目　录

下篇　主体间性的科学

第七章　主体的真相 / 303
- 第一节　无意识主体 / 304
- 第二节　能指主体 / 330
- 第三节　言说主体 / 356
- 第四节　欲望主体 / 376

第八章　三界的拓扑学 / 391
- 第一节　想象界 / 392
- 第二节　象征界 / 415
- 第三节　实在界 / 440
- 第四节　三界的拓扑学 / 467

第九章　他者的逻辑 / 495
- 第一节　无意识的构成 / 496
- 第二节　父之名 / 515
- 第三节　他者的凝视 / 545
- 第四节　移情与爱 / 563

第十章　欲望的辩证法 / 590
- 第一节　他者的欲望 / 591
- 第二节　菲勒斯的意义 / 611
- 第三节　欲望图 / 629

第四节 作为欲望之因的对象 a/ 658

第十一章 原乐的伦理学 / 686
第一节 原乐的悖论 / 687
第二节 康德同萨德 / 711
第三节 他者的原乐 / 737
第四节 女人不存在 / 760

第十二章 话语的政治学 / 791
第一节 话语的构成 / 793
第二节 主人话语和大学话语 / 814
第三节 分析家话语和歇斯底里话语 / 837
第四节 不可能的事业 / 851

拉康年谱 / 875
参考文献 / 886
后记 / 901

下　篇

主体间性的科学

人啊，听着，我来告诉你们这个秘密。我，真理，将说话。

——拉康①

如果说弗洛伊德出人意料地发现或重新发现的东西有什么意义的话，那就是能指的置换决定了主体的行为、主体的命运、主体的拒绝、主体的盲目、主体的成功和结局，而不论他们的天生资禀和教育背景如何，也不论他们的性格和性别怎样；而且，无论愿不愿意，一切与心理因素相关的东西，都将遵循能指的轨迹，就像武器和行囊。

——拉康②

拉康文本著名的英译者和阐释者布鲁斯·芬克在《拉康的主体：在语言与原乐之间》(1995 年) 一书的开篇说道：

拉康给我们提供了一个全新的主体性理论。与寻求瓦解和破除人类主体观念的大多数后结构主义者不同，精神分析学家拉康发现主体性的概念是不可或缺的，他所要探究的是：成为一个主体意味着什么，一个人是如何成为一个主体的，导致成为一个主体走向失败（导致精神病）的条件以及分析家用来导出“主体性的预期”的工具又是什么。③

是的，主体或主体性的问题在拉康的精神分析学中确乎居有最核心的位置，以至于许许多多的研究者说，拉康的哲学是一种有关（分裂的或离心化的）主体与主体性的哲学。一般而论，这个说法并没有什么问题，但不够准确，至少是界定得不够明确，因为在拉康那里，所谓的主体根本上是无意识的主体，进而无意识又是像语言一样被结构的，无意识是他者的话语，是主体所无法抵达和无法理解的“另一个场景”，这意味着拉康的主体根本上是某种不可能性的主体，用他自己的话说，是被划杠的主体，是在语言的切割下消隐的主体，主体的真理或真相并不在主体自身之内，而总是在无法企及的“彼处”。

尤其是，在拉康那里，以自主的个体性存在的方式来谈论主体是根

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 340.

② Ibid., p. 21.

③ Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, p. XI.

本不可能的，因为主体是语言的构成物，是服从于他者法则的东西，是一个已然把异质性或他在性内置于自身的东西，主体本质上是一个在他者之中且要通过他者而存在的主体，主体的科学实际上也是他者的科学。

同时就主体的“实现”——不是主体的价值的实现，而是主体的欲望的实现——而言，主体总是一个言说性的存在，总要通过言说行为来实现自身，而主体的言说总是对他人的言说，是在语言结构中并以语言为中介来对他人的言说，这意味着，在主体的言说中，总有一个关系结构横亘在主体之间，主体的真理/真相就隐藏在这个关系结构中，也需要在这个关系结构中来言明。在这个意义上，我认为，把拉康的主体或主体性哲学描述为一种“主体间性的科学”可能更为恰当一些。

进而，按照拉康的理解，这个主体间性也是不可能的。在前结构主义哲学传统的理解中，所谓“主体间性”(intersubjectivity)，通常是指一个主体与另一个主体之间既互为主体亦互为对象的某种主体性/对象性关系。可在结构/后结构主义的语境中，伴随着主体的本质主义与中心主义观念的瓦解，主体间性的概念亦被赋予了别样的含义，虽然我们不能说这一派的理论家对这个概念达成了一致的理解，但至少有一点是他们所共有的，即：在他们那里，主体间性并非指两个主体“之间”，而恰恰是指两个主体“之外”，是指横亘在主体“之间”的一种关系结构，这一关系结构之于主体具有某种先在性，就是说，它是相对于主体的一种先行存在或先行在场，许多时候，人们又把这种先行在场的结构指称为一种他性（otherness）或他在性（alterity）——拉康则径直称之为大写的“他者”（Other）——意即它是一种异于主体、但又内置于主体之中或主体之间且支配着主体或主体间交往的力量。于此，便有了结构/后结构主义的主体或主体性的三个标记性特征：第一，由于他性的这种先行在场，使得结构/后结构主义的主体或主体性总是被结构的，总是受着他者法则的支配，我们曾经指定给主体或主体性的所有那些内容都不是先验地存在的，而是被写入的，用我们的话说，主体是被构成的；第二，大写的他者作为一种关系结构固然是主体间交往得以可能的一个条件，但它作为内置于主体之中的一种他在性也同时在主体或主体性中嵌入了某个异己的力量，它在主体的身上划开了一道裂口，使得主体已然是分裂的和离心化的主体，主体总是先行地被划杠；第三，他性作为一种异己的力量的

先行在场不仅使主体的绽出变得不可能，而且也使（一个主体与另一个主体的）主体间关系变得不可能。毫无疑问，这三个基本特征也是拉康的主体性或主体间性概念所内有的，且在他那里获得了最为激进的表述。从这个意义上说，拉康的主体间性其实就是一种他在性，在拉康那里，主体、主体间性、他在性或他者构成了一个结构性的共生纽结，可以相互置换。

依照拉康的理解，主体必定是且只能是“间性”的主体，而“间性”的主体并非指处在二元关系中的两个主体，这样的主体有可能仍是传统意义上的那种自足主体，这样的主体间关系仍有可能是主体与对象间的镜像关系。拉康所理解的间性其实是一种语言结构，是规约、构建主体的语言机器。在我们的理解中，任何主体，只有进入了相互言谈的情境，或具有这种可能与能力，才算是进入了间性的结构关系。而在拉康那里，还要更进一步：任何主体，只要是处身于语言的世界，或者说处身于象征界的运作当中，那么，在进入具体的言谈情境之前，间性的结构就已然嵌入了主体之中，主体就已然是间性的主体，甚至说，所谓的主体根本上就是间性的主体，单一自足的个人主体是不存在的，或至少是不真实的。

因而，我在此把拉康的主体或主体性理论描述为一种主体间性或他者的科学并不是要否定主体或主体性问题在他的思考中的重要性，而是为了强调主体间性作为一种结构化的视角在其思考中的主导作用：要知道，主体间性的结构几乎贯穿于拉康精神分析理论与实践的每个角落，也几乎贯穿了其学术生涯的始终，一定意义上说，没有主体间性的视角作为参照，我们几乎不可能完整地理解他的理论和技术。

需要说明的是，如同我一开篇就已经强调的，拉康的理论没有专一的入口，他留给我们的是一个各部分可相互间进行拓扑学转换的环状结构，在那里，由此及彼的过程不是单一的逻辑递进，而是入口或角度的转换。主体间性的问题同样只是众多入口中的一个入口，它并不构成对拉康理论的唯一描述。“主体间性的科学”，这是一个典型的拉康式套语，在这里，“主体间性”只是一个缝合点，是一个联结词，是与之相关的各并置项——例如我在下面各章将要讨论的主题——相互间可以进行拓扑学变换的纽结，而这些并置项被选定和被排列在此也许只是一种偶然、一种机遇，可主体间性始终是使该选择和排列得以可能的一个视角。

第七章

主体的真相

通读拉康的文字，我们总能感受到一种强烈的使命感弥漫其间，在“回到弗洛伊德”的口号下，我们看到了他为此而做的不懈努力：不论是对自我心理学的批判，还是对弗洛伊德的文本的重新解读，也不论是对精神分析学的形式化或科学化的追求，还是对精神分析理论的哲学性扩展，他的努力总贯穿着一个挥之不去的主题——揭示主体的真理或真相。可以说，这正是结构拉康的使命感的基本主题。

“揭示主体的真理或真相”，许多哲学都以此作为自己的使命，拉康仅是其中的一员。但我们也要记住，拉康首先是一个精神分析学家，他是在精神分析学的层面上来理解这个使命的，他所讲的主体首要地是精神分析学意义上的主体，并且是在结构主义语境中以一系列的语言学技术加以重写的主体，这意味着，对于他看待主体的角度，不可依照常理来揣度。第二，拉康还是一个文体实验家，是一个力图以尖利或晦涩的语言来击穿我们这些愚蠢主体的幻象的神话诗人，他为我们揭示主体的真理或真相不是为了让我们从中获得安慰，而是要我们直面自己的愚蠢，承担主体的命运，这意味着，我们在理解他的主体理论的时候，需要不时地把自己置于一种分析情境中；面对拉康这个“绝对的”主体或者说面对这个主体时常采取的“绝对主人”的姿态，我们还需要学会一种反移情式的阅读。

熟悉拉康理论的人都知道，拉康在不同语境中对自己所讲的主体给出了不同的称谓，如无意识主体、能指主体/所指主体、言说主体/陈述主体、欲望主体/要求主体、驱力的主体、原乐的主体等等，这容易让

人产生一个误解，以为他是在讲各种不同类型的主体。其实，拉康关注的只有一个主体，那就是无意识的分裂主体，这个主体在弗洛伊德的精神分析实践中被界定为无意识或无意识的存在，现今则需要结合现代科学尤其语言学的模式加以重新审视，以上的种种称谓实际是从不同侧面对这同一个主体的描述，这些描述相互之间有重叠的地方，只是各自的切入角度有所不同。

在这一章，我将集中从几个方面来说明拉康的主体概念。这一说明当然只是一个导引，目的在于让读者对拉康的主体理论先行有一个大致的轮廓。也许你会问，在拉康的众多描述中，何以只选择了这四种？对此我只能简单地回答说，它们构成了拉康进入主体问题时的最基本角度：无意识的主体是主体性存在的根本维度，因为所有的主体，在其成为主体的那一刻，就已然是无意识的；能指的主体是对无意识主体之所以是“无意识的”所做的一种语言学说明；言说主体和欲望主体则是主体“实现”其无意识真相时的基本现身方式，他总是只能在言语中、在欲望中来与无意识的创伤性内核相遇，从而泄露其身为主体的无意识真相。

第一节　无意识主体

主体的问题很早就潜入了拉康的思考——尽管在弗洛伊德的著作中并未出现“主体”的概念——并且值得我们记住的是，拉康对主体问题的关注不是源于精神分析学，而是源于以某种特殊的主体——临床意义上的分裂的主体——作为研究对象的精神病学。①

早在30年代初从事精神病学研究的时候，主体的问题就已经是拉康进入精神病患者的精神世界的隐秘入口，尤为关键的是，自那时起，主体间性的架构似乎就已经在隐性地左右着他的思考方向以及他对主体

① 弗洛伊德主要是依照对各种神经症的研究来建立其精神分析学的，而拉康是从精神病学的角度进入精神分析学的，进入角度的这一偏移对于他阅读和阐释弗洛伊德的文本与技术皆有很大的影响，其中一个重要的体现就是本能的压抑与转移（或升华）在他那里不再居有核心地位。

症状的解释。

例如，在有关埃梅和帕品姐妹的病例研究中，拉康就已经把揭示主体的命运与真相设定为其精神病学的研究目标，并把主体与环境及他人的关系看作是理解妄想症精神病形成的关键因素，尽管那时他还是在传统的意义上将主体视作是一个人格整体，并且是在现象学的语境中谈论影响主体生成的结构或所谓的“主体间”关系。

再如在写于1936年的论家庭的文章中，已经接纳了精神分析学的拉康对一系列“家庭情结”的社会学和文化学思考同样渗透着一种精神病学的思维，其中同样贯穿着对主体命运的关注，也同样贯穿着主体与他人或他者形象的关系的主题，主体在一系列“家庭情结”所内有的关系结构中面临或遭遇的生存困局一再被强调，并主导着他关于弗洛伊德式的“家庭罗曼司”的叙事。

总体上，在第二次世界大战以前，拉康的主体概念并无特别之处，我们可以把他的理解归纳为四点：第一，一般地，他所讲的主体指的就是人类存在，有时他也依循法国精神病学和精神分析学的传统，把精神病患者和受分析者径直称为“主体”，要特别提示的是，这后一种用法在后来一直被保留着，就是说，拉康许多时候讲的主体就是“病人”；第二，“自我”和“主体”这两个概念时常是并行使用，还没有加以严格的区分，或者说还没有被理论化；第三，宾斯万格、雅斯贝尔斯等精神病学家的现象学观念与方法是他用来反思主体问题的主导框架，在这个意义上，主体作为一种意向性的存在还没有与心理主体或者说心理学的主体完全脱离关系；第四，主体与他人的关系已经受到重视，“他人”在主体构成的方面的特殊作用不断被强调，尽管这个他人指的就是与主体相对的另一个主体或他人主体。

1945年，拉康发表了他在第二次世界大战后的第一篇论文《逻辑时间及预期确定性的论定》，主体或主体间性的问题第一次以理论化的形式呈现出来，“他人”的作用得到更为明确的强调。在这篇讨论主体的自我确定性的文章中，拉康区分了三种逻辑时间以及与之相对应的三种主体形式：与“看的瞬间”相对应的纯语法意义上的理智的主体、与“理解的时刻”相对应的可与他人相互替代且能在他人中指认出自己的匿名的主体、与“结论的时刻”相对应的由自我论定的行为构成其独特

性的个人主体。更为重要的是，在这篇论文中，拉康提出，逻辑时间本质上即是结构人类行为的主体间的时间，主体对自身处境的论定必须引入“他人的形式”，且只有通过对预先确定的他人位置的主观论定来论定自己，也就是说，主体在自我论定中确证出来的“我”乃是以他人作为参照的，“我”被当作是“他人的他人”，“我”只有在把他人也视作一个主体的这一“理解的时刻”才能获得主体的形式，如拉康所说，“每个人都是通过他人而抵达真实的”①。显然，若就主体或主体间性的问题而言，这篇文章在拉康的写作史中有着非同小可的意义，它可以说是拉康对主体和主体间性问题的第一次理论化表述，它在许多方面预示了拉康后来的主题，如主体是被结构的，主体的自我确认首先有赖于对他人的确认，主体是在他者的场域中结构出来的，主体的自我论定是与阐释的逻辑时间——即后来引起巨大争议的分析时间——联系着的，等等。

不过，在发表《逻辑时间及预期确定性的论定》一文之后，拉康暂时地离开了这些主题，而是回到了更早时候提出的镜像阶段理论，他在1945年以后的几年间发表的文字大都与这个论题有关，并且战前的主体和自我概念再次被袭用。但由于黑格尔主义的主奴辩证法的引入，主体或自我被明确地置于一种二元关系中重新加以考量，以镜像形式出现的他人或自我对体成为自我构型中的关键因素。因此，尽管镜像阶段讨论的是主体的想象性认同，但若从主体间性的角度看，从中仍可明确地辨认出间性框架对论题的结构性意义，因为正是自我对镜像或他人形象的想象性认同，才演绎了其自恋结构的一系列后果，如异化、误认、侵凌性等等。

到50年代初，主体与主体间性的问题再度回到拉康的视野中。随着想象界、象征界和实在界这一“三界”体系的提出，为拉康阐述主体问题提供了一个工具或者说一个基本的认识论框架。1953年，拉康明确地把主体与自我区分开来，明确地提出了自我即是一个他人的说法，也正式地使用了主体间性的概念；他还明确地把主体概念精神分析化，把主体看作是无意识的主体，指出精神分析学首要的运作对象就是属于象征界的无意识主体，而不是属于想象界的有意识主体或自我。接着在

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 173.

50年代中期，靠着对结构语言学与结构人类学理论的进一步引入和阐发，无意识及无意识的运作机制获得了结构化的阐述，为主体及主体间性问题的深化和展开奠定了基础。直到这时，拉康的主体概念才算是真正确立起来，此后的论述不过是在这个基础上的不断扩展。

对法国结构/后结构主义运动稍有认识的人都知道，这个运动自一开始就给自己划定了一条起跑线，那就是要与萨特存在主义的“介入”主体唱对台戏，把主体从固有的中心位置移置出去，用结构取而代之①，所以在人们眼里，结构/后结构主义运动与反主体性或主体的去中心化是等义的。那么，拉康一方面煞有介事地频繁调用结构主义语言学与人类学的资源，另一方面却又把主体置于其理论的中心位置，拼命向人们谈论所谓的主体化和主体性，究竟意欲何为？他这样做不是有悖于“结构”的精神吗?!——至少是有点落伍于时代。布鲁斯·芬克说：

> 甚至在结构主义还生机勃勃的时候，主体性就时常被认为是与结构的概念不相兼容的。结构似乎正好排除了主体存在的可能性，对主体性的论断似乎会动摇结构主义的立场。而随着“后结构主义”的出现，主体性的概念已变得不合时宜了。拉康则是当代少有的致力于阐述主体性概念的思想家之一。②

是的，就像芬克在此想要表明的，拉康并没有犯时代倒错的错误，出错的是那些挥舞标签的人。相对于存在主义的主体性哲学而言，结构/后结构主义确乎是用结构的在场置换了主体的在场，可结构/后结构主义用结构驱逐主体并不意味着对主体性问题的彻底弃绝；更何况拉康并不是一个为所谓的结构/后结构主义标签而“写作”或言说的人，其对主体问题的关注并不意味着他要持守传统的主体性立场，恢复自足主体的中心位置，恰恰相反，他是要以自己的方式将那种主体移出原有的位置，而这也正是结构/后结构主义所要做的。因此，问题的根本不在于

---

① 有关结构/后结构主义与存在主义的关系，我们不能单一地理解成一方是对另一方的“反动”与“超越”，具体到不同理论家那里，实际的情形比我们想象的远为复杂。

② Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, p. 35. 有关拉康的主体观与结构/后结构主义的主体观之间的差异，可参见马拉登·多拉（Mladen Dolar）在《我思作为无意识的主体》一文中的论述，Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. Ⅱ, pp. 4–5。

拉康对主体的关注是否合乎时宜，而在于他在其语言学转向中所确立的主体概念究竟有什么样的含义？或者说，拉康所讲的主体究竟是什么？

拉康的主体究竟是什么？布鲁斯·芬克说，对于这个问题，我们不妨先从否定的方面即“拉康的主体不是什么”来加以思考。芬克列举了三个否定性的描述：“拉康的主体不是英美哲学中的‘个体’或有意识的主体”；“拉康的主体不是陈述的主体”；“拉康的主体不在所说的东西中出现”。[①] 这三个否定性的描述就像是一个连续的减法，每一次运算后获得的“剩余”就是拉康所要瞄准的东西。在此我还不能一下子对这三个描述都做出说明——它们说的实际是一回事——我想从最容易理解的第一个描述开始。

在近代以来的西方哲学中，笛卡儿式的主体虽说不是唯一的主体形态，至少也是一个主导形态。这一主体根本上指的是人作为一种能思的、有意识的存在，人作为主体是自主的、透明的，是具有自我意识的。由于这个主体起初在理论上乃确立于笛卡儿的名言“我思故我在”，所以人们常常又称它为“我思”（cogito）的主体，并认为这种主体观是近代以来西方哲学和科学的基础。

“我思故我在”，我们都知道，这是笛卡儿确证主体性的存在的公式。在下面我会更具体地说明拉康对这个公式实施的复杂的精神分析运作，在此只是强调一点，拉康不遗余力地拒绝这种主体，既是为了倾覆笛卡儿以来西方哲学传统中的主体性幻象，也是为了对抗自我心理学的自我统一性幻觉，同时还有一个隐秘的动机，即通过把弗洛伊德置于对这个主体实施哥白尼式的革命的先驱位置，同时把弗洛伊德之后的各种新弗洛伊德主义置于一种修正主义的倒退位置，来把自己（拉康自己）嵌入那个断裂的空白处，使自己成为创始之父开启的哥白尼革命的真正完成者，成为精神分析学领域里继哥白尼之后的伽利略和开普勒。

在拉康看来，笛卡儿的我思主体与自我心理学所理解的自我基本上没有分别，不妨说，自我心理学所讲的自主或统一的自我乃是这种主体观在心理学中的体现，当然你也可以说笛卡儿的主体、现代科学的主体其实就是自我。对于自我，拉康在镜像阶段理论中已经说明了它的异化

① Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, pp. 36-41.

性质：自我乃是镜像认同的结果，是一个构成物；自我将镜中之像视作理想的“我”的原型，殊不知这个理想形象只是“我”的一种误认，我们归之于自我的那种统一性其实是一个幻觉，是自我加之于主体的异化盔甲。同样地，在笛卡儿的主体公式中，“我思”的“我”与“我在”的“我”其实不是一回事，笛卡儿从“我思”推导出“我在”乃是误认的结果。因此，对于拉康对我思主体或自我的拒绝，我们也许更应该换一个角度来理解：我思主体或有意识的自我是“现实地”存在的，但不是存在于“我”的真实之中，而是存在于“我”的误认之中，在这个误认结构的背后，实际还有一个东西、一个维度在支撑着自我的想象性认同，那就是弗洛伊德发现的无意识。在第 1 期研讨班中，拉康说：

> 在科学中，主体最终只是在意识层面被维系着，因为科学中的主体 x 事实上就是科学家。不论是谁，只要拥有了维系主体维度的科学体系，他就是主体，因为他是对象世界的映射、镜子和支撑。相反，弗洛伊德告诉我们，在人类主体中，有某个东西在言说，在那个词的充分意义上言说，也就是说，有某个东西狡猾地躲在下面，且没有意识什么事。①

总之，笛卡儿式的我思主体也好，自我心理学的统一自我也罢，它们都是被结构的，都来自存在的一种误认，是存在的幻象，拉康精神分析学的核心就是要揭穿这个幻象，就是要“超越”有意识的我思主体，把存在引向其真正的内核，即那个躲在我思主体或统一自我背后，且支撑着、维系着这种主体之思或自我之统一的东西，精神分析学称之为“无意识”。根本上说，所谓的“我思主体”或“统一自我”，就是一种无意识主体，主体根本上是无意识的。

主体何以是无意识的？何谓“无意识主体”？这一主体概念的含义究竟是什么？如果说拉康对笛卡儿式的主体和自我心理学的自我的拒斥还只是把我们引到了其主体概念的门口，那么，他在许多地方对弗洛伊德的一句格言做的著名重读则为我们进入他的这一概念提供了一个方便的入口。

弗洛伊德的格言是：“Wo Es war，soll Ich werden”。弗洛伊德明确

---

① Jacques Lacan，*The Seminar of Jacques Lacan，Book I，Freud's Papers on Technique 1953—1954*，p. 194.

地提到这句话是1933年，拉康却将它视作弗洛伊德为其理论所立的一个“遗嘱”①。对于这句话，英语世界通行欧内斯特·琼斯的译法：“Where the id was, there the ego shall be.”（中文据此译为：“哪里有本我，哪里就有自我。”②）法语世界则通行玛丽·波拿巴的译法：“Le moi doit déloger lça”（“自我必取本我而代之”）。这两个译法所表达的意思是一样的，即自我终将驱逐本我、取本我的位置而代之。拉康明确地指出，这种译法是错误的，因为弗洛伊德在20年代使用“本我”和“自我”的概念时，在“Es”和“Ich”前面都加有定冠词“das”——“das Es”（本我）和“das Ich”（自我），而在这句格言中，弗洛伊德一反习惯的做法，去掉了前面的定冠词“das”，考虑到弗洛伊德一贯的严谨作风，他的这种使用必定别有意味，就是说，这里的“Es”和“Ich”并不是常规理解的那种“本我”和“自我”。那么，它们指的是什么？拉康在许多地方讨论过弗洛伊德的这句话，其中较为详尽的讨论可见于《弗洛伊德的事务或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》（1955年）一文。

《弗洛伊德的事务或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》是《文集》中修辞色彩最为浓重的篇章之一③，那些纷至沓来的神话意象、刻意追求的戏拟式文体，以及充当真理之化身的叙述者那启示录式的腔调和借真理之口对自我心理学学派的终极性审判，这一切就像是结构拉康这个绝对主体的系列能指机器，令其欲望在自身言语的幻象中得以呈现，而这欲望的真理/真相就是为了让自己占据那个绝对主体的位置。

“弗洛伊德的事务”就是要揭示主体的真相或真理，可这个要务已经被他的继承者们遗忘了，因此，拉康说，“回到弗洛伊德”的意义即是回到“弗洛伊德的意义”，是向弗洛伊德的意义的返回（The meaning of a return to Freud is a return to Freud's meaning）④，这意义就是弗洛

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 347.

② 车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，552页。

③ 在一般的理解中，1953年的《罗马报告》和1957年的《字符的代理作用》被看作是拉康完成其语言学转向的两个标志性文本，而实际上，拉康的这个转向经历了一个过程，那就是从前者的现象学语言观向后者的结构语言观的转变，1955年的这个文本就正好处在两者的交汇点上，其中既有对《罗马报告》中的观点的修正和重述，又引入了将在《字符的代理作用》中居于主导的语言学范式。

④ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 337.

伊德在某个地方所发现的主体的真相。弗洛伊德的那句“遗嘱”就揭示了这个真相的秘密所在地。在强调了弗洛伊德对那两个词——“Es”和“Ich”——的不同使用之后，拉康逐字对“遗嘱”提出了自己的译解：

> Wo（在……地方）Es（主语——没有任何的定冠词“das”或其他的客体化冠词）war（在——这里特别是指“存在的场所”，而且是指“在这个场所中”），soll（一种道德意义上的责任在此被宣布出来，正如接下来结束全章的那句话所证实的）Ich（“我”，“我必在那里”——正如法语中人们说“c'est moi”即“是我”之前须先告知“ce suis-je”即“那就是我”一样）werden（“出现”——不是突然出现，甚至也不是碰巧出现，而是从这个场所生发出来，因为那是存在的场所）。①

这个译解十分缠绕，但你必须把它弄明白——这是你的责任。首先，你不能把它理解为“词”对“词”的对译，它不是翻译，而是一种阅读；其次，这个阅读本身就是一个“行为”，是你所不知的某个东西在那里的一种运作，是精神分析学意义上的那种“逐步突破”；因而最后，拉康的话语在此是一个“宣告”，宣告主体是从其所不知的某个地方到来的，只是这个宣告假借了弗洛伊德的腹语术。

拉康认为，在“Es”和“Ich”前面有无定冠词“das”之于弗洛伊德而言至为关键：加定冠词的时候，“das Es”和“das Ich”分别表示“本我”和“自我”，两者并置使用时意在强调“无意识的真正主体与由一系列异化的认同构成其核心的自我之间的基本区别”②；而不加定冠词的时候，“Es”相当于代词“它”，“Ich”则相当于言语陈述中主格的“我”（“I”），而这个“我”本质上是无意识的。就是说，在前一种情形中，说的是主体与自我之间的分别，在后一种情形中，说的只是被指认为“我”的（无意识）主体的状况。因此，对于弗洛伊德的那句话，应当译为：“在它所在的地方，我必在那里生成——这是我的责任。”③ 进而，拉康以意义双关的手法对这里的意思解释说，由于德语的“Es”（它）与“subjekt”（主体）的首字母“s”同音，因此不妨把“Es”理解为主体所在的

---

①② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 347.

③ Ibid., pp. 347-348.

位置，这样，弗洛伊德的那句话应当理解为是对主体的位置的说明：主体在“它”之中。可这又是什么意思呢？究竟该如何理解这个“它”呢？

在弗洛伊德那里，“das Es”这个词是从一个德国精神病学家那里借用过来的，指的是生命中那些未知的和不可控制的力量，弗洛伊德将其用于自己的第二个心理模型，称其为“本我”（id），并认为其与第一个心理模型中的无意识系统有部分对应。拉康很少采用“本我”的说法，他大概是觉得这个词有太多生物学和本能论的痕迹，所以更倾向于用“它”来标识“Es”的性质，即这种未知的和不可控制的无意识力量相对于主体而言的异己性和异在性。因此，所谓主体在“它”之中，指的是主体是由自身所不知的力量构成的，而这一力量根本上就是无意识，主体在“它”之中，实际就是主体在自身所不知的无意识之中，换言之，无意识才是主体的家，主体是无意识的，任何主体实际都是“无意识的主体”（the subject of the unconscious）。

主体是无意识的，拉康从超乎常规的阅读中获得的这个结论看似什么也没有说，因为弗洛伊德的第一个心理模型（无意识—前意识—意识）就已经向我们昭示了这一点。如果说拉康的“回到弗洛伊德”就是要回到无意识那里，那他为什么非要采用刻意的误读、语义的滑行和隐喻性的嫁接这种方式来实施他的返回呢？这到底是一种纯粹的阅读技巧展示还是另有深意？在此我们必须注意拉康那个误读式的意义漂移：因为德语的“Es”（它）与“subjekt”（主体）的首字母同音而把主体置于“它”的位置，在主体与“它”之间进行嫁接，而这个“它”根本上就是无意识的结构，这样，主体被置于这个位置其实就是被置于无意识结构的位置。于是，所谓“在它所在的地方，我必在那里生成”，似乎可以翻译为：在无意识所在的地方，“我”必作为主体出现，“我”必作为主体生成。拉康的嫁接不过就是为了在一个不可知、不可控制的力量中来定位主体的存在。

顺带说一句，在这句话的最后还有一句补足语：“这是我的责任”。这个补足语对于理解拉康的精神分析学的伦理旨趣至关重要，因为它构成了对其精神分析学的目标的一个总体说明。对于这个目标，拉康在第11期研讨班同样是涉及这句话的语境中给出了一个十分简洁的表述：

> 无意识的地位——正如我已经说明的，其地位在本体的层面是十分脆弱的——是伦理的。在其对真理的渴望中，弗洛伊德说，“不论它

是什么，我必去到那里”，因为这个无意识总要在某个地方显示自身。[①]

“无意识的地位是伦理的”，这是拉康对自身理论的一个最高表述。其实，下面我们会看到，拉康关于无意识与主体的关系的真正观点是：在无意识所在的地方，“我”是被划杠的，我的无意识真理是有意识的“我”所不知的，无意识在“我”的面前是消隐不见的，精神分析学的任务就是要求分析师运用分析技术把这个消隐的、不为所知的无意识带到主体（受分析者）的面前，让主体直视自身欲望的真理或真相。在这个过程中，受分析者与分析师之间并非常规的医患关系，而是一种伦理关系，并且是一种与常规的道德规劝、与自我心理学的重建自我毫无关联的特殊的伦理关系，因为分析师自己也不握有关于生活要义的真理，他无法告诉受分析者什么是真正的幸福和如何达到幸福，他所能做的就是帮助受分析者去自己完成分析，让后者自己去承担自己的欲望。让主体穿越屏蔽了无意识之真实的幻象，去直面和担当无意识的晦暗，这是每一个主体的伦理责任，也是身为分析师的“我”的伦理责任。在这个意义上说，“在它所在的地方，我必在那里生成”这句话也是拉康指示给分析师的一个伦理律令，因为“这是我的责任”。

总之，拉康对弗洛伊德的“遗嘱”的这一番语义运作无非想要告诉我们：要找寻或揭示主体的真理与真相，就必须进入到无意识中；所谓“回到弗洛伊德”，一定意义上说就是要回到弗洛伊德所描述的无意识的场景中，在那里定位主体的命运，在那里重新界定弗洛伊德的发现的伟大意义，在那里破解精神分析学的技术症结。

因此，接下来的问题就是：什么是无意识？对于拉康而言，这需要再次回到弗洛伊德那里——但同样不是简单的、重复性的返回。

弗洛伊德常常在两个不同的意义上使用“无意识”这个词[②]：作为一个形容词的时候，它指的是与主体的意识活动相对的一种心理过程；作为一个名词的时候，它指的是第一个心理模型中与意识和前意识相区分的一种心理系统或心理结构，这一系统不仅外在于意识领域，而且与意

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 33.

② 有关弗洛伊德的“无意识”概念的基本含义，参见拉普朗虚、彭大历斯：《精神分析辞汇》，213 页。

识是分离的，只能以歪曲的形式在意识—前意识系统中呈现出来。对于这前一种用法，拉康没有什么异议，对于后一种用法，他只是表示了有限的认同，因为弗洛伊德的这种心理模型有太强的心理学和本能论色彩。

我们知道，弗洛伊德曾在动力学的意义上称无意识系统是被压抑的本能和力比多能量的仓库，所以他的追随者尤其是自我心理学学派常常把无意识化约为被压抑的本能的处所，并从个体早期的生活经验中去追溯压抑的源头。对于这种生物主义和经验主义的立场，拉康持坚决的反对态度，他强调，虽然相对于个体或主体而言，无意识总是已然在场的，但这决不意味着无意识是先天的和本能的，相反，无意识是外在于主体的，更确切地说，无意识是内置在主体之中的外在之物、异己之物、是内在于主体的外在性。无意识不是神秘的、非理性的冲动，也不是受到压抑的生物本能，相反，它是被结构的，且是像语言一样被结构的，故而只能在语言中且通过语言来获得说明，以拉康自己的话说，无意识是像语言一样被结构的。

“无意识是像语言一样被结构的”，拉康的这句谶语般的格言被人们视作是打开其迷宫一样的理论的一把钥匙，可对于这句格言的含义，人们未必都有深入的认识。在此我把这句格言分成两个部分来理解。

首先，无意识是语言的。一个基本的事实是，精神分析学不论理论上对无意识的研究还是实践上对主体的无意识症状的阅读都是从分析语言现象开始的，语言或言语是实施精神分析的唯一媒介。拉康在许多地方都讲到，弗洛伊德的伟大发现其实是从分析语言现象尤其是具有裂口的语言现象开始的，特别在早期作品如《释梦》(1900 年)、《日常生活心理病理学》(1901 年) 和《诙谐及其与无意识的关系》(1905 年) 中，弗洛伊德都是通过分析某些日常语言现象或语言障碍发现无意识的。虽然弗洛伊德的时代还没有索绪尔语言学可资借用，但他已经天才般地发现了语言与无意识的内在关联。

无意识是语言的，这不仅是因为我们只有在语言或语言的断裂中才能找到无意识的踪迹，更是因为无意识本身总是语言地呈现自身，不论是在梦中、在口误中还是在病人的各种症状中，我们都可以看到类似于语言的结构，就像弗洛伊德所说的，无意识在梦中常呈现为字谜一样的东西，有着类似于句子一样的结构。

但是，对于无意识的语言学特征，拉康的认识要更进一步，其与弗洛伊德的一个关键区别就在于他是在列维-斯特劳斯的意义上来把握无意识的这个特征，把无意识理解为一种超个体的结构性的存在。也就是说，拉康对于无意识的语言维度的认识有着人类学的背景——但又剔除了其中可能的文化主义和象征主义倾向——在这一背景中，支撑着人类社会的基本法则被认为具有语言一样的结构，而语言结构（或社会法则）之于语言中的个体而言总是不可控制的，甚至是个体不可认识的，语言结构作为“压抑时间的机器”本质上是一种超个体的无意识结构。拉康在挪用这一人类学的理解时做了一个颠倒：“语言（结构）是无意识的”变成了“无意识（结构）是语言的”，无意识就相当于超个体的语言结构，因此，所谓无意识是语言的，其实是指无意识的结构是语言的，无意识有着语言一样的结构。

无意识之为无意识，就在于它是意识所认识不到的，是意识所未知的，是对意识闪烁躲避的东西，甚至它就是一种不可能的东西。那么，我们从哪里去捕捉到它的存在呢？从弗洛伊德所讲的那些不连贯的日常语言现象中，从主体的梦境中，从主体所表现出的各种症状中，而弗洛伊德之所以从语言现象入手去揭示梦、口误、玩笑和症状的无意识维度，就因为这些东西有着和语言一样的结构。比如在《精神分析及其教学》（1957 年）中，拉康说：

> 可施以精神分析的症状，不论是正常的还是病态的，不仅不同于诊断学标记，而且不同于所有可把握的纯粹表现性的形式，因为它们是被一个与语言的结构同一的结构维系着。我这里讲的不是可以在某个取自其边缘地带的所谓普通语义学中得到界定的结构，而是语言的结构，它就体现在我所谓的“自然语言”中，这种语言被人类有效地使用着。①

无意识具有语言一样的结构，或者说遵循着像语言一样的结构方式。弗洛伊德不仅从语言现象入手去寻找无意识的机制，而且发现无意识的结构遵循着语言结构的原则，尤其在其对梦的工作或梦的形成机制的分析中，发现了两个重要的工作原则：凝缩和置换。拉康借用雅各布

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 370–371.

森的概念即隐喻和转喻对这两个原则进行了语言学的重述，认为它们既是语言运作的基本法则，也是无意识结构的基本法则。一定意义上说，弗洛伊德的伟大发现就是对无意识的语言法则的发现，而他的技术也同样是基于这个发现。在《字符的代理作用》(1957 年) 中，拉康说：

> 回到弗洛伊德的文本就可以显示他的技术与他的发现之间有着绝对的连贯性，而这种连贯性使我们可以在恰当的层面来定位他的程序。
>
> 这就是为什么说对精神分析学的任何修正都必须回到那一发现的真理上去，想要在其原初的时刻蒙混过关是不可能的。
>
> 因为在梦的分析中，弗洛伊德打算给予我们的不是别的，只是无意识最广义上的法则。弗洛伊德告诉我们，梦之所以在此是最合适的，原因之一就在于它们在正常的主体和神经症患者身上同等地揭示了这些法则。①

其次，无意识是被结构的。拉康说，个体的无意识并不是天生的，而是社会地和文化地写入个体内部的，在个体来到这个世界之前，在个体把自己建构为主体之前，构成其无意识的结构就已经存在了。这一观点在拉康的文本中比比皆是，例如在 1964 年的第 11 期研讨班中，他说：

> 在写入任何经验之前，在写入任何个体的推论之前，甚至在写入只与社会需要有关的集体经验之前，就已经有某个东西在组织这个领域，刻写这个领域最初的要旨。……在严格的人类关系被建立之前，某些关系就已经被决定了。它们乃是取自自然提供的支撑之物，这些支撑物以对立的主题排列。自然提供——我必须使用这个词——能指，然后这些能指再以创造性的方式组织人类关系，为其提供结构并构建它们。②

因此，在主体形成之前，在主体进行思考（言说）或把自己置入思考（言说）情境之前，就已经在某个层面上出现了“计算”——无意识结构的“计算”，并且“在这个计算中，那在计算的他已然被包括在内”③。

在此我们需要辨明一点：在拉康那里，所谓无意识是被结构的和无意识是结构的，实际是针对着不同层次说的，前者指的是个体或主体的

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 427.

②③ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 20.

无意识构成，后者指的是建构主体的无意识法则本身。换句话说，无意识是被结构的，这是相对于个体或个体的主体化而言的：个体的无意识是被结构的，个体因此而成为无意识的主体；无意识是结构的，这指的是构成个体的无意识的语言法则，那个法则是超个体的，是个体所不知的，是外在于个体的无意识结构。所以，对于“无意识是被结构的”，可以这样来理解：个体的无意识是由外在于自身的无意识结构写入的，无意识主体乃是外在于主体的无意识结构的运作效果。

无意识是像语言一样被结构的，此乃拉康对无意识的基本界定。如上所言，提出这个界定的意图之一就是为了对抗形形色色的新弗洛伊德主义对精神分析学的无意识概念的庸俗化理解，比如它们的生物主义、心理主义和经验主义倾向。通过语言学和人类学维度的引入，拉康试图把精神分析学从心理学的桎梏中解救出来，因为在这个维度中，无意识不再是特殊的个体经验的层积，而成为了一种超个体的东西：“无意识是具体话语中超个体的部分，其在重建主体有意识的话语的连续性时并不受主体操控。”①

不过，对于无意识的这种超个体性，我们不可在荣格的集体无意识的意义上来理解，后者乃是各种原型的集合，而所谓的原型，在荣格的理解中，既是超个体的，也是超历史的，并且它本质上是文化主义的和象征主义的。对于荣格的这种无意识概念，拉康同样持明确的反对态度，在他看来，荣格对无意识的理解实际是德国浪漫主义哲学所讲的生命的原始的神秘冲动在现代的一种回声，所以照样是对弗洛伊德的一种倒退。在 1964 年的第 11 期研讨班中，拉康说：

> 我们应该在无意识中看到言语对主体的作用——因为这些作用如此之至关重要，以至于它们正好就是决定主体之为主体的地位的东西。这一论断旨在让弗洛伊德的无意识重归其真正的位置。确实，无意识总是已然在场，它在弗洛伊德之前就已经存在并在发挥作用，但重要的是要强调，在弗洛伊德之前，被赋予无意识的这一功能的所有含义与弗洛伊德的无意识绝对没有关系。
>
> 原初的无意识、作为一种古老功能的无意识、作为一种隐秘在场之思的无意识，在它被揭示以前，总被置于存在的层次，如爱德

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 214.

华·哈特曼的形而上无意识——不论弗洛伊德在出于个人偏好的论证中为其提供了何种的参照——首要的是作为本能的无意识，所有这一切皆与弗洛伊德的无意识毫无关系。①

在拉康看来，所谓无意识的超个体性，根本指的是无意识之于个体的他在性和多元决定的特征，无意识的真理/真相总是写在别处，相对于个体而言，无意识总是“另一个场景”（other scene）。并且，这种超个体性并不意味着无意识也是超历史的，相反，相对于个体而言，无意识整个地是历史的，无意识就是个体的历史，是个体的历史中被查禁的一章：“无意识是我的历史中被空白所标记或者说被谎言所占据的一章：它是被查禁的一章。”②

为什么无意识是个体的历史中被查禁的一章？首先要注意的是，拉康的所谓个体的“历史”并非个体或病人曾经的经验或童年记忆本身，而是个体或主体在语言和言语中，且通过语言和言语回溯性地建构出来的某种“现实”，是个体或主体借助言语对无意识经验的一种“读取”，是其当下的经验在无意识结构中的一种“注册”，就是说，个体的历史是在“另一个场景”中构成的，是被写在“别处”的。③ 进而，这一写

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 126.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 215.

③ 在《罗马报告》中，拉康列举了这些“别处”：

——在遗迹中：那就是我的躯体，换言之，是神经症的歇斯底里式的内核，在那里，歇斯底里的症状表现为一种语言结构并被解读为一种记录，这种记录一旦被重新发现，就可以毫无损伤而不会带来大严重的损失；

——也在档案资料中：那就是我的童年记忆，如果我不知道这些记忆的出处，那它们就和那些资料一样的不可理喻；

——也在语义发展中，这对应着我自己独有的词汇表的语词库和词义，如同它也对应着我的生活方式和性格一样；

——也在传统甚至在传说中：它们在那里以某一类化的形式讲述着我的历史；

——最后在它的踪迹中：为了把遭冒改的章节插入其前后章节，必定会有歪曲，而这些歪曲必然会留下踪迹，但我的注解将会重建它们的意义。（Jacques Lacan, *Écrits*, p. 215.）

在这里，个体的被压抑的经验、他的童年记忆等并不就是主体的历史本身，而是主体的历史被注册的地方，是主体的历史被铭写、被记录的彼处，就是说，它们作为主体的历史中被查禁的一章是在另一个场景中发生的，总之，在拉康的理解中，主体总是活在他者或他人的阴影之中，所以主体的历史不是主体自身的，而是他者的。

在“别处”、在“另一个场景”中构成的历史是个体所不知的，是在个体的无意识中受到查禁的。

无意识是像语言一样被结构的，这对于主体而言究竟意味着什么？第一，它意味着主体是被构成的，主体根本上只是无意识的主体，他不过是无意识的语言结构运作的一种效果总量；第二，它意味着主体是在他处形成的，拉康借用弗洛伊德的说法称无意识的场景是“另一个场景”，一种不为主体所知但却支配着主体的言说和存在的他在性；第三，它意味着主体的言说不是主体在说，而是无意识在说，无意识的话语是他者的话语，主体不过是无意识借以显现自身的一具僵尸；因此，第四，它还意味着主体是异化的、分裂的、离心化的，主体根本上是处在他者的领域，主体的存在是由他者的视线规定的。

因此，对于拉康的无意识主体，我们应当这样来理解：第一，所谓无意识主体，不是说存在一个与“有意识的”主体相对的“无意识的”主体，主体固然有着意识的方面和无意识的方面，但他根本上只是无意识的，无意识是主体真正的家，无意识即是主体之真理的所在；第二，无意识主体并不是那种实体性的存在，比如我们平常讲到主体时指的现实的人的存在，拉康认为，这种实体性的存在至多只能看作是主体的表征或代理，因为主体根本上只是一种结构效果，无意识就是结构它的那种力量[①]；第三，由于主体是被结构的，所以现实中主体的言说其实是无意识在言说，是“它”在说，主体的话语就是无意识的话语，亦是他者的话语，这样，主体的言说行为必定包含着一个从“它在”向“我在”的运动过程，这一过程与所谓的“自我”或有意识的“我”的自我认识无关，因为他总是受着无意识法则的支配，拉康的主体性哲学的任务之一就是要通过揭示这个法则的运作机制去解开主体存在的秘密；因此，第四，要成为一个真实的主体，就必须让他去承担自己的无意识，让主体在言说中去直视自身的欲望的真相，穿越自我或有意识的主体的幻象，这便是主体的责任，亦是精神分析实践的责任，并且是弗洛伊德的格言所显示出的精神分析的伦理责任。

---

① 拉康描述主体的时候，有时用的是“他”，有时又用的是“它”，两者的区分并不严格，但他的意思大约是：“他”指的是主体作为言说性的存在；“它”则指的是主体作为能指的效果。

"无意识是像语言一样被结构的"，这个表达式就像超现实主义艺术家达利的那个著名的"软表"，多重意义的叠加使得那可见的具象变得极其抽象、隐晦，无从索解。但正是可见性与不可见性的这种断裂/连接，真理开始了它的自言说——断裂就是那真理本身。拉康所言述的无意识也是这样，它的结构、它作为"另一个场景"的存在、它之于意识主体的躲避闪烁等等，无一不显示了它的一个根本维度：断裂和不连贯。在讨论精神分析学的基本概念的第 11 期研讨班中，拉康首先讨论的就是无意识，这一讨论既没有从所谓的心理结构人手，也没有从所谓的动力学压抑机制人手，而是从描述无意识的断裂或不连贯性人手，意在揭示无意识主体的结构化效果及其特征。

> 不连贯性是一种基本形式，在其中，无意识首先作为一种不连贯性的现象向我们呈现，在其中，无意识显现为某种摇摆不定的东西。①

拉康指出，在弗洛伊德之前和之后，虽然人们对无意识给出了各种各样的阐述，例如 19 世纪的德国哲学家爱德华·哈特曼在弗洛伊德之前就曾对无意识有长篇论述，荣格随后为克服弗洛伊德的个体无意识的局限而提出了集体无意识，但他们讨论的都不是弗洛伊德的无意识：他们的无意识或则是堆放着各种杂物的不可思议之物，或则是浪漫的想象性创造的非理性冲动，反正多多少少都与某种原始的晦暗意志、与前意识的东西联系在一起。拉康说，荣格们所谈论的与其说是一种无意识，不如说是对无意识的维度尤其它的断裂维度的根本遗忘，至于弗洛伊德之后的修正主义者致力于缝合裂口的努力，更是使得"无意识对其音信关闭了自身"②。所以，在今天，回到弗洛伊德，就是要回到弗洛伊德的发现的原初时刻，去重启无意识的断裂维度。

重新开启无意识的断裂维度，一定意义上就是要从这个维度去认识无意识的特征，在第 11 期研讨班中，拉康对无意识概念的讨论就是围绕它的断裂或不连贯性进行的。

例如，他说，无意识的这种断裂就像是一个裂口、一个洞，就像弗

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 25.

② Ibid., p. 23.

洛伊德描述梦的构成时所讲的“梦的脐”(the navel of the dreams)：

> 弗洛伊德用脐——他写道，“梦的脐”——来标示梦中根本上未知的中心，我所说过的断裂恰好具有与表征那一中心的脐相同的解剖学结构。①

“脐”是躯体上的一个洞、一个裂口，但也是一个“中心”：未知的中心，因为你根本不知道那个“中心”里面究竟窝藏着什么。另一方面，“脐”与出生相关联，但却是出生时躯体被切割的剩余，所以，“脐”也表示某种未曾出生或者说未被实现的东西，无意识就是这样一种东西：

> 首先，无意识向我们呈现为某种悬留的东西，我是说，悬留在未曾出生者的领域。②

无意识是未曾出生的或未被实现的，拉康这里的意思是说，无意识总在言语的断裂或裂口中显现，在那里，它既不是存在，也不是非存在，而是有待实现之物。

拉康还说，无意识的断裂维度表明，无意识是某种被拒绝或被否认的东西，是某种失落的东西，是某种匮乏或者说以不在场的形式在场的东西。当然这里的拒绝或否认不是指主体有意识的拒绝或否认，恰恰相反，那是一种无意识的拒绝与否认，是主体所不知且无意识地实施的拒绝与否认。对什么的拒绝与否认？对“一”(One)或者说完整性、完满性——比如新弗洛伊德主义者总是设想在有机体中存在的一种统一性和连贯性——的拒绝与否认。拉康说，无意识的断裂并不表明断裂之前曾有一个“一”先行存在，也不表明分析经验应当以某个“一”为总体性的背景去祛除这个断裂。相反，无意识的断裂本身就是那个先行的总体性，所谓的“一”或完整性的在先存在不过是主体的一种虚构，因为无意识经验中的“一”本质上是“分裂的‘一’、截断的‘一’、裂开的‘一’”③。换句话说，主体的无意识经验总有一种神话式的失落，一种

---

① ② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 23.

③ Ibid., p. 26. 需要注意，拉康在此玩了一个文字游戏。“un”在德语中是表示否定的前缀，在法语中则表示“一”的意思，因此“unbewusste”(无意识)中的“un”既表示无意识经验中的“一”，又表示对“一”的否定和切割。

无法在时间上加以标记的缺失和匮乏。拉康说，德语单词“unbewusste”（无意识）中的否定前缀“un”便是这种缺失与匮乏的最好例证：“unbewusste”（无意识）的前缀“un”虽说是一种否定，但这并不意味着无意识就是没有意识或没有概念，相反，它意指了匮乏（lack）的概念，“Unbewusste 的界限就是 Unbegriff——不是没有概念，而是匮乏的概念”①。并且正是这种匮乏，使得无意识成为一种以不在场的形式在场的东西：

> 背景在哪里？它是不在场吗？不。开启的裂口、分裂和截断使得不在场浮现，就像在寂静的背景中哭声并不突出，反而使寂静作为寂静浮现了出来。②

还有，无意识的断裂维度表明无意识是闪烁躲避之物，它总在裂口中闪现，总在不经意间自我们的言说、梦、日常的小过失中浮现出来，但当我们想去捕捉它时，它却离我们而去。拉康特别地强调说，无意识的断裂维度最明显地体现在主体日常的语言过失中，而弗洛伊德正是在这些被称作语言障碍的现象中发现无意识的：

> 障碍，失败，分裂。在口语或书面语中，总有某个东西在颤动。弗洛伊德就是被这些现象所吸引，而且，他就是在那里寻找无意识的。……在这个裂隙中显现的、产生出来的东西，作为一种“发现”被呈现出来。正是以这种方式，弗洛伊德的探究首先遭遇的是出现在无意识中的东西。③

无意识是未被实现之物，无意识是被拒绝或被否认之物，无意识是闪烁躲避之物，诸如此类的表述作为对无意识的断裂维度的说明都指向一个共同的东西：无意识是意识所无法把握的。但这并不意味着无意识根本无法把握，那样的话，精神分析学便毫无存在之必要。相反，无意

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 26. 同样地，拉康在此仍是在“—”和“否定”之间玩文字游戏。所谓“Unbewusste 的界限就是 Unbegriff”，意思是说：“Unbewusste”（无意识）的“un”就是对“—”（un）的“概念”（begriff）的否定，所以表示了“匮乏的概念”。

② Ibid., p. 26.

③ Ibid., p. 25.

识的断裂维度的这种种体现恰好为我们进入无意识的经验提供了出发的地方，那就是从主体的症状、从主体日常的语言过失、从主体的梦与幻想等等去切入无意识的隐秘内核。精神分析学作为无意识的科学，就是要从这些地方入手去打开无意识的断裂维度，为我们找到无意识构成及运作的机制。换一个角度说，也正是无意识的这种结构化效果，正是无意识的断裂维度，为我们进入主体的隐秘内核打开了一条通道，让我们得以窥见到无意识主体的一个原罪：那就是主体的分裂。我们要谨记一点：在拉康那里，主体的分裂是无意识主体所内有的，就是说，它与无意识主体之间是一种共生性关系，当我们说到无意识主体的时候，其实也就是在讲分裂的主体，反之亦然。

正如前面已经提到的，拉康重提弗洛伊德的发现的意义是想要以此去祛除现代哲学、科学和心理学的自主主体的幻象，而笛卡儿的我思主体正是现代哲学和科学的主体赖以确立的根基所在，也是自我心理学的自我的根基所在，所以把笛卡儿当作进攻目标不仅可以一举击溃现代主体的盔甲，还可以自动解除自我心理学的自我适应体系和防御体系的武装，这对于拉康来说当然是一举两得的好事。

再者，在拉康看来，现代哲学的主体也不是一直都固若金汤，它至少在弗洛伊德那里就遭遇了最强有力的倾覆，后者对作为主体之构成的无意识维度的探索已经在那种统一、自足的主体身上撕开了一道裂口，沿着他的足迹和方向前行，便可以切入笛卡儿的我思主体的创伤性内核，为打开主体之真相或逼近主体之真理找到一个锚定之地。

斯洛文尼亚的拉康派分析家马拉登·多拉在《我思作为无意识的主体》一文中曾说过一句甚为精彩的话："[拉康] 回到弗洛伊德必须借道回到笛卡儿来进行。"① 对拉康的著作涉入不深的人看到多拉的这个观点可能会感到突兀，可如果去看一下作为拉康精神分析学的秘密诞生地的《镜像阶段》(1949 年) 开篇的那句话——"这一 [精神分析] 经验使我们可以去反对任何直接源自'我思'的哲学"② ——你就不会那么惊讶

① Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. Ⅱ, p. 5. 除多拉之外，法国的拉康派分析家和哲学家阿兰·巴丢也曾在论文《笛卡儿/拉康》中表达过同样的意思，该文也收录在齐泽克主编的这同一本论文集中 (29～33 页)。

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 75.

了。在拉康的观念中，从笛卡儿到弗洛伊德，至少隐含了西方思想在主体问题上的一种认识论断裂，前者以自明的我思确证了一个自主的理性主体或意识主体的存在，而后者则以躲闪的无意识对所有意识活动的主导倾覆了我思的自明性和主体的自足性。可如果我们就此以为拉康只要承袭弗洛伊德的成果往下走，对笛卡儿只需简单打发了事，那就错了。拉康从不会轻易放过已经提出的任何一个话题，他喜欢“返回”——不仅要不停地返回到弗洛伊德那里，也要不停地返回他的敌人那里，当然还要不停地返回到自身，并且这每一次返回都是一次重写，换用后结构主义的术语说，是在另一个场所或语境中的差异性“重复”。至于笛卡儿的我思哲学，也是拉康要不断返回的地方：如果说返回弗洛伊德是为了回到无意识主体的知识源头，那么，返回笛卡儿则是为了回到意识主体的知识源头。

不仅如此，拉康向笛卡儿的不断返回还有一个重要动机：通过对笛卡儿的我思主体的确证过程的考察，来把弗洛伊德的主体即无意识主体植入其中。按照拉康的理解，如果说笛卡儿的主体是现代科学的主体的生长点，那么，弗洛伊德的主体就是这个主体的立足点，笛卡儿正是通过排除后者即主体的无意识维度来确立“我思”的自明性和自足性的，这就是说，根本不存在一个自主自足的我思主体，在我思主体中，无意识的维度是已然在此的，只是被笛卡儿们所遗忘或拒认而已。正是因此，拉康指出，精神分析学的“subject”（主体/主题）就是科学的主体，是笛卡儿式的主体，例如，在第 11 期研讨班中，拉康说：

> 无意识是言语作用于主体的效果总和，在这个层面上说，主体是从能指的效果中构成的。这清楚地表明，我使用的“主体”这个术语——这正是我提示要回到其源头的原因——不是指主体的生命现象所需的生命基质，也不是指以其激情、痛苦——不论是原发的还是继发的——而拥有知识的任何实体或存在，甚至也不是某种肉身化的逻各斯，而是笛卡儿式的主体，它出现在怀疑被当作确定性加以确认的时刻——除此而外，我的研究表明，这个主体的基础要更为广泛，但同时更受制于令它困顿不堪的确定性，那就是无意识。①

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 126.

精神分析学的主体即是笛卡儿式的我思主体，是科学的主体，从50年代到80年代，拉康反复地重述着这一令人感到突兀的观点，且角度多变，在此我们看一下他在第11期研讨班中的讨论。①

在说明弗洛伊德发现无意识的方法时，拉康提出了一个在我们看来可能有点不着边际的论断——“弗洛伊德的方法是笛卡儿主义的”：

> 我必须强调一个事实：笛卡儿和弗洛伊德两人的研究在某一点上是一体的、重合的。②

什么方法呢？怀疑的方法。拉康说，笛卡儿和弗洛伊德都在用这个方法寻求一个确定性的东西。

是的，我们都知道，笛卡儿是从普遍怀疑的原则出发，通过不断质疑感觉思维的不确定性，最终找到了一个确定无疑的东西，那就是“我在怀疑”：“我在怀疑”这一点是确定无疑的。进而，“我在怀疑”这一点表明“我”是一个正在进行怀疑、正在思维的东西，“我”是一个能思的存在，是一个拥有理智且能正确地运用这个理智的存在，所以“我存在”这一点也是确定无疑的：我思，故我在。

那么弗洛伊德呢？拉康说：“怀疑是他［弗洛伊德］的确定性的支撑”③。

> 以完全相似的方法，弗洛伊德在怀疑的时候——因为那些是他的梦，并且最初正是他在怀疑——确信有一种思在那里，那就是无意识，并意味着无意识是把自身揭示为一种不在场。④

笛卡儿是通过怀疑不确定的感觉思维找到了我思主体的确定性：我在思，所以我存在；而弗洛伊德是通过怀疑确定的我思找到了无意识（主体）的确定性：在梦中，有一种东西在思，那个东西是我醒着的时候所不知的；在日常的口误中，也有一种东西在思，在控制着我的言说，主导着我的行为，那个看似不在场的东西就是无意识，所谓的“我

---

① 有关拉康对我思主体的思考，马拉登·多拉在《我思作为无意识的主体》一文中有十分精彩的分析。参见 Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. Ⅱ, pp. 3-28。

②③ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 35.

④ Ibid., p. 36.

思”根本上是无意识在思。

不过，在这里我们看到，虽然笛卡儿和弗洛伊德都把怀疑当作寻求确定性的方法，可两者之间并不完全对等：笛卡儿是从“我怀疑”或“我在思”导出“我存在”，弗洛伊德则是从怀疑“我在思”导出有另外一种思即无意识之思存在，从质疑主体的梦思或口误导出主体真正的家不是在自身之中而是在无意识之中。用拉康的话说，在这两个寻求确定性的方法之间，实际存在着一种“不对称性”：

> 正是在这里，弗洛伊德与笛卡儿之间的不对称性显现出来了。这种不对称性不在于在主体基础上建立确定性的最初方法上，它源自这样一个事实，即在这种无意识领域中，主体“在家”。①

对于拉康所讲的这种“不对称性”，我们需要在最充分的意义上来理解，因为它恰好显示了笛卡儿的我思主体的逻辑困境：在笛卡儿那里，由“我思”指向“我在”是通过一系列的自我确证来完成的，虽然“我思”的确定性是通过所谓的“普遍怀疑”获得的，可这并不能保证“我思”的主体和“我在”的主体是同一个主体，就如同一个每天把道德挂在嘴边的人并不一定就是道德的人一样。至于在弗洛伊德那里，从“我思”根本无法通向“我在”，因为“我思”之“我”只是主体的有意识的代理，在它的背后还有一个不为这个“我”所知的东西存在，主体之思根本上只是无意识在思，是“它在思”，在任何形式的“我思”出现之前，无意识的思就已经在那里了，无意识主体就已经在那里了。拉康说：

> 除了涉及一种确定性主体和对所有以往知识的否决，笛卡儿并不知道——不过我们知道，多亏了弗洛伊德——无意识主体是自身呈现的，在它获得确定性之前，它就在思。②

“在它获得确定性之前，它就在思”，在此，第一个“它”指的是有意识的主体，第二个“它”指的是无意识。为什么要把无意识的思称为“它在思”呢？前面说过的弗洛伊德的格言已经表明，无意识相对于有

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 36.

② Ibid., p. 37.

意识的主体而言就是一个“它”，而拉康有关无意识结构的格言——在某个意义上说，拉康的格言就是对弗洛伊德的格言的一种语言学表述——也表明，无意识作为一种语言结构，是先于主体且外在于主体的东西，同时也是构成主体性的东西，其相对于主体而言乃是“另一个场景”。另外，所谓无意识的思，并非说无意识是一种思维——哪怕是一种不同于理性思维的思维——它指的是无意识的运作，是无意识作为一种结构性的力量。总之，从精神分析学的角度说，主体的所谓“思”，实际是无意识在思，是“它在思”，笛卡儿以“我怀疑”作为前提获得的“我思”以及进而获得的“我在”的确定性都只是误认的结果，其所确立的并非真正的主体，而至多只是确立了先验主体或意识主体的明澈性与其确定无疑的存在之间的联系，而这一联系相对于主体的无意识维度而言，根本上是想象的产物，是一种幻象。也正是在这个意义上，拉康称建立在笛卡儿的“我思”基础上的现代科学知识都是一种妄想症知识，它们都是基于笛卡儿的那个“假定能知的主体”（subject supposed to know），殊不知这个主体只是一个自欺式的幻象，是自我对自身知识的一种误认。笛卡儿哲学、现代科学、自我心理学及对象关系理论等等都犯有同样的一个错误，就是把意识或理性、自我和主体等同为一，视它们是自明的和自主的精神实体，而在拉康看来，自我和主体都是被构成的，前者是想象界的自恋性认同的产物，后者是象征界的符号性认同的产物，在它们的构成中，都有一种他性的结构，所以，它们的存在、它们的思、它们的言说，都不是自身所主导的。

“我思”并不是“我”在思，而是“它”在思，是无意识在思，无意识主体的确定性就由此而来。但拉康讨论“我思”的目的并不只是为了说明这种确定性，而是还要进一步阐明“它在思”亦即无意识结构的运作之于主体的意义。

正如刚刚所言，笛卡儿从“我思”导出“我在”是通过一系列的自我确证或自我指认来完成的，因为他把“思”的主体和“在”的主体视作同一个主体，并通过对“我思”的内容和对象做一系列的清空处理——他的普遍怀疑的方法论实质上就是一个清空程序——而把那个能思之我还原为一个透明的存在，一种自我指涉的确定性。而在拉康看来，虽然“思”和“在”是针对同一个主体而言的，但它们在主体那里

根本无法重合，“思”总是无意识结构的某种施为，而“在”却是主体对自身统一性的一种指认。换言之，“我思”之“我”是受无意识结构主导的无意识的“我”，“我在”之“我”是被幻象所捕获的有意识的“我”：前者是一个无以名状的存在，一个混沌的空无，就像分析师躺椅上那个自由联想的主体，在那些无意义的言语碎片中，他根本不知道自己在说些什么和为什么说，也无法在言语中命名和辨认自己的欲望；至于后者，那所谓透明的自我不过是主体的一个幻象，是主体对自身统一性的一种误认，实际上，“我在”的获得恰恰要通过他者的介入才能完成，“我在”之“我”乃是语言或能指的他者切割的效果，在这个“我”的背后，则是主体历史中被查禁的那一章，是不为“我”所知的晦暗之页，在“我在”的地方，“我”只是一个虚空，一个“不在”，一个生活在“它处”的“在”。

总之，“我在”的“我”是一个异化的“我”、分裂的“我”：“我”的异化就在于，“我”是在他者场域中且通过认同于他者而确立自身的主体性的，这意味着“我”在成其为主体的那一刻就已经把一个异在的东西内置到了自身内部，“我”获得了一个“意义”，可这个意义不是我自己的；“我”的分裂则在于，我在获得“意义”的同时，我的存在有一部分必定要被切割，成为有意识的“我”根本无法参透的“非意义”，“我”与那个被切割的部分是分离的，“我”的有所得是以失落或牺牲作为代价的。这意味着，“我在”作为一种寻求确定性的主体化行为其实是主体在“思”和“在”之间的两难选择，并且是一个被迫的两难选择，就像“要钱还是要命”的选择一样，在这个二选一的选择中，主体并无选择的自由，因为他必须选一样，且只能选一样——或者要钱，或者要命：

> 如果选择要钱，我会人财两空。如果选择要命，我会保住性命而失掉金钱，就是说，生命会被剥夺掉某些东西。①

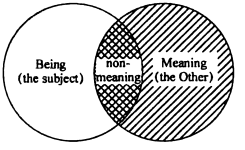
主体在“思”与“在”之间的选择也是这样：或者选择经验性的“在”，或者选择他者场域的无意识的“思”——无意识在这个场域的“思”实际就是能指结构对主体的运作，主体将因此而呈现为一个结构

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 212.

化的“意义”效果——但两者不可兼得：

> 如果我们选择在，主体就会消失，它会躲避我们，它会落入非意义（non-meaning）。如果我们选择意义，意义的幸存就只有［通过］剥夺掉那个在的非意义的部分，严格地说，只有剥夺掉在主体的实现中构成无意识的部分。①

选择“在”就如同选择“要钱”一样，是一种不可能的选择，它只会导致主体的消失，因为当我说“我在”的时候，所在的并非主体本身，而只是主体在一系列误认中确立的幻象，经验性的“我在”即是（无意识）主体的不在，是主体对真正的“在”（无意识）的拒认；相应地，选择“思”或“意义”就如同选择“要命”，但代价是要牺牲“在”的无意识部分，因为无意识的思作为一种结构化的力量对主体的规定就是把主体变成他者场域中的一个意指效果，主体借此获得了一个符号化的身份，但却要割舍掉其作为“在”的无意识欲望——比如对钱的欲望。拉康用了一个集合论的图示来说明这里的意思②：



在这里，经验的或有意识的主体与“在”一起被置于一个以空白表示的空集中，表明经验的“在”只是一个幻觉、一个误认，它来自对无意识的“在”的拒认；属于他者场域的“意义”部分被划上了斜线，表示主体在此通过认同于他者而获得了某种身份性的存在，而这个存在与无意识的“在”同样是分离的，主体的在是一种异在，是在他者之中的存在；两者的交集部分以阴影表示，那其实就是无意识的所在，是主体真正的家，它之所以被指定为“非意义”（non-meaning），意在强调主体之真相即是存在的缺席、意义的缺席，主体的无意识即是未被符号

① ② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 211.

化、不可符号化的东西，是主体所不知的东西。所以，在主体的“在”和“思”之间，我们永远只能选择其中之一，而不论选择哪一方，主体都将有一个部分作为剩余是他永远无法抵达的。

所以，对于笛卡儿的那个公式，正如拉康在别的地方所说的，应当改写为：“我在我不在的地方思，所以我在我不思的地方在”；“在我是我的思的玩物的地方，我不在；在我没觉得我在思的地方，我思着我之所是。”[①] 在此，“在”与“思”之间的选择变成了“不在”和“思”、“在”和“不思”或者说“不在之思”与“不思之在”之间的选择，反正“思”与“在”不可兼得：当我说“我在”的时候，“我”是一个意识主体，一个拒绝承认在“我”的后面是“它（无意识）在”的主体，因而这是一个虚假的“在”，是“半在”、“不思之在”，当“我”以确认的姿态拥抱这个虚假的在时，与之伴随的恰恰就是“我不思”——我拒绝承认是它在思；对应地，当我说“我思”的时候，其实是无意识在思，是“它”在思，并且无意识的这个“思”是我无法选择的，相反，是“它”在选择我，在“它”思的地方，“我”是一个无意识的主体，一个“生活在别处”的主体，是一个不在之在。所以，上面的两句话说的是同样的意思：（无意识的）我思的时候，（有意识的）我不在；（有意识的）我在的时候，（无意识的）我不思。总之，在拉康那里，主体的“思”是无意识在思，主体的“在”是主体借“我”之口论断出来的在，前者是“我”所不知的，后者则是“我”假定为知的，思与在之间的这种对立或分裂实即主体的异化和分裂，这就是无意识主体的真相，承认这个真相且担当这个真相则是无意识主体的伦理责任，亦是精神分析实践的伦理责任：“在它所在的地方，我必在那里生成——这是我的责任。”

第二节　能指主体

主体总是且只是无意识的主体，此乃拉康主体理论的基石。但对他

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 430.

而言，仅仅停留在这个层面还难以尽显主体的真相。精神分析学作为一种有关无意识或无意识主体的“科学”虽然离不开临床的分析经验，但其科学性的确立却有赖于对这些经验的理论化，并且这种理论化不是局限于精神分析经验和技术的简单的理论说明，而是要诉诸其他许多学科，甚至还要诉诸数学化、形式化的运作。因此，真正的问题在于：如何实现经验和技术的理论化？拉康说，这需要借助其他的科学工具，其中最有效的工具莫过于语言学。

在拉康看来，弗洛伊德在发现无意识的过程中其实已经运用了语言学的方法，只是基于时代科学的局限而未能把这些方法提升为方法论，而今天的精神分析学家可谓生逢其时，语言学方法已经在诸多人文科学尤其人类学的研究中得到有效运用，为精神分析学的挪用提供了最好的参照，使分析家们有条件把无意识置于语言学的框架中进行科学的阐释。因此，如果说精神分析学是关于无意识的科学，那么在拉康眼里，语言学就是使这一科学得以可能的工具。

如果要问语言学——当然主要是结构语言学——提供给拉康的最有效工具是什么，想必大家都会认同这样一个回答：能指的运作。一定意义上说，能指理论乃是拉康重述弗洛伊德的无意识概念的基石，也是拉康实施其语言学转向的基石，正是通过挪用索绪尔的能指概念来阐释无意识的机制，才使得他的无意识主体获得了科学化的说明。由于无意识是像语言一样被结构的，无意识有着语言一样的结构，而语言的结构原则——在拉康看来——首要地是能指的差异性原则，是能指自主地滑行和重复的原则，所以在能指的秩序内，无意识主体亦可称为能指的主体。

拉康的能指理论是从索绪尔那里发展来的，确切地说，是在对索绪尔理论的一系列改写中形成的，所以我们的讨论必须就从这里开始。

我们知道，索绪尔有一个雄心壮志，就是想把语言学建立为一门科学，因为在他的时代，尽管历史比较语言学声势浩大，成果颇丰，但语言学研究一定程度上仍处于前科学状态，如研究对象难以确定、研究方法杂芜不清、研究范围模糊混乱、基本概念缺乏界定、基础理论没有系统等等，这些都极大地限制了语言学的发展。索绪尔认为，要想使语言学成为一门科学，首先就得把语言当作是一个自足的、符号性的关系系统，在共时态中去研究或寻找某一语言现象中“永恒地普遍地起作用的

力量"①，一句话，就是要对语言系统进行结构分析。为此首先要分析的就是语言的符号构成。

索绪尔说，语言符号是由能指（signifier）与所指（signified）两方面构成的。所谓能指，就是构成语言符号的形象和声音，而所指则是指这一形象和声音所表达的概念或意义，如英语中的"tree"，t-r-e-e 的字母拼写及其读音［tri:］就是能指，而这个单词指谓的概念"树"就是所指。必须注意，索绪尔特别地强调，构成能指的形象和声音不是物理或生理意义上的，而是心理意义上的，比如"t-r-e-e"的拼写或［tri:］这个读音，不论你是用大写还是用圆体或印刷体来书写，也不论你发出的是伦敦音还是美国音或澳洲音，都无损于其作为能指的功能，重要的是这些书写或发音能让我们把该能指和其他能指区分开来；再者，与能指相对应的所指指谓的并不是现实的具体事物，比如具体的树木，而是概念或者说该能指在我们心中所唤起的观念，并且有的时候，作为所指的概念所表达的东西并不一定是现实地存在的，例如"上帝"、"天使"、"鬼魂"这样的概念，但这并不妨碍这些概念本身的指谓价值。因而，索绪尔说，语言符号联结的不是"事物与名称"，而是"概念和音响形象"②。在哲学上，索绪尔的这一区分有着革命性的意义，它表明语言符号是一个自足的意指系统，符号的意义不是来自其与所指涉的对象之间的某种联系——如传统的认识论中符号与对象的反映论关系——而是来自符号系统内部能指与所指的结合。拉康对索绪尔的一系列改写就是从这里开始的。

在索绪尔那里，能指和所指作为构成符号的不可或缺的两面有着同等的重要性，两者结合在一起才能使符号具有意指的价值，索绪尔用了一个图示来表示符号的这种构成：

① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，26 页，北京，商务印书馆，1980。
② 同上书，101 页。

在这个图示中，圆圈表示符号的两个方面——能指和所指——是一个统一体，它们之间的横线表示两者是结合或连接在一起的——虽然这种结合或连接是任意的——两个反向的箭头则表示能指和所指在指谓关系中是相互涵摄的，两者相互依存，不可分离。

在一个封闭的符号系统中，能指与所指相互依存，这就是索绪尔的这个图示所要表达的基本思想，拉康则以一个简洁的数学式对该图示做了激进的重“写”：

$$\frac{S}{s}$$

索绪尔的图示是有关语言符号构成的，是符号的表达式，而拉康的数学式是有关能指的，是能指的“代数式”。在这个代数式中，S代表能指，s代表所指。对于拉康而言，这个激进的改写有着多重的意图和意义：索绪尔图示中能指和所指的位置在这里被颠倒过来，以此表示能指对于所指在逻辑上的优先性；索绪尔图示中的箭头和圆圈都被取消，表示能指和所指之间缺乏稳固或固定的关系；至于能指和所指之间的那个横杠，现在不再代表连接，而是代表内在于意指关系中的意义抵制。①

对于拉康的这个表达式，我们一般都知道，S代表能指，s代表所指，S置于s之上表示能指优先于所指。这个理解并没有错，但太过流于表面，其中有一个细节被我们忽视了：在拉康那里，大写的S更确切地说代表的是能指系统或能指网络，是一系列的能指所构成的能指链条，小写且斜体的s代表的是能指链条运作的意指效果或称意义所指，其与S之间并不是平行的对应关系，而是作为意指效果在事后追溯出来的，是我们对话语流或能指链进行阐释的结果。因而，对于拉康的表达式，不能简单地理解为是索绪尔的表达式的简单颠倒，而必须看作是一种彻底的重写。

更重要的是，在拉康那里，这个激进的重写受到一个潜在运思的主导，那就是精神分析学的需要。拉康明确地讲到，他的能指代数式乃是

① 参见 Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, pp. 183–184。

对无意识的构成的说明，是有关无意识的运作以及无意识与语言的关系的。拉康对索绪尔的重写以及对能指理论的一系列讨论都与这一精神分析学的视线有关。所以，对于他的能指表达式以及他接下来对隐喻和转喻的形式化说明，如果我们只是纠缠于语言学或修辞学的技术来理解——许许多多的拉康研究者就是这样做的——那就会落入字符的意义陷阱，并且只会看到拉康满目皆是的“错误”阅读和“错误”阐释。

拉康称他的表达式是能指的代数式，这暗示出拉康所关注的不再是索绪尔意义上的“符号”(sign)，而是能指。他的重写实际上就是对能指以及能指与所指的关系的重新阐述。下面我从四个方面来对拉康的观点加以说明。

首先是能指的性质。在索绪尔那里，能指乃是符号的形象和声音所构成的心理现实，虽然他也看到了能指作为视觉和听觉的支撑的物质性方面，可他认为，相对于所指以及语言的功能而言，能指的这一方面显然是次要的，能指的作用主要在于表征和指涉所指。拉康也强调了能指的物质性方面，并且强调的是这一方面的否定性意义。在他看来，单一能指就其自身而言，不过是一个僵死的物质材料，是语言的物质支撑，是一种“字符”(letter)①，它什么也不意指，“每个实际的能指，就其作为一个能指而言，什么也不意指。……能指越是什么也不意指，它就越是不可消灭”②。

为了说明能指的这种纯粹物质性，拉康还在能指和记号(sign)③之间进行了区分。他说，记号是动物性的、想象性的，总是向接收者指示着某个对象或某种意义，例如孔雀开屏所具有的性诱惑作用，又如临

① “letter”是拉康用得比较频繁的一个词，但其具体含义需要依据语境来理解；有时他把字符看作是语言的物质支撑，所以等义于能指；有时他又把字符看作是能指的最小结构单位，是能指发挥其差异性功能的结构支撑；而在对爱伦·坡的《被窃的信》的阅读中，这个词则在“信笺”、“编码”和“字符”等多重含义的意义漂移中运行；除此而外，他还有其他一些游戏性的用法，比如在第20期研讨班中。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955－1956*, p. 185.

③ “sign”在拉康的词汇中并不居有核心位置，通常他是在两个不同意义上来使用这个词：一个是索绪尔意义上的，这时我们依照常规将其译作“符号”，但与索绪尔把符号理解为能指和所指的结合不同，拉康所讲的“符号”一般来说乃是独立于所指的“能指符号”；另一个是美国实用主义者皮尔斯意义上的，指的是表征对象的符号，这时我们应将其译作“记号”或“指号”。

床医学中的身体症状，反正在这些记号结构中，记号与对象或意义之间存在着一定的对应关系。至于能指，虽然它时常也包括记号领域的许多要素，但作为能指，它与对象是分离的，“能指是一种不指涉任何对象的记号”①。也就是说，能指与对象或意义之间不存在确定的一一对应关系，能指不指涉对象，相反，它指涉的是对象的缺席，“它也是一种缺席的记号”②——因为语言或符号化乃是对物的“谋杀”，是以僵死的记号来填充我们对物的活生生的经验。拉康举例说：

> 我曾说到白天和黑夜。白天和黑夜绝不是能以经验界定的东西。经验所能指示的一切乃是光明与黑暗的一系列变化和转换，甚至是它们的脉动和替换，以及它们整个的转变。语言却是以对立开始——白天和黑夜的对立。一旦白天作为一个能指出现在那里，它就为自己获得了一种排列的整个交替变化，并将以此去意指极其多样的东西。③

拉康在此并不是要否定白天和黑夜的经验性存在，他的意思是说，当白天和黑夜作为能指被运用的时候，就不再与我们的经验或者说白天和黑夜作为经验对象的存在有关，比如我们常说“白天不懂夜的黑”、“长夜漫漫”，这些短语中的白天和黑夜作为能指，其意义不再是经验可以界定的。不仅如此，能指作为一个孤立的记号，它不表征任何的东西，不意指任何的意义，比如作为孤立的能指，白天意味着什么？黑夜又意味着什么？若不引入与之对立或相关的其他能指，这些能指的意义单凭其自身是无法界定的。在这个意义上，我们说，拉康所理解的能指的物质性也就是能指的无意义性，就像主体的无意识的材料，若不进入分析的情境和引入阐释的辩证法，它们就只是一堆毫无意义的“梦呓”。

其次是能指与所指的关系。熟悉索绪尔的人都知道，在讨论能指与所指的关系时，索绪尔提出了一个重要的原则：任意性原则，即能指与所指的关系是任意的和在文化中约定俗成的，两者之间并无必然的内在联系，或者说它们之间的联系是不可论证的。例如为什么在英语中用 cat 这一音响—形象（能指）来指谓“猫”这一概念（所指），其中并无

---

①②③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 167.

必然的、逻辑的联系，那不过是文化的约定俗成。不同的文化或语言系统对于“猫”这个概念有不同的能指，这一点就可以充分说明能指与所指之间关系的任意性。索绪尔认为，语言符号的任意性特征对于理解语言符号的性质有着至关重要的意义。尽管传统的语言学也承认这一原则，但对这一原则的后果却认识不清，如他所说，发现一条真理并不难，难的是正确估价这条真理的价值和作用。

那么，这一原则的重要性何在呢？如果我们只是简单地说符号的任意性指的是能指与所指之间不存在内在的联系，那容易使人产生这样一个印象：语言是个命名过程，人们任意选择了一系列的名称，又将其任意分配给了各种物体和概念，语言成为一个名称的集合。这一理解有一个潜台词，就是认为存在着一个产生于语言之前、独立于语言之外的概念，每种语言都用一个任意的名称来表示这个概念。索绪尔认为，这其实是对任意性原则的误解，语言不是简单的名称集合，一个语言的概念或所指可能与另一语言的概念或所指极其不同，例如法语中的“aimer”（喜欢、爱慕）就没有直接的英语对应词，必须在“to like”（喜欢）和“to love”（爱）之间进行选择。再者，如果语言仅仅是一系列的名称，用来表示独立的概念，那么在语言的历史演变中，概念应该保持不变，变化的只是能指。可实际上，概念变化的例子在语言史中非常普遍，例如英语中的“cattle”一词，曾经一度泛指财产，后逐渐限指作为财产一部分的四足牲畜，最后发展到家养牛群这个现代意义，在这里，能指未变，但概念一直在变。这表明，根本不存在超越于语言和历史之外的独立概念。

如果把索绪尔的任意性原则激进化，那就是：由于能指和所指间的联系是任意的，故而不再有固定不变的普遍概念，也不再有固定不变的普遍能指和所指。可这样一来，可能会导致对符号的价值或者说符号的意义生产功能的动摇，所以索绪尔本人对走到这一步似乎还有所顾忌，为了维护符号的意指功能，他在强调任意性原则的同时又指出，在某一给定的语言系统中，能指和所指之间存在着某种对应关系，能指的背后总隐藏着所指，能指总是要指涉所指。

与索绪尔把能指和所指看作符号的不可分离的两个方面不同，拉康把所指看作是能指的一种意义效果，是能指的差异化运动的产物，这就

是说，并不存在一个先于能指、等着能指去指涉的所指，能指与所指之间不是一种表征关系，能指的背后并无所谓的所指，就像能指代数式中的那个横杠，它现在不再代表能指和所指之间的连接——哪怕是任意的连接——而是代表对意义的阻隔和抵制：

> 事实上，这门科学［语言学］的主题乃奠基于能指和所指最初所处的位置，这一位置就像两种不同的秩序，自一开始就被用来抵制意义的横杠分离了。①

那么能指与所指之间有没有关系呢？有，但不是一一对应的表征关系，也不是索绪尔所言的那种任意性关系——因为任意的关系依然是一种表征关系，一种对应关系，虽然不完全是一一对应——而是一种不确定的、偶然的、临时性的纽结关系，“所指和能指是扭结在一起的”②，拉康用“锚定点”（point de caption）③ 的概念——我在下面会对这个概念进一步做出说明——来描述这种纽结关系。

正是由于取消了能指与所指之间的对应关系，所以拉康的表达式就不再是索绪尔意义上的符号表达式，而是纯粹的能指表达式，用他自己的话说，是能指的“算式”或“代数式”。对于拉康的这个改写的哲学意义，德里达主义者让-卢克·南希和菲利普·拉科-拉巴特在其《字符篇：对拉康的一种阅读》（1973 年）一书中有一段精彩的评论，他们认为，拉康的代数式根本上是对符号的表征功能的瓦解或擦除：

> 这意味着将使符号达到摧毁其整个表征功能亦即意指关系本身的程度。这恰恰是那个代数式的作用和功能。这个代数式不是符

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 415.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 268.

③ 对于拉康的“point de caption”，英文有多个译法，有的译为“quilting point”（缝合点），有的译为“anchoring point”（锚定点），芬克则将其译作“button tie”（扣结点），中文的流行译法为“缝合点”，这个译法在意思上没有什么问题，但无法与拉康后来使用过的“suture”（缝合）概念相区分，所以我采用了另外一个译法：“锚定点”。但需要注意芬克对拉康的这个概念所做的一个解释：“我在装订书籍中为‘point de caption’一词所能找到的最切近的英语词是‘button tie’（扣结点）。阿兰·谢里丹把它翻译为‘anchoring point’（锚定点），但扣结点有一种独立的悬空特性，‘锚定点’则会模糊这一特性：扣结点把众多物固定在某个位置，但并不确切地把它们锚定在任何东西上——它们只是相互结合在一起。能指和所指不是被锚定在外在于它们自身的任何东西、任何‘外在的现实’或‘指涉物’上。”（Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, p. 113.）

号。毋宁说，这个代数式是无法意指（以能指表征所指的方式）的符号。我们也许可以走得更远，将其写为：这个代数式是“Sig̶”（被擦除的符号）。一种被擦除但没有被摧毁的符号。一种无功能的符号。符号理论的那些概念一个也没有消失：能指、所指和意指关系依然存在。但它们的系统被打乱、被颠覆了。

这个代数式所进行的运作恰恰是要引起符号系统的颠覆。事实上，一旦分隔在符号中建立起来（即横杠被强调），这种运作根本上是与能指有关：它使能指屈从于这样一种移位，即不再把能指看作是符号的要素，而必须看作是这样一个悖论性的概念：一个没有意指关系的能指的概念。①

南希和拉科-拉巴特的这种阅读是一种典型的德里达式的阅读。用整整一本书来细读拉康的一篇论文——《字符的代理作用》（1957年）——这令拉康很是满足。1973年，南希和拉科-拉巴特的这本书刚出版不久，拉康就在他的研讨班上向听众极力推荐，认为该书对他的文本的阅读是他所读过的阅读中最令他满意/满足的一种。但同时，对于作者们的德里达主义和明显的“文字学”倾向，拉康也表现出极端的不耐烦，称他们不过是“爪牙”②。拉康爆出这种粗口与南希和拉科-拉巴特的误读有关，因为在他们的阅读中，《字符的代理作用》（1957年）一文被看作是拉康的“文字学”，故而他们的细读也主要着眼于拉康的语言学方面。可实际上，语言学并非拉康所要致力的目标，它不过是他用来重写弗洛伊德精神分析学的一个工具。拉康对索绪尔表达式的改写在理论上固然有可能产生南希和拉科-拉巴特所讲的那种解构哲学的效果，但对拉康而言，建立一个被擦除的符号的“文字学”并非他的追求，他的目标是要为通向无意识和无意识主体的隐秘内核找到一个阶梯，如果说他对能指算式中横杠的意义抵制功能的强调是为了把所指从索绪尔的符号公式中清除出去，那么，正如下面将要看到的，他这样做的目的则是为了给无意识的进入让出地盘，是为了把能指的运作引入弗

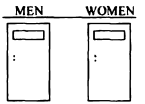
① Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, p. 39.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 65.

洛伊德的发现。

总之，对于拉康所理解的能指与所指的关系，我们可以用几句话来归纳：能指不表征所指，所指只是能指运作的意义效果；能指优先于所指，能指的运作独立于所指；能指与作为意义效果的所指的结合是不确定的、临时的、偶然的。说得更明确一点，拉康所理解的能指是没有所指的空洞能指，拉康所理解的符号是没有意义的能指符号，拉康所理解的意义则是众能指运作的临时产物。

所以接下来要说明的第三点就是能指的运作原则。语言系统即是一个能指系统，语言的法则即是能指的法则，语言的意指作用即是能指的意指作用，那么，能指的意指功能是如何实现的呢？索绪尔认为符号的意指功能是通过差异性——例如符号的差异、能指的差异、所指的差异——实现出来的，差异性原则是索绪尔语言学有关意义生产的最基本原则。拉康否认了能指对所指的表征作用，但他接受了索绪尔的差异性原则，认为能指的价值或意指作用就在于一个能指与另一个能指的差异，他用了一个图示来说明这一点：



这是两扇完全相同的门，门的上面是一条横线，横线的上面则是两个不同的能指，分别标记为“男士”和“女士”。文明社会的人对这个图示是再熟悉不过了。拉康在这个图示之外，同时给我们叙述了一则小故事：

一列火车到站了。在一节车厢靠窗口的位置面对面坐着两个小孩，他们是姐弟俩。就在火车缓慢停靠的时候，姐弟俩看到了站台上的建筑物。弟弟说：“看，我们停在了女厕所的外面！”“傻瓜！”姐姐回答说，“你难道没看见我们是停在男厕所的外面。”①

这是一则典型的拉康式的故事，情节虽然简单，寓意却相当复杂，因为它涉及包括两性差异在内的诸多有趣问题。许多拉康研究者尤其女

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 417.

性主义批评家对这个故事有过繁杂的过度阐释，我在此不想去纠缠这些细节。毕竟，在这个图示和小故事中，拉康主要还是想说明能指的差异性原则：两个相向而坐的小孩因各自朝向窗外的视线角度的不同而看到了不同的能指符号，于是两扇本无差别的门因为两个能指的纯粹差异而获得了“意想不到的意义”，即两性“分开如厕的律令”①；没有这个差异的语境，没有公共生活的语境中两个能指的相互关联，那所谓的意义亦即所指是不可能出现的。并且这一意义不是能指本身所具有的——“Men”和“Women”作为两个能指并不具有分开如厕的律令意义——而是由能指的差异性并置结构出来的，即因为它们在这一语境中的并置，社会“律令”所阐述的那种差异被象征化了。

可到底何谓能指的“差异性”？如果说拉康对能指和所指的关系的重新厘定是为了说明能指对于所指的优先性，那么，他对能指的差异性原则的强调则是为了说明能指的意指运作，所以，理解差异性原则对于把握拉康的能指理论是至为关键的。

首先要明确的是，拉康所讲的能指的差异性不是指各个能指的物质性方面如所谓的“声音—形象”的不同，更不是指能指和能指之间的意义差异，比如“Men”和“Women”这两个能指符号，当它们被刻写在两扇相同的门上时，其差异性的有效运作既不是来自字符形象——那不过是僵死的物质材料——的不同，也不是来自各自代表的概念本身即“男人”和“女人”的不同，而是来自分开如厕的律令，就是说，男女分开如厕的律令作为社会的象征法则已被先行写入能指的秩序中，能指的差异化不过是那一差异法则的象征化，它只是一个标记。正是在这个意义上，拉康说，他的能指算式所表达的只是“能指的一种纯粹功能”，是能指在差异性运动中的一种“意指结构”②。

更具体地说，能指的差异作为“标记”首先标记的是主体位置的差异，是主体在意指链条中所占据的位置的不同，就像那两个相向而坐的小孩，因各自对自身所居位置的完全认同而使他或她看不到单一能指本身的空洞和不完整性，从而“把能指的位置和所指混为一谈”③。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 417.

② Ibid., p. 418.

③ Ibid., p. 417.

进而，差异性作为能指的一种“纯粹功能”也指一种关系结构，包括能指链条在纵向的联想中构成的选择关系和在横向的线性运动中形成的组合关系，比如在《主体的倾覆和欲望的辩证法》(1960 年)一文中，拉康说，“能指是在一个共时的和不可计数的集合的基础上构成的，在那里，任一单元的维系都有赖于其与其他每一单元的对立”①。下面我们会看到，在能指的纵向选择关系中隐含着意义的在场与缺席的辩证法，而在能指的横向组合关系中则隐含着意义的预期与回溯的辩证法。这一点对于理解拉康的能指主体的内涵至为关键，因为拉康强调主体性的存在或其存在的意义是在能指的运动中结构出来的，能指对存在的铭写或侵入实际是在存在的身上打开了一道象征的“切口”(cut)，存在因这个切口而到场——作为主体性到场，但能指的差异性逻辑也使得主体性的这个到场充满了创伤，能指的集合作为一个有欠缺的东西、一个不连贯的东西对主体的结构化只会使主体也成为一个有欠缺的存在，一个被阉割的存在，一个因为缺失而不断欲望的存在。

总之，对拉康而言，所谓能指的逻辑实际就是一种差异性逻辑，能指的运作就是一种差异性运作，用他的话说，能指是通过指向另一能指来呈现其意指功能的。刚刚已经提到，能指的关系结构包括纵向的选择关系和横向的组合关系，前者可理解为语言行为中能指的功能单元的纵向联想，后者则指的是这些功能单元的水平运动，拉康采用索绪尔的说法称两者的结合构成了能指的分节：“能指的结构，如一般说到语言一样，指它是分节的。”② 拉康进而解释说，这既意味着能指链的单位可还原为根本上不同的单元，也意味着可根据一个封闭的秩序法则把这些单元结合在一起；前者是共时态的，后者是历时态的；前者是能指单元的“扩展性包含”，后者是这些单元的“相互侵入”；前者指示了“能指本质上局部化的结构”或词汇的位置，后者指示了在某一给定语言中能指单元的“流动”类型或句法。并且，在拉康的理解中，能指单元的水平组合并不代表意义的完成或实现，单元自身并不表征意义，它们只是

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 682.
② Ibid. , p. 418.

在水平线上不断地滑动，拉康把一个能指指向另一个能指的这种运动以及在这一运动中所构成的意指结构称为“能指链”（signifier chain）或“意指链”（signifying chain）：

> 能指的依照某一封闭秩序的法则组合起来的特性，确保了其拓扑学基质的必然性，我一般用“意指链”这个术语来指谓这个基质，其大体的意思是：一条链的链环，正是通过这些链环，一条链与另一条由许多链环组成的链中的一环稳固地勾合在一起。①

不妨说，能指链乃是拉康对能指的差异性运作的一种拓扑学描述，其意思无非是说：能指链是一个差异系统，在其中，各能指按照差异性的原则构成能指的链条，形成一个硕大无比的能指之网。拉康说，只有在能指和能指之间的这种关联中，我们才可以为意义研究提供标准。

因此最后要说明的是能指的意指效果。单一的能指不指涉任何意义，它什么也不意指，能指与所指之间不存在对应关系，那么所谓的意义又从何而来呢？拉康说，意义根本上只是一种效果，是能指的意指效果，它只能在能指链的滑行中呈现出来，“能指，就其性质而言，总是通过提前展现意义的向度来预期意义”②。更确切地说，能指的意指效果不是通过能指本身直接表征出来的，而是在能指链条的预期和回溯的双重运动中产生出来的，就像一个有待完成的话语单位，能指链的展开就是对意义的预期，而这个意义只有在句子完成后才能回溯性地呈现出来。如何理解拉康这里的意思？这需要看一下他对索绪尔理论的另一处重要改写。

索绪尔在说明语言符号的意指功能的时候曾提出，语言系统的运行实际是对能指和所指或者说观念和声音两个方面进行切割或分节的过程。他说，观念离开了声音就是一团“漂浮不定的王国”，声音离开了观念也将是一个不确定的领域，“语言对思想所起的独特作用不是为表达观念而创造一种物质的声音手段，而是作为思想和声音的媒介，使它们的结合必然导致各单位间彼此划清界限。……语言是在这两个无定形的浑然之物间形成时制定它的单位的。”③ 进而，他把这一划界的过程

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 418.

② Ibid., p. 419.

③ 索绪尔：《普通语言学教程》，157～158 页。

称作是语言的“分节”(articulation):“我们可以……把语言叫作分节的领域;每一项语言要素就是一个小肢体,一个 articulus,其中一个观念固定在一个声音里,一个声音就变成了一个观念的符号。”① 索绪尔用了一个图解来说明这两个无定形的浑然王国以及语言的切分:

索绪尔说,图解的上半部分代表模糊的观念层面,下半部分代表不确定的声音层面,两个漂浮不定的王国就像河流的波浪,它们结合在一起才构成为语言事实,垂直的虚线则代表语言的分节或者说语言的意指价值。所以这个图解可以用来说明其语言观或符号理论的诸多基本原则,如:在某一给定的语言系统中,能指与所指的结合是任意的;而在语言的运行中,能指和所指是一一对应的,不可分离的;语言的意指过程既是流动的能指和流动的所指的对应性的相互结合,同时又是语言的意义切分。

对于索绪尔的这个图解,拉康同样进行了多重的解读,当然前提是已经被改写的能指理论。第一,他同意索绪尔把语言运作视作一种分节,认为每一个分节构成一个最小的区分单位,亦即雅各布森特别地强调的作为语言的最小功能单位发挥结构作用的“音素”(phoneme),并称语言的这一亦可视作“字符”(letter)一样的东西构成了能指的局部结构。第二,他同意索绪尔的观点,即语言的运行是语言分节的一种组合,但由于否定了能指与所指的对应,所以这一组合只是能指与能指的组合,是能指在历时层面和共时层面的差异性运行,或者说是能指基于其最小功能单位的拓扑结构而形成的一个链环。第三,基于对索绪尔符号表达式的重写,相应地,索绪尔的两个漂浮不定的王国的位置也要颠倒,并要将图解中能指和所指的一一对应重读为“所指在能指的下面不断地滑行”②,也就是说,所指是作为一种意义缺席而存在的,只要能指链的差异化过程不停止,作为意指效果的所指就不会出现。第四,所

① 索绪尔:《普通语言学教程》,158 页。

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 419.

谓所指在能指的下方不断地滑行，亦可理解为能指链的运动乃是对意义的一种“坚持”(insistance)，“由此我们可以说，在能指链条中，意义‘坚持着’，但链条的各单元并不‘存在于’它在当下所能提供的意义中”①。

既然所指只是作为一种缺席在能指的下方不停地滑行，那语言的意指价值又从何而来？实际上，虽然拉康否认能指是为表征所指而存在，但他并没有因此否定意义的可能性，在他看来，纯能指就其本身而言固然不表征任何东西，但能指链却构成了一个意义生产的语境。从理论上说，只要能指链的运行停止了，比如一个句子完成了，意义的滑行也就中止了，意义的不确定性也就暂时停顿了，换句话说，意指效果也就暂时凝定了，这时，通过对能指链的阐释性回溯，我们就可以获得某种意义。这也就是拉康所讲的“锚定点”。

所谓“锚定点”，说得简单一点，就是指在某一特殊时刻因为能指或能指链滑行的中止而使话语产生出的意指效果，但这一意指效果并不是能指链自身直接表征出来的——它至多只是在对意义的“坚持”中预期着某个东西——而是在对能指链做阐释性的回溯中建构出来的，在这一建构中，可能有某个能指被选择出来充当主能指，众能指皆回溯性地回指到或锚定到该能指的结构要素中，由此而浮现出某种意义或价值。在拉康的理解中，能指链的差异性运作有历时和共时两个向度，故而意义的锚定也是在两个向度同时进行。所谓历时的向度，是针对能指链的线性运动而言的：

> 通过锚定点，能指停止了其否则会无限地进行下去的意指滑动。
>
> ……
>
> 这个锚定点的历时功能在句子中可以找到，因为句子只能伴随其最后一个词才终止它的意指活动。②

比如李白的《静夜思》，当我们停顿于前两句“床前明月光/疑是地上霜”的时候，“明月光”与“地上霜”形成一个能指链条，在两

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 419.
② Ibid., pp. 681–682.

者的线性行进中产生出一个效果，一个视觉意象，这时，“明月光”作为锚定点的能指，其意义需要等到“地上霜”一句结束后才能暂时获得凝定；可是，能指链还在往下运行，只有当你读完接下来的“举头望明月/低头思故乡”的时候，“明月光”的意义才真正地被锚定、被缝合，月光的澄澈和切身临近恰与故乡的幽渺和遥不可及形成一组对立的能指结构，通过“故乡”，“明月”的意义从起始句的纯视觉意象滑行到了他处，成为一个不可企及的点，而“举头”和“低头”两个功能性的“行动素”在此正好结构了主体对已然失落、已然缺失的对象梦一般的回想。我们可能会说，在这里，“明月”不是获得了一个确定的意义所指吗?!——它意指着“故乡的月”，意指着“思乡之情”。我们也许应当这样来理解：“明月”作为一个能指，单就其自身而言不意指任何东西，“故乡”作为一个能指也是这样，所谓的“思乡”乃是这两个能指的一种转喻性兼及隐喻性组合产生出来的意指效果，而且这个意指效果不是能指本身直接表征出来的，而是我们在阅读和阐释中建构出来的，换言之，意义的出现只关涉着能指链的运作，而与所指涉的对象无关。另外，“明月”与“故乡”之间的这种隐喻性联想不是源自能指本身的内在关联，而是源自汉语诗歌的传统，源自汉语文化的一种无意识之思，在这个意义上说，“静夜思”是一个梦，是中国古代文人的一个集体之梦，他乡的游子、失意的文人、自视清高的墨客、远离喧嚣的隐士，不论是否真的身处异乡，都喜欢用这种能指关联来结构内心的欲望。如果进一步对这个静夜之“思”做一冒犯性的阅读的话，也许那个梦中之“脐”并不是“明月”，而是“床”，是在静夜里无人相守的那个冰冷之物，这是一个在我们的日常意识中脱落的晦暗之物，一个在寂静的背景中突然闯入的暗影，一个令流落他乡——这个他乡不过就是人世间，就是海德格尔所言的“被抛”之所——的漂泊者因已然的错失而要永远忆及的东西。“静夜思”之所思不是“乡”，而是“归乡”之不可能，是被阉割的主体被迫进入的一个“重复”的能指游戏。

所谓共时的向度，乃是指能指链纵向的差异性运作。拉康把这个向度比喻为音乐总谱上并行排列的多条谱线——这实际是列维-斯特劳斯的比喻——它们构成了能指链的多声部，并形成一个总体的意指

语境，锚定点与该语境垂直地联结着，其意指效果总是临时的、偶然的和不确定的：

> 事实上，没有一个意指链不是维系着所有已表明的语境，就好像是附着在其每一个单位的节点上，而那个语境可以说是“垂直地”联结着该节点的。①

为了说明这里的意思，拉康引用了索绪尔有关“树”（arbre）的能指的例子，然后以一系列的垂直性联想——从植物界里“树”的象征意义到《圣经》中有关“树”的隐喻；从“树”的象形符号“Y”到表示家族世系的徽章；从神话中的农神或月神之树到刻写在龟壳上预示人类命运的神秘符号即中国古代的甲骨文，最后到诗人瓦莱里描写树的诗句，等等——强调了能指与意义的联系是松散、临时的联系，能指本身并不表征意义，所谓的意义只是作为意指效果出现的东西，是能指链穿越处在其下方的横杠的结果。②

从能指的性质到能指与所指的关系，再到能指的意指原则和意指效果，拉康对索绪尔能指概念的这一系列激进的重写最终把我们带到了一个晦暗的中心：能指不表征任何东西，能指的下面空无一物；能指的物质性存在不过是一个僵死的字符，它充其量只是一个记号，该记号所指示的恰是意义的空洞，是意义之洞。可另一方面，拉康同时又强调，能指确实与意义或意义生产有着某种关联，能指链条的滑动就是为捕捉那在链条下方不断闪烁、滑行的意义所指，虽然能指本身并不指涉意义，但能指与意义效果却能在某个时刻发生相遇。正是在这里，能指和主体之间的联系出现了，因为正是主体的进入，正是主体在能指之中且通过能指的言说行为，才使得能指链的滑动总要瞄向一个点，一个可使能指的滑动和意义的延宕暂时停顿下来的锚定点。拉康说：

> 这一意指链的结构所揭示的乃是一种可能性，即恰恰由于我和

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 419.

② 拉康的这段有关能指之“树”的文字引发了许多研究者的兴趣，但对其含义的阐释可谓人言人殊，对这些分歧的讨论可参见 Gilbert D. Chaitin, *Rhetoric and Culture in Lacan*, chap. 2。

其他主体共同享有它的语言，由于这个语言是存在的，所以我必须用它来意指与它之所说完全不同的某个东西。这就是言语的功能——比起它伪装主体之思（这个思通常是不确定的）的方面而言，我们更值得指出它的这一功能，那就是指示该主体在真理之寻求中的位置的功能。①

在此我们需要谨记几点：第一，在拉康那里，能指结构、意指链、语言或语言结构时常是混用的，它们指的是一种结构化的力量，一种寄存于社会和文化内部的秩序法则，因而是先于主体而存在的，但同时又决定了主体的存在；第二，主体的言说或语言行为不是主体在“说”语言或“运用”能指，而是语言或能指结构在使主体说，是自足的能指系统本身在运作，是能指在主体那里显现，所以主体在语言中言说的东西和语言借主体言说的东西并不是一回事，后者未必真的被说出，它甚至有可能恰恰是那个未说的东西，那个在主体之言说中只是被“半说”的东西、那个欲说还休的东西；第三，意义不是能指表征出来的，但也不是主体所赋予的，意义是为主体而存在的，且要通过主体才能呈现，可这并不意味着主体是意义的主人，因为主体不过是能指之运作的一个拓扑学场所，能指的运作本身是独立于主体的，能指通过其意指作用产生的意义乃是能指链的一种回溯效果；因此第四，主体通过能指的言说行为固然是为了捕获意义和真理，但并不能抵达意义和真理，主体在能指的运作中所获得的只是一个“位置”，一个可借此暂时地指认出自身之主体性的位置，而他的意义和真理总是在“彼处”，在无意识的晦暗的中心，在能指机器面前，主体总是且必定要遭遇失败的命运。

前面已经强调了，拉康对索绪尔的符号和能指理论的改写不是为了建立一个语言学意义上的“文字学”或“能指科学”，而是为了把语言学的研究模式引入弗洛伊德的精神分析学中，就是说，引导其改写的知识视线乃是精神分析学，其对能指问题的那一系列思考都是为了把能指的运动或位移引入主体的界域。因此，对拉康来说，真正的问题应当是：如何把能指的运作关联到主体身上？用拉康自己的话说，“我作为

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 420–421.

能指主体所居的位置相较于我作为所指主体所居的位置而言是向心的还是离心的？这就是问题之所在”①。在此，所谓“能指主体”指的是在能指之中且通过能指来言说的无意识主体，而所谓“所指主体”是指在能指的意指运作中建构出来的意义主体，是主体在言说行为中借意义的凝定指认出来的那个有意识的“我”。实际上，从能指与主体的关系言之，这两个主体是合一的：主体虽然是运用能指去言说，可他并非能指的主人，能指结构在他到来之前就已经在那里，并已经先行地规定了他的言说活动，规定了他在言语关系中的位置，这意味着，主体在运用能指言说之先就已然是能指的效果主体。效果主体当然是一个分裂的主体，一面是在言说中指认出来的“我”（即上面的“所指主体”），另一面则是使其言说的“它”（即上面的“能指主体”），但更多的时候，拉康把能指主体和效果主体等义使用，“所指主体”这个说法只是偶尔出现。

主体的言说并非主体在“说”，而是语言在使他“说”，是语言在“说”他。拉康在许多地方反复地讲到了这一点，例如在《非勒斯的意义》（1958 年）一文中，他说：

> 这一能指的激情现在成为人类状况的一个新维度，因为不仅是人在讲话，而且是话（它）在人身上并通过人在讲。他的本质交织着于中可重新发现的语言结构的效果，他变成了语言结构的材料，故而言语的关系在他身上回响着，这是观念心理学根本无法想象的。②

不仅是语言在说，而且是“它”在说，是无意识在说，是处在“它”的位置的无意识真理在说，这个“真理”是怀着能指的激情去寻找意义的有意识的主体所不知的，它处在主体之“知”的外部或彼处，主体的言说实际是被它所支配的，所以在《弗洛伊德的事务或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》（1955 年）一文中，拉康还借弗洛伊德之口说：

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 430.

② Ibid., p. 578.

人啊，听着，我要告诉你们那个秘密。我，真理，在言说。①

但是，这个真理又在主体之中，更确切地说，是主体又处在这个真理之中，通过在主体身上和使主体言说，它的踪迹得以显现，它使自己显现为与主体的所说完全不同的某个东西。这个“真理”到底是什么？说白了，它就是无意识的像语言一样的结构，是语言在主体身上、在历史的空白处铭写的一道痕迹，是支配着主体的言说但其自身又无法被言说的无意识内核，是精神分析学所讲的决定着主体之症状但其自身又无法被彻底症状化的那个原始创伤。

上面的讨论也许会让我们觉得拉康在能指的意指作用与主体之间设定了一种不可能性的关系，是的，不可能性是拉康讨论主体的所有问题时的一个基本逻辑，也是他思考主体性的实现的一个基本语境，只有在这个语境之下，主体性的实现才是可能的，只有在这个悖论性的逻辑之下，拉康的逻辑也才是可能的。就能指运作与主体的关系而言，只有以这个不可能性的关系作为最终的参照，我们才可以接下来去思考这一关系的“另一面”——可能性的一面。对于这可能性的一面，拉康的回答可谓果断而且明了：能指是对另一个能指表征主体的。

“能指是对另一个能指表征主体的”，这并不是一个有关能指的定义，它根本就不是一个定义。不妨说，它是拉康从能指的方面对主体性的实现做的一个拓扑学表述，他在许多地方反复地重申过自己的这一论断，例如在 1964 年的第 11 期研讨班中，他说：

> 如果主体如我所说是由语言和言语决定的，就可以据此认定主体是在他者的场所开始的，因为第一能指就是在那里出现的。
>
> 那么，什么是能指？很早开始，我就一直在向你们说明它，因而在此没有必要再去重复了。能指是表征主体的东西。对谁？——不是对另一个主体，而是对另一个能指。为了说明这个原理，假设在沙漠中你发现了一块刻有象形文字的石头，你一刻也不会怀疑在它们的后面有一个书写它们的主体。但若是认为每一个能指都是向

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 340.

你发送的，那就错了——你根本无法理解任何一个字的事实就证明了这一点。另一方面，你把它们界定为能指，乃基于这样一个事实，即你确信这些能指的每一个都与其他每一个能指相关。而这一点对于主体和他者领域之间的关系是至为关键的。

只有能指在他者的领域中出现时，主体才得以诞生。然而，正是由于这一事实，这个主体——在生成为一个主体之前，它什么也不是——被固化成为一个能指。①

如同那个论断本身一样，这段貌似言之凿凿的话语初看之下不过是一系列的同义反复。实际上，这段话的主旨在于说明主体、能指和他者之间的关系，只是表达方式采用了一种拓扑学式的转换：主体是由语言和言语结构决定的，它是能指链运作的效果，而能指总是在他者的领域出现，所以主体是在他者的领域形成的；能指是表征主体的东西，但不是直接表征主体，而是通过指向另一个能指、通过能指链的滑行来呈现主体的所在，这时，他者作为能指的场所则成为主体生成的场域；他者是能指的宝库，也是主体的言语活动得以展开的场所，所以只有在他者的领域，主体才能通过能指链的意指作用得以显现，然而主体在此显现的不是其作为主体的功能——比如是主体在运用能指言说——而是它作为能指的意指效果的存在，拉康所谓的“被固化成为一个能指”，就是指它是能指的效果主体。

如果你觉得这样的解释还太过缠绕，那不妨暂时把作为能指之场所的他者场域搁置起来，集中于能指和主体的关系：“能指是对另一个能指表征主体的”，在这个表述中，我们看到了三个概念：能指、表征和主体。

首先是能指，并且这里有两个能指，即一般性的“能指”和“另一个能指”。就它们都处在他者的场域而言，你不妨把它们理解为构成能指链的东西，并把一个能指对另一个能指的运动理解为能指的差异化。就主体性的生成而言，它的存在是由某一能指——即那个表述中的前一个能指——表征出来的，或者说通过主体对该能指的认同来实现的，比如在精神分析经验中，主体成其为主体是因为父之名的介入，是因为他

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 198-199.

对代表父亲功能的菲勒斯能指的认同，通过这一认同，他在父法的世界获得了一个象征性的位置，成为一个主体性的存在。那么“另一个能指”呢？从能指链的方面说，主体生成的过程是某一能指对主体的缝合，缝合意味着能指链的滑动暂时停顿，意味着某一能指对另一能指的替代；换从主体的角度说，某一能指对主体的缝合同时也是另一能指在主体这里的脱落，这样，主体对某个能指的认同其实也是该能指对主体的切割，是主体与另一个能指的分离，就像精神分析经验中主体对父法的象征性认同，这一认同是通过接受菲勒斯能指的阉割而完成的，而那被阉割的恰是主体真正的欲望对象，是主体对母亲的原始欲望，主体承受阉割的过程与主体放弃成为母亲的欲望对象、放弃成为母亲欲望的能指——想象的菲勒斯——是共时地发生的。从这个意义上说，能指对另一个能指表征主体的过程恰恰包含有两个层面：能指对主体的缝合和一个能指对另一能指的替代。

其次是表征的概念。日常我们讲到“表征”（representation）的时候，通常是指语言或符号对自身以外的某个东西的指涉或呈现，可在拉康那里，一再被强调的却是能指不表征任何东西，既不表征所指或意义，也不表征主体，不过，拉康还在“记号”的意义上描述能指的作用，即能指作为一个僵死的字符或物质材料虽不呈现和直接生产意义，但却可以“指示”、“提示”在它的背后有某个东西存在，所谓“能指表征主体”就是在这后一种意义上说的。能指的在场指示了它的背后有一个主体存在，可主体对能指本身、对能指所代表的东西甚至能指在场的原因却是一无所知。就像分析情境中主体（病人）的话语，他只是在言说，但对于自己说的是什么以及为何而说，他全然不知，因为那主导其言说的是无意识；再如上面那段文字中讲到的刻有象形文字的石头，那在场的只是僵死的字符，它除了指示曾经有一个主体存在以外，并不表征任何意义，相反，它所标记的恰是意义的空洞，是主体位置的空无，就像现代人面对那一堆能指根本无从索解它的意义一样。

简单地说，在拉康的表征概念中，有两点至关重要：第一，能指对主体的表征并不是在其运作中直接呈现出来的，而是通过对能指链的回溯逻辑地设定出来的，是我们假定在能指链的运动中有一个主体将前来

与之缝合，并通过这个缝合获得其意义；第二，能指对主体的“表征”是不彻底的，因为一方面能指的集合本身是不完整的，总有某个能指会从能指的链条中脱落，而另一方面主体的无意识中总有某个东西是无法被表征的，是能指无法捕捉到的。

最后是主体的概念。这里的主体当然是指能指主体。刚刚说到，拉康的“能指主体”实际有两重意思：一是指运用能指进行言说和表达其欲望的主体，另一个则是指作为能指运作效果的主体。但他更多地或者说“根本上”是在后一重意思上来使用这个概念，因为他一再地强调，不是主体在言说或运用语言，而是语言在言说主体或使主体言说。结合上面对表征概念的解释，我们不妨说，主体固然要在能指中且通过能指来表征自己，但并不能因此说它就是一个“表征的主体”，换言之，主体根本上是由能指表征的，是一个被表征的主体，且只是部分地被表征。

我在此之所以要特别地强调拉康的能指主体“根本上”是被表征的且只是部分地被表征，是因为有许多人在解释能指主体或语言主体的时候恰恰忽视了这一点：他们或则把主体只理解为运用能指的“表征的主体”，或则把它只理解为在能指中“被表征的主体”。比如米克尔·博尔奇-雅各布森就属于前一种，在《拉康：绝对的主人》（1991 年）一书中，作者说，在拉康那里，语言之所以本质上是自言说的言语，恰恰因为：

> 主体意向性地要在那里面表达自身，要借助另一个东西的中介化来让自己显现于外部——简言之，是因为主体要言说自身，要展现一种自表征。①

南希和拉科-拉巴特则属于后一种，在《文字篇：对拉康的一种阅读》（1973 年）中，两位作者说：

> 把主体界定为“能指表征”的东西，应作如下理解：如果主体是言语的可能性，且如果该言语要实现为一个意指链，那么一个能指与另一个能指的关系，或者如拉康所言，一个能指为另一个能指

① Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, p. 188.

而进行的“表征”，亦即意指链的结构本身，就是那称为“主体”的东西。

因而这两个定义构成了一个循环，在那里，能指的逻辑和主体的理论相互涵摄。①

这两种解释结论看似不一样，但却是基于相同的前提性认识，即把拉康的主体与语言完全等同，并把他的“表征”概念理解为对某个东西的意义呈现。可实际上，拉康并没有把主体完全等同于语言，他只是说主体是语言的效果，语言是主体的原因，并且在许多期研讨班中他都明确地说过，主体与语言并非完全重合的关系，而是交叉的关系，主体是一只脚在作为能指之场所的他者领域之内，另一只脚在他者领域之外，比如在1969—1970年的第17期研讨班上，他就说：

能指表征的主体不是单义的。毫无疑问，主体是被表征的，但也不是被表征的。在这个方面，就其与这同一个能指的关系而言，总有某个东西被隐藏。②

主体是被表征的，因为他是通过认同于某个能指而被主体化的；主体不是被表征的，因为在这个认同中总有“另一个”能指被替代，成为主体无法企及的东西，而真正结构主体之欲望的就是这“另一个能指”。真正说来，主体其实是出现在一个能指对另一个能指的间隙中，所以他既属于又不属于这两个能指，他既在它们之内，也在它们之外。

总之，在拉康那里，所谓主体是一个能指对另一个能指表征出来的，既表明主体是语言结构的效果，也表明语言在表征主体时有一种根本性的无能，在主体中总有某个东西是能指所不可表征的，而正是这个不可能性引发了能指的“坚持”，引发了能指在主体身上的重复激情——如果你非要问这个不可表征的东西究竟是什么，现在只能简单地回答说，那就是主体的原始欲望，主体的被禁止的原乐追求。同时，也

---

① Jean Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, p. 69.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, p. 89.

正是因为这一不可能性，使得能指所表征的主体根本上只是一个分裂的主体，一个被划杠的主体，拉康用符号将其表示为“S”。至于表征主体的那个能指——拉康后来称它为“主能指”（master signifier）——可用符号记作“S_1”，而在能指运动中被替代的“另一个能指”，可记作“S_2”。①

有关“一个能指”和“另一个能指”的问题，我在后面还会讨论到，这里先说一下拉康用来表示主体的符号“S”。“S”（可读作“被划杠的主体”）可视作一个“数学型”，一个关于主体的拓扑学表述，意即它是多重含义的交叠并置。一般地，拉康在这个数学型中同时地扭结了三个最基本的含义，它们的意思其实是一样的——语言或能指作用于主体的效果——只是论说的角度有所变换。

第一，加在S上面的那个斜杠与能指算式中的横杠有着相同的功能，代表着能指链的分隔和断裂，也代表着对在能指链下方滑行的意义的抵制，在这里还代表着语言或能指对主体（S）的切割，所以，“S”的第一重意思就是语言对主体的切割，语言在主体身上留下的切口。比如，在《主体的倾覆和欲望的辩证法》（1960年）中，拉康说：

> 由意指链条产生的切口是唯一可以证实主体之结构作为实在中的一个非连续性的那种切口。如果说语言学使我们可以把能指看作

① 但是，“一个能指”和“另一个能指”究竟谁是主能指，S_1 和 S_2 究竟哪一个代表“一个能指”，哪一个代表“另一个能指”，还有主能指对其表征主体的到底是“另一个能指”还是“其他所有能指”，对于这一切，拉康的说法前后不一，十分混乱。比如在《主体的倾覆和欲望的辩证法》（1960年）的一段文字中（见 Jacques Lacan，*Écrits*，p. 693），他明显地把“另一个能指”视作主能指，在第11期研讨班（1964年）的一个说明能指表征主体的图示中（见 Jacques Lacan，*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*，p. 198），他用 S_1 代表“另一个能指”，S_2 代表“一个能指”，并显然也是把前者当作主能指，而在第14期研讨班（1966—1967年）中，他又用 S_1 代表“一个能指”，并把它视作主能指，用 S_2 代表“另一个能指”，再到1969—1970年的第17期研讨班中，还是 S_1 代表作为主能指的“一个能指”，S_2 则代表“其他所有能指”。造成这种混乱究竟是因为拉康的记忆错误还是因为观点的转换，已经无从考证。就我个人的理解，拉康把“另一个能指”作为主能指的时候，强调的是该能指——它实际就是母亲欲望的能指——结构主体之欠缺的功能，而把“一个能指”当作主能指的时候，强调的是该能指——它实际就是父亲功能的能指——对于主体性的构成功能。有关拉康在这两个能指上的混乱，齐泽克曾做过特别说明，参见斯拉沃热·齐泽克，《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》，郭英剑等译，26～29页，南京，江苏人民出版社，2007。

是所指的决定因素，那么分析就可以通过使意义之洞成为其话语的决定因素来揭示这一关系的真理。①

第二，在S上面划一道斜杠还表明作为语言效果的主体是分裂的主体。拉康说，语言是主体的原因，或者说，正是语言作为原因的引入，才有主体性的获得，但另一方面，能指对主体的表征只是象征性的，主体在能指的召唤下获得只是一个象征性的在场，处在主体之位的存在总有某个部分是能指无法触及的，亦即主体在能指的切割中留下的是一个意义之洞，因而，所谓能指表征主体，表征的不是别的，正是主体的分裂，是“生活在别处”的主体和主体“生活在别处”。在《无意识的位置》(1960年)一文中，拉康说：

> 语言的效果是为了把原因引入主体。通过这一效果，他不再是他自己的原因；他在自身之内就负载有分裂他的原因之虫。因为他的原因就是能指，没有能指，就不会有真正意义上的主体。但这个主体是能指所表征的东西，而后者除了针对另一个能指便不能表征任何东西；那在倾听的主体就是这样被还原为能指的。②

第三，斜杠划在S上面也表明能指对主体的切割或表征即是主体的消隐（aphanisis）或褪色（fading），是主体的意义在斜杠的压制下的缺席，是主体在场和不在场的辩证法，是这一辩证法的象征化：以象征的形式在场，所以它实际是不在场；其不在场被象征化，所以它只是貌似在场。在第11期研讨班中，拉康说：

> 当然，任何表征都需要一个主体，但这个主体绝不是一个纯粹的主体……如果没有主体在某处消隐，就不存在主体，而正是在这种异化中，在这种根本的分裂中，建立起了主体的辩证法。③

把上面的三种描述做一个总结：语言是主体的原因，没有语言的进入，主体性的获得是不可能的，换言之，主体作为语言的主体、能指的主体总是一个效果主体，主体是一种效果；可另一方面，语言或能指对

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 678.

② Ibid., p. 708.

③ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 221.

主体的表征总是不完整的，主体作为能指运作的效果总是分裂的和异化的，这就是语言效果的悖论性。可也正是这种悖论性，正是作为主体之原因的语言同时带给主体的这种分裂和异化，使得主体必须再次把自己投入到能指的激情中，寻求新的替代能指来为另一个能指表征自身，这就是主体的辩证法，是主体与能指的关系的辩证法，这一辩证法构成了主体在语言中或者说语言中的主体的根本命运，就像拉康在讨论美国作家爱伦·坡的小说《被窃的信》的时候说的：

> 如果说弗洛伊德出人意料地发现或重新发现的东西有什么意义的话，那就是能指的置换决定了主体的行为、主体的命运、主体的拒绝、主体的盲目、主体的成功和结局，而不论他们的天生资禀和教育背景如何，也不论他们的性格和性别怎样；而且，无论愿不愿意，一切与心理因素相关的东西，都将遵循能指的轨迹，就像武器和行囊。①

第三节 言说主体

无意识之为无意识，就在于它是主体的意识所无法把捉的，它是一种闪烁躲避之物，当主体想要去捕捉它时，它逃离主体而去，而当主体未加注意的时候，它又总在一些特别的时刻闯入主体的世界，在主体之存在的裂口处呈现自身。那么，究竟什么样的时刻可以让主体与无意识发生这种偶遇，令我们可从中把捉到主体之真理的一角呢？拉康依据精神分析的临床经验得出结论说：在主体的言说行为中，在主体的话语中。当主体言说的时候，无意识就会潜行到他的话语中支配他的言说，这时，无意识就会在主体的话语中留下它的踪迹，对无意识的阐释可以由此开始。

所谓“言说主体”（the subject of the enunciation），在拉康那里，首先指的是在分析师的躺椅上接受分析的“病人”，就精神分析实践而言，言语（speech）乃是分析师与受分析者发生联系的唯一媒介，后者

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 21.

作为倾诉或自由联想的言说性存在就处在言说主体的位置；其次，分析师当然也可算作言说的主体，这不只是因为他在倾听的同时还要引导、提问和质询，也不只是因为他还要对病人的话语做出解释，更主要的在于，不论他有没有实际的言语，他都是参与到言谈情境中的存在，甚至在病人走向他的躺椅之前，他就已经成为言谈背景的一部分。进而，许多时候，拉康也把处在语言之网中参与能指游戏的我们统称为言说主体，这当然不是说我们的任何言说都属于无意识主体的言说，按照拉康的理解，只有当我们在言语中进入了一种误认情境的时候，只有当我们的言说呈现了无意识的裂隙的时候，只有当主体的秘密在言说中呈现或消隐的时候，简言之，只有当主体卷入了弗洛伊德所讲的那些语言过失的时候，并且只有当主体进入对他者言说的时候，他才真正地是言说的主体。

因此，对于“言说主体”和“无意识主体”这两个提法，我们可以这样来理解，就指称对象而言，它们指的是同一个东西，但无意识主体的概念更重在“另一个场景”中来探寻主体的发生和存在，而言说主体的概念更重在言语实践中来寻找主体之真理或真相的实现。再者，在拉康那里，无论是无意识主体还是言说主体，都离不开主体间性的框架，离不开主体与作为语言结构的大他者的关系，不过，对于无意识主体，这一关系主要呈现为能指的逻辑对无意识的结构化运作，而对于言说主体，这一关系更具体体现为人际交往，体现为音信（message）在主体间的流通，体现为能指游戏在主体间的重复强迫，在这时，无意识的结构乃是思考主体之言说的基础。简言之，言说行为是主体之无意识的一种实现，无意识是规定主体之言说的最根本维度。拉康有一段话有助于我们理解这里所说的意思，在第 11 期研讨班中，他说：

> 你们将看到，更为根本的是，你们必须把无意识置于共时性的维度中——置于存在的层面，但却是就它能扩散到任何事情上而言，换言之，置于言说主体的层面，因为，根据句子，根据模式，它丢失自身的同时又找回了自身；而且，在感叹句中，在命令句中，在祈使句中，甚至在一种犹豫中，经常是无意识向你呈现出它的谜，经常是无意识在说话——简言之，在此层面上，所有在无意识中像花朵一样盛放的东西扩散开来了，就像弗洛伊德在讨论梦时

提到过的固执于中心点的茜丝。这常常是主体作为不定者的问题。①

拉康有关言说主体的讨论最为人熟知的文本就是他在1953年的《罗马报告》，而实际上，随着50年代中期其语言学转向的完成，他的讨论在技术上有了重大转变，即由于从海德格尔的现象学语言论转向了索绪尔和雅各布森的结构语言学，其讨论的侧重点也就从言语的功能转向了能指的游戏。这是我们在理解拉康的言说主体时必须注意的。

在精神分析经验中，主体的言说凭借的唯一媒介就是言语，因而拉康在《罗马报告》中把讨论言语的功能当作了任务之一。对于熟悉结构主义语言学的人而言，一看到“言语”（speech）这个词，立即会想到索绪尔在言语和语言（结构）之间所做的区分。在索绪尔那里，语言是一个超个体的、自足的符号系统，是一系列的社会规约和一套使言语活动得以可能的结构原则，而言语是个人对语言的具体使用，它是异质的、多变的、个性化的，他说，语言学的研究对象是前者而非后者。可是，拉康所讲的言语并不是索绪尔意义上的，至少《罗马报告》中使用的这个概念并非借自索绪尔，他在那里对言语和语言的区分也不是索绪尔意义上的。埃文斯认为，拉康那时的言语概念更多地参照了人类学、神学和形而上学的含义：

> 人类学。拉康的言语作为“把人类相互联系起来的”一种“象征交换”的概念显然受到了莫斯和列维-斯特劳斯的著作的影响，尤其他们对赠礼交换的分析。由此弗洛伊德的阐释被描述为是“一种孕育着某个密约的言语的象征性礼物”。言语作为给受话者和说话者分派角色的契约的概念在拉康的创建性言语（founding speech）概念中得到了阐述。
>
> 神学。在拉康的著作中言语也具有宗教和神学的含义……和《创世记》中上帝的发言一样，言语是一种“象征性的呼召”，它从无中“为人类关系”创造出“一种新的存在秩序”。
>
> 形而上学。拉康利用海德格尔在Rede（话语）和Gerede（闲

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 26.

言）之间的区分阐述了他自己在“实言”（full speech）和“虚言”（empty speech）之间的区分。……实言关联着语言的象征维度，虚言关联着语言的想象维度，即从自我到对体的言语。“实言是一种充满意义的言语，虚言是只有意谓的言语。”①

不过，在埃文斯的这三个维度上，我们需要补充一个不可忽视的背景：拉康是从精神分析的经验和实践进入言语问题的，即言语是精神分析的唯一媒介。这不只是说，受分析者和分析师都只能借助言语来“付诸行动”，更在于言语还结构了言谈者之间的关系，结构了精神分析行动的情境设置，拉康把言语当作一个象征性的礼物，当作主体性的一种实现，当作新的存在秩序或意义的一种创建，这一切都是对精神分析的言语的某种隐喻性说明。所以，相对于索绪尔而言——至少在《罗马报告》中——拉康对言语的理解要更为传统一些：与索绪尔区分言语和语言结构恰恰是为了在语言学研究中剔除与言语相关的主体性维度不同，拉康想要通过言语来打开主体性的维度，他把言语行为视作是主体间的行为，是主体的存在的实现。对应地，拉康对“语言”的理解倒是与索绪尔比较接近，因为他挪用了列维-斯特劳斯（以及莫斯）的观点，把语言视作是在言语背后支撑言语运行的规则或法律，是人类共同体必须共同遵守的一种象征性“密约”。基于这样一个认识，拉康认为，对言语的“功能”的考察必须在语言的“领域”进行，要而言之，言语和语言的关系必须从它们与主体的关系来思考：语言是先于主体而存在的，是支配主体构成的象征性法律或无意识结构，所以，在语言的领域，主体都是无意识的主体；而言语是主体实施言说的媒介，是主体借以“实现”自身之存在的中介，它可以表达主体的存在或者说“揭示”主体的真相。

言语何以能够“揭示”主体存在的真相？表面上看，这个问题的答案是不言而喻的，因为言语作为言说行为的媒介和实施分析的手段，就是为了对主体的历史做出阐释，帮助主体抵达自身的真理，洞悉自身存在的真相，用拉康的话说：

它［精神分析］的手段就是言语的手段，因为言语能赋予个体

① Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p. 191.

的功能一种意义；它的领域就是具体话语的领域，后者又属于主体的个体间现实的范围；它的运作就是历史的运作，因为历史构成了现实中的真理的呈现。①

可实际上，问题并不像我们看到的这么简单：一方面，主体的历史并不是直接地袒露在那里的，另一方面，分析师甚或受分析者自己对主体历史的“阐释”并不是对过往的简单回忆和复原，相反，主体的历史是被建构的，精神分析学的任务就是要通过言语来重建主体的“空白”之页，像考古学家一样找出无意识中那“被查禁的一章”。拉康说：

> 主体的历史是由发送给别人的言语构成的，主体对其历史的这种承担显然是弗洛伊德称作精神分析学的新方法的基础。②

如同洞见即是一种盲视一样，言语的“揭示”即是掩盖——以揭示的方式掩盖——这就是言语功能的悖论性方面。尤其在精神分析经验中，病人的言语并非日常意义上倾吐心声的透明之物，而是一种断裂的东西，里面充满了歪曲、谎言、幻觉、远逝的记忆、不连贯的联想等等，如果说精神分析的目标在于通过言语揭示主体的真相，那病人的言语有可能恰好是通向真相的障碍。之所以如此，根本的一点在于，言说行为是主体间的一种交际行为，主体一当进入分析的情境，言谈的双方就在其中构成了一种移情关系。例如，任何言语必定要求获得对方的应答，“正是在这一对谈的基础上——因为对谈包括了对话者的应答——我们才明白了弗洛伊德为什么要求恢复主体动机的连续性……这一目标只有在主体间的话语——主体的历史就是在这里被构成——连续性中才能得到满足”③。但主体间的这种构成关系也常常会因为想象的移情的出现而遭到破坏，原本破碎、断裂的言语会因此而更加淹没在迷雾之中。总之，言语作为揭示主体真相的媒介或手段不是自然而然的，它有待于一种辩证的阐释，需要阿尔都塞意义上的症状阅读方法来显明它的意义。

为了解决想象的移情带给阐释的这种困境，拉康提出了实言（full

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 214.
② Ibid., p. 213.
③ Ibid., p. 214.

speech）和虚言（empty speech）的区分。对于这两个概念，拉康在《罗马报告》中并未给出明确的界定，例如，对于实言，他只是说：

> 实言的作用就是重新组织过去的偶然事件，赋予它们必将出现的必然性意义。①

对于虚言，他说：

> 在虚言中，主体似乎在徒劳地谈论着某个人，这个人跟他一模一样，以至你会把它们混为一谈，可即便如此，此人也决不会承担起他的欲望。②

不过，在1953—1954年的第1期研讨班中，他给出的解释要明确得多：

> 实言即是能实现主体的真理的言语，而虚言则涉及主体与分析师的当下关系，在此，主体迷失于语言系统的运作机制，迷失于他多少置身其中的文化语境所赋予他的指涉系统的迷宫中。③
>
> 实言是瞄准、构成真理的言语，因为它是在某人为另一人所确认的过程中建立起来的。实言是行事（perform）的言语。④

正如许多人所指出的，拉康对实言与虚言的区分受到了海德格尔对“话语”与“闲言”的区分的影响，不过，对于这一影响，我们没有必要太过认真。的确，在这两种区分中，我们可以看到些许的类似：海德格尔称“话语”是一种本真的、显现此在之生存论结构的言语形式，而“闲言”是一种非本真的、封闭存在之真理的言语，前者对应着拉康的实言，后者对应着拉康的虚言。但也就仅此而已。实际上，在《罗马报告》中，海德格尔对拉康的影响不在这里，而在对言语功能的认识上：海德格尔将言语视作是存在之真理敞开的领域，拉康则将言语视作是主体之真理得以实现的领域，在此语境中，言语对于两者而言都不再是单纯的交流或表达工具，而是存在或主体的真理/真相得以敞现的现象学

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 213.

② Ibid., p. 211.

③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 50.

④ Ibid., p. 107.

境域。

要理解拉康的虚言与实言，需要从他对分析实践中的“对话”情境的解释说起。

依照精神分析治疗的基本规则，躺椅上的受分析者可以自由地说出自己心中的一切，坐在躺椅背后的分析师只需默默地倾听。可在分析的进程中，受分析者的自由联想往往会因为移情的出现而受阻：他/她想象分析师必定能够洞晓其存在的秘密，他/她渴望从分析师那里得到应答，渴望分析师帮助他/她解开自己的存在之谜，他/她就是为了这些才走进会谈室的；可分析师的沉默以对让他/她感到一种挫折，于是他/她会接着以言语来回应这个沉默，有时甚至不惜发出谄媚的言语来讨好、引诱分析师做出回应；在分析师的方面，他也强烈地感受到了受分析者渴望从他这里得到应答的要求，如果他没有真正理解言语的功能，没有识破主体的言语的伪装，他便会落入陷阱，果真以权威和专家的身份去分析主体的话语以从中找出主体没有说出的东西，有时他还为此要求主体再次言说，要求主体说得更多一些。于此，在受分析者与分析师之间就形成了一种相互引发的想象性关系，受分析者为获得应答而对分析师发出的言语显然已经有了曲意迎合和自恋的标记，因此其意义是可疑的，就是说，他/她此时的言语是空洞的、虚妄的，是对主体的真理的遮蔽。

拉康解释说，分析师的沉默之所以让主体或受分析者感受到一种挫折，乃是主体间的移情关系所致，因为在主体渴望从他人那里获得应答的要求中，他实际是陷入了一种幻觉式的认同，即认为那个他人知晓他的一切，可以提供给他想要的东西，他不知道他的要求本质上是想象性认同和误认的产物：“他最终只有承认，他的存在不过是他自己在想象界构建的产物，这个构建切断了他身上的一切确定性。因为在他为另一个人重构它的工作中，他重新遭遇了那使他构建它为另一个人的样子的根本异化，并且这异化总是注定由另一个人夺走他的确定性。”① 面对这一误认的幻觉，主体的言语必定是空洞的，他总想以空洞的虚言去填满那个异化的自我，以获得自身的同一性，殊不知虚言最终揭示的只能

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 207–208.

是主体的空洞化。

因此，精神分析的目标就是要让主体摆脱对象化，摆脱误认的幻觉，分析的艺术就是要悬置主体的确定性，直到所有的幻觉都消除。这只有通过分析师的帮助来完成，他借助“句读”（punctuation）或打断来介入主体的自由联想，赋予主体的话语一定的意义，把主体的虚言转变为实言。拉康说，尽管虚言不能揭示主体的真理，可它也不是毫无价值，作为言语，它终归会保留着音信的价值，即使它不交流什么讯息，可它至少表示了交流的存在，即使它的目的在于欺骗，它也有着证词的作用——在这个时候，掩盖或伪饰恰恰就是真相的一种揭示，这正是想象的言谈的“另一面”。关键在于分析师对主体的言语的阐释，在于他出其不意的“句读”，例如沉默、突然的打断、会谈的突然终止等等，分析师通过在某个点切断受分析者的言语，迫使他面对其话语的真正意义，承认其想象的认同与其所能谈论的自己之间不可避免的断裂。这一切同时还表明，精神分析的对话有着一个关键的维度，即分析师的任务不是去指出主体的现实，而是帮助主体揭示其言语的真理，那就是言语背后的语言的作用，为此分析师就要放弃受分析者的自我误认以及分析师自己的想象性投射的诱惑：

> 分析师所能企及的唯一对象就是把他同作为自我的主体联系起来的想象关系；并且虽然他根本无法消除这一关系，但他可以用它去调节他的耳朵的接受性……即让耳朵充而不闻，换言之，让耳朵去察觉应当被理解的东西。①

分析师探究的领域不过是受分析者的话语，在那里，受分析者把自己和想象的自我同一性联系在一起，分析师的整个艺术在于把握受分析者明显空虚和无意义的言语的隐秘动力和意义，换言之，分析师的艺术就在于帮助受分析者达到对他的联想话语的“象征性阐释”，把遮蔽主体的真理的虚言转变成实现主体或揭示主体的真理的实言，拉康把这称作言语的创建功能。

在分析实践中，言语采取的是自由联想的形式，自由联想是主体对

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 211.

自己的“过去”的叙述，是主体以某种形式把自己的过去交付给言语或叙事，在这里，重要的不是受分析者的记忆的历史准确性，而是主导主体的叙事的逻辑时间。受分析者的自由联想根本上产生了一种“连贯”的叙事，这一叙事具有双重的效果，即把受分析者建构为一个主体和揭示他的真理。拉康借用海德格尔的时间性观点和主体作为“曾是者”（gewesend）的概念说明这一点。在精神分析对话中，受分析者讲他的故事，这个叙事的结构确保被叙述的事件只有依据故事的结尾才能获得其真正的意义，就是说，在自由联想中所述的事件具有预期的特征。作为一种自传，受分析者的讲述把他自己投射为一个有历史的主体，更特殊的是，精神分析的对话在叙事中构建了一个与未来相关联的“曾是”的主体，这个未来在精神分析的过程中将被赋予主体自己。这里有一个问题：受分析者的自传叙事是真实的吗，它真的捕获了他的历史事实吗？拉康回答说：“在精神分析的回忆中，涉及的不是现实的问题而是真理的问题，因为实言的作用就是重新组织过去的偶然事件，赋予它们必将出现的必然性意义。”① 也就是说，受分析者的真理本质上是由讲述其故事的时间性构成的，早期经验与记忆的意义和心理效果是依据后来的经验被修正甚至被重构的，主体的真理只有在对叙事的回溯中才能获得。那么，对过去事件的这种重新组织通过什么来完成呢？通过实言。

实言即是充实的言语，这种充实性当然是源于其对主体之真理的揭示。可为什么实言能够揭示主体的真理呢？根本在于：首先，在拉康看来，主体的真理不是主体的自我认识——那一认识根本上是误认——而是主体对自身欲望或欲望之成因的认识，这一成因是处在无意识中的，就是说，主体的真理不是在自我的同一性幻觉中，而是在别处，在无意识的空白中，主体的历史是在另一个场景中形成的；其次，实言是一种行事的（perform）言语，一种创建性的言语行为，拉康说：“确实，言语如何能穷尽言语的意义？……除非是在产生言语的行为中。因而歌德对起源处的言语在场的颠倒——‘太初有为’——本身应再颠倒过来：当然是太初有言，而我们就生活在它的创造中。”② 这又是什么意思呢？

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 213.

② Ibid., pp. 224-225.

拉康认为，实言不指涉自身以外的任何东西，或者说它是一种自指涉、自表征的言语，是一种契约式的赠言，这种言语的功能就在于其根本的创建性，不仅创建了言说者，也创建了受话者，更确切地说，是在主体间性的结构中——它实际就是语言的领域——创建了主体的位置和主体间的关系，“包围着主体的创建性言语乃是构建他、他的父母、他的邻居、他的共同体的整个结构的一切，它不仅把他构建为象征，而且是在他的存在中构建他”①。例如在“你是我的妻子”、“你是我的主人”这样的言语中，就有助于确定言说者和受话者之间的契约关系（丈夫/妻子、仆人/主人）。正是在这个意义上，拉康说：

> 我在言语中寻求的是他人的应答。我的问题是那把我构建为主体的东西。为了被他人承认，我只能依照将是的样子来讲述已是的样子。为了发现他，我用一个名字来呼唤他，而为了回答我，他必须接受或拒绝这个名字。
>
> 我在语言中确认自己，但这只有像一个对象那样让自己迷失在语言中才可以做到。在我的历史中所实现的，既不是曾是的那种过去态，因为它已经不存在了，甚至也不是在我的所是中已是的那种完成态，而是我将来之所是的那种先行的将来态，因为我之所是总处在生成的过程中。②

根本上说，由于有语言领域作为中介，由于语言“密约”的保证，主体才有可能进入实言的言说，在那里创建主体间相互确认的关系，所以，分析的目标就在于激发主体的充实的言语，让主体在和未来的关系中来理解自己的历史。

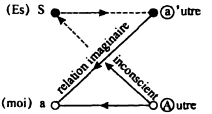
可见，一个言语是虚言还是实言，或者说主体的言说能否从想象的虚言转为象征的实言，关键不在于主体自身，而在于主体与语言或他者领域的关系以及主体与处在他者领域中的他人主体的关系，在于主体间性的结构。所以，对主体的言语行为的考察最终必要落实到言说结构的上面。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 20.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 247.

言说的行为不只是陈述讯息的行为，更是音信交流的行为，这意味着言说活动必定包括言说者和受听者，传统的话语交流理论就是这样视主体的言说活动是一种主体间的活动，是一个主体对另一个主体互为对象化的交互言说，可拉康认为这样来看待话语交流的过程实在太过幼稚，不足以揭示言语活动的真相。在他看来，参与主体间言语活动的不只有两方，而是有四方，言语的活动是一种“四角游戏”。为了说明这个“四角游戏”，说明言语的结构，拉康引入了所谓的“L图”：



该图还有一个简化的形式：

注意，在第一个图中，a、a'的标记位置正好颠倒了，这可能属于笔误或编辑错误。我们只需记住的是，右上角的位置代表他人或他人的自我，左下角的位置代表主体的自我。我下面的说明依照的是第一个图的标记方法，即右上角为a'，左下角为a。

之所以称之为“L”图，是因为它形似于希腊文第十一个字母的大写形式“Λ”，而这个字母对应的拉丁形式就是“L”（伊丽莎白·格罗兹怀疑“L”是“Lacan”的缩写，“L图”说不准就是“拉康图”①）。L图是1955年在第2期研讨班上第一次提出的，拉康称他要用这个图来说明“由自我和他者、语言和言语所提出的问题”②。对于它的含义，拉康自己在不同场合给出了不同的阐读，埃文斯在《拉康精神分析学简明辞典》（1996年）中将其归纳为如下几点：

---

① Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, p. 73.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 243.

该图示的要点就是要说明（大他者与主体之间的）象征性关系总是一定程度上被（自我与镜像之间的）想象轴所阻挡。由于它必须穿过想象的“语言之墙”，所以大他者的话语是以被打断和被颠倒的形式抵达主体那里。该图示因而也说明了想象界与象征界之间的对立，这个象征界对于拉康的精神分析概念来说是至为根本的。其在治疗中有着实践的重要性，因为分析家通常是介入象征界而不是想象界。因而该图示也说明了治疗中分析家的位置。

通过把不同要素置于图示的四个空位，L 图亦可用来分析精神分析治疗中遇到的各种关系。例如拉康用它去分析杜拉与她的故事中的其他人之间的关系，也用它去分析年轻的女同性恋者的案例中各个角色之间的关系。

除提供主体间关系的地图以外，L 图也可表示内主体性结构（就把某人与他人区分开来而言）。因而它说明了主体的离心化，因为主体不仅被定位在 S 所标示的点上，而且还处在图示的上方。①

所以，下面的阅读只是诸多阅读中的一种，它旨在说明言说活动的结构以及该结构之于言说主体的意义。

图示中，S 标示的是言说主体，其与读音相同的“Es”（即“它”）处在同一位置表明，言说主体也是无意识的主体，他的言说即是它在说；A 标示的是大他者，这个大他者既表示结构无意识的能指场域，也表示言语发生的场所，还表示处在象征界的他人主体的位置，尤其是分析师的位置；a'标示的是他人主体（例如分析师）的自我，相对于主体而言，它既是主体的言说对象，也是主体的镜像对体或者说小他者；a 则是言说主体的自我，是想象性的“我”。

图示中，“S→a'”表示主体 S 试图向处在大他者位置即 A 的位置的他人主体言说，可由于想象性移情的作用，其言语投向的并不是真正的他者，而是主体想象中的他人形象或小他 a'，两者之间用虚线相连表示主体的话语只是一种虚言，一种空洞的言说；“a'→ a”为一条想象的轴线，既表示主体自我的构成有赖于作为小他者的镜像或对体，也表示主体发出的音信将通过他人的自我 a'回送到主体的自我 a 那里，故而

① Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, pp. 169-170.

它们之间以实线相连，拉康是这样描述这两个自我的关系的："主体本质上是以分析家的自我的形式来重塑他自己的自我。再者，这个自我不只是想象的，因为分析家的言语介入被明确地看作是自我与自我的一种碰面，是分析家对确定对象的一种投射。"①

"A→S"是一根象征之轴，指的是处在他者场域的他人主体的言说，也可理解为是主体的无意识在他者场域的言说——因为无意识就是在这个他处被结构的——这一言说因语言之墙的阻挡而无法穿越想象轴直接抵达到主体那里，故而以虚线相连；至于"A→a"，拉康并没有特别做出解释，它可能只是为了图示的完整而虚设出来的，但我们不妨把它理解为是他人主体的言语介入。

总之，图中各矢量线所标示的方向表明了诸角色之间的某种结构性的关系，或者更确切地说，是处在无意识空位的主体在言说过程中绽出自身之存在的机制，就是说，该图示并非一个静态的结构图，而是一个动态的运作图。

主体S试图向他者言说，可其音信却沿着 $a' \rightarrow a$ 的想象轴被回送到 a 那里，S深陷在想象轴的自我幻境中无以自拔，S的言说似乎成为了一种自说自话——拉康称这是一种内主体性（intrasubjectivity），以与一般意义上的主体间性相区别。为什么会这样呢？为什么S的言语无法到达A那里呢？拉康说，问题就出在象征轴A→S上。S试图向A言说，是希望从A那里得到回应，可A处在象征轴的另一端，处在一个理论上无法抵达的地点，因为在此两者之间存在着一堵"语言之墙"，阻碍了主体与大他者之间的直接碰面，犹如图示中象征轴被想象轴所穿越，既表示S的言语碰到想象轴以后被想象的屏幕回送到自我上，也表示从大他者那里发出的有关无意识主体的真理的话语被语言之墙所打断，并折射为想象屏幕上的虚假的真实，因此，图示中从S到 a' 的虚线表示了主体与他者镜像之间的一种想象性关系，而象征轴上从实线到虚线的变换则表示从A到S所传达的无意识真理被打断，语言之墙既是无意识真理的场所，也是主体借以形成自身的表征性幻觉的场所。拉康

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 245.

自己是这样解释 L 图的含义的：

当主体向他的同类言说时，他使用的是日常语言，这种语言将想象的自我固持为不只是“去绽存”（ex-sisting）的东西，而且是真实的东西。他不知道在具体的对话被维系的领域有什么，他应付的是 a'、a'这类的众多角色。由于主体把它们带入了同他自己的形象的关系中，他对其言说的对象也就是他所认同的对象。

据说，我们分析家不可忽视了我们的基本假定——我们认为，除我们之外还有别的主体，真正的主体间关系是存在的。如果我们没有可描述主体间性的特征的证言，那就是主体可能会对我们撒谎，那我们就没有任何理由那么认为。那是决定性的证据。我没有说那是其他主体之现实性的唯一基础，那只是它的证据。换言之，我们事实上是在对 A_1、A_2 言说，即那些我们不知道的真正的大他者、真正的主体。

他们位于语言之墙的另一侧，原则上我永远不能达至他们那里。根本上说，每当我说真正的言语时，他们正是我的目标，但我经过反射达至的却总是 a'、a''。我总是瞄准真正的主体，然而却不得不满足于他们的影子。主体与大他者，与真正的主体们，被语言之墙隔开了。

尽管言语是在大他者、真正的主体的实存中建立的，可语言如此被构成却是为使我们返回对象化的小他者，返回我们当作所需之物创造的小他者，包括认为他就是一个对象，就是说他不知道他在说什么。当我们使用语言时，我们同小他者的关系总是在玩这个模糊性的游戏。换言之，就像语言将在大他者那里建立我们一样，它也将强烈地阻碍我们理解大他者。而且这在分析经验中确实是至关重要的。

主体不知道他在说什么，而且是有足够的理由，因为他不知道他是什么。但是他可以看到自己。他以不完善的方式从小他者的一方看到自己，正如你们所知道的，此乃是镜像原型根本上不完善的性质的结果，那个原型不仅是想象的，而且是幻觉的。[1]

---

[1] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, pp. 244-245.

这个解释虽然稍显冗长，但却把问题说得比较透彻。第一，主体的言说无法抵达他者那里，或者说主体间性的关系之所以不可能，一方面是由于镜像关系的迷惑，使得主体的言说总是沦入虚言的境地，另一方面是由于语言之墙的阻挡，使得主体与他者之间总是无法直接碰面，再者也由于言说主体根本上是无意识的主体，使得他的言说总是“它”在说，使得他对自己在说些什么处在根本不知的状态。第二，一方面主体的言说看似是主体自己在言说，实际却是处在他者位置的无意识在说，另一方面主体的言说看似是在向一个他者言说，实际却是自言自说，并且，“主体是以一种颠倒的形式从小他者那里接收到自己的音信”①，这并不是一个悖论，更不是一个逻辑矛盾，而只是从不同角度对主体之言说的说明。第三，虽然主体间的关系是不可能的，虽然主体的言说永远也无法抵达到他人主体那里，可这并不意味着他者的位置可有可无，相反，他者既是言说活动发生的场所，也是主体言说的真正对象，还是分析师应当的位置，言说主体只有承认这个位置，言语的接收者只有在这个位置倾听，精神分析的“主体间关系”才有可能得以展开，主体在实言中绽出的时刻才有可能到来。

拉康在《罗马报告》时期对主体言说行为的讨论还有着浓重的海德格尔式的现象学语言论的背景，主体的言语或话语总是与存在的意义的实现联系在一起。到 50 年代中期，随着索绪尔和雅各布森语言学的真正引入，拉康把无意识或无意识主体明确地界定为能指运作的效果，无意识是他者的话语，在这样的背景下，对言说主体的讨论与对能指主体的讨论有时是同一的，如果说它们之间有什么分别的话，那就是：对能指主体的讨论侧重于主体作为效果的构成，而对言说主体的讨论侧重于主体的言语实践，不妨说，言说主体在运用能指进入言语活动之前已然是一个效果性的能指主体。

不论是对于能指主体还是对于言说主体，“谁在说话”乃是它们共有的一个关键问题：

> 这就是说，当至关重要的是无意识主体时，要走的正道就是去

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, *Book Ⅲ*, *The Psychoses 1955—1956*, p. 36.

回答“谁在说话”这个问题。因为，正如全部分析经验告诉我们的那样，如果那个主体都不知道自己在说些什么，甚至不知道是他在说话，那么回答就不可能来自他。①

为什么主体不知道自己在说些什么？因为那在说话的是处在“另一个场景”的无意识，主体与能指的关系已经明确地表明，不是主体在运用能指，而是能指在利用主体，不是主体在言说，而是“它”在言说，是无意识在言说，无意识即是他者的话语：

> 我要说，是它在他者中说话。这所谓的他者，指的是求助于言语时涉及的那个处所，而这一求助在任何关系中都扮演了某种角色。如果说是它在他者中说话，无论主体听见与否，那是因为主体正是在那里以某种方式找到了他的意指作用的位置，这种方式在逻辑上先于任何所指的觉醒。对它在那个位置亦即在无意识中所说的东西的发现，使我们得以理解他的被构成是以何种分裂为代价的。②

在此，拉康的着眼点显然不再是言语作为主体无意识的实现的功能，而在于言语结构或者说言说行为本身的机制，在L图中，他已经从主体间性、从主体与语言的关系对这一结构或机制进行了说明，在那里，主体性的实现被视作是可能的，可是，随着对语言结构的考察的深入，拉康越来越从这种可能性的认识滑向了一种不可能性的认识，主体之言说的无意识维度被置放到更突出的位置。

通常，主体的言说行为表现为主体以一个话语或音信的形式来向他人传递有关自身的讯息，而实际交流的可能性又让我们觉得主体的意义在话语或音信中、在言说中可以得到呈现，比如当我说“我爱他”的时候③，这句话就呈现了“我”的某种情感状态或“我”对“他”的某种

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 677.

② Ibid., p. 579.

③ 弗洛伊德在有关施列伯的案例分析中曾对这个话语有专门的讨论，并对其作了四种否定性的阅读：“爱他的不是我，而是她”；“我爱的不是他，而是她”；“我不爱他，我恨他”；“我根本不爱他，我不爱任何人。”拉康在第3期研讨班《精神病》（该期研讨班讨论的一个主要素材就是弗洛伊德的施列伯案例）中对弗洛伊德的“阅读”作了进一步分析。参见 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book III, The Psychoses 1955—1956*, pp. 41-43。

情感意向，可拉康认为这根本是对主体的言说行为的一种错误理解，因为所有的言说行为必定要涉及传达音信的言语和对音信进行编码的语言，用拉康的话说，必定要涉及能指的游戏，还要涉及说话主体的想象和认同，涉及说话主体与受听主体之间的关系。除此之外，还涉及一个根本的问题：究竟是谁在说？前已论及，就无意识的维度说，主体的说其实是无意识在说，是“它”在说。那么，这个“它”在言语中如何体现呢？为了回答这个问题，拉康从主体的言语行为中区分出了两个东西：“陈述的主体”（subject of the statement）和“言说的主体”（subject of the enunciation）。

所谓“陈述的主体”，就是出现在话语中的有意识的主体，它通常以陈述中的主词“我”这样的形态呈现，而所谓“言说的主体”，指的是发出话语、让言语行为付诸实施的那个主体。不妨说，陈述的主体是作为言语的陈述对象的主体，言说的主体是使言语的陈述得以可能的主体，它实际就是无意识主体，是在“它”处存在的主体。陈述主体和言说主体并非同一的东西，陈述句中的“我”只是“指示”而不“意指”言说的主体。在第 11 期研讨班中，拉康借著名的罗素悖论即“说谎者”悖论说明了这一点。

罗素的悖论是：当我说“我在说谎”时，如果我不是在说谎，即“我在说谎”是一句假话，那我实际上就是在说谎；如果我的确是在说谎，即“我在说谎”是一句真话，那我实际上就不是在说谎。单从语言的逻辑角度看，这里面存在一种悖论，而引发这个悖论的逻辑症结就在于：在有些陈述中，要想使陈述为真，就必须把作为陈述者的主体从所陈述的对象中排除出去。拉康的分析正是由此入手的，只是说法有所不同。在他看来，问题的根本就在于“言说的我”和“陈述的我”不是同一的：“我在说谎”中的“我”只是一个陈述的“我”，而说“我在说谎”的那个我则是一个言说的“我”：

> 陈述与言说之间的这一划分意味着，实际上，“我在说谎”处在陈述链条的层次，在此，“在说谎”是一个能指，构成了大他者中词汇宝库的一部分，而这个“我”是回溯地决定的，其在陈述层面产生的东西具有一种意谓，乃因为它指示了其在言说层面产生的

东西——其结果便是“我在骗你”。①

在此，所谓“在陈述层面产生的东西”就是被陈述的“我”，而“在言说层面产生的东西”就是正在言说的“我”，前者指示了后者，但不意指后者，因为后者是由属于大他者领域的能指游戏的规则决定的，其意义只有在能指的回溯运动中方可确定。比如在说谎者的例子中，出现所谓的悖论是因为我们把陈述的主体和言说的主体混为一谈了，把陈述（话语）本身的意涵和陈述（言说）行为混为一谈了，忽视了在陈述（主体）的背后另有一个起着主导作用的言说（主体）。其实，当某人说“我在说谎”的时候，“我在说谎”作为一个陈述只是指示了一个隐匿的说、一个隐匿的主体的说：“我在骗你”。这中间并无所谓的悖论。

陈述主体在话语中仅仅起着指示的作用，指示言说主体的存在，拉康从雅各布森那里借来一个术语，称作为陈述主体（主词）的“我”只是一个“转换词”（shifter）：

> 一旦语言的结构在无意识中得到确认，我们可以为它设想怎样的一种主体呢？
>
> 出于方法上的考虑，我们在此可以试着从将“我”看作能指这样一个严格的语言学定义开始。在这里，“我”不过是一个转换词（shifter）或指示器，它以语法意义上陈述主体的身份指示着当下正在说话的主体。②

“转换词”这个概念最早是丹麦语言学家奥托·雅斯柏森（Otto Jespersen，1860—1943）在1923年引入语言学的，指的是其一般意义只有通过参照讯息才能得到界定的那些语言要素，例如人称代词“我”和“你”只有通过参照它们被言说的语境才能明白其确切的所指。1957年，罗曼·雅各布森发展这个概念，认为转换词在话语交流中具有指示功能，属于指示性符号，例如“我”指示讯息的发送者，“你”指示讯息的接收者，它们被称为转换词是因为它们指示的东西随每个新的讯息

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 139.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 677.

的出现而变化或转换。拉康正是在雅各布森的意义上称陈述的主体（主词）只是一个转换词，它只具有“指示”（designate）的功能，而不具有“意指”（signify）的功能：

> 这也就是说，它指示着言说的主体，但并不意指后者。这显然来自于这样一个事实，即在陈述中根本不存在言说主体的能指——更别说有些能指是不同于“我”的。①

这就是说，作为陈述主体的“我”只是一个起着转换或指示作用的符号，它只表示在“我”的背后还有一个言说主体存在，但并不能说出那个言说主体的任何真相。那么言谈主体的真相在哪里可以找到？按照精神分析的逻辑，在言语的断裂处，在话语的缝隙中，在弗洛伊德所讲的那种种语言过失中，我们都可以看到言说主体的真相的蛛丝马迹。拉康特别地讲到法语中的一个小品词“ne”：

> 我认为在法语的“ne”这个能指中已探测到了言说主体，语法学家称这个词为“赘词”，这一说法已经最好地说明了那些最优秀的语法学家也具有的离奇看法，他们认为这个词的形式属于十足的奇思异想。②

对于拉康讲到的这个赘词，布鲁斯·芬克有一段解释：

> 在某些表达中，这个所谓的赘词“ne”单独使用乃是语法之必需，至少比不使用它要更为准确和有力，但它似乎把犹豫不决、含糊其辞或不确定性引入了它所出现的言语当中，仿佛是在暗示说话者想否定他所肯定的内容，对他所希望的东西心怀忧惧，或是对他所畏惧的东西其实心怀向往。在此种情况下，我们觉得说话者对将要发生的事或将要出现的人既向往又不向往。③

芬克认为，该词在词义上相当于英语习语“cannot（help）but”中的“but”，其本身并无实义，但语气上有着特别的否定意味，其出现在语句中正好显示了有意识的话语与无意识的话语之间的某种冲突，“这另一个代理、这个非我或无意识的‘话语’插入前者之中——相当于说

---

① ② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 677.

③ Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, pp. 38-39.

'不!'——跟口误的情形完全一样"①。

拉康用"ne"来意指言说主体的所在，它并不指示是"谁"在说，而是告诉我们有关说话者的某种讯息，即他或她所说的与他或她真正想说的并不是一回事，"ne"所意指的言谈主体的位置是隐藏在"我"所指示的有意识的陈述主体背后的，是后者所不知的，他不仅不知是谁在说，甚至也不知自己究竟在说什么，这就是说，主体在言说行为中是分裂的：

> 因此，两个主体之间的"内在言说"（the "intra-said" of a between-two-subjects）所构成的"交互言说"（inter-said）的位置正是古典主体的透明性发生分裂的地方，同时古典主体还遭受了褪色的效果，这一遭际由于一个越来越纯粹的能指造成的隐晦状态而指定了弗洛伊德式的主体。②

这里的"两个主体之间"并非指现实中的两个个体之间，而是指言说性的存在的两个方面：以主词的形式出现在话语中的陈述主体和作为话语的支撑者的言说主体，这两者并非同一的东西，当前者出现在陈述中时，作为言说主体的那个真正的"我"看似是消隐了、消失了，实际上是以消隐的方式而在场，或者说是显现自身于消失的运动中：

> "我"通过从我的陈述中消失而到场。一种否定自身的言说，一个取消自身的陈述，一种错失自身的无知，一个自行瓦解的机会——在此除了那为了脱除存在而必须实际地在的东西的踪迹以外还能有什么?③

"'我'通过从我的陈述中消失而到场"，在此，主体并非真的消失不在了，而只是隐匿起来了，换言之，这所谓的消隐或消失，其实是相对于言说者不知是谁在言说而言的，拉康同样用了符号$来表示主体的这种消隐或隐匿性，在主体S上划上一条斜杠，既表示言说的主体是以不在场的形式在场，也表示说话的主体总是被挡在言语的下面，就像能

---

① Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, p. 39.

② Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 677-678.

③ Ibid., p. 678.

指与所指的符号式中分隔两者的那条横杠，横杠下的所指总是被挡在意指链条的下面，成为能指链永难抵达的彼岸。

第四节 欲望主体

无意识的主体说到底也是欲望的主体，只是这两种说法的切入角度稍有不同，前者更多地是从无意识的语言构成来讨论主体的结构化，后者更侧重于从无意识的驱力机制来揭示主体的命运，前者是构成论的，后者是动力学的，就是说，对无意识主体的动力学阐述根本上就是对欲望的阐述，由此可以想见，欲望理论在拉康的精神分析学中必将占据核心地位，就像埃文斯说的："如果说有一个概念堪称是拉康思想的核心，那就是欲望概念。……欲望既是人类存在的中心，也是精神分析学的核心。"① 其实拉康自己也是这样认为的，他甚至说弗洛伊德的经验就是从阐述一个欲望的世界开始的，弗洛伊德的世界根本上就是一个"欲望的世界"②，至于精神分析学本身，它的任务和目标就是要揭示主体的欲望的真理，让主体命名和确认自身欲望的真相。当然，如同拉康谈到主体的时候常常指的是无意识的主体一样，他讲到欲望的时候也通常是指无意识的欲望。

拉康总喜欢到弗洛伊德那里去寻找其每一个概念的源头，他的"désir"（欲望）概念在弗洛伊德那里对应的是"Wunsch"（愿望）。可是法语中的"désir"和德语中的"Wunsch"并不完全对等：德语词"Wunsch"的含义更接近于"愿望"（所以弗洛伊德著作的英译者通常将其译作"wish"），而法语词"désir"常带有色欲或贪欲的意味，其在德语中更准确的对应词是"Begierde"或"Lust"，弗洛伊德也使用过后两个词，但它们在他的著作中并没有被理论化。再有，在弗洛伊德那里，"Wunsch"（愿望）这个词常常和满足的经验联系在一起，"愿望"总是涉及愿望的满足或达成，而在拉康那里，"désir"（欲望）的一个重

① Dylan Evans, *An Introductory of Lacanian Psychoanalysis*, p. 36.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 222.

要品质就是“持续力”，表示欲望是不可能获得满足的。那么，拉康把“欲望”的不可满足的意义叠加在弗洛伊德的“愿望”概念上有什么企图吗？这得从他对弗洛伊德的“愿望”或愿望满足的概念的重新解释说起。

弗洛伊德在说明梦的工作的时候曾指出，人在儿童时期受到压抑的需要满足的经验会以记忆影像或记号的形式保留在无意识中，并且成年以后仍会在梦中以愿望达成的方式重现。从心理动力学的角度说，愿望本质上是一种心理驱动力，它与力比多的投注有关，后者作为一种心理能量总是驱使主体在某个对象身上来寻求自身愿望的达成。正是基于这样一种理解，弗洛伊德也曾在愿望和需要之间进行了区分，需要总是与某个具体对象如食物或性对象联系在一起，其目标就是要获得直接的满足，而愿望总是与原初需要的压抑经验相关，它是无意识的，其目标不在于直接的满足，而在于以知觉重现的方式来寻求愿望的达成，寻求愿望的替代性满足。正是弗洛伊德的这个区分，给拉康的概念改造提供了足够的空间，即一方面，它使得拉康有足够的理由把动物性的本能需要从其欲望理论中剔除出去，另一方面，弗洛伊德把愿望及愿望满足同原初压抑的记忆痕迹或记号联系在一起，使得拉康便于在欲望中引入语言或他者的维度。只是对于弗洛伊德所讲的愿望达成，拉康又持有很大的保留，最为根本的一点在于：弗洛伊德所讲的愿望达成可以通过梦或其他无意识的幻想形式完成，而拉康所讲的欲望是永远不可能得到满足的，它甚至无法以愿望的形式获得满足，因为愿望终归还是一种心理活动，而欲望本质上是主体存在的一种本体性维度。所以，对于弗洛伊德的愿望概念，既要保留其价值，又要加以改造，就只有以欲望的概念覆盖之。

在拉康那里，以欲望的概念来覆盖愿望的概念，或者说其对欲望概念的阐述实际经历了一个共时地进行的三部曲：先是把本能从愿望中切割出去，接着在愿望中引入语言的维度，最后再通过引入主体间的维度而把他在性的结构嵌入到主体之中。相应于这个三部曲，他提出了一个关乎于欲望的三元组概念：需要（besoin，need）、要求（demande，demand）和欲望（désir，desire）。一定意义上说，这个三元组乃是拉康阐述欲望主体的基本构架，当然他也在这个构架中填充了一个精神分

析化的叙事，一个有关主体的欲望生成的神话。

首先是需要的概念。在一般的理解中，所谓需要，大约相当于人的生物性本能，所以许多人把它等同于弗洛伊德的“本能”（德语为 instinkt），并认为拉康的“需要”概念就是指人的生物本能。可拉康并不赞成这种简单化的类比，因为第一，弗洛伊德讲到“本能”的时候往往是指“动物本能”，而拉康所讲的人的生物性“需要”虽然具有动物本能的某些特征，但两者之间有着本质的区别，比如动物的本能将把动物引向与对象的直接关系，而人对某个对象的需要将把他引向与他人的关系；第二，拉康拒绝这种类比还有一个重要动机，就是想要澄清英语世界因为对“本能”和“驱力”的混淆而导致的对弗洛伊德的严重误解。英语世界常常用“instinct”（本能）一词来翻译弗洛伊德的“trieb”（驱力或欲力，其准确的英文词应是“drive”），可正如拉普朗虚和彭大历斯在《精神分析辞汇》（1967 年）中指出的：“弗洛伊德关于 Trieb——一种就其所诱发的行为以及提供满足之对象而言，相对不确定的推力——的概念，明确地与各种本能理论不同，不论就本能的传统形式，或是就当代研究带来的更新而言（行为模式、天生启动机制、特定刺激讯号的概念等）。本能一词，具有一些与弗洛伊德欲力概念差距极远的明确含义。”[①] 简单地说，在弗洛伊德那里，本能是一个纯生物学的概念，特指动物性的本能，相对而言，动物性的本能有着不变的特性，比如它主要地受吃的本能和性的本能的驱使，并且其本能与对象是一种直接关系，即它总是以某一具体的欲求对象为目标，一旦获得对象，本能的需要得到满足，欲求的力量就会暂时消失，直至下一次本能的需要再次出现。人的需要当然也有动物性本能的方面，可人之为人，也在于他不会让自己停留于动物性的本能，人的本能实质上是一种心理内驱力，它不仅多变，而且因为压抑的存在而时常难以获得直接的满足，愿望就是这种压抑的结果，愿望的达成则是受到压抑的本能的一种变相满足。虽然说弗洛伊德的驱力概念仍含有明显的本能论倾向，但他并没有因此把本能和驱力混为一谈，而这也正是拉康所要强调的。对于英语世界把本能和驱力等而视之的做法，拉康称这是一种典型的经验主

① 拉普朗虚、彭大历斯：《精神分析辞汇》，219 页。

义倾向，是对弗洛伊德的理论的严重误解，而他所要做的就是把动物性的本能从精神分析学中剔除出去，以需要的概念来取代本能的概念显然就是为了这一目的。

人的生物性需要与其他动物的需要是不可等而视之的，虽然人的需要也总是指向一个对象，并且其目的也在于寻求满足，可人的需要与动物的本能之间有着根本的区别。第一，如果说动物的本能是机体得自遗传的一种自然需要，且作用模式基本上固定不变，那么在人的身上，这种纯粹的需要是不存在的，换句话说，所谓单纯需要的主体实际是一个神话性的主体，因为人自诞生的一刻开始就已经不是一个纯生物性的自然存在，而是一个被语言所铭写的东西，是一个至少被他人主体——例如父母——的欲望结构所刻写的东西，因而即使是其饥饿的需要，也不完全是动物性的。第二，从单纯理论的意义上说，人的需要与诞生的创伤有关，诞生之于人而言意味着其与母体合一的神话状态的丧失，这是一种具有本体论意义的失去，诞生时刻的第一声啼哭即已宣告了这个决定性的缺失，宣告了这个缺失的不可回复，从这个角度说，人的需要根本上是回到母体的需要，是想与母亲合为一体的需要，这个需要以一种将来完成时态不停地回投到主体身上便成为主体的某种“本能”式的、具有性色彩的欲念。第三，人的需要的满足总是在主体之间进行的，总有一种间性的结构横亘其间，阻碍着需要的直接满足。何以如此呢？由于语言和他者的介入。从发生论的层面说，主体间的关系最初就是婴儿和母亲的关系，可这一关系因为母亲作为一个已然被语言所刻写的他人主体的在场和父亲作为父法的功能的介入而必要遭遇到断裂，主体在这一关系中必要被引向一种挫折的辩证法，其需要的满足必定会被无限期地延宕，直至一种根本的不可能。

人之诞生作为一种无论在身体机能还是在心智上都尚未发育成熟的“早产儿”，刚出生时的无助状态使得它无法靠自己来满足自己的需要，而必须仰赖他人，这个他人最初自然是哺乳的母亲。为了得到他人的帮助，婴儿必须以言语来表达自己的需要，例如婴儿在获得语言之前就已经知道用啼哭来表达它的需要。当然，这并不是说需要有一个前语言的时刻，或者说主体在其发展中曾有一个纯粹需要的阶段，然后再是用语言表达需要的阶段。在拉康看来，前语言的需要只是一个假设，因为语

言是先于需要而存在的，主体在表达其需要之前，语言或言语的阐释就已经在那里等着了，例如婴儿的需要一旦以啼哭的形式诉诸表达，其意义就不再是先行地给定或固定的，而是由母亲阐释出来的。

在拉康的主体“神话学”中，婴儿的啼哭有着一种特别的构成意味，它不仅是对需要的表达，也是需要的结构性时刻，是需要被组织到象征秩序的开始。在啼哭中，婴儿本来需要的是这个，可作为他者的母亲给予的却是那个，例如婴儿哭叫可能是因为饿了，也可能是因为尿床了或感觉天气太闷热了，可作为他者的母亲总是以自己的方式——如把乳头塞到哭叫的孩子的嘴里——来回应孩子的需要，显然，他者的这个回应、他者对需要的这种阐释与主体的需要本身并不能完全对应，这样，在需要用言语或准言语表达出来的那一刻，对需要的原始压抑或者说需要的异化也就开始了。这就是拉康通向欲望的第二步：因为语言和他者维度的引入，需要变成了要求。

言语的引入把主体的需要拖向了一个深渊。不仅婴儿用啼哭这样的准言语来表达自己的需要，而且母亲（他者）也时常在用言语来回应婴儿的需要，比如她总是问：“你到底需要什么?”“你饿了吗?”“你想要吃奶吗?”象征界相对于婴儿主体的这种先行在场使得其需要的满足自一开始就被赋予了人化的意义，婴儿在获得语言之前，就已经被置于了一个语言的环境中，如母亲作为一个言说的主体自一开始就在以自己的方式阐释其需要的意义，她在给予婴儿所需对象的同时，也在运用语言或能指把一种（他者的）要求附加在（婴儿主体的）需要之上。婴儿为了需要能够被满足，就必须考虑甚至认同这个他者的要求。驱力就在婴儿主体对他者的要求的这个考量中产生出来，用拉康的话说，驱力就是他者的要求在语言中获得表达的结果，没有他者的要求，就没有驱力。由于他者或他者的要求的这一介入，婴儿的看似生物性的需要被托付给了人化的道路，需要在此被划杠了，被他者的要求划杠了。

主体的需要和他者的要求之间总是有一道裂隙，在啼哭中，婴儿本来需要的是这个，可作为他者的母亲给予的却是那个，主体（婴儿）就这样在欠缺与匮乏的深渊中挣扎着，他只能不停地去需要，并且他所需要的已不只是即刻的和当下的满足，而是无条件的绝对满足，是他者的无条件的爱，在这时，某一具体需要的背后其实隐含了一个绝对的需

要，那就是对无条件的爱的需要。而为了满足这一需要，主体就必须先去认同他者的要求，这就是驱力产生的时刻，他者的要求结构了主体的驱力。进而，主体在他者领域中通过他者的要求结构出来的驱力反过来又结构了主体对他者的要求，即要求他者无条件地满足自己的需要，拉康称此为“爱的要求”。爱的要求的一个根本特性就在于它的无条件性，它要求无条件的满足。

因此，对于主体（婴儿）而言，它的要求有着双重的功能，既是其需要的表达，也是其对爱的要求，并是要求这种爱无偿地给予。但问题在于，母亲时常是不在场的，对于开始学会用牙牙之语或言语来表达自身需要的婴儿来说，母亲或母亲的乳房乃是在场和缺席的象征符号，是一个处于彼岸的大他者，在她或它的在与不在中，婴儿感受到的是一种爱的挫折，是他的渴望他人无偿给予的爱的要求被拒绝。即便母亲在场的时候，婴儿的需要的暂时满足并不能使先前遭遇的挫折得到补偿，因为她的不在已经在主体身上撕开了一道不可弥合的切口，其在当下的在场反而会使得她可能的再行缺席变得更具伤害性，主体也许会通过变本加厉地攫取需要之满足来加以补偿，但这无助于挫折的解决，母亲随后的可能离开只会使需要的暂时满足变得不堪忍受，最终，主体只有无奈地接受母亲不在场的事实，拼命地把满足需要的具体对象象征化，使其成为爱的要求的象征或爱的能指。在《菲勒斯的意义》（1958 年）中，拉康说：

> 要求本身所关涉的东西并不是它所召唤的满足。它是一种在场或一种缺席的要求。这一点在与母亲的原初关系中就有所体现——这种关系实际上为那个被置于其所能满足的需要之内的大他者所充满。要求已经构建大他者拥有满足需要的“特权”，亦即那种剥夺唯一能使需要获得满足的东西的权力。大他者的这种特权因而就勾画了大他者所不具有的东西——即它的爱——的基本馈赠形式。
>
> 就这样，通过把能被给予的一切东西都转变为爱的证明，要求取消了这一切东西的独特性，而它为需要所赢得的满足也沦落为不过是爱的要求所引致的破灭。①

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 579–580.

在需要的层面，母亲的乳房作为驱力的部分对象是为满足口腹之欲而存在的，可在诉诸言语的要求的层面，这个对象已成为母亲无偿给予的爱的能指，其作为满足需要的对象的具体功能被取消，因为爱的要求并不指向具体的对象，或者说具体的对象并不能真切地回应爱的要求，用拉康的话说，爱的要求是“不及物的”、“无条件的”，它不依赖于任何对象，它唯一寻求的就是被爱。因此，在爱的要求中，对象的被取消的独特性只能在要求之外重新出现，“它就在那里重新出现，但它也保存了爱的要求的无条件性所显示的结构”①。这个结构其实就是欲望的结构，拉康正是在需要与要求之间的这种分离中嵌入了这个欲望结构，并在一种本体论的意义上把这个欲望结构看作是主体性存在的根本维度。

爱的要求是对他人（母亲）的爱的一种无条件的需要，可这个需要不可能得到满足，因为父亲不允许，因为父亲所代表的父法秩序就是建立在对这种需要的禁止之上的，正如弗洛伊德和列维-斯特劳斯在各自的人类学研究中不约而同地指出的，乱伦禁忌乃是人类社会的生存法则得以建立的根本大法。因为父亲的禁止（在后面我还会回到这里），对母亲的无条件的爱的需要——拉康又把它称为“（对）母亲的欲望”，偶尔也把它称为“纯粹的欲望”——在爱的要求中被象征化，从此那个绝对的需要只能在一个象征的语言结构中得到表达，只能被象征性地表达，意即这个需要不可能被满足，而只能被替代，在替代中获得象征性满足。这个替代的过程就是一个能指差异化的过程，是差异中的某个剩余从能指的网络中脱落而能指再次以差异化来捕捉那个剩余的过程，这个过程就是欲望的过程，或者说，欲望就是在这一过程中呈现出来的。于此，我们可以在需要和要求的关系中给欲望提供一个拓扑学的表述：欲望乃是需要在语言中借要求的形式获得表达后残留下来的剩余，用拉康的公式说，欲望是要求减去需要所得的差：

> 通过一个不是简单的否定之否定的逆转，纯粹丧失的力量从一种湮灭的残余中浮现出来。对于要求的无条件性，欲望以“绝对的”条件取而代之：这个条件事实上可以解决爱的证明中与需要之

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 580.

满足相悖的要素。这就是为什么说欲望既非对满足的渴望，亦非对爱的要求，而是从后者中减去前者所得的差，是它们的分裂的现象本身。①

在此，第一个否定是指要求对基于必然性的需要的否定，第二个否定则是指欲望对无条件的要求的否定，但这一否定之否定不是黑格尔的辩证否定所讲的那种“扬弃”：在否定中保留，在扬弃中螺旋式地前进。它不是一种简单的否定之否定，因为在这一双重否定中涉及一个根本的东西，那就是否定中的“剩余”：在要求对需要的否定中，所否定的恰是需要的必然性，更确切地说，是需要之满足的必然性，在要求中，需要的对象被掏空，它不再指向具体的对象，而是指向某个象征的能指，即爱的要求的能指，由此导致的结果就是要求的无条件性；进而在欲望对要求的否定中，所否定的恰是要求的无条件性，即对母亲的爱的要求是不可能获得满足的：一方面，母亲这个他者并不能提供给主体所渴望的无条件的爱，因为她本身就是一个欠缺的存在，她是被剥夺的，另一方面，在父法的世界里，这个要求是不被允许的，它必要遭到阉割的威胁，它只能以接受阉割为代价被替代性地送出。对要求的无条件性的否定使得那原初的需要甚至在以要求表达出来的具体需要得到满足之后，要求的另一面，即对爱的渴望，仍然不能得到满足，欲望就是那个没有得到满足的剩余。所以拉康说，欲望就出现在要求与需要发生分离的缝隙中，欲望就是要求与需要的分裂本身。

由此可见，拉康是在需要—要求--欲望这个三元组概念的一种拓扑学中来阐述欲望的。首先，主体有一种原初的需要，想要与母亲合为一体——这当然只是一个神话学的想象，是有关主体的原始存在的一个隐喻，其真正说的是主体对原初的完满性、完整性或者说原始的“一”（One）的渴望；可这个需要在象征秩序中是被禁止的，它只能在言语或能指的替代运动中以要求的形式表达出来，在这里，原初的需要被划杠，成为不可企及的对象，拉康称这是言语或语言对需要的“原始压抑”；然而，压抑导致的后果是双重的，一方面，原初的需要现在以爱的要求被象征地表达，但被象征地表达的并非原初需要的，所以，爱的

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 580.

要求总是无条件的，另一方面，在爱的要求中，需要只是被压抑了，它并没有被消除，它不可能被消除，而是以剩余的形式残留在要求中，并作为欲望呈现出来：

> 在需要中被异化的东西构成一种原始压抑，因为它在要求中无法以假定的形式得到表达；不过，它可以在某个衍生物中出现，而这个衍生物又可以作为欲望呈现在人身上。①

如果说要求是需要的异化，是需要在言语中的异化，那么，欲望就是要求的分离，是要求与需要的分离，在这一分离中，欲望不再是对某个具体对象的欲望，而是对一个不可能的对象的欲望，由此导致的结果就是欲望的绝对性，是欲望的不可满足性、不可还原性以及不可摧毁性。我们根本不知道欲望欲望的是什么，我们只知道欲望总在欲望着：欲望欲望着，这就是欲望的绝对性，人作为一个欲望性的存在就处在这个绝对性的绝对控制之下。

行文至此，有人可能还是一脸的疑惑：如果欲望既非需要，亦非要求，那它到底是什么？之所以有这样的疑问，是因为我们时常把欲望视作一种心理力量，可问题在于，在拉康的理解中，欲望作为一种持续的力并不是心理意义上——那充其量只是一种力的效应——而是存在意义上的：欲望是存在的本质，这是拉康从斯宾诺莎那里继承来的一个思想，所以，他反复地强调，欲望虽然总是在要求中出现，但它处在要求之外，是要求的彼岸，是把要求维系在一个无尽的链条上的东西。换一种说法，如果欲望是存在的本质，那这个本质就是匮乏，欲望即是匮乏的欲望，欲望主体即是匮乏的主体。在第 2 期研讨班（1954—1955 年）中，拉康特别从存在论的角度讨论了欲望的这一匮乏性质。

一般来说，欲望总是朝向对象的欲望，主体作为欲望性的存在总处在寻找其欲望对象的过程中，拉康并不否认这一点。他承认，人作为一种欲望的存在，其本质就在于对欲望对象的不断寻找，但这一寻找是不可能有确定结果的，真正的对象是不可得的，主体对对象的不断寻找就已经昭示出这一寻找注定一无所获。从一个角度说，当主体被缝合在某

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 579.

一对象上时，他所获得的并不是真正的对象本身，而是有关对象和对象获得的一种幻象，他其实是以想象的统一性整合了自己的欲望碎片。从另一个角度说，欲望对对象获得有着一种坚执，一种坚不可摧的执著，由于获得的失败，主体只好重新寻找，但仍将以失败告终，最终主体找到的不过是一个又一个的替代对象，通过让某一对象暂居欲望对象的位置来满足主体力比多能量的投注要求。所以，主体对欲望对象的寻找过程其实是转喻机制在主体身上的不断运作，用拉康的话说，欲望是一种转喻。

为什么主体对欲望对象的寻找总是无功而返呢？这不是因为主体的认知能力或意志力有什么缺陷或不足，而首先是因为欲望性的存在根本上是一种匮乏和欠缺（lack）：

> 欲望是存在与匮乏的关系。确切地说，这一匮乏即是存在的匮乏。它不是此物或彼物的匮乏，而是存在的匮乏，存在就是据此而存在着。①

在此，拉康的匮乏概念有着浓重的“存在哲学”的痕迹。所谓匮乏即是存在的匮乏而非此物或彼物的匮乏，意思是：匮乏即是存在本身，匮乏是存在的基础，因为存在的本质不在于“是其所是”，而在于“不是其所是”，“存在是作为这一匮乏的确定功能而开始存在的。存在获得自我意识是就其在欲望的经验中作为这一匮乏的一种功能而言的”②。存在的匮乏即是一种“无”（nothing），“无”不是什么都没有，而是什么都不是，是根本不知其所是，而欲望作为一切人类经验的中心功能，就是这种无的欲望。正是存在的这一匮乏本质，使得欲望对对象的寻找永远也不可能达成，使得欲望朝向真正对象的过程就是欲望走向自身的界限的过程，是欲望对欲望对象的不可能性不断加以确认的过程。

如果说存在的匮乏是欲望匮乏的存在论基础，那么，对象的匮乏或欠缺则是欲望匮乏的一个诱因。在精神分析学中，所谓的对象通常都是指欲望对象，该对象的一个根本品质就是它总是“失落的对象”（the lost object），拉康又称之为“对象的失落”（the loss of object）。依照

---

①② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 223.

拉康的描述，造成对象失落的原因主要有三种：挫折、剥夺和阉割（见本书第十章第二节）。更为重要的是：首先，失落的对象是一个原初对象，是人类原初的情欲对象，那就是母亲，所以拉康讲到人的原初欲望都是指对母亲的欲望；其次，对象的失落是已然在此的、不可回复的，它是在主体诞生的那一刻就永久地失去的，所以，就与欲望的关系而言，对象的失落不是结果，而是原因，是欲望的原因；再次，主体对于对象总有一种幻象，觉得它曾经被完整地拥有过，觉得它可以在某些部分对象上完成幽灵般的返回，这也表明，所谓对象的失落和失落的对象，其实都是主体在基本幻象中的一种运作。

既然对于匮乏的存在而言对象是已然失落的，那就意味着主体对任一对象的欲望终将以失败告终，但欲望驱力对对象有一种明知不可为而为之的坚执，它总是在基本幻象的结构中让原初失落的对象以“对象 *a*”的形式出现，换言之，欲望主体总是在基本幻象中把母亲想象为能无条件地满足其需要的完满的“整一”（One），同时也把自己想象为母亲的“唯一”（One），还欲望自己能与母亲结合为“一”（One），对象 *a* 成为结构欲望的原因，亦是招致欲望失败的原因。

其实，除因为存在本身的匮乏和对象的匮乏之外，欲望对象的不可企及或欲望满足的失败还有其他的原因，其中有两个方面是拉康谈得最多的，一个是语言和言语的引入，再就是他者欲望的介入。

在《治疗的方向及其权力原则》（1958 年）中，拉康说，虽然欲望的真相一定程度上要在言语中出现，但言语并不能表达全部的真相，因为欲望和用来表达要求的言语之间有一种根本的不兼容性，每当主体以言语表达其要求时，总有一种剩余、一种残留会超出言语之外，超出言语所表达的要求之外，那就是欲望：

> 虽然正如我们在这里看到的，欲望总是在要求中且通过要求表现出来，但它也是处于要求之外的。它也在另一个要求的躲闪中，在这个要求中，那个在他者的场所中回响的主体与其说是为了以一个回复的同意来抹除他的依赖性，不如说是为了凝定他在那里提出的存在本身。①

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 530.

为什么会这样？因为欲望主体总是语言的主体，是由语言结构出来的效果主体，进而，这个主体的欲望又只能在言语中且通过言语来呈现，言语是要求的表达，它总是在他者的场所中出现，它源自于这个场所。当主体以言语表达其要求时，不仅要服从于他者的法则，而且只能通过他者的场所被标记出来。这个被标记出来的主体就是在言说中消隐的主体，是那个被划杠的主体，在欲望的层面说，它就是那个以匮乏、欠缺作为其存在维度的欲望主体，言语只是标记有这样一个主体存在着，但这个主体到底是什么、他到底在欲望什么，这是表达要求的言语所无法言明的。所以，言语与欲望的关系不单是主体借助言语来表达其欲望的问题，更是主体以言语来标识其欲望之匮乏的问题，标识主体的分裂的问题。正如拉康所说：

> 欲望不过是这种言语的不可能性，这种不可能性在回应第一个言语时只能通过完成主体——他只有在言谈中才能成其为一个主体——所经受的分裂才能加重它的标记。①

所谓“言语的不可能性”，当然是指言语不可能充分地和真实地表达欲望，因为言语作为要求的表达乃是需要的异化，它是原初的需要的“删除”，而欲望的真正对象恰恰就是那在言语中作为剩余被“删除”、“压抑”的东西，那个东西现在处在要求的彼岸，更确切地说，是处在要求的边缘上和裂隙中，并以此使要求——爱的要求、恨的要求等等——以链条的形式维系着，以此把存在的匮乏召唤到主体面前：

> 欲望产生于要求的彼岸，因为在将主体的生活与其条件联系起来的时候，要求删除了它的需要；但欲望在要求的躲闪中也被挖空了，因为作为对在场和缺席的一种无条件的要求，要求以三种无（nothing）的形式唤起了存在的匮乏，而这个无又为下面三种要求提供基础：爱的要求，恨的要求——这种恨甚至会发展到否定他人的存在的地步，以及对在它的恳求中不为所知的东西的不可言喻性的要求。②

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 530.

② Ibid., p. 525.

对于他者欲望的方面，拉康的谈论就更多了，归总到最后，就是他的那句重复了无数次的格言："人的欲望就是他者的欲望"（Man's desire is the desire of the Other）。

如同"无意识是像语言一样被结构的"这句格言一样，"人的欲望就是他者的欲望"也是拉康的格言中最常被提及且最为多义的一个。有关这个格言的具体思想，我将在后面给以详细解释（见本书第十章第一节），在此先引用埃文斯的一个归纳。在《拉康精神分析学简明辞典》（1996年）中，埃文斯把这个格言的含义归纳为如下几点：

1. 欲望本质上是"他者欲望的欲望"，这既指欲望成为另一个欲望的对象，也指欲望被另一个欲望所承认。拉康是通过科耶夫从黑格尔那里获得这个观点的。……欲望本质上是欲望成为另一个欲望的对象，这一点在俄狄浦斯情结的第一"阶段"有着明显的表现，此时主体欲望成为母亲的菲勒斯。

2. 主体是作为他者来欲望的，就是说，主体从另一个主体的角度来欲望。其结果是"人的欲望的对象……本质上是别人所欲望的对象"。使一个对象成为可欲望的因素并不是对象本身的任何内在品质，而仅仅是如下事实：它是别人所欲望的。因而，正是他者的欲望才使对象成为等值的和可交换的。……这个观点同样取自科耶夫对黑格尔的解读。……欲望的这一普遍特征在歇斯底里中尤为明显：歇斯底里患者就是坚持他人的欲望、把他人的欲望倒转为自己的欲望的人（例如杜拉对K夫人的欲望就是因为她认同于K先生，故而挪用他的已知的欲望）。因而，在对歇斯底里的分析中，重要的不是找出其所欲望的对象，而是去发现她发出欲望的位置（她所认同的主体）。

3. 欲望是对他者的欲望。根本的欲望就是对母亲这个原初他者的乱伦欲望。

4. 欲望总是"对别的东西的欲望"，因为不可能去欲望已经拥有的东西。因此，欲望的对象总是不断地被延宕，所以说欲望是转喻。

5. 欲望最初是出现在他者领域，即无意识的领域。

从拉康的这个命题中可得出最重要的一点：欲望是一种社会产

物。也就是说，欲望不是私人的事务，它总是在与其他主体的已知欲望的辩证关系中形成的。①

归结起来，人的欲望就是他者的欲望，因为人总是欲望他者所欲望的，人总是欲望成为他者欲望的对象，人总是在他者的场域中欲望——根本上，这是拉康对人的欲望的一个拓扑学表述，其核心无非是说人的欲望是在他者中被结构的，是由他者的逻辑决定的。在这里，这个大写的“他者”（Other）既指作为能指之场所的他者领域，也指主体表达其欲望的另一个场景，还指处在他者领域的他人主体。他者是一个结构性的场所，也是一种结构性的力量，它横亘、迂回在欲望主体和主体的欲望对象之间，既阻止主体在某个对象上获得满足，也通过对象的无穷延宕或替换而使不可满足的欲望成为对无的欲望。因此，如同无意识主体或言说主体总只能在主体之外的他处出现一样，欲望主体也总是在他处欲望；如同能指主体只能是一个能指对其他能指表征出来的主体一样，欲望主体也只能在欲望的转喻性链条中绽显出来；如同所有那些主体都是被划杠的、分裂的主体一样，欲望主体的欲望根本上也是一种不可能的欲望，主体只能在不可能实现的欲望中等待着自己的到来。

还有十分重要的一点：他者既是结构主体之欲望的场所和力量，也是使主体之欲望的实现和满足变得不可能的场所和力量，因为欲望驱力所投向的这个他者——不管它是作为一个语言场域还是作为一个他人主体——也是有欠缺的、不完整的，并且这个有欠缺的他者还是一个淫秽的他者，一个不知饱足的他者，一个只会以无限的、不确定的要求去质询主体的他者，面对这样一个他者，主体总是承受着一个问题的煎逼：“你究竟想要什么?”“你究竟想从我这里得到什么?”对于这个问题，主体自己无法知道答案，他者也不可能提供给他一个确定的答案，相反，主体的匮乏与欠缺只会因为这个问题而更加醒目、更加不可承受。主体作为一个欲望性的存在必定是分裂的。

再对上面的论述做一个归纳或“重述”，它们都呈现了欲望主体的某种悖论特质。

首先是匮乏性，包括存在的匮乏和对象的匮乏。就存在的匮乏言

① Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, pp. 37-39.

之，欲望即是存在的匮乏，这意味着：一方面，欲望是源于存在的匮乏，源于主体因诞生——不只是生物学的诞生，更包括符号化的诞生——创伤而来的无助感，另一方面，欲望即是对匮乏本身的欲望，是对已经永远地丧失的原初神话场景的欲望。就对象的匮乏言之，欲望总是对已然失落的对象的欲望，这意味着：一方面，原初对象总是以幻象或替代对象的形式在表达需要的要求之内出现，另一方面，它又作为不可能的对象处在表达欲望的要求之外，它是产生欲望的原因，也是欲望失败的原因。

其次是能指性，即欲望是在他者场域中结构出来的。欲望的产生和运动皆离不开能指的运作，离不开能指之于欲望的功能，这一功能同样是悖论性的：一方面，能指生产欲望，是欲望的结构化机制，它总是以能指替代的方式把欲望安置在象征秩序内，可另一方面，能指又阻挡欲望，能指的漂浮或滑行使欲望永远得不到满足，使欲望成为在能指链下闪烁隐现的意义碎片，即使能指链在某个主能指的锚定下被缝合起来，欲望也不会因此而被实现和满足，相反，那是对欲望的封锁，是欲望的局部化和封闭化。

再就是他者性或主体间性，即人的欲望总是他者的欲望。这同样是一个悖论性的场景：一方面，欲望总是在他者场域中被结构出来，欲望总要以他者主体的欲望作为参照，另一方面，这个他者也是一个有欠缺的结构，是一个匮乏性的存在，一个同样围绕着创伤性的内核、围绕着根本的欠缺构建出来的符号性存在，因此在这个他者的欠缺中，主体的欲望总是被引向不可能性，主体只能以“你究竟想要什么”、“你究竟想从我这里得到什么”、“你究竟想要我怎么样”这样的逼问形式不断地朝向不可能的领域——那实际就是死亡的领域。

第八章

三界的拓扑学

拉康给自己的理论运作设定的任务繁多，既要狙击新弗洛伊德主义或自我心理学学派对弗洛伊德的“修正”，重新发掘弗洛伊德的“哥白尼发现”的伟大意义，又要揭示主体的真相，呈现主体欲望的真理，还要向他的信徒们传授精神分析学的理论和技术要义，让精神分析学成为一门可为人们所理解的“科学”。如何同时性地完成这诸多的任务呢？想象界、象征界和实在界就是拉康的法宝，这个三元组的“三界”框架就是针对这些任务提出的，它们就像一个圣三位一体，共同地构成了拉康的主体拓扑学的基本模型，成为他叙写主体及主体间性的一系列问题的基本图式。因而，在很多人那里，“三界”框架成为组织拉康理论的基本手段，有许多的拉康研究都以此甚至只以此作为讨论的对象。

对于拉康而言，“三界”不但是构成世界的三个界域，也是支配主体的三种秩序、是结构主体的生存的三重界面。它们相互依赖，相互支撑，形成为一个同生共死的纽结；它们在主体身上共时性地发挥着作用，使主体成为了一个多元决定的东西；它们每一个都以自身的逻辑建构着主体的存在维度，也每一个都在主体的身上嵌入了异化和分裂的因子，它们之于主体的功能是悖论性的，它们就像猎狗一样，四处捕获着主体的点滴欲望，使主体最终沦为它们的狡计的牺牲品。“三界”是拉康为主体设立的一个祭坛，是他为主体登上死亡之舟敷设的一个神圣仪式。

但“三界”框架终归只是“框架”，而非“内容”——拉康精神分析学的“内容”是主体的认同、欲望的辩证法、幻象的逻辑、原乐的伦

理学等等——在许多时候，它只是充当了叙事结构的功能，是对诸多内容进行逻辑配置的手段。这意味着，单单以“三界”框架来结构或组织拉康的理论的做法是值得怀疑的，是一种本末倒置。实际上，在拉康那里，相对于揭示主体的真理这一根本性任务而言，“三界”框架主要地是一系列的功能运作，它既对主体的存在有一种结构化的作用，也对我们认识主体的生存秩序有一种方法论的意义，它可以帮助我们阐释主体性的构成，甚至在某种程度上还有着发生论意义上的“考古学”功能。更重要的是，在拉康的理解中，这诸多的功能并非独立地发挥作用，而是交叠在一起拓扑学地相互决定，也就是说，所谓的“三界”并非单一的此界与彼界，而是处在交互作用中的此界与彼界，“三界”的拓扑学不是此界向彼界的转换，而是此界在彼界之中的转换，是此界在彼界之中的非此界化，换言之，如果我们非要把想象界、象征界和实在界的相互关系视作一种辩证法，那也是一种非同一性、非对称性的辩证法。

第一节　想象界

在进入对“三界”的具体论述之前，有必要先就相关问题提供几点准备性的知识。

第一，“界”、“秩序”或“界域”的含义。在拉康那里，“ordre”（order）和“registre”（register）这两个词通常是混用的，并未对它们的含义刻意加以区分。法语中——如同在英语中一样——名词“ordre”（order）是一个多义词，有“秩序”、“界面”、“层级”、“命令”或“指令”等多重含义；名词“registre”（register）的意思则比较单一，主要指音乐中的音域，“界域”则是它的引申义。在拉康的使用中，不论是“ordre”还是“registre”都有着上面列举的多重含义，“三界”可以是存在意义上的三个界域，也可以是结构主体的三种秩序，还可以是支配主体的三种法则或命令，这多重的含义在其文本的语境中常常有一种共生性，使得“三界”的每一“界”都构成为一个语义叠加的机器。有的时候，在我们的阅读中，纵向轴的意义选择与文本的多重语境刚刚达成某种契合，却发现自己又落入了难以措置的另样迷途。

第二，“三界”框架的提出。拉康正式把想象界、象征界和实在界作为一个三元组的概念体系提出来是在1953年。在此之前，这三个概念都被独立地使用过。例如，想象界实际是此前的镜像阶段理论的一个重述，镜像的世界现在明确地被看成是一个界域；象征界的概念显然来自马塞尔·莫斯和列维-斯特劳斯的人类学——但也有可能是取自瓦隆，因为瓦隆曾在心理学的意义上把主体发展分为镜像的、想象的和象征的三个阶段——至少在1950年的论文《精神分析学在犯罪学中的功能的理论导论》中，我们已经可以看到拉康对莫斯意义上的象征机制的论述；至于实在界，拉康在30年代——例如在1936年的《超越“现实原则”》一文中——就已经使用了“实在”（the real）的概念，并似乎刻意将它与“现实”（reality）和“真实”（truth）区分开来，不过直到50年代末他才正式把它和弗洛伊德的概念联系在一起（例如在1959—1960年的第7期研讨班上）。不管怎么样，自1953年以后，这三个概念便不可分离地被扭结在一起，成为拉康理论中最具炼金术色彩的术语，几乎他所有的理论化和技术化工作都可以在这个三元组的分类体系中获得理解，正如他自己所说的：“没有这三个系统的指导，就不可能理解弗洛伊德的技术和经验。”①

第三，“三界”框架的作用。拉康提出“三界”框架主要是为了描述人类主体的生存秩序、定位精神分析的经验和技术，以及便于他的精神分析教学。就第一个方面而言，“三界”既是主体存在的三个维度，也是结构主体的三种机制，因而主体处在或属于哪一个维度与秩序，其结构性的效果以及与他者的关系模式也将不同。就第二个方面而言，“三界”有助于我们对精神分析的经验和技术作更具体、更准确的区分，比如父亲和母亲这两个他者形象，在以前的精神分析理论中，它们往往是作为一般的概念被运用，人们很少对其进行层级划分，而现在，在“三界”框架中，出现了象征的父亲/母亲、想象的父亲/母亲和实在的父亲/母亲，代表着那两个角色在不同界域中相对于主体的不同功能；再比如对象的概念，以前它只是笼统地表示欲望和欲望满足的对象，现

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 73.

在则出现了想象的对象、象征的对象和实在的对象，这当然不是说现在有了三种不同的对象，而是说因主体所处界域的不同或主体与对象的不同关系结构而使对象呈现出不同的面相。就第三个方面而言，“三界”框架将有助于对弗洛伊德的理论、对精神分析的经验和实践做出“科学化”的说明，使精神分析的教学和培训可以获得更理想的效果。

第四，“三界”的排列次序。拉康对此并无特别的说明，但他显然有自己的选择。刚才已经说过，“三界”的概念在拉康的早期著作中都曾单独出现过，但那时它们都未被赋予特别的含义，也不是一个三元组体系。1953 年，拉康第一次把三者并置在一起，“三界”的组合正式出现。基本上，在 50—60 年代，拉康同时使用这三个概念时喜欢采用“象征界—想象界—实在界”的次序——例如这个三元组第一次出现时就用的这个次序，那是 1953 年 7 月拉康为刚刚成立的法国精神分析学会作的第一场学术报告，其题目即为《象征界、想象界与实在界》——因为在这个时期，“三界”中的象征界是拉康最为关注的；而自 60 年代开始，随着实在界的地位越来越受到重视，拉康又时常采用“实在界—象征界—想象界”的次序，例如第 22 期研讨班（1974—1975 年）的题目就是《R、S、I》。不过，由于“三界”中的想象界是最早被系统阐发的，所以后来的人们在谈及拉康的“三界”时更喜欢采用“想象界—象征界—实在界”的次序。我在下面将沿袭这最后一种排列法，这种方法固然便于我们去叙述拉康的思想发展，但也容易引起人们的误解，以为“三界”之间存在着从想象界到象征界再到实在界的逻辑或时间递进关系。其实，在拉康那里，“三界”作为主体存在的三大界域，既相互分离，又相互作用，对每一方的界定和阐述必定同时关涉着另外两方，所以，虽然拉康在不同时期的侧重点有所转移，但作为一个三元组合系统，相互之间的逻辑关联方式不是唯一的，尤其不是线性地递进的，这一点在拉康晚期的拓扑学中阐述得最为清楚。

第五，拉康的“三界”与弗洛伊德晚期的人格结构系统之间的联系。有人认为这两者之间存在对应关系，拉康的“三界”是对弗洛伊德的“本我—自我—超我”的结构系统的重写，想象界对应着自我，象征界对应着超我，实在界对应着本我。的确，在拉康自己对“三界”的阐述中，偶尔我们可以看到这种对应关系，但从根本上说，这两个系统之

间有着本质的不同：弗洛伊德的人格构成是建立在本能驱力基础上的一个动力学人格模型，而拉康的“三界”系统是对人类主体的生存境域的一种结构化描述，两者赖以确立的基础和运作机制并不是一回事。其实，拉康提出“三界”理论的背景之一恰恰就是因为自我心理学派和对象关系学派在理论和技术上片面地理解了弗洛伊德的人格结构模型，从而导致弗洛伊德的伟大发现即无意识的真实意义被遗忘，导致精神分析的概念和技术难以被科学地厘定。在我看来，如果我们真的想找到“三界”模型与弗洛伊德的关联，那这个关联并不是具体的人格结构模型，而是弗洛伊德早期——比如在《科学心理学纲要》(1895 年) 中——对描画心理结构的拓扑学设想。

第六，这三个概念的中文译法。拉康对于“三界”有多种写法，通常只是定冠词加形容词——le symbolique (the symbolic)、L'imaginaire (the imaginary) 和 le réel (the real)，可有时还在后面加上一个名词，或是“ordre”，或是“registre”，这使得汉语世界就这个三元组概念出现了许多不同的译法。首先是对“ordre”或“registre”的翻译，主要有三种译法：“界”、“秩序”或“域”。其次是对那三个形容词的译法，例如“symbolique”(symbolic) 被译作“符号的”或“象征的”、“imaginaire”(imaginary) 被译作“形象的”或“想象的”，而“reel”(real) 则被译作“现实的”或“真实的”。于是我们常常会看到这样的组合：“象征界/符号界—想象界/形象界—现实界/真实界”；“象征秩序/符号秩序—想象秩序/形象秩序—现实秩序/真实秩序”；“象征域/符号域—想象域/形象域—现实域/真实域”。这些译法都没有错，但都不准确。这不是译者的问题，而是语言和翻译本身的原罪，是翻译导致了意义的流失。比如在法语（以及英语）中，“symbolique”(symbolic) 既表示“符号的”，也表示“象征的”，在拉康的用法中，这两个含义同时并存，但强调了它们的表里差异以及这一差异的内部运作，即处在符号界或象征界的能指首先具有其“符号”的或可见的物质性层面，同时该“符号”又是对不在场的物的“象征化”，是一个“象征”——但与象征主义所讲的“象征”无关；同样地，“imaginaire”(imaginary) 含有“形象的”和“想象的”双重含义，拉康用它既表示该界域是一个形象或“像”的世界，也表示其形象或“像”乃是想象的结果，是一种幻象、幻像；还有“reel”

(real)，它也有“现实的”和“真实的”或“实在的”这两重含义，拉康用它表示这个界域既是一种“现实”(心理现实)，也是一种“真实”或“实在”，是无意识的真理之所在。而在汉语中，我们还无法找到可与这种内部差异运作相匹配的对应词来进行对译，于是就有了上面的种种译法。在本书中，我主要采用“象征界”、“想象界”和“实在界”这个译法(但有时出于行文的需要也会把“ordre”译作“秩序”或“界域”)，我认为，这个译法更能凸显“三界”的功能方面。

第七，最后要简单说明一下“三界”框架的运作。一般地，人们(包括我自己)在说明“三界”体系时都是分开进行的：先是想象界，再是象征界和实在界。可我在上面已经提到，拉康的“三界”并非独立地存在着，而是处在一种交互作用中，因为“三界”作为主体生存的三个界域是共时地、结构性地对主体发生作用，于是其效果往往具有拓扑学的性质，没有内外之分，没有前因后果之分。拉康后来喜欢用拓扑学的纽结来说明“三界”的运作主要就是基于这样一点。从拉康的角度说，“三界”的相互运作才是这个三元组体系的精华所在，可从读者的角度说，“三界”的拓扑学算得上是拉康数学中最为艰深的内容之一，如何揭秘那里面的逻辑运思至今仍是研究者们的难题。我下面的阐述虽然依循了传统分开进行的路线，但在最后我会对“三界”的拓扑学做一个说明，只是这个说明还十分初级。

现在，我们开始进入拉康那迷雾重重的三重世界。刚刚已经说过，“三界”的多种排列次序中最容易引起误解的就是将想象界放在前面，因为人们很容易由此从主体发生的角度去理解“三界”之间的逻辑关系，而拉康本人可能最不赞同的就是这种理解。我在此仍旧采用这个次序，唯一的理由就是，想象界是“三界”中最早被阐述的。

提到拉康的“想象界”，人们立即会想到他的镜像阶段理论，甚至常常把这两者完全等同。是的，拉康的确喜欢用镜像的比喻来说明想象界，他甚至称想象界有一个镜子装置，因此，在这两个概念之间确实有诸多重叠的地方，例如，它们都涉及想象性认同的问题，都涉及自我与镜像或小他的关系，涉及自我/主体的理想化、误认、异化、侵凌性等等。可即便如此，我们还是要注意，拉康的这两个概念并不完全等同。至少有两点可以表明将两者等而视之的那种做法是不妥当的：第一，

1949 年前后的镜像阶段理论有一个重要的时间向度，就是说它还带有一些主体发展论的痕迹，在那里，镜像“阶段”主要被视作主体的时间辩证法的一个结构性时刻，而在想象界中，这一时间向度虽然还保留着，但却被包裹在一个“空间”结构中，主体的发展论为一种主体的构成论所取代，主体预期的时间辩证法为主体在想象“界域”中的空间辩证法所改写；第二，镜像阶段是前结构主义的概念，是一个有关现象学主体的神话叙事，拉康称之为是主体发展过程中的一出戏剧，而想象界是一个结构化的概念，是想象性的主体或者说主体之自我的一种存在场域，它更侧重在间性的关系中来描述自我的构成及其与世界的关系，并且它的使用总是与另两个场域关联在一起。总之，当拉康用想象界来重述镜像阶段的时候，他的侧重点已经发生了变化，对此，他自己在第 1 期研讨班（1953—1954 年）中已经说得很明确：

> 镜像阶段不只是发展中的一个时刻，它也有一种典范的功能，因为就其关涉着自我的原型（Urbild）而言，它揭示了主体与其镜像的关系。①

下面，我将围绕三个方面来描述拉康的想象界。首先是想象界的本质，接着是想象界的基本结构，最后是想象界之于自我（主体）的功能与后果。

我们已经知道，镜像阶段理论借用了瓦隆等动物心理学家和比较心理学家对婴儿和动物在某一认知情境中的行为反应进行比较研究的成果，但与众不同之处在于，拉康把镜子实验中观察到的现象引向了一个结构性的时刻，把婴儿在镜子前的反应纳入了弗洛伊德所复活的自恋神话加以解释，将那一认知情境说成是一个自恋性认同的场景，婴儿对镜像的欣悦认同最典型地体现了自我的自恋结构的特征。

弗洛伊德的自恋神话取自古希腊美少年那喀索斯的故事。这个美少年看见自己在水中的倒影，顾影自怜，最后溺水而亡，化作了一朵水仙。这则神话最为典型地说出了自我想象与（理想）形象认同之间一种特异的结构症结，因此深得心理学家的钟爱，19 世纪末，就有人将其

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953--1954*, p. 74.

用于描述性倒错者的行为。弗洛伊德在1910年首次使用这个概念去说明同性恋者把自己当作性对象的选择行为，在1911年有关施列伯的病例研究中他进而把自恋视作性欲发展的一个中间阶段，即介于无对象的自体情欲（auto-erotism）与主体指向外界对象的对象之爱（object-love）之间的阶段，其特征就是主体将他自己、自己的身体当作爱恋对象。在1914年的《论自恋：导论》中，弗洛伊德进一步把自恋现象理论化，并借用力比多投注的概念对其作了系统的说明，到20年代，由于第二个拓扑论体系的提出，弗洛伊德对自恋的解释有所变化，但算不上是本质性的，自恋仍被看作是将自我当作力比多投注对象的精神活动。①

弗洛伊德的《论自恋：导论》一文在拉康的阅读史中颇为重要，尤其在第1、2期研讨班中，这个文本都具有醒目的位置。拉康不只是接受了弗洛伊德对自恋概念的阐述，还将其视作是自己的镜像阶段与想象界理论的基石，视“自恋的激情”为自我或主体在其发展的某个时刻完成自身认同的动力源。那么，弗洛伊德的《论自恋：导论》究竟说了些什么？在此有这么几点值得我们注意：第一，弗洛伊德把力比多的投注分为自我力比多（ego-libido）的投注和对象力比多（object-libido）的投注两种，前者以自我为投注对象，属于自恋型的对象选择，后者以外界对象为投注对象，属于依恋型的对象选择，两者的关系就如同变形虫与其伪足之间的关系，并且力比多在这一方用得越多，在另一方就用得越少。第二，自我不仅是力比多投注的对象，而且其本身也应被看作力比多的庞大贮存处，力比多由此被派送到对象上，并随时准备吸收从对象那里返回的力比多。第三，在自恋中，自我作为身体的统一形象成为力比多的投注对象，但它又不同于自体情欲的无对象投注，因为自我并不是一种自然的生物性存在：“在个体中一开始并无相当于自我这样的统一体存在，自我需要经由发展而来。然而，自体情欲欲力自始便存在，因此必须有某种事物——一种新的精神作用——加入自体情欲，才会构成自恋。”② 第四，在自恋型的爱中，“理想自我”（ideal-ego）是自

① 有关弗洛伊德自恋概念的演进，参见拉普朗虚和彭大历斯的《精神分析辞汇》一书中的“自体情欲”和“自恋”两个条目。

② 弗洛伊德：《论自恋：导论》，转引自拉普朗虚、彭大历斯：《精神分析辞汇》，47页；另参见车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，655页。

爱的目标，自恋的个体将自己展示给理想自我，在那里去寻找童年时在“自恋性的完满”（narcissistic perfection）中曾经获得过的满足，但这种自恋的力比多冲动与社会文化的伦理观念有时是相冲突的，随着年龄的增长，大部分个体会转而向外界寻求“自我理想”（ego-ideal）来作为失却的自恋的替代，通过对某一特别对象——例如父亲形象——的理想化来将力比多冲动投向自身以外的其他目标。

弗洛伊德的这些论述还有许多含混的地方，不过对于拉康来说，这并不重要，他所要做的是对它们进行重述，并在重述的过程中以暗度陈仓的策略引入自己的想象界概念。

弗洛伊德在区分自我力比多与自体情欲（拉康称其为“性欲力比多”）的时候提出了一个对于拉康来说至关重要的观点：一个相当于统一体的自我并不是一开始就存在的，它是发展而来的，而自体情欲的欲力是自始便存在的。拉康接受了这个观点的前半部分而修正了其后半部分，他说：“在自恋的背后，你已经发现了自体情欲，即有机体内部由力比多所投注的能量块，其内部关系，我认为，就像熵一样是我们根本无法确知的。”① 拉康的意思是，自体情欲作为儿童最初的性欲形式，其力比多活动还处在一种无法确知的混乱状态，当力比多的投注以某种自恋形式出现的时候，那种性欲力比多便发展成为自我力比多，自我亦由此而形成。

当然，仅仅这样说是不够的，这还只是弗洛伊德基础上的原地踏步，必须在此基础上前进一步。自恋是力比多的一种投注形式，“自恋是力比多的”②，这一投注形式的根本特征就在于它是想象性的，它关涉的是“欲望的一个界域而非欲望本身”，自我就是在这个界域中形成的，在那里，自我或者说“力比多主体”与“世界”的关系才是本质性的。③ 可以看出，拉康在此对力比多概念偷偷地进行了转换，不再把它单纯看作一种生物性的能量，而是看作与“像”的功能联系在一起的一

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 95.

② Ibid., p. 326.

③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 113.

种结构机制和力量：

> 形象的本质就是被力比多所投注。所谓的力比多投注，就是使某个对象变成可欲望的，也就是说，它与这一多少是被结构起来的形象是混淆在一起的，而我们则以各种方式携带着这个形象。①

这样，弗洛伊德在自我力比多与自体情欲（原始的性欲力比多）之间所作的区分，在拉康看来，恰好说明自我的形成乃是想象的功能，而基于同一力比多投注形式的自我本身的功能也是想象性的：

> Urbild（原型）这一堪比自我的统一体是在主体历史的某一特殊时刻被构成的，自我便是在那个时刻开始发挥其功能的。这意味着人类自我是建立在想象性关系的基础上的。自我的功能，弗洛伊德写道，必须有“一种新的精神作用……才会构成”。在精神的发展中，某个新的东西出现了，它的功能就是赋予自恋以形式。这不是正好可以说明自我的功能的想象性源头吗？②

也许是为了让自己的借尸还魂更为有力和合法，拉康甚至说，弗洛伊德的自恋理论中已然隐含了想象界的思想。拉康这样说：

> 不要认为弗洛伊德的文本中没有论及想象界的功能，对于象征界的功能亦当如此视之。……当我们开始研究《论自恋》的时候，你会发现，弗洛伊德自己为了说明早发性痴呆、精神分裂症、精神病等与神经症之间的区别，甚至给出了一个可能会令你吃惊的界定。③

拉康在此指的是弗洛伊德在《论自恋：导论》的开始对神经症患者的力比多投注的界定。弗洛伊德说，与种种“精神偏执症”的特征是“妄自尊大和转移对外部世界的兴趣”不同，神经症患者不会中断与人和物的情欲关系，相反，他们会在幻想中保持这种关系，“要么用记忆中想象的东西代替现实客体，要么把想象的东西与现实的客体相混淆”④。拉康认为，弗洛伊德的这一本质性区分关涉着“想象界的

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I , Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 141.

② Ibid., p. 115.

③ Ibid., p. 90.

④ 车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，652～653页。

功能”：

> 在神经症患者的拒绝承认［误认］、拒绝和针对现实的设障中，我们注意到了对幻想的一种诉求。在此，我们拥有了“功能”——在弗洛伊德的语汇中，这一功能只能是指涉想象的界域。我们知道那一功能的范围，即在神经症患者的环境中，人和对象的意义整个地改变了；对于那一功能，名之为——只能采用普通语言学的用法——想象界是没有任何问题的。①

不仅如此，拉康还在动物的行为中寻找例证来确证想象的功能在动物身上的作用。在他的理解中，自恋形式的力比多投注之所以关涉着想象的界域，关键就在于它的运作是在幻象或像的层面进行的。拉康认为，被理想化的形象所捕捉的自恋现象甚至存在于动物的行为尤其是求偶行为中，在那里，雄性和雌性的动物主体被一种“格式塔”所迷惑，“在那个时刻，动物主体与像完全同一，像主导着某一特殊的动力行为的完全释放，而其本身又以某种方式引发着配偶的回应……”②。动物的这种行为与人的镜像认同颇为相近，都体现了像或形象对于动物性存在的格式塔构形的重要性，像成为自恋性认同的中介，成为自恋性主体进行想象的中介。

当然，人毕竟不同于动物，动物与像的关系简单而且直接，比如它常常就分不清物像和现实，人固然也受到像的诱惑，但其与自身统一形象（格式塔）的关系要比动物的情形复杂得多：“对于动物而言，在它的环境中，它的想象性结构与它感兴趣的东西之间，只存在着数量有限的先行确立的对应关系……相反，在人的情形中，镜子中的映射指示了一个原初的智性可能性，并引入了一种继发性自恋。其基本模式直接地就是与他人的关系。”③ 具体地说，在人的身上，自恋形式的力比多投注有一个十分重要的特征，就是它的兴趣不再只专注于性欲对象，而是会把力比多投注延伸到个体以外的想象的世界，用拉康的概念说，自我

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 116.

② Ibid., p. 137.

③ Ibid., p. 125.

的自恋性认同既有对自身躯体的认同，也有对他人的认同，前者被称为原发性自恋，后者被称为继发性自恋，前者使人类获得了对自身躯体的统一感，形成了弗洛伊德所讲的“理想自我”，后者使人类进而在象征界去确立自我与他人之间的象征性关系，形成了弗洛伊德所讲的“自我理想”。

总之，自恋形式的力比多投注乃是想象界的本质，是自我的“原型”以及自我与世界之间的想象性关系得以构成的动力源，那么，通过这种力比多投注所确立的想象性关系是怎样的？或者说，主体在想象界形成的与世界的关系是怎样的？想象界究竟给主体或作为自我的主体提供了什么样的关系结构？拉康说：

> 想象界在此首先指的是主体与其构成性认同的关系，此乃是“想象”一词在分析中的真实意义，其次指的是主体与现实的关系，其特征为这个关系是一种幻觉，此乃是想象界最常被强调的一面。①

想象界首先指的是主体与其构成性认同之间的关系，其次指的是主体与现实之间的关系，拉康的这个界定指示了想象界的结构特征，即它根本上是主体的自我与镜像、自我与他人以及自我与世界之间的一种关系结构，“自恋认同……继发性自恋的认同，乃是对他人的认同，在正常情形下，这一认同能使人确切地定位他与一般世界的想象的力比多关系”②。拉康沿用精神分析学传统的概念，称这种关系是一种“对象关系”（object relation）。可问题在于，这个对象关系的本质是什么？这是我们必须弄清楚的。

尽管“对象”（object）概念算不上是精神分析学中最为核心的概念，但肯定是含义最为含混的一个概念。在弗洛伊德那里，“对象”概念有其特定的含义，即它不是我们传统的认识论所理解的与主体相对的客观存在，而是与欲望或本能需要相关联的东西，如同精神分析学所讲的主体主要地是一种欲望主体一样，精神分析学所讲的对象也主要地是一种欲望对象，一种欲望满足对象。当然，正如弗洛伊德所指出的，不

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 116.

② Ibid., p. 125.

是任何一个客体或某一客体在任何时候都可以成为欲望对象的，因为能否成为这种对象不是取决于对象本身的性质，而是取决于它有没有满足驱力（drive）。并且作为驱力对象的东西不一定是整体的人，也可以是人的身体的某个部分或称部分对象（比如母亲的乳房），甚至还可以是与人相关的某个物（比如女人的丝袜这种物恋的情形）。

正是基于弗洛伊德的这一对象概念，精神分析学在其发展过程中出现了一种对象关系理论，其代表人物有梅兰妮·克莱茵、D. W. 温尼科特、迈克尔·巴林特（Michael Balint，1896—1970）等，这些在第二次世界大战前后会聚到英国的分析家相互之间有许多不同，但他们一致地强调从环境或关系而不是从本能来考察主体的发展，强调人际关系在心理构成中的作用，尤其强调对象关系之于个体发展的重要性，由此而形成了所谓的对象关系学派，成为弗洛伊德去世后国际精神分析运动内部唯一可与美国的自我心理学学派相抗衡的一个学派——尽管这两者间的对立可能并不如我们想象的那么大。

拉康与对象关系学派的关系颇为复杂，克莱茵的对象理论曾对他早期的家庭情结研究产生过很大影响，并且这一影响在50年代仍在延续，但他极少正面承认这一点。在50年代前几期的研讨班中，对象关系理论格外地受到他的关注，尽管他对其基本上持一种批评态度，但口气远不如对待自我心理学派那样激烈，而是时常会给自己适当的挪用留有余地。并且他批评的靶子很少直接指向克莱茵，而是指向了巴林特，这尤其体现在他的第1、2期研讨班中。

巴林特出身于匈牙利一个犹太家庭，是弗洛伊德的弟子费伦齐的学生和继承人，1939年移民英国，成为英国对象关系学派的代表人，其代表作之一是1952年出版的论文集《原初之爱与精神分析技术》，拉康在第1期研讨班中对它有专门的评论。在此我没法对巴林特的对象关系理论作详细介绍——因为那涉及太多的枝蔓——为了使问题更加集中，我只能围绕拉康那散漫杂乱的批评将巴林特的思想有选择地归纳如下：第一，针对精神分析学有被人误解为只关心单独个体的“一体心理学”（one-body psychology）的危险，巴林特提出了“双体心理学”（two-body psychology）的概念，希望通过人际关系的研究来丰富精神分析理论；第二，与克莱茵类似，巴林特认为，对象关系并不是驱力的产物，

而是在生命之初就存在，他把那种处于前生殖阶段的原初对象关系称为是“原初之爱”（primary love），在此阶段，母婴关系处在一种自然的被动状态，对象（即母亲）在婴儿眼里完全没有自身感（selfish），只是满足需要的对象；第三，随着原初关系的破裂，在自我内部就形成了一种“根本的缺陷”（basic fault），自我成为一个破碎的和断裂的东西，因而精神分析的过程就是要创造一种氛围，一种属于你自己的舒适的氛围，让病人通过所谓的“温和退行”（benign regression）重新获得曾经拥有后来又解体了的完整自我。

对于这些观点，拉康在不同的地方逐一进行了批评。对于巴林特的“双体心理学”，拉康指出，由于巴林特“缺乏引入主体间性关系所必需的理论机器”——即拉康所讲的象征界——所以他的双体心理学仍是“对象对对象的关系”，就是说仍是一种建立在自恋基础上的“二元关系”①，而在分析经验中，由于言语或语言的进入，这种想象性的二元关系根本上是不存在的，或者说是虚幻的。对于巴林特的“原初之爱”的观点，拉康指出，如果说母婴之间真的存在这种前已确立的和谐关系，即婴儿的需要可以从母亲那里获得完全的满足，那这一关系对于母亲而言也必定是真实的，她对婴儿的爱也必定有着在原初需要层面前已确立的和谐关系的特征，可为什么在澳大利亚的一些原始部落——当没有东西可吃的时候——会有食子的习俗呢?② 再者，巴林特把源自前生殖阶段的原初之爱界定为一种没有主体间性的直接对象关系，在那里，对象根本没有自身感，也不是主体，而只是满足需要的对象，那么，以他人之自身感作为前提的主体间性又来自何处呢？巴林特回答说，也是源自前生殖阶段，这显然与他整个的原初之爱的理论是相冲突的。“正是在这里，在理论阐述的层面，当人们把对象关系归属于满足的界域的时候，就会看到其所滑入的死胡同。”③ 最后，从临床的角度说，巴林特的观点也是站不住脚的，因为他所讲的对象关系根本上只是一种想象性的二元关系，而在他所论及的诸如性倒错这类临床现象中，所涉及的

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953--1954*, p. 205.

② Ibid., p. 210.

③ Ibid., p. 213.

对象关系通常是与主体间性联系在一起的："巴林特的对象关系理论在性倒错的现象学……和爱的现象学中都适用吗？完全相反！任何一种形式的性倒错现象，其结构——在其存在的每一时刻——都是由主体间关系维系的。"①

基本上，拉康对巴林特的对象关系理论的批评都是围绕着主体间性展开的，在他的理解中，他与巴林特之间的根本差异可以归纳为这样一点：巴林特理解的对象关系其实是没有自身感或自我感的对象对对象的直接二元关系，而他理解的对象关系是一种以像作为中介的主体间关系，更确切地说，对象关系必须以主体间关系作为基础或前提，拉康明确地总结说：

> 与巴林特的角度相反，而与我们的经验完全一致的是，我们必须从一种根本的主体间性出发，从主体完全被他人主体所接受出发。②

对象关系是一种想象的关系，拉康并不否认这一点，所不同的是，英国人把它看作对象之间直接的二元关系，而拉康把它理解为一种特殊的主体间关系。可主体间关系属于象征界，它怎么会出现在想象界当中呢？按照拉康的"三界"拓扑学逻辑，不论是从主体存在的角度还是从主体发生的角度说，象征界的运作都要早于想象界的运作，在自我形成之前，象征界就已经存在了，并已经对主体发生作用了，例如孩子还未出生，父母就按照自己的期望依照性别给"它"起好了名字，主体就在这一预期的行为中被注册到象征界之中，就像拉康所说的，"一切都开始于命名的可能性"③。正是象征界的这一先行在场，使得自我之于他人的想象性关系也将打上象征界的烙印，象征界的间性结构在想象的经验中也会得到体现。再有，在象征界，主体间关系是多方参与的，除相互交谈的主体以外，各方主体的自我也要卷入其中，可在想象界，主体尚未形成，或者说形成了却处在僵死的位置，参与关系的只有主体的自我，自我以想象地形成的他人（或他物）之像为中介来想象地理解其与作为对象的他人（或世界）的关系，这一关系仍被称作"主体间关系"，

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 214.

② Ibid., p. 217.

③ Ibid., p. 219.

关键不在于这里面涉及自我和他人，而在于它有一个间性结构——即他人之像——作为关系的中介，正是在这个意义上，拉康称属于想象界的对象关系是一种“想象的主体间性”（imaginary intersubjectivity）①，并称这一关系必须在自恋的框架里来理解。

所谓“想象的主体间性”，意思是，在想象界，自我与他人的关系有着主体间性的结构特征，那就是自我的构成是通过对镜像或他人形象的认同完成的，自我是在与他人形象或像的关系中建构出来的。需要注意，在这里，他人和他人之像是不同的两个东西，在想象界，他人根本上是一个敷设的空位，“它”并不实际地参与到关系中——参与关系的只有自我——但却构成关系的一个结构要素；至于作为关系中介的“像”，它是自我力比多投射出来的，是自我对他人的一种理想化，它也是自我的认同对象，是自我真正的欲望对象，进一步地，当自我以它为认同对象的时候，当自我让力比多从那里回投到自身的时候，自我就被对象化了，这时，想象界的关系就变成了自我对自身或对象化的自我的关系，所以那是一种自恋关系。拉康甚至说，自我本身作为力比多投注的对象一开始就被对象化了，并且只有通过自身的这种对象化，自我才能把他人对象化，把外界对象化，进而形成自我与他人和世界的想象关系：

> 要想形成对象关系，就必须已经有自我对他人的自恋关系。而且，这是外部世界对象化的首要条件。②

因此，拉康所讲的想象界的对象关系并不是自我与自身之外的某个他人或物之间直接的主体—对象的关系，而是自我以像为中介形成的自我对自我的想象性关系，一种通过像的认同而确立起来的自恋关系，并且这个认同不是一次性地完成的，而是自我的力比多投注在自身与对象（“像”）之间循环往复的过程，是自我与对象之间的一种跷跷板游戏（the see-saw），自我首先在力比多的投注中被对象化，同时自我作为力比多的庞大贮存处也在把他人和外部世界对象化。这种力比多投注注定

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 217.

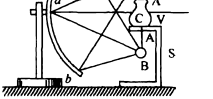
② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954--1955*. p. 94.

了想象界的对象关系是一种自恋性的关系，因为不论是自我的对象化还是外部世界的对象化，都是以格式塔式的完形作为中介，以自我和对象的理想化形象作为纽结点，自我和对象在理想形象的位置被视作是同一的东西，自我就是在这里形成了躯体的协调感和形象的整体感。

那么，自我在这一对象关系中建构出来的自身认同之于主体而言意味着什么？或者说，想象界的这一结构运作对于自我或主体究竟有何影响？这涉及想象界的认同辩证法，拉康的精神分析精神在这类辩证法中总能获得精彩的表现。

从精神分析学的角度说，所谓认同（identification），就是主体在力比多投注中以投射的方式对自身以外的某个他人或对象的某些属性的承认、接纳和吸收，它是自我和主体之构成的一种运作机制。在拉康的理论中，认同分为想象性认同和象征性认同，它们分属想象界和象征界，前者形成了自我和理想自我，属于原初认同，后者形成了主体和主体的自我理想，属于继发认同。

拉康把想象界的认同又称为自恋性认同，意在强调这一认同的一个典型特征，即它是力比多投注到主体自己身上的结果。从发生学的角度说，这一投注首先指向的是个人主体即婴儿在镜子中的镜像，婴儿在镜子中看到自己的形象，便在原初力比多的驱动下欣悦地与之认同，故而拉康又称此为镜像认同。当然，这个认同不是一次就可以完成的，它是一系列的过程，因为力比多投注不是简单的由此及彼的单向运动，而是一种循环往复的流动，是主体与其镜像之间的一种“跷跷板”游戏，这一游戏的结果就是自我的构成，拉康称之为自我同一性或理想自我的形成。在第1期研讨班及其他许多地方，拉康引入光学研究中的一个说明花束倒置的镜子装置来图示这个认同机制：



图示的左边是一面凹面镜，右边是一个盒子和一个花瓶。花瓶放在盒子上，盒子面对着凹面镜的一面是敞开的，里面隐藏着一束倒置的花。花束投射到凹面镜的光线被反射回来，并在花束的对称点上会聚：这样，当我们站在∠βB′γ的范围内时，就可以看到花束插在花瓶中的景象——其实花瓶里什么也没有，“你根本看不到真实的花束”，我们看到的只是花束的实像——因为“光线以会聚的形式刺激眼睛的特征就是它们产生了一个实像”——拉康称这个实像是一个“想象的花束”①。

这个光学模型可以说明什么问题呢？拉康说，不妨把这个模型中“花瓶与它所包含的花朵之间的关系”看作是一个“隐喻”，那就是自我与其身体的关系的隐喻：眼睛或观看所在的位置是主体的位置——拉康称其是“主体的象征界”，意即主体的想象之看常常是发生在象征界——插满花朵的花瓶的形象是身体的完形形象，在现实中，花束和花瓶是分离的，亦即现实的身体是破碎的、不完整的，但在眼睛所及的光线的会聚之下，或者说在力比多的投注之下，我们获得了一个完整的身体形象——花朵与花瓶合一的形象，在这里，“身体的形象赋予了主体第一个形式，使其得以定位什么是与自我有关的和什么是与自我无关的”②。由此，拉康得出结论说：

> 这就是原初的历险，通过这一历险，人第一次获得了观看自己、反思自己和非其所是地构想自己的经验——这是人的一个本质性维度，它整个地结构着他的幻象生活。③

镜像之看是一种想象的看，它结构了自我的同一性，使其获得了身体的完整感和协调感，获得了理想的“我”的形象，同时也结构了这个完整的自我与世界的关系。镜像认同虽然是在一个想象的空间中进行的，但它也具有时间的向度，只是这个时间不是线性发展意义上的从过去或现在指向未来的时间，而是一个逻辑时间，一个拓扑学时间，一个未来以预期的方式先行到来并决定着主体之历史的时间，也就是说，镜像认同的结构化过程包含着一种通过预期显示出来的时间辩证法。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 78.

②③ Ibid., p. 79.

前面已经说过，自我既是力比多投注的对象，也是力比多的庞大贮存处。虽然自我是通过力比多投注产生出来的，可它在获得自我的原型以后进而会以此为范型来引导和构想自身与他人及世界之间的想象性关系，“Urbild（原型）这一堪比自我的统一体是在主体历史的某一特殊时刻被构成的，自我便是在那个时刻开始发挥其功能的”①。这一功能的一个本质方面就是主体的未来“预期”。

在拉康的精神分析经验中，预期（anticipation）和回溯（retroaction）是一对结构性的范畴，它们都与时间有关，我们不妨称前者是一种结构时间，后者是一种分析时间。简单地说，前者指的是以未来影响当下的方式，是主体从未来的状态来预设、构想、决定当下的存在的一种运作，后者是以当下和未来重建过去的方式，是主体从当下或未来的效果去综合和解释过去的事件的运作；以语法学的概念描述之，前者是将来的过去完成时，后者是过去的将来完成时。

根本上说，所谓预期，其实就是将“我”或理想自我置于未来的某个位置，让它在这个位置发挥功能，例如自我从这个位置观看和建构自己的存在，通过对这个位置的先行认同来构想自己与世界的关系。如此观之，预期不过是自我建构自身的存在及其与世界的关系的另一个想象性维度。如同对镜像的空间认同是一种想象性的认同一样，主体通过预期所完成的认同也是想象性的。正是认同的这种想象特征，引出了拉康的认同辩证法，这一辩证法可以从肯定的方面和否定的方面来说明。

具体来说，自恋性的镜像认同对自我或主体的结构功能体现为如下几点：首先它是对躯体的一种完形，是碎片化的身体现实的一种矫形术，婴儿通过认同于镜像而形成了完整的躯体感；其次它是自我的一种理想化，个体在有关自身躯体的完整心像中进而结构出了自我的原型，形成了理想的“我”的概念；进而它也是结构自我与他人和世界的关系的动因，通过镜像认同，有机体得以建立起与其现实之间的联系。从躯体到理想之我，从理想之我到世界，一系列的自恋性镜像认同就这样把自我建构为一个整体，使其获得了一种同一性。这一切都属于认同辩证

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 115.

法的肯定性方面。

可是，与这一系列的同一性建构辨证地共存的是另外一种触目的真实：与完整的躯体感对应的是破碎的身体现实，与整一的理想之我对应的是镜像作为一种他性的存在对自我的建构，与自我与世界之间的统一性对应的是自我与他人之间无法抹除的差异性。何以至此？关键的一点就因为人是一个早产儿，各种机能尚未发育成熟便降临于世，于是只能借助想象性的认同来弥合先天的不足。想象即是一种幻觉，一种虚构，而镜像认同的关键在于人总是沉溺于这个想象的统一性中，把这种统一性视作自我的真实，进而以其为原型来构想自身的一切。当认同沿着虚构的方向向前发展时，统一性的幻觉便掩盖了破碎的真实，但也仅仅是掩盖而已，它并不能因此而抹除那个真实，因为后者根本上是无法抹除的。即便主体的心智功能成熟了，原初认同的那种幻觉并不因此而消失或被克服，相反它会一直伴随着主体，直到死亡。正是在这个意义上，拉康说，自我的镜像认同根本上就是一种 méconnaissance（中译一般译作“误认”）。

“méconnaissance”这个法语词对应着英语中的“misunderstanding”和“misrecognition”，但在拉康作品的英译中，人们对这个词通常保留原文不译，以显示该词在拉康的使用中的特殊含义。就本义而言，“误认”即指把虚幻的看作真实的，把他人的看作自己的，把他在的看作此在的，就像自我关于自身的那一系列认识，它们本质上都是一种误认。可在拉康的使用中，误认还与弗洛伊德的 Verneinung（否认）概念相联系，有“矢口否认”、“拒不承认”的意思。[①] 在弗洛伊德的精神分析化的理解中，“否认”作为一种心理活动有可能正是被压抑的愿望或欲望的表达，也就是说，它不仅证明了压抑的在场，而且可能是被压抑的东西在意识域的某种转换或返回。拉康也是在这个意义上称“误认”并非一种简单的不知或无知（ignorance），而是与自我的知识联系在一起的，甚至自我的知识整个地就是一种 méconnaissance，它们都有着妄想症式的结构，都属于妄想性的知识。拉康说：

> 误认不是无知。误认代表着肯定与否定的某种组合，主体就附

① 参见黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》第六章的第一节。

着于这个组合体上。因此，若是没有共同关联的知识，误认就是不可想象的。如果主体能够误认某个东西，那他必定知道这一功能是运作于何物。确实，在他的误认的背后，必定存在着对将被误认的东西的某种知识。①

例如，对于一个生活在对亲人之死的误认状态——即拒不承认亲人已死的事实，而是宁可相信亲人还活着——的谵妄患者来说，他的拒不承认决不表明他分不清死去的人和活着的人，他只是不愿承认或拒绝承认亲人已死的事实，并且他的这一行为恰恰表明“他知道这里面有一种他不愿承认的事实存在”②。méconnaissance 的行为显示了一种肯定与否定的辩证法，对被否认或被拒绝的东西的肯定或者说认识恰恰以否认或误认作为前提。并且需要特别提醒的是，对误认的主体而言，误认并不等于虚假的认识，恰恰相反，在他的认识中，他正是把误认的知当作一种真知看待。

因此，如果说是对镜像的认同建构了自我的身份或同一性，那么这一认同的误认本质则显示了自我身份或同一性的虚幻性，拉康又把这称作是自我或主体的异化。例如在预期中，自我本身看似是作为动因而发挥作用的，“他的躯体镜像是他在对象中构想的所有统一性的原则。现在，他仅仅从外部且以一种预期的方式来构想这一特定镜像的统一性。”③ 而实际上，由于主体在镜像中借以预期其力量之成熟的完整躯体形式仅仅是以格式塔的完形方式获得的，就是说，他仅仅是在一种外在性中获得这个形式的，因此，这个预期恰恰也预示了他的异化命运。这就是拉康在《镜像阶段》中所讲的著名的“时间辩证法”：

> 这一发展过程可被体验为一种决定性地将个体的形成投射到历史之中的时间辩证法。镜像阶段是一出戏剧，其内在的冲力从欠缺猛然被抛入到预期之中——它为沉溺于空间认同诱惑的主体生产出一系列的幻想，把碎片化的身体形象纳入一个我称作整形术的整体

---

①② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 167.

③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 166.

性形式中——最后被抛入一种想当然的异化身份的盔甲之中。这一异化身份将在主体的整个心理发展中留下其坚实结构的印记。从此，从 Innenwelt（内在世界）到 Umwelt（外在世界）的环路的断裂，将给自我求证带来无穷无尽的困扰。①

“异化”（alienation）是拉康经常使用的一个术语。与其他许多概念一样，在拉康那里，“异化”一词的含义与我们所熟悉的那种哲学理解——例如黑格尔和马克思的理解——有很大的不同，其中有几点需要特别注意：第一，“异化”也曾是精神病学用来描述精神分裂的一个范畴，拉康讲到的自我和主体的异化包含有这个初始含义；第二，我们知道，在德国哲学中，比如在黑格尔那里，“异化”还有“外在化”、“对象化”的意思，拉康的运用偶尔也包含有这个含义；第三，拉康所谓的“异化”主要是指一种心理现实，它与社会的异化事实无关；第四，拉康认为主体的异化是不可克服的和无法消除的，它在主体认同之初就已经铭写到主体内部，并将终生伴随主体而发挥作用。

为什么认同带来的是主体的异化呢？这与镜像认同的结构有关。上面已经说过，主体在镜像中所认同的并不是自我本身，而是一个对象化的自我，一个以自身对体（alter ego）或他人形式所呈现出来的小他者（other），拉康所谓的“自我即是一个小他”说的就是这个意思。从位置上说，这个小他之于自我是一种外在性，从性质上说，它之于自我是一种异己性，两者合在一起构成了他者的异在性（alterity）。所以，当自我在认同中把这种异在性误认为自己的本质的时候，它实际上是把一个裂口、一种分裂内置到了主体之中，这样，由认同所结构出来的自我或主体只能是分裂的。由此我们可以进一步看到，在想象界，拉康所谓的主体间性——他称之为“想象的主体间性”——根本不是一个主体与另一个主体之间的关系，而是主体或自我与自身所认同的小他者之间的关系，主体间性不只是使镜像主体得以实现的前提，也是使这个主体的主体性获得变得本质上不可能的前结构。到了象征界，由于语言的进入，由于能指的作用，由于父之名的传唤，内在于主体的这种异化和分裂将被恒定化，主体间性的结构运作将更加强大有力。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 78.

对镜像的误认不仅在自我的内部植入了异化的因子，还引入了一种侵凌性的倾向。有关侵凌性，拉康在30年代就已经有所涉及，比如他对埃梅和帕品姐妹的案例的研究以及对家庭情结的研究就都与侵凌性有关，而在40年代末阐述镜像阶段时他更明确地把侵凌性同自我的自恋性认同联系在一起，其中最为集中的讨论是在《精神分析中的侵凌性》（1948年）一文中，在那里，他强调侵凌性是存在于人类主体当中的一种普遍的精神结构，并且是与自我的镜像认同的关系结构紧密地联系在一起的（见本书第三章第三节）。在自我把异于自身的对象凝定为一个理想的形象加以认同的同时，也就把自我与他人的紧张关系引入了自身内部而形成为一种内在的张力，也就是说，自我对他人形象的想象性认同在引入一种爱的结构的同时，也引入了一种敌对的结构，一当那爱的结构发生裂隙——且必定要发生裂隙——爱的能量就会转化为侵凌性的能量：

> 这种形式凝结于主体的内在冲突的张力中。此张力终将唤醒他对他人的欲望对象的欲望：在这里，原初的协作迅速演变为侵凌性的竞争，并由此而生发出他人、自我和对象的三元组。这个三元组在奇观式的共享空间中闪烁着，并以其自身的形式结构铭刻在其中。①

在镜像中形成的原初自我构成了主体的第一次认同或原发认同，这一认同既结构了主体想象的同一性，也引发了主体的第一次异化，这意味着在镜像中以格式塔的形式所捕获的身体的理想形象同现实当中主体对碎片化的身体的知觉是不可能达成统一的，这一不可能性最终导致了主体对自己、对自己在镜像的诱惑中创造的自恋形象的一种持久的敌对性，使主体对自我的形象产生了一种既爱又恨的矛盾心理。从这个意义上说，自恋与侵凌性是一回事，爱和恨是同一枚硬币的两面——但不是对立的两面，而仅仅是正反的两面，因为爱的对立面并不是恨，而是冷漠，恨是爱的另一面。拉康甚至认为侵凌性是主体的想象性维度的一个前提，“侵凌性是一种与我称为自恋的认同模式相互关联的倾向，这种

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 92.

模式决定了人的自我的形式结构，也决定了人的世界所特有的实体域的形式结构”①。结果，侵凌性的累积与自我的自恋程度成正比，这就是为什么拉康称在理想主义者、改革家、教育家甚至慈善家的行动背后都隐蔽有一种侵凌性意向。

侵凌性是自我与他人的想象性关系的必然结果，只要主体把自己置于一个想象的自恋主体的位置，其对他人的关系就必定带有侵凌性的特征，即便那关系呈现为一种爱的形式。为什么会这样呢？根本的原因在于自我与对象的关系。自我是通过对对象的一种形式凝定来完成其认同的，这一认同固然有助于自我的统一性的确立，但也在自我内部植入了一个异己的因素，一个时常会唤起自我的破碎感的因素，这就是说，在想象性认同中，自我与对象的关系终归是一种你死我活的关系，即便是在爱的关系中，自恋的主体爱的并也不是他人，而只是他自己，只是在一般情况下，自我统一性的表象会把我们内心的侵凌性意向掩盖起来，或者说以一种爱的形式把它掩饰起来，再加上我们对自己的这种自恋的爱的误认——以为自己真的爱着对方，以为对方真的是因为我而爱……也导致了我们对那种侵凌性的拒认。当然，这并不意味着侵凌性必定要体现为进攻的行为，拉康特别地强调，侵凌性只是主体的一种精神结构，一种心理意向，攻击性则是这种心理意向的后果，但侵凌性不一定非要体现为直接的攻击性，人类的行为，尤其有意识的行为，总归是一种表象，所以从行为本身根本无法判断该行为的性质，而只有进入到自我与对象的关系结构中，我们才能看到隐藏在行为背后的实质，看到力比多能量的经济学运作。

还有一点就是，侵凌性并不一定只是指向他人，许多时候它恰恰是对自我本身的攻击，或者对他人的侵凌与对自我的侵凌常常共生性地存在着，就像埃梅和帕品姐妹，她们对自己一度倾慕的对象的攻击与对自己的攻击——即拉康所谓的“自罚妄想”——是一体的，是她们的自恋的精神结构的高潮演出。

再比如《红楼梦》中的林黛玉。我们在这个角色身上所看到的那一切可爱或不可爱的品质，归根到底就因为她是一个只生活在自恋性的自

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 89.

我世界之中的存在，她拒绝让自己接受象征世界的秩序，拒绝那个污秽的世界施加于她的一切规制，她只活在自我的想象中，只活在以一种自恋模式投射出来的神话性盟约中，所以在她高兴的时候，她会把自恋的爱投射到一个理想的“我”即贾宝玉的身上——这个时候的他当然必须是不通世务的，亦即是不受象征秩序拘制的——在那里，她爱的与其说是贾宝玉这个人，不如说是贾宝玉作为她的镜像对象的那个自我完形，她在贾宝玉的不通世务上看到的只是自己的高洁和遗世独立。如果她的自我的完形受到威胁，忧郁和哀悼就是她从另一面来构形自我的常用手段，这时，那满地的残花就是她看到的自己：自己的处境、自己的命运、自己的洁净品质等等，她不是因为生命的无常而忧郁，她也不是因为韶华的逝去而哀悼，她的忧郁和哀悼是为了让自己适应与对象的分离，为了在对对象的回忆与展望中、在对对象的过去与未来的意象的建构中来暴露和放大自我在当下的缺失，在一个残落的替代对象中来重寻自我的幻影。及至她对世界的拒绝使得她的自我最终一无依持的时候，她就只有认同自己的病态乃至死亡，这一认同并不是她对世界的控诉——她不会控诉或质询世界，那是象征界的主体才会做的事，她只会误认、拒认那个世界——而是她对自我的绑架和胁持，是她的自恋结构的本体化，她要通过对自我的最后一击来确证“我”的完整与清洁，从这个意义上说，林黛玉最后对死亡的认同是把那个脆弱的自恋的“我”升华到了不死的“我”的境界，“我”通过杀死自己来证明“我”是不死的，“我”或者说“我的美”是不可毁灭的。而相对于作为读者的我们而言，这个不死的“我”就像是一个崇高的“物”，一个不可趋近却又散发出迷人光辉的对象，一个以死亡来表明自己永生不死的对象。

第二节　象征界

拉康曾反复称精神分析学家本质上乃是象征功能的实践者，象征界是精神分析理论和实践运作的对象，由此足可见出象征界这个维度在他心目中的重要性。但另一方面，由于拉康本人并没有专一就这个界域本身做出明确界定，而总是在不同语境中直接讨论它的运作及其效果，所

以，面对这个看似较为容易理解的概念，研究者们却是人言人殊，不知从何谈起。更有甚者，基于拉康对属于象征界的父法与主体之构成的关系的讨论，有的人对象征界做出了一种文化主义的解释，而忘记了拉康对这种倾向早就表明了自己的反对意见。在此我们也许必须谨记一点：拉康虽然是在象征秩序中来讨论主体之构成，但他并不是传统意义上的文化或环境决定论者，如果说他有一种决定论，那也是一种偶然性、随机性的决定论，是一种多元的决定论；他也不是文化的表现主义者或象征主义者，他所谓的主体的构成及其症状并不是某个本质化的中心的表现或象征，而只是一种结构化的效果，是需要在象征秩序中来加以理解的东西。

虽然拉康把象征界运用于其分析理论和分析实践的各个方面，但有一个轮廓却是十分清晰的，那就是他在引入象征界的时候总离不开三个基本的维度：人类学的维度、语言学的维度和精神分析学的维度。这三个维度时常是并置在一起的，并最终都要归结到主体性和主体间性的问题上来。

拉康明确地告诉我们，他的象征界概念很大程度上是受益于克劳德·列维-斯特劳斯（以及莫斯）的人类学——但他没有提到瓦隆对他的启示，也没有提到其他精神分析学家比如对象关系学派在象征问题上给予他的教益。那么，列维-斯特劳斯的人类学究竟给了拉康什么样的启示？对于这个问题，我们可以在如下几个方面来看。

第一，无意识结构本质上是一种象征性的功能。在 1949 年发表的《象征的效力》一文中——拉康的象征界理论就是从这篇文章获得启示的——列维-斯特劳斯通过比较萨满教医疗术和精神分析治疗的异同，得出了一个重要的结论，即导致主体精神创伤的力量不可能来自其本身固有的特征，而是来自在社会文化中已预先存在的结构模式，主体的一切心理生活和后期经验都是由这个结构模式组织起来的，而其整体则构成了我们所谓的无意识，这一无意识结构本质上是一种象征性的功能：

> 无意识于是不再是一个难以名状的个体特殊性的庇护所、一间贮藏室，里头存放着一部使我们每个人都变成一个无法替代的存在的独特的历史。无意识于是还原为一个我们用于称谓某种功能的术语：象征性功能，它无疑是人类所特有的，但它在一切人身上发挥

作用时都遵守同样的法则；归根结底，它实际上是这些法则的总和。①

基于这一观点，列维-斯特劳斯进而还区分了下意识（the subconscious）和无意识（the unconscious），视下意识是个体记忆的贮藏室，而无意识是一个具有特殊功能的器官，“它仅仅止于把结构性法则……强加给来自别处的无序成分：冲动、情绪、表象、记忆等”，因此，下意识只是一部个人的词典，我们每个人都从中积累起自己的历史的语汇，而对于我们个体而言，“只有当无意识根据它的法则把这些词汇组织起来，并把它们变为一套话语的时候，这些词汇才获得意义”②。就此而言，个体的词汇只是材料，而无意识的结构以及这一结构的象征性运作才是根本。

显然，列维-斯特劳斯是在以自己的方式来讨论弗洛伊德的无意识理论，这一讨论至为重要的地方在于无意识的结构化，弗洛伊德注入无意识的那诸多内容被彻底清空，所留下的只是一个结构功能，并且这一功能不再与个体的本能压抑或欲望移置有关，而是完全被挪移到一种文化的集体逻辑或所谓的“野性思维”中来思考。从这个意义上说，列维-斯特劳斯堪称是结构精神分析学的真正先驱。

第二，语言与乱伦禁忌是人类作为一种文化存在的两个基本前提。列维-斯特劳斯的结构人类学有一个远大的志向，就是要揭示人类社会的所有体系得以构成的基本法则。他以自然和文化的区分作为人类社会构成的基本标志，认为语言的运用和乱伦禁忌的确立是人从动物性的自然状态转向人化的文化状态的两个标志与前提。同时，他还以结构语言学的音位学原理为模型，认为语言的结构原则乃是人类社会其他功能体系的范本，从亲属称谓制度到神话叙事，从饮食规则到动物分类体系，但凡人类的文化实践，无一不是遵循像语言一样的原则，人类的社会结构就像句法一样，受到一定法则的支配，并以跟语言相同的方式无意识地运作着。这就是说，人类“野性思维”的无意识结构是像语言一样被

① 列维-斯特劳斯：《结构人类学》(1)，张祖建译，215～216页，北京，中国人民大学出版社，2006。

② 同上书，216页。

结构的和进行运作的。列维-斯特劳斯的这些观点在1949年出版的《亲属关系的基本结构》一书中有集中的论述，拉康的所谓“无意识是像语言一样被结构的”显然就脱胎于此。

第三，赠礼式的交换乃是人类社会结构的基本形式或法律。列维-斯特劳斯运用莫斯的赠礼理论探讨了包括婚姻制度在内的人类社会结构的基本运作规则，认为社会组织的结构化及其运行都是建立在礼物式的交换制度上的，人类的一切社会行为和文化行为很大程度上乃是对不可解决的现实矛盾所做的一种象征性解决，其结构性的要素在这一解决中充当着某种价值交换的功能。故而，这种交换的本质不在于用来交换的实物本身，而在于实物在交换制度中的象征意义，在于象征化的实物之于人类社会的结构化功能，就像婚姻制度中作为交换物品的妇女，其价值不在于妇女本身的存在，而在于妇女作为一个结构要素在男人主导的交换体系中所具有的象征功能。在下面我们将会看到，这一交换理论直接影响了拉康对象征界的功能的阐述。

最后，除以上这些具体而且明确可辨的方面以外，列维-斯特劳斯给予拉康的一个更具影响力的启示则在于方法论的方面，即正是因为列维-斯特劳斯对人类学与精神分析学之间的关系的论述，为拉康“回到弗洛伊德”提供了一个方法论的基点，就是在语言学的基础上把象征的功能置入到精神分析学的语境中，去思考语言与无意识或无意识主体之间的关系，以确立象征界域在精神分析中的效能。而也正是象征界的这种引入，开启了精神分析运动一次伟大的思维革命，正如拉康主义者安娜·杜楠（Anne Dunand）所说的：

> 今天，在精神分析学和人类学中赋予象征功能如此重要的地位似乎没什么可奇怪的。但是，我们应当记住，在拉康之前，在列维-斯特劳斯之前，精神分析学还漂浮于——实际上是遨游于——感受、情绪和情感的洪流中。象征功能被认为是表达情感的工具，情感被看作是原因。是列维-斯特劳斯和拉康赋予了象征结构之于主体规定性的重要性，前者以此把亲属称谓制度和神话的结构形式化了，后者则以此证明了分析经验首要地是基于语言和言语的实践。接着，在其研究的进一步发展中，且由于这个第一步，他们才能够修正最初的研究，同时又不放弃这一革命性的概念：列维-斯

特劳斯通过消除主体的维度，拉康通过转换和数学型，建立了主体与其对象的关系。①

正如杜楠所说，列维-斯特劳斯在其人类学中引入语言学来说明“野性思维”的无意识结构是为了消除主体的维度，而拉康在其精神分析学中引入语言学来说明主体的无意识结构则是为了重新确立主体性的维度，通过引入象征界，主体的构成及其命运将可以得到说明，精神分析的理论及其实践亦可以得到澄清，用拉康自己的话说，对于弗洛伊德的那些语义含混的术语，只有让其与人类学的“时下用语”即象征的效能之间建立起“同义关系”，才能澄清其含义。②

那么，如何在这两者间建立起“同义关系”呢？这一方面有赖于对象征界的功能的阐明，另一方面则有赖于对精神分析经验的理论化，而这两个方面又同时有赖于语言学分析模式的引入，有赖于在语言学的手术台上完成人类学和精神分析学的缝合。在此，如果我们把象征界当作一个理论的纽结点的话，那它的位置就处在人类学、语言学和精神分析学三者的交集之中，也就是说，虽然拉康在引入象征界时总离不开人类学、语言学和精神分析学三个维度，但它们并不是独立地运行的，而是相互交叠的，所以我们很难脱离其他两个维度在单一某个维度内来分别谈论所谓的象征界。

不过，尽管面临上面的困难，作为分析家的拉康还是为我们提供了一个进入象征界的切入点，那就是精神分析的经验，因为对他而言，引入象征界的目的之一就在于说明精神分析经验，其他两个维度的意义都必须在精神分析学的维度内来获得显明。在此，拉康再次回到了弗洛伊德那里，一个同样神话式的场景成为他用来描述个体进入象征秩序的结构性时刻。这就是所谓的“Fort / Da”游戏。

在《超越快感原则》（1920 年）中，弗洛伊德描述了 1—2 岁的儿童在母亲外出时玩的一个有趣的扔线轴游戏：儿童一手执着线，另一手拿着线轴，不断地把线轴扔出去，再用线拉回来，嘴里还不断发出

---

① Anne Dunand, “ Lacan and Lévi-Strauss”, in Richard Feldstein, Bruce Fink and Maire Jaanus (eds.), *Reading Seminars I and II : Lacan's Return to Freud*, pp. 103-104.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 199.

"Fort! ……Da!"("哦! ……哒!")的声音，意即"没有了……出来了"。弗洛伊德发现，这是儿童在母亲缺席时特别喜欢玩的一种游戏，并认为这整个游戏乃是儿童对母亲的"缺席与在场"的一种象征化，是儿童对挫败的现实及自己的应对的一种戏拟。弗洛伊德解释说：

> 母亲离开对孩子来说不可能是一件高兴的事，也不只是一件无所谓的事。那么，他把这个痛苦的经验作为一种游戏来重复，是怎样和快乐原则联系起来的呢？答案或许是现成的，离别一定是作为快乐返回的前奏，而游戏的真正目的就在于后者。①

就是说，儿童通过游戏的重复让自己身临其境扮演一个主动的角色，使自己成为环境的主人，以缓解母亲的不在场所引发的痛苦经验。

如果说拉康的精神分析学是一种有关（无意识）主体的阐释学，那么这个阐释学就是由一个又一个的（无意识）场景来结构的。如同镜像的凝视是自我发生的原初场景一样，弗洛伊德所描述的这个儿童游戏则被拉康看作是主体发生的另一个原初场景。在他看来，这个游戏最典型地体现了主体进入象征界的最初时刻。②

按照弗洛伊德的理解，对于儿童而言，爱的对象（即母亲）的缺席是他必要遭遇且无法更改的事实，面对由这一事实引发的情感挫折，儿童只能代之以游戏的方式、通过自己操控对象的在场与缺席来获得想象性的补偿；在这一操控中，线轴变成了母亲的象征，线轴的出没代表了母亲的在场和缺席，儿童通过重复扔出和拉回线轴来表达他已坦然接受了与母亲分离的事实，并通过这一控制自如的游戏来把自己变成环境的主人。拉康总体上接受了弗洛伊德的这个解释，但把它置放到了象征的维度加以理解：

> 在这个重复游戏中，主体性既控制了自己的遗弃状态，也宣告了象征的诞生。③

---

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第四卷，11页。

② 拉康曾在许多地方援引这个游戏来说明不同的问题，例如缺席与在场的辩证法、欲望对象的失落、死亡驱力、创伤经验的重复强迫、欲望的象征化等等，限于篇幅，我在此无法做太多的引申。

③ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 262.

更为重要的是，在拉康的解释中，儿童于游戏过程中发出的那两个音节“Fort”、“Da”具有非凡的意义，所以他干脆称弗洛伊德描述的这个游戏为“Fort/Da”游戏。这一重新命名并非无谓之举，拉康在此是要把语言的维度引入对游戏的解释。在他看来，虽然线轴是母亲的象征，反复地扔出和拉回线轴代表着儿童对创伤性环境即母亲的缺席与在场的某种操控，但儿童对环境的真正象征化却是通过那两个音节含混的牙牙之语（拉康称之为“Lalangue”）表现出来的：

> 缠线板游戏伴随有一种语音化，从语言学家的观点看，这个语音化乃是语言奠定的标志，是人们把握语言问题亦即简单的对立的唯一路径。
>
> 重要的不在于儿童说出了 Fort/Da 这两个词——在其母语中，它们相当于“不见了/出现了”——……而在于自一开始我们就有了语言的第一种表现。在这个音素对立中，儿童超越了在场与缺席的现象，进入了象征的界面。①

也就是说，“Ford/Da”这两个词在此是否有实际的意义并不重要，重要的是它们在儿童最初的言语行为中已具有了象征的功能，成为对母亲的在场与缺席的一种象征化表达。当然，儿童的这个牙牙之语还不是成人世界的那种制度化的语言，但通过“Fort”(/o/) 和“Da”(/a/) 这一对对立的功能音素，通过在这两者之间纯粹的差异性游戏，儿童已经进入了将不在场的东西带到眼前的秘密通道，那就像是一个给缺失的东西命名的仪式，以其特有的象征化方式表达着对对象的某种象征性支配，换言之，它们在儿童的牙牙之语中的差异性运作标志着儿童开始进入语言秩序，开始学会以象征化的方式来化解自我的失落感和挫败感，以言语的行为来预期对象的缺席和在场：

> 我们现在可以看到，主体在此不只是通过承受他的失落来控制它，他还把他的欲望提升为第二种力量。因为他的行动毁灭了对象，它通过预期对象的缺席与在场来引致对象的出现与消失。……

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 173.

这个对象当即在由两个初级的感叹词所构成的象征中得以具体化，它表明了主体对二分的音素的历时组合，现有语言则提供其共时的结构让他去吸收；儿童由此而开始介入到身边的具体话语的系统中，在他的 Fort! 和 Da! 中多少近似地重复着从那些话语中习得的词语。①

并且，在拉康看来，即便是儿童的这种看似没有任何实质意义的牙牙之语，也是后天习得的，其初级的音素对立不过是语言结构形式的一种简单复制，因此，儿童对母亲的缺席与在场的这种象征化可看作是个体从自然转向文化的开端，是个体在语言中实现其主体化的最初时刻：

欲望人化的时刻即是儿童步入语言的时刻。②

主体步入语言的时刻即是主体在象征界登记注册其欲望的时刻，是主体的欲望人化的时刻，然而，这并不意味着欲望的满足或实现，甚至也不是欲望的替代性满足与实现，因为在此登记注册的与其说是主体对环境的控制、对母亲的不在场以及由此而来的主体创伤的某种象征性补偿，不如说是主体的欠缺与创伤本身，是主体对存在的原始失落的一种无奈接受。所以，在儿童的那一初始的象征化行为中，在主体步入语言的那个时刻，出现了一个辩证的颠倒，母亲的在场与缺席的象征化同时也是主体之欲望的结构化，这一结构化使主体成为了一个欲望的主体，一个以他者的欲望来结构自己的欲望的有欠缺的主体，它标记着神话性的前主体状态——那是一个与母亲合为一体的完满状态——的永久逝去，它是对主体自身的杀戮，主体的欲望从此成了他者的欲望，而这个他者究竟欲望什么，是主体无从知晓的，即使知道了也无法满足，他者的欲望成为引发主体焦虑和痛苦的原因：

Fort! Da! 唯当此刻，幼儿的欲望已然成了另一个人的欲望，成了主导着他的自我对体的欲望，其欲望对象因此即是他的痛苦。③

在拉康看来，Fort/Da 游戏表明，在精神分析学的创始之父那里，已经内在地引入了象征界的维度，只是这个维度被后来的人们遗忘了。

①②③ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 262.

在今天，为了复活它，就需要借用其他科学工具来对它重新阐释，那就是索绪尔的语言学，以拉康的理解，这个语言学本质上就是能指的科学，如同无意识及无意识主体的结构化离不开能指的运作一样，象征的效能也需要在能指的场域中获得说明。“这就是为什么我打算今天要向诸位说明一个真理……那就是：对主体来说，象征秩序是构成性的，我要用一个故事［即爱伦·坡的《被窃的信》］来说明主体从一个能指的流转中所接受到的主要规定性。”① 如同前面已经一再说过的，拉康的回到弗洛伊德就是要回到弗洛伊德的无意识场景。这一场景无论从其原初的构成还是从其结构化的效果显现来说，都离不开语言的维度，而且我们也只有从语言的维度出发，才能触及到无意识这个闪烁躲避之物的隐秘内核。象征界作为无意识的运作场所就属于语言的维度，也只有通过语言的维度来获得说明。下面我们就在人类学、语言学和精神分析学的交集中具体看一下拉康对象征界及其与无意识主体的关系的阐述。

在《罗马报告》（1953 年）中，受列维-斯特劳斯的影响，拉康集中阐述了属于象征界的父法或原初大法（Law）的功能。原初的大法就像一个终极能指，成为构成人类社会的所有法则的原型。在那里，拉康说，象征界实际就是一个法的世界，一个契约的世界，“象征就是契约，它们首先是契约的能指，然后才构成所指”②。进一步地说，人的世界是因为这种契约而可能的，人能够言谈，不是因为他能使用象征，而首先是因为象征使其成为了人。象征是先于主体而存在的，人在降生来到这个世界上之前，象征就已经与之结合成一体了，并将以一个总体的网络包围他的一生。如同语言的法则是无意识的一样，象征的结构也是无意识的。这个无意识的结构不仅主宰着人类社会的构成，也主宰着主体的构成和存在，甚至主宰着主体的生与死，拉康称这是主体一生都要肩负的“象征的债务”。在《罗马报告》中，他说：

> 象征事实上以一个如此周全的网络包围了人的一生，以至于在他降生到这个世界之前，象征就与“以骨和肉”生育出他的那些人结合为一体了；以至于它们在他出生之时就带给了他星座的礼物，

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 7.

② Ibid., p. 225.

即便不是精灵的礼物，至少也是他命运的提示；以至于它们准备好了言辞以测试他是忠诚的还是叛逆的，准备好了行为准则以引领他走上他还未达的正道，直至他死后的彼岸；以至于通过它们他的终结将在最后的审判中获得意义，在那里，圣言将赦免或指控他的存在——除非他对向死之在获得了主体性的认识。①

按照列维-斯特劳斯的研究，禁止同族内通婚的乱伦禁忌的出现乃是人类从自然状态向人化的文化状态迈进的第一步，而乱伦禁忌本质上是一种互惠的交换原则——一个社会集团的男人必须从另一个社会集团得到女人，为此他也必须把本集团的女人（如自己的姐妹）交换出去。这一互惠式的交换乃是人类社会的基本法则，用拉康的话说："原初的大法（Law）就是这样的一个法则，它在规范婚姻关系的同时又将文化的治权置于服从交媾法则的自然的治权之上。"②

列维-斯特劳斯还认为，人类社会的交换不仅是一种互惠式的交换，而且是一种符号式的象征交换，即在交换体系中，重要的不是交换物本身的实体性质，而是其在一定的交换体系中所发挥的象征功能，也就是说，交换物的意义不在于其自身，而在于它在交换法则中的象征性效用，在于交换体系对它的象征化。拉康称这个象征化的过程是对物的命名，是词语将物从混沌的总体带入秩序的世界的过程，"名称是对象的时刻，命名构成了一种契约，通过它，两个主体自发地达成一致去确认同一个对象"③。

命名过程乃是物的象征化，这一过程有着重要的精神分析意义，拉康尤其强调了其中的两点。首先，命名的时刻正是在场与缺席辩证地颠倒的时刻：

通过词语——它是由缺席构成的一种已然在场——缺席本身在一个原初时刻获得命名，弗洛伊德凭借其天才在一个儿童游戏中已觉察到了这个时刻永恒的再创造。语言的意义世界就产生于在场与

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 231.

② Ibid., p. 229.

③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 169.

> 缺席这一所论及的对子，中国古代占卦术中划在沙子上的阳爻与阴爻也足以构成这个对子，物的世界则在这个对子中获得定位。①

这就是说，命名的本质不在于赋予物一个名称，而是物的在场的一种隐喻性替换，词语的在场是以物的不在场作为代价的，因而是对物之缺席的一种命名，是对物的谋杀。这是什么意思呢？如果你熟悉索绪尔把语言作为一个自足的符号体系的观点，或者如果你熟悉基督教传统中圣言（Words）的创世纪时刻，这里所说的意思就不会那么突兀。不妨说，在神话式的前语言阶段，物之存在是一种充盈，一种无有缝隙的充实，那其实就是无可名状的太初之混沌，可随着语言的进入，秩序化便开始了，差异性也随之出现了，并通过语言本身刻写在人的无意识中。语言的象征化不过是在太初的混沌和充盈中打上一个裂口，把差异性和秩序化植入其间，如此，物之存在本身被遗失了，我们总只能通过词语的命名来召唤那原初的失落，召唤那个失落本身，那个缺席本身。于是，在语言的象征化中，在词语的命名中，物总只能以缺席的形式被召唤为在场；于是，在物被语言象征化的过程中，那被命名的不是物之存在或在场，而恰恰是物之存在的虚无化，是物的缺席，是命名的原初时刻所留下的永久的裂隙或创伤。这便是拉康的所谓缺席与在场的辩证法。

进而，拉康又说，对物的这种命名或象征化不仅是对“物的谋杀”，是物的“无用化”和能指化，而且也是对主体的谋杀，也是主体之欲望的永久放逐。

> 象征首先体现为对物的谋杀，而这种死亡导致了主体欲望永不止息的永恒化。②

就像那个玩线轴游戏的儿童，他通过将母亲的缺席象征化，使母亲这个欲望对象成为自己可操控的对象，然后在不断发出“Fort/Da”这个牙牙之语的过程中实现自己的角色转换，以舒缓自己的欲望煎逼。但这也仅仅是“舒缓”而已，对不在场的物的命名固然可以使主体随意地

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 228.

② Ibid., p. 262.

将其召唤到面前，使不在场转换为一种在场，可这一象征性的转换也使得那真实的不在场更加难以忍受，使得主体不得不在不断的象征化重复中承受着欲望的煎熬。

> 在这个游戏中，儿童把一个物（而且与其本有的性质无关）扔到他的视线之外，然后把它拿回来，接着又重新使它消失；同时他还以独特的音节来描摹这个交替变化——这个游戏，我要说，以其根本的特质表现了人类从象征秩序接受到的规定性。
>
> 人实际上是把他的时间奉献给了结构的交替展开，在这个交替中，在场和缺席相互召唤其开始点。正是在这两者基本偶合的时刻，也可以说是在欲望的零点，人这个物就被扣押了，而这个扣押取消了人的自然性质，使人从此服从于象征的条件。①

在此，我们可以看到一种为否定性所主导的辩证颠倒：象征界作为一个法的世界是先于主体而存在且主导着主体之构成的秩序，主体必须通过认同这一秩序才能被主体化，才能获得其主体性的身份；可主体对象征秩序的认同，主体身份在象征界的注册，或者说语言对主体的铭写，亦是主体在象征界这个他者场域遭遇异化的过程，主体把自己托付给语言或象征的法律，也就是把自己抛入了在“存在”与“意义”之间必选其一的抉择，选择有意识的“存在”，主体就会连同“意义”一起消失，选择由能指之功能导出的“意义”，主体就必须以自身的一部分作为抵押，服从于象征的秩序。象征界决定了主体的命运，主体的认同本质上就是对象征秩序的认同，而这一认同最终把主体送上了欲望的不归路，导致了主体的离心化和分裂。

把象征界比作法的世界、秩序的世界对于精神分析学有着什么样的意义呢？前面的论述已经回答了这个问题：主要为了回应主体的认同。我们已经知道，在想象界，主体借助于镜像认同而完成了自我的构成，但自我并非真正的主体，它至多只是主体的一个部分，且是一个虚幻的部分，因为在那里，主体借镜像而构成的自我是一个想象性的存在，是一个在他人形象中以误认投射出来的理想自我，它本质上是主体的异

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 34－35.

形，是主体异化的盔甲。主体要想成为真正社会化的主体，还需要经历另一次认同，那就是在象征界的认同，即通过认同于社会化的象征秩序和法则，通过把外在于自身的社会的大法内化为自己的自我理想，使自己成为可以为大他者所承认的社会性存在。在精神分析学的理解中，这第二次认同的完成与一个家庭罗曼司的场景有关，这就是俄狄浦斯情结。关于俄狄浦斯情结，我会在下一章再给以讨论，在此只是强调一点：在拉康的逻辑中，主体的象征性认同的完成有赖于俄狄浦斯情结的解决，而这一解决的关键就在于主体对属于象征秩序和大他者场域的父亲功能、父法或者说“父之名”的确认，并且首要的是对父法的禁令即父亲的“不”的确认。唯当如此，主体才可内化父法所代表的超我的严律，才可获得自我理想，成为一个社会性的存在，也唯当如此，主体总是一个被阉割的主体，一个被划杠的主体，主体的欲望被阻隔在那个横线之下，只能屈从于能指对意义的坚持，沿着能指链所指示的方向滑行。

在50年代初，拉康主要强调的是象征界作为法的世界对主体认同的构建功能，而自50年代中期开始，通过引入索绪尔和雅各布森的结构语言学，拉康转向了对象征界的运作机制的阐述，其中能指理论构成了这一阐述的枢纽。在上一章，我已经论及了拉康对索绪尔能指理论所做的激进改写，并强调了那一改写根本上不是符号学的，而是精神分析学的，就是说，引导那一改写的力量或动机是为了对弗洛伊德的无意识发现做语言学的重述，是为了以语言学的工具来激活那一发现的伟大意义，让构成无意识主体的象征秩序获得科学化的说明。

有人可能会问，在拉康那里，象征与能指之间有什么不同吗？一定意义上说，这个提问并不准确，因为拉康既不关心单一的象征符号，也不关心单一的能指，它们就其本身而言是没有意义的，换言之，它们的意指价值或意义只存在于构成象征界和能指链条的关系网络中，就是说，我们能够提问的只能是象征界与能指链之间的关系。一般来讲，象征界和能指链是同一的，都是主体得以构成和进入言说的基本前提。但细究起来，两者间似乎又有些微的差异：象征界是主体赖以存在的基本秩序，能指链则是构成象征界的东西，但不是象征界唯一的东西，也就是说，象征界是一个总体性的概念，而能指网络是一个结构性的概念。

象征的世界作为一个语言的世界指的是广义的法的世界，是抽象而又稳定的语言结构或像语言一样构成的社会结构。能指则是语言的质料，是语言的物质性支撑，能指网络是能指在语言结构中的运作，能指的法则即是语言的法则，同时也是象征界的法则。

那么，受能指法则统辖的象征界有什么特征呢？拉康对此同样有许多描述，但他最喜欢的一个说法就是称象征界是一架“自动机”（automaton）——这个概念其实是从亚里士多德那里借来的。

差异性是能指运作的基本原则，各能指之间依照这一原则而结成一个意指的链条，并形成为一个自主的系统，而这个系统的运作是超越于主体之外的。这表明，依照能指法则运作的象征界也是一个自治的领域。在 1954—1955 年的第 2 期研讨班中，拉康据此而称象征界是一架庞大的自动机器：

> 象征的世界即是机器的世界。①

在另一个地方，他还说：

> 机器的结构事实上与象征秩序有着家族相似，而且正是因此，它是一架供玩耍的机器，一架有战略的机器。②

在此，拉康所说的机器并非桌子和椅子这类简单的人造物，而是一种能体现人类功能或者说“人类最根本的象征活动”的自动装置，其在黑格尔时代的代表就是表现时间这一谜中之谜的机器——钟表，在弗洛伊德时代的代表则是用来生产能量的能燃机：“在黑格尔和弗洛伊德之间，一个机器世界来临了。”③ 这个机器世界在拉康时代的代表就是基于现代生物学和控制论的智能机器，而随着这个时代的到来，人实际上成为了功能性的机器部件，人的问题变成了能量、象征符号及其运作的问题，机器成为人的隐喻，因此，对人的研究再也不能像传统那样从所谓共同的先天理性出发，而应从某种外在的共同性如机器结构出发。④

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 47.

② Ibid., p. 182.

③ Ibid., p. 74.

④ 参见黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》，91 页。

所谓机器结构当然不是指其“身体”的外在构造，而是指其内部的运作规则。机器靠什么运作？靠能量，如同在弗洛伊德之后，主体的运作是靠力比多一样——力比多是人的身体的能量。能量的运作规则是什么？随机性或机遇（chance）。什么是随机性？这包含两层意思：或者指没有任何意图，或者指有一个规则。如果我们非要说这仍是一种决定论，那也是一种没有任何意图的决定论，就是说，它的规则没有任何意图，机遇是意图的缺席：

> 固然，决定论告诉我们，没有原因，就什么也不可能发生，但那是一种没有任何意图的原因。①

实际上，在拉康那里，随机性并非没有规则，相反它遵循一种具有强迫特征的重复规则，这个规则之所以是随机的和没有任何意图的，乃是相对于有意识的主体而言的，即那个规则是意识主体所不知道的和无从认识的，就如同言说的主体——即在躺椅上做自由联想的主体——对于自己究竟在说什么以及为何要说，是无从知道的，因为支配其言说的能指结构和语言法则属于无意识的领域。言说活动以主体所不知或不愿承认的方式必然地发生着，可主体却以为那是偶然的、随机的、没有任何意图的。

随机性原则构成了象征界之能指机器的自动特征的本质方面。拉康举了一个猜单双游戏的例子来说明这一点。这个例子取自小说家爱伦·坡的小说《被窃的信》，是借神探杜宾之口叙述出来的。游戏很简单：游戏的一方捏弹子若干，要求另一方猜出弹子是单数还是双数。有一个八岁的小孩百猜百中：

> 比方说他的对手是个十足的傻瓜，这傻瓜伸出攥紧的手掌问：“是单是双？”我们这位小学生猜“单”并且输了；可他第二次猜就赢了，因为他当时寻思，“这傻瓜第一次已出了双数，而他那点儿机灵只够他在第二次出单数；所以我要猜单”；——结果他猜单而且赢了。但若是遇上个比前一位傻瓜稍聪明一点的笨蛋，他就会这

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 295.

样来推究："这家伙看到我第一次猜的是单，他这第二次的第一冲动也会像刚才那个傻瓜一样，打算来一个由双到单的简单变化；但他的第二念头会告诉他这变化太简单，因而他最后会决定照旧出双。所以我要猜双"；一千是他猜对而且赢了。①

拉康在第2期研讨班上分析《被窃的信》时讨论了这个游戏，不过出自神探杜宾之口的儿童游戏在拉康这里变成了人机游戏。这一置换并非无谓之举，它旨在强调机器在答案选择中无意图的随机性原则，因为"机器在与作为其对手的人的关系中绝不会把自己置于一个反思的位置"②，也就是它不会与人形成一种镜像式的认同关系，而是完全按照自己的随机性原则进行可能的组合，这样其与人的关系完全是一种受到语言法则支配的主体间关系。拉康通过运用一套复杂的控制论逻辑，对人机猜单双游戏的可能组合进行了分析③，分析的结果发现，机器的随机性原则其实遵循着一种概率论式的重复机制，而主体在这个原则面前除了服从之外毫无"运气"（chance）可言。

毫无疑问，拉康以机器的隐喻对象征界的能指法则的这种论述乃是为了强调象征界对于主体的某种"重复"功能：儿童自开始"Fort/Da"游戏的那一刻起，这个牙牙之语就给它注册了一种主体性，而随着它对象征法则的认同的完成，它就进入了主体化的状态，从此，他的存在就受到象征法则的支配，主体被能指之网所捕捉，为象征界这个能指"机器"所左右，从一个方面说，这也许可看作是列维-斯特劳斯所讲的那种"象征的效力"，而从另一个方面说，它也表明，主体在象征界的活动总具有某种"惰性"，拉康称之为"象征的惰性"。

把象征界比作一架自动机器，看似只是为了强调象征界的自洽特征而引入的一个隐喻，可对于拉康而言，这个隐喻的运用有着战略的意

---

① 爱伦·坡：《爱伦·坡集：诗歌与故事》（下），曹明伦译，766～767页，北京，三联书店，1995。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 181.

③ 接着在《关于〈被窃的信〉的研讨班》（1956年）一文的"导论"中，拉康对这个游戏的随机性原则再次做了更为清晰的论述，参见 Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 35–39。布鲁斯·芬克曾在一篇论文中对拉康的分析有精彩的评论，参见 Richard Feldstein, Bruce Fink and Maire Jaanus (eds.), *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, pp. 173–191。

图，那就是为了把象征界与弗洛伊德所讲的重复强迫现象及死亡驱力联系在一起。拉康说，弗洛伊德其实在许多地方讨论过无意识运作的随机性问题，只是在他那里，这一现象被称为重复强迫（wiederholungszwang；repetition compulsion），而与这一现象相关的心理机制就是主体的“死亡驱力”（Todestrieb；death drive）。

弗洛伊德在早期主要是从趋乐避苦的方面来阐述人的心理机制，即心理系统是依照快感原则来寻求释放积聚起来的兴奋和促进心理能量的平衡，而现实原则的运作则使造成痛苦的张力可以暂时被忍受。到20年代，弗洛伊德发现，快感原则的假设无法解释某些临床实践，在有些时候，心理系统似乎与期待相反，故意增加能量张力，例如在反复出现的创伤之梦中，在儿童的来去游戏中，在受虐狂中，都可见到对快感原则的超越。在这些现象中，原初的创伤性经验的不断返回甚至重复强迫的特征使得弗洛伊德猜想有一个基本的本能力量在发挥作用，这个力量不是寻求平衡和和谐，而是寻求冲突和瓦解，使有机体回复到无机组织的状态，弗洛伊德把它称为“死亡驱力”。

“死亡驱力”的假设在弗洛伊德后期思想中占有重要地位，但在弗洛伊德之后却受到忽视，只有对象关系学派的少数分析家对它给以了关注。拉康重新强调了这个概念的重要性，他甚至说，忽视了弗洛伊德的死亡驱力概念，就等于完全误解了他的理论。

拉康认为，弗洛伊德重视重复强迫现象，是基于一个重要的认识，即无意识系统中的东西有一种特别的“坚持”倾向，这一倾向是主体的自我所无法认知的，但它遵循着自己的法则，以自己的方式支配着主体的命运。重复强迫现象就是这种倾向的体现，为了凸显这一现象的自动性和随机性意义，拉康建议把弗洛伊德的“wiederholungszwang”（重复强迫）译作“automatisme de repetition”（重复的自动性），因为“自动性”的说法不仅能显示这个现象的强迫特征，而且还能显示其与属于象征界的能指系统作为一架自动机器的随机性的关联，显示能指在无意识层面来回运作的特征。

为什么在主体的身上会出现这种重复强迫呢？弗洛伊德已经说了，与死亡驱力有关。拉康强调，对于弗洛伊德的死亡驱力概念，应在其最初的激进意义上来理解，即在弗洛伊德那里，死亡驱力不是一种生物本

能，而是主体的欲望人化的一种表现，并且这种驱力不只是指向他人的侵凌性和破坏性，因为弗洛伊德的目标在于思考一种自我破坏的力量，一种指向自身的原初侵凌性，指向他人的侵凌性根本上就是从这里产生的。就是说，死亡驱力作为一种侵凌性首先不是指向外部，而是指向主体自身，它根本上不是一种去谋杀的冲动，而是一种自杀的冲动，一种杀死自己的冲动。

然而，我们也不可在心理学的意义上去理解拉康所说的这种自我毁灭的冲动，因为拉康对死亡驱力的解释是同语言的功能联系在一起的。在他看来，死亡冲动或本能只有在语言学的能指矩阵即象征界的背景中才能得到理解："死亡本能只是象征界的面具"；"象征界既是非存在同时又坚持去在，这正是弗洛伊德视死亡本能为最根本的东西时所提示的。"[①] 在《罗马报告》(1953年)中，拉康说："一旦我证明了联结死亡本能和言语问题的深刻关系，我们就能看到一个主导着知识生产的严密逻辑在支撑着这些力量的结合。"[②] 这里所谓的"这些力量"指的是生的驱力与死亡驱力，是古希腊哲人所讲的"爱"与"不和"，它们在生命体中结合在一起，从而使生命成为了海德格尔所讲的那种以时间性或历史性来获得象征性表现的"向死之在"，接下来他又阐述说：

> 这就是说，正如重复的自动性——那些想要分解其两个成分的人恰恰完全误解了它——不过是想把移情经验的时间性加以历史化一样，死亡本能本质上是主体的历史功能的限度的表现。这个限度就是死亡——不是作为个体生命可能的终局的死亡，也不是作为主体的经验确定性的死亡，而是如海德格尔所言，是作为"主体所内有的、无条件的、不可超越的、确定的并因此不可决定的可能性"的死亡——在此主体应理解为是由其历史性规定的。
>
> 事实上，这个限度存在于主体的历史得以完成的每一时刻。它代表着以真实形式存在的过去；那不是其存在已被废除的物理意义上的过去，也不是在记忆的作品中已被完善的史诗性的过去，也不

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 326.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 260.

是人们在其中得到其未来的保证的历史性的过去，而是以某种颠倒的形式在重复中表现出来的过去。①

生命本质上是一个向死的存在，海德格尔的这一“此在”的时间性分析被拉康挪用为生命是向存在之界限即死亡的不断返回。在《罗马报告》临近结尾的部分，拉康还挪用黑格尔的主奴辩证法说，不仅生命，就连人的自由也是因死亡而得以可能的，“人的自由整个地就包含在一个构成性的三角中”：主人为享受奴役的果实而通过威胁要杀死他人来迫使他人放弃自己的欲望；奴隶基于对死亡的恐惧而选择一种自杀性的舍弃——放弃自己的欲望——但同时他又通过劳动或物品的生产迂回地剥夺了主人的胜利，使其处于一种“非人的孤独”中；至于那些不愿放弃自己的欲望的人，他们则是基于对生命价值的尊重而自愿选择牺牲生命。② 拉康以其否定的辩证法指出，这些作为能指的死亡的形式尤其奴隶的死亡形式乃是对生命的绝望的肯定，是生命为选择自由而必须付出的代价，拉康说：

> 当我们想要知道在言语的系列游戏之前，在象征诞生之前主体拥有的是什么时，我们看到的是死亡，从死亡中，主体之存在获得了其所拥有的全部意义。实际上，他是以死的愿望而彰显于他人面前的，如果他认同于他人，那就是他将自己凝定于其本质形象的变形中，并且，除了在死亡的阴影中，没有存在是由他召唤出来的。③

其实，拉康也曾在想象界的层面谈到死亡驱力，那就是自我的侵凌性冲动，不过他说，想象界的这种侵凌性常常是二元的，是主体之间你死我活的斗争，所以在那里无法建立起真正的主体间关系，只有在象征界，由于语言对欲望的调解或中介功能，由于主体在他者界域即象征界的相互承认，主体间的关系才可能确立，这时，自恋的侵凌性冲动将得到升华，所谓的死亡驱力将是象征地显现的，它指的是语言中的主体对自我的想象的同一性的瓦解，指的是能指对意义的坚持以及这一坚持的

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 261-262.

② Ibid., p. 263.

③ Ibid., pp. 263-264.

失败，指的是原初的创伤性经验借助能指且在能指场域的不断返回，指的是人类欲望在语言中、在能指的拓扑学链环中不断朝向死亡、朝向不可能性的原乐的本质和命运。总之，象征界作为一架重复的自动机指向的是存在的死亡以及因这死亡而来的自由——一虚无中的自由。

把拉康对象征界的思考做一个简约式的归纳：从人类学的层面说，象征界是一个法的世界，在这个世界中，最根本的原始大法就是禁止母亲的欲望（包括作为他者的母亲自身的欲望和孩子对母亲的欲望）的乱伦禁忌；从能指的层面说，象征界是一架自动机器，能指的差异性法则以一种不为主体所知的方式主宰着象征界的运作，这一运作最终导致的将是能指与主体的缝合和能指对主体的切割；从精神分析的层面说，象征界是一种死亡驱力，是主体对原初失落的对象的一种不断返回，是主体对欲望对象的一种坚执或坚持，这一坚持最终导致了欲望的转喻性运作，导致了欲望驱力朝向能指之界限即死亡的飞蛾式跳跃。前面已经强调了，而这里的归纳也已经显示出来，这三个层面不是独立的三个层次，它们在每一个层面都是相互交叠在一起的，在此分开来描述只是为了便于理解。

那么，象征界之于主体的效能究竟是什么？如果说“三界”框架的任务之一就是用来描述主体之存在的各个界面，那我们就需要弄清楚象征界对于主体而言意味着什么？对于这个问题，拉康同样给出了多个角度的描述，但从未得出一个最终的描述。这也就使得后来的阐释者和应用者可以各取所需，但没有一种阐释可以自称是最终的阐释。在此关键的是要把握拉康在这个问题上的基本逻辑，即他的悖论逻辑和不可能性的逻辑，还有他在晚期教学中特别钟情的一种剩余逻辑。我在下面所提供的也只是一个初步的阐释，我所选取的角度也只是拉康用过的众多角度中的一种。

如果说作为自我的主体在镜像中的认同是一种自恋的想象性认同——在那里，自我对自身形象获得了一个想象的同一性、对外部世界获得了一种妄想症式的知识，同时也在自我与他人或世界的关系中置入了一个侵凌性的结构——那么，主体在言语的象征交换中形成的认同就是一种交互主体性的象征性认同——在那里，主体将在象征的世界中获得一个主体性的位置，主体终于看到了自我与他人的差异，并学会了在一种相互确认的间性结构中同他人进行言语交换。简而言之，如果说主

体在想象性认同中获得的是“理想自我”，那么其在象征性认同中获得的将是“自我理想”。

“理想自我”和“自我理想”弗洛伊德讨论认同时提出的两个概念，如果要把他的运用做一个简单的归纳，不妨说，理想自我是自我力比多外投的结果，而自我理想则是社会力比多内投的结果，前者认同的理想形象是“曾经的我”的形象，是“我”曾经拥有的欲望满足，后者认同的则是“未来的我”，是社会所召唤的“我”。① 弗洛伊德的这个界定存在含混不清的地方，尤其是对“曾经的我”和“未来的我”的区分明显地缺乏经验的支撑。在这个方面，拉康的想象界和象征界的确显示了更强的阐述力量。

首先，按照拉康的理解，作为想象界之运作效果的自我和作为象征界之运作效果的主体并不是一回事，例如他在第1期研讨班中就明确地说，“如果自我是一种想象的功能，那就不能把它和主体相混淆”②。这当然不是说自我与主体毫无联系，恰恰相反，拉康强调的是，自我不过是主体的一种必要的想象功能，但我们决不能因此把主体只还原为想象的维度，因为主体还有一个属于自身的最根本维度，那就是无意识的维度，“这个维度不再与自我相混淆。自我被剥夺了其在主体中的绝对位置。自我作为剩余获得了一个幻影的地位，它只是主体的对象关系中的一个方面”③。

自我与主体的这一区分在拉康那里有着多重的意义，仅就认同的问题而言，它旨在强调两种认同即想象性认同和象征性认同的差异，前者形成的是理想自我，后者形成的是自我理想，前者是基于自我在想象中对理想形象的误认功能，后者则是基于主体在间性结构中的确认欲望。

在想象界，自我把镜中之像——不论那像是自己的还是他人的，甚或只是一个物像——凝定为自己的理想形象，并以误认的方式将其视为自己的自我形象，以此来预期或投射自我的未来以及自我与世界的关系，可是，正如拉康指出的，这一想象性认同在结构自我同一性的同时，也在作为自我的主体中植入了异化的因子，一种妄想症的结构和侵

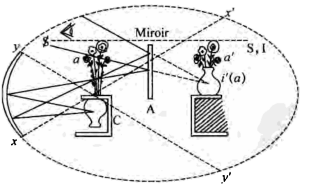
① 参见车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，668页。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 193.

③ Ibid., p. 194.

凌性的意向与这种认同如影相随。原初的自我与想象中的对象形成了一种既爱又恨的矛盾关系。即便随着自我在与镜像的晓晓板游戏中逐渐发展出了一种较为成熟的自我意识，自我与对象之间的那一悖论结构还会继续发挥作用，主体还是会继续混淆自我和理想形象，也会继续把投射其理想自我的他人作为自己的竞争对手。同时，作为自我的主体还会继续把自己的理想形象或理想自我外投到外部世界中，继续以此来结构其与他人的关系和他对所有外部对象的妄想症知识。通过不断把自己的理想形象外投到外部世界，人甚至会把外部世界的一切都拟人化，例如，宠物的主人通常会在宠物身上看到人的形象——许多时候这恰恰是因为他们在人的身上只看到侵凌性，或者说他们是以对宠物的施爱来掩饰自己对人的侵凌性，虽然他们一定会把这种解释同样视作是一种侵犯。

如果说理想自我是把自我的理想形象外投到外部对象身上，那么自我理想则主要是主体对外部对象的一种内投射，在此主体是把外部对象的某一特质内化为自身的一个结构性维度。更具体地说，自我理想是主体认同父亲形象的结果，它使主体进入法的象征世界，以缓和自恋和侵凌性的两难。正是在这个意义上，拉康称自我理想是想象界和象征界的一种结合。不妨说，正是理想自我提供给了自我理想一种预期的“形式”，而自我理想则是这个形式在象征秩序中的一种“重构”。为了说明想象界和象征界或者说理想自我和自我理想的这一关系，拉康再次运用了他的光学模型①：



① 这个模型在第1期研讨班上就已经出现，但后来又多次被讨论，并且有所完善。现在看到的这个图示并不是第1期研讨班上使用的，而是取自《评丹尼尔·拉加什的报告〈精神分析学与人格的结构〉》(1960年)，在这篇文章中，拉康对这个图示有更为详尽的说明，其中的符号都是新添加上去的。参见 Jacques Lacan，*Écrits*，p. 565。

这是一个双重的镜子装置：图示左边是上面说到的想象界的镜子装置，不过交换了花束和花瓶的位置；图示中间是一个平面镜，其位置正是上个图示中的观看主体所在的位置，是主体的象征界，现在拉康把它标记为“A”，即大他者的位置；图示右边是平面镜的虚拟空间中呈现出来的虚像，不过其中的花束形象（a'）是左边真实的花束（a）的虚像——a 和 a' 的标记表明它们之间是一种镜像关系——而花瓶形象则是左边真实的花瓶经凹面镜的光线会聚而成的实像的虚像，拉康把它标记为 $i'(a)$，表明它其实是一个镜像（实像）的镜像，而这个作为实像的镜像本质上是源自理想自我（在拉康的符号式中，“$i(a)$”既表示“理想自我”，也表示“镜像”）。那么，观看主体现在被安置在哪里呢？在凹面镜的左前方，即 S 所在的位置，表明这个主体现在是一个无意识的主体，“其在平面镜中看到的形象对他而言就等于是真实对象的形象，观看者是在这个镜子以外、在主体看到其形象的那个点来看那对象”①。所以，与这个无意识主体相对的还有一个虚拟的主体，一个在象征秩序中想象地看自己的主体（S，I），后者实际就是我们在想象界的镜子装置中看到理想自我的位置。

同样地，这个图示可以说明的东西有很多。在此仅从认同的方面指出三点。

第一，它可以说明想象性认同和象征性认同的关系，即虽然想象性认同在主体发生学的意义上先于象征性认同，但在逻辑上主体的想象的看不可能孤立地发生，观看的主体先然地已在象征界中，先然地已是一个欲望的主体。“我的欲望是什么？我在想象的结构化中的位置是什么？这一位置只有当人们于想象界之外、在象征界的层面、在合法交换的层面找到一个指导时才可以想象——那种合法交换只有在人与人之间的言语交换中才能得到体现——这一主宰主体的指导就是自我理想。”② 由此拉康得出结论说，对于观看的主体而言，若是没有“另一个维度”即象征界的维度的介入，其真正有效和完整的“想象性调节”就不可能确立起来：

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953-1954*, p. 140.

② Ibid., p. 141.

现在，让我们假定平面镜的倾斜度由他人的话语决定。这不会在镜像阶段的层面发生，但它随后将贯穿于我们与他人的全部关系——象征关系。从这个意义上说，你们可以理解想象界的调节在多大程度上依赖于某种以先验的方式确定的东西……在这里，这种先验的存在不过就是人与人之间的象征性联系。①

正是象征性关系决定了作为观看者的主体的位置。正是言语这种象征性关系决定了想象的完善程度、完整程度和近似程度。这一表象使得我们可以区分出理想自我和自我理想。自我理想主宰着关系的互动，而所有与他人的关系都有赖于这一互动。想象的结构的满足特征多多少少也取决于与他人的这一关系。②

第二，它还表明象征性认同根本上是对他者的认同，是在他者的位置对自我的观看，也就是说，所谓自我理想不过是主体以他者的目光看自己时得以凝定的形象，象征界的关系不仅影响了理想自我的形成，也决定了自我理想的形成：

自我理想是作为言说者的他人，是与我有一种象征性关系的他人，而这个“我”……与想象的力比多既相似又不同。象征性交换是把人们相互联系起来的东西，它实际就是言语，它使得主体的认同得以可能。③

第三，它当然还表明了象征性认同的双重效果：在凝定主体的自我理想的同时，也使得主体成为了一个分裂的主体。在第 1 期研讨班中，拉康把这表述为“虚拟主体对主体的取代”④，而在 1960 年的《评丹尼尔·拉加什的报告〈精神分析学与人格的结构〉》中，他称这是主体的“消隐”，是主体在他者场域的结构化效果。⑤

当然，拉康对象征性认同的讨论有许多通道，如果说光学模型主要是从自我理想的构成、从主体间的言语关系来说明这一认同的本质的

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I , Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 140.

② Ibid., p. 141.

③ Ibid., p. 142.

④ Ibid., p. 140.

⑤ 见 Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 565-567.

话，那么从精神分析的经验进入就是他借以说明这一认同机制的另一个常用通道，在这里，自我理想的形成根本有赖于对父亲功能的认同。

拉康指出，以俄狄浦斯情结的角度看，象征性认同最初就是对父亲功能的认同。父亲功能意指着一种秩序、一种命令，它不仅要求你应该怎么做，还告诉你不准怎么做，在这个意义上说，父亲功能代表着禁止，代表着“不”。禁止什么呢？禁止母亲的欲望/对母亲的欲望。而实施或实现这一禁止的根本策略就是提供一个优先能指，即象征的菲勒斯能指。父亲承诺主体在将来可以拥有代表着权力与权威的菲勒斯，可以借菲勒斯能指的意指功能在象征秩序中获得一个主体性的位置，可另一方面，这一象征位置的获得不是必然的和无条件的，而是需要主体付出代价，需要主体做出牺牲，那就是接受父法的阉割，放弃对母亲的欲望。当然拉康的叙述比这里讲的要复杂得多，不过，仅就这里论及的要点而言，我们已经可以看到象征性认同的关键特征。

第一，象征性认同是以语言或言语的意指结构为中介的，这个意指结构构成了一个能指的链条或他者的场域，它在主体之间充当着调停者的角色，使主体在此可以获得某种确认，但所确认的并不是主体的本质，而只是他在这个象征秩序中的某个位置，就是说，主体在此成就的只是一个位置的主体，他在言语结构中占据着某个位置，能指链在该位置通过某个主能指的统摄而被锚定或扭结在某个意义所指上，然后再把这个意义缝合到主体的身上，使主体获得了某种身份性的存在。比如孩子（主体）通过菲勒斯这个优先能指而被缝合在某一性化的位置（男性主体的位置），成为一个将会拥有菲勒斯的主体，而拥有了菲勒斯，也就意味着主体将拥有该能指所代表的诸如权力、权威等意义。

第二，由于象征性认同是在他者场域借能指的作用发生的，所以主体认同的只是他者的欲望，是他者欲望的欲望（对象），主体身陷他者欲望的陷阱中无以自拔，而这个他者又是一个淫秽的他者，一个不知饱足的他者，他者的欲望是无止境的，它把主体一次又一次拖向质询、认同、再质询、再认同的无限循环，拖向撕裂的深渊，认同的主体成了一个异化的主体、一个分裂的主体。

第三，象征性位置的获得是以主体的牺牲为代价的，主体要想进入象征秩序，就必须接受属于这一秩序的父法对他的阉割，他必须学会有

所放弃，这样才能有所得。象征秩序的这一切割使得认同的主体最终还成为了一个有欠缺的主体，一个无意识的主体，他的存在中总有一部分无法被象征秩序所接纳，无法在象征秩序中得到实现。所以，象征界对主体的结构效果是悖论性的：在使他获得某个象征的主体性位置的同时，也在他身上划开了一道切口。

第四，象征的切割必将引发另外两个后果，即剩余和不可能性。所谓“剩余”，就是那个被切割掉的东西，那个被掩藏在无意识结构中无法被象征化的东西，那个时常出现在主体的梦境、口误、玩笑、症状中且引发主体的创伤性回想的东西；至于所谓的“不可能性”，指的是主体在他者场域的认同不可能完整，主体在认同后的欲望满足不可能实现，主体与对象的关系不可能以互为主体性的方式出现，主体间性是不可能的，拥有自主本质的主体性也是不可能的。

第三节　实在界

毫无疑问，在拉康的“三界”中，实在界是最难以从理论上加以厘定的。对于想象界和象征界，虽然拉康的论述同样存在技术上的悬疑效果，但我们总还是能够找到一些确定性的东西来描述它们，例如：在想象界，所发生的一个决定性事件就是自我的镜像认同，而在象征界，同样具有决定意义的事件就是主体对语言或父法的认同；又如，在想象界，存在的是自我与镜像或小他者之间的关系，这一关系的确立有赖于两者之间某种想象的相似性，而在象征界中，存在的则是主体与大他者之间的关系，这一关系的确立则有赖于两者之间某种无法根除的差异性；还有，在想象界，自我对他人的认同根本上是一种误认，而在象征界，主体对父法的认同根本上是认同一个空位，等等。可对于拉康的实在界，我们几乎找不出这类确定性的对应物，我们既不能说它发生于何处，也无法说它有什么东西可供主体认同。在想象界和象征界中，我们也看到了许多悖论的性质，但那是作为效果来呈现的，是在预期与回溯、在场与缺席辩证的倒转运动中才能发现的，而实在界本质上就是悖论性本身：它根本上只是一个“无”，一个充实性的非存在，一个不可

能的可能性，一个只能在语言中现身但却不可能为语言所真正言及的东西；它是存在的一个创伤性内核，你可以看到那创伤的裂口和疤痕，却触及不到创伤的原因和界限；它是存在内部的彼岸，存在总要回到那里，可又无法与之相遇。

在拉康有关“三界”的诸多关系图中，实在界常被置于阴影的部分，这表明了它的不可抵达性和不可能性，同时也表明了它的不可认知性，故而许多人把它类比于康德的物自体——其实拉康自己在第7期研讨班中提出过类似的说法。不过需要注意的是，康德的物自体的本质特征并不在于它的不可知性，而在于它的某种存在论意义，即它虽然不可知，但却真实地存在着，而且还要对身为认知主体和实践主体的我们的存在与活动发生作用；对于拉康的实在界，我们亦可如是理解，即尽管它代表着存在的不可能性和不可知性，但它是真实地存在的。只是我们不可把这种真实的存在理解为客观世界的现实或对象，不可理解为经验意义上的实在，而是应当理解为作为经验之界限的绝对他在，无“有”之在，它总是以效果的形式、以不完整的面目呈现在我们的生活世界中。这意味着，拉康所讲的实在界的真正特征不只在于它的不可能性和不可知性，更在于它的悖论性，它就是以悖论性来运作的，就像康德的物自体，如若不是与物自体相关涉的那种二律背反，就不可能有康德哲学的哥白尼革命。

虽然拉康的实在界是随“三界”框架一起提出的，但在其长达近三十年的研讨班中，对实在界的论述在不同时期侧重点有所不同：在50年代的研讨班中，拉康关注的重心是象征界和想象界，对实在界的考察往往是立足于其与另外两者之间的关系进行的，并且这一考察似乎缺乏足够的理论支撑，还存在诸多暧昧不清的地方；在1959—1960年的第7期研讨班《精神分析的伦理学》中，对弗洛伊德的返回似乎让拉康找到了进入实在界的路径，弗洛伊德的“物”（Ding）的概念让实在界的呈现获得了一个便利的入口；而到1964年的第11期研讨班《精神分析学的四个基本概念》中，实在界被说成是精神分析实践的目标，并被置放到精神分析经验中加以考察，实在界从此成为拉康晚期教学的基本维度；在70年代，拉康致力于用拓扑学尤其是纽结理论对精神分析经验施以形式化．实在界再次被置于“三界”的关系结构中得到界定。这一

系列的变化是否意味着拉康在不断修正或否定自己的过去，或者说是不是存在一个“拉康反对拉康”这样的噱头？问题可能没有这么简单。的确，拉康的教学经历了多次理论的转向，可实际上，这种转向与其说是理论本身的改变，不如说更多体现了侧重点的转移和理论重构技术的变化。要知道，拉康特别喜欢“总是已然”（always already）的叙事方式，他总喜欢返回到自己的“已然”中，总喜欢在那个“已然”中填充和叠加新的材料，用“已然”来预期未来，用未来来重写“已然”。实在界的情形亦是如此。从 50 年代到 70 年代，他对实在界的理论阐述前后是相互重叠的，只是不断填入新的元素和角度，例如 50 年代主要从实在界与想象界和象征界的关系来界定实在界的意义，60 年代侧重于阐述实在界与精神分析理论和经验的联系，原乐和对象 a 的引入让这一阐述获得了全新的界域；70 年代则着力以拓扑学为技术支撑重述“三界”的关系，剩余原乐、女性原乐以及话语的引入让这个重述变得迷雾重重。在这一节，我将着重考察拉康的实在界的基本含义，这一考察主要以 60 年代的研讨班为参照。有关实在界与其他两界的交互作用，集中放在下一节来讨论。

虽然拉康界定他的实在界是不可言说的，但我们可能还是忍不住会问：这个不可言说的隐秘的界域究竟是什么东西？换句话说，我们能否找到一条可能的通道去接近这个世界？我们应当记得，拉康提出“三界”框架的目标之一就是为了对精神分析的理论和经验做出科学化的说明，因此，他在阐述每一个界域或秩序的时候都忘不了要回到弗洛伊德那里，例如他在讨论想象界的时候引入了弗洛伊德的自恋理论，在讨论象征界的时候引入了弗洛伊德的线轴游戏和重复强迫理论，至于实在界，他同样在弗洛伊德那里找到了依靠，他同样运用其出人意表的阅读技术从弗洛伊德的材料中挖掘出了他自认为的真义。

上面已经说到，虽然三个秩序或三个界域的体系是在 50 年代一起提出的，但那时拉康对于其中的实在界还没有形成一个明确的认识，对它的讨论大多局限在与其他两界的关系中进行。不过，在那时，拉康也对实在界有所描述，比如他反复地说，“实在界没有裂隙”，“实在界是绝对抵制象征化的东西”，他甚至已经开始把实在界同弗洛伊德的强迫重复原则联系在一起，并已经注意到了实在界的悖论性质，只是所有这

一切都还没有上升到真正的理论化层面。

对实在界的真正理论化开始于 1959—1960 年的第 7 期研讨班。该期研讨班的主题为“精神分析的伦理学”，但我们决然不要以为拉康在此是想建立一个精神分析的伦理学体系，如果你带着这样的意念走进拉康的文本，肯定会被引入歧途，因为这种意念带有太强的学科意志，而拉康根本无意在这样的虚构线上行走，他根本不想在学科的意义上去探究所谓的精神分析伦理学，就像他在研讨班一开始就指出的，他根本无意去探究“为了以正确的方式行动，我们该做什么”[①] 这样的问题，他所关注的是，精神分析作为一种言语实践和临床实践，其伦理的维度究竟存在于什么地方？正如他在该期研讨班的最后一讲中说的：

> 如果说有一种精神分析的伦理学——这是一个开放的问题——那一定程度上就是，分析将以这样或那样的方式，不论这方式是多么的简化，提供某个东西以作为我们行动的尺度——或至少它要宣称如此。[②]

那么，精神分析实践提供给主体的这个行动尺度是什么？就是拉康一再强调的“不要向欲望让步”，不要屈从于自己的欲望。“不要屈从于自己的欲望”，就是要求主体直视自身欲望的真相，即人的欲望总是他者的欲望，故而，那所谓的“不要向欲望让步”是指不要向他者的欲望让步，不要屈从于想象界和象征界提供的幻象所支撑的欲望满足，而是要认识到欲望的永恒化，要认识到欲望满足的不可能性，对于分析师而言，就是要认识到分析技术所带来的欲望转移或升华的根本在于“把某个对象提升到‘物’的地位”[③]，因为主体的欲望不是对某个对象的欲望，而是对“物”（das Ding）的欲望，“物”才是现代伦理理论所设定的道德律令的基础，也是精神分析的伦理实践赖以确立的出发点。正是在这里，正是在对弗洛伊德的“物”与伦理学的关系的讨论中，拉康第一次把他的实在界理论化了，并由此而把精神分析的伦理学阐述为一种

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 19.

② Ibid., p. 311.

③ Ibid., p. 112.

实在界的伦理学——当然它也是一种欲望的伦理学，一种原乐的伦理学。

那么这个“物”到底是什么？它与精神分析经验是如何关联的，又如何与实在界发生了联系？这需要回到弗洛伊德的一个早期文本，那就是《科学心理学纲要》(1895 年)。拉康说，这部早期作品揭示了弗洛伊德思想的基础结构，“其与弗洛伊德后来提供的对自身经验的整个阐述之间显见的关系使得它尤为宝贵”①。

在这本书中，弗洛伊德依据能量的量的转移——一定量的能量从一个神经元转投向另一个神经元——详细地说明了心理的原发过程和继发过程的机制，其意图旨在思考引发神经症的精神装置的运作。弗洛伊德特别指出，在原发过程中，能量按照神经元的惯性原则自由地流动和完全地释放，而在继发过程中，能量受到约束成为束缚的能量，它要想从一个神经元传到另一个神经元，就需要借助于一种“侧面投注”(nebenbesetzung，side-cathexis) 将其转投到第三个神经元上，就是说需要借助一个替代的过程，在此，侧面投注代表着一种原初压抑和自我的防御功能，其作用在于给受到阻碍的神经元提供一个替代性的观念或形象。可如果侧面投注遭遇失败，如果自我的正常防御无法成功，那被束缚的能量就会以异样的方式释放出来，从而引发主体的症状。

为了说明这个原理，弗洛伊德讲了一个病例：一位名叫爱玛的妇女因为害怕独自走进商店而十分痛苦，所以走进了弗洛伊德的诊室。在叙述中，爱玛把恐惧的发生归之于 13 岁时的一件往事，当时她走进一家服装店，发现两个售货员正在窃窃发笑，她很恐慌，逃离了商店，她觉得那两个男人是在嘲笑她的服饰，她还告诉弗洛伊德，她确信自己对其中一个人产生了好感。可为什么她对 13 岁时的一件往事有如此清晰的记忆呢？经过弗洛伊德的分析，一个更久远的记忆浮现出来：实际上，在 8 岁那年，爱玛到一家食品店买糖果时，食品店老板透过她的衣服把手放在她的生殖器上，当时她并没有觉得自己受到侵犯，后来她还光顾过这家食品店。弗洛伊德于是对这两个场景之间的关系进行了建构：8

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 35.

岁时的那个场景及其性内容构成了一个原初场景，其意义是被压抑的，无法抵达爱玛的意识中，但它的某些细节如食品店老板的怪笑和他实施侵犯时透过的爱玛的衣服仍留存在记忆深处，且为通向 13 岁时的继发场景提供了一个联想的桥梁，即五年后发生的这个场景中某些要素的重复——售货员的讪笑和爱玛的服饰——才使得原初场景中店老板的侵犯具有了某种创伤性的效果。

可是在这里有两个问题需要解释。第一，第二个场景明显地不具有什么性含义，为什么爱玛会把它读解为一种（性）侵犯，并把它视作是自己害怕独自去商店的原因？弗洛伊德解释说，这里面有一种观念的置换或替代机制，就是说，在每一种强迫性的观念 A ——其程度或效果与它的实际内容并不一致—— 的背后，总隐藏有另一个的观念 B，在神经症的强迫中，A 潜入了 B 的位置，“A 成为一个替代，成为 B 的一个象征”①。但 A 并不是整个地替代了 B，因为 B 是一个观念的复合体，其中有一部分是可以进入意识的，还有一部分是受到压抑、无法进入意识的，就像在爱玛的病例中，与 B 相关的环境要素（笑、衣服）在 A 中以替代表象的形式呈现出来，至于那个引发主体焦虑或恐慌的核心观念仍保留在无意识中，更准确地说，那个受到压抑的内核只是在恐慌的症状中有所暗示，它只有一种“伪装的质子”（proton pseudos）。

第二，那个引起恐慌或焦虑的因素到底是什么？只是食品店老板的性侵犯吗？弗洛伊德解释说，那实际上是一种可唤起兴奋的性经验，这个在儿童的幼年期必定会发生的经验只有在青春期到来时才有可能被理解，就像店老板的侵犯的真实意义，它只有在第二个场景中才被产生出来，才被回溯性地建构为一个创伤性的效果，爱玛的恐慌症状不是因为第二个场景让她想起了第一个场景中的性侵犯——那不过是一个外部刺激，她可以通过自我的侧面投注即让注意力转向自己的衣服和店老板的坏笑来成功地防御可能的不愉快经验——而是因为这第二个场景使她瞥视到了在原初场景中感受到的那种性兴奋经验，是因为与这一经验的突然相遇让她惊恐不已，尤其当自我在此无法采取正常的防御手段（比如

① Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, p. 349, trans. James Strachey, London: Hogarth Press, 1958.

以转移注意力的方式来回避）来对抗那一引起恐慌的性经验时——因为这一次的刺激是来自主体自身，是来自主体的内部——它就只能采取一种“病态的”防御模式，让自我依照原发过程来运作。正是因此，弗洛伊德说，一个受到压抑的记忆，是“延宕性地”转变为创伤的，即创伤性场景的意义不是在它原发的时刻就出现了，而是在它成为记忆痕迹以后，由于一个类似场景的重复而被触及时，才变成了创伤性的，弗洛伊德把这称为创伤性效果的“Nachträglichkeit”（延宕性；后遗性；事后性），这意思是说，所谓的创伤性效果实际只是主体在新的经验的触发下依照某种回溯的逻辑对过往的经验进行重塑的结果。

需要顺便提及的是，虽然弗洛伊德自己对“延宕性”概念并未给出一个理论化的界定，但拉康却把它提到十分重要的位置，认为它对于理解分析技术中的逻辑时间及因果关系有着至为关键的作用。在拉康看来，澄清这个概念的含义有助于剔除各种新精神分析学派对它的简约化解释，因为后者常常据此把精神分析的主体历史还原为过往对现在的线性决定作用，认为人类所有的行为与欲望都可以通过回到儿童期的过往经验而找到其源头。而实际上，正如弗洛伊德明确地指出的，过往事件的意义是主体在延宕性的回溯中重构出来的，他甚至把过往经验的记忆痕迹在新经验中的重构称作是一种重新登记注册、一种重新铭写。

回到前面弗洛伊德对爱玛的症状的解释，在他看来，爱玛的症状不过是延宕性地重构的创伤性效果的一种象征，那个创伤性的内核本身在此只是一个伪装的效果，其意义在替代观念中并不能直接呈现，就是说，它对于主体而言依然是一个晦暗的不可知之“物”。

拉康的阅读正是从这里开始的。在第 7 期研讨班中，他依照主体与那个作为原质之“物”的坚硬内核的关系对爱玛的症状以及弗洛伊德的解释进行了重写：

> 症状中所出现的一切与衣服有关，与嘲笑她的服饰有关。但真相的道路却以一种伪装的形式在她的服饰的欺骗性 vorstellung（表象）中暗示出来。以一种晦暗的方式暗示的某个东西并未出现在第一个记忆的场合，而是出现在第二个。这个东西在开始无法被理解，而是回溯性地借助欺骗性的转换——proton pseudos（伪装的

质子）——得到理解。因而，以那种方式，我们可以肯定一个事实，即主体与“物”的关系被标记为坏的关系——但主体只能通过症状来阐述这一事实。①

的确，在《科学心理学纲要》中，弗洛伊德对心理机制的探讨虽然采用的是神经生理学的模型，但其对神经元转移的思考却是围绕表象的替代来进行的。按照他的解释，那受到压抑的观念是一个复合体，知觉形象当然也是一个复合体，后者当中有一部分是与以前的记忆痕迹相吻合的，但也有一部分是与以前的经验不一致的，“知觉复合体分为一个持存的、不被理解的部分——‘物’——和一个变化的、可理解的部分——物的属性或运动”②。心理机制的一个根本功能就是要在第一次注册的表象与后来注册的表象之间寻求同一性，或者说在记忆与知觉之间寻求一致性，问题在于，那个同一性的寻求似乎总是会遭遇失败，总是有某个东西会逃脱那个一致性，会从我们对同一性与一致性的“判断”中脱落，即成为我们的“判断”所无法理解与无法解释的东西。弗洛伊德正是在这个失败的空间中定位了“物”的功能：“我们称作‘物’的东西就是那从判断中逃脱的残余。”③ 弗洛伊德还说，正是因为这个以“物”的形式持存的剩余，正是因为在记忆与知觉之间寻求一致性的失败，才为无意识的“思维”提供了原动力，“它们之间的非一致性为思维活动提供了原动力，随着一致性的获得，思维活动就会再次停止”④。就像在爱玛的病例中，原初场景中有一部分要素以记忆痕迹的形式出现在继发场景中，但还有一部分是无法化为形象出现的，而只能以恐慌的症状这样一个伪装的变形暗示着它的存在，那这个引起恐慌但又无法辨认、无法象征化的东西是什么呢？经过分析就可以发现，那其实就是性欲，就是主体对性满足的渴望，主体在第二个场景中经验到的性亢奋让她瞥视到了自己所不愿承认、不敢面对的那个真实，并因为与

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 74.

② Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, p. 383.

③ Ibid., p. 334.

④ Ibid., p. 328.

它的这一偶然相遇而感到恐慌和焦虑。

“物”是使记忆和知觉达成一致的假定前提，但也是使这种一致性归于失败的原因，正是“物”的这一悖论性，为拉康的重述提供了突破口，让他在那里看到了定位实在界的可能。不过，要想完成这个任务，拉康还需要清除一个语言上的障碍。在德语中，表示“物”的词有两个：“Sache”和“Ding”，而在英语和法语中，似乎没有对应的词来区分它们，因而都译成同一个词：英语译为“Thing”，法语译为“Chose”。拉康讨论的是“Das Ding”——也许把拉康理解的这个德语词译作“原质”要更为合适一些。在弗洛伊德那里，“Sache”和“Ding”常常是在同等意义上使用，并未刻意加以区分，例如他在后来曾区分了两种不同的心理表象：衍生自事物的、视觉性的物表象（Sachvorstellung，thing-presentation）和衍生自文字的、听觉性的词表象（Wortvorstellung，word-presentation），并认为在前意识—意识系统中，这两种表象是结合在一起的，而在无意识系统中只存在物表象①；可偶尔他也把“Sachvorstellung”写作“Dingvorstellung”。

弗洛伊德说，无意识系统中只存在物表象，可按照拉康的观点，无意识是类似于语言结构一样的东西，这与弗洛伊德的说法不是相抵牾吗？拉康并不这么看，他认为，在精神分析学的语境中，德语词“die Sache”和“das Ding”表达的东西并不是一回事。前者指的是与人类文化实践或象征性行为相关联的“对象”：“人类世界的事物是宇宙中的事物，是由语词所结构的，语言、象征过程主导和主宰着一切”；“Sache 明显地是这样的事物，是工业和由语言所主宰的人类行为的产物。”② 因此，明显地，“对象”属于象征界，是与语言或能指相关联的，用拉康的话说，“Sache 和 Wort（词）是紧密地联系在一起的，它们构成了一个对子”③。这就是说，弗洛伊德所谓的无意识系统中只存在物表象，其实是指无意识中与语词相关的、由语言结构出来的“表象对象”，是与能指具有同样结构的东西。而 Das Ding，按照弗洛伊德的描述，作为一种“持存的、不被理解的”东西，则是处在意指链条背后

① 参见车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，497～498 页。

②③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 45.

的东西，“Das Ding存在于别的地方”①。存在于什么地方呢？存在于实在界。Das Ding是实在界中的“物”，它整个地存在于语言之外，存在于意识之外，是我们所不可想象的，也是不可象征化的，因而它不可能作为表象出现，相反，属于象征界的那些表象——不论是“物表象”还是“词表象”——都以它为动力源：

> 正是世界在心理中逻辑地和历时地构成之初，Das Ding这个东西孤立自身，表现出陌生的特征，而整个表象活动都围绕着它进行……而且整个适应性的发展也围绕着它展开，这一发展是人类所特有的，因为象征过程显示自身不可避免地要被编织在它里面。②

表象——不论是“物表象”还是“词表象”——属于象征界，是按照能指的可能性或者说按照能指的法则组织起来的，是在主体的话语或言语中呈现出来的；至于“Das Ding”，它属于实在界，是表象的支撑场所或“表象代表”（Vorstellungrepräsentanz，representative representative）所表征的东西，是需要在无意识表象之重心的最初建立中来定位的一种“原初功能”。③这几句话看似简单，实际涉及一系列的问题，涉及“物”的诸多方面。

首先，所谓“物”作为表象的支撑场所或表象代表所表征的东西，实际说的是“物”与言语或语言的关系。这个关系是悖论性的：一方面，“物”只能在言语中且通过言语来呈现自身，可另一方面，“物”并不等同于语言，它不是象征法则，相反，它是激活语言的本质或为象征法则指定方向的东西，是召唤能指前来标记的场所。进而，这一悖论性还表现在：作为能指前来表征的场所，“物”本质上是不可表征的，“物”的位置标记的恰恰是一种不可表征性，就此言之，能指作为“表象代表”所代表的并非表象本身，而是非表象，其对“物”的表征其实是标记了某个东西对象征化的逃脱，标记了一种不在场、一种不在场的在场，或者说不在场与在场的二元辩证结构，就像精神分析哲学家、英

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 45.

② Ibid., p. 57.

③ Ibid., p. 62.

语世界著名的拉康研究者理查德·博斯比在《哲学家弗洛伊德：拉康之后的元心理学》(2001年)一书中解释的，“能指之所以能够标记不可表征物的场所，能够敞定‘物’——一种不在场——的位置，就因为能指的结构本身是以不在场为前提。如果说能指可以敞定欠缺表象的东西的位置，如果说能指作为‘Vorstellungrepräsentanz（表象代表）’的功能就在于表征不可表征之物，那它得以如此也是借助了不在场的功能，因为正是后者构建了能指自身的二元结构。‘Vorstellungrepräsentanz’，拉康说，‘是二元的能指’”①。

其次，从人类学的角度说，“物”作为一种“原初功能”需要在无意识表象的重心（即人类社会最初的象征法则）的建立中来定位。这“原初功能”到底是什么？原初的东西实际就是一种性驱力、一种原欲、一种原始欲望，可它通常是受到压抑的、被禁止的，无法直接表现自身，因而只能寻求以置换和凝缩的方式在无意识的表象中间接地获得呈现，人类社会的原初大法就是为此而确立的，就此言之，所谓“物”的原初功能就是它的被禁止、被排除。拉康说，原质之“物”作为一种“原初功能”就犹如弗洛伊德与列维-斯特劳斯所讲的乱伦禁忌和《圣经》中的“摩西十诫”的建立，这些原初象征秩序的出现就是为了压抑和禁止某个东西，也是通过压抑和禁止才得以确立，而那被压抑和被禁止的就是（对）母亲的欲望，这个欲望是不被满足的，只能通过象征化（即禁止和升华）被表象出来，“物处在中心位置只因为它是被排除的”②，而人正是因为这个象征性的禁止而与动物相区分且成其为主体的。但另一方面，这个象征化不可能完整而彻底，它总是会留下一些剩余，象征化（能指）对实在界的侵入总是会在实在界留下一些洞孔，这些剩余和洞孔就是那不可象征化的原质之“物”，而主体也因为这个不可象征化的剩余而继续欲望着。还有，虽然主体是因为象征化或者说因为能指对实在界的侵入而成其为主体的，可这个象征化也是对“物”的谋杀，是对前历史之“我”的谋杀，它把死亡作为“我”之界限而带到我的面前，所以，“物”的象征化其实就是死亡的象征化，“物”的原初功能

① Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan*, p. 219.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 71.

就是在它的被禁止中把死亡作为存在的界限带到我们的面前。拉康说：

> 法是物吗？当然不是。不过，我只能借助法来了解物。实际上，如果法没有说“你不应对它有贪念”，我是不会对它心生贪念的。但是，物通过在我身上生产出各种贪欲而找到了一条路，这要感谢诫令，因为没有法，物就是死的。但即便没有法，我还是会活着。但是，当诫令出现时，物也闪现，物再次返回，而我便遭遇了我的死亡。对于我，自以为导向生的诫令最终却导向了死亡，因为物找到了一条路，借助诫令来引诱我：通过它，我欲望着死亡。①

这里说的其实是“物”与象征界的原始父法的关系以及“物”与欲望的关系。这一关系同样是悖论性的：法并不是“物”，因为法属于象征界，而“物”属于无法抵达的实在界，可另一方面，我们又只能借助于法来了解“物”；或者说，法是“物”的象征化，但这一象征化不可能是彻底的，“物”只是利用法在我们身上生产出各种贪欲来给自己开出一条返回的道路。返回到何处？返回到死亡。这里的所谓“死亡”是指象征秩序对神话性的主体的谋杀，指父法对主体在前俄狄浦斯阶段怀有的对母亲的欲望的禁止。“物”通过法而再次返回，可它并没有返回到主体之内，并没有被主体所获得，而是返回到主体的跟前，把主体又一次引向欲望及欲望的匮乏，引向死亡这个绝对的他者、绝对的彼处。

> 欲望与法之间的辩证关系使得我们的欲望只在与法的关联中闪现，通过法，欲望成为对死亡的欲望。仅仅因为法的缘故，罪……具有了过度、夸张的特征。②

“物”、法和欲望主体之间这一原初的拓扑论关系正好显示了“物”的原初功能同时也是道德法则赖以确立的前提，正是在这个意义上，拉康说：

> ……根本不存在至善——所谓的至善，即是物，是母亲，也是乱伦的对象，是一种被禁止的善，并且根本不存在其他的善。这就是弗洛伊德借以确立道德法则的基础。③

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 83.

② Ibid., pp. 83-84.

③ Ibid., p. 70.

拉康这里的意思是说，道德法则作为人类社会的一种象征秩序乃是基于对“物”所代表的原初欲望的一种禁止，因此如果说存在所谓的“至善”，那就是对“物”、对母亲欲望的禁止，所谓的“至善”不过是一种被禁止的善。

在拉康的理解中，“物”并不就是实在界，“物”只是处在实在界之中，它是象征界侵入实在界之后所呈现出来的实在界之一角。但从这个一角已足以让我们看出实在界的特征，或者说，拉康对“物”的特征或功能的描述实际就是对实在界的一种描述。

比如，表象对物的象征化乃是对一个不在场的东西的象征化，之所以如此，就因为实在界是一个不在场的原因，是与主体保持着距离、令主体感到陌生的界域，也是主体所不可抵达的界域：

> 在“Vorstellungen”（表象）的层面说，物并不是什么也没有，它事实上只是不在。它的特征就是它的不在场、它的陌生性。①
>
> 物是我们所不可抵达的，它自一开始就已然是不可抵达的。②

“物”或实在界之所以不可抵达、不可象征化和不可结构化，根本上就因为它是一种对主体而言不在场的东西，是一种不可能性，它根本就“是”不存在，或者说它的存在只是一种假定，一种事后回溯的效果，可它却又是一切的原因。这是一个悖论。其实，拉康的实在界就是悖论性本身。对此，齐泽克有很清晰的论述：

> 因而，拉康所谓的实在界所存在的悖论在于，它是一个实体，尽管它并不存在（这是在“真正存在”、在现实中产生这个意义上说的），但它具有一系列的特性——它具有某种结构上的因果关联，它可以在主体的符号性现实中创造一系列的结果。③
>
> 这就是实在客体的精确定义：一个本身并不存在的原因——它只能呈现于一系列的结果之中，但总是以某种扭曲的、位移的方式呈现出来。如果实在界是不可能的，那么，要借助于其结果而去把

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 63.

② Ibid., p. 159.

③ 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，222页。

握的，恰恰就是这种不可能性。①

又如，表象对“物”的象征化即是在实在界上留下一个又一个的洞孔，换句话说，对实在界的结构化就是让“物”呈现为“空”（emptiness）或“无”（nothingness）的形式，当然，这个“空”不是什么也没有，而是什么也不是，但也正因其“不是”什么，所以它永远“是”一种可能性，它只能为别的某个东西所代表：

> 这个物总是由空所代表，这恰恰是因为它不能为任何别的东西所代表，或者更确切地说，是因为它只能为别的某个东西所代表。②

这所谓的“空”或“无”，其实就是实在界作为一种不在场的核心，并且也正是这种空或无，使得“物”成为了人类文化创造——艺术、宗教和科学——的原初动力，拉康称其为“从无中创造”（creation ex nihilo），并以海德格尔式的语言分别讨论了“物”的“空”或“无”与人类的各种文化创造活动之间的关系，例如他说，所有的艺术都是围绕这种空建立起来的，都是为了表达与实在界中的“物”的关系，他称之为是对“物”的“压抑”（Verdrängung；repression）；所有的宗教形式则是为了回避或逃避这种“空”——“空”依然处在中心位置，他称之为是对“物”的“移置”（Verschiebung；displacement）；至于科学或科学话语，作为宗教的反题或一种“不信仰的现象学”，所思考的还是主体与“物”的关系，他称之为是对“物”的排斥或“除权”（Verwerfung；foreclosure）。③ 总之，象征化得以可能，是因为实在界的不在场性，而象征化之所以总以失败告终，也是因为实在界的这种“空”或

---

① 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，223页。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, pp. 129-130.

③ Ibid., pp. 130-131. 拉康的这些话听起来都十分费解，我们要抓住其中的一个核心逻辑，那就是艺术、宗教和科学作为升华的各种形式都是要借助各自的表象方式把“对象”提升到神秘的“物”的地位：艺术之为“物”的压抑是说它把对象纯化为神秘之“物”；宗教之为“物”的移置是说它直接把神秘置于对象的位置；科学之为“物”的排斥是说它以所谓的绝对知识（那其实是一种妄想症的对象性知识）来驱逐“物”的神秘性。在另一个地方，拉康更明确地把这三种升华形式同他所关注的三种临床结构相联系：艺术类似于歇斯底里的结构机制，宗教类似于强迫性神经症的结构机制，科学类似于妄想症的结构机制（Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 129）。面对这些梦呓般的话语，我们其实不必太过认真，它们不过是拉康的超现实主义写作的一次技艺表演，是一种典型的“妄想症批评”。

"无"，因为实在界的不可能性。实在界代表着对一切可能性的删除，其最为纯粹的肯定性维度就是对纯粹的不在场、对象的原初失落和大他者的根本匮乏的肯定。

再如，虽然表象是"物"的象征化，但这个象征化是不可能彻底的，它总是会有剩余，因为实在界是外在于主体的，是不可象征化的，象征化的过程其实是凸显主体与实在界的距离或者说实在界的不可抵达性与不可能性的过程。另一方面，相对于主体而言，象征化的过程正是个体迈向主体化的过程，同时也是把实在界的创伤性内核——原初对象的缺席、失落和匮乏——带到主体面前并植入主体内部的过程。对于主体与实在界的这一关系，拉康杜撰了一个概念，称之为"外密性"(extimacy)：

> 也许我们描述为中心位置、描述为亲密的外在性或者说"外密性"的东西，亦即我们描述为"物"的东西，将有助于我们为那些对史前艺术及其场所感兴趣的人揭开神秘性的谜团。①

所谓外密性，顾名思义，就是一种既外在又内在、既在外又在内、既不在外又不在内的关系。从主体的方面说，所谓"外密性"，意指着主体对实在界的一种矛盾的、辩证的依存，即一方面主体性的原初确立、主体的言说以及主体的欲望和原乐皆以实在界为背景或参照，皆受到实在界的主宰②，而另一方面，主体对躲在背后的这个背景和参照其实有一种无知，一种否认和拒绝，一种无意识的抵抗，这注定了主体不可能与实在界直接照面，主体虽然是因实在界而欲望，却永远也不可能抵达实在界的核心。而从实在界的方面说，所谓的"外密性"，根本上意指着实在界本身即是一种悖论性，它是一种没有任何存在的存在，是一种使可能性得以开启的不可能性，它既外在又内在于主体，它决定着主体的构成，却又对主体构成一种彼岸，是主体之言说甚至生存的最后

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 139.

② 例如在第11期研讨班中，拉康说："当主体讲述他的故事时，总有某个东西在潜在地发挥着作用，主宰着他的句法，使句法变得越来越凝练。这种凝练与什么有关？与弗洛伊德描述心理抵抗之始称作内核的东西有关。……那内核必定属于实在界。"参见 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 68。

界限。

还有更为重要的一点：表象对“物”的象征化总是会留下剩余，成为主体之欲望总要“再来一次”的原因，这表明，实在界就是那总是要回到相同的地方、总要在相同的地方出现的东西。对于这一观点，拉康在 50 年代就已经不断提及，但并未做更详尽的论述。而到 1964 年的第 11 期研讨班中，这个观点成为他讨论实在界的一个基点，并以此为基础提出了主体与实在界的“相遇”问题。再一次，弗洛伊德充当了拉康引出实在界的中介，他再次在弗洛伊德那里找到了支持实在界的理论和经验材料。

前已论及，在拉康那里，重复强迫现象体现了象征界的意指链的“坚持”特征，即能指在其差异化的过程中“坚持”返回或回复到某个地方或某种状态，那么能指的这种重复或执意返回对于主体来说究竟意味着什么？弗洛伊德认为，重复强迫现象说明有机体有一种力求回复到事物的早先状态的死亡驱力，这一无意识的心理过程实际上是死亡驱力作用的结果。拉康曾经用能指的坚持对弗洛伊德的这个具有本能论意味的解释做了语言学的重写，现在他进而把能指的重复同实在界联系在一起，他指出，主体借自动重复向着创伤性经验的不断返回恰恰标识了无意识主体的生存经验中一个场所或界限的存在，标识了“我思”主体朝向这个场所或界限所做的一种失败的努力：

> 我们不妨看一下 Wiederholen（重复）是如何被引入的。Wiederholen 与 Erinnerung（回忆）有关。主体自身在回忆其生平的过程中，整个地只是朝向某个界限，即所谓的实在界。……在这里，实在界就是那经常回到同一地方去的东西，回到“我思”的主体遇不到它的地方去的东西。①

在精神分析学的意义上说，所谓的“重复”，就是指无意识主体朝向某个不可抵达的界限、某种不可能性的不断返回；所谓的“回忆”，则特指主体早期被压抑、被禁止的经验或经验残存在后来的生活中的一种坚执，因而它是一种无意识的心理过程，是与重复紧密联系在一起

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 49.

的，它与现实生活中有意识的经验回想无关。所有的重复或回忆都要朝向一个界限，那就是实在界。实在界是主体根本无法忆及的东西，不仅在有意识的活动中，就是在无意识的活动中、在我们的梦中，我们也无法触及它。它是一种彼岸，是引发主体不断重复和回忆的东西，是总在相同的地方等待着主体前来与之相会的东西。所谓“经常回到同一地方去”，其实是指无意识主体的重复强迫，指主体在重复行为中总是朝向的同一场景或同一对象，例如经受了创伤经验的人或创伤性神经症患者经常会在梦中梦到所经受的创伤事件或场景，似乎创伤经验有一种固执性，总要把主体拉回到他所不愿想起的原初场景中，这种重复现象正是主体的无意识思维力图捕获实在界的表现，拉康把这种思维作用称为主体与实在界的一种“相遇”(meet)，也称为是主体与实在界的一种“遭遇”(encounter)和“约会”(appointment)，并认为精神分析实践的核心就是要从经验中去把握这个实在界，把握主体与实在界的这种相遇：

> 没有一种实践像精神分析学那样把目标指向位于经验之中心的实在界的内核。①

可是，实在界是一种界限，是一种类似于彼岸那样的东西，是被现实所排斥的东西，重复现象除证明这个东西真实地存在着以外，还证明了它是超越于象征界、超越于能指网络这个自动机器以外的存在，它总在逃避我们，总在逃避主体在重复中的返回：

> 我们会在什么地方遇到这个实在？因为我们在精神分析学的发现中所拥有的就是一种遭遇，一种基本的遭遇——一个我们总是应邀跟某个实在的约会，而这个实在总在逃避我们。②
>
> 实在界超越于自动机之外，超越于返回之外，超越于回复之外，超越于符号的坚持之外，借助它，我们发现自己受着快感原则的支配。实在界就是经常躲在自动机后面的东西。在弗洛伊德的整个研究中，很显然，他所关心的对象就是这个。③

---

①② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 53.

③ Ibid., pp. 53-54.

既然如此，那我们可在哪里与实在界发生相遇呢？或者说我们该如何实现与实在界的相遇呢？如同在讨论能指或象征界的运作时从亚里士多德那里借用了“自动机”（automaton）的概念一样，拉康再次从亚里士多德那里借来一个概念：“tuché”（机遇、运气、偶遇），不过，与亚里士多德把“tuché”也理解为一种幸运、一种好运气不同，拉康只采用了其“偶然性”的含义，并用它来译解“与实在界的相遇”（the encounter with the real）[①]，称“那被重复的东西，事实上总仿佛是偶然地出现的，就是说，表达告诉我们的许多东西都是其与 tuché 的关系”[②]。拉康此处的意思很明确：主体与实在界的相遇带有偶然的特征，实在界的东西总是不期而至，又不期而去，它的返回是主体所无法预期的，是在主体的无意识心理过程中发生的。这种相遇对主体而言也许是一种运气，但更多的时候是一种不幸，是一种“不幸的机遇”（dustuchia）[③]，这不仅因为那从实在界返回的东西总与创伤性的经验或这一经验的残存有关（“为什么原初场景总如此充满创伤？”[④]），而且因为那在梦中反复出现的东西并不就是实在界本身，我们在梦中、在梦与象征化的表象中所遭遇的常常只是实在界的“面孔”、实在界的“屏幕”，它们只是告诉我们，实在界就在那里，就在背后。换言之，我们与实在界的相遇只可能是一种错失的相遇，一种与之“失之交臂的相遇”（the missed encounter）：

> “偶遇”（tuché）的功能，或实在界作为相遇的功能——这一相遇很大程度上可能是错失的，它本质上是一种失之交臂的相遇——在精神分析学的历史上首先是呈现为一种本身已足以引起我们关注的形式，即创伤的形式。[⑤]

虽然对主体而言是一种失之交臂的相遇，可终究还是一种相遇，一种可能谋面但却不为主体所知的相遇，或一种未及谋面却已经从主体身边滑过的相遇；而对于实在界而言，它总是要在相同的地方返回，总是

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 53.
② Ibid., p. 54.
③ Ibid., p. 70.
④ Ibid., p. 69.
⑤ Ibid., p. 55.

会回到相同的地方，在实在界中总有一些根本点，一些可称之为遭遇的根本点，它们总是出现在主体心理现实（如梦的表象）的原发过程中，使主体把心理现实视作是“悬而未决之物”（souffrance）①，即其意义有待确定、无法确定但主体又无可躲避的东西。实在界就藏在这些遭遇点的背后，等待着主体的到来，主宰着主体心理的原发过程，并在这过程中偶尔一露那可怖的尊容。所以，对于现身实在界的原发过程，我们应在其裂隙的经验中，在知觉与意识的缝隙中，在非时间性的场所亦即“另一个地点、另一个空间、另一个场所或者说在知觉与意识之间”②来理解。为了说明在原发过程中主体与实在界的这种相遇，拉康在第11期研讨班中特别地讲到了两个例子。

一个是中国人再熟悉不过的庄周梦蝶的故事：有一天，庄子梦见自己变成了一只蝴蝶在风中翩翩起舞，怡然自失。醒来后，他发现自己又变成了庄周，不禁有些怅然和疑惑，他不知道究竟是庄周梦见了蝴蝶还是蝴蝶梦见了庄周，不知道自己现在是不是一只正在做梦的蝴蝶，梦见自己变成了庄周。庄子说，在现实中我们都知道庄周和蝴蝶不是一回事，可在这个蝴蝶梦中，在人生的一梦一醒之间，大道物化，哪有什么此与彼之分。

庄子是一个讲人生若梦的哲学家——他的意思不是说人生如梦一般虚幻，而是说梦才是生命的真实——他在书中给我们讲了许许多多的“梦”：他的“逍遥”是梦，他的“齐物”也是梦，他的“养生主”还是梦。但庄子的梦是弗洛伊德的梦吗？“是”，但也“不是”。说它“是”，因为它们都是被压抑的愿望的替代性满足；说它“不是”，因为弗洛伊德的梦是不可满足的欲望的坚执，是被切割的原质之“物”在表象之坚持中固执的返回，而庄子的梦恰恰是去欲望化的，是原初的失落的根本性遗忘，是那失落之物在遗忘中的悄然返回。在庄子和弗洛伊德之间做这样的类比对我们的“国学家”可能是一种冒犯——不过他们中的一些人很热衷于“被冒犯”——但庄子未必会这么想，说不准他梦中的那只

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 56. “souffrance”是一个多义的法语词，既有“悬而未决”、“待定”的意思，也有“痛苦”的意思，拉康在此是在这一多重意义上使用的。

② Ibid., p. 56.

蝴蝶就是弗洛伊德，甚至可能还是拉康和德里达。

拉康在这个梦中看到了什么？先看一下他的描述：

> 在梦中，他变成了一只蝴蝶。这是什么意思？这意味着，他在他的现实中看到了作为凝视的蝴蝶。真可谓栩栩然、翩翩然、嫣嫣然，若非这种故意的“展示”，它怎么能向我们标记凝视之本质的原初性质。真是绝妙无比，它是一只蝴蝶，与令“狼人”惊恐不已的那只蝴蝶没什么不同……庄子醒来后，自问是不是一只蝴蝶梦见自己变成了庄子。实际上，他是对的，并且绝对正确。首先因为这表明他不是傻子，他没有把自己与庄子绝对地等同，其次还因为他没有完全明白自己到底多么正确。事实上，就在他变成一只蝴蝶时，他领会到了他的同一性的根源之一就在于他本质上曾是且仍是那只蝴蝶，那只五彩斑斓的蝴蝶，也正是因此，他最终还是庄子。
>
> 有一个事实可以证明这一点。这就是，当他是一只蝴蝶的时候，他并没有产生疑惑，想到当他是醒着的庄子时，他还是不是做梦梦见的那只蝴蝶。这是因为，当他梦见自己变成了蝴蝶时，他在事后无疑需要去证明他就是一只蝴蝶。但是，这并不意味着他被蝴蝶俘获了——他是一只被俘获的蝴蝶，但却是为虚无所俘获，因为，在梦中，他是一只不为任何人存在的蝴蝶。当他醒着的时候，他是为他人而存在的庄子，并被他人的蝴蝶网所捕获。
>
> 这就是为什么蝴蝶——尽管主体已经不是庄子而是“狼人”——会在他［狼人］身上激起病态性的恐惧的缘故，因为他意识到那扇动的小翅膀与因果的律动、与第一次以欲望之网标记其存在的原始条纹的律动只有一步之遥。①

拉康说得很对，庄子醒来之后的疑惑——“不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？”——表明他不是“傻子”，他没有把现实中的自己与“庄子”这个能指指认给他的角色或身份混为一谈，他知道他作为主体的同一性不过是象征符号的一种委任，是他者的能指之网对他的捕获。

但正如齐泽克解释的，这仅仅是拉康说到的一个方面，拉康在庄子

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 76.

的蝴蝶梦中还看到了另一个方面，那就是：

> 在大他者之外，在异化的符号网络之外，主体获得某些内容，是完全可能的。其他的可能性是由幻象提供的：把主体与幻象客体［幻象对象］作等量齐观。当庄子认为他是一只蝴蝶，梦见自己变成了庄子时，他在某种程度上是相当正确的。蝴蝶是客体［对象］，它构成了幻象—认同的框架、中枢（庄子—蝴蝶之间的关系可以写为 $\$\diamond a$）。在符号性现实中，他是庄子；但在其欲望的实在界中，他是一只蝴蝶。成为一只蝴蝶，是其超越符号网络的实证存在的全部一致性［同一性］之所在。①

齐泽克在此是从幻象与符号性现实的关系的角度来阅读的，不过，在拉康的文本语境中，对这另一面的考察是从实在界的凝视、从主体与实在界的相遇入手的。

拉康说到，实在界的凝视实质上就是已然失落的原初之“物”即对象 a 的凝视（见本书第九章第三节），这一凝视在主体的符号性现实中是被省略、被遗漏或被拒认的，它只有在梦中才会偶露尊容，只有梦的表象可以“展示”它的存在，而这一“展示”将会使主体醒着时知觉和意识的同一性发生动摇。就像庄子，当他从梦中醒来时，他不知道究竟是一个名叫庄子的人梦见了一只蝴蝶还是一只蝴蝶梦见了一个名叫庄子的人，为什么？因为梦中蝴蝶的栩栩然、翩翩然、蝡蝡然让他明白了现实中的同一性不过是一个幻觉，他真正欲望的恰恰是被符号性现实所遮蔽且是他在意指结构的能指链条中无法界定和命名的东西，现在，这个东西在梦中以蝴蝶的表象呈现出来，在这个“欲望的实在界”，他变成了一只蝴蝶，他在这只蝴蝶的“展示”中看到了实在界的面庞，即不为他人而存在、不为他者欲望所捕获的大道物化。

那么，拉康是在拥抱庄子的“物化”哲学吗？不是的，拉康根本不关心庄子的智慧，他也不可能理解庄子的智慧，如同他也根本不理解中国的智慧一样——虽然他在研讨班中时常引用中国文化的例子。他在庄子的梦中看到的只是实在界的返回，是实在界作为失落的、引起创伤的

---

① 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，65 页。

原因在主体的无意识中的运作。所以，拉康说，在梦中变成了蝴蝶的庄子并没有想自己在醒来后会不会分不清现实中的“我”与梦中的蝴蝶，这一点足以证明醒来的庄子仍旧是庄子，庄子还是一个凡夫俗子，并不能摆脱他者欲望的捕获。

在拉康对庄周梦蝶的阅读中，有一个小细节不可忽视：他把庄子的蝴蝶和“狼人”的蝴蝶联系在了一起。“狼人”是弗洛伊德的一个患有动物恐惧症的小病人，他回忆自己很小的时候有一次追捕一只带黄色条纹的大蝴蝶，就在快追到那只蝴蝶时，他突然对它产生了极端的恐惧，于是丢下它跑开了。在弗洛伊德的分析中，病人对黄色条纹蝴蝶的恐惧以及对狼的恐惧本质上乃是对阉割的恐惧，只是恐惧的对象在此被转移到了有条纹的动物身上，后者在病人的记忆中作为原始意象反复出现恰恰反映出在那里隐藏着引起创伤的内核，正是那些原始意象把他带回到了莫可名状的焦虑的中心。拉康把“狼人”的蝴蝶和庄子的蝴蝶关联在一起，不过是想要告诉我们，庄子的蝴蝶也是那个让符号性现实中的主体性归于崩溃的令人惊骇之“物”，主体与实在界的相遇乃是主体的无意识过程对死亡或不可能性的提早赎回。

拉康分析的另一个例子是弗洛伊德在《释梦》(1900 年) 的最后一章讲到的一个梦。弗洛伊德所叙述的梦是这样的：

> 一位父亲在他儿子病床边守候了几天几夜。儿子死后，这位父亲到隔壁房间躺下休息，但把门开着，以便能看到儿子被蜡烛环绕的尸体。他已雇了一位老人来看护尸体并低声祈祷。睡了几个小时后，这位父亲做了一个梦，梦见儿子站在他的床边，抓住他的胳臂低声责备：“爸爸，难道你没有看见我在燃烧吗?”他醒了过来，看到邻屋传来耀眼的火光，便匆匆跑过去，发现那位老年看护已睡着，心爱儿子的裹尸布和一只手臂被倒下的一根蜡烛点燃了。①

拉康解释说，他之所以选择分析弗洛伊德讲述的这个梦，乃是因为它刚好出现在弗洛伊德论述梦的过程的最后时刻，而弗洛伊德本人又没有对它做出分析。②

---

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第一卷，654 页。

② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 68.

是的，弗洛伊德并没有在这个梦上作太多的停留，在他的简短分析中，也没有提出特别新的东西，只是简单地强调了他一贯主张的两点：第一，梦是愿望的满足，弗洛伊德解释说，这个梦之所以恰恰在急需醒来的情况下发生，就因为只有在梦中，小孩才能再一次复活，才能表现得像一个活着的孩子，父亲正是为实现这一愿望才延长了一会儿睡眠。第二，梦的内容是多元决定的，梦中孩子的话可能是源于他在实际生活中说过的什么，并与这位父亲认为很重要的事情有关，比如“我在燃烧”可能就是孩子生病发烧时说过的话，而“爸爸，难道你没有看见……?”可能与某种我们所不知道的高度情感化的情境有关。但弗洛伊德接着强调说，这并不意味着梦的内容直接来自于现实或现实感，构成梦的内容的心理过程是十分复杂的，现实的材料进入梦境必定经过了加工甚或变形，它们必须服务于梦中的情节，方可达成愿望的满足。就像孩子燃烧的梦中，现实的经历与梦的经验之间看似有一定的连贯性，实际却有着一道我们尚不明了的鸿沟，即一方面，是现实中儿子发烧（燃烧）的焦虑引发了父亲的这个梦，而另一方面，父亲又以燃烧的梦来延长孩子的生命，两者之间必有一个被压抑的心理现实在运作，只是对于这个运作的具体机制我们尚不清楚。

拉康的评论就是从这个地方开始的。在他看来，弗洛伊德所提的问题“梦为什么恰恰在急需醒来的情况下发生”远比他给这个问题提供的答案（梦是愿望的满足）重要，因为这个时刻正是实在界前来与主体相会的时刻，是实在界以梦思的表象或幻象闯入原发（心理）过程的时刻，是知觉和意识的裂隙悄然打开的时刻，用拉康自己的话说，这个时刻最能够说明“醒来的功能和在此醒来中实在界的功能的含混性”①，即实在界不仅要逃脱意识的捕捉，甚至也要逃脱无意识梦思的能指逻辑的捕捉，我们与实在界的相遇总是偶然地发生，是稍纵即逝的，这是一种失之交臂的相遇，一种不可能与之交会的相遇。

沿着这样一个逻辑，拉康解释说，在梦中发生的那些事件，如蜡烛掉落、床单着火、轻微的响声等这些“现实中微不足道的因素”

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 60.

（它们正相当于弗洛伊德所讲的无意识心理过程中的“物表象”）乃是“代表”实在界的东西，是“占据表象之位置”的东西，是“表象代表”①，它们在无意识的心理现实中也许是微不足道的，可对于表征实在界的面孔却是至为关键，因为它们与梦中的另一个因素有着相同的结构性功能，那就是梦中儿子的责备性言语，拉康又把它称为“另一个现实”的所在。据此，弗洛伊德的问题（“梦为什么恰恰在急需醒来的情况下发生?”）被转换为：“那使睡梦者醒来的东西是什么?”拉康说，那使睡眠者从睡梦中醒来的东西不是别的，正是梦中的“另一个现实”：

> 那决定主体醒来的现实就是干扰梦与欲望的帝国维持下去的轻微噪音吗？它难道不是别的什么东西吗？它不是在这个焦虑的梦的深处表现出来的东西吗——比如父子间最亲密无间的关系，这一关系与其说就体现在那个死亡中，不如说是体现在这样一个事实中，即它就是命运意义上的彼岸?②

拉康并不认同弗洛伊德把梦说成是愿望的满足，因为父亲在梦中并没有想要说服自己相信儿子仍然活着，相反，死去的儿子抓着父亲的胳膊的可怕场景表明，在梦中，恰恰有一个“彼岸”在言说，想要被人听到。这个彼岸不是我们在意识状态所能听到或看到的，它只在属于大他者领域的无意识状态呈现，只能在梦中让我们听到，它只在梦中抵达。死去的儿子及其在梦中的话语指向的就是这个彼岸。因此这个“彼岸”成为拉康的实在界谜一样的体现，梦中的心理过程尤其儿子的话语就是活着的父亲与死去的儿子相遇的见证。儿子站在父亲的床边，抓住父亲的胳臂低声责备：“爸爸，难道你没有看见我在燃烧吗?”正是这个责备，正是在梦中发出音信的儿子的这个话语，或者说正是儿子的言语所呈现的这个“错失的现实”，把做梦的主体召回到实在界来与之相遇；正是在这个心理现实中，在儿子的话语所唤起的创伤性残存中，活着的父亲（无意识主体）和死去的儿子（惰性的实在界）不经意地相遇了。拉康说：

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 60.

② Ibid., p. 68.

> 实质上，不妨说，梦不就是一种向错失的现实——那现实除了在还未完全醒来时无止境地重复自身外，它再也无法呈现自身——致敬的行为吗？因此，如果相遇不是恰恰发生在火光偶然地或仿佛巧遇地前来与他［父亲］相会的时刻，又怎么会有与那永远惰性的存在——甚至此刻正被火光吞噬的存在——的相遇呢？在这个偶然中，现实若是不借助现实——在这个现实中，那个所谓看护尸体的人，甚至在父亲醒来现身后还一直在睡觉——来重复某个实际上更为重要的东西，它又能出现在哪里呢？①

所谓“现实借助现实来重复某个更为重要的东西”，前一个现实指的是“错失的现实”，是由孩子的言语所呈现出来的创伤性残存，它根本上指的就是死亡作为生之界限，指的是言语对实在界的某种穿刺；后一个现实指的是梦中的“心理现实”，它们是出现在梦中的“物”的表象和幻象，它们乃是一种“欠缺”，是一种不在场，它们出现在梦中不是为了呈现自身或表达什么确定的意义，而只是为了提示醒来的主体，占据表象位置的这些东西的“欠缺”背后，还隐藏有另一个现实，即在孩子的言语中呈现出来的“错失的现实”，两者结合在一起共同构成对实在界的指涉。

毫无疑问，拉康此处的论述有着一种超现实的逻辑。与弗洛伊德注重梦中物表象形成的心理过程不同，拉康对梦中孩子的话语的强调意在凸显与实在界的相遇的偶然性。在梦中，在睡眠的世界中，只有声音被听到，只有声音才是见证与实在界相遇的见证物，他甚至把梦中孩子的话语比作是另一种“火光”（fire-brand），一种不同于梦中的火光的火光：

> 这句话本身就是一个火光——是火光本身，它在烛火倒下的地方燃起了火焰——而且人们之所以看不到是什么东西在燃烧，是因为那火焰使我们看不到火光作用于 Unterlegt（悬而未决之物）、Untertragen（待定之物）、实在界的情形。②

因此孩子的话语是在提醒父亲，实在界就是那悬而未决之物或那未

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 58.

② Ibid., p. 59.

定之物，是那个处在背后的东西，那个在背后支撑主体或主体之欲望的东西，实在界是火光的携带者，可它悖论性地模糊了我们的视线，使我们根本看不清或看不到火光本身，仿佛那个燃烧的孩子的话语，那句闪耀着实在界之火的话语，它除了说明实在界本身的不在场以外，事实上不能说明任何东西。

燃烧的孩子的梦以一种创伤的形式把伤心欲绝的父亲召回到实在界的面前，令主体与实在界的相遇成为一种失之交臂的相遇，一种不可能的相遇。那么，这一相遇之于主体究竟有何意义呢？主体为什么非要把自己投向实在的空无性，非要飞蛾扑火般地朝向一个不可能交会的相遇场所呢？拉康并未明确地提出和回答这个问题，但他对实在界的一系列解释有助于我们清理出一个拉康式的回溯性逻辑。

需要记住一点：拉康所讲的实在界与我们通常理解的“实在”、“现实”、“存在”、“客观性”等皆无关系，虽然拉康说实在界是先于主体而存在的，但实在界并不是一个外在于主体的实存之物，相反，它只是一种生存秩序，是规定主体性的一种律令，是划定主体之大限的一个界域。实在界本身并不存在，它所谓的“存在”是我们依循主体之命运设定出来的，也就是说，它实际上仍是一种回溯性的效果，是我们为缝合主体之裂隙、解释主体之症状而在主体之历史中重构出来的。主体为什么会陷入想象性的误认？主体为什么要通过乱伦禁忌而与父法建立盟约？主体的欲望为什么是对母亲这个他者的欲望？主体为什么总要从症状中去获得原乐（即所谓的享受症状）？如此种种，皆离不开主体“诞生”的原始创伤，那就是对原质之物的排斥和压抑，这一原始的驱逐行为具有一种不可还原性，它使得被驱逐物对于主体具有一种彻底的不可抵达性和他在性，而这个不可能性的场所就是实在界。可另一方面，也恰恰是由于这个驱逐和排斥，主体作为想象性认同和象征性认同的效果、作为在他者之匮乏中欲望的效果、作为被禁止的原乐享受的效果，注定要成为被禁止物的捕获品，它总想返回到那个原初的神话状态，总想以被切割掉的东西来填补自身的空洞，总想在一种强迫性的重复中重返那已经永远失落的对象，这便是拉康所谓的与实在界的相遇。正是由于主体与实在界之间的这一辩证地颠倒的共生性关系，才有了梦机器，才有了症状生产和症状阅读的机器，也才有了精神分析的机器。而对于

拉康而言，主体与实在界相遇的根本与其说是这一相遇的失败和不可能性，不如说是两者在此种相遇中构成的某种伦理结构，如我在本节的一开始所说的，拉康的精神分析伦理学本质上是一种实在界的伦理学。因此，与实在界的相遇之于主体的意义，就在于这一相遇所特有的伦理维度。那么，这一维度究竟存在于哪里？

需要明确的一点是，拉康意义上的伦理结构所关涉的并非我们通常理解的主体与他人或社会的关系，而是主体的欲望与其欲望对象或者更确切地说作为欲望之因的对象 a（对于这个对象 a，我在后面会给以更具体的解释，这里只是指出一点，它实际就是作为原质的“物”的另一种说法）的关系，因为在拉康的主体间性的世界中，所谓的他人、所谓的伦理责任、所谓的至善或良知，都必须参照主体的欲望方能获得说明。具体到有关燃烧的孩子的梦的情形，这不是一个关于愿望满足的梦，而是一个关于欲望的梦，伤心欲绝的父亲的欲望首要地还不是希望孩子能够复活，而是欲望与孩子的话语所指示的彼岸相遇，这个彼岸说到底就是死亡、他人的死亡。这一相遇之所以是伦理的，就因为死去的孩子及其责备的语调在此是作为对象 a 而被欲望的，换一个角度说，那死去的不是外在于自身的某个他人，而是自己的儿子，他早已化为自己血肉的一部分，他早已是自己的对象，是自己身为父亲的成因，他的失去即是自身存在的被切割，对象的失落叠印出了主体缺失的裂口，当这个永远失去的不可替代的对象在梦中重现时，它不仅不是希望孩子复活的愿望的满足，反而是以生者与死者、活着与死亡之间不可能的相遇关系先期把主体送向了一个无限的远点，主体在那里得以遭遇到实在界的脸庞，对死亡的瞬间瞥视让主体陷入了盲视，主体被实在之火灼伤了。

最后，与实在界相遇的失败对于主体而言意味着什么？依照拉康的理解，这一失败的意义就在于主体的分裂，或者说我们在这一相遇的失败中可以看到主体的分裂。有关主体的分裂，我们已经讲了很多，在此只是引述一段拉康的话：

> 上次，我曾想指出主体之分裂存在于何处。这一分裂在醒来之后就体现在：一方面是实在界的返回，是世界之表象的返回——最后回到其现实，发现手臂被点燃，所发生的是多么可怕的事，他居然还在熟睡，多么可怖，多么愚蠢，多么白痴——另一方面则是不

断在编织自身的意识，它知道自己所经受的所有这一切仿佛是一个梦魇，但同时，它还能控制自己，是我在经受着所有这一切，我不必怕自己就知道我不是在做梦。事实上，这一分裂在那里一直只是为了体现一个更深刻的分裂，后者就在于：一方面是在梦的机器中、在走近的孩子的形象中、在他的满是责备的眼神中指涉主体的东西，另一方面则是形成主体并让主体沉陷其中的东西，是那孩子的求助和他的语调，是凝视的诱惑——“爸爸，难道你没有看见……”①

在这里，我们看到了主体之分裂的双重显示。首先是主体在无意识与意识之间的分裂，即在无意识中，他遭遇了实在界的返回，以象征化的表象形式返回，而在意识中，他清楚地知道那只是一个梦，他以一种想象性的拒认或否认把所经历的可怕场景看作是一个梦魇，意识在想象中的幻觉的同一性与无意识以象征的方式表象出来的实在界的面庞令主体遭遇了他的第一重分裂：他对实在界一无所知，但在梦思的运作中又感受到了它的存在，所以用一种想象的同一性来掩盖/掩饰自己的不知或分裂。在这一重分裂的背后，还有更深刻的分裂，那就是梦思的运作中象征化的表象和实在界的凝视的交互作用引发的主体的分裂，那些表象把主体带入了主体性的位置（身为父亲的位置），而实在界的凝视则让他瞥视到了自身欲望的空洞，瞥视到了主体之欲望的伦理困境，而这一瞥视把主体带入了一种极度的焦虑，带入了主体性的涣散和解体。

第四节　三界的拓扑学

现在该说说想象界、象征界和实在界“三界”之间的关系和交互作用。这个问题远比我们想象的复杂，拉康的运作是高度技术化的，简直达到了炫技的地步，其逻辑的缠绕远非一般人所能理解。例如，在第 1 期研讨班中，他曾从所谓的“存在”维度对“三界”与精神分析经验的关系做过一番解释，他说：“正是在存在的维度中，将可以看到象征界、

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 70.

想象界和实在界的三分，若是没有这些基本范畴，我们就无法在我们的经验中区分任何事物。"① 这句话看似简单，其实有着典型的拉康式晦涩，他这里所讲的"存在"并非我们常规理解的人类的纯粹生存状态，因为在他的认识中，这个状态并不存在，它只是我们的一种神话式构想，即我们想象人在进入社会和文化之前处在一种什么都不是的"自然"状态。而实际上，这个状态与其说是一种"有"，不如说是根本性的"无"，是根本性的匮乏。这个"存在"或"无"乃是"三界"运作的对象和场所，精神分析经验既是"三界"在"存在"上面进行运作的经验，也是用"三界"来对那一运作过程进行理解和阐释的经验，例如——拉康接着说——精神分析学所关心的人类的三种基本情感就只有在"三界"的相互作用中才能获得界定："只有在存在的维度中，而不是在实在界的维度中，三种基本的情感才得以被铭写——在象征界与想象界的交界处，如果你愿意，可以称这个断层、这条交界线为爱；在想象界与实在界的交界处，是恨；在实在界与象征界的交界处，则是无知。"② 面对这类天书般的表述，我们需要有足够的耐心投入一场智力较量，既要在整体上把握拉康的具有超现实主义色彩的迷思方式，也要学会跳出他蓄意设置的心理陷阱。就像这里对爱、恨、无知三种人类情感——更确切地说，是处于分析情境中的主体情感——的拓扑学界定：它与其说是一种科学的描述，不如说是一种诗学的狂想；它并非没有逻辑，而只是遵循了一种超现实的无意识逻辑。简单地说，当主体在言谈情境中（象征界）只以其自恋的想象（想象界）来构想主体间的关系时，出现的就是爱的情感，欲望从对方身上获取自己所欠缺的，并假定对方能填补他的欠缺；而当对方装死（实在界），不以同样的爱（想象界）回应主体的要求时，主体就会产生恨的情感，并知道对方也是有欠缺的；爱和恨都是想象的激情，为什么会有这样的激情？因为主体的无知和不知：不知自己究竟欲望什么，也不知他者想要从他这里得到什么，对自己和他者欲望的无知即是对实在之物的不知，而正是这种不知导致了他在象征界域无知的言说。

---

①② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I , Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 271.

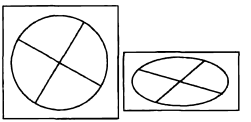
上面的两段话是拉康在 1953—1954 年的第 1 期研讨班上说的，那时他还没有提出波罗米结，但已经在运用这个纽结的拓扑逻辑。是的，他的话语总是行进在未来的预期中，他的理论总是在未来的先期到来中使后来的回溯性的“总是已然”（always already）成为可能，就像这里的情形，到 70 年代，随着波罗米结的运用，你才发现有关“三界”拓扑学的那一套逻辑早在 50 年代就“已然”在此了。

严格地说，在拉康那里，“三界”的拓扑学不仅包括三个秩序两两之间的关系，还包括三者之间的交互关系，有时甚至还指同一个界域内部的结构要素的变换，说得更明确一点，“三界”的拓扑学指的是“三界”或“三界”的要素以不同的组合在主体身上的交互作用，是它们共同作用于主体时的结构关系，这至少表明，拉康在“三界”的拓扑学中所要思考的是构成主体性的一种共时结构，是主体的三个存在维度在一个结构环路中的共时性功能运作。

我在前面已经提到，拉康的“三界”除了是对主体性的存在维度的描述以外，其本身就是一个结构化的框架，是一种透视主体之真相的认识论框架。作为框架，它们本身只是一个空框，一个空的结构，是一个结构矩阵，这就是说，对它们当中的每一个及其相互关系的说明与运用实际上都离不开精神分析学的经验与材料，离不开与主体性有关的具体“内容”，比如认同、欲望、原乐、临床实践、性关系或性别位置等等。在拉康的研讨班中——尤其 60 年代以前——我们很少看到他对“三界”拓扑学的纯粹论述，也许在他的理解中，脱离了精神分析经验和临床实践的那种纯粹讨论是不可能的，如同每一种精神分析理论，若是脱离了经验的支撑，那它们就只是一个空洞的言述。在这个意义上说，并不存在一个纯粹的“三界”拓扑学，拉康所谓的“三界”拓扑学，实际只存在于主体性经验的阐释与建构中。

于此，有几个问题需要我们先行做出回答：第一，什么是拓扑学？第二，精神分析学与拓扑学之间有着怎样的关系？或者说拉康用拓扑学来叙说精神分析学的合法性何在？第三，在拉康的精神分析学中，语言学和拓扑学都是对主体的无意识构成的说明，那么这两者之间的关系又是怎样？第四，拉康的拓扑学到底有哪些东西？以及第五，究竟该如何看待拉康的拓扑学？

“拓扑学”（topology）① ——“topology”这个词最初由德国哲学家和数学家莱布尼茨提出，指的是一种“位置分析”——属于现代数学的一个分支，其任务在于研究几何图形的这样一些性质，即：在图形经过剧烈的连续变形，以致所有的度量性质和射影性质都失去之后，它们仍保持不变。换用数学的术语来表述：对于几何图形 A 的任意一个性质，若在每一个拓扑变换下都保持不变，就称之为 A 的一个拓扑性质，而拓扑学就是研究处理图形的拓扑性质的几何学分支。为了理解这里的拓扑性质，不妨举一个最简单的例子：假设在一个方形的软木块上画一个圆和两条相互垂直的直径，如果我们均匀地挤压这个木块，比如把它压成原来宽度的一半，则里面的圆将变成一个椭圆：

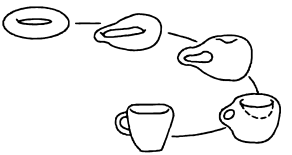


在此，不仅圆变成了一个椭圆，而且两个直径的夹角也不再是直角，圆周上的点到中心的距离也不再全都相等，原来图形中的许多几何性质在压缩后都被破坏了，但有一个性质却没有改变，即“中心平分直径”这个命题依然成立，这个性质就可以称为原来图形的一个拓扑性质。

当然，拓扑变换是有条件的，其中最基本的一个条件就是所谓的连续性，即在形变中不能使原来图形中不同的点熔化为同一个点，也不能产生新点，而是应当让两个图形中的点一一对应，原来是邻近的点在变换的图形中应当还是邻近的。比如用一个橡皮泥面圈捏成一个带柄的杯子，不论你怎么拉长、挤压和变形——但不能切断或黏合——只要初始图形和结果图形的连通性保持一致，这个变换就是一个拓扑变换，对此可更为直观地图示如下：

---

① 我下面有关拓扑数学的内容（包括图形），主要参考了：R. 柯朗、H. 罗宾：《什么是数学：对思想和方法的基本研究》（增订版），左平、张怡慈译，上海，复旦大学出版社，2007；M. 克莱因：《古今数学思想》（第 4 册），申又枨、冷生明译，上海，上海科学技术出版社，1981；张远南：《抽象中的形象——图形的故事》，上海，上海科学普及出版社，1990。



但是，一个封闭的球面，若是不经过切割或挖洞，就无法形变为一个带柄的杯子，而一个橡皮泥面圈，若是不经过黏合，就无法做成一个不带空洞的碟子，所以这两种形变都不属于拓扑变换。不过，这不是说所有的拓扑变换都只能像捏橡皮泥那样进行，有的时候以切割和黏合的方法完成的变换也可能是拓扑学的，比如下面会讲到的纽结和克莱因瓶．关键在于切割和黏合必须是在同一个点上进行，以保证“连续性”的定义的有效性。

在此没有必要对数学中的拓扑学内容讲得太多，要知道，那是一门极其艰深和专业的学问。但有一点却是我们需要知道的：拓扑分析作为一种位置分析原本是针对欧几里得几何学的一个传统提出的，即后者的图形分析通常是基于对图形的边、角、面积等等的度量考虑而进行的一种量的分析，它总是在度量的基础上去讨论图形的相等或相似，而拓扑学的空间分析剔除了量的因素，它的图形分析只考虑位置的等价变换，于是，在它那里，一个矩形与一个圆是等价的图形，但一个线段与一个矩形或一个圆却不是等价，因为线段有两个端点，而在矩形或圆中，这两个端点——从理论上说——被黏合了。由于度量因素的剔除，使得传统几何学建立在物理空间基础上的图形分析被一种抽象的空间分析所取代，由此而引发了几何学的重大变革。这个变革的一个基本前提就是图形的几何位置的等价变换，而正是在这个地方，拉康看到了把拓扑学和精神分析学关联起来的结合点。

至少在拉康自己看来，精神分析学中的拓扑学运用并不是他的发明，早在弗洛伊德那里，这个观念就已经存在了。例如在《释梦》（1900 年）的第七章，弗洛伊德就运用空间或场所的比喻即所谓“心理位置”（psychical locality）的概念来描述他的心理装置或“精神机构”：“这种比喻仅仅在于帮助我们理解精神活动的复杂性，将各种功能加以

解析，并各使之归因于机构的不同组成部分。”① 弗洛伊德特别地强调，他有关意识、前意识和无意识的精神装置系统就是一个“心理拓扑学”（psychical topography），故而不可把它和解剖学的结构混为一谈。在此，弗洛伊德引入空间的隐喻是为了说明梦的形成机制，说明梦中的行为场景与醒着时的“观念化生活”是不同的，因为前者是发生在无意识中的，而无意识是相较于前意识和意识而言的“另一个场景”，是根本不同的心理场所。白天残余的记忆痕迹之所以能和无意识中被压抑的材料结合在一起并使其以形象的形式出现在梦中，恰恰是因为醒着时处在前意识和无意识两个系统之间的稽查机制在睡梦中会放松，使得前意识的内容和无意识的内容可以自由交换，某一观念的强度被移置到另一观念中，然后在梦中以退行的方式出现。这意思是说，梦的工作实际是被压抑的观念通过拓扑式的位置置换在另一个场所出现。

在弗洛伊德那里，梦作为一个无意识系统就类似于一个空间结构，结构内部的各个要素依照一定的语法或规则进行拓扑式的置换和组合，由此而生产出一定的意义效果。正是在这里，拉康找到了精神分析学与拓扑学的结合点，即精神分析本质上是一种结构分析，是对主体的无意识结构的分析，同时它也是一种位置分析，因为主体的无意识结构是相对于主体而言的另一个场景，主体的结构化效果与其在他者场域的结构关系中所处的位置有着一种相互引发的共生性关系。正如我们在拉康的“三界”理论中所看到的，不论是就主体的认同或主体性的构成而言，还是就主体间的关系而言，主体的存在与命运都离不开其在结构中的位置；不论是镜像阶段还是象征界域，所结构的都是一个位置主体，比如主体或是把自己投射到作为小他的理想形象的位置，或是从大他的角度来缝合自己在象征秩序中的角色。同时，主体的位置和位置的主体之间是一个互为因果的关系，它们实际都是先于主体而存在的结构的结果或效果，不论是在镜像结构中还是在象征结构中，主体与位置的缝合都要经过一个循环往复的过程。如果我们把这些镜像结构或象征结构视作一个拓扑空间进而以拓扑学的方式对其进行描述和分析的话，那就可以让精神分析实践摆脱直观的神秘性，就可以借助形式化的手段来透视结构

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第一卷，675页。

之于主体的效果，还可以使分析培训和分析教学获得更科学的手段。

就像前面曾经谈到的，拉康引入拓扑学既是为了将精神分析理论和技术形式化，也是为了让分析实践摆脱传统分析的权威主义模式，摆脱想象性的移情，还是为了让自己的分析教学更易于为人们所理解——虽然它实际是增加了人们理解的难度。那么，作为一种结构分析和位置分析的拓扑学究竟在哪些地方可与拉康的精神分析学及其“三界”框架发生关联呢？关于这个问题，阿根廷精神分析学家阿尔弗雷多·艾德尔斯坦因在《欲望图：对雅克·拉康的著作的运用》(2009年)中有一个较为完整的说明，虽然这个说明比较长，并且存在例证失当的情形，但还是有必要引述于此：

> 从对有关想象界、象征界和实在界的拓扑学观念的运用中，我们将对那一观念的含义获得有益的启示，这至少可从五个方面来考虑。第一，在拓扑学中，形状不在考虑之列，也就是说，形状在拓扑学中不起任何作用。所以，拓扑学又被隐喻性地称作橡皮泥的几何学：因为不论表面怎样被延展、折叠和挤压，改变的都只是形状而不是结构。这一点十分重要，因为它可以帮助我们矫正有关临床结构的观念。在拉康之前，我们通常都是用“临床形式”来工作，亦即我们的诊断是依据现象（例如，那些具有临床经验的人自信已经发现强迫现象的背后时常隐藏有一个歇斯底里的结构）。在精神分析学中，形状或形式不起决定性的作用，所以，想象界在我们用作表征结构的东西中不可能扮演决定性的角色。
>
> 第二，在拓扑学中，不考虑距离或大小的度量功能。在精神分析学中，我们把这些属性运用于时间和空间。我想要说明这样一个事实，即距离和大小的度量功能全无用武之地，在精神分析学的时间和空间概念里，情形亦复如此。你知道，有时候，我们是度日如年，而有时候，几年的光阴就如白驹过隙，因此，时间维度根本不配作为度量的范畴：一个瞬息可能比几年还要漫长。至于空间，甚至一眼就能看到这个问题。在精神分析学中，空间维度并不是根据一个度量来发挥作用。我不是说我们精神分析学家可以不考虑空间或时间的维度；我所说的是，（正如在拓扑学中发生的）我们不能通过度量来考虑它们。在关系出现问题的父子之间，即便隔阂的形

成是由于儿子移民国外，可有谁不会去问一问隔阂的临床特点（即便不是精神分析学家）？这意味着几千公里可能毫无作用。问题在于，在其空间维度（例如以公里作为度量）来考虑隔阂并不能解决冲突，就像在拓扑学的情形中。拓扑学所运作的结构不是由可度量的维度决定的。

第三，拓扑学使我们可以运用一种新的内外关系来工作。再一次，如同时间和空间的情形一样，我不是说没有人使用内部和外部的范畴。我所说的是，它们发生联系的方式与我们直观的（日常的）认识相悖。这个方面更难以解释，图示也许是研究这一问题的便利手段。（我们所有人都拥有的）有关内部和外部的想象性范畴以及它们的相互关系并不能帮助我们深入理解拉康的某些基本论述，例如无意识既是他者的话语又是主体最私人的内在之物。如果说无意识是主体从他者那里接收来的，那它怎么又成了最内在的东西？你也许没有以这种方式考虑过它，但还有一个问题，就是分析经验本身的结构。为什么会有人要求分析师去对他做分析？个体的概念（应该作为主体概念的反面来想）意味着“不可分”；但不要忘了，这是建立在内部与外部的对立的基础上的。个体是一个不可分的实体，但从内/外的角度看是完全可分的（他相对于世界而言是分离的）。因为，如果我们说把内和外区分开来毫无意义，那个体的概念又意味着什么？

第四，拓扑学颠覆了日常有关客体/主体的关系的认识；最为人熟知且常被我们运用的一个普遍认识就是：res extensa/res cogitans（广延的实体/能思的实体）。按照这一笛卡儿式的对立，我们说，广延实体是三维的（如果某个东西是广延实体，那它就是三维的，并且每一维相对于另外两维都是外部的）。另一方面，能思实体是“没有维度的”，我们都知道这句话：“学海无涯”。在这个方面，拓扑学有其关联，因为它是用两维的对象和表面来运作。这意味着客体有三维的想法不是放之四海而皆准的；有一些对象或事物是两维的。这对我们很有用，因为拉康的精神分析学强调主体和对象 a 是两维的。因而，由于且通过精神分析学和拓扑学之间的关联，我们可以从三维/没有维度的对子转向两维的对象和主体。

你也许已经注意到，驱力的所谓对象满足与拉康的两维对象恰恰是不一致的。例如我们看一下光学模型中花的情形。以身体拥抱其对象（借助动情带）的方式去拥抱花：这就是拉康的对象 a 的概念吗？不是，因为花有三维，而对象 a 只有两维。这不是理论的混淆；而是主体的混淆：我们内在地就想要把两维的对象 a 变成三维。为什么？为了在实在的世界中找到它。因而，拉康的治疗方向就是要攻击三维对象的概念。

第五（且是最后），拓扑学是用恒定性来运作。恒定性是结构的属性。

我不知道你是否有同感，但似乎我们说得越多，就越是不着边际。没有形状，没有大小，除了恒定性，一切都消失不见了；那就是结构。为什么我们需要恒定性？在拉康的教学中，我们到哪里去找结构的恒定性？“无意识是像语言一样被结构的”是拉康的一个恒定性。尽管有形状、大小、距离和主体的多样性（把主体分开单个考虑）的问题，但仍有东西是恒定不变的：例如无意识是像语言一样被结构的，这一事实对于所有主体都是确实的。①

归总起来，拓扑学与精神分析学的关联性就在于，前者可以让我们去重新思考精神分析学中内部与外部、原因与结果、主体与对象、连续性与切割、循环与断裂、恒定性与变化等等之间逻辑关系，之所以要引入拓扑学来完成这个工作，重要的一点就是无意识作为一个结构性的场所不可言说，它的形式结构只能“展示”，它的意义效果只能在言语和形象以外的“符号逻辑”中来“呈现”。就像拉康派分析家埃利亚·拉格兰（Ellie Ragland）和德拉甘·米洛瓦诺维克（Dragan Milovanovic）在《拉康：拓扑学地言说》（2004 年）一书的“导言”中说的：“拓扑学不表征主体，它只是呈现主体的结构，呈现主体作为效果出现的位置，同时还呈现主体的位置的确立。”②

我想要解释的第三个问题是拓扑学与语言学的关系。与弗洛伊德称

---

① Alfredo Eidelsztein, *The Graph of Desire: Using the Work of Jacques Lacan*, pp. 4–7.

② Ellie Ragland and Dragan Milovanovic (eds.), *Lacan: Topologically Speaking*, "Introduction", p. xvii.

“心理拓扑学”的描述是一个隐喻不同，拉康在60、70年代对拓扑数学最为痴迷的时候——例如在1965—1966年的第13期研讨班中——就曾明确地表示，拓扑学不是结构概念的隐喻性表达，拓扑学不是隐喻，它就是结构本身，是结构的“展示”。拉康这里讲的当然不是一般意义上的结构，而是无意识的结构，或者说无意识主体的精神结构，所以，对于拓扑学就是结构或结构的展示，我们也许应当把它颠倒过来理解，即主体的（心理）结构本身就是拓扑学的，进一步地说，对无意识的结构分析根本就是拓扑学的分析。可这样义会引出另一个问题：拉康称无意识是像语言一样被结构的，无意识的结构本质上就是一种语言结构，并要在语言行为中呈现，故而，对无意识的分析一定意义上就是对主体言语活动的结构的分析，那么，这一语言学的分析与拓扑学的分析之间又是什么关系？换言之，拓扑学究竟是语言学的补充还是语言学的替代？

对于这个问题，拉康的态度比较含糊。在50年代拉康以语言学作为阅读弗洛伊德和对精神分析学的理论与实践实施科学化的最强有力手段的时候，他也同时用到了拓扑逻辑来阐述他的思想——其实，拓扑学的逻辑贯穿于拉康话语的始终——比如本节开头引用的那两段文字，甚至还使用了具有拓扑性质的图形来对主体的存在结构进行阐述，比如他的L图、R图、欲望图等等，可总体上，他在这个时期是把拓扑学视作语言学的一种补充手段，甚至这个时期的拓扑学对于他还只具有某种隐喻的意义，还不是60、70年代的那种高级拓扑学。到60年代，语言学依然是拉康主要的分析工具，但拓扑学的地位日益重要，尤其对于实在界这个不可象征化或不可能指化的结构内核，拓扑学成为最便利的描述工具，就是说，在60年代，拓扑学与语言学是并行的。可从60年代末开始，当拉康重新思考“三界”的关系时，发现结构语言学存在一个致命的缺陷，那就是它设定了一个总体化的语言系统的在场，能指的运作或者说主体与能指的关系总离不开对这个封闭系统的某个中心点的设定，而问题在于，按照拉康的观点，根本就不存在一个“元语言”可以保证语言结构的可靠性。于是，拓扑学成为他所痴迷的工具，拓扑学取代了语言学，但又不是简单地用一个替代另一个，而是用一个对另一个进行激进的重写。

所以，对于语言学和拓扑学在拉康理论中的关系，我们不能简单地

理解为一种矛盾的对置，我们应当说，按照拉康的理解，精神结构是语言地构成的一种拓扑结构，它具有某些可语言地分析的拓扑性质，只是在拉康的运作中，前期比较重视语言学的技术，后期则更为重视拓扑学的技术。

接下来我要说一下拉康对拓扑学的运用。这一运用应当在两个方面来考虑：一是拓扑逻辑的运用，再就是拓扑图形的运用。

拓扑逻辑的运用在50年代初就已经开始了。虽然拉康称（无意识）结构的实在界不可言说，但他还是以一系列的言说来呈现这个界域的逻辑运作，因为它虽然不可言说，却总是会在梦中、在症状中、在各种语言现象中呈现，且这一呈现总要遵循一定的拓扑学逻辑，拉康正是在这个层面认为以一定的逻辑形式来展示无意识结构的运作是可能的。

具体地说，在拉康的话语中，既然拓扑学主要涉及“三界”的交互运作，所以其逻辑的运用往往是在一系列的三元组概念系统中展开，比如爱—恨—无知、需要—要求—欲望、想象的菲勒斯—象征的菲勒斯—实在的菲勒斯、孩子—母亲—父亲、挫折—剥夺—阉割、镜像的观看—想象的凝视—对象 a 的凝视、原乐—他者原乐—剩余原乐等等。但是要注意，这些三元组的概念与想象界—象征界—实在界的三元组并不完全是一一对应的，一定意义上，它们实际是“三界”交互作用——或是两两作用，或是三者共同作用——的结果。有关这些三元组的逻辑阐述，在后面我们会经常遇到。

至于拓扑图形的运用，是拉康教学的必要组成部分，也是他的拓扑学中最引起争议的部分。在研讨班的不同时期，拉康对拓扑图的运用也在不断变化。大体上，可以把它分为三个阶段或者说三种类型。

第一个阶段是50年代或者说圣安娜医院的时期，我把它称为“图示”（graph）阶段，主要包括L图、R图、欲望图等等，这些图示都是对主体的无意识结构及其运作的说明，所以“三界”的关系通常都可以嵌入其中来理解，比如，L图就包含着想象界和象征界的关系，R图和欲望图则包含着想象界、象征界和实在界的关系，在这里，“三界”的运作主要呈现为两两作用，比如想象界与象征界之间、想象界与实在界之间、象征界与实在界之间。

第二个阶段是60年代或者说巴黎高师的时期，我把它称为“曲面”

(surface) 阶段，因为这个时期拉康运用的基本都是曲面拓扑，如莫比乌斯带 (Möbius strip)、克莱因瓶 (Klein Bottle)、环形曲面 (torus)、交叉帽 (cross-cap) 等。它们实际都是（无意识）结构的实在界的“展示”，拉康主要用它们来说明想象界和象征界对实在界的运作效果，说明无意识中不可象征化的创伤性内核的构成，所以他特别地强调了这些拓扑曲面的临床功能，强调了拓扑式的“切割”(to cut) 或“切口”(cut) 的作用。

第三个阶段是 70 年代或者说法学院的时期，我把它称为“纽结”阶段，因为拉康在这个时期不断地用到所谓的“波罗米结”(Borromean knot) 和其他纽结。他不仅经常和数学家朋友一起探讨纽结的问题，还自己在家里每天花大量的时间研究纽结，用绳子进行纽结变换，在纸上划各种复杂的纽结图形，并且在研讨班上给听众表演自己的操练，对纽结简直达到了痴迷的程度，比如 1975 年底他访问美国的时候，在耶鲁大学、麻省理工大学等学校做巡回演讲，差不多每到一个地方都在讲他的纽结，又比如在 1978—1979 年题为《拓扑学与时间》的第 26 期研讨班上，年迈的拉康干脆一言不发，只是在黑板上不断地画图，几乎达到了忘我的境界。在这时，纽结俨然成了拉康的形而上学，离开了纽结，一切都不可言说，因为“对象 a”作为不可言说、不可象征化的剩余现在被置于波罗米结的中心位置，“三界”的运作——不论是两两作用还是三者交互作用——整个地就是围绕它进行的。这表明，在这个时期，拉康对“三界”的关注转向了实在界在象征界和想象界的运作，由于实在界的坚执，象征的认同和想象的幻象必定要遭遇失败。

最后一个问题：我们该怎么看待拉康的拓扑学？听说 1975 年他在美国的大学演示他的纽结时，连台下专事拓扑学的数学家们都听得一头雾水，根本不明白这个法国人在讲什么。在拉康研究者当中，对于他的拓扑学部分，有两种截然相反的态度：“yes”或“no”。持前一种态度的以拉康派分析家居多，他们甚至认为这是拉康对精神分析学的重大贡献，并且把拓扑学模型广泛运用于临床实践和人文社会科学研究，但更多的时候，这些运用都只是噱头，是他们在分析情境中重新置入权威主义和神秘主义的手段。持后一种态度的多为运用拉康理论的批评家和非

拉康派的研究者，在他们看来，拉康的这些东西充其量只是智力冒险，除了把我们拖向“伪科学”的诱惑之外，其本身全无理论价值和临床价值，所以最好的办法就是置之不理，或者以奥卡姆剃刀的方式将其从拉康的理论整体中切割出去。

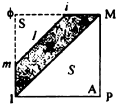
毫无疑问，单从逻辑的角度说，拉康的拓扑学是一场智力游戏，因为他并不是在严格的数学意义上挪用拓扑学的方法与观念，他给自己找到的是一副行头，一个魔术道具，以让他的表演更具冲击力，更有晕眩的效果。但另一方面，因此而彻底置之不理或是对它调侃嘲弄几句就完事，似乎也失之草率，至少会对 60、70 年代拉康的研讨班造成一种强行的切割效果。很重要的一点在于：虽然拉康许多时候演示的拓扑变换不只是让别人不知所云，连他自己都可能说不出一个所以然，但有些时候它们对他的理论还是有帮助的：它们也许不能给他的理论添加更多的东西，但却能有效地发挥再生产的作用，因为通过那些图形，你可以把他的许多思想以叠加的方式来重新组织，比如他的系列“欲望图”，那其实就是拉康自己在图形上进行的一次理论叠加游戏，在那里，你至少可以对他的文字表述中那缠绕的逻辑获得一个更为凝练、清晰的认识。

所以，对于拉康的拓扑学，我们不要把它视作是一种理论，它不是一种理论，而是一种理论阐发技术，一种以纯粹的字符或书写形式——因为拉康觉得文字甚至言语容易引起想象性的移情——整体地却又不确定地传达其理论的手段，拉康想当然地以为，这种整体性可以使理论的传达达到更理想的效果，同时其不确定性又可以避免人们对其理论做出单一的意义确定的解释。

上面已经说到，对于拉康的拓扑学，必须结合其具体的理论与精神分析经验来理解，在他那里，同一个拓扑图形是可以有多重解释的。在下面，我将从拉康的三个拓扑时期各选出一个图形作为例子，尝试对它们进行解读，但需要说明的是：第一，我的解读将主要围绕“三界”的关系和交互作用来进行，即我所涉及的只是“三界”的拓扑学；第二，我所阅读的只是“三界”拓扑的逻辑，虽然必定要关联到理论“内容”的方面，但具体的论证细节暂时只能割舍掉。

第一个时期我选择“R 图”作为代表。这个图曾出现在 1957—1958 年的第 5 期研讨班上，并在论文《论精神病的一切可能疗法的一

个初始问题》(1958 年)中有充分说明。①



需要交代的是,在拓扑数学中,并没有 R 图这样的拓扑图形,但这并不妨碍拉康称这是一种拓扑学,因为第一,这个图形可以用来说明主体在“三界”秩序中的位置性,是对主体之存在的一种位置描述;第二,所谓“三界”的拓扑学,实际就是(无意识)结构以拓扑学方式在主体身上的运作,就是说,这里面有一种拓扑学逻辑在发挥作用。

许多人把 R 图理解成是 L 图的扩展,这其实是一个误解。虽然拉康对他的 L 图有过多种解释,但这些解释基本都是围绕主体与自我、主体与他者、言语与语言这些结构关系进行的,从“三界”的角度说,它呈现的是想象界与象征界的关系。而 R 图要呈现的是“三界”的关系,是结构的三重界域在主体那里的某种共时态运作。严格地说,拉康是把省略了实在界的 L 图叠加到了 R 图中,而不是用 L 图扩展出了 R 图,因为实在界原本就在那里,它只是被沉陷于想象和象征的主体“省略”了。

先看一下 R 图中的符号及其位置——这是阅读拉康的拓扑图时首先要做的。在这个图中,I 代表“自我理想”,它是主体通过对他者的象征性认同结构出来的;M 代表母亲或者说“母亲他者”(英语世界喜欢把它写作“mOther”)——既指母亲是相对于主体的一个他者主体,也指母亲自身是处在他者场域中且受他者逻辑支配的;P 代表“父之名”,即父亲功能所在的位置;ϕ代表“想象的菲勒斯”,在精神分析经验中,这个想象的菲勒斯乃是就前俄狄浦斯阶段的母子关系而言的,即一方面母亲把孩子当作自己的想象的菲勒斯,另一方面孩子也欲望成为母亲的想象的菲勒斯,所以“ϕ”也是主体“S”所处的位置。至于 i 和 m,代表自恋关系的两个想象的项,即镜像和自我,它们与 a 和 a' 形成

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 462.

呼应，后两者也分别代表镜像和自我。那么，i 和 m、a 和 a' 如何区分呢？拉康并没有给出解释，我们大约可以这样来理解：前两者描述的是自我在想象界的想象性认同，后两者描述的是主体在象征界的象征性认同——这一认同因为是想象界和象征界的交互作用，所以有 M 与 a、I 与 a' 的对应。

再看一下 R 图的构成。它由三个图形构成：两个三角形和一个梯形。$\phi\,im$ 所构成的三角形标示的是想象界（用斜体的 I 表示），代表前俄狄浦斯阶段婴儿（主体）、母亲、菲勒斯构成的想象的三角关系，亦代表主体 S 的原初认同（所以它与 Sim 构成的三角是重叠的），即主体通过把自己想象为母亲的菲勒斯来构型其理想自我的形象；IMP（但不能说成 $a'a$A，因为按照拉康的解释，a、a'分别是线段 iM 所代表的从 i 到 M 的运动和线段 mI 所代表的从 m 到 I 的运动的结果，前者表示自我的自恋性认同中自我与他人之间一种“爱欲性的侵凌关系”，后者表示自我理想形成过程中自我“从镜像的原型到对父亲的认同”①）所构成的三角形标示的是象征界（用斜体的 S 表示），代表俄狄浦斯阶段儿童（主体）、母亲、父亲象征的三角关系，代表自我理想在象征界的构成或者说主体的象征性认同，这一认同之根本乃是对父亲之位的认同，是对处在大他者位置的父亲功能的认同；最后，由 imIM 构成的梯形标示的是实在界（用斜体的 R 表示）。构成想象界的两条边$\phi\,i$ 和$\phi\,m$ 是虚线，表示想象界中的镜像或自我都是一种想象性的存在，而梯形 imIM 表示的实在界是一团阴影，表示实在界是不可能性的场域，是一个黑暗的大陆，既是主体无法辨认的，也是象征界的言语无法言及的，是不可象征化的。

再看一下这三个构成部分之间的关系，或者说它们作为一个整体的共时态结构之于主体的功能。先看想象界：$\phi\,im$ 是前俄狄浦斯阶段母婴关系的三角，“ϕ”是孩子所处的位置，它之于母亲而言是一个想象的菲勒斯，而它自己也欲望成为母亲的菲勒斯，在父亲尚未介入之前，它想象地以为自己就是母亲的菲勒斯，是一个菲勒斯格式塔，这就是主体在想象界所形成的自我（“m”），而处在他者秩序中的母亲（M）则被投

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 462.

射为自我的一个对体，一个主体所欲望的他人，一个镜像（“i”），这样，$\phi\ im$ 在想象界就形成了一个原始的和谐关系。但由于母亲（M）也是处在象征秩序中的存在，是一个不完整的、有欠缺的他者，所以在这个原始的和谐关系中也存在一种侵凌性的关系，主体之自我必定会因为母亲他者的欠缺、因为镜像的不完整而饱受挫折，所以拉康把这里的关系即从 i 到 M 的运动称为“爱欲性的侵凌关系”，意即象征界对想象界的侵入终将破坏母婴之间原始的和谐关系。

接着是象征界：象征界的认同本质上是对一种秩序、一种法则的认同，是主体欲望把自己置于父亲的位置，成为像父亲一样拥有非勒斯的主体，主体认同父亲的功能，当然，这不是说只有父亲才是象征秩序的代表，许多时候正是母亲他者代为行使父亲的功能；通过对父亲功能的认同，主体将获得其自我理想，换言之，自我理想是作为象征性认同的结果出现的，所以，M、P、I 都属于象征界，它们之所以是象征性的，根本在于它们所标示的只是一种位置，是不同主体在象征秩序中所占据的位置。然而，象征性认同对于主体而言有着双重的效果，它不仅帮助形成了主体的自我理想，也导致了主体的分裂，因为对父亲功能的认同是要付出代价、做出牺牲的，那就是必须放弃对母亲的欲望，放弃想要成为母亲的非勒斯的愿望，或者说必须接受或承受父法的阉割，承认父亲的“不”的功能，所以在象征性认同的过程中，主体的原初欲望是受到压抑的，那个想象的非勒斯的角色是被禁止的，象征性的认同即是一种象征性的阉割，主体被分裂为作为自我理想的主体（I）和无意识的主体（S或$\$$），想象界的那个完整的理想自我的形象（m）被切割、被撕裂。从这个意义上说，在象征界的认同中，实际是有四角在运作：M、P、I 和 S。

同时，从图示中还可以看出，在想象性认同中发挥作用的想象轴 im 在象征性认同中被另一个想象轴 aa' 所覆盖，这似乎意味着，虽然想象性认同不足以实现主体的构成，但象征性认同仍要以想象性认同作为必要条件，在那里，母亲他者将作为父法的想象性代理（a）发挥作用，而自我理想也不过是主体依照象征界的他者欲望来想象“我”的理想形象（a'），至于父亲，那是父之名所在的位置，其相对于母亲和主体而言都是一个他者位置。那么那个想象的非勒斯（ϕ）呢？它现在被遗弃

在一个黑暗的角落，被封存在主体的无意识中，它处在实在界的暗影中，处在象征界和想象界的彼岸。

在50年代，拉康对实在界的思考尚不成熟，故而对“三界”拓扑学的阐述主要是围绕着想象界和象征界的关系进行。不过，在R图中，我们已经可以看到一个预期性的认识：实在界被置于想象界和象征界的中间，代表着它对两者的分离，代表着想象界和象征界的裂隙，也代表着对L图中所讲的语言之墙的重述，即所谓的语言之墙，就像是一个屏幕，既是言语得以呈现的背景，也是阻挡真理之实现的所在，它既揭示主体之构成，也遮蔽主体之真相，它是揭示和遮蔽的辩证法。这个认识到60年代随着对作为原质之“物”（das Ding；Thing）的对象 a 的阐述便日益明确了。1966年《文集》出版的时候，拉康特地为R图添加了一个长长的注释来对它的作用进行说明——不过这时的他已经引入对象 a、幻象公式、切口、交叉帽、莫比乌斯带这些新奇的玩意儿了：

> 在R图中来定位对象 a 是一件有趣的事情，这样就可以说明它为实在（reality）的领域（对它划杠的领域）究竟贡献了什么。
>
> 尽管自写作这篇文章以来我一直都把重点放在发展这个领域上——通过宣布这个领域只有当被幻象的屏幕所封闭时才能发挥功能——可仍然需要对它格外关注。
>
> 或许有必要指出的是，R图展示的平面乃是一个交叉帽，虽然它对于后来了解其结果的人来说是完全可以明白的，可在那时它就像是一个谜，当有人说要依靠它的时候尤其这样。
>
> 特别是，对于那些顶点，我并不是随意（或是为了好玩）选择一些字母——如 m M和 i I——与之对应。借助这些字母，这个图示中唯一有效的切口（切口$\overrightarrow{mi}$和$\overrightarrow{\mathrm{MI}}$）被框定了，它们足以指示出这个切口在领域中将划出一个莫比乌斯带。
>
> 这已经一言道尽了，因为这个领域从此只是幻象的纯粹所在，后者的整个结构是由这个切口提供的。
>
> 我的意思是说，只有切口能揭示整个表面的结构，因为它能分离出（我在幻象的算式（$\$\diamond a$）中所标记的）下列两个异质的要素：$\$$——莫比乌斯带中被划杠的S，它在此有望出现在它事实上将要出现的地方，亦即去覆盖实在的领域R——和对应于I和S领域

的 a。

因而，作为幻象中表象之代表（representation's representative in fantasy）——亦即作为原初被压抑的主体——S，即被划杠的、欲望的 S，在此支撑着实在的领域；而这个领域只能由赋予其框架的对象 a 的抽取来维持。

单单通过 I 领域向 R 领域的侵入，一切都被矢量化了，我在文中明确地将其阐述为只是自恋的结果。可是对增量的度量显示，我想要通过某个后门再度引入一个观点——即这些结果（也就是我们所说的“认同体系”）可以以任何方式在理论上确立实在性——这显然是不可能的。①

这个注释尤其令人费解，它就像是一个多元决定的梦思，就像是一个思维奔逸者的一连串呓语，你根本无从下手抓住它的思绪。在此，拉康实际是从不同角度——对象 a、幻象公式和莫比乌斯带——对 R 图中代表实在界的部分进行说明。在这里，以阴影表示的实在界被看作是横亘在想象界和象征界之间的一个横杠（bar），拉康称其是对 R 图划杠的领域，而在他的代数运算中，横杠代表着对意义的抵制，代表着切割，就是说，在这里，实在界是分离想象界和象征界的深渊，是想象界和象征界无法抵达的界域；可同时它又是后两者的参照，是定义后两者的最终视线，相对于后两者而言，它就是“实在的领域”，是幻象赖以维系的场所，但也是被幻象所屏蔽的领域，它是对象 a——亦即那个被禁止、被阉割的ϕ，这个ϕ现在已成为主体的创伤性内核，只能作为欲望之因、作为维系幻想的对象出现在基本幻象的结构中——所在的位置；它是一个曲面，是一个莫比乌斯带，一个交叉帽，是想象界和象征界侵入后在上面留下的一个洞孔，而残留在它上面的切口（即$\overrightarrow{mi}$和$\overrightarrow{Mi}$）虽则框定了整个曲面的结构，却也使得主体与那个创伤性的内核永远无法缝合在一起，使得想象界和象征界的认同体系总是带给主体失败的命运。

第二个时期是拉康使用曲面拓扑的时期，其中常被提及的曲面有莫比乌斯带、克莱因瓶、环形曲面和交叉帽，它们主要用于对临床结构的

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 486-487.

说明。

在拓扑几何中，莫比乌斯带又被称作单侧曲面，是德国数学家莫比乌斯（Möbius，1790—1868）发现的。要做成一个莫比乌斯带很简单：取一段矩形长纸条，把它扭过 180°，再把两端粘在一起，就形成了一个连通的单侧曲面：

要证明莫比乌斯带是单侧曲面也很简单：一张普通的纸条总是有两面，即正面与反面，把它的两端粘起来形成一个圆筒，就有里面与外面，要把这整个纸条涂上颜色，一般地就要先涂满一面，然后再把纸条翻过来涂另一面；可对于一个莫比乌斯带，从某个地方开始，让刷子沿着带面连续地涂下去，当刷子回到起点处时，你会惊奇地发现，整个带面的“两侧”无须翻转就可以一次性地全部涂满。单侧性，这就是莫比乌斯带的拓扑性质。与这个单侧性相关，莫比乌斯带还有一个让人十分惊奇的效果：它还是单边的，或者说它只有一个边。如果让一只蚂蚁从某个点顺着边缘爬行，爬完一圈后，它不仅会回到出发点，而且会走完带的“两边”，且不用从“这一边”穿越到“另一边”。

莫比乌斯带的单侧性直接冲击了欧几里得式的几何空间的维度观念，因为在一个两维或三维的世界里，空间的位置关系通常是依照一系列二元对立如正面/反面、里面/外面的逻辑来组织的，而在莫比乌斯带中，这个双侧面的关系不复有效，在这里，我们再也无法区分所谓的正面与反面或里面与外面，或者说并没有一条明确的边界可以指示给我们这个“两面”的区分，我们只知道，从“一面”走到“另一面”是在时间的维度中实现的。那么，这可以给予拉康的精神分析学什么样的启示呢？单从理论上说，如果把构成主体之无意识的结构比作一个莫比乌斯带——依照拉康的理解，它就是一个莫比乌斯带——那对于这个结构，我们是无法区分出所谓的内与外、真理与表象的，对于这个结构的效果主体，我们也无法在所谓的意识与无意识、爱与恨之间划出明确的界限，因为这一切的对立双方不再是各自独立的，而是相互连续的，它们

是连通在一起的；因而从临床实践的意义上说，这也意味着受分析者与分析师的角色与位置是连续的或连通的，两者之间并无明确的分划线，同时还意味着主体的所谓“病态”和“正常”的区分是没有意义的，它们其实属于同一的结构，换言之，分析治疗的所谓彻底治愈也是不存在的，主体的症状不可能被彻底移除，它只能在时间的维度中被穿越，并且主体的这一从“里面”到“外面”的幻象穿越并不需要神话式的跳跃，而是有赖于分析时间或逻辑时间的介入，有赖于分析师对主体的莫比乌斯结构的某种切割。

“切割”（to cut）或“切口”（cut）是拉康拓扑学的一个重要概念。一般地，动词意义上的“切割”有多重含义：有“切除”的意思，如阉割或阉割威胁；也有“短路”的意思，如分析师在阐释病人的言语时对连篇的废话的处理；还有“划痕”的意思，如主体被划杠也可说成是能指在主体身上留下划痕、能指对主体的铭写；当然也许还有“割礼”的意思，以父之名实施的象征性阉割其实就是一种割礼。名词意义上的“切口”首先指的是一种结构，是意指链条的非连续性或不完整性，是他者之欠缺的能指，当然也是能指算式中横亘在能指与所指之间的那个横杠，总之，“切口”作为结构意指着结构本身的切割或缺口。拉康认为，主体之构成的悖论以及在主体那里的对象构成的悖论皆与结构的“切口”有关。不妨看一段文字，在《主体的倾覆和欲望的辩证法》（1960 年）中，拉康说：

> 为了我们的探寻不致徒劳无获，身为分析师的我们必须把一切都引回到作为话语之功能的切口上，其中最有意义的就是构成能指和所指之间的横杠的那个切口。在此我们碰到了我们感兴趣的主体，因为为了在意指作用中结合起来，他似乎要存身在前意识中。这把我们引向了一个悖论性认识，即认为分析会谈中的话语只有在迟疑甚或中断时才有价值——当话语成为了空洞的言语，成为了马拉美所说的从一只手“默默地”传递到另一只手的磨损的硬币时，如果会谈本身没有在虚假的话语中，或者说在话语所实现的东西中构成为一个中断，那话语就没有价值。
>
> 意指链所造成的切口是唯一可证实主体之结构为实在中的非连续性的切口。如果说语言学使我们可以把能指看作所指的决定因

素。那么分析就是通过使意义之洞成为其话语的决定因素来揭示这一关系的真相。①

这里说的就是语言“切口”的临床意义：在分析情境中，主体（病人）的言语总是一种“虚言”，一种空洞的言语，但这并不意味着他的言谈毫无价值，恰恰相反，其言语的空洞正显示了无意识的运作，显示了主体的无意识因能指链的作用而留下的切口，换言之，言语的空洞性正是这个切口的功能效果，所以分析师的阐释工作必须从这里开始，从揭示意义之洞对话语的决定性作用开始。

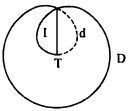
在拓扑学中，切割与曲面的构成有着密切关系，例如莫比乌斯带实际就是克莱因瓶的一种切割效果。所谓克莱因瓶，是德国数学家菲利克斯·克莱因（Felix Klein，1849—1925）设计的一种封闭的、没有边界的曲面模型：

人们发现，把两个莫比乌斯带沿边界黏合在一起——这当然只能在一个想象的维度中进行——就得到了一个克莱因瓶，反过来，把一个克莱因瓶沿下图的虚线切开，就可以得到两个互为镜像的莫比乌斯带：

进而，如果我们把一个莫比乌斯带沿中心线剪开，会发现得到的并不是两个分离的部分，而是一个两倍长的内八字环带，并且这个环带是一个双侧曲面，还有两条边；可如果对这个新的曲面再沿中心线剪开，就会得到两条分开但相互套着的曲面，亦即拓扑学里面所谓的“交叉帽”：

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 678.

由于切割，莫比乌斯带的结构消失了，这就好像精神分析学家通过阐释——这本身就是一种切割——来使主体的症状结构发生拓扑式的转换一样。我们不妨看一个拉康对切割的运用。在第 11 期研讨班中，拉康在说明移情和认同机制时就用了一个内八字的莫比乌斯带：



图中的 D 代表“要求线”，I 代表“认同的交叉线”，T 代表“移情点”、d 代表“欲望”。对于这个图，拉康自己解释说：

正是因此，移情的功能可以用我在《认同》的研讨班上已经引入的形式即我有时称作内八字的形式来给以拓扑学的描述。这就是你在黑板上看到的那个折叠过来的双曲面，其本质的特性就是：相互连接的两个半曲面中，一个和另一个在某一点上背对背相接。可以设想，如果曲面的某个半面没有折叠，你就会看到它覆盖在另一半面之上。

这还不是全部。由于这里是由切割界定一个平面的问题，所以你只需取一张纸，在几个同伴的帮助下，就可以确切地领会我对你说的意思。简而言之，很容易想象，由这个曲面形成的一个裂片在其返回点上覆盖着另一个裂片，而两个裂片又以一种边沿的形式构成自身。请注意，这里不存在任何矛盾，哪怕是在最一般的空间中——再者，为了把握它的轮廓，我们必须从三维空间中抽离出来，因为这里涉及的只是局限于曲面功能的一个拓扑现实的问题。因而你可以很容易地在三维中认识到：平面的某一部分，在另一部分通过其边沿返回到它那里的时刻，决定了那里的一种交叉。

这个交叉有一个外在于我们的空间的意义。它不用参照三维就可以通过曲面与自身的某种关系而结构地得到界定，因为在返回自身的时候，它在某个无疑是有待确定的点上穿过了自身。是的！对

我们而言，这个交叉线正是可以使认同的功能象征化的东西。①

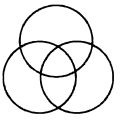
拉康的这段说明本身就是一个典型的拓扑表述，即使参照这个说明，想必我们还是无法理解他这里所说的意思，也无法理解这里所讲的东西与拓扑学有什么关系。首先我们要看到，这是一个莫比乌斯带（相当于主体的结构）被切割后（相当于分析过程）形成的一条内八字拓扑带（相当于分析效果），莫比乌斯带本来只有一个边，如同主体（受分析者）总是在言说中且通过言语来向他者（分析师）表达自己的要求（D），但是言语本身又构成为要求的一种异化，在言语中要求异化为欲望，而这个欲望并不是主体自己的，或者说是主体所不知的和无从知晓的，因为他的欲望根本是他者的欲望，是对他者的欲望，是欲望成为他者的欲望（对象）；现在由于分析的介入——这是一种切割，是对主体之结构的切割——主体（受分析者）与分析师的关系将沿着移情的道路（T）而得以构成，分析师被假定为能知的主体，成为接受分析的主体的欲望对象，这就形成了主体的认同（I），同时移情也将在主体身上造成一个切口，一个欲望的剩余总被留在另一边，被留在分析师的一边，成为对主体而言的一个不可解之谜（d）；主体在移情的作用下总是把作为他者的分析师认同为或幻想为自己的欲望对象，可这个对象的不可知特性又使得主体不断地向他者发出要求或质询："你究竟想要怎么样？""你究竟想从我这里知道什么？"——莫比乌斯带被切割后形成了两条并不自交但又被一个内八字曲面折叠在一起的边沿线，主体不断地以要求的碎片来覆盖其欲望的碎片；但分析的切割也可以产生出一个新的空间，当分析师对主体的移情之爱中的欺骗、对主体在移情中显示出的侵凌性和抵抗能进行适当的移情分析时，主体的移情就可以沿着认同的边沿返回到某个切割点，返回到认同与移情的交叉点，亦即认同的空洞中，在那里窥视到自身欲望的晦暗角落，让先前的想象性认同转换为象征性认同，让在负向移情中被切割的失落之物返回到自己面前。

在 70 年代，拉康转向纽结拓扑时并没有完全抛弃 60 年代的曲面拓扑，只是他更为关注曲面的切割，关注克莱因瓶、莫比乌斯带、交叉帽和环形曲面之间的变换。

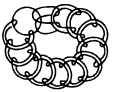
---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 270-271.

从拓扑学的角度说，70年代的拉康甚至可以说是一个纽结理论家，其中最著名的就是他的“波罗米结”：



波罗米结又称波罗米环，其在拓扑数学中的名称为“三叶环”。这个链环的一个重要特性就是你剪断其中的任何一个环，三个环就会相互脱离。如果我们按照波罗米结的套法从一个环开始不断往里加环，就可以做成一个长长的环状套链，其拓扑性质将保持不变，即剪断其中任何一个环，整个链环就会解体：



拉康第一次引入波罗米结是1972年初在第19期研讨班上，接着1973年在第20期研讨班上对它做了较为详尽的论述，到1974年的电视广播中，他开始把纽结的位置本体化，把它看作是使结构得以可能的东西，例如，他说：

> 是实在使得那把症状结合在一起的东西亦即能指的纽结得以有效地解结。在此，扭结和解结并不是隐喻，实际上，应把它们看作事实上是通过意指材料的发展链条建立起来的那种纽结。①

所谓纽结不是隐喻，根本因为隐喻是一种语言结构，是一种象征结构，而纽结是建立结构的东西，它就是结构本身，不妨说，波罗米结就是“三界”的结构，或者反过来，“三界”交互作用的结构就是一个波罗米结，“三界”作为一个交互作用的机器就是像波罗米结一样结构起来的。在波罗米结中，任意两个环被结合在一起乃是因为有第三个环，

① Jacques Lacan, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, p. 10.

换言之，剪断或撤掉其中的任何一个环，纽结就会瓦解，这意味着所有三个环是相互联结在一起的，任何两方都无法构成真正的关系，它们只有与第三方关联在一起的时候才有意义，就像“三界”的关系中，对任何两方的关系的思考都必须有第三方作为参照或背景。再者，在拓扑学的纽结理论中，重要的是对结点的解释。按照传统的几何学，点是没有维度的，可在拓扑学中，结点不仅有维度，而且还不止一个维度，只是它的维度不再是传统几何学意义上的空间维度，不再是几何学意义上的平面，而是拓扑学中的环面，是“作为一个切口且构成一个洞的空间”①，结就是这种环面扭曲的结果，“不论你用一个环面的面做什么，你都做不成一个结，但相反，用一个环面的场所，如这里所显示的，你就能做成一个结。就此言之，我可以告诉你，环面就是理由，因为它可以说明结”②。至于波罗米结，拉康称它是像圣三位一体一样既是一又是三的东西。

当然，仅仅这样来解释波罗米结的意义是远远不够的，在拉康那里，根本的是要用纽结来圈定在主体的构成中、在“三界”的交互作用中已然失落的那个对象，即他称为“对象 *a*”的东西，在后面我们将会看到，对象 *a* 是激起欲望的对象-原因，是不可象征化的实在之物，是不可言说但又触发言语行为、不可象征化但又要在象征化的表象中现身的晦暗对象，是扭结“三界”但其本身又只是纽结的剩余、是要从纽结中脱落的创伤性内核，根本上说，对象 *a* 就是无意识的结构或结点，如果说主体的无意识是“三界”共同运作的结果或效果，那么对象 *a* 就是把“三界”扭结在一起的东西，也是在“三界”的共同运作中脱落的东西，它是一个空洞，且要以其空洞性而发挥作用。在 70 年代，拉康把这个东西同维特根斯坦的不可言说之物联系在一起，而依照维特根斯坦的说辞，对于不可言说的东西，应当保持沉默，拉康把这一说辞理解为是对语言的逻辑界限的限定，于是，那个不可言说者，那个应对其保持沉默者，就成了界定精神分析学的话语界限的东西，是只能以形式化的“书写”（writing）来加以“展示”的东西。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972 - 1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 122.

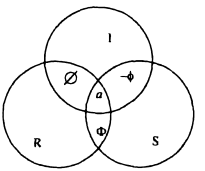
② Ibid., p. 123.

在1974—1975年题为《R.S.I》的第22期研讨班上，拉康用波罗米结对“三界”进行了彻底的重述，现在，“三界”不再是作为三个独立的界域来分别处理，而是被当作一个结构、一个波罗米结来理解，拉康说：

> 实在界、象征界、想象界——这三个词各有一个意义。[于是]有三个不同的意义。但[单凭]它们是不同的这一点就能使它们变成三个吗？如果它们如我所说是不同的，那岂不是会造成一个障碍？其共同的尺度在哪里？①

“三界”不再是相互分离的三种秩序，而是一个各方面相互依持、共同作用的结构，是一个波罗米结。波罗米结是一种“书写”符号，通过它，我们就可以说明那使“象征界、想象界和实在界变得同质化的东西”，而所谓的“同质化”，并非三者完全“相同”，而只是一定程度的“相似”②，是三者之间基于某个内核而形成的一种连贯性，那就是已然失落的实在之物——对象 a。所谓的“三界”以及“三界”之间的相互作用，都必须参照这个不可言述的实在之洞来理解。

那么，以对象 a 为实在之核确立起来的“三界”结构是怎样的呢？1974年，拉康在罗马的一次题为《第三》的演讲中——这所谓的“第三”指的是“三界”中的实在界——提供了一个标准的波罗米结：

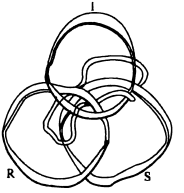


这里显示的就是“三界”运作的逻辑：在象征界（S）和实在界（R）的交集中是象征的菲勒斯（Φ），意即象征界对实在界的侵入或切

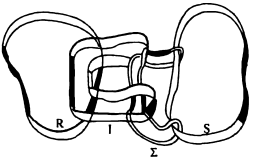
① Jacques Lacan, *R. S. I*, 1974-12-10.
② Ibid., 1975-03-18.

割（比如对无名之物的命名）产生了语言或父法；在象征界（S）和想象界（I）的交集（−φ）中是想象的菲勒斯，意即象征界对想象界的侵入或切割（比如阉割）导致了主体的牺牲，主体放弃成为母亲的想象的菲勒斯；在想象界（I）和实在界（R）的交集中是中心虚空的他者原乐（Ø），意即想象界对实在界的侵入或切割产生的是他者的原乐，他者的欲望对于处在想象界的主体而言永远是一个无以破解的谜。Φ、−φ、Ø 三者都是切割后的效果，是切割所产生的洞，处在中间位置的 a 就是切割的剩余，是不可除尽的余数，是标记“三界”运作的结。

拉康在 70 年代对波罗米结的解释和运用十分繁杂，且充满语义的滑动，比如在 1975—1976 年有关乔伊斯的写作的第 23 期研讨班中，他又在三界的纽结中加了一个圆环：症候（sinthome）——该期研讨班的题目即为《症候》。在 1975 年 11 月 18 日的研讨班演讲中，拉康说：“因此波罗米结必须看作是四元的，第四方就是症候。……如果你在某个地方看到说明想象界、象征界和实在界的相互关系的图示——看起来是每一个与另外两个相分离——你就知道了……它们相互联系的可能性。因何而可能？因为症候。”可到底什么是症候？这个问题被拉康弄得十分复杂，需要另文阐述。在此我再引用 1975 年 11 月 25 日拉康在美国耶鲁大学的演讲中对纽结的一段表演与说明，其中症候是他关注的焦点：



R、I、S 完全是独立的。如果把 S 往底下拉，完全往后拉，就会发现纽结在四个点上（这四个点无疑是连接在一起的）被拉到 R 的上面，但那需要我往上拉 S，这样就有了：



……第四个环是症候（Σ）。

在躯体——就其是被想象的而言——与联结它的东西（亦即言说的事实）之间，人们认为他在思。他在思是因为他在言说。这个言语会对他的躯体产生影响。谢谢这个言语，他几乎和动物一样聪明了。动物不用言说也能过得很好。

实在界：一当引入这个方面，人们就会自问他在说什么。实在界不是外在于世界的；它也是人体，它与躯体有关。

……

象征界——超我就产生于此——与洞有关。

如果还有一个第四方，那就是症候所实现的东西，因为它用无意识做成了一个环。①

这个法国人到底在说什么？我们根本无从知道。面对他那神圣而肃穆的神情，我们只知道他在说一个神秘而不可言说的东西，面对他貌似充满知性的逻辑滑行，我们已经彻底崩溃，我们已经被彻底解除武装，成为了一个“人渣”，而他则成为了我们的症候，成为了一个时代的症候。

是的，对于一般读者而言，拓扑学就像是长在拉康的理论复合体上的一个阑尾，除了表示它存在着、它在那里运作着之外，毫无理论价值可言；而对于许多拉康研究者而言，拓扑学又像是从拉康的理论中产生出来的一个鸡肋，食之无味但弃之可惜；可对于拉康派的某些分析家而言，拓扑学则像是某个物恋对象，是组织拉康的言说却又在言说中已然遗失的对象 a，是某种临床秘示，那里面隐含了拉康已说和未说的一切。如此种种，都不过是在印证拉康式的精神分析学之于主体的诱惑，并且是一种致死之诱惑。

---

① Jacques Lacan, “Conférences et entretiens dans des universities nord-américaines”, *Scilicet*, *nos* 6/7, pp. 39-40, 1976.

第九章

他者的逻辑

前面已经强调过，在后结构主义的语境中，尤其在拉康那里，主体间性的概念所指称的不再是一个主体与另一个主体之间面对面的对象关系，因为这种互为主体/对象的自主主体根本就不存在，它们在作为言说主体或欲望主体存在之先就已然是自身之外的某个东西构建的结果，拉康把处在主体自身之外的这个东西称为语言或能指之网、法或父法、象征界等等，相对于主体的生成与存在而言，它们总是一种先行的在场，同时又内置于主体性以及主体间性的结构之中，就是说，它们与主体之间是一种既在其内又在其外、既不在其内又不在其外的悖论性关系——拉康称之为“外密性”。这一关系显示了它们相对于主体的一种共性，这就是所谓的他性（otherness）或他在性（alterity），或者从空间的意义上说，它们总是占据着一个异于主体及主体间关系的他者之位，因此，拉康时常又把主体之外的这些构成性因素或原因径直称为“大他者”（Autre），并用大写的首字母“A”作为它的代数符号。

他者问题在拉康的主体性及主体间性理论中居有毋庸置疑的核心地位，我们甚至可以说，拉康的主体性及主体间性理论就是一种他者理论，其所谓的主体性或主体间性其实就是主体的他性或主体与他者的间性。因此，所谓精神分析对主体之真相的揭示，一定程度上也就是对构成主体的他者的逻辑的揭示；精神分析学作为主体性或主体间性的科学，根本上就是他者的逻辑学。

然而，同其他的许多概念一样，“他者”也是拉康著作中最为复杂的一个概念。在法国结构主义运动中，主体的退场和他者的登场就像一

出双簧戏中的两个角色，可见的主体实即一个消隐的主体，需借着他者之口发出声音，换言之，占据主体之位的可视性存在却傀儡般地受到一个不可见的幽灵的操控，于此，谁才是真正的主体？谁又是那个作乱的他者？——它们其实是一个可任意换位的共生体。于此言之，拉康当是把这出双簧唱得最为精妙的一位，因为唯有他真正设置了一个主体—他者的共生体场景，让我们得以真切地窥见到镜影后的空幻。如果说离心化的主体或分裂的主体构成了传统主体理论的梦魇，那么他者则可以说是这个梦魇之眼，他者是导致主体性崩溃的崩溃点，是横扫主体性幻象的暴风眼。正是由于他者的在场，才标示了主体的欠缺，他者构成了主体的一个置换性概念，在拉康这里，这一点可能表现得最为明显。

第一节 无意识的构成

在进入主题之前，需要先对拉康的他者概念做一简单说明，以使我们对他在这个问题上的轮廓先行地有所了解。

首先是他者概念的提出。尽管拉康早年就使用过“autre”这个词，但并没有赋予它特别的含义，它指的就是一般意义上的“他人”。但30年代科耶夫的黑格尔讲座无疑让拉康领略到了这个概念的神奇魅力，当40年代中期他重新拾笔写作时，具有现象学色彩的“他人主体”已成为其思考主体问题时的一个重要向度，这一点在1945年有关“逻辑时间”的论文中表现得最为明显。不过，在同时期有关镜像阶段和50年代初有关想象界的讨论中，“autre”的含义也在发生微妙改变，从最初指涉具体的他人变成了作为自我之对体的镜像或他者（他人形象），在自我与这个他者的跷跷板游戏中，他者既是自我力比多的投注结果，也是以力比多回投的形式来构成自我的力量。及至50年代中期，随着语言学模式的引入，“主体”作为一个具体存在的地位被倾覆，“主体”成为语言能指的意指效果，成为主体间关系结构中的一个位置主体，“autre”变成了“Autre”，后者不再指“他人主体”，不再是与某个主体相对的另一个主体，而是相对于主体而言的一种异己性、他在性或他性，是一种既内在于主体又外在于主体、既是构成性的又是导致主体分裂与

异化的力量。总之，对于拉康的“他者”概念，我们需要切记的一点，就是不可在“他人主体”的意义上来理解，虽然有的时候他也称另一个主体（比如相对于受分析者而言的分析师）为“他者”，但那只是因为该主体占据了非人的语言他者的结构位置。

其次是这个概念的理论源头。这当然非黑格尔莫属。不只是拉康，几乎那整整一代的法国哲学家的“他者”概念都离不开科耶夫圣坛上的黑格尔，甚至可以说，这是黑格尔馈赠给20世纪下半叶法国思想的最大遗产。黑格尔是在阐述自我意识（主体）的确认欲望时引入他者（他人，另一个主体）概念的，他称其为“另一个自我意识”。黑格尔说，自我意识要想确证自身，就必须通过另一个自我意识，并要承认这另一个自我意识也是和自己一样的一个独立意识，由此便有了两个自我意识之间的确认之战，最后必有一方臣服于另一方，从而形成了所谓的“主奴关系”，人类历史也由此而展开。科耶夫把这个确认之战解释为欲望之争，“人的欲望必须指向另一个欲望”，主体的确认欲望必须有他者的欲望的进入才有可能获得满足，他者就这样作为主体确认自身价值的工具被嵌入到主体之中。可独具迷思的法国人却从这个阐述中发现了主体之确认的裂缝：如果说主体的确证需要借助或者说“依赖于”自身之外的一个和自己一样有着确认欲望的他者，那何处才能找寻到主体的所谓自足性呢?! 就这样，他者成为嵌入主体内部的一个分裂性的楔子，成为驱逐自主主体的幻象或者说对主体进行除幻的有效工具，当然不同的理论家和思想家运用的除幻技术各有不同。

再有就是他者概念的用法。拉康区分了两种他者，即小他者和大他者，前者写作“autre”（other），其代数形式为“a”，后者写作“Autre”（Other），其代数形式为“A”，他说，“大写的他者，即就其不为所知而言的大他者，与小写的他者，即作为我、作为所有知识之源头的小他者，两者之间的这个区分是根本的”①。拉康曾这样区分这两个他者：

> 前者，即小写的他者，是想象的他者，是镜像中的他性，它使

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 40.

我们依赖于我们的对体的形式。后者，即绝对的大他者，是这样一种存在：我们称其处在这个对体以外，我们不得不承认它超出了幻象的关系，它可能承认作为对方的我们或是被我们所拒绝，它时常欺骗我们，而我们从不知道它是否在欺骗我们，我们总是向其陈言我们自己。它就是这样一种存在，以至向其陈言我们自己、跟它分享语言这样的东西这个事实要比处在它和我之间的任何攸关之物更为重要。①

埃文斯对拉康的这两种用法作了这样的界定：

1. 小他者实际上并不是他人意义上的他者，而是自我的一种折射和投射（在 L 图中，符号 a 能够互换地表达小他者和自我，其原因就在于此）。小他者既是对体，也是镜像，因而它整个地被铭刻在想象界中。

2. 大他者指示了一种根本的他在性，一种超越了想象界的幻想他者的他性，因为它无法通过认同而被同化。拉康把这一根本的他在性等同于语言和法则，因而大他者被铭刻在象征秩序中。实际上，就大他者为每个主体所分享而言，它就是象征界。因而大他者既是另一个主体，也是象征秩序，前者在于其根本的他在性和不可同化的独特性，后者则在于象征秩序在其与那另一主体的关系中的中介作用。②

一如埃文斯告诉我们的，在拉康那里，不论是“小他者”还是“大他者”，都不是与主体相对的他人或另一个主体，而是异于主体的东西，当他人作为“小他者”或“大他者”出现的时候，他实际只是一个代理，实际只是因为他暂时地占据了“小他者”或“大他者”的位置。更确切地说，他者并不一定指称一个实际的存在，例如镜像只是自我力比多向某个位置投注出来的一个他者形象，现实的他人是否在场并不重要，即使在场，这个他者形象也与他人的现实存在无关；至于象征界的他者，许多时候，它只是一个场所、一个超我的律令，同样与现实中的

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 252.

② Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, pp. 132-133.

他人主体无关。

具体到两个他者的区分，简单地说："小他者"属于想象界，"大他者"属于象征界，甚至就是象征界："小他者"代表着自我的理想构型，"大他者"代表着根本上不可还原的他在性，它就是象征界的语言和父法，是构建言语的场所。其实，对拉康而言，不论是小他者还是大他者，至为根本的一点在于，它们都代表了一种异己性，一种他性的在场：在想象界，通过镜像认同确立的自我已经是一个小他，在象征界，他者更是处于一种根本的位置，主体在象征界的认同也就是把自身置于这个他性的位置。因此，在拉康那里，他者首要指的是处在主体之外同时又决定了主体构成的一种异己因素，一种不可还原的力量。

再有就是主体与他者的关系。拉康的主体实际就是无意识主体，这一主体的根本点就在于他的他在性，主体总是生活在他处的主体，总是为他者而在的主体，所以拉康的主体性哲学实际就是他者的哲学，主体与他者是同一枚硬币的两面，有主体的地方，必有他者在场。这意味着，拉康有多少种阐述主体或主体性的角度，也就有多少种论说他者的逻辑：主体之为无意识主体、主体之为言说主体、主体之为欲望主体、主体之为爱与恨的主体、主体之为原乐的主体、主体之为分析情境中的主体、主体之为性别主体，这背后都有实质相同但面目不一的他者逻辑存在。弄清楚这一点对于我们理解拉康的主体性和他者问题都至关重要。

最后要说一下对"autre"和"Autre"的翻译。英语世界比较好处理，分别译作"other"和"Other"，用字母的大小写来区分，一目了然，并且英语的"other"可以是"他人"，也可以是"他物"，与拉康的用法正好对应。汉字的书写形式没有大小写，而且用来表示"另一个"的代词不仅有性别之分（他/她），还有人和物之分（他/她/它），这给汉语世界翻译法语的"Autre"带来了很大困难，一般地，人们把它译作"他者"或"大他者"（小写形式则译作"小他者"），但这种译法略显累赘，所以也有人主张译作"大他"（小写形式当然就是译作"小他"）。还有人（比如成都精神分析中心的猫大同）可能是觉得"他者"的译法过于人本化，容易引起误解，所以主张译作"彼者"或"大彼者"（小写形式则译作"小彼者"），这个译法有可取之处，只是太过

生硬。其实，汉语中的“他”除指“他人”以外，也有“他物”的意思，比如我们常说“他山之石”、“他乡”、“他日”，又何必舍近求远呢！所以，对于拉康的“Autre”，我仍然采用“他者”或“大他者”的译法，有时为行文方便，也会使用“大他”（或“小他”）。

下面我们就进入拉康的他者逻辑，从不同的角度看一下他者是如何结构主体及主体的位置的。我们首先要看的就是他者的最基本逻辑：转喻和隐喻。从拉康精神分析学的方面说，这两者乃是无意识被语言地构成的逻辑。

拉康的主体是无意识的主体，而无意识是像语言一样被结构的，或者说是按照语言的原则结构出来的。那么，结构无意识的语言原则究竟是什么？简单地说，就是能指链的差异性运作。拉康说，能指是对另一个能指表征主体的东西，而他者正是能指的场所，是能指的宝库，能指总是在他者的场域中出现，所以主体以及主体的无意识是在他者的场域中构成的，换言之，他者是无意识主体诞生和存在的场所。不仅如此，他者还是主体交谈的场所，是主体的言谈赖以发生和进行的场所，许多时候，主体的话语或言语的音讯看似是向另一个主体发送，而实际是向自己的无意识、向结构其无意识的他者场所发送，以拉康的话说，主体的言说总是一种自言说，是主体的自我向无意识他者的言说，因此，主体间的关系本质上是主体与他者的关系，而不是与另一个主体的关系。这当然不是说后一种关系根本不存在，而是说它的出现有赖于主体的无意识在他者场域的照面和相遇，如果碰巧两者发生了交会，无意识的对谈就有可能出现。不过拉康更喜欢在一种悖论逻辑中来理解主体间的关系，即：在一个由语言或象征秩序亦即他者法则所统辖的领域中，主体与主体之间是无法直接照面的，主体间的关系根本上有着一种不可能性的特质，主体间关系的可能性必须以这一不可能性作为前提，是一种不可能的可能性关系。

不仅主体的无意识构成和主体间的关系，连主体在象征界的认同也是与他者关联在一起的，因为这一认同就是主体对处在他者场域的父法的认同，他者秩序乃是主体为成就自己而必要进入的领域。那么，处在象征界中心位置的他者与同样属于象征界的能指又是什么关系呢？对于这个问题，拉康的回答很明确，他者也是一种能指，不过，这并不意味

着我们可以把他者和能指视为完全同一的东西，而应当把它们看作是从不同侧面对主体与象征界的关系的描述。简单地说，当要强调象征界运作的自动性和自主性的时候，能指概念就具有某种优先性，而当要说明主体在象征界的认同的时候，他者就成为一个主导性的概念。所以，对于“他者也是一种能指”这个论断，更恰当的理解应当是：他者是无意识的场所，是能指的宝库，是众能指聚集的场所，“他者作为纯粹的能指主体的预设处所，甚至在作为绝对的主人出现于此之前，就已经在此占据了关键的位置”①。

他者是一种能指，他者是能指的场所，所以，能指的法则就是他者的法则，能指的逻辑就是他者的逻辑。何谓能指的逻辑？那就是能指链在象征界的运作原则。那么，象征界的能指链条到底如何运作呢？拉康在语言学转向时期从雅各布森那里获得启示，称转喻（metonymy）和隐喻（metaphor）是能指运作的两个基本法则。

雅各布森的转喻和隐喻理论源自他对儿童失语症的研究。雅各布森在研究中发现，失语症中的语言紊乱现象恰好对应于索绪尔所讲的两种语言组合即横向的邻近性组合和纵向的相似性组合的紊乱：在邻近性组合紊乱的病人身上，呈现为把词语组织成更高级的语言单位的能力缺失，患者的言语主要局限在使用具有相似性质的词语；而在相似性组合紊乱的病人身上，情况正好相反，患者在处理相似性的素材时显得无能为力，只会大量使用邻近性的词语。进而，雅各布森指出，索绪尔的这两种语言组合方式与修辞学中的两种修辞格即转喻和隐喻有着紧密的联系：邻近性的横向组合方式是转喻的，相似性的纵向组合方式是隐喻的，前者是词与词之间历时的或句段式的结合关系，后者是词与词之间共时的或聚合式的选择关系；转喻和隐喻正好代表了语言的这两种组合模式，转喻作为一种邻近性结合活动和隐喻作为一种相似性选择活动恰好是语言的两种基本工作方式，它们一起构成了具体话语的意指原则：“特定的话语（信息）是从所有的组成因素（代码）的库存中选择出来的各种组成因素（句子、词、音位，等等）的组合。”② 雅各布森还说，

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 683.

② 转引自特伦斯·霍克斯：《结构主义和符号学》，瞿铁鹏译，77页，上海，上海译文出版社，1987。

在文学领域，浪漫主义和象征主义文学依据的是隐喻的相似性原则，而现实主义文学则更多是转喻的运用。他甚至也提到弗洛伊德对“梦的工作”的研究，称其中的所谓“移置”和“凝缩”是一种转喻形式，而认同和象征是一种隐喻形式。

雅各布森的这些观点其实有许多含混的地方，要对它们一一加以讨论，还需要补充许多语言学和修辞学的细节①，比如有关转喻和隐喻的区别及关系，转喻和隐喻的类型及其能指替代方式，在转喻和隐喻中“本体”（被替代的能指或潜在能指）与“喻体”（出现在句段中的能指或显在能指）之间的关系，修辞学意义上的转喻和隐喻与索绪尔语言学意义上横向的邻近性结合和纵向的相似性选择之间的联系，以及转喻和隐喻作为文学的修辞效果与作为语言的运作方式之间的区别和联系，等等，这些问题在雅各布森那里并非全都得到了理想的解决，而对它们的厘定也将一定程度上有助于我们去更好地理解拉康的挪用，至少目前人们针对拉康的转喻和隐喻理论的许多分歧和误解有一部分的原因就源于对这些问题的失察。② 不过，我暂时还不想让自己纠缠于这些枝蔓，我所关注的只是拉康本人的论述，有些问题我会在相关的语境中给出简单说明。

雅各布森的失语症研究发表于 1956 年③，此时的他与拉康已密交多年，所以拉康很快就了解了这一研究的内容，并立即从中获得启示。在同年 5 月的研讨班上，拉康专题对转喻和隐喻概念进行讨论，接着在 1957 年的《字符的代理作用》一文中又对这两个概念作了进一步论述。需要指出的是，雅各布森对转喻和隐喻的阐述是语言学和诗学意义上的，拉康挪用了这一语言学和诗学的外壳，但其目标并不在此，他的意图是要把这两个概念精神分析化，以实现精神分析学与

① 相关的讨论可参见 Russell Grigg, *Lacan, Language, and Philosophy*, chap. 11, Albany: State University of New York Press, 2008。

② 在西方世界，对拉康的转喻和隐喻理论的阐释和评价，可以说是众口不一，语言学的、修辞学的、符号学的、实证主义的、女性主义的、解构主义的、精神分析学的等等，各执一词，要去对它们一一加以辨析，几乎是一件不可能的事情。有兴趣的读者可去参读一下：Gilbert D. Chaitin, *Rhetoric and Culture in Lacan*，尤其是这本书的第一章的相关讨论。

③ 那是一篇论文，题为《语言的两个方面和失语症的两种类型》，1956 年收录于与人合作的一本书《语言的基础》中。

语言学之间的对接，也就是说，如同对待索绪尔的符号理论一样，他对雅各布森的这两个概念的挪用实际也是在对它们做精神分析化的激进重写，所以，面对拉康主观任意的理论嫁接，我们应当学会把握他的论述的具体语境，在语境中去领会他的思想，而不要过分纠缠于他的细节是否合理或是否合乎逻辑。例如，在雅各布森的理解中，转喻和隐喻的工作方式分别遵循邻近性原则（而邻近性又分语义的邻近性和位置的邻近性）和相似性原则（同样地，相似性也分语义的相似性和位置的相似性），可在拉康的解释中，很少强调这两个原则，在他的理解中，转喻就是能指的联结，隐喻就是能指的替代，他这样理解其实有自身的用意，就是要把这两种能指法则关联到对弗洛伊德的梦的工作机制的“科学”说明中。

首先，拉康依循其能指理论将这两个概念的修辞学功能解释为语言学意义上的能指运作。在修辞学的意义上，转喻是以物与物之间的邻近性关系（比如部分与整体、原因与结果等）为基础而进行的一种语词替代，其中一个典型的置换方式就是以部分代整体，例如以，“帆”代“船”，就像我们汉语中所说的“千帆相竞”，拉康举了一个完全类似的例子“征帆三十”。在修辞手法中，“千帆”或“征帆三十”并不实指船的数量，而是形容船队规模之大，拉康指出，在这里，“帆”对“船”的替换是否来自现实中帆和船的关系——尽管这种关系是实际存在的——并不重要，关键在于，这里呈现的只是一个“词”与另一个“词”的联系，这是一种修辞联系。进而，他又从这种修辞联系跳转到索绪尔和雅各布森式的语言组合原则，把这一联系解释为能指间的替代：

> 由此可见，帆和船的联系只存在于能指之中，转喻是建立在词与词的这一联系本性之上的。我将用转喻来指称能指为赋予意义一个位置而构成的实际场域的一个方面。①

此处的跳接容易引起我们的混乱：第一，在传统的修辞学中，转喻性替代的可能是建立在对象或者说“本体”与“喻体”在时间或空间的

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 421.

邻近性关系上的，何以这一关系现在变成了词与词的联系，并进而转换为能指间的替代？拉康在此乃是基于索绪尔语言学的语境，在这一语境中，词或能指与指涉物的关系已经被切断，剩下的只是能指与所指（在拉康那里就是意义效果）的关系（例如，“船”和“帆”作为能指与其所指涉的概念的关系）以及能指与能指的关系（例如，“帆”和“船”的替代关系）。第二，这里的所谓词与词的联系究竟指的什么？是句段中的还是转喻性替代中的？这个问题同样与索绪尔有关，雅各布森在把索绪尔的语言组合方式同转喻和隐喻联系在一起的时候，把话语中语词的横向结合类比为转喻的邻近性原则，而把语词的纵向选择类比为隐喻的相似性原则，于是，转喻和隐喻的修辞学意义变成了语言学中符号的运作，至于转喻中的所谓词与词的联系，既包括一个能指对另一个能指的转喻性替代，也包括句段中能指与能指之间的横向结合，拉康所讲的转喻也包括这两个方面，但他在此明显地是把它们混用了，他的第一句话（“转喻是建立在词与词的这一联系本性之上的”）说的是词与词之间的转喻性替代，而第二句话（转喻指称着“能指为赋予意义一个位置而构成的实际场域”）说的是能指间的横向组合，正是这个混用导致了理解的混乱。第三，所谓转喻是“能指为赋予意义一个位置而构成的实际场域的一个方面”又是什么意思？这句话说的就是能指的横向组合，拉康的意思是说，单单转喻本身并不能产生意义，而只是为意义的出现提供一个语境，因为能指的意义不是先行内在于能指之中的，它只是一种意指效果，是事后回溯的结果，在转喻中，能指的邻近性联结终归只是能指之间的运动，它至多只是表示了能指对意义的坚持，能指公式中的横杠并未被穿越，没有隐喻的纵向替代，没有对能指链的回溯性建构，意义效果是不可能出现的。

类似的逻辑跳接也存在于对隐喻的说明中。在修辞学的意义上，隐喻是以物与物之间的相似性为基础而进行的一种语词置换，雅各布森将其引入语言组合系统，称话语中的纵向选择是隐喻性的，拉康据此说隐喻就是“以一个词代替另一个词”，并认为这属于能指间的一种替换，被替换的词或被压抑的能指成为新词或在场能指的所指，那个在场能指则在意指链中占据前者的位置，构成对前者的替换，拉康称这种替换将会产生出一种诗意的“创造性火花”：

隐喻的创造性火花……在两个能指之间闪烁，其中一个能指取代另一个能指，占据了另一个能指在意指链中的位置，但被隐没的那个能指凭借其与链环中的其他能指的（转喻）联系而继续显现。①

为了说明这里的意思，拉康举了一个例子：在雨果的诗句“他的麦穗既不吝啬也不怀恨”中，“他的麦穗”取代了专名“波阿斯”（《圣经》中的大财主），这一取代并无规则可言——因为两者之间并无任何关系——但却可以在意义的回指中产生诗意的火花。同样地，拉康在此继续了其在转喻的说明中进行的那种跳接，他对雨果的这个诗句——取自雨果的“小史诗”《历代传说集》中的《沉睡的波阿斯》——做出了一个语义繁复的过度阐释：

在雨果的诗句中，很显然，从麦穗既不吝啬也不怀恨这样的论断里发不出哪怕最微弱的一丝光亮，因为很清楚，麦穗并不具备这些特性中的那种优点或缺点。吝啬与怀恨，以及麦穗，都是波阿斯的所有物，波阿斯在以自认为合适的方式利用麦穗时就体现了这两种情感，只是他没有将他的情感告诉他的麦穗。

如果说“他的麦穗”回指着波阿斯——显然，情况确实如此——那是因为它在意指链中取代了为他准备的那个位置，是因为它通过扫除吝啬和怨恨而获得了提升。但麦穗也因此清空了波阿斯的这个位置；波阿斯现在被扔到了外面的黑暗中，在那里，吝啬和怨恨把他窝藏在它们的否定的空穴中。

但是，一旦“他的”麦穗就此篡夺了他的位置，波阿斯就再也不能返回。此外，将他系于那个位置的“他的”这根细丝也是一重障碍，因为它把这个返回与所有权的封号捆绑到了一起，而后者又把他扣押在了吝啬和怨恨的中心。他所谓的大度由此而被麦穗的慷慨缩减得丝毫不剩了……

但是，如果在这个丰盛中施予者带着礼物消失了，这只是为了让他重新出现在那包围了言语形象的事物之中，而他在这言语形象

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 422.

中被消灭了。因为这是生殖力的光辉，它宣告了这首诗颂扬的惊喜，也就是说，宣告了成就父性的许诺，这个老人在一个神圣的语境中得到的这个许诺。①

在此我没有办法去对拉康的这段评论作详细的解释，那需要结合《圣经》的典故、雨果诗句的语境、全诗的主题，以及拉康的症状式阅读技巧甚至他的菲勒斯理论才有可能。② 但简单地解释一下他的阅读的关键点还是必要的。在《旧约·路得记》中，波阿斯是一个年迈的老人，富有但却心地善良，摩押女子路得是一个寡妇，孝顺的她随婆婆一起迁居伯利恒，得到前夫的远房亲戚波阿斯的眷顾，波阿斯让她在自己的麦田里拾麦穗以解生活之困，并特地叮嘱下人“地下不妨故意留下点麦穗”。路得后改嫁给波阿斯，《圣经》中记载，大卫王就是他们俩的曾孙。雨果在他的诗中以朴素而略带神秘的语言讲述了这个温情的故事。“他的麦穗既不吝啬也不怀恨”这个诗句在原诗的语境中乃是对波阿斯人品的一个描述，从修辞学的层面说，在这里，由于所有格“他的”的运用，麦穗与波阿斯之间应当是一种转喻性的关系，但这个诗句的确是一个隐喻，麦穗占据和取代了波阿斯的位置，让波阿斯这个能指成为了它的意义所指。需要注意的是，这一能指的替代并不是源于本体和喻体的相似性，如拉康所说，“麦穗既不吝啬也不怀恨”本身并不能产生一丝诗意的光亮，意即“麦穗”作为一个能指并不表征“吝啬”、“怀恨”这样的意义，“吝啬”和“怀恨”可以用来描述人的品质，它们是波阿斯的“所有物”，但同样不是作为能指的“波阿斯”的意义，诗意的火花也不是来自这两种品性与波阿斯的关联。那么诗意的火花来自哪里？来自能指的替代。正是由于波阿斯和麦穗之间以及它们与“吝啬”和“怀恨”之间没有任何客观的相似性，才使得这一能指的替代可以穿越语言的阻隔而产生出诗意的火花，正是通过能指的替代，麦穗的丰饶、

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 422–423.

② 雨果的《历代传说集》的写作颇类似于鲁迅的《故事新编》，以“历代传说”尤其《圣经》中的传说为素材，注入现代历史意识，表达了作者对人性和人类历史的认识。《沉睡的波阿斯》取材于《旧约·路得记》中记述的大财主波阿斯与路得的故事，该诗的全文见《雨果文集》第九卷（下），641～645 页（程曾厚译，北京，人民文学出版社，2002）。拉康的阅读在细节上存在诸多问题，但也给文本的重读和意义叠加开出新的可能性空间。

麦穗的慷慨的馈赠与波阿斯的品性才恰恰构成一种“超现实”的对比。我们不妨说，这正是拉康理解的能指所具有的交换价值功能，一个出其不意的新词（麦穗）插入话语中，产生出全新的意义效果，让既不吝啬也不怀恨的波阿斯的品性得到根本的提升。不过，所提升的不是波阿斯不吝啬也不怀恨的品质本身，而是另外的东西，在这里，真正的关联在于麦穗的丰饶与生殖力的隐喻义与年迈的波阿斯的对比。在雨果的诗中，沉睡的波阿斯一一路得就躺在他的身边——做了一个梦，梦见从自己的胸前长出一棵直达天际的橡树，树上爬满了他的族人，“国王在树下歌唱，天神在树上咽气”。这个孤寡的老人为此感到很惶恐，当然也很惊喜，因为他知道这是一个神示，如拉康所言，向他“宣告了成就父性的许诺”。所以，麦穗占据波阿斯的位置产生出的真正意义效果在于生殖力的光辉，麦穗的丰饶（转喻性地）刻写了但又（隐喻性地）驱逐了年迈的波阿斯的存在之匮乏，让他作为菲勒斯的功能重新出现，在1960年的一篇短文《主体的隐喻》中，拉康明确地说到，《沉睡的波阿斯》整个地就是围绕着菲勒斯打转，并且说，“这意味着，对人而言最严肃的现实，甚至唯一严肃的现实——如果考虑到其在维系他的欲望的转喻中的作用——只能在隐喻中达成”①。

看到这里，我们可能会心生一丝疑惑：拉康这么做是不是越绕越远了——原本没有那么复杂的诗句到他这里变得艰深莫测，就像弗洛伊德释梦一样枝节旁生？是的，拉康是很缠绕，但他在缠绕中总有一些自己的逻辑。比如在他引用的雨果诗句中，若是按照常规隐喻修辞的理解，逻辑其实很简单：正是麦穗的丰饶与馈赠和波阿斯的既不吝啬也不怀恨两者间的这一品性相似，才使得那个隐喻性的替换有了可能，且散发出一种诗意的光辉。可我们一定要注意，拉康的转喻和隐喻不是修辞学的②，甚至也不完全是语言学的和诗学的——这恰恰是雅各布森的方向所在，比如他明确地说过，转喻是散文化的叙事的语言，隐喻是诗歌尤其现代诗歌的语言——而是精神分析学的，或者说，他的语言学和诗学实际是一种无意识的语言学和诗学，转喻和隐喻就是对构成无意识的能

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 758.

② 有许多拉康研究者，包括国内的一些研究者，喜欢用修辞学的例子来说明拉康的转喻和隐喻，这只会导致对拉康理论的任意切割。

指逻辑的说明。就所引的雨果诗句而言，隐喻的根本不在于所谓的品性相似，麦穗作为能指和波阿斯作为主体——在这里，他也是一个能指——的联系不是基于两者有相同的品性，而是基于它们在能指链条中的位置，麦穗占据能指波阿斯的位置，就如同主体波阿斯在阉割中去认同父性功能，从而获得了菲勒斯特权，成就了父性的许诺。这才是拉康的逻辑所在。

在此有必要顺便解释一下另外一个问题：转喻和隐喻的关系。在雅各布森那里，隐喻和转喻作为对立的两极在话语的意义生产中是并存的，就是说，任何话语必然都涉及纵向选择和横向组合的共同运作。拉康是接受了这一观点的，他所讲的能指链的运作就包含横向和纵向两种运动。但对于在能指链的运作中转喻和隐喻究竟各自有什么样的作用，他提出了两种看似对立实际是相互补充的观点。

在第3期研讨班中，拉康说，“转喻自一开始就存在着并使隐喻得以可能。但隐喻属于和转喻不同的层面”①。为什么转喻是使隐喻得以可能的逻辑前提呢？因为任何语言或话语都是线性地展开的，能指链作为他者场域也具有这种线性特征，比如转喻——作为能指间横向组合的转喻——就是众能指在这个链条或他者场域中的线性运动，是相互区分的能指以其“坚持”的品质和自治的原则形成的一种位置联系，对于任何言说行为，要想让话语的意义出现——这是隐喻的工作——一当然先要等到能指的线性运动终止，就此言之，转喻是使隐喻的意义生产得以可能的前提。

但从意义效果的产生而言，转喻又只是必要的条件，例如在《字符的代理作用》（1957年）中，拉康说，“尽管索绪尔视作话语链之构成的线性特征……事实上是必要的，可它是不充分的”②。就是说，话语的链条虽然离不开横向的线性运动，但仅有线性的运动（转喻）是不够的，还必须有纵向的垂直选择（隐喻），还必须看到话语在纵向上的多声部共鸣。为什么转喻只是意义效果出现的必要条件呢？因为转喻只是不在场的东西的一种替代，能指的转喻性链条只是给意义生产

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 227.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 419.

形成了一个意指语境，能指在链条上的不断滑行只会带来一种不确定的否定性，并只会使已然失落的对象与主体越来越分离，使失落变得越来越不可克服，或者说使概念或意义的充分显现变得越来越不可实现，正如著名的拉康研究者吉尔伯特·柴廷所说的："总之，转喻，或者说意在命名我们自己及世界、意在标示存在之意义的语言结构，必然会造成主体和陈述、意义和存在的分离。意指结构——转喻——就这样清空了存在当中的意义，并通过这一过程使纯粹存在的概念得以可能。"①

如果说转喻只是意义呈现的必要条件，那么隐喻就是使意义呈现的充分条件，并且是既充分又必要的条件。理由很简单：隐喻是对能指链的横杠的穿越，是众能指的意义的扭结，同样引用柴廷的话说："通过把众能指扭结在一起，填充语言在存在上打开的裂口的任务落在了隐喻身上。"②

转喻是能指的联结，这一联结并不产生新的意义，它只是为意义生产提供一个意指语境，也就是在意指关系的场域中为意义提供一个可能的位置；至于隐喻，它是一个能指取代另一个能指，通过这一取代，产生出的也只是一个意指效果，一个创造性的诗意的火花。这些便是拉康通过对雅各布森的强力重读而得出的转喻和隐喻的语言学界定。进而，为了便于人们掌握和理解他说的东西，拉康还对这两个概念做出了形式化的说明，在《字符的代理作用》（1957 年）中，他提出了转喻和隐喻的代数表达式。

转喻的表达式为：

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

在这里，等式左边括号外的 fS 代表能指链的意指功能，但也可在代数式的意义上把它理解为能指（链条）的函数式，括号里的 S…S′表示能指与能指的联结，等式右边的 S 代表能指或能指链，s 代表所指或意义，横杠符号"—"表示"对意义的抵制"。对于这个表达式所表示的含义，拉康解释说：

---

① Gilbert D. Chaitin, *Rhetoric and Culture in Lacan*, pp. 53-54.

② Ibid., p. 54.

这就是转喻的结构，它表明：正是能指和能指的联结使那个省略成为可能，借着这一省略，能指得以在对象关系中安置存在之缺失（lack of being），并利用意指的回指价值将欲望投注其中，而这欲望的目标正是能指所维系的那种缺失。置于（）之间的符号“—”在这里代表着横杠“—”的坚持，这个横杠在原初的算式中标示着对在能指与所指的关系中构成的意指的抵制的不可还原性。①

这是一种典型的妄想症句法，但其妄想症式的逻辑还是给我们的索解留下了可能。它的意思可在两个层面来理解：能指与能指的联结使得意义的省略成为可能，亦即能指的联结并不产生新的意义，它只是为意义的产生提供了一个意指语境，在那一语境中，能指与所指之间的横杠一直被维持着，代表能指不可能抵达所指，在能指链的滑行中所维系的意义的缺失是不可还原的——这是“字面”意思，在此我们可以把那个表达式读作“能指与能指的联结所形成的意指功能（等式的左边）相当于是分隔能指和所指的横杠所代表的抵制的坚持（等式的右边）”；另一层意思是，能指间的转喻式联结在主体的对象关系中建立了一种存在之缺失，因为能指间的转换或滑行可转喻性地理解为主体欲望的不断坚持，而这欲望不是别的，就是存在的缺失或欠缺，是在能指即欲望的坚持中所维系的缺失或欠缺本身——这是转喻的“引申义”，是依凭精神分析经验做的再度阐释，依此可把表达式读作“能指间转喻式联结的意指功能（等式的左边）相当于是能指或欲望对存在之缺失的坚持（等式的右边）”。

隐喻的表达式为：

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

在这里，“$\frac{S'}{S}$”表示“一个能指取代另一个能指”，“+”表示“对横杠的穿越”。拉康对这个表达式同样有一个解释：

隐喻的结构表明，正是在能指对能指的取代中产生了某种诗意

① Jacques Lacan, *Ecrits*, p. 428.

的或创造性的意指效果，换言之，正是在那一取代中使所论的意指效果出现了。置于（）之间的符号“+”在这里代表着对横杠“—”的穿越，以及这种穿越对于意指效果的出现所具有的构成价值。①

这段文字倒是有着难得的清晰，其意思是说：当用一个能指（S′）取代另一个能指或其他能指（S）时，原初能指的意指效果将在新能指与其所意指的意义的关联中获得呈现，这一呈现可看作是对横亘在能指与所指之间的横杠的穿越——但也仅仅是“穿越”，而不是“废除”，因为那个压抑性的横杠是不可还原、不可废除的；换言之，那一穿越所产生的只是“某种诗意的或创造性的意指效果”。因而，在此我们可以把那个表达式读作“能指间的隐喻性替代所产生的意指效果相当于是对横杠的穿越”。

前面已经提到，拉康对转喻和隐喻的工作方式的叙说是基于一个先行的精神分析化的动机。由于这一动机的驱使，在他对转喻和隐喻的说明中，实际存在一种双向运动，即一方面把转喻和隐喻关联到处在他者场域的能指的运作中，另一方面又把主体的构成回溯到属于另一个场景的能指结构那里，这样，主体的存在及其命运就被绑缚到能指的链环中，成为能指的傀儡，成为转喻和隐喻在他者场域中进行能指游戏的牺牲品。那么，如何以能指结构为结点把转喻和隐喻的运作同主体的无意识构成关联在一起呢？

正如我一再强调的，在拉康对弗洛伊德的返回式阅读中，始终回荡着一个坚定的声音，那就是弗洛伊德的发现与语言学的关系。拉康曾以一种不无夸张的口吻说：

> 在弗洛伊德的全部著作中，每三页中就有一页涉及语文学，每两页中就有一页涉及逻辑推理，至于对经验的辩证理解，则是无处不在，其中越是直接关涉到无意识，语言分析的分量就越大。②

拉康认为，弗洛伊德其实早就以最精确明晰的方式在无意识中给

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 429.
② Ibid., p. 424.

"能指的构成作用"指派了位置，只是我们一直没有意识到而已，在今天，回到弗洛伊德的文本就能看到，"他的技术与他的发现之间有着绝对的一致性"，这意味着，我们对精神分析学的任何修正，都必须"回到那一发现的真理，这一真理在其原初时刻不可能模糊不清"①。正是在这一动机的引导下，拉康把转喻和隐喻同弗洛伊德所讲的梦的工作即移置和凝缩联系到了一起：

> Verdichtung，即"凝缩"，是能指的重叠结构，隐喻在此可以找到自己的领域……Verschiebung，即"移置"，这个德语词更接近于转喻所展示出来的意指作用的转移。②

在《菲勒斯的意义》(1958年)中，他还说：

> 问题的关键是要在支配那另一个场景——弗洛伊德在讨论梦时已将其称为无意识的场景——的法则中重新找到在构成语言的那些实质上很不稳定的因素链条的层面所发现的效果：这些效果是由能指依照产生所指的两根轴线即转喻和隐喻进行组合和替代的双重游戏时决定的，这些效果是构建主体的决定性要素。③

还有在《主体的倾覆和欲望的辩证法》(1960年)中，为了强调弗洛伊德的语言学洞识，拉康不惜把莫基结构主义的语言学源头移置到俄罗斯，并让两个历史时间来维系弗洛伊德洞识的独立性，可怜的索绪尔则在能指的省略中被遗忘：

> ……不要忘记，西方结构主义的领头科学的源头在俄罗斯，它首先在那里孕育了形式主义。1910年的日内瓦和1920年的彼得堡已足以解释为什么弗洛伊德没能拥有这个特殊的工具。但是，历史造成的这一缺失使得下面的事实更具启发意义：弗洛伊德描述的支配无意识之原初过程的那些机制恰好对应于这个语言学学派认为决定着语言效果的最根本的轴线即隐喻和转喻的功能——换言之，这就是能指在存在于话语中的共时和历时维度的替代和组合的效果。④

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 426–427.
② Ibid., p. 425.
③ Ibid., p. 578.
④ Ibid., pp. 676–677.

总之，梦的工作机制跟语言的运作机制是一样的，它们都遵循能指的法则，所谓“无意识是像语言一样被结构的”说的就是这个意思。

在拉康看来，弗洛伊德所讲的凝缩和移置与作为能指法则的隐喻和转喻之间的对应关系是不言而喻的。事实真的如此吗？这两组概念之间真的完全等值吗？我们如果细读一下弗洛伊德、索绪尔与雅各布森各自的文本对这些概念的阐述，也许会觉得拉康的嫁接太过自信和轻率。可同样地，如果我们已经熟悉或习惯了拉康对别人的理论惯常的劫持式挪用伎俩，就不会对此感到惊讶了。

简单地说，弗洛伊德所谓的“移置”（displacement）指的是心理能量借由替代物（例如物表象）而进行的转移，例如在梦中，梦的隐意被移置到显意中，隐在内容中最重要的成分被一些无足轻重的细节所代表；而所谓的“凝缩”（condensation）指的是某一表象因受到能量的投注而独自代表由它联结起来的几条联想的链条，使得该表象具有了多元决定的凝缩性，例如在梦中，与隐在内容相比，显在的叙事看起来要简括得多，而实际上它对应的可能是多个复杂的潜在含义，或者是某一个潜在含义附着在多个表象上。总之，在弗洛伊德那里，移置和凝缩都是无意识的运作，两者的作用过程最终导致梦境的意义成为像字谜一样难解的东西，它们的运作好像只是为了产生一个能指网络，而其潜在的意义或所指的部分只是在能指链的下方不停地滑行。

至少从形式上看，不论是移置和凝缩还是转喻和隐喻，都是用此物来喻彼物，就是说，无意识的运作方式和语言的运作方式具有某种等值性，雅各布森敏锐地捕捉到了这一点，虽然他错误地把弗洛伊德的这两种无意识工作机制都视作是转喻。拉康沿用和发展了雅各布森的思路，认为移置是转喻，凝缩是隐喻。通过这一富有创意的对接，语言结构被引入到了无意识的构成当中，无意识不再是个体的本能或冲动遭到意识压抑的结果，而是语言切割的结果。于是，移置不再意味着心理能量的转移，不再是表象以扭曲的形式来呈现无意识愿望的过程，而是能指在链条上不断滑行的过程，是能指对意义呈现的一种坚持，但无意识上方的横杠难以被穿越；而凝缩也不再单单意味着表象的多元决定，不再只是无意识隐意的复杂化，而且还是使隐意获得呈现的过程。

同样是基于这样一个先行的精神分析化的动机，拉康不仅以转喻和隐喻来解释无意识在梦中的构成和运作，进而还把它们嫁接到对无意识主体的说明中，由此得出：欲望是一种转喻，症状是一种隐喻，并称这些都不是比喻的说法，而就是欲望和症状的机制本身，是它们的语法。

所谓欲望是一种转喻，是说虽然欲望总是他者的欲望，但欲望作为存在之匮乏根本上是无法满足的，欲望的一个特征就是它是欲望对象无限延宕的过程，是欲望本身或欲望满足永远的延搁，由此而形成一个欲望链条，一个意义和真理始终不出场的转喻性场域，在《治疗的方向及其权力原则》(1958 年)中，拉康进一步地把这一点明确为“欲望即是匮乏的转喻”。而所谓症状是一种隐喻，是说主体症状—— 在拉康那里尤其指神经症症状——的机制有着隐喻的结构，因为所谓的症状就是替代物的形成，在这一过程中，被压抑的东西以另样的形式呈现出来，在这个意义上，症状亦可看作是被压抑物的返回，是其剩余意义出现在替代物中，而这正是隐喻的运作方式，因此，拉康又称“症状是像语言一样被结构的”。

不只有欲望和症状是像语言一样被结构的，在拉康那里，整个主体都是像语言一样被结构的，用他自己更喜欢的说法，“无意识是像语言一样被结构的”。如同前面已经说过的，拉康的这个宣言式的警句对于主体而言有着多重的意味：它不仅意味着主体是被构成的，是在“另一个场景”中形成的，而且意味着主体的言说不是主体在说，而是无意识在说，主体或无意识的话语乃是他者的话语，还意味着主体是异化的、分裂的、离心化的，主体根本上就是一个他者。而从他者的层面说，无意识的结构化之于主体的这诸多效果，都是他者逻辑的一种体现，就此处所论而言，都是转喻和隐喻运作的后果。在一般语言学、诗学或修辞学中，转喻和隐喻被视作是意义生产机制，可在拉康这里，基于对能指的优先性及能指的“坚持”性质的强调，不论是转喻还是隐喻，都恰恰显示了意义的不可能到场，显示了意义的不可抵达性——隐喻对横杠的穿越所产生的也只是创造性的诗意火花，是意义的碎片在能指替代的间隙中、在能指与主体缝合的某个特殊时刻的灵光乍现，而非意义本身——由此导致的后果就是无意识的断裂或“不连贯性”：“因此，不连贯性是一种基本形式，在那里，无意识首先是作为一种现象即不连贯性

呈现给我们的，在那里，总有某个摇摆不定的东西自身显现。"[①] 而无意识的这种不连贯性在主体身上就体现为主体的分裂，体现为症状的多元决定，体现为主体日常语言的意义滑脱。

第二节　父之名

如果说转喻和隐喻是从语言或能指的角度对无意识的构成并因此也是对主体之构成的他者逻辑的说明，那么，"父之名"则是从人类学角度对精神分析经验中最为典型的一个结构情境——作为社会之缩影的家庭——当中存在的他者功能的分析，这一分析依然是为了说明无意识及主体的构成。在此我所谓的"人类学角度"不是指纯学科意义上的人类学方法的运用，而是指拉康的一种问题意识，一种架构问题的观念形态，那就是：在考察诸如家庭这样的社会单位的时候，他不是把它当作传统精神分析学或心理学意义上导致主体（儿童）压抑、创伤和认同的私人生活场所，而是将其视作与更大的总体性即社会总体性和文化总体性相关联的一个实践场，从而使精神分析理论和实践摆脱只局限于具体的个人经验的印象。

当初，弗洛伊德在创立精神分析学的时候，为探寻无意识形成的机制，曾给我们设置了一个场所——家庭。在他那里，家庭内部父母与子女之间的结构关系就像是一个压抑性的装置，不仅孩子的受到压抑的本能与愿望构成了无意识的基本内容，而且在这个场所中通过那个压抑装置上演的一幕幕神话般的奇幻剧情构成了几乎所有的分析实践都必要回溯至此的原始场景。当然，正如德鲁兹和瓜塔里在《反俄狄浦斯》（1972 年）一书中指出的，弗洛伊德的家庭模型其实是资产阶级的那种核心家庭，其所描述的那些"家庭罗曼司"，如俄狄浦斯情结、阉割焦虑、阴茎妒羡、童年创伤等等都是这种历史的产物，它们不过是以"性"作为具有生殖力的隐喻性语码——因为资产阶级的家庭意识形态的一个重要内容就是将"性"私人化——来完成对欲望的空间化和地域

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 25.

化，以使资产阶级意识形态——不仅包括家庭意识形态，也包括资本主义总体性的社会意识形态——合法化和永恒化。

是的，家庭或者说家庭成员间的结构关系是弗洛伊德完成精神分析的主体叙事——那整个地就是一个传奇——的涉渡之舟，个体的成长、个体的社会化以及个体的心理障碍都与其童年时代在这个场所中的境遇密切相关，而其中，母子（女）关系和父子（女）关系可以说是最为关键的两个轴线。围绕这两个轴线，精神分析学在心理学、宗教学、人类学及文学艺术等领域对母亲形象、父亲形象之于个体的关系作了深入系统的思考。拉康的主体理论虽然不是以主体的发展为主轴，但主体成长的“家庭环境”仍是他走进主体之真相的重要角度，换句话说，对“家庭关系”的思考是拉康在发生学层面结合精神分析经验探讨主体如何进入象征界的一种路径，只是这里的“家庭环境”和“家庭关系”并非现实意义上的，它们是一种结构化的场景的隐喻。①

母亲、父亲、孩子构成一个核心家庭的基本三角，相对于对无意识及主体构成的作用而言，弗洛伊德更为重视这个三角中父亲的功能，他所谓的俄狄浦斯情结说到底就是一种父性情结，而克莱茵更为重视母亲的功能，她所谓的对象关系根本上就是母婴关系。拉康则运用“三界”框架对这个家庭三角做了根本的重述，在这个重述中，母子（女）关系和父子（女）关系受到同等的重视且被赋予了全新的意义，它们不再是局限于家庭内部的那种个体性关系，也不是简单的二元论对象关系，而是帮助个体实现其欲望人化的一种结构功能，是人类学意义上主体完成其象征性认同的场域，其中“父之名”（Nom du Père，Name of the Father）作为这个场域中的他者维度的引入最可以说明这一点。

与拉康的其他许多概念一样，要引入他的“父之名”，需要经历一段漫长的迂回，而在这迂回中又存在许多分叉和叠加，比如，除涉及“三界”框架和他者理论以外，在这个概念中至少还编织了欲望、菲勒斯能指、认同等等的一些复调式的织体，所以，在许多东西尚未被澄清

① 中国人有一个说法叫“家国同构”，其实就是这个隐喻的典型运用，不妨说，在人类社会生活中，只要有权力结构的地方，就一定有“家庭关系”的模式，所以精神分析学以家庭为对象来分析主体的构成并无什么不可理喻的地方，根本的一点在于，我们不可局限于经验的层面来理解这种分析。

之前，我下面的叙述在某些地方只能简约地进行。我将从母子关系入手来引入“父亲功能”（父之名），然后再讨论这个功能对于主体的意义。在拉康那里，从母子关系到父子关系的这一转移整个地与精神分析学中的俄狄浦斯情结有关。①

有两个场景——精神分析学总是离不开某些原始场景，拉康的理论尤为如此——在拉康对母婴关系的思考中至关重要：一是婴儿在镜前的观看，一是幼儿的“Fort/Da”游戏。这实际是两则神话式的场景——因而我们不可凭现实的经验来揣度它的效用——前一则神话与婴儿的自我认同有关，主要涉及想象界的运作，后一则神话则与语言维度的引入有关，属于准象征界的运作。母婴关系在这两个场景中有着不同的表现形式。

在镜像阶段，婴儿从镜子中首先看到的除自己的形象外，大约就是母亲的形象，这时，母亲作为婴儿的一个小他者发挥着作用，结构着婴儿的原初认同。当然，镜像中的这个小他并非现实母亲的物理镜像，它是原初的性欲力比多投注到对象身上形成的一个对体、一个意象，因而，按照拉康的逻辑，婴儿对这个镜像的认同是一种自恋的想象性认同。

然而，在1956—1957年的第4期研讨班《对象关系》中，拉康对这个镜像关系提出了一个更为复杂的版本，其叙事的生长点不再是自恋性的力比多沿着外投射的轴线进行的想象性认同，而是欲望的匮乏，是主体的欠缺与挫折，以及由此而生的一系列欲望对象的转喻性替代。

孤立无助的婴儿还无法靠自己来满足自己的生理需要，因而完全有赖于他人尤其母亲的照料，这时，婴儿与母亲之间通过母亲的乳房而形成了一种“直接关系”。虽然婴儿在这时还无法把乳房想象为一个对象，但它却可以作为直接的需要对象发挥作用，“在主体能把乳房想象为一个对象之前的很长一段时间里，乳房就开始影响着主体的关系”②。至

---

① 拉康在第4、5期研讨班中对俄狄浦斯情结各阶段有详尽的讨论，有关这一讨论的论述，可参见 Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, chap. 3。我下面的内容部分地参照了这本书，其中有关拉康著作的一些引文也主要来自这里。

② Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, Le relation d'objet 1956—1957*, p. 66, Texte établi: Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1994.

于母亲，她只是那一实在对象的代理，她是一个象征的母亲，象征着对象（乳房）的在场与不在场。母亲是一个能满足需要的对象代理，并且需要的这一满足是即时性的和直接的，只要婴儿发出召唤——当然此时的它还不能用语言来发出召唤，而只能用啼哭来表达自己的需要——母亲就会以直接给予的形式做出应答，比如立即把奶头塞到孩子嘴里，故而，拉康把这个阶段称为主体发展的前俄狄浦斯阶段，因为这个阶段的母婴关系被想象为是完满的，没有挫折发生的，婴儿的需要总能及时地得到满足。①

婴儿饥饿时，便以啼哭表达其需要，母亲立即以奶头满足其需要，一当需要得到满足，奶头便被撤回，直到啼哭再次出现。需要对象的这一在场与不在场的运动渐渐让婴儿觉得自己的某一个行为是可以获取母亲的关注的，只要啼哭，对象就会被提供，需要就可以得到满足，于是，啼哭不再只是用来召唤生理需要的满足，也开始用来召唤别的东西，尤其是用来召唤母亲无条件的在场和无偿的给予，拉康把这理解为一种索求无偿给予的爱的需要，实际上，这已经不是一种生理的需要，而是一种“精神”上的需要，是一种“要求”。

在此要解释的一点是，婴儿的要求并不是婴儿自己的，而是在他者场域由他者结构出来的，是他者的要求，因为在母亲对孩子的啼哭的回应或“解释”中，她送出的往往是一些能指——需要的能指，比如她总是问：“你要的是这个吗？”“你是哪里不舒服吗？”“你到底想要什么？”等等，可孩子需要的不是需要的能指，它需要的是需要的即时满足。他者的回应不只是把即时的满足送入了一个无限期的延宕，而且还以提问的方式把需要转成了要求——他者的要求——并以言语或能指的形式回送到孩子那里，使得孩子——它暂时只能依赖于他人或他物来存活——最终把对对象的直接需要转成了对他者的要求的需要，这就是爱的要求。有关这一点，马克·德·柯赛（Marc De Kesel）在其研究拉康第7期研讨班的论著中有一个解释可以作为参照：

---

① 其实，在这个阶段并不是不存在挫折，只是挫折没有被意识到，因为按照拉康的解释，自主体（婴儿）离开母体呱呱坠地的那一刻起，挫折就已经被写入它的体内，并且与母亲的原初分离是不可还原的，这是一种原始的创伤经验，主体后来在“三界”中的活动都与这一经验有关。

想象界的狡计在于提供给力比多存在一个初始的策略，以让它摆脱创伤的处境。在那里，它接收到的不再是直接的、可给予快感的平复，而是需要一个过程的异化的能指。它恰恰就是从这些能指所对应的匮乏中来构成自身，这些能指的特征就是构成性的匮乏，因为它们在结构上与其意义即它们的所指是相脱离的。它们首先不是指向“所指”（正如古典的语言理论所说），而是指向其他能指（正如索绪尔所言明的）。它们总是需要另一个能指去言说它们意味着什么，这一欠缺对于它们的运作而言是构成性的。恰恰由于这一欠缺，能指才能对婴儿的力比多存在的创伤性问题构成一种解决。它使婴儿能够把自己的引导驱力的匮乏看作是能指的匮乏，以便在这一想象的层面去误认所有的匮乏。尤其是，婴儿将把她的“自我”构建为对他者要求的一个应答，或者以语言学的方式说，主体将把自身维持为从他者要求那里接收到的能指的所指。

婴儿也许会与其对他者的爱的要求保持一致；然而，其想象的狡计就在于她表现得就好像是他者在发出要求。这可以使婴儿觉得她自己就是对假定的他者要求的唯一应答。她“就是”关系中的一个对象，这样她就可以在他者中被定位；婴儿表现得就好像她完全就是他者所要求的对象。她就这样把自己构建为所有格的双重意义上的“他者要求”/“他者的要求”（the Other's demand）。一方面，她是指向他者的一堆要求；但另一方面，她可以通过把自己视作是他者要求（他者对她的要求）的应答来继续无视那个创伤性的事实。为了“创造”一个自我，她把自己视作是“他者的所指”，并以这种（想象的）方式误认自身的匮乏和他者的欠缺。①

更重要的是，婴儿对无偿给予的爱的要求还因为另一个事件的发生而倍加紧迫。即便在前俄狄浦斯阶段，婴儿的需要也不是时时刻刻都能得到满足，当需要得不到满足时，或者当母亲拒绝满足孩子的需要时，它随之就会把这理解为是爱的需要或要求也遭到了拒绝，这时，它就会有一种挫折感，就会对母亲产生一种侵凌意向，例如把母亲或自己想象为克莱茵意义上的那种坏的对象。拉康认为，婴儿的需要被拒绝对于婴

① Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, pp. 27–28.

儿而言有着非同一般的意义，因为那远不只是生理的需要未获满足，更代表着爱的要求也遭到了拒绝，婴儿的挫折感就由此而生，并且拉康特别地强调，这一挫折感与伴随诞生而来的那种原始挫折——与母体的分离——是不一样的，后者是在生命体诞生的那一刻就被刻写到主体之中的，是存在的宿命，前者则是源自母婴关系，是在某一象征秩序中发生的，它根本上只有在要求和给予的关系中来理解：

> 挫折，不妨说，它首先不是纯粹意义上的满足对象被拒绝。满足就是一种需要的满足，我无须在这一点上再多说什么……让我们说，在源初意义上，挫折——不是说不管哪种挫折，而是在我们所讲的辩证法中可抵达的那种挫折——只有作为对无偿给予（就无偿给予是爱的象征而言）的拒绝才能被理解。①

需要得不到满足，或满足被延宕，比如我要求的本来是这个，母亲给的却是那个，我要求的本来是母亲的时刻在场和无条件的给予，可她只知道塞给我乳头，这一切现在都被理解为是爱的要求遭到拒绝，都只会导致挫折感的加深。由此母婴关系就从那一神话性的完满阶段进入到了另一个阶段，一个母婴关系出现了撕裂的阶段，拉康在第 5 期研讨班中称此为“俄狄浦斯情结的第一阶段”。

那么，在这个阶段究竟会发生什么事情呢？第一，主体（婴儿）在前一阶段用啼哭来召唤的直接满足需要的对象即乳房现在变成了一个象征对象，一个作为“礼物”的对象，用来象征母亲无偿给予的爱。第二，在一开始，孩子认为母亲是无所不能的，因为它需要什么，母亲就给予什么，而现在，（婴儿）所需要的东西和（母亲）所给予的东西之间出现了裂隙：我需要的是拥抱，是无条件的爱，可你给予的还是乳房，爱的要求总是遭到拒绝。于是第三，为了获取母亲的爱，孩子必须迎合母亲，取悦母亲，虽然母亲就其本身而言是象征秩序的一部分，是“母亲他者”（mOther），可在孩子眼里，她只是一个可以给予它爱的人，并且她爱的是它的全部，是它之所是的形象，这样就形成了孩子对母亲的另一种想象性关系，一种自恋但又充满侵凌性的爱的关系。可是

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, Le relation d'objet 1956—1957*, pp. 180—181.

第四，母婴之间的这一爱的关系是不对称的：孩子要求母亲爱它，并要求母亲爱它的全部，要求这个爱是无条件的，是无偿地给予的，可母亲的爱真的是无条件的吗？更确切地说，母亲真的爱它的全部吗？母亲就其本身而言已然是象征秩序的一部分，是一个欲望的存在，其所欲望的优先对象是菲勒斯，她爱她的孩子是因为孩子就是她的菲勒斯，是她所欲望的菲勒斯的一个替代，也就是说，母亲爱她的孩子是因为孩子是她的一个想象的菲勒斯，是已然失落的对象的一个想象性替代，“如果说女人可以在孩子那里获得满足，那恰恰因为她在它那里找到了某个东西，该东西可在不同程度上平复她对菲勒斯的需要”①。正是这一不对称的母婴关系，在孩子的爱的要求上打开了一个裂口，由此把孩子抛入了挫折的深渊。因此第五，挫折是俄狄浦斯情结第一阶段的结构性要素，甚至说，它就是结构本身，在第 4 期研讨班中，拉康称这个阶段的本质就在于“挫折的辩证法”。

如上所言，挫折是由于爱的要求得不到满足，而实际上，它也不可能得到满足，因为主体（孩子）现在需要的不是直接的实际对象，而是象征对象，是作为“礼物”的对象，而象征化总意味着剩余，意味着仍有某个东西处在象征的彼岸，甚至在某一特殊要求被满足后，孩子仍觉得“礼物”是令人受挫的东西，于是要求立即又把自己投射到别的东西上，投射到“象征性的礼物链条”② 上。总之，在挫折的辩证法中，无条件的爱的要求的满足总是被延宕，象征对象的在场总是把欲望引向要求的彼岸，挫折的辩证法就是挫折无尽的回转。

对于挫折的辩证法，我们还可以从另一个角度即语言与欲望的关系的角度来阐述它。婴儿一开始只是以啼哭来表示对母亲的无偿给予的爱的要求，在此尽管已经有了言语的维度，但那还不代表着象征秩序的引入，因为属于象征秩序的真正言语应当是一种能够命名欲望的言语——“欲望出现在它具体化为言语的时刻，它与象征一同出现。”③ ——这种

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, La relation d'objet 1956—1957*, p. 70.

② Ibid., p. 101.

③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, p. 234.

言语只有在幼儿的“Fort/Da”游戏中才有初始的呈现。前已论及（见第八章第二节），拉康把这个游戏解释为主体进入象征界的最初时刻。幼儿通过对出没的线轴的操控和自己的牙牙之语，象征性地表达了对母亲不在场或者说自己遭遗弃的现实的默认、接受和替代性补偿，从而为象征维度的引入打开了一条通道，因为他不仅以线轴的出没把母亲的在场和缺席符号化了，而且以自己的牙牙之语、以语音的差异化运作对此进行了命名。幼儿正是通过这一象征性行为逆转了和母亲的关系，使母亲不在场的状况变得可以忍受。

在此有两点需要注意。一方面，在这个游戏中，被符号化的母亲的在场与缺席与现实中母亲的实际在场与缺席并无必然关联，相反，自这一刻起，即使现实中母亲是实际在场的，可如果她对孩子的召唤没有给予应答，那她也形同不在场，就是说，她是一种在场的不在场（看似在场，实际是不在场）和不在场的在场（真正在场的是她的不在场），此时，孩子先前因爱的召唤遭到拒绝而造成的挫折感只会倍加深刻。当然，如果母亲及时地满足了孩子的需要，有时甚至只要她在场，那爱的挫折固然可以暂时得到补偿，可母亲的拒绝和缺席造成的那一创伤是无法抹平的，因为母亲的在场与缺席已被符号化，已被写入主体之中。

另一方面，拉康也强调，“Fort/Da”游戏中母亲的在场与缺席的符号化只是为象征维度的引入打开了一个缺口，还算不上是象征秩序的完全确立。因而，在这里，尽管主体和他人作为一个缺失者已被标记出来，但还没有真正完成在象征世界的登记注册——这个时刻要到父亲角色进入母子世界以后才能到来，在那时，母亲对于主体才真正是象征的母亲、能指的母亲、作为大他者的母亲。所以，在“Fort/Da”游戏的阶段，母子关系仍属于想象性的关系，只是关系的性质与最初的母婴阶段相比已有了根本的变化。

拉康说，“Fort/Da”游戏的符号化行为乃是对“物的杀戮”，而这一杀戮所导致的结果就是“主体欲望无休止的永恒化”①。这句话的意思我们不妨这样来理解：这一符号化的行为不仅是对欲望对象（母亲）的杀戮，也是对主体自身（孩子）的杀戮，这所谓的“杀戮”当然不是

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 262.

指实际的谋杀行为，而是指通过把他人和自身铭写在象征符号中来标记两者的缺失，自此主体意识到曾经无所不能的母亲也是一个不完满的存在。对于主体而言，这个觉醒实在是一个转折点，不仅曾经完满的母婴关系被打开了一个缺口，而且主体也因为爱的挫折、因为爱的要求得不到满足而成为了一个欲望的主体——拉康称之为欲望的“人化”，“它”终于学会了用“我”来命名自己的存在——并且其欲望即是他人的欲望：“Fort! Da! 唯当此刻，幼儿的欲望已然成了别人的欲望，成了主导着他的自我对体的欲望，其欲望对象因此即是他的痛苦。”①

何以“幼儿的欲望已然成了别人的欲望”？这个“别人的欲望”究竟是什么？何以其欲望对象即是他的痛苦？对这些问题的思考与回答将把我们引向拉康母子理论的那个锚定之点——菲勒斯和父之名，而其幽隐的逻辑行进尚需我们以超乎经验的“野性的思维”方可明了。

母亲的不在场对于孩子来说意味着母亲是不完满的，是有欠缺的，这个想象的完整性存在其实也是一个匮乏的对象，她也在欲望着什么东西，她也是一个欲望主体。为了捕捉这个东西，为了弥补与母亲之间的裂口，孩子只有让自己成为母亲所欲望的东西，就是说，把自己认同为可以弥补母亲缺失的对象。因此，所谓“幼儿的欲望已然成了别人的欲望”，意思是说孩子的欲望就是对母亲的欲望，是对母亲所欲望的东西的欲望，换言之，他的欲望即是他人的欲望。

那么母亲究竟在欲望什么？按照弗洛伊德的观点，女人欲望有一个孩子是因为她有一种阴茎妒羡，她羡慕男人有一个她所没有的活物，她觉得她之所以没有这个东西，是因为她被阉割了，所以她要通过有一个孩子作为替代物来弥补这个缺陷。拉康承袭了这一观点，认为孩子对于母亲而言常常就是她所欠缺的某个东西的替代，只是他不再称这个欠缺物为阴茎——这个词太容易引发生物学的联想——而是称其为“菲勒斯”。② 因此，菲勒斯是母亲欲望的能指，母亲欲望它是因为母亲不拥有它，反过来，母亲不拥有它，正说明母亲作为孩子的他者也是一个有欠缺的存在。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 262.

② 有关菲勒斯这个概念，我将在下一章给以论述。

拉康还强调说，孩子这个替代物并不能真正地让母亲获得满足，因为他毕竟只是一个替代物，他拥有的只是一个“菲勒斯格式塔”，一个想象的菲勒斯。而孩子也很快就会认识到他并不能完全满足母亲的欲望，因为她欲望的是他以外的或者说他所不能给予的某个东西。这一认识令孩子在母亲的欲望面前焦虑不已，“焦虑就在于这样一个事实：他可以判定他之被爱的东西和他能够给予的东西之间全部现有的差异”①。在此，“他之被爱的东西”就是孩子的整个身体作为一个菲勒斯的格式塔形象，而“他能够给予的东西”就是孩子的真实的小玩意儿——它大约连“阴茎”都称不上，我们不是习惯把它叫做“小鸡鸡”吗?! 对差异性——这并非生理意义上大小的差异，而是想象性的功能差异——的这一认识带给孩子的不只是焦虑，还有一种“根本性的失望”，因为他由此认识到自己并非母亲唯一的和真正的欲望对象。于是，对于挫折的辩证法，我们可以用菲勒斯来对它做一个重述：在这个辩证法中，母婴之间存在一种爱的关系，作为主动去爱的一方，孩子爱母亲是因为他想要从母亲那里得到无偿给予的爱，他想要被爱，想要成为他者爱的对象，并想象性地认为母亲会把他当作一个整体来看待；在母亲的方面，她爱孩子则是因为她欠缺某个东西，她把孩子当成了一个菲勒斯形象，她想拥有这个对象。由此爱的位置发生了颠倒，爱的主体因为他者的存在而变成了（渴望）被爱的对象，而作为被爱者，孩子和母亲都能给予对方所没有的东西：在母亲眼里，孩子是她所缺失的东西的替代，在孩子眼里，母亲被认为是无所不能的，能满足其全部的需要。

爱的要求的受挫让孩子深感失望，为了赢得母亲的爱，他必须去讨好、迎合母亲的欲望，但在开始，他并不知道母亲欲望的是菲勒斯，于是，在他的心中，总有一个挥之不去的问题：“你究竟想要什么?”他总想破译这个谜一样的欲望，他总想为这个问题找到一个答案。终于在某个时刻（弗洛伊德称其为“菲勒斯阶段”），孩子通过父亲获得了性差异的知识，知道了母亲欲望的东西，于是，“你究竟想要什么”这个问题就变成了哈姆雷特式的“生存还是毁灭”（to be or not to be）的生存论

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, Le relation d'objet 1956 – 1957*, p. 243.

疑难："成为或是不成为菲勒斯"。这又是一个"要钱还是要命"的被迫选择：成为菲勒斯，就可以满足母亲的欲望，从而得到母亲的爱，进而使自己的欲望也得到满足，但父亲的在场将告诉他，这是一个不可能的选择；反之，不成为菲勒斯，就意味着必须放弃对母亲的欲望，放弃从母亲那里获得欲望满足，转而去拥有一个象征的菲勒斯。显然，在这一成为或是不成为的游戏中，孩子的欲望完全受到母亲欲望——对母亲的欲望和母亲自身的欲望——的支配，主体因那个挥之不去的问题而饱受煎熬，欲望对象带给主体的总是无以平复的创痛，并最终成为了痛苦之源。在《菲勒斯的意义》(1958 年) 中，拉康对挫折的辩证法有这样一段总结性的描述：

> 爱的要求只会因一个欲望而遭受痛苦，因为这欲望的能指对于它而言是全然陌生的。如果说母亲所欲望的就是菲勒斯，幼儿为了满足她的欲望，就只有成为菲勒斯。这样，欲望所内有的分裂已然借着在他者的欲望中被体验到而为其自身感觉到，因为这个分裂已然存在于主体满足于给他者提供他可能"拥有"的、与菲勒斯相对应的真实［器官］的方式中；因为从他的爱的要求——这一要求使他想要成为菲勒斯——来说，他所拥有的不见得比他所不拥有的更好。①

当孩子终于认识到母亲欲望的是菲勒斯之后，母婴之间的二元关系为一种想象的三角关系所取代，即在母亲和孩子之间，还有一个想象的菲勒斯的维度，甚至可以说，正是菲勒斯的介入，才使得母子之间的想象关系得以可能："如果不把菲勒斯当作一种第三者的元素……那么，对象关系的概念就不可能理解，同样也无法被操作。"② 更关键的是，因为这个菲勒斯的维度，父亲角色被引入了，主体由此进入了俄狄浦斯情结的第二阶段，拉康对这个阶段的阐述主要集中于两个东西：以母亲的方面说，核心在于父亲/男人的"剥夺"，以孩子的方面说，核心在于对父亲的敌视加认同，我们不妨用一个矛盾修辞法称其为"侵凌性认同"。

细心的读者也许已经看出来，在上面对菲勒斯作为母亲的欲望对象

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 582.

② Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, La relation d'objet 1956–1957*, p. 28.

的论述中，有一个问题始终萦绕其间：母亲为什么没有菲勒斯？这个问题看起来很荒谬，因为女人当然没有只有男人才拥有的东西。其实，问题的根本完全不在这里。男人拥有的只是阴茎，一个也许可以让他更像一个男人、但也许会让他变得根本就不是一个男人的东西，而女人所欠缺的并不是男人的生殖器，这个玩意儿也许可以满足她的（生理）需要，但并不能解决她的欲望。这就是说，男人和女人的差异不在于有没有某个生殖器官，而在于是否拥有可标记其欲望和主体位置的菲勒斯，弗洛伊德就说过，性别对立不是生殖器的对立，而是拥有菲勒斯与被阉割之间的对立。拉康接受了弗洛伊德的这个观点，在他看来，母亲原本是拥有菲勒斯的，比如在最初的母婴关系中，无所不能的母亲在婴儿眼里就是一个“菲勒斯母亲”，只是在“Fort/Da”游戏打开象征维度的缺口以后，儿童才意识到母亲是不完满的，她与菲勒斯是分离的，她并不真的拥有菲勒斯。女人或母亲为什么没有菲勒斯？因为她是被阉割的，是被剥夺的。[①] 被谁阉割？父亲或者说父法；被谁剥夺？丈夫或者说代表着父权的男人，所以“父亲”还是“剥夺者”的隐喻。至此，母子之间想象的三角关系又被加上了一个维度——父亲。在拉康看来，这个维度的进入将是主体真正进入象征世界的标志，其对于我们理解主体的象征性认同将具有重要意义。

然而，父亲是怎么进入母亲、孩子和菲勒斯的想象三角的呢？从传统精神分析学的角度说，这个问题看似很简单，只需用俄狄浦斯情结就可以把它打发了，可对于拉康来说，要回答这个问题，必将枝蔓缠绕，因为有一系列的三元组概念围绕这个问题而相互扭结在一起，比如实在的母亲/象征的母亲/想象的母亲、实在的父亲/象征的父亲/想象的父亲、挫折/阉割/剥夺、实在的菲勒斯/象征的菲勒斯/想象的菲勒斯等等[②]，而拉康本人对这些三元组概念的使用又极其不规范，有时还前后

---

① 在拉康那里，对于主体不拥有菲勒斯有两种解释：一种说那是因为“剥夺”，另一种说那是因为“阉割”。怎么区分这两种解释呢？关键看主体与作为欲望能指的菲勒斯的关系或者说主体在那一关系中处在何种位置：阉割的对象是想象的菲勒斯，如拉康所言，阉割乃是想象的对象的象征性缺失，它既针对男人，也针对女人；剥夺的对象是象征的菲勒斯，以拉康的话说，剥夺乃是象征的对象的真实缺失，它只针对女人。

② 有关这些概念的界定，可参见埃文斯《拉康精神分析学简明辞典》中有关“母亲”、“父亲”、“匮乏”、“菲勒斯”等条目。

矛盾，我们根本没法对它们给出一个确定的定义。面对这座语词之城，我们除了要谨慎应对之外，所能采取的策略就是尽可能切近拉康文本的语境来加以理解。

在此我们需要回到弗洛伊德描述的那个著名的家庭神话剧的场景。在讲述主体的无意识及欲望构成的源头时，弗洛伊德借用古希腊的俄狄浦斯神话提出了“俄狄浦斯情结”的概念。这则神话寓意深广，弗洛伊德冒着简约化的风险以一言道尽其所隐含的欲望谜底：每个儿童在潜意识中对自己的父母都有敌视与自己同性别的一方和爱恋与自己不同性别的一方的倾向，俄狄浦斯王在无意识中兑现的杀父娶母的命运虽是一个特例，但最为典型地体现了这一倾向的力量，故名之为“俄狄浦斯情结”，俗称“弑父娶母”。弗洛伊德的这个神话续写当然是一个隐喻的说法，其真正的意思是指主体在其成长过程中对双亲抱有的爱恋与敌意的欲望机制：男孩子是依恋母亲而敌视父亲，女孩子则相反，她最初是依恋父亲而敌视母亲。可随着儿童走出其对异性父母的性幻想阶段，最初的那种嫉恨欲望会转而变成一种认同，只是在男孩和女孩身上有不同的表现形式：男孩子转而去认同父亲，而女孩子在某一个时期会继续其对父亲的欲望。为什么会出现这种转变，且会呈现出这样的性别差异？因为阉割情结。

弗洛伊德是在一个名叫小汉斯的儿童的病例——拉康在第 4 期研讨班中专门分析了这个病例——中发现阉割情结的。他说，不同性别的儿童在解剖学尤其生殖器官上的差异令他们产生了一种幻象，认为女孩子没有阴茎乃是被阉割的结果。这一幻象在男孩和女孩身上产生了不同的后果：男孩害怕被阉割，产生了阉割焦虑，并把实施阉割的主体归之于父亲；女孩只能无奈地接受现状，产生了一种被称为阴茎妒羡的复杂情感。进而，处在俄狄浦斯情结阶段的男孩因为害怕被阉割而放弃对母亲的欲望，且去认同父亲，从而使他的俄狄浦斯情结得到解决；女孩则因为阉割情结而怨恨母亲，认为是母亲剥夺了她的阴茎，这种怨恨使得她再次把她的力比多驱力转投向父亲，继续把父亲当作欲望对象，期望父亲能提供给她一个孩子来作为所欠缺的东西的象征性替代。这自然不可能有什么结果，所以她最后只能通过与另一个男人结婚生子来获得一个想象性的补偿，女性的俄狄浦斯情结由此而得到“解决”——其实根本

没有得到解决，至多只是有所舒缓，因为她在孩子那里所获得的终究只是一个想象的非勒斯，且因此她还需要找一个男人来提供给她真实的阴茎。

对于弗洛伊德的俄狄浦斯情结和阉割情结的概念，历来的精神分析学家和理论家总怀有一种情绪上或道德上的推拒性，态度含混、暧昧。相较之下，拉康则在其理论中赋予了俄狄浦斯情结一种特殊的地位，将其视作是与主体相关的许多问题的一个基石。当然这一切同样需要在对弗洛伊德的概念进行改写的基础上来进行。我在此没有时间去详细讨论弗洛伊德和拉康有关俄狄浦斯情结的所有细节，但围绕女性阉割的问题有几点需要稍作说明：第一，所谓的阉割不是现实地发生的行为，也从未现实地发生过（所以它与某些宗教中所讲的割礼也不等同），它只是主体在“非勒斯阶段”通过一种事后回溯而产生的神话学幻想；第二，男性和女性的性别差异不在于有没有被实施（生理性的）阉割，而在于是否拥有（象征性的）菲勒斯，也就是说，男性和女性的性别差异与生理器官的解剖学差异无关，而是与主体在性化过程中相对于菲勒斯能指的位置有关；第三，女性主体实际经历了两次阉割，第一次是在其俄狄浦斯情结的阶段，那时她是作为一个孩子（女儿）被父亲阉割，第二次是在其哺乳阶段，那时她是作为孩子的母亲被男人阉割，拉康为区分这两次阉割，而称前者为“阉割”，后者为“剥夺”，它们同属于对象的缺失或失落，区别在于主体与菲勒斯能指的关系；第四，围绕着作为欲望能指的菲勒斯的缺失，主体在其俄狄浦斯情结的不同阶段把自己置于什么样的位置，将会随之遭遇到不同的问题，如：“（母亲和我）有没有菲勒斯?”“（我）是不是（母亲的）菲勒斯?”和“（我）要不要成为（母亲的）菲勒斯?”等等，这些问题对于主体通过认同解决其俄狄浦斯情结皆至为关键。

现在我们看一下拉康对俄狄浦斯情结第二阶段的阐述。首先是剥夺。所谓剥夺，当然是指父亲剥夺母亲的作为菲勒斯的孩子。不过这一剥夺既是指向母亲的，也是指向孩子的，其所禁止的就是母亲和孩子的乱伦欲望，对于母亲，是不准她把孩子当作自己的菲勒斯（“你不可和你的孩子重新结合!”），对于孩子，则是不准他把母亲当作欲望对象（“你不可和你的母亲睡觉!”）。

在此我们可能会问：父亲是什么时候介入挫折的辩证法或者说母婴之间的爱的关系的？在家庭中他不是自一开始就在场么！何以到现在才出场，才想起乱伦的禁令？对于这个问题，洛伦佐·切萨有这样一个回答：

> 父亲第一次说出“不”——法的声音——的那个时刻与孩子认识到母亲（以及他自己）缺乏菲勒斯并因此想要直接认同它、想要成为母亲的菲勒斯的时刻在逻辑上是一致的。在挫折的辩证法期间，孩子并不了解菲勒斯格式塔：这就是父亲还没有公开介入的原因。只有在母亲真正地被剥夺以后，孩子才开始侵凌性地同（想象的）父亲竞争，以便成为母亲的菲勒斯。①

实际上，在拉康的理解中，父亲在母子关系中不仅一开始就在场，而且自始（包括前俄狄浦斯阶段）就在发挥作用，最初当然主要是对母亲发挥作用。更重要的是，在拉康那里，所谓俄狄浦斯情结的诸阶段，并不是一个历时的概念，而是一个逻辑的概念，是有关主体如何从想象界运动到象征界的一个回溯性叙事。所以，所谓父亲介入挫折的辩证法的时刻，实际是一个结构性的时刻，是一个“逻辑时间”。

父亲对母子关系的介入其实就是父法的介入，拉康把这称作是“父之名”。熟悉西方文化的人一看到这个术语可能立即会想到基督教中常说的“以圣父、圣子、圣灵的名义”，拉康曾在某个地方提到他的用法是受到了宗教的启发②。“父之名”这个短语的首次使用是在1953年的《罗马报告》中。在讲到象征界和主体的象征性认同时，拉康说：

> 象征认同的这同一功能——它使原始人相信自己是某个同名先辈的再世，而在现代人身上，它甚至决定了某些性格的交替重现——在遭受父子关系紊乱的主体身上可导致俄狄浦斯情结的解体，在那里，必定可以看到其致病效果的持久源头。确实，父亲的

---

① Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, p. 76.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 464. 在1963年有关“父之名”的研讨班中——该期研讨班只举行了一讲，接着就因为研讨班移师巴黎高师而换题——拉康更明确地把“父之名”和犹太教—基督教的“父”联系在了一起。

功能甚至在由某个人来代表的时候，其本身也集中了想象的和实际的关系，这些关系总是或多或少无法对应于本质上构成它的那种象征关系。

我们必须在父之名中来确认象征功能的基础，自远古开始，这个功能就将父亲本身等同于法的形象。这个概念使我们在病例分析中可以明确地把这一功能的无意识效果与主体同体现这一功能的人的形象和行为保持的自恋关系甚或实际关系区分开来。①

这里的语境是列维-斯特劳斯意义上的象征法则，对于这种法则或法律，拉康时常采用大写的形式："Loi"（Law），我们可以把它译为"父法"、"法"、"大法"。父法不是指某个特殊的法律条文，而是指维系社会存在与社会关系的根本大法——它实际就是乱伦禁忌——其功能就类似于语言结构的法则，它"是使社会存在得以可能的普遍原则，是支配所有形式的社会交换——不论是赠礼、亲属关系还是契约构成——的结构"②。并且，按照列维-斯特劳斯的观点，社会交换的最原初形式就是女人的交换，乱伦禁忌就是维系这一交换的根本大法。弗洛伊德在《图腾与禁忌》（1913 年）中也描述了父法与乱伦禁忌的原始关系：原始部落的父亲不仅是法的制定者和执行者，其本身就是法的代表，他就是法，他占有和享用部落里的所有女人；原始父亲的暴虐招致了子民的反抗，子民联合起来谋杀了父亲；可子民发现，要想避免谋杀父亲这种事情的重演，就必须尊重父亲的法，禁止乱伦，所以他们确立了对父亲或祖先的图腾崇拜。

要注意，在拉康那里，"父亲"、"父之名"、"父性功能"、"父法"这些说法大约是等义的，它们都意指一种权力，一种功能，一种命令或律令，一种社会的象征法则和象征秩序。它们都是以父亲的名义宣讲出来的。至于"菲勒斯"，它是一个能指，指示着父亲话语发出的位置，指示着发出权力话语的主体的某种父性功能。

还有一点需要在此提及，在法语中，"Nom du Père"（父之名）和"non du père"（父亲的"不"）两个短语的发音相同，所以拉康常常以

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 230.

② Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p. 98.

一种意义双关来揭示父亲功能或者说父之名的含义：一方面，父亲依靠某个能指的作用以象征的名义占据权力的位置，召唤主体前来认同这个位置；另一方面，父亲也代表着文化中的各种禁止，尤其在俄狄浦斯情结的语境中，他代表着对乱伦的禁止，不只是禁止儿童，也禁止母亲。一句话，父之名作为一种父亲功能，就是要告诉孩子和母亲什么是可以做的以及什么是不可以做的，“父之名”本质上就是父亲的“不”，是父亲通过话语宣讲出来的象征性的禁止。

不过，拉康说，在第二阶段，介入挫折的辩证法的父亲（相对于孩子而言）既非象征的父亲，亦非实在的父亲，而是想象的父亲。为什么是想象的父亲？想象的父亲不是现实的父亲的形象，而是在想象中建构出来的一个有着父亲般威严或权力的形象与角色，其之所以是“想象的”，根本在于这个角色常常是由母亲来承担，因为母亲作为象征秩序的一部分已经把父法内在化了，她已经卷入了象征秩序，代行父法的禁令，她已经成为让孩子认识到母亲是被剥夺的这一事实的中介。在第5期研讨班《无意识的构型》中，拉康说：

> 父亲的功能，父之名，是与乱伦禁忌联系在一起的，但没有人……相信父亲有力地颁布了乱伦禁忌的法则……母亲自己就可以让孩子明白他提供给她的东西是不足够的，并会用新的手段向孩子宣布那禁令。①

拉康这里的意思大约是说，在第一阶段，母亲把孩子当作想象的菲勒斯来作为其第一次阉割（作为孩子的阉割）导致的象征性匮乏的补偿，可这终究只是一种替代性的补偿，她的欲望并不会因此而彻底得到平复，孩子并不是实在的菲勒斯，她必须到别的地方去寻找自己所要的。可是孩子总是要求母亲只把他自己当作唯一的欲望对象，他总想控制和独自占有母亲，所以母亲只好假借父法的禁令告诉他“不可以”。从这个意义上说，女人的第二次阉割（作为母亲的阉割）或者说父法对母亲的剥夺对母亲本身而言导致的将是一种内心挣扎，是母亲同自己的

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient 1957—1958*, p. 187, Texte établi: Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

内心斗争。

父法的禁令本属于象征秩序，只是现在假借母亲之口、以母亲的言语为中介呈现出来，其效果对母亲构成的是剥夺，使她再也不能把孩子当作欲望对象即想象的菲勒斯来补偿自己的象征性匮乏。可对孩子而言，他已经在第一阶段认识到了母亲的匮乏，并知道母亲欲望的是什么，他极力想要成为母亲的菲勒斯，而（想象的）父亲的介入使他的愿望不可能实现，于是就形成了其对父亲的一种矛盾态度：一方面，（想象的）父亲的“不”以及父亲对母亲的剥夺让孩子对父亲产生了一种侵凌性，他把父亲视作是自己的竞争对手，视作是自己的一个嫉恨对象，可另一方面，父亲假借母亲之口说出的“不”让孩子明白了母亲的背弃全都是因为父亲拥有可让后者获得满足的菲勒斯，所以要想成为母亲的菲勒斯，就得像父亲一样自己拥有菲勒斯，而不是靠取悦母亲来达成愿望，这样，就形成了孩子对父亲的一种既嫉恨又钦羡的矛盾心理，一种侵凌性的认同。

父亲剥夺母亲的欲望能指，禁止母亲从孩子那里享受其欲望的满足，这一剥夺中断了挫折的辩证法中母子间的爱的关系，使得孩子的欲望满足也遭到剥夺，从而把享乐的可能性/不可能性先期送给了孩子。面对父亲的“不”，孩子必须做出选择：要不要成为母亲的菲勒斯？换一个说法，是接受还是不接受父亲对母亲的剥夺？这还是一个类似于“要钱还是要命”的被迫选择，就是说，你必须在二者当中做出选择，如果选择不接受母亲的剥夺（即选择要做母亲的菲勒斯），结果就像选择“要钱”一样，钱没有了，命也丢了，即：你的欲望依然得不到满足（因为母亲已经背弃了你），而同时你的俄狄浦斯情结也无法获得解决，亦即你将永远地纠缠于想象的幻念，无法从想象界运动到可使你获得主体性位置的象征界；如果选择接受母亲的剥夺（即选择不成为母亲的菲勒斯），那就只有转而去认同父亲，但这意味着你将要接受阉割的命运，就像选择“要命”一样，命保住了，钱没了，总之，要想不让自己陷入精神病的结构，要想获得主体性，就必须做出牺牲。这样就进入了俄狄浦斯情结的第三阶段。

在第三阶段，孩子已经认识到父亲是拥有菲勒斯的人，但这个父亲不再是假借母亲的话语发挥其象征功能的那个想象的父亲，而是一个实

在的父亲。何谓“实在的父亲”？拉康在50年代对这个提法没有给出明确的界定，但在1969—1970年的第17期研讨班中，他对这个父亲角色做了专门讨论。实在的父亲并非指现实中生育你的那个人，就是说他不是生物学意义上的父亲。那么他到底是什么？拉康说，他是实施象征性阉割的代理，可在我们的理解中，阉割难道不是由象征的父亲来实施的吗？这里面涉及太过复杂的概念纠缠，但也显示了拉康在构建其三元组的概念时所面临的逻辑困境。我们也许可以这样来辨析：象征的父亲是处在象征秩序中的父亲，是把父法强加于主体身上的父亲功能，相对于主体而言，它是主体需要去认同的秩序和位置；实在的父亲是在象征秩序以外的父亲，实在的父亲并不存在，他是接受阉割的主体回溯性地建构出来的，即主体认为有一个父亲拥有菲勒斯且没有被阉割，这个父亲不仅享有无上的权力，还能享用所有的女人，所以父亲的实在是一种语言的实在，而非生物学的实在，它其实是一种不可能性，是一个被谋杀的或已死的父亲，因为根本就不存在没有被阉割的父亲；至于想象的父亲，乃是象征的父亲在想象界的功能呈现，是主体在想象性的母子关系中侵凌性地认同的对象，但也是主体通向象征性认同的一个前提。拉康说：

> 正是在通向想象性犯罪［同父亲侵凌性的敌对］的道路上，［孩子］才进入了法的秩序。然而，如果——至少在此时此刻——他没有遇到一个真实的伙计，那他就不能真正地进入这个法的秩序。①

孩子发现实在的父亲是拥有菲勒斯的人，是真正地向母亲说“不”的人，其作为实施父法的唯一代理可以随时剥夺或送出被禁止的菲勒斯，这意味着孩子将不得不接受母亲被剥夺的事实，不得不放弃对母亲的欲望，并转而去认同这个父亲或者说认同这个父亲所体现的象征父亲的功能。这一认同对于孩子而言有着双重的意义：一方面它标志着自我理想的出现，标志着孩子由此从想象界运动到了象征界，成就了其在文化秩序中的主体位置（首先是在性化公式所占有的位置），俄狄浦斯情

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, La relation d'objet 1956—1957*, pp. 209-210.

结因此而获得解决，可另一方面它也标志着主体的阉割，标志着想象的对象（菲勒斯）的象征性匮乏，即他不再欲望成为母亲的欲望对象，而是以这种否定性的方式或以自我牺牲为代价让自己拥有象征的菲勒斯，从而把自己送上了欲望的转喻性链条，送上了求原乐意志的道路。

孩子认同实在的父亲根本上是因为这个父亲拥有菲勒斯，也就是说，他认同的实际是这个父亲在象征秩序中的位置，是他所体现的父亲功能，（象征的）菲勒斯则是这一功能的优先能指。在第 5 期研讨班中，拉康运用其隐喻理论对父亲功能及其菲勒斯能指的作用进行了阐述，这一阐述随即也出现在《论精神病的一切可能疗法的一个初始问题》（1958 年）一文中。

拉康的一个基本界定是："父亲是一个隐喻"。正如我们已经看到的，隐喻是一个能指替代另一个能指并由此而产生出意义效果的无意识运作。在俄狄浦斯情结中（当然指的是第三阶段），父亲或父之名对母亲或母亲的欲望（既指孩子对母亲的欲望，也指母亲自己的欲望）的替代就是一种隐喻性的替代，前者的能指是象征的菲勒斯，后者的能指是想象的菲勒斯，依照拉康的隐喻公式，被替代的能指（母亲的欲望的能指）在新的意指作用中处在所指的位置，但在原初的意指关系中它作为能指意指的是一个可用 x 来标记的未知的谜（这个谜对孩子而言就是："她究竟欲望什么？""她究竟想从我这里得到什么？"对母亲自己而言则是："我究竟想要什么？""我到底是谁？"），现在通过父亲的替代，通过父亲功能的作用，那个未知之谜的意义可以得到揭示，其所隐含的那些问题可以得到回答，即那个 x 指的就是菲勒斯，菲勒斯就是母亲的欲望的意义所指。用公式来表示就是①：

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{I}{s}\right)$$

拉康解释说，在这个公式中，大写的 S 是父之名的能指，S′是母亲的欲望的能指，x 是未知的意义（母亲的欲望的所指），小写且斜体的 *s* 是隐喻引出的作为意义所指的菲勒斯，而隐喻就存在于 S 替换 S′的意指

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 464；亦参见 Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient 1957—1958*, p. 175。

链中，S′被加上斜杠表示对 S′的抹除，这种抹除乃是隐喻成功的条件。[①] 如何理解呢？可以这样来读解：一个能指对另一个能指的取代即是前者对后者的压制，这一压制的成功实现将把被压制的能指与其所追求的未知意义之间的关系变成或者说导向新的能指对其所指的意指关系。但是，公式右边的“1”又代表什么？这需要看一下拉康导入父亲功能的文字表达式：

$$\frac{\text{父之名}}{\text{母亲的欲望}} \cdot \frac{\text{母亲的欲望}}{\text{主体的所指}} \rightarrow \text{父之名}\left(\frac{\text{A}}{\text{菲勒斯}}\right)$$

当主体还处在想象界的作用中的时候，母亲的欲望是其欲望的能指，但母亲究竟欲望什么，不仅对孩子，就是对母亲自己，这个意义所指都是一个谜，所以“主体的所指”居于上面的代数式中“x”的位置；但随着父亲的介入或者说随着父之名对母亲的欲望的替代，当初的母子关系被破坏，对母亲的欲望被压制，父亲功能成为认同对象，主体通过这一认同而被给予了菲勒斯拥有者的位置，或者说，通过父亲功能，主体在他者场域获得一个象征性的位置，母亲的欲望的能指即想象的菲勒斯现在则作为意义所指被压抑在主体的无意识中，主体成为了在他者场域存在的无意识主体。

但是，拉康不是说菲勒斯是能指的能指或优先能指么（见第十章第二节），在这里怎么又成为了所指呢？简单地说，这涉及所论问题的不同语境：所谓菲勒斯作为能指的能指或优先能指，是就其与被阉割的主体的关系而言的，接受了阉割的主体已经是一个欲望主体，欲望在语言中的运作不过就是能指链的转喻性置换，而（象征的）菲勒斯就是这诸多能指的一般能指，换言之，主体欲望的根本就是已被送到匮乏或欠缺的位置的菲勒斯；至于说菲勒斯既是能指又是所指，则与父之名对母亲的欲望的替代有关，相对于母亲的欲望而言，想象的菲勒斯是其能指，而相对于父之名而言，象征的菲勒斯是其能指，通过父之名对母亲的欲望的替代，象征的菲勒斯又成为想象的菲勒斯的能指，想象的菲勒斯则成为其所指，成为被压抑、被阉割的东西，这代表着已经认同了父亲功能的主体与母亲的无法被参透的欲望的隔离，母亲的欲望已经被划杠、

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 465.

被擦除，成为主体无法跨越的彼岸，成为主体永远要去质询的他者欲望之谜。

主体在象征界的注册有赖于其对父法或父之名的认同，可在现实中，并不是所有的主体都能顺利地完成这个认同，恰恰相反，由于这一认同需要借助语言或言语的作用（如父亲的“yes”或“no”），或者说总伴随有能指的介入，故而总有一道语言之墙横亘在主体与他者之间，使得父之名无法真正进入象征化的秩序，主体的认同因此而变成了一个失败的创伤。父之名在象征秩序中的这种脱落或者说主体的认同失败究竟会给主体带来什么样的严重后果呢？拉康的回答是：精神病（psychoses）。为了说明这一点，他特别地分析了精神分析学史上极其有名的大法官施列伯的病例。

施列伯（Daniel Paul Schreber）出生于1842年，其父是一个有名的外科医生和教育改革家。施列伯本人曾在萨克森地方法院任职，后晋升为首席法官。1884年10月，他作为一名候选人参加国会议员的选举，结果惨败。他的第一次精神崩溃就发生在这次落选之后，像许多人一样，他也把自己的发病归因于工作压力过大。经过一段时间的治疗和疗养之后，到1885年底，他已经完全康复，之后再次被任命为法官。在接下来的几年里，他的生活还算正常，唯一遗憾的是他和他的妻子一直没有孩子。

由于精明能干，1893年，施列伯被调升到最高法院，成为一名首席法官。但之后不久，他又一次发病，其初期症状为失眠、杂音式的幻听、忧郁及自杀念头，后转为一种被害妄想，幻听到他上一次得病时的主治大夫弗莱西斯（Flechsig）——他称之为“灵魂的谋杀者”——及其他人或鬼魂对他说话，并自认是位遭到猥亵的年轻女子，阴茎被扭断，全身器官都毁损了，很想以自杀来解脱，而陷害他的人正是弗莱西斯教授。不久，这个被害妄想演变为夸大妄想：他开始感到自己和上帝在发生接触，他的器官经由神迹得以复原，成为不死之身；他也开始认为自己身负救赎人类的重任，使人类重新回到业已失落的极乐世界，而为了履行这一神圣的使命，他必须经历数世纪慢慢转变为女人，再经由上帝的神迹使他受孕，产生新的人种，然后他与其他人类会自然死亡，大家重新获得喜乐状态；他甚至出现了这样的妄念，觉

得女性的神经已经遍布他的全身，尤其胸部，他必须不断地从镜子中欣赏他的胸部并接触女性用品，运用想象力让自己如同一个女人一般不断地享受与上帝交媾的快感，否则上帝会当他是白痴而中断与他的接触。

施列伯这次的病情比较严重，医院方面一直不同意让他出院。也许是为了证明自己已经康复，他于 1897 年开始写自传，记述和评论自己的病情。1902 年施列伯 60 岁的时候，法院终于判准他出院。第二年，他的篇幅庞大的自传以《一个精神病患者的回忆录》（*Memoirs of a Neuropath*）为题出版，上面所述的那些幻念就出自他写的这本书。此后，施列伯过了几年似乎还算平静的生活，但 1907 年，他又一次发病住院。1911 年，施列伯因心肺衰竭在医院去世。

施列伯在回忆录中不仅叙述了自己的病情，而且建构了一个雄心勃勃的宇宙理论，其中还包含一些极其庞杂的神学观念。他以其富有想象力的诗学辞藻、纷沓而至的神学意象、神迹遍布的神话性叙事和令人叹为观止的细节描述最为充分地展示了一个癫狂心灵的逻辑，成为异常心智以及拉康意义上的“分裂书写”或妄想症书写最为宝贵的见证。所以，他的自传出版之后，立即引起了精神病学家和精神分析学家的关注。弗洛伊德大约是在 1909 年接触到施列伯的《一个精神病患者的回忆录》的，那时候，他正热衷于利用历史人物的传记材料去实践或“扩展”他的临床精神分析方法。1910 年 12 月，弗洛伊德完成了有关施列伯的分析报告：《精神分析对一个妄想症病例的自传性叙述的说明》。在弗洛伊德的分析中，有两点值得我们注意：

第一，对施列伯的迫害妄想的解释。弗洛伊德把施列伯幻念中的世界图像解读为一组具有连贯性的变形，认为施列伯做这种变形的目的是为了让一些他不能承受的事情变得可以承受，而在这些幻念中，施列伯之所以会把力量加诸到迫害者（不管是上帝还是弗莱西斯医生）的身上，是因为他们都是他生命中极为重要的人，或者说曾在他的情感生活中扮演了极为重要的角色。现在这一情感强度被投射出来，并以外在力量的形式呈现，但本质却发生了根本的转变，曾经深爱的人现在被当成了迫害者。所以在弗洛伊德看来，迫害妄想的本质机制就是颠倒（reversal）与投射（projection），一个人妄想症的核心在于其对另一个人

的爱恋所形成的幻象，妄想症患者首先会把“我爱他”这个宣示转化为“我恨他”（颠倒作用），然后他会说，我恨他是因为他恨（迫害）我（投射作用），在此被投射的乃是自身内部受到压抑的恨的情感，因此妄想症的颠倒与投射实质上是一种防御。

第二，对施列伯的女性化妄想的解释。弗洛伊德认为，施列伯的女性化妄想是一种同性恋谵妄，是同性恋力比多在某个特殊时刻的突然迸发。按照弗洛伊德的力比多理论，性欲力比多在从“自体情欲”到“对象之爱”的发展过程中，要经历一个以主体自身为爱恋对象的“自恋”阶段。在自恋阶段，自我常常会把自己的身体甚至生殖器官选作爱的对象。由自体情欲进展到对象之爱的这个过渡阶段本来是一种无可避免的正常现象，但有的人似乎在这个阶段很不寻常地徘徊不前，同时也把这个阶段的许多特征带到其力比多发展的下一阶段，结果导致选择具有相同生殖器的外在对象，这就是同性恋式的对象选择。弗洛伊德说，对大多数主体而言，即使顺利地抵达了异性恋的对象选择阶段，同性恋的倾向并不会就此远离，它只是改变了方向，原先的性欲力比多结合一部分自我欲力，变成了一种社会欲力，将其中的情欲因素转而投注到友情、同志之谊、团队精神以及对人类的大爱之上。而对于那些力比多发展受到阻挠的主体，由于难以抗拒或摆脱那种同性恋情欲，于是会在心理上形成一些特别的“固着点”，使异常强烈的力比多找不到其他宣泄出口，结果就会出现力比多的倒转，在某些特别的时刻寻找最脆弱的地方溃决而出。施列伯的发病就是这种同性恋力比多与脆弱的社会欲力在对决中最终获胜的结果。

一个妄想症患者写了一本谈论自己的妄想的书，可以想见，对于施列伯这一典型的妄想症书写，这一把妄想和书写融合在一起并以书写来揭示自身力比多真相的妄想症状，拉康自然不会轻易放过。拉康第3期研讨班（1955—1956年）的主题是“精神病”，其中施列伯的回忆录以及弗洛伊德的病例分析就是该期研讨班主要的讨论对象。接着在1958年，拉康又把研讨班的内容浓缩成了一篇论文《论精神病的一切可能疗法的一个初始问题》。在此我没有办法对拉康的讨论做全面论述，只能围绕父之名的问题对他的分析做一说明。

虽然说精神分析学作为一种治疗技术主要是以精神异常作为实

践对象，但这种非药物性的谈话疗法实际处理的对象范围是很有限的，例如在弗洛伊德那里，较多涉及的是神经症的现象。不过从另一方面说，精神分析学真正关心的不是精神医学的分类学范畴，而是不同病症的症状结构和起源机制，例如弗洛伊德不仅依照病因机制的不同而把神经症区分为“现实型神经症”组群和“精神型神经症”组群，而且还在起源机制上区分了神经症、精神病和（性）倒错。[①] 但是弗洛伊德对除神经症以外的精神异常现象的心理机制的解释含混而且不充分，例如他对施列伯病例的解释更多地依赖的是神经症的解释模式，所以拉康在其对弗洛伊德幽隐曲折的返回中实施了一系列的修正。

拉康承袭了弗洛伊德的分类，把神经症、精神病和倒错视为精神分析学首先应当关注的三大异常现象，并把关注的焦点集中在三者的“临床结构”的分析上。他从弗洛伊德那里挪用了三个范畴，即“Verdrängung”、“Verwerfung”和“Verleugnung”，分别对应于“压抑”（refoulement；repression）、“除权”（forclusion；foreclosure）和“否认”（déni；disavowal），以描述神经症、精神病和倒错的基本运作机制。[②] 并且他在不同场合对这些机制及其临床运用分别给以了详尽的论述，其中对施列伯病例的分析就涉及“除权”这个范畴。

拉康认为，施列伯的病例最为典型地证明了父亲的隐喻（即父之名）在主体完成其认同的过程中的决定性作用，即如果欠缺了父亲这个纯粹的能指，或者说，如果这个能指在主体认同的过程中被排除了，那主体必然会出现精神病：

> 因此我将把“Verwerfung”视为对能指的“除权”。在父之名被召唤的那个地点……一个纯粹而简单的洞将在他者中回应这个召唤；但由于隐喻效果的缺乏，这个洞将会在菲勒斯意义的位置上引

① 有关弗洛伊德对这些异常现象的界定和解释，可参见拉普朗虚、彭大历斯的《精神分析辞汇》中的相关条目。

② 有关拉康的这三个范畴及其分别与弗洛伊德的范畴之间的关系，可参见埃文斯的《拉康精神分析学简明辞典》（Dylan Evans，*An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*）中的相关条目。

起一个相应的洞。①

"除权"本是一个法律概念，法国语言学家皮雄等人将其挪用到语言学中以指称某些语言要素所暗示的对可能性领域的排除，例如在"Mr. Brook is not the sort of person who would *ever* complain"（布鲁克先生不是那种会发牢骚的人）这个句子中，"ever"这个词就暗示了对布鲁克先生会发牢骚的可能性的排除。② 拉康的"除权"概念是从皮雄那里借来的，但用法已完全不同，在他看来，那被除权的不是某个事件会发生的可能性，而是那使不可能性的表达得以可能的能指本身。因而，"'除权'不是指言说者在陈述中宣称某个东西之不可能的事实——这个过程更接近于否认——而是指言说者缺乏使陈述得以发生的语言学手段这个事实"③。在第3期研讨班中，拉康说：

> 当我说到 Verwerfung 的时候关键的是什么？关键是某个原始能指遭到拒斥而进入到外部的幽暗中，从此该能指在这个层面是错失的。这就是我视作妄想症之基础的基本机制。它实际上是某个源头的原始排除过程……④

在施列伯的病例中，弗洛伊德解释说，正是施列伯对待弗莱西斯医生——作为父亲缺席的替代——的那种情欲性的同性恋关系，以及这一欲望在他身上产生的冲突（对待父亲的那种同性恋关系受到压抑），才导致了他发病时的被迫害幻觉，这一幻觉体系经过充分的发展，最终集中到施列伯与上帝的特殊关系上。这一解释所依据的依然是受到压抑的力比多能量的转移性运作。⑤ 拉康认为，压抑的运作总是与被压抑的东西以各种伪装或扭曲的形式的返回联系在一起，例如在梦的工作中，在

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 465-466.

② 见 Russell Grigg, *Lacan, Language, and Philosophy*, pp. 3-4.

③ Ibid., p. 4.

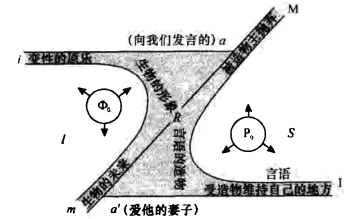
④ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955-1956*, p. 150.

⑤ 实际上，弗洛伊德对神经症和精神病的运作机制也进行了区分，认为在神经症中，患者的被撤回的对象投注转向了其内心世界的某个幻想对象，而在精神病中，这一被撤回的对象投注转向的是患者自己的自我。这就是说，不论是在神经症中还是在精神病中，根本上都是通过压抑在运作，所不同的只是受到压抑的或者说被撤回的力比多能量转投到了不同的对象上。

症状的结构中，在日常的语言错失现象中，压抑的过程恰是被压抑的东西隐秘地返回的过程；而在除权中，被除权的东西根本就没有进入主体的世界，而是被留在了外面，这样，主体在象征界就留下了一个永远无法弥补的空位，一个“纯粹而简单的洞”，就像在施列伯那里，由于基本能指父之名的除权，使得施列伯在象征界的菲勒斯认同未能完成，从而无法在象征秩序中注册自己的主体性，尤其是自己的性别化的主体身份。其结果就是母亲的欲望始终无法获得命名，“父之名”所代表的菲勒斯意义无法在他者中被锚定，于是，面对母亲那无法参透的谜一般的欲望，主体缺乏足够的手段给以回应（而不像在神经症中，被压抑的东西多多少少可以通过压抑的运作获得替代性满足）。

不过，在象征界被除权的东西并没有被彻底废除，它只是被关在了门外，它也要返回，不过，与被压抑的东西总是在各种无意识的现象如症状中返回不同，被除权的东西是从主体的外部返回，从实在界返回，并且是借各种妄念的形式尤其是谵妄的言语（它们最适合拿来命名那不可命名的东西）在实在界中返回，这一返回的效果可以在言语穿刺象征界和想象界时留下的洞孔中看到。所以，拉康在对精神病临床结构的分析中特别地强调了言语的作用，因为它不仅能最充分地体现谵妄的各种形式，以其复杂多样的能指结构揭示种种谵妄现象的隐在逻辑，而且其本身所具有的创造力就构成了主体与实在界的一种相遇，在那里，主体通过那些漂浮的能指，通过那些因能指与所指之间锚定点的缺乏而导致意义断裂的言语，不断地询唤那缺失的父之名的返回。在第 3 期研讨班中，拉康对施列伯的妄想症自传写作玩味不已，以同样散发着神性光芒的话语去探究那些谵妄的能指在实在界的返回，探究菲勒斯意义的缺席所带来的非凡的想象力的跳跃，尤其探究了施列伯的言语中所显示的朝向女性的推力与其性欲驱力转移（例如主体的女性化）的关系。

父之名的除权导致了菲勒斯意义的缺席，主体无法在象征界找到自己“正常的”性别身份或性化的位置，于是其性欲驱力只能在实在界以想象的形式纠缠不休，就像在施列伯那里，在他的分裂书写中，那些散发着神圣光芒的谵妄的言语以其惊人的铺陈能力和非凡的谵妄性隐喻创造出了一个有关谵妄的谵妄性结构，为了说明这个结构，拉康从 R 图（见第八章第四节）变形构建了一个所谓的 I 图：



这一结构包含有一个基本的三元组要素：造物主（上帝）、言语的造物（出现在幻念中的各种生物）和受造物（主体或施列伯），其中上帝—造物主是主体—受造物（施列伯）唯一的他者，两者的关系是通过言语建立的，至于出现在幻念中的生物，它们不过是谵妄性言语的创造物，是静默的能指（因为父之名的除权）从幽暗的实在界流星般显现出来的踪迹。I 图所呈现的是这三个要素的结构关系。对应于 R 图（见第八章第四节），主体—受造物仍用“I”（自我理想）来表示，但现在处在“P”的位置，需要提醒的是，把主体置于这个位置并不意味着他已获得了自我理想或拥有了菲勒斯意义，他只是象征性居于这个位置，如拉康所言，这个位置因父法的缺席而成了一个“空位”；上帝—造物主则占据了原先属于象征的母亲“M”的位置，这同样不是说造物主成为了象征的母亲，由于父之名的除权，母亲欲望的原初象征化已无法实现，母亲不再是一个象征化的能指，而恢复成了一个想象的存在，一个欲望菲勒斯的存在，上帝就是这个欲望的化身；至于言语的造物，它们占据着无法生育出来的孩子的位置，由于不能生育子女，极其失望的主体只能在幻想中把言语的造物想象为自己的子女。

图示呈现了一个妄想症主体在三大界域中的谵妄性存在。首先是处在右半部分的象征界。我们看到，象征界的外围是一条联结造物主和被造物的抛物线，这条线“环绕着因父之名的除权而在能指领域挖出的那个洞”：

> 在这个洞里，主体缺乏意指链的支持，正如我们看到的那样，这一点无须变得难以言喻就足以引起恐慌。正是在这个洞的周围发

生了所有的斗争，主体就在这场斗争中重建了自己。①

这里所谓主体在斗争中重建自己，指的就是在联结造物主和被造物的抛物线上所发生的事情：主体通过谵妄的能指或言语在实在界“召唤”、“询唤”、“呼叫”那个被除权的父之名从外部返回，但这个返回是不可能的，抛物线的两端无限接近自我理想 I 和原初的母亲 M，但永远不可能与之重合，这表明主体最终既不可能实现他的使命，也不可能完全将上帝作为他的欲望对象。至于处在抛物线顶端的作为言语之造物的“孩子”（属于新人类的生物形象），它们不过是丧失了菲勒斯意义的主体以谵妄的能指创造出来的一系列谵妄的隐喻。总之，父之名的除权乃是引发主体精神病的装置，也是引发谵妄的言语的装置：

> 对于将被引发的精神病而言，父之名——被除权的父之名，也就是说，从未到达他者的位置的父之名——必须在与主体的象征性对立中被召唤到那个位置。
>
> 正是父之名在那个位置上的缺失，才在所指中打开了一个洞穴，并由此引发了能指的一连串变迁，而想象中那日益扩大的灾难就是从这些变迁中产生的，直至最后能指和所指在一个谵妄的隐喻中稳定下来。②

图示的左半部分是想象界。拉康说，作为对象征性隐喻的缺席的回应，在想象的领域也会对主体打开一个缺口。其实这个缺口原本就存在着，并且要想弥合它，主体就必须完成阉割，完成对父之名的认同，可现在这个认同已经不可能了，所以主体唯一能做的就是在想象的层面把自己变成一个女人，“毫无疑问，无意识发出的预言早就在预告主体，虽然他不能成为母亲缺失的菲勒斯，但他还有一个解决办法，那就是成为男人们缺失的女人”③。为什么可以这样呢？拉康解释说，那是因为“尽管这和拥有［菲勒斯］在理论上互不相容，可它们在涉及关键的缺失时至少就结果而言是可以交叉重叠的”④。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 470.
② Ibid., p. 481.
③ Ibid., p. 472.
④ Ibid., p. 471.

因为不拥有菲勒斯而退行到成为菲勒斯，成为男人们缺失的女人，这是否如弗洛伊德所言，意味着施列伯是一个同性恋？拉康不同意这个解释，在他看来，对于主体的这种女性化，同样要作为父之名被除权的效果来理解，由于这个除权，主体缺失菲勒斯意义，所以只能在想象的层面以妄想的方式——既有自大妄想，也有迫害妄想——让自己成为神的配偶、神的欲望对象，通过与神的交欢生育出新的人类，进而完成拯救人类的伟业。这也就是说，施列伯的女性化不是由于其同性恋的倾向，而是由于其妄想症的主体结构使得他环绕想象界的那个洞在另一条抛物线上进行了另一个系列的斗争，这另一条抛物线的一端是主体的理想自我（m），一端是作为对体的镜像（i）：在理想自我的一端，主体将自己想象为神的配偶，在镜像他人的一端，主体最大程度地获得了自恋快感，也就是“变性的原乐”（transsexualist jouissance）。而在这个抛物线的顶端，是那些在妄想的能指中创造出来的生物的形象（例如施列伯描述的会说话的鸟），它们在能指的层面上正好与少女等值。

再下来是处在图示中间的实在界。这是一个混沌的世界，是一个日常语言无法进入的世界，所以用阴影表示它的存在。但对于不拥有菲勒斯的主体而言，这个世界是真实的，甚至是唯一真实的，其在象征界和想象界的那一系列谵妄性想象实际都是在实在界借由谵妄的言语进行的。在实在界中，我们看到了相对于两条抛物线而言的三条渐近的直线。处于上方的渐近线表示主体在实在界对造物主的想象性认同，由此而产生了“向我们发言”的他人（a）；处于下方的渐近线表示主体在实在界对位于父亲空位的理想自我的象征性询唤的回应，由此而形成了“爱他的妻子”的自我镜像（a'）。至于中间的那条对角线，两端分别指向两条抛物线的一端：指向（想象界的）理想自我的那一端——“生物的未来”——表示主体想象性的自大妄想，幻想自己肩负拯救全人类的伟大使命，为了这一使命，他必须做出牺牲，把自己变成女人，通过与神的交合生育新的人类；指向（象征界的）母亲的那一端则表示因菲勒斯意义在象征界的缺席而导致的主体对父亲隐喻的无效询唤以及因这一失败而来的象征性效果——“被造物主抛弃”。

我不知道读者们究竟有多大的信心和耐心去理解拉康所说的这些，如果你认为拉康对施列伯病例的分析整个地就是在胡言乱语，是另一个妄想症的分裂书写，那么我需要强调的一点是：拉康所谓的神经症、精

神病和倒错的“临床结构”与精神病学家、医学专家或医疗机构所讲的那种临床结构根本不是一个概念，确切地说，后者正是拉康要极力反对的。拉康的临床结构本质上是一种主体结构，是无意识主体在语言幕墙背后的运作机制，这个机制不只是存在于医学所定义的“不正常”的人的心智中，也存在于我们所有人的心智中，就像拉康对帕斯卡尔的名言“不疯癫只是另一种形式的疯癫”加以引申后所说的，“没有疯癫，就无法理解人的存在，而且如果不把存在里面的疯癫当作人的自由的界限，也就不会有人的存在”①。其实，在拉康那里，疯癫、死亡和原乐，不仅构成了人的自由的界限，而且也是人的自由的条件。若是忽视了这样一个讨论语境，拉康的许多理论都将变得难以理解。

最后再引用拉康的一段话，在这里我们将看到他对无意识、语言、他者和精神病之引发的关系做的一个总结性的阐述。在《论精神病的一切可能疗法的一个初始问题》一文的“后记”中，拉康说：

> 追寻弗洛伊德的足迹，我教导人们：他者乃是他借“无意识”之名发现的那种回忆的场所，他把回忆看作是一直没有得到解答的一个问题的对象，因为这个对象规定了某些欲望的不可消解性。对于这个问题，我将用意指链的概念给以回答，因为一旦这个链环被原初的象征化（该象征化在弗洛伊德视作重复的自动性之源头的“Fort! Da!”游戏中已经得到体现）所启动，它就会按照逻辑的关联来展开，这些关联对所要意指的东西亦即实体之存在的制衡，是通过我描述为隐喻和转喻的意指效果来实施的。
>
> 正是在这个界域里的一个事故，正是发生在这个界域里的一个事故——那就是父之名在他者场所的除权——正是我称之为欠缺的父亲隐喻的失败，为精神病及其区分于神经症的结构提供了本质的条件。②

第三节 他者的凝视

在拉康的精神分析学中，对自我与主体的构成的说明都与某个特别

---

①② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 479.

的结构性时刻关联在一起，其中一个与观看有关，另一个与言说有关；自我的完形是通过观看即镜像之看完成的，主体性的认同则是通过语言或言语的调停实现的。

自 30 年代开始，拉康就已经在讨论视觉性，讨论观看行为对于自我或想象性主体的作用，并先后引入“镜像阶段”和“想象界”来对此做理论化的阐述；相应地，拉康对象征界的讨论基本是在语言的维度进行，并且随着 50 年代中期语言学转向的完成，能指的逻辑和言语结构分析成为他最主要的兴趣点，对观看的讨论并不是没有，而是少有拓展。可是到 1964 年的第 11 期研讨班上，他突然重新回到了观看的主题，以“凝视”（regard；gaze）的概念对这一行为做了激进化的处理，并使其越出想象界的范围，不仅在凝视的机制中嵌入了他者的结构功能，而且还引入了实在界的维度。观看的问题因他的这一次进入而变得迷雾重重。

是的，对于拉康的几乎每一个理论，我们都可以从不同的角度进入。例如他的镜像阶段理论，我们既可以从力比多的投注、从自我的想象性认同或自我与小他的关系来加以说明，也可以把自我对镜像的凝视当作一个隐秘的入口去考察这一行为的机制。自个体走向镜子向里探视的那一刻起，自我朝向异化的戏剧就一幕接一幕悄然上演，正如拉康自己反复地提到的，他的镜像阶段理论其实是建立在一个镜子装置的基础上的，我们未尝不可以把这个镜子装置同时看作是一个观看装置，一个捕捉和结构我们的视觉活动的装置——自我作为他人而存在不就是通过认同我在镜中所看到且是想象地看到的那个镜像而完成的吗?! 在个体进入语言的世界之前，指认自我的最根本方法大约就是观看了，观看或凝视正是使力比多投注得以完成、使自我与他人的关系得以建立的一种行为。

不仅自我或者说理想自我的形成有赖于镜前的观看，就连自我理想的形成也是在镜前开始的。拉康在许多地方都提到，当父母抱着婴孩出现在镜前，指给他某个理想的认同形象时——例如父母对着镜中的形象说，“这就是我们的漂亮宝宝”，“这就是我们的小天才”等等——或者当婴孩以父母的形象或父母的期许、认可与赞赏作为参照来“完形”自己时，象征界的他者就在此发挥作用了，主

体在这个镜像认同中完成的就不再只是理想自我，而是还有自我理想。这就是说，在主体对镜像的观看中，不仅有属于想象界的自恋性认同，还有属于象征界的他者认同，前者形成的是理想自我，后者形成的是自我理想，前者是自己对自己或与自己相似的对体的看，后者则是以他者的目光来看自己，按照他人指给自己的理想形象来看自己，以使自己成为令人满意的、值得爱的对象，换用拉康喜欢的拓扑学方式来说，与自我理想对应的观看方式是“我”“想象地”看那“象征地”看着我的他人，由此而形成了我“想象地”看自己的“象征形式”。在这个时候，至少可以说，触发主体进入象征秩序的东西不仅有言语或他者的话语，而且还有他者的看或凝视，因为那在看我的人（比如父母）已经是象征秩序的一部分，他们对我的看已然是象征的看。

上面的简单讨论已经表明，观看的行为从来不是自足主体的自主行为，它必定要涉及主体间性的问题。这一点拉康早在30年代就已经感觉到了，只是那时他还没有从黑格尔和现象学家那里得到主体间性的概念。在1953—1954年的第1期研讨班上，拉康在讨论对象关系时正式地引入了主体间性的结构，所以米勒在编辑该期研讨班时有一讲的题目就叫作“对象关系与主体间关系”，也正是在这一讲中，拉康特别地提到了萨特在《存在与虚无》（1943年）中对“凝视”（中文又译作“注视”）所做的著名讨论，并强调这一讨论中有些东西“尤为令人信服”。拉康说：

> 作者的整个论证都围绕着他称作凝视的基本现象进行。在我的经验领域中，人类对象原本就与众不同，不能因为成为了正在看我的对象而将其同化到其他任何知觉对象中。在这一点上，萨特做了十分细微的区分。我们不可把所论的凝视与——例如——看见他的眼睛这一事实相混淆。我在某人的凝视下觉察到自己的存在，而我甚至都没有看到也无法分辨那人的眼睛。完全可能的一点就是向我指示某个东西，即那里有他人存在。这扇窗户，如果它比较暗，如果我有理由认为它的背后有人，那它直接地就是一种凝视。从这个凝视存在的那一刻起，我已经是某个他人，因为我觉察到自己正在成为他人凝视的对象。但是，在这个位置——它是相互的——他人

也知道我是一个知道自己将被观看的对象。①

那么，萨特的论述中是什么东西令拉康感到信服呢？首先，在萨特那里，凝视不是指我对他人的凝视，而是指他人对我的凝视，所以凝视揭示了他人的存在对于“我”的结构性功能，或者说我的“为他结构”；其次，萨特强调说，凝视不是指别人的目光，不是说真的有某个人在远处看着我或我看见某个人的目光在盯着我，而是说我“觉得”有某个他人在凝视着我；再者，凝视表明我是一个为他的存在，我在他人的凝视中发现了自己，我即是他人。萨特所论的这几点与拉康对对象关系的思考恰好是对应的——至少在这个时候他是这样认为的——所以拉康几乎照原样对萨特的观点进行了重述，这在他那里是甚为难得的，要知道，他对同时代的这位哲学家并不怎么信任。

不过，在50年代，拉康虽然时常会关注观看的行为，对凝视的问题却并未做更深入的思考——上面的简单讨论已经让我们看到，在他那里，观看和凝视并不是一回事：观看是我在看，凝视是我想象别人在看我。直到1964年，他才重新回到这里，而这一次，是另一位同时代的哲学家给了他启示，那就是莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961）。同时，在这一次，萨特的凝视理论再次被提及，不过是作为批评的对象。

1964年，梅洛-庞蒂的遗著《可见的与不可见的》被整理出版，拉康在第一时间拿到了样书，于是即刻开始了同它的对话——他甚至称这本书的某些观点乃是他同梅洛-庞蒂对话的结果（他们是在一次学术会议上认识的）。

梅洛-庞蒂认为，在主体的“我”与世界的关系中，或者说在“我”对可见世界的知觉中，总有一种先行存在的不可见的凝视、一个柏拉图式的“全视者”（seer）在看着我，使得我的观看不再是传统现象学意义上的主体的知觉建构，而是主体与他者的“共同世界”为显现自身而对“我”的利用，例如，梅洛-庞蒂说：

> 无论如何，他者的体验对我来说并不是乌有，因为我是相信他

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 215.

> 者的——而且这个体验和我自己是相关的，因为它作为投射于我的他者眼光而存在着。这张熟悉的面孔就在这里，这笑容，这嗓音的抑扬也都在这里，我很熟悉它们的风格，就像熟悉我自己一样。在我生命的许多时刻，他者对我来说也许都化入了这个可能是一种诱惑的景象之中。……在这些目光后面的某处，在这些动作后面的某处，或毋宁在它们面前的某处，或者更是在其周围，不知从什么样的空间双重背景开始，另一个私人世界透过我的世界之薄纱而隐约可见。一时间，我因它而活着，我不再是这项向我提出的质问的答复者。……至少，我的私人世界不再仅是我的世界；此时，我的世界是一个他者所使用的工具，是被引入到我的生活中的一般生活的一个维度。①

拉康说，梅洛-庞蒂对不可见的凝视的这一关注指示了极为重要的一点，就是“可视者对将我们置于全视者的目光之下的东西的依赖”，是全视者对我们的“瞄准”（shoot），拉康将这称为“凝视的前存在”（the pre-existence of a gaze），即主体在向外观看的同时也被另一个东西所注视，主体总是处在来自另一个领域的目光的包围之下：

> 我只能从某一点去看，但在我的存在中，我却在四面八方被看。②

一定意义上说，梅洛-庞蒂引入他者的看是为了把主体置于一个主体间的“共同世界”来考察，而拉康把他者的看称作“凝视的前存在”却是为了瓦解“共同世界”的共同性，他所讲的“凝视的前存在”不仅指他者中的凝视在主体之外和之先的存在，更包括因语言而异化的主体的“视界驱力”（scopic drive）在实在界的运作对于主体之看的先在规定性。所以，尽管拉康在多个不同场合都曾对梅洛-庞蒂及其哲学致敬，可他并没有太多地追随后者，就像在观看的问题上，他就说道：“我们并不是非要在可见与不可见之间穿行。我们所关心的分裂并不是从一个事实而来的那个距离，该事实就是：有些形式是现象学经验的意向性指

---

① 梅洛-庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，20～21 页，北京，商务印书馆，2008。

② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 72.

示给我们的世界所强加的——故而是我们在可见性的经验中必要遭遇的界限。凝视只会以一种陌生的偶然性形式呈现给我们，［它是］我们在地平线上所发现的东西——作为我们的经验的推力，这也就是构成阉割焦虑的匮乏——的象征。”① 这就是说，拉康所关心的不是主体在可见性与不可见性之间的穿行或辩证运动，而是主体的分裂，或者说是主体的分裂在观看行为中的体现，这就是“眼睛与凝视的分裂”：

> 眼睛与凝视（the eye and the gaze）——这就是对我们而言的分裂（the split），在那里，驱力得以在视界领域（the scopic field）的层面呈现。②

这句话可以说是拉康的整个凝视理论想要表达的中心思想，但要想弄清楚它的含义，可能得费一番周折。我不妨从后半句——“驱力得以在视界领域的层面呈现”——包含的两个概念“驱力”和“视界领域”开始。

还是要回到弗洛伊德那里。在第 11 期研讨班中，拉康把“驱力”看作是精神分析学的四个基本概念中的一个，所以对它做了详尽的分析，更确切地说，是对弗洛伊德的驱力概念的强力重写。不过我暂时还不能进入这个重写的全部过程，相关的细节需要留到下一章再说（见本书第十章第四节），在此我只能涉及其中与观看和凝视有关的部分。

1915 年，弗洛伊德就驱力的构成、功能及其转化等问题写了一篇论文：《驱力及其转化》。③ 在论及驱力的功能及其转化时，弗洛伊德说，驱力的功能主要体现为主动与被动、主体与对象、快感与不快感这三组对立的形式，驱力的转化指的就是这三组功能的共同作用机制，他特别地分析了两种特定的转化情形：向对立面的转化和向主体自身的转化。前者主要指从主动转向被动，如从施虐狂转到受虐狂、从窥视癖转到裸露癖，这一转化只涉及驱力目的的变化，即从主动性的目的（施虐、观看）转到被动性的目的（受虐、被观看）；后者则只涉及驱力对

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 72–73.

② Ibid., p. 73.

③ 中文习惯译作“本能及其变化”，参见车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，676～701 页。

象的转化，即从以他人为对象转向以自我为对象，如受虐狂是把施虐转向自身，由此分享着对自我攻击的快感，裸露癖则是把窥视转向自身，由此分享着展示自我的快感。弗洛伊德还把这两种转化结合为一个共生的过程，提出了驱力转化的三个阶段：以别人为对象（此时的主体为施虐狂、窥视癖）、以自己为对象（主体从主动转向被动）、新主体的出现（受虐狂、裸露癖），并借用语法学的概念分别称这三个阶段为三种“语态”（voice）：主动的（active）、反身的（reflexive）和被动的（passive）。拉康沿用弗洛伊德的说法，但以结构的原则将三个阶段重述为共时的运动：

> 弗洛伊德借用一种最传统的方式给我们介绍了驱力，他把语言的资源运用于每一时刻，并毫不犹豫地把自己的观点建立在只属于某些语言学体系的三种语态之上，即主动的、被动的和反身的。但这仅仅是一个外壳。我们必须看到，这一意指的反转是别的某个东西……在每一驱力的层面，根本的东西是那在其中结构它的往返运动。①

拉康指出，弗洛伊德描述的驱力的三个转化阶段其实是驱力发生的三个结构性时刻，而这三个时刻标示出驱力的运动根本上是一种“循环”（circuit）：

> 我们必须识别出在第三个阶段出现的——但也没有出现——那向驱力之循环的回返。就是说，应这样来理解新主体的出现，即不是在已然有一个主体即驱力的主体的意义上，而是在新的东西就是有一个主体出现的意义上。这个主体——它其实是他者——得以出现是因为驱力能够显示它的循环路线。只有随着主体在他者的层面出现，才有驱力的功能的实现。②

这就是说，在前两个时刻（主动的和反身的），还无所谓“主体”，比如在主动的语态中是“我”在看，在反身的语态中是“我”在看自己的某个玩意儿，这个“我”其实都是自我，因为这两种语态下的看都是

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 177.
② Ibid., pp. 178-179.

一种想象的看，只有到第三个时刻（被动的），驱力进入其循环的最后“阶段”，才有一个“新的”或真正意义上的主体出现，因为这时是“我”让自己的某个玩意儿被他人看，这个使自己被看的“我”就是作为看的对象的“新”主体，其所谓的“新”就在于想象的“我”终于在他者场域完成了对象征的“我”的确认。

并且，尽管第三个时刻是被动的，可驱力本质上总是主动的，因此第三个时刻的所谓“被看”，实际是某人“使自己被看”。通过使自己被看，“我”终于成为他人的欲望对象，我通过对（想象的）“我”的否定而把自己建构为一个主体。这就是驱力的循环，是驱力在“视界领域”的呈现，也是拉康所讲的“视界驱力”的基本结构，而构成这一结构的基本对立形式就是看与（使自己）被看，眼睛（代表看的功能）与凝视（代表被看的先行在场）的分裂就存在于这个非同一性的辩证反转中。

那么，何谓“眼睛与凝视的分裂”？在我们的日常理解中，眼睛不就是看和凝视的器官吗？它们的分裂从何而来？这涉及拉康对凝视概念的独特运用，对此我在上面已有所提示，下面我再简单强调一点：拉康的凝视理论要讨论的不是我们的眼睛能够看到什么和如何去看，也不是我们所看到的东西—— 视像-——的结构或结构背后的意义，而是我们的看的行为是怎样发生的，更确切地说，我们的观看是如何因为凝视而可能的，又是如何因为凝视而不可能的，换言之，如果说拉康所谓的“看”是指主体的看，那他所谓的“凝视”则是指主体以外的某个东西的凝视，而且是在他者那里失落的原质之“物”即对象 a 的凝视，是不可能之物的凝视，如果说观看代表着眼睛的功能，那么凝视就是使观看变得可能（我看/我被看）和不可能（看而不见，见而不看）的原因与机制。对于那可能的看，拉康称那是因为有“想象的凝视”，对于那不可能的看，则是因为有“对象 a 的凝视”，它实际上就是“实在界的凝视”。

我们就从想象的凝视开始。刚刚已经说过，镜像之看是一种想象的看，而且这个看自一开始就受到了他者的看的染指，这意味着，主体在这个看中不仅形成了统一的理想之我的原型，而且也形成了作为其超我律令的自我理想。所以，所谓的“想象的凝视”并不单单限于主体在想象界的看与被看，而是主体在想象界与象征界的交互空间中的看与

被看。

拉康说，动物也有想象的凝视，其最典型的体现就是动物学家所讲的那种“拟态现象”（the phenomenon of mimicry），即有些动物甚至生物可以依据环境模仿性地改变自己的视觉形态 — 例如身体的颜色 — 来达到保护自己或攻击敌人的目的，这种拟态性的改变或变形 — 它有三个重要的维度：效颦（travesty）、伪装（camouflage）和恫吓（intimidation）— 并非如传统所说单纯为了适应环境，而是动物依据“他者”的存在而对自身存在的某种构型，拉康把这称为动物眼睛的“色斑功能”（the function of the stain），它恰好标记了“被看者假定被看的前存在”（the pre-existence to the seen of a given-to-be-seen）①。

动物因为想象自己将被看而对自身形体可能的视觉效果做出拟态性的改变，这一假定被看的前存在也是人的想象的凝视的本质所在，即在人的镜像之看中，真正发挥作用的不是我在看，而是我可能被看，我是因为想象自己有可能被看而看自己的，并且是用他人的目光看自己。在这一点上，人的想象的凝视的功能与动物眼睛的色斑功能可谓异曲同工：“它既能最为隐秘地主宰凝视，还总是能够逃脱那一视觉形式的掌控，满足于把自身想象为意识。”②

所谓“满足于把自身想象为意识”，在拉康那里有两重意思。首先，这意味着理想自我和自我理想的形成是在这一想象的凝视中完成的，主体一方面把想象的他者的凝视投射到自我之上，从而造成自我完满性的效果或幻觉，另一方面还通过认同他者的目光把这一凝视内化为自我的理想。拉康把这称为“凝视的效果”。他说：

> 这就是在处于可见性中的主体之建制的中心所看到的功能。那在可见性最为深刻地决定我的东西，就是处于外部的凝视。透过凝视，我进入光亮中，从凝视里，我接受其效果。因此可以说凝视是这样一种工具：透过它，光线被形体化；透过它——如果允许我像往常一样以肢解的方式使用一个词——我“被摄入像中”（photographed）。③

---

① ② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 74.

③ Ibid., p. 106.

其次，这还意味着我是“看到自己在观看自己”（seeing oneself seeing oneself）[①]。我的看本来是由他者的凝视主宰的，我本来是被看的，可在我的想象中，在我的意念和意识中，我看不到——更有可能是我不承认、我否认——他者的这个凝视，我不觉得、也不认为我的理想自我和自我理想是我为了迎合他人的目光才显得这样的，透过想象，我避开了他人在看我这样一个事实，于是我的观看模式就变成了“看到自己在观看自己”。拉康把这称为是“凝视功能的逃避”，是“凝视的省略”，是想象的凝视的一种“意识幻觉”[②]。

拉康指出，笛卡儿的我思主体就是处在这种意识幻觉中的主体，他不知道那在思的并不是有意识的“我”，而是无意识的“它”，不知道正是那个不可见的“它”的“凝视”才使得主体之思好像是“我”在思：“那使我们成为意识的东西，是通过和洁净的镜面一样的手法来建构我们的。”[③]

同样地，萨特所讲的凝视也是这种自己对自己的观看，在他那里，他人以同样的方式被悬置了，被部分地“去现实化”了，因为他把凝视理解为“让我大吃一惊”的凝视，理解为使我的世界彻底改变、并从我所是的虚无的点来规整我的世界从而使我在凝视中彻底消失的凝视，也就是说，在萨特那里，由于把主体与凝视的关系转换成了“我”作为看的主体与“我”作为被看的客体的关系，我的看就成了我对自己的看，我的“大吃一惊”就是由此而来，因为我对自己的这种看让正在窥视的我油然而生一种羞耻感。拉康说：

> 这是一种正确的现象学分析吗？不是。事实根本不是这样：当我处在凝视之中时，当我勾引一种凝视时，当我抓住一种凝视时，我并不把它当作一种凝视去看。……
>
> 那凝视看见了自己——确切地说，这就是萨特所讲的凝视，令我大吃一惊的凝视，让我感到羞愧的凝视，因为这种羞愧感是他认为最为重要的情感。我所遭遇的凝视——在萨特自己的文字中可以找到这

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 74.
② Ibid., p. 74、p. 75、p. 83.
③ Ibid., p. 75.

一点——不是被看的凝视，而是我在他者的领域想象出来的凝视。①

那么，为什么在想象的凝视中会有这种自己对自己的观看呢？是什么东西导致了凝视的消失或省略呢？如果单纯按照镜像理论的说法，那这种省略显然是误认的结果，即是我把自己对他者凝视的想象投射到自己身上的结果。可前面已经说了，想象的凝视并不只有想象界在其中发挥作用，他人在他者领域的象征的看以及主体对这个位置的看的认同才是根本的，如果说镜像之看还只是把主体凝定在一个缺乏流动性的完满自我之上，那么，透过象征界的介入，透过父亲功能作用在主体身上的阉割效果，理想自我的完满形象也将随之受到质疑，主体将只有通过认同代表象征秩序的父法，接受象征秩序赋予他的位置，他的欲望才可以在语言中获得适当的表达——尽管那已是一种异化的欲望。因此真正的问题应当是：在这种认同中何以会出现对他者凝视的省略？这与父法秩序的权威性的获得有关。

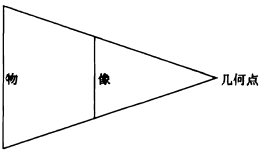
按照拉康的理解，主体在其象征认同的过程中常常会把处在他者领域中的父法代理——比如实在的父亲——想象为一个“能知的主体”(the subject supposed to know)，就好像处在分析情境中的分析师一般，这个全能的他者似乎能洞悉主体的一切。这当然只是主体的想象，可他者秩序的权威性及其确定性就是这一想象的虚拟反转到主体身上而产生的效果，进而，主体还在这个想象的虚拟和反转中用那一效果来保证其所认同的自我理想和现实形象的一致性，他者的凝视转而隐退到了一个消失点上，一个类似于透视法的灭点上。拉康恰好用了西洋绘画中的透视法来说明这一点：透视法看似是主体站在自己的位置把眼睛所及的事物按照距离的远近、比例的大小及次序的安排“正确地”配置在画面中，让观众觉得他所看到的就是现实的再现，甚至消失在远处的景物也都存在于画框之中，可事实上，真正主导这一系列安排的恰恰是消失在无限远景中的那个几何学的灭点，是它保证了再现的一致性。想象的凝视就是这样的一种观看。主体本来是被看的，是被凝视的，而通过想象的反转，这个不可见的凝视被删除了，结果就成了看到自己在看自己，殊不知主体的这一自己看自己乃是一种几何学的看，一种幻觉的看，一

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 84.

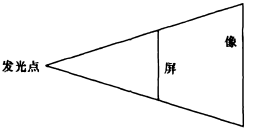
种欺骗的看，就像拉康所说的，“几何学的维度可以让我们瞥视到我们所关切的主体在视觉领域是如何被捕捉、被操控、被俘获的”①。也正是在这个意义上，拉康称想象的凝视中眼睛的功能是一种“屏幕”（screen）功能，它屏蔽了视像背后的凝视，它让使观看得以可能的“光源”——那个在远处闪动的光点--- 消失在可见性之外。拉康说：

> 在我们与事物的关系中，就这一关系是由视觉方式构成的且在表象形态中被排列得井井有条而言，总有某个东西在滑脱，在穿行，被传送，从一个舞台送到另一个舞台，且在某种程度上总是躲藏在里面——那就是我们所说的凝视。②

总之，在拉康看来，如果主体只是停留在想象界去观看，只做纯粹的镜像之看，他所看到的就只能是自己眼前所见的一切，而无法看到视像背后的东西，他甚至根本就不承认那背后有什么东西。同样地，如果主体是处在想象的凝视中，那么处在象征秩序中的他者的凝视固然可以暂时地缝合他的视像的不确定性，让他完成对自我理想的想象性建构，但是，在这一意义缝合和身份建构的过程中，因为眼睛的屏幕功能，他看不到那个象征的权威本身只是寄生在他者之中的一个替代，他的所见依然是想象的，那背后的东西依然被屏蔽，如拉康所言，“在这一可见性的情形中，一切都是陷阱”③。对于这两种看—— 在想象界中镜像的看和在象征界中想象的被看或想象的自己看自己，实际上，拉康的“想象的凝视”同时包含这两种看，因为所有镜像的看都必定包含象征的维度——的机制，拉康用两个图示对其做了一个分解性的描述：

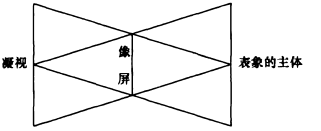


① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 92.
② Ibid., p. 73.
③ Ibid., p. 93.



上图描述的是主体的看的行为，类似于透视法的成像机制，即处在几何点的主体眼睛里所看到的对象的视像。下图描述的是这一看的行为背后的无意识机制，屏幕相当于眼睛的功能，即有意识的主体所处的位置，他只看到眼前的图像——并且这就是他自己的像，他看到自己在看自己——而看不到背后处在发光点位置的他者的凝视。

进而，拉康把这两个图合并在一起，构成对视界秩序中的凝视本身的一种描述。



拉康自己是这样解释的：

> 在此，我画下了前已介绍过的两个三角图形：第一个是将在几何学领域我们所处的位置换成表象的主体，第二个则是将“我”转换成一个像。这样，在右边那条线上安置的是第一个三角图形的顶点即几何学主体的点，而在那条线上［这里指的是中间那条线］，“我”也把自己转换成了处在凝视之下的一个像，凝视则被铭写在第二个三角图形的顶点。这两个三角图形在此叠加在一起，事实上它们记录的是视界领域的功能。①

如果单从结构的方面理解，拉康这里所描述的情形十分类似于柏拉图所讲的“洞穴比喻”：长年身居洞穴中且躯体完全被锁缚的奴隶，眼睛所见只是物体通过他身后的那堆火投影到前面的墙壁上的暗影，并深

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 105-106.

信自己所见即是物体的本相，而不知这“知识”之来源是那看不见的火光；即使某一天他终于走出那洞穴，看到了真理的光源，也会惰性地视这光源是令他目盲的原因。拉康所描述的主体在其对自己的观看中对他者领域的凝视的想象性省略就是柏拉图的这种洞穴式的观看。

主体的看以及由此而来的认同效果之所以可能，是因为他想象在他者的场域有一种凝视，有一道不可见的目光在引导、引诱和调节他对自己的看，可在主体的这一想象的观看中，这个他者中的凝视却是被省略的。这个省略对于主体的看而言有着双重的效果，即一方面主体正是凭借对凝视的省略来确保其所认同的形象与位置的确定性和一致性，而另一方面这个省略只会给主体的看埋下致命的诱惑，因为主体在想象的凝视中所完成的认同只是一种暂时的缝合效果，是主体的欲望在象征的能指域偶然的锚定，这意味着其所获得的确定性和一致性随时有可能被揭穿。缝合的效果一旦被揭穿——并且必定会被揭穿——被建构的主体将会发现，其所面对的并不是全视的他者，而是一个不完满的、有欠缺的他者，一个被划杠的他者；主体终将明白：我想从他者的观点来观看和建构自己的统一性的尝试终究是徒劳，我认为他者握有关于我的全部秘密也只是一种幻觉，我所面对的根本上是一种不可能性，是在我的认同之初就已经被先期送出的令人惊骇之物，真正主宰着我的观看行为的就是这个不可能性，是这个在实在界闪烁不定的坚硬内核，是它在凝视着我。至此我们来到了拉康的另一种凝视的门口：不可能之物的凝视或实在界的凝视。不过拉康本人更喜欢另一个说法——“作为对象 *a* 的凝视”（the gaze as objet petit *a*）：“凝视本然地就包含着拉康的代数式‘对象 *a*’。”①

可什么是“对象 *a*”？这个令人惊骇的代数式到底代表着什么？它与凝视又有什么关系？对于前两个问题，详细的回答需要留到后面（见第十章第四节），在此只能结合这里的语境简单地给出一些结论性的东西。

在拉康那里，对象 *a* 包含有对象的含义，但它不是众多欲望对象中的一个对象，而是唤起欲望的对象—原因，是引发欲望对象或者说使某

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 77.

个对象成其为欲望对象的东西，如果非要说它也是一个对象，那这个对象的本质就在于它是一种不可能性，是不可能之物，用拉康的话说，是一种彻底的匮乏。但是，在拉康那里，造成对象匮乏的原因有很多，挫折是一种匮乏结构，剥夺和阉割也是一种匮乏结构，对象 a 作为一种根本性的匮乏甚至在挫折的辩证法开始之前就已经存在了，它在儿童“Fort/Da”游戏的原初象征化过程中就已经发生了，它是在欲望人化的过程中已被先期切割掉的东西，是一个不可能的剩余。进而，这所谓的“被先期切割”不是说它曾经存在过、后来因为语言或父法的介入而不存在了，实际上，它原本就不存在，从来未曾存在，它的被切割是回溯的结果，是我们依照主体化的效果即主体在语言中的异化和分裂对根本不存在的前主体状态的一种神话性想象，斜体的小写符号“a”就体现了它的这一想象的特质。不过，这并不表明对象 a 只存在于想象界，相反，它属于实在界，是存在于实在界的那个不可能的晦暗之物，是主体无法企达的东西，而它的被切割的效果乃是由于实在界、象征界和想象界的共同作用。至于对象 a 与主体的关系，简单地说，它既在主体之外，也在主体之内，尽管它是主体永远无法企及、无法把捉的，可它作为引发主体欲望的原因又是无所不在的，它总在躲避主体的看和思，但从来不会出现在主体的视觉和意识中，致使这个躲避本身成了其对于主体的最大诱惑。主体在自己的欲望之路上一次一次地追逐它的踪影，可就是无法把它召唤到眼前，主体在躲避与追逐的不对称的辩证法中陷落了，而对象 a 就是主体陷落的地方。

明白了拉康的对象 a 概念以上的含义，我们大约就可以理解实在界的这个不可能之物与凝视的关系了。对象 a 其实就是那被省略的东西，主体的看是因为它而可能的，更确切地说，主体之所以看、之所以让自己被看，就是因为有它躲在远处凝视，它就是主体朝向视界秩序的驱力，它的目光对主体有一种难以克服的诱惑。但另一方面，主体永远也看不到它，这不仅是因为处在象征界的主体没有办法与之真正相遇——主体与实在界的东西总是失之交臂——而且也是因为已然成为象征界之一部分的主体根本无法承受来自这个凝视的目光——那是一道令他感到晕眩、令他目盲的火光。

主体虽然与不可能之物总是失之交臂，故而根本看不到来自对象 a

的凝视，但是它们毕竟要在某个地方交会，就像阿喀琉斯与乌龟的赛跑，不是阿喀琉斯跑得太快，就是乌龟爬得太慢，反正两者始终无法照面，只是在一瞬间擦肩而过，但终归还是有擦肩的时刻。而正是这个时刻，正是主体与对象 a 一擦而过的这个相遇，让主体的观看以及主体因想象的凝视好不容易确立的象征权威顷刻间化为乌有，主体自以为稳固的象征秩序实际只是一个彻底的匮乏的补充，此时此刻，焦虑油然而生。为说明主体与凝视的这种相遇，拉康讲了一个小故事，他说这是他亲身经历的一个真实的故事。

“在我二十来岁的时候，那时，我当然还只是一名初出茅庐的知识分子，我下定决心想要离开学术界，去见见世面，投身于实践领域和现实领域，用我们的俗话说，到大海里遨游一番。”有一天，我们的主人公和布列塔尼的渔夫们一起坐着一只小船出海捕鱼。就在大家正等待收网的时候，一个漂浮在海面上的沙丁鱼罐头在阳光下闪烁着，一位渔民指着罐头对拉康说：“你看到那个罐头了吗？你看见它了吗？对了，它可看不见你！”①

这个渔民的话让拉康想到了一个问题：“为什么他觉得这件事这么有趣而我却不觉得？”为了回答这个问题，拉康开始思考。首先，他认为他与渔民之所以对这件事有不同反应，是因为相对于那些为生计忙碌、成天同无情的大自然作斗争的人而言，“我在世上显得一文不值。简言之，我完全游离于那个画面之外”。此刻的拉康觉得自己像是陌生人、外来者，无法融入苦中作乐的渔夫们的幽默中。也就是说，这个反差一瞬间把拉康自己在现实中的孤立境况凸显了出来，就像是被沙丁鱼罐头的反光所探照一般，一下子把他抛入了尴尬和焦虑的境地，因此，拉康说，如果说那个渔夫的话“它可看不见你”有什么意义，那也是因为“它始终在注视着我”。透过这个注视，我在象征秩序中的意义链条断裂了，就在我的目光与罐头的反光的交汇处，就在那个不确定的暧昧的空间，我在象征秩序中的位置被倾覆，我被置于象征他者的缺口，我无能掌控的匮乏的征兆被暴露出来——这就是那个在我的日常经验中不可能与之相遇的东西带给我的无以平复的创痛。拉康说：

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 95.

在那向我呈现为光的空间的东西中，那所谓的凝视总是光和暗的一种游戏。它总是闪烁的光——它就处在我的小故事的中心——它总是在每个点上阻止我成为一个屏幕，阻止我把那光看作像是一道彩虹而把它淹没。简言之，凝视之点总是有着宝石一样的模糊性。

再者，如果说我是那画面中的某个东西，那通常也是以屏幕的形式存在。此即我先前所说的色斑、斑点。①

那么这个神秘之物所唤起的到底是一种什么样的创痛呢？它其实就是主体进入象征界的那一刻在无意识中所刻下的原始创伤，不论这创伤是体现为言语的原初象征化中能指对主体的谋杀，还是体现为父法对主体的原始阉割或者说菲勒斯能指所代表的实在界的匮乏，反正这创伤是主体所认同的象征秩序本身所无法平复的，也是主体在象征秩序下永远无法触及的。

由此我们可以总结一下作为对象 a 的凝视在主体的视界领域所造成的效果。

从凝视的方面说，按照拉康的理解，如果说主体在想象的凝视下还能借助象征性的认同来获得匮乏的临时替代物，还能通过对想象的凝视的确认与省略来缝合他者中的缺口而成为他者领域的一部分，那么实在界的凝视就只会把主体抛入一个彻底的虚无，一个介于主体和他者之间的不可能的空间，主体在此体验到的将只能是他的分裂，他的创伤性的匮乏。总之，凝视早就在看着我们，并在不断地诱惑着我们，是它让我们去看，因而也让我们成为了被看，是它让我们可以看见，因而也让我们无法看见，是它让我们忘记了那根本的匮乏，因而也使得那匮乏的再次返回让我们难以承受。所以，不论是想象的凝视所维系的他者秩序的权威，还是实在界的凝视所暴露的创伤性缺口，都隐含着看与凝视之间的距离的运作，隐含着眼睛与凝视的分裂：

自一开始，我们就在眼睛和凝视的辩证法中看到，这两者之间根本不存在一致性，而是相反，存在的只是引诱。当陷入爱河的我

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 96-97.

迷恋于一种观看时，那根本上不满足且总是错失的东西就是——“你从我看你的位置根本看不到我”。①

“我看你的位置”既可以指对象 a 被象征化到他者的位置，也可以指它在实在界的位置，不论是在哪个位置，主体与它在视界领域的关系都是非对称的：它——真在那里凝视，主体却看不到它，主体的看是一种不可能的看。

从主体的方面说，主体为了维系其与不可能之物的凝视之间的距离，总想用幻象来掩盖创伤，用眼睛来取代凝视，用替代性的对象来置换真正的欲望对象——原因，视界的驱力就在这一系列的两者之间重复往返，以满足其求原乐的意志。然而，在这所有的替代以及由此而来的满足中，总是有某个东西从主体那里滑脱，每一次的替代和满足最终总是把主体引向根本性的匮乏，每一次的观看最终总是把主体引向与凝视的错失的相遇，主体最终只能发出一声绝望的哀叹：“我所看到的根本不是我想要看的。”

同时这也表明，肉眼的看根本是一场“游戏”，是一种“欺骗的游戏”，在眼睛与凝视的对峙中，结局总是“凝视战胜眼睛”②，把眼睛捕获在无法看透的空间中。就像古希腊两位画家——宙克西斯和帕拉西阿斯——举行的那场著名的绘画比赛：宙克西斯因成功地画了一串葡萄而引来飞鸟啄食，即其逼真的程度连鸟儿的眼睛也被它欺骗了；可帕拉西阿斯更胜一筹，他在墙上画了一块布帘，这布帘如此之逼真，以至于宙克西斯转身想要掀开它去看看里面到底画了什么东西，在此，拉康说，问题的根本不在于逼真性本身，而在于凝视对视界驱力的建构，眼睛会受到欺骗不是因为逼真，而是因为主体满足于欺骗的游戏，满足于“驯服的看”，同时也是因为凝视战胜了眼睛，凝视在引诱眼睛：

鸟儿凭什么会看以如此不同寻常的逼真性描绘出来的葡萄呢？那一定是：对鸟儿而言，在再现葡萄的东西中有更多的东西被简化了，有某个东西更接近于符号。但是帕拉西阿斯的反例清楚地表

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 102–103.
② Ibid., p. 103.

明，如果想要欺骗一个人，只要呈现给他一幅画着布帘的画，就是说，引诱他去问那布帘的后面是什么。①

因此，如果说想象的凝视让主体变成了一个被（他者）欲望的主体，一个欲望他者之欲望的主体，一个被看且是欲望被他者看的主体，那么，不可能之物的凝视则引诱主体变成了一个欲望的主体，一个欲望透过看来弥合他者之缺口而最终总是要被那道无法穿透的凝视之点撕成碎片的主体，进而，如果说想象的凝视可以暂时地让主体在幻象的支撑中获得存在的意义，那么，来自不可能之物的凝视就只会使主体再次去面对存在的挫败，匆匆踏上赴约之路，不过那是死神的最后的邀约。

第四节　移情与爱

我这里的标题是“移情与爱”，而不是“爱与移情”，表面上看，这不过是同一连接词前后两个语词的顺序做了一个颠倒，而实际上，字符位置的这一差异化意味着意义的缝合将完全不同，并且这个不同并不在于我们是因移情而爱还是因爱而移情——这实在是一个愚蠢的重复，就像鸡与鸡蛋的问题一样——而在于给问题设定的语境的差异，即在移情的语境中讨论爱和在爱的语境中讨论移情，这实际是根本不同的两种运作。我在此关注的是精神分析实践中一个极其关键的问题，那就是分析情境中的关系结构，这个结构常常跟一个装置——移情（transference）——联系在一起。而“爱”之所以出现在这里，仅仅是因为它作为一个隐喻可以为我们讨论移情关系提供最好的脚注，也就是说，这里所讲的“爱”不是男欢女爱的“爱”——虽然也不是毫无关联——甚至也不是爱的情感——尽管你也可以做这样的联想——而是爱作为一种关系结构的表征、作为一种配置主体之位置的功能在移情装置中的作用，当然，如果你愿意，完全可以用“恨”来取代这里的“爱”——要知道，恨并不一定就是爱的对立面，尤其在分析性的关系中，恨常常是爱的必要补充，比如我们常常说“因爱生恨”。

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 111-112.

移情是我们日常经验中一种极其普遍的心理现象，按照通俗的理解，它指的就是爱与恨这类情感的转移与投射，但在精神分析学中，对移情的关注并不是集中于作为其情感表象的那些心理现象本身，而是集中于移情作为一种分析装置的功能，这意味着，精神分析学总是在一种分析情境中来讨论移情的问题，移情被看作是精神分析得以进行的一个必要条件，而对移情的分析也被看作是精神分析治疗的一部分。

那么，精神分析学意义上的移情究竟是一种什么样的现象？其在治疗中的功能到底怎样？分析师该如何面对和处理病人的移情？对于这类问题，就连创始之父弗洛伊德的回答也是歧义迭出。在此我不想花太多的时间去讨论具体的细节，我只能列举出弗洛伊德的这个概念比较重要的几个方面，当然我也会同时提及拉康本人对这几个方面的回应和修正——但算不上是拉康的终极结论。

首先是对移情的界定。弗洛伊德的界定主要有两种。一种把移情视作被压抑的无意识观念在前意识的材料或表象中的转移或移置，这一说法主要见于《歇斯底里研究》(1895 年) 与《释梦》(1900 年)，例如在《释梦》中，弗洛伊德说："潜意识观念本身是无法进入前意识的，它只有与已经属于前意识的观念建立某种关联，将自身的强度移置于这一观念之上并以之为'掩饰'，才能在前意识中施加某种影响。这里我们就碰到了'移情'事实。"[①] 在此，弗洛伊德显然把移情看成是梦的一种类似于移置的工作方式，在梦中，主体的被压抑的无意识冲动附着在白天的残余或记忆的踪迹上，以歪曲的形式来表现自身，所以移情实际是力比多的转移，是表象的移置。若是切换到拉康的语境中，这个意义上的移情其实就是一个能指替换另一个能指的意指运作，的确，拉康也偶尔在这个意义上使用移情的概念。不过，不论是在弗洛伊德那里还是在拉康那里，这种表象移置或能指滑行都不是移情的本义，虽然拉康承认能指的运作在移情中有至关重要的作用。

第二种界定是把移情看作在分析治疗过程中出现的一种涉及受分析者与分析师的关系的特定现象，尤其指的是受分析者因为把自己的无意识观念转移到分析师身上而产生的对于分析师及分析过程的某种情感反

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第一卷，697 页。

应。在弗洛伊德那里，这个观点同样早在《歇斯底里研究》中就有所暗示，但真正的发展完善却是以后的事。在这个界定中，移情被看作是发生在分析实践中的一种心理现象，它是治疗过程中一个必要的组成部分，也是分析实践必须处理的对象。

拉康并不否认移情是分析情境的一个重要组成部分，也不否认其所涉及的是处在这个情境中的主体相互之间的关系，但他对这个关系的性质做了十分激进的修正，这一修正最典型地体现在以下几个方面：第一，移情不只是精神分析治疗过程中的特有现象——这一点弗洛伊德也承认，但未做太多强调——但凡存在分析性的关系的地方，例如学生与老师之间、告解者与神父之间、领袖与群众之间、参与言语交谈的主体之间、读者与作者之间甚至阐释者与文本之间，都会有移情的现象发生；第二，移情并不单单是受分析者对分析师的移情，其实，在分析情境中，所有的人都是从事分析的人，即他们既是自己和他人的分析师，也是相对于他人而言的受分析者，且许多时候他们是“主动”把自己置于这一“受动”位置的，这表明移情是共生性的，它不是单向地发生的，而是主体间的一种关系构成；第三，在移情装置中，参与者并不只有作为主体的受分析者和分析师两方，而是还有他们各自的自我，并且还有语言或言语的作用，移情关系并不单单是一个主体和另一个主体的关系，而是主体在他者境域中参与的一种多方关系运作。

其次是关于移情的类型及其功能。弗洛伊德把移情分为两种：一种是正向的、温和的移情，其主要的情感倾向是爱，即受分析者把其性欲力比多投注到分析师的身上而产生的一种温惠感觉，这种情感将有助于分析过程继续下去；另一种是负向的、敌对的移情，其情感倾向主要体现为受分析者对分析师的某种怨恨和侵凌性，这一倾向将不利于分析的进行，它有可能构成对分析的一种抗拒直至中断治疗。弗洛伊德说，随着治疗过程的发展，移情必定会出现，并且那两种移情有可能同时存在，这样移情就具有了一种悖论的性质，一方面是帮助分析过程的完成，另一方面则是对分析的抗拒。如何解释并解决这个悖论似乎成了弗洛伊德及其追随者们的一个难题，一定程度上说，精神分析学家对治疗过程中移情现象的处理主要是围绕这个悖论进行的。

拉康也把移情分为两种，但不是像弗洛伊德那样按照移情的情感性

质与取向分出正向移情和负向移情——在第 11 期研讨班中，拉康称正向和负向的区分是一个“极其含混的区分”① ——而是按照分析情境中主体间的关系结构把移情分为“想象的移情”和“象征的移情”。在前一种关系结构中，受分析者依照一种想象的激情把分析师看作自己的对体，看作和自己一样的镜像他人，其对对方的爱实际是一种自恋性的自爱，是一种具有侵凌性的爱，因为他不能忍受那个他人的差异，他对所爱的对象总怀有一种敌对性和嫉妒心，就是说，在那里，爱和恨不能截然分开，而是辩证地扭结在一起；而在后一种关系结构中，主体在言语或语言的调停作用下进入了一个主体间性的场域，在这个场域中，所谓的受分析者和分析师不再是具有某一特定心理倾向或情感倾向的个体，而是主体在分析话语中所处的关系位置，其所谓的移情就不再只是病人对医生的移情，而是两个主体在言语交换中对各自位置的辨认和认同，就是说，这里的移情不再是一个主体对另一个主体的情感取向，而是主体对某一符号性的位置的指认，所以它是一种象征的移情。

拉康的这个区分不只是为了对应弗洛伊德的移情类型，例如我们不可简单地认为拉康只是用想象的移情取代了负向移情，用象征的移情取代了正向移情。根本上说，拉康的区分不是源自分类的需要，而是为了处理移情的悖论。在分析过程中，移情是必定要出现的，移情的悖论也是必定会存在的，所以问题的关键在于如何“面对”而不是如何“解决”这个悖论。因为从终极的意义上说，既然是悖论，它就是不可解决的，分析家所能做的就是面对这个悖论，进而在这个悖论中找准自身的位置，调停好主体间的关系。想象的移情和象征的移情的区分就是为了明确主体间位置关系的配置而提出的。

还有移情出现的根源。移情到底是怎么出现的？它是分析情境所引发的一种现象还是出于病人的某种自然倾向？如果是分析情境所引发的，那到底是分析师个人的责任还是由分析程序所致？进而，如果是分析程序的问题，那到底是哪个环节上导致了这样一个结果？对于这些问题，弗洛伊德在不同场合给出的回答并不完全一致：例如在 1901 年的

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 123.

杜拉病例研究中，他认为移情作为一种必然要出现的现象其责任不在精神分析学，而在于病人自身的无意识倾向；在 1912 年的论文《移情的机制》[①] 中，他认为移情的机制乃是“抗拒”和“探究”的一种折中，通过这一折中，受分析者被压抑的冲动获得了表达，但却是通过把它投注到分析师的身上来完成的，这就是说，移情根本上还是受分析者的问题。而在 1914 年的一篇有关移情与爱的观察报告中，弗洛伊德又称移情是由分析情境引起的，不能怪罪到病人头上。反正弗洛伊德对移情的根源的解释一直摇摆不定。

相比之下，拉康对这个问题的解释要明确得多，也激进得多。他认为，不论是想象的移情的出现还是象征的移情的出现，分析师都起到了关键的作用，因为分析过程中的移情不只发生在受分析者身上，也同样发生在分析师身上，他甚至断言，在精神分析中，只有一种移情，那就是分析师的移情，病人的移情许多时候实际是因分析师的移情或者说分析师对移情的悖论处置失当而起。那么分析师的移情又来自哪里？对于这个问题，拉康的回答也比较明确——来自分析设置和分析情境，因为精神分析唯一的媒介就是言语，而言语行为只能在主体间的关系结构中发生，这也就意味着发话者与受听者各自对自身及对方位置的认定将直接影响到话语的音信流通。如果说在分析语境中病人总是把分析师设想为一个“能知的主体”，即认定分析师能洞悉他的一切，能帮助他解除内心的纠结，那么，分析师自己如何去确认自己的这一角色，是真的把自己认同为这样的全知全能者还是只把分析师的位置当作一个能指、一个象征的位置，这将直接影响到受分析者的移情的发生及其主体性的建构，并最终影响到治疗的效果。

再就是上面已经提及的分析师与移情的关系。弗洛伊德承认，没有移情，就不可能有精神分析治疗。可面对移情的悖论性质，分析师该如何去处理呢？病人的正向移情固然有助于分析过程的继续，但如果分析师处理不当，它同样会成为分析的障碍，而负向移情虽说是一种抗拒性的移情，但若能加以正确利用，也会变成一种积极的力量。因此，问题

---

① 该论文收录在 Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XII, pp. 99－108, trans. James Strachey, London: Hogarth Press, 1958。

的关键在于分析师应当如何理解自己在分析过程中的位置和角色，如何通过自我分析来应对病患对他的移情倾向，在弗洛伊德的理解中，这些都是决定分析成败的关键。

实际上，分析实践表明，抗拒分析本就是分析过程的一部分。弗洛伊德指出，在分析过程中，病人本来想利用医生来探究其受到压抑的原欲冲动，但其无意识的症结总是出来干扰和阻止他，就是说，总有一种重复的驱力迫使他把自己的症状投射到对医生的敌对关系上，于是这种负向移情就构成了分析过程中的阻力。那么医生该如何解决这种抗拒移情呢？只有利用病人的正向移情，因为在这种充满温惠感觉的情境中，病人很容易接受医生的暗示去继续他的自由联想和探究他的被压抑的性冲动。所以，面对移情的悖论，唯一的解决办法就是用正向移情中的暗示去对抗负向移情中的重复，在《移情的机制》中，弗洛伊德称移情中的这场战斗乃是“医生和病人之间、理智的生活和本能的生活之间、理解行动和力图付诸行动之间的斗争”①。1914 年，弗洛伊德又写了一篇论文《回忆、重复和逐步突破》②，专门讨论分析过程中的阐释与病人的回忆之间的关系，强调分析师应承认抗拒的存在并通过阐释尽可能让引发抗拒的原因回到病人的意识中，这样病人才能继续他的自由联想，回忆起记忆中的断裂，并通过症状的重复和回忆的逐步突破最终获得一个连贯、完整的历史。弗洛伊德的这些说法始终在强化一点，那就是阐释的效力，他寄希望于分析师以他的理智、理解和职业良知来解除移情的干扰。

在这里，我们看到，医生的权威得到了特别的强调，就像柴廷所总结的，弗洛伊德为移情的悖论设想的解决表明，抗拒分析根本上就是“用暗示作为克服重复的手段，用医生的权威去战胜病人的抗拒”③。可是，弗洛伊德也许没有意识到，他的观点很容易让人得出这样的结论：在抗拒分析中，医生、理智和理解力属于一方，病人、本能和“付诸行

① Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. Ⅻ, p. 108.

② 该论文收录在 Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. Ⅻ, pp. 145-156.

③ Gilbert Chaitin, *Rhetoric and Culture in Lacan*, p. 154.

动”（acting out）[①] 属于另一方。自我心理学学派就是依据这一点而把能否适应现实作为区分医生和病人的标准。对于这一等级式的阐释政治，拉康不遗余力地给以了批判，强调这一区分整个地是基于一种经验主义的认识论，是一个天真的幻想。拉康指出，认定分析师具有比受分析者更强的适应现实的能力故而可以通过阐释来解除后者对移情对象的错觉，这根本就是一个逻辑谬误，因为移情只有以移情本身为基础并以移情本身为工具才能被阐释，也就是说，分析师不可能脱离移情、不可能超然于移情之外来提供阐释，而受分析者也必定是在移情的关系中来接收和理解分析师提供的阐释。再者，不管是移情还是阐释或者对阐释的接收，都离不开言说主体所身处的语言结构，有言语的地方，必定就有移情，而有移情的地方，必定离不开话语结构的规制，所谓移情的元语言是根本不存在的。

弗洛伊德把移情或者说移情的悖论当作需要在抗拒分析中加以克服的对象，可实际上他提供的解决方案不论在理论上还是在实践中都存在致命的缺陷，如何克服病人的抗拒这个问题并没有真正得到解决。拉康在许多地方对移情的讨论也都是围绕这个问题展开的。他认为，移情的悖论根本上就是分析师的位置的悖论，即分析师自己在抗拒分析中也有想象的移情和象征的移情：如果分析师认同于病人在想象性投射中建构出来的那个“他人”即分析师自己的自我形象，那他就落入了想象的移情；如果他知道主体（受分析者）的言语总是在他者的场域中发生，总受到他者法则的主导，并进而用一种能创建意义的充实的言语（实言）去回应主体对处在他者之位的他（分析师本人）的要求，那他就可以在一种象征的移情中重建主体间的关系。总之，抗拒分析的目的不在于让病人克服移情以便去重拾失去的记忆，而在于让病人在他的言语行为中、在他的付诸行动中绽开其身为无意识主体的真理，这意味着分析师必须首先对自己的抗拒移情进行分析，让自己摆脱想象的移情的控制。

从上面对弗洛伊德移情理论的简要说明我们可以看到，这个理论关

---

① 在精神分析学中，“付诸行动”是一个有着特定含义的术语，指的是受到压抑的过去的事件以重复的方式在行动中表现自身，也就是说，当主体无法回忆起过去的事件的时候，他就会以付诸行动来重复它。反过来，精神分析治疗的目的就在于打破这一重复的循环，帮助病人回忆。

涉着精神分析技术的诸多问题，也关系着精神分析实践的成败。所以不难理解，拉康在他的研讨班以及《文集》中何以要不断地返回到这里，并且每当他把一个新的概念或阐释框架引入到精神分析学中的时候，总会用它来重述移情的问题。在这里，要想对这些重述做完整的叙述是不现实的。① 下面我想追随拉康思考移情问题时那不断转移的脚步，描述一下他的移情理论大致的轮廓，在此我们将看到，移情的悖论乃是其整个思考的出发点，以此为基础，拉康的探讨集中在两个方向来展开，这就是分析师的位置和分析师的欲望——它们许多时候是折叠在一起的。

拉康第一次较为系统地介入移情的问题是 1951 年，这一年，他在一次学术会议上做了一个题为《论移情》的发言。一上来，拉康就明确地指出，对于精神分析经验，应当在主体对主体的关系中来理解，而不能简单地将它归入心理学意义上的某一个体气质的“对象化”。而在分析中的一个重要事实就是，主体乃是通过话语被构成的：“单单精神分析师的在场 ——在他做出任何干预之前——就带来了对话的向度。”② 再有，分析的目的就是揭示主体的真理/真相，把主体的无意识经验引入到“现实”中，而这正是分析性的阐释或探究的功能。在此我们看到了构成分析实践的三个前提性要件：主体间性（拉康这时还没有用到这个概念，而是用的“主体对主体的关系”）、话语和阐释。进而，拉康把这些要件纳入黑格尔式的辩证颠倒的框架，声称“精神分析学是一种辩证的经验”③，然后以此为基础进入对移情的辩证分析，其所讨论的文本是弗洛伊德关于一个女歇斯底里患者的案例研究，这就是精神分析病例史上十分著名的杜拉案例。

杜拉是弗洛伊德的一位女患者，患有神经性的咳嗽和轻微的歇斯底里。她 16 岁时首次踏进弗洛伊德的诊疗室，两年后开始接受弗洛伊德的治疗，不过治疗进行不到两个月就中止了，杜拉放弃了治疗。1901 年，杜拉放弃治疗后不久，弗洛伊德迅速完成了对她的病例分析报告

① 有关拉康对移情问题的阐述，可以参见 Gilbert Chaitin, *Rhetoric and Culture in Lacan*, chap. 5; 以及 Dany Nobus, *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*, London and Philadelphia: Routledge, 2000。

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 176.

③ Ibid., p. 177.

(该报告直到1905年才得以出版)。就像弗洛伊德在报告的序言中所说的，如果人们抱有淫秽的心理去阅读这份报告，那他们看到的将只是一个类似于淫秽小说的情欲生活，而他所做的却是极其严肃的科学的工作，其中分析治疗中移情的出现及其对分析进程的影响将是这个科学工作首先要探讨的。

故事主人公杜拉的父亲深受肺结核和梅毒后遗症的折磨，母亲则是一个愚蠢而又抑郁的家庭主妇。杜拉一家与K家关系密切，K太太曾在杜拉父亲一次重病时照顾过他，而杜拉则与K先生走得比较近，与K太太也一度相处融洽。杜拉16岁时出现了若干歇斯底里症状，包括失音、间歇性沮丧、非理性的敌意，偶尔还有轻生的念头。所以他的父亲(他也是弗洛伊德的病人)把她带到了弗洛伊德那里。杜拉把自己的不快处境解释为是K先生曾经对她有性侵犯，但K先生矢口否认，并认为杜拉是因为看多了淫秽书刊而满脑子性幻想，她的父亲也相信K先生的说法。不过弗洛伊德对杜拉开始治疗分析后发现，杜拉的病症另有隐情，那就是她发现父亲与K太太关系暧昧，而父亲之所以不相信她对K先生的行为的指控，也是为了这位K太太，就是说，为了继续和K太太的关系，父亲把她当成一个交换品送给了K先生，这让她极度愤怒和绝望。那么，这一令人瞠目的性纠葛中的关键到底是什么？弗洛伊德把所有线索集中到一个问题上：杜拉的欲望对象到底是谁？他发现在杜拉身上有三种爱欲，一是以K先生为对象，一是以父亲为对象，还有就是以K太太为对象。换言之，正是忘年恋、乱伦和同性恋的欲望的相互角逐引发了杜拉一系列的歇斯底里症状，而其中渴望得到父亲的爱最为关键：面对父亲的出轨，她给父亲的选择是："或者要我，或者要K太太"；当这一要求得不到满足时，她便渴望成为K先生的太太；可当K先生对她表示亲昵主动时，对父亲的爱的渴望又说服她断然拒绝了K先生；至于K太太，杜拉自然是对她充满敌意，弗洛伊德解释这个敌意的背后实际隐藏着杜拉对K太太的某种同性恋式的认同情感，因为K太太代表着父亲的爱的对象，杜拉想成为像K太太一样的女人，这样才能赢得父亲的爱，可一当父亲爱的对象的位置真的被K太太所占据，那种同性恋式的认同就转而变成了对K太太的某种敌意。

在精神分析学的病例史上，弗洛伊德有关杜拉的文本的重要性不在于它讲述了一个少女对其父亲的性幻想的故事，而在于弗洛伊德在此第一次明确地提出了移情与分析进程的关系问题。弗洛伊德承认杜拉中途退出治疗是因为他没能成功地控制住移情关系：起先杜拉把他想象为她的父亲的替身——正向移情，后来又把他想象为K先生的替身——负向移情，而他没有很好地抓住这两次机会进行移情分析，最终导致了杜拉的离开。

杜拉病例是拉康最喜欢援引的分析例证之一，他用这个病例讨论过许多问题。在《论移情》中，拉康围绕弗洛伊德的阐释的一系列辩证反转以及主体（杜拉）的无意识观念的相继发展对弗洛伊德的整个案例进行了重构，并把杜拉的负向移情归咎于弗洛伊德未能在阐释中完成一个关键的反转，即引导杜拉去认清她对K太太的认同不是因为后者是她的父亲的爱的对象，而是因为后者体现了“女性的秘密”。弗洛伊德的失误在于他没能对主体（杜拉）的欲望做出合理的解释和恰当的回应，按照拉康在其他地方的说明，对于杜拉而言，这一所欲望的“女性的秘密”就是：“我是谁?”“我身为女人究竟是什么?”“我的身体对于男人而言意味着什么?”“男人到底想从我这里得到什么?”弗洛伊德之所以出现这样的失误，是因为他过于相信K先生一定唤起过杜拉的爱，他太过把注意力放在了解释杜拉对K先生的情感上，这让杜拉产生了一种重复的移情，觉得弗洛伊德和那两个男人一样，也把她当成了一个交换的赠品，而忽视了她身为女人的欲望，最终她只能失望地转身，愤然离去。

与弗洛伊德在研究报告中把杜拉的移情解释为性欲力比多的转移投注不同，拉康通过探究阐释的辩证反转与主体之“真理”的展开的关系，指出移情的发生不是因为主体的某种神秘情感，而是因为在分析话语中不断重构的主体对主体的关系的辩证反转：

> 因而，移情不是基于情感的任何神秘特性，即便它是以某一情绪伪装显示出来，这个伪装也只有作为产生它的辩证时刻的功能才有意义。①

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 184.

《论移情》只是一个开始，但也是一个开启，它开启了拉康对分析话语中阐释的功能的重视，即阐释一方面是要探究主体的无意识真相，揭示主体的欲望，另一方面又要通过不断的探究、质询甚至询唤把主体牵引到话语中的某个位置，帮助主体去建立其与欲望对象之间的关系。这就是说，正是在话语中且通过话语，主体与其欲望对象之间以及主体与主体之间的关系才得以确立，主体的无意识冲动才能显示为一种心理“现实”，在这里，分析师的话语就像是赠予受分析者的一份珍贵的赠礼，存在的意义因这个赠礼而变得充实。所以，到 1953—1954 年第 1 期研讨班的时候，由于“三界”框架的提出，尤其是通过把象征界的运作引入到对分析话语——现在被称作“言语”——的分析，《论移情》中隐含的主体间性—— 这个概念现在被正式使用了——的象征化维度被进一步明确。

现在，拉康把移情说成是言说主体之间的一种符号交换，而言语又可分为空洞的言语（虚言）和充实的言语（实言），与之相对应，移情则被分为想象的移情和象征的移情。在虚言中，通过话语确立起来的主体间的关系是一种想象的对象关系，故而发生在这一言语行为中的移情是一种想象的移情；而在实言中，主体间的关系或者说主体在话语中的位置是由构成话语的语言结构决定的，主体在这个界面的移情属于象征的移情。

想象的移情比较好理解：在受分析者的方面，它体现为主体把分析师认同为自己的镜像，把自己的力比多愿望投注到对方身上，形成一种自恋式的幻觉自我，并在言语中曲意奉承对方的欲望；而在分析师的方面，则体现为分析师对受分析者的想象性投射的认同，并同样以空洞的言语去迎合对方的需要。

象征的移情则要复杂一些，它的形成基于一个重要的前提：言语或者说言语的语言结构—— 例如分析交谈的基本规则——在主体之间充当着欲望调停的中介，交谈必须建立在双方对语言结构共同认可的基础之上，并在这一基础上达成各自对对方位置的确认或承认。所以，拉康说：

> 移情的维度自一开始就存在，明确地说，在分析开始之前，在

分析中的这一情人关系引发它之前，它就存在了。①

正是由于言语的这一调停作用，分析师的位置真正成为给予言语赠礼的位置，即他可以在言语中且通过言语来探究主体的无意识真相，把主体引到其无意识真理的所在，这时，即使受分析者出现了想象的移情，分析师也可以用他的具有揭示功能的实言把受分析者引入象征的移情，让后者在那里找到填补欲望缺口的东西。正是在这个意义上，拉康说，象征的移情是一种“有效验的移情”：

> 本质上，我们认为有效验的移情其实就是言语行为。每当一个人以诚恳、充实的方式向另一个人言说时，就会有真正意义上的移情——象征的移情，在那里所发生的事将改变两个在场存在的性质。②

在第1期研讨班的时候，拉康正沉迷于海德格尔式的现象学言语观，所以他的移情理论是一种移情的现象学，主要立足于言语的意义创建功能来阐述象征的移情的效能。可到第2期研讨班的时候，拉康迈出了关键的一步，一度居于幕后的语言结构现在走到前台，并被描述为一架自动的象征机器，而这架机器的运作遵循的是重复强迫原则，代表着被压抑的愿望在这里有一种坚持，一种想要返回的坚决要求；进而，具有现象学色彩的言谈情境也因为大他者概念的提出而被修正，虽然主体间的关系依然被认为是可能的，但这一可能性因为他者的介入而被切开了一个裂口，因为他者是言谈赖以发生和展开的场所，主体在象征界的言说不再是面对另一个主体的直接言说，而是在他者场域中的言说，是对处在他者场域的他者主体的自我言说。而紧接着在第3期研讨班中，通过能指及能指法则——隐喻和转喻——的引入，这个大他者的场域又被视作是能指的宝库及能指运作的场所，故而也是无意识得以构成的场所，他者不仅成为象征界的核心构成，而且成为众能指的组织者。

象征界现在不再是作为言语赠礼的赠予者——比如赋予主体间的言谈行为某些共同的规则——发挥作用，而是作为重复强迫的机器与主体

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953–1954*, p. 271.

② Ibid., p. 109.

发生联系，相应地，移情也被纳入这个象征机器的重复中来思考。移情的发生不再是基于言语本身的性质——虚言或实言，而是基于主体的受到压抑的冲动想要超越快感原则在象征秩序中不断返回的要求，更确切地说，是基于象征机器的坚持。主体只要进入了言谈的情境，就必要在象征界注册，他的欲望就必定要绑缚在象征机器上以重复的方式流转循环，移情过程中所发生的一切都与象征界的这一运作有关，甚至可以说，移情就是重复强迫。[①] 在此我们看到，拉康实际上是把移情现象泛化了，移情不再只是一种临床现象，而被看作是主体的欲望借助能指在象征界的坚持以表征自身的一种方式。

虽然侵凌性和力比多冲动仍被归于想象的移情的主体间关系——它仍然是主体的自我与作为镜像对体的小他者的关系——但在象征的移情中不再是主体对主体的关系，而是主体对作为位置能指的大他者的关系，分析师至多只是他者位置的一个代理，就是说，现在重要的不是他的言语的内容，不是他的言语的揭示功能，而是他作为分析师在言谈结构中所占据的位置，是主体对分析师所处的这个他者位置的辨认和认同，就像拉康在同时期的论文《典型疗法的变体》（1955 年）中所说的，“他在回答中所说的内容远不及他做出回应的位置重要”[②]。

从强调言语的揭示功能到强调象征机器的重复原则再到强调他者作为言语展开之场所和众能指的组织者的作用，拉康在主体间的对话场景中不断植入新的元素，最终使得移情的悖论集中到了一个根本的问题上，那就是分析师在言谈情境中的位置。这一位置可以用 L 图来表示：

前面我们已经看到（见第七章第三节），拉康曾用这个 L 图来说明主体间言谈行为的结构（也可以用来说明象征界和想象界的关系），并称这是一个四方参与的四角游戏：大写的 S 代表那个不可名状的愚蠢的主体，那个神经症或精神病患者，只会毫无征兆地自由联想，只会喋喋

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, pp. 210–211.

② Jacques Lacan, *Ecrits*, p. 287.

不休地言说，而根本不知道自己在说什么；小写的 a 代表主体的言说对象，也就是他人或他人的自我；小写的 a' 代表主体的自我；大写的 A 代表他者，它既是言语展开的场所，也是作为他人主体的分析师所处的位置，是他者向主体提出其存在的问题的地方。其中 $a-a'$ 是想象的轴线，代表主体间的言语活动总是主体的自我与镜像的他人在想象层面的往返交流，现在你可以把它看作是想象的移情发生的地方。在 S 和 A 之间因为总有一堵“语言之墙”阻挡，所以两者无法直接照面，表示主体与他人主体之间的言语交流难以真正实现，言说者的音信无法抵达受听者那里：主体的每一次言说看似是指向他人主体，实际是在对自己言说，是对作为自己的无意识场所的他者言说；再者，主体对他人主体言说实际是希望从对方那里得到回应，这一为了引发他人的回应而发出的言语不免会受到想象的激情的干扰，会朝向想象的移情的道路发展；并且即使他人主体做出了回应，这一回应指向的也是作为其无意识场所的他者。总之，不论是主体言语的引发还是他人的回应，都因为由能指织成的语言之墙、因为他者的介入而止步于一个不知所往的场所。一个无法穿透的黑洞。

如果主体间直接的言语交流是不可能的，那么所谓的四方游戏又如何进行呢？拉康说，对于主体及其自我而言，其关系就像是桥牌游戏中“叫牌家”与“明家”的关系，“叫牌家”（即主体）叫完牌时，与他同家的“明家”（即自我）就必须把自己的牌摊开，让其余各家看到，也就是说，当主体言说时，主体的自我也必须毫无保留地展现出来，“摊开”自身，以求获取各家的认可进入游戏。分析师及其自我又该如何介入分析的辩证法，应对来自主体的想象的移情呢？拉康说，分析师应当学会用无意识去倾听，并且是默默地倾听，因为沉默就包含着言语，沉默就是一种应答。[①] 在《弗洛伊德的事务或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》（1955 年）一文中，拉康这样来解释分析师及其自我的沉默：

> 这意味着分析师要具体地介入分析的辩证法，只有通过装死——如中国人所说，“尸化”他的位置——或者通过他的沉默，

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 291.

这时他是大写的他者，或者通过取消自身的抗拒，这时他是小写的他人。在这两种情形中，分别通过象征界和想象界的作用，他都使死亡在场。

不过，他必须辨认并因此区分他在这两个界域中的行为，以便知道他为什么要介入，什么时候是介入的时机，以及如何运用这个时机。

为此的原始条件是，分析师应当深知他的言语所向的大他者与他在受分析者面前看到的第二个他人之间根本的差异，因为在展现于他面前的话语中，第一个他人向其言说的正是这第二个他人，且是借这第二个他人而向他言说。只有这样，分析师才能成为话语为之发送的那个人。①

拉康认为，主体的无意识只有通过移情才能实现出来，并且这一实现还需要借助主体（受分析者）把分析师当成欲望对象，在想象的关系中将其置于小他的位置。如果这时分析师受到想象的关系的诱惑，取消自己的抗拒，拒不承认受分析者的他在性，而是以自己的爱、恨或无知这类想象的激情加以回应，言谈过程就会暂时甚或永久地中断。为了避免这一后果，分析师就必须在大他的位置通过保持沉默以引诱受分析者前来确认他者的地位和功能，让后者向他者言说，让主体受到压抑的无意识冲动参与到能指游戏中，以完成对移情的分析和阐释。正是在这个意义上，拉康后来说，分析实践本质上是一种伦理实践。

在50年代，拉康主要还是从主体间的关系来考察移情的问题，希望通过厘定分析师的位置来妥当地处理移情的悖论，在那时，他也许认为，通过把受分析者引向象征的移情，是可以“解决”那个悖论的。可是到60年代，随着研讨班的重心转移到实在界，转移到欲望的辩证法和原乐的伦理学，他又“倾覆”了自己此前的观点，在移情和主体间性之间、移情和重复之间作了明确的切割。分析师的位置被另外一个主题所取代，那就是分析师的欲望。这一自我修正的分水岭就是1960－1961年的第8期研讨班《移情》。

前面已经说过，只要有分析性的关系的地方，就会有移情。在精神

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 357－358.

分析过程中，移情是一个必然的事实，也是使分析得以进行的一个必要前提。在我们的日常经验中，最能体现移情效能的莫过于爱的关系：有爱的地方，必定有移情，反之，有移情的地方，爱一定也会频繁现身。还有，对拉康本人而言，最大的移情场所莫过于他的研讨班。研讨班作为拉康进行培训和教学的舞台，老师和学生的关系无疑是最大的移情关系。分析过程中的移情，爱的移情，教学中的移情，拉康在第 8 期研讨班中现身说法，以柏拉图《会饮篇》中苏格拉底和阿尔基比亚德的关系为这三种移情关系的原型，将它们融为一体，尽显移情的本相，同时也一展拉康自己作为分析家（但拉康在晚期研讨班中也称自己是受分析者，足做分析的人）、导师和被爱者引发移情的魅力。

在移情的框架内来讨论爱，或者说以一个谈论爱的文本来揭示移情的结构，拉康的这一谈论方式本身已经显示了他的言谈方向并不是我们日常意义上的爱情或性爱，但这并不妨碍你从这个日常的角度去理解，只是需要明了一点：在精神分析学中，爱对于主体而言总是一种灼伤。是的，在人类的情感和关系中，爱的情感与爱的关系常常被视作是最难以言表的东西，但也是被人们说得最多的东西：要知道，言说不可言说者，这正是人所难以抗拒的诱惑。从柏拉图的爱的阶梯到罗马人的爱的艺术（技术），从中世纪骑士的玫瑰传奇到莎士比亚的爱的哀歌，从理性时代的“傲慢与偏见”到浪漫主义的爱的宗教，西方世界的爱的话语在时间的长河中汩汩流淌。但是，在人们对爱的喋喋不休中，在无数的爱的话语中，又有几多言说了爱的真相呢？又有谁敢说自己言明了爱的真理呢？至于那些在爱的世界里嬉戏、纠缠和挣扎的主体，又有谁能看到自己所露出的蠢相呢？“将爱情进行到底”，当代人的这个爱情宣言就是拉康所讲的愚蠢主体的最佳表征。其实，我们也许更应当说：在弗洛伊德之后，爱已成为往事。戳穿爱的神话，穿越爱的幻象，弗洛伊德和拉康的爱的哲学的宗旨尽在于此。

《会饮篇》是什么？哲学史家告诉我们，那是一部有关爱之真义的哲学戏剧。那它是古希腊人的“爱经”吗？不是，它谈论的不是性爱的技术，甚至也不是性爱的艺术。它谈论的是另外一种爱，是哲学史家们喋喋不休地对真理或智慧的爱，是理念的爱，是爱的理念，是心灵借着爱欲的力量、借着美的阶梯的逐级上升。但它只是这样吗？它真的与性

爱无关吗？如果我们把苏格拉底的话语暂时地搁置一旁，先只看它前面的五个对话和最后阿尔基比亚德的故事，然后再把苏格拉底的对话回置原位，你难道不觉得它其实就是一个有关性爱的剧情，苏格拉底的对话则是这个剧情的一个外帘——以一种高超的遮蔽技巧来达成暴露的另样效果？我这么说不是为了颠覆神圣的爱的意义——它虽然根本就不存在，但我们还是愿意相信那只是它还未到场，这就是它之于我们的意义— 而是为了提醒自己在对正典的阅读上不要陷入学院派的那种自以为是和虚伪做作，尤其当我们身边充斥的只是一些伪学院派的故作高深的时候。对于《会饮篇》，我们又何尝不可以把它看作是古希腊文化名流们私人化的情感生活的一部传记，是他们对阿芙洛狄忒的裙角的一次集体掀看：宴饮——俗世中最为世俗的一个场景；爱——俗世中最令人神迷的一种体验；谈爱——俗世中最具催情效力的一个行为，这一切都因为一帮擅长修辞的名流的参与而被赋予了些许优雅、严肃和巧智的色彩，更因为一个绝对智者的出场而被提升为心灵的一次从炼狱到天堂的游历。

是的，正如许多古典学家和哲学史家所言，《会饮篇》无论在布局结构上还是在论证推进上都堪称“哲学戏剧”的典范。这次宴饮闲谈的主题是赞美贫乏和丰饶之子——爱神（Eros），在那些“前苏格拉底”的自视为有知者的才俊们以或雄辩、或博学、或华丽、或戏谑的风格完成其“无知”的巧智表演之后，苏格拉底正式登台，这位自知无知的爱智者假借一位女巫之口——狄奥提玛的女性身份这个文本细节并非毫无意义，要知道，宴饮开场的第一宗事就是清场，把女人都赶出去 以一种庄严而不失热情和巧智的崇高文体展示了一个追求智慧的哲人的道路，一个爱与美逐级上升的阶梯，一个追逐真理的心灵从现象之观通达理智直观的辩证法。戏剧至此达到了它的高潮。可接下来的情节“突转”令后世的批评家有点措手不及：苏格拉底发言完毕，所有的人都为之折服，只有喜剧诗人阿里斯托芬好像有话要说，突然，一阵喧闹声打断了客人们的兴致，苏格拉底的追求者阿尔基比亚德醉醺醺地闯了进来，他没有依循规则去赞美爱神，而是选择赞美苏格拉底。一场严肃的讨论就此戛然而止，一个混合着悲剧和喜剧风格的哲学文本因为这个插曲而显出某种裂口，令后世的批评家只能对它三缄其口，认为阿尔基比

亚德那冗长而平实的叙述充其量只是到画了一个爱智的哲人的性格和品行，一种以行为践行其知识的应当的、哲学的生活，或者说到画了苏格拉底身上体现的对纯粹知识的爱欲以及这种爱欲和这种知识对存在的效能。反正这个插曲即使算不上是柏拉图的败笔，也至多只具有历史文献的价值，或则柏拉图不过是想借阿尔基比亚德之口为他的老师苏格拉底做做翻案文章。

可是拉康一反常规，其阅读的注意力正好整个地倾注到了这个文本的裂口上，认为阿尔基比亚德这个形象对于理解柏拉图的爱欲理论至关重要。与传统只把《会饮篇》看作一个哲学文本不同，拉康首先把它看成一个修辞学的文本，故而不厌其烦地讨论了它的文体类型、话语语境、叙事程式、戏剧模式、言语结构乃至那些属于纯粹能指游戏的妙语的策略，并把女巫狄奥提玛的发言置于整个修辞的织体和话语的辩证法中，以显示出柏拉图安排阿尔基比亚德突然闯入不是偶然的，而是为了从文本内部构成对狄奥提玛的话语的一种反讽式批判——如同狄奥提玛的话语乃是对“前苏格拉底”的话语的反讽式批判一样——因为正是阿尔基比亚德的贸然闯入，再加上“前苏格拉底”的巧智之士的混唱，柏拉图的文本变成了一个多种话语的在场，一个众语喧哗式的话语狂欢。传统阅读所演示的层层推进的等级式辩证法被一种互文性并置的辩证法所取代，在那里不再有关于爱的单一的哲学教义，而只有爱的意义的流转，只有单一语义的短路，阿尔基比亚德的出现就充当了这一短路的功能。

据史料记载，阿尔基比亚德是一个年轻的有野心的政治家，为实现其梦想和权力的欲望可以不惜一切，甚至不惜背叛他的祖国，所以拉康把他描述为“欲望人”、“寻求原乐之人”，总在想方设法追求欲望的满足和快感的享受。拉康说，欲望人有一种特别的激情，就是他不仅欲望着一切，也欲望着“欲望的知识”，即他总想知道那指导、主宰其欲望的东西究竟是什么：我欲望，可我到底欲望什么？我所欲望的是我真正想要的吗？所以欲望人的悖论就在于：他欲望，但缺乏欲望的知识，他对自己所欲望的东西一无所知。于是他寻求从他人那里得到回答，仿佛他人拥有他所缺乏的东西，仿佛从他人那里能了解到他的欲望的真相，这样，“我欲望什么”就变成了“你想要什么”、“你想从我这里得到什

么”。当欲望人把他的这一知识的激情投射到一个理想的对象身上时，一种爱的关系就出现了。就像阿尔基比亚德，他把自己的性欲力比多投注到苏格拉底的身上，把苏格拉底视作是爱的对象，视作是可教给他爱的知识的导师，认为对方拥有他所缺乏的欲望之物，并知道他所欲望的是什么。正是由于这一想象的投射，在《会饮篇》中，阿尔基比亚德为了颂扬苏格拉底，将其比作森林之神西勒诺斯的雕像，这些雕像虽然相貌丑陋——就像苏格拉底，不光是其貌不扬，还邋里邋遢——但里面却装有“小神像”（agalma）这样的宝物：

> 看到苏格拉底，最能使我联想到的是那些矮小的西勒诺斯，你们可以在圣所的林地里看到他们的雕像。我说的意思你们肯定懂，他们被雕成手里拿着管笛，如果把这些雕像从中间打开，里面还有小神像。①
>
> 我不知道是否有人曾在他严肃的时候把他的内心打开，看到里面隐藏的神像，但我曾经见过一次。我发现它们是那样的神圣，珍贵，优美，奇妙，使我不由自主地五体投地，一切服从他的意志。②

阿尔基比亚德认为苏格拉底身上有一种独特的迷人的品质，一种神性的东西。这个东西、这个“agalma”是身为欲望人的阿尔基比亚德所欠缺的，所以是他的欲望对象，也是激起他的欲望的原因，是他的“对象 *a*”。

那么，苏格拉底呢？如果说阿尔基比亚德是一个欲望人，一个欲望的主体，那么，苏格拉底就是一个知识人，一个“科学的主体”，一个被认为可以给予欲望人有关欲望的知识的主体，而且他还是一个尝试以教育的方式来帮助欲望人辨认自己的欲望的主体，他可以用“知识型”来思考欲望，用能指来铭写和阐述欲望。所以，他也被欲望人视作是完美导师的理想。所以，苏格拉底和阿尔基比亚德之间既是一种爱的关系，也是一种师生关系，还是一种类似于精神分析学中分析师和受分析者之间的分析关系，在《会饮篇》的场景中，这一分析关系的本质在于

---

① 《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，259 页，北京，人民出版社，2003。

② 同上书，262 页。

帮助深陷知识的激情中的欲望人学会“如何去爱”①。

作为第一个“精神分析家”，苏格拉底可谓深谙分析之道，他是一个述而不作的人，是一个只以言语、以各种修辞性的能指、以不断的质询来把“受分析者”逼到主体性的绝境从而领悟到自身欲望之真理的人。尤其重要的是，苏格拉底是一个把知识的欲望同无知的激情结合在一起的人，他总是在对话的一开始就宣称自己一无所知，他唯一知道的就是他无知，他自知无知。可正是这样一个话语策略，使得苏格拉底在论辩中常常可以把自己置于无往不胜的优越位置，使得他可以区别于那些自夸的诗人、哲学家、科学家和诡辩家而成为了真正的能知者。苏格拉底的自知无知是一种拒绝，甚至可以说是一种歇斯底里式的拒绝。拒绝什么？拒绝在想象的移情的诱惑下顺从对话者的意愿把自己置于能知主体的位置，拒绝让自己成为被爱的对象，因为那是一个将把自己拖向爱的激情/痛苦的陷阱。

但是，自知无知的苏格拉底却多次宣称自己在一个东西上很在行，那就是爱：在《会饮篇》中，他一上来就声称爱是他在这个世上唯一懂得的东西，在《斐德罗篇》和《泰阿泰德篇》中也有类似的说法。他拥有爱的知识——而不是爱神的知识——而爱根本上就是一种爱欲，就是说，他拥有欲望的知识，他懂得引诱的技巧，所以连阿尔基比亚德这样貌美俊秀且有政治野心的年轻人都受到他的诱惑，想要从他那里知道那指引他们去追逐权力与财富的欲望究竟是什么，亦即“我到底想要什么”。可苏格拉底的高明之处在于：他并没有因此而陷入提问者想象的移情的陷阱，没有把自己设定在能知主体的位置，直接告诉对方你要的是这个或那个，而是在确认自知无知的前提下不断告诫对方要“认识你自己”。这一告诫的本质不在于确证每个人都可以凭自己来认识自己，而在于告诉对方他所拥有的欲望的知识就是他知道他不拥有欲望的知识，他只知道自己无知，这就是他的最高的知识，也是他的爱的知识，他就是凭借这一知识、这一自知无知的知识而成为有学识的无知者的。

苏格拉底的这一姿态恰好显示了分析会谈中受分析者与分析师之间

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960 1961*, p. 28. Texte établi: Jacques Alain Miller, Paris: Seuil, 1991.

的关系：如同在苏格拉底的教育情境中一样，在分析情境中，把受分析者和分析师关联起来的也是一种知识的激情/痛苦，受分析者感觉到内心的煎熬，但却不知道那到底是因为什么，他对自己的痛苦有一种不知其或是不想知，他把那能知的位置转移或投射到了分析师的身上，甚至在走进分析师的会谈室或躺在躺椅上之前，他就假定分析师能知晓一切，能告诉他产生痛苦的原因和如何消除痛苦，移情就此开始，爱或恨的关系就此展开。但是，在这个移情关系中，受分析者迷恋的并不是分析师本人，而是其在分析师身上想象出来的、用来弥合自身之存在欠缺的欲望对象，也就是说，受分析者对分析师的爱本身只是一个替代，是一个隐喻，分析师的功能首要的就是要认识到自己在移情关系中的这一隐喻化处境，拒绝让自己成为受分析者的欲望对象，就像苏格拉底在自知无知中所做的那样。

移情的关系即是一种爱的关系，当然你也可以反过来说，爱的关系即是一种移情关系，反正这都意味着移情有着和爱相同的结构。那么，爱的关系到底是一种什么样的关系？与传统把爱的关系揭示为主体对主体的关系不同，拉康强调，在爱的关系中固然有爱的一方和被爱的一方，但两者的关系并不是一个主体对另一个主体的关系——那不过是一种互为镜像的想象性关系——而是主体对对象的关系，是一种非对称的、不一致的关系。如同在人的欲望总是他人的欲望的逻辑中所显示的——在那里，他人的欲望既指主体想要把他人建立为自己的欲望对象，同时也指主体想要自己成为他人的欲望对象——在爱的关系中，当爱的主体向对方说“我爱你”的时候，同时也在期待着对方给出相同的回答“我也是”。可正是在这个期待中，我们发现，主体的位置发生了翻转：爱的主体因爱的激情而把自己变成了被爱的对象，他把自己投射到这个被爱的位置，于是“我爱你”变成了“我爱的是处在被爱位置的我”，我爱的只是我自己，爱总是自恋性的，换句话说，在“我爱你”这个爱的话语中，“我”和“你”实际是两个虚拟的形象，每一个都是作为他人的镜子而发挥功能，那所谓的“爱”不过是主体间的差异性的一个伪装，是一个假面，是主体对某个位置的一种误认。

拉康所谓的爱的关系实际就是指爱的结构或爱的关系结构，它本来是非对称性的，但在爱的主体的镜像式误认中，这个关系总呈现出一种

似乎的对称性，主体迷失于这个对称性中，以爱的假面来无意识地弥合因主体间的差异、因能指的差异性运作而来的那个非对称的结构性缺口，拉康把这一爱的能指的游戏称作是“爱的隐喻”。为了说明这个隐喻的本质，他设计了一个所谓的“神话学”模型：

> 想象有一只手正伸向果子、玫瑰或不时地冒着火星的圆木：它那快要触及到果子、正在摘取玫瑰或煽动火苗的姿势与果子的成熟、花朵的美丽和火苗的颤动是紧密关联的。但是，如果在这一趋近的运动中手伸得足够远，如果从果子、花朵和圆木那里有另一只手伸了出来，且与你的手相碰，在这个时刻，你的手就凝固在成熟的果子或花朵的开与合中，凝固在发出火光的手的爆裂中——此时此刻，那所发生的就是爱。①

拉康说，从另一个地方伸出的这只手可谓是“奇迹”，是爱的奇迹，是爱的神话。这就是爱的隐喻，它意味着爱是一个隐喻。什么意思呢？你不妨把成熟的果子、玫瑰或灼热的圆木理解为被爱的对象，把你的伸出的手理解为爱的召唤或爱的期待，在你伸出手的那个时刻，你不就是在召唤或期待着爱的奇迹出现吗?！你不就是在期望那被爱的对象能奇迹般地突然现身，从你所欲望的对象变成欲望你的对象吗?！爱的隐喻意味着爱是一种替代，让自己去占据被爱的位置，这时你作为爱的主体才会出现。

如同我们已经知道的，在拉康的理解中，隐喻作为一个意指过程、作为能指间的替代游戏有一个重要的功能，那就是创造新的意义或者说为某个未知的东西提供一个替代性的补偿，换句话说，隐喻的意指过程是通过用一个能指来替代另一个其所指尚属未知的能指来把能指和所指结合起来的方式。在爱的情形中，所涉及的两方自然是爱的一方和被爱的一方，作为能指，前者是一个欲望主体，是一个欲望人，他的存在中总是欠缺某个东西，而后者在爱的关系中总是被认为隐藏有某个宝贵的、令爱的主体心醉神迷的东西，所以是爱的对象。我们常说，在爱的关系中，总有一方是主动的，而另一方是被动的，可在拉康的爱的结构

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960 1961*, p. 67.

中，主动与被动之间存在一种拓扑式的置换，主动的爱的主体（即我们所谓的求爱者）的主动性就在于他能够隐喻性地把自己置于被动的位置：主动地占据被动的位置。在这个意义上说，爱的隐喻就是位置的隐喻化，通过这一隐喻化，爱的主体把自己变成了被爱的对象——使自己成为被爱的——然后向对方重复地提供或反复地显示出自身可爱的一面或作为他人之欲望对象的一面。“我爱你”的背后其实是“我，且只有我，值得你爱”，“我只能被你爱”，“你只能爱我”——这就是爱的无意识策略，是爱的欺骗和狡计，是爱的引诱的形而上学。所以拉康说：

> 当爱的一方——就其是有欠缺的主体而言——的功能前来占据、取代被爱对象的功能时，爱的意义就产生了。①

在提供了自己的爱的神话学隐喻之后，拉康接着对《会饮篇》的整个结构安排以及每个人的发言尤其喜剧家阿里斯托芬的发言进行了详细的阅读，相较而言，对于苏格拉底假借女巫狄奥提玛之口所作的爱的颂词，拉康没有像学院派评论家那样将其置于唯一核心的位置。例如，对于阿里斯托芬的神话，拉康说它表明“整一”或“一”并不存在，它原初就已经被宙斯的言语所切割，故而所谓的“整一”或“一”不过是爱的激情的一种幻象；至于狄奥提玛的颂词，拉康说，它的本质在于如何使爱的主体变得更加可爱，直至达成完满，可这恰恰表明爱是主体之自我以想象或自恋的方式不断完成内在转变的过程，是理想自我的形成过程，而这一过程之根本在于自我必须把自身指向主体所欠缺的某个对象，爱的运动是自我和主体的异化。② 不过拉康真正感兴趣的其实是阿尔基比亚德的部分。如果说在阿尔基比亚德之前所有关于爱的谈论都是一种爱的话语——所以它们无一例外地要假借着神话、诗学、科学等等的伪装——那么阿尔基比亚德的出现则意味着柏拉图的对话将转向一种爱的行动，并且是对此前的话语——包括苏格拉底-狄奥提玛的话语，它实际也被视作是柏拉图本人的爱的话语——的一种反讽，是对话语本身的一种切割，是对爱的知识的幻象的一种颠覆。

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960—1961*, p. 53.

② Ibid., p. 156.

如同我们所知道的，烂醉如泥的阿尔基比亚德的出现改变了一切：对话的惯例被宣布作废，谈论的对象被改变——不再颂扬爱神，而是颂扬苏格拉底——事先约定不喝酒的规则也被打破，直至终了，客人们一个个喝得酩酊大醉，只有苏格拉底还貌似清醒。反正就像拉康所说，由于阿尔基比亚德的闯入，现在再也不是“一帮老酷儿们的集会”，而是爱在行动，会饮的真正主角——爱——登台了。① 一上来，阿尔基比亚德就不断保证自己说的全是真话，这样他事先给自己披好了自卫的盔甲，让苏格拉底面对他的嬉笑怒骂无从下手。一番调笑打逗之后，他开始了对苏格拉底的赞美，称丑陋的苏格拉底内心隐藏着许多小神像，“神圣，珍贵，优美，奇妙”，令人不由自主地五体投地，尤其苏格拉底的言语，对所有人都会产生一种奇异的效果，甚至会让人为自己感到羞耻。阿尔基比亚德说，他就是因为这种神奇的影响而陷入了对苏格拉底的迷狂。在此，拉康说，阿尔基比亚德的“小神像”的比喻揭示了爱的本质：爱的关系或对象的在场既打开了主体内部的裂口，让主体为自身的存在或存在之欠缺深感羞愧，但也以其珍贵奇妙的品质令爱的主体心醉神迷，帮助缝合他的裂口。更为重要的是，这个比喻还表明，爱的对象在爱的主体那里总是呈现为一个“对象 *a*”，一个部分对象，它呈现为身体的某个部分，尤其是那些边缘或边沿的部分，那些有缝隙或裂口的部分，那种可称为“力比多身体”的东西，比如嘴唇、肛门、龟头、阴道、眼睑和眼睛、耳孔等，正是这些部分对象激起了主体的欲望，成为主体的欲望对象—原因，只是主体并不知道这个对象—原因本质上是一种匮乏，他身为欲望之人对自身存在的欠缺有一种根本的无知。

那么苏格拉底呢？——他不是也对爱的知识有一种特别的渴望吗？他不也是一个欲望的主体吗？在阿尔基比亚德的叙述中，苏格拉底对美少年总是表现出特别的欲望，所以他很自信地以为苏格拉底一定会爱上他；可是，当他拼命去追求苏格拉底的时候，当他主动地从被爱的位置转向爱的位置的时候，却发现对方拒绝给出任何爱的信号，拒绝成为爱

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960—1961*, p. 161.

的主体，他的爱始终无法与苏格拉底发生相遇。苏格拉底之所以拒绝发出爱的信号，根本在于他知道激发阿尔基比亚德欲望的不是美，而是对方在他身上看到的那个独特对象，而他又知道自己并不拥有这个对象，就像苏格拉底自己说的，“你也许看错了，我实际上毫无价值”①。拉康没有把苏格拉底的拒绝读作是一个哲学家的自知之明，而是把它读作一个分析师的引诱技巧，一种禅宗的棒喝式的教学方式。苏格拉底因为这个拒绝而散发出异样的光辉，它通过拒绝占据被爱对象的位置而给阿尔基比亚德留下了欲望的空间，引诱后者不得不永远把自己置于欲望主体的位置；同时，通过这一拒绝，通过声称自己毫无价值，他就可以回过头来把那个欲望主体扔到欠缺的深渊，让他认识到其所欲望的不过是一个虚无、一个幻影、一个根本性的欠缺和匮乏，而欲望主体一旦确认了其他者欲望或欲望对象的欠缺，就会转而走上欲望的正道，即转出自恋之爱的切面，逃离他者的欲望的陷阱。所以，同样表现为欲望的主体，苏格拉底的高明之处就在于他能够在爱的结构中把自己置于一个绝对的位置，而他的策略恰恰也是一种无知，即通过宣称自知无知，他让自己摆脱了爱的激情的陷阱。进而，同样表现为一种无知，爱的一方和被爱的一方实际被置于了一种不对称的结构关系中，对于这一点，达尼·诺布斯解释说：

> 在拉康看来，事实上，爱的一方欠缺的是有关存在的知识，而这一欠缺的地位足可以证明该欠缺是无意识的。当被爱的一方意识到他人的爱时，就会认识到自己必定是有某个东西激发了他人的兴趣，只是对于那个东西到底是什么还毫无头绪。因此，爱的一方和被爱的一方都处在部分无知的位置，但他们的无知是不一样的。爱的一方对内在的欠缺一无所知，但知道被爱的一方可以消除这种无知；被爱的一方并不知道自己拥有什么，但知道爱的一方需要它。爱的一方的无知更多地关联着一种缺席（他所错失的东西），而被爱的一方的无知更多地关联着一种在场（他所拥有的东西）。②

---

① 《柏拉图全集》第二卷，264页。

② Dany Nobus, *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*, p. 124.

而正是爱与被爱的这种不对称性，使得两个主体在爱的结构中不可能真正地相遇，他们总是失之交臂：爱的一方在被爱者那里看到的不过是对方根本不拥有的幻想对象，而被爱者虽然知道自己拥有对方所欲望的东西，但却无从确定这东西究竟是什么。把这一爱的关系置换为分析情境中的关系，受分析者就处在爱的主体的位置，分析师则处在被爱者的位置，后者在移情的作用下被想象为一个能知的主体、一个假定有知的主体，受分析者欲望从他那里获得有关自身之存在或存在之欠缺的知识，并且正是基于这样一个欲望或想象的激情，受分析者才会走进分析师的诊室。

分析师被想象为能知的主体，这是一个必然的事实，也是分析过程得以进行和展开的必要前提，问题的关键就在于分析师如何处理自己的欲望。在第 8 期研讨班中，拉康通过对苏格拉底在爱的结构中的回应方式的分析强调分析师应当避免进入爱的隐喻，避免受想象的激情的诱惑卷入爱的关系，尤其要拒绝把自己认同为假定能知的主体。拉康在其他许多地方不断地重复着这一观点，例如在 1964 年的第 11 期研讨班中——在那里，移情被当作精神分析学的四个基本概念之一加以讨论——他指出，只要有假定能知的主体出现的地方，就必定有移情，在这时，被假定为能知主体的分析师需要做的不是去给受分析者提供所需的知识，而是要去寻找自己和对方的无意识欲望，并帮助对方从对分析师的移情的要求转向直面自身的欲望：

> 就分析师被假定为能知而言，他也被假定为应着手寻找无意识的欲望。这就是我称……欲望是轴心、枢纽、把手、锤子的原因所在，借此就可以对病人在话语中首先阐述为要求的东西背后所潜藏的惯性亦即移情施以作用力。轴心……就是分析师的欲望，我在此称其为一种本质的功能……因为在欲望对欲望的关系中，唯一能说明的恰恰就是这一点。①

在此，所谓“欲望对欲望的关系”不是指一个主体的欲望对另一个主体的欲望的关系，而是指主体的欲望对自身内有的他者欲望的关系，

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 235.

也就是“人的欲望即是他者的欲望”，主体——不论是受分析者还是分析师——只有当意识到这样一点的时候，只有当他认识到那所谓的欲望对象不过是自己依照他者欲望所构想出来的一个幻象时，才有可能穿越那欲望的幻象，在象征性的移情关系中重构自己的主体性。

第十章
欲望的辩证法

在1964年的第11期研讨班中，拉康专题讨论了精神分析学的四个教义学式的“基本概念”：无意识、重复、移情和驱力。我们知道，这全是弗洛伊德的概念，拉康借讨论这四个概念重述了他对弗洛伊德的精神分析理论与实践的理解。然则，这一假借“返回”的名义进行的讨论对于拉康而言还有着更深层的意图，那就是阐述他自己的“基本概念”。如果我在此说拉康的精神分析学也有四个教义学式的“基本概念”，想必不会让人感到太过突兀。这四个概念就是：主体、他者、欲望和原乐——它们与上面那四个概念并不是完全一一对应的，而是交叉重叠的。

当然，对于拉康而言，称那是他的四个基本“概念”并不完全准确，因为它们在拉康的论述中远不只是充当“概念”的功能，而且还是展开其理论的场所。如果说主体或主体性的问题是拉康精神分析学所关注的核心，可能和不可能的主体间性是他进入这个核心的根本角度，实在界、象征界和想象界是他用来结构问题的基本技术框架，那么，主体、他者、欲望和原乐就是他的话语运作的基本场所。再者，在拉康那里，这四个“概念”或“场所”并不是各自分离的，而是相互交织在一起的，我在本书中把它们分开讨论实属出于无奈，是为论述的方便而采取的一种权宜之计。在前面我已经分别讨论了拉康的“主体”和“他者”，在这一章我将围绕他的“欲望”理论来对他的主体和他者进行重述。

在第七章，我已经依据“需要—要求—欲望”这一三元组的概念对

拉康的欲望主体做了初步介绍，在这一章，我将更具体地讨论欲望的运作机制。拉康自己把欲望的运作描述为“欲望的辩证法”，但我们切切要记住一点，他所讲的“辩证法”虽然取自黑格尔，可其含义已有根本变化。简单地说，拉康的“辩证法”不包含黑格尔意义上矛盾双方的“相互对”——相互对立、相互依存、相互否定、相互发展，直至相互统一——相反，他的“辩证法”是一种非同一性的辩证法，是一种辩证的非对称性，在他那里，辩证的各方虽然有着交互的运作，但这一运作并不指向一个目的论的方向，不指向矛盾的解决，也不具有各方同进共退的一致性，在那一非对称性的运作中，总有某个东西在脱落，总有一个剩余残留在那里重复地生产。对于拉康而言，欲望的辩证法实际是欲望满足根本的不可能性与在不可能性中寻求可能性的辩证法。

第一节 他者的欲望

“人的欲望就是他者的欲望”，这句格言可以说是拉康欲望理论的一个基本原则，是他的欲望辩证法的第一法则，也是他用来测试自己的理论和实践的一个试金石。如同对待其他格言一样，对于这个格言，人们的理解往往满足于表面的结论，而忽视了拉康建立和运用这一原则时的语境与逻辑，从而使得隐含于其中的复杂的多义性大打折扣。

是的，正如拉康自己告诉我们的，他的这个话语得益于黑格尔——更确切地说，是科耶夫所阐释的黑格尔——的自我意识的辩证法。在科耶夫的阐释中①，黑格尔的自我意识根本上就是一个欲望主体，因而自我意识的辩证法根本上就是欲望的辩证法，自我意识的发展或展开实际就是欲望的历史化和历史的欲望化。那么，拉康从科耶夫式的黑格尔的欲望辩证法中究竟学到了什么？或者说科耶夫式的黑格尔的欲望辩证法究竟给拉康提供了什么？要把这个问题说清楚并不是一件容易的事，它不仅关涉到黑格尔说了什么，还关涉到科耶夫对黑格尔的阐释，以及海德格尔甚至马克思为科耶夫的这一阐释所提供的增补，最后当然也关涉

① 这一阐释集中体现在科耶夫对《精神现象学》第四章 A 节的注解中，也许正是考虑到它的重要性，科耶夫研讨班的编辑者最后把它作为“代序”放在《黑格尔导读》的开篇。

到拉康对科耶夫的阐释的阅读。在此我不想去对这些环节逐一加以考察，我只是直接面对科耶夫的文本把他的基本观点摆出来。

在科耶夫对《精神现象学》的阅读中，最显示其“求真意志”的部分当属他对“自我意识”那一章的阐释，其对欲望辩证法的论述也集中于此。下面是他的主要观点。

第一，人是因为欲望而成其为人的，或者说人的存在必须以欲望为前提。科耶夫说：

> 正是欲望把在真正的认识中通过自身显示自己的存在变成通过一个不同于客体和与之“对立”的主体向一个“主体”显现的“客体”。正是在“他的”欲望中，通过“他的”欲望，更确切地说，作为“他的”欲望，人才成为人，并且——向自己和他人——显现为一个自我，本质上不同于和完全对立于非我的自我。（人的）自我是一种欲望——或欲望的自我。人的存在本身，意识到自己的存在，意味着欲望，必须以欲望为前提。①

第二，人的欲望不同于动物的欲望，更确切地说，人的欲望虽以动物性的欲望为必要条件，但人的欲望本质上和实际上必须超越他的动物欲望。科耶夫说：

> 人类发生的欲望不同于动物的欲望（动物的欲望构成一个自然的、仅仅活着的、只有其生命感觉的存在），因为人的欲望不针对一个实在的、“肯定的”、给定的客体，而是针对另一个欲望。比如，在男人和女人的关系中，只有当一个欲望不是针对身体，而是针对另一个人的欲望时，只有当一个欲望试图在其人的价值中和在其人的个体的实在性中“被欲求”或“被爱”或“被承认”的时候，欲望才是人的欲望。②

第三，人的欲望就是他人的欲望，或者说，人的欲望就是欲望他人所欲望的东西，一个人所欲望的对象也将是他人所欲望的对象。科耶夫说：

---

① 科耶夫，《黑格尔导读》，娄志辉译，4页，南京，译林出版社，2005。

② 同上书，6页。

同样，只有当欲望通过另一个人对同样客体的欲望“被间接化”，针对一个自然客体的欲望才是人的欲望：欲求其他人所欲求的东西的欲望是人的欲望，因为其他人也希望得到它。因此，从生物学观点看完全无用的一样东西（如装饰品，敌人的军旗），却是人们所欲求的东西，因为其他人也试图得到它。这样的一种欲望只能是人的欲望，人的实在性不同于动物的实在性，只能通过满足这样的欲望的活动产生：人的历史是所欲求的欲望的历史。①

第四，人的欲望必须通过否定行动而得到满足，因为获得满足之前的欲望只不过是一种被揭示的虚无，一种非实在的空虚，人的存在要想获得其实在性，就只有通过否定的行动、通过欲望的满足来接受一种实在的肯定内容。

由欲望产生的行动倾向于使人满足，但只能通过“否定”、破坏或至少改变所欲求的客体才能做到这一点：例如，为了果腹，无论如何应该破坏和改变食物。因此任何活动都是“否定的”。……一般地说，欲望的自我是仅仅通过否定活动接受一种实在的肯定内容的空虚，这种否定活动在破坏、改变和“消化”所欲求的非我的时候，满足了欲望。②

第五，人的欲望是他人的欲望还意味着人的欲望是朝向或者说“针对”他人的欲望，因为人的欲望不能像动物的欲望那样只针对一个自然的给定物，那种欲望激发下的否定活动只会产生出一个与给定物一样的自然的自我，而人的欲望是要产生一个不同于动物的“自我”的自我，这种属于人的自我只有当否定的行动是“针对”他人时才有可能。

如果欲望针对一个“自然的”非我，那么自我也是“自然的”。通过这样的一个欲望的主动满足而产生的自我，将具有与这种欲望所针对的东西相同的性质：这是一个“对象性的”自我，一个仅仅活着的自我，一个动物的自我。……它永远不可能到达自我意识。

因此，为了产生自我意识，欲望必须针对一个非自然的客体，

① 科耶夫：《黑格尔导读》，6～7页。
② 同上书，4页。

针对超越给定现实的某种东西。然而，能超越给定现实的唯一东西是欲望本身。……因此，欲望针对另一个作为欲望的欲望，通过使之满足的否定和消化活动，将创造出一个本质上不同于动物的“自我”的自我。①

第六，这个针对他人的欲望其实就是一种要求得到他人的确认或承认的欲望，希望他所代表的价值正是他人欲望的价值，希望他的欲望得到他人欲望的认可。

归根结底，欲求另一个人的欲望，就是希望我所是的价值或我所“代表”的价值是另一个人所欲求的价值：我希望他“承认”我的价值就像承认他的价值，我希望他“承认”作为自主的价值的我。换句话说，人的每一个欲望，人类发生的、源于自我意识和人的实在性的欲望，最终和“承认”的欲望紧密地联系在一起。②

第七，但这个他人也是一个欲望主体，他也欲望被承认或被认可，同时，人要真正地成为人，就必须超越保存生命的单纯动物式的关注，甘愿为了他作为人的欲望而冒付出生命的危险，这就导致了主体之间为获得对方的承认或确认而进行的生死之战：

谈论自我意识的“起源”，就必须谈论为了得到“承认”的生死斗争。

如果没有这种为了纯荣誉的生死斗争，也就没有在世界上的人。事实上，只有与针对另一个欲望的一个欲望，即最终说来——一种承认欲望相关，人的存在才能形成。……只有在这种斗争中和通过这种斗争，人的实在性才能产生，形成，实现，并向自己和其他人显现。人的实在性只能作为“得到承认的”实在性而实现和显现。③

第八，这一为了确认的生死之战最终导致了主奴关系的形成，获胜的一方成为主人，失败的一方因为恐惧死亡只得放弃自己的欲望，屈从地成为奴隶。主奴关系的形成意味着人类历史的真正开始，黑格尔的自

① 科耶夫：《黑格尔导读》，5页。
②③ 同上书，8页。

我意识的辩证法于此暂告一段落。

> 为了人的实在性能成为“得到承认的”实在性，两个对手必须在斗争之后仍然活着。然而，只有当他们在斗争中有不同的行为时，这才是可能的。通过不可还原的，甚至不可预测的或“不可推断的”自由行为，他们在这种斗争中和通过这种斗争必须是不平等的。虽然不是“命中注定”，但一个对手必须害怕另一个对手，必须拒绝冒生命危险，以满足他的“承认”欲望。他必须放弃自己的欲望和满足另一个对手的欲望；他必须承认其对手，但没有得到对手的承认。不过，这样的“承认”，是承认其对手是他的主人，承认自己并且也使人承认他是主人的奴隶。①

对于科耶夫的这些观点，拉康究竟吸收了哪些东西？又做了哪些改造？在此我简单交代一下较为重要的几点。② 第一，在欲望的问题上，黑格尔-科耶夫对人的欲望与动物的欲望的区分对拉康的思考无疑产生了重要影响，但拉康的理解已与黑格尔-科耶夫的理解完全不同。例如，对于动物性的欲望，黑格尔-科耶夫把它视作是人的欲望的必要条件，拉康则在它们之间做了根本的切割，他把动物的欲望等同于生物学意义上的本能，使其与欲望概念彻底脱钩，对于人的动物性，他称之为“需要”，人的需要与动物的欲望根本的不同在于前者自一开始就受到了语言符号的染指，就已经是一种文化性或社会性的活动。第二，在确认或承认的问题上，黑格尔-科耶夫是在主体间性的框架内把确认界定为一个主体与另一个主体之间的相互承认，而拉康所理解的主体间的确认或承认要以语言或言语作为调停的中介，他认为两个主体之间镜像式的相互确认是想象性的且根本上是不可能的，真正的承认只能在象征秩序中经由一个第三者——大他者——来实施完成。第三，在他人（他者）的欲望问题上，黑格尔-科耶夫的所谓“人的欲望是他人的欲望”包含有三重意思：人欲望他人所欲望的，人的欲望是朝向他人的欲望，人欲望成为他人的欲望或者说成为他人所欲望的，拉康则认为，人的欲望根本

---

① 科耶夫：《黑格尔导读》，9页。

② 对于这两个问题，国内的拉康研究者黄作曾给以了较为全面的讨论，参见黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》，226～230页。

上“就是”他人或他者的欲望，人的欲望的实现或者说人的主体性的获得是在他者的场域中完成的，所以，“人的欲望是他者的欲望”见证的不是主体的在场，而是主体的消失，是主体的分裂和离心化。第四，在否定的问题上，黑格尔-科耶夫把否定的行动视作是主体在欲望激发下的一种主动性施为，视否定（对作为对象的物或他人的否定）为欲望的一种满足和主体性的一种实现，而拉康则视否定为力比多的一种跷跷板游戏，自我对他人的否定所确证的不仅不是主体存在的意义，反而是主体的虚无和欠缺。

不管怎么说，拉康的欲望理论受惠于黑格尔-科耶夫的地方要多于弗洛伊德，他不仅利用黑格尔-科耶夫来修正弗洛伊德，把欲望提升到其整个理论的本体层面，而且大量挪用前者的观点，把它们嫁接到语言的维度中，嫁接到精神分析的经验中，把“人的欲望是他者的欲望”提升为其精神分析学的一个基本原则。

其实，早在1953年开始其语言学转向的时候，拉康就提出了他的这个命题。例如在《罗马报告》中，他就分别在黑格尔和弗洛伊德的语境中论断说：

> 总而言之，再明确不过的是，人的欲望是在他人的欲望中发现其意义的，这不是因为他人掌控有所欲望对象的钥匙，而是因为他的首要目的在于得到他人的承认。①
>
> Fort! Da! 唯当此刻，幼儿的欲望已然成了另一个人的欲望，成了主导着他的自我对体的欲望，其欲望对象因此即是他的痛苦。②

同样的观点在同时期的第1期研讨班中有更为系统的论述。不过，在这时，拉康还没有提出大他者的概念——这个概念的第一次提出是在第2期研讨班中——也没有在索绪尔和雅各布森的意义上阐述欲望运转的语法——这个阐述要到第3期研讨班才出现——所以，他在此讲的都是他人的欲望、小他的欲望，主体与他人或小他之间的欲望关系还处在想象性的层面：“既然诸位十分乐意今天随我重新开始，我没有理由不

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 222.

② Ibid., p. 262.

首先提醒大家注意黑格尔的一个根本论题：人的欲望就是他人的欲望。这恰恰是平面镜的模型说得很明白的东西。”① 在此，拉康从欲望的角度对镜像阶段进行了一次重述，并称镜像阶段的自我构型是欲望的跷跷板游戏。

在镜像阶段之前，婴儿只能感受到其碎片化的躯体，其力比多活动尚处在一种无法确知的混乱状态，还无所谓真正的欲望。到镜像阶段时期，力比多的投注以某种自恋形式出现，原初的性欲力比多发展成为自我力比多，自我亦由此而形成。自我是力比多投注到镜像或他人身上的结果，自我的构型本质上是对镜像或他人的一种想象性认同，通过这一认同，自我获得了自身的同一性，破碎的躯体被整合为一个完整统一的躯体。欲望就是在这个时刻出现的，它最初是借助镜像或他人，并通过镜像和他人呈现出来的：

> 主体最初不仅是以自身的镜像为中介，而且是以同伴的躯体为中介来定位和辨认欲望的。恰恰是在那个时刻，人的意识以自身意识的形式辨识出自身。正因为他是在他人的躯体中辨认出自身的欲望的，交换才可以发生。正因为他的欲望朝向了他人的一方，他才可以把自己同化于他人的躯体，并辨认出作为躯体的自己。②

但另一方面，在镜像阶段，自我与力比多之间有一种类似于跷跷板的游戏。自我本来是力比多投注的结果，可它一旦形成，自身便成为力比多的贮存库，不仅把自己想象为一个理想的“我”，还进而以这个理想形象占据他人的位置发挥其功能，以自我的欲望形式去想象自我与他人和世界的关系，把异于自身的世界想象为一个内在于自身的统一世界。殊不知这个自我本质上就是一个他人，这个自我的欲望其实就是他人的欲望，当它以自己的欲望形式来想象他人和世界的时候，那其实已经是一种误认。也正是因为这个误认，在自我与他人和世界之间就开始了一场无穷无尽的求证过程，自我总想从他人那里辨认出自身，殊不知其本身就是一个他人，其对他人形象一次又一次的认同带来的并非自我

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 146.

② Ibid., p. 147.

欲望的满足，而是欲望在他人那里的一种达成，就是说，自我的欲望形式与力比多的投注之间总是存在一个无法弥合的裂缝，这个裂缝恰恰显示了欲望满足的不可能性，显示了欲望的否定性。拉康说：

> ［自我的原型与力比多之间的］这个鸿沟意味着欲望的满足与对欲望达成的寻求之间存在着一种根本的差异——欲望本质上是一种否定性，它是在某个时刻被引入的，这个时刻尤其不是原初的转折点，但却是关键的转折点。欲望最初是在他人那里并以一种最为混乱的形式被把握的。与他人的欲望相关的人的欲望的相对性是我们在每一种敌对性、竞争的反应中，甚至在文明的整个发展中被辨认的东西。①

从欲望的角度说，自恋的想象性认同是为了从他人那里获得对自身的辨认，在这里，他人并不是作为一个独立的欲望主体而存在的，在想象界的层面，自我与他人的关系是一种想象关系，它们之间并非如黑格尔和科耶夫所说是一个独立的自我与另一个同样独立的自我之间的关系，就是说，不是一个欲望与另一个欲望之间的关系，而是欲望与欲望对象之间的关系，自我欲望从他人那里辨认出自己的理想形象，它想占据直至取代他人的位置，因此，自我对他人的想象性认同实际上是一种你死我活的斗争，换句话说，在想象的层面，所谓人类共存的局面根本上是一种不可能性：

> 在欲望学会通过象征辨认出自身——让我们现在说到这个词——之前，它只在他人中才能被看到。
>
> 起初，在语言之前，欲望只存在于镜像阶段的想象关系的单一层面上，它被投射到他人中，它在他人中被异化。因此，它激发的张力缺乏一种结果。那就是说，它唯一的结果——黑格尔教导我们说——就是他人的毁灭。
>
> 从其所朝向的对象的观点看，主体的欲望只有通过一种竞争，通过同他人的一种绝对敌对性才能在这一关系中得到确证。并且每

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953－1954*, p. 147.

> 当我们走近某一给定主体中的这一原始异化，最根本的侵凌性就会出现——这就是欲望他人消失，因为是他支撑着主体的欲望。①

要注意，所谓人类共存的局面是不可能的，这并非社会现实意义上的，拉康所讲的这一切都是一种“心理现实”，一种“无意识现实”。“欲望他人消失”并不是真的要去对他人实施谋杀，它指的是自我的那种侵凌性，是停留于想象的自恋中的主体的无意识之“思”——社会现实中人与人之间的尔虞我诈就是这种无意识思维的体现。在此，拉康整个的思想在于：只要主体还停留在想象界，只要主体还在以想象的自我和自我的想象去面对他人和世界，主体间的关系就是一种侵凌性的关系。可有人也许会说，我们在现实中不是也看到了人类主体之间的共存甚或和平共处吗?! 如果主体真如拉康所言总是以自我的侵凌性来处理与世界的关系，那这种现象又当如何解释呢？拉康会这样解释：只要主体还处在想象的关系中，就不可能有真正的和平共处，因为在那里每个人爱的都只是自己，他爱别人只是因为他欲望自己被别人爱；进而，好在主体还有象征界可以进入，好在象征界的“语言”——比如社会规则、道德律令这样的东西——可以在主体之间充当调停的作用，使得人类能够共存共处。

在镜像阶段，欲望是依附在镜像之上并借助于像的统一性浮现出来的，但像并非欲望的真正对象，像的统一性不仅无助于欲望的满足，反而会阻挡欲望去寻找其真正的对象，当自我的欲望满足于认同他人形象的时候，自我所获得的不过是一个异化的盔甲。自我是分裂的，这不仅是说自我总是在误认的陷阱中失落了自身，也在另一个方向上说明了自我的欲望不可能满足于替代的对象，它总是处在对其对象的不断寻求中。更重要的是，主体不可能止步于自我的想象性认同，他必定要进入象征秩序。一旦进入了象征秩序，一旦主体开始学习说话，主体的欲望就从对像的依附转移到对言语的依附。这时，欲望就开始接受语言的调停（mediation）：

> 言语就像是水车轮，人类欲望在此通过进入语言系统而不停地

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 170.

受到调停。①

如果说镜像认同是主体发展的第一个时刻，那么，对象征秩序的认同就是主体发展的第二个时刻；如果说在前一个时刻，主体的欲望主要以自我的形式在他人中且通过他人辨认出自己，那么，在后一个时刻，主体的欲望则是在他人之中且通过他人而得到确认或认可。② 所谓“mediation”，在拉康那里，既有“中介”的意思，也有“调停”的意思，更确切地说，当单指象征秩序本身的存在时，语言便是登记、注册欲望的一个“中介”，若是主体进入象征秩序，进入同他人的言谈，语言便是主体的欲望与他人主体的欲望的一种“调停”。拉康说，主体在镜像阶段的跷跷板游戏也是一种调停，一种以像为中介的调停（在像中实现自我辨认），不过这一调停总归是想象性的，是不可靠的，真正的调停是象征秩序的语言的调停，因为在那里主体完成的是相互承认和确认——尽管这一承认和确认同样不可能彻底实现。

> 在人类主体中，欲望是在他人中、通过他人实现的……那是第二个时刻，[第一个时刻是] 镜像时刻。在这个时刻，主体已经整合了自我的形式。但他只能在最初时刻为了他在他人那里看到的这个欲望而交换他的自我的跷跷板游戏之后整合它。从此，他人的欲望——此即人的欲望——进入了语言的调停。正是在他人中且通过他人，欲望被命名。它进入了“我”和“你”的象征关系中，进入了一种相互承认和超越的关系中，进入了一个已经准备好容纳每一个体之历史的法则的秩序中。③

需要注意，此时的拉康尚没有引入能指理论，其对语言和言语的理解还是人类学的和现象学的，例如他视处在象征秩序的语言是人类共同

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953 -1954*, p. 179.

② 在拉康那里，“辨认”、“承认”、“确认”或“认可”用的是同一个词，“reconnaissance”，但在想象界，涉及的主要是自我对自身欲望的辨认或误认，在象征界，则主要涉及他者或他人对主体欲望的承认、确认或认可，但有时也指主体对自身欲望的辨认，不同语境的意思有着细微但却至关重要的差异。

③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 177.

体的一种契约，视言语是语言在人际间的一种流通；同时，他对他者或他人的理解也主要是主体性意义上的。所以，所谓“在他人中且通过他人，欲望被命名”，既指“我”和“你”的欲望在象征秩序中的相互承认或认可，也指欲望本身在象征秩序中的注册，在象征秩序或所谓“超越的关系”中获得某一可辨认的位置。在这时，充当象征功能的不一定是作为欲望对象的他人，也可以是某个符号化的“物”，比如在儿童的“Fort！……Da！”游戏中，在牙牙之语的中介/调停作用下，儿童的欲望被注册、被象征化到某个对象上，即对象被象征化为欲望的符号，拉康说：

> 这个例子说明了儿童自然地进入这一游戏的方式。他开始把玩对象，更确切地说，开始把玩对象在场与不在场这个简单的事实。因此这是一个被改变了的对象，一个具有象征功能的对象，一个失去了生命活力的对象，它已经是一个记号。当对象在那里时，他把它赶走，当它不在了时，他又呼唤它。通过这些最初的游戏，对象仿佛是自然地走向了语言的层面。象征符号出现了，成为比对象更为重要的东西。①

那么语言的调停功能如何来体现呢？在言语中。因为言语是欲望进入象征秩序的通道，也是欲望得到承认、认可或辨认的场所，用拉康的话说：

> 言语是这样一个维度，通过它，主体的欲望被真正地整合到象征的层面。一旦欲望在他人的在场中被表达、被命名，它——不论它是什么——就在最充分的意义上被确认了。这不是欲望满足的问题……而恰恰是欲望确认的问题。②

所以，精神分析治疗的目标就是让受分析者在象征的维度去确认其欲望的位置，在精神分析实践中，重要的是教会主体去命名、表达、阐述他的欲望：

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 178.

② Ibid., p. 183.

主体应当去确认和命名他的欲望，这就是分析的有效作为。但这不是确认某个完全给定的、易于接合的东西的问题。在给欲望命名的时候，主体可在世界上创造、产生一种新的在场。①

欲望通过象征界的言语而得到确认、认可或辨认，这与欲望通过想象界的像而得到辨认究竟有何不同呢？这不也是一种想象性的跷跷板游戏吗？拉康并不这么认为。简单地说，在镜像关系中，涉及的是自我（欲望）与镜像（作为对体的理想形象）之间的对象关系，这一关系之所以是想象性的，根本上在于它其实是自我的独角戏，是自我的力比多在自我与作为对象的像之间的来回运动，在这时，自我就是他人，所谓“人的欲望就是他者（他人）的欲望”，既指自我指向他人（像）的欲望投射，也指自我在他人（像）那里辨认自身的欲望。而在象征界，涉及的将是三元甚至四元的关系，在主体进入象征秩序之前，语言就已经在那里了，主体的欲望就已经在那里被注册了，在这时，语言结构构成了主体与他人相遇的场所，主体与他人的相遇必要借助已然在此的语言，于是，所谓“人的欲望就是他人的欲望”，既指主体的欲望只有通过语言或言语在他人那里得到确认，也指主体只能在这个异于自身的场所来辨认自己的欲望，就像在弗洛伊德所分析的杜拉病例中，对于杜拉而言，真正的问题不在于主体的欲望对象，而在于主体所欲望的位置，即K太太所占据的位置，因为那个位置正是父亲的爱的对象所处的位置，是父亲的欲望（他人的欲望）所朝向的地方。② 这就是说，位置在此是一个象征性的记号，是主体与他人的欲望相遇的场所，主体只有把自己置于这个位置，才能辨认出自己的欲望，主体欲望的视线是由他人的欲望（如杜拉的父亲的欲望）所朝向的这个位置决定的。

50年代中期以后，随着索绪尔和雅各布森语言学的引人，无意识被界定为一种语言结构，能指链在其中按照隐喻和转喻的原则运作，欲望作为对永远失去的对象的欲望总是指向另一个东西，故而只能以转喻的方式被表达，且是在作为能指之场所的他者场域被表达，这样，早先

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, pp. 228-229.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅰ, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, p. 184.

的“他人”或“小他者”(other)被“大他者”(Other)所取代，早先的欲望公式现在变成了：“人的欲望就是大他者的欲望”(Man's desire is the desire of the Other)。

“Man's desire is the desire of the Other”，虽然与此前的表述仅一个字母大小写的差异，但含义已有所不同。如果说以前的那个他者欲望还主要地是指处在象征界中的他人主体的欲望，那么现在的这个他者欲望则在此基础上增添了一个语言学维度：“他者”现在指的是一种他在性的结构力量，是相对于欲望主体之存在而言的“另一个场景”，是构成主体的能指链条展开运作的场所，是主体之言说借以发生的地方，因而也是主体间的关系赖以确立的结构性场域。就此言之，“他者的欲望”现在不单是指处在象征秩序中的他人主体的欲望，更是指主体在象征秩序中的欲望，指主体之欲望在象征界的构成或在能指链条中的结构化，换言之，所谓“人的欲望是他者的欲望”，首先是指人的欲望在他处的绽出。在《治疗的方向及其权力原则》(1958 年)一文中，拉康说：

> 如果欲望是主体的需要穿过能指的峡谷这一条件——它是由话语的存在强加给主体的——在主体身上的一种效果；
>
> 如果如我在前面宣布的那样，通过打开移情的辩证法，我们必须确立一个大写的他者的观念，以之作为言语展开的场所(弗洛伊德在《释梦》中称之为另一个场景)；
>
> 由此就必须指出，作为受语言制约的一种动物的一个特征，人的欲望就是大他者的欲望。①

人的欲望总是一种无意识的欲望。如同无意识是像语言一样被结构的，欲望也是在语言中且以语言的方式被结构的；如同无意识总是要通过梦、口误、玩笑、症状等表现出来一样，欲望也总是发生在另一个场景中。这意味着我们对主体之欲望的解读从此需要到他者场域中去寻找，意味着我们必须从他者的逻辑来了解欲望的结构机制，在《治疗的方向及其权力原则》(1958 年)一文中，拉康借用弗洛伊德讨论过的一

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 525.

个歇斯底里女患者的梦说明了这一点。

弗洛伊德在《释梦》(1900年)中分析过一个肉店老板娘的梦:针对弗洛伊德说梦是愿望的满足,这位女患者向他讲了一个截然相反的梦,在梦中,她的愿望恰恰没有得到满足。梦的内容很简单:

> 我打算举办一次晚宴,但家中只有熏鲑鱼,其他食品都没有。我想出去买些东西回来,但想到这是星期六下午,所有的店铺都关了门。接着我又想打电话订一些菜送上门来,但电话又出了故障。因此,我只好放弃了办晚宴的打算。①

是的,如肉店老板娘所言,这是一个愿望没有达成的梦,在分析中,弗洛伊德先是假装同意患者的看法——在梦中她的愿望没有得到满足——但接着就问"是什么引起了这个梦",就是说,是什么东西使她产生了这个无法满足的愿望?是什么东西使她在梦中去欲望一个愿望的无法满足?为回答弗洛伊德的问题,病人讲述了一些背景:她有一个很能干的丈夫,经营着一家肉店,丈夫觉得自己太胖,想要减肥,并为此决定拒绝一切晚宴的邀请;她有段时间很想吃鱼子酱三明治,她知道如果向丈夫提出这个要求,她的愿望可以立即得到满足,但正相反,为了逗弄丈夫,她要求他不要给她买鱼子酱。弗洛伊德从这个鱼子酱中找到了蛛丝马迹,它说明这个女病人在现实生活中编造了一个"未被满足的愿望",就是说,她愿望她的愿望得不到满足,可她为什么要坚持一个得不到满足的愿望呢?

再度分析让弗洛伊德获知了病人在做梦前一天发生的一件事:那天她去拜访了一位女友,她很嫉妒这位女友,因为她的丈夫即那个肉店老板总是称赞她——虽然他更喜欢丰满体型的女人,而这位女友却长得很瘦。那天,女友再次抱怨自己长得太瘦,并希望肉店老板娘能邀请她到家里饱餐一顿,而她最喜欢吃的就是熏鲑鱼。于此,梦的意思清楚了,弗洛伊德向他的病人分析说:"其实,在她要你请客时,你是在对自己说,'想得倒好!我请你到我家吃饭,吃胖了好更能勾引我丈夫。我才不再搞什么晚宴呢!'这个梦说的是你不能搞晚宴,这就满足了你不想

① 车文博主编:《弗洛伊德文集》第一卷,366页。

帮助你的朋友长得丰满的愿望。你丈夫为了减肥而决定不接受任何赴宴的邀请也使你明白了一个事实，即一个人在别人家的餐桌上会吃胖的。"①

进而，弗洛伊德说，这个梦还有更深的一层意思。病人在梦中放弃一个愿望的同时，在现实生活中也试图放弃一种愿望——对鱼子酱三明治的愿望——而她的女友又有想长得胖一些的愿望，因此，病人在梦中梦见女友想要饱餐一顿的愿望得不到满足，是因为那就是病人所愿望的——她在梦中把自己"等同于"女友了："在梦中以她自己取代了女友，并以自己等同于她而编造出一个症状——放弃的愿望。这一过程可以描述如下：我的患者在梦中把自己放在了她朋友的位置，因为她朋友正在替代她同她丈夫的关系，还因为她想代替她的女友而取得她丈夫对她的好评。"②

很显然，这是一个有关欲望及欲望满足的梦，如何把握弗洛伊德的分析的逻辑呢？有一个点很重要：我们在他的分析中可以明显地看到两组欲望的交织。第一组欲望有一种奇异的对称性：肉店老板想要减肥，并因此而拒绝接受晚宴的邀请；患者的女友想要长胖，并因此而希望得到赴晚宴的邀请。第二组是两个未被满足的欲望：老板娘在现实生活中放弃对鱼子酱的欲望和梦中女友对晚宴的欲望没有被满足。弗洛伊德在第一次分析中称老板娘是出于嫉妒而在梦中拒绝帮助女友满足长胖的愿望，就是说，她试图在梦中把女友想要长胖的欲望维持在不能满足的水平，而在进一步的分析中，弗洛伊德称病人是通过在梦中把自己等同于女友来取代后者在丈夫心目中的位置。这一分析让我们看到了一个关键的东西，那就是两组欲望的交织使得肉店老板娘陷入了一个欲望的谜题：丈夫口口声声要减肥，却对丰满的女人有特别的喜好，但同时，他似乎又很喜欢老板娘的那个瘦弱的女友，那么丈夫到底欲望什么？用拉康的话说，"另一个女人怎么会……被一个不可能对她满意的男人……爱上呢？"③ 于此说来，老板娘的梦实际就是对丈夫的欲望所做的一个破解，也就是说，这整个地是一个有关主体欲望的梦，而从弗洛伊德解

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第一卷，367～368 页。

② 同上书，369～370 页。

③ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 523.

读出来的梦的运思机制可以看出，主体的欲望即是他者的欲望。拉康的分析就是围绕这一点进行的。

正如弗洛伊德所分析的，这仍是一个有关愿望达成或愿望满足的梦，其所满足的恰恰是肉店老板娘的无意识愿望：不想让女友的愿望达成。不过，拉康的欲望分析要更为复杂。在他看来，梦与其说是愿望的达成，不如说是欲望的能指化和结构化，是无意识的欲望在另一个场景中的构成，因此，问题关键就是要区分出欲望在不同界域的运作。

首先是肉店老板娘在现实生活中的欲望，拉康称其为“一个欲望的欲望”或“对拥有一个未被满足的欲望的欲望”，不妨说，老板娘的欲望就是欲望着某个欲望不被满足。这个不被满足的欲望的能指就是鱼子酱：她本来对鱼子酱有强烈的欲望，可在现实中她故意让这个欲望得不到满足，“那个歇斯底里患者对拥有一个未被满足的欲望的欲望是由其对鱼子酱的欲望来指示的”①。

可为什么这个主体要欲望着欲望的不被满足呢？这正是主体的歇斯底里症状，鱼子酱作为不被满足的欲望的能指表明，主体的欲望乃是源自于存在的匮乏和欠缺，通过把鱼子酱这个欲望对象送到一个不可企及的位置，歇斯底里的主体使存在的匮乏和欠缺得以能指化。拉康说：

> 暂时要提示的是，若是所论的欲望被表示为未被满足的欲望，那它就是由能指“鱼子酱”来表示的：因为该能指象征了这一欲望的不可企及。然而还要提示一点：一当这个欲望作为欲望滑行到鱼子酱中，对鱼子酱的欲望就成了该欲望的转喻——这是该欲望得以维系自身的存在之欠缺（the want-to-be）的必然结果。②

进而，在梦中，这个欲望的欲望变成了一个欲望对另一个欲望的替代，即女友对熏鲑鱼的欲望替代了病人自己对鱼子酱的欲望，拉康把这个替代称为是“一个能指对另一个能指的替代”③。这正是梦的运作机制，是欲望在无意识场景中以语言的方式被构成的过程，梦揭示了这一构成的效果。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 518.

② Ibid., p. 520.

③ Ibid., p. 519.

在现实中，病人的症状虽然显示了其对某个不被满足的欲望的欲望，可她自己对此一无所知，其对鱼子酱的激情是一种能指的激情，是能指在主体的无意识中的一种自主运作。而在梦中，通过能指的替代，那个不为主体所知的欲望得到了“辨认”：“梦是为辨认……欲望而谋划的”①。由谁来辨认？当然是分析家——通过分析家的阐释，欲望被构成的真相才得以显露，就像肉店老板娘的梦，通过对梦中能指的替换逻辑的解释，主体的无意识欲望的真相便可以被揭示。

肉店老板娘有一个疼爱她且男人气十足的丈夫，可以随时满足她的生理需要，可她需要的不只是这些，她真正需要的是无条件的爱，为了证明丈夫的爱是无条件的，她故意让自己的需要得不到满足——鱼子酱本身并不是她真正想要的，它只是作为她——拉康称她是一个“机智的”女人——无条件的需要或爱的要求的能指在发挥作用。可问题在于，她的丈夫究竟想要什么？喜欢丰满女人的他怎么会对一个并不会令他满足的瘦弱女人赞不绝口？当她的女友为了让自己长胖一些而提出要到她家来饱餐一顿的时候，这个机智的患者似乎在丈夫的欲望与女友的欲望的交叉中突然意识到了什么，她为这一模糊的意识感到很焦虑，所以做了那样一个能指替代的梦。拉康说，正是在这里可以看到，那个歇斯底里的女人“认同的是男人，一片熏鲑鱼前来占据了他者之欲望的位置”②。就是说，这个患者真正欲望的是想要成为男人的欲望对象，想要成为菲勒斯，哪怕是一个“显得有点瘦削的菲勒斯”③。菲勒斯才是她最终的欲望能指，是她真正要认同的对象，她之所以在梦中以女友的欲望能指即熏鲑鱼来取代自己的欲望能指即鱼子酱，并不是——如弗洛伊德所言——仅仅为了让自己去占据女友的位置，而是因为女友的欲望为她通向自己的无意识欲望打开了一个缺口，或者说她在梦中把自己置于女友的位置实际是为了去探究作为他者的丈夫的欲望与爱。由此可见，人的欲望是在他者场域中且由他者（他人主体）的欲望结构出来的，人的欲望根本上就是他者的欲望。拉康说：

> 这关系着与前面提到的原初认同的功能完全不同的另一种功

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 521.

②③ Ibid., p. 523.

能，因为它涉及的不是主体对他人的徽章的承接，而是主体于能指效果在对其代表着他者——因为他的要求就从属于他们——的那些人身上打开的同一裂口中发现的构成其欲望的结构的条件。

说得更清楚一点：肉店老板娘是一个“机智的”病人，她本来享受着丈夫的爱，可她对这个他者的欲望一无所知，为了探究这个他者的欲望，她把鱼子酱当作能指，通过拒绝丈夫提供给她鱼子酱而让它从要求的对象转化为无法填满的欲望的能指，进而，她在梦中以能指的替换来探寻与她处在相同位置的另一主体的欲望，也是为了探究他者（丈夫）的欲望，这一探究显示出，这个老板娘欲望的正是他人（她的女友）所欲望的，或者说她正是通过他人（她的女友）所欲望的而知道了自己所欲望的，而她所欲望的不过是为了成为他者（丈夫）的欲望，成为他者的欲望对象。

主体的欲望是在他者那里并通过他者的欲望被结构出来的，于是，主体的欲望辨认不再是一个主体与另一个主体的关系，而变成了主体与他者或者说处在他者场域中的欲望的位置的关系，变成了主体在语言中且通过语言表达出来的要求与受到语言压抑且在能指链的下方不断滑行的欲望所指即需要之间的关系，在第 11 期研讨班中，拉康说：

> 这一关系［欲望与欲望的关系。——引者注］是内在的。人的欲望就是他者的欲望。
>
> 在此再重复一遍，不是存在我在主体本身的根基中指明给你们的异化方面吗？如果人只能在他者的欲望的层面来辨认他的欲望，此处不是存在某个东西必定会向他显现为一种障碍以阻止他的消隐吗——在这个地方，他的欲望根本得不到确认？这个障碍并没有被升级，也不会被升级，因为分析经验告诉我们，当看到一个完整的链条在他者的欲望的层面嬉戏的时候，主体的欲望便被构成了。①

人的欲望是他者的欲望，这是拉康欲望理论的基石，也是他思考主体间性的问题的一个基础。虽然在今天我们可以把他的这个理论广泛运用于文化研究和批评实践，但拉康自己的探讨主要还是基于精神分析的

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 235.

经验和临床，所以在不同的语境中，或者在面对不同的临床结构时，他对这一命题的具体展开常常有许多分叉。在此我没有办法逐一介入那多样的语境，比如幻象的结构、对象 *a*、原乐、性别差异、话语等等，但从主体认同的方面对拉康的论述逻辑做一简要梳理还是十分必要的。

在精神分析学的神话性叙事中，主体的欲望的最原初形式——那其实也是一种需要——是隐喻意义上的乱伦欲望，是（前）主体对母亲的欲望，欲望重返母体，回到与母亲合一的神话状态。但由于父亲角色的介入，由于父之名或父亲的“不”的功能，主体对母亲的欲望受到压抑，主体通过认同父之名、认同菲勒斯功能而使自己原初的乱伦欲望得以人化，主体成为真正的欲望主体，其原初的欲望对象（母亲）因这一象征性的阉割而成为一种不可能之物，成为永久失落的对象，从这个意义上说，主体的欲望乃是存在之欠缺的欲望，而这一存在之欠缺乃是他者的阉割所造成的。这是“人的欲望是他者的欲望”的一个基本含义，它表明理解人的欲望必须以存在的根本性欠缺为参照。

再者，在前俄狄浦斯阶段，孩子对父母的关系是镜像式的关系，然而就父母的方面而言，这一关系一开始就已经有象征维度的介入：孩子向父母提出要求，且欲望他的要求无条件地得到满足，因为在他的想象中，父母是无所不能的；但是处在象征秩序中的父母也会按照自己的欲望向孩子提出要求，此时他们的欲望就代表着他者的欲望，是他者欲望的能指。在孩子与父母的这场欲望斗争中，孩子通常是失败的一方，经过俄狄浦斯阶段对父之名的认同，他终于获得了自己的主体性，在他者场域赢得了一个位置，就是说，通过屈从于他者，他终于成为了一个主体。但这是一个语言的主体，一个在能指的链条中作为意指效果指示出来的主体，一个被语言所切割的主体，或者说是一个被划杠的主体，一个分裂的主体。从此，主体的欲望只有通过能指、通过对能指意义的缝合与认同在他者的场域中被表述出来。这是“人的欲望是他者的欲望”的又一重含义，它表明，主体是在他者中且通过他者而欲望的，他者是构成主体的欲望的条件。

但是，这个他者的欲望对于主体而言并不是自明的，许多时候父母并不明确地告诉孩子他们到底需要什么，而只是以“不许这样”、“不许那样”的命令来告诉孩子他们不需要什么；即使父母告诉孩子他们需要

什么，可他们的言语的音讯并不是透明的，有时他们说的是这个，而实际上要的却是那个，孩子无论怎么做似乎都无法满足父母的期许。为了赢得父母的赞赏和逃避因不遵从而带来的责备与惩罚，孩子就必须不断去揣摩父母的喜好和愿望，总想弄清楚“他们究竟需要什么”，“他们究竟想要我怎么做”。于是父母（他者）的欲望成为孩子自己的欲望，为了满足父母的心愿，孩子只有让自己成为被欲望的对象，成为令父母满意的可欲望的对象。这是“人的欲望是他者的欲望”的再一重含义，它表明，主体所欲望的就是成为他者欲望的对象，主体的欲望就是欲望成为他者的欲望。

进而，随着主体欲望的人化，随着主体对象征秩序的认同，主体成为社会的人、文化的人，这时，社会建制、文化规制、各种意识形态机器等成为他者的代理，主体的欲望现在不仅受到父母的欲望的规定，也受到这一更具强制力的他者欲望的规定。“他们究竟需要什么”这个问题变得更加难以捉摸，也更加令人焦灼和紧迫，他者的欲望对于主体而言成了一个永恒之谜，一个永远无法获得解决的未知之物。为了弥合主体的欲望与他者的欲望之间的这一裂隙，主体只有把自己的欲望凝定在某个自认的原因之上，以一个基本的幻象来投射他的欲望与他者的欲望之间的关系，由此就形成了拉康所谓的幻象公式“$\$\diamond a$”，在此，被划杠的 S 代表分裂的主体、欲望的主体，小写斜体的 a 代表欲望的原因，代表已经永远失落的欲望对象，代数符号“◇”则表示两者之间的关系。依照幻象的公式，主体总是想当然地以为他者的欲望与自己的欲望是一致的，他者所欲望的正是主体自己想要的。主体正是通过这样一个幻象的运作而把他者的欲望看作是自己的欲望，这同样是“人的欲望是他者的欲望”所内含的一层意思。

不过，拉康说，把他者的欲望看作是自己的欲望终究只是主体的欲望的幻象，其在主体身上所引发的与其说是欲望的满足，不如说是焦虑，因为那个作为欲望之原因的小 a 根本上是一个欠缺，是主体在实在界打开的一个空洞，它提供给主体的或者说它在主体身上所唤起的总是那个原始的创伤经验，那个不可能的内核，主体与它的相遇只会是一个错失的相遇，这一相遇只会让主体陷入蒙克式的焦虑。所以，精神分析的根本目标就在于让主体穿越这个幻象——拉康所谓的“不要向欲望让

步”其实就是指不要向他者的欲望让步——让主体在他者的欲望的欠缺中辨认出自己的欲望的不可能性。在这个意义上说，“人的欲望是他者的欲望”所导向的既是主体的倾覆，也是他者的倾覆，一旦主体不再把他者的欲望看作是自己的欲望，而是通过对他者欲望的命名或能指化来消解他者欲望的诱惑，主体就可以抵达其无意识的真理的位置，这时，被划杠的主体“$\$$”就进入了与被划杠的他者的能指“$S(\mathbb{A})$”的游戏，可以通过他者欲望的能指来指认自身欲望的界限。

总之，按照拉康的逻辑，由于人的欲望是在他者中且通过他者而被结构的，所以有了下面的一系列结果：第一，欲望的主体已然是一个分裂的主体，并且这一分裂是不可弥合的；第二，主体间的关系是不可能的关系——这不是说主体间的关系是不可能的，而是说这个关系是一种不可能的关系、一种非对称的关系；第三，主体的欲望是永无满足也不可满足的欲望，是朝向死亡的致命的欲望；第四，主体对欲望满足的坚执最终只会导向主体性的崩溃，导向他者秩序的崩溃，欲望主体根本上是一个歇斯底里的主体，主体的命运就是以其歇斯底里不断地质询、拷问他者的权威。

第二节　菲勒斯的意义

记不起曾经在什么地方看到发生于弗洛伊德与其女儿安娜之间的一则故事：有一天，安娜与父亲在一起谈论精神分析学，安娜对父亲说：“有一个东西我一直不太清楚它的意义：什么是菲勒斯？”弗洛伊德回答说：“行，我现在就可以向你说明，不过我们最好到办公室里去谈。”父女俩进了办公室，弗洛伊德关上门，解开裤带，褪下裤子，对女儿说：“看，这就是菲勒斯。”安娜回答说：“哦，我看到了，它就像阴茎，只是个头更小一些。”

这则故事究竟有多大的真实性，我不太清楚，也没必要非要弄清楚，但不论真实与否，人们把这则故事安放在弗洛伊德的身上并像我在此所做的这样津津乐道，这本身就说明，这个故事正在发挥着生产机器的作用，正在生产着我们的欲望或幻想，我们乐于谈论它，恰恰是因为

它可以给予我们一种剩余的快感满足，可以让我们以言谈的方式来展示或“暴露”自己身上的某个部分对象。当然，我这样讲不是要刻意去强调这则故事的淫秽性，它本身一点也不淫秽，它只是时常充当了淫秽的触发器。更确切地说，这则故事喻示了精神分析学一个非凡的特质，那就是唤醒我们去面对自己内心的某种“罪业”：对但凡被奇观化的物事——比如遮蔽常常就是奇观化的手法之一——我们总是怀有一种令人惊骇的坚执，而精神分析学就是要告诉我们，在这种坚执中，我们的欲望常常会显出一种朝向死亡的特殊气质。精神分析学只是以其特有的方式把这个奇观化的对象称为“非勒斯”。

“Phallus”是一个希腊词，特指勃起的男性生殖器的偶像或具象性表征（所以这个希腊词的词源学意义有“肿胀”、“雄起”的意思），例如在古希腊酒神节这样的宗教活动中，人们要抬着酒神与生殖之神狄奥尼索斯（Dionysus）或神之信使赫尔墨斯（Hermes）的阳物模型游行，然后献上颂歌。这种非勒斯崇拜不只在希腊盛行，远古时期，它在世界的许多地方都曾出现，属于生殖崇拜的一种典型形式。若是在汉文化传统中去寻找“phallus”的对应概念，我觉得有一个汉字最能与之匹配：祖宗的“祖”。从人类学的意义上说，汉民族的祖先崇拜其实就是一种父性功能崇拜，一种菲勒斯崇拜，直到今天，我们依然可以在这个汉字的象形层面看到阳物形象（“且”）的踪迹，这最能佐证“祖”的菲勒斯功能——“祖”是对菲勒斯的崇拜或认同，主体借此可在宗族谱系中获得其合法的位置与身份，同时“祖”也是对菲勒斯的一种献祭或牺牲，这意味着主体性身份的获得是以某种付出、以主体的臣服作为代价的。

需要明确的是，在菲勒斯崇拜中，男性生殖器的具象只是一个记号、一个象征符号，代表着某种神奇的力量与威权，正如一位精神分析学家所说的：“在远古时代，勃起的阳具象征着统治权势、魔法或超自然之超验阳刚特质，而非雄性能力各种纯然淫秽的变貌，象征着对复活以及能使其产生力量之希冀，象征着光明原则，不容阴影、繁复，且其维持着存在永生不息之统一体。具有勃起阳具之神，赫梅斯（Hermes）与奥希理斯（Osiris）具现了此种根本启示。”① 也就是说，对于“phal-

① 转引自拉普朗虚、彭大历斯：《精神分析辞汇》，336页。

lus”，我们不可将其与解剖学意义上的“penis”（阴茎）混为一谈。

“菲勒斯”成为一个学术术语很大程度上得益于精神分析学的关注。然而，令后世的精神分析学家和批评家略显尴尬且争论不休的是，在弗洛伊德的著作中，恰恰是解剖学意义上的阴茎概念一度在两性的性别角色结构中起着重要的作用，因为男孩和女孩最初正是因为看到两性之间在生殖器官上的差异而发现有些人并不拥有阴茎，由此产生的重要心理后果就是在男孩身上引发了一种阉割恐惧，在女孩身上则引发了一种阴茎妒羡，这使得主体在其俄狄浦斯阶段必定要面对一个选择：或是拥有阴茎，或是被阉割。与此相对应，我们看到，“菲勒斯”作为一个独立术语在弗洛伊德的著作中则很少出现。弗洛伊德的确在形容词的形态上使用过“菲勒斯阶段”（phallic phase）的说法，不过他似乎并没有因此而在菲勒斯和阴茎之间做出严格的区分，因为他所谓的“菲勒斯阶段”指的是男孩和女孩在某个发展阶段认识到人类原本只有一个生殖器官，那就是阴茎。

*可即便如此，弗洛伊德对阴茎的逻辑意涵的阐述还是让我们隐约地*觉察到他的使用中总有某些别样的含义。例如他曾在 1917 年的一篇论文中提出过一个象征等式：阴茎＝排泄物＝小孩＝礼物，在这个等式中，阴茎显然不是指真实的器官，而是指那一器官所代表的象征功能，比如他特别指出，女孩在成年后会通过欲望拥有一个孩子来解决其阴茎妒羡，取代其渴望获得父亲的阳具的欲望，孩子与阴茎之间的这个等式明显地是在阴茎的象征功能上来说的。

毫无疑问，在阴茎与菲勒斯之间，拉康必定是取后者而弃前者，在他那里，菲勒斯首要地是作为男根的一种想象的和象征的功能使用的，它根本上与真实的或解剖学意义上的阴茎无关，与两性间的生理差异无关。所以，在拉康那里，阴茎和菲勒斯并不构成一组对比性的概念，他根本不关心作为生理器官的阴茎，他引入菲勒斯的概念不是为了去说明两性的生理结构对性心理乃至主体人格的发展的影响——就像弗洛伊德所做的那样——而是为了利用菲勒斯的象征功能去说明欲望主体的构成和欲望运动的辩证结构。

在 1958 年的论文《菲勒斯的意义》中，通过引入语言或能指的维度去讨论无意识主体的形成及其分裂，拉康指出，主体与能指的关

系——即主体的构成是由能指的法则决定的——赫然表明，能指的激情已经成为人类状况的一个新维度，人身上的所谓自然本性其实是语言结构的效果，主体作为言说主体并非人在说，而是弗洛伊德的那个“它”在人身上且通过人在说，是“它”在他者的处所言说，主体的位置实际是由这另一个场景的“它”的位置决定的。总之，由于与能指的关系，主体无论就其构成而言，还是就其作为一种言说的存在而言，都只能以分裂作为其构成和存在的代价。那么，我们该如何在主体的身上来确认能指的这种功能呢？或者说，我们用什么东西可以指明能指在主体身上造成的这种分裂效果呢？拉康说，借助一个特殊的能指即菲勒斯的功能可以说明这一点。主体与能指的关系于此就变成了主体与特殊能指菲勒斯的关系。

> 于此，菲勒斯在其功能的基础上可以得到更好的理解。在弗洛伊德的教义中，菲勒斯不是一种幻象，如果我们把幻象看作是一种想象性的效果的话。它也不是一种对象（部分的，内在的，好的，坏的，等等），因为“对象”这个词倾向于在一种关系中来看待相关的事实。它更不是它所象征的器官——阴茎或阴蒂。弗洛伊德以它在古人那里表现出的拟像作为参照物并非偶然。
>
> 因为菲勒斯是一个能指，其功能在分析的内在主体的经济学中可以揭去其在神秘性的事物中发挥的功能的面纱。因为菲勒斯是一个能指，所以它注定要作为一个整体来指明那些意义效果，因为这个能指以其作为能指的在场而规定了这些效果。①

这所谓的意义效果当然就是指主体的分裂，它源自于一个基本的事实，即无意识的主体总是言说的主体，同时也是欲望的主体，在言说中，主体的需要以要求的形式在言语中得到表达，这一表达因为能指的作用而不可能是完整的，总是会有一些东西从表达中滑脱，构成为一种剩余，并因为这剩余，主体滑向下一个要求，如此往复，主体在言语的链条中不断朝向不可抵达的剩余，言说的主体因此而呈现为一个欲望的主体。如前所说，拉康认为，欲望是不可满足的，欲望没有确定的对

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 579.

象，但它总是在追寻对象，它总想把自己凝定在一个能指之上，以标记自己的存在。菲勒斯就是这样的一个享有特权的能指，它在其标记中把“逻各斯的作用和欲望的出现结合到了一起”①。那么，为什么菲勒斯可以享有这样的特权呢？拉康描述说：

> 可以说，之所以选择这个能指，就因为它是交媾行为中可作为现实来把握的最触目的因素，而且，在这个词的字面（拓扑学的）意义上说，它也是最具象征性的因素，因为它在交媾中相当于（逻辑的）系词（copula）。我们还可以说，它凭借其肿胀而成为生命流的形象，因为它在生命的繁衍中传递着。②

这还不够淫秽吗?! 是的，拉康的这段文字有着最为触目的淫秽性，它可以说是超现实主义意义上的那种淫秽诗学，现实的阴茎从勃起到疲软的种种意象、交媾的致死之快感、从肿胀的雄起到肿胀消退的英雄落寞，这一切皆被嫁接到菲勒斯的象征功能的具象呈现中，构成淫秽性的全部要素不是全都聚集于此了吗?! 但是，这种淫秽性与作为参照的现实的阴茎并无关系，我们要知道，拉康对生物意义上的性、对生物意义上的交媾行为全然没有理论的兴趣，恰恰相反，其对菲勒斯的象征功能的坚持正是为了剔除人们对这个意象的淫秽想象，他的淫秽诗学不是来自于闺房里的性学，而是来自于欲望的某种超现实的“淫秽”特质，那就是其对原乐的追求、对过度兴奋的追求。所以，他以现实的阴茎为参照描述出的上述种种只是为了达成一种诗学的效果，意在强化菲勒斯这个特殊的欲望能指在场（显形）与缺席（消隐）的辩证法所具有的非凡的指涉力量，那就是欲望的不可满足性以及欲望和滞留于欲望之上的那种剩余原乐的悖论性。

再者，正如我们在拉康的象征界理论中已经看到的，在他看来，主体之构成（包括性别主体的构成，有关这一点，我在下一章还会具体论及）自始便是在象征界中完成的，象征界是一个法的世界，一个以禁止或“不”的禁令确立起来的世界，交换法则是它赖以建立的初始法则。依照人类学家列维-斯特劳斯的说法，人类社会交换法则的确立乃是基

---

①② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 581.

于一种乱伦禁忌，在那里，妇女是最初的交换对象——这大约会令女性主义者觉得受到了侵犯——其基本的象征功能就是用来交换合法的阴茎快感。而随着法体系的全面确立，将会有越来越多的“妇女—物品”参与到这一交换过程中，它们构成为一个能指的聚合。渐渐地，在这众多能指中，菲勒斯成为一个优先的能指。这一过程颇类似于马克思讲的一般等价物即黄金作为货币的形成过程：

> 一般等价形式是价值的一种形式。因此，它可以属于任何一种商品。另一方面，一种商品处于一般等价形式（第三种形式），是因为而且只是因为它被其他一切商品当作等价物排挤出来。这种排挤最终限制在一种特殊的商品上，从这个时候起，商品世界的统一的相对价值形式才获得客观的固定性和一般的社会效力。
>
> 等价形式同这种特殊商品的自然形式社会地结合在一起，这种特殊商品成了货币商品，或者执行货币的职能。①

如同黄金从众多商品中脱离出来而成为其他商品价值的等价物一样，菲勒斯从众多能指中脱离出来而成为所有能指的功能的代表，就像拉康所说的，菲勒斯这个能指注定要“作为一个整体来指明那些意义效果”，因为那些意义效果乃是这个能指以其“作为能指的在场”而规定出来的——单就逻辑的层面而言，在这里，拉康与马克思之间有什么不同吗?!②

但我们可能还是会感到疑惑：既然毫无淫秽的企图，那为什么非要选用菲勒斯这个“淫秽”的意象来描述欲望的辩证法呢？这就得从精神

---

① 马克思：《资本论》第一卷，85页，北京，人民出版社，1975。

② 在拉康的菲勒斯和马克思的黄金（货币）之间进行这种类比并非我的独出心裁，美国的马克思主义批评家弗雷德里克·詹姆逊早就有这种说法：“对不同的东西的价值分别进行的研究所得到的十分相似的内容，如马克思对货币和商品的研究，弗洛伊德对情欲的研究，尼采对伦理学的研究以及德里达对语言的研究，本身就是决定这些不同对象的东西：黄金、阳物、父亲或君主或上帝以及口说语言相互之间的隐蔽关系的一个标志。这些绝对标准的产生的范式就是马克思所说的交换机制的四个阶段：简单阶段（一对一的时期，等于拉康的镜像阶段），高级阶段（一种多形态的价值系统），概念阶段（出现了共同价值这一抽象概念），以及最后一个货币的或绝对的阶段（这时黄金已从商品流通中排除，成为绝对的标准，就像父亲被杀，转为父亲的名义，也像拉康的精神分析中象征性的阉割把性欲定在生殖器阶段一样）。”（弗雷德里克·詹姆逊：《语言的牢笼》，钱佼汝译，152页，南昌，百花洲文艺出版社，1995。）还有齐泽克，他在《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》（2002年）中也有完全类似的论述。

分析学所特有的有关主体之构成和发展的“逻各斯”说起——那里面似乎已经浸透了一种“淫秽”的血统，因为在这个“逻各斯”的中心，有一个创伤性的内核就与那个“淫秽”的小玩意儿有关，那就是“阉割”。

“阉割”（castration）或曰“阉割情结”（castration complex）是弗洛伊德为阐释两性间的解剖学差异给主体带来的心理影响而提出的一个结构性概念。当男孩和女孩偶然地发现两性生理器官的不同构造时，首先想到的不是男女生殖器官本身的差异，而是两性之间一方“拥有”而另一方“不拥有”阴茎；同时他们都认为，在原初的意义上，两性本来都拥有阴茎，所以一方的阴茎缺失是因为被阉割，由此便引发了所谓的阉割焦虑，弗洛伊德说，这一焦虑在男孩和女孩身上都同等地存在，就是说，他们同等地面对着一个问题：拥有还是不拥有阴茎。正如后来的女性主义者不断地抱怨的，弗洛伊德以阉割来解释人类对两性间的解剖学差异的最初认知乃是基于一个理论预设，那就是阴茎的优先性，或曰菲勒斯中心主义。弗洛伊德接着说，这一被阉割的幻念在男孩和女孩身上引发了不同的心理效果：男孩产生了阉割恐惧，女孩则产生了阴茎妒羡；前者因此而转向去认同阉割的执行者——父亲或父法，成年后他自己便成为那个威然凛凛之物的拥有者，而后者因为一开始就把自己想象为是被阉割的，所以先是投入了渴望占有父亲的阴茎的冒险，而后又欲望通过生育一个孩子来补偿自己原初的缺失。当然，如果阉割焦虑未能以这种正常的方式获得解决，就会导致主体的心理结构异常，比如弗洛伊德的病人“小汉斯”。

对于弗洛伊德的这个理论，女性主义者总是抑制不住她们愤怒的火焰，认为这是男权文化的厌女症的一种典型表现。她们的这种愤懑是可以理解的，但却是基于她们对弗洛伊德理论的一种“弱”阅读，即把弗洛伊德的描述简约化地视作是一种有关男女生殖器官的“自然哲学”，视作是男权意识形态的无意识流露，而忽视了弗洛伊德精神分析话语的神话要素，忽视了弗洛伊德的性隐喻的另一种文化逻辑，例如在《图腾与禁忌》中描述的子民对原始父亲的谋杀及其对父法原罪式的认同。①

① 我这样谈论女性主义，并不等于说我认同于男权主义，恰恰相反，我认为，男权文化的性别压迫和性别政治不只是针对“女人”的，同时也是针对“男人”的，其最为典型的一种存在形态就是父权政体，它的恶无所不在，且施及每一个个体。所以，当女性主义者把男权政治的焦点唯一地集中于性别政治的时候，其实常常会成为这种政治的帮闲。

对这个逻辑的挖掘则需要一种“强”阅读，拉康就以其特有的强力阅读对弗洛伊德的阉割理论进行了去生理化的理解。

在拉康的理解中，阉割根本上关涉的是主体在其构成过程中必要遭遇的对象“缺失”或“匮乏”（lack of object）。在上一章讨论“父之名”的时候，我们已经接触到了这个问题，在此再从菲勒斯能指的角度对它做一简要重述。

前面已经说到，“对象”是精神分析学中意义最为含混的概念之一，至少在拉康那里，它有时候指的是原初失落的对象——这属于对象的根本性匮乏；有时候又指与欲望满足有关的东西，比如部分对象甚或幻想的对象——我们不妨把这理解为对象的缺失。不论哪一种情况，“对象”这个概念总是与对象的“失落”（loss）联系在一起，故而也总是与存在或存在意义的欠缺与匮乏联系在一起。

说得更明确一点，对象的匮乏与存在的匮乏同属本体论层次，指的是生命在诞生时刻与母体的分离，精神分析学称作是最原初的诞生创伤，这不是说脱离母体这个事件已经给主体带来了创伤，而是说主体在后来的创伤经验中会以某种回溯的方式把这个事件建构为创伤的源头，比如我们为什么渴望他人的爱？我们为什么需要诗歌、艺术和宗教来安抚心灵，爱因斯坦为什么要提出宇宙统一场的理论，诸如此类，皆因人类基于现实的匮乏而想象自己经历了一个原初的失落，并隐喻性地认为正是与母体的原始分离导致了完整的“一”的状态的彻底丧失。拉康把在这一分离中失落的对象命名为原质之“物”（das Ding），并称人类的文化实践——艺术、宗教、科学——皆是为了把某个对象升华到“物”的位置，让失落的原初对象在那里返回。

再就个人主体的层面而言，对象的缺失是与主体进入象征秩序、进入语言的世界联系在一起的，是与父之名的阉割功能联系在一起的，由于菲勒斯能指的作用，主体在认同父亲位置的同时，必要放弃对母亲的欲望，拉康称这个母亲—对象是在能指运作中被切割的对象，是在语言的意指游戏中脱落的对象，是被父法所禁止的对象，是主体在象征性认同中被迫牺牲的对象，也是主体追求欲望满足时的对象剩余，更确切地说，是主体不可能的欲望满足的残留物，所以拉康称这种对象缺失是引

起欲望的原因，并把这一引起欲望的对象命名为“对象 a”。①

前已论及，拉康在讨论主体的俄狄浦斯阶段时曾提出三种对象缺失或导致存在匮乏的三种结构：挫折、剥夺和阉割。这三者每一个都处在不同的秩序，每一个都由不同的代理引发，每一个都涉及不同的对象。挫折是某个实在的对象（比如母亲的乳房）的想象性缺失，引发这一缺失的代理是象征的母亲；剥夺是某个象征对象即象征的菲勒斯的实在性缺失，引发这一缺失的代理是想象的父亲；阉割则是某个想象对象即想象的菲勒斯的象征性缺失，引发这一缺失的代理是实在的父亲（见第九章第二节）。这些缠绕的关系可以用一个图表来说明②：

代理	欠缺	对象
实在的父亲	象征的阉割	想象的菲勒斯
象征的母亲	想象的挫折	实在的乳房
想象的父亲	实在的剥夺	象征的菲勒斯

也许你会觉得这种逻辑缠绕本身就是拉康对你的主体性的一种挫折/剥夺/阉割，但只要你坚持想要弄清楚他的菲勒斯理论，就有必要在这个拓扑逻辑上稍作停留。我们可以换一个角度来说明这里的结构关系。在这三种缺失或匮乏的形式中，都涉及主体、他者和对象的关系。在挫折的辩证法中，主要是针对婴儿主体对母亲他者（象征的母亲）的关系，在那里，母亲的在场和不在场是由一个实在的对象即母亲的乳房来象征地表示的，这就是说，婴儿所感受到的挫折之为想象的挫折，是相对于其对母亲的想象性关系而言的，而这个母亲之为象征的母亲，则是相对于对象（实在的乳房）的获得与失去对母亲这个他者在场与不在场的象征化而言的。在剥夺的缺失中，一定意义上说，所涉及的主要是母亲/女人与父亲的关系，这是一种实实在在的缺失，因为母亲/女人确实缺乏一个实在的对象即阴茎。不过，在拉康的俄狄浦斯场景中，剥夺依然是依据孩子主体与母亲他者之间的关系来阐述的。按照他的理解，父亲对母亲的剥夺是在双重的场景中实施的，先是母亲作为女儿被剥夺

① 许多研究者把拉康的“物”和“对象 a”视作等义的两个概念，或认为较晚提出的“对象 a”的概念乃是前一概念的替代。这种说法显然不够严谨，因为它模糊了拉康阐述这两个概念时的逻辑语境。

② 参见 Dylan Evans，*An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*，p. 95.

了想象的菲勒斯，这实际是一种象征的阉割，进而她又作为孩子的母亲被剥夺了象征的菲勒斯，因为没有菲勒斯的母亲还可以通过象征的礼物即她的孩子来拥有所欲望的对象，即她可以把孩子当作想象的菲勒斯的替代来弥补因第一次剥夺而来的匮乏与欠缺，但父亲的“不”再次剥夺了母亲的这个象征对象。可从孩子的方面说，剥夺被想象为是母亲他者的一种根本性欠缺，并且在实在的父亲实际地介入主体与母亲他者的关系之前，发出“不”的禁令的并不是父亲，而常常是已经认同或内化了乱伦禁忌的母亲自己，是母亲这个他者在以言语的形式行使父法的功能，就是说，这一剥夺的代理实际只是一个想象的父亲。最后在阉割的功能中，所关涉的主要是孩子与父亲或父之名的关系，阉割的行为并非实在地发生的，而是象征性的，是实在的父亲以父之名取代母亲的欲望的结果，在此，母亲的欲望既指母亲自己对菲勒斯的欲望，也指孩子对母亲的欲望的欲望——欲望成为母亲的菲勒斯，欲望能够满足母亲的欲望，也就是孩子把自己投射为一个想象的菲勒斯。父之名对前一种欲望的取代属于剥夺的行为，而阉割是发生在孩子与父亲之间，是父之名对后一种母亲欲望即孩子对母亲的欲望的取代，所以阉割的对象是想象的菲勒斯，主体（孩子）通过放弃对母亲的欲望和认同父亲的功能而在他者场域获得了一个位置，一种主体性。

由此我们可以看到，在三种对象缺失的结构中，他者或者说处在他者位置的母亲的缺失对于主体的欲望构成起着至关重要的作用，这一点也充分表明：拉康是把主体的构成中充当母亲角色的形象先行送到一个不可能的位置，再通过引入菲勒斯能指的功能来描画主体的欲望路线图。可在此，我们看到了拉康的一个纠缠，即：在他那里，菲勒斯一会儿作为对象，一会儿作为能指，这两者有什么分别吗？简单地说，菲勒斯作为对象是相对于主体的对象欠缺而言的，这时它又有想象的菲勒斯（φ）、象征的菲勒斯（Φ）和实在的菲勒斯（Π）之分：在阉割中是欠缺想象的菲勒斯（因为对母亲的欲望被父之名取代了），在剥夺中是欠缺象征的菲勒斯（因为剥夺一方面意味着母亲/女人无法获得象征的菲勒斯，另一方面也让主体看到了菲勒斯母亲或母亲他者的欠缺），至于实在的菲勒斯，拉康甚少论及，它作为欠缺的对象大约是相对于母亲作为女人的欠缺而言的——她没有一个实在的器官。那么，欠缺的对象是否

就是欲望对象呢？就无意识欲望的最终指向而言，它的确就是欲望对象，但就主体的欲望构成而言，它恰好是欲望生成的原因，因为正是对象的欠缺，把主体引向了寻求欲望满足或可提供满足的对象的道路。可还是因为对象的欠缺和匮乏——它使对象成了不可能的对象——使得寻求满足的过程变成了主体与欠缺和匮乏的一次次相遇，并因此而把主体引向了一个又一个的对象替代，后者作为具体的欲望对象恰是菲勒斯能指运作的结果。菲勒斯作为能指乃是欲望的能指，它通过对另一个能指的替代或压制来表征主体，故而它也有想象的维度、象征的维度和实在的维度：它对另一个能指表征主体的时候就呈现为象征的维度，而那另一个能指呈现的就是想象的维度，至于其实在的维度，指的就是母亲的实在的欠缺，即实在之洞。比如，在《菲勒斯的意义》(1958 年) 中，拉康说：

> 菲勒斯是一个能指这个事实意味着主体只有在他者的位置上才能抵达这个能指。但是由于这个能指在那里总是被遮盖着的，并且是作为他者的欲望的理由而存在，所以这个他者的欲望本身恰是主体需要去辨认的，换言之，他作为他人就是因为他本身是一个被意指链的断裂所分裂的主体。①

这段话看似清晰，其实有着十足的含混性，比如这里的“菲勒斯”(能指)、“他者”、“他者的欲望”到底指的什么，不仔细对应上下文的语境以及此处隐藏的“字眼” ——比如“遮盖”——就很容易只在象征的维度来理解，比如把首句的菲勒斯“能指”理解为父法位置的能指，可这样的话该如何解释接下来的那句话呢？即这个能指何以是“被遮盖着的”呢？我在此提出一个我个人的解读：“菲勒斯是一个能指”指的是母亲欲望的能指，即象征的菲勒斯作为想象的菲勒斯（欲望对象）的能指，这个事实意味着，主体只有通过占据拥有象征的菲勒斯的他者之位才能达成欲望的满足；可是，母亲的欲望在那个他者场域是被划杠的，母亲欲望的能指必要被主能指即象征的菲勒斯能指所取代；并且母亲他者自身也在欲望着一个菲勒斯，而她的实在的欠缺、她作为一个实

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 581-582.

在之洞或者说其欲望能指的空洞性使得她的欲望对于她自身和主体而言永远是一个谜，是主体需要去辨认的；面对这个谜一样的他者欲望，面对是“拥有”象征的菲勒斯还是“成为”想象的菲勒斯这个被迫的两难抉择，主体成为一个分裂的存在。

菲勒斯作为一个“享有特权”的能指，其特权或特殊性就体现在它的意指功能上。前面已经说过，主体的构成有赖于其对父亲或父法秩序的认同，当主体在母亲他者的欠缺中辨认出了拥有或不拥有菲勒斯的差异时，他就决定放弃对母亲的欲望，进入父法的世界，接受对想象的菲勒斯的象征性阉割，借象征地获得的菲勒斯能指从他者那里赎回已然失落的对象。

那么，菲勒斯的这一特殊的意指功能到底是什么？它作为众能指中的一个优先能指对于主体之构成而言究竟意味着什么？在《主体的倾覆和欲望的辩证法》(1960) 一文中，拉康回答了这个问题，在那里，他运用一种特别的代数式运算对菲勒斯能指的意义给出了一个令人惊骇的说明，称菲勒斯这个勃起的器官等于 -1 的平方根 ($\sqrt{-1}$)。拉康的这个等式堪称是他的妄想症书写的一个典范，以至于后来的许多研究者或者斥之为一种无聊的数学游戏，或者干脆对它三缄其口，好在布鲁斯·芬克对它倾注了极大的热情，在一篇文章中专门为我们提供了一个详尽的解释，芬克自己说，他为此皓首穷经，耗时数载①，但遗憾的是，他在一些重要的环节上好像还是没有说清楚。

要理解拉康的那个等式，必须先看一下他在同一篇论文中对能指算式的重新阐释：

> 至于我，我想从 S(Ⱥ) 这个缩略语所阐述的东西——首先是存在一个能指——开始。我对能指的定义（再无其他）如下：能指是对另一个能指表征主体的东西。这后一个能指因此是所有其他能指皆对它表征主体的能指——这意味着，如果该能指错失了，所有其他能指就什么也不表征。因为表征只能是针对某物的。
>
> 就能指的宝库而言，它是完整的，而该能指只是它的圆圈上的一条线，并且不能算作其中的一部分。这可由众能指的集合中固有

① 参见 Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, chap. 5.

的一个（－1）来象征。

故而它本身是不可言述的，但它的运作并非如此，因为每当说出一个专名时，这个运作就会发生。它的陈述等于它的意义。

因此，可以按照我使用的代数式来运算这一意义，那就是：

$$\frac{S(\text{能指})}{s(\text{所指})}=s(\text{陈述})$$

由 $S=(-1)$，可以得：$s=\sqrt{-1}$。

这就是当主体以为他可以被他的我思所盲尽时错失的东西——他所错失的就是有关于他的不可想象之物。①

“能指是对另一个能指表征主体的东西”（a signifier is what represents the subject to another signifier），这句话的意思我在前面已经有过解释，在这里，拉康要说明的是那“另一个能指”，所有其他能指对其表征主体的那个能指。所有其他能指构成为一个能指集合或能指宝库．它们就处在大他者的场域，故而可以用大写的“A”来代表。这一假定的能指集合就其本身而言是完整的，就像一个圆，因为它包括了所有能指；但是它们对其表征主体的那“另一个能指”却被遗落在外，它不属于这个完整的集合，而只是以某种方式动摇着这一集合的完整性，这表明，大他者也是有欠缺的，它错失了某个东西，这一有欠缺的大他者可以用被加上斜杠的 A 来表示：$\not{A}$，而那个在大他者中错失的能指则可以写成“$S(\not{A})$”，意即“他者中某个欠缺的能指”。拉康说，这个能指，这个在众能指的集合上打开了一个裂口的能指，指示了能指集合中内在地就含有一种欠缺，对于能指集合的这个欠缺，可以用“－1”来表示。在拉康的代数学中，负号“－”代表着缺失、不在场，阿拉伯数字“1”代表着能指或能指的在场，因而，“－1”乃是能指在场与不在场的辩证法的符号化表达：因某个能指的在场（“1”）而显出众能指集合的不完整性（“－1”），因某个能指的不在场（“－”）而显出能指集合只有一种“假定的”完整性（“－1”），总之，能指集合的完整性是因为欠缺、因为对处在集合边缘的另一个能指的排除而完整。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 693－694.

进而，拉康说，那另一个能指，那个指示了大他者之欠缺的能指是不可说出的，因为它总是被错失，它因错失而存在，即便在它到来的那一刻，它也是错失的，它在错失中到来，在到来中错失——它实际就是欲望主体在寻求欲望之满足中所朝向的那个创伤性的内核，那个因语言的切割、因父亲的阉割而被遗落在外且再也不能复返、不能被语言赎回的东西的能指，说得再明确一点，它实际就是母亲欲望的能指。但是，它的运作是可以捕捉到的，每当能指机器开始启动，每当主体进入言说行为，它就会从错失中返回，并前来主宰意指过程的意义生产。

接着，拉康用“专名”（proper name）的例子来说明意指过程的意义生产：每当一个专名被说出，意即每当一个人在意指场域中获得了一个主体性的位置，比如我说“我是一个教授”，“陈述”就等于它的意义，即“我是……”中的“我”作为一个陈述主体就获得了一个意义所指，他者场域的一个能指——“教授”——被缝合在“我”的身上，成为“我”的专名，“我”因这个专名而在他者场域被指认或被确认为一个有学问的人、一个有道德教养的人，至于我的学问是不是抄袭来的、我的教养是不是一种伪装，根本就不重要，“教授”这个能指与“学问”、“教养”这些意义领域根本没有必然的关联，因为在这里重要的是他者场域指认给“我”的这个位置，重要的是那个专名可以把那些“意义”缝合到我的身上，用拉康的话说，专名的陈述等于它的意义。进而，用代数式来表示这一意指过程，就是：$\frac{S}{s}=s$。等式的左边$\frac{S}{s}$（能指在所指之上）是能指的算式，能指的运作最终产生了“s”（意义），但这不等于说“意义”是能指（“S”）和所指（“s”）的结合，拉康在这个语境中所说的“意义”是能指（专名）在陈述中生成的一个意义所指，即等式左边所产生的“意义”与等式右边是等同的：“意义＝陈述；$\frac{S}{s}=s$”。正如芬克所解释的，这里事实上有一个“双重”等式：“因为拉康也暗示出，当一个专名被说出时，所言述的东西就等于该专名的所指；换言之，当一个专名被说出时，所言述的东西和它的意义之间没有差别（因为一个专名只指称那个名称所熟知的东西）。”① 就是说，这里

① Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, p. 133.

隐含着这样一个等式：陈述＝所指＝意义，所以在代数式中所指和陈述都是用“s”表示。

一般地，当我把自己置放在“教授”的位置时，我也就认同了这个专名指认给我的“意义”，“教授”就等于有学问、有道德的人，但拉康说，这只是我们的一种误认，能指下的横杠是不可跨越的。更关键的是，他者场域提供给我的这个能指是一个创伤之物，在他者的律令或要求中，你选择了做“教授”，就不能选择做“禽兽”，就不能干剽窃的勾当——这些“不准”当然没什么不对，真正的关键在于，你选择了一个“空洞的”专名，但却要“真正”放弃专名所属的他者秩序以外的任何享乐，“教授”作为能指缝合给主体的只是一个空洞的“意义”，但主体却要以牺牲真实的或实在的享乐作为代价，这个牺牲恰恰反映了他者的欠缺，反映了能指对主体的切割效果。这就是拉康的“S＝－1”这个“等式”的含义。把这个“等式”代入到专名陈述的等式中，就有了：

由 S＝－1，可得$\frac{-1}{s}$＝s，即 $s^2=-1$，运算得 $s=\sqrt{-1}$。

你大约会说：“这个运算我倒是明白，它不过就是数学中的开负根。”错了，这不是数学运算——虽然它运用了数学法则——而是能指运作的符号化说明，其意涵必须依照能指的法则来理解。

首先是“S＝－1”的含义。上面已经说了，“－1”是既缝合又撕裂众能指集合的特殊能指在场与不在场的辩证法的符号化表达，它代表着能指集合的欠缺，它的出现/它的不在场显示了已有集合的不完整性。

再就是“$s=\sqrt{-1}$”。“s”是在能指运作中生成的意义所指，是能指在陈述中产生的意义，“$\sqrt{-1}$”表示一种不可能性，如同代数学中负数的平方根是不可想象的一样，一个能指（专名）所意指的东西也是不可想象的，一个在能指的缝合中、在言语的陈述中表征出来的主体是不可想象的，因为这一缝合之可能乃是源自一个错失（“S＝－1”），因为在这一缝合中终归会有一个东西被错失（那个特殊能指即使到来了，也只是已有圆圈上的一条线，而不能算作其中的一部分）。所以，拉康说：

> 这就是为什么我非要冒招惹骂名的危险去指出我在恶搞所使用的数学算式方面走得有多么的远：例如我所使用的$\sqrt{-1}$，在复数理论中又被写作“i”，只要我放弃说它能在接下来的运作中被自动

运用，它显然就可以得到证实。①

这意思就是说，对于“s＝$\sqrt{-1}$”，不能在数学的意义上和以数学的方式自动运用，而只能对它做隐喻性的理解，即隐喻性地把它联结到能指与由它所表征的主体（意义）的关系中，“$\sqrt{-1}$”作为一个能指的意义，所指示的不过就是主体及主体之欲望的不可思议性：“我是什么?”“我欲望什么?”当某个能指以专名那样的方式前来回应我的这些问题时，它不过是把我引向了另外的能指，在这中间，总是有一个东西在滑脱，总是有一个能指在诱惑我、在凝视着我。就像笛卡儿的我思主体，当这个主体说出是“我”在“思”时，他不知道这一专名意义上的“我”在陈述中只是一个有意识的存在，而当他进而以这个有意识的存在来断言“我在”时，或者说当他以为通过“我思”就可以言尽“我”的存在时，有一个东西就在此被错失了，那就是陈述主体背后的那个言说主体，那个无意识的主体，那个有关于“我”的不可想象之物，“我在”的意义缝合在此显示的只是“我”的一个根本性缺失。

那么，这一系列的辩证反转与菲勒斯有何关联呢？看一下拉康在同一篇论文中的另一段话：

> 因而勃起的器官——不是作为其本身，甚至也不是作为一个形象，而是作为在被欲望的形象中错失的一个部分——前来将原乐的场所象征化，这就是为什么勃起的器官可以等于原乐的$\sqrt{-1}$，即前面提出的意义的符号，它以它的陈述的系数复活了某个错失的能指的功能：(－1)。②

比起上面那段话，这段话的意思更加隐晦，因为在它的背后包含着更多潜文本的穿行，这些潜文本在此一上下文的语境中有的有所提示，有的则付之阙如。

还是先看一下这一段文字本身的逻辑。拉康在此称菲勒斯是一个“勃起的器官”，但他给这个淫秽的形象做了注解：它不是作为一个真实的生物学器官，也不是作为一个想象的视觉形象，而是作为在被欲望的

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 695－696.

② Ibid., p. 697.

形象中错失的一个部分，就是说，是作为阉割的对象发挥其功能的——这一功能就是将原乐的场所象征化。前面已经说了，阉割是对一个想象的对象的象征性切割，其结果是想象的菲勒斯被象征的菲勒斯所替代，现在，拉康要把这个阉割结构、把阉割后的菲勒斯功能同原乐场所的象征化结合起来。菲勒斯作为一个想象的能指，或者说想象的菲勒斯，是受到阉割威胁的东西，父母以种种可怕的后果相威胁，禁止儿童从生殖区域——比如以手淫的方式——获得快感或原乐。于是，在儿童的想象中，这个在身体上突起的器官成了一个象征的能指，并被赋予了一种非凡的神秘力量：由于它被父母赋予了一种否定性的功能，所以儿童为成为被父母所欲望的形象，就只有接受被阉割或被剥夺的现实，把它从原乐对象的世界中切割出去；由于它作为通向原乐的通道是被禁止的——别说自我抚慰，有时连窥看都是不允许的——所以它成了激发欲望的求原乐意志最有力的对象，成了原乐场所的象征；更由于它与原乐的禁止相关联，所以，主体因僭越禁令而来的负罪感总是与对原乐的回想共存，所以，它作为欲望能指的功能更加坚执，主体投射到它上面的色欲幻想更加淫荡，以至于它都成了主体赎回被禁止的原乐的最优先能指。

现在可以看一下拉康的那个等式：勃起的器官等于原乐的$\sqrt{-1}$。“勃起的器官”是主体为成为被欲望的形象而错失的一个部分，是一个被阉割的东西，它实际就是母亲的欲望中那个想象的菲勒斯，勃起的器官作为一个错失的能指可以写作“$-\phi$”——代表想象的菲勒斯或母亲的欲望的能指是被切割的、被禁止的——把这个能指导入上面有关专名的代数式中，就有了“$-\phi$”等于“$\sqrt{-1}$”。“$\sqrt{-1}$”是能指集合错失的那个能指在意指过程中产生出来的意义，可这个意义是不可想象的，也就是说，通过对想象的菲勒斯的切割，主体在他者场域中获得了一个位置，其对母亲的欲望被压抑到无意识中，成为对主体而言的不可想象之物，成为一个晦暗的结构的要素，也成为主体错失的原乐的场所，因为这一以屈从阉割而生成的主体的欲望不过是一个有欠缺的他者的欲望，因为那个被象征化的原乐的场所实际只是被禁止的他者原乐的场所，主体在这个场域的欲望实现和原乐满足都不是主体自己的。

但是，那个勃起的器官终究也是一个象征的能指，是儿童接受阉割而得到的象征的菲勒斯（Φ）。称它是“象征的”，是因为主体现在学会

了借其他东西——比如为父母和社会所认可的行为与品质——来证实自己的价值，确立自己的主体性，就是说，这个象征的能指具有一种肯定性的功能，可以让主体在他者场域中找回一个位置以填充阉割所造成的缺口，补偿被禁止的原乐。对于错失的能指的这一象征性功能，拉康是这样描述的：

> （－φ）（小写的菲）作为菲勒斯形象从想象界和象征界之间的等式的一方移到另一方，这使它在任何时候都成为肯定性的，尽管它是填充了一个欠缺。虽然它是（－1）的支撑，可它在那里变成了Φ（大写的菲），变成了不可负化的象征的菲勒斯，原乐的能指。①

“－φ”代表着阉割，想象的菲勒斯的阉割，这个阉割的在场（－φ）又恰恰是实施阉割的象征的菲勒斯的符号化，它是阉割的能指。可是，当主体接受了这一阉割，并在阉割所造成的缺口上填充以一个象征的菲勒斯（Φ）的时候，或者说当象征的菲勒斯取代想象的菲勒斯并把后者变成为新的等式中的一个所指的时候，“－φ”就与“Φ”叠置在一起了——实际是“φ”被“Φ”遮盖了——那个欠缺的能指就具有了象征化的功能，就成了“原乐的能指”，这时，“Φ”就等于“－1”。② 这样，我们就可以对原先的能指等式重新进行运算：

由“意义＝陈述”，可得：Φ/－φ＝－φ

解这个等式得：$\Phi=(-\varphi)^2$

在数学中，负数被平方，结果为正，所以，公式表明，“Φ”作为原乐的能指是“不可负化的象征的菲勒斯”。这意思就是：阉割情结的克服需要主体把对菲勒斯的欲望从想象界转移到象征界，把菲勒斯能指从负性价值转移到正性价值，以补偿想象对象的丧失。

在语言中或通过语言，把原初他者的欠缺或缺席象征化，把对象的缺失象征化，把欲望的匮乏象征化、把原乐的丧失象征化，最终让主体在他者的场域赎回自己的主体性，这就是菲勒斯能指的特殊功能。在

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 697.

② 在此我们要注意一点：在拉康那里，说“－φ”和“Φ”等于“－1”，指的是它们作为错失的能指；说它们等于$\sqrt{-1}$，则指的是它们作为错失的能指所意指的意义。

《菲勒斯的意义》中，拉康反复强调，菲勒斯作为一个优先能指在其标记中把“逻各斯的作用与欲望的出现结合到了一起”；“菲勒斯只有被遮盖后才能发挥作用”；“菲勒斯就是扬弃本身的能指，它以它的消失来启动（导人）这个扬弃”；“菲勒斯作为能指为欲望提供理由”①，等等，这一切都向我们清楚地表明，在他那里，菲勒斯能指作为一个优先能指，首先是母亲的欲望的能指，其次才是表示母亲的欲望被取代或被禁止的能指，并因为父亲功能对母亲的欲望的这一取代或禁止，分裂的效果被引入到能指主体中，欲望的原因被引入到欲望主体中，他者的原乐被引人到原乐主体中。

第三节 欲望图

拉康的欲望理论真正要探究的不是欲望是什么，而是欲望如何运作以及这一运作如何导向了主体性及主体间关系的不可能，换句话说，他是要对欲望的构成及运作机制做拓扑学的描述，这一描述最集中地体现在他所谓的“欲望图”（graph of desire）中。

拉康最早引人欲望图是在第 5 期研讨班上，后来在第 6 期和第 8 期研讨班中也多次使用——但到 60 年代以后，欲望图一度从他的讲座中消失了，只是在第 14 期（1966—1967 年）又做过一些评论——现今我们讲他的欲望图时所依据的文本大多是他于 1960 年在一次主题为“辩证法”的国际哲学会议上所作的学术报告《主体的倾覆和欲望的辩证法》，在这个报告中，他运用其拓扑学的逻辑对欲望的辩证法做了十分完备的叙述。

《主体的倾覆和欲望的辩证法》一文可以说是拉康对自己在 60 年代以前的思想的一个总结或重述，同时也是对自己此后几年的理论目标的一个预期，所以其重要性是毋庸置疑的。但另一方面，它也公认是拉康《文集》中最为艰涩难懂的一个文本。造成这种艰涩的原因有很多，其中最重要的一点就是他的理论嫁接技术：在那里，你可以看到他的能指

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 581.

替代运作、“三界”拓扑学、认同的辩证法和欲望三元组，还可以看到主体与能指、欲望与他者、言说与陈述、欲望与幻象、能指与原乐、驱力与身体等等的辩证扭结，还有有关神经症、精神病和倒错的临床结构分析，以及对菲勒斯能指的运算、对幻象公式和驱力公式的阐述，等等，这一切杂糅在一起，且依照一个循环往返的拓扑逻辑被配置在相互叠加的四个图形中，形成了一个巴洛克式的七宝楼台。于是，在那个文本中，所呈现的只是枝蔓迭出的论述：各种数学型在里面密集，众多的概念和理论相互缠绕，同一论题在不同语境中不断地返回又不断地外溢，再加上高度凝缩的文字风格和充满隐语的修辞手法，整个地就像一个因年代久远而被风化的石林，让人根本找不到确定的入口和出口——它也许根本就没有一个确定的入口和出口。面对这一切，即便是专业的研究者，也会望而生畏，所以，在一般的拉康研究中，对四个欲望图通常都采取绕行的方式——至多是对文本有一些寻章摘句的引述。① 在此，我贸然想要去做一次攀爬，并不等于说我有足够的信心攻克它的每一个山头，我只是想在这里跟随拉康的逻辑体验一下欲望辩证法的历险——要知道，这对于每一个沉浸于主体之思的人而言都是极具诱惑力的。为了方便大家理解，在进入系列欲望图之前，我想就如何阅读它们先做几点说明。

首先是欲望图的功能。“在弗洛伊德的无意识中主体的倾覆和欲望的辩证法”，这个题目已经显示了文本的根本意图：以弗洛伊德的无意识去倾覆笛卡儿以来那个自主的“我思”主体的中心位置；在精神分析学的语境和逻辑中展现或揭示欲望的辩证法。总之，它是想以返回的策略沿着弗洛伊德铺就的路线接着讲，它是要提供给人有关无意识主体及主体之欲望的一个完整叙事，亦即：在这个返回策略的背后，其实还隐藏着一个“从弗洛伊德到拉康”的意图运作，在已有的那个题目下面，还叠加了一个隐迹书写——“自拉康的无意识以后主体的倾覆和欲望的

① 但值得一提的是，最近几年，英语世界的拉康研究在文本阅读方面已经有根本性的突破，与 20 世纪 70 -90 年代的研究相比，其水平已不可同日而语。具体到《主体的倾覆和欲望的辩证法》这个文本，目前我看到有两本专著都专一地以它为阅读对象，参见 Philippe Van Haute, *Against Adaptation: Lacan's "Subversion" of the Subject*; Alfredo Eidelsatein, *The Graph of Desire: Using the Work of Jacques Lacan*。

辩证法”。

前已述及，拉康所讲的主体不是笛卡儿式的我思主体，而是弗洛伊德在对梦、口误、病人的症状等的分析中所揭示出来的无意识主体。通过引入语言学的模式来说明无意识的构成与性质，拉康确立了他的主体理论的两个基本原则：无意识是像语言一样被结构的；无意识是他者的话语。它们无非是说，主体是他者场域的结构效果，主体的意义实现也只有在他者场域中进行。如果说 1953 年的《罗马报告》和 1957 年的《字符的代理作用》两篇论文都重在说明主体的无意识构成，说明主体之言说与言语结构的关系，而 1958 年的《治疗的方向及其权力原则》和《菲勒斯的意义》重在说明人的欲望作为他者的欲望的异在性，说明欲望主体在需要和要求中的异化，那么，《主体的倾覆和欲望的辩证法》一文则是在综合和发展这一系列观点的基础上对欲望运作的说明。但欲望图的功能并不只是为了呈现欲望的辩证法，而且还是为了给这个辩证法提供一个形式化的图示说明，以拉康自己的理解，是为了让人们对欲望的运作获得一个整体性的把握。

其次是四个欲望图之间的关系。拉康的四个欲望图是一个整体，但它们之间并不是一个时间上的线性系列，而是一种逻辑上的层层递进，是在同一个拓扑学图形中以要素叠加的方式进行的变脸术。他先是总体性地勾画出能指链的运作与主体构成之间的关系（欲望图一），接着在能指的象征维度里加入言语的结构，以说明主体的想象性认同和象征性认同（欲望图二），再接着把欲望或他者欲望的维度嵌入主体的认同过程，以引出失落的对象（对象 a）和幻象的基本结构，进一步说明欲望主体的内在撕裂（欲望图三），最后则在主体对失落的对象的寻求中加入原乐的维度，围绕原乐这个原罪般的动力机制来阐述欲望与幻象、欲望与驱力、欲望与他者之欠缺的关系，并对此前各“阶段”进行回溯式重构，以此完成一个复杂的结构环路（欲望图四）。

再有就是对欲望图的解读。究竟该如何来解读这一系列的欲望图示呢？毫无疑问，可以有多种可能性的解读。例如斯拉沃热·齐泽克主要结合阿尔都塞的意识形态主体建构而从主体性认同的角度来解读①，而

① 参见斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，139～179 页。

布鲁斯·芬克则主要是从欲望与他者的关系来解读[1]，他们的解读看似清晰，实际是一种“省略”，尤其省略了拉康论述的“细节”，可对于作为一种阅读技术的精神分析学而言，没有了“细节”，就谈不上真正的“阅读”，“分析”也就无从进行。

可过分专注于文本的细节又容易落入拉康刻意设置的另一个陷阱，会使我们变成他者原乐的工具，成为拉康意义上的那种愚蠢的主体，或露出那种主体的蠢相，就像前面我对其中有关菲勒斯能指的几段文字的讨论，那大约就是蠢相的一种吧。因此，如何解决简约化和细节化的矛盾，如何在两者之间找到恰当的平衡点，当是我们阅读拉康的这个文本——甚至所有文本——一时特别需要考虑的。

在此，我想就阅读该文本和欲望图提出几点原则——虽然基于篇幅的原因我下面的阅读不可能充分地贯彻它们：第一，既然拉康对自己已有思想的重述采取的是多个主题叠加、并置的策略，那对他的阅读就要尽可能避免用一个主题统摄全体的做法；第二，既然拉康在解说每一个欲望图时采用了拓扑学的逻辑，那我们的阅读就要避免把每个图示的意义凝定在单一的方面，虽然具体到表述的时候总是会有一个角度；第三，既然该文本是拉康1960年前后多期研讨班的观点的凝练，那就要求我们的阅读必须在一种互文性的参照中进行，尤其对于文本中某些具有意义但拉康自己在此又未加说明的“细节”，我们更需要在研讨班中、在《文集》的其他地方去寻找解释；第四，既然四个欲望图是一个在结构中运作的整体，那我们的阐释就不能依循时间或因果递进的发展逻辑，而应依照结构要素的拓扑学变换，在预期和回溯的双重运动中来建构拉康的环路。

拉康的欲望图一共有四个[2]，其中第一个图被说成是这欲望图示的“基本细胞”（elementary cell），这是否意味着其他三个图示都是在此基础上发展出来的呢？刚刚我已经说了，拉康的四个图示之间不存在这种时间的甚至逻辑的发展关系，所以，对于图一作为“基本细胞”，应该从另一个角度来理解：它是一个结构的母体或基型，并且这个母体不具

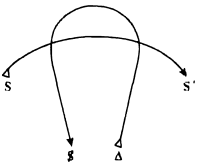
① 参见 Bruce Fink，*Lacan to the Letter*：*Reading Écrits Closely*，pp. 106-128。

② 严格地说，欲望图只有一个，那就是图四。

有生产性，相反，它是在一种回溯运动中还原出来的。实际上，拉康的欲望图只有一个，那就是图四，图一、图二、图三都是作为一种教学手段从图四中分解出来的。对此，阿尔弗雷多·艾德尔斯坦因有一个精彩的说明：

> 因此，从临床上说，图一、图二、图三并不存在。它们不过是传达手段。我们甚至可以更激进地说：它们是教学手段，拉康发明它们不过是为了系统地说明欲望图的结构。①

第一个图示是：



芬克说，拉康的这个图乃是对索绪尔在说明意指过程中能指和所指的关系时提出的那个著名图示——即有关两个漂浮的王国的图示——的一个改写。② 但拉康自己明确地说到，他要在欲望图的结构中来显示“欲望相对于借由能指在阐述中规定的主体而言的位置”③，也就是说，他现在对能指运作的阐述是与定位欲望的位置联系在一起的。可是在图一（包括图二）中，我们并没有看到“欲望”。这一点很好理解，图一只是基于教学需要“还原”出来的，它呈现的是完整欲望图亦即欲望结构的“基本细胞”，这个“基本细胞”就是能指链的运作对于主体的构成功能。

按照拉康的解释，索绪尔有关两个“漂浮不定的王国”以及符号的意义生产的图示与其说指示了能指与所指之间的对应关系，不如说是指

---

① Alfredo Eidelsztein, *The Graph of Desire: Using the Work of Jacques Lacan*, p. 74.

② Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, p. 111. 在《字符的代理作用》中，拉康已经对索绪尔的这个图示做出了自己的解释（见本书第八章第三节），但没有提供替代的算式或图解。

③ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 681.

示了能指链的构成，指示了所指在能指的下方永无止息的滑动。拉康这么解释当然不是为了去建立一个有关意义生产的符号学，而是为了说明主体在能指链中的构成。更确切地说，主体是作为能指链运作的意义效果出现的，而这个意义效果的产生又有赖于能指链结构在历时和共时两个层面的运动，就是说，能指链的意义效果并非单一能指内在地具有的，也不是运用能指的主体内在地赋予的，而是在能指链条的差异性运动中产生的。

在历时的层面，能指链呈现出预期与回溯的双向运动：如果把“预期”视作是能指链的线性展开，那么“回溯”就是这一滑行在某个时刻的暂时终止，就是能指链的意义的一种完成，是借由某个能指对能指链的一种扭结或缝合，拉康把这称作“锚定点”：

> 锚定点的历时功能在句子中可以找到，因为句子只能伴随其最后一个词才终止它的意指活动，每个词都在由其他词所形成的结构中被预期，并且相反，其意义都要通过它的回溯效果方能揭示出来。①

预期与回溯属于能指链的历时结构，它充其量只是给意义生产提供一个意指语境，而意义效果的出现还有赖于能指链在共时层面的运作，因为只有在那里，能指主体才能真正作为意指效果隐喻性地浮现出来：

> 但是，共时结构要更为隐蔽，而把我们带到起源处的正是这个结构。就第一个属性是在这里构成而言，这个结构乃是一个隐喻。

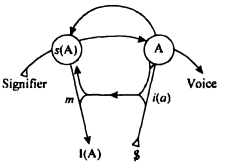
前面已经讨论过了，隐喻的运作是一个能指对另一个能指的替代，通过这一替代，主体或主体的属性就像诗意的火花一般从能指的缝隙中浮现出来。

现在我们来看一下图一的结构——在四个图中，这个图的结构最为简洁明了。图中从左到右的矢量线“S→S′”代表能指的链条，代表能指链在历时层面的展开。从右向左的马蹄形矢量线“△→$”则是主体之构成的矢量线，代表着主体通过能指链条得以形成的过程；居于矢量起始点的符号“△”指的是人作为一个活的有机体的存在，一个生物性的存在，因而代表人还处在前语言、前符号、前主体性的状态，如果非要把

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 682.

它视作一个主体，那也是一个神话性的主体，一个依赖于单纯的需要而存在的主体；居于矢量尾端的符号“$”则是指人类主体，当然，这是一个分裂的主体，一个因为语言的引入而被划杠或者说被语言所切割的主体，在下面我们还将看到，它也是一个因为父法或大他者的引入而被阉割的主体，一个因为言说而使要求异化的主体，进而它还是一个驱力主体，一个追求原乐的主体；“△→$”从右向左运动，且向上穿过能指链，与后者形成双重的交叉，这代表了能指意义在回溯运动中的产生过程，代表了锚定点的形成，它一方面表明能指链永无止息的滑行在此停止了，“通过锚定点，能指停止了其否则会无限地进行下去的意指滑动”①，另一方面也表明意义生产的回溯运动是共时的、逆向的，是从 S′到 S 的过程。也就是说，单一的能指本身是没有意义的，处于漂浮状态的能指链本身也无法产生意义，能指或能指链的意义只有通过在某一时刻对句子的语境化运作、通过逆向的回溯运动，或者说通过锚定点对能指的缝合才有可能被揭示。从主体的方面说，这一回溯性的意义建构过程乃是主体或主体的言语的意义在某个时刻通过锚定点而被凝定的过程，同时也是主体的（生物性）需要在言语中被异化的过程，语言的获得即是主体的社会性的获得，这一获得必定要以丧失作为代价，所以矢量线△→$的末端是被划杠的主体。

那么，建构意义的回溯性运动是如何开始和完成的？那个凝定意义的锚定点究竟如何确定？是谁或是什么东西使得主体的构成自一开始就成为创伤性的？要回答这些问题——它们实际都关涉着主体的认同机制——就必须引入言语的结构，必须在能指的场域中来定位他者的功能，在想象界和象征界的交互作用中说明主体的认同，这就是图二：



① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 681.

首先要认识一下图中的符号所代表的含义。S 在此代表经由能指运作结构出来的无意识主体，它现在也是运用能指的言说主体。A 代表“能指的宝库”，代表作为能指之宝库的他者场域，但也可以表示在象征秩序中占据他者位置的他人主体（例如家庭秩序中的父母、精神分析情境中的分析师、教学场景中的老师等）。$s(A)$ 中小写且斜体的 s 代表所指，A 代表他者，故而这个数学式可一般地读作“由他者提供的所指（或意义）”①，拉康自己解释它是“可称作句读的东西，在那里，意指活动最终以一个完成的产品告终”②，把拉康的这个意思说得明白一点，$s(A)$ 既代表了他者提供给主体的意义，也指主体的要求经由他者或在他者那里被阐释出来的意义。$I(A)$ 指的是主体通过认同大他者（的理想）而获得的自我理想，它代表主体的象征性认同；m 指的是主体在想象性认同中形成的自我、理想自我，$i(a)$ 指的是小他或他人的理想形象、镜像或自我在镜子中的对体。

如何理解这个欲望图二呢？我们可以把它先分解成两个部分：一个部分是欲望图一的结构变换，另一个部分是在这一变换基础上叠加的一个四角的结构环路。

我们先看结构变换。图一上方的水平矢量现在变成了“能指→声音”，这里的“能指”指的是能指链。为什么能指链的右端被标明为“声音”？不妨先看一下齐泽克的解释：

> 要想解开这个谜，我们必须以严格的拉康方式设想声音：不能将其设想为内涵充足、自我呈现的意义的承载者（像德里达那样），而要将其设想为一个无意义的客体，意指操作、缝合的一个客体性残迹、残余：声音就是在我们从能指中减去制造意义的回溯性“缝合”操作之后，所剩下的废料。声音的客体性地位的最清晰具体的体现，是催眠的声音：当同一个单词无限地重复着涌向我们时，我们就会如坠五里雾中，那一单词也就失去了其意义的最后踪迹，所剩下的只有它迟钝的在场，行使着一种催眠的权力——这就是作为

① Bruce Fink, *Lacan yo the Letter: Reading Écrits Closely*, p. 118.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 682.

"客体"的声音，作为意指操作的客体性残余的声音。①

其实，拉康自己有一段话暗示了对这个"声音"的说明：

> 主体对能指的屈从就发生在从 s(A) 到 A、再从 A 回到 s (A) 的循环中，这一屈从的确是一个圆圈，因为在那里建立的论断只能终结在自身的音节上，换言之，它只会使其发现自身确定性的行为归于失败，而那论断反过来指向的只是其自身在能指组合中的预期，而它本身是无意义的。②

主体对能指的屈从造就了一个被划杠的无意识主体，该主体在他者场域中的言说是一个封闭的循环：主体向他者场域或他人主体发送音信，可由于语言之墙的作用，该音信又从他者那里以倒转的形式回馈到主体，主体的言说构成了一种自言说，他以为他是向他人言说，而实际上他是在向自己的无意识—他者言说，是无意识—他者在对他说，只是他根本没有意识到这一点，他不知道无意识的话语即是他者的话语。由于这种无知，所以主体根本无法在言说中或通过言说找到自身的确定性，比如"我到底欲望什么"这个问题在表达"要求"的言语中——言语表达的总只是"要求"——是找不到答案的，音信的循环回送给主体的只是一个又一个的预期，其本身根本上是无意义的，就像病人的言语，他对于自己到底在说些什么、到底想要得到什么根本处在无知的状态，他只会发出一些不连贯的、无意义的话语，他无法从这话语中辨认出自身（的欲望），在音信的循环中，除了那时断时续的声音剩余，主体什么也听不见。

在图二的马蹄形底部，我们看到了两个"数学型"：S 和 I(A)。图一中处在右下端、代表着主体前语言状态的"△"现在为被划杠的主体"S"所取代，而图一左下端的"S"现在被替换成了代表自我理想的"I (A)"，这样，图一中的马蹄形矢量线现在变成了 $S \rightarrow I(A)$。拉康自己是这样解释这一结构变换的含义的：

> 这里由记号 I(A) 所标记，我必须在这个阶段以它来替代 S 这

① 斯拉沃热·齐泽克，《意识形态的崇高客体》，143～144 页。

② Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 682-683.

个逆向矢量上被划杠的S，而$ 则从那一矢量的末端移到了其始端。

这是一个逆转效果，主体在每一阶段经由这一效果而成为他以前的曾是，至于“他之将是”只能以未来完成时态来宣布。①

拉康的这个解释的确令人费解。它同样包括两个反方向的运动，即从$到I(A)的前进运动和从I(A)到$的回溯性运动。现在，主体是作为能指之效果的无意识主体，$被置于矢量线的始端表明处在象征秩序或能指领域的主体先行地就是分裂的、不完整的，可主体并不知道自身的这一处境，相反他甚至会无意识地否认或拒认自己的裂口，他会以各种方式穿越能指的领域去建构自己的认同，形成自我理想，这个自我理想相对于现在的他而言只是“他之将是”，它以一种未来完成时态被宣布出来，这就是所谓的“‘他之将是’只能以未来完成时态来宣布”，也就是图示中标明的从$到I(A)的前进运动。至于回溯性的运动，则是指从I(A)到$，由于自我理想根本上是由他者在他者的领域召唤出来的幻觉的“我”，所以从这里回溯就能看到他者领域对主体先行的结构过程，就能得到“他以前的曾是”，即那个被划杠的主体，所谓的“逆转效果”，就是指通过这一回溯所得到的那个主体。

那么，主体的认同或者说自我理想的形成究竟是如何实现的呢？这就是那个叠加的结构性环路所要说明的。在这里，拉康区分了两种认同，即想象性认同和象征性认同。

想象性认同发生于镜像阶段，但并不只存在于镜像阶段。自我经过镜像阶段以后，自我与小他之间的镜像关系模式在主体的成长中会继续发挥作用。想象性认同是对像的认同，这个像可以是主体自己的镜像，也可以是他人（最初是母亲）或映射在镜子中的他人形象，用数学型来表示就是“$i(a)$”。主体通过把力比多自恋性地投射到这个形象之上，而形成理想之我的原型，亦即自我（“m”）。

镜像认同的机制表明，自我本质上是一个他人，自我是通过对处在小他者位置的像的认同而构成的，当然，自我的这种构成不是一次镜像过程就能够完成的，它是力比多在自我和镜像之间往返循环的结果。并

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 684.

且，在拉康的理解中，想象性认同时常被设想为认同的一种理想状态，因为就自我的形成而言，完全自足的想象性认同实际是不存在的，自我与他人之间的镜像关系自始就受到了象征秩序的侵入。例如处在镜像阶段的婴儿，父母（他者）常常会指着镜中的它的形象说："你看，这就是你，这就是我们可爱的小宝宝。"从婴儿的角度说，父母所指认的这个形象（可爱）乃是它的理想自我的一个凝定点，它从这里获得了对自我的一种欣悦认定；可从主体—他者关系的误认结构说，父母的这一指认其实是他者的一种凝视，是处在象征秩序中的他者的一种凝视，主体从他者的这个凝视中得到一个讯息、一个指令或一种朝向未来的期待，并且去认同它，将它内化为自己的自我理想，以此完成其象征性认同。

在象征性认同中，根本的一点在于（大）他者的引入。在此，他者并不是现实的他人，不是站在镜子面前给孩子指认其理想认同对象的现实的父母，而是代表着象征秩序的父母所在的位置，是父母以期许的目光、以预期的话语指示出来的那个场所，所以，图示中 A 处在能指链循环的一端，另一端即 $s(A)$ 则代表着他者话语的意义，这个意义当然要通过对能指链的回溯性建构来获得，主体正是通过对他者话语的意义的认同而完成其象征性认同的。

那么，由 $A \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow s(A)$ 所构成的结构性环路本身又该如何理解呢？它无非表明，处在能指机器中的主体的认同乃是想象性认同和象征性认同协同作用的结果，是这两种认同之间的一种循环往复。在此，$s(A)$ 就像是整个认同过程中的一个凝定点，也是能指链上的一个缝合点，它指示父母在他者的位置、透过他者的凝视并以他者期许的形式提供给主体一个认同对象。因此，镜像的想象性认同固然可以在自我与他人的二元关系中预期出自我的最初形式，但它并不足以完成或实现自我的构成，因为这种完成只有当自我理想或者说他者的位置被建立起来时才是可能的，换言之，想象性认同必须有象征性认同的进入才算是完整的。对于这个循环结构，拉康自己是这样解释的：

> 这一从镜像到自我构成的想象性过程与经由能指而完成的主体化道路相伴而行，其在我的图示中是由 $i(a) \rightarrow m$ 的矢量来指明的，这个矢量是单向的，但却被双重地表述：先是作为矢量 $S \rightarrow I(A)$ 的一种短路，继而作为矢量 $A \rightarrow s(A)$ 的返回路线。这表明，

自我只有被表述为话语意指过程的一个转喻而不是话语中的“我”才能被完成。①

我们需要记住，在拉康那里，想象性认同是对小他的像的认同，其所构成的是理想自我，这个自我总是以“我之曾是”（即前主体状态的那种神话性统一）来牵引自己的力比多投注，故而这个“我”总是活在自居的妄想中。许多时候，主体不仅以这种自恋的想象来结构其理想自我，进而还把理想自我的形象投射到自己的未来中形成自我理想，以结构“我之将是”——即结构环路的底部矢量线 $S \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow I(A)$ 所指示的——拉康把这称为主体之认同的象征性链环的“短路”，因为主体不知道他的理想自我的构成本身就有赖于他者（小他者和大他者）的介人。

而在象征性认同中，主体认同的乃是他者所提供的意义或者说他者位置的凝视，其所形成的自我理想总是以“我之应当”来评判自己，故而这个“我”总是活在他人的目光下，“我”总是把他人对“我”的象征的看转换为“我”对自己的想象的看——即 $A \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow s(A)$ 这个结构环路所指示的“返回路线”——以此来结构“我”的意义。比如许多想成为艺术家或自视为艺术家的人常把自己弄得一副不修边幅的样子，因为他们已经认同艺术家尤其天才艺术家应当就是这个样子，这些人以艺术家自居，以不修边幅的形象为理想自我的形象，这就是他们的想象性认同，他们想象地以为不修边幅就等于固穷守节，等于不拘形迹，等于落拓不羁；可问题在于，他们为什么要以不修边幅的形象自居，把不修边幅同诸如追求个性、独立不羁、自由放纵等品质联系在一起呢？或者说，当他们以艺术家自居的时候，是谁在注视着他们呢？是社会这个大他者，因为社会总认为天才的艺术家通常都有一些怪癖，比如不修边幅。在社会的集体无意识中，这个形象是一个能指，代表着诸如落拓不羁这种独特的艺术气质，正是社会大他者的这种期待，让那些自诩为艺术家的人无意识地以想象的方式对其施以象征性认同，觉得艺术家就应当是那个样子，由此而形成自我理想。

不论是想象性认同还是象征性认同，都离不开他者维度的规定性。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 685.

那么这一规定性的本质是什么？拉康对此有一个说明，他说，他者不仅是“言语的场所”（the locus of Speech），也是“真理的见证”（Truth's witness）。[①] 初一看，这句话并没有什么问题：言语的场所不正是主体暴露其无意识真理或真相的所在么！可往下看拉康对言语和“真理的见证”的解释，我们将再一次被语词的迷雾所淹没：

> 若是没有他者构成的维度，我们就无法把言语的欺诈和伪装区分开来，后者是完全不一样的，且时常出现在战斗或性展示中。伪装是施展在想象的捕获中的，它是构成原始舞蹈的前进与后退的游戏的一部分……而且，动物在被追逐的时候也显示会有这样的行为，它们会试图先朝一个方向逃跑，给捕猎者留下一些气味作为诱饵，然后改变方向。……但动物不会伪装作伪。它不会制造具有欺骗性的踪迹，即它们本来是真的，或者说那些踪迹本来暗示了正确的路径，却被人看作是假的。动物也不会擦除踪迹，那样的话，就相当于它已经把自己看作能指的主体了。
>
> 所有这一切已被哲学家们说得混乱不堪了，虽说他们都是职业的。但是很明显，只有当言语从伪装进入到能指的秩序，言语才能开始；并且，为了使能指所维持的言语会撒谎，亦即装作是真理的样子，能指需要有另一个场所，即他者的场所，作为见证的他者，作为他者而非任何同伙的见证。[②]

他者作为言语的场所，是主体前来表达其要求的地方，可是主体的言说有想象的维度和象征的维度之分，伪装属于前一个维度，欺诈属于后一个维度。

所谓伪装是想象的，指的是言谈者相信言语是透明的，所以总是且只是以自恋的方式来理解（误认）言语的意义，伪装的言语的伪装效果就是在这种想象的捕获中产生的。比如动物与捕猎者，动物做出伪装，并相信他者（捕猎者）会被欺骗；如果猎人也处在想象的捕获中，他的选择会是这样的：或则果真朝着伪装的方向追捕，这时他的愚蠢是天真的愚蠢，或则他凭经验知道那是一个伪装，所以向相反的方向追捕，依

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 683.

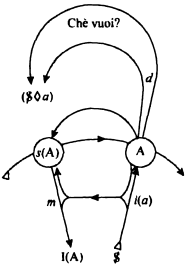
② Ibid., pp. 683–684.

照拉康的理解，这后一种情形依然是想象的，因为这个猎人把伪装只是看作伪装，他把自己当作追捕和逃跑的游戏的一部分，把自己置于了与他者（猎物）的对称性关系。

但我们还可以按照拉康在关于《被窃的信》的研讨班中讨论的猜正反游戏来设想另一种情形。假如被追捕的动物是一个智能动物，知道推理和计算，它就会这样想：我在这里留下伪装，一个有经验的猎人就会猜想我肯定是跑向了另一个方向，所以我要向伪装的方向逃跑。甚至为了把猎人引向误认的效果，这个动物可以在伪装点故意做出伪装的痕迹，以拉康的话说，伪装作伪，以达到欺诈的效果。这时，伪装本身变成了一个能指，伪装的主体变成了运用能指进行欺诈的主体。不过拉康说，动物不会伪装作伪，也不会擦除踪迹。动物不会计算，不会针对另一个能计算的主体来决定自己的行动，要是那样的话，它就成了一个能够计算的能指主体了。人类也具有动物性的那种想象的捕获，但人类之所以不同于动物，就在于他/她还能把想象的记号能指化，以欺诈的手段把主体的真理/真相注册在言语的结构中。因此，所谓他者作为真理的见证，就是指真理在言语的场所总是以倒置的面目出现，真理的结构就是能指的结构，但真理本身在这个结构中恰恰是被擦除的，它是以留下作伪的痕迹来呈现自身之真实，言语是它在场的“见证”，而非它的在场本身，换言之，正是言语结构了它的在场和不在场的辩证法。

通过想象性认同和象征性认同的交互作用，主体的自我理想的建构得以完成，可这一建构是不可能彻底的。不论是想象性认同还是象征性认同，对于主体而言都是一种误认，都会在主体身上划出一道裂痕，留下一道开口。固然，我们时常觉得，认同恰恰是对开口和裂隙的一种缝合，是对存在之缺失的一种补偿，可在精神分析学的意义上说，人是带着原始创伤来到这个世界的，不仅与母体的分离意味着伊甸园的原初统一的失落，而且人所特有的“早产”现象也会在人身上引起一种无助感，更加上断奶时期部分对象（母亲的乳房）的失落，人自一开始就沦入了无以弥合的焦灼状态，存在自一开始就是一种欠缺，这预示着主体此后的一切弥合创痛的尝试都将有一种命定的不可能性相伴。因此，按照拉康的逻辑，正是由于原初的失落和欠缺，主体才去寻求各种认同，可也正是由于认同离不开他人或他者的介入，使得所有的弥合都必定要

留下不可能性的残余，而也正是因为这个残余，主体又开始了下一轮的欲求。如此循环往复，主体最终沦入了欲望的无有终止的转喻性链条，承受着无尽的欲望的煎逼。因此，在完成对主体认同的说明后，拉康接着又在能指机器中引入了欲望或他者欲望的维度，于此便有了图三：



认同的不完整就体现在图二中的那个结构性环路不可能完全闭合，它总是会出现裂隙，会留有开口，主体的欲望总要从这开口处外溢，由此就有了图三顶部的那个既像一个问号又像一个鱼钩的图形。

先顺便解释一下欲望的代数符号：为什么欲望被标记为小写斜体的“*d*”？按照拉康常规的用法，首字母斜体小写往往表示所论的对象或术语属于想象界，那么“*d*”的表示法是否意味着欲望属于想象界呢？不是的。拉康的意思是，虽然欲望总是在发出要求的言语结构中——言语结构属于象征界，所以拉康在图四中把“要求”标记为“D”——呈现，但它却处在言语或要求之外，是属于象征界的言语或要求所难以表达的，“*d*”的写法就是为了表示欲望的这一难以言述的特质，也是为了表示欲望在幻象结构“$◇*a*”中得以实现的想象特质。

为什么开口是出现在他者的位置？为什么在那里出现的是问号或鱼钩一样的图形？为回答这两个问题，拉康从三个层面或角度为我们铺陈了一个欲望实现的路线图：父亲的功能、需要和要求的断裂以及他者的欲望。对于这三个层面，我在前面都已经有所论及，这里再就拉康“隐藏”在解释中的某些“细节”做一概述。

拉康明确地指出，精神分析学对于欲望之谜的思考不能从受到压抑的本能中去寻找答案，也不能单单停留于主体历史中被视作创伤的偶然事件，而应当进入主体的欲望得以构成的结构要素，那就是父亲或父亲的功能。前已论及，父亲的功能是通过一个能指（象征的菲勒斯）对另一个能指（想象的菲勒斯）的取代来实现的，而现在，拉康要谈的是"另一个"父亲，即作为原初立法者的原始父亲（Father），他依照弗洛伊德《图腾与禁忌》（1913 年）中的俄狄浦斯神话解释说，这个原始的父亲是一个"死去的父亲"（the dead Father）①，它处在一个空位，它作为原初的能指指示的恰恰是能指宝库或他者中的欠缺：

> 至关重要的是，我必须在这里［指 S(Ⱥ)］安置弗洛伊德神话中的死去的父亲……尸首无疑就是能指，但摩西的墓穴对弗洛伊德而言是空的，如同基督的墓穴对黑格尔而言是空的一样，亚伯拉罕没有对他们俩泄露任何天机。②

按照弗洛伊德的俄狄浦斯神话，子民在认同父法秩序之前已然实施了对原始父亲的谋杀，原始父亲其实是一个死去的父亲，尸首就是它的能指。可是许多人恰恰忘记了这一点，就连弗洛伊德和黑格尔也没能领会到这一点的真正意义：前者作为一个犹太教徒只知道摩西的墓穴是空的——按《旧约·申命记》最后一章的记述，摩西死后，耶和华将他葬在摩押地的山谷中，但没有人知道他的坟墓在哪里；后者作为一个基督徒只知道基督的墓穴是空的——按《新约》的记述，基督死后第二天，他的尸首不知所终。摩西和基督是原初立法者的代表，他们的尸首或空的墓地作为原始父亲的能指恰恰指示了原初能指的空无和能指结构本身的欠缺，弗洛伊德和黑格尔看到了这种能指的空无性——弗洛伊德称原始父亲是死去的父亲，黑格尔把死亡设定为生命的绝对主人——但他们没有看到这个空无性的真实意义，即两个空墓的出现皆与亚伯拉罕——犹太教和基督教的共同始祖——的"天机"（mystery）有关。这个天机就是亚伯拉罕与上帝的原始密约，对此，拉康"欲望图"的研究者阿尔弗雷多·艾德尔斯坦因有一个解释："思考一下专名及其与'－1'的逻

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 688.

② Ibid., p. 693.

辑问题的关系，我敢发誓，拉康提到的与亚伯拉罕有关的天机就是密约：亚伯拉罕与上帝的密约。这个密约是后来发生在摩西和基督身上的事件的源头。"① 什么样的密约呢？请看《旧约·创世记》中的记述：亚伯拉罕原名亚伯兰，在他九十九岁的时候，耶和华向他显灵，对他说，"我与你立约，你要作多国的父。从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父"，上帝接着又对亚伯拉罕说，"你和你的后裔，必世世代代遵守我的约。你们所有的男子，都要受割礼。这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的"（《旧约·创世记》，17：1－10）。显见，这个密约与专名的获得及菲勒斯的阉割有关，依照拉康的逻辑，这个密约显示了能指结构的悖论性功能：主体性身份的获得必要以接受阉割作为代价。不过拉康现在要说的不是这个方面，他要说的是，原始父亲作为死去的父亲，其墓穴的空无性表明原初能指总是一个空洞的能指，其功能是局部性的，是不可能超越于能指结构之外的。换句话说，正是由于能指结构的功能的悖论性，使得主体总是想象有一个原始父亲是不受这个悖论制约的，即原始父亲作为一个绝对的主体是不需要接受阉割的，正是他的这一绝对性，才使其成为了后来一切主体必要加以认同的绝对能指。但问题是，存在这样一个超越于一切主体之外的父亲吗?! 存在一个绝对的能指吗?! 拉康的回答十分肯定：根本不存在。既然原始父亲是一个死去的父亲，既然作为其能指的尸首或墓穴是空无，那就表明，根本没有一个他者的他者可保证能指结构的完整。拉康说：

> 让我们从作为能指之场所的他者概念开始。任何权威的陈述除其本身的言说外，不可能有其他的保证人，因为在另一个能指中去为陈述寻找保证人完全是徒劳，因为能指不可能出现在能指的场所之外。归纳地说，根本就不存在可被言说的元语言，或者换用格言的方式说，根本就没有他者之他者（there is no Other of the Other）。如果有立法者（声称要制定法律的人）敢出来充当这个角色，那他肯定是一个冒牌货。
>
> 但法律本身并不是冒牌货，在法的基础上授权行动的人也不是

① Alfredo Eidelsztein, *The Graph of Desire: Using the Work of Jacques Lacan*, p. 240.

冒牌货。

[原始] 父亲被当作法律权威的原初代表，这个事实要求我们去说明他是凭着什么样的优先在场模式而让自己处在主体之外的，后者实际已被带去占据他者亦即母亲的位置。①

“根本就没有他者之他者”，你既可以把这理解为根本不存在一个超越于能指结构之外的原始父亲，也可以把它理解为根本不存在一个完整的能指集合，还可以把它理解为根本不存在母亲他者（母亲作为主体的原初他者）的他者。

对死去的父亲的能指功能的说明告诉我们，根本没有他者的他者，也没有可诉诸言说的元语言，主体的存在与行动注定摆脱不了能指结构或言语结构的纠缠，主体的欲望也只能在言语结构中来呈现，但言语结构固有的异化效果又会使欲望的实现陷入一种难言的晦暗性，那就是要求与需要的分离——欲望总是只能在两者的裂隙中闪现：

我现在要说明一下这种晦暗性以何种方式在一定意义上构成了欲望的实体。

欲望在要求与需要分离的边缘得以显形，这个边缘是要求——它的诉求仅仅相对于他者是无条件的——以需要在此生发的裂隙作为掩护开辟的，因为需要根本得不到普遍的满足（这就是所谓的“焦虑”）。②

欲望产生于要求与需要的分离，它总是出现在要求的边缘，即它既在要求之中，又在要求之外。前面已经说过，所谓欲望在要求之中，是指它只能借助表达要求的言语来呈现；而所谓它又在要求之外，是指要求作为需要的语言表达总是不完整的，在言语结构中，需要总是有一部分被切割出去，构成引起欲望的失落对象。虽然要求相对于需要的特殊性、相对于他者而言是无条件的，可这种无条件性在其晦暗的边缘变成了欲望的绝对条件，“欲望颠倒了爱的要求的无条件性……以便把它提升到绝对条件的威力中”③。

---

① Jacques Lacan, *Ecrits*, p. 688.

②③ Ibid., p. 689.

更关键的是，前面也已经说到，主体的爱的要求根本上是他者的要求，是主体对他者要求的一种确认，所以，人的欲望根本上是他者的欲望，这既意味着人是作为他者来欲望的，也意味着人总是欲望他者所欲望的，还意味着人总是欲望成为他者的欲望（对象）。

死去的父亲的功能，要求与需要的断裂，他者的欲望，此三者结合在一起，把我们引到了欲望图三的那个问号或鱼钩面前。

当主体进入语言秩序来表达自己的要求或愿望时，欲望就会在那里显现，可语言的隐晦性又总是让主体的欲望落入意义的碎片中，用齐泽克的术语说，符号委任的断裂总是让主体一次次陷入意义的询唤中无以自拔。当主体以言语的形式把自己的需要转变为要求而向他者表达时，他者总是以扭曲或变形的方式加以回应，亦即主体所欲望的东西总是以他不想要的样子来到他面前，从而使得主体的要求中总有某个东西从语言中逃逸。总之，他者的在场使得主体的欲望一次又一次陷入意义的询唤和对他者欲望的探询中，最后主体只有发出那个绝望的质询："Chè vuoi?"（你究竟想要什么?）拉康说：

> 这就是为什么说他者的问题——它采取"Chè vuoi?"（你究竟想要什么?）这样的形式，且要从主体期待一个神谕性的回答的地方回到主体这里——是最适于把主体导向自身欲望的道路的问题，因为——这要感谢被称作精神分析家的搭档的全知——他能以"他究竟从我这里想要什么"这种形式来提出那个问题，尽管他自己对该问题一无所知。①

"你究竟想要什么?""你究竟想从我这里得到什么?"这个绝望的、歇斯底里式的质询乃是无处逃遁的欲望主体直面他者的隐晦性时向自己和他者同时提出的。是的，所有的主体，不论身份、地位如何，只要身处欲望之涌流中，只要摆脱不了以他者的凝视来确认自己，他就必要受到这个他者问题的煎逼，许许多多的时候，面对建制机器的倒错与无常，面对那些身陷幻觉而不自知的主体残余、残渣——更确切地说，"人渣"——我们除了绝望地质询"你究竟想要我怎么样"之外，还有

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 690.

别的路可走吗?! 所以，拉康的问号在这里显示了一种非凡的力量，一种让主体直面自身真相的力量。对于这个问号的引入及其含义，齐泽克有一个十分清晰的解释：

> 想象性认同与符号性认同之间的循环运动，绝不会不留任何残余地产生出来。“缝合”能指链会回溯性地固定其意义，在每一次“缝合”之后，总是保留着一定的缺口，一个开口；缺口、开口是由著名的“Chè vuoi?”在第三种图标形式中补偿来的。“Chè vuoi?”的意思是：“你正在告诉我那个，但你想用它干什么，你目的究竟何在?”
>
> 出现在“缝合”曲线之上的问号，暗示出了言语与其阐明之间存在的缺口具有持久性：在言语的层面上，你正说着这个；但你想用它，通过它，告诉我些什么？……恰恰是在位于言语上方的问题的位置上，在“为什么你告诉我这个”的位置上，我们要在欲望与要求之间的差异中，确定欲望的位置：你要求我做某事，但你真正想让我做什么，你要通过这一要求达到什么目的？要求和欲望之间的裂口，恰恰可以用来判定歇斯底里主体的位置：根据经典的拉康公式，歇斯底里的要求所包含的逻辑是，“我正在要求你这样，但我真正要求你的，是反驳我的要求，因为此要求非彼要求”①。

可是，图三的问号中除了这个问句以外，还有一个数学型：$S\diamond a$。被置于问号开口处的这个数学型被称作是幻象的结构公式。公式中的“S”为被划杠的主体、欲望主体或在欲望中分裂的主体；“a”在此代表着欲望对象，代表着永远失落的对象，也代表着欲望主体被象征界切割后的剩余，后来拉康进一步把它命名为“对象 a”，至于符号“$\diamond$”，拉康在《治疗的方向及其权力原则》（1958 年）一文的一个注释中有专门的解释：“符号$\diamond$表示的是这样的关系：围合—发展—连接—分离。”②

---

① 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，154～155 页。

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 542. 在第 11 期研讨班中，拉康对这个符号做了一个更为复杂的拓扑学分析，认为它显示了主体因为与他者场域中的能指的关系而形成的异化和分离的双重效果，参见 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 209–215。

所以，数学型 $\$ \diamond a$ 可以读作“S 在欲望对象面前的消隐”①，表示的是被划杠的主体与欲望对象之间既围合又发展、既连接又分离的悖论性关系。拉康强调说，对于这个算式，可以有上百种不同的理解或读法，只要这些读法是依据算式的法则得出的。有关这个算式所要说明的主体与对象的关系或者说欲望与幻象结构的关系，我将在本章的下一节予以说明，在这里我们只需要记住一点：在拉康的理解中，幻象的结构是主体为了填补象征秩序的缺口、为了回答他者欲望的问题而建构出来的一个想象性脚本。就像齐泽克所解释的：

> 幻象显现为对“你到底想怎么样”的回答，显现为对他者欲望的无法忍受之谜的解答，显现为对他者中的短缺的回应；但与此同时，可以说，也正是幻象本身，提供了我们欲望的坐标系——它建立了一个框架，使得我们能够欲求某物。幻象的通常定义（“象征着实现了欲望的一个想象出来的场景”）因此就具有某种误导性，或至少是含混不清的：在幻象的场景中，欲望不是被实现、“满足”，而是被构建（提供其客体，等等）——通过幻象，我们学着“如何去欲求”。在这一中间的位置上，出现了幻象的悖论：它是调整我们欲望的框架，与此同时又是对“你到底想怎么样”的防御，是隐藏他者欲望的缺口、深渊的屏障。把这种悖论加深到极限，将其变成一个重言句，我们就会说，欲望本身就是对欲望的抵御：通过幻象构建起来的欲望就是对他者欲望，对“纯粹”的超幻影欲望（即以其纯粹形式表现出来的“死亡驱力”）的防御。②

因此，对于欲望图三的上半部分，我们可以这样来读解：“d”被置于他者结构的开口处是为了表示人的欲望就是他者的欲望；“$\$ \diamond a$”被置于问号的首端指示了人的欲望在他者欲望的引导下必要朝向的道路；至于处在问号当中的问句“Chè vuoi?”，在此表明了欲望根本的异化性质；整个问号就像是一个鱼钩，欲望对象是诱饵，他者是放钩的人，主体是吞食鱼钩的鱼，是他者欲望的牺牲品。

---

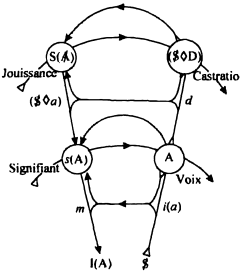
① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 542.

② 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，165～166 页。

从整个图来说，主体为完成在他者那里的认同或者说为得到他者的承认和认可，就只有去认同他者的欲望，去认同他者为主体提供的意义；可是，这个他者也是一个欲望的存在，是一个有欠缺的东西，其借助能指结构提供给主体的意义总是不确定的，总有某个东西从语言中滑脱，主体的认同总是留有无法缝合的缝隙。最终，主体因欲望的不可满足而开始了其歇斯底里式的质询："你究竟想要什么？""你究竟想要我怎么样？"主体的这一质询既是提给他者的，也是提给自己的。面对这一质询，主体以幻象的形式给以回答，或者说，为回应那个质询，主体穿越能指链条建构了一个幻象的结构，欲通过对对象 a 的不断运作来标识出欲望的位置。

但是，幻象的结构并不是对欲望之不可满足的解决，它只是提供了一个想象性的脚本，一个调整欲望的框架，一个隐藏他者欲望的缺口的屏障，以暂时地平复那个令人焦灼的问题在主体身上引发的意义的晦暗性。换个角度说，a 并不能提供给主体欲望的满足，哪怕是暂时的满足，恰恰相反，它是引发欲望的原因，它把欲望不断地引回到对象的原初失落，引回到无意识主体在能指链中遭受原初压抑的场景中，以在那里标识出主体的消隐或分裂。正是幻象结构的这种悖论性，开启了精神分析的"结论时刻"，那就是穿越幻象。所谓"穿越幻象"，就是要穿越他者欲望的幻象，就是不要屈从于他者的欲望，亦即拉康在《精神分析的伦理学》中反复申明的"不要向欲望让步"。就像齐泽克所解释的，"不要向欲望让步"，意味着完全放弃那建立在幻象脚本基础上的丰富多彩的欲望。[①] 更进一步地说，"不要向欲望让步"，意味着必须超越弗洛伊德意义上的快感原则，必须超越能指秩序对欲望的定位，超越象征秩序的父法世界对主体的纯粹欲望的钳制，让欲望朝向与原初的失落对象相关联的原乐方向。这样，我们就来到了第四个、也是最后一个所谓"完整的"欲望图的面前，它是在图三的基础上追加了一个新的矢量——原乐（jouissance）的矢量，并在这个矢量中叠加了另一个结构性的环路，即 $\$\diamond D$ 到 $S(\mathbb{A})$ 的环路：

① 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，166 页。



同样地，先说明一下图示中新增加的两个数学型：S(Ⓐ) 和 $◇D。“S(Ⓐ)”在此可直接读作“被划杠的他者的能指”，但它实指的意思在上一节我们已经看到了，即它指的是“在他者中一个欠缺的能指”。为何作为能指之集合的他者是被划杠的，因为它是有欠缺的，是不完整的，它总是错失一个能指，错失那个真正具有缝合功能的东西，即想象的菲勒斯的能指，这就是说，在他者场域所提供的能指并不能构成一个完整的意义，总是有一个对主体而言不可思议或不可想象的东西从那里滑脱，那实际就是在语言的原初压抑中所排除掉的东西，主体在神话性的前主体阶段所欲望的东西，比如对母亲的欲望。

当然，我们也可以把这个被划杠的他者理解为处在他者位置的他人主体，这个主体也是一个欲望主体，并且也是被阉割的、有欠缺的和匮乏的存在，正是这个存在不断地向主体提出质询，使得主体身陷充满迷惑的幻象之城，并总想去弄清楚他所面对的这个他者的欲望或者说指示其匮乏的欲望能指究竟是什么。拉康在 1958—1959 年的第 6 期研讨班中有关哈姆雷特的评论就是围绕这个欠缺的他者及其欲望能指来进行的，在此我没有时间去详细讨论拉康的这个评论，但归纳一下其中相关的思想还是必要的。

按照拉康的解读，哈姆雷特纠结于内心的一个关键问题就是母亲的欲望：在母亲的欲望中他到底处在什么位置？他对于母亲而言究竟意味着什么？母亲到底想要从他这里得到什么？换言之，哈姆雷特想要弄清

楚：母亲到底欠缺什么？到底该怎样去命名母亲所欠缺的东西？拉康从哈姆雷特劝母亲离开杀父仇人从而引起母子争执的那场戏读到了哈姆雷特的答案：他的母亲是一个真正以性欲为中心的母亲，她不愿在她的亡夫和杀夫仇人之间做出选择，归根结底就是因为她是一个有欠缺的他者，一个欲望享受非勒斯、欲望从非勒斯那里获得原乐之满足的他者，她对杀夫仇人的迷恋就是因为她不愿放弃这一原乐追求。所以，哈姆雷特在复仇时间上的犹豫不决不在于他缺乏勇气或气质上的优柔寡断，而是因为他不知道母亲究竟想要什么，或者说是因为他想要弄清楚母亲何以会如此迷恋的那个凶手的婚床，后者究竟有什么东西吸引了母亲。

不过，在《主体的倾覆和欲望的辩证法》中，拉康对“S(Ⱥ)”这个数学型的解释更为抽象：它表明，根本不存在“他者的他者”。意思是说，对于他者或者说发生在他者场域的言说——不论那是他者对主体之质询的回应，还是他者对自身之要求的表达——根本不存在一个不受阉割威胁的原始父亲来保证其言说的有效性，也根本不存在一种科学性的元语言或元话语来保证其言语的意义透明。于是，我们看到，在图三中，他者是提供了某个意义的：$s(A)$，而现在——在图四中——居于上方的“S(Ⱥ)”表明他者什么东西也没有提供，或者说他者所提供的只是一个欠缺的能指或一个能指的欠缺，是对主体而言根本无法理解的谜，这意味着主体从他者那里根本找不到有关自身存在的真理，意味着不管在哪种情形下，主体的欲望都是一个欲望的悲剧：如果主体把自己的欲望托付给他者的欲望，那他只能成为一个异化的主体；或者如果主体所欲望的是他者所欠缺的，是他者自身也无法命名故而也无法给出的，那他只会把自己送到死亡的墓地，在那里去与那个错失的东西相遇。

至于有关驱力的数学型“$\$\diamond D$”，指示的是被划杠的主体与驱力之间的关系算式，拉康把它解释为是“主体在要求的切割中的消隐”[①]；或曰“驱力就是主体消失时产生要求的东西”[②]。在此，大写的 D 表示的是“要求”——因为要求是在言语中表达的，因为在他者场域通过语言表达出来的要求都是象征性的，即它并不是对某个具体对象的要求，

① Jacques Lacan. *Écrits*, p. 542.
② Ibid., p. 692.

而是对无条件的爱的要求。那么驱力与要求是什么关系呢？在拉康的概念中，欲望是单数的，它只是对失落的对象的欲望，而驱力是复数的，驱力总是部分驱力，它把欲望引向不同的对象——部分对象。在欲望能指的运作中，总是会有一些快感的剩余物、一些快感的碎片要从他者的意义缝合中逃逸出来，散播在躯体的所谓“动情带”（the erogenous zone）周围，驱力就围绕这些残余循环和流布，它驱使那分裂的主体在意义缝合失败后再次发出要求。所以，对于拉康的驱力公式，可以解读为分裂的主体与失败的要求既围合又发展、既连接又分离的悖论性关系，解读为主体的求原乐意志与承载要求的能指之间不可能的连接，解读为失败的主体对欲望之悲剧的可怕的坚执。

对于“完整的”欲望图，我们从整体上可以看到两个层次：第一个层次是图示的下半部分，即有关意义生产和主体之构成的部分，它标记了意义即“$s(A)$”在他者领域的产生机制及其对主体的效果，那就是主体因为语言的引入而丧失了其前神话的状态，成为了一个分裂的主体，这个分裂的主体进而通过想象的认同和象征的认同而分别形成了理想自我和自我理想，这些认同都是在他者场域发生的，且都是以意义效果的回溯性生产为基础的。当然你也可以说这个层次本身是由两个层次构成的，即由“$\$ \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow I(A)$”构成的想象的层次和由“$\$ \rightarrow A \rightarrow s(A) \rightarrow I(A)$”构成的象征的层次，不过，由于拉康对想象性认同的纯粹性或独立性并不十分确定，所以把它包裹在象征秩序中来理解是没有问题的。

第二个层次为图示的上半部分，它是图三上半部分的完成，标记了欲望（d）穿越能指链的过程及其效果，或者说标记了原初的失落对象在原乐的位置的出现及主体穿越能指的幻象后所面对的惊骇之“物”。如果以两条水平矢量即下方的“能指→声音”和上方的“原乐→阉割”来界定，那我们就会看到，下方的水平矢量指示了主体在想象界和象征界的运作情况，上方的水平矢量则指示了主体在实在界的运作情况，更确切地说，是指示了想象界和象征界共同作用于实在界的情况。也就是说，我们完全可以把完整的欲望图看作是“三界”拓扑学的又一个图示。拉康对完整欲望图的说明主要集中于这第二个层次。

先看一下第二个层次中从 $\$ \diamond D$ 到 $S(A)$ 的结构性环路。一定意义

上说，这个环路乃是对负有象征债务的欲望主体穿刺实在界的结果的说明。主体欲望着成为他者的欲望（对象），可他者并不能真正地阐释主体的要求，或者说在他者的失败的阐释中总是有一些残余、剩余要从能指链的意义回溯中逃离，它们倒转回到主体这里而形成以躯体的部分对象为目标点的驱力（$ \rightarrow A \rightarrow \$ \diamond D$）；可驱力也是不可满足的，它只能环绕着所谓的“部分对象”（乳头、粪便、菲勒斯、尿液，以及音素、凝视、声音、空无等等）（参见本章第四节）作切割运动，而这些对象之所以能够作为部分对象发挥功能，“不是因为这些对象是某个总体对象——比如说躯体——的一部分，而是因为它们只是部分地代表了使它们得以产生的那个功能”①。在拉康的理解中，部分对象乃是躯体被象征秩序切割后留下的剩余或残料，是躯体的不可象征化的部分，是实在界的空无，也就是他所谓的“对象 a”。所以，驱力环绕部分对象做的切割运动标记的不是意义的产生，而是意义的不可能，是导致象征秩序内部产生缺口和裂隙的坚硬的原质（“物”）在欲望之边缘的坚执，这就是图示中 $\$ \diamond D \rightarrow S(\mathcal{A})$ 的矢量线所标识的。拉康说：

> 图示现在提供给我们的东西就处于这样一个点上，在那里，每个意指链都以封闭其意义为荣。如果我们期待着从无意识的言说中得到这样的效果，那它就处在 $S(\mathcal{A})$ 的位置，我们可以把这个数学型读作“他者中一个欠缺的能指”，这个欠缺就内在于他者作为能指之宝藏的功能之中。而且，当他者被询唤（Chè vuoi）来为这个宝藏的价值负责时，亦即当他者被当然地询唤来为其在下层链环中的位置负责时，情况也是这样，不过这一询唤借助的是构成上层链环的能指，换言之，它依据的是驱力。②

$S(\mathcal{A})$ 指示着他者中一个欠缺的能指，这个能指之所以不意指任何确定的意义，还有一个原因就是它是所有其他能指为其表征主体的能指，是一个零度能指，一个空位能指，如果这个能指缺失了，所有其他

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 693.

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 693. 需要注意，在完整图的上半部分，$\$ \diamond D \rightarrow S(\mathcal{A})$ 的结构性环路实际是由两条同向的矢量线构成，拉康在《主体的倾覆和欲望的辩证法》中并未对此做出特别说明，我们大约可以把它们理解成与要求有关的驱力（如口腔驱力和肛门驱力）和与欲望有关的驱力（如视界驱力和声音驱力）的不同运动。

能指就什么也不表征；而同时，就能指集合而言，这个能指并不是能指集合的一个部分，而是能指集合所固有的欠缺的能指，前面已经说了，拉康把这个欠缺的能指标记为“－1”，并以其代数式运算得出“s＝$\sqrt{-1}$”，即能指集合因为这个欠缺的能指而被引向了一个不可思议之物，它不意指任何实质性的意义，或者说它只意指着某个根本的缺失，意指着他者的根本欠缺。因为这一欠缺，主体的问题（“我是什么?”）从他者那里是得不到任何回答的，穿越了能指秩序的“我”在这一零度能指中所得到的将是一系列减法后的剩余。比如面对“我是谁”这个问题，社会秩序可以用一系列的能指对你进行符号性的委任，为你注册一个又一个符号化的身份，让你在象征性认同中觉得自己找到了问题的答案：我是父亲，我是丈夫，我是男人，我是教授，我是懦夫，我是草根，等等，但所有这一切都不过是移情的幻觉，是遮蔽或抵御我的欲望的屏幕，而不是那个在欲望中寻找存在之谜的“我”的真理。面对一次又一次意义缝合的失败，面对他者之威权在某个时刻轰然坍塌，穿越了社会幻象的主体终于意识到：父亲不是“我”的真理、丈夫不是“我”的真理、男人不是“我”的真理……最后主体只能说：“我只是我”，“我就是那个不可言述的东西”，“我就是那个把一切符号性的委任都减去后所留下的剩余”——“我”只是那个残余、那个废料；“我”只是一个残渣、一个渣滓；根本上说，“我”只是一个“人渣”，一个不可符号化的、无名的遗落物：

> 我处在这样一个位置，从那里，我可以听到这个声音：“宇宙是纯净的无中的一个缺陷。”①

然而，渣滓、人渣并不意味着一种消极性，并不意味着一无所是，相反，它是一种纯粹的主动性，是一种为欲望而欲望、为欠缺而欠缺的存在。那么是什么东西在支撑着这种主动性？是什么东西让我们很享受那种为欲望而欲望、为欠缺而欠缺的状态？拉康说，是原乐。这就是欲望图中原乐的矢量所要指示的。

原乐是拉康中后期教学中的一个重要概念，有关他对原乐问题的

---

① Jacques Lacan, *Ecrits*, p. 694.

阐述，我在后面会给以说明（参见本书第十一章），在此只是简单地提示几点：第一，所谓原乐，指的是人对过度亢奋状态的追求，是主体对使兴奋降低到最低限度的快感原则的超越；第二，原乐是对因欠缺而来的欲望的享受，所以是维持欲望的东西；第三，原乐是一种僭越，是对法或者说法的禁止的僭越，对快感原则的僭越，故而它也是一种罪、一种纯粹的恶；第四，法、能指、快感原则等属于象征界的一切固然是原乐的禁止，可也是激发原乐追求的祸因，正是建立限制的法令和法则为原乐的僭越提供了参照和方向；第五，原乐的产生与弗洛伊德在《图腾与禁忌》中描述的子民对原始父亲的谋杀有关，与父亲功能所代表的阉割和乱伦禁忌有关，所以也与菲勒斯有关，“菲勒斯是赋予躯体原乐的东西”，“勃起的器官可拿来象征原乐的位置”①。

那么，在欲望图中加入原乐矢量的意图何在呢？如何解读这个矢量的逻辑和意义呢？

前面我已经说到，拉康提出欲望图主要是为了做两件事：倾覆笛卡儿式的我思主体的透明性，以及在弗洛伊德的伟大发现的语境中重述欲望的辩证法。如果说前三个欲望图主要是通过引入能指和他者来完成第一个任务的话，那么第四个欲望图就是在它们的基础之上对欲望的辩证法的完整呈现，从这个意义上说，原乐维度的引入乃是其欲望的辩证法的最后环节（神话性的前语言存在是第一个环节，能指及他者的作用是第二个环节）。把原乐置于图示的顶部，意在强调人不只是在语言之中的存在，不只是能指机器运作的结果，也不只是诸多认同交互作用的产物，同时还是一个总想超越结构、超越能指机器的运作、超越象征秩序的欲望性存在，是一个永无止息地追求不可满足的欲望之满足的原乐主体，正如芬克所言：“如果说语言是使我们与动物区分开来的东西，那么原乐就是使我们与机器区分开来的东西。”②

原乐总是被禁止的，被嵌入矢量线的 S(Ⱥ) 就标示了这个禁止，标示了原乐本身的缺失，所以，在他者的能指集合中欠缺的能指其实也是

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 696、p. 697.

② Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, p. 111.

原乐的能指，原乐主体必要与这个优先的零度能指相遇，它实际上就是菲勒斯，并且是指示意义和原乐的缺失的菲勒斯，即那个被语言和父法所切割的原初对象，那个已然失落却又在不可见的他处引诱我们的对象，拉康把它写作“φ”，他说：

> 因而勃起的器官——不是作为其本身，甚至也不是作为一个形象，而是作为在被欲望的形象中错失的一个部分——前来将原乐的场所象征化，这就是为什么勃起的器官可以等于原乐的$\sqrt{-1}$，即前面提出的意义的符号，它以它的陈述的系数复活了某个错失的能指的功能：(-1)。①

关于这段话，我在前面已经做了比较详细的解读，这里不再重复。总之，拉康的意思是：菲勒斯作为欲望的能指以及被阉割的对象构成为原乐场所的象征化，也是原乐的被禁止和原乐的不可满足的象征化。但是，对原乐的彻底禁止是不可能的，主体的求原乐意志不可能因禁止而熄灭，主体也不可能因为原乐不可满足而不再追求原乐—— 虽然也有人觉得再活下去已经没有意义，所以选择自杀了事，但选择死亡恰恰是朝向原乐的蹦极跳，一种绝对的自由意志的体现不就是选择死亡的自由吗?! 原质—原乐是不可象征化的，也是不可消除的，它总是要寻求驱力的替代性满足，总想用驱力的满足来补偿原乐的缺失。这就是驱力的数学型 $\$\diamond D$ 在原乐矢量中的位置。

进而，如同上面所说，被阉割的主体与驱力之间的关系也是不可能性的关系，驱力同样是不可满足的，它只能环绕躯体的部分对象做切割运动。这一切割运动的功能与其说是提供给主体意义，不如说是把主体再次送上实施阉割的圣坛，对原乐的追求、对原乐的原始缺失的补偿，把主体一次又一次带回到阉割这一原始创伤的场景中，而主体也因为对这个原始创伤的回想、因为父法的禁止和原始对象的失落而一次又一次在僭越中享受着那难言的快感。这就是从原乐到阉割这条矢量线要说的意思。

于此，我们完成了对拉康的欲望图的描述，虽然这个描述看起来已

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 697.

十分繁杂，但它充其量也只能算是一个初步的描述。那么，整个欲望图系列到底在说什么？我已一再暗示，对此没有唯一确定的回答，但在我此处所论的语境中，我想说的是，欲望的辩证法根本就是主体异化的辩证法，是欲望和原乐之实现根本上不可能的辩证法，欲望的辩证法是非同一性的辩证法，是辩证法的非同一性，而居于这个辩证法之核心的东西就是主体之死亡，是主体朝向死亡之途的一次次艳舞表演，是主体为自己的原初丧失举行的一次次哀悼。在《主体的倾覆和欲望的辩证法》一文的最后，拉康有这样一段结束语：

> 分析经验所证实的是：不论是在正常或是反常的情形中，都是阉割在调节欲望。
>
> 只要阉割是在 S 和幻象中的 a 之间来回摆动，它就会把幻象变成一个灵活但又不可延展的链环。通过这个链环，那无法超越某些自然界限的对象投注的凝定可以起到一种超越性的功能，那就是保证他者之原乐，并通过这一功能以法的形式把这个链环传递给我。
>
> 任何人，只要确实想要和这个他者展开较量，就必要走上承受他者的要求而非它的意志的道路。这样，他或者是把自己实现为一个对象，变成佛教入门仪式中的木乃伊；或者是满足铭写在他者之中的阉割意志，最终导向对“失落的原因”至高的自恋（这就是希腊悲剧的道路，克罗岱尔在一种绝望的基督教中重又发现了这条道路）。
>
> 阉割意味着原乐必须被拒绝，为的是在欲望之大法的相反层级上可以得到它。
>
> 我就讲到这里。①

第四节　作为欲望之因的对象 *a*

拉康很自负地对他的研讨班听众说，他对精神分析学的一个重要贡

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 700.

献就是发现了“对象 *a*”（*objet petit a*，读作“对象小 *a*”）。[①]拉康正式使用“对象 *a*”这个提法是在 50 年代末——但对其意涵的阐述在这之前就已经开始——自这以后，尤其在有关焦虑的第 10 期研讨班（1962—1963 年）以后，对象 *a* 便成为拉康精神分析学的一个核心概念，几乎在每期研讨班中都会涉及。但另一方面，在拉康的词汇中，对象 *a* 也是含义最为暧昧复杂的一个概念，它似乎始终处在未完成的、难以言尽的或者说不可定义的状态，其含义之曲折回转和游移不定，令人难以把捉——这一点倒是与“对象 *a*”本身的特质极其相符。自 60 年代到 70 年代，拉康一直在修正和重述他的这个概念，并把它延展到其精神分析理论的各个方面，使得它成为一个理论的缝合机器，似乎所有的一切最终都可以回溯到这里，所以，布鲁斯·芬克评论说：

> 拉康认为，对象 *a* 是他对精神分析学做出的最重要贡献。在拉康的作品中，很少有概念被如此广泛地阐述，从 50 年代到 70 年代被给以如此重大的修正，在如此多的不同角度被讨论，在我们对欲望、移情和科学的常规思考方式中需要做如此多的改变。同时，在拉康的著作中，也很少有概念有如此多的变身：小他、“agalma”（小神像）、黄金数字、弗洛伊德的原质之“物”、实在界、异形、欲望之因、剩余原乐、语言的物质性、分析师的欲望、逻辑连贯性、大他者的欲望、类像/赝品、失落的对象，等等。[②]

实际上，我们可以把“*objet petit a*”看作是拉康的一个数学型，其含义可按字面直接理解为“小 *a* 作为对象”或“作为对象的小 *a*”。在精神分析学中，“对象”通常指的是欲望或欲望满足的对象，但对象 *a* 不是一般意义上的欲望对象，而是使某个东西成其为（欲望）对象的

---

① 关于这个词的译法，英语世界通行译作“object *a*”，但拉康自己有一个声明，声称这个概念是不可翻译的，所以现在有更多的人倾向于保留原文不做走译。在汉语世界，流行两种译法：“对象 *a*”和“小对形”，后一种译法太过艰涩，所以我取了前一种译法（牛宏宝和陈喜贵把它译成“小玩意 *a*”，这个译法在表达这个概念的涅槃性方面不失其传神之处——译者在无意识中对这个概念的含义显然有一种心领神会。参见玛尔考姆·波微：《拉康》，185 页以下）。

② Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, p. 83. 正是基于对象 *a* 变身的这种多面性，芬克说，要阐述这个概念，甚至要一本书的篇幅才能完成——至于能否说清楚还另当别论。

对象，它是引发欲望的对象—原因，同时也是使欲望之满足变得不可能的对象。“对象 a”中小写且斜体的符号“a”，在 50 年代它指的是小他、镜像、对体，现在则是一个不确定的未知，是一个“x”，一个其本身不指涉任何意义的纯粹字符，它的小写而且斜体的书写形式，一方面显示了作为对象—原因的 a 的不确定性、不可定义性，另一方面则表示它与想象界或者说主体的想象的激情紧密关联。

“对象 a”究竟有多诡异？它真的就像拉康自己以及拉康研究者所说的那么不可捉摸吗？不妨选择几期研讨班来简单看一下拉康在属于他自己的这块地盘上的游移、盘旋。

拉康最早是 1958—1959 年在第 6 期研讨班《欲望及其阐释》上明确地使用了“对象 a”的提法，而在此之前，他已经在第 4、5 期研讨班中集中地讨论了精神分析经验中那个原初的、已然失落的对象的品质和功能，只是在那时它还未正式获得“对象 a”的命名。在第 6 期研讨班中，围绕着莎士比亚的《哈姆雷特》——拉康称它是一出有关欲望的悲剧——拉康在幻象的结构中探讨了欲望与对象 a 的关系，称对象 a 是永远失落的对象、不可能的对象，是被剥夺了的菲勒斯，可正是对象 a 的这一不可能性的品质，使它成为了欲望的原因，成为了欲望主体在幻象中通过对象的不断替代来寻求的东西。不妨直接引述一段该期研讨班的文字：

> “对象 a”，本是主体的镜像、主体的“病苦”；在对它的关切中，是主体设身处地想象自己是它物。这种对象并不能满足什么需要，因为它自来就是相对的，即相对于主体而言的。从朴素的现象学——待会儿我还要回到这个话题——观点看，显然主体就呈现于幻象之中。而对象之所以是欲望的对象，也完全因为它是幻象的末项。我是想说，这种对象代替了主体——在象征界的进程中——被剥夺了的东西。
>
> ……什么是主体被剥夺了的那个东西呢？是“菲勒斯”；正是从“菲勒斯”那里对象获得了它在幻象中的功能，进而，从“菲勒斯”那里，欲望由作为欲望指向的幻象所构成。
>
> 幻象的对象，作为主体的镜像与“病苦”，就是那代替了主体在象征界中被剥夺之物的另一元素。因此，这种想象界对象就在自

身之中浓缩了存在的功德或尺度，成为十足的“存在的诱饵”——这是西蒙娜·薇依讨论过的话题，她曾经致力于思考一个人与他的欲望对象的那种最密切、最隐晦的关系，譬如莫里哀剧中的吝啬鬼与他的钱匣子的关系：人类欲望对象的物恋性质，在这里表现得淋漓尽致。确乎人世间的一切对象都具备这个性质，起码从某一角度看是这样的。〔……〕①

可接着在1959—1960年的第7期研讨班中，“对象 a”这个概念突然又消失了，在那里，拉康把原初的失落对象不是界定为“对象 a”，而是界定为弗洛伊德的“物”，并从实在界的维度讨论了这一对象的伦理品质。那么“物”和“对象 a”之间有何关系呢？许多人认为拉康的这两个概念是对等的，“物”的概念不过是“对象 a”的早期版本——在第7期研讨班之后，“物”作为一个概念在60、70年代的研讨班中几近消失了，似乎被“对象 a”所取代。这个说法有值得商榷的地方：要知道，在拉康那里，“对象 a”的使用要早于“物”的使用。的确，从拉康的解释来看，“物”与“对象 a”之间有诸多重叠的地方，比如它们都代表着原初的失落对象，都代表着一种不可能性，是主体的欲望所不可趋近的，但据此把它们等而视之也是不妥当的，因为与这些重叠相比，它们之间的差异也许更为关键：作为原初的失落对象，拉康明确地把“物”定位在实在界，并强调主体只有借助象征界的能指运作的回溯效果来获知它的存在——作为不在场的存在；而对象 a 则主要关联着欲望的幻象结构，关联着象征界、想象界和实在界的交互作用，它固然属于“物”的领域，是“物”的一种回声，可它的出现有赖于“物”的象征化，有赖于语言对身体的切割。

再接着在1960—1961年有关移情的第8期研讨班中，“对象 a”被嵌入移情—爱的关系结构中，在那里，苏格拉底被置乏的欲望主体当作欲望的对象，想象在他的身上隐藏有许多的“agalma”（小神像、宝藏），它具有一种迷人的品质，一种深不可测、难以接近和难以理解的

① 拉康：《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》，陈越译，载《世界电影》，1996(2)，198～200页。基于术语统一的考虑，我对译文中的个别地方有所改动；再有，该文的标题译作“《哈姆雷特》中的欲望及其阐释”似乎更为妥当。

特质。尤其是，“agalma”作为真正的欲望对象、作为对象 a 不仅代表着主体之欲望的一种根本性欠缺，还代表着一种欺骗，欺骗主体去把它当作可填充欠缺的礼物加以欲望。就如同阿尔基比亚德对苏格拉底的移情之爱，他想象苏格拉底的身上具有其所欠缺的东西，欲望以一种爱的狡计把苏格拉底拉进爱的隐喻的游戏中，可苏格拉底洞穿了这个爱的伎俩，他知道自己毫无价值，知道自己所拥有的并非阿尔基比亚德真正欲望的。作为第一个“精神分析师”，苏格拉底以其自知无知的辩证狡计揭示了对象 a 的匮乏品质。对象 a 是一种彻底的欠缺和匮乏，并因这欠缺和匮乏而成为欲望之因。

接下来在 1962—1963 年有关焦虑的第 10 期研讨班中，拉康进一步探讨了对象 a 作为欲望之因的构成功能。他指出，焦虑并非如弗洛伊德所言完全没有对象，而是其对象对主体而言是未知的，这个对象就是幻象公式“$S\diamond a$”中的那个“a”。对象 a 不是任何具体的欲望对象，也不是欲望的目标，相反，它是欲望的成因，是引起欲望的东西，是欲望的对象—原因。如何理解对象 a 不是欲望的对象？简单地说，欲望对象是欲望在能指的转喻性链条上进行替代和置换运作的对象，所以是象征界的对象，而对象 a 正是引起对象替代和对象置换的东西，它不属于象征界，但可以现身于象征界，这时，它指示着象征界的欠缺和缺失。当然，在某个根本的层面上说，我们也可以称对象 a 是一种对象：一种不可能的对象、不确定的对象，一种能指永远地向其运动的对象，一种不为欲望所知但却决定着欲望的命运的对象，更确切地说，它是一种召唤主体去欲望与之相遇但又总是与主体失之交臂的对象，而正是这种错失的相遇引发了主体的焦虑。

再下来在 1964 年的第 11 期研讨班中，“对象 a”又被置于观看的机制中，不可能的实在在他者场域中的凝视成为对象 a，成为捕获主体的欲望并引发主体的分裂的机器，同时，通过引入驱力的循环机制，“对象 a”与被语言切割的身体结构联系在一起，成为驱力借以运转起来的“部分对象”。

进而在 1966—1967 年的第 14 期研讨班《幻象的逻辑》中，拉康再次回到基本幻象的公式“$S\diamond a$”，通过对能指的意指机制亦即能指的失败的重新说明，讨论了“a”在幻象公式中的位置和作用，讨论了幻象

关联于“a”的逻辑，以及“a”对于主体性别位置的确立的作用。在那里，对象 a 依然被界定为原初的失落对象，是不可同化的剩余或产品，它属于实在界，是产生主体的原初能指于绝对的差异中重复自身时在实在界上打开的切口。

还有在 1968—1969 年的第 16 期研讨班《从小他到大他》中，拉康宣称马克思发明了剩余价值，而他则发明了对象 a，并在这两个概念之间进行等价交换，说幻象公式中的“a”就是剩余原乐。“a”（小他）就在“A”（大他）之中，然而它是在 A 那里打开了一个洞，正是对象的失落在身体与身体之享乐之间创造了一个裂隙，这就是对象 a 在大他场域中的效果，是主体从小 a 运动到大 A 的效果，而受到部分驱力的作用，主体为积累剩余原乐，必定还要从大 A 运动到小 a。到紧接着的第 17 期研讨班《精神分析学的另一面》（1969—1970 年）中，拉康又把“a”置于四种话语的结构中，继续讨论对象 a 同知识、原乐或剩余原乐的关系，并称它就是作为“科学”的精神分析学的研究对象。到此时，对象 a 就像是一个散落的珍珠，遍布于拉康的话语的各个角落，它已经成为了一个真正不可言说的神秘之物，一个弗洛伊德意义上不可思议的、令人惊骇的原质和创伤性内核。

总之，在拉康那里，对象 a 就像是一个语义叠加的机器，一个精神分析的黑洞，总是躲在某个角落变换各种各样的假面，让主体朝向它、围绕它做飞蛾扑火般的终极飞行，而最后再由它在墓穴旁为主体的失败举行哀悼的仪式。它令主体最为绝望的地方就在于：主体明知朝向它的过程将是一次与之错失的相遇，可主体却没有办法让自己停下脚步，因为没有这个不可能的相遇，主体也就不复存在了。以此言之，对象 a 无疑是拉康抛给我们的一个诱惑、一个陷阱，一个原初就已经陷落但其碎片四处播撒的神秘城堡。面对其幽灵般的四处出没，我们该从哪里去捕捉它的踪迹呢？——欲望。欲望总是以朝向对象 a 的运动作为驱力目标；欲望因它而呈现，也因它而成为欠缺的欲望；欲望的欠缺因它而被缝合，也因它而把主体引向迷乱和更深的欠缺。反正不管怎么说，脱离了欲望的视线，我们就无法走进对象 a 的幻形世界。

欲望的视线是引领我们进入对象 a 的阿里阿德涅之线，而上面的简要叙述又显示，在这条阿里阿德涅之线中，隐藏着一系列的环节，其中

最为关键的环节有三个：语言或能指对主体的象征性切割、基本幻象的结构和朝向部分对象的驱力。一定程度上说，把握了这三个环节，就可以抓住对象 a 的基本逻辑。下面我想从幻象的结构入手来讨论上面的这些环节　　因为对象 a 总是在那里出现。

先要弄清楚什么叫“幻象”（fantasy）？首先，“幻象”不是一个与“现实”对立的概念，在精神分析学的语境中，所谓的“现实”实际都是心理构成物，是心理现实，用拉康的话说，它是语言或能指在无意识领域运作的结果，换句话说，精神分析学所讲的“现实”不是给定的知觉对象，而是无意识主体的幻象依照一定的能指逻辑结构出来的效果。其次，所谓的“幻象”不是指那种虚妄不实、荒诞不经的形象，幻象是一个场景，是主体借以投射其欲望的场所，幻象的场景可以存在于意识的层面，也可以存在于无意识的层面（这时，拉康将其称为“基本幻象”），但不论它是虚妄不实的还是确实残留有记忆的踪迹甚或就是主体之历史事件的某种重现，其对于主体而言都是欲望实现的某种真实机制，所以，幻象的结构是与欲望的辩证运动关联在一起的。再者，按照拉康的解释，幻象还是一种防御方式，是主体面对父法的阉割、面对存在的匮乏和他者之欠缺而采取的一种相对固定的防御措施，换言之，幻象的结构具有临床意义，因为在每一种临床结构中，都存在一个幻象的场景，它是主体用来屏蔽、遮盖欲望的欠缺和匮乏的手段，例如神经症的幻象公式是“$\$\diamond a$”（可理解为“分裂的主体对 a 的欲望”），而倒错的幻象公式正好颠倒过来：“$a\diamond\$$”（但不能把它理解为“a 对主体的欲望”，而应理解为主体把自己置于驱力对象的位置，视自己为他者的求原乐意志的手段或工具）。最后，虽然拉康把“$\$\diamond a$”视作是神经症的幻象公式，但他也把它看作一般的幻象公式，视其为基本幻象的结构的表达，拉康对幻象的逻辑的思考大多是针对这个结构公式进行的。

在 1966--1967 年的第 14 期研讨班中，拉康专题讨论了“幻象的逻辑”。正如他一开始就指出的，这里的“逻辑”既指幻象结构（“$\$\diamond a$”）本身的逻辑，也指构成幻象的意指链条的逻辑，还指对象 a 在幻象结构中出现的逻辑：

> 这个公式所建立的是一种联系，是作为被构成物的这种主体与被称作小 a 的另一东西之间的连接。小 a 是一个对象，其地位——我今

年所谓“建构幻象的逻辑”就是为确定它的地位——确切地说，就在于一种关系，恰当地说，在于一种逻辑关系。①

当然，真正的问题在于被划杠的主体与“小 a”之间的逻辑关系是如何建立的？——这正是拉康的“幻象的逻辑”的核心所在。在第 14 期研讨班中，他把能指的运作、他者的欠缺、阉割、主体的性化、对象 a 等等融汇到一个非同一性的剩余逻辑中，对幻象的结构做了十分复杂的阐述。

首先是 S，主体之为被划杠的主体。对此，前面已经多次涉及，归纳起来，拉康对 S 的讨论主要有两个维度：语言学的维度和人类学的维度，前者涉及能指的运作，后者涉及父法的阉割，两者说的实际是一回事，那就是象征机器对主体的象征性切割。

从能指的方面说，按照拉康的能指理论，能指是对另一个能指表征主体的，拉康把对其表征主体的另一个能指称作“主能指”（master signifier），并且用符号“S_1”来表示，其他能指又称作他者场域中能指的集合，用符号“S_2”来表示，在这两类能指当中，S_1 并不包括在 S_2 之内，相反它是指示 S_2 的欠缺的能指，用代数式来表示就是“$S(\mathbb{A})$”，即“他者之欠缺的能指”，这意味着，根本就不存在一个“能指的总体”，能指的集合在其意指的过程中总是会错失某个东西，某个对主体而言构成认同的条件但又是主体无法思及的东西。于是，主体在能指的意义缝合中被分裂为话语中有意识的存在和隐藏在言说背后的无意识的存在。正是因此，拉康称语言或能指的意指功能其实是对主体之存在的一种切割，是在主体的身上划出一个切口——就像在 S 上加一个斜杠的符号“$\$$”所表示的。

那么，语言对主体的这一切割究竟意味着什么？它到底会给存在的经验带来什么样的影响？这可以用人类学的方式来思考。按照弗洛伊德对图腾与禁忌的人类学考察，子民对原始父亲的谋杀不仅没有倾覆父法的权威，反而是强化了这一权威的效能，父法成为深怀罪感的子民的认同对象，被内化为超我的律令。拉康把主体对父法的这种认同又称作是父法对主体的一种阉割，菲勒斯作为优先能指在其中发挥着关键的作

① Jacques Lacan, *The Logic of Fantasy, 1966—1967*, 1966-11-16.

用，只不过在认同中所认同的是象征的菲勒斯，而在阉割中被切割的是想象的菲勒斯，即一方面，主体可以通过认同父亲功能而在他者秩序中获得一个象征性的位置，可另一方面，主体是要为此付出代价的，那就是接受父法的阉割，压抑对母亲的欲望，放弃想要成为母亲的（想象的）菲勒斯的愿望。这也正是菲勒斯能指的悖论性功能。

其实，主体之所以愿意放弃对母亲的欲望，不仅是由于父法的淫威——父亲威胁要阉割他的实在的菲勒斯；也是由于父法的权威——父亲承诺可以保证他拥有象征的菲勒斯；还是由于母亲他者原本就是有欠缺的——她欠缺实在的和象征的菲勒斯，所以让孩子充当其想象的菲勒斯。实际上，在主体接受父法的象征性阉割之前，就已经在母亲他者那里遭遇了挫折，他的要求——无条件的爱的要求——无法被他者满足，他无法确定自己是不是母亲唯一的爱的对象，因而无法从母亲他者那里获得对自己的主体位置的指认，无法称自己是一个真正意义上的主体，更确切地说，他在他者之欠缺中充其量只能把自己定位为一个失败的主体，一个有欠缺的主体。并且这一定位的真正完成还必须等到俄狄浦斯情结解决之后，只有在主体接受阉割之后，他才能把自己在他者那里遭遇的失败命名为主体的失败，把那个曾受困于挫折的辩证法无以自拔的主体命名为失败的主体。

为什么会有主体的失败呢？因为切割的剩余。拉康说，能指对主体的表征不可能是完整的，能指集合构成的他者场域总是有所缺失，语言的切割总会有所剩余，在能指链的回溯性生产中，总有某个意义剩余是能指所无法捕捉到的。换从认同和阉割的角度说，主体对他者的认同不可能完满，他者的欠缺总让主体陷入无尽的欲望煎逼，同样地，父法的阉割也不可能彻底，对母亲的欲望并不会因为受到压抑而彻底熄灭，反而会激发主体一次又一次的欲望寻唤。总之，在主体的欲望构成中，总会有一个剩余在那里运作，把主体引入到幻象的结构中，幻象公式“$S \diamond a$”就表达了分裂的主体与这个剩余的结构关系，在此，“a”指的就是能指链的那个意义剩余、那个从象征的菲勒斯能指中滑脱的对象残余，它将以幻象的形式呈现在主体的面前。

那么，这个剩余、这个不可象征化的残留物到底是什么？它指的就是原初的、已然失落的对象，是在前主体阶段的欲望对象——母亲或母

亲的欲望。尤其是，拉康强调说，所谓“原初的、已然失落的对象”实际是经历了创伤经验的主体事后回溯的结果，是主体在自身的失败中构建出来的，而不是说原初真的有这么一个对象存在，只是后来失落了，比如母婴之间的原初一体性原本就不存在，它是经历了母亲不在场或断奶创伤的儿童事后构想出来的，这时，母婴之间的原初统一性就成为激发欲望的原因，在此用符号 a 用来标记这个对象—原因乃是为了强调其在回溯性建构中呈现出的已然失落、永久失落的独特品质，也是为了强调该对象—原因的不确定性和未知性，强调它是不可象征化的，是能指的网络所无法捕捉的。

于此，我们可以暂时就象征性切割的失败与主体的欲望之间的关系定位出对象 a 的一系列悖论性质：

第一，对象 a 是象征性切割的剩余，是主体在他者场域的构成的剩余，故而与语言能指有着密切关系，其与能指的悖论关系可简单地表述为：没有能指，对象 a 就不可能出现，但对象 a 又是抵制象征化的东西，确切地说，它是对在能指界域中总是呈现为失落的东西的一种象征化。对象 a 是一种不可为想象和象征所吸纳的剩余，它是属于实在界的不可能的对象，是实在之物。

第二，对象 a 是悬置在主体与他者之间的东西，它既属于主体和他者，但也不属于这两者。它是内部与外部的悖论性结合，其与主体是一种外密性关系，即它既在主体之内，是主体自身最隐秘的一部分，但又不属于主体，它总是出现在主体以外的他处，总是躲避主体对它的捕捉。

第三，甚至对象 a 与实在界的关系也是悖论性的，它虽然属于实在界，是实在界的不可象征化的内核，但它又只能在他者之欠缺中以想象的形式获得其原初的表征，并以这些表征来标记可想象的东西的界限，标记他者场域的能指集合的界限。在这个意义上说，对象 a 的不可能性根本指的是其在“三界”的任何一个界域中的不充分性。

所以第四，对象 a 代表着存在的原初缺失，它在标记想象的界限及他者之欠缺的同时也标记了主体的被划杠，标记了主体的匮乏和欠缺，在第 11 期研讨班中，拉康说：

> 对象 a 是这样一种东西：为了构成自身，主体必须让自己与这

个东西分离，就像与一个器官分离一样。它是欠缺的象征，也就是说，是菲勒斯的象征，但不是菲勒斯本身，而是就其是欠缺而言的。因此，它必定是这样一个对象：首先是可分离的，其次是与欠缺有关系的。①

对象 a 与存在之欠缺的这一关系对于主体性的构成有着根本的影响。一方面，对象 a 是对主体之欠缺的命名，是对能指的失败的命名，通过这一命名，主体的失败被翻转为失败的主体。拉康说，这正是幻象结构的功能所在：通过把自己建构为失败的主体，那个失落的原初对象将可以在替代对象的形式中以幻象的面目被重新召回。拉康特别地强调了这一召回的回溯特征，强调了在这一召回过程中对象 a 作为欲望的“对象—原因”的特质。一般地，我们倾向于假定，在欲望把自身凝定于某个对象上之前，必定先有一个欲望主体存在。可拉康相反，他坚持认为，在欲望主体被构成之前，总是已然先有一个欲望对象；当然，这个对象不能是任何一个对象，而必须是作为欲望之因发挥作用的对象，是原初已然失落的对象，是主体本质上欠缺的对象，是在出场之前就已然缺席的对象，是主体在能指之失败中回溯性地建构的对象，亦即对象 a 的存在源自它的非存在，源自其在想象和象征的可表征之物中的不充分性。

另一方面，虽然对象 a 无法被象征化，无法在象征秩序中获得确定的意义，但它总是以驱力或部分驱力的形式作用于主体化的进程，比如它会因此而影响到主体在两性关系中的性化位置的确立。在第 11 期研讨班中，拉康说：

> 不论那使人类朝向他者场域的是驱力或部分驱力，抑或只有部分驱力是有关性化结果的心理的代表，这都表明：性化在心理上是由主体的某种关系来表征的，而这一关系又只是得自于性化本身。性化是通过欠缺的方式而在主体的场域中建立起来的。
>
> 在此有两种欠缺交叠着。第一种出自中心的不足，主体的降临与其自身的存在相较于他者而言的辩证法就是围绕着这一不足旋转

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 103.

的——因为事实上，主体有赖于能指，而能指首要地属于他者的场域。这个欠缺衔接着另一个欠缺，后者是实在的、更早的欠缺，可在生命的到来中或者说在两性的繁殖中来定位。实在的欠缺是生命在通过性方式繁殖自身的过程中所失落的东西，是作为生命的他自身的一部分。这个欠缺之所以是实在的，就因为它与某个实在之物有关，亦即生命——通过成为性别主体——已经受到个体之死的致命影响。①

总而言之，对象 a 是主体接受象征界切割后的剩余，它处在语言的彼岸，它被留在了实在界，成为能指不可穿透的晦暗之物，它的在场——缺席形式的在场——不仅见证了主体的分裂，而且见证了能指链所在的他者场域的欠缺和不完整，见证了主体与能指的缝合的不彻底或不可能。

再回到幻象的公式“$\$\diamond a$”：被阉割的主体对幻想的对象“$a$”的欲望。在这里，“对象 a”正是主体借以命名自己的东西，通过它，主体可以在想象的层面把象征的切割象征化，把自己对母亲的原初欲望象征化，把自己的失败象征化，把原初的失落对象象征化，因为对象 a 在幻象结构中被视作是那一切的替代。

拉康在描述幻象结构的时候，时常喜欢举倒错的例子，尤其是受虐和物恋的例子，其中弗洛伊德关于“孩子被打”的受虐幻想最为他津津乐道，在研讨班中时有提及。所谓“孩子被打”，说的是孩子看到别的小孩（比如他的兄弟）因调皮挨打，于是想象自己被父母打，弗洛伊德在 1919 年曾为此写了一篇论文进行分析，并将其视作是受虐幻想的一种初级形式。拉康的分析的重点在于：挨打的幻想是孩子为进入象征秩序而采取的一种手段，通过把自己置于被打的位置，他可以把自己的缺失——爱的缺失——象征化，把因缺失而来的挫折象征化；而完成这一象征化行为的能指就是想象中实施惩戒的工具，比如一根筷子②，后者

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 204–205.

② 在中国文化中，筷子在组织中国式的家庭关系结构方面大约是最具象征意味的一个器具，一个菲勒斯器具/手段，它的形状、它的摆放、它的邀法、它与口腔快感的关系、它在主体间关系中的位置逻辑、它作为父母最便利或最容易上手的惩戒工具等等，这一切都使它独具一种可被精神分析化的气质：“筷子的精神分析：中国文化的菲勒斯能指”。

在此是作为一个替代的菲勒斯能指发挥作用。为什么孩子要想象这样一个被打的场景呢？弗洛伊德和拉康的回答是："在被打中，孩子感到自己被爱。"换言之，通过这一幻想的行为，孩子最终可以把自己建构为一个主体，一个有欠缺的主体，让他在想象中觉得爱是存在的，尽管是以否定——不被爱——的方式存在。若是想进一步以能指的逻辑来阐释这一被爱的幻象，不妨说，在此，孩子是通过想象自己被爱而把自己置于一个想象的菲勒斯的位置，而这一位置的获得又是借助某一象征性的工具——比如筷子——想象自己被打而完成的，所以，在这个幻象的场景中，孩子是相对于父母的欲望而言的想象的菲勒斯，而筷子是相对于孩子的被阉割而言的象征的菲勒斯。就这样，孩子通过在想象中召唤那个象征的能指的到来既命名了自己的欠缺和爱的缺席，又实施了这一欠缺的缝合，让缺席以在场的形式到场，从而使自己成为了一个有欠缺的主体。这就是幻象结构的功能——一种既阐释又掩盖、既框定又遮蔽主体之欠缺的屏幕功能。

通过上面的论述，我们可以看到，拉康所谓的幻象结构，实际就是想象界和象征界借助同一个对象、一个欠缺的对象（亦即对象 a）在主体身上的交互作用。而这个对象之为欠缺的对象是在双重意义上说的：就其与母亲的关系言之，它是母亲他者欠缺的对象，是主体在母亲他者中欠缺的对象；而就其与主体的关系言之，它是主体象征性的欠缺（阉割）的对象，是主体在想象的投射中象征性地认同（想象性地赎回）的对象。所以，在幻象的结构中，主体通过对欠缺对象的能指的象征性认同而表征自己为并"不是不拥有它"（is not without having it）。如同在女性的性化过程中主体（女性）把"不拥有"（菲勒斯）当作象征地"拥有"的一种形式一样，在幻象的结构中，主体实际把"拥有"转换成了一种象征性的"不拥有"的形式：他因为父亲而"拥有"了象征的菲勒斯，但却失去了想象的菲勒斯，他"支付"他的所是或将是（想象的菲勒斯）来维持自己在他者秩序中的主体化，也因此他所维持的只是一个有欠缺的主体化，一个以失去作为拥有之条件的主体化，也因此才有他在幻象中对自己的欠缺的想象和能指化，才有他作为一个有欠缺的主体对失落的对象的欲望。

所以，在幻象结构或所谓的"基本幻象"中，"a"是欠缺的想象性

代表，是象征的菲勒斯在主体身上产生的切割或阉割效果的想象化，换言之，是想象的菲勒斯和象征的菲勒斯在幻象结构中交互作用的效果。但是，对于幻象公式中的“a”，我们还应当记住它的另一个更为根本的维度，即它作为不可象征化亦不可想象化的原初失落对象的实在的维度。在第 6 期研讨班中，拉康已经称“对象 a”是已然失落的实在的对象，接着在第 7 期研讨班中，他运用“物”的概念讨论了这一实在的对象的晦暗性质，进而到第 10 期研讨班中，他又讨论了这种对象与焦虑的关系。

第 10 期研讨班的主题为“焦虑”。[①] 与弗洛伊德称焦虑没有一个确定的对象不同，拉康明确地说，焦虑“不是没有一个对象”。我们在第 6 期研讨班中已经看到了拉康使用的这个句型：“不是不拥有菲勒斯”。就像罗贝托·哈拉里所说，这个双重否定实际是对所论对象“幽隐的、不确定的状态”的一种说明[②]，它一方面显示了对象的在场，而另一方面又把这个在场之物置于一种晦暗性、模糊性、不可接近性的位置，赋予了它一种不同于一般对象的非凡特质。焦虑不是没有一个对象，它只是关涉着一个特殊的对象，一个不可象征化的实在之物，那就是“对象 a”。

“对象 a”何以成为了引起焦虑的实在之物？这仍要从欲望的辩证法——人的欲望就是他者的欲望——说起。前已论及，这个“他者的欲望”要在多重意义上来理解。

首先，就他者作为能指之宝库而言，主体是在他者之中来欲望的，可这个他者是有欠缺的，总有一个能指在那里被错失，所以主体在他者之中的欲望总要借助一个替代能指，由此而形成一个欲望的转喻链条。但另一方面，并不存在一个他者的他者，就是说，他者本身是有欠缺的，其在主体身上的运作总会产生出一个纯粹的意义剩余即对象 a，主体因这个剩余而再次把自己投向他者的欲望。

其次，就他者是处在他者场域中的他人主体比如母亲他者而言，主

---

① 有关该期研讨班的思想，可参见 Roberto Harari，*Lacan's Seminar on "Anxiety": An Introduction*。至于拉康在不同时期对于焦虑的阐述，可参见埃文斯的《拉康精神分析学简明辞典》中有关“焦虑”的条目。

② Roberto Harari，*Lacan's Seminar on "Anxiety": An Introduction*，p. 34.

体的欲望实际就是对母亲他者的欲望，是对母亲他者之欲望的欲望，欲望成为母亲他者的欲望对象。而这个他者本身也是一个有欠缺的存在，她有一种实在的欠缺，她就是欠缺本身，她所欲望的是她自己所不拥有的，也是主体（孩子）所无法给予的。所以，面对母亲他者不断的要求，面对其匮乏所具有的不可言喻的坚执性，主体的欲望只会遭遇一次次的失败，他总是只能在一种焦灼的质询中——“你究竟想要什么?”——等待着他者的应答，而后者所能给出的只是一个失败的应答，是另一个质询——“我是谁?”“身为女人的我究竟是什么?”“你究竟想从我这里得到什么?”主体的欲望在母亲他者那里最后遭遇到的只是那个令主体和母亲他者备感创伤的内核，是母亲的谜一样的欲望，是母亲对被阉割和被剥夺的菲勒斯的欲望，其相对于主体而言其实就是一个在回溯中才可想象的实在的欠缺。在这个意义上说，主体对他者的欲望、对他者之欲望的欲望不过就是对一个欠缺的欲望，主体欲望的是欠缺的欠缺，是在母亲那里就已然失落而后经由主体（孩子）回溯性地菲勒斯化的原初对象或“对象 a”。拉康说，由“对象 a”所指示出来的这一双重欠缺正是引起焦虑的原因。

进而，就他者还是处在象征之位的父亲他者而言，主体的欲望作为他者的欲望是由象征的菲勒斯主导的。主体为拥有这个象征的菲勒斯，就必得接受阉割，放弃想要成为想象的菲勒斯的愿望，这是主体的象征之偿。但是，想要成为想象的菲勒斯的欲望并不会因此而熄灭，它只是被象征地切割，被置于象征的菲勒斯能指的横杠之下，成为在自我意识中永远不可企及之物，成为一个无意识的实在之核，它是阉割后的剩余，并要继续以基本幻象的结构形态投射为“对象 a”，以便主体重新将它赎回。在这里，“对象 a”可理解为是象征的能指穿刺实在界所产生的后果，是存在于他者秩序中的一个实在之洞，是实在界的残余，其对于主体来说同样是在想象的回溯中实现出来的，是主体在与实在界的相遇中遭遇到的引发焦虑的惊骇之物。

总之，不论我们在哪个层面来理解他者的欲望，都要关涉到那个原初的失落之物，关涉到他者的根本性欠缺，以及这个欠缺在幻象中的想象性返回；并且，通过把对象 a 置于实在界的维度来考察，拉康称对象 a 不是欲望对象本身，而是引起欲望的对象一原因，也是引起焦虑的

原因。

其实，拉康对欲望、幻象与对象 a 的关系的阐述远比上面说的复杂，为了让大家对此有一个更为系统的理解，我在此不妨引述拉康研究者洛伦佐·切萨的一个归纳。在《主体性与他者：拉康的哲学阅读》(2007 年) 一书中，围绕着对象 a 与幻象的关系，切萨总结了对象 a 的几个方面，这个总结有点冗长，也有点缠绕，但把问题说得比较清楚：

> 在此阶段，我们应该可以区别出对象 a 的五个交叉重叠，且全都仰赖于 $\$\diamond a$ 的功能。
>
> (1) 在基本幻象中，对象 a 是匮乏的想象性表征，是作为 $S(\mathbb{A})$ 而存在的 Φ 产生的切口的形象，就此言之，我们也可以把它理解为阉割的结果 ($-\phi$)。
>
> (2) 对象 a 是可分离的部分对象，后者是从主体那里想象地切割下来的东西，因而，依照定义，是“一个剩余”；在这个意义上说，与上面的 (1) 相反，对象 a 和想象的菲勒斯 ϕ 不是相互排斥的。在第 6 期研讨班中，拉康明确地把对象 a 界定为由 Φ 引起的阉割的“效果”，而把想象的菲勒斯界定为阉割的“对象”；然而，这一区分因为一个事实而变得复杂起来，即部分对象也被称作对象 a，且首要的是，有一个部分对象恰恰就是 ϕ。(除此而外，前生殖阶段的部分对象，比如乳房和粪便，在基本幻象形成时，也通过 ϕ 而被回溯性地菲勒斯化。)
>
> (3) 对象 a 是实在的欠缺，然后才在幻象中被想象化；它是被划杠的 A，然后才在产生上面的 (1) 的 $S(\mathbb{A})$ 中被能指化。在这个意义上说，对象 a 是已然失落的实在的对象，且首先是母亲的乳房，它的失落将在基本幻象中通过 ϕ 而被回溯性地菲勒斯化，从而成为没有在实在界失落的唯一的部分对象。人们完全可以证明说 (2) 和 (3) 的功能终究说的是一回事；然而，这一区分有着教学上的旨趣，因为它显示了拉康——到第 6 期研讨班的最后，且尤其在第 10 期研讨班中——是如何渐进地阐发对象 a 的实在维度的，即它是作为象征界中的欠缺而存在的一个实在之物，是一个“非理性的剩余”，该剩余是“他者的他在性的唯一保证”。不用说，对象 a 的前两个 (相反的) 功能在逻辑上依赖于第三个功能。

(4) 对象 a 是（母亲）他者（(m)Other）的谜一样的欲望：显而易见，这一点与功能（3）有关。乳房在（母亲）他者的欲望引起原初的挫折之时原本就被孩子遗失了；这一欲望是后来在剥夺的时刻被想象成如此的，并在阉割后被回溯性地能指化/"缓和"。对象 a 作为（母亲）他者的欲望对应着主体的一个实在的欠缺，因为它就是（母亲）他者的实在的欠缺本身。对象 a 的这第四个功能显然可以说明它何以被看作是主体之欲望的"原因"，是处在"欲望彼岸"的东西，它先是在一个"外部"，然后才被"内部化"。在主体之欲望出现之后，（母亲）他者的欲望作为对象 a 才成为欲望的对象。

(5) 在自我意识中，对象 a 与拉康所谓的"agalma"即在他人那里而不是自己这里隐藏的珍贵的对象有关，主体也是因此而根本上欲望着那个他人。这不过就是必定要隐藏的部分对象ϕ，这个对象总是在自我意识中错失，并且只能作为一ϕ否定性地呈现自身。①

绕了一圈又一圈，有人可能已经被绕糊涂了，越来越不知道"对象 a"究竟是何物了。其实，"对象 a"是什么东西并不重要，重要的是它在主体存在的三个界域的流转以及在这一过程中对主体的欲望和幻象的结构功能。不妨说，现实中任何一个东西都可能是你的"对象 a"：LV 女包、某个歌手的口齿不清、流浪汉"犀利哥"的混搭和烟圈、某个女星的中性化长相、某个偶像的性取向甚至自杀，这些都可能是捕获你的欲望的"疯狂的石头"；但它们又不是真正的对象 a，它们只是"对象 a"的替代或类像，是"对象 a"以替代对象的形象把自己送到欲望的面前。所以，所谓"对象 a"，就是你总是在欲望它但并不知道它到底是什么，你总是在它的替身中来寻唤它但在面对面中又总是与之错失，你在它的面前总是遭遇失败但这个失败却使你对它更为坚执。

对象 a 是引起欲望的对象—原因，那么，对象 a 作为欲望之因的功能是怎么实现的，或者说对象 a 是怎么从实在界返回到想象界和象征界的？拉康的回答是：通过驱力的机制。不过，要说明驱力与对象 a 的这

① Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, pp. 161-162.

一关系，还得先说说拉康在第 11 期研讨班中对弗洛伊德的驱力概念所做的激进重写。

简单地说，拉康的重写着重在三个方面。

第一，驱力二元论。正如拉普朗虚和彭大历斯所说的，弗洛伊德的驱力理论始终是二元论的，早年他曾提出性驱力和自我驱力或自我保存的驱力的二元对立，后来他又提出了生命驱力（早年的二分驱力被合为一种）和死亡驱力的二元对立，并从此再未改变。所谓“生命驱力”，指的是生命中欲求保存现有的生命统一体、并想借此把自身建构为更具包容性的统一体的倾向，其典型的形式就是性驱力和自我保存的驱力；而所谓的“死亡驱力”，指的是生命中欲求破坏已有的生命统一体、想要回复到原初的无机状态的一种惰性倾向，其典型的形式如破坏欲、掌控欲、权力意志等。弗洛伊德说，作为相互对立的两种生命倾向，生命驱力和死亡驱力并非独立地存在着，而总是依照一定的比例混合在一起，例如在施虐-受虐这一近乎共生的现象中，前者就与生命驱力有关，后者则与死亡驱力有关。

在精神分析学的世界中，死亡驱力是一个时常引起非议的概念。弗洛伊德自己也说死亡驱力概念的提出主要地是出于一种诗意的玄想，但他又觉得精神分析的许多临床事实，如受虐狂、侵凌性、重复强迫等，都要借此方可获得解释。正是由于死亡驱力的这种玄想性，使得他的信徒们对这一概念表现出强烈的抵制，唯有克莱茵学派把它置于对象关系理论的重要位置。拉康大约是受到克莱茵的影响，对死亡驱力尤为重视。早在第二次世界大战前有关家庭的论文中，他就把死亡驱力描述为是生命对已经失去的原始和谐的一种怀乡病，是一种想要回到与母亲的乳房结合为一的前俄狄浦斯阶段的欲求。到 50 年代建立“三界”学说的时期，拉康明确地把死亡驱力置于象征界来讨论，认为它是象征界的面具，是象征秩序的一种根本倾向，与生物学的本能无关，因此，对于弗洛伊德针对死亡驱力的那些带有本能论色彩的描述，应当加以隐喻性的理解。到 60 年代，拉康又把死亡驱力置于实在界的维度来讨论，称它是欲望主体的一种想要超越快感原则以抵达极度原乐的王国的倾向。

对于弗洛伊德的驱力二元论，拉康的态度比较明朗，认为它最好地

体现了驱力的悖论性质，不过，他是依据“三界”学说来说明这一点的：生命驱力对生命统一性的追求乃是想象界的一种运作，而死亡驱力欲求回复到无生命状态的倾向则在象征界的强迫重复或重复的自动性现象中获得了体现。同时，他又认为，所有的驱力都属于性驱力，而每一种性驱力又都包含有一种死亡驱力，因此，弗洛伊德所谓的驱力二元论并不是说存在着两种驱力，而是说驱力在想象界和象征界有着不同的运作效果，不论是作为性驱力的生命驱力，还是遵循强迫重复原则的死亡驱力，它们都不是一种独立的驱力，而是每一驱力的两个基本方面：“就生命驱力和死亡驱力体现了驱力的两个方面而言，这一区分是正确的。”① 拉康甚至说，每一种驱力实际都是死亡驱力。

第二，驱力的构成。弗洛伊德在 1915 年的论文《驱力及其转化》② 中曾提出构成驱力的四个基本要素：驱动力、目的、对象和来源。驱动力（Drang）是驱力的动力因素，如饥饿感及其强度；目的（Ziel）是驱力对满足的寻求，如力图释放或解除饥饿感；对象（Objekt）是驱力为实现目的所借助的事物，如食物；来源（Quelle）则是驱力获得其心理表征的身体过程，如口欲快感。拉康在第 11 期研讨班中逐一讨论了这四个方面，这一讨论同样旨在强调驱力与本能的区别。他说，驱动力作为驱力的动力因素是一种由刺激产生出来的释放倾向，但这不是动物式的那种外部刺激，例如食物刺激产生的饥饿感，而是一种内部刺激，一种因为心理投注引发的持久的力，因而与动物式的需要的驱动力无关；目的作为驱力的满足决然不是动物式的满足，驱力的满足本质上是不可能的，“在驱力与满足这两个要素之间，所确立的是一种极端的对立，这一对立提示我们，驱力的功能作用，在我看来，不过是为了质疑满足所指涉的意思”③。在精神分析的经验中，满足是悖论性的，因为驱力的目标根本上是一种不可能之物，它的满足只会带给主体或病人更大的痛苦。因此所谓驱力的对象，根本上是无关紧要的，“该如何设想驱力的对象，以便人们可以说，在驱力中，不论是什么样的驱力，它都是无关紧要的？例如，就口欲驱力而论，那显然不是食物的问题，也不

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 257.

② 参见车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，676～701 页。

③ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 166.

是对食物的记忆的问题，也不是食物的反射或母亲的照料的问题……"①。对象对于驱力来说是最为多变的，并不是一开始就与驱力相关联，任何对象都可以成为驱力的对象，只要其与驱力相称，并且是驱力使其成为合适的驱力对象的。最后是驱力的来源，它不是来自躯体的某一部分的生物性机能，而是来自所谓的"动情带"（erogenous zone），因为所有的驱力都是一种部分驱力，即所有的驱力都只与身体的某一特定部分有关，如口腔、肛门，但这些部分不能作为器官机能来理解，而只能在结构的意义上来理解。拉康以一种隐喻的方式描述说，动情带就处在身体的洞孔和裂隙中，它有一种类似于圆环（rim）的结构，驱力就是在这里围绕着某个对象运转的。

通过这一讨论，拉康称驱力就像一台动力机，其四个要素以悖论的方式构成了一个"蒙太奇"式的组合，一旦其中一个要素被启动，其他要素就会跟着运转。他说：

> 驱力的蒙太奇首先是一种无头无尾的蒙太奇——是人们在超现实主义的拼贴中谈论的那种蒙太奇。如果我们把刚刚在驱动力的层面、在对象的层面、在驱力的目的层面界定的那些悖论组合在一起，我认为所获得的形象可以显示出跟一个活气塞联结在一起的动力机的运作，一只孔雀开屏了，逗弄着正躺在那里欣赏美景的美少妇的肚腹。确实，这个事实使事情变得饶有趣味了，驱力——在弗洛伊德看来——规定了人们翻转这种机器的种种形式。②

第三，驱力的转化。弗洛伊德曾分析了驱力转化的两种特定情形——向对立面的转化和向主体的自我的转化，一提出了驱力转化过程的三个阶段：以别人为对象、以自己为对象和新主体的出现，并借用语法学的概念分别称这三个阶段为三种"语态"：施动的、反身的和受动的。拉康沿用弗洛伊德的说法，但以结构的原则把弗洛伊德的历时性阶段重述为共时的结构化运动，"在每一驱力的层面，根本的东西是那在

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 168.
② Ibid., p. 169.

其中结构它的往返运动"①。

拉康指出，弗洛伊德描述的驱力的三个转化阶段其实是驱力发生的三个结构性时刻，而这三个时刻标示出驱力的运动根本上是一种"循环"，通过这一循环，最终会出现所谓的驱力主体：

> 这个主体——它其实是他者——得以出现是因为驱力能够显示它的循环路线。只有随着主体在他者的层面出现，才有驱力的功能的实现。②

那么，"对象 *a*"与驱力或死亡驱力有什么关系？拉康说，每一种驱力根本上都可看作死亡驱力，因为死亡驱力包含了驱力的最纯粹本质——寻求自身的满足或者说寻求自身的熄灭，换用拉康的术语，每一种驱力都包含着朝向实在界的返回倾向。死亡驱力既回溯性地想把原初的实在对象转变为象征的对象，也倾向于把象征界变成无机的实在界的东西。可另一方面，死亡驱力具有一种悖论性质，它朝向实在界的原质之"物"却又无法抵达"物"，它总是与这个"物"失之交臂，驱力与实在界或"物"、对象 *a* 的这一错失的相遇使得主体的欲望过程变成了在象征界的一种强迫重复。如此就有了驱力运作的一系列后果：第一，死亡驱力的目标在于失落的对象，并且是部分对象，比如母亲的乳房，驱力的运动总是在围绕这个对象进行循环，同时又永远不能抵达这个对象；第二，驱力的运动打开了永远不能满足的欲望的无限循环，如果说欲望的运作主要是在象征界进行，那么驱力因其与实在界的关联将会把欲望投向一个根本的欠缺，欲望和驱力一旦在实在的欠缺中发生了联系，它们就会把幻象的主体永恒化，以遮盖这个欠缺；进而，第三，驱力的蒙太奇组合以及这一组合与对象 *a* 的悖论性关联使得有欠缺的主体在驱力机器中召回的总只是一个剩余（residue），主体总是作为一种剩余、一种残留物、一个空洞化的效果出现。所谓"剩余"（residue），不是说它还留有什么，而是说它没有留下什么、它留下的不是什么："residue"，与其说是一种"是"，不如说什么都不是。主体是一种剩余、一种残渣，更确切地说，主体是一个"人渣"。

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 177.

② Ibid., pp. 178-179.

最后还需要简单解释一下拉康对作为对象 a 的“对象”的形态描述。在《主体的倾覆和欲望的辩证法》(1960 年)中,拉康曾提到一系列“部分对象”:乳头、粪便、菲勒斯、尿液,以及音素、凝视、声音、空无等等,并称这些对象之所以能够作为部分对象发挥功能,“不是因为这些对象是某个总体对象——比如说躯体——的一部分,而是因为它们只是部分地代表了使它们得以产生的那个功能”①。在拉康的理解中,部分对象乃是躯体被象征秩序切割后留下的剩余或残料,是躯体的不可象征化的部分,是实在界的空无,也就是他所谓的“对象 a”。在第 10 期研讨班(1962—1963 年)中,他提到五种对象 a:口腔对象、肛门对象、菲勒斯对象、视界对象和声音对象;可在第 11 期(1964 年)和第 20 期(1972—1973 年)研讨班中,五种被简化为四种:乳房、粪便、凝视和声音。

如何理解拉康列举的这五种或四种对象 a 的形态呢?通观拉康在上面提到的各期研讨班中的讨论,我们可从几个方面来思考这个问题。

第一,要明确一下对象 a 的数目:到底是五个还是四个?换句话说,菲勒斯到底是不是对象 a?既是又不是。说它是对象 a,是指它作为想象的菲勒斯,作为被阉割的对象($-\phi$)。那这个对象的器官代表——按照拉康的理解,对象 a 作为切割的剩余总会在身体上留下标记——是什么?拉康没有说,我们也许可以把阴蒂看作是阉割后的一种无用的剩余,就像弗洛伊德所说,女性的这个组织就像是阴茎的一个缩小版,但它不具有阴茎的功能。说菲勒斯不是对象 a,是指它作为象征的菲勒斯,作为菲勒斯能指,这时它是欲望之欠缺的象征化,而不是对象 a 所代表的欠缺本身。也许正是由于菲勒斯功能的这一含混性,所以拉康后来在他的对象 a 列举中干脆把菲勒斯对象剔除在外。

第二,在拉康列举的五种对象中,有三种对应于弗洛伊德描述前生殖阶段的力比多发展时提出的三个阶段的对象,即口腔阶段的乳房、肛门阶段的排泄物和菲勒斯阶段的菲勒斯——另外两个对象即凝视和声音则是拉康从自己的精神分析经验中扩展出来的,但它们并非与弗洛伊德毫无关联,例如凝视与弗洛伊德对视界驱力的讨论有关,声音则与分析

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 693.

进程中的分析话语有关。与许多人单从主体发展的角度来看待弗洛伊德的阶段理论不同，拉康从结构的角度看到了这些“阶段”的构成性意义，比如各个阶段对象的功能、主体与对象的关系模型（口腔阶段的吃与被吃、肛门阶段的主动性与被动性和菲勒斯阶段的拥有与阉割）、驱力围绕对象的运转方式和主体有关对象或对象失落的幻象结构等等。

第三，在第 11 期研讨班中，拉康明确地讲到作为对象 a 的对象需具备两个条件：与身体相分离和原初对象的已然失落。对于这两个条件，我们不可从字面上来理解，以为那种分离和失落是现实地发生的。实际上，所谓“与身体相分离”不过是在强调这种对象作为部分对象的特征，而所谓“原初对象的已然失落”不过是在强调对象 a 相对于主体而言永难弥合的“间隙”与“距离”。而这两点都与象征界的切割有关。但需要再次强调的是，与克莱茵的对象关系学派认为主体与对象之间原初有一种和谐的关系，只是后来因母婴分离才导致了对象的失落不同，拉康指出，所谓原初的和谐，实际是承受了阉割或切割的有欠缺的主体对前主体状态的一种回溯性想象，对象的失落在主体诞生的那个时刻就已经刻写在主体身上了，失落之于主体是一种已然的存在，也就是说，对象的失落作为象征性切割的效果是在回溯中建构出来的，是一种逻辑效果。

第四，拉康一方面称对象 a 是原初失落的对象、可出让的对象，另一方面又称它是无用的剩余和残渣，是部分对象。一定程度上说，前者是相对于主体与对象的关系而言的，而后者是相对于对象与身体的关系而言的。对于前一点，我已经解释了很多，这里再说一下后一点。按照拉康的理解，精神分析语境中的身体并非生物学的身体，而是被言语铭写或被语言切割的身体，但言语的铭写和语言的切割并不完整，能指在身体上的运作总是有所剩余，总有某些部分是无法被象征化的，这些剩余的部分就是对象 a，它们位于身体的裂隙处、凸起处或身体的洞孔的边缘，且常常有着环状的结构，它们是身体的“动情带”，是驱力朝向的对象。并且，如同作为对象 a 的对象与主体之间是一种悖论的外密性关系一样，这些对象与身体的关系也是如此，它们之为部分对象不是因为它们是身体的一部分，而主要是因为它们作为身体的无用的剩余构成了驱力在身体结构上展开其运作的场所。拉康依照身体的裂隙或身体洞

孔的边缘这类解剖学特征来定位对象 a 的所在无非就是为了强调后者的切割效果，强调后者作为“剩余”的价值。

第五，具体到各个对象形态与欲望主体的关系，拉康在他的研讨班中有十分多的论述。[①] 简单地说，口腔对象和肛门对象更多地是与（他者的）要求有关，而非勒斯对象、声音对象和凝视对象则与纯粹的欲望（对原初母亲的欲望）有关。对于后三种对象与主体的关系，前面在不同的地方都已经给以了说明，这里再对前两种对象的情况稍微做一解释。

先看一段拉康自己的论述。1963 年底，拉康与法国精神分析学会的决裂已成定局，其在圣安娜医院的研讨班也因此而走到了尽头，11 月 20 日，按照惯例，将是新一期研讨班开班的日子，拉康如期来到圣安娜医院的演讲厅，宣布这将是他在这里的最后一期研讨班，该期研讨班的主题是“父之名”，它实际只举行了这一次——第二年年初，拉康的研讨班移师巴黎高师，主题也变成了“精神分析学的基本概念”——“父之名”被阉割。在 11 月 20 日的开讲辞中，拉康回顾了上一期研讨班——即有关“焦虑”的第 10 期研讨班——的基本思想，其中特别对“对象 a”的五种对象形态做了一个简要描述。他首先谈到了口腔对象和肛门对象，他说：

> 我首先要向各位简要地回顾一下去年我跟你们讲到的各种形式的小 a 的功能的意义。我真的很为那些追随我的人担忧，他们已经可以看到自己止步的地方——在焦虑中。
>
> 这个 a，即对象，失落了。这个失落是原初的。应当把失落的对象所采取的多样的形式与主体领会大他的欲望的方式联系起来。
>
> 这可以解释口腔对象的功能。正如我已经反复地强调的，只要把与主体相分离的对象引入大他的要求中，引入母亲的召唤中，那一功能就可以得到理解，它勾勒了一个空间，在该空间之外，在一个帷幕的背后，隐藏着母亲的欲望。那一行为——在那里，孩子令人惊讶地把头转向一边，放弃了乳房——表明，乳房明显地只属于

① 比如在第 10 期研讨班中，拉康甚至参照欲望图提出了一个关于五种对象 a 的欲望图解，参见 Roberto Harari, *Lacan's Seminar on "Anxiety": An Introduction*, chap. 7-8。

母亲。在这个情形中，生物学的指涉颇具启示性，乳房确实是哺乳情结的一部分，后者在不同的动物物种中有不同的结构方式。就此言之，它就是附着在母亲胸膈上的一个部分。

第二种形式：肛门对象。我们是借助赠礼的现象学即在焦虑中馈赠的礼物了解它的，孩子排泄时，会把粪便当作主导他者之要求的东西第一次呈现出来，也就是：他的欲望。有些作者已经认识到，所谓的慷慨的支撑点就在肛门的层面，但与这一认识相比，他们不知道的东西要更多，比如该如何来定位这个支撑点呢？正是通过真正的手腕——这本身就暗示着有人知道面对焦虑时的恐慌是什么——慷慨的姿态才在生殖行为的层面得到定位。①

如果说精神分析学存在一种性理论，那么男人的“菲勒斯”和女人的“乳房”在其中一定居有重要位置。顺带说一句，精神分析学被道学之士指斥为一种泛性论并非全无道理——它太关注性欲或性生活对主体的作用了。可从另外的角度看，这种指斥乃是源自对精神分析学的性理论的一种误解，更确切地说，是源自人们对精神分析学所讨论的性欲或性行为的某种自居式想象：一看到“性欲”、“菲勒斯”、“乳房”这样的字眼，心中首先想到的就只是淫秽、淫荡，进而又做出一副嫌恶的样子，然后装作道德的化身对他人污名化。殊不知这种高调的道德主义恰恰是产生于一个污秽的主体才会有的性逻辑：“污秽”的字眼唤起了他们污秽的想象和污秽的欲望——这其实是因为他们的欲望本身就是污秽的，这种污秽的欲望发挥到极致的时候，任何字眼都会变成污秽的；但基于文明教化的压抑机制，这个欲望令他们焦虑和恐惧——因为他们的意识根本不承认自己有这样的欲望，他们对自己产生这样的欲望深感不安；所以他们要把淫秽转移到他人的位置，再搬出道德这个压抑机器给自己灭火。根本说来，淫与不淫，全在主体自身，鲁迅先生有关《红楼梦》的那段著名说辞不是已经说得很清楚吗！

其实，按照拉康的观点，对于弗洛伊德理论中所有带有本能论或泛性论色彩的术语与概念，我们都应当在“结构主义”的层面上加以理解，即应当剔除其中带有生物主义色彩的性含义，把它们首先看作是构

① Jacques Lacan, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, p. 85.

成主体性的功能要素。如同“菲勒斯”这个男性生殖器符号可看作是一个能指一样，女性的“乳房”也具有能指的作用：它在主体的构成和发展中、在人类文明及文化实践中常常充当着某种符号功能，这一事实已经充分说明了这一点。

在精神分析学的历史中，克莱茵学派首先对乳房的功能给以了最为充分的关注，母亲的乳房被看作一个特别的优先对象，所谓的“对象关系”根本上就是从主体与母亲的乳房的关系开始的。拉康对母亲的乳房的关注无疑是承袭了克莱茵学派的传统，尤其后者有关乳房作为“坏”对象的一面在他这里得到了特别的强调。

按照第4、5期研讨班中的讨论，在俄狄浦斯情结的第一个阶段，母亲的乳房被看作是一个象征的“礼物”，是孩子无条件的爱的要求的一个象征对象。但这个对象也是带给主体最初的创伤的东西，尤其在断奶阶段，乳房作为口腔对象的代表指示了对象的分离和失落，指示了原初母婴关系的丧失，拉康强调，这个分离和丧失是孩子为成其为主体而不得不面对的一种牺牲，他出让对象—乳房是为了抓住母亲他者的欲望，为了在他者的欲望中使自己作为主体、作为剩余的替代去填充欲望欠缺的空位，就像理查德·博斯比解释的，“在拉康看来，主体是作为一种剩余、作为在对象的出让中挖出的否定性空间的一种效果而出现的。作为对象 a，这个对象不等于主体，而是主体的一种否定性代表。对象 a——拉康说——‘是主体的替代’。但说对象 a 是主体的替代，也等于是强调两者间的某种分离”①。

在多种对象形态中，母亲的乳房是最早与对象失落联系在一起的，也许在主体进入象征秩序之前，在主体学会用语言或能指来命名其对象之前，它就已经作为“a”在发挥功能了。并且在那时，它可能就是主体的一切，对于嗷嗷待哺的婴儿而言，母亲的乳房构成了其世界的全部，而它的不在场或被剥夺使其成为了一个晦暗的实体，成为了母亲的欲望之谜的象征物。

如果说母亲的乳房作为对象 a 勉强还可以理解，那么，对于另一个对象形态即肛门对象作为欲望的原因，我们一定会感到诧异，因为拉康

① Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan*, p. 248.

把身体的排泄物——比如粪便、尿液等——视作是这一形态的代表物质。实际上，拉康的这个思想还是来自弗洛伊德，比如在有关“狼人”的病例研究（1914 年）中，弗洛伊德就说过这样的话：“粪便正是人所能提供的第一份礼物，幼儿的第一次欣喜的奉献，是出自他身体的一个部分，也是只送给为他所中意的人们的。”① 不只是这样，弗洛伊德还把排泄同阉割联系在一起来思考，他说：“既然柱状的粪便能够像阴茎刺激阴道黏膜那样给肠道黏膜带去刺激，它也就扮演起一个类似于运动器官的角色，也即是说，它在直肠中的运动正与阴茎前部的活动无异。出于对某人的爱而将大便排出，也就成为阉割的原型。对于个体而言，这也是第一次有身体的某个部分为赢得某人的爱而被抛弃。所以说，人对自己阴茎的爱总是带有某些肛门爱的痕迹，否则就是自恋。”② 这说得还不够明确吗?! 拉康不过是在重述弗洛伊德的观点而已。

在日常经验中，基于某种卫生学的理由——其实更多时候是一种身体政治学的运作后果——我们对身体的排泄物总持有某种厌弃或漠然的自然态度，可我们不要忘记，在生命发展的某一个时期，婴儿的排泄功能是母亲最为关注的，排便的次数、多寡，排泄物的颜色，等等，是母亲每天都要关心的，进而到一定阶段，连排泄方式也成为每个婴儿都必要经历的培训课程，母亲甚至会针对孩子的表现施以惩戒或奖赏，故而排泄物与他者要求的满足有着特别的联系。拉康（以及弗洛伊德）正是在这个意义上看中了粪便的功能，例如在 1964 年的第 11 期研讨班中，在解释口腔驱力向肛门驱力的“过渡”时，他就把婴儿的排泄同（母亲）他者的要求联系在了一起，他说：

> 从口腔驱力到肛门驱力的过渡不是成熟过程的结果，而是不属于驱力领域的某个东西介入的结果，是他者的要求介入或抛出的结果。③

有关排泄物作为对象 *a* 的功能，同样看一下理查德·博斯比的

---

① 弗洛伊德：《狼人的故事》，李韵译，297 页，上海，上海社会科学院出版社，2007。其实，有关孩子的排泄物作为“礼物”的观点，弗洛伊德在之前的《性学三论》（1905 年）中就有明确的表述，参见车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，548 页。

② 弗洛伊德：《狼人的故事》，300 页。

③ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 180.

解释：

> 肛门承载着他者的要求。因此，肛门括约肌……是最具社会意义的身体器官。在那个位置，最基本的生理功能、有节奏的蠕动与主体在对他者的爱或拒绝的体验中所展现的最微妙的心理机制和人际机制交织在一起。在如厕教育中，肛门——用一个颇为贴切的双关语说——被他者的欲望所“殖民”。在个体未来的生活中，肛门组织的收缩与放松必定会即时地唤起更广泛的意涵，如控制与屈从、独立与依赖。
>
> 考虑到这一生理-心理的复杂性，粪便被赋予的意义是对待排泄物的所有自然的或动物性的态度所望尘莫及的。按照弗洛伊德的已为人们熟知的象征等式，粪便是爱的交换中的特别象征物——排泄物被看作原初的礼物。人们以此来完成对“所有价值的根本重估”。通过对实质上最无价值的东西的关注，人类欲望的可能对象的范围由此变得无穷无尽、包罗万象，甚至囊括了最卑微、最令人作呕的东西。……真正说来，人类进入文明生活就借助了力比多趣味在其肠道功能中非自然的投注。文明的大厦是建立在人们无意识中对排泄物力比多化的基础上的。①

我们当然可以断然地说这一切不过是精神分析学的淫秽诗学的一个组成部分，但在做出这样的断语之前，我们可能要记住一个事实：精神分析学对主体问题的思考总是以“病态”的主体作为参照，在那里，他者世界的任何一个要求——不管它看起来多么的微不足道——都可能是引发症状的原因，都可能会成为主体日后转喻性地出让自己的欲望对象的触发点。弗洛伊德和拉康在身体的“剩余”中、在身体快感的“动情带”来定位驱力对象固然是一种冒险，但如果你注意到它们同时也是被（象征秩序）禁止的对象、是身体的禁忌部分，想必对两位的冒犯也会获得一种理解。

---

① Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan*, p. 250.

第十一章
原乐的伦理学

我们常说，20 世纪 60、70 年代是法国结构/后结构主义运动最为鼎盛的时期，可说起来也许有点奇怪，在这样一个极力以结构或结构的他在性取代主体的自在位置的时代，我们居然看到有一个与主体或者说主体的某种终极性体验密切相关的概念在那一代人的理论文本中萦绕不去，罗兰·巴尔特、米歇尔·福柯、吉尔·德鲁兹、朱丽娅·克里斯蒂娃以及与这个结构时代相交或相切的乔治·巴塔耶、伊曼纽尔·列维纳斯等等，都曾在理论的意义上使用过这个概念，雅克·拉康更是把它当作精神分析学的一个核心概念加以讨论——这就是“原乐”（jouissance）。

在拉康那里，“jouissance”这个词被用于诸多不同的语境中，其含义也各有不同。[①] 总体上，有五点是我们要把握的：第一，拉康使用这个词时虽然突出了其性快感的含义，但它并不完全等于性快感，而是一种与性快感相类似的极度亢奋状态，是一种极乐，一种过度的逸乐或享乐；第二，拉康尤其强调了这一快感的悖论性质，即它是一种与宗教般的原罪相联系的僭越性快感，是一种带给人痛楚和罪感的快感，一种令人颤栗的神秘体验；第三，拉康还在精神分析学的意义上把这种特殊的快感同欲望及欲望的享用联系在一起，同死亡驱力联系在一起，同焦虑

---

① 有关拉康对这个词的使用，可参见 David Macey，*Lacanian in Contexts*，pp. 200－206；Dany Nobus（ed.），*Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*，chap. 1，“From Kantian Ethics to Mystical Experience：An Exploration of Jouissance”，New York：Other Press，1998。

联系在一起，同作为欲望之因的对象缺失联系在一起，也就是说，这种快感与满足的经验无关，与一般意义上从具体对象中获得的享乐无关；第四，拉康还在身体享用的意义上使用这个词，视它是与原初的爱欲联系在一起的一种快感享受，这时，这种快感所包含的性含义不再是日常意义的，而是具有一种幻想或想象的特质；第五，尤其是，在拉康及许多法国人那里，“jouissance”因其僭越和过度的特质而具有一种特别的伦理学维度，在拉康那里，“jouissance”总是与对原始父亲的谋杀、对父法之禁令的僭越、死亡的凝视、他者欲望的捕捉等等联系在一起，因而成为他界定所谓的精神分析伦理学的一个根本视线。

“原乐的伦理学”，因其把我们引向死亡的境域，故而可以说是一种有关不可能性的伦理学，主体总是且只能在不可能的实在中跳着死亡的舞蹈，那致死之快感/享受便是主体的抒情诗般的内核，是主体朝向其本真之在的最后一跃。“不可能性的伦理学”，主体性的这一特殊境况根本上喻示了一种文化境遇，喻示了“上帝死了”之后西方现代性的某一伦理朝向：主体因其对极度原乐的追求而把自己引渡到了死神的宝座前，为逃避面对虚无的恐惧与颤栗，主体不惜让自己加入到一场与死神共舞的化装舞会中。

第一节　原乐的悖论

对于法语词“jouissance”的原始语义的多样性和含混性，大卫·梅西有这样一段考证：

> jouissance 的原始意义涵盖了快感和合法性的语义范围，其所具有的核心内涵“享用—占有”使得其语义总是摇摆于两者之间。这个术语既意指着对权利、特权或财产的享用—占有，也意指着对某个能引发快感的对象的享用—占有。在更为流行的用法中，它有“性亢奋”的意思，其动词形式“jouir”则相当于“真来劲”（to come）。但是，“jouir”可反用来指涉伴随有暂时失去知觉的强烈的痛苦经验；理查德·克拉肖（Richard Crashaw）有关圣特烈莎的诗句中所谓“甜蜜的微妙痛楚”和“难以承受的快乐”就是这种

含混性的最佳例证。①

在此我们看到，在其原始语义中，“jouissance”作为一个与特殊的快感经验有关的术语至少包含有三个层面的含义：首先是政治和法律意义上的，指的是因法权和财产权的获得与享用而引发的快感；其次是生理和心理意义上的，指的是“性亢奋”、“享乐”、“极乐”、“快感的满足”等；再次是宗教意义上的，指的是一种神秘的、带有痛楚的快感，比如圣女特烈莎的狂喜。

多重含义的叠置使得法语中的“jouissance”一词在他种语言中很难翻译：汉语世界流行的译法有“快感”、“享乐”、“至乐”、“狂喜”、“原乐”、“愉悦”、“欢愉”、“执爽”等②；英语世界通常将其译作“enjoyment”（享受、享乐）或“pleasure”（快感），有人为强调其宗教的含义甚至将其译作“bliss”（极乐、至福），但这每一种译法都无法完整地涵盖那个法语词固有的复杂含义，因而英语世界现在有越来越多的人干脆把它当作一个新词引入，保留法语原文不加翻译。

一种语言中的某个词汇存在多重含义的纽结，这本来不是什么稀奇的事，但当这个词汇成为一个重要的理论术语并因其多重含义的叠置而焕发出一种特别的生殖力时，有可能就会在跨语际的交流中引发严重的问题。就像法语词“jouissance”，不论是对于汉语世界还是对于英语世界，在翻译中如何处理它，所涉及的将不仅是翻译的技术问题，更是文化表征实践的问题，因为在法语中，这个词就像一个具有共生性结构的意义生产机器，生理层面上的情欲亢奋或性快感、心理层面上的享乐或满足、政治和法律层面上的财产或权利的占有与享用，甚至宗教层面上

① David Macey, *Lacanian in Contexts*, p. 202.

② 这些译法都不够准确——最后一个译法“执爽”是一种音译，在台湾地区比较流行——且容易把我们导向这些词在汉语中的惯有含义，从而大大偏离或削弱法国人赋予这个词的多义性。其实，当代汉语的流行语中有一个词意思与之颇为接近，“暗爽”。所谓暗爽，实际是一种未被实现的（性）快感，一种因为他者之凝视而来的快感，这个快感靠着种种幻象的支撑就悬搁在那里，维系着主体的欲望与欲望之匮乏。不过，“暗爽”这个词太过口语化，且涵摄的意义层过于单一，所以我个人仍比较倾向于将“jouissance”译作“原乐”（但有时也会依据语境而译作“享乐”或“快感”），因为在拉康那里，“jouissance”作为一种快感总是与性快感联系在一起，而性快感在精神分析学中时常被等同于一种原欲，“jouissance”就是对这种原欲之满足的一种追求和享受。至于这个词的动词形式“jouir”，我则把它译作“享受”

的极乐和伦理层面上的过度，这一切的含义都被缝合在一个词语里面，使得别种语言面对它的时候时常会唤起一种类似于阉割的创痛记忆。围绕这个法语词的翻译所引出的文化表征实践的种种问题，一度在英语世界的女性主义者当中闹得沸沸扬扬，但多数时候都是言之无物。虽然这一翻译的政治学问题并非我所要关注的焦点，但在此引述美国著名女性主义批评家、拉康文本的研读者简·盖洛普的一段评论还是很有必要的：

> jouissance 拥有一种权力，即摧毁各种基石与分类并撼动意识形态的权力。……在法国女性关于 jouissance 的概念中，得到颂扬的，正是这种摧毁意识形态得以建构的观念基石的权力。但是，拒绝对 jouissance 进行翻译，将该词引进一个将使其失去含混性与歧义性的场景之中，在这个场景中，它有时会和 pleasure 词形不同而意义相同，将会终结对于二元对立结构模式的冲击与震荡，并使两个单词之间的区别变得稳定和明确。在过去的十年当中，至少在用英语发言的语境之下，jouissance 一词已经成为了一个教条化的概念：显得单一、缺乏含混性与歧义性，稳定而且严密。
>
> 据说，jouissance 一词直接进入英文使用，是因为我们的语言中缺乏一个能够完全和它对应的单词的缘故。确实，我们或许可以说，一旦某个单词未加翻译便进入另一种语言体系的话，它实际上就表明了另一种语言体系在某种意义上的匮乏，以及这一单词本身所属的语言体系的某种程度上的完备性与丰富性。这种低人一等的感觉最最明显地体现在理查德·霍华德对于《文本的快感》一书所作的翻译的注释当中。霍华德这样写道："法语拥有一种非常突出的优点……就是它拥有表现本能欲望的词汇……但是，又能使其散发出既不是来自实验室、又不是来自下水道的气味，而仅仅是一无微不至、一丝不苟地——说明了事实。"噢，那些法语！
>
> 现在，在盎格鲁撒克逊国家之内，法语很可能从一种长期以来就存在的声誉中获益良多，那就是，正如我们所说的那样，法语在表达欲望本能方面具有一种超级的本领；如果要对这一传统进行研究是很有意思的，因为这可以揭开一个谜底，即它承载的究竟是什么样的意识形态重负、什么样的大众观念的投射，以及

什么样的压抑。①

不过，与这个词汇如此丰富的语义叠加不相适应的是，在法国传统的哲学和精神分析学的写作中，至少在结构主义时代到来之前，“jouissance”并没有作为一个特别的理论术语出现。倒是文学家们对它情有独钟--- 这应该比较容易理解——尤其在诸如后期象征主义、超现实主义这样的先锋写作中，我们总能看到对极度快感的某种痴迷，在那些先锋的文学文本中，时常会出现对“jouissance”现象的描述，借助于这些描述，作家们可以把性、死亡、神秘体验、疯癫、倒错的快感等等同生命的极限体验扭结在一起，以展现他们对存在之奥秘的那种瞥视。也许是受到先锋写作的影响或启示，但也许是因为这种先锋气质本然地就是这个时代的一种文化倾向，到 20 世纪 60 年代前后，“jouissance”逐渐赢得巴黎一代先锋文人的青睐，许多哲学家和批评家喜欢用它来完成各自欲望辩证法的高潮篇章，主体的倾覆与原乐的返回相辅相成，构成了结构主义时代欲望历险中最后的蹦极跳。拉康正是在这样的背景之下第一个把“jouissance”作为一个概念引入精神分析学。

虽然是拉康第一个把“jouissance”纳入精神分析学的概念系统，但他第一次使用这个词时也没有赋予它特别的理论内涵。例如在 1953－1954 年的第 1 期研讨班中，当论及黑格尔的主奴辩证法时，拉康说：“确实，以--个神话式的情境作为开端，一个行动被付诸实施，由此确立了享乐（jouissance）与劳动之间的关系。一条法律被强加于奴隶，即他应当满足他人的欲望和享乐。”② 这里说的是主奴辩证法中劳动与享乐的关系，即主人通过迫使奴隶劳动来生产供自己享乐的物品，而奴隶通过劳动来满足他人的欲望和享乐要求，很显然，“jouissance”在此是在一般意义上使用的，指的是对某种权利或特权的享乐、享用和享受。

虽然开端处的这个使用未见有明显的理论化运作，但劳动与享乐的关联在后来的理论化进程中却是一个重要的结构维度，尤其在 60、70

① 简·盖洛普：《通过身体思考》，杨莉馨译，192～193 页，南京，江苏人民出版社，2005。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953- 1954*, p. 223.

年代的研讨班中，拉康将不断返回到主奴关系的这个享乐场景中，以他的拓扑学技术来呈现享乐的政治效果和伦理效果，呈现主体之间非对称的享用关系，呈现原乐、知识和真理在主体那里的复杂扭结。

到50年代中期，“jouissance”一词所隐含的性快感的含义开始得到强调。例如在1956—1957年的第4期研讨班中，拉康提到了“手淫的快感”（masturbatory jouissance）[①]；而在1958年为一次有关女性性欲的学术会议所准备的主题发言中，他还使用了“女性快感”（feminine jouissance）和“阴蒂快感”（clitoral jouissance）这样的说法[②]。在这些使用中，“jouissance”一词显然与生物学意义上的性满足或者说性快感是等义的。并且在这里，这个词仍没有成为一个理论性的术语，就像埃文斯所说的：“在1958年以前，拉康偶然使用的‘jouissance’这个词似乎与常规用法是一致的；它是快感（pleasure）尤其动物式的肉体快感的同义词，其基本范式就是性亢奋的快感。”[③]

不过，也正是自这个时候开始，拉康拉开了对“jouissance”理论化的序幕。在1957—1958年的第5期研讨班上，他第一次正面提出了享受与欲望的关系问题。他对他的学生说，虽然在思考欲望的时候已经隐含了享受的维度，但还是必须把这两者区分开来：“主体不是简单地满足欲望，他在享受欲望，而这正是他的jouissance（享乐/享用）的一个本质维度。”[④] 这句话隐含了一个基本思想：“jouissance”不是一般意义上的享受或享用，而是对欲望和欲望过程的享受或享用，我们不妨把主体对不可满足的欲望或欲望过程的这种享受和享用称作主体的“原乐”，就像埃文斯说的，“对原乐与欲望之间的关系的这一最初论述表明，原乐是维系欲望的东西，因为它是对为欲望而欲望的过程的一种享受，这一享受使人在满足的缺席中欲望着”[⑤]。

在拉康看来，欲望不是对某个现实对象的欲望，而是对他者及他者之欲望的欲望，而这个他者与他者之欲望原本就是一种欠缺，主体的欲

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet 1956 - 1957*, p. 241.

② jacques Lacan, *Écrits*, p. 612.

③ Dany Nobus (ed.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, p. 5.

④ Ibid., p. 5.

⑤ Ibid., pp. 5-6.

望总是被这个他者及他者的欠缺规定着和限制着。欲望与他者间的这种关系还表明，欲望无法通过占有某个现实对象获得满足，相反，欲望之为欲望，恰恰是由于欠缺一个能够满足它的对象。因此对于主体的欲望过程，我们必须理解为一种只能不断地去寻找、不断地去欲望的运动，主体只能在欲望中欲望着，或者说在不满足中欲望着那个不可能的满足，主体享受着这个不断寻找、不断欲望的过程，并从中获得一种快感、一种原乐。也正是在这个意义上，拉康后来又称欲望即是对原乐的追求，例如在1962—1963年有关“焦虑”的第10期研讨班中，他就称欲望总把自己表现为一种“求原乐的意志”（will to jouissance），只是这个求原乐的意志总是会失败，会“遭遇到自己的界限、自己的遏制”①。为什么呢？因为原乐总是要求超出快感原则以得到更多，它总是要求“再来一次”（“Encore”，第20期研讨班的题目），可它的要求总是受到象征界域的能指的规定或划杠，它的要求总是因他者的在场而受挫，从而把欲望引向无有终止的“彼处”。

1958年以后，原乐成为拉康的一个核心概念，几乎在每一期研讨班中都会直接或间接地涉及，但其含义又常随语境而变化，以至于我们很难去逐一加以讨论。可以说，拉康精神分析学的几乎所有问题都与原乐有着这样或那样的关系，我们甚至可以做这样的设想：如果以原乐为基点去全面叙说拉康的理论，也许将会图绘出另一个版本的拉康。在此我没有能力去做这样的阅读，因为那需要设计一个与本书全然不同的框架。我暂时只能就这个概念本身做一些基础性的说明——可即便如此，这里面也依然是盘根错节、迷途重重。

虽然“jouissance”是拉康教学中的一个基本概念，可他并没有就这个概念提出一个相对统一的、封闭的界定，比如他在50年代末的研讨班中主要在享受/享用的意义上把它和欲望过程联系在一起，在1959—1960年的第7期研讨班中他把它和超越快感原则的僭越行为联系在一起，在1962—1963年的第10期研讨班中他又把它和焦虑联系在一起，并提出了他者原乐的概念，在60年代末的研讨班中他还把原乐嵌入身体的享用中来说明两性之间的关系，而到1972—1973年的第20

① 转引自 Dany Nobus (ed.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, p. 6.

期研讨班《再来一次》中，他又进一步以女性原乐来定位他者原乐——该期研讨班看似是讨论“女性性欲”，实际是在讨论“他者原乐”或“女性原乐”。总之，拉康总是把原乐置于与其他概念或问题域的关系中，在具体的语境关联中玩着语义漂移的把戏，就像大卫·梅西所说的，“其意义是语境的而非定义的”①。面对拉康有关“jouissance”的这种种非定义式的论述，我们该如何进入或者说该从哪里开始呢？分析家们会说：临床。是的，从临床的意义上说，原乐以及与原乐有关的对象 *a* 算得上是拉康的最具临床价值的两个概念，不论是在弗洛伊德有关杜拉、小汉斯、“鼠人”、“狼人”或施列伯的症状结构分析中，还是在拉康本人区分的神经症、精神病和倒错的临床结构中，原乐与对象 *a* 都是弗洛伊德在《论反复无常》（1916 年）中描述的那种令人惊骇之物，都可以作为分析的瞄准点。② 不过，我在此不打算这样做，我更倾向于拉康本人的理论化道路，虽然这条路走起来要跟跄得多。

其实，在拉康把“jouissance”当作一个概念引入之初，就已经给我们提供了一个理论入口，那就是原乐的伦理维度。在有关精神分析伦理学的第 7 期研讨班（1959—1960 年）中，拉康特别地讨论了原乐的这个维度，这一讨论照例是千回百转，不同界域的概念以一种典型的超现实主义逻辑被扭结和叠加在一起，而最终都汇合在一个东西下面，那就是原乐与纯粹欲望的伦理学。

我在前面已经提到（见第八章第三节），拉康讨论精神分析的伦理学不是出于通常意义上的学科意志，而是基于分析实践本身所具有的伦理维度，基于受分析者与分析师的互动情境所内有的伦理含义，比如移情关系、他者的欲望、基本幻象的构成等等这些问题皆关涉着主体间的伦理结构。我还提到，由于拉康把主体的无意识构成和欲望辩证法同实在界、同属于实在界的原质之“物”的运作联系在一起，所以他的伦理学实际是一种实在界的伦理学，但正如阿伦卡·祖潘西卡所说，对于这

---

① David Macey, *Lacanian in Contexts*, p. 201.

② 例如，分析家 Willy Apollon、Danielle Bergeron 和 Lucie Cantin 在《拉康之后：临床实践与无意识主体》（*After Lacan: Clinical Practice and the Subject of the Unconscious*, New York: State University of New York, 2002）一书中就从临床的方面讨论了“jouissance”的意义。

个实在界的伦理学，不可以片面地理解为是有关实在界的伦理学，而应理解为依据在伦理实践中运作的实在界的维度来重新思考伦理学[①]，这就是说，实在界在这里是作为一个认识论框架发挥作用的，其本身并不构成为精神分析伦理学的对象，它根本上是规定我们的伦理学思考的一种视线。

按照拉康的理解，精神分析伦理实践的运作对象根本就是主体的欲望，并且这不是一般意义上由他者的欲望来规定的那种欲望，那种受到象征机器制约的欲望，而是一种“纯粹的欲望”，一种朝向原初实在界的原质之“物”的欲望，一种服从于求原乐意志的欲望。所以，拉康的实在界的伦理学实际也是纯粹欲望的伦理学，是主体的求原乐意志的伦理学。于此，我们所面对的问题是：欲望主体的这一求原乐的意志到底是什么？原乐的所谓伦理维度究竟是怎么引入的？我们不妨从拉康在第7期研讨班中对博爱伦理的一段分析来进入这里的问题。

要知道，在拉康的理解中，爱，从广义上说，指的是人与人之间的某种移情关系。爱本质上具有一种自恋性结构，我们爱他人其实爱的是我们自己或者说我们的自我，我们因为爱的冲动而在他人身上投射一个“镜像幻影”，并把自己设想为被爱的对象，想当然地以为在那里他人能够以我们想要的方式来爱我们，由此形成一种相互性的幻觉，而实际上，这种相互性只是一种欺骗，一种自欺。

我们常说，爱是无条件的，是不求回报的，我们爱一个人，不是出于某种自私的目的，而只是出于我们爱的本心，所以即便那个人是我们的敌人，我们也应当像爱自己一样地爱他，这才是真正的爱，有这种爱的人才是真正有德行的人，因为他懂得爱的价值和意义，他知道只要是爱，就必须是无条件的。可是，弗洛伊德对这一博爱的理想有另一种理解。在《文明及其缺憾》（1930年）中，弗洛伊德对“爱邻人如爱己”这一神圣的道德律令做了一段极其精彩的分析：我的爱对我来说是一件很宝贵的东西，我无权随便就把它抛弃；爱意味着一种责任，意味着为实现我的爱就需要做出牺牲。所以，假如我爱一个人，一定是这个人有值得我爱的地方，比如，若是他能在某些重要方面如此爱我，以至于我

① Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, p. 4.

能在他身上爱我自己的话，他就是值得爱的；又比如，若是他比我完善得多，以至于我能在他身上爱我自己的理想的话，他就是值得爱的；还比如，若他是我朋友的儿子，我就一定会爱他，因为他如果有什么不幸，我的朋友的痛苦将会让我也痛苦。但是，如果这个人对我来说是一个陌生人，并且又没有什么对我而言有价值的东西可以吸引我，那我就很难爱上他；尤其是如果这个陌生人不仅没有值得我爱的东西，而且还是一个坏人，一个对我有敌意和仇恨的人，我还要如圣训所说“爱你的敌人”，那这种爱简直就不可理喻。

对于弗洛伊德的这段不无残酷意味的分析，我们很容易陷入浅表的理解，以为他只是在宣讲一种“人对人是狼”的食人哲学或工于计算的功利主义伦理学，比如在接下来分析这种博爱伦理得以出现的社会根源时，弗洛伊德就把它还原到了人性的攻击性本能，他说：

> 这种攻击性倾向的存在可以在我们自己的身上发现，我们还能正确地假定在别人身上也有，这就是干扰我们同邻居的关系，迫使文明必须施行很高的（能量）消耗的那个因素。由于人与人之间这种原始的相互敌意，文明社会不断地受到分裂的威胁，他们在共同工作中的利益不会使他们结合到一起来；本能的热情比理性的兴趣更强烈。为了建立能抵御人的攻击性本能的屏障和用心理上的反相作用（reaction-formation）来控制它们的表现，文明就必须召唤一切可能的力量。然后，人类就会被这些方法的使用驱赶到自居作用和受目的制约的爱的关系中；此后又会对性生活加以限制，再以后还有它的爱邻犹爱己的理想的命令。①

可是，拉康不这么看。他认为，弗洛伊德对博爱伦理的分析与其说是对人性的攻击性倾向的揭示，不如说是对上帝死了之后的现代文明图景的一种描绘，也就是说，那根本是对资本主义文明的一个症状分析，其所揭示的乃是这个文明内有的文化逻辑。在这一点上拉康说得没错，弗洛伊德的确是想要做尼采在《论道德的谱系》（1887 年）中已经做过的工作，那就是揭示在道德原则背后真正起支撑作用的能量的运作，揭

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第五卷，260 页。

示“道德的谱系”。①

实际上，真正令弗洛伊德如鲠在喉的并非邻人之爱的观念本身，而是它作为一个律令的存在，即它要求我们毫无分别地、像爱自己及自己的亲朋一样地去爱每一个人。文化怎么能要求我们如爱自己一样去爱每一个人呢？虽然对于人而言没有什么比爱的关系更具安慰的效力，可也恰恰是因为这一点，爱对于我们每个人才是真正宝贵的，我轻易地就把它施舍出去，那只会贬低爱的价值。尤其是，那样做可能是极其危险的，因为一方面，我根本无法确定我的爱能否由此而得到同样慷慨的回报，另一方面，如果我就这样天真地把自己的爱奉献出去，我得到的更有可能不是被爱，而是我的爱被滥用，我会因此而成为爱的不确定性的牺牲品。

但你也许还是会说，邻人一定就是坏人吗？即使他是一个坏人，即使他对你充满敌意和仇恨，去爱你的敌人不是正好可以显示伟大的爱的力量吗？这不正是伦理学所应当召唤的吗？但问题的关键不在这里。在那一爱邻人如爱己的律令中，邻人是好人还是坏人的确不是我们要不要去爱的条件，弗洛伊德强调邻人的侵凌性的真正意图在于围攻传统伦理学的一个未加省思的前提：邻人是像我们一样为善的，为善者必有善报。单从形式上说，这个前提难道不是和侵凌性的假设一样的不可思议吗?！还有更重要的一点，我们为善，我们无私地爱他人，这里面难道就没有侵凌性的因素吗？我们果真可以确信我们的善和对他人的爱是全然无私的吗？或者说，这种绝对的善和无私的爱果真存在吗？我们自以

---

① 在《论道德的谱系》中，尼采对于基督教的博爱伦理有一段极为尖利的说辞，与弗洛伊德的分析正好呼应。在讨论犹太人的仇恨与基督的爱之间的关系时，尼采说：“从那报复的树下中，从那犹太的仇恨中，从那地球上从未有过的最深刻、最极端的，能创造理想、转变价值的仇恨中生长出某种同样无与伦比的东西，一种新的爱，各种爱中最深刻最极端的一种：一从其他哪根树干中能够长出这种爱？……但是也不要误以为这种爱是对那种报复渴望的否定，是作为犹太仇恨的对立面而萌发的！不是的！事实恰好相反！这种爱正是从那树干中长出来的，是它的树冠，是凯旋的、在最纯洁的亮度和阳光下逐渐逐渐地伸展开来的树冠，即使在光线和高度的王国里，这树冠也似乎以同样的渴求寻求着那仇恨的目的、胜利、战利品、诱惑，这种渴求使那种仇恨的根在所有的深渊中越扎越深，在所有的罪恶中越变越贪，拿撒勒斯的这位耶稣，爱的人格化福音，这位把祝福和胜利带给贫穷人、病患者、罪人的‘救世主’，一他难道不正是最阴险可怕、最难以抗拒的诱惑吗？这诱惑和迂回不正是导向那些犹太的价值和理想的再造吗？”（尼采：《论道德的谱系》，周红译，19～20页，北京，三联书店，1992。）

为我们有关善和爱的知识是自明的，我们的善和爱的行为是出自本心自主地选择的，可我们真的是自己的主人吗？我们自以为我们设计的善和爱是人人都具有的，凭借人性的这种共通性，我们就可获得幸福和快乐，可这一共通性的观念难道不是出于我们的幻觉吗？拉康虽然没有直接设置这样的诘问，可他明确地指出，以亚里士多德为代表的传统伦理学实际就是建立在这一自欺的善和爱的知识的基础上的，这种伦理学以所谓的良善或至善为目标，认定一个人只要认识到了这种善，只要在行为中践行了这种善，就称得上是一个有德行的人，就可以获得幸福和快乐。而实际上，拉康说，这一利他主义的至善根本就不可能，因为“我所需要的是处在我自己的镜像中的他人的善”①。这意思是说，我们所谓的“善”、所谓的“爱邻人如爱己”，实际是建立在主体与他人之间想象的同一性或相似性之上的，我们为善、我们施与无私的爱，是因为我们以为且渴望他人会如我所愿地把我们视作善的和有爱的，并如我所愿地把同样的善和爱施与我们自己，而问题之根本在于，在道德或法的世界中，我和邻人之间的关系是象征性的，是由依照差异性原则来运作的大他者指认出来的，在这时，在我和邻人之间的爱的交易中，其实存在着一种不对称性。

正如弗洛伊德所说，在邻人之爱的律令中，隐藏着一种残酷性，一种会让我们在那里遭遇到“无意义”的危险性，只是他没有看到这个“无意义”的真正“意义”，拉康说，那就是寄居在我们每个人心里的“恶”。这个“恶”不是道德意义上的，而是伦理意义上的，它根本上就是“原乐”，即我们对过度享乐的欲望，对超越快感原则的极度快感的追求，对被法所禁止的实在之“物”的渴望。弗洛伊德只看到了邻人的“恶”，而没有看到这个“恶”实际是我们每个人都具有的一种追求极度快感的倾向，所以他“诚实”地承认自己会因为不愿分担朋友的丧子之痛而去爱朋友的儿子，这就是说，弗洛伊德仍没能摆脱快感原则的牵制，从而错失了通向原乐的道路，拉康评论说：

> 弗洛伊德有关这一点［我的爱是宝贵的］的评论是很正确的，

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, p. 187.

他接着评论了值得去爱的主体［朋友的儿子］。……在这个诚实的人［弗洛伊德］身上，依然存留着亚里士多德的整个善的概念；对于我们的爱因何而成为值得分享的善，他给了我们最感性、最合理的回答。但是，他可能忽视了一个事实，那就是：恰恰因为我们走了那样一条路，所以才错失了通向原乐的路。

它就处在利他主义的善的本性中。但那并不是邻人的爱。弗洛伊德让我们觉察到了这一点，但没有充分地展开。我们现在可以尝试沿着他的思路不做任何强加地往下说。

我们可以这样展开我们的观点，亦即：每当弗洛伊德在爱邻人的律令的结果面前恐惧地止步不前时，我们就会看到那寄居在这个邻人心中的根本的恶的在场。但是，如果真是这样，那它也寄居在我的心中。在这个心中，寄居着我的原乐，我不敢走近的原乐，还有什么东西比这更邻近我的？因为只要我走近它，就像《文明及其缺憾》所说明的，就会产生我极力想要逃避的不可测度的侵凌性，我想转身背对着它，并且，就在已经消失的法的位置，它对那阻止我跨越“物”的边界线的东西施加其影响。①

在拉康看来，所谓的“善”（Good）本质上是力比多经济学的一种运作，是主体为满足自身需要而在象征界设定的一种交换物品，它就是“物品”或“商品”（goods），按照象征世界的交换原则，我供应给你一些“善/物品”，我也要求从你那里得到相应量的“善/物品”作为回报，爱邻人的伦理也可以在这一“善/物品”的交换逻辑中来理解，弗洛伊德发现了这一博爱伦理可能的残酷含义，但没有把它放置在“原乐”的领域来思考。

为了进一步阐明善与原乐的关系，拉康举了一个例子，说的是法国历史上最伟大的善人圣马丁的古老传说。

图尔的马丁（Martin of Tours，约 316—397）是高卢隐修制度的创始人，也是西方教会隐修制度的创始人，法国的主保圣人，年轻时曾是罗马军队的一名军官。传说马丁有一天遇到一个衣不蔽体的乞丐在寒

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ. The Ethics of Psychoanalysis 1959 -1960*, p. 186.

冬中冻得全身发抖，他毫不犹豫地挥剑把披在身上的大衣割成两半，一半送给了乞丐。当晚，他梦见基督披着他送给乞丐的那半件大衣，这个神迹般的见证使他成了一名虔诚的基督徒。为了纪念马丁的善行，西方世界后来把每年的11月11日定为圣马丁节。

拉康在这个故事中看到了什么？一般地，我们说，在凛冽的寒冬中，一个衣不蔽体的乞丐所要求的当然是一件可以御寒的衣服，可拉康说，这看似是满足了乞丐的生理需要，而实际上圣马丁在此将遭遇到乞丐的所有需要。就是说，那个乞丐“需要”的远不只是御寒的衣服，他可能还“要求”别的东西，那就是他人的无条件的爱，为了向自己证明你的爱的确是无条件的，他甚至会请求你干脆“杀了他或是奸淫他一顿”，在这里，“对慈善的回应和对爱的回应在意义上存在着巨大的差异”①。之所以会出现这一差异，之所以良善的行为最终获得的是一个倒转形式的回应，根本在于：主体间性总是且只是一种差异性，每个欲望主体都有一种求原乐的意志，当这一意志被编织到主体间想象的镜像关系结构中的时候，就会表现为一种侵凌性，在那一情境中，且不说恨或攻击性的行为本身，就连爱或善的行为都包含有一种侵凌性的倾向，都属于求原乐意志的一种自我享受。原乐意志是一种恶的意志，它就在我们每一个主体的内部，它实际就是我们最邻近的邻居，只是我们并不知道或拒绝承认它的存在，故而才对我们显得是陌生的、怪异的，是他人的原乐。所以，要我们爱邻人如爱己，实在是一个残酷至极的律令：“去爱他，如爱己一样地爱他，必定会走向某种残酷性。”②

拉康对邻人之爱的律令和圣马丁的故事有如此出人意表的解读，根本在于，他是要从欲望及欲望之满足的角度来思考伦理学，他认为，欲望的满足不能在幸福和善中去寻找，也不能在功利主义伦理学所主张的最大多数人的最大幸福中去寻找，而只能在超越于善和幸福之外的原乐中去寻找。按照拉康的理解，如果说传统伦理学的力量就来自于它总是以某种方式来界定善，以帮助主体远离原乐——因为那种伦理主体所要求的只是适度的快感，他们所谓的“幸福和快乐”不过是在厮守一种中

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 186.

② Ibid., p. 198.

庸之道，而原乐的极度快感是这种主体根本无法承受的——那么，精神分析的伦理学恰恰就是要面对主体的原乐，要为主体的欲望打开朝向原乐的道路。精神分析学不仅不能忽视或远离原乐，反而要以它为纽结点去走进主体的不可能性的世界。如果说传统伦理学对德行和至善的追求是出于一种快感原则，那么，精神分析伦理学的目标就是要超越快感原则，通过揭示原乐的悖论性而让主体最终穿越幻象，直面和担当自己的欲望。

原乐意志是一种恶的意志，并且是一种绝对的恶的意志。仅仅这么说还无法理解拉康的原乐伦理学的真正内核，我们还需要进入他的理论内部、进入实在界的层次来看一下他对这个绝对的恶的意志的逻辑阐述。

前已论及（见本书第八章第三节），拉康在第 7 期研讨班中对实在界的讨论是从弗洛伊德的作为原质的“物”的概念开始的，按照他的理解，属于实在界的“物”是不可象征化的，“物”不是欠缺、失落或不在场的表征，相反，它就是这些东西本身，“物”的特征就是“它的不在场、它的陌生性”①。就“物”与主体的关系而言，“物”总是作为永远失去的对象偶然地出现在主体的面前，主体及主体的欲望都是围绕它而运转的，“无意识的主体世界是围绕着它在一系列意指关系中被组织的”②；“物”作为原初失落的对象既外在于主体，但又处在主体的中心，是主体所欲望或者说引发主体欲望的东西，从这个意义上说，它与幻象结构中的“对象 a”的功能是重叠的。

进一步地，从精神分析的经验说，主体最初欲望的这个“物”其实就是母亲，“母亲占据着这个物的位置”，或按照弗洛伊德的说法，儿童对母亲的欲望是乱伦的欲望。这当然只是一个神话式的设想，我们何以知道主体最初有这样一种不可思议的欲望呢？通过对能指网络所构成的象征秩序的回溯，我们就能找到一个结合点，不过是主体与原初欲望之被禁止的结合点，那就是处在法之源头的乱伦禁忌。“我们必须牢记这个思想。弗洛伊德把禁止乱伦视作原始法的根本原则……同时，他又把

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 63.

② Ibid., p. 71.

乱伦看作是基本欲望。”① 进而，列维-斯特劳斯的人类学也向我们确证了这一点，他也把乱伦禁忌看作是最基本的禁忌形式，是结构人类社会的关系和法则的基本模型。拉康说：

> 我们在乱伦法则中发现的东西就这样在无意识的层面与“物”关联着。对母亲的欲望不可能获得满足，因为它就是目的，就是终点，是全部的要求世界的废除，这个要求在其最深的层次上说乃是结构人的无意识的东西。②

乱伦禁忌是结构人类社会生活的原初法则，在它出现之前，原始社会是否真的存在所谓的乱伦，这并不重要，重要的在于人类社会正是凭着那一神话性的想象——想象曾经有一个时期，男人只是享用本部落内部的女人——才确立了这个原初大法。乱伦禁忌是结构主体之欲望的最初力量，这一结构的过程本质上是一种禁止，是对主体和母亲同时说“不”的过程，所以处在象征秩序中的主体的欲望根本上是对已经永远失去的对象的欲望。很显然，这个欲望是不可能得到满足的。于是，这个原始欲望以转喻的方式嫁接到其他对象上，由此而构成一个欲望的转喻性链条，存在的命运就在这个链条中流转着，主体在这个链条中成为了一个不断朝向不可能性的欲望主体。

主体在不可满足的欲望过程中欲望着，这一终极的不可满足性构成了欲望主体的界限，但欲望的戏剧也正是因为这个界限而悄然上演，其中一个重要的剧情导引就是弗洛伊德所讲的快感原则。我们已经知道，在弗洛伊德的能量经济学中，快感原则作为心灵的一种调节机制乃是指心灵的趋乐避苦的倾向，因为痛感或不快感会使能量的紧张增强，而快感或快感的获得可以减轻或释放这种紧张与兴奋。可见，快感原则实际就是寻求心理组织的平衡和恒定性，旨在把兴奋维持在最低的功能水平，用拉康的话说，快感原则的本质就是“尽可能少地享受”，或者如弗洛伊德最初的说法，它其实是一种“不快感原则”——因其目标在于降低或释放因紧张而来的痛感。把这一原则运用于主体的欲望过程：主

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959 - 1960*, p. 67.

② Ibid., p. 68.

体对作为“物”的母亲的欲望永远不可能得到满足，但快感原则可以通过生产出许多能指、通过把主体从一个能指引向另一个能指来调节主体与“物”的关系，使主体与“物”之间保持一定的距离，让调节整个心理机制功能的张力维持在一个尽可能低的水平——在这个意义上说，快感原则充当的就是乱伦禁忌或者说父法的功能。

需要顺便提及的是，在这里，拉康所谓的“快感原则”、“乱伦禁忌”、“法”实际上都指的是象征秩序的功能，都属于能指的运作，它们对于原乐的作用实际都是--种禁止（但下面会说到，禁止原乐实际也是在生产原乐），所以对于此处论及的原乐与快感（原则）的关系，我们也可以从语言或言语的角度来理解。例如在《主体的倾覆和欲望的辩证法》（1960 年）一文中，拉康说：

> 我们必须谨记，对于任何言说者来说，原乐都是被禁止的，或者换一个说法，原乐只能流露于法之主体的字里行间，因为法就是建立在这个禁止之上的。
>
> 确实，即使法命令说“享乐吧!”(Jouis!)，主体也只能回应说“我听到了”(J'ouīs)，在这里，原乐只是被领会到。
>
> 但是，并不是法本身阻挡了主体通向原乐，它只是从一个几乎自然的阻隔内制造了被划杠的主体。因为给原乐设置限制的是快感，这快感就像是把不统一的生命捆绑在一起的东西，直到另一种禁止、一种不可挑战的禁止从弗洛伊德作为快感的原发过程和相关律法制订的规则中生发出来。①

可充满悖论意义的是，快感原则对主体欲望的这种调节是不可能彻底的，换句话说，虽然象征秩序自始就构成了对主体的原始欲望的压抑，但这个欲望并不会因此而彻底熄灭，它只是被调节，只是被语言所延宕，它对意义或者说欲望之满足的坚持依然执著，并且，恰恰是这种调节、这种延宕、这种意义的匮乏和不在场使得欲望的驱力更为固执。这样，受到快感原则调节的能指法则在结构着主体的欲望的同时也在生产着主体的欲望，它使得主体更为急切地奔向所欲望的那个“物”，主

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 696.

体总想超越快感原则，僭越父法的禁令，如拉康所说，“快感原则的功能就是使人--直去寻求他不得不再次发现、但却不可能获得的东西”①。

快感原则本来是要调节主体的欲望，可结果却成为生产欲望的机器，正是在这里，拉康把快感原则的这一悖论性功能同原乐联系在了一起，指出原乐的根本就是要“超越快感原则”，僭越快感原则所立的禁令和法则。我们不妨说，“超越快感原则”就是拉康的原乐原则，是拉康的纯粹欲望批判的“先验原理”，而建立在这个原理之上的“先验律令”就是：不要向欲望让步——因为人的欲望总是他者的欲望。

为了进--步说明原乐对快感原则的这种僭越及其后果，拉康接着又讨论了法与罪（sin）的关系，而其源头性的文本便是弗洛伊德早期的《图腾与禁忌》（1913年）和晚期的《摩西与一神教》（1939年）。

《图腾与禁忌》是弗洛伊德的一部人类学著作，在那里，他以一种史诗般的想象把弑父的俄狄浦斯情结运用到人类社会的早期历史中，以说明乱伦禁忌和法的起源，其中的主要观点在他的绝笔之作《摩西与一神教》中有更精练的表述：原始初民的部落通常都受着一个强壮的男性的统治，这个男人是整个部落的主人和父亲，他权力无限但却十分野蛮，他禁止部落的子民和他一起分享部落的女人；受到威胁的儿子们于是联合起来杀死了父亲，并分食他的尸体（这一分食行为也表明了儿子们对父亲的认同或矛盾情感）；接着为保障自身安全及社会秩序，儿子们达成了一个契约，“每个人都放弃了他想要获得其父亲的地位和占有他的母亲及姐妹的想法”②，这样便产生了乱伦的禁忌和禁止族内通婚的禁令。人类社会的最初法律和文化就这样形成了。

可这一通过谋杀父亲来建立禁忌与图腾崇拜的行为似乎并不能解决问题，相反，对父亲的谋杀使得一种负罪感越来越强烈，这种情况最终在一些民族那里导致了一神教的出现。在《摩西与一神教》中，弗洛伊德接着解释了犹太教和基督教的这一心理根源。他说，犹太民族中一神教的建立正是基于子民们对待原始父亲的那一矛盾情感以及因谋杀父亲而来的负罪感，在那里，人们把负罪感的历史根源追溯到所谓的原

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 68.

② 车文博主编：《弗洛伊德文集》第五卷，388页。

罪——这种应当以死来报效的原罪就是谋杀了后来被尊奉为神的父亲。而基督教的赎罪幻想就是对这种负罪感的一种想象性解决，通过一个儿子的牺牲来平复对父亲犯下的原罪：

> 上帝的一个儿子，本来没有罪，却通过把自己杀死而自己承担了所有的人的罪恶。他必须是一个儿子，因为他杀害的是个父亲。①

所以，在弗洛伊德的解释中，被奉为“救世主”的基督不是别人，正是杀死父亲的兄弟群体中的领头人，或者说如果有过这么一位领头人，那么基督就是他的继承人，是他的化身。基督徒对基督的崇拜就是向父亲赎罪的行动，只是摩西宗教（即犹太教）的“父亲宗教”在此变成了一种“儿子宗教”，基督（儿子）取代了古老的上帝（父亲）的位置。

毫无疑问，非要去追问这种解释的历史有效性是极其愚蠢的，因为弗洛伊德在此关注的并非可见的社会事实层面，而是人类的无意识之思，他提供的是一出人类的集体梦幻剧，就像拉康所说，他讲述的是一则“神话”，是现代世界所能给出的“唯一神话”②。拉康甚至以此把弗洛伊德描述的法和一神教的起源神话说成是现代西方杀死上帝的时代的神话：

> 法的起源的神话就体现在对父亲的谋杀中；正是从这种谋杀中，出现了一系列的原型：先是我们所说的动物图腾，接着是或多或少有力的和嫉妒的神，最后是唯一神——圣父。谋杀父亲的神话即是上帝死了的时代的神话。③

---

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第五卷，392页。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 176.

③ Ibid., p. 177. 需要注意，拉康所讲的“上帝死了”不是尼采意义上的，他的这个短语实际是从弗洛伊德的“儿子宗教”取代“父亲宗教”的观点中演绎出来的，其真正的含义指的是，如同孩子与母亲的原初统一根本未曾存在一样，“上帝”起先作为原始的父亲，后来又作为至善、作为全能的“太一”（One），从来就未曾存在过，“上帝”原本就已经死了，所以谋杀父亲只是一个神话，是有关法的起源的神话。“我们应该注意，唯有基督教通过受难的戏剧赋予了我们称作上帝死了的真理的自然性以丰富的内涵。……其实，基督教提供的戏剧实际是为了呈现那一上帝之死。也正是基督教把那一死亡同法的出现联系在了一起，也就是说，根本没有对父法的破坏，就我们所知，而只有对父法的取代，对父法的总结，在废除父法的过程中使其得到提升……”（Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 193.）

在这则神话中，真正值得关注的是人类社会原始法的确立与儿子对父亲形象的矛盾情感（俄狄浦斯情结）的关系。在弗洛伊德的理解中，法的确立既是基于子民因谋杀父亲而来的罪疚感和赎罪感，也是基于其对父法本身以及由这父法所赋予的父亲（权威）位置的某种认同。而拉康在分析子民们建立原始法的行为时则把原乐引入了那一复杂的父子关系中，让这则神话的逻辑围绕着法、原乐及与之伴随的欲望运转。拉康说：

> 就这样，诸如法的秩序这样的东西得以被传递，它必定要沿着《图腾与禁忌》中阐述的原始戏剧——即谋杀父亲及其后果——所划出的道路往下传递。那是文化源头处对某个角色的谋杀——人们对这个角色说不出什么，只知那是一个可怕的、内心充满恐惧而且多疑的角色，是原始部落里最强大有力且半人半兽的生物，他被他的儿子们杀死了。其结果——而且这里的阐述至关重要——就是初始契约的确立，这对于法的制定是很关键的，弗洛伊德竭力把它和对父亲的谋杀、与矛盾情感的认同联系在一起，而那一认同恰好构成了儿子和父亲的关系的基础，换言之，一旦那一行为被实施，与矛盾情感的认同就涉及爱的返回。
>
> 全部的奥秘就在那一行为中。其目的旨在掩藏某个东西，即谋杀父亲不仅不能打开通向父亲在场时所禁止的原乐的道路，事实上反而会强化那一禁止。整个的问题就在于此，不论在事实上或在理论上，那里就是差错之所在。虽然谋杀的结果是移除了障碍，可原乐依然被禁止；不只如此，那禁止反而被加强。①

谋杀父亲乃是为了获得被父亲所禁止的原乐，可结果却是父法的禁令得到了强化，由于谋杀父亲后重又认同于父法，对原乐的禁止被进一步加强。可问题并不会因此而完结。受到禁止的原乐还会以别的方式寻求表现自身，并且法本身恰恰是原乐的这种坚持的保证。为什么会这样呢？这涉及法、罪和原乐之间辩证的关系翻转。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959　1960*, p. 176.

事实上，我们被引到了一个点，在那里，我们接受这样一个表述：没有僭越，就无法通向原乐。并且返回到圣保罗那里，那恰恰就是律法的功能。原乐方向上的僭越要想发生，唯有它受到相反原则、受到法的形式的支撑。如果通向原乐的道路上有某个东西消失了，使那道路行不通了，那我可以说，禁令就成为了它的全地形式的车（all-terrain vehicle）、它的半履带式的车（half-track truck），使它偏离运行的轨迹，绕一个圈子又把人带回来去寻求瞬间的、原地踏步的满足。

那就是我们的经验所导向的点，条件是要以弗洛伊德对问题的阐述作为指导。罪需要法，圣保罗说，所以他成了一个伟大的罪人——当然没有什么可以断定他真的是罪人，但他可以这样来想象那一可能性。①

拉康说，法的一个本质功能就是禁止，禁止原乐或切断通向原乐的道路；而原乐的一个本质方面又恰恰是它的僭越性，“没有僭越，就无法通向原乐”。对什么东西的僭越？当然是对法的僭越，对法的禁止或禁令的僭越。由于法的禁令根本上是为了禁止对母亲的欲望——也禁止母亲自身的欲望——所以对这一禁令的僭越就具有了罪的特质，其后果不仅是导致了乱伦欲望的返回，也导致了谋杀原始父亲的行为的重演。反过来说就是：“人的罪需要法”。正是因为有法，我们才知道什么是罪；正是因为有法，才有对法的僭越，才有所谓的“违法”；也正是因为有法，对法的僭越才构成为一种诱惑，被禁止的欲望才有了一种求原乐的意志，“原乐方向上的僭越要想发生，唯有它受到相反原则、受到法的形式的支撑”。拉康甚至引用《圣经》中保罗的话来说明法、欲望与罪之间的这一关系：“律法是罪么？断乎不是。只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心”（《新约·罗马人书》，7：7）。

我们不妨把拉康在多个层面交互运作的逻辑再做一简约化的表述。就欲望的层面说，主体在神话性的实在界的原初欲望即对“物”的欲望是乱伦的欲望。可这一欲望因为父亲的介入或者说因为父法的确立而被

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959－1960*, p. 177.

转移或被延宕，主体从此成为一个有欠缺的主体，一个其欲望要借助象征性的阉割才能得到承认的分裂的主体，但是主体对那已然失落的原初对象的欲望并没有因此而消失，相反，后者现在成为了主体的欲望之因，并会借幻象的结构以对象 a 的形式出现，原乐也会在这个剩余、这个欠缺的幻影中辨认出自身。就驱力的层面说，驱力驱使主体不断去欲望，可目标在于让主体“尽可能少地享受”的快感原则却使得主体的欲望永远得不到满足，于是死亡驱力以其坚执的姿态不断撞击着快感原则的冷酷链条，企望在重复强迫中把遭禁止的原乐召回到主体跟前。就法的层面说，法的功能在于禁止，禁止欲望不知餍足的原乐追求，可事实上，法的存在也为主体僭越法的界限提供了可能的人口，换句话说，有法的地方，必定有僭越；有僭越的地方，也必定有法。就原乐主体的方面说，谋杀父亲是为了打开通向原乐的道路，可这一俄狄浦斯式的谋杀最后却是强化了禁止的力量，主体因转而认同于法的禁止而被抛向了原乐的丧失。就罪的层面说，法的建立是因为罪，是为了赎罪，也是为了禁止罪的再次发生，可另一方面，我们所谓的罪、罪感、赎罪感、犯罪感却都是因为法而被界定、被强化，法固然不是罪，可法是罪的渊薮。最后，就原乐的层面说，原乐之根本在于它的僭越性，对法的僭越，对快感原则的僭越，可这种僭越不仅不会打开通向原乐的道路，反而会使原乐的获得越来越不可能，会把原乐引向罪，并最终引向致命的诱惑——死亡。

所以，原乐不是享乐，不是快感，不是对快感的享受，甚至也不是对痛感的享受，因为对痛感的享受终究还是一种“享受”、一种快感、一种夹杂着痛感的快感，比如在受虐狂那里，对痛感的享受往往是获取快感的手段。原乐本质上是对快感和不快感（原则）的一种僭越，是对亢奋的过度追求，它根本上是一种“mal”。“mal”这个法语词有两个基本含义：“恶”和“痛苦”，拉康把这两个意思兼而用之。为什么说原乐是一种恶？因为一方面，原乐源自对法或禁令的僭越，这是主体对法所犯下的罪，是原乐的第一重恶，而另一方面，原乐的僭越带来的不是禁令的废止，而是禁令的强化，这是原乐的第二重恶，也是更大的恶；为什么它又是一种痛呢？因为主体只能承受一定量的快感，超出了这个限度，快感就成了痛，就是说僭越快感原则的结果获得的不是更大的快感，而是一种痛，一种纯粹的痛。这就是原乐的悖论性质。

简而言之，原乐的悖论性质乃是源自于它的僭越效果。在此我不停地说到原乐的僭越，可到底何谓原乐的“僭越”（transgression）？在第7期研讨班的一开始，拉康就提出并回答了这个问题：

> 这种僭越是什么？它与病人怀着受罚或自罚期待去犯罪的那种僭越当然不是一回事。当我们谈论对惩罚的需要时，当然指的是这样一种僭越，它就在这一需要的道路上，它被寻求是为了获得这种惩罚。但是，这种寻求惩罚的方式距离某个更加晦暗的僭越还只是前进了小小的一步。
>
> 那它是弗洛伊德的著作自一开始讲到的谋杀父亲——他把这个伟大的神话置于文明发展的源头处——这种僭越吗？或者是他在著作末尾用一个术语——即死亡本能，一定程度上，人发现自己就深深地锚定在这一本能可怕的辩证法的内部——所表达的那个甚至更为晦暗和原始的僭越吗？[①]

这段话其实是拉康在第7期研讨班中讨论原乐概念的一个内容提要：原乐与快感或快感/不快感原则的关系；原乐与罪的关系；原乐与死亡驱力的关系。拉康讲到，原乐的僭越不是为满足自罚妄想而走向犯罪的僭越，因为这种犯罪充其量只是为追求一种受罚快感的满足，它是一种快感原则的运作，而原乐的僭越是一种更为“晦暗和原始”的僭越，它是朝向实在界原初失落的对象的一种运动，是一种原初的罪，也是一种原初的恶与痛。在此我们还看到，拉康在界定原乐的僭越时剔除了单一的快感或不快感的维度，而是把它置放到了罪与死亡的坐标维度上。原乐的僭越是一种罪，是一种纯粹的恶，一种追求过度兴奋的恶——注意，这里的罪与恶与我们在日常道德意义上所讲的“罪”与“恶”无关，它不是道德的问题，而是伦理的问题[②]——这种罪或恶的

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 2.

② 很多时候，尤其在中国，人们总是把存在的道德维度和伦理维度混为一谈，以道德尺度取代伦理价值，于是我们常常会看到一种没有伦理的伦理学或者说一种没有伦理根基的道德学。而我更愿意在尼采和拉康的意义上说，道德是弱者进行自我防御和用来囚禁他人的武器，伦理则是强者用来彰显差异的星空。按照拉康的理解，伦理的律令不是“我欲望”，因为那实际是他者在欲望，是我在欲望他者的欲望——而是“我享受欲望”，且是在欠缺中“享受”纯粹的欲望，“享受”欲望的不可满足。

本质与其说是源自对原始父亲的谋杀，不如说是源自在图腾崇拜或一神教中以认同和效忠父法的形式、以罪感和赎罪的形式所显示出来的那股隐秘的死亡冲动，那股令欲望在法的边界转喻性地捕捉已经永久失去且被永久禁止的东西的野蛮之力。

我们已经知道，在弗洛伊德那里，死亡驱力作为生的驱力或爱的驱力的对立面乃是指生命体要求回复到原初的无机状态的倾向，它本质上指的是生命对永久失去的原初对象（如作为欲望对象的母亲）或神话秩序（与母亲的原始同一）的一种返回倾向。拉康把这一倾向置于象征界的能指运作中来理解，称其在主体身上主要体现为一种能指的“激情”（passion）——坚持的激情和重复的激情，对本已缺席、不可获得的意义（所指）的激情，而这种激情也是一种“受难”、一种痛苦。[①] 正是基于对死亡驱力的这种认识，拉康说，原乐的僭越与悖论性质实际就具有死亡驱力的特点：

> 在此所关涉的难题就是原乐的问题，因为原乐总是把自己深埋于一个领域的中心，且具有不可抵达、隐晦、不透明的特征；进而，那一领域被一个屏障包围着，使得主体根本无法靠近那个不可抵达之点，因为原乐的出现并不单纯只是作为需要的满足，而是作为驱力的满足——驱力这个术语需要在我在本期研讨班有关这一主题的复杂的理论语境中来理解。
>
> 正如上次已经告诉各位的，驱力这个东西，对于谨慎地思考它并力图理解弗洛伊德的相关阐述的人而言，是极其复杂的。我们不可把它简约为最广义上理解的本能的复杂性，把它同能量关联在一起。它体现了一种历史维度，这一维度的真正意义有待我们去认识。
>
> 这个维度尤其突出的重点可以描述其表象的特征：它回指某个可忆及的东西，因为它存在于记忆中。记忆、“历史化”，是与我们称作人类心理的驱力的功能共存的。毁灭也在那里注册，它也进入了经验的界域。[②]

---

① 在法语及英语中，“passion”既指激情、热情，也指痛苦，还特指基督的受难。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 209.

原乐就是驱力的满足，对于这个界定，我们不可简单地理解，因为拉康在此特别地强调了其所讲的驱力的复杂性，这一复杂性将在1964年的第11期研讨班中得到更为系统的阐述，在那里，通过对部分驱力的讨论，拉康反复地强调，驱力的整个目的就是在强化欲望满足的不可能性，强化满足的悖论性。总之，原乐的满足既不是需要的满足，也不是要求的满足，它也不是欲望的满足，而是与驱力相联系的满足。这是一种很特殊的满足，因为一般意义上的“满足”总意味着一种完成，意味着目标的实现，可弗洛伊德在讲到“满足的经验”时特别地强调它与人原初的创伤经验有关，尤其与“人类最初的无助状态”有关①，即是说，这一原初经验、这一最初的无助状态构成了主体满足的界限，使得现实中欲望的任何一次满足都必有一个剩余是不可满足的，这个剩余实际就是处在实在界的“物”，它“深埋于一个领域的中心，且具有不可抵达、隐晦、不透明的特征”。在这个意义上说，拉康所谓的“驱力的满足”并非指真的有一种满足被实现，而是指驱力作为一种持久的力、一种驱使主体无止息地寻求失落的对象的推力，为主体的求原乐的意志打开了超越于满足之外的维度，因为正是它为主体在意指链中的欲望表达提供了一个参照点，一个超出本能满足以外的参照点，一个不可企达或不可满足的参照点，也就是那个晦暗的“物”，从而为主体建立了“历史”的东西（拉康的所谓主体的“历史”，乃指言说主体在其欲望表达中实现其主体化的过程），建立了“可忆及”的东西（所谓“可忆及”的东西，乃指原始的失落对象，主体欲望的过程实际就是与这个东西相遇的过程，是以意指链来捕捉、“回忆”它的过程）。简而言之，如果说欲望因其总要通过意指链呈现出来而属于“物”的象征化界域，那么驱力作为一种持久的力则总是在把欲望引向满足以外的“彼处”，引向那个晦暗的“物”的领域的中心，而就在驱力寻求突破意指链的环路的这一过程中，原乐出现了。这就是拉康的所谓原乐是驱力的满足的第一层意思。

也正是在这里，驱力的满足与死亡发生了联系。与弗洛伊德把死亡驱力理解为有机体的一种想要返回无机界的平衡状态的本能倾向不同，

① 参见拉普朗虚．彭大历斯：《精神分析辞汇》，161～162页。

拉康强调死亡驱力不是那种直接的求毁灭的本能倾向，而是一种以重复强迫的方式寻求突破意指链去获得满足的意志，拉康称其为一种“求毁灭的意志”、“求重新开始的意志”，一种“对某个大他者—物的意志”：

> 如果说内在于或内含于自然事件的链条中的一切都必要从属于所谓的死亡驱力，那只是因为存在一个意指链。弗洛伊德在这个问题上的想法要求我们把所论及的东西看做是一种毁灭驱力，因为它挑战既有的一切。但它也是一种从零开始创造的意志，一种寻求重新开始的意志。①

这种意志之所以与死亡有着隐喻性的关联，就因为它把主体引向了一个不可探测的点，它揭示了那个场域的结构，揭示了处于其中心的“物”的不可企达性；这个“物”总是处在“彼处”，并散发出一种令人目眩的美的光辉，对欲望主体构成了致死之诱惑，它使得主体不断以僭越的方式去重新开始，甚至像安提戈涅那样为了接近那个晦暗的领域而不惜以决绝的姿态朝向死亡做最后的一跃。在这个意义上说，拉康所谓的“驱力的满足”其实也就是他所讲的“不要向欲望让步”，不要屈从于大他者的欲望，而这也正是他的原乐的伦理学的要义之所在。

第二节　康德同萨德

就对原乐概念的阐述而言，拉康的第 7 期研讨班无疑具有重要的意义，这不仅因为他在此第一次明确地讨论了原乐的僭越及其悖论特质，也不仅在于他把超越快感原则的求原乐意志设定为精神分析伦理学的基石，更在于他运用原乐原则重读了西方伦理学的现代性话语，从原乐出发重新绘制了启蒙伦理的地图，并以原乐为崩溃点瓦解了自足的伦理主体的神话。而这一切运作的一举完成，乃得益于一个奇特的并置：“康德同萨德”（Kant avec Sade）。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959 – 1960*, p. 212.

"康德同萨德"①，一个是一生都在仰望庄严的星空且过着单身的禁欲式生活的哲学家和伦理学家，一个是一生都在寻求性暴力的极度快感且因此而屡屡入狱的施虐狂和淫秽作家，启蒙时代的两个截然相反的人物被如此地并置在一起，这本身就显示了拉康的一种挑衅姿态，就像齐泽克所说："它意味着把两个截然相反的两极融为一体。它断言，崇高、无私的伦理态度与无限地沉溺于暴力享乐，是不谋而合的。许多事情（或者所有事情）在此都濒临危险：在康德的形式主义伦理学与残酷无情的奥斯维辛杀人机器之间，是否存在着分水岭？……集中营和大屠杀是否就是启蒙主义坚信理性自治的固有产物？"② 但齐泽克只说对了一半，"Kant avec Sade"，把两者联系在一起的这个法语介词"avec"（with），依照拉康自己在第7期研讨班——在那里，他第一次把康德同萨德并置在一起——中解释同义的希腊词"Μετά"时所说的，"Μετά，确切地说，意味着一种断裂"③。这表明：把两个截然相反的人物或启蒙时期的两种看似截然对立的伦理体系并置在一起固然是为了揭示两者之间那不可思议的关联性，但也是为了显示一种断裂——不仅仅是两个人物或两种思想之间的断裂，也是西方现代性的逻辑的某种断裂，并且这个断裂乃是该逻辑所内有的。甚至说，正是因为这一断裂，两者之间的并置才具有了可能，两者之间不可思议的关联性才具有了重要的意义；也正是因为这一断裂，才为定位弗洛伊德精神分析学的伦理价值提供了参照，为缝合精神分析实践的伦理维度开启了可能的入口。

对于康德（Immanuel Kant，1724－1804），我们至少自认为比较熟悉——虽然未必真的理解了他的思想。这位一生隐居在普鲁士王国东

① 1963年，拉康受命为即将出版的某萨德选集中收录的《闺房里的哲学》（*Philosophy in the Bedroom*）写一篇导言，"康德同萨德"便是这个长篇导言的题目，但编辑觉得他写得太过晦涩，所以该导言未被采用。于是，拉康把它发表在了一个杂志上，1966年又把它收入了《文集》中。由于《文集》的巨大成功，出版商又再次要求拉康同意把这篇论文收入同年出版的《萨德全集》中，拉康对此当然很是不满，但好像还是为了自己的欲望——被他者认可的欲望——而让步了。

② 斯拉沃热·齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，1页，北京，中央编译出版社，2004。

③ Jacques Lacan，*The Seminar of Jacques Lacan，Book Ⅶ，The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*，p. 265.

部边陲城市柯尼斯堡的哲学家以其对启蒙主义精神的基础重置而被誉为西方近代哲学发展中的哥白尼，他的著名的“三大批判”以看似谦逊而实际激进的方式为启蒙哲学的完成奠定了拱心石，以至于在他之后的西方近现代哲学很大程度上可称为“后康德哲学”。在此没有必要去过多谈论康德哲学的哥白尼革命，不过，针对拉康对康德的阅读，有一个背景是需要交代的。

人们常说，第二次世界大战后法国哲学的时代是“三 H”即黑格尔、胡塞尔和海德格尔的时代，而 60 年代又因三位“怀疑大师”即马克思、尼采和弗洛伊德的进入而使得德法思想的融合达到了前所未见的新高度。相较于这六位德语思想家而言，康德在这个时期法国哲学中的地位显然不如他们显赫，但也不是可有可无。在 60 年代之后的法国思想家当中，谈论康德的人虽然为数不多，但都是重量级的人物，除拉康以外，福柯、德里达、德鲁兹、布迪厄等都对康德有专门论述。当然，这还不是主要的。更重要的在于他们回视康德的视线，这就是：他们一致地把康德置放于西方现代性发展的某个节点来加以论述，所以，他们较少直接关注康德的“三大批判”本身，而是意图以一种知识考古学的方式在文本及文本间性的操弄中来凸显西方现代性文化逻辑内在的不一致性。这就是说，康德成了西方现代性话语的一个纽结点，但也是这个话语的一个崩溃点，他在给现代性话语奠定拱心石的同时，也在它的基座内安置了一个爆破装置。

拉康进入康德亦是这种时代文化的集体无意识的表现，所以他用以阅读康德的视线也隐含有一个现代性的问题框架，而结构这一框架的核心论题就是：启蒙时代确立的那种理性主义真的如人们所说完全脱除了理性的淫秽本性吗？绝对理性的主体不就是一个倒错的主体吗？康德的伦理学不就是有关这个主体的一种话语吗？明白了这一点，我们就不会对拉康把康德同萨德并置在一起感到奇怪了。

至于萨德侯爵（Marquis de Sade，1740—1814），我们熟悉他是因为他代表了一种（性）倒错文化（sadism）。他的存在本身就像他那个时代法国宫廷贵族们用来取乐的那些富有创意的戏剧化装置，他就是一个制造快感的装置，你只要进入他的生活世界和文字世界，就会被这种自动装置带入一个又一个让你惊恐不已但却快感激荡的性虐场景

中：捆绑、鞭笞、刀割、烙铁、浇蜡、强奸、轮奸、肛交等等，以至于人们后来干脆以他的名字来命名“施虐淫”（sadism）。但是，我们看似已经一眼看穿的这个淫棍真的只是一个变态吗？许多法国作家和思想家可不这么看，在他们眼里，大革命时代的这个“分离者”实际是时代的先觉者。依我看来，在萨德的世界中，真正的内核与其说是淫秽和倒错，不如说是“残酷”，他的那些被称为“淫乱小说”的作品实际构成了一部残酷戏剧，淫秽和倒错只是再现残酷的表象，是结构残酷的外显装置，故而我刚刚所谓的“快感激荡”并非指一般意义上的性满足，它其实是残酷性的某种外显形式——正人君子读到那些性虐场景的时候，只会直喊“恶心”、“禽兽”，那其实是因为他们不敢直视这种残酷性，不敢承认这种“残酷性”实际就隐藏在他们的心中。

不唯我们这些礼义之士觉得萨德是一个十恶不赦的淫棍，法国人自己很长一段时间也是这么认为的，并假借公共道德安全的名义把萨德的作品列为禁书之首。然而，也总有那样一些人、那些喜欢挑战或僭越公共道德底线的“堕落者”对萨德投以别样的激情，例如超现实主义的作家和诗人，再如巴尔特、福柯、巴塔耶、布朗肖、克洛索夫斯基等等这样的思想家和批评家，都曾以各自的方式向这位禁书作家表达过敬意。在他们的阅读中，萨德的恶的挑战书被置放到一个全新的伦理境域来理解，这个伦理不是柏拉图和亚里士多德要求的凭借理智去认识和实践的至善，也不是基督教要求的以悔改和朝向圣灵的爱来换取的永世的救赎，更不是功利主义者要求的借理性之计算来赚取的所谓最大的幸福，它是一种超逾了道德范围的极度的恶，是一种尼采式的求强力意志，是借对象的痛苦与毁灭来完成“我”的原乐满足的追求。

是的，必须承认，就其与社会或文明的关系而言，萨德是邪恶的、淫荡的、残忍的，是掩藏在文明背后的巨大暗影；但相对于社会或文明的虚伪——因为它总是要求人们“尽可能少地享受”——而言，萨德至少是真诚的，他只效忠于自己求原乐意志，他的伦理律令就是：“我享乐，故我在”，“我淫秽，故我在”。萨德根本上是一个淫秽的主体，因为——正如拉康所认识到的——这个主体所面对的他者有一种根本的淫

秽性。① 所以，当拉康通过引入萨德来挖掘康德的道德律令隐含的淫秽性时，这一点也不奇怪。

正如许多人已经看到的，把康德和萨德并置在一起并不是始于拉康，而是始于霍克海默和阿多诺。法兰克福学派的这两位哲学家在流亡美国期间曾合作完成了一本书：《启蒙辩证法》（1947 年）。在书中，两位流亡思想家以一种“奇异的”方式思考了法西斯主义与西方启蒙精神及资产阶级主体之间隐秘的逻辑关联，那就是：当启蒙以追求纯粹知识的理性来驱逐神话的时候，实际是在强化那一神话的逻辑，并在此基础上把理性本身也变成了一个神话，一个以工具化的计算来掠夺和压迫自然与他人的神话，而法西斯主义和反犹太主义不过是这个神话逻辑的一种极端表现。其中在第二个附录“朱利埃特或启蒙与道德”中，两位作者更是把康德的实践理性或伦理主体所必要遵循的定言律令同萨德笔下的主人公的快感律令两相比较，以此表明萨德的主体的冷酷无情正是对康德的律令所内有的伦理内涵的一种反向实践，萨德的主体正是“摆脱了所有监护的资产阶级主体”，是康德在其启蒙谋划中所寻求的自律的主体的真正践行者。

霍克海默和阿多诺的逻辑的“奇异”之处就在于：当他们把法西斯主义和反犹太主义的出现视作西方启蒙理性的一种逻辑必然时，其种族式的政治怨恨就被转换成了一种普遍化主体的文化怨恨，于此，法西斯主义和反犹太主义就不再只是极少数人性邪恶者的求原乐意志的表现，而成为整个资产阶级理性主体的另一面，成为福柯所谓的“存在于我们所有人当中的法西斯主义”。在这个意义上说，《启蒙辩证法》真正的激进之处并非在于人们通常说的对启蒙理性及资产阶级意识形态的社会批判，而在于它开启了一种后现代伦理学的维度（阿多诺后来的所谓“奥斯维辛之后”其实是对这个方向的一种明确），这一伦理学的使命之一就是福柯在为德鲁兹和瓜塔里合著的《反俄狄浦斯》（1972 年）一书写

① “淫秽性”，我在此决然不是在道德的意义上使用这个词，它指的是拉康意义上的“过度”，是欲望的求原乐的意志，在这个意义上说，我们每一个主体，不论你是一个道德佶僳者，还是一个梦想着为他人或理想而献身的苦行者，也不论你是一个每天在寻找自己的社会身份的草根，还是一个以教授自居的权威代言，都是淫秽的主体，只是我们都喜欢用各种异化的盔甲来遮盖自己的这种淫秽性。至于所谓“他者的淫秽性”，当然指的是他者的欲望，拉康的“你究竟想从我这里得到什么”的质询说的就是此种欲望的淫秽性。

的“序言”中所说的：“我们该如何使我们的言语和行为、我们的心灵和享乐摆脱法西斯主义？我们该如何剥探出我们的行为中根深蒂固的法西斯主义？”①

不过，虽说霍克海默和阿多诺的论说对象和论题取向与拉康有重叠之处，但没有证据表明拉康在60年代讨论康德与萨德时受到了他们的影响。并且重要的是，拉康进入康德—萨德问题的路径与霍克海默和阿多诺完全不同，后两者是从启蒙理性的悖论性矛盾——即一方面视理性为一种与对象无涉的纯粹知识形式，而另一方面又把理性的抽象律令强加于对象之上——入手去揭示康德的伦理主体与萨德的快感主体之间的隐秘联系，而拉康是从欲望主体的求原乐意志的悖论性效果——即法和享乐的悖论性关系——出发把萨德视作康德的邻居。所以，对于拉康而言，康德同萨德的并置并不是要去比较他们之间的异同，而是要在他们的某种非对称性的邻里关系中来显示现代性的伦理谋划那不可思议的另一面，用拉康自己的话说，他是要用萨德来显示在康德那里以压抑的方式潜行返回的真理：

> 萨德在此代表着倾覆的第一步，康德——他同样刻薄地依据人本身的冷酷性——则代表了那一倾覆的转折点，就我所知，这一点从未被人指出过。
>
> 《闺房里的哲学》比《实践理性批判》晚八年问世。如果在说明两者间的连贯性之后我能证明前者是后者的完成，那我就能说前者收获了《实践理性批判》的真理。②

那么，《实践理性批判》（1788年）的“真理”是什么？萨德是如何从后门溜进康德的卧室、让柯尼斯堡的这位独身哲学家贞洁不保的呢？这要从拉康对西方伦理学史的思考说起，而这一思考整个地是以欲望和法的关系为出发点，以主体的朝向原乐的意志为指归的。

传统伦理学——拉康指的主要是亚里士多德所代表的古典伦理

---

① Gilles Deleuze, and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, “Preface”, p. xiii, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen Lane, New York: Viking Press, 1977.

② Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 645–646.

学——以德行和至善为对象，同时还以一种知识论为前提视德行和至善是存在之本质的一部分，是主体凭借其理性能力能够认识且能够加以践行的对象，用我们中国人的话说，就是理性基础上的“知行合一”。拉康认为，这种伦理学有太多难以厘清的僵局，这些僵局以及人们为解开它们而做的各种努力使得传统伦理学自一开始就面临着危机。

例如，由于它把“行”建立在“知”亦即有关“什么样的事当做”的科学的基础上，进而又在这一无可争辩的科学秩序中来界定所谓的性格常态或习惯，于是就有了一个问题：这一秩序在主体身上是如何建立起来的？或者说主体要怎么样才能达到一种充足的形式来使其进入那个秩序、委身于那个秩序，并使自己的习惯和所谓的至善保持一致？拉康的这个提问的意思是：伦理学不是一种建立在知识论基础上的“科学”，而是一种有关主体与作为伦理秩序之大他者的关系的“实践”；主体有关善与至善的“知”并非来自主体自身理性的认知能力，而是由大他者决定的，是处在大他者位置的“主人”/“导师”以某种方式宣讲出来的，故而主体与大他者之间的关系自始就是一种政治关系，一种实践关系，而非简单的知行合一的关系。“因此，他［亚里士多德。——引者注］的伦理学是局部性的，我几乎要说是局限于某一社会类型即有特权的闲暇代表的。”①

又如，为了保证知和行的纯粹性以及两者间的绝对统一性，传统伦理学把欲望当作非理性的因素完全排除在伦理学的范围以外，可另一方面，它又认为“知”是一种爱的行为，是对纯知识的爱，就是说，“知”与提供热情和动力的欲望因素实际是分不开的，那么，如何保证“知”的纯粹性呢？对欲望进行净化，为欲望提供一个幻象框架。正是因此，亚里士多德的伦理实践最后变成了一种美学实践。这样做又有何不可呢？在拉康看来，美学的幻象并不构成对欲望的解决，而只是给欲望的实现提供了一个屏障，所以，以为以美学形式让欲望得到升华就可以保证“知”的纯粹性，这根本上只是一个幻觉，面对淫秽的他者的不断要求，亚里士多德意义上的伦理实践终归是不可能的。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, p. 23.

再如，传统伦理学以“至善”作为其伦理实践的最高理想，并且为了保证至善理想对所有主体的普遍有效性，它又假定存在一个绝对的他者，如理性或上帝，把无条件地听从他者的律令视作伦理主体的绝对义务。可是，正如弗洛伊德在《文明及其缺憾》(1930 年) 等著作中已经暗示的，根本就不存在“至善”，拉康进而解释说，所谓的“至善”，其实是一种“被禁止的善”，是在人类道德法则建立之初作为最大的恶而被禁止的善，所谓的“至善”，其实“是物，是母亲，也是乱伦的对象”①。拉康在此说的是什么意思呢？他实际是在用弗洛伊德以及列维-斯特劳斯的人类学认识来解释作为道德法则之基础的至善观念的形成，因为按照那一解释，人类道德法则的构成有赖于乱伦禁忌作为根本大法的确立，而处在乱伦禁忌之中心位置的就是作为原初对象的“物—母亲”，至善作为一个象征法则、作为一种在他者领域结构的道德理念，本质上就是被禁止的“物—母亲”的象征化，是人类对那一被禁止的对象的一种怀乡式回想。

还有所谓的“快乐”和“幸福”，这是传统伦理学给自身设定的伦理目标，可是当它们进而被规定为一种“适度”的快感的时候，不免就落入了弗洛伊德所说的快感原则的范畴，也就是说，传统伦理学看似是承诺要主体享受幸福和快乐，而实际是要求人尽可能少地享受。拉康说：

> 弗洛伊德以前的其他人把快感说成是伦理学的一种指导功能。亚里士多德不仅用它来构建鸿篇大论，而且发现不把它置于其伦理教学的核心位置是不可能的。如果伦理学不包括快感的花朵，那幸福会是什么？《尼各马可伦理学》最重要的讨论就旨在把快感的真正功能回复到恰当的位置；可十分奇怪的是，以这种方式引入的快感被赋予了一种不仅仅消极的价值。在亚里士多德那里，快感是一种可与青春的活跃性释放的活力相匹敌的活跃性——如果你愿意，它就是一种光辉。②

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, p. 70.

② Ibid., p. 27.

正如弗洛伊德已经指出的，追求快感之满足的原则本质上是一种惰性原则，其功能旨在通过一种“自动性”来调节造成心理紧张和痛苦的一切，让那种紧张和痛苦得到释放，换言之，快感原则的本质在于减少快感，让人尽可能少地享受快感。传统伦理学的知行合一、至善理想乃至各种道德律令都不过是按照这一快感原则设计的，这个原则在亚里士多德伦理学中就体现为主体在欲望（快感）与理性之间寻求一种“中庸”式的和谐。

快感原则的功能就在于调节主体的欲望，阻碍主体的求原乐意志，但这一调节和阻碍不可能彻底，原乐的原则就是超越快感原则，主体的朝向原乐的冲动是不可能熄灭的。正是由于主体的原乐驱力或者说想要回到实在之物的死亡驱力的这一坚执，使得传统伦理学经常是危机重重。反过来，弗洛伊德正是因为把主体的欲望、主体的求原乐意志设定为道德原则赖以确立的基石而彻底倾覆了传统伦理学有关至善和幸福的幻想，从而为伦理学的发展开启了全新的境域。而康德和萨德正好就处在从传统伦理学到精神分析伦理学的转折点上，因为正是康德第一个通过把幸福和良善意志对立起来而确立了道德律令的绝对必然性和伦理主体的自主性，而萨德则从康德伦理学的另一面把遭康德放逐的原乐驱力召回到了伦理主体的中心，这样，康德和萨德就构成了同一道德律令——听从“良知”或自由意志的召唤，且唯一只听从“良知”或自由意志的召唤——不对称的对偶体：在康德那里，“道德成为普遍公设的纯粹运用”，而在萨德那里，道德则成为“纯粹的对象”①。换言之，如果说康德只是为道德律令设定了一种无内容的纯形式——真正自主的道德行为只关涉“应该”而不关涉“对象”，那么萨德则给这一纯形式的律令填充了最实在的内容——（应该）尽情追求自己的快感，（应该）尽情享用他人的身体。进而到弗洛伊德那里，则把萨德的内容重新定义为纯形式的存在——主体本质上只是一个欲望的主体，一个以致死之驱力寻求不可能的欲望满足的主体，最后拉康自己再在弗洛伊德的纯形式中装入了真正的实在之物——主体的纯粹欲望根本上就是对母亲的欲

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 70.

望，主体的欲望的驱力本质上就是一种寻求满足的求原乐意志，是对他者欲望之欠缺的一种过度享用，面对这一欠缺，主体唯一能做的就是不要屈从于他者的欲望，而要在纯粹的原乐追求中享受纯粹的欲望满足。所以，在1963年的论文《康德同萨德》中，拉康一上来就以一种挑衅的姿态把萨德置于西方伦理学史的一个特别的位置，并让弗洛伊德和他本人在后萨德时代的伦理学谱系中各就其位：

> 我坚持认为，萨德的卧室与古代哲学学派借以得名的那些场所处在同样的高度：阿卡德米、吕克昂、斯多葛。此处即是彼处，一个人通过调整其伦理立场而为科学打开了道路。在这个方面，萨德实际上开始了一个奠基工作，这一工作百余年间在趣味的深处向前发展，为弗洛伊德打通了道路。又过了六十年，一个人可以说这是为什么了。①

现在我们要看一下拉康是如何阐述康德在伦理学领域的哥白尼革命的。

在拉康看来，伦理学的关键问题就在于欲望与法的关系，但由于人的欲望总是他者的欲望，故而欲望之满足带来的不是主体性的实现，而恰恰是主体性的陷落，拉康称这是西方伦理学自始就面临的一个危机。为解决这个危机，古典伦理学——不论是亚里士多德的伦理学还是基督教的伦理学——设定了一个他者之他者作为最高的存在来保障欲望和法的一致性，在那一设定中，幸福和至善被视作是存在之基础，亦是主体所欲望的目标，道德法则是最高存在之本质的一部分，故而，对道德法则的遵从与人的自我实现是并行不悖的。及至启蒙时期，随着最高的存在被移出中心的位置——这自然是哥白尼到牛顿的科学革命引发的一个伦理后果——启蒙主体自身成为立法者，成为法的代表，“善”不再是存在之基础，而仅仅是道德法则的效果，是边沁意义上的“虚构”，曾经的唯一的“至善”（Good）现在变成了复数的“善”（goods），更确切地说，变成了“商品”的计算。现代性的伦理危机成为不可避免的事实，“自由”和“理性”作为启蒙的两面旗帜在伦理实践中恰好构成了一个悖论性的纽结：自由的道德法则如何在保障自由的同时又不至沦落为唯意志论的牺牲品。康德伦理学就致力于解决这个悖论。

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 645.

康德强调，他的“批判哲学”有双重含义：既是对既有知识的否定性批判，也是对科学知识得以可能的前提的建构性批判。这一点在他的三大批判中都有充分体现，对此哲学史家们已经说了一遍又一遍，我就不再赘述了，但有一点还是要强调一下：在“纯粹理性批判”中，康德通过对人类知识范围的考察最终为“理论理性”的运用划定了一个界限，即它只适用于现象世界的理论知识，而不能用于把握理念世界的“物自体”，如心灵、自由、上帝等。比如自由，只要我们在现象领域把自然整体当作认识对象来认识，就必定会陷入自由与必然的二律背反，要解决这个矛盾，就只有从理论理性过渡到实践理性，在人的自由的领域来确立自由和（道德）法则的关系。在“实践理性批判”中，康德将批判的目标直指近代功利主义伦理学，指出这种伦理学以快乐、幸福或利益作为判断人的行为的道德标准，其结果只会导致道德相对主义，因为其所谓的道德法则归根到底不过是以自然因果律——即人完全是受自然本能支配的自然存在——作为基础的经验的法则，是一种把可能的行为实践视作达成可能的愿望的手段的“假言命令”，而真正的道德行为必须是出自主体的自由意志的行为，是以道德法则本身作为行为的目的的自主行为，就是说，对于主体而言，道德法则之为道德法则必须是先验的，是一种“定言命令”，一种“应该”，并且必须是一种无条件的“应该”。可以看到，康德对近代伦理学的这个批判是釜底抽薪式的，他把道德法则从经验的“可能”层面提升到先验的“应该”层面看似只是一个认识论的转向，实际是一种本体论的突破，就像拉康所描述的：

> 在［康德。——引者注］那里，采取了决定性的一步。正如我们所说且不得不说的，传统道德关心的是：一个人可以做什么乃是“因为那是可能的”。在此需要揭示出来的是道德借以运转的点。那不过就是我们得以辨认出我们的欲望的拓扑学的不可能性。康德实现了这个突破，他认为，道德律令关心的不是可以或不可以做什么。一定程度上说，它利用的是实践理性的必然性，即义务将断言一种无条件的“Thou shalt”（你应该）。①

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 315.

在拉康的理解中，康德把隶属于自然或必然性领域的快感及引起那一快感的对象从伦理领域中排除出去，从律令的层面“质疑那些应当被质疑的原则”①，把伦理学建立在超越了快感原则的东西之上，从而为解决 18 世纪道德领域的危机提供了根本的基础。

可这个基础到底是什么？或者说康德的道德哲学的本体论突破到底在什么地方？我们知道，那就是实践主体的先验自由，就是说，道德法则作为一种无条件地“应该”的定言律令，根本上有赖于把实践主体先验地设定为是自由的主体，是不依赖于外在的东西——比如对象的性质、利益的关涉、主体个人的好恶等——而自主地行动的主体，概而言之，自由是道德法则的存在条件。不过，康德所理解的自由不是人可以凭自己的好恶任意行动的自由，而是一种超越于经验现象之外的先验的自由，它实际指的是理性主体的一种自律，一种道德法则内化为良知后的自主意志，这意味着，作为道德法则之存在条件的自由必须假借道德行为的事实来加以认识，就是说，只有道德法则可以让我们认识到自由的概念，只有从主体行为的“事实”——即它是不是出于主体自律的选择——出发才能判断他的行为是不是真正道德的行为。② 这样，在康德的先验自由的设定中，我们似乎看到了一种悖论，一方面实践理性的先验自由是道德法则的存在条件，可另一方面这一先验的自由又只能经由道德法则而被认识和获得确证。康德自己也意识到了这个悖论，可他的解决甚为果决。他认为，道德法则之为道德法则，根本在于它的存在是一个“理性的事实”，是实践理性或自律的主体自觉到的一个事实，也就是说，对纯粹的实践理性而言，道德与自由是合一的，“你应该”和“你能够”是一体的。

为了说明自由与道德律令的这种悖论性关系，康德在《实践理性批判》(1788 年) 中举了两个例子：

> 假定有一个人，他伪称自己有淫欲的嗜好，如果有可爱的对象和行淫的机会出现在他面前，这种淫欲就是他完全不能克制的：如

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 70.

② 有关康德对自由与道德的关系的论述，参见张志伟：《康德的道德世界观》，第三章第二节，北京，中国人民大学出版社，1995。

果在他遇到这种机会的那所房屋的门前树起一座绞架，以做在他宣泄了淫欲之后将他吊在上面之用，这样他是否还不能抑制他的禀好？人们无须费时猜测他将如何作答。但是，倘若问他说，如果他的君主以立刻将他处死相威胁，要他提出伪证以控告一位这个君主想以堂皇的口实处死的正人君子，那么在这种情形下他是否认为有可能克服他的贪生之念，而不论这个念头是多么强烈呢？或许他不敢肯定，他会这样做还是不会这样做；但是他必定毫不犹豫地承认，这对于他原是可能的。因此他就判定，他之所以能够做某事，乃是由于他意识到他应当做这事，并且在自身之中认识到自由，而如无道德法则自由原本是不会被他认识到的。①

对于第一种情形，康德的回答很肯定：没有人会为了一夜的淫乐而甘冒被处死的危险；至于第二种情形，康德的回答是，不能排除会有人出于对道德法则的敬重而选择宁可上绞刑架也不做伪证。正如拉康以讥讽的口气说的，康德的回答实在太过“天真”，是“天真的诓骗”②。康德的“天真”之处在于，他在第一种情形中忽视了现实中处处可见的一个事实：面对自己心仪已久的女人，若是机会来临，总有一些人甘冒被绞死的危险也要与她一夜销魂。康德的“诓骗”则在于，他在第二种情形中通过掩盖伦理选择的真正代价——不做伪证就要被处死——而把抽象的道德原则强加在主体身上，换言之，由于道德原则的设定，主体的伦理选择看似“更加”有理由，而实际上是向你掩盖了这一选择的真正意义。所以拉康说：

> 在第一种情形中，快感和痛苦都被装在同一个袋子里任由取舍，因为你在规避风险的同时也放弃了原乐。在第二种情形中，则只有快感或痛苦。我强调这一点并非毫无意义，因为这一选择注定会在你身上产生某种“更加有理由”（a fortiori）的效果，可结果，对于问题的意义，你可能会受到蒙蔽。③

---

① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，30～31页，北京，商务印书馆，1999。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 189.

③ Ibid., pp. 189-190.

拉康认为，在第一种情形中，之所以会出现与康德的回答正好相反的事实，之所以有人做鬼也要做风流鬼，是因为面对自己的欲望对象，主体总是会将它理想化，弗洛伊德称此为“对象的高估”，拉康则称之为“对象升华”，并且是对象的过度升华。①这实际上就是主体的求原乐意志——不惜以朝向死亡的形式追求过度的兴奋。康德的天真就是因为他没有看到这一点，他只是基于某种“现实原则”——比如我们因死亡恐惧而采取的自我保护原则——而认定我们为规避风险必定会选择放弃原乐的追求，而事实上，“任何人都能看到，如果说道德原则在这里确实能发挥某种作用，那恰恰就是它作为所论的原乐的支撑”②。意思是，正是“不准淫人妻女”这个道德禁令让风流成性的主体甘冒上绞架的危险来践行其追求原乐的恶的意志。而在第二种情形中，康德之所以是诓骗，同样与原乐有关，只是与第一种情形中原乐乃基于对象的升华不同，在这里，原乐是一种倒错的原乐，主体之所以在生与死的选择面前颇费踌躇，根本是因为“不准撒谎”的道德律令给主体提供了一种倒错的享乐，因为那出自良知的声音让主体确信在无条件的绝对律令的背后隐藏有“物”的界域，隐藏有对“物”的享用，道德行为的取向就来自这个界域，“当主体想要做伪证以抵抗‘物’的时候，也就是说，当主体处于欲望的位置时，不管那欲望是倒错的还是被升华的，正是这个界域使得主体犹豫不决”③。实际上，做证的情形与前面分析过的邻人之爱的情形极其相似：不做伪证的选择就类似于对邻人的无条件的爱，可是，邻人和我一样，都有一种恶的求原乐的意志，主体在道德选择面前的犹豫不决就与邻人（同伴）的这个原乐意志有关。

其实，康德所描述的第二种选择更类似于拉康后来在第 11 期研讨班所讲的“要钱还是要命”的被迫选择。面对强盗的威胁，主体的选择看似有着某种先验的自由，可这种自由是一种被迫的自由：选择要钱，结果就是人财两空；选择要命，结果就是主体必须失去某个东西。就像

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 109.

② Ibid., p. 189.

③ Ibid., pp. 109–110. 需要注意：在这里，所谓主体“处于欲望的位置”，指的是他者的欲望；至于接下来那倒错的或被升华的“欲望”，则指的是主体自身的欲望。

康德的要不要做伪证的主体：选择不做伪证，选择遵从“不准撒谎”的道德律令，他固然可以获得一种倒错的原乐，但他和他的朋友都必定要死；选择做伪证，让自己处在满足自身及他人欲望的位置，他就得面对道德法庭的审判，两种选择都注定主体要沦入痛苦的深渊。

可是，康德的道德良知的力量就在于，主体作为自律的主体，他的道德选择只是出于“应该”的律令，而与主体的欲望无关，主体的善良意志与幸福并无必然联系——但也不是绝对对立；道德律令本质上是内容的空洞，是纯粹普遍的形式，它不关心个体的任何特殊的快乐、欲望或兴趣。为此，康德在确立其道德律令的绝对必然性时把与现象世界有关的一切作为“病态的激情”加以排除了。正如阿伦卡·祖潘西卡所说，康德所谓的“病态”并非“正常”的对立面，相反，按照康德的理解，我们“正常”的日常行为多多少少总是病态的，“当我们的行动受到某个东西的驱使——或是促使我们向前，或是迫使我们往后——时，我们的行为就是病态的”①。这就是说，康德所讲的“病态”的对立面不是“正常”，而是自由、自律这样的东西，是自由意志形式上的决定性。康德所排除的“病态”恰是主体对具体对象或欲望的意志，而在拉康看来，这被禁止的对象恰好就是已然失去的“物”，正是这个不可能的实在之物给康德的道德律令提供了基础。在《康德同萨德》（1963年）中，拉康说：

> 让我们思考一下这个悖论：恰好在主体面前不再有任何对象的时刻，他遇到了一个法，这个法不是别的现象，而就是某个已经在意指的东西，后者是从良知的声音获得的，即是在良知中以一个公设的形式阐述出来的，它在那里提出了纯粹实践理性或意志的命令。②

在康德那里，道德律令以绝对命令的形式矗立在主体面前，它实际就是一种超我律令，是以法的形式阐述出来的他者的律令，道德律令的“你应该”实际表达的是已经内化为主体的良知的他者的欲望，当主体只听从这一内在良知的召唤时，当主体把“你应该”内化为“我应该”

① Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, p. 7.

② Jacques Lacan. *Écrits*. p. 647.

的时候，他的自由和自律就得到了确证。可正是在这里，拉康找到了康德与萨德的共通点，那就是他们都设定了他者对主体的绝对主导地位：在康德的只听从良知的声音即“你应该”的律令中，那看似发自主体之自律性的声音实际是一个异于主体且不容主体置疑的绝对他者的声音，而萨德的“我有权享受你的身体”的律令正是在这一自主的伦理主体的前提下设定的，他只是以倒置的形式把康德的良善意志改装成了一个绝对的恶的意志，一个只追求原乐的淫荡的他者的意志：

> 当然，这两种律令——道德生活可以在它们之间延展，尽管那会打乱了我们的生活——是强加于我们的，按照萨德的悖论，仿佛是强加于他者而不是强加于我们自己的。
>
> 但是这只是初看起来与康德的观点有所不同，因为道德律令同样在潜在地发挥作用，因为它的命令要求把我们当作他者。①

所谓“把我们当作他者”，指的是在萨德的律令中原乐的主体把自己变成了享乐的工具，确切地说，是变成了他者之原乐的工具。对于这一点，我在下面会做进一步的讨论。反正在拉康的理解中，萨德的原乐律令乃是康德的道德律令的逻辑后果，而在它们的背后，都隐藏有一个淫秽的他者，只是在康德那里，这个淫秽的他者被升华为一种良善的意志，而在萨德那里，这个他者借助主体的原乐意志直接现身为一种绝对的淫秽性。正是在这个意义上，我们看到，康德不过是一个隐藏的萨德主义者——但我们不可反过来说，萨德是一个隐藏的康德主义者——也正是在这个意义上，拉康说，萨德比康德更为诚实：

> 萨德的公设是从他者之口发出的，它比康德的诉诸心内的声音更为诚实，因为它揭示了主体中通常被掩盖起来的分裂。②

除了确认他者之于主体的绝对主导性这一点以外，康德与萨德之间非对称的重叠还体现在其他方面。康德的自由要通过抽象的道德律令来实现，萨德的自由恰恰也是建立在一个抽象的“我应该”的原则之上

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 649–650.

② Ibid., p. 650.

的，只是在前者那里，道德律令的无条件性取决于对欲望对象的排除，而在后者那里，追求极度快感的无条件性则取决于对对象的无情占有和剥夺，两者都关涉着对对象的冷漠或冷酷。再有，从主体的方面说，这两种冷酷都会造成痛苦的效果，只是前一种是主体自己的痛苦①，后一种则是主体施加于他人的痛苦，而这两种痛苦本质上是一回事。拉康说：

> 简而言之，康德和萨德的观点是相同的。为了绝对地抵达"物"，为了打开欲望的闸门，萨德在地平线上向我们展示了什么？本质上，就是痛苦，他人的痛苦与主体自己的痛苦，因为很多时候它们完全是一回事。②

为更好地理解康德和萨德之间结成的这一非对称性的绝配，我们需要回过头来再看一下萨德的伦理学。

萨德是一个作家，但他又不只是一个作家，他还是一个哲学家，他的小说常常为一种哲学话语所主导，确切地说，他是一个以小说的形式表达其思想的哲学家，如同柏拉图以对话、寓言、神话和比喻来讲述他的哲学一样。萨德的哲学是一种"道德"哲学，一种有关道德的哲学，一种反道德的哲学，这一哲学的主题词是：性爱、极度快感、倒错、罪与恶、冷酷、痛苦、僭越、毁灭、死亡等等，而贯穿这些主题词的两个枢纽性的概念却是近代启蒙哲学所提供的"自然"和"自由"。③ 萨德的道德哲学最集中地表述在《闺房里的哲学》(1795 年) 中。④ 这是一部由七篇对话组成的"教育"小说，不过不是教育人如何为善，而是教育人如何堕落和放纵，书中满目皆是极其残酷和露骨的色情描写，处处都在赞美对极度快感的崇拜和追求。在其中的第三和第五次对话中，作者长篇大论亮出了他的哲学底牌。

---

① 在《实践理性批判》中，康德说："作为意志决定根据的道德法则，由于抑制了我们的一切禀好，必定导致一种情感，这种情感可以名为痛苦。"(《实践理性批判》，79 页。)

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 80.

③ 有关萨德的哲学，可参见 Timo Airaksinen, *The Philosophy of the Marquis de Sade*, London and New York: Routledge, 2001.

④ 台湾的中译本把书名译作《卧房里的哲学》。

萨德称自然是一种流动的、毁灭的力，“‘毁灭’是大自然的主要律则之一，毁灭的力量不可能是罪恶”①。毁灭不过是改变形式，把本属于大自然的元素归还给大自然，再由大自然那巧妙的手重新创造出其他生命，我们天真地以为，如果人类被消灭的话，大自然就会毁灭，可实际上，“整个人种的灭绝，是把大自然交托给我们的创造能力归还给它，如此使它复生”②。

毁灭的原则是大自然最根本的原则，也是人性的最根本原则，遵从这个原则就是遵从自然的律令，反之，违背这个原则就是违背自然的最高律令，就是最大的不道德，所以人世间的宗教、道德、法律等等都不过是伪善的托词：

> “上帝”这种可鄙的幻影是源于一部分人的恐惧以及另一部分人的脆弱。这种幻影对于地球的计划并没有用，一定会伤害到它，因为上帝的意志必须是公正的，永远不会与大自然所宣称的“本质不公正”结盟；因为上帝必须经常要求“善”，而大自然必须只欲求“善”来补偿那种有助于大自然律则的“恶”；因为上帝必须经常发挥自己的影响力，然而大自然的律则之一是永恒的活动，只能与上帝竞争，不断与上帝作对。③
>
> 美德只不过是一种怪物，对它的崇拜完全在于永恒的供奉，在于无数次的违反天性的感召。这些倾向难道可能是自然的吗？难道大自然会赞许那种冒犯自己的行为吗？④
>
> 法律是无情又不具人格的，完全昧于人类的激情，而人类的激情能够为人类的残酷谋杀行为提供正当的理由。人类从大自然接受印象，大自然能够原谅他们这种行为。相反地，法律总是与大自然对立，没有从大自然接受什么，所以没有权利表现这种过度的行为。法律不具有同样的动机，所以不可能具有同样的权利。……
>
> 死刑不曾压抑罪行的产生。罪行每天都在断头台旁产生。简言之，废除死刑的原因是：这是一种最差劲的计算方法。一个人因为

① 萨德：《卧房里的哲学》，陈苍多译，71页，台北，新路出版有限公司，2001。
② 同上书，71～72页。
③ 同上书，38页。
④ 同上书，36页。

杀死了另一个人而被处死。就现在的情况而言，其明显的结果并不是“少了一个人”，而是“忽然少了两个人”。①

毁灭的意志就是大自然的意志，是大自然赋予人类的最高律令，因此，如果说人类有什么最高的价值，那就是去倾听大自然的声音，打破一切的偏见和束缚，让自己的激情充分地、毫无顾忌地表现出来，换言之，人性的最高原则就是自由地表达自己的激情，满足自己的欲望，并且要不惜以牺牲他人来满足自己的快感追求。萨德的残酷诗学就由此而来，在他看来，人类的最高道德就是无视对象的一切利益去追求极度的快感，追求“残酷的快感”，一种只有在别人的痛苦中才能求得的更大的快感：

> 我们希望被激起欲望，希望心中受到骚动，这是每个追求快感的人的目标；我们会被最积极的手段所动。以此为出发点，问题就不在于“去了解我们的行动是否取悦那个有助于我们的对象”，而纯粹在于“让我们的神经系统接受最暴烈的冲击”。我们无疑比较容易受到痛苦的强烈影响，比较不容易受到快感的影响。当别人产生痛苦的感觉时，其对我们所造成的反射作用，会比较有力，比较尖锐，会在我们身上造成更有力的回响。②
>
> “残酷”绝不是一种恶德，它是大自然灌注在我们所有人心中的第一种情绪。……“残酷”是自然的。我们所有的人出生时都具有“残酷”的成分，教育才在以后加以缓和，但是教育不属于大自然，教育会使大自然的神圣作用变形，就像树木的培植会使树木变形一样。③

所以，为了自己的快乐而伤害别人，这是完全合理的，符合大自然的原动力：

> 别人的痛苦会造成一种令我们快乐的感觉。如果一个人的一种感觉（痛苦），能够使我们有另一种感觉（快乐），那么，我们为何

---

① 萨德：《卧房里的哲学》，161～162页。

② 同上书，88页。

③ 同上书，90页。

> 应该温和地对待这个人呢？如果我们确定，一旦在一个人身上施加痛苦，我们就会感觉到很大的快感，那么，我们为何不应该在他身上施加一种不会让我们流一滴泪的痛苦？喜欢你自己，爱你自己，无论是以谁为牺牲代价。……大自然的讯息是最具利己成分的，我们在其中最清楚地体认到的，是一种不变又神圣的意见：喜欢你自己，爱你自己，无论是以谁为牺牲代价。①

好了，已经够了，萨德的这些言论已足以让我们领略到他的反道德的道德哲学的基本宗旨。就像拉康所说的，萨德用来证明其反道德的立场的东西恰恰就是康德式的准则，他的追求极度快感的意志实际就是一种求原乐的意志，他的毁灭原则实际就是一种原乐原则。于此，我们可以把康德和萨德之间非对称性的对称关系做如下的描述：

如同康德把道德律令抽象为一种无条件的纯形式法则一样，萨德的原乐原则也是这样的一种法则，只不过其所遵从的是一种自然律令；如同康德在其纯形式的律令中剔除了一切关乎对象的快感与痛感、主体对对象的特殊兴趣和欲望这类“病态”的东西一样，萨德在其自然的原乐意志中也把对象的考虑彻底地排除在外；如同康德的道德律令根本上满足的是大他者的欲望一样，萨德的原乐原则也是基于一个大他者的意志，即大自然的意志；如同康德要求伦理主体对对象绝对保持无动于衷的“冷漠”一样，萨德为了享受自己的快感也表现出对他人的一种令人发指的“残酷”；如同康德在超我般的律令的强制性和威压下感受到了一种纯粹的痛苦一样，萨德也在自己的残酷的快感中感受到了一种痛苦，只不过前者感受到的是主体自身的痛苦，后者感受到的是他人的痛苦；还有，如同康德为悬置对象以及对象可能激发的“病态”的欲望而需要在美学中把对象“升华”为无关利害的纯形式的合目的性一样，萨德为了获得毁灭的快感而总是把他的欲望对象虚构为具有承受苦难的力量的形象。

现在我们再具体地看一下拉康对萨德的阅读以及在这一阅读中对康德的参照。

如前所言，拉康之所以要用萨德来阅读康德，之所以认为萨德表达

---

① 萨德：《卧房里的哲学》，88～89页。

了康德的真理，乃是基于其对西方近代以来的伦理学谱系的一种认识。在拉康看来，如果说康德的伦理学代表着对传统伦理学的快感原则的一种倾覆，那么萨德就代表了随这一倾覆而来的后果。康德在确立道德律令的自主性和专横性的时候，虽然从前门把现象界的对象驱逐出了伦理的领域，但又从后门引入了一个淫秽的他者，那个引发主体纯粹的痛苦的良知的声音，在这个意义上说，康德的伦理主体天然地隐含了一种倒错的维度，萨德就是站在这个维度上把康德的“你应该”的律令发挥到了极致，萨德的原乐意志所追求的正是一种倒错的原乐，一种彻底无视对象的痛苦的原乐，一种与康德的冷漠的伦理激情相互映照的残酷的原乐。简而言之，康德在其道德律令中肯定了一种绝对的“你必须”，但同时也在此留下了一个“虚空”——只要对康德的定义加以严格运用就会出现的一个虚空——那就是“［他者的］欲望所占据的位置”，拉康说：

> 我已经向你们表明，人们如何可以轻易地以萨德式的原乐的幻象来代替康德的“你必须”，这种原乐的幻象被提升到了律令的高度——当然，它是一种纯粹的、近乎是荒谬的幻象，但它并不排除有可能被提升为一种普遍的法则。①

康德的纯粹痛苦是伦理主体自身的痛苦，是主体因为害怕受到良知的声音的责罚而来的痛苦，只是康德没有认识到这一痛苦具有倒错的性质，他用了一种现实原则来解释这一痛苦，忽视了道德行为恰是以这一过度的倒错享乐作为支撑。萨德的主体看似只以冷酷地享受他人的身体为目标，看似只是以他人的痛苦为享乐的源泉，而实际上这个主体也有一种超验的痛苦，那就是他无法永久性地毁灭一个人，无法对一个人实施“第二次谋杀”。按照萨德对大自然的毁灭律则的论述，谋杀只是改变对象的形式，使对象分解为其他元素复归于大自然生生不息的循环中，就是说，对他人的谋杀只是夺走他人的第一次生命，可主体要想彻底地忠实于大自然的毁灭律则，就必须再实施第二次谋杀乃至第三次谋杀，可这是主体的能力所不济的。对主体而言，大自然的生生不息构成

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959 −1960*, p. 316.

了毁灭律则的一个悖论，除了大自然自身，主体永远无法完成永恒的毁灭，于是只能在毁灭的意志中不断重复着那死亡的冲动，这就是主体的超验的痛苦。拉康说，萨德的主体之所以永恒地让他人去承受残酷的过度痛苦，其根本的缘由就在于这第二次死亡总是在重复的能指链条中被错失，主体总幻想着能利用同一个受害者来完成永恒的毁灭：

> 毕竟，人类传统从未忘记这第二次死亡，反而不停地在那里置入引起我们痛苦的目标；同样地，人类传统也从未停止想象第二种形式的痛苦，那种超越了死亡的痛苦，而是将它无限地维持着，因为需要穿越第二次死亡的界限是不可能的。并且，这也是为什么地狱的传统以不同形式一直在持续，在萨德那里，这一传统始终呈现为一种想法，即希望使加诸受害者的那些痛苦永远持续下去。①

也正是在这一超验的痛苦的煎逼下，主体投入了与其享乐的对象欲罢不能的纠缠，同样地，也正是为了显示对象之毁灭的残酷性，在萨德的作品中，所有的受害者都有一个共同的特征，那就是她们的身上总散发出一种不可毁灭的美，就像是幻象结构中激发欲望的那个部分对象，她们越是受到摧残，其美的光辉就越是楚楚动人，美的品质就越是坚韧，主体对她们的欲望就越是坚执，且越发灌注着死亡的气息，就像以研究拉康的文学阅读著称的让-米歇尔·拉贝特所言，她们的美被用作一个“跳板”，以使萨德笔下的浪荡子们的幻想能够在所施加的可怖的暴行中飞翔，“以便验证一种更加恐怖的麻木或者上帝一般的冷漠”②。拉康说，萨德笔下的这一美的幻象与康德的无涉于对象本身的美的形式之间，以及萨德的浪荡子们对对象的残酷与康德的伦理主体对对象的冷漠之间有着异曲同工之妙：

> 在典型的萨德式的脚本中，苦难不会达到让受害者肢解和毁灭的地步。相反，遭受所有折磨的对象具有成为一个不可摧毁的支撑的能力。分析明确地表明，主体与自身的对体是分离的，后者被造

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 295.

② Jean-Michel Rabaté, *Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature*, p. 91.

就为不可毁灭的，以便使其作为支撑，若是从美学领域借用一个说法，不妨称这是痛苦的游戏。因为所论的空间与美学现象在其中嬉戏的空间——自由的空间——是一样的。并且，在那里可以看到痛苦的游戏和美的现象之间的连接，虽然从未被强调……

我要向你们指出一点，在萨德的文本中，这一连接是如此之明显，以至人们都忽视了它。受害者通常不仅有着各种各样的美，而且优雅迷人，整个地就是美的花朵的极致。若是不借助一个事实——即我们必定会看到，它就隐藏在……受害者的动态呈现中，或者说隐藏在各种形式的美中，这种美太过明显，太过显眼，以至于男人望着它那剪影般的形象都无言以对，并想威胁它——我们该如何解释这一必然性。但那一威胁究竟是什么——既然那并不是毁灭的威胁？

这整个的问题是如此之关键，所以我希望你们读一下康德的《判断力批判》中有关美的本质的段落；它们格外的准确。我暂时只想提示一点：康德告诉我们，在认识中起作用的各种形式只对美的现象感兴趣，而不涉及对象本身。我认为你们可以见出这和萨德式的幻象类似，因为这里的对象不过就是支撑一种苦难形式的力量，其本身不过就是一个界限的能指。苦难被看作是一种静态平衡，以确保那出自虚空的无法再返回到虚空之中。①

拉康强调，萨德式的幻象是绝对的原乐那纯粹的、近乎荒谬的幻象，关键在于萨德把这一幻象提升到了普遍法则的高度。那么这个幻象的结构是什么样子呢？在《康德同萨德》一文中，拉康着重讨论了这个问题。

正如拉康指出的，萨德的原乐原则其实是建立在近代西方的人权理论之上的，但也是对这一理论的一种反讽式的倾覆。按照人权理论，每个人都有权以自己的方式享用他的财产，但同时又限制说每个人都不能把他人视作自己的财产。萨德式的黑色幽默就在于他用享用的权利或者说原乐的权利倾覆了那一妨碍享乐的限制。这一倾覆的完成实际有赖于

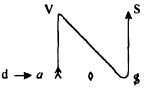
① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 261.

萨德在其有关原乐权利的话语中对他者位置的某种颠倒，即把“自由的他者——他者的自由——设置为话语的言说主体”，而这一方式与“从每一律令致命的深处所发出的‘Tu es’并无不同”①。什么意思呢？“Tu es”（你是）是作为言说主体的他者向“我”发出的召唤，“我”通过认同来自自由他者的这个召唤而把自己建构为一个自由的主体，“你应该……”、“你有权……”变成了“我应该……”、“我有权……”，但这个“我”只是一个有意识的“我”，是一个有意识的主体，一个陈述的主体，它的被建构有赖于那个无意识的言说主体在他者的位置对“我”的询唤，所以“我”的自由只是显示他者的自由的一个工具，“我”的原乐只是实现他者的原乐的一个手段，拉康也称这是律令所揭示的主体的分裂，即无意识的言说的主体与有意识的陈述的主体之间的分裂。更重要的一点还在于：在“Tu es”（你是）这个律令的背后还回荡着一个被压抑的声音，那就是“谋杀”，因为在法语中，“Tu es”（你是）与“Tuez”（谋杀）发音相同，就是说，来自他者的那个绝对律令实际有着谋杀的本质。拉康以这样一种语音或意义的翻转把萨德书写成了大革命时代最彻底的革命者。

在此基础上，拉康指出，在萨德的原乐追求中，那个发出绝对律令的他者不仅是一个不知满足的淫秽的他者，而且是一个邪恶的他者，是一个邪恶的上帝。正如我们在萨德的道德哲学中已经看到的，追求原乐之所以是我们无条件的义务，就因为这是“大自然”的根本要求；“大自然”创造我们不是为了别的，就是要我们竭尽所能去享受他人的身体，尽可能地满足自己的快感。康德因其“为法则而法则”的义务论而无视上帝的原乐，更确切地说，他是被迫远离了上帝的原乐，其斯多葛式的不动心的伦理经验让他不敢直视上帝这个绝对的他者的淫秽本性；萨德则以其萨德主义的方式建构了一个邪恶的上帝的幻象，让那个淫秽而残酷的他者在幻象的结构中得以返回。在这个幻象结构中，主体不过是帮助实施他者之原乐的一个工具和仆役，主体的欲望虽可称为是一种“原乐意志”，可这并不意味着他的欲望就是他自己的，也不意味着他的欲望有一种属于自己的意志，相反，他只是他者的仆役，他并没有属于

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 650.

自己的真实的欲望，他的原乐只有借倒错的形式在幻象中以稍纵即逝的快感来加以维持；至于那用来满足原乐的对象，虽然它不再是不可抵达的，而是“受难代理的在世之在或‘Dasein’（此在）”[1]，但它与主体是分离的，它具有一种晦暗的超验性，它是欠缺真实的欲望的主体在幻象中用来引发原乐的一个工具。于此便有了萨德式的幻象的结构图：



拉康称这个图示是幻象公式“$S \diamond a$”（被划杠的主体对 a 的欲望）的一般形式的一个变体，它表达了主体的原乐与他者的原乐之间一种“绝对的非相互性”。在这里，“d”代表欲望，“a”代表引起欲望的对象—原因，“V”代表意志，“S”代表“原始的快感主体”或康德式的“病态主体”，至于“$”，当然指的是分裂的主体。拉康自己是这样解释这个图示的：

> 最底下一行说明的是幻象的秩序，因为它支撑着欲望的乌托邦。
>
> 曲线描述的链条可说明主体的计算。它指向东边，它的指向在此构成了一个秩序，在那里，对象 a 出现在原因的位置可由其与原因范畴的关系的普遍性来解释；这一普遍性打开了对象 a 通向康德的先验演绎的道路，并在不纯粹性的关节点上建立了一种新的理性批判。
>
> 接下来是在此占据着敬重位置的 V，它似乎强行要意志来主导整个事务，但它的形状也唤起了它所分裂的东西的结合，这要借助于把它和一个“vel”扭结在一起，也就是说，借助于提供一个选择来从原始的快感主体（“病态”的主体）S 中创造出实践理性的$。[2]

这个解释照例有着十足的晦涩。我把它简化一下：标准的幻象公式

---

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 651.

② Ibid., pp. 653–654.

“$\$\diamond a$”以倒置的形式“$a\diamond\$$”被置于下方表示萨德式的主体的欲望是由倒错的幻象来支撑的，这是整个图示要说明的一个基本意思；上方的曲线表示欲望的运行轨迹，对象 a 作为原因引起欲望及原乐意志，可这个欲望和意志都不是主体自己的，而是淫秽的他者提供的，主体意识到了他者的这一绝对的淫秽性，所以在他者的淫威之下他只能把自己提供出来作为他者享乐的工具，他通过无条件地实施他者的律令而把他者的原乐意志置于康德意义上的“敬重”的位置，以此来换取自己稍纵即逝的快感享受，让自己成为原始的快感主体；同时，为执行他者的残酷意志，他必须把享乐的对象置于受害者的位置，并在幻象中把这个受害对象建构为美的形象，建构为自己的“对象 a”，通过毁灭来实施对对象的第二次谋杀，可悖谬的是，对象的美固然可以激发欲望，但也是欲望的阻挡，是主体在幻象中投射对象的第二次死亡的屏幕，所以在这里，享乐的意志必要遭遇一个被迫的选择——“vel”就代表这个被迫的选择①——或者选择遵从他者的意志成为原始的快感主体“S”，或者选择对象 a 的屏幕作用成为遵从律令的被划杠的主体“$\$$”，但不论是哪一种选择，主体注定要遭遇失败和痛苦，面对他者律令的强制，他只能在幻象的快感丛林中把自己想象为满足他者原乐的工具，在这个意义上，萨德的幻象公式构成了对理性主体的一种新的批判——一种纯粹欲望批判。正是因此，拉康再次把康德和萨德并置在一起，他说：

> 如果我们解释说这个通过异化被重新建构起来的主体只能以成为原乐的工具作为代价，那么显然，在这个意志的位置上遭遇到的正是康德的意志，这个意志只能说是一个原乐意志。因此，当人们“以萨德”来质问康德时——也就是说，与在萨德的萨德主义（虐待狂）中一样，在我们的思考中，萨德在此的作用是作为一个工具——康德必定会承认在“他究竟想要什么”这个问题中显而易见的东西，这个问题从此以后将成为每个人的问题。②

至此，我们大约可以把拉康的观点归纳如下：萨德的原乐主体的激进性就在于他以一种倒错的姿态暴露了“上帝”或“大自然”这个绝对

① “vel”在拉康的代数式中表示“或者……或者”的意思。

② Jacques Lacan, *Écrits*, p. 654.

他者的倒错式享乐，萨德以尊重人权的名义对充当他者淫乐机器的社会建制的强力批判不过是从康德的另一面揭示了康德伦理学的真正前提，那就是被康德刻意遮盖起来的他者的原乐，康德的伦理主体的自由意志实际只是淫秽的他者的享乐意志。既然萨德是康德的真理，所以精神分析伦理学的革命性跨越必须从萨德出发，这就是为什么从 60 年代到 70 年代萨德还会频繁出现在拉康的研讨班中的一个重要原因。于此，如果还要接着往下思考——在此可以套用拉康自己的说法——那我们的问题也许应当是："萨德同弗洛伊德"以及"萨德同拉康"。

第三节　他者的原乐

在拉康对原乐的思考中，有一个维度自始都在结构着他的讨论，那就是他者的维度，在这个维度下，拉康提出了"他者的原乐"（jouissance of the Other）或"他者原乐"（Other jouissance）的问题。[①]例如在第 7 期研讨班中讨论"爱邻人如爱己"的格言时拉康就说道，"我的邻人的原乐，他的有害的、恶意的原乐乃是对我的爱提出的一个难题"[②]；而在接下来讨论康德和萨德的伦理学时，尤其是在《康德同萨德》（1963 年）一文中，正如我们已经看到的，享乐的主体直接被看作满足他者原乐的工具，主体的享乐实际就是他者的原乐，是淫秽的超我律令的原乐。

进而，就在写作《康德同萨德》一文的同时，拉康在有关焦虑的第

---

① 对于这两个短语，拉康本人并未做明确区分，他一般地使用的是"jouissance of the Other"。第 20 期研讨班的英译者芬克在一个注释中说，对于"jouissance of the Other"这个短语，我们既可以理解为"他者的原乐"（the Other's jouissance），也可以理解为"某人的原乐/他者的享乐"（one's jouissance/enjoyment of the Other）（Jacques Lacan，*The Seminar of Jacques Lacan，Book XX，Encore 1972—1973*：*On Feminine Sexuality*：*The Limits of Love and Knowledge*，p. 4，注释 12）。如果说芬克的这个解释还不够明确，那么洛伦佐·切萨的说法大约可以帮助我们把握这两个用法之间的差异，在《主体性与他者》一书中，切萨说，对于"他者的原乐"和"他者原乐"不可等义看待，"他者的原乐"指的是"菲勒斯原乐"，而"他者原乐"指的是"女性原乐"（Lorenzo Chiesa，*Subjectivity and Otherness*：*A Philosophical Reading of Lacan*，p. 186）。

② Jacques Lacan，*The Seminar of Jacques Lacan，Book Ⅶ，The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*，p. 187.

10期研讨班（1962—1963年）中再次谈到了他者原乐的问题，并再次提到萨德。他重申，对于萨德式的施虐狂来说，他者是绝对的本质。在该期研讨班上，拉康把原乐、焦虑和欲望三者置于一个结构性的框架中加以思考，指出焦虑是连接原乐和欲望的一个中介点。一方面，焦虑的出现源自于欲望的问题，即面对他者的欲望，欲望主体总是被一个问题所纠缠："你究竟想要什么？"可这个问题在他者那里是得不到回应的，至少是无法获得一个确切的终极答案，因为主体所面对的他者根本上是一个有欠缺的他者，因为这个他者所可能给出的任何一个回答只会引出新的问题。当主体的质询无法从他者那里得到回应时，当主体的欲望总是只能作为问题被维系时，焦虑就会出现。在这个意义上说，焦虑是欲望的记号，是他者的欲望的记号，它总是与他者的欲望之谜联系在一起。另一方面，焦虑也是原乐的记号，是他者原乐的记号，因为焦虑并不是没有对象，而是有一个特殊的对象，那就是不可象征化的"对象 a"，那个从能指之网中脱落的欠缺的对象，亦即精神分析经验中作为原质之"物"的对象—母亲。从接受了阉割的主体的角度说，这个对象乃是主体经受父法的象征性阉割时留下的剩余，从欲望的角度说，这个对象就是在幻象结构中以未知的"a"的形式呈现出来的幻影，而从前主体的神话的角度说，这个对象正是神话性的完整他者即原始父亲的享受对象，所以主体对"对象 a"的欲望实际是在欲望一个他者享乐的对象，主体由此而获得的快感满足实际只是在享受他者的原乐。当主体在其欲望的幻象结构中过于接近这个他者的原乐时，也会产生焦虑，因为这个原乐、这个已经被查禁的极度快感是主体根本无力承受的。简单地说，如果说欲望引发焦虑是因为他者的欠缺、因为快感的不足，那么原乐引发焦虑则是因为主体过于接近那个不可能之物，因为他害怕被那一过度的享乐所灼伤，他无力承受由谋杀原始父亲那个绝对他者而来的深重的罪疚感。

也正是在原乐、焦虑和欲望的这一结构框架中，拉康思考了施虐和受虐的关系。拉康说，受虐并非施虐的对立面，它们之间有一种非对称的关系。比如所谓的受虐，不过是主体想象自己处在对象的位置，并且是作为被虐的对象，受虐狂在这里所要求的不仅是他者的原乐，而且还有他者的焦虑，他通过把自己置于卑下对象的位置而把他的欲望强加给

他者，以便让自己去享受他者的原乐并让他者承受焦虑。至于施虐，表面上看，施虐狂是在寻求他者的焦虑，以残酷无情的凌虐对待他人，可事实上，他在寻找的是对象 a，他对对象的施虐不过是为了寻得主体的另一面，受虐者的身体不过是他与对象 a 相遇的地方，是他与他自己的焦虑相会的场所。所以，对于萨德式的施虐狂，从追求原乐的主体与邪恶的上帝的关系而言，主体虽然只是满足他者原乐的一个工具，但主体也可以借此把自己成就为原始的快感主体；而就这同一个主体与作为对象的受害者的关系而言，基于对象 a 在幻象结构中的作用，当主体把对象沦为获得快感的工具时，他与对象 a 错失的相遇只会把他引渡到焦虑的位置。

总体上，从 60 年代初开始，拉康在思考原乐的问题时就已经嵌入了他者原乐的维度。如同人的欲望总是他者的欲望一样，人的原乐总是他者的原乐，并且如同那个他者欲望的逻辑总是有着多重的拓扑式翻转一样，他者原乐的逻辑也当如此，即：所谓的“他者原乐”，既可以是主体对他者的享用或享受，主体依照他者之律令去享用和享受，主体欲望被他者享用和享受——它们实际是一回事，不妨都称之为“他者的原乐”；也可以是他者本身的欲望享受，是主体无法穿透但却存在于他的想象中或者说他只能以幻象的方式来假定的他者享乐，故而不妨称之为“他者原乐”。不过他者的原乐的这一逻辑缠绕直到 70 年代才得到充分阐述，其中最直接的体现就是 1972—1973 年的第 20 期研讨班。

题为《再来一次》（*Encore*）的第 20 期研讨班的主题名曰“女性性欲”，实际通篇都是在讨论“女性原乐”或者说“他者原乐”、“他者的原乐”。这意味着拉康既是在他者原乐的语境中来讨论女性性欲，也是在女性性欲的语境中来讨论他者原乐，两者是二而一的关系，所谓“再来一次”其实就是对女性原乐或他者原乐的本质的一种描述。

在该期研讨班中，拉康一上来就直接切入原乐的主题，开讲的第一句话就是：“十分凑巧，我没有出版《精神分析的伦理学》。”[①] 现在，经过一段时间的沉淀，他觉得他对其中的问题——即原乐的问题——可

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 1. 《精神分析的伦理学》直到 1986 年才由雅克-阿兰·米勒编辑整理出版。

以多说几句，虽然他紧接着又故作谦虚地告诉人们“我对此什么也不想知道”，可他“还是”（encore）在一系列的文字游戏中通过语义的滑行暗示出，他将回到第 7 期研讨班的主题去对原乐概念“再来一次”，只是这一次他要从另一个角度来谈：女性原乐或他者原乐。可以想见，在这样一个语境中，必定要涉及精神分析学惯常的系列论题：爱、女性性欲、性别差异等等；而按照拉康惯常的修辞风格，同样可以想见，对于所有这些论题，他一定会有惊人之语。是的，他真的做到了语不惊人死不休：“女人并不存在”；“根本不存在性关系这样的东西”；还有如“根本不存在‘一’这样的东西”；“女人非一”；“他者的原乐不是爱的记号”等等这类话语就像音乐的织体一般组织着他对原乐和女性的阐述。但我们绝不可被这种表述的宣言式腔调所迷惑——就像英美许多追逐和反对拉康的女性主义者所做的那样，她们已经被拉康的“再来一次”弄得晕头转向了，以至于时常只能以挑衅的姿态来“享用拉康”——以为拉康在宣讲一种恶劣至极的菲勒斯中心主义和男性强权。面对这些惊人之语，我们首先需要做的和所能做的就是：回到拉康，回到拉康话语的语境和逻辑。这当然不是说，我们可以还原出一个“本来的”拉康——我必须再次强调，并不存在一个“本来的”拉康——而是说，我们对拉康的每一次/每一种返回都应当从阅读/重读开始，并且这每一次/每一种的返回必须是回到拉康已经奠定的基础那里——就像拉康在回到弗洛伊德时所做的那样——而不是如许多女性主义者那样回到拉康之前。

如上所言，拉康对女性性欲的讨论是从他者的原乐/他者原乐切入的，所以，在进入女性的话题之前，我们需要先看一下拉康这一次对他者的原乐的思考。何谓“他者的原乐”？拉康首先从否定的方面做了一个界定：

> “他者的原乐”，首字母大写的他者的原乐，“象征着他者的他者身体的原乐，不是爱的记号”。①

可以说，这个否定性的界定乃是第 20 期研讨班的一个“开场白”，对女性性欲或女性原乐问题的阐述是建立在对这个“开场白”的逐级说

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 4.

明之上的，或者说他是从这个开场白绕行到所要讨论的主题的。

“他者的原乐”，或者说象征着他者的他者身体的原乐，“不是爱的记号”，拉康自己说，在这个界定中，有四个关键词：“原乐、他者、记号和爱”。[①] 所以他在该期研讨班中对这四个概念进行了说明。是的，对于拉康研讨班的听众而言，这四个概念并不陌生，至少自 50 年代中后期开始，他就一直在同它们打交道。不过，他这一次照例要以断裂的方式来完成他的自我返回，他照例要对它们做出激进的重写，并照例要在新语境中对它们的逻辑关系加以重构——要知道，“再来一次”还有一重意思就是“再多来一点”。

其实，拉康的那个否定性界定虽然涉及四个关键词，但他对它们的阐述始终是围绕着一个问题进行的，那就是他在 60 年代末的研讨班中已经反复讨论过的“知识”与“原乐”的关系，四个关键词是以某种逻辑的方式被嵌入到这个关系中的。在这里，所谓的“知识”既指主体通过象征性认同或能指的法则而获得的呈现于心理现实中的知识，比如自我理想，也指主体在认同中错失的无意识知识，对应地，原乐也就有象征的原乐（他者的原乐）和实在的原乐（他者原乐），所以，在知识与原乐之间，不只有一种确定的关系，而是随主体与能指和他者的关系的不同而有多种可能的形态，在 60 年代，拉康较多关注的是象征的原乐，因为那时他强调的是象征界和想象界对实在界的切割，而在 70 年代，他更为关注实在的原乐或这两种原乐之间的关系，因为他现在更为强调实在界对象征界和想象界的穿刺和渗透。

先说原乐。拉康再次提到了法与原乐的关系。我们已经知道，在第 7 期研讨班上，他重点关注的是法的禁止功能和原乐的僭越性：法是对原乐的禁止，而原乐是对法的僭越，是俄狄浦斯式的主体对法所犯下的罪。而现在，拉康转向了“原乐”这个法语词的另一面，把它同法律意义上财产权的享用亦即所谓的“用益权”（Usufruct）联系到了一起：

> 所谓“用益权”，意味着你可以享用你的财产，但不要滥用。当你对某个遗产有用益权的时候，你就可以享用这个遗产，只要你

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 39.

不利用过度。法的本质显然就是去划分、分配或重新配置可视作享乐（jouissance）的一切东西。①

注意，在这里，拉康对用益权的法律含义作了一种反讽式的阅读。在法律中，用益权一方面指对合法财产的享用，但另一方面这个享用必须适度。于是，享乐/原乐与用益权在快感上的交集恰好是一个空集：法律允许对财产权的合理享用，可这种享用带来的只是快感的满足，这属于法律的快感原则——尽可能少地享受快感；而原乐恰恰来自用益权所禁止的那种不合理的滥用，所以它的快感是一种僭越的快感，是因用益权的过度使用而来的快感。正是在这个意义上，拉康接着说，“何谓原乐？在此它不过是一个否定性的代理。原乐不为任何的目的服务”②。原乐作为否定性的代理，不可把它还原为快感原则，还原为发泄兴奋的需要，也不可把它归为自我保护的要求；原乐之为原乐，就在于它不为任何的权力所左右，也不屈从于任何的权力，因为它乃是无意识主体的超我的要求，“超我就是原乐的律令”，这个律令就是：尽情地“去享受/享用吧”③。

原乐的律令就是召唤我们尽情地去享受/享用我们的欲望及随欲望满足而来的快感，可问题在于，我们的欲望总是他者的欲望，是对他者之欲望的欲望，我们的欲望满足总是因为他者的介入而落入空无。这也就是说，我们的原乐或者说我们的求原乐意志总要受到他者及他者的原乐的纠缠。那么，什么是他者？他者的原乐又是什么？

我们现在已经知道，拉康对他者的界定有一系列的维度：在语言学的维度中，他者被视作是能指的宝库，是能指链运作的场所，是以语言的方式写入无意识的异己的结构性力量，所谓无意识是像语言一样被结构的，实际就是无意识是被他者结构的；在人类学的维度中，他者就是父法、父之名或父亲的功能，是人类社会确立的原初法则或禁令赖以存在的场域，是主体在社会或者说主体间关系中“必须怎样”、“只能怎样”和“不能怎样”的契约，简言之，这个他者秩序是主体需要去认同的东西，是主体建构其自我理想的场所；在精神分析实践的维度中，他

---

①②③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 3.

者是主体间的言谈得以发生的场所，因而也是移情赖以发生的场所，是规定欲望的指向的东西，同时他者也指处在他者场域或能指秩序中的他人主体，比如相对于受分析者而言的分析师、相对于孩子而言的父母、相对于学生而言的老师等等。在拉康有关他者原乐的讨论中，他者的这诸多维度依然被保持着，但也有所修正，其中最重要的修正就是从实在界的层面对他者的思考，他者原乐就是在这一思考中提出的。

拉康把他者区分为作为能指的他者和作为能指他者之象征的他者身体：前者属于能指集合的领域，属于象征界，其与原乐主体的关系是围绕菲勒斯这一优先能指来构成的，在那里，主体寻求的是一种菲勒斯的满足或快感，所以拉康把这一发生于象征界的原乐又称为“菲勒斯原乐”（pallic jouissance）；后者即所谓的“他者身体”则属于能指集合以外的领域，属于主体总想与之相遇但又总是与它失之交臂的实在界，他者身体属于对象 a，更确切地说，属于在幻象结构中无法被缝合的剩余，其与原乐主体的关系是一种不确定、不可能的关系，因为连接两者的是他者身体的“非一”（not-One）的存在，所谓“他者原乐”（Other jouisance）或“他者身体的原乐”（jouissance of the Other' body）指的就是主体与这种“非一”的存在的关系。并且由于他者身体的这种“非一”的存在是在他者之内的，它指的是他者本身“不具有‘一’”或者说以“不具有‘一’”的形式而具有的一部分，是作为能指的他者所无法捕捉的，故而他者或他者身体的原乐是超越了菲勒斯原乐的另一种原乐，它实际就是“女性性欲”或者说“女性原乐”。可到底什么是他者身体的“非一”的存在？究竟该如何理解菲勒斯原乐和他者原乐之间的区分，或者说这一区分究竟是如何产生的？要回答这两个问题，就必须从外面往里绕，就必须对拉康以前的某些理论“再来一次”，有些甚至是已经“再来一次”之后的“再来一次”。

所谓两种原乐的区分，涉及原乐与能指的关系。其实早在 50 年代末至 60 年代初开始在欲望的辩证法中引入原乐的维度时，这一区分就隐然出现了。例如在 1960 年的《主体的倾覆和欲望的辩证法》一文中，通过对弗洛伊德有关原始父亲以及子民谋杀父亲的神话的修正，拉康就指出，言说主体的原乐是被禁止的，这被禁止的原乐实际就是原始父亲所享受的那种原乐，那是一种超越于原始大法之外的纯粹原乐——至少

在神话性的回溯意义上看是这样——而在原始大法即乱伦禁忌确立之后，主体的原乐就只有借助菲勒斯能指的法则亦即通过接受父法的阉割才有可能。在这里，我们隐约看到了一种区分：被菲勒斯能指禁止的原乐和通过拥有菲勒斯能指而获得的原乐。进而在有关康德与萨德的讨论中以及在有关焦虑的第 10 期研讨班中，我们又看到了欲望主体因僭越法的禁令而来的原乐和隐藏在道德律令背后的绝对他者、上帝或至高的邪恶存在的原乐的区分，有时，他还用他者的原乐来特指处于卑下对象这一受虐位置的女性的原乐，但这个原乐并非女性自己所拥有的，而是处在另一位置的男性想象出来的，所以这个“他者的原乐”实际是主体因享用他者而来的原乐，也是主体在享用他者时想象出来的他者原乐。

在 60 年代，有关原乐的这些区分都只是已然存在于此，并未被理论化，可是，到第 20 期研讨班中，原乐的区分已经成了全面讨论女性性欲的基础，并且对于区分本身也已经有了理论化的说明。现在，接受了象征性阉割的主体的原乐被称为是“菲勒斯原乐”，有时也称其为“象征的原乐”，而通过菲勒斯原乐回溯性地指认出来作为终极原因的原乐则被称为“他者原乐”或“他者身体的原乐”。

在此，我们要接着看一下拉康对“身体”概念的特殊运用。在法国结构主义的语境中，自足的主体或理性被驱逐之后，获得解放的恰恰是“身体”和“欲望”，尤其在罗兰·巴尔特、米歇尔·福柯和吉尔·德鲁兹等人那里，身体既被视作是文化和社会建制力图规训与编码的对象，是文化和社会的构成物，但也被看作是一个像内燃机一样的欲望机器，是自我的快感享用的隐秘处所，是求真意志所指向的伦理内核。就是说，在 60 年代的法国理论中，身体沿着两条切线被指认，一条是构成主义的，一条是伦理主义的，前者更多地指示了身体的政治学维度，指示了话语或权力在身体上的运作，后者则更倾向于身体的伦理学维度，更倾向于从身体的快感享用或原乐追求来寻求对社会和文化规训的僭越，让作为建制运作的场所的“政治化”的身体在对建制的逾越中返回其伦理一本体论的维度。

相较而言，在拉康的理论中，“身体”并不是一个核心概念——至少相较于无意识、他者、欲望、对象等概念而言是这样——但他在各个

时期也都涉及身体的问题。[①] 比如在 50 年代初的镜像阶段理论中，主体的自我同一性主要就是由想象地建构的身体的协调性和统一性标记的，后者实际是通过镜像中理想的他人形象组织起来的，即所谓“我的身体”不过是我所认同的他人身体的一种投射，这一投射之所以发生，一个重要的原因就是我的身体在现实中是破碎的、不完整的、孤立无助的，它标记了存在的一种根本性匮乏。进而，随着主体进入社会和文化的象征秩序，我的想象的身体形象将受到象征界的侵入，我的身体成为一个由他者场域的能指所建构的“所指身体”，比如母亲作为第一个他者即“母亲他者”（mOther）把自己的欲望投注到孩子的身上，孩子由此而获得对自己的身体的意识，把自己想象为母亲所欲望的菲勒斯，并欲望成为母亲所欲望的菲勒斯——所谓的“菲勒斯格式塔”实际就是一种“格式塔身体”，一种理想的身体完形——但是父亲的介入既剥夺了母亲他者的身体形象的完整性，也在主体身上划出了一道阉割之痕。更重要的在于，在象征秩序中，他者的欲望不仅决定了身体的形象，决定了主体对自己的身体的想象（比如我们依照时装杂志推荐的潮流或明星的穿着来决定自己穿什么），而且决定了身体的享乐方式（比如从口腔阶段、肛门阶段到菲勒斯阶段的快感追求），总之，主体在象征界通过认同构成的作为自我理想的身体是由他者场域的能指或处在这一界域的他者欲望决定的，是被语言所切割的，我的身体从来就不是我自己的，它是由他者的欲望铭写出来的。进而，由于他者总是一个有欠缺的他者，一个以无止境的要求来询唤和面质主体之欲望的他者，故而对主体而言，他者的欲望总是一个谜，主体的欲望与他者欲望的相遇总是导致失败，面对他者无止境的欲望之谜，主体只能不断绝望地发出这样的质问：“你究竟想要什么？”“你究竟想从我这里得到什么？”在这时，那个象征化的身体就变成了一个“歇斯底里化的身体”，不妨说，象征界的身体实际上就是一个歇斯底里化的身体。

不过，到 60 年代，比如在第 11 期研讨班中，拉康对身体的认识有了重要的转变。以前，身体主要是指想象的身体或被语言所切割的所指

---

① 有关拉康对身体的认识，可参见 Paul Verhaeghe, *Beyond Gender: From Subject to Drive*, pp. 65-97, New York: Other Press, 2001。

身体，而现在，身体被界定为一个“实在的器官”，一种无法被象征化的物质性；以前，身体不论是作为想象的效果还是作为象征的效果都被视作是完整的存在，而现在，身体成了一个由洞孔、裂缝和边缘所标记且经由驱力发挥作用的部分对象；以前，主体及其身体是由象征界和想象界的交互作用建构出来的，而现在，实在界进入到这一交互作用中，曾经的语言切割因为他者的欠缺而总是留有剩余，总有某个东西因为能指无法捕捉到而被留在实在界，在那里引诱主体，而主体又只能在强迫重复中偶然地与之相遇，并且这是一种失败的相遇，一种失之交臂的相遇。正是在这里，拉康把他者场域的那一根本性的欠缺同身体的实在界联系到了一起，视身体的实在界是引起创伤经验的根本原因，但这个身体已不再是作为整体的存在，而是与主体相分离的器官，是身体的边缘、缝隙或洞孔，是身体的动情带。它们被称为身体的实在界，主要因为它们无法被能指化和象征化，它们代表着存在的原初欠缺，也代表着语言的象征性切割的失败，还代表着部分驱力朝向的对象。这表明，拉康的身体概念已经从50年代带有构成主义色彩的理解转向了另一个向度，这个向度虽然隐含有某种伦理主义的可能，但并不完全是伦理的，或者说并不只是伦理的。

到70年代，拉康进而把这一器官的身体说成是一个纯粹的“实体”(substance)①，一个被掏空了一切内容的空洞能指；身体是无性别的，或者说它的生理性别是无关紧要的，“身体的存在当然有性别之分，但那是次要的”②。尤其是，拉康特别地强调了他者身体——实际就是女性身体，但不是生理意义上的女人的身体，而是心理意义上的女性身体，是在性关系中居于女性位置的“非一”的身体—— 非性别化、非人化的特征，强调了这一身体之存在那触目的物质性，如同单一的能指是没有内容、没有意义的语言材料一样，他者身体也是这样一种不确定性的空洞实体。

拉康把他者身体看作是他者的“象征”，初看之下，这并没有什么

---

① 拉康的“实体”概念来自亚里士多德，但它指的不是“个别的具体事物”，而是单纯的“是其所是”，是就其自身而言的“是”或“存在”。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972－1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 5.

新奇之处，身体当然是存在的符号，是存在的踪迹，可是拉康反对对身体做象征主义的理解，他甚至也不再认同构成主义的观点，即他者身体之所以能作为他者的象征乃是因为身体本身就是符号或语言的构成物，确切地说，他想要倾覆这种有滑向本质主义危险的构成论，而这一倾覆是通过重述其能指和记号的概念完成的。

需要顺便说明一下，在第 20 期研讨班上，拉康对“记号”（sign）和能指做了一个明确的区分：

> 我最后想要说明一下把记号和能指区分开来的方面。
>
> 能指的特征，正如我已经说的，就在于一个事实，即它是为另一个能指表征主体。在记号中涉及什么？有关知识或世界观的宇宙理论总是喜欢用一个著名的例子：无火不成烟。因此我干吗不提出我对它的思考？烟雾的确可以看作是生烟者的记号。它本质上也总是如此。烟雾总是生烟者的记号。大家都知道，如果你在靠近一个荒岛时看到了烟雾，立即就会对自己说运气不错，那里有人知道如何生火。只要事情没有大的改变，那里是有一个人。因而，记号不是某个东西的记号，而是一个效果的记号，该效果就是通过能指的功能设想出来的。①

简单地说，记号与指涉物之间有某种对应关系，我们看到一个记号，比如烟雾，就可以推论烟雾升起的地方必定有某个制造烟雾的东西存在；可是能指并不指示指涉物的存在，能指对主体的表征不是表征主体的存在，它只是把主体表征为一种意义效果。就像你看到记号烟雾，推定那里有一个人比如一个吸烟者存在，可这个人到底是什么，你从记号是无从把握的；如果这个人恰好手上拿着一支“中华”牌香烟，这支香烟就可以算作一个能指——当然这不意味着你由此就能直接推断出这是个什么样的人，比如你说这是一个有钱人，那还是犯了记号推断的错误——说不定那个抽“中华”牌的人恰是一个贪官——香烟作为能指实际是从主体与该能指的关系说的，即这是一个什么样的人，要看这个人认同的是该能指的何种“单一特质”，比如他抽“中华”牌香烟可能只

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972--1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 49.

是因为他觉得有钱人都抽这个牌子或者社会把抽这个牌子的人都视作有钱人，虽然他实际上是一个穷光蛋。下面我们就会看到，拉康在记号和能指之间做出这一区分是有其用意的。

回到身体的问题。实际上，拉康首先把身体看作是一种“实体”，一种晦暗的纯粹的物质性，一种实在界的东西，然后才有对身体的象征化过程，但这一过程并不是把意义添加到身体之上，并不是对身体的意义凝定，比如以女性的身体来代表流动的、非理性的欲望，以男性的身体来代表理智和理性，或比如把眼睛当作是心灵的窗户，把生殖器官当作是动情带，把身体的排泄物等同于污秽，等等。在拉康看来，对身体的象征化过程实际是能指在身体上进行的一种“切割”和铭写，是身体在象征界的注册。虽然能指的运作总是会在身体上产生一种意义效果——拉康现在把这称为能指的“能指性”（signifierness）——但更重要的是，正如他早先的能指算式$\frac{S}{s}$所表明的，在能指和意义效果之间，总是有一个横杠需要被穿越，能指的能指性并不指示能指具有赋义的作用，而仅仅指示有能指在运作，指示能指是独立于任何意义而存在的，指示能指的实体（比如声音或字符）是超出符号功能之外的，所谓的“意义效果”乃是在对能指链的回溯中获得的，而非能指本身所具有的。拉康现在甚至认为，能指链的运作本身并不产生意义，它只是能指的差异化，是能指的滑行，用德里达的概念说，是能指的嬉戏。正是在这个意义上，拉康自造了一个新词：“linguisterie”，芬克把它翻译为“linguistrick”①，有“语言淫技”或“语言欺诈”的意思。拉康用这个自造词来指示自己的精神分析语言学，指示这一语言学所理解的能指的嬉戏功能，以便同索绪尔和雅各布森所代表的语言学区分开来。也正是在这个意义上，拉康说，能指在身体上的铭写并不是对身体的赋义，而只是在那里留下能指的踪迹，留下语言切割实在的划痕。

作为他者的能指链对身体的切割或铭写带来的一个重要后果就是使

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, p. 15. 不过，也有人认为拉康的“linguisterie”一词乃是法语的“linguistique”（语言学）和“hystérie”（歇斯底里）的组合，故而可将其理解为“语言癔症”。

身体成为了他者的身体，成为了他者在场和欠缺的象征，换用我们已经熟悉的话说，通过能指的铭写，主体成为了无意识的主体，成为了言说的主体。但由于这个铭写过程并不赋予整个身体或身体的部分以确定的意义，而只是在那里留下字符一样的踪迹，并且在这个铭写过程中，能指总是会遭遇到一道无法跨越的横杠，总是会有一些地方或一些东西是能指的能指性所无法抵达的，从而使得身体这个实体成为了一个分裂的东西，如同主体因能指的介入而成为分裂的主体一样。由于他者的欠缺，在身体—实体被能指铭写的过程中，总有一部分被切割下来，被剩余下来，成为实体的晦暗部分，成为能指永远无法抵达的内核，那就是实在的身体，是主体幻想的他者原乐所享受的身体。至于已被铭写的部分，它其实是符号化的身体，是性化的身体，是菲勒斯原乐所享用的身体，换言之，是主体所享受的作为能指之他者的身体。正是在这个意义上，拉康说：

> 能指是原乐的原因。没有能指，我们如何能接近身体的那一部分？没有能指，我们如何能集中于作为原乐的质料因的某个东西？不论它可能是多么的模糊或混杂，反正在这一投入中被意指的只是身体的一部分。①

在60年代，拉康称能指是对原乐的禁止，可现在他又说能指是原乐的原因。这并非拉康的自相矛盾，他只是做了一个拓扑学的转换：所谓能指（这主要指的是菲勒斯能指）对原乐的禁止，说的是父亲功能的“不”，是父法对主体的象征性阉割，主体接受阉割的条件之一就是要放弃自己对母亲的欲望，牺牲自己的原乐追求；阉割导致了主体的欠缺或存在的匮乏，导致主体成为了一个欲望的主体，并且主体的这个欲望是悖论性的，它一方面因为欲望对象的永远失去而根本无法得到满足，但另一方面又只能在欲望中以基本幻象的方式去召回那原初的失落对象，在这时，他者或他者之身体就想象性地成为了主体的欲望对象，成为了激发主体之欲望的原因，能指作为原乐的原因指的就是象征着他者或他者之身体的那个纯粹能指、那个纯粹的物质性。主体正是通过这一能

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972– 1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 24.

指、通过这个能指的能指性的“投入”才得以接近身体的被铭写的部分并得以想象其未被铭写的部分。

于此我们至少看到了三种身体或者说身体的三个面相：想象的身体——它不过是自我所虚拟的格式塔身体，象征的身体——它不过是语言所切割的符号化身体，以及实在的身体——它虽然是身体中无法被符号化的晦暗的物质性，但却是另外两种身体的质料因，是在想象界和象征界的作用下所残留的剩余。相应地，就主体与身体的关系而言，也就有了三种原乐或三种身体享用方式——它们实际是“三界”之间交互作用的结果或效果：象征界与想象界的交互作用产生的菲勒斯原乐（主体在法的限度内获得的原乐），想象界与实在界的交互作用产生的他者原乐（主体想象有一个绝对的他者在享受实在的身体），象征界与实在界的交互作用产生的剩余原乐（主体以能指穿刺实在之洞而获得的原乐）。但不论哪一种原乐，都与能指铭写的失败有关，与不可能的对象 a 有关，与剩余有关。比如，正是能指铭写的失败，使得被阉割的主体总想以整一的他者的幻象来弥合自己的欠缺和匮乏；正是能指铭写的失败、正是主体的享用不足，导致主体想象有一个超越于能指之外的他者比自己享用更多；也正是能指铭写的失败，使得主体总是寄希望于以自认为合适的方式来追求对对象的过度享用，就像资本家以再生产、以对劳动者创造的剩余价值的掠夺来完成其资本积累一样。

由于能指的介入以及这一介入的失败，身体分裂为能指化的身体和不可能指化的身体，主体则因其与能指的关系或者说因其在能指的象征结构中占据的不同位置而获得了所谓的菲勒斯原乐和他者原乐——在第20期研讨班中，拉康很少讨论剩余原乐。拉康认为，菲勒斯原乐代表着原乐享用的不足，主体因这一不足一方面把他者想象为整一的他者，另一方面则想象地认为他之所以享用不足是因为有一个特别的他者比自己享用更多，这意味着原乐总是与“知识”、与主体有关他者的知识联系在一起，换句话说，能指与原乐的关系实际就是知识与原乐的关系，而这一关系很大程度上是围绕他者的身体来结构的。

那么，能指或知识与原乐之间究竟是怎样的关系？有关这个问题，我在下一章还会回过头来讨论，这里只看一下拉康在第20期研讨班中的解释。为了回答这个问题，拉康引入了他的科学史叙事学——这已经

不是第一次这样做了，自 50 年代开始他就在讲他的科学史，现在不过是“再来一次”。

有关拉康对科学史的叙事学解释，有几点需要说明。第一，拉康的科学史叙事的模型主要得益于同时代的哲学家和科学史家柯瓦雷，在《伽利略研究》(1939 年)、《从封闭世界到无限宇宙》(1957 年)、《天文学革命》(1961 年) 和《牛顿研究》(1965 年) 等著作中，柯瓦雷从不同的层次和角度描绘了 17 世纪科学革命的全貌，在他看来，相较于古典的宇宙观和空间观而言，17 世纪科学革命的关键是统一的宇宙图景的解体和理想的空间秩序的几何化，即人们不再把世界看作一个有限的、封闭的和等级有序的整体，可同时，空间仍被等同于欧几里得的几何空间，在各个方向上都是无限延伸的。柯瓦雷的历史叙事是一种典型的宏大叙事，他的科学史不是单一的科学思想史，而是以科学为纽带勾勒的人类思想史，是一种思想类型学。拉康所汲取的只是其中有关人类(西方) 思想图景的某些部分。第二，拉康所考察的不是具体的科学知识的形成和发展，而是西方世界借以表征世界的知识范式的变化，是人类的无意识结构与知识表征之间的关系的变化，虽然其模型与福柯的知识型有很大差异，但我们不妨说这就是拉康的“知识考古学”。第三，与他的哲学史叙事一样，拉康对科学史的书写也是典型的妄想症书写，即他并不是要对科学史本身给出实证的描述，而是要对它做出一种妄想症式的批评，所以我们不能把他的叙事同学院派科学史家的叙事混为一谈，我们应当看的是他的叙事中幽隐的妄想症阐释逻辑。第四，拉康的科学史考察有一个重要的动机，就是想把弗洛伊德的伟大发现纳入“科学史”的范围，以便发掘那一发现之于主体之知识的伟大意义，剔除现代心理学及新弗洛伊德主义在主体问题上所陷入的迷雾，所以我们在他的思考中常常会看到一种精神分析化的切割。

拉康的考察是从“词”开始的，这个“词”不是简单的一个概念，而是一种话语，一种表征“物”的话语。他首先谈到的是古希腊的“物表象”，其表象之代表就是“一”(One)，我们当然也可以把这个词译解为“整一”、“太一”。“一”就是古代科学借以表征其世界图景的基本话语。拉康说：

> “一”孕育科学。不是度量意义上的“一”。现在重要的不是在

科学中被度量的东西，而且相反，是人们思考的东西。把现代科学和古代科学——后者是基于“νουζ”与世界之间、思的东西与被思的东西之间的相互性——区分开来的恰恰就是“一”的功能，我们假定，只有“一”能在那里表征孤寂的世界。①

古代科学的世界观乃是基于一个幻象，即“νουζ”（心灵）与世界之间、思的东西与被思的东西之间前定和谐的幻象，这一幻象可以追溯到柏拉图和亚里士多德那里，可以追溯到说明两性关系尤其两性交配的隐喻。比如铭写这一关系的“主动”与“被动”的隐喻，就主导着柏拉图和亚里士多德这样的古代理论家对形式与质料的关系的阐述，由此就有了形式决定质料，形式是主动的而质料是被动的，形式穿透和产生物质等等，也就是说，在形式与物质之间、主动与被动之间、男性原则与女性原则之间，存在一种关系，一种决定事物之性质的基本关系，而所有这些关系又都是基于一个根本的幻象，那就是有关性关系的幻象，即认为性关系是存在的，对于但凡不可言说的东西，人们就用性关系作为隐喻去加以阐述。在古代，所有的知识都分享有铭写两性联系的幻象，即想象存在着性关系这样的东西，知识与世界之间的关系与这一交配的幻象是一致的，拉康甚至说，“若不是分享有铭写两性联系的幻象，知识就是不可想象的。人们甚至都不能说古代知识理论的主体没有认识到这一点”②。

拉康的这个源头性叙事真的如我们认为的那么不可思议吗？需要指出一点，拉康在此思考的不是具体知识的起源，而是人类知识赖以构成的无意识机制。如果我们回视一下人类文化的某些源头性文本，就不会觉得拉康在知识与性关系之间建立的联系有那么突兀了。比如柏拉图在《会饮篇》中借阿里司托芬之口说出的有关两性和爱的起源的神话：依照那一神话，两性的出现是原初的整一性分裂的结果，爱即是人对已然失落的完整性的寻求，是人对随其产生而来的原初分裂的一种想象性解决，而当苏格拉底把这一寻求完整性的爱的神话提升为心灵对至善至美

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 128.

② Ibid., p. 82.

的渴望的时候，性爱的欲求就变成了一个有关永恒的“一”的知识神话的隐喻。还有希伯来文化中的伊甸园神话，中国文化中盘古开天的神话以及“道”或阴阳化生万物的观念，这些神话不是都有一个基于性关系的隐喻吗？对拉康而言，在这个隐喻中有两点至为关键：一是它们都存在一个男性原则和女性原则的二分模式，再就是它们都存在一个有关整一或“一”的原始和谐的基本幻象。这两点恰恰是拉康阐述他者原乐和女性原乐的关键，不过在他的科学史叙事中，他更为关注后一点。比如拉康就讲到亚里士多德的神的观念，他正确地指出，亚里士多德的神不是基督教所信仰的上帝，而是“不动的推动者”，这个最后的推动者被设想为是像天体一样的球形，拉康说，这个球形意象乃是亚里士多德的整个知识学的基础：

> 认为有这样一种存在，所有其他的存在物因在存在的方面有所不及而只能把这个存在视作是它们所渴望的最高存在，这一观念乃是亚里士多德伦理学的善的观念的整个基础……这个至高的存在在亚里士多德的著作中显然是神话性的，这个不动的球体是所有运动的源头，不论是什么样的运动：变化，生产，位移，转变，增加，等等。①

总之，在古代科学的知识型中，不仅以男性原则和女性原则作为构建知识的基本结构，以和谐——它同样是基于两性关系的隐喻——作为知识追求的基本幻象，而且还把那个原始和谐描述为一个球体的形象，以此来表征那一最完美、最和谐的原初状态，拉康把这个基本幻象称为“—”。

很显然，这个球体的形象最典型地体现在古代宇宙学或天文学的模型中，在那里，天体被设想为一个球体，众多星体围绕着一个中心在各自的轨道上做有规则的圆形运动，这就是著名的托勒密体系。托勒密体系绝不只是一个天体体系，它还是一种宇宙观和世界观，它不仅是古代科学的典范，也是古典知识体系乃至意识形态体系的知识范型。所以，近代科学革命和文化革命从动摇这个体系开始就不难理解了。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, pp. 82-83.

近代科学革命常常被人称作是“哥白尼革命”，可是，拉康说，哥白尼革命并不是哥白尼的——这一观点并无特别的新奇之处，科学史家已经证实了这一点——而是开普勒的，因为哥白尼不过是颠倒了中心天体的位置，减少了本轮的数量，简化了计算过程，传统的宇宙模型并没有被颠覆，“中心”作为一个能指依然被保留，只有到开普勒那里，由于椭圆体系的引入，完美球体的构想被动摇，中心的观点也受到质疑。现在，星体是绕着一个焦点即太阳在椭圆形的轨迹上运行，更确切地讲，这已经不是圆周式的运转，而是向着某个焦点的“降落”，是以“降落”(it falls) 取代“转动”(it turns)，拉康说，“正如有人注意到的，尤为关键的不是哥白尼，而是开普勒，因为他的著作指明了一个事实，星体不是以同样的方式运转，而是在一个椭圆形轨迹上运行，并且他还质疑了中心的功能。按照开普勒的说法，星体是向椭圆的一个点亦即焦点降落，并且在对称点上什么也没有。这的确是对中心形象的一种纠正”①。

接下来出场的是牛顿。开普勒的倾覆导向了什么？拉康说，那就是牛顿的万有引力公式：$F=g\frac{mm'}{d^2}$（两个物体之间的引力与其质量的乘积成正比，与物体间距离的平方成反比）。在此，拉康关注的不是这个公式所表达的内容，而是它的形式，它的数学化的效果，它代表了人类有关世界的知识表达的一种形式化。所以他把这个公式的出现也称为一场革命，因为它让我们“摆脱了革命的想象性功能”②。

拉康这么说也是为了在科学史的语境中来完成对精神分析学的一种历史叙事。古代科学的球体模型代表了一种原始和谐和中心的观念，开普勒的椭圆形轨迹代表着和谐和中心观念的动摇，而牛顿的数学公式则代表了知识的形式化；对应地，古典哲学的主体观念与古代科学的模型是一致的，弗洛伊德把意识和自我移出主体之中心的位置可等同于哥白尼—开普勒革命，而执迷于原始和谐的理想的新弗洛伊德主义——比如自我心理学对自我的原始统一性的寻求——不过是历史的倒退，现在要由拉康以牛顿的方式来完成弗洛伊德开创的哥白尼—开普勒革命，建立

①② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 43.

一种真正的分析话语，“在作为分析话语出现的新话语的阐述中所产生的东西就是：能指的功能被看作是出发点”①。新弗洛伊德主义者因为过分执迷于想象的意义，从而退回到了前科学式的幻象，他们的知识只是一种想象的知识，是一种妄想症知识，所以需要拉康“再来一次”倾覆，通过引入能指的功能来表明前科学时代有关“一”的存在的幻象实际只是能指的意义效果；尽管弗洛伊德已经强调了无意识，强调了不为有意识的能思主体所知的知识其实是刻写、铭记在别处，但这一强调的重要性和激进性并没有被充分认识到，其中一个重要的原因就是弗洛伊德没有对他的理论做出形式化的说明，所以需要拉康“再来一次”，通过在精神分析学中引入形式化来确立精神分析的科学性。知道了这两个“再来一次”的叙事背景，我们大约就可以明白拉康在第 20 期研讨班中为什么要对索绪尔的能指和符号理论“再来一次”重述，以及为什么他要引入所谓的“性化公式”和“波罗米结”来对自己已经多次阐述过的东西“再来一次”重述。

牛顿的数学化何以构成了一次哥白尼式的革命？仅仅在于它书写形式的简洁吗——以拉康的话说，它除了五个字母以外只有一个数字，你甚至都可以把它写在手掌上？这当然不是问题的根本，按照拉康的阐释，牛顿公式的出现意味着人类的知识表征不再依赖于主体与对象之间的想象性关系——为了表达不可言说的东西，总是只能借助于整一性的幻象——而是依赖于能指的功能，即一个能指为另一个能指表征主体的功能，在这一功能中，主体将只是作为能指的意指效果出现，而不再是“在生命经验的事实的基础上被接受”，知识也不再是主体的知识，而是由意指结构决定的，是由主体在话语中的位置决定的，这样，主体有关对象的知识就不再是想象性的知识，而是象征性的知识，是在他者场域中构成的知识。在此，我们不能去究问牛顿的数学式与拉康的象征性知识之间到底如何关联，因为拉康在此只是把牛顿公式视作科学知识的一种新的表达方式，一种新的话语形式，其真正的动机是要借此启动精神分析话语的根本转变，那就是以能指的功能作为话语的出发点。为此，

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 43.

他再次回到了索绪尔的能指理论，更确切地说，是再次回到了他早年借索绪尔而阐发的自己的能指理论。

在这一次对索绪尔的重述中，拉康除重申能指对所指（意义效果）的优先性之外，还特别地强调了自己的能指算式“$\frac{S}{s}$”中横杠“—”所代表的意义抵制的作用，其目的无非是说，把世界理解为“—”的观念实际只是能指的能指性的效果。所谓能指的能指性，指的是能指的自主性、能指对意义的坚持，但拉康现在赋予了这个坚持的品质一个特别的含义：“愚蠢”，或称能指的“蠢相”（stupidity）。换句话说，能指本身并不表征任何意义，但能指的持续滑动给人一个假象，似乎能指的背后真的存在一个意义，存在一个指涉物。就此言之，能指的蠢相实际也是言说主体的蠢相，“主体恰恰就是我们鼓励去言说的那个人，但不是言说全部——正如我们为诱惑他而告诉他的，人不可能言说全部——而只是言说蠢相”①。拉康说，就像他一个人站在讲台上滔滔不绝、不断地“再来一次”一样，能指的这一重复恰恰也显示了主体的蠢相，如果说能指的在场具有表征主体的功能，其所表征也只是主体的蠢相，“我的独自在场就是我的蠢相”②。

总之，能指的能指性表明，能指的背后没有对应的意义，也没有对应的指涉物，能指的坚持也不表明有一个“一”存在，“根本就不存在‘一’这样一个东西”③，因为我们拥有的只是有关于“—”的能指，“—”的能指并不就是“—”的存在——因为能指并不是记号——它至多只是一种“类存在”或“似乎的存在”（para-being），如同我们常常说词只是表征物但它并不就是物一样。语言一方面把“存在”强加于我们，另一方面又迫使我们承认我们并不拥有“存在”这样的东西，于此就形成了一个不断用“类存在”或“似乎存在”来替代“存在”的能指链条，真正的“存在”总是从链条中脱落和逃离。④“存在”总是语言之外的存在，任何语言对它的捕捉最终都注定要走向失败，在“—”的

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 22.

② Ibid., p. 12.

③ Ibid., pp. 22-23.

④ Ibid., p. 44

能指的集合中，“一”的存在永远都是一个悖论，“一”不可能在那里存在。换句话说，我们所谓的“一”的存在其实是一种意指效果，是主体对能指的能指性功能的某种想象，是主体的一种“观看、凝视或想象性固持”，拉康说：

> 这个“一”以一种我们称作存在的状态呈现在那里，因为如果它不存在，那它如何能成为“认知”（taking cognizance）的基础？在那里总是会出现僵局，出现摇摆不定，这是由于宇宙学一直相信有一个世界的缘故。相反，在分析话语中不是有某个东西可以让我们得出这样的结论吗，即对于世界的所有持存性或持久性本身，必须予以抛弃。①

“一”的存在不过是有关于“一”的能指的意指效果。那么，这个意指效果、这个关于“一”的知识是怎么获得的？这就把我们引到了原乐及他者原乐的问题。拉康说，我们所谓的“知识”，实际是源于原乐的“不足”。这里的原乐当然指的是菲勒斯原乐，造就菲勒斯原乐的“机器”是语言或能指之他者，可这是一个有欠缺的他者，它只能带给主体微不足道的满足，所以主体总认为还有另一种满足，一种更充分、更完整、决不会让他失望的满足，这个满足不属于他，而是属于言谈中的他者，是他者的满足。主体总觉得自己的满足不及他者的满足，所以总是要求再来一次，总想得到更多。不管怎样，享受的不足让主体相信必定有更好的东西是自己还未得到的，他越是这样想，就越是觉得自己所获得的越是不够，原本已有的满足就越是苍白，以至于觉得那另一种满足确实存在且应该存在，只是自己无法获得，那实际就是他者原乐，是他者享受到的比我们更多的原乐。我们有关原始整一的设想或“知识”就是这样出现的。但拉康说，这一他者原乐根本就不存在，只是主体觉得它“应该”在不可及的某处持存着，觉得“应该”有某个他人在享受着比自己更多的原乐。也就是说，在主体有关他者原乐的知识中，有一种幻象在发挥着作用，就像宗教中有关上帝的各种幻象一样。这一幻象是如此之强烈，以至于我们想象那个他者原乐就是一种整一，想象

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 43.

在他者原乐的背后必有一个“—”存在，就好像我们看到烟雾就想象一定有一个人在抽烟一样。而实际上，根本就不存在“—”这样一个东西，我们所谓的“—”实际只是能指的意指效果，“—”总是“非—”(not-One)，它总是把自己显现为不是“—”的东西，显现为“似乎是—”的东西，显现为“—”以外的东西。

把上面的逻辑嫁接到爱的行为中，拉康就可以对爱“再来一次”：“象征着他者的他者身体的原乐不是爱的记号”。

拉康说，爱只是一个隐喻，象征着两个主体结合为“—”，就像《会饮篇》中爱的神话所显明的，爱是对完整性的寻求，但根本就不存在“—”这样一个东西，在爱的相互性中，我们总是觉得他者享有更多，爱总是要求爱，要求更多的爱，要求“再来一次”，这个“再来一次”正是对他者的裂隙的命名，是对那个“非—”之在的命名，爱的欲望只会把我们带到这个裂隙的面前，在那里唯一可以证明的就是“—”作为一个能指的能指性，它指示的只是“—”的不在，是“非—”之在。至于那处在爱的关系中的另一方，我们想象他/她享有他者原乐，并由此想象他/她是一个整一，而实际上那个他人不过是支撑我们的欲望的“对象 a”，是那被称作身体之实在界的东西，是他者身体上的那些洞孔、裂缝和边缘，是无法被象征化的剩余，在那里显现出来的只是一种身体原乐，一种不同于菲勒斯原乐的他者原乐。

他者身体的原乐或者说他者原乐不是爱的记号，他者原乐的背后并没有一个“—”，支撑他者原乐的东西，支撑我们想象他者原乐的东西，不过是他者身体的剩余，是他者的“非—”。爱所欲望的不过是“—”，他者的身体就是这个“—”的象征，但却是一个失败的象征，是主体因快感的不足而幻想出来的。他者的原乐、他者原乐都是一种不可能的原乐，一种不可能性的原乐。对于这个不可能或不可能性的原乐，拉康有一个逻辑学的说明，这是一段让人极其纠结的文字：

> 因而，如果不用下面的说法，我们要如何去表达那对于原乐来说不应是/不可能不是（shouldn't be/could never fail）的东西呢？即如果在菲勒斯原乐以外还有另一种原乐，那它不应是/不可能不是那一种（that one）[原乐]。
>
> ……

如果有另一种原乐，那它不应是/不可能不是那一种。

“那一种”指的是什么？指的是句中的那一别种（the other）[原乐]，还是我们在其基础上指称那一别种为别种的那个[原乐]？我在此说的，在实质意义的层面得到了支持，因为前半句指示了某个错误的东西——“如果有另一种原乐”，但除了菲勒斯原乐，并无别种原乐——除了女人也许是因为对它一无所知而只字不提的那种原乐，那种造就了她的非整一的原乐。说存在另一种原乐是错误的，但这不会妨碍接下来的话是正确的，即它不应是/不可能不是那一种。

你会看到，这是完全正确的。当正确导自于错误时，它是有效的。其意义能发挥作用。我们唯一不能容忍的就是从那个正确的导向错误的。……

说有另一种是错误的（false；faux）。这不会妨碍我在“faux”（错误）的基础上再玩一玩双关的游戏，所谓它不应（faux-drait）是/不可能不是/不可能错误，指的它就是那一种。假设有另一种——那恰恰就是没有。同时，不是因为没有——不是因为“它不应是/不可能不是”有赖于此——斧子才极少落向我们作为起始的原乐。那一种必定（faut）是，必定没有（failing；faute de）——你应该把那理解为罪疚——必定没有那不是的别种。①

是的，这纯粹是文字游戏，是一个语言癖的思绪飞逸，是“科学”的滥用，你对它完全可以不加理睬。在此，拉康的逻辑到底是什么？只有一种原乐，那就是菲勒斯原乐，我们所谓还有另一种原乐（即他者原乐），那实际只是一个假设，一个错误的假设，因为这另一种原乐根本上是不可能性的原乐，是不可能的原乐，它是作为菲勒斯原乐的效果——并且是失败的效果——出现的，是因为能指的无能而指涉出来的。换句话说，他者原乐只有借菲勒斯原乐才能得到界定，它处在菲勒斯原乐以外的一个彼岸位置，我们只能在菲勒斯原乐的不足中去想象它的存在。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972--1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, pp. 59-60.

第四节 女人不存在

“女人不存在”，“性关系不存在”——第 20 期研讨班中的这两句格言因其可以想见的震惊效果而常常被人尤其是那些女性主义者挂在嘴边。但是，在我们引用这两句话的时候，在我们总是只从字面意义来理解它们的时候，通常都忘记了拉康言说它们的语境，我们没有看到拉康在向女人喷射毒液时挂在嘴角的那一丝揶揄的表情。拉康是一个喜欢搞语言暴力的人，其中对语言本身实施恶搞就是他的暴力形式之一种，在这个方面，第 20 期研讨班可谓登峰造极。他这样做的目的固然是为了保持其精神分析教学的锐利风格，但更是为了让我们脱除日常语言的意义凝固，使我们摆脱日常主体的僵尸状态。“女人不存在”，“性关系不存在”，这些与其说是一种论断，不如说是一种语言效果，其意图是为了让我们重新面对我们自以为再熟悉不过、再明确不过的问题：女人是什么？男人是什么？男人和女人之间的性关系或者说我们所谓的性快感又是什么？以精神分析学的概念说，性别差异（sexual difference）究竟是怎么形成的？

性别差异研究是精神分析学的一个重要主题，从弗洛伊德开始，有许许多多的分析家都介入过这个主题，但影响最大的就是弗洛伊德和拉康，尤其拉康，因为他的介入，使得原本就硝烟弥漫的战场变得更具火药味，以至于在今天，只要谈到性别差异的问题，拉康的视线就成为一道难以绕开的界限。艾利叶·拉格兰（Ellie Ragland）在《性化的逻辑：从亚里士多德到拉康》（2004 年）一书中说：

> 在 20、30 年代，精神分析学家卡尔·亚伯拉罕、卡尔·荣格、卡伦·霍妮、海伦娜·多伊奇、欧内斯特·琼斯、梅兰妮·克莱茵、汉娜·塞加尔及其他后弗洛伊德主义者就弗洛伊德的女性性欲及菲勒斯理论的争论在理解上并没有添加什么新东西。每个分析家对于如何区分女性性欲和男性性欲都有一套说法，可真正的关键却在于弗洛伊德所说的“Realität”（心理现实）。虽然这些争论很热烈，可它们在弗洛伊德的著作——如《两性间的解剖学差异的心理后果》（1925 年）、《女性性欲》（1931 年）和《女性特质》（1932 年）——以及弗洛伊德的同行的作品中并没有得出一个可以阐述精神分析学的逻辑的主题。从那

以后，心理学、社会学、后结构主义以及其他的“社会科学”领域已经就性别差异的意义问题引发讨论，但也没有发展出一套拉康那样的逻辑。拉康力图对性别差异本身提供一个“科学的”说明，他的说明不只局限于精神分析学的领域，而是还借助了其他领域的成果，由此扩展了精神分析学、逻辑学、认识论、科学及其他研究领域的意义和视野。①

性别差异不是自然就有的，这是精神分析学在这个问题上教给我们的一个基本教义。这同时也表明精神分析学所讨论的性别差异不是解剖学的生理差异——但两者之间也不是毫无关联——而是在社会和文化秩序中形成的某种“心理现实”。后来的文化研究者和文化批评家把这一社会地和文化地构成的心理现实称为“社会性别”（gender）或“性征”（sexual identity，又译“性别身份”），并以“男性特质”（masculinity）和“女性特质”（femininity）来标记不同的性征，这样，对性别差异的思考就变成了对不同性征之构成的某种社会学和文化学考察。不过，拉康并不认同这样的理解。如果说以解剖学的差异来界定性别差异属于一种本质主义，那么，以社会和文化的构成作用来界定性别差异同样是本质主义的，因为它们都认同性征——只要它一旦形成——的同一性和恒定性，差别仅在于前者是自然主义的，后者是文化主义的。拉康所讲的性别差异是原初意义上的无意识的心理现实，并且这个心理现实是相对的、流动的，它不是取决于性别主体的既定本质——不论这本质是自然就有的还是文化地形成的——而是取决于主体在语言结构中的位置和关系，取决于性经验在主体间的关系中的流转方向，以拉康自己的话说，性别差异本质上是“性化”（sexuation）位置的差异。所以，当拉康说到“男人”和“女人”的时候，并不对应于现实中的生理性别，也不完全对应于我们现在常说的社会性别。② 那他讲到性

① Ellie Ragland, *The Logic of Sexuation: From Aristotle to Lacan*, p. 2, New York: State University of New York Press, 2004.

② 其实，在我们日常的用法中，社会性别和生理性别之间恰恰是对应的，即男人对应于男性气质，女人对应于女性气质，若是在某人身上出现了对应颠倒，我们就称其为“倒错”，比如我们说的“娘娘腔”和“假小子”就是指：身为男人（生理上的）却做出女儿态（文化上的），身为女人（生理上的）却不像女人（文化上的），所以通属于“不男不女”（医学上的）。当然，一些激进的女性主义者已经意识到了这两个性别体系之间的非对应性，比如朱迪斯·巴特勒就说：“社会性别既不是生理性别的一个因果关系上的结果，也不像生理性别在表面上那样固定。”（朱迪斯·巴特勒：《性别麻烦：女性主义与身份的颠覆》，宋素凤译，10页，上海，上海三联书店，2009。）

别的时候指的是什么呢？简单地说，他指的是一种心理结构，是某一主体面对存在之匮乏、阉割、他者之欠缺、他者原乐等等时所采取的某种立场，是他/她在包括两性在内的主体间关系中、在语言结构中所占据的位置，所以拉康在谈到“男人”和“女人”的时候更喜欢用“男性结构”和“女性结构”或“男性位置”和“女性位置”这样的说法。

还是要回到弗洛伊德，因为拉康的一切都要从这里开始。

弗洛伊德曾称女人是一个“黑暗的大陆”，他说的是女人的欲望之谜：“女人是什么？”“女人究竟想要什么？”这样的问题对于每一个男人和女人似乎都有着某种紧迫性但又是无解的。其实，弗洛伊德发出这样的感叹并不奇怪，因为在他的诊室里，总是坐拥着为自己的欲望之谜所困扰的女性，通常她们的身上总散发出某种奇异的气质，尤其是她们的歇斯底里常常令弗洛伊德必须回头重新检视自己的理论和技术，由此而一次又一次成为精神分析学发展的灵感源泉，一定程度上，弗洛伊德精神分析学的发展史是与女性精神分析分不开的：安娜·O、伊尔玛、杜拉、莎乐美等等，正是她们教会了弗洛伊德聆听的艺术，是她们引导弗洛伊德走上自我分析的道路，也是她们让弗洛伊德认识到了分析的失败与移情的关系。可女人到底是什么？女人到底想要什么？弗洛伊德至死都认为这是一个谜。

有关弗洛伊德对女性问题的认识，前面在讲到俄狄浦斯情结时已略有涉及，但这里还是有必要对他的观点做一简单回顾。总体上，弗洛伊德对性别差异及女性特质的思考——从 1900 年起到 30 年代——经历了一系列的转变，我在此将省略细节的纠缠，只涉及其主要的观点。

在早期，因受威廉·弗利斯的影响，弗洛伊德曾持有一种“双性论”（bisexuality）的观念，即所有人类在体质上都可能同时具有男性和女性的性倾向，而后通过压抑与生物之性相异的倾向而达成某一角色认同。后来弗洛伊德试图修正——但他似乎从未完全抛弃——这一具有妄想症色彩的“科学”主张，例如在《性学三论》（1905 年）中他提出了一个观点：力比多本质上是男性的，不管它是出现在男性身上还是女性身上，也不管其对象为男性还是女性。小女孩的性活动——自慰——根本上具有男性特征，只是接下来通过对这一男性特征的压抑才使其成长为女人，并使其动情带从阴蒂——它不过是阴茎的退化形态——转移到

阴道。①

你也许会说，与前面的双性论相比，这一单性力比多的观点不同样是一种妄想症的吗？先不要忙于在单纯生理学或解剖学的意义上来理解这里的说法，要知道，弗洛伊德在此说的是性别主体的心理构成，这一构成的根本作用因素就是力比多的能量分配。所谓力比多本质上是男性的，意思是力比多的运作根本上是主动的，即使其目的为被动时也是如此，因为那种被动不过是“使自己成为被动”。

力比多根本上只是男性的，这个假设使得弗洛伊德得出了一个观点：无论是从心理学还是从生理学的意义上说，纯粹的男性或女性根本就不存在，相反，每一个体都是两性特征的混合体。那么两性的差异如何体现呢？弗洛伊德说，尽管力比多是唯一的，但其满足方式或获取快感的方式却有两种：主动的和被动的，前者对应于男性特征，后者对应于女性特征。在此，有两点需要特别做出说明。

第一，虽然说主体获取快感的方式有主动与被动之分，但——正如刚刚说过的——这并不意味着可以把力比多分为主动的与被动的，相反，在弗洛伊德的理解中，力比多总是主动的，所谓的被动实际是指驱力的被动目的，就像受虐狂或暴露癖，其表面行为的被动性与支撑这一行为的基本幻想的主动性——使自己被虐、使自己被看——是同时出现的，换用拉康式的拓扑学说法，所谓女性特质的被动性其实是指女性主体通过（主动地）把自己置于被动的位置来获取快感的方式。

第二，所谓男性特质对应于主动性，女性特质对应于被动性，这指的是主体的心理结构，这一结构与主体的生理性别并无必然联系，就是说，它并不意味着男人必定是主动的而女人必定是被动的，这只要看一下同性恋和性倒错的情形就明白了。对于这一点，拉康给出过一个明确的解释，在第 11 期研讨班（1964 年）中，他说：

> 主动性/被动性的关系与两性关系是同一的吗？我请各位参照一下一一例如——《狼人》中的文字或散见于《精神分析学五讲》中的许多段落，在那里，弗洛伊德简短地解释说，主动性/被动性的两极对立在此是为了命名、涵盖、隐喻性地说明两性差异中深不

① 车文博主编：《弗洛伊德文集》第二卷，571～572 页。

可测的东西。他从来都没有说过，心理意义上的男性/女性关系只有通过主动性/被动性的对立的表现才能理解。男性/女性的对立不能由此来把握。①

力比多唯一性的假设看似可以拿来说明两性特质的差异，但女性性欲的问题并未得到解决，因为如果女人只能通过压抑其男性特质来享受一种“使”自己处于被动位置的快感，那这一压抑——对女性而言，这实际就是一种转性，即从混合的男性/女性特质转向单一的女性特质——究竟是怎么实现的呢？女性性快感的原因何在呢？女性歇斯底里的频发是否意味着压抑的失败呢？为解决这些问题，弗洛伊德开始从另一个角度来讨论女性之谜，那就是我们已经知道的男孩和女孩在对方身上看到的性器官差异，当然，弗洛伊德强调的不是生理构造本身的先在决定性，而是那一差异的发现对于主体的性别构成的心理后果。

关键在于，在弗洛伊德那里，小男孩和小女孩最初看到的性器官差异并不是实际的生理器官本身的差异，而是一个“拥有”而另一个“不拥有”某一器官即男性的阴茎的差异，进而他们想象地把女性的“不拥有”视作是阉割的结果，由此而产生了所谓的阉割情结，其在男孩身上体现为害怕失去那个玩意儿的“阉割焦虑”，在女孩身上则体现为因不拥有而来的“阴茎妒羡”。

接下来就是两性性征的形成：男孩因阉割焦虑而放弃对母亲的欲望，转而认同与自己同性的父亲以占有像母亲一样的其他女人，由此而形成男性性征：主体、主动、拥有象征着权力的菲勒斯；女孩却在母亲身上发现遭受阉割是一个必须接纳的既成事实，她只能期待有朝一日可以被赋予一个真正的“阴茎”，由此她先是把她的欲望转向父亲，希望能从父亲身上得到其所欠缺的东西，当发现这一愿望不可能实现的时候，她又把欲望转而投向父亲以外的男人，希望通过和他生育一个孩子来寻得阴茎的替身，这样，女人通过认同“母亲”的功能而最终使自己的俄狄浦斯情结得到了解决。总之，女人只能渴望从他者那里得到所欠缺的东西，或者说只能通过他者——父亲、男人或孩子——来弥补自己的欠缺，于此就形成了女性充当客体或欲望对象的被动特质。

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 192.

是的，正如女性主义者所不断重复的，弗洛伊德有关力比多的唯一性和男性器官的优先性的假设是典型的菲勒斯崇拜，是男权话语的厌女症在当代文化中的典型表现，但是，当她们一味停留在对弗洛伊德的理论做一种道德主义评判时，当她们试图在弗洛伊德的话语所赖以确立的核心家庭的范围以外去寻求另一个版本的女性神话时，当她们坚执地以所谓的女性论述来对抗男性强权时，其所陷入的迷途也许只会把她们带到除真理以外的任何地方。我这样说并不是要为弗洛伊德的男权话语辩护，相反，对抗和倾覆男权的压迫性仍是今天的文化的未竟之业，并且那决不单单是女人的事，而是所有人的事，因为男权话语的逻辑并不是男人和女人的对立，而是唯一的“男人”与所有人的对立，在男权秩序中，唯一的男性主体就是那拥有权力的人，其他所有的人都是客体，都是供他享用的“女人”。许多时候，那个主体实际是一个人格化的机器，是支撑话语生产的建制力量，它是一个“无头的主体”。“让这个机器陷入瘫痪”——这是身处社会建制中的每一个主体所肩负的债务，弗洛伊德的性别话语恰好为解除这个机器的武装提供了一个崩溃点，关键在于你从哪个角度去阅读它，拉康的阅读就充分证明了这一点。

拉康的阅读集中于弗洛伊德 20—30 年代的文本，并且他本人的观点从 50 年代到 70 年代也经历了多次转变，但这一转变与其说是前此观点的逐次丰富和完善，不如说是论述模型的交互切换：50 年代集中于象征界和想象界的交互作用，60 年代集中于象征界和想象界对实在界的交互作用，70 年代则集中于实在界对象征界和想象界的交互作用。

长话短说，在拉康的理解中，性别差异的问题根本上涉及的是主体的性别位置，即主体在语言结构或社会秩序中借以定位自身欲望及欲望满足的方式。对主体性的存在而言，一个性命攸关的问题是：“我是谁？我是一个男人还是一个女人？”这当然不是说我们无法辨认自己的生理性别，甚至也不是说我们无法指认自己的社会性别，性别位置的确认根本上关系着我们有关快感或原乐的知识，关系着我们将以什么样的方式去实现我们的欲望和满足我们的原乐追求。

在第 3 期研讨班中，拉康明确地说，主体的性别位置的确认是与“象征机器”（symbolic apparatus）的运作联系在一起的，因为正是象征机器构成了“性生活的法则”（the law in sexuality）。如果说俄狄浦

斯情结的解决意味着主体进入了象征秩序，那它必定也包含这样一个事实，即主体将可以在那里找到自己的性别位置。[①] 所以，性别位置的确认根本上是一种象征行为，两性的功能也只有在象征的层面才可以被理解，用拉康的话说：

> 正是由于男人和女人的功能的象征化，正是由于那一功能真正地脱除了想象的领域而进入了象征的领域，任何正常的和完整的性别位置才得以实现。[②]

拉康甚至认为，若是没有象征秩序的介入，没有父之名的介入，两性之间连最自然的关系都是不可能的，因为第一，那种想象性的镜像关系是一种侵凌性的关系，在那里，所谓的爱都是自恋性的，人与人之间只有冲突和相互的确认斗争，缺乏调停的中介；第二，象征秩序是一种法的秩序，而人类社会最原初的根本大法就是乱伦禁忌，正是由于它的引入，人类的两性关系才不再只是动物性的交配，也不再只是为了物种的延续。拉康说：

> 俄狄浦斯情结意味着想象的关系本身是一种乱伦的和冲突的关系，它注定只会导致冲突与毁灭。对于人类而言，男性和女性之间要想建立最自然的关系，第三方就必须介入，那是一个成功者的形象，是某种和谐的模型。这不需要说太多——必须有一个法律，一个链条，一个象征秩序，必须有言语秩序的介入，也就是父亲的介入。这不是自然的父亲，而是被称作父亲的那个形象。这一可以防止整体局势陷入冲突和瓦解的秩序是建立在这个父之名的存在之上的。[③]

可既然性别位置的确认可以在象征机器中获得解决，那为什么“我是一个男人还是一个女人”这个问题会出现在主体的面前？拉康说，这是因为主体在性别位置的确认上或者说在俄狄浦斯情结的解决上有一种根本的不对称性。与弗洛伊德声称遭遇阉割威胁的两性会转而通过认同

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 170.

② Ibid., p. 177.

③ Ibid., p. 96.

父母中与自己同性别的一方来解决俄狄浦斯情结不同，拉康强调，根本不存在一个有关“性别差异”的能指去让主体充分地或正常地指认出男性和女性的功能，在象征秩序中，只有一个性别能指，那就是菲勒斯——象征的菲勒斯——正是它的“不可一世”迫使女人只有借欲望和别的男人生育一个孩子来解决自己的问题：

> 如果说对于女孩以及男孩而言，阉割情结在造成俄狄浦斯情结方面皆起着关键作用，那这恰恰是因为菲勒斯作为父亲的功能是一个根本没有对应物、没有等价物的象征。这属于能指方面的一种不对称性。这一意指作用的不对称决定了俄狄浦斯情结下一步将要采取的道路。①

面对阉割威胁，男孩最终放弃了对母亲的欲望，转而认同父亲而欲望母亲以外的另一性别，而女孩依旧认同于父亲，欲望从父亲那里获得她想要的东西，当这一欲望无法得到满足时，她又转而欲望拥有一个孩子，把孩子当作补偿自身欠缺的对象，用拉康后来的术语说，当作一个想象的菲勒斯，在想象的层面来定位自己的性别位置，反正女孩只能以另一性的形象作为其认同的基础。

为什么会这样呢？因为女孩不拥有菲勒斯，“在没有任何象征材料的地方，就会在引发认同——这对于主体之性欲的实现至关重要——的方面出现一个障碍，一个缺陷”②。换言之，女性之性的根本特征就在于它是“一种缺席，一种虚空，一个空洞”③。它不像男性之性，后者拥有一个威风凛凛的玩意儿，一个以挑衅之姿势为其最高荣耀的肿胀之物，总是欲望着通过另一性来为其消肿，而女性之性的虚空性、空洞性使得她总是只能渴望另一性来填充她的欲望饥渴，她代表了一种根本的欠缺，她没有一个属于自己的象征之物来指认自己的位置，使自己的欲望象征化，所以对于她而言，“女人是什么”永远是一个谜，“她的位置本质上是成问题的，且一定程度上是不可同化的”④。所以，拉康说，歇斯底里女性患者要比男性患者多得多。

---

①②③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, p. 176.

④ Ibid., p. 178.

在第3期研讨班中，拉康对菲勒斯作为一个能指的功能的认识还很模糊，远未达到结构化的高度，而到接下来的第4、5期研讨班中，菲勒斯能指的戏剧在“三界”框架的演绎下高潮迭起，两性间性别位置确认的不对称性逻辑被充分展开，女性作为他者之性也成为整个戏剧中与菲勒斯分庭抗礼的一个角色，虽然它依然要臣服于后者那不可一世的威力。

现在，拉康明确地指出，在阉割威胁的面前，根本的差异不在于两性生理器官的不同，而在于“拥有”或“不拥有”菲勒斯，并且不论是对于男孩还是对于女孩，阉割都是他们象征性地认同父亲为菲勒斯的拥有者的前提，而这一认同的结果就是主体获得了自己的性别位置。现在，拉康还指出，女性不仅是被阉割的，还是被剥夺的，她承受着双重的缺失和失落，而对于孩子而言，母亲的这一欠缺将对其俄狄浦斯情结的结构展开产生至关重要的影响。同时，拉康又指出，女孩不仅已然失落了菲勒斯，而且也不拥有父亲的象征的菲勒斯——她虽然认同父亲是象征的菲勒斯的拥有者，但她在性化的关系中只是把父亲当作一个想象的菲勒斯、一个菲勒斯格式塔来欲望的——可这一“不拥有”本身就是“拥有”的一种象征形式，就是说，她总是以“不拥有”的形式来拥有自己的性别位置，她是拥有“不拥有”，所以，不论是对男性而言还是对女性自身而言，女性之性、女性性欲或者说“女人是什么”都是一个永恒之谜，她只能在一个象征的空位上欲望，她总是向另一性要求“再来一次”。而对于男孩而言，放弃成为母亲的想象的菲勒斯，同时就意味着他将拥有象征的菲勒斯，尽管这要通过父亲的中介：他对父亲负有一种“象征的债务”，可这个债务对他而言也是一个契约，可以承诺他将拥有象征的菲勒斯，并在将来的某一天“成为一个父亲”，成为“父法的体现者”。①

女性必须经受阉割和剥夺的双重缺失的事实使得她只能把另一性的形象当作认同的基础：她无法象征性地认同母亲，因为母亲自己也是一个根本性的欠缺；她也无法在象征层面直接地获得她的性别位置，因为

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, Le relation d'objet 1956—1957*, p. 204.

她缺乏象征化所必需的“材料”，即那个可以勃起的玩意儿——因为主体必须借“拥有”这个象征的能指来指认出“我是谁”；她只能借另一性来完成自己的性化。

可是，我们也许会问：女人为什么不可以也把自己的性器官比如阴道象征化？进而，为什么儿童在另一性身上发现生理差异的那一刻不是去问拥有或不拥有阴道？或者说为什么俄狄浦斯情结不是从一种“勃起焦虑”——暂且这么说——开始？弗洛伊德和拉康并没有直接讨论这些问题——它们更像是女性主义者向精神分析学投掷的复仇的火焰。不过他们的片言只语暗示了某种回答。比如，弗洛伊德在其讨论两性解剖学的差异所引起的心理后果的文章中称，男孩和女孩在对方的性别中首先发现的都是那个凸起之物，男孩看到的是对方的“缺失”，所以想要弄清楚她为什么没有，而女孩看到的是对方“有”而我“没有”，并欲望拥有它，或想要成为和男孩一样的“拥有”，女孩的“菲勒斯情结”就在这初始的一瞥中建立起来了。这就是说，阉割焦虑的出现与男孩身上那个凸起物触目的在场有关：你一眼就能看到它，你首先看到的就是它，你所能看到也只是它。相较之下，女孩的生殖器官是被遮蔽的，它是一道裂口，是不可命名的“无有”，虽然它里面也有一个凸起物，可那不过是男孩的玩意儿的一个缩小版或不完整版，并是被包裹的、被遮蔽的，它被包裹在私处，被隐藏在一个伤口内，对于女性而言，这个伤口还是一个自恋性的创伤，它的存在必须有赖另一性来发现，且是以填充的方式“被”发现。再者，对男性的实在之物的符号化不仅与初始的一瞥这个神话性的时刻有关，而且与菲勒斯的神奇功能有关：它不仅具有一种触目的在场性（拉康把这标记为“＋”），而且灵动多变，可以瞬间怒举，也可以瞬间松垂，在便溺的时候它还可以自如地运动，对着任何方向自由地扫射。所以，它的存在、它的在场或者说它的勃起不仅不会引发焦虑，反而具有一种确证的功能，即它不仅代表着一种“拥有”，而且是一种“宣示”：“这就是我，我在这里”。所以，拥有了它，就意味着拥有了“我”，就意味着“我”拥有了，意味着“我”作为主体就在这里。

至于女性的生殖器官，拉康在许多地方都说到：阴道作为一个实在的器官是无法被直接象征化的。为什么呢？因为它没有可被象征化的

“材料”。对于这种断言，女性主义者自然会怒火中烧，因为它不仅显示了一种菲勒斯中心主义的逻辑，而且完全无视历史性的现实。的确，在人类文明的历史中，我们不是经常可以看到女性生殖器官的象征化符码吗——比如中国哲学家老子的《道德经》对“玄之又玄”的“众妙之门”的铭写？不过，拉康所讲的象征化有另一层的意思，即它不单单是对某个对象做一种象征性的转义，比如因女性的生殖功能而把那个彻底的空洞性象征化，视“无”为“万物之母”。在拉康的理解中，象征化的根本是一系列差异性的确立，比如在场或不在场、拥有或不拥有、充盈或欠缺等等，并且这些差异性的本质不是此与彼的不同，而是它们在一个法的秩序中的相互运作和相互指认，差异性是一种结构化的原则，一种结构同一性和差异性本身的原则。而有趣的是，中国老子哲学中“道生一，一生二，二生三，三生万物”的“太一”（One）本体论就被拉康借用了，他从清代画家石涛的“一画论”中读取了那个“一画”（single stroke），称它为“太一”的能指，一个在想象性认同中据以作为参照的特殊的象征的能指，该能指具有所谓的“单一特征”（uniary trait），主体同一性的获得就有赖于该能指的这个单一特征。这个“太一”是一种“完满性”，但却是一个因彻底的空无而在的“完满性”，是一个“洞”（hole），一个根本的空位，就像女性的空洞性，总是在那里等着一支“笔”到上面来画上一道。

回到性别位置的问题上来。男孩的问题比较好解决，接受阉割，放弃对母亲的欲望，同时也拒绝母亲的欲望，获得象征的菲勒斯；女孩则因为不拥有实在的菲勒斯同时又被剥夺了想象的菲勒斯，故而只能从缺席中享有它，以某种欠缺的方式拥有它。因为女人是被剥夺的，所以只能在想象的层面怀乡般地欲望菲勒斯，但同时菲勒斯作为想象的能指也在象征的层面在她身上且通过她发生作用。拉康说：

> 假定她卷入了主体间的关系，对于外在于她的男人而言，有她所不拥有的菲勒斯，象征的菲勒斯，这一菲勒斯在此是作为一种不在场而存在的。这与她在想象的层面感觉到的自卑感全然无关。①

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, Le relation d'objet 1956—1957*, p. 153.

在此存在着菲勒斯能指的一种不对称性运作。男人也要经受象征性的阉割，但与女人被剥夺且是被双重剥夺不同，他不需要像女人那样以“不拥有”作为象征地“拥有”的一种形式。他被阉割，但同时他也“拥有”，他的欠缺是象征性的，也正是因为这一欠缺，他才可以作为一个男人去欲望，即他已经从对想象的菲勒斯的认同中脱离出来，不再被母亲的欲望固定其中，他可以在父亲身上找到欲望的锚定点，找到与其性别相同的男性认同。而女人根本就欠缺一个象征的菲勒斯，她错失了象征的能指，因为这一错失，使得她在承受阉割的时候只能是面对一个他者的根本缺失，一个相对于男性的阉割而言更加深不可测的缺失。母亲不能提供给她认同的基础，或者说母亲提供给她作为认同基础的是母亲自己所不拥有的，当小女孩意识到母亲的这一欠缺时，就像弗洛伊德所说，她就转而寻求从父亲那里得到所欲望的菲勒斯，而最后当她意识到从父亲那里也得不到想要的东西时，她就只能转向欲望有一个孩子来补偿菲勒斯的缺失。直到这时，她作为女性的性别位置才得以确立。

然而，在拉康视菲勒斯为优先能指的逻辑中，存在一个激进的维度，而正是这个维度的引入，把男性主体那貌似中心的位置置放到了一个随时有可能塌陷的冰层之上。拉康指出，如果说在主体——不论是男人还是女人——的构成中菲勒斯是欲望的优先能指，那么两性的关系也就必须服从菲勒斯能指的结构法则，对于两性的位置而言，这个法则就是或则“成为”菲勒斯，或则“拥有”菲勒斯。在《菲勒斯的意义》(1958 年) 中，拉康说：

> 只需稍微提及菲勒斯的功能，就可以暗示出主宰两性关系的结构。
>
> 这些关系是围绕着一种成为 (a being) 和一种拥有 (a having) 展开的，因为它们关涉着一个能指，即菲勒斯，因此而产生了矛盾的效果：它们一方面在这个能指中赋予主体一种现实性，但另一方面又使得被意指的关系虚化了。①

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 582.

在拉康的主体性逻辑中，主体间的关系从来都不是对称的，不是一个主体对另一个主体的关系，而是两个主体相对于某个特殊能指即菲勒斯而言的位置关系。所谓“成为”菲勒斯，是指主体间关系——包括两性关系——中的一方作为另一方的欲望的能指，作为另一方所欲望的他者，使另一方的主体性在此可以得到阐发或实现；而所谓“拥有”菲勒斯，是指某一存在在语言结构中获得了意指自身的主体性的能指，获得了可以确证自身的主体性位置的手段。例如在母子关系中，母亲被认为是“拥有”菲勒斯的，孩子则总是欲望“成为”母亲的菲勒斯，也被母亲视作是所欠缺的菲勒斯的替代；类似地，在两性关系中，男人被认为是“拥有”菲勒斯的，女人则是欲望“成为”男人的菲勒斯——实际上这句话应该倒过来说，“拥有”菲勒斯的一方属于男性主体的位置，欲望“成为”他者的菲勒斯的一方属于女性主体的位置。但是，这个关系是不稳定的，或者说通过菲勒斯能指确立的这一主体性位置是不牢靠的：一方面，“拥有”菲勒斯是要付出代价的，那就是接受父法的象征性阉割，因“拥有”而来的主体性是一个已然做出了牺牲的主体性；另一方面，“成为”菲勒斯并不就“是”菲勒斯，它只是被当成菲勒斯，只是欲望他者把自己当作菲勒斯，它只是“像”菲勒斯，“貌似”是菲勒斯，更关键的在于，它根本就不“拥有”菲勒斯，它是欠缺和匮乏，它是他者之欠缺的能指。正是这一非对称的两性关系造成了拉康所说的那种矛盾效果：“成为”菲勒斯的一方（女性主体）在使另一方（男性主体）获得其主体性的同时，又使该主体性沦入了一个无从确证、无从命名的空无。所以拉康接着说：

> 这一切［指上面说的矛盾的效果］的出现乃是由于一个貌似（a seeming）的介入。这个貌似对拥有的取代在一方那里是为了保护它，在另一方那里则是为了以此掩饰其欠缺，而其效果只会是把两性行为——包括交媾行为本身——的每一方的理想形象或典型表现投射到一个喜剧场景中。①

女人作为确证男人的欲望的能指并不“是”菲勒斯，而是“貌似”

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 582.

是菲勒斯，这个“貌似”在建构男人的“拥有”——所以男人要保护它——的同时，也掩盖了不“拥有”的女人自身的根本性欠缺。换句话说，如果把以牺牲作为代价的“拥有”视作是“失落”、“缺失”的对等物，那么，以貌似作为伪装的“成为”则可视作是“欠缺”、“匮乏”的对等物，“拥有”和“成为”的关系实际是“失落”和“欠缺”的关系，这是一种不可能的关系：在象征界已经失落了其原初对象（母亲的欲望）的男人欲望从女人那里找回那个对象，找回曾经的母子一体的完满性，找回曾经的原乐满足，可那个作为母亲的象征性替代的女人本然地是一种匮乏，其本身就是一个有欠缺的存在，一个不完满的他者，根本无法给出男人所欲望的东西。在空无中去寻找对象的返回，这就是两性关系的喜剧性所在。

我们知道，喜剧的效果就是一种矛盾效果，这个效果很大程度上就来自主体对自身境况的某种无知、不愿知或拒认。女人“成为”菲勒斯或“貌似”是菲勒斯，不是因为女人真的“是”或真的可以“成为”，而是因为男人为建立自身的主体位置，必须有这个他者作为保证，在他的想象中，女人必须“是”、必须“成为”他所欲望的东西的能指。对此，朱迪斯·巴特勒有一段精彩的论述：

> 所以说女人“是”阳具，是因为她们保有一种权力，亦即反映或再现男性主体不证自明之姿的这个“真实”；如果撤销了这个权力，那么也将打破建立男性主体位置的基础的一些幻想。为了“做”阳具、做一个显然是男性主体位置的反映者与保证者，女人必须变成、必须恰恰“是”（也就是“一番作态，看起来跟真的似的”）男人所不是的一切，并且，在她们的缺乏中建立男人本质的功能。因此，“做”阳具总是一种针对男性主体的“有所为而做”（being for），而男性主体通过那个“有所为而做”的认可，再次确认和强化他的身份。在某个强烈的意义上，拉康驳斥男人意指女人的意义、或者女人意指男人的意义这样的概念。这个“做”阳具与“有”阳具的区分，以及两者之间的交流，是由象征秩序——父系律法——所建立的。当然，这个失败的互意模式的可笑之处，部分在于男性和女性位置都是被意指的；能指属于象征秩序，而这两个位置永远都不可能完全承担这个能指，充其量只能做到一种象征形

式而已。①

如果说女人“成为”菲勒斯是因为男人的方面要求或想象女人必须这样，那么女人自己呢？她为什么会欲望“成为”他者的菲勒斯？因为女人的身体缺乏可以象征化的材料，女人的身体就像是流动的物质，充满了不确定性，充满了莫可名状的颤动，无法以确定的象征化来凝定其意义，所以只能借“成为”他者欲望的能指来定位自己的主体位置。其实，在主体间的关系中，只要主体进入了欲望的能指机器，就必有一方处在被动命名的女性主体的位置，因而，对拉康而言，问题的关键并不在于女人何以欲望“成为”而在于如何“成为”菲勒斯。拉康说，这是通过“装扮”或“伪装”（masquerade）达成的，女人总是一个“假面”（mask）：

> 虽然这样表述看起来像是悖论，可我还是要说，为了成为菲勒斯——亦即成为他者欲望的能指——女人必须放弃其女性特质的某个本质部分，也就是在伪装中放弃其女性特质的所有属性。她期待她被欲望以及被爱是出于非她所是。但是，在她发出其爱的要求的那个人的身体上，她找到了她自己的欲望的能指。我们当然不可以忘记，被赋予这一意指功能的那个器官由此而具有了一种物态的价值。②

“伪装”是一种掩饰，掩饰那根本性的欠缺；“伪装”就是装得像真的一样，就是那真实的方面永远不出现；“伪装”也是一种表象，是一种表演，让你相信“我”就是你所欲望的那个东西；所以“伪装”还是一种压抑，压抑其所是，让非其所是成为被欲望的和被爱的；但对女人而言，“伪装”更是一种策略，一种游戏，借此她可以在对方的身体上找到自己的欲望的能指——那个有着物恋价值的玩意儿，那个可以带给自己快感的器官。尤其是，通过这个能指，女人可以找到自己的认同；“假面的功能……支配着认同，而通过认同，被拒绝的要求可以得到解决。”③ 在此，被拒绝的要求指的是俄狄浦斯阶段主体经受的挫折的辩

---

① 朱迪斯·巴特勒：《性别麻烦：女性主义与身份的颠覆》，61～62页。

②③ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 583.

证法，主体对无条件的爱的要求因为母亲的欠缺而遭到拒绝，现在通过“成为”菲勒斯，通过压抑自己的欲望，主体找到了指认自身位置的能指，在伪装的假面中暗度陈仓地让受拒的经验获得解决，所以拉康接着说，“通过欲望的菲勒斯标记所内有的压抑，女性特质在这一假面中找到了藏身之所，这个事实有一个奇异的后果：使人类的雄性展示显得充满女人气”①。看到了吧，拉康说得很明确：男人不等于就是男性主体，他也有可能处在女性主体的位置，比如那些动不动喜欢向人——尤其如果有女人在场——展示其雄性肌肉的男人，他的行为跟一个涂脂抹粉的女人没什么两样，都是要让自己成为他人的欲望对象。

这里有必要依照拉康的逻辑对女人——严格地说，是处在女性的性化位置的主体——的装扮或伪装再做一点引申性说明。② 在拉康那里，女性主体的位置相当于欠缺之他者的位置，这个位置处在语言的范围之外，所以只能以迂回的方式、以伪装的表象被指称。从精神分析学的角度说，伪装与道德品性的缺失无关，它根本上是一种结构，是欲望和原乐的辩证法的必然，构成这一辩证法的核心就在于他者之欠缺，他者中的空洞，伪装的结构化既是为了掩饰、遮盖这个他者位置的空洞性和虚无性，但也是为了指称和命名这个空洞性本身、这个无有本身。所以，如果说女人的存在、女人的欲望是不可名状的，那么，通过伪装的揭示，也许可以把我们引渡到那个神秘的彼岸，伪装是通向女性之秘密的涉渡之舟。

比如披盖在女性面孔上的面纱，这是人类文化中极其常见的一种女性“装扮”。它的功能不只在于遮盖——因为那个实在之空洞，那个不可命名的部分对象会动摇象征秩序的封闭性和自主性，会暴露出父亲功能的缺陷，暴露出菲勒斯的无能——更在于“发明”，通过遮盖、通过伪装的表象“发明”那个名为“女人”的对象，使那个不可趋近、不可企及的神秘之“物”显现在可见性的结构中，使面纱下那个令人惊骇的存在升华到崇高的伦理对象的境界——“面纱”是男性主体和女性主体基于其厌女症和恋女癖的双重心理结构而施加于女性身体的一种策略

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 584.

② 在精神分析学的女性研究中，围绕女性装扮的问题做过十分之多的讨论，且相关的研究仍在进行中。

调用。

再比如女性的娇羞，它被指认为是女性特质中最具杀伤力的武器，但它也是女性特质的一种“过度外显”，是主体对自身的“被动性”的一种“主动”强调。依照弗洛伊德的解释，娇羞（shyness）既是为了掩饰存在之欠缺，也是为了把这一欠缺构建为某个东西。女人为何而“羞”？——当然是因为她的根本性欠缺，因为她的空洞，因为她的身体上那个让人难以启齿的裂口和缝隙，总之，女人不是为其作为一个整一的存在而“羞”，相反，她的羞赧是因为她的非整一，是因为她身体上的某些部分对象。可她为什么要显出“娇”羞之态？——“娇”既是羞的表征，也是对羞的建构，意在把那引以为羞的部分对象菲勒斯化，使其成为他人的欲望对象。娇羞是欲望主体的一种倒错的看，是对他者之欲望的一种倒置性捕捉，是想象中的他者欲望朝向主体的倒转，因为娇羞根本上是为了他者的凝视，是为了钓鱼。我们只要回想一下，女人最喜欢呈娇羞之态是在什么时候、什么场合以及什么人的面前，想必就可以明白我这里所说的意思。

还有嫉妒或妒恨。嫉妒不是女人的专利，但却是女性位置的主体的专利，拉康为这一性化位置的嫉妒发明了一个词：“jalouissance”（法语词“jalouse”和“jouissance”的组合，英译作“jealouissance”，其意思大约相当于汉语的“嫉恨”或“妒恨”，但语意要强烈得多，颇有“快意恩仇”的味道）。嫉恨是因嫉妒而来的恨，是因为嫉妒而产生的恨，嫉恨是一种痛，更确切地说，是对痛的一种享受，是在痛中享受自身之存在的欠缺和匮乏，所以，如果说嫉妒是因为他人享受太多而产生的一种菲勒斯妒羡，是对他人的妒羡，那么嫉恨之“恨”则是因为主体想象地认为自己享受太少而以否定的方式伪装的对“再来一次”、“再多一点”的无限要求，亦即这种“恨”根本上指向的是主体自身，嫉恨的女人最喜欢说的话就是：“我恨死自己了，居然会爱上像你这样的人！”“你看，都是因为你，把我弄得人不像人、鬼不像鬼。”

再有女人的眼泪。男人流泪，尤其在女人面前流泪，是软弱——那时他实际就是把自己置于了女性的位置；而女人的眼泪是糖衣炮弹。男人流泪会让自己变得愚蠢，而女人流泪只会让自己变得更加可爱。女人感动的时候要流泪，因为你施与了她想要的，你的爱让她变得完整了；

女人伤心的时候也要流泪，因为你让本就残缺的她变得更加残缺了，或是因为她在那自恋性的自我爱抚中触摸到了本己的欠缺。女人的眼泪是她向自己的欠缺付出的赎价，是她对他者、拥有菲勒斯的他者发出的爱的召唤。但是，女人不能因流泪而嚎啕，那只会毫无遮蔽地暴露她的欠缺和空洞，女人的美只在低头的饮泣中、在粉肩的微微耸动中、在噙着泪花的希冀中，实在忍不住，也只能让泪水顺着面颊默默地流淌，一旦泪雨滂沱、泣不成声，“装扮”的功能就会丧失殆尽。

如果上面的一切扮相都不能奏效，女人就会使出最后的杀手锏：歇斯底里。是的，许多时候，女人的歇斯底里也是一种伪装和扮相，但与上面调用表象的遮蔽/暴露功能来完成化装的运作不同，女人的歇斯底里是反击性的，它既是对他者之无能的反击，也是对自己的根本性欠缺的反击，而其实施反击的工具或手段就是根本性的欠缺本身。歇斯底里的女人是一个实在的女人，一个处在象征秩序之外、在象征秩序的边缘挑战菲勒斯能指的权威的女人，她以一种夸张或戏仿的方式把自己的欠缺彻底地暴露出来：“你看吧，我就是这样，你能把我怎么的!”所以，在女人的种种装扮或伪装中，歇斯底里最能体现这一运作功能的喜剧性。

上面的讨论也许有点冗长，但它们是拉康有关性别差异和女性特质的思想的基础，他接下来的论述基本上是在这个基础上的完善和扩展——但也有所修正。在 50 年代，拉康对菲勒斯功能的阐述总是离不开象征界对想象界的切割，主体的性化位置的确立也是通过这一运作完成的。到 60 年代，随着原乐和对象 a 的引入，“三界”中的实在界获得了操练的机会，以实在界为参照，象征界的切割运动留下的那个剩余即对象 a 以及由此而引发的主体在想象的幻象中的原乐追求开始向陷入自主幻象的象征秩序发起报复，以其不可穿透的晦暗性把好不容易建立起来的爱的幻景打得七零八落。

在 60 年代，拉康对性别差异和女性性欲的讨论比较零散。总体上，现在重要的不再是菲勒斯与主体的关系，而是对象 a 与主体的关系，是对象 a 作为实在的欠缺与被阉割的菲勒斯（$-\varphi$）作为象征的欠缺对性化主体的心理结构的不同作用，其中前者对应着女性主体的心理结构，表明了女性特质与象征秩序之间的某种裂隙，因为在这种主体的身上总

有某个部分无法进入象征秩序，无法被命名，从而造就了该主体总是以一种歇斯底里的姿态对菲勒斯能指的权势和地位施以挑衅和对质。至于男性主体的心理结构，它的构成依然取决于象征秩序的阉割，这一阉割所必需的牺牲则意味着主体的原乐是受到限制的。故而，在两性关系中，具有男性结构的主体的快感总是一种不足，而居于女性位置的主体总是会在菲勒斯的快感原则之外去寻找原乐的满足。不过，60 年代的这些观点都没有充分展开，直到 70 年代，尤其是在 1972—1973 年的第 20 期研讨班中，随着对他者原乐的进一步阐述，随着“三界”拓扑学的进一步完善，拉康终于可以对这些问题“再来一次”，不过，这一次的“三界”运作是实在界对象征界和想象界的穿刺和延伸。

现在，问题的焦点是知识与原乐的关系。在前面我们已经看到，拉康说，我们有关存在、有关存在之整一的“知识”，实际是源自原乐的“不足”，源自产生原乐的“机器”即能指集合的不完整或他者的欠缺，因为服从于能指结构的能指主体所获得的满足总是处在“勉强够”、“刚刚够”的状态，故而主体总认为还有另一种满足，一种更充分、更完整、决不会让他失望的满足，这个满足不属于他，而是属于某个绝对的他者、是那个他者的满足，是纯粹存在的满足。我们有关原始整一的设想或“知识”就是这样出现的。换言之，我们所谓的“一”或“整一”，其实是能指的效果，并且是能指的意指作用失败的效果，是我们的求原乐意志从这一失败中回溯性地想象出来的效果，而实际上，根本就不存在“一”这样的东西，“一”总是“非一”（not-One），是“非整一”（not-whole），它总把自己显现为不是“一”的东西，显现为“一”以外的东西，显现为貌似是“一”的东西。

“根本就没有‘一’这样的东西”，这是拉康讨论他者原乐的定则，也是他讨论女性性欲问题的定则，现在，有关主体的性化位置及女性原乐或女性快感的一切都需要从这个不可能性的逻辑来理解。

第一个不可能性：女人是不可能的。关于这一点，拉康的说法甚多：根本不存在女人这样的东西；（大写的）女人（Woman）不存在；女人是被划杠的（~~Woman~~）；但归根结底，女人是“非一”（not-One）。拉康说：

> 当任何言说性存在把自身置于“女人”旗号下的时候，那都是

基于下面一点，即它在菲勒斯功能中来定位自身的同时也莫定了自身作为非一之在。这是对什么东西的界定？恰恰就是“女人”(Woman)，并且那个“女人”的书写形式必须用一个横杠穿过它。根本就没有“女人”这样的东西，首字母大写的“女人”表示全称。根本就没有“女人”这样的东西，因为就其本质而言……她是非整一。①

拉康说得很明确，大写的女人不存在。这意思就是：作为一个全称概念的“女人”不存在。更确切地说就是：女人不存在一个确定不变的本质。为什么呢？因为“女人是一个能指”，是对于标记主体的位置而言必不可少的一个能指，“‘Woman’是一个能指，该能指的关键特性就在于它是无法意指任何东西的唯一能指，并且这是显而易见的，因为它是在女人非整一的事实中来建立女人的地位。这意味着我们根本无法谈论‘Woman’”②。在此，“女人”作为能指不是一般意义上的能指，而是超越于菲勒斯能指以外的能指，是他者之欠缺的能指，是“非一”的存在的能指，该能指的关键特性就在于它没有一个确定的意义所指可以缝合到主体的身上或可以让主体的欲望得到凝定，所以，女人总是被划杠的，大写的女人是不可知的，是不可言说的，具有确定的本质的女性特质是不存在的。所以，“女人们”大可不必惊慌，拉康并没有否定你们作为单一个体的存在，他说的是你们作为一个“整一”的不在，说的是男人在爱和性关系中想象的那个完满的整一的不在，说的是任一作为对象 a 或处在对象 a 位置的主体的不在。如同“一”不过是能指的意指效果一样，作为“一”的“女人”也只是一个意指效果，女人不是“一”，作为能指的女人恰恰是“非一”。

由此有了第二个不可能性：爱是不可能的。拉康说：

把［身体］形象整合为一的是一种剩余。分析表明，爱本质上是自恋的，它揭示出那被认作对象一样的东西的实体——多么像一群公牛——事实上是这样的：它构成了在欲望中的一个剩余，亦即

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, pp. 72-73.

② Ibid., p. 73.

欲望的原因，并通过欲望满足之匮乏甚至欲望满足之不可能性来维系欲望。

爱是软弱无能的——虽然是相互的——因为它没有意识到它不过是欲望成为“一”，而这一欲望会把我们导向建立“两者间”(between “them-two”) 关系的不可能性。什么样的两者间关系？——两性的两者间关系。①

爱是自恋的，因为它总是在他人那里欲望自己所欠缺的和没有的，它总是欲望他人如自己一样去爱，或者说爱总是欲望着被爱。爱总是把对象想象为整一，总是欲望与对象结合为“一”，可对象的匮乏和欠缺使得这爱的欲望终要落入空无，使得对象总是显现为一个剩余，这个剩余成为欲望的对象—原因，成为爱所无法企及的小 a。爱的自恋使得爱的关系是不可能的。

进而还有第三个不可能性：性关系是不可能的。拉康的原话是：“根本没有性关系这样的东西”②。对于这个表述，我们同样不能望文生义，以为他是在否定我们日常的性行为——他的理论还不至于疯狂到这个地步！其实，对于拉康而言，正如埃文斯所解释的，这个公式想要说明的是“男性的性别位置与女性的性别位置之间的关系”，或者说它涉及的是性别差异的问题，埃文斯把它的含义总结为如下方面：

第一，男性性别位置和女性性别位置之间没有直接的、非中介的关系，因为语言的他者总要作为第三方置身于两者之间。

第二，男性性别位置和女性性别位置之间没有相互性或对称性，因为象征秩序根本上是非对称的；没有一个对应的能指能以男性性别被象征化的方式来意指女人。主宰两性关系的只有一个能指，那就是菲勒斯。

第三，男人和女人之间的关系不可能是和谐的……爱不过是为弥补两性的和谐关系的缺失而设想出来的一种幻觉。

第四，性驱力指向的不是“完整的人”而是部分对象。因此在

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 6.

② Ibid., p. 12.

两个主体之间根本不存在性关系这样的东西，它们之间的关系只是一个主体与一个（部分）对象之间的关系。对于男人而言，对象 a 占据着错失的伴侣的位置，其所产生的是幻象的数学型（$\$ \diamond a$）；换言之，女人对男人而言并不是作为一个实在的主体而只是作为一个幻象对象、作为男人的欲望之因而存在。

第五，女人无法作为女人而只能作为母亲来发挥其性功能："女人在性关系中只是作为母亲而发挥功能"。

第六，作为根植于实在的东西，性与意义是对立的。①

其实，上面的三种不可能性都与拉康所讲的性别差异有关，而造成性别差异的一个关键因素就是主体之性化的非对称性，即对于两性的性化位置，只有一个能指，一个可指示男性主体的位置及男性享乐方式的能指，那就是菲勒斯，至于女人或女性主体，其在象征秩序中的位置确立要借助于菲勒斯，但其存在的实在性欠缺又使得菲勒斯能指并不能涵盖其全部，她的原乐总是超出菲勒斯原乐的界限，所以，女人属于"非一"之性，所以，在两性之间根本无法建立平等、和谐、互为主体的爱的关系和性关系。拉康说：

分析经验确切地验证了一个事实：一切都绕着菲勒斯原乐打转，因为女人是由一个位置界定的，我已经指出，女人是相对于菲勒斯原乐的"非一"。

进一步地说，菲勒斯原乐是一种障碍，我想说，因为它，男人无法尽兴地享受女人的身体，这恰恰是因为他享受的是器官的原乐。②

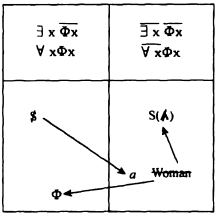
为什么菲勒斯原乐是一种障碍呢？因为它总是让我们感到失望，它容易落空，容易招致失败，还因为它总是错失另一方。为什么？因为它把作为他者的另一方还原为对象 a，还原为引发欲望的部分对象，我们在另一方身上享受的总是其身体的部分，比如她的声音、她的凝视、她的呻吟，用拉康的话说，我们享受的是器官的原乐。进而，拉康认为，

---

① Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p. 181.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 7.

但凡以这样一种方式去享受，但凡把另一方作为对象 a 来享受，就是一种男人式的享受，就是说，这个享乐的主体就具有了男性结构，具有了男性的性化特征。相应地，他者原乐则是一种女性原乐，是他者从我们身上获得的原乐，享受这一原乐的主体则被认为具有了女性结构，具有了女性的性化特征。由此就有了拉康的“性化公式”：



在这个图示中，左边代表男性结构，右边代表女性结构，前面已经强调了，这里的男性和女性与生物的性别无关，任何一个生物性别都可以占据图示两边的位置，也就是说，存在按照男性的享乐形式组织起来的女人和按照女性的享乐形式组织起来的男人。说得再明确一点，一个生物的性别究竟是处在男性结构的一边还是处在女性结构的一边，取决于他或她与菲勒斯功能缝合的程度，取决于他或她享受原乐的方式，如果他或她完全接受了菲勒斯的功能（阉割），只在菲勒斯功能的范围内来享受，则他或她所获得的快感满足就是属于男性结构的菲勒斯原乐，其爱的行为就是一种“诗意”的行为，用拉康的话说，“做爱就是诗”①，因为他或她所享受的只是自己在幻象中无意识地和想象地投射出来的一个部分对象，而不是他者的“整一”。反之，如果他或她只是部分地甚至根本没有完成与菲勒斯功能的缝合，那他或她就有可能获得一种属于女性结构的他者原乐，一种无法铭写在语言中、也难以诉诸言语的女性原乐。

我们先看图示左上方的系列算式的内容。拉康自己是这样解释的：

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 72.

我们将从图表上方四个命题性的公式开始，两个在左，两个在右。每一个言说性的存在都必须将自己安置在其中一边。在左边，下面一行的“$\forall x\Phi x$”表示：正是通过菲勒斯功能，男人作为一个整体才获得他的铭写，条件是这个功能由于一个 x 的存在而受到了限制；这个 x 将功能 Φx 否定了；$\exists x\overline{\Phi x}$。这就是我们所知道的父亲功能，由此，经过否定我们发现了命题$\overline{\Phi x}$：在性关系根本无法铭写的情况下，这个命题为以阉割来弥补性关系的东西的运作奠定了基础。因此，这里的一切都建立在作为终点来设置的例外的基础之上，也就是说，建立在完全否定 Φx 的东西之上。①

公式中的∀和∃是逻辑学中的两个符号，分别代表“全称量词”和“存在量词”，前者指比如“所有的”、“任意一个”这类表示人或事物的数量的单位，后者指比如“有些”、“至少一个”、“存在”这类表示部分或个别的数量单位，在逻辑学中，含有全称量词的命题被称为“全称命题”，比如“所有的自然数都是整数”就是一个真的全称命题，而含有存在量词的命题被称为“特称命题”，比如“有些整数不是自然数”就是一个真的特称命题。拉康对这两个量词的运用与逻辑学的用法并不完全一致。

在另外三个符号中，“x”代表“主体”，“Φ”代表象征的菲勒斯或菲勒斯功能，至于“Φx”（指接受了菲勒斯功能的任一主体）上面的横线“—”则代表否定。

因此，对于男性结构中的公式“$\forall x\Phi x$”，可读作“对于任意一个主体，其主体结构是受到菲勒斯功能支配的”。用拉康的话说，男人是通过菲勒斯能指的功能才被写入象征界的，才获得其男性结构的。但拉康接着说，这一获得是有条件的，是要付出代价的，那就是要牺牲原乐的满足与享受，接受一个特定或“例外”的主体即父亲的阉割，这就是图示上方的公式“$\exists x\overline{\Phi x}$”表示的父亲的功能，我们可以把它读作“存在一个特定的主体（父亲），他不受菲勒斯功能的支配”，但我们也可以把它读作“存在一个特定的主体（父亲），他的例外乃是对菲勒斯功能

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, pp. 79–80.

的否定”。

显然，对于拉康的这两个命题还可以做另一种阅读：从原乐的层面说，图示下方的公式表示“男性主体的原乐整个地是菲勒斯原乐”；上方的公式则表示“存在一个特定主体，可以不受菲勒斯功能的限制而享受到另一种原乐”。

如何理解拉康有关男性结构的公式的意思呢？首先，对任一主体而言，要获得男性结构，就必须承认父法的存在，必须通过菲勒斯的功能（阉割）完成在象征界的注册；其次，这里作为“例外”的父亲实际是弗洛伊德在《图腾与禁忌》（1913 年）中所说的可以享用部落里的所有女人的那个原始父亲，虽说所有的男人都有着象征性阉割的标记，但菲勒斯功能对这个“例外”是不适用的，因为他不从属于任何的法，他自己就是法，他就是自己的法；再次，这个原始父亲既然不属于那个全称命题的范围，那他存在于何处？按照拉康的逻辑，我们就不能这样来问，因为说到“存在”就必定与语言有关，与能指秩序有关，而原始父亲是处在象征界以外的，他的存在是神话性的，他的“例外”是相对于主体而言，如果非要说他存在，那也是存在于主体的象征秩序之内，是接受了象征性阉割的主体想象性地觉得在这个秩序之外有一个“例外”存在着，不妨说，那就是实在的父亲；进而，由于这个“例外”在象征界的进入，由于屈从于菲勒斯功能或者说阉割的主体是以牺牲原乐（充分地享受所有的女人）为代价来获得其男性位置的，所以，男性的菲勒斯原乐必要通过这个“例外”来界定，正是在这个意义上，拉康称处在男性结构位置的主体的性关系并不是一个男人对一个女人的关系，而是一个男人对另一个男人的关系，是两个男人之间的关系，女人在这个关系中只是作为“对象 *a*”、作为部分对象、作为已丧失的原乐对象（母亲）的替代或剩余物被享受，用芬克的话说，“只有神话性的原始父亲可以与一个女人有真正的性关系，对他而言，性关系这个东西是存在的。其他所有的男人都是与对象（*a*）——亦即幻象——而不是与女人本身发生‘关系’”①。所以，男性结构的性化公式也表明：菲勒斯原乐只是一种器官享乐，是对他者之身体的部分对象的一种享乐。

---

① Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, p. 111.

总之，有关男性结构的两个性化公式显示了这一结构内部的一个特殊死结：位于下方的公式表明男性原乐只是对部分对象的享受，男性原乐的获得要以牺牲总体的纯粹原乐为代价，即放弃对某些女人（比如母亲和自己的姐妹）的欲望，通过菲勒斯功能让自己获得局部的有限快感，而上方的公式又显示了一个完整的或总体的原乐的男性幻象，因为男人相信充分的原乐享受是可能的，或至少是相信有一个男人可以享受到这种原乐，并努力想要成为这样一个“例外”。拉康说，中世纪的宫廷之爱或骑士之爱就属于这样一种享乐，在那里，“上帝”作为他者就占据着那个特殊的男人的位置，他可以充分地享受与另一性（the other sex）的关系，对他的存在的设想可以最好地弥补主体的“性关系的缺席”：

> 唯物主义者不应纠缠于宫廷之爱为何出现在封建时代这个悖论，而是相反，他们应当看到，在那里有十分好的机会可以说明这种爱是如何根植于效忠的话语，即忠诚于某个人的话语。归根到底，那个“某人”总与主人的话语有关。对男人来说——相对于他而言，女士整个地是最具奴性意义的一个主体——宫廷之爱是优雅地摆脱性关系的缺席的唯一途径。①

下面再看看有关女性结构的性化公式，它同样有两个命题。拉康给出的解释是：

> 在另一边，你可以看到对言说性存在的女性一方的铭写。正如弗洛伊德的理论明确地阐述的，任何言说性存在，不论是具备男性特征——有待决定的特征，还是不具备这种特征，都可以将自己写入这一边。如果将自己写入这里，那它就不再有任何的普遍性——它将成为一个非整一，因为它可以选择将自己安置到 Φx 之中，也可以选择不让自己成为那里的一部分。②

在这里同样有两个公式：即下方的“$\overline{\forall x}\ \Phi x$”和上方的“$\overline{\exists x}$

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 69.

② Ibid., p. 80.

$\overline{\Phi x}$”，前者可读作“任一女性主体不全是由菲勒斯功能界定的”（注意，在这里，全称量词上面的横线“—”不再表示否定，而是表示限定，表示“不全是”），亦可理解为“女人的原乐不全是菲勒斯原乐”，后者可读作“没有一个女人可以不受菲勒斯功能的影响”，亦可理解为“没有一种女性原乐不是菲勒斯原乐”。所谓“女性主体不全是由菲勒斯功能界定的”，意思是说女性结构有一部分是菲勒斯的功能无法界定的，总是会有一部分要对菲勒斯功能说“不”，拒绝臣服于菲勒斯能指，拒绝享受菲勒斯原乐；而所谓“没有一个女人可以不受菲勒斯功能的影响”，意思是说女性同样作为一个言说性的存在，要想获得自身的主体性，又必须借助于语言，必须服从于语言的法则，换句话说，必须接受菲勒斯能指的功能，在这个方面，女性的位置与被阉割的男性的位置并无区别，她们/他们的主体性构成都有赖于象征界的能指运作，她们/他们作为一个主体的原乐都是菲勒斯原乐。归总起来，女人享有两种原乐：菲勒斯原乐和他者原乐。之所以会如此，就因为女人是非一的存在。

女性公式同样显示了女性结构的一个根本性死结：一方面女性作为一个主体的原乐同样要由菲勒斯功能来界定，可另一方面女性结构中还有一部分是菲勒斯功能无法界定的，这一部分的快感享受就是拉康所讲的“他者原乐”或“女性原乐”，它是不可言说、不可定义的，是超出语言之外的，拉康用一种宗教神秘主义的体验来描述这种原乐经验，比如他把它和圣特烈莎以及上十字架的圣约翰联系在一起，称那种宗教般的狂喜体验是无法诉诸语言的，是一种带有痛感的极度快感——就像许多神秘主义哲学和艺术作品所描述的。

如果看得再仔细一点，你会发现，与有关男性的两个公式不同，有关女性的两个公式对量词都使用了否定或限定，比如对于“$\overline{\exists x\ \Phi x}$”（“没有一个主体可以不受菲勒斯功能的影响”），为什么不用男性公式中的“$\forall x\Phi x$”（“任一主体都要受到菲勒斯功能的支配”）？虽然看起来这两个命题的意思都差不多，但拉康刻意做出区分是另有意图的：因为女人“非一”，并不存在一个大全的有关女人的本质描述，也不存在一个有关女人的形象的能指；女人只是一个空洞，一个裂口，她的存在标示了能指之整体的欠缺，或者说女人的欠缺是一种实在的欠缺，她的匮乏是根本性的。作为“非一”之性，面对自身的根本性匮乏，女人有两条

道路可以选择：要么拒绝，要么接受。如果拒绝，那就走上了欲望菲勒斯的道路，就得像男人一样去接受象征性阉割，去享受菲勒斯原乐，女人成为母亲就是这样一条道路——所以在主体的俄狄浦斯阶段，母亲常常是他者（mOther），是作为父法秩序的一部分发挥作用。如果接受那个根本性的匮乏，女人就成为一个不可命名的开放的整体，一个“非整一”，女人的欲望就成为永远的谜，总是有某个部分是菲勒斯功能所无法解释的，总是有一个要求是他者的秩序无法回应的，歇斯底里就是处在这个位置的女性主体的基本症状。对此，拉康在《电视》（1974 年）中有一段精彩的论述：

> 由此言之，“一个”女人——因为我们最多只能谈论一个——只在精神病中才与“男人”（Man）邂逅。
>
> 我们提出这一公理，不是说“男人”不存在——那是“女人”（Woman）的情形——而是说女人不让自己接纳“他”，这不是因为“他”是他者，而是因为如我所说的，“根本没有他者的他者”。
>
> 于是她们欲望的东西整个地是十足的疯狂：她们说，所有的女人都是疯子。这恰恰就是为什么她们是非一，也就是不会为整一疯狂，而是很随和：以至于每个女人对“一个”男人所做的让步是没有限度的：她的身体，她的灵魂，她的财产。①

再下来是整个性化图示的下半部分。先看拉康对男性结构这一边的解释：

> 在男人这一边，我写下了 S——这当然不是要赋予他什么特权——以及支撑其作为能指且在 S_1 中得到体现的 Φ。S_1 是所有能指中唯一没有所指的能指，就意义方面而言，它象征了意指的失败。它特别是“半个意义”（half-sense），是“不定的意义”（indesense），或者如果允许我重复一遍，它是“无言的意义”（retisense）。因此，这个 S 被自己最终并不依赖的这个能指双重化了；这个 S 做任何事情从不是通过某个伴侣，而是借写在另一边的对象 a。他不可能得到他的性伴侣——后者是一个他者——除非那伴侣是其欲望的原因。就此言之，正如我在别的地方的图示中通过 S 和

① Jacques Lacan, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, p. 40.

a 之间的定向连接所说明的，这不过就是幻象。这个幻象——主体被捕获在里面——本身是弗洛伊德的理论中明确地称为“现实原则”的东西的基础。

先要说的是拉康对 S_1 的解释，前面已经说到，S_1 是能指集合的欠缺的能指，是一个“单一能指”，在这里拉康用它来指示那个处在能指总体以外的原始父亲，指示被原始父亲所抹除的母亲的欲望。男人通过菲勒斯的功能而得以完整，可也因此而成为了一个分裂的主体“$，因为有一个特殊的能指即 S_1 构成了对菲勒斯功能的否定，主体的构成虽不依赖于这个能指，但其意义却被这个能指所抹除。同时，还是由于这个 S_1 的作用，男人无法充分地享受女人，不能享受到整一的女人，在他与他的性伴侣之间，总有一个东西（父亲的“不”）在界定他的欲望，在限制他的原乐，使他对性伴侣的享受总是只能在幻象结构“$◇$a$”中通过把对方想象为对象 a 来寻求替代的满足。

对于女性结构那一边，拉康的解释要复杂一些：

> 现在来看另一边。今年我一直在研究被弗洛伊德明确地搁置一边的问题：“女人想要什么?”弗洛伊德声称只存在男性力比多。他的意思不就是说有一个领域不容忽略但却被忽略了么。那就是所有居于女性地位的人的领域——假定这种人承担了其命运中的一切。而且，称她为“Woman”（大写的女人）是不恰当的，因为正如我上次已经强调的，只要“Woman”是借助于某种非整一来被言说，这个“W”就不可书写。这里只有一个被划杠的“Woman”。只有在 A 被划杠的情况下，~~Woman~~ 才与 A 的能指有关。①

拉康已经明确了，“Woman”被划杠表示女人只是一个非整一，是“非一”，女人是不完整的。在图示中，被划杠的女人一方面与作为能指的菲勒斯“Φ”相联系，另一方面与他者之欠缺的能指“S(Ⱥ)”相联系，前者表明女人可以通过菲勒斯来享受快感，但也可以通过他者之欠缺的能指亦即 S_1 来享受另一种满足，享受他者原乐。用芬克的话说，

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 80.

“女人不一定要放弃菲勒斯原乐来享受他者原乐；她们可以在享受他者原乐的同时而不放弃菲勒斯原乐”①。

这也就是说，男人和女人各自享受原乐的方式是不对称的，男人的原乐完全取决于菲勒斯功能，女人的原乐只是部分地由菲勒斯功能决定，男人的原乐只局限于菲勒斯原乐，而女人既能享受到菲勒斯原乐，也可能享受到他者原乐。“不是因为她不全处在菲勒斯功能中就说她根本不在那里。她不是根本不在那里。她完全地在那里。但是那里还有更多东西。”② 而之所以会出现这种不对称，本质上与菲勒斯的功能有关，与那个第一能指即原始父亲或被原始父亲所禁止的母亲的欲望有关，与那个能指所指示的原初失落有关。按照拉康的逻辑，如果主体把自己的原乐追求只局限于菲勒斯能指的作用，那他/她就显示为男性结构的享乐方式，他/她就只是作为一个欲望的存在不断在幻象中把那个失落的对象想象为对象 a 来欲望，他/她的求原乐意志也因此而被幻象的结构所调节。反之，如果主体不满足于那微不足道的菲勒斯原乐，不满足于只在父亲的“不”的强制中来寻求享乐，他/她就会作为一个驱力的主体把求原乐的意志指向那个第一能指，他/她就会在驱力的升华中即通过把对象升华到弗洛伊德意义上的原质之“物”的地位来寻求更充分的满足，寻求另一种满足，亦即拉康所说的“他者原乐”，这时，这个主体就把自己安置到了女性结构的位置，他/她不再是把对象作为自己的欲望之因来欲望（对象 a 作为“对象—原因”），而只是把它当作一个纯粹的他者、一个纯粹的声音或凝视、一个不可言述的实在之物来享受。从这个意义上说，所谓他者原乐实际是驱力的主体与不可能的实在界的一种偶遇。也正是由于女人与不可言说的他者原乐的这一特殊关系，使得拉康对女人这一边的两个箭头做了这样的解释：

> ~~Woman~~ 不可言说。没有什么可以拿来言说女人。女人与 $S(\not{A})$ 有一种关系，并且从这个方面说，女人是双重化的，她是非整一，因为她也与 Φ 有某种关系。③

---

① Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*, p. 163.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972 – 1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 74.

③ Ibid., p. 81.

女人一方面从男人那里欲望菲勒斯，寻求菲勒斯原乐，另一方面又无法从其伴侣那里得到完全的满足，但她的“非一”、她的不完整又使得她对自己究竟欲望什么始终一无所知，所以她总是把自己指向他者的欠缺，让自己占据欠缺之他者的位置去质询菲勒斯的功能。“女人是什么?”不只对于男人，包括对女人自己，这都是一个令人煎熬的问题。

第十二章
话语的政治学

在今天，每当看到“话语的政治学”这类标题，我们立即会想到福柯的话语—权力理论，想到阿尔都塞对意识形态机器的建构功能的阐释甚至更早的马克思主义者葛兰西对文化霸权的论述，有时还会想到雅各布森的话语—交流理论乃至巴尔特的“神话学”以及德里达的“文字学”，更遑论从这些理论或“知识型”中衍生出来的女性主义批评、后殖民批评、新历史主义批评以及现今的各种文化研究——它们说到底不过是把话语的政治学维度运用于种族、阶级、性别的研究中，尤其是运用于身份认同的研究中，虽说话语的政治学阅读并非这类研究的唯一模式——但唯独拉康总是从我们的视线中飘然而逝，就是说，在我们现今所见的话语分析中，拉康的话语理论一直处于缺席的状态。

事实上，在 70 年代的研讨班中，拉康的确向我们谈论了话语，为我们展示了一套复杂的话语结构形态和话语运作机制，并在这个主题下为我们铺陈了其精神分析批评的政治维度，呈现了欲望主体或求原乐主体作为一个“在世界之中”的存在置身于社会联系的网络时可能居有的位置和可能的现身姿态。拉康不仅谈到了话语，也谈到了话语中的权力运作，谈到了话语及其权力在主体身上可能引发的效果，凭借着这一讨论，拉康把精神分析学的躺椅上的“政治”引到了更广阔的语境中。

拉康主要谈论了四种话语：主人话语、大学话语、歇斯底里话语和分析家话语，并称前两种话语为霸权式的话语，后两种话语为批判性的

话语。初看之下，这一切并没有什么新奇之处，他不过是说出了一些人尽皆知的常识，因为经历了结构主义思维的洗礼之后，我们都知道，但凡与语言或言说有关的行为都可以称为一种话语行为，而但凡有话语的地方，就必有权力的运作，但凡有权力的地方，也必有权力的反抗，总之，话语/权力/反权力已经构成了一个相互依持又相互激发的三元结构，现在拉康又在精神分析学的语境下向我们谈论话语的问题只是为了重复这样一个常识吗？回答是否定的，因为相比起我们熟悉的话语/权力的分析模式，拉康的目标要更为激进，他要揭示的不是话语中权力与反权力的相互运作，而恰恰是那一运作根本上的不可能性，拉康的话语政治学是一种不可能性的政治学。

我们常说“世界观”是一种话语，“科学”是一种话语，现在拉康说“精神分析学”也是诸多话语中的一种话语，可他又明确地把这种话语与前两种话语区分开来。按照他的理解，“世界观”和“科学”是一种总体性的话语，以福柯的术语来说，那是一种以权力配置支撑其运作的霸权式话语，总是力图以总体化的技术和排他的逻辑来回应或归约世界的一切问题；精神分析学作为一种话语不是这个意义上的，精神分析学不是超然于一切话语之上的总体性话语，比如在第 11 期研讨班上，拉康就明确地指出：“精神分析学既不是一种 Weltanschauung（世界观），也不是一种声称可以解答大千世界的问题的哲学。”① 根本上说，精神分析学是一种实践，一种话语实践，所谓精神分析学作为一种话语，实际是在“实践”的意义上说的，拉康对话语的整个讨论也是基于这一点。

的确，相比起福柯在话语问题上所展现的绝世的才华、极富穿透力的知识激情与现实关切，拉康对话语的讨论更像一种单纯的智性操练，自大、自恋而且狡黠，尤其他的逻辑演示总是散发出一种异样的味道，令你难以下咽。但是，如果你有足够的耐心，如果你对拉康精神分析学的诱惑有足够的抵抗力，还是可以在他的巴洛克建筑术上获得一两颗串珠，你会发现，在他的话语理论的边缘，恰恰存在着对求原乐主体的真理/真相的“半说”。

---

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 77.

第一节 话语的构成

刚刚讲到，在今日的各种文化研究及后现代批评中，话语及话语的政治学分析是人们进入种族、阶级和性别问题尤其身份认同的政治问题的一个极其重要的维度。同时我也讲到，在今天形形色色有关话语的政治学分析中，相较于阿尔都塞、福柯等人而言，拉康的话语理论较少受到关注，其在批评实践中的影响也极其有限，即便在专门研究拉康的圈子中，至少在进入 21 世纪之前，话语的问题也一直没有引起足够的重视，尽管拉康的涉及这一问题的文本在此之前就已经问世：比如《电视》在 1974 年就出版了法文版，1987 年美国的《十月》杂志发表了它的英译本；还有专门讨论四种话语的第 17 期研讨班《精神分析学的另一面》也在 1991 年出版了法文版。受到这种冷落，固然与人们讨论拉康时所关注的兴趣点有关，但拉康晚期教学的乖戾无常也难逃干系，尤其是其话语理论对主体之享乐的政治维度的关注令研究者难以措置，不知道该如何把它同拉康的整个理论关联起来，至于拉康在四种话语结构之间进行的变换表演，更是让人一时难以理出一个头绪。

但是，不管基于什么样的原因或理由，我们都不应该无视拉康话语理论的存在，因为它是拉康晚期教学中最重要的主题之一，也是拉康在教学中所致力的形式化运作的重要体现，比利时的拉康主义者保罗·韦尔海格（Paul Verhaeghe）甚至说："四种话语的理论毫无疑问是拉康形式化的最重要部分。我甚至认为，话语是拉康理论的概括和发展顶峰。"① 其实，对话语的关注乃是晚年拉康对弗洛伊德的一次另样"返回"，是他对弗洛伊德的《群体心理学与自我的分析》（1921 年）的主题——个体如何通过认同建立起与群体的社会联系——进行的一种政治学思考：主体通过语言或话语结构建立起来的可能的"社会纽带"究竟会把主体引向什么地方？同时，对拉康自身而言，话语本身就是一个"纽带"，通过它，主体、他者、对象 *a*、欲望、驱力、原乐、剩余原乐、知识、真理等等全都被扭结在一起，被组织在几个高度凝缩且极具生殖力的代数式中，成为可在理论上和实践上自如地进行拓扑学变换的矩阵。

---

① Paul Verhaeghe, *Beyond Gender: From Subject to Drive*, p. 19.

早在1953年，拉康就说过“无意识是他者的话语”，以强调无意识结构的超个体性，强调作为“另一个场景”的无意识对主体的言说行为的作用，不过，在这时，“话语”还没有成为一个关键概念，其含义与“语言”差不多。只是到60年代末，巴黎五月风暴、巴黎高师的驱逐事件、学派内部的“通关”危机，以及法国精神分析运动的社会化、大众化和另一方面的学院化与专业化，等等，这一系列的事态令拉康深感精神分析政治的重要性，话语则作为在语言中且通过语言建立起来的一种社会纽带而成为他在理论上解决问题的工具。在1968—1969年的第16期研讨班上，拉康第一次重新引入话语的概念，接着在1969—1970年的第17期研讨班上，他对四种话语给以了系统阐述，再后来在1972—1973年的第20期研讨班以及1973年的一个电视访谈——其文字文本就是后来的《电视》——中，话语都是他关注的焦点。

那么，什么是“话语”(discourse)？拉康并没有对此提出一个明确的定义，但从他对这个概念的运用来看，大体上，他把话语视作是一种结构，一种“超越于多多少少总是偶然出现的言语的必要结构”，他甚至由此提出一个说法：“没有言语的话语”(discourse without speech)，并解释说：

> 事实是，没有言语，话语显然照样可以存在。它就存在于某些根本的关系中，而这些关系若是没有语言实际上就不可能被维持。许多稳定的关系是通过语言工具建立的，在那里面当然刻写有某个比实际的言说更大、更深入的东西。①

这里讲的“根本的关系”指的是一个能指对其他所有能指的差异性关系，主体就是从这一差异性关系的运作中作为效果呈现出来的，因为某个能指表征主体的功能必须是相对于其他能指而言的。能指与能指之间的差异关系是运作性的、生产性的，用拉康的话说，众能指构成了一个“意指机器”，话语就是这个机器的结构，是刻写在这个机器内部且维持着这个机器运作的东西，是比实际的言语——它多多少少是偶然地出现的——更为根本的东西。所以，没有言语，话语照样存在；在言语

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 13.

活动发生之前，话语就已然存在。

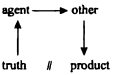
在此我们也许会觉得，拉康的话语实际就是索绪尔所讲的超越于具体言语之外的语言结构。这种理解不仅不准确，而且会导致对拉康的误解。简单地说，在索绪尔那里，语言结构等于语言（某一特定的语言总体）减去言语或话语（个体对语言的具体运用），而在拉康这里，话语包含、但又不只是个体的言说（所以它与言语的内容无关），同样地，它也包含、但又不只是共时态的语言结构（所以它也与语言学意义上的纯语言形式无关），相反，它是刻写在言语行为之中且决定着言语行为的意义效果的东西，是运用语言结构但又不限于语言结构的东西，它是言语的传播或流通形式，所以在范围上要大于单纯的言语或语言结构本身。那么，能不能说它等同于索绪尔意义上的语言总体呢，或者说能否把拉康的话语理解为言语加上语言结构呢？这样理解也不准确，因为第一，拉康在50年代固然在言语和语言（结构）之间做出了区分，但他对这两个概念的理解与索绪尔的理解并不完全等同，例如，他不是把言说行为理解为个体对语言（结构）的具体运用，而是理解为语言结构在个体身上的运作，前者意味着在言说行为的背后还假定了一个自足主体的存在，而后者则根本上视主体为语言运作的结构化效果；第二，拉康并不承认有所谓的“语言总体”这样的东西，用他的话说，根本不存在一个可以包含、指涉所有语言的“元语言”，即便我们可以在理论上把既有的语言系统视作一个总体，那这也是一个不完整的总体，一个有欠缺的总体，一个因为新能指——它实际是既在集合之“内”又在集合之“外”的空集，是使一个集合整体成其为整体的东西——的进入而使得既有的系统不断打开的流动的结构；第三，最为重要的一点在于，与索绪尔把主体排除在语言学的研究之外不同，拉康的话语理论根本指的是主体间的话语，他把话语描述为一种基于语言的“社会联系”，称话语是决定主体间的社会联系的东西，能指结构的话语链条决定了主体间的关系，是这一关系得以可能以及不可能的条件，反过来说，主体间的关系实际就是一种话语关系，是在话语结构中确立起来的。

总之，对拉康而言，话语作为一个结构系统不能只局限于语言学的范畴来理解，而是必须在话语与主体的关系中来界定。话语是在主体之间、欲望与对象之间运作的，每一种话语都有其特定的形式结构，主体

在这个结构中占据什么样的位置，意指机器就会对其产生什么样的意义效果，而主体之间以及主体与对象之间的关系也会因此而获得其可能或不可能的形式，也正是在这个意义上，拉康称话语是一种“社会联系”或“社会纽带”，不同的话语形式意味着不同的社会关系，而不同的社会关系又意味着无意识主体的“知识”和“原乐”的生产方式也将不同，也就是，主体通向其欲望之真理/真相的道路也将不同。

由于话语是一种形式结构，是主体之间在语言中且通过语言建立起社会联系的纽带，所以，对于一个具体的话语而言，重要的不在于处在话语结构中的主体说了什么，而在于主体是在什么样的关系结构中来言说或者说主体在某一话语结构中占据着什么样的位置。这意味着：在进入拉康的四种话语形式之前，我们首先需要弄清楚话语的关系结构本身，尤其是这一结构内在的逻辑构成。下面，我打算从四个方面对话语的构成及其内在逻辑做一说明。①

首先是四个位置。拉康在话语结构中设定了四个不同的单元或“位置”：代理（agent）、他者（other）、产品（product）、真理（truth）。这四个位置的关系可暂时地图示如下：



第一个位置（“代理”）完全是逻辑上的，因为理论上每个话语都是从某个人——当然也可以是某个建制——的言说开始的，这个人就是传播学意义上的发话者或音信发送者。可为什么要称其为“代理”？拉康对“代理”有这样一个界定：“代理并不必然地是行事之人，而是被引得去行动的人。”② 对于这一界定，可从多个方面来理解：就主体的言说行为只是语言的运作而言，与其说是人在言说或运用语言，不如说是

① 有关拉康的话语结构的分析，可参见 Paul Verhaeghe, *Beyond Gender: From Subject to Drive*, pp. 21–26; Jeanne Lorraine Schroeder, *The Four Lacanian Discourses, Or Turning Law Inside-Out*, chap. 1, 亦可参见 Gérard Wajeman, “The Hysteric's Discourse”, in Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory* (Ⅰ), pp. 79–82。

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 169.

语言在使人言说，言说者只是语言的代理，这一点乃是结构主义的共识，拉康也早就讲到了，他已经指出，主体本就是能指网络运作的效果，语言意指机器是一个自动机器，其对主体有一种侵入和类似于殖民的力量，主体自然只是它的代理；再就无意识主体的言说与真理的关系而言，由于主体已是被划杠的，他的假借“我”的名义的言说充其量只是对“我”的存在的一种陈述，而无法构成对真理/真相的言说，无意识主体的真理/真相恰是他所不知的，是他在有意识的陈述中无法言明的，他至多只能做到对真理/真相的“半说”，他只是真理/真相的代理；还有，在法语中，跟在英语中一样，“agent”这个词还有“动因”的含义，在拉康的话语结构中，“agent”所居的位置也被称作是“主导”的位置，是启动话语运转的位置，当然这并不意味着这个位置决定了话语的运作，这里所谓的“启动”只是形式上和逻辑上的一种假定，就是说，它作为动因也只是代理性的动因。

人的言说总是要指向某个对象，总是对某个对象的言说——哪怕是自言自语——这就是第二个位置，在传播学中这个位置为受话者所占据，拉康称之为“他者”——自然地，居于这个位置的不一定是人，也可以是一个建制甚或一个意识形态机器，根本上说，那只是一个结构性的位置，是音信发送的目的地，处在那个位置的他人主体实质上也只是一个“代理”——他者的代理。对于发话者与受话者或者说代理与他者之间的关系，可以暂时简单地表示为：

代理 ⟶ 他者

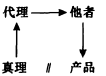
这在传播学理论中是随处可见的，但在拉康的理解中，我们马上就会看到，这是一个不可能的关系。

再下来的第三个位置是“产品”，亦即言说行为的效果或者说话语的结果。如果用传播学的方式来表达，就是：

不过，在拉康的表达式中，他者和产品之间不是用“⟶”来连接的，而是用横杠“—”来分隔的，而我们知道，“—”在拉康的代数式

中代表的是阻隔、抵制、裂隙、非关系。话语或音信从代理的位置发出，经由他者接收、阐释和付诸行动，最终产生一个效果，该效果回馈到代理那里而形成为一个“产品”。我们也许会说，这不就是传播学所讲的话语借由编码而产生的所谓意义吗？是的，“产品”是一种意义，但在拉康那里，第一，这个意义不是主体所赋予的，也不是话语或传输话语的编码所内有的，而是在能指的差异性裂隙中生成出来的；第二，这个意义是一种意指效果，一种因能指的介入而发生了变异的效果，它产生于一个能指对另一个能指或其他所有能指的覆盖，而这个覆盖必定会导致意义损耗，其回送到代理那里的东西只能是意义剩余，是代理或言说主体所不知的一种不可能性。对于这种意义损耗，传播学并非毫不知情，“噪音”理论一定程度上就是对它的回应。

如果你觉得在上面的逻辑运转中仍没有看到什么新的东西，似乎一切都不过是传播学理论的老调重弹，那么接下来一个角色的引入将会让拉康的话语理论完全溢出传播学的模式。他让“真理”占据了这个位置：



同样地，这里用矢量线“→”来连接“真理”和“代理”只是为理解的方便，在拉康的表达式中，它们之间也是一道横杠。在这里，真理看起来是处在第四的位置，而实际是处在第一的位置，是引发话语的第一推动因，因为从拉康的角度说，主体在言说的时候实际是受到不为自己所知的“真理”即无意识或无意识的欲望的驱动，是“真理”触发了主体的言说行为并决定着言语的效果。并且，代理与真理之间的“横杠”也表明代理不可能完整地言说自身的真理，言语根本不具有透明的意义，主体在言说行为中总是会分裂为有意识的陈述的主体（代理）和无意识的言说的主体（真理）。

“真理”的引入不仅使发话者成了真正意义上的代理，而且使话语的逻辑或流通顺序发生了逆转。对此保罗·韦尔海格有很好的说明：

> 人们总是期待一个几乎逻辑的路线，依照这一路线，代理把真

理转成音信直接传达给他人，结果产生一个产品，并在反馈的运动中，让产品回到发送者那里。可实际的情形并非如此。在拉康的理论中，根本不存在可完全诉诸言辞的真理；相反，真理确切地说是一种无法诉诸言辞的东西。拉康称真理的这一特征为“le mi-dire de la vérité”（真理的半说）。这实质上是弗洛伊德的观念：真理的完全言语化是不可能的，因为原初压抑使得原始对象确定地处在语言领域之外，同时还意味着“超越快感原则”，其结果便是无尽的重复强迫，是永无止息的想要把非言语的东西言语化。……结果，每个话语都成了一个开放的结构，在那里，开放性作为动因发挥着作用。由于结构的欠缺，话语处在不停的运转中。①

接着是两个断裂。直观地看，拉康在话语结构中设定的四个位置与一些激进的传播学理论描述的话语流程并无太大差异，可实际上，与传播学主要强调如何让信息尽可能减少损耗且准确、顺畅地流通不同，拉康更强调话语交流的断裂。他认为，每一话语结构中存在两个断裂，他分别称之为“不可能性”（impossibility）和“无能”（impotence）。②

第一个断裂——“不可能性”——指的是从代理到他者的“不可能性”：代理之为代理，就因为他的言说总要受制于处在“另一个场景”的“真理”的左右，“这个真理是无法完全被言语化的，结果就是代理无法把他的欲望转达给他者，因此，完全的言语交流在逻辑上是不可能的”③。进而，我们也可以把这个断裂理解为“欲望的充分表达是不可能的”或“欲望主体总要被一个不可能的欲望所挫败”。

第二个断裂——“无能”——指的是在产品与真理之间建立联系的“无能”，产品作为话语在他者那里且经由他者而产生的结果与代理自身的真理总是无法吻合、无法结合为“一”，因为一方面，所有的言说都只是对真理的半说，其在他者身上所产生的意义效果自然不能与真理相吻合，另一方面，言说者从他者那里得到的反馈也与自身的真理不能吻

① Paul Verhaeghe, *Beyond Gender: From Subject to Drive*, pp. 22–23.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, p. 16. 拉康使用“impotence”这个词有“性无能”的含义。

③ Paul Verhaeghe, *Beyond Gender: From Subject to Drive*, p. 23.

合，反正产品总是无法抵达真理所在的位置。

实际上，单从四个位置的形式结构上看，上下两个断裂的出现与表达式左右的两个横杠所代表的分隔——即从真理到代理、从他者到产品的分隔——有关：拉康所谓的“真理”实际就是无意识欲望的真理/真相，它是在原初的象征化或原初压抑中被排除的，是不可知的，所以代理或者说有意识的主体根本无法做到对它的全说，而只能是“半说”(half-saying)，用“三界”的概念说，那个被压抑的真理/真相处在实在界，而代理总是在象征界甚至想象界来捕获它，被遗落于实在界的东西在代理的话语中根本无法得到完整的呈现；同样地，主体发送到他者场域的音信与主体在他者场域中且经由他者获得的产品或效果也不可能完全吻合。

总之，由于代理终究只是“代理”，是别的东西的替身，所以其对真理的言说只能是“半说”，而做不到充分的言说，结果，主体的欲望的完全传达、其与他者之间的完全交流从理论上说是不可能的。对于这个不可能性，拉康讲得十分之多，例如在《电视》(1973 年) 中，他一开始就说：

> 我一直在言说真理。当然不是全部的真理，因为根本就没有办法说出它的全部。说出它的全部实际上是不可能的：言语总是会失败。不过，正是通过这个不可能性，真理才紧附在实在界上。①

在专题讨论话语的第 17 期研讨班《精神分析学的另一面》中，他也说：

> 如果说有一个东西，我们整个的态度就是要给它划界，而它也确实可以通过分析经验得到更新，那么，要唤起真理，唯一的方法就是指明：真理只有通过半说才可以趋近，真理不可能被完整地说，因为超出了这个半说，就没有什么可以说。这就是所能说出的一切。因而在此，话语被取消了。对于不可言说的，就不要去说，不论这看起来可给一些人带来多大的快乐。②

---

① Jacques Lacan, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, p. 3.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 51.

这里所谓的“话语被取消”说的就是向他者完全传达自己的欲望是不可能的。下面我们将会看到，在拉康的四种话语中，每一种都存在这种不可能性，且随主体所处的位置的不同而显出不同的形式。

拉康对两个断裂的强调看似仍没有说出太多有新意的东西，因为稍有一点传播学知识的人都知道，交流中音信的流失是必然的，干扰音信传送的“噪音”永远都存在。可是，对拉康的话语理论而言，引入这两个断裂是至关重要的，它们使得这一理论完全脱除了言语交际的传播学语境，而与精神分析学的无意识欲望的实现联系在了一起。对于这两个断裂在拉康话语理论中的意义，我们同样可以看一下保罗·韦尔海格的解释：

> 这两个断裂是话语理论最艰涩、最凝练的部分。它们浓缩了弗洛伊德的一个重要发现，即快感原则的持久失败和这一失败的后果。这一失败就体现在无能的断裂中，其后果就是不可能性。人不可能回到弗洛伊德所说的“原初满足经验”，他没有能力去完成这种返回，因为主体在语言的作用下有一种原初的分裂。不过，他还是要试一试，并在这过程中不断碰壁，就是在那里，他经验到了不可能性。每一个体的生平传记都可读作是有关这一不可能性的故事。
>
> 不用为人类这一典型的不幸状况伤感，因为更重要的是要理解这种不可能性的关键所在，即它仅仅是基础性的无能的上一层，并且那一结构总体上是一个保护性的结构。如果我们能回到这一原初的原乐经验，完满的象征性关系就可以实现，而这将意味着我们作为主体的存在的终结。这就是不享有话语结构的精神病主体何以总是要为消失在伟大的他者中这一持存的危险寻求一个私人的解决。
>
> 一个一般意义上的分裂主体是受到保护的，可以规避这个危险。说得更直白一些：在通往拥抱一切的原乐之至福的道路上，我们将会消失，我们会迷失在狂喜中，而这意味着狂喜的终结，于是一切又重新开始。有人对此很惊恐，所以他们根本到不了狂喜的境界，而是早早地就止步于路途。
>
> 在这个意义上说，四种话语是主体对于快感原则的失败所持立场的四种不同方式——这就是上面的断裂，以及为避免原乐而采取的四种不同方法——这就是下面的断裂。就此言之，每一种话语都

表明了源自某一典型的社会联系的某种欲望及欲望的失败。①

再下来是四个变项。在拉康的话语结构中，四个位置是不变的，两个断裂也是确定的和必然的，一定意义上说，它们共同构成了所有话语形态的内部逻辑，是所有话语形态的基本运作规程。但拉康的话语结构又像是一个空框，所谓的位置关系只是一种逻辑上的设定，其价值和意义有待话语的真正运作要素来实现，并且正是这些要素占据位置的不同，决定了话语形态的不同。对于这些要素，拉康称之为“变项”(term)。与四个位置相对应，话语结构也有四个变项，拉康以惯用的符号分别将它们表示为：S_1、S_2、$\$$和 a。需要提及的是，在拉康那里，这些符号或数学型都具有拓扑学的性质，就是说，它们所代表的含义不是唯一的，而是可在不同层面来理解；再有，对于 S_1 和 S_2，拉康现在的标记方式有所变化，即 S_1 代表“主能指”，S_2 代表“所有其他能指”或“知识”，这与他在 60 年代解释“一个能指对另一个能指表征主体”时的标记方法恰好相反。

在此，S_1 被称作是“主能指”(the master signifier)，所谓“主能指”、实际上就是为其他所有能指表征主体的那个能指，比如宗教话语中的“上帝”、“魔鬼”、“地狱”，政治话语中的“自由”、“民主”，法律话语中的“平等”、“公正”，经济话语中的“货币”、“资本”、“利润”，等等，主能指的一个关键功能就在于意义的缝合，用拉康的话说，它通过“插入”其他能指中来把其他能指扭结、凝定在某个相对确定的意义上，使能指的滑动暂时停顿下来，使其他能指的欠缺暂时被覆盖。拉康说，相对于大他者的领域而言，主能指乃是“界定话语的出发点”②。为什么呢？因为主能指标记了主体在话语结构中的位置，因而也标记了主体在话语的社会关系中所占据的位置。

在 50 至 60 年代，拉康把主能指的角色基本上指派给了菲勒斯能指，而现在，任何一个能指都有可能成为主能指：

确实，在一开始，根本不存在任何［主能指］。一定意义上说，

① Paul Verhaeghe, *Beyond Gender: From Subject to Drive*, pp. 24-25.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969 - 1970*, p. 13.

所有的能指都是等价的——如果我们游戏的恰恰是每一能指与其他所有能指的差异，且是通过不要成为其他能指。但是，基于同样的理由，任一能指都可以前来占据主能指的位置，这恰恰是因为其可能的功能就是去为另一能指表征主体。这是我一直以来对它的界定。然而，能指表征的主体不是单义的。毫无疑问，主体是被表征的，但也不是被表征的。在这个方面，就其与这同一个能指的关系而言，总有某个东西被隐藏。①

这意味着：从理论上讲，主能指的选择是任意的，就是说，对于什么样的能指可以算作是主能指，这取决于该能指在能指链的回溯运动中、在话语的意义构成或我们对话语意义的读取中所起的作用，而与其本身的指涉内容无关。在拉康的概念中，主能指不指涉任何东西，它只是它自身，它是一个“白痴”，它的使用价值只有在与其他能指结成某种交换关系时才能呈现，换言之，只有当它在意义效果的回溯运动中被置于缝合点的位置时，它才称得上是一个主能指。齐泽克有关所谓“刚性指示符”——实际就是主能指——的一段话可视作是对主能指的一个通俗说明：

如果我们坚持认为“缝合点”是一个“纽结点”，是意义的纽结之一种，那么，这也并不意味着它是一个“最丰富”的词语，并不意味着它浓缩了它所“缝合”的领域中一切丰富的意义：“缝合点”是这样一个词语，作为一个单词，在能指自身的层面上，它统一了既定的领域，构成了自身的同一性；可以说，它是这样一个词语，“事物”自动地指涉它，以在其统一中进行自我识别。让我们以著名的万宝路香烟广告为例：在画面上出现了古铜色的牛仔，宽阔的大草原，等等。当然，所有这些都“暗示”某种美国意象（坚硬的土地，诚实的人民，无限的地平线……）。但“缝合”的结果只有在某种倒置出现时，才会产生。在“真正”的美国人开始把自己认同于万宝路广告所创造的意象之前，在美国被体验为“万宝路国家”之前，这种结果是不会产生的。②

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*, *The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 89.

② 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，133页。

正是因为主能指的这一特别的意义聚合功能，使得对它的选择变得至关重要，以至于在任何意识形态性的话语中，如何选择主能指来凝定话语的意义，已经不仅仅是一个认知的行为，而且是一个政治的行为和伦理的行为。

接着是 S_2，它属于大他者的领域，代表的是整个能指链或能指的宝库，但也代表在这个能指链中通过主能指的缝合而形成的主体的“知识”——法语中“知识”（savoir）的首字母刚好也是“S”。这里所谓的“主体的知识”不是指主体对自身的认识或主体有关自身的知识——那总是一种想象的同一性——而是指主体在话语结构中通过一个能指对另一个能指的差异性运作而获得的象征性意义或象征的知识，主体的“知识”总是在另一个场景中被结构的。

这自然就涉及 S_1 和 S_2 的关系，现在拉康解释说：

> 该如何定位这一根本的形式？如果你愿意，我们今年干脆以一种新的方式来书写这个形式。去年我把它写作能指 S_1——我们第一步要强调的是，该能指乃是界定话语的出发点——相对于以符号 A 标示的范围亦即大他者领域的外在性。但是我们要简化一下，直接采用 S_1 和能指的宝库的说法，并用符号 S_2 来标记后者。我所谈论的这些能指都是已然在此的，虽然为了建立话语将要言说的东西，我们把自己置于起始点上。我们把话语视作陈述的状态，把 S_1 视作正在插入的东西。它要插入意指宝库中，所以我们根本没有权利把所谓的知识看作是弥散的，认为它尚未形成一个网络。
>
> S_1 是通过在我们抵达的那个点插入所界定的领域来把某个东西表征为已然被结构的知识领域，就在这个时刻，知识立即会出现。而主体则是它的假定（“hypokeimenon”），因为主体所表征的存在特质与活生生的个体是有区别的。后者当然是主体的处所，主体在那里留有它的标记，但它与主体借助知识的状态所引发的东西不属同一层次。①

首先，相对于言说主体的构成而言，由众多能指构成的能指总体或

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 13.

“能指宝库”即 S_2 其实都先行地“已然在此”，它们都属于他者的领域，S_1——它当然也是“已然在此”的——既属于 S_2，但也外在于 S_2，它是一个能指，但却是众能指集合所错失的东西的能指，是他者之欠缺的能指；但另一方面，相对于主体的言说行为而言，把主体（代理）置于话语结构的起始位置，把话语视作一种陈述，这只是为了便于呈现话语的结构，而不意味着主体先于能指的领域，甚至也不意味着主体先于其话语的意义效果即知识的领域，因为后者作为无意识的一部分已被先行地写入主体之中。其次，由于能指总体总是已然在此，由于“知识”在大他者的领域也已然被结构，所以为其他所有能指表征主体的 S_1 进入话语的过程实际是对能指宝库的一种“插入”（intervention），而在此被表征的主体相对于其知识而言只是一个“假定”（supposition）的主体，即主体对这个知识其实没有任何决定权，他根本不知道自己在说什么以及为什么说。再者，由于话语的意义效果或者说“知识”是在能指链的回溯运动中构建出来的，这个构建的过程实际是以 S_1 来缝合其他能指的过程，意义一旦产生，S_1 就成为一个特殊的能指，成为其他能指的主导能指，这也就是所谓 S_1 相对于他者领域而言的“外在性”。再强调一遍，S_1 相对于其他能指的主导性不是以其自身价值而必然如此的，恰恰相反，它成为主能指乃是偶然的，是选择和阐释的结果，至于它所谓的“外在性”，既是指它在话语意义效果的回溯中相对于 S_2 或其他能指而言具有的某种逻辑在先性，也指它相对于已然写入他者领域的整个知识结构而言的假定性。

对于 $\$$，我们已经知道它代表着无意识主体，代表着屈从于象征界的被划杠的主体和分裂的主体，在话语结构中它当然还代表着言说的主体和欲望的主体。前面已经多次强调，对于拉康的“分裂的主体”，需要在最激进的意义上来理解，即它不意指着主体曾经有一个未分裂的完整状态，只是由于语言的介入，这一完整状态才永久地失去了，相反，在拉康那里，主体的完整状态是基于分裂的现状事后追溯出来的，是主体自以为的“曾经”。在他看来，主体并无所谓的“失去”，它原本就是有欠缺的，它就是“失去”本身，分裂不是结果，但也不是原因，它与主体性之间是一种非对称的共生的结构关系，“分裂的主体”的确切含义是：在主体出现的那一刻，分裂就已经在那里了，被画在 S 上的那个

斜杠是主体性所内有的构成部分。

最后是作为欲望之因的对象 a，它代表着失落的对象，也代表剩余原乐。在拉康看来，在人类获得语言、成为语言的主体以后，“物”（原初的人与世界的关系，原初的自然状态——它们当然是事后追溯出来的）就被谋杀了，被遗失了，人的欲望从此总是受到能指的牵引去寻找那个原质的存在或非存在，可原本已然失落的欲望对象却是处在语言之外，处在能指的王国之外，它的失落是不可回转的。

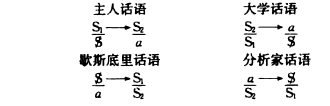
为什么 a 在此也代表“剩余原乐”（surplus jouissance）呢？拉康最早使用剩余原乐的概念是在 1968—1969 年的第 16 期研讨班《从小他到大他》上，在那里，他从马克思的剩余价值理论获得启示，提出剩余原乐即是一种无用的、多余的、耗费的原乐，并称幻象公式“ $S \diamond a$ ”中的“ a ”就是剩余原乐；紧接着在 1969—1970 年的第 17 期研讨班中，他再次提到了他的剩余原乐概念与马克思的剩余价值概念之间的关联，甚至称剩余价值就是剩余原乐。不妨说，在拉康那里，所谓“ a ”或“对象 a ”是剩余原乐，乃是基于对“对象 a ”的功能的理解，即对象 a 作为一种剩余既是无意识的欲望那不可象征化的内核，也是结构欲望与欲望对象的原因，也就是说，这个无用的或无意义的剩余具有一种积累、创造和再生产的功能，就像马克思的剩余价值。

a 作为失落的对象和欲望之因的一个重要功能就是表征欲望的匮乏和不可满足，它也因此而成为捕获欲望的机器，主体因它而不断地去欲望，去寻找欲望满足的替代，从而陷入了能指的重复机制。欲望满足的追逐是无止境的，因为主体在原初神话状态所能享受到的那种完整的原乐是不可获得的，它实际上根本就不存在，主体只能最大限度地去追求剩余原乐，不断地渴望更多，不断地要求“再来一次”。可是，欲望满足的寻找只要还停留在象征界，言说的主体只要还在语言中和通过语言来寻求意义与知识，就必定会遇到它的界限，重复机制就显示了主体与那作为界限的东西之间的关系，这个作为界限的东西其实就是对象 a 的另一面，即它的不可象征化的一面、主体总是与它失之交臂的一面。于此，主体在对剩余原乐的追求中必定要陷入一个悖论性的循环：欲望的越多，就越觉不足；所得的满足越多，就需要得越多——这就如同资本家对剩余价值的追求。在第 17 期研讨班中，拉康曾以受分析者与分析

师的关系为例解释说：

> 去年我提出“剩余原乐”并非无谓之举，我进而还把这同一个对象描述为这样的东西：在分析中，挫折的整个辩证法就是围绕它组织起来的。这意味着对象的失落也是裂隙，是在某个东西上开出一个洞，而我们并不知道这个东西是不是欠缺在借助知识过程而被定位的原乐中的表征，因为它是作为存在的结果而以完全不同的方式出现的，从此以后，知识被能指玷污了。它还是同一个东西吗？①

最后要说一下四种话语形态。如果说四个位置是一个结构的空框，那么四个变项就是填充这空框的东西。在所有四种话语中，构成结构的四个位置是不变的，各个变项则依照某一特定的逻辑次序被配置在相应的位置，由此就形成了不同的话语形态，其结构可分别用下列图示来表示：



在此，我们可能会提出三个问题。首先，为什么只有四种话语——因为既然是四个变项和四个不变的位置进行组合，那就应当有二十四种话语？在此，拉康有一个重要的设定，就是各个变项之间的逻辑次序是不变的（按照顺时针方向，依次为 S_1、S_2、a、 $\$$），在每一种话语中，各变项都是按照这个次序被配置在空框结构的相应位置，所以最后形成的话语形态就只有四种。

其次，规定话语形态的要素是什么？拉康说，处在起始位置（代理位置）的变项，即这个位置由哪一个变项占据，就构成哪一种特定的话语形态：当主能指 S_1 占据代理的位置时，就构成“主人话语”；当“知识”S_2 占据代理的位置时，就构成“大学话语”；当分裂的欲望主体 $\$$ 占据代理的位置时，就构成“歇斯底里话语”；当作为欲望之因的 a 占

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 19.

据代理的位置时，就构成“分析家话语”。如果你觉得这样说还不够清晰，那不妨换一个说法：话语的形态取决于言说主体在代理位置的认同，他认同于 S_1 的时候，他的话语就是主人话语，认同于 S_2 的时候，他的话语就是大学话语，以此类推。

进而，拉康把居于代理位置的这个变项称为“主导”（dominant）。但这个“主导”并非“决定”的意思，即是说，这并不意指着话语的结构是由它决定的，它被称为“主导”，只是理论上的一个设定。拉康特别地解释说：

> 所谓“主导”，确切的意思是说：我根本上是用它来标明这些话语的每一种结构，从而让它们相互区分开来，并依据基本变项的各个不同位置来赋予它们不同的名称，如大学话语、主人话语、歇斯底里话语和分析家话语。不妨说，由于我没法对这个变项赋予不同的价值，所以在我称之为“主导”的时候，我是要用它来命名这些话语。
>
> “主导”这个词并不意指着主控权，一定意义上，这种主控权是假定存在的，并且还不确定，尤其对主人话语而言。不妨说，人们可以——例如——依据话语的情形把这个主导变项赋予不同的实体。①

最后，四种话语之间的关系是怎样的？

拉康的四种话语并无确定的排列顺序，这意味着它们相互之间并不存在一个固定的时间先后关系。但拉康似乎认为它们之间存在一些组合关系或逻辑关系：或是并列的，比如主人话语和大学话语、歇斯底里话语和分析家话语，前一组同属于霸权式的权力话语，后一组则同属于质疑性的批判话语；或是对立的，比如主人话语和分析家话语、大学话语和歇斯底里话语，不过这一对立不是相反或相互否定意义上的，就是说，它们不是那种对称性的矛盾双方，而是莫比乌斯带式的“另一面”，即分析家话语是主人话语的“另一面”，是对主人话语的质疑和切割，但这个“另一面”不可以反过来说，同样地，歇斯底里话语是大学话语

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 43.

的“另一面”，是对大学话语的质疑和切割。

拉康还认为，四种话语之间有某种循环转换的关系。四种话语的结构纯粹是形式上的，故而话语之间的转换也是形式上的。这一转换遵循一个基本规则：四个变项 S_1、S_2、a 和 $\$$ 按此顺序顺时针地配置在四个位置，这一顺序在每一种话语结构中是不变的，使每种话语区分开来的乃是占据代理位置的变项；主人话语被视作是起始性的话语，S_1、S_2、a 和 $\$$ 分别配置在代理、他者、产品和真理的位置，就是说，四个变项最基本（原初）的结构关系与四个位置的关系正好吻合；将主导变项的位置按逆时针旋转——但各变项之间的次序不变——就可以依次得到大学话语、分析家话语和歇斯底里话语。这一旋转继续下去就构成了一个循环，即把歇斯底里话语逆时针旋转，就回到了主人话语；再旋转下去，就开始了新一轮的循环。

这个循环有什么意义吗？是的，在我们看来，它除了是一个纯粹形式化的游戏以外，并无太大意义：这个循环既不表明话语之间存在某种发展的关系，也没有呈现话语的历史演化——拉康明确地说到，不可以在“历史”或“发展”的意义上来理解不同话语间的转换。可对拉康而言，指出这个循环关系也许可以说明话语的一个重要特征，即虽然各个话语在结构上是相对自足的，但它们内有的“断裂”——不可能性的断裂和无能的断裂——必定会把话语的意义运作引向某个逻辑死结，某个崩溃点，最终导致从一种话语变换到另一种话语。

四个位置、四个变项、两个断裂以及四种话语形态，这些就是构成话语的形式结构的最基本方面。需要再一次强调的是，虽然我在上面多次用传播学的交流模式来对比拉康的话语结构，但这并不意味着我们可以从传播学的角度来理解他的话语理论。实际上，拉康从 60 年代对原乐、对象 a、驱力等问题的关注转向话语分析并没有偏离其精神分析学的轨道，他只是换用一种新的方式来重述自己的理论。

那么，拉康究竟想用话语模型说明什么？要对这个问题直接给出一个答案是很轻松的事情，他想要说明的是：主体间的交流是不可能的；主体的欲望满足是不可能的；性关系是不可能的；对真理的全说是不可能的，等等，但要说清楚这一系列的不可能性的逻辑运作却是极其艰难的。下面，我想从能指或知识与原乐的关系这个角度——它实际就是

拉康阐述其话语结构的基础——来对拉康的不可能性的逻辑做一说明。

拉康对原乐的思考自一开始就与能指的维度相关联，在 60 年代，例如在极其重要的第 7 期和第 11 期研讨班中，他大约把这两者视作根本上是对立的，即处在象征秩序中的能指运作（例如父之名）构成了对实在界的原乐（例如对被提升到“物”的位置的母亲的欲望）的禁止，而原乐则被看作是对父法的僭越，或者说是通过这一僭越而部分地实现的。而到第 17 期研讨班讨论四种话语的时候，对于能指与原乐的关系——现在也被称为知识与原乐的关系，因为诸能指的集合 S_2 现在被看作是知识的所在，是构成知识的场所——出现了另一种解释。现在，能指被说成是构成话语的一个基本要素，话语正是借助能指或者说是和能指一起来阐述原乐的，一定程度上说，拉康精神分析学的话语就是原乐的话语，是有关原乐的话语。

我们不能把拉康的这一转变标记为一种断裂或前后矛盾，因为他对能指与原乐的关系的这两种阐述乃是基于不同的拓扑学矩阵：在 60 年代是基于象征界和想象界对实在界的运作，主体对母亲的原始欲望因为象征界的禁止而被压抑到不可企达的实在界，成为晦暗的原质之“物”，欠缺的主体只有借幻象的结构在原初对象的幻形即对象 a 中将其召回，只有在那里，主体的原乐意志才能僭越能指秩序的限制而与实在之“物”照面和相遇；而到 70 年代，“三界”的运作转向了实在界向象征界和想象界的延伸与渗透，对象 a 作为象征界切割实在界而留下的剩余以幻象的形式出现在欲望主体对对象的无尽追逐中，现在，不可能性成为主体性的存在的界限和参照，能指与原乐的关系仍是一种悖论性的关系，即能指一方面是达成（剩余）原乐必需的道路，主体必须借助他者场域的能指来捕捉原乐的踪迹，可另一方面它也是通达原乐的障碍，是导致原初失落的对象的返回最终失败的因素，也就是说，实在界的不可穿透性使得能指对原乐的完整捕获是不可能的，它至多只能提供一点剩余原乐。何以如此呢？关键在于能指的重复性质。

能指有一种“坚持”的品质，它固执地要朝向主体之无意识的那个晦暗的内核，那个不可能的原质之“物”，早在 50 年代，拉康就已经把能指的这个重复同死亡驱力联系在了一起，现在，他把能指的重复视作

是主体间的知识的构成，并同样把它同死亡驱力联系在一起，“我们在此有死亡驱力，我们在此拥有它，在那里，在我所言说的东西和你之间有某个东西出现了”①。同时，他又把引起知识的死亡驱力同原乐联系在了一起，“知识就是使生命停止在通向原乐的道路的某个界限处的东西，因为通向死亡的道路——这就是问题的关键，它是一种有关受虐淫的话语——通向死亡的道路不过就是所谓的原乐”②。就是说，能指的重复或知识的产生乃是由于主体的求原乐意志，由于主体对不可能之物的欲望坚执，正是在这个意义上，拉康甚至说，“所存在的唯一的话语……就是原乐的话语”③。这当然不是说原乐是一种元话语——如同元语言不存在一样，元话语也不存在——而是说，没有原乐作为原动力，话语也就不可能发挥其功能，原乐才是构成话语及能指运作的关键因素，“很显然，在话语中，再也没有比关涉原乐的东西更加撩人的问题”④。

在此，我们看到了拉康阐述话语的关节点：话语结构的构成离不开能指与原乐围绕着一个剩余、一个“除不尽的余数”（齐泽克语）在言说行为中的循环。根本的一点在于，原乐的追求被设定为欲望主体的命运，可欲望主体已然被他者场域中的能指所刻写，他只能在语言中且通过语言来追逐本已失落的原乐对象，由此便有了能指的重复，所以，拉康说，“重复的必需条件就是原乐”⑤。正是对原乐的追求导致了重复，导致了对快感原则的超越和“颠覆”，导致了总想返回到无机界的死亡驱力的循环；正是原乐启动了能指机器的运作，激发了能指重复的激情，而重复的目标既在于原乐本身（通过重复来获取原乐），也是为了阻挡原乐（因为能指总是标记了一种失落，是引起失落的原因），所以重复必定会失败，重复本身就意味着一种失败，不仅如此，重复还会使原初的失落变得更加触目，重复的能指或能指的重复作为获取原乐的手段恰恰是确证了原乐的根本性失落，换句话说，通过能指获得的知识不仅不能回应那一失落，反而是导致那一失落的原因，并且因为这一失

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 16.

② Ibid., p. 18.

③ Ibid., p. 78.

④ Ibid., p. 70.

⑤ Ibid., p. 45.

败，原乐的主体只能不断地要求“再来一次”，再重复一次，再在失败中努力一次，其结果所引发的就是剩余原乐，在失败中、在愈加失落中享受原乐的欠缺，享受重复的激情/痛苦，这个剩余原乐就是在话语中产生的结果或产品。

重复的目标在于原乐，可是重复并不产生原乐，重复产生的是知识，是主体对作为主体性的“我”的确认，并且这一确认是在一个能指为其他能指表征主体的过程中出现的。这里的“一个能指”其实就是主能指，通过该能指表征出来的并不是主体的全部，从失败的角度说，它表征的只是主体的剩余，是主体原初失落的对象，因为主体在主能指那里所能确认的只是对象的某个“单一特质”（unary trait），主体对这个单一特质的认同乃是其他能指或众能指的集合缝合到主体身上的结果。

在此我们看到了拉康对弗洛伊德的一个迂回性的返回，那就是弗洛伊德在《群体心理学与自我的分析》（1921 年）一文中对认同概念的阐述。在《群体心理学与自我的分析》中，弗洛伊德尝试思考群体认同的政治，在那里，他特别地指出，认同作为对所认同的对象的一种模仿在许多时候只是选择吸取对象的某种“单一特质”，例如我们模仿名人在演讲时富有个人特色的语调或表情。弗洛伊德认为，这种认同点的形成与群体成员之间在某一重要方面具有共同的情感性质有关，与力比多投注的转移有关。拉康采纳了弗洛伊德的“单一特质”概念——虽然在后者那里这甚至都算不上是一个概念——并把它同主体的构成以及主体与原乐的关系联系在一起。拉康认为，在弗洛伊德那里没有受到重视的“单一特质”实际上标记了能指的源头，标记了知识的根源。单一特质作为认同点的出现与对象的失落有关，即主体通过认同对象的某个单一特质而让自己占据失落的对象的位置，以此来获得一种补偿性的替代满足。这就是说，能指或知识与原乐的关系根本上与主能指所指向的原初的对象失落有关，所谓能指的重复实际是围绕着主能指标记的单一特质展开的，“在此，这一知识揭示了它的根源就在于这样一个事实，即它是在重复中、并且是以单一特质的形式作为开端而成其为原乐的手段的”①。

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 48.

问题的根本在于，原乐的丧失是原本就存在的，是在主体进入象征界之前就已经被铭写到了父法秩序中的，现在通过重复的引入，我们看到，失落的对象以“对象 a”的形式出现在了那个失落的位置，而我们也正好是在这个位置看到了原乐获得的可能性和不可能性。

拉康指出，通过能指的重复、通过由单一特质缝合出来的知识而标记给主体的剩余原乐作为一种剩余价值相当于热力学中所说的“熵”(entropy)，意思是：能指的重复所产生的原乐作为一种剩余原乐并非充分的快感享受，而是快感的不足，是快感的耗费，就像热力学中只耗费能量但却不做有用功的熵一样。拉康说：

> 事实上，只有通过这一熵的效果，通过这一耗费，原乐才能获得一个地位并显示自身。这就是我为什么起初引入它的时候要用“Mehrlust”即“剩余原乐”这个术语。恰恰是通过在失落的维度来进行想象——想象有某个东西是补偿所必需的，如果可以这样想象，不妨说是对原初作为一个负数的东西的补偿——这个前来撞击墙上的钟并发出回声的某个东西创造了原乐，可以被重复的原乐。只有熵的维度可以显示一个事实，即在那里可以发现剩余原乐。
>
> 并且这就是使功、做功的知识变得必要的维度，因为不论那知识是否知道，它起初就是源于单一特质，且由此也是源于可能作为能指被阐述的一切。这就是原乐的这一维度赖以建立的基础。①

我们知道，热力学中的熵的概念包含有两层意思：能量的损耗和能量守恒，其结果将导致封闭的热力学系统比如做功的机器的崩溃。在拉康的理解中，能指系统是一架机器，知识就产生于这个机器的运作，没有能指，就不可能有知识，而维系这个机器运作的能量就是原乐，原乐是能量，能指则是一架享乐的机器。如同机器的运作必定包含能量的损耗一样，能指的运作也涉及能量的损失，即原乐的损耗，能指机器也会产生一种熵，因为能指是对原乐的禁止。但这一禁止是不可能彻底的，原乐的损耗必定会产生一个剩余，一个剩余原乐。能指是对原乐的设限，但它的运作又有赖于被它限制的东西。这就是拉康的原乐的热力

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969–1970*, p. 50.

学，在这里，损耗总被某个东西、某个副产品所补偿，但这个东西与所失落的东西是不一样的，因为热力学中的能量损耗是不可逆的，已经失落的就不可能原样返回，被损耗的原乐最终只能作为剩余被恢复，话语作为建立社会联系的纽带，其根本的任务就是去配置这种剩余。

也是基于这一原乐的热力学，拉康对能指的重复给出了这样一个解释：

> 能指在两个层面重复：S_1，还是 S_1。
>
> S_1 是水坝。第二个 S_1 倒过来是水库，它蓄水并推动涡轮运转。能量守恒的意义不过就是意指主人权力的设备的这种标记。
>
> 在下落过程中收集的东西必须保存起来。这就是第一定律。不幸的是，有某个东西在这个间隙消失了，或者更确切地说，无法让自己返回、恢复到起点。①

这到底是什么意思呢？在这里，第一个 S_1 指的是使知识得以可能的主能指，它的“插入”可以让能指链的滑动暂时地停顿下来，所以它就像水坝，可以拦截欲望的原乐追求。第二个 S_1 表面上看是第一个的重复，实际上两者是分离的，因为能指在运作中、在原乐的损耗中会产生残余，第二个 S_1 只是以重复的姿态来处理这个残余，让那个剩余原乐发挥效用，变成保存能量的设备。所以 S_1 的重复是由副产品的生产来支撑的，并且为了让能指的运转继续下去，就必须不断重复地处理那个剩余。

总之，在拉康的理解中，虽然能指是原乐的手段，但每当能指做功的时候，其所产生的只是熵，只是无用的剩余原乐，这就是能指的效果施加于言说性的存在的命运。拉康提出四种话语结构就是想要说明这一点。

第二节　主人话语和大学话语

下面我分成两组来讨论拉康的四种话语。先是主人话语和大学话

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 80.

语，它们同属于霸权式的话语。

首先是主人话语：

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

在这个结构图中，处在代理位置的是主能指 S_1，处在他者位置的是由诸能指的集合构成的“知识”S_2，主体在代理的位置向他者发出话语，并通过用 S_1 的单一特质去缝合 S_2 来确认自身的存在，但这个由主能指表征出来的主体本质上是一个有意识的陈述的主体，在这个主体的下面或者说背后乃是那个被划杠的分裂主体 $\$$，它正好处在不可知的真理的位置。另外，$S_1 \rightarrow S_2$ 的能指运作也是主能指 S_1 向已然在此的知识领域的一种“插入”，是被表征的陈述主体渴望在他者领域获得自身同一性的“知识”的过程，但这个运作具有一种“不可能性”，陈述主体自以为处在他者位置的主体——他者主体——是能知的主体，自以为通过他者主体可以获得对自己的知，可这是不可能的，因为他者主体所提供的不过是一个由对象 a 构成的幻象。他者并不能提供给主体完整的知，它至多只能提供某种半知，这种无能使得能指机器最终只会不断生产出对象 a，而这个对象 a 是无法让分裂的主体享受到充分的原乐的。主人话语的这个结果正好表明：$\$ \diamond a$ 即主体想通过对象 a 来满足原乐追求是不可能的。

拉康的话语分析为什么要从主人话语开始——他甚至把主人话语视作是起始性的话语，是“主导”话语？拉康说，这样做并非偶然，其理由有三：

第一，历史的原因。不仅这种话语的结构运作是历史上最早出现的——例如在苏格拉底与奴隶的论辩中、在耶和华的诅咒中——而且它也是较早被阐述的——例如黑格尔对主奴关系的论述；尤其是，它还是后来出现的大学话语的先导——在这个意义上，后者又可称为“现代化的”主人话语。反正这一切都显示了主人话语的历史重要性。

第二，结构的原因。在结构的层面上，这个话语的四个“位置”与四个“变项”正好按标准顺序匹配：S_1 处在代理的位置，S_2 处在他者的位置，a 处在产品的位置，而 $\$$ 处在真理的位置。变项的结构与话语的基本形式结构正好吻合，所以它也构成了对话语的“主导”意义的一

种说明。

第三，功能的原因。主人话语的结构运作可导向其他的话语形态。例如，主体对他者“知其然”（know-how）的知识的欲望导致了“知识型”（episteme）的出现，进而导致科学知识或者说被结构的知识领域成为“主导”变项，大学话语由此而出现；而随着科学话语的出现，分析话语也作为主人话语的“另一面”而产生出来，因为正如拉康一再强调的：无意识的主体就是科学的主体；同样地，主人话语在通过我思转变成大学话语的时候，也会遭遇到歇斯底里话语的质疑，因为我思既呈现又缝合了言说主体与陈述主体之间的分裂，我思的主体即是那个被划杠的无意识主体，他将在这一呈现与缝合的运动中占据话语结构的主导位置。

为什么称这个结构图式是主人话语？这需要从拉康对黑格尔的阅读说起。可以说，拉康的主人话语乃是对科耶夫所阐释的黑格尔主奴辩证法的一种重写，并且是一种精神分析化和形式化的重写，黑格尔主奴辩证法的结构性要素——主人与奴隶、确认与主体性、享受与劳动等等——在此以一种极其抽象的方式铭写在四个数学型所构成的结构图示中，以至于有人称在第 17 期研讨班中黑格尔的辩证法本身就构成了“精神分析学的另一面”[①]：也许黑格尔在无意识中就是一个拉康派，只是他并不知道而已；或则拉康根本上就是一个黑格尔主义者，虽然他并没有公开这么说。

但同时，我们也应当注意到，在拉康的主人话语与黑格尔的主奴辩证法之间做这样的类比只具有纯形式的意义，归根结底，黑格尔肯定不是拉康主义者，而拉康也不是地道的黑格尔主义者。与其说是黑格尔构成了精神分析学的另一面，不如说是拉康构成了精神现象学的另一面，换用拉康描述康德同萨德的关系时使用的逻辑关系式来说，黑格尔与拉康之间存在着一种非对称的对称关系，拉康的精神分析学构成了黑格尔辩证法的真理，其对主体的统一性的倾覆、对绝对知识的消解、对他者功能的倒置性运用，既是基于黑格尔辩证法的缝合力量，但也呈现了这

---

① Mladen Dolar，“Hegel as The Other Side of Psychoanalysis”，参见 Justin Clemens and Russell Grigg（eds.），*Jacques Lacan and The Other Side of Psychoanalysis*，p. 130，Durham and London：Duke University Press，2006。

个辩证法之于主体性的构成的淫秽本性，拉康的挪用一定程度上就是要打开黑格尔的辩证法被绝对精神的运动所封闭的这一淫秽维度。

我们先看一下主人所处的位置。在主人话语中，主能指 S_1 作为缝合其他能指的第一能指占据着代理的位置，占据着话语的主导权。但正如前面对主导位置或“主导权”的解释已经显明的，主人在此被确认为主人，纯粹是因为他占据了这一位置，他被服从不是因为他真的比别人勇敢，比别人更有智慧，也不是因为他可以给别人带来福利，而只是因为他在进入与他人的关系时处在了 S_1 的位置，只是因为他被他人确认为是主人，如同法的权威并非来自法本身自称的正义或公意——法本身并不能证明自己具有绝对的正义或体现了绝对的公意——而只是因为它被社会确认为每个个体必须遵守的东西一样。拉康说：

> 在主人话语中，居于主导地位的位置由 S_1 占据着。如果我们称它为“法”，就可以用它去说明有着巨大主观价值的事，并肯定可以为大量有趣的材料打开方便之门。例如，确切地说，法——我指的是成文的法，是给我们提供庇护之所的法，是构成法律的这个法——与在别的地方借正义的名头谈论的东西当然不是等义的。相反，这个法因其权威性源自正义这一事实而来的含混性和陷阱恰恰就是一个关键，我们的话语借此也许可以更好地说明其真正的威力究竟在哪里，我的意思是那些使含混性得以可能并使之出现的东西就在于，法首要的是某个被铭写在结构中的东西。根本没有制定法律的万全之策，不论是不是出于善意和正义，因为可能有的是结构的法则，是这些法则使法总是在我于主人话语中称作主导的这个位置被定位为法。①

拉康如此强调主人地位的结构性特征，意在说明主人与主能指（master signifier）——我们不妨将其称作是“主人能指”——之间的悖论性关系，即一方面主人是话语的发送者，是使言谈得以开始的一个必要条件，可另一方面主人又只是一个代理，主能指发挥作用不是因为它的内容，而是因为它的话语触发机制，主能指本身是没有意义的，它

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 43.

代表的恰恰是意义的欠缺。主人/主人能指之所以能处在主导的位置，不是因为他/它具有什么特别的内在品质，甚至也不全是因为他/它具有实质性的支配权，而只是因为他/它在话语结构中被指定在了主导的位置。

我们知道，在黑格尔那里，自我意识只有通过相互确认来实现，一个人成其为主体是因为有另一个主体如此确认了他的地位，就是说，另一个主体假定的先行在场乃是主体性得以确立的一个前提。在拉康的阅读中，他者的这一先行在场被解读为是他在性结构的在场，是居于主体间的第三方的先行在场，主体间关系的可能性与不可能性皆由此而来。

在黑格尔的辩证法中，那个确认主人地位的另一个主体就是奴隶，拉康将其置于主人话语的他者位置，这个他者既指相对于主体而言的他在性结构，也指作为另一个主体处在这个结构中的他人。同时，拉康也把这个位置标记为 S_2 即“知识”的场所。前面已经说了，S_2 作为“知识”乃是主体借主能指与他者场域中的其他能指缝合的结果，是主体在他者那里认同的意义效果。正是由于主体与能指的这一缝合，知识与原乐之间带有悲喜剧色彩的辩证法就在此上演。

在黑格尔的主奴辩证法中，奴隶在确认之战中因为死亡的恐惧而不得不臣服于主人的统治，以自己的劳作去为主人生产享乐的物品，就是说，主人让奴隶去劳动而自己沉溺于享乐之中，奴隶不得不放弃享乐而在劳动中、在与物打交道的过程中来使自己获得教化，这样，自我意识的真理最终站在了奴隶的一边。拉康在《主体的倾覆和欲望的辩证法》（1960 年）一文中曾总结说，按照黑格尔的享乐与劳动的辩证法，奴隶是出于死亡的恐惧而不得不“放弃享受”去接受劳作，并以此而获得了通向自由的道路，可拉康进而说，再也没有比这一理性的狡计更具诱惑力的了——不论是在政治上还是在心理上——黑格尔的观点恰恰暴露了其辩证法的不足，因为在享乐与劳动的辩证关系中，正是“奴隶更容易获得原乐，原乐使劳动保持在奴役状态”[①]。这意思就是说，主人的所谓享乐实际是自我意识的一种自欺，当主人满足于由他人提供的有限快感时，他实际就放弃了更大的快感追求，放弃了身为主体的求原乐意志，而奴隶因其在他人那里获得确认的欲望受阻而被迫不断地寻求确

① Jacques Lacan, *Écrits*, p. 686.

认，寻求快感的满足，他越是感到享乐不足，他就越是欲望享乐，就越是觉得别人享受的更多，所以他放弃享乐的行为恰是为了生产享乐，是对享乐的生产，对求原乐意志的生产。如果用剩余原乐的观点来说，享乐的放弃恰恰是剩余原乐的生产，对享乐的否定最终产生的是一个剩余，是更多的享乐要求。因此，所谓“奴隶更容易获得原乐”，就是指奴隶所放弃的其实只是那一点点的快感满足，而这一放弃激发了他更为强烈的求原乐意志，他获得了一种剩余原乐，一种在劳作中产生并使他去接受劳作的享乐，所以拉康说“原乐使劳作保持在奴役状态”。在第17期研讨班中，拉康继续发挥了他的这一思想，他说：

> 我称这个奴隶是 S_2，但你在此也可以用“原乐”这个术语来指认他：首先，他并不想放弃它，其次，他确实想要放弃它，因为他用劳作来替代它，而劳作并非它的等价物。①

所谓“不想放弃它”，指的是奴隶不想放弃“原乐”，这当然是就奴隶作为一个仍在欲望原乐的主体说的，而所谓“想要放弃它”，指的是放弃“享乐”，即奴隶为保全生命而不得不以劳作替代享乐。但这个劳作不是原乐的等价物，因为它生产原乐，生产剩余原乐。可是，拉康现在说，这并不意味着奴隶可以占据真理或“绝对知识”的位置，因为奴隶生产的剩余原乐最终必要被主人掠夺和窃取，被主人转换为剩余价值加以享用，奴隶终究无法获得原乐的满足且只能继续沦入被奴役的状态，他终究只是给主人话语的循环提供工具和资源。至于主人，他窃取奴隶生产的剩余原乐并不意味着他可以享受到更多、更充分的原乐，因为他总是把那个剩余原乐转换为剩余价值，总是想要积累更多，总想让它进入下一轮的循环，就像一个悭吝人一样，他积累越多，所享受的就越少。拉康把劳动和原乐的这一系列辩证转换称作是“芭蕾舞”、“小步舞”，它贯穿于人类历史和文化发展的始终，黑格尔置于历史之终点的那个用以补偿我们的“绝对知识”固然是“绝对的和毋庸置疑的”，但决然不是“完整的”②，它不过是历史中之主体的一个幻象，是主人对

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 170.

② Ibid., pp. 170-171.

于自身位置的一个错觉，其真正的效用在于给奴隶的求原乐意志提供一个诱惑、一个参照：他把主人位置的这一原乐享受视作是自己辛苦劳作和放弃原乐的可能酬劳，视作是对他终将成为主人的一种承诺，甚至是他将来可以用来对主人实施报复的一个口实——可悖论的是，奴隶正是被这个诱惑和参照所迷惑而一次又一次让自己安于既有的奴隶位置。

由此我们也可以看到主人话语中知识与原乐的关系。构成知识的整个意指链 S_2 处在他者的位置，这也是奴隶所占据的位置，就是说，它也代表着奴隶的知识。但在这个语境中的所谓“知识”并不是智慧，奴隶只是“知其然”，他只是知道如何按照主人的命令去做事，但对于这“知识”本身究竟是什么、究竟对他意味着什么，他一无所知，他甚至都不知道自己是有知识的，他只知道为了表示对主人的服从自己该做什么。那么主人有知识吗？没有，主人只知道通过占有奴隶、强迫奴隶去为自己劳动而“窃取、诱骗、偷得奴隶的知识”①，他甚至没有知的欲望，“一个真正的主人……不想知道任何东西——他只想要事情完成。并且他凭什么非要有所知？有比这更有趣的事情”②。主人/主能指是一个白痴，知识不属于主人而是属于服从主人的人。因而，主人的话语总有一种根本性的无知；它只是以无条件的方式宣讲出来，要求别人无条件地遵从，以显示发话者的绝对权威。所以，在主人话语的公式中，上方的“$S_1 \rightarrow S_2$”所表示的不可能性根本上指的是作为代理的主体与能指宝库所指示的知识之间的不可能性。

进而，在公式的下方，左边是被划杠的主体，表示代理的隐秘的真理，表示从代理位置发出音信的主体只是一个被划杠的存在；右边是对象 a，代表主人的权力话语在奴隶那里且通过奴隶的“知识”而产生的效果或“产品”。两者都被置于横杠的下方，既表示主体无法认识到自身的真理，所以它是被划杠的，也表示这一被划杠的主体和剩余原乐之间无法建立起真正的关系，拉康解释说：

> 在主人的话语中，由于剩余原乐一直被安置在那里，所以在或

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969– 1970*, p. 21.

② Ibid., p. 24.

> 多或少成为像主人这样一个角色的欲望之因的东西——通常，他对那东西毫无理解——与构成其真理的东西之间没有任何关系。事实上，在这里，在下方有一个阻隔。①

主人自己并不工作，也没有“知其然”的知识，他只是发布命令，只是动动嘴皮子就让一切都运转起来去为他做工，然后他再来窃取，窃取他人的劳动产品，窃取他人“知其然”的知识，窃取那一知识运作的“剩余”，可这一剩余根本无法抵达真理的位置，无法让窃取知识的主人确知自身的存在，如他的欲望之谜、他的无意识真相，也无法让他获得真正充足的原乐。相反，由他者提供的那一点点无用的剩余原乐只会让主人备感快感的不足，从被划杠的主体那创伤性的内核里总是会发出一种声音：“再来一次”，“再多一点”，可每一次这个询唤的声音都只会把他带到更大的不足当中，就像拉康所说：

> 当我说到在主人话语中知识最初占有的场所是在奴隶的方面时，除了黑格尔有谁指出过奴隶的劳动产生的是主人的真理？而且毫无疑问，那真理是对他的驳斥。②

主人总是自以为是，主人总是颐指气使，主人总是坐享其成，主人总是偷窃窝赃——主人为此而生，可最终也必定是为此而死。如果说这些就是拉康所揭示的主人的欲望追求的真实/真理，那么主人的话语则不过是为掩盖这一真实而拉起的一块虎皮，是他为虎作伥的手段，是他为掩饰自己的蠢相而假借的口实。最终，只有奴隶的劳动可以揭开这个假面，可以尽显主人所竭力掩藏的主体之空洞，用拉康的话说——不只是拉康这么说，正如他所明示的，黑格尔已经这么说了；其实在黑格尔之后的马克思也这么说了——奴隶是主人的真理，而那真理就是对主人地位的倾覆。这就是拉康所揭示的主人话语的政治学维度。

接下来是大学话语。将主人话语的数学式逆时针旋转就得到了大学话语：

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 108.

② Ibid., p. 51.

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

我们必须记住拉康阐述大学话语时的语境。

1969—1970 年的第 17 期研讨班是拉康移师巴黎法学院后的首期研讨班。这是他的研讨班第二次更换地点，我在第五章已经描述了这次事件的过程。按照一些人的说法，1969 年拉康被逐出巴黎高师，部分是因为校方认为 1968 年学潮期间拉康曾在高师的研讨班上煽动学生。这个猜测究竟有多大的真实性——比如拉康有没有真的煽动学生造反，以及高师驱逐拉康是不是真的出于这个理由——我们无从知晓，即使拉康真的有过煽动，那也很难说他是出于对资本主义制度的仇恨。不过，高师的驱逐倒是真的激发了他以怨报德的求原乐意志，这一次他的确进行了煽动，让学生到校长办公室示威抗议。而真正的煽动还在后面，在接下来的第 17 期研讨班上，拉康就向大学建制发起了一次“总体战”，同时也不忘借机向高师泄愤，比如他用“高等师范学校”（the École normale supérirure）的三个首字母“E. N. S”调侃说，那不过就是一个“enseigner”（从事教学）的场所[①]，而在他眼里，所谓的“教学”，所谓传道授业者的功能，不过就是一个“角色”，一个“可以占据的位置”，一个毫无疑问可以带来某种“声望”的位置。[②] 这意思就是说，那不过是让一副臭皮囊显得高贵无比的场所，它实际上与所谓的学识毫无关系。至于学生，他们不过是大学建制的牺牲品，是大学创造的剩余价值，学生到这里来不过是为了挣点学分、混个文凭、弄顶帽子把自己的匮乏遮盖起来，就像他于 1969 年底在文森大学的一次演讲中以一种激进的革命腔调说的：

> 你们乃是大学的产品，而你们也证明了自己是剩余价值，尽管也仅仅因此……你们才离开这里，你们把自己等同于或多或少的学分。你们来到这里就是为了给自己挣点学分。你们离开这里也贴着“学分”的标签。[③]

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 17.

② Ibid., p. 42.

③ Ibid., p. 201.

很显然，在这里，拉康把满腔的怒火都倾泻到了大学身上。不过我们不要以为他只是发泄一下就完事，在第 17 期研讨班中，他还把大学话语嵌入资本主义制度对其做一种政治学的分析。在这一分析中，我们真正地看到了 1968 年学潮期间遍布巴黎街巷的那种革命腔调，这个时候的拉康真的有煽动的嫌疑。毫无疑问，高师的驱逐在他身上留下了一道难以抹平的创伤。

但是，对于拉康的这些带有马克思主义修辞的貌似革命的言论，我们还需要在另一个层面来思考，那就是精神分析学作为一种“科学”与大学的关系，对此时的拉康而言，这尤其关系到他的培训分析或教学分析在大学中的位置。

前面我也已经提到（见第五章第三节），1968 年学潮后，法国精神分析运动以人们始料未及的方式迅速地渗入到社会生活的许多方面，以至于在巴黎形成了一种所谓的“精神分析文化”，在电视上，在报纸中，在人们的日常言谈中，不论身份，不论职业，也不论谈论的对象，精神分析学的术语俯拾即是。在这一新的形势下，法国精神分析共同体面临着一个亟待解决的问题：精神分析学作为一种知识和技术该如何适应社会的需要，如何在知识与技术普及的过程中又不致危害到共同体的权威和利益？

不过对于拉康而言，真正面临的问题还不是如何去应对“五月风暴”之后精神分析学的这种大众化和世俗化，而是如何处理精神分析学与大学建制的关系。就在拉康对大学话语和大学建制发起猛烈攻击的同时，拉康派的精神分析学却在一所大学赢得了国际精神分析运动史上少见的一席之地：那就是 1968 年学潮后政府教育部门新创办的文森大学，精神分析学在这里获得了一个系级建制的地位，并由拉康的弟子全面把持，而拉康本人则以“导师/主人”的身份当然地被邀请到文森大学宣讲和布道——所以，在第 17 期研讨班一开始，拉康就告诉他的听众，他在法学院的教学不再像往常那样每周三都举行，而是每月会有两个周三要到文森大学做所谓的“即席演讲”。那么，该如何处理精神分析教学与大学建制的关系呢？如果因为这一结盟而牺牲掉精神分析教学的独特性，那显然有悖于拉康的宗旨。所以重要的是改变教学的话语形态，让精神分析教学的言说向古希腊时代的“学园”传统靠拢，也就是说，

虽然主体不可能有先在的自由，虽然主体在社会和文化界域中的异化不可避免，但精神分析学——至少拉康自称按照“学园”模式建立的巴黎弗洛伊德学派---应承诺让人得到更多的自由，应该让身处建制之中的主体明白建制的局限，以其精神分析化的言说来逾越既有的话语程式。拉康把大学话语列入四种话语的体系中来讨论实际也是为了把大学的教学当成精神分析教学的“另一面”来加以思考。

如果说大学话语是一种权力话语，那么拉康本人在其教学中究竟多大程度上与这个话语保持了足够的距离呢？他自己不是经常以绝对的主人/导师自居吗？他不是一有机会就向他的学派成员宣示自己的绝对权威吗？拉康特别喜欢在他的理论中引入悖论，实际上他自己就是一个悖论，他总是以打倒一切权威的方式来宣示自己的权威性，他总是在集合论的意义上把自己当作全集以外的“特例”——不是空集，而是非空集。在第17期研讨班中，我们就看到了他的一段自称玩笑话的真话：“我不是大学话语的一部分。我是一个小小的分析家，一个自一开始就被拒斥的石头，尽管在我的分析中，我已成为奠基石。只要我起身离开座椅，我就有权散散步。那属于另一面，被拒斥的石头成了一块奠基石。也可以反过来说，奠基石要散散步。这甚至就像是我可能有机会使事态发生改观。如果奠基石离开了，整个大厦就会坍塌。有些人就是被这一点触犯了。”① 中国的社会管理者喜欢把麻烦制造者、拒不服从者、揭制度疮疤者称为“茅坑里的石头”——又臭又硬，拉康就把自己认同为这样的石头，意思是，若不是有这样一块石头，你的干净又从何而来呢？若不是有这样一块石头，你的奠基又该从哪里开始呢？

下面看一下大学话语的结构。

在大学话语中，居于代理位置的是 S_2，表示话语的主导权现在落到了拥有知识的主体手上，并且这个知识不再是奴隶的那种只“知其然”的知识，“在主人话语中 S_2 被置于奴隶的位置，而在现代化的主人话语中它被置于主人的位置……这不是同一种知识”②。与主人话语的主人只是掠夺他人的知识不同，大学话语的主体现在公然宣称他对所拥

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 109.

② Ibid., p. 35.

有的知识还知其所以然，并因他的这一特权而居于话语的主导位置。毫无疑问，大学的话语是一种精英话语，大学的政治是一种精英政治，至少在理论上说大学是由假定配得上其位置的专家凭借其知识来实行统治："S_2 占据主导的位置，乃是因为这一命令、指挥、指令的位置，这一先前由主人把持着的位置，现在为知识所占据。"① 当然，处在这个代理位置的主体不一定只有大学的教授，它应当还包括为知识的生产、传播及评价等等制定政策的大学管理者及管理机器——不过在中国，至少在当下的情境中，大学只是"管理者"的大学，而不是"有知识者"的大学，也许可以说，在中国的大学里，是两种话语的并存，即：一方面，管理者与知识生产者之间的关系更接近于拉康所讲的"主人话语"中的主奴关系，在这个意义上我们的大学话语是一种主人话语，所以在我们的大学里，只有知识的生产者，只有生产所谓的"知识"——充其量是只知其然而不知其所以然的"半知"——的工匠，而没有精英，没有单单凭借学识就可以横行于世的真正权威，看看我们的大学讲坛上充斥的那些滥竽充数者、教材生产者和论文剽窃者，看看我们的大学里那些"课题"专业户制造出来的山寨学术，你就知道这还是一些没有职业道德的工匠；但另一方面，我们的大学也存在拉康所讨论的那种大学话语的结构，比如它把学生当作剩余价值进行生产，它打着中立、客观的"知识"的旗号去为支撑它的权力做合法性的论证，它只追求剩余价值的量的积累，而根本无视价值和意义的真实，它貌似强调程序的合理性，而实际只是主人意志的滥用。

拉康说，大学话语是主人话语的一种"现代"形式，即它们都是一种用权力支撑起来的话语，只是权力发挥其效能的方式和位置发生了变化。在主人话语中，权力就在主人手中，就依附在主能指的上面，它以一种自我彰显的方式向奴隶宣讲着自身的权威，它毫无遮掩地要求奴隶无条件地服从。而在大学话语中，"知识"（S_2）占据了代理的位置，就是说，言说的主体或者说话语的发送者现在被假定为有知识的人，并且这不再是那种只知其然的知识，而是一种纯粹的知识，一种纯理论的知

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 104.

识，一种以所谓的“中立”立场宣讲出来的普遍知识，所以其权力的运作要更为隐蔽，也更为危险，就像我们在大学话语结构图的左边所看到的，“真理”的位置现在恰好被代表着权力的主能指 S_1 占据着。这意味着，“权力”被隐藏了，操控知识的“权力”现在处在幕后，维系话语的政治维度被假定为中立、客观、基于事实的知识屏蔽了，所以知识的代理即学术权威们现在可以公然地宣称他们的知识是源于主体自身的一种自由、客观和理性的选择，他们的权威不再是靠颐指气使的指令来维系，他们的判断不再是基于自我的幻象，而是基于他们纯粹的理论论证。

总之，在拉康的政治学中，如果说主人话语代表着西方前资本主义时期的统治阶级话语，那么大学话语所对应的就是现代资本主义话语——拉康在某个地方把他那个时代的“国家社会主义”也纳入了这个范围。在这个意义上说，科学和医学建制的话语、教育和政府治理的话语、商业的话语、技术和组织的话语等等都属于大学话语，因为它们都是建立在现代官僚制基础上的话语。拉康说：

> 可以确定地说，现代的主人话语并不具有古代的主人话语的结构，因为古代的［主人］被安置在这个大写的 M 所指示的位置，而现代的［主人］被安置在左边被大学授予博士帽的位置。我可以告诉你这是为什么。在此占据我们暂且称作主导的位置的——是这个 S_2，它所体现的不是一切东西的知识（knowledge of everything）——我们还没有达到这个程度——而是全知（all-knowing）。我们可以把这理解为只是作为知识被确证的东西，一般地说，这就是所谓的官僚制。①

从话语结构的形式上看，古代主人所处的位置被主能指 S_1 所占据，这意味着主人直接就是发号施令的人，他直接向他人（奴隶）发出一个指令或讯息，他人说，“我知道了”，然后就去执行和实施；现代主人所处的位置则被知识 S_2 所占据，那些获得了博士帽的人，被认为是拥有全知（all-knowing）——即系统的知识——的人，代表权力的 S_1 则被博士帽所覆盖，它隐藏在博士帽的下面操控着知识的运作。“全知”并

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 31.

不是对一切的知，而是对事情的全面的知，它甚至都不是具体的知识本身，它实际是一套被认为具有普遍性和客观性的知识规则，是一种知识型或知识结构，现代主人不过是知识的代理，当然也是支撑这一知识的官僚制的代理，所以在现代知识的运作中，权力显得更为隐蔽。

作为主人话语的现代形式，在大学话语中 S_1 和 S_2 的位置的挪移并不只是简单的位移，其所带来的是知识与权力的关系的改变：在主人话语中，知识直接服务于权力，所谓的知识根本上就是对权力的知识；而在大学话语中，知识获得了自主自足的伪装，知识貌似超然于权力之外，但这并不能改变其作为权力话语的本质，即它最终仍是为权力服务的。

> 你已经看到了构成主人话语的真正结构的东西。奴隶知道的东西甚多，但他更为了解的是主人想要的东西，尽管主人自己对此一无所知——这是常规的情形，否则的话，他就不成其为主人。奴隶知道主人想要什么，此乃他身为奴隶的功能。这也是他的功能能够发挥作用的原因，因为它实际上一直都在发挥作用。
>
> 全知移入到主人的位置，这个事实并不能尽显事情的真相，而只是使问题的关键亦即真理变得更加晦暗。在这个位置出现了一个主人的能指，这究竟是怎么回事？因为这恰恰就是主人的 S_2，它最为简要地揭示了事情何以处在了知识的新暴政之下。这正是使如下情形变得不可能的东西：在历史运动的进程中，正如我们可能一直希望的，真理的本质将会出现在这个位置。①

至于他者的位置，现在被对象 a 占据着，这意味着大学话语的社会联系源自于主体想用纯粹的知识来捕获对象，这个对象是大学话语的欲望之因。可它究竟欲望什么？在此拉康把大学话语同资本主义建制联系在一起，视大学话语是资本主义话语，是资产阶级主体的话语，是一种市场话语，其所欲望的根本上只是剩余价值，所以芬克解释说："在此知识询唤剩余价值（资本主义经济的产品，其所采取的形式就是一种失落或从劳动者那里榨取的价值），并使它合理化和合法化。"②

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 32.

② Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, p. 132.

从大学本身的角度说，作为对象 *a* 占据他者位置的当然就是学生："在我有关大学话语的描述中，*a* 处在什么样的位置？告诉你们，处在大学话语中受剥削者的位置，很容易辨认，他们就是学生。"① 学生是大学知识的欲望对象，也是引发大学知识运作的欲望之因，是大学机器所追求的剩余价值。大学知识与学生之间的关系不再是奴隶与知识的关系：学生被假定为有欠缺的存在，它——只能是这个"它"——不拥有奴隶那样的"知其然"的知识，相反，它是知识询唤或质询的对象，比如你在大学里经常会听到从"知识"那里发出的这样一种声音，"继续努力吧！加把劲吧！知道得更多一些吧！"② "知道得更多一些吧！"这就是那个指令的主能指，是拉康称作"水库"的 S_1，其功能在于为知识的重复或再生产积蓄能量，或者说是为了在学生当中激起一丝涟漪，让学生安心于做知识的小 *a*，把学生变成"学生小 *a*"（the *a* student）或"问学者小 *a*"（astudied）：

> 在那些擅敢自称人文科学的科学领域，我们赫然看到"学而不倦"（Continue to know）这个指令激起的一丝涟漪。实际上，正如在其他所有带着四条腿的小方形或图示中看到的，在此在右上方总是有一条腿在做工——由此而使真理得以显现，因为这就是工作的意义。在主人话语中，这个位置为奴隶所占据，在科学话语中，是为学生小 *a* 占据着。
>
> ……
>
> 如果我把这个词引入我们的词汇中，我就有更多机会去让拖把（the floor mop）改头换面。"Astudied"在人文科学的方面更有说服力。学生觉得自己就是"astudied"。他之所以是"astudied"，因为像所有工人一样——要有所回报就必须服从别人的命令——他必须有所产出。③

把学生称为"学生小 *a*"或"问学者小 *a*"，既表明"它"只是知识以及权力的欲望对象，也表明"它"只是一个剩余，是知识和权力所追

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, pp. 147-148.

②③ Ibid., p. 105.

求的一种剩余价值，还表明“它”和市场上的工人一样，是被剥夺者，是以自己的被剥夺而进入生产的链条的，就像马克思所说，工人的自由是被剥夺的自由，是一无所有的自由。再有，与主人话语中主人是通过窃取、掠夺奴隶的劳动成果来获得剩余原乐不同，在大学话语中，居于他者位置的“对象 a”直接地就是知识的剩余价值或剩余原乐，就是说，学生自身并不是原乐的享用者，他的原乐是他者的原乐，是被掠夺的原乐，他虽然居于原乐的位置，但他实际只是剩余原乐的一个“仿制品”(imitation)，是剩余原乐的一个“假象”(semblance)，知识与作为对象的他者之间根本无法建立起有效的联系，结果，大学话语的产品只能是分裂和异化的主体，因为这个主体不过是剩余原乐的“假面”，他貌似获得了知识，可来自知识代理的那个“学而不倦”的律令只会让他感到：他知得越多，就越觉得自己无知，他在不断的求知中欲望的快乐越多，就越觉得自己享受的少。也就是说，在大学话语中，就原乐的方面而言，多即是少。而这也意味着在分裂的主体与占据真理之位的主能指之间是一种不可能的关系。拉康说：

> 大学有什么用？这要视每个时代而论。随着主人话语的遮盖物完全被揭去，大学话语发现自己就处在光天化日之下——同时又认为自己并没有受到动摇或被完成——但在目前，它正在遭遇一系列的困难。这些困难只能在学生现在所处位置涉及的密切关系的层面来考察，即在大学话语中，学生通常以多多少少伪装的形式处在认同这个对象 a 的位置，可这个位置究竟能生产什么？不过就是在右下角出现的被划杠的 S。
>
> 这就是问题。一个主体出现了，从这个产品中出现。什么样的主体？无非就是一个分裂的主体。这种只限于生产教师的简约化让人越来越不能容忍，目前的情势已让这一点大白于天下了……所生产的东西——这就是所谓的大学危机——在这个公式中已经显明。①

下面要说一下从主人话语到大学话语的结构转换。刚刚已经说过

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 148.

了，这一转换与外部的历史事实无关——虽然拉康对其做了某种历史化的关联——而只是基于话语内有的结构矛盾，就是说，在拉康那里，每一话语的内部运作总是具有向另一种话语转换的倾向。例如，在主人话语中，主人占有和窃取奴隶的知识，但他关注的并非知识本身，他根本不想对知识有任何了解，他所关心的只是发出指令，让别人去将其付诸实施，以生产更多供自己享乐的知识或产品，知识与行动在此陷入了一种僵局，这实际也就是 $S_1 \nrightarrow S_2$ 的不可能性；为了解决这一僵局，更确切地说，是为了掩盖并继续维系这一僵局，主人开始把窃取来的知识纯粹化，而且还把它置于代理的主导位置，以论证其主人权力的合理性和合法性，这样，权力获得了一个纯粹知识的假面，权力的直接发布变成了幕后无所不在的操控，此一运作最终导致了大学话语的出现，大学话语成为“现代”的主人话语，它是主人话语的现代版。

从结构形式上说，把占据主人话语的四个位置的变项逆时针旋转90°（但四个变项的顺序不变），就得到了大学话语。这似乎纯粹只是一个形式的游戏，但拉康却在这个转换中敷设了一系列结构性的场景，以电影蒙太奇式的剪接手法把它们组合在一起，通过对基本叙事元素——比如主人话语中的两种能指和与之相对应的两类主体——的关系的重新配置，使叙事的语义在结构内部发生变异。

正如在前面已经看到的，拉康对主人话语的阐述乃是以黑格尔的主奴辩证法为叙事模型，在那里，奴隶起初因为死亡的恐惧而不得不放弃确认的欲望去为主人劳作，为主人生产享乐的物品，但是奴隶并不想放弃原乐的追求，他拥有“知其然”的知识，他可以用这个知识去生产原乐，可以通过与物或对象直接打交道而让自己得到“陶冶”，让自己所渴望的主体性得到实现。黑格尔据此认为，在主奴关系中，在因确认的欲望而引发的一个自我意识与另一个自我意识之间的战争中，最终获胜的不是主人，而是奴隶，是奴隶最终获得了自身的真理，走上了通向自我解放的道路。可是拉康说，黑格尔描述的这一自我解放的道路是一个骗局，是黑格尔自己说的那种“理性的狡计”，因为黑格尔在其劳动与享乐的辩证法中没有看到劳动不等于原乐，劳动只是生产享乐的物品，换言之，对于奴隶而言，它只是生产剩余原乐，并且这一剩余原乐还要被主人所攫取和掠夺，成为主人进行原始积累的剩余价值。主人话语右

边的数学型“$\frac{S_2}{a}$”已经明确地说出了知识与原乐之间这一不可能的或者说非对称的关系。

可以说，知识与原乐之间的这一不可能的关系乃是主人话语的死结，是导致主人话语失败的根本原因。这一关系不仅关涉着奴隶的方面，也关涉着主人的方面。从主人的方面说，主人只知道掠夺和侵占奴隶的知识以及通过这一知识生产出来的产品，对于这个知识本身，他什么也不知道，也根本不想知道。但是，拉康进而说，为了把掠夺来的知识转换成剩余价值，转换成更具效力的权力话语的资源，主人还是对其进行了一定的加工改造，那就是把奴隶的“知其然”的实践知识转变成一种纯粹的理论知识，一种“知识型”(episteme)，哲学——亚里士多德指认为主人在闲暇时从事的一种活动或游戏——就在这一转变中出现了。

那么，主人是如何把掠夺和剽窃来的奴隶的知识转变为纯理论的知识的呢？为了说明这一点，拉康引入了柏拉图的对话《美诺篇》中那个著名的场景：为了说明知识不可教，而是通过灵魂的回忆获得的，苏格拉底叫来一个童奴，以所谓提问的方式使这个童奴逐渐回忆起他原本拥有的几何知识。了解希腊哲学史的人都知道，柏拉图的这个对话实际是对智者派的学习理论的批评，当然也是对自己的知识论的一种阐述。而拉康阅读的不是这一内容的方面，他阅读的是苏格拉底的提问技术：主人提出问题——主人的问题，奴隶按照提问已然给出的思路做出回答，再由主人把答案归约为一些定理。拉康说，这一以嘲笑为主导的提问方式的一个至为可笑之处在于：其“真正的事务或目标就是要让人知道奴隶是有知的，但却只能以此种嘲笑的方式来承认这一点，而隐藏于其中的东西仅仅就是在知识的层面上对奴隶的功能进行掠夺”[①]。拉康的意思是，主人的知识原本是从奴隶那里掠夺来的，现在他却以定理的形式并以知识的主人的姿态通过提问和引导把那一知识归还给奴隶，以让奴隶更加心悦诚服地安于自己的奴隶位置。如同《美诺篇》中苏格拉底对童奴的几何学知识的成功诱导所表明的，主人回馈到奴隶那里的知识已

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 22.

经是一种普遍的理论知识，奴隶对这一知识的分享只能是加深他所处的臣属地位，这就是主人话语的运作所内有的一种政治维度，也是哲学话语得以出现的政治维度：

> 哲学在其整个演进中所表明的东西是什么？不过就是通过主人的操弄来窃取、诱骗、偷得奴隶的知识。①

拉康说，其实奴隶并不缺乏把“知其然”的技能知识转变为用语言网络阐述的理论知识的手段，问题的关键在于那一阐述机器本身是可以被传送的，它可以从奴隶的口袋传送到主人的口袋，然后再假借主人的名义回传给奴隶。拉康把这个阐述机器称为“知识型”。拉康并没有告诉我们他的这个概念是不是借自福柯的《词与物》——福柯在 1966 年参加过拉康的研讨班，那时他的讨论“知识型”的《词与物》(1966 年) 一书正在市场上热销——但他的理解与福柯明显不同，他从政治的维度把“知识型”解释为“使某人处在正确的位置”的东西，如此便可以“使知识成为主人的知识得以可能”：“知识型作为可传送的知识的整个功能……总是借自劳力者或者说农奴的技术，那实际上就是提取这一知识的本质，以此使它成为主人的知识。”② 哲学就是这种知识型，哲学在历史中的功能就是对奴隶的知识的这种“提取”，其目的无非是要把奴隶的知识转换为主人的知识。

有关哲学话语得以产生的这一政治学维度，拉康在第 17 期研讨班中不厌其烦地提到，其目的无非是想以此为跳板来完成从主人话语到大学话语的结构转换，比如在下面这段文字中：

> 奴隶，正如我已经强调的，在开始是知识。主人话语的演进即在于此。哲学扮演了构建主人的知识的角色，后者是从奴隶的知识中提取的。科学，如同它时常显明的，恰恰就在于这一功能转换……
>
> 不妨说，在知识中确实存在一个难题，那就是知其然与严格意义上的所谓知识型之间的对立。知识型是从对知识的一种质询、一

① ② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 22.

种纯化中构建的。哲学话语表明，哲学家在每一次转向中都要以它为参照。他提问奴隶，他论证后者有知，进而证明说他知道后者所不知的，这一切并非无谓之举。某人显示他有知只是因为他能正确地发问。这就是引发移置的道路，其结果便是我们的科学话语时常处在主人的一方，而恰恰这一点是我们无法主导的。①

哲学成为无知的主人的自我包装术，主人借哲学而成为一个能知的主体，一个仅凭其知识而享有特权的主体。主人窃取奴隶的知识 S_2，然后把它置于 S_1 的主导位置，让 S_2 和 S_1 重合在一起，而形成一种福柯意义上的知识—权力和权力—知识。同时，在这一过程中，主人还把从奴隶的知识中提取的知识普遍化和中立化，使其成为一种纯理论的知识，一种与奴隶的知识已经完全不同的知识，主人的这种知识经过进一步纯化就变成了大学话语中的科学知识。从这个意义上说，哲学话语乃是大学话语的先导。

虽然哲学话语是大学话语的先导，但在拉康的理解中，这两者并不完全等同：哲学话语终究还是“古代”的主人话语，大学话语却是“现代”的主人话语。具体地说，单从知识的层面看，哲学话语或主人话语与大学话语之间的不同主要体现在三个方面。

第一，“知识”的形式不同。在哲学话语中，主人的“知识”是亚里士多德意义上的“理论”知识，是主人从奴隶的知识中抽取的抽象的定理，并且这一理论知识是建立在古代的原始和谐的宇宙观之上的，是建立在存在一个“整一”的幻象之上的，所以它本质上是一种想象的知识。而在大学话语中，居于主导位置的“知识”已经是科学的知识，是一种形式化和数学化的知识，一种以开普勒和牛顿的离心化的宇宙观为基础的知识，这一知识不再是抽象的，而是纯逻辑的。拉康说：

> 唯有借助某个非抽象的而是纯逻辑的真理的游戏，唯有借助一种严格的组合游戏——其唯一要从属的条件就是，那在原理名义下的规则必须总是被给定的——科学才能被建构出来，在这里，科学不再需要这样的假定，即知识的观念总是意味着——比如——无言

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, pp. 148–149.

的两极化，意味着知识的东西想象的、理想的统一，在那里，不论人们给予其什么样的名称，例如“反映”，都总能看到两个原则即男性原则和女性原则的意象，而且总是含混不清。①

第二，“知识”获取的方式不同。在哲学话语中，“知识”是主人凭借其权力或权威从奴隶那里掠夺来然后再回返到奴隶那里的，就是说，这是一种“错误地”获得的知识。而在大学话语中，科学知识的获得是源自于笛卡儿的“我思”，源自于这个“我思”对包括亚里士多德的“定理”在内的一切知识的普遍怀疑或进一步纯化，也就是说，大学的知识是一种反思性的知识，一种自诩为批判性的知识，大学话语的出现与科学时代的到来具有某种同步性。拉康说：

> 只有当某个人——不妨说——第一次借着拒斥这一错误地获得的知识这种行为去从 S_1 与 S_2 的紧密关系中得出主体的功能的时候——我说的是笛卡儿，对于他的工作，我相信我可以清楚地说明，其实，有许多人已经讨论过了，我并不是丝毫不同意他们的观点——科学才诞生了。②

第三，“知识”的宣讲方式不同。在哲学或传统的主人话语中，知识是以命题的形式、以不容置疑的权威命令的方式返回到奴隶那里的，而在大学话语中，知识因为有一个非人格化的官僚制度作为支撑，所以其宣讲方式往往是判断、评价和归纳，并且声称自己是中立的、客观的、严谨的。

可是，拉康说，根本就不存在所谓中立、客观的知识，现代的反思性知识并非纯洁的，它根本上是建立新的霸权话语的工具，是为霸权的位置提供合理性和合法性证明的手段，确切地说，大学话语的霸权恰恰是现代性的一种症状，是官僚主义的言语行为的最典型表征。主人话语也是一种霸权话语，一种权力话语，在这一点上，大学话语与它是一样的，所不同的在于，主人话语的权力及权力实施是外显的，是强制性的，是暴露癖的，而大学话语的权力是隐藏的，是被其知识的所谓中立

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 159.

② Ibid., p. 23.

性和客观性所遮蔽的，其权力的操弄更具策略性，所以它的实施要更为有效，也更具危险性。若是用福柯的概念说，大学话语所表征的反思的、现代性的社会是一个“规训”的社会，规训的机器无所不在，它不仅操控着现代社会的一切组织，而且操控着所有主体的日常生活，它以管理的口实渗透到我们生活的每个角落，令处在这一机器之中和机器之外的每个个体都焦虑不已。

正如拉康反复地强调的，大学话语并不只是发生在大学这一专事知识生产与知识传播的建制当中，它根本上意指的是一种社会联系的结构，一种与现代性相关联的社会组织形态，其最典型的体现就是资本主义和国家社会主义或极权主义，可是，这一不相兼容的两者如何被统摄到同一种话语结构中呢？对于这一点，齐泽克有一段十分清晰的解释：

> 大学话语作为现代性的霸权话语有两种存在形式，其内在的张力（“矛盾”）就在这两种形式中得以外在化：一种是资本主义，其被整合的过剩的逻辑、其体制的逻辑就是通过不断的自我革命来完成自身的再生产，另一种是官僚制的“极权主义”，对它的理论化有着不同的伪装，如技术的统治、工具理性的统治、生态政治的统治以及“行政化的世界”。确切地说，这两个方面如何相互关联呢？我们不要受到引诱去把资本主义简约为技术统治这一更为根本的本体论态度的单纯表象，而是应当依照马克思主义的模式强调资本主义把剩余整合到制度功能当中的逻辑乃是一个根本的事实。斯大林式的“极权主义”则是资本主义的摆脱了其资本主义形式的自我推动的生产性的逻辑，而这也是它为什么会失败的原因：斯大林主义是资本主义的症状。斯大林主义内含有总体知识、有计划的社会生活透明性以及生产总动员的基质，还有它的暴力性的净化和妄想狂，所以它是“被压抑的东西的一种返回”，是一个被全面组织化的“行政社会”的谋划所内有的“非理性”。这意味着那两个层面——就其恰好是同一枚硬币的两面而言——根本上是不兼容的：根本没有一个元语言可以使我们把统治的逻辑回译为资本主义的通过过剩进行的再生产，反之亦然。
>
> 在此关键的问题在于两种过剩的关系：被整合到资本主义机器中的经济过剩/剩余作为一种力量驱使它进入永久的自我革命中，

而权力操弄的政治过剩则是现代权力所固有的（表征物高于被表征物的体制过剩：对其主体负责的合法的国家权力由无条件的权力操弄的淫荡的音信所增补——法律无法真正地约束我，我可以对你做我想做的一切，我可以像对待一个罪人一样对待你——只要我想这样；我可以毁了你——只要我这么说了）。①

其实，拉康把大学话语和资本主义联系在一起，并不是基于某个历史事实的关联，比如大学的出现与城市资本主义的崛起的联系，大学的知识生产方式与资本主义生产方式的联系，而是基于两者在“文化逻辑”上的一致性，即它们对剩余价值和剩余原乐的渴望。如同资本主义假借自由的名义通过剥削工人的劳动来最大限度地追求剩余价值一样，大学则是打着传播纯粹知识的旗号通过把学生当作对象 a、当作生产剩余原乐的残渣来加以盘剥；如同在资本主义的逻辑中，工人付出的越多，其所获就越少，进而就需要付出更多一样，在大学中，一个悖谬的知识逻辑就是，学生所获（知识）越多，就越觉自己的拥有不足，进而渴望获得更多，于此就有了大学话语中知识和原乐的悖论性关系。拉康挪用马克思的剩余价值理论解释说：

马克思在剩余价值中所谴责的就是对原乐的掠夺。不过，这一剩余价值是剩余原乐的一件纪念品，是剩余原乐的等价物。“消费社会”的意义就来自这样一个事实，即那使其成为加引号的“要素”的东西，那被描述为人的东西，变成了我们的工业所生产的剩余原乐的同质等价物——简言之，是剩余原乐的仿制品。

进而，照此可以理解，人们只能去充当剩余原乐的假面——这吸引了许多人。②

是的，在一个知识建制化的时代，主体除了去充当剩余原乐的假面，还能做什么！在建制机器的规训中，每一个主体都不过是机器所追求的剩余价值，其所享受的都只是他者原乐的剩余，是自身的根本性匮

① Slavoj Žižek, “*Objet a* in Social Links”, in Justin Clemens and Russell Grigg (eds.), *Jacques Lacan and The Other Side of Psychoanalysis*, pp. 108–109.

② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969–1970*, p. 81.

乏，因为那匮乏是他唯一拥有的，就像马克思所说的，工人的所谓自由就是一无所有的自由，是被剥削的自由。就此言之，拉康对资本主义话语的批判的确是做到了对资产阶级主体的真理/真相的“半说”。

第三节 分析家话语和歇斯底里话语

按照拉康逆时针旋转的方法，紧接着大学话语的就是分析家话语：

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{S_1}{S_1}$$

在拉康对四种话语的阐述中，分析家的话语显然处于更为显著的位置，所以有人把它放在四种话语的最后来讨论。的确，按照拉康“另一面”的逻辑，歇斯底里话语是大学话语的“另一面”，分析家话语是主人话语的“另一面”，同时主人话语和大学话语同属于霸权式的话语，而歇斯底里话语和分析家话语同属于批判性的话语，故而把分析家话语放在最后来讨论似乎也具有某种合理性。不过，最后的并不就是最终的或终极的，在拉康的理解中，分析家的话语也不过是众多话语中的一种话语，而且还不是最终的总体性话语，就像拉康自己说的，精神分析学并不是那种声称可以解决大千世界的一切问题的世界观。

作为一个精神分析学家，拉康把分析家的话语置于显著位置是可以理解的，他甚至说，“分析话语是其他三种话语的完成”①，但他紧接着又说，“事实上，分析话语完成的是 90°的移位，其他三种话语由此而被结构。不过这一事实并不意味着它可以解决其他三种话语，可以让一方通达到另一方。它不解决任何问题”②。这意思就是说，四种话语之间是循环的关系，但这个循环不是纯粹从一个过渡到另一个，而是每一个的结构内部已然隐含了另一个的可能性，每一个必定意味着另一个，所有的话语在出现之初就已然处在循环之中：能指、他者、知识；能指、他者、知识……这种循环往复不过就是原乐向能指机器的不断插入，是失落于实在界的对象借着能指和知识无休止的重复。分析家的话语之所

① ② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 54.

以构成为一种“完成”，只是因为它把目标直接指向了欲望和原乐，使我们可以从象征界的因果链条中滑脱，让重复和循环暂时停顿下来。分析家的话语不是最终的话语。它只是使重复暂时叫停，可旋转运动还会继续重新开始。

在分析家的话语中，占据代理位置的是作为欲望之因的对象 a，拉康解释说，这指的是“分析家使自己成为受分析者的欲望的原因”①，即分析家作为代理出现在这个位置不是为了自己，不是为了把自己设定为他人的欲望对象，因为这个位置根本上是一个伦理的位置，是对主体即受分析者的欲望——那不过就是他者的欲望——进行质询的位置，分析家占据这个位置首先就要对自己的欲望——那同样是一种他者的欲望——进行清空处理，把自己还原为空无，还原为纯粹的欲望存在，以召唤主体采取精神分析化的行为，激发主体去面对自己的欲望的真理/真相：

> 对于分析家且只对于他而言，所宣讲的就是我反复地评论的那个表述，即“Woes war, soll Ich werden”（在它所在的地方，我必在那里生成）。尽管分析家力图占据左上方这一决定其话语的位置，可他绝对不是为了自己而出现在那里。正是在那里，在剩余原乐、他者的原乐的所在，那个提供精神分析行为的“我”必要到来。②

显然，这与两种权力话语十分不同。主人话语和大学话语都是以肯定性的腔调对他人言说：主人从权威的立场言说，告诉你应当做什么；大学从专家的立场言说，告诉你为什么应该做。分析家（以及歇斯底里者）则是从否定的立场言说：在分析家话语中，分析家扮演的是纯粹欲望主体的角色，他把自己作为受分析者的对象 a，质询对方“你究竟想要什么”，并告诉对方“我不是你所欲望的”。“我之所是”是一个空无，“我”只是一个剩余，是一个不出声的僵尸，一个沉默的对话者。“我”来到这里不是为了向你宣讲，而只是为了倾听，听你倾诉，听你自由地

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 38.

② Ibid., p. 53.

联想，听你说出闪现在你心头的一切，不论它们听起来有多么的荒诞不经。因此，分析家在主导的位置宣讲的只是他的沉默、他的言语的缺席，即便在他真正言说的时候，他也不是作为主人或导师去发出自己的声音，他所要做的是去阐释受分析者的声音，阐释出现在对方话语中的那些口误、那些犹疑不定、那些无意间的表情流露、那些梦一般的思绪，帮助对方阐述自己的欲望，“解除”或“软化”失落在实在界的那些创伤性硬核。

处在他者位置的受话者是分裂的主体。分析家以他的沉默、他的简短的阐释质询这个主体：“你究竟想要什么?”在分析家的质询和询唤之下，主体的意识与无意识之间的断裂渐渐地显示出来，并被缝合在某个点上，某个主能指上，某个他以前从未意识到的新能指上。这个新能指可能是一个专名，也可能是一种疾病甚或一次偶发事件，正是它在主体的心理结构中留下了创伤的因子，正是它的坚执引发了主体的症状，而主体对于它的存在一无所知，它被压抑了，被留在了横杠的下面，现在，在分析家的质询之下，它作为话语的产品呈现出来，经过分析家和受分析者自己的阐释，它被带进了与其他能指的关系网络。拉康说：

> 对于受分析者而言——他就在那里，在 S那里——内容即是他的知识。我们处在那里为的是在他知晓一切的地方指出他并不知道他知晓一切。那就是无意识之所是。对于精神分析师而言，隐在的内容在另一边，在 S_1 那里。对于他而言，隐在的内容就是他要给出的阐释，就此言之，我们在主体那里发现的并不是这种知识，而是被加于它之上以赋予其一个意义的东西。①

对于受分析者 S而言，他所知的只是他能够说出的，是在他的言语中、在他的梦境中以显意的内容呈现出来的一切，但他并不知道他所知的并非他真正的知，并非他的无意识知识，他也不知道他真正的知即他的无意识知识就在他的言说、他的口误、他的梦境、他的症状中已经显示出来，一句话，他的无意识知识既在他之中，也在他之外，在他的意识的彼岸，在他无法抵达的 S_1 那里。分析师的功能就在于对受分析者

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 113.

所提供的知的材料进行当面的对质和阐释，帮助受分析者找出隐含/暴露在材料中的矛盾点和冲突点，让主能指在那里对材料进行锚定和意义的缝合。

那么，分析师凭借什么来对受分析者的材料进行阐释呢？从图示上看，那就是隐藏在分析家下方代表着知识的“S_2”，它现在占据着真理的位置。进而，这个 S_2 究竟是什么样的知识？对于这个问题，拉康的回答并不十分明确。在一个地方，他说：“在他［分析师］的那一方出现的是 S_2，出现的是知识——不论他是从倾听受分析者来获得的这一知识，还是那知识是已然获得的和可定位的——在一定层面说，它限于就是分析的知其然。”① 在此拉康把 S_2 说成是“分析的知其然”，这很容易让人误以为它就是分析家知道如何处理病人的症状的知识，是分析家已然获得的专业知识。可如果 S_2 是这样的知识的话，那岂不表明分析家的话语也只是一种大学式的霸权话语，分析师只是利用其已有的知识，利用医学机构制定的那些诊断参数来对受分析者的症状进行描述和分类。拉康显然不会认同这样的说法，因为在他看来，那些已然铭写在此的专业知识说到底还是象征界的产物，是象征界的知识，用我们的话说，它们只是“死”知识。所以，紧接着上面那段话的下面，拉康特别地解释说，如同主人话语中的 S_2 与现代主人话语即大学话语中的 S_2 并不是同一种知识一样，分析家话语中的“知其然”与奴隶的那种“知其然”也不是一回事。

分析的“知其然”不是奴隶的“知其然”，也不是大学的“知识型”，它处在真理的位置，而真理对于所有的主体而言都是一个谜，它总是只能被半说，“谜的功能意味着它是一种半说”②。虽然只是半说，可这毕竟还是一种“说”，拉康把这种“说”称为“阐释”：“作为真理的知识——这可以界定我们称作阐释的东西的结构。”③ 这就是说，处在真理位置的这个知识的本质不在于它的“知其然”，而在于它对分析师的言说行为的某种结构功能，拉康解释说：

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 35.

②③ Ibid., p. 36.

如果我不厌其烦地强调言说与陈述在层面上的差异，那是要借此显明谜的功能。谜最有可能就是那样，就是一种言说。我托付给你的任务就是把它变成一种陈述。尽你的所能把它挑拣出来——就像俄狄浦斯所做的那样——这样你就可以得到结果。那就是谜的关键所在。①

在另一个地方，他更明确地把分析家话语中处在真理位置的这个知识指认为“神话”，并特别解释说，这是列维-斯特劳斯意义上的“神话”，即作为语言学的一个分支的神话，“我的意思是说，人们对于神话给出的最严肃的论说乃出自语言学”②。我们知道，在列维-斯特劳斯那里，所谓的“神话”主要地不是指具体的神话故事，而是指神话作为一种结构：神话是一个结构系统，是人类的野性思维的一种象征性表达。野性思维——那实际就是一种无意识之思——对于原始人类来说是一个谜，所以他们总是用相互矛盾的两个关系组即神话素来象征性地结构神话的叙事，拉康则把这个象征性的表达理解为真理的一种“半说”：“把关系组——正如他［列维-斯特劳斯］界定神话时说的，那是关系束的问题——相互联系起来的不可能性得以被克服，或者更确切地说，被一个断定所取代，即相互矛盾的两组关系是同一的，之所以这么说，就因为每一方，和另一方一样，都是自相矛盾的。总之，半说是真理的每一种言说的内部法则，其最佳的体现就是神话。”③ 很显然，在此，拉康把分析家的知识理解为一种知识型，一种对其“真理/真相”依然处在半说状态的言述结构。

拉康曾称分析师对于受分析者而言是“假定能知的主体”，受分析者去到分析师那里就是因为他假定分析师能知道他的问题之所在。从这个意义上说，分析家话语中的“知识”也可以理解为是作为对象 a 的分析师的假定的知识，这个知识处在真理的位置表明它乃是分析师发挥其功能的基础，是分析情境中移情作用的基础。可是，这终究只是受分析者想象分析师所具有的一种“假定能知”，是分析师的言语在陈述层面

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, pp. 36-37.

②③ Ibid., p. 110.

的“知其然”，而在这一假定能知的背后，在分析师的陈述背后，隐藏着的却是分析师的无意识之谜。分析师为了让他的话语能抵达到受分析者那里，恰恰必须清空自己已然的知识，必须去面对自己的半说的功能，或者说必须像苏格拉底那样自知无知。就此言之，分析家话语中的 S_2 既指分析师在受分析者那里的假定能知，也指分析师自己的无意识之谜，分析的过程是既是分析师质疑受分析者的话语的过程，也是他质疑自己的知识的过程，以拉康的话说：

> 实际上，在分析话语的这一建制中——那是移情的源头——引人注目的，有人认为他们听到了我这么说，不是分析师被赋予了假定能知的主体的功能。如果受分析者被允许自由地言说——这恰恰是他接收这一自由的方式——那是因为我们承认他可以像一个主人一样亦即像一个傻瓜一样言说，但这不会产生在真正主人的情形中一样的结果，因为那是假定可以导向知识。这是有关分析师的知识，他在事先就成为了受分析者深思熟虑的产物，就是说他使自己成为了担保者，成为了人质——因为他作为这种产物最终注定要成为一个失落之物，注定要从分析过程中被清除。①

也正是基于这样一种社会联系，所以，在分析家的话语中，作为产品的主能指与作为真理的知识之间显然不可能达成统一，就是说，产品和真理之间有一种不可能性。拉康对此还给出了一个解释，他说：

> 真正的原因如下：原乐分离了主能指——就人们喜欢把它归之于父亲而言——与作为真理的知识。如果我们看一下分析家话语的图示，就能在我所描画的三角中看到由原乐引出的障碍，亦即在作为主能指被生产的东西——不论它采取何种形式——与知识自由支配的领域——因为它是作为真理处在这一位置——之间的障碍。②

这里的所谓“三角”指的是由原乐（a）、主能指（S_1）和知识

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 38.

② Ibid., p. 130.

(S_2) 构成的三角。在分析关系中，受分析者想象性地把分析家置于能知主体的位置，认为后者能够帮助解决他的欲望之谜和存在之谜，后者享有更充分的原乐，就像主体在接受原初父法的阉割时有关于原始父亲的想象一样，一定程度上，受分析者时常把分析家想象成一个“父亲”。可那个被想象为“整一”（One）的原始父亲是一个死去的父亲，一个被谋杀的父亲。父亲死了之后，有关那个父亲之整一和充分享乐的想象不过是一个神话，对于接受了原始阉割的主体而言，“根本就没有这个层次上可杀的父亲，‘一’并非父亲的能指”①，原始父亲的“一”和“原乐”不过是被阉割的主体对早已失落于实在界的东西的一种想象，不过是主体在能指链条的回溯运动中想象出来的“原因”或“因为”，并同时因为这一想象而使其成为了主体的欲望之因。现在，在分析家的话语中，分析家是作为欲望之因在场，但分析家通过清空藏匿在这个原因当中的一切内容把自己奉献出来，分裂的主体（受分析者）在与这个欲望之因一次又一次失败的相遇中最终获得了一个新能指，一个可以恰当地阐述其症状的主能指，进而通过对症状的这一阐述，主体可以回溯性地重建其创伤的根源或原因。可另一方面，可借以阐述其症状的这个主能指虽然能够解释其他能指，其自身却是无意义的空洞，就像拉康在第 20 期研讨班中解释的，由分析家话语所产生的主能指 S_1 总是显出一副“蠢相”，总是去做一些为他人作嫁衣的蠢事，虽然它能够阐述症状，赋予症状一个象征的位置和意义，虽然受分析者可借它来组织自己的历史，可它自身却欠缺意义，它自身还没有被象征化，也无法被象征化，主体的无意识的真理依然有其晦暗不明之处，S_1 和 S_2 之间依然存在着一道无法弥合的裂隙。好在受分析者获得了一个主能指，他可以借由这个新能指去发出自己的声音，去不断重新阐述自己的症状，分裂的主体就这样成了一个歇斯底里化的主体，分析家的话语也由此转向了歇斯底里的话语，就像布鲁斯·芬克说的：

> 现在，按照拉康的说法，当分析家采取分析话语时，受分析者在分析过程中必然要被歇斯底里化。受分析者——不管他或她

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 130.

的临床结构是恐惧症的、倒错的还是强迫症的——回转到歇斯底里的话语。①

所以，我们最后看到了歇斯底里的话语：

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

现在，被划杠的主体占据了代理的位置，这意味着歇斯底里的话语是被划杠的主体的话语，是臣服于父法或承受了父法之阉割的主体的话语。在拉康的理解中，如果说主人话语和大学话语都属于一种权力话语，那么，歇斯底里的话语就是对这些权力的质疑，它是一种批判性的话语，就像珍妮·罗莱恩·施罗德以法律作为例子谈到的："抽象地说，歇斯底里的话语本身是试图去实现权利。如果说分析家的话语是有关其他话语的话语，那么，歇斯底里的话语就是挑战和批判其他话语。主人颁行法，告诉你应当做什么；大学论证法，解释你为什么应当服从；分析家阐释法，问你究竟想从法那里得到什么；歇斯底里者质疑法。"②齐泽克对歇斯底里话语的质疑解释得更为明确，他认为歇斯底里主体的质疑整个地就来自于其存在本身的问题，即"她对于大他者而言究竟是一个什么样的对象，她在大他者的欲望中究竟扮演着什么样的角色"③。更确切地说，歇斯底里主体的问题就是"我是什么"或者"我到底是一个男人还是一个女人"，其整个的存在都被这一不确定的问题所维系，其对大他者的质问根本上就是："你究竟想从我这里得到什么？"

在此，我们需要先厘定三个问题。

第一个问题是：如果说主人话语、大学话语和分析家话语可分别对应于弗洛伊德所讲的三种不可能的专业：统治、教育和精神分析，那么拉康在那三种勉强可以平行讨论的话语之外又提出一个歇斯底里的话语，其依据何在呢？或者说这第四种话语如何跟另外三种话语处于一种并行的关系呢？与这个问题相关联的则是另一个问题，即拉康讲的歇斯

① Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, *Between Language and Jouissance*, p. 136.

② Jeanne Lorraine Schroeder, *The Four Lacanian Discourses*, *Or Turning Law Inside-Out*, p. 149.

③ Slavoj Žižek, "Four Discourses, Four Subjects", in Slavoj Žižek (ed.), *Cogito and the Unconscious*, p. 77, Durham and London: Duke University Press, 1998.

底里主体究竟是什么样的主体?

正如法国拉康派分析家杰拉德·瓦耶曼（Gérard Wajeman）在一篇文章中说的，尽管精神病学和精神分析学的历史上有关歇斯底里的讨论不计其数，但歇斯底里仍是一个谜，歇斯底里仍笼罩在一片神秘之中，所有这些讨论与其说是对歇斯底里的真相的揭示，不如说是对其神秘性的这一方面或那一方面的"陈述"，是有关歇斯底里的"话语"，也许其本身就是一种歇斯底里话语；它们不过是假借着歇斯底里之名一个接着另一个出现，一个前来反对另一个，一个想要不同于另一个，至于歇斯底里本身的真理，倒被它们彻底地遗忘了。所以，瓦耶曼说，"我们本想谈论歇斯底里，现在却是歇斯底里使我们谈论"①。以拉康的术语说，我们拥有的只是歇斯底里的"知识"，却永远无法抵达歇斯底里的"真理"，歇斯底里的存在本身就已经是对我们所拥有的一切知识的质疑，并且也是我们的知识的诱因，"虽说知识无法阐述歇斯底里，可歇斯底里却引发了知识的阐述"②。

歇斯底里这谜一般的存在使得有关于它的任何谈论都注定要走向失败，也许可以说，歇斯底里的存在之谜首先就在于这个"失败"之中：因为谈论而失败，因为失败而谈论，而这恰恰就是歇斯底里，这就是"症状"，是所有身陷语言之城或话语结构的主体的症状，是所有坚执于某一社会联系的主体的症状，是主体之存在的根本性维度。歇斯底里就是一种坚执，是我们对存在的坚执，对失败的坚执，对抗拒失败的坚执，而这不正是现代性的主体的根本症状吗！在这个意义上说，歇斯底里的主体就是我们自己：尤其在今天这个时代，即便在临床的意义上，我们再也无法把人分为"正常"的人与"反常"的人，而只能把人分为"一般"的歇斯底里与"非常态"的歇斯底里，歇斯底里已经成为我们的主体性存在的一个基本维度。

歇斯底里的主体就是作为言说性的存在的我们自己，就是拉康意义上的言说的主体，精神分析学就是以这一主体作为其研究对象的。正是因此，拉康说，分析家的话语的效果有赖于"话语的歇斯底里化"，有

---

① Gérard Wajeman, "The Hysteric's Discourse", in Slavoj Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Culture Theory* (Ⅰ), p. 77.

② Ibid., p. 78.

赖于主体（受分析者）的歇斯底里化，分析家的话语是“歇斯底里话语的结构性导引”，并且这还是“大写的”歇斯底里。[①] 同时，这也意味着，歇斯底里的话语作为一种话语将可以揭示言语行为的基本结构，揭示主体的话语实践所包含的基本的社会维度，尤其是其政治的维度和伦理的维度。尤其是，我们看到，在拉康那里，如果说主人话语、大学话语和分析家话语都因其各自的关系结构而终将导向言语的失败，导向对真理之言说的失败，那么，歇斯底里的话语则有可能松开结构的死结，为通向主体之真理打开一道缝隙。当然，这时的歇斯底里主体只能是那个“非常态”的歇斯底里的坚执者，而非“一般”的歇斯底里性的存在，后者之被视为“正常”，只是因为他/她以歇斯底里的方式压抑或阉割了自己的歇斯底里，如同他/她总是尽可能少地享受快感、把快感的享用限定在一定限度一样，他/她也在以这种方式尽可能少地享受自己的歇斯底里。总之，拉康所谓的“歇斯底里的话语”指的不是临床意义上的歇斯底里患者的话语，而是一般的言说主体的话语，尽管他时常是把前者作为分析例证来演示歇斯底里话语的基本结构。

需要厘定的第二个问题是：歇斯底里与女性的关系。在西方的传统——包括精神分析学的传统——中，歇斯底里总是与女性有关，甚至被认为是女性所特有，弗洛伊德分析过的歇斯底里案例基本上都是女性，其中最著名的当属少女杜拉的病例。这很容易让人做出这样一个联想：歇斯底里的存在之谜似乎就是女性的存在之谜，或者说，女性之被称为“黑暗的大陆”大约就与她的歇斯底里有关。“女人是什么?”不只是男人喜欢这么问，女人自己也喜欢这么自问，并且女人更喜欢变着法子把这个问题抛向作为他者的男人，比如她们总是以一种歇斯底里的方式要求从男人那里求证“你到底喜欢我什么”，“你为什么爱我”，“我是哪个地方或哪一点让你如此着迷”——这类几乎令所有的男人都要崩溃、发狂的问题，是每一个爱和被爱的女人都喜欢抛出的诱饵，实际上，她们不过是想从这类问题中来求证：“我到底是什么?”“我在你的眼里到底是什么?”可她们没有想到，这个问题只要一出口，主体的蠢

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969- 1970*, p. 33.

相就暴露无遗；这个诱饵只要被抛出，上钩的注定是她们自己——她们总是因为这类问题而被钓，总是因为想要寻得这类问题的答案而成为——就像欲望图三所显示的——欲望鱼钩上的牺牲品。

还好，拉康这一次自一开始就说得很明确，歇斯底里作为一种“结构”与生理的性别无关，也与作为社会性别的女性身份无关，歇斯底里的存在之谜——“女人是什么?”或“我是一个男人还是一个女人?”——所关涉的只是主体的性化位置，所以不论是对女人还是对男人，那个歇斯底里的问题都是真实地存在的，只要主体把自己置于女性的性化位置— 那实际就是被动性的位置 —就必定要面临“我是什么”的问题。在第 17 期研讨班中，拉康说，虽然他用女性的“她”来标记歇斯底里的主体，但这并不意味着歇斯底里是女性的专利，许多男人去接受分析这个事实恰恰表明他必须“穿过歇斯底里的话语”，因为这个话语就是“法”，是“游戏的规则”，它可以让我们明白，“从这里就男人和女人的关系能得出什么”①。

所以接下来需要进一步厘定的第三个问题就是：歇斯底里的结构与主体的性化位置的关系。这得从阉割说起。前面已经多次讲到，按照拉康的观点，主体的构成离不开发生在象征界的认同和他者的确认，为了认同代表象征秩序的父法，主体必须接受阉割，放弃原初的欲望对象，放弃对母亲的欲望，换句话说，主体要想被社会的大他者所接纳，就必须承受象征性的切割，必须延宕甚或搁置某些驱力的满足，禁止原乐的追求。总之，主体性的获得是以牺牲作为代价的，那就是他必须放弃一部分的原乐追求，其结果就导致了存在的内在欠缺，导致了主体的被划杠或者说主体的分裂。

所有的主体都必要经受阉割，但在应对阉割的方式上会有所不同。如果某一主体把自己完全整合到象征界中，视他者为完整的、整一的，视父法是无法逃遁的，如果他/她只是从菲勒斯能指中去寻找快感的满足，那他/她就处在男性的性化位置，他/她就是那个明明看到皇帝没有穿衣服也要大声喝彩的观众，那个即使面对他者之欠缺也要幻想着存在

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 33.

一个整一的他者以掩盖他者之洞的自欺者，这时他/她就是“一般”或“正常”的歇斯底里主体。反之，如果某一主体——也许还是那同一个主体，只是他/她现在可能处在一个不同的他者场域，或则是在同一个他者场域中把自己置于了不同的性化位置——只是部分地接受了父法的阉割或法的限制，他/她意识到他者是不完整的和有欠缺的，也意识到象征界的限制或他者的欲望是自己无力摆脱的，但他/她坚执要求他者的确认，要求从他者那里获得欲望的满足，要求失落的原乐能重新返回，这时的他/她就把自己置于了女性的性化位置，他/她的歇斯底里将更为坚执、更为极端、更为彻底，他/她不停地质问他者：“我是什么?”“我在你眼里究竟是什么?”他/她把这质问视作一种策略，他/她想要通过这质问显出他者的蠢相，显出他者也是被剥夺的和有欠缺的，由此而完成对他者的整一性的倾覆，让失落的原乐沿着一条迂回的路线得以返回。拉康所谓的歇斯底里话语说的就是这第二种主体的话语，是处在女性性化位置的“她”的话语。

歇斯底里的主体是一个欲望主体，一个分裂的主体，他/她作为发话者在话语结构中占据着主导的位置，并把话语发送给他者，后者的位置被主能指占据着。这个主能指可以是话语发送者的主能指，在这时它呈现为主体的症状，是主体的存在之谜，是主体借以质问他者的能指；但它也可以是他者的主能指，是歇斯底里的主体从他者那里生产出来的主能指，因为这个主体总是向他者发出一个要求或请求，并渴望从他者那里得到回答，得到一个可回应其要求的主能指。反正不管怎样，主体与这个能指之间是一种不可能的关系：“主体自己、歇斯底里的主体，是从主能指中异化出来的，他为这个能指所分裂——这个男性的‘他’代表着主体——他拒绝使自己成为它的躯体。”① 主体因接受他者能指的阉割而成为一个分裂的主体，一个以男性的“他”所代表的主体，但这个主体、这个对他者的欲望之谜怀有一种坚执的存在又拒绝把自己变成他者享乐的躯体，他以不断的质问来暴露他者欲望的欠缺，以此寻得自己的知识，所以拉康紧接着就把这个男性的“他”换成了女性的“她”：“让我们赋予她最能体现这一主体的那种性别。”②

---

①② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 94.

处在真理位置的是作为欲望之因的对象 a，它处在被划杠的主体的下方，是主体在认同菲勒斯能指时所付出的代价，是在父法的阉割中错失的东西，是主体的被禁止的欲望对象，同时也是激发主体之言说的原因。话语的产品是一种由 S_2 表征的新知识，在此，S_2 是被划杠的主体自己的知识，她终于获得了知识。S_1 与 S_2 之间有一道横杠，表明意指机器并不能言尽主体的真理，最终总是有一个剩余被留下，主体对处在真理位置的这个剩余无从知晓。我们不妨用 S、S_1 与 a 构成的三角来说明歇斯底里话语的各结构要素之间的动态关系：主体因认同他者给出的某个能指（S_1）而成为一个分裂的主体，该主体又因其欠缺或对象失落而不断向他者发出要求或请求，希望他者提供给她一个可缝合裂隙的能指；但这一缝合带给主体的只是一个“知识”（S_2），他者的回答之于主体在要求中真正欲望的东西总是有所偏离，即 S_2 与真理位置的 a 之间总是“无能”达成一致；进而，这一失败导致主体要求他者“再来一次”，要求他者提供“再多一点”，因为歇斯底里的主体是一个坚执的主体，并由此而引发了其与他者或者说她的知识与原乐之间无休无止的纠缠。

歇斯底里的欲望是他者的欲望，她欲望他者的欲望。歇斯底里的主体给他者提的问题是：“你究竟想要什么?”“我在你眼里究竟是什么?”也可以把这理解为：“我究竟欠缺什么?”“告诉我，我应当做什么才能让你爱我?”歇斯底里主体的位置使得她只有通过面对他者的欲望之谜来确认自己“是什么”，通过问“你究竟想要什么”、“你究竟欲望从我这里得到什么”，歇斯底里主体认识到他者的回应总是一种失败，进而认识到他者也是有欠缺的，是不完整的。换言之，歇斯底里的主体之所以向他者言说，是因为她认为那里有她欠缺的东西，可现在，她认识到他者也欠缺她所欠缺的。由此歇斯底里的问题“你想要什么”变成了对他者的一种指控：“你就是欠缺”。歇斯底里话语是真正批判性的话语。确切地说，歇斯底里的主体通过质问知道了几件事。首先，她知道了他者想从她那里要什么——要求她适应象征界；然而，她也知道了完全的适应是不可能的，每一个主体已经是被象征地切割的，是被阉割的，她并非完整的“一”，她是“非一”；因此，歇斯底里的主体还知道了象征界中欠缺什么，她要抓住这欠缺不放，要借此对象征界的他者继续施以攻击；最后，她终于知道了完整的他者并不存在，因为他者根本不能真

正地回应她的问题，它只是不断地要求，它自身也是一个人造物，也处在不断的变化中。

他者是不完美的，一当歇斯底里的主体认识到这一点，重建他者的事业就变得可能了。这不是说她可以建立一个更完美的他者，但她至少可以帮助矫正他者的错误。一旦歇斯底里的主体认识到大他者的存在不是必然的，认识到自己在创造和维系大他者方面充当着重要的角色，这个主体也就处在了挑战和寻求改变大他者的位置。可问题在于，若不先摧毁自己，也就不能摧毁大他者，因为歇斯底里主体的主体性及其言说能力皆有赖于象征界的他者，“她”要想跳出象征界的制约，就必须把自己进一步歇斯底里化。因此，拉康说，歇斯底里的主体不是寻求摆脱法，而是寻求让自己进入法的秩序，她总想通过与象征界的统一来弥合法的裂隙或他者的欠缺，她总是以暴露他者之欠缺的方式来确证一个理想的他者、一个可称为“一”的理想父亲的存在。拉康说：

> 她以自己的方式继续一种攻击，她不会放弃自己的知识。然而，她暴露了主人［或主能指］的功能，她靠着这一功能来维持其统一性，为此她强调只要有主人［或主能指］的地方，就一定有首写字母大写的“一”（One），她尽其所能避免成为他［“一”或绝对主人］的欲望对象。这正是他真正的功能，我很久以前就——至少在我的学派的圈子里——将其定位在理想化的父亲的名下。①

也正是在这个意义上，拉康称歇斯底里的话语不可能是革命的，就像1968年巴黎五月风暴中那些激进的学生或革命派，他们的歇斯底里与其说是源自对主人或作为权力化身的他者的厌恶，不如说是源自自己的他者欲望的失败，源自欲望满足的不足，就像拉康所指责的：“你们作为革命者渴望的是一个主人，你们会有一个主人”；“如果你们有一点耐心，如果你们真的想要我的即席演讲继续下去，那我告诉你们，革命的渴望永远只会有一个可能的结果，那就是作为主人话语而告终。这是经验已经证明了的。”② 拉康说得没错，在一个已然歇斯底里的时代，

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 94.

② Ibid., p. 207.

歇斯底里的革命话语只要还在渴望建立新的话语秩序，其革命的渴望终究就只是强化秩序本身，因为其对秩序的挑战是以接受秩序为前提的。从这个角度说，歇斯底里话语恰好构成了向主人话语的一个过渡，一当歇斯底里主体真的认同了他者指示给她的某个主能指，一当她真的从这个主能指中获得了自身同一性的幻觉，即让 S_1 居于主导的位置，歇斯底里话语就转向了主人话语。

不过，拉康在第 17 期研讨班的结尾用分析家的话语表达了些许浪漫主义的想法：如果精神分析学能够把受分析者歇斯底里化，那么歇斯底里的主体就有机会去以自己的声音言说。拉康承认控制、教学和精神分析是不可能的职业，但与主人话语寻求纯粹的权力不同，与大学话语寻求纯粹的知识不同，与分析家的话语寻求纯粹的欲望不同，歇斯底里的话语是唯一可能的话语，因为它认识到纯粹性是不可能的。歇斯底里者诉求的恰恰是他之所是——阉割——或把这个所是置于一种女性的隐喻或一种不纯粹性中，歇斯底里话语是一种可能的话语，因为它拥抱不完美。

第四节　不可能的事业

最后再回到对于精神分析学而言至为关键的一个问题：精神分析学作为一种话语，其政治效用究竟在哪里？这也是拉康在第 17 期研讨班中想要思考的一个核心问题。

需要记住的一点是，在这里，精神分析学作为一种话语并不等于分析家的话语。简单地说，分析家的话语是一种针对特殊性的话语实践，其目的旨在帮助有着各种特殊性的主体完成对自身症状的阅读和阐释。重建这一主体与欲望和原乐的关系，而精神分析学作为话语指的是它充当一种阐释角度和阐释模式的“集体逻辑”，当我们把这一逻辑运用于人类生活实践的诸多方面时注定会产生它的力量和效能，我将其称为精神分析学的“政治效用”。

我们当中的一些人对“政治”这个词很敏感，一看到要谈论精神分析学的政治效用，立即就会想到那可能是要把精神分析学上升为一种

“政治理论”，是要谈论一种精神分析的“政治学”。是的，在精神分析学的应用历史上，的确有人把精神分析学运用于政治事实和政治现象的分析，并由于其过分的心理主义和经验主义倾向，这一分析早已成为了历史学家和政治学家口中的笑柄，就像拉康派政治哲学家亚尼斯·斯塔维拉卡基斯说的，当人们以精神分析的方法去解释某些社会政治现象的时候，充其量只是在经验的因果律中打转，比如“把战争归因于被压抑的侵凌性的爆发，把俄罗斯革命归因于对‘国父形象’的反抗，把‘德国国家社会主义’归因于妄想症文化，也就是说，把‘社会当作病人’一样处理，认为社会有一种集体无意识或超我，并承受着某种心理紊乱的折磨”①。其结果不仅导致了对社会现象和社会政治问题的分析的简约化，也使得精神分析学在历史学、政治学及社会学领域变得声名狼藉。

但是，我在此要谈论的并不是作为一种政治理论或政治批评的精神分析学，而是作为一种文化实践的精神分析学，是精神分析学作为一种批评实践的边界和效用。之所以称其为“政治效用”，只是为了把这种精神分析批评同文学艺术批评中的“精神分析批评”区分开来，后者更多地是一种文本实践，是对具体文本或特殊的写作个体的运作，而我想要思考的是（拉康的）精神分析学作为一种话语实践与现代性的关联，比如：它是在何种层面切入现代性问题的？它给我们今天的现代性乃至后现代性反思提供了什么样的视角？它对于我们在这个时代重提主体性的问题可以给出什么样的启示？等等。总之，在这里，精神分析学作为一种话语的“政治效用”，既不是临床意义上的，也不是文学艺术批评意义上的——我丝毫不否认其在这两个方面的有效性和价值——而是集体的文化逻辑意义上的，其“政治性”就体现在它对于现代性及至后现代性的一种激进姿态，一种决绝的态度。如同福柯以其铮亮的光头实施的对现代性主体的象征性阉割一样，拉康的话语实践也把阉割之刀挥向了那个已然被阉割的主体，并通过对阉割程序的某种“展示”让那一双重阉割变得更加仪式化，更加不可还原。

---

① Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, p. 1, London and New York, Routledge, 1999.

实际上，对社会文化现实做精神分析化的理解和阐释在弗洛伊德那里就已经开始了，比如在《群体心理学与自我的分析》(1921 年)、《一个幻觉的未来》(1927 年)、《文明及其缺憾》(1930 年)、《为什么有战争?》(1933 年) 以及他的“人类学”和“宗教学”著作中，他就已然对人类社会行为及文化行为的集体逻辑进行了精神分析化的解读，尽管其中的许多解释不乏简约化的倾向。

在弗洛伊德之后，除个别的分析家以外，新弗洛伊德主义者很少再在这个方面做出努力，当他们把精神分析学单一地聚焦于医学方向的时候，精神分析学作为一种话语实践所显示的力量和光辉也就归于暗淡了。所以，当拉康于 50 年代在精神分析学的领域开始他的“收复失地运动”时，一个重要的调焦就是重修精神分析学的话语与现代性的密切关联①，很大程度上说，这也是他打击精神分析共同体的修正主义倾向的一个重要策略。正是由于拉康的介入，精神分析学的话语实践被提升到了一个全新的高度，以至于在他之后，精神分析的社会政治批评再次赢得了西方许多左派理论家的青睐，比如拉克劳、齐泽克、亚尼斯·斯塔维拉卡基斯、阿兰·巴丢等等，都是在话语实践上有深度介入的精神分析理论家，他们已经成为或正在成为这个领域耀眼的明星。

拉康至少有两期研讨班集中地介入了现代性的问题，这就是 1959—1960 年的第 7 期（《精神分析的伦理学》）和 1969—1970 年的第 17 期（《精神分析学的另一面》）。在第 7 期研讨班中，拉康着重阐述了法、原乐和“物”的关系，在那里，法被视作是对原乐的禁止，而原乐则被视作是对法的僭越，“物”则是法和原乐两者的运作对象。这一阐述浸染着一种文化政治的基调，那就是拉康想借此实施其对现代性及资本主义文明的批判。在第 17 期研讨班中，拉康的理论重点依然是欲望主体的“知识”与原乐的关系，但现在，原乐与体现法的秩序的能指的原初关系被修正：能指不仅是阻碍原乐获得的因素，同时也是获取原乐的工具，是主体通向原乐所必经的道路——虽然这是一条迂回之路；至于原初的失落之“物”，它依然是能指和原乐的运作对象，但也是必须

① 自 50 年代开始，拉康就一直在运用科学史的知识型来定位精神分析学作为一种现代“科学”的地位，这实际上也是他为后来把精神分析话语嵌入现代性的语境做的一种铺垫。

借两者的运作而得以返回的东西。所谓四种话语，说到底就是能指的“知识”主体与原乐的关系的四种不同模式，通过对这四种模式及其结构转换的考察，拉康以其激进的腔调和历史化的狡计揭示了资本主义建制和资产阶级主体在原乐追求的道路上必要陷入的僵局。单从这个方面看，不妨说，“精神分析学的另一面”实际就是其作为一种话语实践的“政治效用”的一面。

如果在上面的两期研讨班之间做进一步的比较，我们会发现一个十分有趣的转移。在第 7 期研讨班中，拉康对资本主义的现代性伦理的批判侧重在它的快感原则，那是一种让主体尽可能少地享受的原则，以我们的话说，是一种禁欲主义原则，相应地，他把超越快感原则视作是那一政治伦理和文化逻辑的解毒剂，把萨德看作是隐藏在屈从于抽象的超我律令的主体身旁的一个邪恶的邻居。而在第 17 期研讨班中，拉康的侧重点恰恰是资产阶级主体对剩余原乐的过度追求，不论是作为资本家的主人，还是作为大学教授的知识权威，甚或是歇斯底里的革命者，他们无一不是以追求剩余原乐为根本驱力，就像拉康在最后一次演讲中取笑“文森”（Vincennes）——即巴黎八大的校址——这个地名时说的，它作为一个能指，而且是一个已经变成单纯记号的能指——比如它作为一个授予学位证书的场所、作为激进的革命者的“集中营”、作为知识精英的集散地、作为资产阶级政府实施教育改革的试验场——不过是“淫秽”（obscene）的指涉而已[①]：它指涉了淫秽的他者和淫秽的主体之间一种合谋的结构，换言之，不论是代表着他者秩序的资本主义制度，还是资产阶级主体，本质上都是淫秽无度的，都在追求过度享乐，就像马克思描述的资本家对剩余价值的贪婪一样。如此截然相反的两种评价与其说是拉康的自相矛盾，不如说是基于他狡黠而不失深刻的“政治”洞识。要知道，60 年代初的巴黎和 70 年代初的巴黎本来就是截然相反的两重天：前者是压抑的，后者是解放的；前者是禁欲的，后者是纵情的；前者是古板的和怀旧的，后者是时尚的和前卫的；前者是“清教主义”，后者是“异教主义”。用拉康自己的话说，前者讲究的是“罪疚

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 180. 实际上，拉康是在“Vincennes”和“vain scene”（风月场）之间玩了一个文字游戏。

感”（guilt）和“牺牲”（sacrifice），后者则意味着“羞愧之死”（die of shame）。这个对比绝非我的主观想象，拉康的文本可以做证。比如在第7期研讨班中，拉康在谈到启蒙以来有关最大多数人的最大幸福的现代性伦理不过是把古典伦理学的“至善”（Good）改换成了可交换的“物品”或“商品”（goods）时说：

> 我们所处身的世界陷入了一个运动，那就是想要尽想象之可能建立一个普遍的商品服务体系，这意味着一种切除和牺牲，实际上，就其与已经历史地发生的欲望的关系而言，这意味着一种清教主义。在普遍层面上建立商品服务体系，这本身并不能解决当前每一个体之人在从生到死的短暂一生中与其欲望的关系的问题。①

而在第17期研讨班的最后一讲中，他一上来就说：

> 必须说，羞愧之死（die of shame）是非同寻常的。
>
> 不过那是一个记号——能指如何成为了一个记号，我对此已经说了一段时间了——这个记号的谱系可以说是确定的，亦即它是从能指那里产生的。毕竟，任何记号都很有可能成为一个纯粹的记号，就是说，成为淫秽的，我敢说，文森就是一个令人发笑的绝好的例子。
>
> 因此，羞愧之死。在这里，能指的堕落是必定的——必定是由能指的失败引起的，亦即是由向死之在（being toward death）引起的，因为它关涉着主体——它与别人相关吗？向死之在，即是一个能指借以对另一个能指表征主体的明信片——我希望各位已经从内心领会了这一点。
>
> 这个明信片从不会抵达正确的目的地，理由是它写有死亡的地址。必须撕掉这个明信片。……
>
> 同时，羞愧之死是死亡……的唯一情感表现。②

是的，这两段话照例是艰涩难解的，我在此先对它们的意思做一简

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 303.

② Ibid., p. 180.

单的勾勒。

在精神分析学的意义上说，罪疚感涉及主体与他者、自我与超我的关系：当主体感觉到欲望中有一种对他者的侵凌性冲动时，当他感觉到自我与已内化为良知的超我之间存在冲突时，他就会产生一种自罚式的罪疚感。所以，罪疚感的出现总与法的威严联系在一起，主体是因为想象到父法的在场才会对自己的欲念产生深深的自责。一个清教主义的社会就是通过把主体置于法的阉割中来承诺大多数人的最大幸福，并要求主体为了这个幸福而牺牲自己的原乐，为了他者（法）的欲望而牺牲自己的纯粹的欲望。可这是一个困局，法在规定罪的同时也把罪作为原乐僭越的目标带到了主体面前，它在向人承诺最大幸福的同时也把真正的幸福作为一种不可能性送到了欲望的彼岸，主体在此必要陷入法的禁令、原乐的僭越、罪疚感式的自责的无限循环。

至于“羞愧”（shame），精神分析学很少把它当作一个概念来使用，我们可以在罪疚感的谱系中来思考它，但又略有不同。如果说罪疚感的心理结构在于超我的律令和原乐的僭越之间的紧张或张力，那么，羞愧就来自主体在他者界域对自身欠缺的某种确认，在那里，我发现自己不过是一个空无，我在他人眼里不过是一个“人渣”，一个单纯的取乐对象，这时我就会产生羞愧，甚至有时，我只要一想到他人会这样论断或想象我的存在，羞愧就会出现。拉康在讨论萨特的凝视理论的时候曾涉及羞愧的问题——那个透过锁孔窥视的主体只要一想到在某处有一个匿名的他者在凝视着他，一想到自己将变成他者论断和评说的对象，顿时就会羞愧难当①——但并未给以任何理论化的说明。在第 17 期研讨班中，他是在 1968 年学潮和文森大学作为激进主义学生的大本营的语境中谈到“羞愧之死”的，面对那些亢奋的面孔，他总是忍不住要说：看看吧，他们有多么的享受！意思是说，由于父亲和他者的死亡，由于能指的无能，羞愧也随之死去。在以前，他者的凝视还让主体感到羞愧，死亡——尤其是原始父亲的死——作为一个终极能指还标记着主体作为“向死之在”的界限，而现在，当人们不再视他者的律法为律令的时候，当死亡变成了一个纯粹的记号、一个可随手撕掉的明信片的时

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 84.

候，羞愧感也就从内心消失了，同时死亡的意义也将随之改变，它不再与牺牲中的意义和价值相关，而只是纯粹的生命的消失。对于拉康所谓的“羞愧之死”的功能，雅克-阿兰·米勒有一段分析：

> 羞愧的消失意味着主体不再是由某个至为关键的能指来表征。这就是拉康在讲座的开始就把海德格尔的向死之在视作“一个能指借以对另一个能指表征主体的明信片”的缘故。他赋予这个 S_1 即“向死之在”一种明信片的价值。那不是简单、纯粹的死亡，而是由一个超过它的价值所决定的死亡，一旦这个卡片被撕掉，他说，撕掉的就是一种羞愧。它的目的地从今往后将是一个笑柄，因为通过把它写作 S，主体可以与知识和世界秩序黏合在一起，他在那里有自己的位置，比如在这个情形中他就是典礼的主人，但他必须维持他的位置。一当他不再胜任他的职能，他也就消失了，就是说，他就要为那个能指牺牲自己，他注定是那个能指的化身。①

实际上，要真正理解拉康这里所说的意思，我们需要回到他的另一个语境中：不再是时代的语境，而是他论说问题的理论语境，那就是他对弗洛伊德有关“父亲之死”的神话的阅读和阐释，其对罪疚感和羞愧之死的论述恰好都是在这个语境中进行的。

我们已经提到，弗洛伊德在 1913 年的《图腾与禁忌》中曾虚构了一个原始部落的儿子们谋杀父亲的神话，到其晚期的绝笔之作《摩西与一神教》（1939 年）中，他再次用这个神话来解释一神教的起源。

弗洛伊德的这个神话里——若是以列维-斯特劳斯的结构分析的方法来看——究竟有哪些神话素呢？不同的阅读角度肯定会看到不同的东西：原始父亲的享乐；儿子对原始父亲的谋杀；父法的阉割；子民对父法的认同；罪疚感和牺牲仪式，等等，都是这则神话透露给我们的信息。在这众多的要素中，以哪一个为主导要素来重建弗洛伊德的话语，将意味着我们对那个神话的意义有可能得出不同于他种要素的阐释。就拉康的阅读而言，子民对原始父亲的谋杀一直是他最为关注的，但在不同的阅读语境中，由于侧重点不一样，他对这一谋杀行为的意义效果的

---

① Jacques-Alain Miller, “On Shame”, in Justin Clemens and Russell Grigg (eds.), *Reflections on Seminar XVII: Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, pp. 18–19.

阐释完全不同，并因此也导致了其对父亲的功能的不同理解。

先看一下弗洛伊德笔下的那个原始父亲——拉康将称其为“实在的父亲”(the real father)①。这是一个绝对的父亲，一个令现实之中的任何父亲都要黯然失色的绝对存在。这个父亲有着多种面相，至少我们在弗洛伊德的神话中可以读到他的多种面相：他可以享用部落内部的所有女人，但不允许儿子们觊觎他的特权，所以他首先是一个暴虐的父亲；但他的暴虐、他的禁令招致了儿子们的强烈反抗，儿子们联合起来杀死了他，并分食他的尸体，所以这又是一个死去的父亲，一个被谋杀的父亲；不过，父亲的死并没有带给儿子们想要的东西，为了享有父亲一样的特权，儿子们相互残杀，最后他们只好达成妥协，立下不准乱伦的禁令，并以死去的父亲为图腾，视他的特权是神圣不可侵犯的，这时，父亲又成了象征的父亲，象征着父法的权威，也象征着子民们的牺牲；进而，在拉康的逻辑中，原始的享乐的父亲根本就不存在，那个父亲原本就是“死去的父亲”，即他原本就未曾活过，他原本就是已然死去的、永远死去的，他的存在、他的被谋杀都不过是承受阉割的主体回溯性地想象出来的，后者在认同的挫折中总是想象曾经有那么一个父亲可以享受到纯粹的原乐，所以这个父亲根本上是一个神话的父亲，一个实施和发布原乐的禁令但他自己不受这个禁令约束的实在的父亲：“实在的父亲，如果人们想从弗洛伊德的论述中来重构它，那这个阐述恰恰就必须涉及想象的父亲，亦即原乐的禁令。”②

原始父亲如此之多的面相使得他在结构主体之位置和意义的时候将发挥多重的功能，换句话说，主体性的构成的多重效果其实与原始父亲的多重功能的共时性运作有关。拉康在第 7 期和第 17 期研讨班中的讨论就是围绕儿子们对原始父亲的谋杀展开的。

先看第 7 期研讨班中的讨论。在那里，拉康称弗洛伊德的谋杀原始父亲的神话是有关现代性伦理之起源的神话，是只会在现代出现的现代“神话”③，也是上帝已死的时代的神话。那么，这个神话的关键是什么？或者说它给予我们的启示是什么？拉康回答说，那就是法与罪、法

---

①② Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 137.

③ 实际上，拉康的这个观点在第 4 期研讨班中就提出来了。

与欲望、罪与原乐的关系：对父亲的谋杀带来的是法的确立，是原乐的禁止被加强，因为这个谋杀造成的一个严重后果就是对父亲的负罪感，子民必须以他的赎罪、他的牺牲来替代性地抵偿这个原罪，那就是接受禁令，奉禁止乱伦的父法为最大的法；但从另一个角度说，法对罪的禁止恰恰也是对罪的明确和界定，它使罪从不可见、不可知的欲念形态转换为可见的界限，转换为可付诸行动的目标，法划定了或者说明确了僭越的方向，法激发了僭越的欲望，法成为原乐的支撑，并使原乐的追求成为不可抗拒的内心律令，当然法也因此而使得欲望更感罪孽深重，使得在僭越中享受罪疚感和痛成为了原乐的一部分。不妨说，在禁令和罪之间，是一种正比例关系，禁令越强，罪感越大；在禁令和原乐之间，是一种反比例关系，禁令越强，原乐越是受到压抑；在罪和原乐之间，则是一种类似于二次函数的关系，在一定量值范围内，罪感越大，原乐的追求越是受到抑制，这时，主体的心理结构处在罪疚感过度的状态，进而，在另一个量值范围内，罪感越大，原乐的僭越意志就越强，对罪感的享受也越发成为原乐意志必不可少的一部分，这时，主体的心理结构实际在朝向罪疚感不足的状态发展。

那么，如何解决法、罪、原乐之间的这一复杂纠缠呢？按照弗洛伊德的精神分析逻辑，人类文明的产生与发展都离不开对这个纽结的“处理”或解决。于此，我们看到有一个东西开始进入运作，那就是“牺牲”。是的，拉康在第7期研讨班中——以及在其他地方——并没有把“牺牲”当作一个独立的概念加以使用，但我们在他对想象界的侵凌性、象征界的阉割、实在界的死亡驱力的处理中明确地可以辨认出一种牺牲机制的作用。①

在人类集体的文化实践中，牺牲有三种典型的表现形式：宗教意义上的牺牲（比如基督教中耶稣的牺牲）；集体或团体针对个人或某个被排斥的少数群体实施的牺牲（比如纳粹的排犹运动）；以及人类集体借信仰或道德的理由要求的个体的牺牲（比如日常世界的道德规训，我们挂在嘴边的各种“主义”）。虽说在不同的牺牲形式中个体或集体的无意

① 拉康的学生居伊·罗索拉托（Guy Rosolato，台湾译作“侯硕极”）写过一本书专门讨论“牺牲”，但他的观点并不完全是拉康主义的。参见侯硕极：《牺牲：精神分析的指标》，卓立、杨明敏、谢瘦仪译，台北，心灵工坊，2009。

识运作不尽相同，但总体上，牺牲都是对主体的罪疚感的一种“处理”或“治疗”，是罪疚感的一种转移，但也是对它的一种固定或确认，就像拉康的学生居伊·罗索拉托说的，“牺牲既维持罪疚感，也缓和罪疚感，更准确地说，牺牲能疏导罪疚感。牺牲因此提供给罪疚感一种形式，以及构造这个形式的形象”①。在拉康的意义上说，牺牲的一个重要功能就是通过把死亡作为一个终极能指提前送到主体性的跟前而让罪疚感以及由此而来的焦虑成为可以接受的东西，并让罪疚感伴随法一起一代代传下去。就像在基督文明中，耶稣基督的牺牲就扭结了这样一个复杂的运作：他作为人子乃是代罪羔羊，他的牺牲构成对人的原罪的一种抵偿，但也使罪及罪感成为人人都分享着的一种“恶”；另一方面，他作为“道”的肉身化又是理想父亲的化身，这个理想父亲是值得我们去爱的，值得我们为之付出包括生命在内的一切，并且他作为集体的认同对象是一个不死之躯，他必定是不死的，他必须是不死的，所以在他的牺牲中，我们看到了一个超验的奇迹的发生：死而复生。死亡和复活构成了耶稣的牺牲仪式的根本性结构，就像罗索拉托所说，死亡和复活乃是牺牲仪式用来否定死亡的两个结构性要素。②

回到第 7 期研讨班的场景，在那里，拉康一开场就从弗洛伊德的谋

---

① 侯硕极：《牺牲：精神分析的指标》，68 页。

② “死亡与复活是构成牺牲演出的要素，这两个重要时刻乃是用来否定死亡，透过这样的否定，死去的父亲之形象在牺牲仪式（不同的宗教教义各有其规定方式）的虚拟中得以固定。如果理想化父亲被集体谋杀，这会摧毁社会内部的联系，造成无政府的混乱状态，在这情形下就需要举行重建社会联系的牺牲仪式。”（侯硕极：《牺牲：精神分析的指标》，81 页。）在另一个地方，罗索拉托对此有更具体的分析：“这一次，牺牲完成了，因为耶稣被钉死在十字架上。可是，代罪牺牲者却多了一个头衔，他是人—神，神的儿子道成肉身。身为人，耶稣是大卫王的后裔。作为独一神，他以儿子的身份暗处受侮辱的牺牲。于是，耶稣被钉死在十字架上就变得极不寻常；在执行死刑时，基督教并没有避免耶稣受难的形象；相反地，信徒在所有的细节中呈现并思索耶稣受难形象。然而，一个被凌迟的道成肉身的神，这是前所未闻的事情。于是，它清除了一切其他的意象，排除了一切人类再制造该牺牲的企图。一劳永逸地直到世界尽头，神亲自完成牺牲，使得其他任何具有开创性的牺牲变得多余了，也因此废除了它们的功效。……根据更深层的基督教传统教义，耶稣死在十字架上是代替罪人赎罪，因此现在所有的罪人，在接受耶稣的死是为了拯救罪人的条件之下，都可算是钉死耶稣的人。所以说，罪人才是耶稣牺牲的导因。但我们必须承认，是神以其全能主导这个牺牲，人们才得以释放；之后，一个死去的独一神的牺牲形象从此出现了。然而，复活也接着发生了，耶稣因此回到永恒，留给基督徒一个令人着迷的形象和一个胜过死亡的典范。信徒从此以想象产生了一股叫人难以置信的、驱力般的推进力量，连它的效能都令人难以置信；这力量使人类的各种计划更有活力。”（侯硕极：《牺牲：精神分析的指标》，107 页。）

杀父亲的神话引出了精神分析伦理学的主题：

> 事实上，如果说精神分析学已经关注过某个东西，那就是……罪疚感的重要性，我甚至要说是罪疚感的无所不在。伦理思想的某些内在倾向总想回避道德经验中这一据说令人不快的方面。如果说我肯定不是力图软化、模糊或弱化罪疚感的那一类人，那是因为在日常经验中我不断地回到那里、不断地提示它的存在。①

那么，精神分析学是否就像许多人认为的那样是要帮助主体“平复”其罪疚感呢？拉康说，似乎是如此，至少它在临床上似乎是要帮助主体缓释其倒错的原乐——像萨德那样的原乐。但实际的情形比这要复杂得多，因为罪疚感作为一种无意识欲念在谋杀原始父亲的时候、在原初的根本大法制定的时候就已经铭写到了主体的内部，已经内化成了主体性的一个部分，以至于说，主体只要还是欲望的主体——他不可能不是欲望的主体——和伦理实践的主体，主体只要还处在与欲望的纠缠中，他就摆脱不了身为“向死之在”的原罪，他注定要遭受罪疚感的凌辱和侵袭。在该期研讨班的最后一讲，拉康又回到第一讲的主题，正面地阐述了罪疚感与欲望的关系：

> 因此，我认为，从分析的角度说，人们为之感到罪疚的唯一之事就是他与自身的欲望之间建立了根本性的关联。
>
> 不论既定的伦理学承认与否，那一论断都十分明确地说出了我们在经验中观察到的事实。在最后的分析中，当主体最终表现出罪疚感时，他真正感到罪疚的事总是与他和他的欲望之间一定程度上构成的根本性关联有关——不论良知的督导承认与否。
>
> 让我们更深入一步。他常常为了一个良善的动机甚或最纯良的动机而和自己的欲望建立了根本性的关联。而且这应该没什么可奇怪的。因为罪疚感已经存在了很长时间，很久以前人们就注意到，良善动机、良善意图的问题虽说构成了历史经验的某些区域，且在——比如说——阿伯拉尔的时代就已经是道德神学讨论的焦点，

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 3.

但它并没有让人得到太多启迪。在远处不断重现的问题总是一样的。这也是为什么基督徒在其最常规的庆典仪式中总无法和平相处的一个原因。因为如果一个人是为了善而必须做某事，那他实际上就总是要面对一个问题：为了谁的善？从那个角度看，事情不再是一目了然的。

以善的名义甚至以他人的善的名义做某事，这根本不能保护我们远离罪疚感，而且也不能让我们远离所有内心的灾祸。更确切地说，那并不能保护我们远离神经症及其后果。如果说分析有一种意义，那欲望不过就是支撑某个无意识主题的东西，它恰好是对将我们植入某一特殊命运的东西的阐述——那个命运不断地要求偿还债务，欲望不停地回来、不停地返回，并一次又一次把我们安置于某一既定轨道、某个东西的轨道，处理那个东西恰恰是我们特定的事务。①

主体与其欲望的根本性关联说到底就是人的欲望总是他者的欲望，人总是欲望成为他者的欲望对象，总是欲望他者所欲望的，而这个他者的欲望，在人类的道德实践中，恰恰就是由道德法则标示出来的，后者总是以抽象的禁令或律令的形式把主体抛到一个牺牲品的位置，让庸常的主体在“向死之在”的内在循环中沦入“恨、罪疚和恐惧的三角地带”②。启蒙的现代性伦理就发挥着这样的功能，拉康对邻人之爱的讨论就是在启蒙伦理的语境中展开的。

虽然爱邻人如爱己的律令是基督时代“兄弟之爱”的体现，但启蒙时代的现代性谋划并没有抛弃它，法国大革命的人权理论、功利主义伦理学、康德的伦理律令都属于这个谋划的一部分，曾经的“兄弟之爱”现在换成了人权的“博爱”理念和功利主义伦理学关于最大多数人的最大幸福的理想，它甚至也关联着康德的定言律令的绝对性——虽然康德对这个博爱伦理有着自己的理解。但是，正如拉康的分析所表明的，这个爱的律令总隐含有一种不确定的危险性和残酷性，它总是指示着某个

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 319.

② Ibid., p. 320.

在法的彼岸的东西，那就是原乐。

还有更重要的一点，现代主体——那根本就是欲望的主体，是欲望本身——的博爱理念是和另外两个理念联系在一起的，那就是自由和平等。“自由、平等、博爱”作为旧制度的意识形态的一种替代，实际构成了侵凌性的爱的某种增补策略。拉康说，当罗伯斯庇尔政府的圣茹斯特（Saint-Just，1767—1794）——他实际是以鼓吹一种极端血腥的革命理论而著称——声称“幸福是政治的事务”的时候，当他声称“没有全体人的满足，也就谈不上个人的满足”的时候，那实际上是使幸福和满足变得不可能了，是把幸福和满足设定成了一个“被无限期搁置”的目标，拉康说：

> 让分析重新聚焦于辩证法就可以证明：事实上，那个目标被无限期搁置了。如果现时代幸福的问题无法以别的方式得到解决，那不是分析的过错。我要说，那是因为，正如圣茹斯特说的，幸福已成为政治的事务。正是因为幸福已进入政治领域，幸福的问题才不容易获得亚里士多德式的解决，其前提条件已被置于所有人的需要的层次。亚里士多德是在他提供给主人的不同形式的善之间选择，并告诉主人只有某一种善是值得他效力的——亦即值得他沉思——而主人的辩证法，我认为，在我们的眼里基于历史的原因已经失去了信誉。那些原因与我们所处身的历史时代有关，它们在政治中就体现为下面的原则：“没有全体人的满足，也就谈不上个人的满足。”①

所谓“亚里士多德式的解决”，正如拉康在讨论亚里士多德的幸福伦理学时说的，其所谓的幸福不是全部共同体的幸福，而是特权阶层的幸福，所以这种伦理学是那些有闲暇时间来“处理”、“调理”其要求和欲望的人的伦理学，其目标就是作为存在的终极因的至善。也就是说，亚里士多德式的伦理学是一种等级制伦理学，而不是现代性语境中宣讲的那种普世性伦理学。后来的中世纪经院哲学家也用亚里士多德主义去把社会即封建等级制合理化和合法化。但随着亚里士多德主义的失败，

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 292.

随着近代科学革命带来的古典本体论的指涉——即“一”作为最高最后的原因——的消失，建于其上的社会等级制也归于失效。法国革命完成了这一转折，它建立了一个理论上人人平等的社会，主人的伦理学被一种公民的伦理学所取代，幸福成为所有人的“私有财产”或基本人权，一个社会若是不能保障所有人的幸福，这个社会就是不公的，一个社会若是离开了所有人的幸福，个人的幸福也就是空谈。因此，一点也不奇怪，法国革命后出现的第一个伦理学就是功利主义伦理学，在那里，当所有人的幸福、所有人的满足无法获得的时候，最大多数人的最大幸福就成了伦理学的目标。

“最大多数人的最大幸福”，边沁伦理学的这个表述最为典型地呈现了现代性伦理的困境，与许多人把功利主义伦理学理解为一种单纯自我中心的利己主义伦理学不同，拉康在那里看到了爱邻人的博爱伦理的对等表述。他说：

> 我在本年度的演讲是从功利主义者的一个艰巨的论题开始的，但功利主义者说得很对。他们在对抗某个东西的时候实际上只会使他们面临更大的困难，使他们面临这样的一个任务：“但是，边沁先生，我的善与他人的善是不一样的，你的最大多数人的最大幸福的原则与我的自我中心的要求是背道而驰的。”但是，实情并非如此。我的自我中心与某种利他主义、那种定位于有用性层面的利他主义是完全相符的。它甚至是我借以避开我欲望的以及我的邻人也欲望的恶的问题的借口。①

在这里，威胁我的幸福的不是人的自私，不是邻人的邪恶，而是我对他人的镜像式认同，是我在自恋的结构中想象的与他人的平等和同一，我认为我所欲望的善必定也是他人所欲望的善。虽然这种想象性认同会引起侵凌性，但在这里，它还不是妨碍我获得幸福的最大障碍，因为侵凌性总是源自于我在理想化的对体那里看到的欲望竞争，而现在，建立在平等理念上的法把这个裂隙暂时地遮盖起来了。根本的地方在于，我在我和邻人的幸福要求中看到了另外的东西，那个无法被象征的

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, p. 187.

他者完全遮盖的东西，那个指向象征秩序以外的东西，那就是每个人都在幸福中追求更大的享乐的欲望，那个指向实在之物的原乐满足。原乐追求是一种绝对的恶，它让我们每个人都感到享受不足，让我们每个人都在法的凌虐中呻吟，而我们正是通过法的面纱看到了那个恶的幻影。阿根廷分析家马克·德·柯赛评论说：

> 我理所当然要寻求幸福，并且，作为一个自我中心的人，我可以在我同伴身上看到相同的渴望。但是，对使我们变得一样的幸福的要求被一个欲望穿越了，那欲望超出了幸福和平等的范围，且根本上是指向恶。我的同伴和我都分享有这同样的欲望，因而它构成了我们建立政治性的幸福的基础。然而，那作为欲望的终极目标的恶使我们无法结成一个“平等”的和谐社会。恰恰是因为这一点，幸福不可能真正地给予社会一个稳固的基础。归根结底，人认为一个承诺幸福（自法国革命以来，这已是所有政治的承诺）的政治秩序将满足他的欲望。不过，欲望的这一满足不在于幸福，而在幸福的彼岸，在一个远点，从任何幸福伦理学的角度看，那个点都只能视作是恶。在一个“为所有人的幸福”的文化里，比如我们所处身的文化，本质上说，政治不可能满足人的欲望。它公然要灭除的缺憾同时已经是对更大灾难的一种防御，那个灾难恰恰就是欲望的“完全”满足。①

法承诺我们“自由、平等、博爱”，但同时又把我们视作满足其淫秽本性的牺牲品；法禁止我们在法之外寻求幸福和满足，因此也就邪恶地把更大的幸福和满足放置到了欲望的彼岸，让我们在一种死亡意志中去与之相遇；法提供给我们普世的原则，并用这原则掩盖个体性的差异，但同时它又把我们置于个体性的孤独中，让我们的欲望在恨与罪疚的内循环中忍受煎熬。就这样，如同马克思在分析资本主义原始积累时说的一样，资产阶级伦理也在它的每一个毛孔和细胞中嵌入了罪恶的因子。

在此我们看到了什么？我们看到了拉康反思现代性伦理的一个根本

---

① Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, p. 144.

视线，那就是对原始父亲的谋杀：因为这个谋杀，我们结成了一个共同体；因为这个谋杀，我们分享了一个共同的恶；因为这个谋杀，我们不得不把自己置于法的淫威之下；因为这个谋杀，我们在罪疚感中让自己成为一个屈从的主体；因为这个谋杀，萨德成为了我们的邻居。

在第 7 期研讨班中，拉康对现代性伦理的批判总回荡着些许愤世嫉俗的声音，总带有些许怨恨的基调，在那里，原始父亲的谋杀带来的是法的淫威，是罪疚感的阴霾，是原乐追求的失败。而到十年后的第 17 期研讨班中，我们将听到另一种腔调，一种玩世不恭的口吻，因为社会历史的语境已经发生了变化，那个怨恨的“主人”所描述的怨恨文化的图景现在被一种歇斯底里式的狂欢文化所取代，在那里，主体尽情地享受着革命的“激情”，为此甚至不惜把自己打扮成代罪牺牲者来享受“受难”之痛，就是说，这个主体既是施虐的，也是受虐的，施虐和受虐在他们身上是一体的，是他们借以把自己升华为美的幻象的手段。这一次，拉康依然借用了弗洛伊德的神话，依然从中采撷了谋杀父亲的功能单元，且依然把它置放到了法和原乐的关系中来考量，只是对其意义效果的阐释已完全不同。

在这里，拉康首先对与谋杀父亲有关的俄狄浦斯情结做了重新的思考。有关俄狄浦斯情结，前面已多次涉及，它的内容我们应该比较熟悉了，对于它在拉康精神分析学中的作用，澳大利亚的拉康派分析家鲁赛尔·格里格（Russell Grigg）有一段虽然有点夸张但仍不失精到的总结：

> 众所周知，俄狄浦斯情结在拉康那里扮演着中心的角色。在早期的研讨班中，包括《精神病》、《对象关系》和《无意识的构型》，他反复地、不断地、坚持不懈地讲到俄狄浦斯情结。实际上，他的理论大厦就是围绕着它运转的。母亲的欲望、菲勒斯作为母亲欲望的对象、一开始想要“成为”菲勒斯后来又接受“拥有”菲勒斯的孩子，以及父之名——若是不参照俄狄浦斯情结的功能，所有这一切都无法理解。如此庞大复杂的机器整个地就依赖于俄狄浦斯情结，实际就是俄狄浦斯情结的一个组成部分。对拉康而言，我们要想出色地说明与精神分析学有关的任何东西，不论是孩子的恐惧症，还是歇斯底里和强迫性神经症的性质，都必须想到俄狄浦斯情

结，比如为什么是精神病而不是神经症，恋物癖和变性的条件，当然还有男性气质和女性气质的产生，这些都需要置于那一情结中来解释。在所有这些东西中，涉及俄狄浦斯情结在每一特殊情形中的特殊机制，反正要有一个持续的信念，即要想理解精神分析学家每天打交道的不同临床结构的起源和性质，我们就必须从这里开始。没有俄狄浦斯情结，就不可能理解神经症、精神病和倒错，也没有办法去思考性别的形成。拉康不断回到俄狄浦斯情结就已经表明了他的信念，即若是不把它作为精神分析学的试金石来加以参照，就理解不了任何东西。弗洛伊德称俄狄浦斯情结是“神经症的内核”，拉康更进一步，称它涵盖了分析经验的全部领域，并用它来标记我们的学科指定给主体性的界限。①

的确，虽然称俄狄浦斯情结是结构拉康的整个理论的基石有点言过其实，但称它是拉康最核心的一个概念是一点不为过的，至少在 70 年代以前是这样。但在第 17 期研讨班中，拉康提出了“超越俄狄浦斯情结”的口号，这不禁让拉康研究者心生疑惑：他到底想要做什么？他自己在 50 年代阐述“对象关系”和无意识的构成的时候不是就以此为基础吗？是的，那时他的确是那样做的，因为他要引出作为原初失落对象的实在之“物”（即作为原初的欲望对象的母亲），他要用俄狄浦斯情结来完成象征界（即父之名）对实在界的切割，完成实在界的对象在幻象中的想象性返回（即基本幻象的结构）。可是现在，他的角度变了，他要用实在界来穿刺象征界和想象界，他要用实在界的不可能性来瘫痪象征的秩序和想象的幻觉，总之，他要在这个超越中引入实在的父亲。

50 年代的时候，受到克莱茵学派的影响，拉康在对俄狄浦斯情结的思考中把母婴关系置放到了一个重要位置，视母亲是主体（孩子）的原初认同对象，而现在，他借着批评克莱茵的认同理论“修正”了自己的看法。他认为，克莱茵学派把原初认同归于孩子与母亲的关系，把母亲指认为原初认同对象，根本上背离了弗洛伊德，因为弗洛伊德在《群

① Russell Grigg, “Beyond the Oedipus Complex”, in Justin Clemens and Russell Grigg (eds.), *Reflections on Seminar XVII: Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, pp. 50–51.

体心理学与自我的分析》(1921 年) 中明确地说到对父亲的认同是原初认同，父亲才是主宰着“第一次认同”的人，也正是因此，父亲是“值得去爱”的人。克莱茵学派把孩子对母亲的认同视作是第一位的认同，这与弗洛伊德的话语完全不符。① 并且，拉康还对孩子所认同的那个原初母亲做了这样一个让所有的母亲都很愤怒的描述：

> 母亲的角色就是母亲的欲望。这是根本性的。母亲的欲望不是那种可以承受的东西，不是你可以漠不关心的东西。它总是复仇和破坏。一只巨鳄，你就在它的嘴里——这就是母亲。人们根本不知道什么东西会突然激怒她，使她合上嘴。那就是母亲的欲望。②

请注意，拉康在 50 年代就明确了“母亲的欲望”既指孩子对母亲的欲望，也指母亲他者的欲望，后者根本上是一个谜，不只是孩子，连母亲自己都不知道自己在欲望什么。为什么？因为母亲是被阉割的，也是被剥夺的，她的角色意味着双重的缺失。拉康这里的描述说的就是这后一方面。那么，什么东西可以让你虎口脱险呢？拉康说，“线轴”(roller)，一个石头做的线轴——记得吗？它实际就是孩子在“Ford/Da”游戏中玩的那个东西，那个象征之物。拉康现在说，这个线轴就像一个阻碍物、一把斧子，阻挡着母亲的吞食，它实际就是菲勒斯，“它就是所谓的菲勒斯。如果她突然合上嘴，是这个线轴在护佑你”③。父亲就是这个菲勒斯，父亲的角色就是那个让你逃离“母亲欲望”的虎口的主能指，精神分析学家的任务就是要解释这个主能指。所以，你看到了吗？拉康在这里并没有前后矛盾，他只是从一个莫比乌斯带的“一面”走到了“另一面”——它们其实是连通的——而引领这个运作的就是象征的父亲。

象征的父亲是一个理想的父亲，一个值得我们去爱的父亲，他就是父之名，是结构主体的主能指“S_1”。可是，在弗洛伊德的俄狄浦斯神话中，父亲是死去的父亲，是被谋杀的父亲，为什么会这样？我们为什么要谋杀我们的认同对象？拉康认为，问题的根本在于父亲发挥功能的

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 88.

②③ Ibid., p. 112.

界域，在于弗洛伊德的神话有不同的版本。

我们知道，弗洛伊德至少有两个版本的俄狄浦斯情结：一是用来讨论主体心理结构的构成和发展的，其原型取自古希腊悲剧家索福克勒斯的《俄狄浦斯王》，在这个版本中，弑父娶母的神话情节在弗洛伊德那里被提炼为“俄狄浦斯情结”，并以此演绎出一个家庭罗曼司的系列场景，拉康在第4、5、6期研讨班中更是把这个罗曼司续写得出神入化，可是到第17期研讨班中，他又称俄狄浦斯情结是“弗洛伊德的梦”，一个需要诉诸“阐释”的梦①；另一个版本是在讨论人类社会禁忌法则的起源时提出的，那其实是弗洛伊德自己虚构的一个神话，即原始部落中儿子谋杀父亲的神话，在这个版本中，暴虐的父亲、奋起反抗的儿子、图腾崇拜与禁忌的确立等等构成了人类文明源头处的一个集体梦幻剧。

首先要说说俄狄浦斯情结作为弗洛伊德的一个“梦”。作为“梦”，必定就有显意的方面和隐意的方面，很显然，对于这个“梦”，其显意的方面就是弑父娶母。但所谓“显意”，就意味着它是隐意的歪曲和变形，它是一种伪装，至于那被伪装的内容，恰恰就是主体（包括弗洛伊德）所不知的，因为它处在无意识的领域。拉康分析说：

> 按照弗洛伊德的观点，索福克勒斯的戏剧说的是一个人杀死父亲后和母亲同床共眠的故事，它揭示了父亲的谋杀（the murder of the father）和母亲的享用（the jouissance of the mother），后者需要在对象的方面和主体的方面来理解，即一个人在享用母亲和母亲在享用。事实是，俄狄浦斯完全不知道他杀死的是他的父亲，不知道他是在让母亲享乐，也不知道他是在享用母亲，可这于问题本身并不能改变什么，因为它恰恰是无意识的一个精彩例证。②

但还有一个谋杀原始部落的父亲的神话，其结果恰好与前一神话相反。父亲让所有的女人归为己有，这本来已够不可思议的，而儿子们也有自己的想法，他们杀死了父亲，其结果与俄狄浦斯王的神话完全不同，虽然杀的都是衰老的父亲。杀死父亲后，儿子们发现自己相互间是

---

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 137.

② Ibid., pp. 113-114.

兄弟，所以他们没有接着就去享受父亲的女人，而是结成盟约，立下禁令，不准享受同部落内的女人。

为什么会这样呢？这要从父亲之死说起，从父亲之死与作为乱伦对象的母亲的原乐的关系说起。这不是说因为父亲的死，所以可以和母亲睡在一起，恰恰相反，“正是在父亲之死的基础上，这个原乐的禁令才首先被建立起来”①。所以问题的关键不是父亲的死亡，而是父亲的被谋杀。

索福克勒斯的俄狄浦斯神话明确地表明，父亲的被谋杀是母亲的原乐的条件：如果拉伊俄斯没有被杀，享用母亲/母亲享用就是不可能的。但俄狄浦斯是以谋杀为代价得到那原乐的吗？不是，他获得原乐是因为斯芬克斯之谜。通过回答斯芬克斯的谜语，俄狄浦斯发现了自己，获得了有关自身同一性的“知识”：“人”——我是一个人，并且是一个比别人都有智慧的人。但这个回答也是一种遮蔽或掩盖，他掩盖了主体的真理/真相：“我是谁？”“我来自哪里？”他没有看到斯芬克斯半人半兽的模糊性才是他的真身，他的答案出来后，斯芬克斯跳崖自尽，真理/真相对他彻底关闭；他也没有想到他的回答恰恰预期了他自己的戏剧，他才是人世间最可怜的白痴，是最可憎恶的人渣；他的回答把自己送进了真理的陷阱，他想用他的回答取代对自身真理/真相的追问，他想用他的回答证明神谕是错误的，他是可以逃脱命运的追逐的，可他和他父亲的行径都只是在表明：命运之为命运，就因为它是不可逃脱的，逃避命运的人不过是在加快步伐奔向命运的罗网，跑得越快，罗网就收得越紧。所以，在俄狄浦斯王的神话中，是斯芬克斯之谜构成了主体实施认同的主能指，他从这个能指中获得的“知识”把他引向了享乐的道路，而这个道路之于他也是通向死亡的路，这就是俄狄浦斯情结作为弗洛伊德的梦的隐意所在，其父亲的死在此不过是隐意的一个伪装罢了。

至于谋杀原始父亲的神话，那是列维-斯特劳斯意义上的一个“神话”，是人类无意识的逻辑的一种象征性表达，它描画了“死去的父亲和原乐之间的一种等价”②，因为那个死去的父亲是捍卫原乐的，是发出原乐禁令的所在。死去的父亲就是原乐。实际上，在俄狄浦斯王的神

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 120.

② Ibid., p. 123.

话之外，我们可以看到一个运作，一个结构运作，那就是实在的父亲。拉康说，实在的父亲在弗洛伊德的话语中据有中心的位置，只是弗洛伊德自己没有意识到。实在的父亲是阉割的代理，这就是他的运作："父亲，实在的父亲，不过就是阉割的代理——这就是所谓实在的父亲是不可能的这个论断注定是对我们秘而不宣的。"① 为什么？因为所谓代理，首先意味着我们滑进了一个幻象，以为父亲即是那阉割，而实际上，阉割只是禁令的一种陈述，它只能是建立在第二个时刻，即谋杀父亲的神话的时刻。儿子们在神话假定的最初时刻即还是动物的时候并不是没有溜进女人的群落，他们在那时已经是被阉割的，只是到第二个时刻，阉割作为禁令的陈述才出现。阉割是能指切割的效果。弗洛伊德强调阉割焦虑是孩子因其对母亲欲望而害怕被父亲阉割，拉康以前也是这样解释的，可是现在，他说，象征的阉割是人成为主体以及他要获得原乐所必须经过的道路，这同时也意味着原乐是不可能的，因为成为主体就是接受语言的调停，这是通过 S_1 实施的，是通过对 S_1 的原初认同实现的，就是说，象征的阉割是由 S_1 决定的，而这也正是父亲的功能。与弗洛伊德假定原始的父亲是一个万能的父亲不同，拉康说，父亲不过是一个结果的运作者，是主能指的代理，实在的父亲实施了代理的工作。进而，实在的父亲不是现实的父亲，他是不可能存在的，他实际是能指运作的回溯性效果，是因为不可能的实在的侵入而在想象中呈现为阉割者的幻象：父亲传给儿子 S_1，主体借此获得一个自身一致的幻觉，这就是弗洛伊德的原初认同的父亲形象；但 S_1 的引入必然意味着主体的分裂，意味着阉割，意味着原乐的获得是不可能的。总之，主能指对能指链的"插入"决定了象征的阉割，这对于父亲也是一样的，父亲也是被语言象征地阉割的，只是社会机器把这个阉割反转为父亲的原乐禁令，并把它和想象的父亲一阉割者的幻象结合在一起。阉割的代理是实在的父亲，实在意味着不可能，意味着万能的父亲的观念的解除。再有，象征的阉割在结构上与主能指的引入联系着，能指是获得原乐的手段，但只有通过与要求联系着的重复来实现，这一重复要求的结果就是其目标

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 125.

的反面：剩余原乐被确立，原乐的获得是不可能的。在此，主能指遭遇了一种无能，所以，父亲的位置正是羞愧的位置。

那么，儿子们的自身认同即他们认同相互间是兄弟又有什么意义呢？拉康对此做了一个出人意表的解释：

> 我们所有人作为兄弟结为一体的能量最为明确地证明了我们不是兄弟，即便出生时是我们的兄弟，也无法证明我们是他的兄弟——我们可能有着完全相反的染色体。兄弟关系的这一寻求——若不计算其他，如自由和平等——是非同寻常的，它正好适合去实现它所掩盖的。①

在父亲死后，儿子们本来为争夺享乐的位置而自相残杀，他们发现，这样做得不偿失，所以以兄弟相称，欲借兄弟的关系来掩盖原本“不是兄弟”的“事实”。这意思是说，问题不在于他们原本到底是不是真的兄弟，而在于他们现在必须借这个相互的承认来获取部分的原乐。拉康进而说，象征秩序中的兄弟关系的形成恰恰是源自个体间的“隔离”：

> 我所知道的兄弟关系唯一特别的源头是隔离……我不是左派人士，但我发现，已有的一切，尤其是兄弟关系，是建立在隔离基础上的。②

他还说：

> 其他兄弟关系没有一种是可以想象的，或是有一丁点的基础，正如我刚刚说过的，一丁点的科学基础，除非它是因为人们整个地是疏离的，是与其他人疏离的。③

拉康在此暗示的正是那些革命者，那些以“同志”或兄弟会的名义走到一起的激进左派，他们以隔离的名义发现相互是兄弟，他们以这样的方式来掩盖内心深处的原乐追求，也以这样的方式来掩盖父亲的死造成的社会秩序的无能，来掩盖羞愧之死。父亲的死虽然对于子民们完成

---

①②③ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 114.

认同至为关键，可他的死并不能让我们获得解放，正是在这个意义上，拉康把父亲之死同尼采的上帝之死加以区分，他把陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中的那个著名格言——“如果上帝死了，一切都有可能”——翻转过来说：如果上帝死了，就再也没有什么是可能的。[①] 是的，如果上帝死了，如果代表着社会秩序的他者死了，如果发出禁令的权威父亲死了，还有什么是可能的呢?! 就像我们今天所处的时代，一个根本没有权威也不知道尊重权威的时代，一个由一帮失去了生育能力的无能者占据着权威位置的时代，一个已经全然不知羞耻为何物的时代，除了尊严和爱，还有什么是不可能的呢?! 除了在空洞的歇斯底里式的享乐要求中自欺之外，还有什么是可能的呢?! “羞愧之死”，拉康的这个短语简直就是今天这个“娱乐至死”的时代的一个谶语。

那么，在这样一个时代，精神分析学能有什么样的作为？答案很明确：无所作为，精神分析学并不能解决时代的问题。精神分析学以移除或移置主体之症状为目标，但弗洛伊德和拉康都已经强调了，这是一个不可能的事业。

其实，马克思主义也是以移除症状——资本主义的症状——作为目标，为此它对资本主义的社会结构进行了最为强力的症状阅读和症状分析，可是，就像德里达说的，它自身最终成了资本主义制度内部的一个创伤性的声音。是的，这是一个不断暴露创伤的声音，但我们也看到，它一次又一次被资产阶级的邪恶主体翻转为寻求倒错的原乐的手段，马克思主义在西方世界的这个命运还不够诡异吗?! 做这样的比较当然不是说马克思主义也是一个不可能的事业，至少中国的实践已经表明，它是一个已然可能的事业。

也许我们需要把问题做一个调整。我们需要思考的是：在今天这个时代，精神分析学作为一种话语实践该怎样发挥它的效能？既然精神分析学是一个不可能的事业，那么，按照拉康的逻辑，所有的一切就应当从这个不可能性开始，应当以这个不可能性作为开启可能性的前提。它只是一个话语，拉康把“羞愧之死”视作是这个话语进入世界的一个可

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 120.

能性视域，是这个话语开始其“阅读”活动的一个视线。在第 17 期研讨班的最后，拉康用了这样一段话作为结束：

> 很显然有许多东西错过了，但补充下面的话并非多此一举：如果说……你们这么多人出席这个研讨班——尽管这常常给我带来诸多不便，就像歌德所说，这显然是技巧的问题，似乎是我运用的技巧的问题，不是太多，而是刚刚好——丝毫不是基于说不出口的理由——如果这个现象发生了，这的确是不可理喻的，因为我给你们中的绝大多数人提供的也就是这些——那是因为我碰巧使你们感到羞愧了，不是太多，而是刚刚好。①

① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, p. 193.

拉康年谱

1901 年

4 月 13 日，雅克-玛丽·爱弥尔·拉康出生于巴黎一个中产阶级家庭。他的父系曾是巴黎西南部奥尔良地区著名的食用醋生产商，到父亲这里生意移到巴黎；他的母亲则出身于巴黎的一个金匠家庭，两人于 1900 年 6 月结婚，雅克·拉康是他们的长子。

1903 年

妹妹马德琳出生。

1908 年

弟弟马克出生，马克后来成为本笃会的一名神父。

1916 年

进入耶稣会的斯坦尼斯拉斯中学，接受严格的宗教教育和古典学训练，但拉康却爱上了哲学，中学期间就开始阅读荷兰哲学家斯宾诺莎的伦理学著作，并成为无神论者。

1918 年

大约在这个时期，拉康开始阅读包括安德烈·纪德、詹姆斯·乔伊斯、保罗·克罗岱尔在内的现代作家的作品，并对达达主义思潮发生兴趣。

1919 年

完成中学学业，进入巴黎大学医学院学习精神病学。

1920 年

结识布勒东，开始对超现实主义运动产生兴趣。

1926 年

11 月 4 日，在《神经病学月刊》上发表了他的第一篇有关一个精神病人的临床报告，报告写得“冗长、详尽、技术性强，且少有情感流露”。巧合的是，就在同一天，巴黎精神分析学会成立。不过这时的拉康还不是弗洛伊德主义者，虽然他对弗洛伊德的理论已经有所了解。

1927—1931 年

接受精神病临床治疗的培训。先是在巴黎圣安娜医院研究精神病及脑病患者的临床治疗，接着到巴黎警察局附属医院任专职医师，1929 年又转到以研究精神病著称的亨利·鲁赛尔医院工作，并在那里取得法医资格。1930 年 8 月，到苏黎世大学的附属医院做为期两个月的访学。第二年他又回到圣安娜医院做实习医生。在接受临床培训的这几年里，有三位老师对拉康影响较大：乔治·杜马、亨利·克劳德和德·克莱朗博尔。

1928—1931 年

发表一系列短小的临床研究，其中值得一提的有：1928 年与人合作发表《战争后遗症：一个不会行走的女病人》和《传奇警探：从慢性幻觉式妄想到想象性妄想》；1929 年与人合作发表《持续的麻痹性痴呆》；1931 年与人合作发表《共生性疯癫》和《启示性书写：分裂书写》，同年还独立发表《妄想性精神病的结构》。这些研究显示，拉康早期对疯癫与分裂性书写就已经颇为关注。

1932 年

翻译弗洛伊德写于 1922 年的论文《嫉妒、妄想症和同性恋的某些神经症机制》。

在克劳德的指导下，完成了题为《论妄想性精神病及其与人格的关系》的博士论文，并于同年 9 月通过论文答辩，获得医学博士学位。该论文的分析是基于三十三例妄想症病例的临床观察，其中最受重视的是一个名叫埃梅的女病人的病例。这篇论文显示，精神分析学开始进入拉康的视野。

从这年 6 月开始一直到 1938 年 12 月，拉康定期接受波兰裔精神分析学家鲁道夫·洛文斯坦因的分析，但两人的分析关系似乎很糟糕。第二次世界大战期间，洛文斯坦因移民美国，成为美国自我心理学学派的

代表人。

1933 年

在巴塔耶以希腊神话中怪物的名字命名的超现实主义杂志《米诺陶》的创刊号上发表论文《风格问题和精神病学有关妄想症经验形式的概念》，同年还在《米诺陶》第三、四期合刊上发表论文《妄想症犯罪动机——帕品姐妹的犯罪》，以混杂有社会学、精神分析学和精神病学的复杂角度分析一宗令人惊骇的杀人案。可以看出，在这个时期，精神病治疗的临床经验、超现实主义的文学趣味以及弗洛伊德的精神分析理论三者开始在拉康的思想中综合。同时，黑格尔的哲学也开始进入他的视野，因为就在这个时候，在巴塔耶的怂恿下，他开始定期参加亚历山大·科耶夫在巴黎举办的黑格尔《精神现象学》的研讨班。

1934 年

1 月，与玛丽-露易丝·布隆汀结婚。

11 月，加入巴黎精神分析学会。

1936 年

8 月，出席国际精神分析学会在捷克马里安巴德的第十四届年会，在会上作关于镜像阶段的发言，可因为超时，发言多次被会议主席欧内斯特·琼斯打断，对于这件事，拉康一生都耿耿于怀。会议结束后，前往柏林观看第十一届奥林匹克运动会。

写作《超越“现实原则”》一文，自诩是精神分析学家的新生代。

1937 年

和布隆汀的第一个孩子卡洛琳出生。

1938 年

应亨利·瓦隆的邀请，为瓦隆主编的《法兰西百科全书》第八卷“精神生活”撰写有关家庭的条目，阐述了与家庭有关的三种心理情结和心理意象。

1938 年

和巴塔耶的妻子、电影明星西尔维亚发生恋情（此时巴塔耶和他的妻子还没有离婚，但已经在闹分居）。

1939 年

9 月 23 日，精神分析学之父弗洛伊德逝世。

这一年，欧洲战事爆发，拉康被派到军队医院神经科做助理医生，同时他还奔波于布隆汀和西尔维亚两个女人之间。

1940 年

先是被派到波城的医院做助理医生，后又分别辗转于吕克瑟伊、马孔、圣迪埃等地，到 8 月底，随着德军在法国的胜利，拉康被遣送回家。

10 月，西尔维亚移居到南部的非占领区马赛（马赛直到 1942 年 11 月才被德军占领），不久便发现自己已经怀上了拉康的孩子，拉康只好在马赛和巴黎之间来回奔波，好在他的医生身份和政治上的暧昧态度给他提供了不少便利，使他可以在占领区和非占领区相对自由地进出，据说，此后的两年间，拉康总是开着他的雪铁龙往返于马赛和巴黎。其实，在德军占领时期，拉康在政治上保持着一种低调的、明哲保身的态度，他不拥护维希政权，但对抵抗运动也没有什么热情。他的民族情感更多体现为某种仪式化或审美化的文化抵抗，并且这还局限在非占领区。

1941 年

7 月，西尔维亚生下一个女儿，取名朱迪丝，但父姓却是巴塔耶的名字。

12 月，拉康与布隆汀离婚，但西尔维亚与巴塔耶的婚姻关系到 1946 年才正式解除，1953 年，拉康才与西尔维亚正式结婚。

1943 年

和西尔维亚一起搬到塞纳河左岸区，在这里过起了一种资产阶级文人的优雅生活。

1944 年

3 月，应邀出席由萨特、波伏瓦、加缪等人组织的一次小型文学集会，这是拉康与存在主义者的第一次接触，他与这个团体的关系并不密切。

与毕加索相识，成为毕加索的私人医生。

1945 年

应战后刚刚复刊的杂志《艺术札记》之邀写作《逻辑时间及预期确定性的论定——一种新的诡辩》一文，以某种寓言的方式对主体的问题做了不同于萨特的思考，用一个诡辩的逻辑阐述了主体性的自我确认与

主体间性的关系。

9月，到英国做了一个为期五周的访问，对英国在战争期间的精神病学研究进行考察。次年他以此为题在“精神病学的演进”小组发表了《英国精神病学与战争》的演讲。

1946 年

9月，在波纳伐尔精神病学大会上作题为《谈心理因果》的报告，对好友亨利·埃伊的机体动力论进行批判，并重点讨论了疯癫与语言的关系，还用黑格尔的术语重述了战前的镜像阶段理论。

1948 年

5月，在布鲁塞尔第十一届法语精神分析学家大会上宣读题为《精神分析中的侵凌性》的论文，进一步阐述他的镜像阶段理论。

1949 年

7月，出席苏黎世第十六届国际精神分析学大会，提交论文《镜像阶段作为精神分析经验中揭示的“我”的功能构型》，以一种极其凝练的辩证写作把镜像阶段呈现为主体之构成的一个神话式场景。

受纳什特的委托，为巴黎精神分析学会起草教学委员会的章程。

与列维-斯特劳斯相识，两人成为好友。

1950 年

5月，在第十三届法语精神分析学家大会上宣读论文《精神分析学在犯罪学中的功能的理论导论》，从精神分析学的角度对犯罪现象进行了极其广泛的讨论，人类学和语言问题再度进入他的视线。

1951 年

出席国际精神分析协会在阿姆斯特丹的会议，在会上与玛丽·波拿巴王妃的关系交恶。

在家里举行私人性的研讨班，研讨弗洛伊德的案例分析。

在第十四届法语精神分析学家大会上宣读论文《论移情》，用黑格尔辩证法的技术对弗洛伊德的杜拉案例进行重述。

5月，为英国精神分析学会做《对自我的若干反思》的报告，重点讨论他对弗洛伊德的自我概念的理解。

1952 年

学会主席纳什特提议巴黎精神分析学会成立一个独立的培训学院，

但纳什特的专权引起了资深会员的不满，12 月，拉康成为学院执行委员会的临时主任。

1953 年

这一年整个地就是法国精神分析运动的“拉康年”。

1 月，对学院章程提出修改方案。

1 月 20 日，当选为巴黎精神分析学会主席。

3 月 4 日，在索邦大学哲学学院作题为《神经症的个人神话》的学术报告，第一次提到“父之名”的概念。

6 月 16 日，巴黎精神分析学会主席之职遭到弹劾，宣布退出巴黎学会，并加入了丹尼尔·拉加什等人成立的法国精神分析学会。

7 月 8 日，在法国精神分析学会第一次科学会议上作题为《象征界、想象界和实在界》的学术报告，第一次阐述他的“三界”理论，并第一次提出“回到弗洛伊德”的口号。

9 月 26—27 日，在罗马的国际罗曼语精神分析学家大会上作题为《言语和语言在精神分析学中的功能和范围》的学术报告，俗称《罗马报告》，其中谈到了在巴黎刚刚发生的分裂事件，回顾了弗洛伊德理论的革命性意义和精神分析学当前面临的问题，然后通过挪用列维-斯特劳斯和海德格尔等人的理论资源从言语和语言的方面重述了精神分析理论和技术的要旨，重读了弗洛伊德的重要文本，并为自己的弹性时间会谈技术提供了理论上的辩护。

11 月，在圣安娜医院正式开始他的研讨班，此后的近三十年间，拉康的声音将定期在巴黎上空回荡，研讨班既是他的教学场所，也是他攻击“政敌”的战场，当然更是他阐述自己的理论与技术的阵地，是他用来捍卫弗洛伊德精神的前哨。

1955 年

为《外科医学百科全书》撰写论文《典型疗法的变体》，重申了自我结构在镜像阶段的构成，并对自我心理学进行批判。

复活节这一天，在波弗勒的陪同下到弗莱堡拜见海德格尔，交谈中，拉康请求海德格尔允许他翻译一篇关于“逻各斯”的论文在法国精神分析学会的杂志《精神分析学》创刊号上发表。

9 月，趁海德格尔到法国参加一个学术会议的机会，拉康邀请海德

格尔夫妇到乡下的别墅里小住了几天。

11月7日，在维也纳神经精神病医院作题为《弗洛伊德的事务或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》的学术报告，照例还是批判自我心理学，要求重读弗洛伊德。

1956年

5月，受批评家让·德雷的邀请作《百年弗洛伊德》的演讲，阐述弗洛伊德的成就，强调语言之于精神分析学的重要性。

11月，在《哲学研究》杂志纪念弗洛伊德诞辰一百周年的专号上发表题为《1956年精神分析学的处境及精神分析学家的培养》的论文，对50年代中期国际精神分析学会的官僚制作了尖酸刻薄的描绘，称最上层的是一帮“妄自尊大”之徒，而最下层的是受前者奴役的“小人物”。

1957年

2月23日，为法国哲学学会作题为《精神分析及其教学》的学术报告，通过区分自我和主体，阐述精神分析技术与教学的要旨，称分析过程乃是象征链条的重建。

5月9日，为索邦大学学生作题为《自弗洛伊德以来字符在无意识或理性中的代理作用》的演讲，对索绪尔的符号理论和雅各布森的转喻与隐喻理论做激进的改写，用语言学技术重述弗洛伊德的梦的机制。

1958年

4月，在《批判》杂志上发表论文《青年纪德或文字与欲望》，对让·德雷的纪德研究进行评论。

5月9日，在慕尼黑的马克斯·普朗克研究所作题为《菲勒斯的意义》的演讲，在能指的逻辑中重新定位了菲勒斯在精神分析经验和实践中的功能。

7月10—13日，在一个国际性的研讨会上作题为《治疗的方向及其权力原则》的演讲，讨论精神分析的技术原则，并再次对自我心理学加以攻击。

1959年

7月，法国精神分析学会向国际精神分析协会提交的入会申请再次遭到否决，国际协会委派一个特别调查委员会对法国学会的资格重新审

定，拉康的技术是调查的重点。

写作《纪念欧内斯特·琼斯：论他的象征主义理论》一文对琼斯的象征主义理论进行批判。

1960 年

9 月，在法国精神分析学会的一个有关女性性欲的会议上作题为《给女性性欲大会作的指导性发言》的报告（但拉康说论文在两年前就写好了）。

9 月，在让·瓦尔组织的“辩证法”研讨会上作题为《在弗洛伊德的无意识中主体的倾覆和欲望的辩证法》的报告，用四个欲望图示揭示了主体的分裂和欲望的辩证法。

10 月，在亨利·埃伊组织的一个有关无意识的研讨会上作题为《无意识的位置》的报告，重点讨论了语言与无意识的关系。

1961 年

8 月，在爱丁堡会议上，国际协会同意法国学会以“研究小组”的身份存在，前提是它必须接受一个特别指导委员会的“监督”，同时，国际协会还向法国学会提出了一份包含十九个条款的“函告”，其中包括一个特别针对拉康的秘密条款，旨在彻底孤立拉康在学会中的地位。

1963 年

8 月 2 日，在斯德哥尔摩会议上，国际协会中央执行委员会宣布，爱丁堡决议必须严格执行，并下达最后通牒，法国学会必须在 10 月 31 日前将拉康从培训分析师的名单中除名。

10 月 13 日，法国学会的“研究委员会”通过决议，拉康从即日起将不再出现在培训分析师的名单上。

11 月 20 日，拉康如期来到圣安娜医院的会议厅向他的研讨班听众作题为《父之名》的演讲，一上来他就宣布，这将是他在圣安娜医院的最后一次讲演，对于法国学会对他的“出卖”，他说，“在任何时候，我都没有给予你们理由觉得在我看来，yes 和 no 之间根本没有区别”。

1964 年

1 月 15 日，新一期即第 11 期研讨班在巴黎高师著名的迪萨纳礼堂开讲，研讨班的主题换成了“精神分析学的四个基本概念”，在演讲中，他称国际协会和法国学会对他的驱逐是就好比三百多年前犹太教会对哲

学家斯宾诺莎的“绝罚”，今天的精神分析共同体已经变成了一个教会组织。

6月21日，在皮埃尔的家里，拉康当着几十位信徒的面用录音机播放了事先录制好的一份题为《创建行动》的声明，宣布他“只身一人”创立“法国精神分析学派”——三个月后更名为“巴黎弗洛伊德学派”——在声明中，他强调了新创立的这个组织“正统的”和充满战斗性的特征，并称它将完成一项“劳作”，就是为弗洛伊德的精神分析学开始收复失地运动。

1966年

2月19日，就“精神分析学的对象”与巴黎高师哲学系学生的简短对话，对话主题包括：意识与主体、精神分析学与社会、精神分析学与哲学、精神分析学与人类学。

10月，赴美国参加霍普金斯大学举办的一个有关结构主义的研讨会，在会上作题为《论作为融摄他者性的结构是任何主体的先决条件》的报告。

11月，长达900多页的《文集》作为拉康主编的丛书“弗洛伊德领域”的一种由色伊出版社出版，《文集》共收录拉康写于1936—1965年的各类文章28篇，《文集》的出版使拉康的社会声誉大为提升。

1967年

10月9日，向“学派”成员发表《10月9日提议》，提出“通关”程序，引发“学派”内部的激烈争论，但提议最后还是被通过。

12月6日，向“学派”成员发表演讲，解释“提议”的内容，强调“通关”程序的目的不是为了确立等级制，而只是为了测试想要成为分析师的受分析者的动机和解释能力，是为了对抗国际协会早年对他的教学的敌意。

12月14日，在那不勒斯向法兰西研究所发表题为《对假定能知的主体的误解》的演讲，指责精神分析共同体已经完全抛弃了弗洛伊德的无意识概念。

12月15日，在罗马大学发表题为《从53年的罗马到67年的罗马》的演讲，再一次强调无意识和话语的重要性，并把自己和结构主义区分开来，其中还暗示德里达的“异延”概念不过是从拉康的话语的泡沫中

升起的阿芙洛狄忒。

12月18日，在米兰法兰西研究所发表题为《精神分析学及其与现实的关系》的演讲，反对人们把精神分析学视作是一种先验的阐释学，强调受分析者的任务就是要认识到他的“我思”根本上是一种异化，只有幻象才是他的心理现实背后的动力。

1968年

巴黎发生五月学潮，拉康只是姿态性地表示会站在学生的一边。五月风暴后，法国政府进行教育改革，在文森创立了一所实验性的大学，福柯成为哲学系主任，精神分析学也拥有了一个系级建制，拉康派掌控了一切的权力。

1969年

1月25日，拉康的“67年10月9日提议”正式被“学派”采纳。

1月26日，拉康曾经的拥护者皮埃尔、瓦拉布热加、奥拉格尼埃等人退出“学派”，几个月后，他们组成了一个新的精神分析组织：“第四小组”。

3月，巴黎高师的校方通知拉康，高师的迪萨纳礼堂再也不适合他，下学期开始他再也不能在那里举办研讨班。

6月26日，拉康在研讨班上向学生出示高师的逐客令，引发激进主义者到校方抗议。

11月26日，新一期即第17期研讨班移师先贤祠对面的法学院演讲厅，在这一期研讨班上，拉康讨论了四种话语，其中对大学话语展开了激烈的批判。

12月3日，应邀到文森大学做即席演讲，与激进主义的学生发生激烈口战。

1970年

6月26日，接受一家广播电台的采访，主要谈论的还是四种话语。

1971年

在《文学》杂志第三期上发表短文“Lituraterre”，谈论先锋文学的写作以及“字符”与原乐的关系。

1972年

7月14日，为曾经工作过的亨利·鲁赛尔医院创办五十周年发表

论文《晕头转向》(“L'Etourdit”)，讨论言说与真理的关系、话语、女性性欲等问题。

1973 年

发表题为《电视》的电视演讲。

1974 年

文森大学精神分析学系改组，拉康的女婿雅克-阿兰·米勒攫取领导权，拉康成为文森大学精神分析学系科学委员会的主任。

1975 年

6 月 16 日，在巴黎的乔伊斯国际研讨会上作题为《症候乔伊斯》的演讲。

年底在美国做巡回演讲：11 月 24—25 日在耶鲁大学；12 月 1 日在哥伦比亚大学；12 月 2 日在马萨诸塞技术学院。

1980 年

1 月 5 日，拉康在致“学派”成员的公开信中宣布解散“巴黎弗洛伊德学派”。

2 月 21 日，向想要继续追随他的人宣布他将创立“弗洛伊德事业”。

10 月 22 日，“弗洛伊德事业”正式创立，米勒成为钦定的接班人。

1981 年

9 月 9 日，星期三，雅克·拉康去世。星期三是拉康的节日，从 1953 年一直到 1980 年，他每年总有一段时间在每个星期三——到 70 年代，这个惯例经常被打破——以他低沉的声音向他的信徒布道，1981 年 9 月的这个星期三是他此生最后的一次宣讲，只讲了一句话，且是以一种逼视死亡的姿态向世人划出了主体的界限：“我很固执……我正在消失。”

参考文献

一、外文部分

Airaksinen, Timo. *The Philosophy of the Marquis de Sade*, London and New York: Routledge, 2001.

Armintor, Marshall Needleman. *Lacan and the Ghosts of Modernity: Masculinity, Tradition, and the Anxiety of Influence*, New York: Peter Lang Publishing, Inc. 2004.

Apollon, Willy and Feldstein, Richard (eds.). *Lacan, Politics, Aesthetics*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Apollon, Willy, Bergeron, Danielle and Cantin, Lucie (eds.). *After Lacan: Clinical Practice and the Subject of the Unconscious*, Albany: State University of New York Press, 2002.

Azari, Ehsan. *Lacan and the Destiny of Literature: Desire, Jouissance and the Sinthome in Shakespeare, Donne, Joyce and Ashbery*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2008.

Barnard, Suzanne and Fink, Bruce (eds.). *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, Albany: State University of New York Press, 2002.

Barzilai, Shuli. *Lacan and the Matter of Origins*, California: Stanford University Press, 1999.

Boothby, Richard. *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*, New York and London: Routledge, 1991.

Boothby, Richard. *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan*, New York and London: Routledge, 2001.

Borch-Jacobsen, Mikkel. *Lacan: The Absolute Master*, trans. Douglas Brick, Stanford: Stanford University Press, 1991.

Bracher, Mark, Alcorn, Marshall, Corthell Ronald and Massardier-Kennet, Françoise (eds.). *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society*, New York: New York University Press, 1994.

Brennan, Teresa (ed.). *Between Feminism and Psychoanalysis*, London and New York: Routledge, 1989.

Butler, Judith P. *Subject of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.

Campbell, Kirsten. *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*, London and New York: Routledge, 2004.

Chaitin, Gilbert D. *Rhetoric and Culture in Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Chiesa, Lorenzo. *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge: The MIT Press, 2007.

Clemens, Justin and Grigg, Russell (eds.). *Reflections on Seminar XVII: Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, Durham and London: Duke University Press, 2006.

Clément, Catherine. *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, trans. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1983.

Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge and London: The MIT Press, 1994.

Dean, Tim. *Beyond Sexuality*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen

Lane, New York: Viking Press, 1977.

Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass, Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.

Eidelsztein, Alfredo. *The Graph of Desire: Using the Work of Jacques Lacan*, trans. Florencia F. C. Shanahan, London: Karnac Books Ltd, 2009.

Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York: Basic Books, 1970.

Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London and New York: Routledge, 1996.

Feldstein, Richard, Fink, Bruce and Jaanus, Maire (eds.). *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Feldstein, Richard, Fink, Bruce and Jaanus, Maire (eds.). *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany: State University of New York Press, 1995.

Felman, Shoshana. *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1987.

Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

Fink, Bruce. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Fink, Bruce. *Lacan to the Letter: Reading "Ecrits" Closely*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

Forrester, John. *The Seductions of Psychoanalysis: On Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990.

Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice*, ed.

Donald F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, trans. James Strachey, London: Hogarth Press, 1958.

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. Ⅺ, trans. James Strachey, London: Hogarth Press, 1958.

Gallop, Jane. *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, London: Macmillan, 1982.

Gallop, Jane. *Reading Lacan*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.

Grigg, Russell. *Lacan, Language, and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2008.

Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, London and New York: Routledge, 1990.

Harari, Roberto. *Lacan's Seminar on "Anxiety": An Introduction*, New York: Other Press, 2001.

Harari, Roberto. *Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: An Introduction*, trans. Judith Filc, New York: Other Press, 2004.

Hartmann, Heinz. *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, New York: International University Press, 1958.

Haute, Philippe Van. *Against Adaptation: Lacan's "Subversion" of the Subject*, trans. Paul Crowe and Miranda Vankerk, New York: Other Press, 2002.

Jagodzinski, Jan (ed.). *Pedagogical Desire: Authority, Seduction, Transference, and the Question of Ethics*, Westport: Bergin & Garvey, 2002.

Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley: University of California Press, 1993.

Kesel, Marc De. *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar Ⅶ*, trans. Siqi Jöttkandt, Albany: SUNY Press, 2009.

Kurzweil, Edith. *The Freudians: A Comparative Perspective*, New Haven and London: Yale University Press, 1989.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan, London: Tavistock, 1977.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*, trans. Bruce Fink, New York and London: W. W. Norton & Company, 2002.

Lacan, Jacques. *Écrits*, trans. Bruce Fink, New York and London: W. W. Norton & Company, 2006.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅰ, Freud's Papers on Technique 1953—1954*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. John Forrester, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅱ, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954—1955*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Sylvanna Tomaselli, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅲ, The Psychoses 1955—1956*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg, London: Routledge, 1993.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅳ, La relation d'objet 1956—1957*, Texte établi: Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1994.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient 1957—1958*, Texte établi: Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

Lacan, Jacques. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. James Hulbert, *Yale French Studies*, No. 55/56, pp. 11-52, 1977.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅶ, The Ethics of Psychoanalysis 1959—1960*, ed. Jacques-Alain Miller,

trans. Dennis Porter, New York and London: W. W. Norton & Company, 1992.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960—1961*, Texte établi: Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1991.

Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan, London and New York: Penguin Books, 1979.

Lacan, Jacques. *Crucial Problem for Psychoanalysis*, 1964—1965, unpublished.

Lacan, Jacques. *The Object of Psychoanalysis*, 1965—1966, unpublished.

Lacan, Jacques. *The Logic of Fantasy*, 1966—1967, unpublished.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis 1969—1970*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg, New York and London: W. W. Norton & Company, 2007.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972—1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Bruce Fink, New York and London: W. W. Norton & Company, 1999.

Lacan, Jacques. *R. S. I*, 1974—1975, unpublished.

Lacan, Jacques. *The Sinthome*, 1975—1976, unpublished.

Lacan, Jacques. "Radiophonie", *Scilicet*, nos 2/3, 1970.

Lacan, Jacques. "Lituraterre", *Littérature*, nos 3, 1971.

Lacan, Jacques. "L' Étourdit", *Scilicet*, nos 4, 1973.

Lacan, Jacques. "Conférences et entreitiens dans des universities nord-américaines", *Scilicet*, nos 6/7, 1976.

Lacan, Jacques. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, eds. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, trans. Jacqueline Rose, London: Macmillan Press Ltd, 1982.

Lacan, Jacques. *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. Joan Copjec, trans. D. Hollier, R. Krauss & A. Michelson, New York and London: W. W. Norton & Company, 1990.

Leclaire, Serge. *Psychoanalyzing: On the Order of the Unconscious and the Practice of the Letter*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Lee, Scott. *Jacques Lacan*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1990.

Lewis, Michael. *Derrida and Lacan: Another Writing*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

Macey, David. *Lacan in Contexts*, London and New York: Verso, 1988.

Malone, Kareen Ror and Friedlander, Stephen R. (eds.). *The Subject of Lacan: A Lacanian Reader for Psychologists*, Albany: State University of New York Press, 2000.

McGowan, Todd. *The Real Gaze: Film Theory after Lacan*, Albany: State University of New York Press, 2007.

Mellard, James. *Beyond Lacan*, Albany: State University of New York Press, 2006.

Muller, John and Richardson, Willian. *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*, New York: International Universities Press, 1982.

Mulle, John and Richardson, Willian (eds.). *The Purloined Poe: Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.

Nancy, Jean-Luc and Lacoue-Labarthe, Philippe. *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, trans. François Raffoul and David Pettigrew, Albany: State University of New York Press, 1992.

Nobus, Dany. *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*, London and Philadelphia: Routledge, 2000.

Nobus, Dany (ed.). *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, New York: Other Press, 1998.

Nusselder, André. *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*, Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2006.

Rabaté, Jean-Michel. *Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature*, New York: Palgrave, 2001.

Ragland, Ellie. *Critical Essays on Jacques Lacan*, New York: G. K. Hall & Co., 1999.

Ragland-Sullivan, Ellie. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Urbana: University of Illinois Press, 1986.

Ragland, Ellie and Milovanovic, Dragan (eds.). *Lacan: Topologically Speaking*, New York: Other Press, 2004.

Ragland, Ellie. *The Logic of Sexuation: From Aristotle to Lacan*, Albany: State University of New York Press, 2004.

Rella, Franco. *The Myth of the Other: Lacan, Deleuze, Foucault, Bataille*, Washington, D. C.: Maisonneuve Press, 1994.

Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan*, trans. Barbara Bray, New York: Columbia University Press, 1997.

Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925—1985*, trans. Jeffrey Mehlman, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Roustang, François. *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*, trans. Ned Lukacher, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1982.

Roustang, François. *The Lacanian Delusio*, trans. Greg Sims, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Samuels, Robert. *Between Philosophy & Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud*, London and New York: Routledge, 1993.

Sanders, Carol (ed.). *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Schneiderman, Stuart. *Rat Man*, New York: New York University Press, 1986.

Schroeder, Jeanne Lorraine. *The Vestal and the Fasces: Hegel,*

Lacan, Property, and the Feminine , Berkeley: University of California Press, 1998.

Schroeder, Jeanne Lorraine. *The Four Lacanian Discourses, Or Turning Law Inside-Out*, Oxon: Birkbeck Law Press, 2008.

Sjöholm, Cecilia. *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire*, Stanford: Stanford University Press, 2004.

Soler, Colette. *What Lacan Said About Women: A Psychoanalytic Study*, New York: Other Press, 2006.

Stavrakakis, Yannis. *Lacan and the Political*, London and New York: Routledge, 1999.

Stavrakakis, Yannis. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburge: Edinburge University Press, 2007.

Stoltzfus, Ben. *Lacan and Literature*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Thurston, Luke. *James Joyce and the Problem of Psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Turkle, Sherry. *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, London: Free Association Books, 1992.

Van Pelt, Tamise. *The Other Side of Desire: Lacan's Theory of the Registers*, Albany: State University of New York Press, 2000.

Verhaeghe, Paul. *Beyond Gender: From Subject to Drive*, New York: Other Press, 2001.

Voruz, Véronique and Wolf, Bogdan (eds.). *The Later Lacan: An Introduction*, Albany: State University of New York Press, 2007.

Weber, Samuel. *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, trans. Michael Levine, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Wilden, Anthony. *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.

Žižek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan*

through Popular Culture, Cambridge: MIT Press, 1991.

Žižek, Slavoj. *Enjoy Your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out*, New York: Routledge, 1992.

Žižek, Slavoj. *Welcome to the Desert of the Real!*, London: Verso, 2002.

Žižek, Slavoj. *How to Read Lacan*, New York and London: W. W. Norton & Company, 2006.

Žižek, Slavoj (ed.). *Cogito and the Unconscious*, Durham and London: Duke University Press, 1998.

Žižek, Slavoj (ed.). *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory (I-IV)*, New York: Routledge, 2003.

ZupanŽiž, Alenka. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London and New York: Verso, 2000.

二、中文部分

车文博主编. 弗洛伊德文集(1～4卷). 吉林：长春出版社，1998

弗洛伊德. 弗洛伊德自传. 廖运范译. 北京：东方出版社，2005

弗洛伊德. 少女杜拉的故事. 钱华梁译. 北京：九州出版社，2004

弗洛伊德. 狼人的故事. 李韵译. 上海：上海社会科学院出版社，2007

拉普朗虚、彭大历斯. 精神分析辞汇. 沈志中、王文基译. 台湾：行人出版社，2000

彼得·盖伊. 弗洛伊德传(上、下). 龚卓军、高志仁、梁永安译. 厦门：鹭江出版社，2006

丽迪娅·弗莱姆. 弗洛伊德别传：弗洛伊德和他的病人们的日常生活. 戎容译. 北京：文化艺术出版社，2002

霍夫曼. 弗洛伊德主义与文学思想. 王宁等译. 北京：三联书店，1987

斯蒂芬·米切尔、玛格丽特·布莱克. 弗洛伊德及其后继者——现代精神分析思想史. 陈祉妍、黄峥、沈东郁译. 北京：商务印书

馆，2007

约瑟夫·桑德勒、克里斯朵夫·戴尔、阿莱克斯·霍尔德. 病人与精神分析师. 施琪嘉、曾奇峰、肖泽萍译. 上海：上海科学技术出版社，2004

梅兰妮·克莱茵. 儿童精神分析. 林玉华译. 台北：心灵工坊，2005

温森特·布罗姆. 荣格：人与神话. 文楚安译. 北京：新华出版社，1997

迈克尔·圣·克莱尔. 现代精神分析“圣经”——客体关系与自体心理学. 贾晓明、苏晓波译. 北京：中国轻工业出版社，2002

拉康. 拉康选集. 褚孝泉译. 上海：上海三联书店，2001

吴琼编. 视觉文化的奇观——视觉文化总论. 北京：中国人民大学出版社，2005

玛尔考姆·波微. 拉康. 牛宏宝、陈喜贵译. 北京：昆仑出版社，1999

福原泰平. 拉康：镜像阶段. 王小锋、李濯凡译. 石家庄：河北教育出版社，2002

穆斯达法·萨福安. 结构精神分析学：拉康思想概述. 怀宇译. 天津：天津社会科学出版社，2001

马可·萨非洛普洛斯. 拉冈与李维史陀. 李郁芬译. 台北：心灵工坊，2009

克莱芒、布律诺、塞弗. 马克思主义对心理分析学说的批评. 金初高译. 北京：商务印书馆，1987

尼·格·波波娃. 法国的后弗洛伊德主义. 李亚卿译. 北京：东方出版社，1988

斯拉沃热·齐泽克. 意识形态的崇高客体. 季广茂译. 北京：中央编译出版社，2002

斯拉沃热·齐泽克. 实在界的面庞. 季广茂译. 北京：中央编译出版社，2004

斯拉沃热·齐泽克. 易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗. 蒋桂琴、胡大平译. 南京：江苏人民出版社，2004

斯拉沃热·齐泽克. 快感大转移：妇女和因果性六论. 胡大平等

译. 南京：江苏人民出版社，2004

朱迪斯·巴特勒、欧内斯特·拉克劳、斯拉沃热·齐泽克. 偶然性、霸权和普遍性：关于左派的当代对话. 胡大平等译. 南京：江苏人民出版社，2004

斯拉沃热·齐泽克. 有人说过集权主义吗?. 侯萍译. 南京：江苏人民出版社，2005

斯拉沃热·齐泽克、格里·戴利. 与齐泽克对话. 孙晓坤译. 南京：江苏人民出版社，2005

斯拉沃热·齐泽克. 敏感的主体——政治本体论的缺席中心. 应奇、陈丽微、孟军、李勇译. 南京：江苏人民出版社，2006

斯拉沃热·齐泽克. 幻想的瘟疫. 叶肖、胡雨谭译. 南京：江苏人民出版社，2006

斯拉沃热·齐泽克编. 不敢问希区柯克的，就问拉康吧. 穆青译. 上海：上海人民出版社，2007

斯拉沃热·齐泽克. 因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐. 郭英剑等译. 南京：江苏人民出版社，2007

瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典. 胡大平、夏凡等译. 南京：江苏人民出版社，2007

杜声锋. 拉康结构主义精神分析学. 香港：三联书店有限公司，1988

梁浓刚. 回归弗洛伊德. 台北：远流出版事业股份有限公司，1989

王国芳、郭本禹. 拉冈. 台北：生智文化事业有限公司，1997

方汉文. 后现代主义文化心理：拉康研究. 上海：上海三联书店，2000

黄作. 不思之说——拉康主体理论研究. 北京：人民出版社，2005

张一兵. 不可能的存在之真——拉康哲学映像. 北京：商务印书馆，2006

黄汉平. 拉康与后现代文化批评. 北京：中国社会科学出版社，2006

马元龙. 雅克·拉康：语言维度中的精神分析. 北京：东方出版社，2006

严泽胜. 穿越“我思”的幻象：拉康主体性理论及其当代效应. 北京：东方出版社，2007

索绪尔. 普通语言学教程. 高名凯译. 北京：商务印书馆，1980

罗曼·雅柯布森. 雅柯布森文集. 钱军、王力译注. 长沙：湖南教育出版社，2001

科耶夫. 黑格尔导读. 姜志辉译. 南京：译林出版社，2005

埃米尔·本维尼斯特. 普通语言学问题. 王东亮等译. 北京：三联书店，2008

马塞尔·毛斯. 社会学与人类学. 余碧平译. 上海：上海译文出版社，2003

克洛德·列维-斯特劳斯. 结构人类学(1～2). 张祖建译. 北京：中国人民大学出版社，2006

路易·阿尔都塞. 保卫马克思. 顾良译. 北京：商务印书馆，1984

路易·阿尔都塞. 列宁与哲学. 杜章智等译. 台北：远流出版社，1989

路易·阿尔都塞、艾蒂安·巴里巴尔. 读《资本论》. 李其庆、冯文光译. 北京：中央编译出版社，2001

路易·阿尔都塞. 黑格尔的幽灵——政治哲学论文集(Ⅰ). 唐正东、吴静译. 南京：南京大学出版社，2005

莫里斯·梅洛-庞蒂. 知觉现象学. 姜志辉译. 北京：商务印书馆，2001

莫里斯·梅洛-庞蒂. 可见的与不可见的. 罗国祥译. 北京：商务印书馆，2008

雅克·德里达. 论文字学. 汪家堂译. 上海：上海译文出版社，1999

雅克·德里达. 书写与差异. 张宁译. 北京：三联书店，2001

雅克·德里达与伊丽莎白·卢迪内斯库. 明天会怎样. 苏旭译. 北京：中信出版社，2002

侯硕极. 牺牲：精神分析的指标. 卓立、杨明敏、谢隆仪译. 台北：心灵工坊，2009

贝尔曼-诺埃尔. 文学文本的精神分析——弗洛伊德影响下的文学

批评解析导论. 李书红译. 天津：天津人民出版社，2004

朱莉娅·克里斯蒂瓦. 恐怖的权力：论卑贱. 张新木译. 北京：三联书店，2001

于丽娅·克里斯特娃. 反抗的未来. 黄晞耘译. 桂林：广西师范大学出版社，2007

朱迪斯·巴特勒. 性别麻烦：女性主义与身份的颠覆. 宋素凤译. 上海：上海三联书店，2009

简·盖洛普. 通过身体思考. 杨莉馨译. 南京：江苏人民出版社，2005

塞尔日·安德烈. 女人需要什么. 余倩、王丹译. 天津：天津人民出版社，2002

特伦斯·霍克斯. 结构主义和符号学. 瞿铁鹏译. 上海：上海译文出版社，1987

伊·库兹韦尔. 结构主义时代：从莱维-斯特劳斯到福科. 尹大贻译. 上海：上海译文出版社，1988

约翰·斯特罗克编. 结构主义以来：从列维-斯特劳斯到德里达. 渠东、李康、李猛译. 沈阳：辽宁教育出版社/伦敦：牛津大学出版社，1998

弗雷德里克·詹姆逊. 语言的牢笼. 钱佼汝译. 南昌：百花洲文艺出版社，1995

弗朗索瓦·多斯. 从结构到解构：法国20世纪思想主潮(上、下卷). 季广茂译. 北京：中央编译出版社，2004

柏拉图. 柏拉图全集(1～4卷). 王晓朝译. 北京：人民出版社，2003

亚里士多德. 尼各马科伦理学. 苗力田译. 北京：中国社会科学出版社，1990

笛卡尔. 第一哲学沉思集. 庞景仁译. 北京：商务印书馆，1986

笛卡尔. 谈谈方法. 王太庆译. 北京：商务印书馆，2000

斯宾诺莎. 伦理学. 贺麟译. 北京：商务印书馆，1983

康德. 实践理性批判. 韩水法译. 北京：商务印书馆，1999

张志伟. 康德的道德世界观. 北京：中国人民大学出版社，1995

黑格尔. 精神现象学. 贺麟、王玖兴译. 北京：商务印书馆，1979

尼采. 论道德的谱系. 周红译. 北京：三联书店，1992

弗雷格. 算术基础. 王路译. 北京：商务印书馆，2002

海德格尔. 存在与时间. 陈嘉映、王庆节译. 北京：三联书店，1987

孙周兴选编. 海德格尔选集(上、下). 上海：上海三联书店，1996

萨尼尔. 雅斯贝尔斯. 张继武、倪梁康译. 北京：三联书店，1988

萨特. 存在与虚无. 陈宣良等译. 北京：三联书店，1987

金·格兰特. 超现实主义与视觉艺术. 王升才译. 南京：江苏美术出版社，2007

柳鸣九主编. 未来主义 超现实主义 魔幻现实主义. 北京：中国社会科学出版社，1987

萨尔瓦多·达利. 疯狂的眼球：萨尔瓦多·达利难以言说的自白. 王光林等译. 上海：上海文艺出版社，2006

赫伯特·洛特曼. 左岸：从人民阵线到冷战期间的作家、艺术家和政治. 薛蕾译. 北京：新星出版社，2008

纪德. 如果种子不死：纪德自传. 罗国林译. 北京：北京出版社出版集团/北京十月文艺出版社，2005

萨德. 卧房里的哲学. 陈苍多译. 台北：新路出版有限公司，2001

萨德. 索多玛 120 天. 王之光译. 台北：商周出版，2004

萨德. 情罪. 李恒基译. 长春：时代文艺出版社，2002

萨德. 淑女蒙尘记. 陈慧译. 长春：时代文艺出版社，2002

R. 柯朗、H. 罗宾. 什么是数学：对思想和方法的基本研究(增订版). 左平、张饴慈译. 上海：复旦大学出版社，2007

M. 克莱因. 古今数学思想(第 1～4 册). 申又枨、冷生明译. 上海：上海科学技术出版社，1981

张远南. 抽象中的形象——图形的故事. 上海：上海科学普及出版社，1990

后　记

终于到了可以向拉康挥手告别的时刻，这个时刻之于我是期盼已久的——毕竟，为了这个时刻，我耗费了整整四年的时间，并且这四年近乎是在一种自闭的状态挣扎和煎熬。

其实，这本书并未完成。在我的计划中，它本应有三个部分，除现在所见的两个部分以外，还有一个部分是有关拉康的文学阅读的。但十分遗憾，现在的篇幅就已经太长了，而我也已经丧失了再往下写的勇气（虽然剩下部分的有些章节已基本成型）。就连在将来的某一天，那剩下的部分是不是会变成另一本书，我也没有足够的信心。

拉康所处的时代是法国思想最为璀璨夺目的一个时代，在同属结构/后结构主义潮流的那一代人当中，拉康其实并非我的最爱。比如，与罗兰·巴尔特和米歇尔·福柯相比较：论气质，拉康的身上既无巴尔特的那种优雅与羞涩，也没有福柯的那种果决与纵情，相反，他多疑、矫情、武断、自欺；论文体，拉康的写作或演讲既无巴尔特的那种细腻与平实，那种怡人心神的喃喃絮语，也没有福柯的那种单刀直入，那种冲决一切的气势，相反，他缠绕曲折，故意制造噱头，刻意追求妄想症式的理论效果；至于理论上的思考，巴尔特只写他在文化现实中看到的、感受到的和能够理解的，他从不让自己成为理论的奴隶，从不刻意追求理论化的效果，而只是在恰当的地方让理论发挥作用，福柯虽然也剑走偏锋，喜欢在历史和现实的边缘处播撒理论的种子，但他总能直捣黄龙，一语道破天机，让晦暗的现实因理论的介入而大白于天下，至于拉康，他更热衷于炫技的魔术师的角

色，为障眼法而障眼法，时常，为了引起震惊的效果，他不惜牺牲逻辑的明晰性；而就与读者或听众的关系而言，巴尔特视读者为“闺室”密友，视写作为纯私人空间中的一次倾谈，福柯则视读者是他的同壕战友，把写作看作是公共权力的一次享用，而在拉康眼里，听众就是那愚蠢的主体，既不知自己欲望什么和为何而欲望，也不知他者会对自己要求什么，只是作为语言切割的剩余残存于世，形同“人渣”。

但是，拉康的确也教给了我们一种真实，一种可让我们走出他者之目光的力量：毕竟，在这样一个建制化急剧膨胀的时代，在这样一个他者的监视和囚禁无所不在的世界中，我们何尝不是“人渣”！何尝不是身处建制机器中、被建制机器无情地过滤的“废料”！我们总是自诩为自足的主体，而实际都是——以时下流行的一个网络语言说——“被”主体的。还有更为严峻的方面：我们身为“人渣”的根本标志还不在于建制和他者的凝视时刻在规制着我们，而在于我们已经把这种凝视内在化，我们总是假借着道德和良知的“应当”自己监视自己，自己规制自己；我们不仅对他者的凌辱一无所知或是拒不承认，反而去认同这种奴役化，甚至自觉去强化这种奴役化，把这种奴役化施加于他人，我们不仅是被凌辱的和自我凌辱的，也是凌辱他人的。我这么说并不是要反对所有的建制和秩序——那是我们所身处的社会体的必需——我想要强调的是，我们应当对建制的侵凌性有所警惕，我们应当学会与建制之间保持距离，就像拉康告诉我们的，不要向欲望让步，因为人的欲望总是他者的欲望。

是的，不论是谁，阅读拉康一定会遇到许多障碍，但那不是因为你的智力有限，而是因为拉康的反智性写作太过强大。大约是受到拉康风格的影响，这本有关拉康的书也写得冗长而且缠绕。有人可能会问：“你在拉康的世界里纠缠不休说了这么多，可你到底读懂了拉康多少?”那我会告诉你：“一小半而已!”“只有半桶水就可以在这里放肆吗?”如果你非要这么究问，那我只好放一句狂言：“读懂一半已是阅读拉康的最高境界。”齐泽克也只不过读懂了一半，而我所读的一半可能比他那一半还多那么一点点——因为他在阅读中总是直接把结论摆在那里，而我还力求呈现阅读的“过程”——当然我说的只是就阅读拉康而言。齐

泽克的拉康不过是一个半吊子的拉康，如同他的马克思和黑格尔也只是半吊子一样。大家一定不可小看这三个半吊子：它们分开来看都不过是半吊子，但把三个半吊子加在一起，其爆破力可能要用三次幂来计算。齐泽克的神话当然不是因为他留有一脸马克思式的胡子，也不是因为他有层出不穷的黄段子，甚至也不是因为他可以把希区柯克的悬疑演绎得出神入化，而根本上就是因为他同时地拥有这三个半吊子，外加拥有共产主义的历史性。而我们之所以产生不了“齐泽克神话”，一定程度上就是因为我们充其量只有一个半吊子，甚至就连这一个半吊子有时还很难保证它的效力。

其实，放大话是最大的无知，我做拉康研究当然不是为了去与齐泽克或别的什么人一比高低。我只是想通过阅读拉康给自己的内心点亮一根火烛，因为那里有太多的灰尘、太多的壅塞，有太多自己看着都觉得不堪的郁结和阴霾。拉康当然做不了清道工，但他至少可以让我明白，那一切都是身为欲望之人的原罪。不要向欲望让步，因为人的欲望总是他者的欲望，这就是拉康的“纯粹欲望批判”——它也许将成为继康德的三大批判之后的第四个批判——所给出的一个先验律令，只有在这个律令之下，我们才可以完成对自身症状的阅读，才可以在享受症状的激情中把痛苦升华为神圣的受难，如同巴洛克艺术家总喜欢把死亡升华为牺牲一样。

记得“唯一的”汉语诗人海子——是的，我固执地认为，海子是唯一的：有了海子，我们还需要别的诗人在耳边聒噪吗?! 有了海子，我们还需要自己去写诗吗?! ——说过这样一句话，“我已走到世界的尽头”，而我，一个懦弱的存在，没有勇气像海子那样去践行朝向尽头的最后一步，我只能设想着如何让自己从那个尽头做一次返回——这大约属于拉康所说的那种对欲望的让步，但既然选择了做继续欲望的“愚蠢的主体”，就只能再在欲望的路上迂回。我所担心的是，面对处处都是无路可走的尽头，我还能找到返回的路吗？我能保证我的返回不是朝向尽头的最后一跃吗？所幸的是，总有一个声音在告诉我：试一试吧！

这个声音来自我身边的人：我的家人、我的朋友、我的师长、我的学生；还有我的已去到另一个世界的父母——他们是在我写作

这本书的期间先后离世的，他们的离去让我的存在从此变得倍加残缺、无助。每当看到或想到我生命中的这些身影，每当找不到向前的路，我的耳畔就会回荡起那个声音："再试一试吧！"而我将会用我的倾听表达对他们的感激，我要对他们、也对自己轻轻地说："我听到了。"

附注：

本研究为"中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目成果"（supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities，and the Research Funds of Renmin University of China）

项目名称："阅读你的症状——拉康的视线"

项目编号：22382085