

永夜



拉岡

與

未竟之精神分析革命

微光

沈志中
著

作者簡介

沈志中

法國巴黎第七大學基礎精神病理學暨精神分析學博士，
現任國立臺灣大學外國語文學系暨研究所副教授。著
有《瘖啞與傾聽：精神分析早期歷史研究》、《啟蒙光亮
下的陰影》。譯著有《精神分析辭彙》、《幻想與無意識》
等書。

臺大出版中心

永夜

A Gleam in Eternal Night
Lacan and the Unending Revolution of
Psychoanalysis

微光

拉岡與未竟之精神分析革命

沈志中 著

本書獲科技部人文社會科學研究中心補助出版

臺大出版中心

本書蒙科技部補助（MOST 103-2410-H-002-150-MY3），特此致謝。

臺大出版中心

臺大出版中心

凡 例

- 一、引文中，〔 〕表示本書作者的增減。
- 二、本書討論拉岡講座文獻 *Séminaire*，以下列方式簡稱之：
該書簡稱「S」，後加冊次，如「S-1」；如為未出版者，以*表示，如「S-IX*」。
- 三、本書討論佛洛伊德全集 *Gesammelte Werke*，以下列方式簡稱之：
該書簡稱「G. W.」，後加冊次，如「G. W.-1」。

臺大出版中心

臺大出版中心

目 錄

凡例	v
緒論	1
一、真理不盡然	1
二、永夜中之星光	5
第一章：閱讀精神病與語言學的顛覆	11
一、佛洛伊德前後精神醫學對精神病的認識	11
二、話語的結構	19
三、無意識與結構語言學	33
四、需求、要求與慾望	44
五、父親功能與陽具意符	52
第二章：慾望的辯證與詮釋	69
一、慾望辯證的結構與圖示	69
二、慾望與說話主體的分裂	76
三、一則夢例的重新詮釋	89
四、《哈姆雷特》中的慾望辯證	100
第三章：從慾望邏輯到精神分析的美學—倫理學	113
一、慾望倫理學與真實	113
二、薩德與絕爽之惡	122

三、安蒂岡妮的二度死亡	132
四、精神分析的「美學—倫理學」	138
第四章：愛與傳移	151
一、愛的隱喻與客體的誕生	151
二、從慾望到慾望客體	157
三、傳移之愛	162
四、克洛岱爾的悲劇三部曲	167
第五章：認同與焦慮	175
一、認同與主體結構	175
二、說話主體與否定的功能	190
三、拓撲學的彈性邏輯	195
四、焦慮與慾望的根源	208
第六章：精神分析的四個基本概念	219
一、無意識與意符	219
二、重複與真實	229
三、傳移與精神分析師的在場	235
四、欲力與其迴路	244
五、慾望根源objet a與觀看	253
第七章：主體結構與代數拓撲學	269
一、語言與主體	269
二、表面的代數拓撲學	275
三、專有名詞與認同	290

四、分裂主體與表面的切割	303
五、再現與觀看主體的分裂	311
第八章：幻想的邏輯與精神分析的行動	325
一、幻想的邏輯	325
二、主體的異化	339
三、絕爽的經濟學	347
四、精神分析的行動與精神分析師	361
五、大他者的欠缺	377
第九章：真理與四個論述	385
一、四個論述與歷史的轉動	385
二、不可能的真理	396
三、真理與書寫	409
四、無法書寫的性關係	418
第十章：性別分化	425
一、性別差異與邏輯	425
二、絕爽與大他者	442
三、愛與書寫	448
四、「吾言」(La lalangue) 與無意識	456
第十一章：書寫與真實	463
一、主體基礎結構的結	463
二、聖徵(sinthome) 與父之名	472
三、喬伊斯與被加諸的話語	478

四、真實與假象	486
五、書寫自我與自我的書寫	494
第十二章：從拓撲學到繩結理論	501
一、精神結構的三價邏輯	501
二、從波羅米昂鏈結到編織	525
三、沒有價值的實踐	532
四、拓撲學與時間	539
代結語	557
一、人散曲未終	557
二、永夜微光	560
本書部分章節原載處	567
徵引文獻	569
圖片來源	583
人名索引	585
概念與公式索引	589
圖示索引	595

臺大出版中心

緒論

真理是在真理之後追趕的東西。

——拉岡（Jacques Lacan）

一、真理不盡然

拉岡的精神分析思想對這個時代最重要的啟示，莫過於人作為說話者其主體意識乃因語言效應而起，也必然受制於話語的場所這個「大他者」。而拉岡自知對他的追隨者而言，他就代表著精神分析論述的大他者，追隨者們對他有著一種絕對的信賴關係。因此他提醒，不應忘記這種知識的信賴就如同精神分析所稱的「傳移」，只是暫時的、被預設的脆弱關係，並且終將在某處結束。

拉岡的研究者們無法擺脫拉岡論述的束縛，但至少在從中掙脫的奮鬥中能夠發現，拉岡的處境就和他們一樣，也努力地從大他者中開闢出一條道路。這麼一來，原先只是被預設的信賴便轉移成一個共同且堅定的確實性：在充滿荊棘的知識慾望與真理之路上，唯一確定的是研究者和拉岡都同樣面對著不確定性。

拉岡以阿克泰翁（Actéon）神話比喻「真理是在真理之後追趕的東西」。真理的定義無非是一種永遠的追尋。但當阿克泰翁帶領一群獵犬循著真理女神的足跡一路追趕到其居所時，自己卻在入口處被變成一頭鹿，瞬間被身後的獵犬們撲殺、撕裂。顯然拉岡預知，在精神分析的真理之路上，他終將成為被吞噬的獵物。因此，他先提醒饑腸轆轆的犬隻們先別急著撲向他，畢竟離真理的入口還很遠。這樣的先見之明，今日看來尤其諷刺。若人們無法得知拉岡是否已察覺真理的入

口，正因為他早已被追隨者們吞嚥殆盡。

拉岡逝世三十週年紀念前夕（2011年9月9日），其著作權負責人米耶（Jacques-Alain Miller）發表了一封公開信。他譴責「瑟野出版社」（Seuil）總編輯貝度涅（Olivier Réourné）對他的不尊重，因此將退出該出版社並帶走已出版的十冊拉岡的《講座》（*Séminaires*），而貝度涅則表示，這完全是米耶的被迫害妄想與胡鬧，事實上「瑟野出版社」從未擁有過拉岡《講座》的版權，否則它們早已全部出版了。¹我們無意評斷究竟是誰在阻撓拉岡文獻的出版，但出版的延遲與爭議難道不是證實了拉岡的先見之明？拉岡在1953到1980年二十七年間從不間斷地講學，至今僅出版了十五冊，更不用說為數更少的英文譯本。然而這些破碎的論述卻成了大多數論者講述、評論或運用拉岡理論時口中反覆咀嚼的材料。

因此，拉岡精神分析理論的研究，至今始終處於一種被過度論述卻又認識不足的真理窘境：一方面，論者一再重述數量不多卻被大量引用之拉岡文獻，使得拉岡理論極易引人反感，讓人覺得過度熟悉，甚至是空洞的陳腔濫調。反之，若引用拉岡尚未出版，但網路上早已唾手可得的講課紀錄，論者的言論卻可能成為一種幾近精神病式的孤語。

正如拉岡所言，「真理，無法被全說〔……〕只能半說（*mi-dire*），而半說就是真理純粹的挫敗」²。這意謂著，真理不可能被窮盡，並且僅存在於「說的向度」（*dit-mension*）。如此，若有拉岡理論的真理，那麼我們不應試圖從拉岡的「書寫」文本中去尋找或建構一種全然的真理，而是必須從拉岡的「話語」——其授課、演說、訪談等紀錄文獻——去揭露此一不盡然之真理的各種變貌。因此，儘管明知無法窮盡拉岡理論之一切，本書仍試圖對一萬五千餘頁的拉岡文獻進行詳

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

2 參閱：Lacan（1978: 499-501）。

盡的整理與研究。

拉岡的論著可分成兩大部分：一方面有專為出版而撰的「論文」，如1966年出版的《文集》(*Écrits*)以及2001年出版的《其他文集》(*Autres Écrits*) (收錄1966年之後原載於期刊*Scilicet*的論文)；另一方面則是《講座》的「講演紀錄」。這兩種不同文本的關係在於，前者是理論的展現，後者則是經由語言論述過程使「想法」過渡為「理論」的關鍵。因此，拉岡的《講座》不僅對其論著的詮釋是必要的，對其論著的完備性亦是不可或缺。

1953到1980年間，拉岡的年度講座均由打字員記錄。每次課程均留下二或三份講稿複本，分別由拉岡自己與「法國精神分析學會」(*Société Française de Psychanalyse [SFP]*)圖書負責人葛哈諾夫(*Wladimir Granoff*)保管。而從1962年開始，除了打字稿之外也開始有了錄音的紀錄。到了1964年拉岡創立「巴黎佛洛伊德學派」(*École freudienne de Paris [EFP]*)後，講稿的原稿仍由拉岡保存，複本則轉由該學派圖書室保管。然而1970年之後，由於影印的普及與學生、聽眾之遽增，拉岡講座的打字紀錄稿、錄音檔謄寫稿、學生筆記等各種版本的影印稿遂開始在坊間流傳。因此，拉岡同意學員們的建議與請求，著手其講稿的出版工作。由於拉岡在講座中經常一邊談話一邊思考，其話語原就具有反覆與矛盾的特質，再加以打字員難免的疏忽與專業知識的不足，使得講座的原稿實際上充斥著許多遺漏與錯誤。因此，拉岡講稿的出版初期曾委託納希夫(*Jacques Nassif*)與彭大歷斯(*J.-B. Pontalis*)負責重新謄稿。而1972年起，在米耶極力爭取下，出版工作改由他一人獨攬，以致進度緩慢。此外，米耶也不再滿足於講稿的逐字重新謄寫，並在獲得拉岡的首肯後，著手建立拉岡《講座》的「書寫」計畫。為了提高講稿的可讀性，他大幅潤飾拉岡的話語，但也因此添加了許多個人的詮釋。於是，由於出版進度遲緩，以及對

已出版之《講座》的真確性的狐疑，使得拉岡理論研究者們莫不求助於私下流傳的各種不同版本的影印稿。而隨著網際網路在90年代的快速發展，拉岡文獻的傳播更是進入全新紀元。從米耶最初的默許，到最後不得不公開同意的推波助瀾之下，³「拉岡精神分析學派」(École lacanienne de psychanalyse [ELP]⁴)率先將拉岡講稿的影印本全數公開於其官方網站上。隨後，其他的個人網站或研究學會也相繼提供各種不同版本的講稿、錄音檔與影像檔，甚至包括拉岡早期發表且已十分難以取得之期刊論文。⁵

本書對這些文獻的研究，並非為了指出拉岡理論的單一歷史發展路線，更不是企圖去樹立某種拉岡理論的詮釋權威，而是從精神分析所謂的「後遺性」(Nachträglichkeit)時間，去探討佛洛伊德理論與結構語言學如何左右拉岡論述的演變，以及相對地拉岡是如何決定了這兩者的意義與命運。如此，本書不以理論假設與知識立場去詮釋拉岡的論著，而是從已出版與未出版的文稿、書信、講座紀錄等，去追溯拉岡是如何回應佛洛伊德的精神分析所展現的新問題，並由此開闢出一條逸離傳統哲學、心理學、語言學，乃至超越邏輯學與科學的道路。

近年來，精神分析理論與臨床實踐開始在國內蔚為風潮，但這樣的精神分析運動卻沒有讓精神分析免於頹敗的命運。一方面，這固然是當代神經科學與心理學對精神分析根深蒂固的刻板誤解所致，另一方面，更是因為精神分析機構與組織錯誤地將佛洛伊德所帶來的顛覆力量僵化成既定的實踐知識，彷彿精神分析就只是一種不外傳的詮釋

3 參閱：Rimbaud (2001: IX)。

4 原拉岡所創之「巴黎佛洛伊德學派」的部分成員，因不認同獲得拉岡支持的米耶對知識的獨裁與對拉岡文獻出版的策略而與之決裂，在拉岡1980年解散學派時出走，另創「拉岡精神分析學派」。

5 拉岡著述詳盡目錄，請參閱Pas-tout Lacan (<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/SOMMAIRE.pdf>)。另關於其他不同版本的講稿與文獻，亦請參考以下網站：www.ecole-lacanienne.net、gangna.free.fr、www.lutecium.fr。

技術。拉岡所標舉的「回到佛洛伊德」，不僅只是重新去閱讀佛洛伊德的著作，更要再次去面對佛洛伊德所遭遇的難題。而這正可作為我們的借鏡，讓佛洛伊德在《夢的解析》（*Die Traumdeutung*）題辭上所說的足以「撼動地獄」（*acheronta moveho*）的顛覆力量，在中文世界重新被打開。

顯然，除了敏銳與批評的思想家性格之外，拉岡重新閱讀佛洛伊德的原因，在於他肯定精神分析是具前瞻視野的理論，但這個應當對人類知識與實踐帶來革命的理論，本身卻建立在一個薄弱的基礎上。因此，拉岡的理論工作可以被喻為是對佛洛伊德這棟百年建築物的二次施工。只是原本應是美化、修補的二次施工，卻變成了地基的全面翻新。也因此，本書的目的不僅是闡釋拉岡的理論觀點，更要洞察拉岡如何重新賦予精神分析這棟百年建築新的生命。

二、永夜中之星光

1964年在「國際精神分析協會」（International Psychoanalytic Association [IPA]）的壓力下，拉岡失去「法國精神分析協會」（Association Psychanalytique de France [APF]）的督導師資格，成為他口中所說，被出賣的「人質」。當時「法國精神分析協會」是剛從「巴黎精神分析學會」（Société Psychanalytique de Paris [SPP]）分裂出來的新協會，一心想獲得「國際精神分析協會」的認可，藉此制衡「巴黎精神分析學會」。而「國際精神分析協會」提出的條件是拉岡不得擔任該協會的督導師與教育課程講師。因此，拉岡被迫終止他在「聖安娜醫院」（Hôpital Sainte-Anne）的年度講座，並經由李維史陀（Claude Lévi-Strauss）的協助，在「高等研究實踐學院」（École pratique des hautes études）的庇護下，轉移到巴黎「高等師範學院」（École normale

supérieure) 繼續其講座。這一政治因素，卻也使得拉岡的聽眾在原本的精神分析師與醫師之外，加入了更多的哲學與人文、社會科學、甚至純科學的研究者與學生。拉岡在講座中也更頻繁地引申哲學、科學、文學、語言學與人類學等課題，強化了精神分析與科學、哲學、宗教等論述的關係，該時期的拉岡思想，不僅左右了法國精神分析獨特的思辯面貌與重要的哲學內涵，也引領了當代法國思潮對精神分析的關注與閱讀。

縱使批判「大學論述」，拉岡仍由衷感謝大學不吝提供他庇護的屋簷。然而，儘管只是處於大學門外一隅，拉岡的對語言的論述卻不斷受到來自學院語言學的流言蜚語，例如1968年語言學者慕南(George Mounin)在《新法蘭西期刊》(*La nouvelle Revue Française*)發表的〈拉岡之風格略評〉(*Quelques traits du style de Jacques Lacan*)。當時拉岡並未察覺這已是一記警鐘，仍幽默以對。但隔年「高等師範學院」即以教室另有他用為由，僅以一紙便箋打發了拉岡，其講座只得再次遷移至相隔幾條街的「巴黎大學法學院」。事後，拉岡表示不解，為什麼有人可以完全不知其講述的內容，而僅從其言辭的「風格」，對他的「教學」說三道四！特別是慕南在文章中諷刺拉岡居然敢寫出「佛洛伊德與我」這樣將自己和佛洛伊德相提並論的句子，這令拉岡感到十分訝異，為何一位自認對佛洛伊德完全不了解的語言學教授，會覺得一個終其一生都在閱讀、研究佛洛伊德的人，寫下「佛洛伊德與我」是嚴重的醜聞？為何在大學論述中，「佛洛伊德」變成某種與「我」無關的「學術」？

拉岡以他時常提到的一個關於「觀看」的故事為喻。他小時候曾和住在海邊的親戚小路易(P'tit Louis)一同划船出海，他們察覺到海面遠處有一個閃爍的光亮，後來才發現那只是一個空的沙丁魚罐頭。此時，小路易對拉岡說：「這個罐頭，你看見它是因為你盯著它。但它

可不需要看見你就可以盯著你。」換言之，觀看並不必然需要眼睛，而且觀看是來自外在的。在拉岡眼中，對於我們這個時代的蒙昧永夜而言，佛洛伊德就像是遠處的微光，他「不需要看見我，也能盯著我」。即使佛洛伊德眼中並沒有拉岡，但這並不表示「佛洛伊德之事」（*choses freudiennes*）與他無關。他始終堅守相同的崗位，以往如此，此後也將是如此。佛洛伊德雖然死了一百多年，但他開創的精神分析仍與我們息息相關。拉岡批評「國際精神分析協會」幾乎讓佛洛伊德的屍首再死一次，並使精神分析達到了國際級的腐朽，但這無疑也更驅策拉岡竭力要讓佛洛伊德的詞彙與概念重獲生命，以便再次彰顯精神分析塵封的顛覆力量。

佛洛伊德留給這個時代最重要的遺產，並非關於精神結構與其運作的後設心理學假設，或所謂「原我、自我、超我」等僵化的概念，而是能夠不斷翻新關於精神之提問方式的知識力量。那麼在以知識取代主人位置的大學論述中，如何維護精神分析不斷翻新知識的「顛覆的美德」⁶？若「主人論述」是一個直接「表明要掌控」的論述，那麼作為其反面的「精神分析師論述」，便是反對任何企圖掌控的意願與宣示。正如拉岡在〈論精神因果〉（*Propos sur la causalité psychique*）指出，人生充滿著一連串偶然的意外與驚訝的挫敗，這一切有如夢境般難料的命運，有什麼是人的意識所能掌控的？（Lacan 1966[1946]: 159）因此，相較於主人論述，精神分析論述的主張就是不要主張，精神分析所能掌控的就是反對掌控。因而在大學論述中，精神分析最具顛覆性的力量，莫過於拉岡所說的「不企圖找出答案」（S-XVII: 80）——或許拉岡的追隨者們仍在其論述中找答案，但拉岡自己絕無這樣的意圖。

對拉岡而言，特別是在大學引入了「學分制」（*unité de valeur*）之後，知識的獲得與交換被賦予了貨幣般的價值指標，大學儼然成為

6 參閱：Derrida and Elisabeth (2001: 285)。

整個知識市場經濟的一環。此時，精神分析更不應退出大學，因為精神分析正是能夠為「知識與真理」此一價值市場提出針砭與批判的理論。令人慶幸的是，這一百多年來精神分析始終撼動不了的大學論述，終於開始想到要「翻轉」了。只不過，若無法釐清「論述的結構關係」，那麼這樣的翻轉若非淪為空洞的口號，也只是讓奴隸找到新的主人而已。換句話說，將知識傳授的學術宗師換成是學術市場的新資本主義主人，以便讓學生的所學變得「有用」，更符合資本主義的價值。相對地，拉岡始終堅持在大學中講述精神分析，並表示他「知道自己在做什麼」。這和「知道自己的立足之地」並不相同，後者表示說話者心中早已有著一張學科的地圖。當然，拉岡並非心中沒有地圖，只是他認為從牛頓以來就沒有任何科學領域能預設「藍圖」一般的真理道路，否則就不再是科學而是哲學了。然而不可否認，大學中既定的那些科學領域均仍各自有其假設，以及由該領域的「權威」，所共同決定的真理，此即顯示大學論述仍是建立在主人論述的結構之上。在這樣的大學架構下，如何樹立起不同於主人論述的精神分析論述，正是拉岡理論在今後所面對的問題與挑戰。

對精神分析而言，人類文化的「黑暗時代」並非17世紀的啟蒙思想才發明的概念。佛洛伊德稱「文化中之不豫」不正意謂著從人類進入文明的那一刻起，就是永夜的開始？而在這無盡黑暗的永夜，人類思想所能依賴的將只有天際上的微弱星光，一如康德（Immanuel Kant）也是從仰望星空的體驗中展開啟蒙的革命。就像「革命」（révolution）一詞源自天體運行的周而復始，若人所處的文明世界是有缺陷的，那麼永恆地周而復始的繁星所凸顯的，並非人所幻想的完美無缺的世界，而是某種超越世界和諧的可能性，那正是康德所謂「純粹理性」的超驗結構。革命之所以具有顛覆的力量，是因為它始終不停地轉動，沒有預期的終點或目的。同理，「未竟的精神分析革命」並不表示

其革命事業的未完成或有待完成，而是未竟才能維持其永恆轉動的顛覆力量。

只是，能夠輕易仰望星空與沉思的時代早已式微，如今唯有當大學論述中那些炫目刺眼的燈光一一熄滅，才能發現天邊微弱的星光終究是可靠的指引。

臺大出版中心

臺大出版中心

第一章：閱讀精神病與語言學的顛覆

一、佛洛伊德前後精神醫學對精神病的認識

精神病（psychoses）與精神分析的命運一開始就不可分。不僅如此，精神病還主導了精神分析理論的演化。事實上，佛洛伊德在神經症（névroses）理論中所提出的病理學觀點，¹已經足以應付他所面對的各類病患，而且在精神分析史上，直到今天從未被改變。其中基於此病理學觀點所建立的第一個精神裝置拓撲理論，便是「無意識、前意識與意識」的區分。

然而，若佛洛伊德此一精神病理學觀點如此完備，他為何必須在1920年代翻新後設心理學，提出第二個拓撲論，去區分「它、自我與超我」？從精神分析發展來看，促成這個理論演化的，正是精神分析在解釋精神病上所遭遇的困難。

在「薛海伯」（Daniel Paul Schreber）案例中，精神分析表面上似乎征服了精神病，但若仔細閱讀該案例便可發現，正是面對精神病的難題，佛洛伊德不得不大幅修正精神分析理論。因為，佛洛伊德除了將精神病的病因歸咎於一個內在衝突之外，還必須解釋為何精神病會產生現實的喪失與扭曲的問題。因此，他在1914年引入「自戀」（Narzissmus）的概念，從力比多（libido）的觀點重新定義自戀，認為

¹ 佛洛伊德認為症狀是由精神內部的衝突所引起，亦即一個不相容的意念引起「防禦」（或「抑制」），造成該致病意念的表象與情感分離，或該意念被排拒或投射到外在，因而形成各種不同的身體或精神症狀。參閱：Freud（1894a: 57-74）；Freud（1896b: 377-403）；沈志中（2009: 195-216）。

自戀是力比多從外在世界撤回，重新挹注在自我之上（其特徵表現在精神病上常見的自我誇大妄想）。佛洛伊德企圖以此種力比多的撤回，解釋病患外在現實的喪失。但自戀概念的引進，並沒有解決佛洛伊德的問題，因為他必須解釋，從外在撤回的力比多究竟是挹注在自我的哪一部分？而迫使他必須重新構想自我的結構。

簡單地說，佛洛伊德的第一拓撲論之所以能夠完全解釋神經症，那是因為神經症的症狀表現出的是個體精神內部的問題，而第一拓撲論之所以不足以解釋精神病，則是因為精神病的症狀涉及的是外在現實的問題，亦即現實的扭曲（妄想症）以及與現實的脫節（精神分裂）。因此，佛洛伊德在研究精神病時所面臨的棘手問題是，在精神系統與外在現實的接觸中，究竟精神內部起了什麼變化，為何某些改變會造成精神病的症狀？這些改變的機制是什麼？為了解決這些問題所提出的理論修正，就是佛洛伊德的第二個拓撲論。在新的構想中，精神裝置以「知覺—意識系統」為核心，並直接接收來自外在知覺以及內在感覺的刺激。而那些已經褪去鮮明色彩的刺激，則以記憶痕跡的形式成為「前意識」的內容。如此，佛洛伊德將「知覺—意識系統」與前意識中的記憶稱為「自我」。而在自我之外、並與自我相通的其他無意識的精神現象，則根據格羅戴克（Georg Groddeck）的看法稱為「它」（Es）。然而，第二拓撲論最重要的核心觀點與目的，主要在於「超我」的提出。若自我所代表的是外在現實，超我便同時代表著外在與內在：就外在而言，超我是伊底帕斯過程中對父親認同的結果；就內在來說，超我也經由「它」這個種系遺傳的產物，從史前史的弑父神話中獲得其規範的力量。於是，超我成為個體的心靈歷史中最深層、但卻是人類價值上最高層的產物，足以左右自我，從內在去扭曲現實，甚至迫使自我放棄自己，而導致現實的喪失。

然而，超我的構想雖然解決了精神病的難題，卻也暴露出精神分

析最脆弱的基礎：「神話的向度」。也正是在這個問題上，拉岡將與佛洛伊德分道揚鑣。在佛洛伊德提出第二拓撲論的構想之前，精神醫學對精神病的討論從未跳脫以傳統形上學為基礎的學院心理學。亦即，將人視為一個統一的知覺「主體」，其「精神現象」則是此主體的官能表現。於是，人的心智（intelligence）被化約為他的感官表現，就像中文「聰明」意謂著聽得清楚、看得明白。於是，當病患描述一個沒有根據的想法或者沒有客體（object）的知覺時，醫師們就說這是「妄想」（delusion）或「幻覺」（hallucination）。例如某個精神病患描述他在大馬路上看見一部紅色汽車經過，並且認為這部汽車裡的人在監視他，使他受到迫害。在沒有任何證據證實病患遭受迫害的情況下，醫師們便認為病患產生了被迫害妄想。

精神醫學為了彌補這些理論缺失，也常常引入各種關於情感的構想。例如亞斯伯（Karl Jaspers）便主張應去「理解」精神病患，如一個人悲傷時，我們應該理解他是否是因為沒有得到內心慾望的東西。然而，正如拉岡指出，這種想法顯然不了解情感，更不了解慾望的性質。事實上，很多人早已擁有慾望的一切，但仍感到悲傷。拉岡又舉了另一個例子：一個小孩因為被打了耳光而哭，這所有人都能理解，但其實哭並非是必然的結果。若小孩突然被打了一巴掌，他會想這是撫摸還是耳光。若得到的答案是耳光，那麼他當然哭，因為這是約定俗成的規則。但若他被告知那是撫摸，那麼他反而會覺得很高興。因此，哭並非是挨打之後必然的反應。挨打之後也可能會還手，或轉過另一邊的臉讓人打，甚至回說「你打吧，但請聽我說」等等。但所有這些可能的反應都被亞斯伯的「理解」觀點所忽略。甚至可以說，所謂的「理解」只是一種醫師主觀的認知。

相較於此種「理解」的構想，拉岡認為，至少可有三種不同的詮釋向度。以病患認為紅色汽車內的人在迫害他的想法為例。就「真實

的」(réel) 角度，這些知覺並無確切的對象，因此醫師們很容易將它詮釋為「知覺錯亂」(aberration perceptive)，認為是病人的知覺出了問題，如紅綠色盲，或無法分辨任何顏色，所以才會產生這些妄想。

但同樣的現象，也可從「想像的」(imaginaire) 向度來詮釋。若病人看見紅色汽車的情境與反應，就像是一隻紅喉鳥看見同類時會展露胸前的紅色羽毛，作為領地劃分的標示，此時這個紅色就具有想像或影像的功能。因此，病患會特別察覺到紅色，是因為紅色喚起了他的敵意與憤怒。

最後，也可另就「象徵的」(symbolique) 角度詮釋。亦即，病患對紅色汽車的領悟被整合在一個特殊的象徵系統中。就像在牌局中，紅心之所以有意義，是因為它對立於黑桃。換言之，紅色的意義是在紅、黑對立的象徵系統中才被賦予。

由此拉岡認為，精神分析最重要的貢獻，並非在於它提出第一或第二拓撲論的後設心理學，而是在於它不再將精神現象看成是一個統一的知覺主體與他對外在世界之知覺的關係。相反地，精神分析指出了主體內部的分化（分化成「它」、自我、超我），並認為精神內部的衝突便足以造成對外在知覺的扭曲。拉岡也批評，佛洛伊德錯誤地給予這個新的觀點一個偽生物學的基礎，而認為超我的力量來自種系發生的神話歷史遺傳。如1913年《圖騰與禁忌》(Totem und Tabu) 便提出了「原初族群」(Urhorde) 與「原初父親」(Urvater) 的歷史虛構。佛洛伊德假設在原初族群中，原初父親享有一切的女人。某日，兒子們群起反抗，殺害了父親並分食其血肉以為慶祝（圖騰聖餐）。然而死去的父親卻比活著時具有更強大的力量。因為父親的死引起兒子們內心巨大的罪惡感，以致父親生前不允許他們做的事，現在兒子們自己加以禁止。這便是佛洛伊德所稱的「後遺性服從」(Nachträgliche Gehorsam) (G. W.-IX: 171-172)。在這個原初事件之後，人類與母親的

亂倫禁忌於是確立，並由此展開人類道德與文化的傳統。而這個禁忌的遺傳，則被認為是經由人類精神當中的種系發生產物「它」所完成。

更令拉岡感到訝異的是，在佛洛伊德之後的精神分析發展仍始終對這一理論基礎的薄弱視而不見。因此，他提倡「回到佛洛伊德」，並不只是要回到佛洛伊德的著作，更是要回到佛洛伊德所遺留的未決的問題。拉岡在其1932年的精神醫學博士論文《論妄想性精神病及其與人格之關係》（*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*）中，便明言其精神病研究，就是從精神分析抵達之處出發，重拾精神分析所遺留的問題（Lacan 1975[1932]: 256-265）。

拉岡早期的精神病學研究以妄想症（paranoïa）為主，但從1920年代一直到提出「象徵、想像、真實」三個範疇論，他仍只是部分地採用後設心理學以及克萊茵學派的「前伊底帕斯」觀點。他在1920至1930年代發表的論文大多是精神病病例報告（妄想性精神病〔*psychose paranoïaque*〕與器質性精神病〔*psychose organique*〕）。這些報告大致依循傳統精神醫學作風，先描述症狀，其次神經科檢查，病情發展，最後則予以分類。其中1928年的關於「慢性幻覺式妄想」（*psychose hallucinatoire chronique*）的病例報告²與1931年的「即發性瘋狂」（*Folies simultanées*）或「雙人妄想」（*Délire à deux*）案例，³對於精神病幻覺與衍生之具有豐富想像內容的妄想均有深入的描述。這些早期論著顯示，拉岡是透過精神病與現實關係，亦即「幻覺」、「幻想」與「妄想」的問題，而從精神病學轉入精神分析中關於精神病的「自戀」、「欲力」（*pulsions*）、「自我認同」與「超我」的議題。拉岡雖然接受精神分析主張，認為精神病是在超我影響下自我的扭曲或廢除，但他篤定地反對佛洛伊德以弑父神話的種系發生學解釋超我力量的來

2 參閱 Lacan, Levy-Valensi, Meignani (1928: 550-551)。

3 參閱 Lacan, Claude, Migault (1931: 483-490)。

源。在人類學與語言學的雙重啟發下，拉岡在當時認為，語言關係與家庭結構（特別是嬰兒鏡像階段〔*stade du miroir*〕中與母親的關係，以及伊底帕斯期中父親功能的角色）就可能造成超我與自我關係的變質，而無須求助於種系發生的神話。

拉岡的博士論文顯示了他在精神病理論上完全承襲佛洛伊德的思想脈絡，特別是其力比多理論。甚至在日後正是為了解決佛洛伊德所遺留的難題，拉岡才在閱讀佛洛伊德的基礎上展開其精神分析研究的新境地。如他所言，其精神病研究實由精神分析抵達之處出發，重拾精神分析所遺留的問題。他與佛洛伊德思想的交會點即在精神病與其致病機制：自戀。而佛洛伊德將自戀概念導入精神分析後產生的諸多理論問題，則為拉岡思想發展的道路鋪設第一塊石頭。對拉岡而言，自戀正如精神分析理論中的「黑暗大陸」（*terra incognita*），佛洛伊德的神經症理論描繪出它的邊界，而透過對於精神病與自戀的研究，拉岡即將深入此黑暗大陸神祕、深不可測的叢林。

語言與家庭結構的議題在拉岡1940年代的論文中持續發酵，他陸續指出佛洛伊德自我理論的矛盾：在1914年的自戀理論中，「自我」先是被認為對立於外在「客體」（自我力比多與客體力比多的區分），但在1925年的第二拓撲中，自我又被認為是精神與外在世界的接觸而分化出來，因此自我與「知覺—意識系統」變成是對立於內在的「它」（現實原則與快感原則的對立）。拉岡認為要解決這個矛盾，必須要重新考量所謂的現實原則。對他而言，現實不等同於外在世界，而是由主體與它所維持的力比多關係——如口腔、肛門、生殖器等關係——所定義。力比多並非神祕的生物學概念，而是一種主體經由語言媒介而與外在世界形成的慾望關係。拉岡指出「語言有一種後遺效應，讓它可以在最後決定它所指稱為真實者」。換言之，語言才是決定真實的主要因素。

相對於此，拉岡也認為現實是人類在語言中異化的結果，代表著現實的自我，本質上十分接近精神病對外在世界的「系統化的誤識」(méconnaissance systématique de la réalité)。因而，拉岡借用柯傑夫(Alexandre Kojève)的概念指出，人類慾望的客體本質上是被另一個人所慾望的客體。⁴因此他認為，精神分析的自我發生理論，必須探討的是主體與其身體影像的認同關係。這才是所有真正的科學心理學的起點。

由此，拉岡才在1950年代開始他對佛洛伊德著作的批評閱讀，並賦予精神分析新的語言學基礎，取代佛洛伊德所沿用的19世紀末的生物神話學。而此一對佛洛伊德的批評閱讀，則緊緊銜接著當時精神分析的主流論述，藉由對自我心理學、客體關係理論的批判，主張「回到佛洛伊德」的經驗。拉岡1950年代的《講座》詳實地反映了上述理論歷程。在最早的《講座》(1952至1953年)僅存的零星紀錄中，拉岡便就「狼人」案例的斷指幻覺問題，批評佛洛伊德伊底帕斯理論的弑父神話基礎。對拉岡而言，引起斷指幻覺的閹割幻想，代表的是一種自我摧毀式的防禦措施：當處於鏡像關係的自戀自我，面臨了家庭伊底帕斯情境，動搖了其鏡像認同，因而產生焦慮。亦即父親的角色阻礙了小孩與母親的鏡像關係，於是主體只好以退轉的方式再次重複先前在鏡像階段所經歷的破碎身體。由此結論，拉岡也主張，在人格發展中，父親的角色應該被化約為父系家庭結構所賦予的「父親功能」，亦即他日後所稱的「父之名」(Nom-du-père)，並且應該由此重新詮釋伊底帕斯的過程。

隨後，在1953至1954年的《第一講座：佛洛伊德的技術性論文》(*Les écrits techniques de Freud*)、1954至1955年《第二講座：佛洛伊德理論與精神分析技術中的自我》(*Le moi dans la théorie de Freud et dans*

4 參閱：Kojève (1947)。

la technique de la psychanalyse) 中，拉岡便主張，精神分析不應如「自我心理學派」(ego psychology) 一般，圍繞著精神病性質的自我打轉，而應致力於區別「想像」(主體與身體影像以及母親的關係)、「象徵」(家庭結構中父親功能的關係) 以及「真實」(話語結構所媒介的客體關係) 三個根本向度。此外，拉岡在1953年的「羅馬演說」〈精神分析中話語和語言的功能與場域〉(*Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*) 中也開始主張：「唯有將〔精神分析的〕這些概念導引向語言的場域、歸屬於話語功能的範疇，它們才會具有充實的意義。」(Lacan 1966[1953]: 246)

1955至1956年的《第三講座：精神病》(*Les psychoses*) 以及發表於1958年的〈論所有精神病治療的一個前提問題〉(*D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*) 代表著拉岡理論的第一個轉折。他從結構語言學的「意符」(signifiant) 角度，探討薛海伯的精神病妄想所顯露的精神結構課題；並認為佛洛伊德在薛海伯案例中，早已透過文法推論的形式⁵指出了精神分析所需跨出的步伐：「〔薛海伯的著作〕提供我們一種結構分析的基礎。〔……〕若人們懂得閱讀它〔精神病〕，那麼沒有一處症狀不是再清楚不過地銜接在結構本身當中。」(Lacan 1966[1958a]: 536-537) 然而這些文法形式推論所涉及的邏輯問題，卻完全不被重視。因此，拉岡精神分析理論的第一個重點，便在於提出何謂「話語」(parole) 的結構。他在「羅馬演說」中便開宗明義表示，要回到佛洛伊德，唯有從話語結構的角度去理解精神分析的概念：

5 佛洛伊德將薛海伯的妄想核心化約為一個同性戀慾望所造成的衝突。一個對於「我(男人)愛他(男人)」的防禦。而根據語言的文法區分(主詞、動詞、受詞)，防禦這個同性戀慾望有三種可能的模式：一、改變主詞：「我愛他」變成「她愛他」，結果是「忌妒妄想」，因為她總是愛我愛的人。二、改變動詞：「我愛他」變成「我恨他」，經由投射後的結果是「被迫害妄想」。三、改變受詞：「我愛他」變成「我愛她」，經由投射後的結果是「色情妄想」。參閱：Freud (1911c)。

若作為〔精神分析〕技術之基礎的概念被誤識，那麼技術將無法被理解，因而也無法被正確地應用。我們的工作將在於指出，唯有將這些概念導引向語言的場域、歸屬於話語功能的範疇，它們才會具有充實的意義。（Lacan 1966[1953]: 246）

二、話語的結構

拉岡指出，話語和單純語音紀錄的不同之處在於，「說話，首先是對著他人而說」（S-III: 47）。因此，話語的結構涉及了說話主體與他者的關係。而就訊息（message）而言：

話語的結構〔……〕是主體以一種反轉的形式從他者那裡收到自己的訊息。（S-III: 47）

此一話語結構的定義整合了拉岡早期的「鏡像階段」理論，以及將第一、二《講座》中的「鏡像關係圖示」⁶整合入話語的結構中：主體

6 拉岡在《第一講座：佛洛伊德的技術性論文》中曾以布阿斯（Henri Bouasse）所提出的凹透鏡光學裝置（請參閱：Bouasse 1932: 87, fig. 65）說明鏡像經驗中「理想自我」（moi idéal）的產生，以及其與「自我理想」（idéal du moi）的差異。在這個光學裝置中，下方隱藏在盒子裡的真實花朵會經由光線的反射而以倒立的虛像出現在上方的花瓶裡。對拉岡而言，這個裝置「讓我們能夠非常簡單地顯示出想像世界與真實世界在「精神經濟」中緊密交錯的結果」（S-I: 93）。

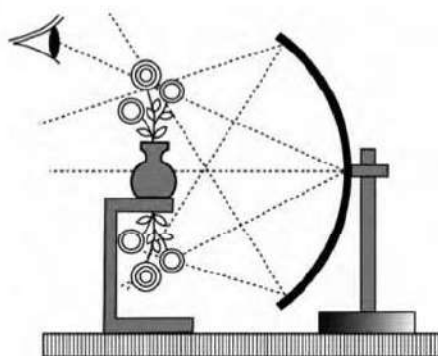


圖 1-1

與他人的關係始終是被鏡像的想像關係 (relation imaginaire) 所阻隔，因此對別人說話時，始終是反轉地接受到來自他者的自己的訊息。拉岡以L圖示說明：

Schéma I.

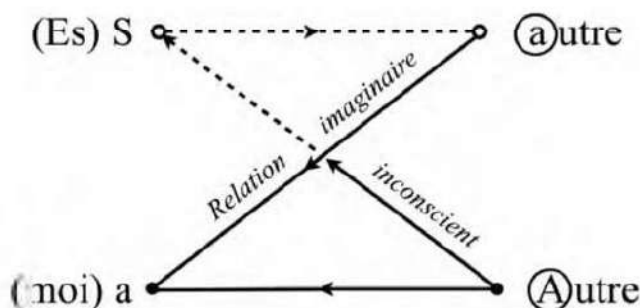


圖 1-2 (S-IV: 12)

這個圖示首先標示出主體與大他者的關係：它在分析之始構成，是虛擬的話語關係 (rapport de parole virtuel)，主體藉此接收來自大他者處、以無意識話語形式呈現的自己的訊息。這個

進而，若在這個光學裝置中將花瓶隱藏在盒子裡，並在適當位置加入一面平面鏡（如圖 1-3），就可讓原本分離的花朵與瓶子統合成一個一體的花與花瓶影像。如此，真實的分離影像與平面鏡中的想像的統一影像，就相當於「自我」與「理想自我」的關係。拉岡比喻，「這個盒子可以是你自己的身體。花束則是欲力、慾望與四散的慾望客體。而圓形的凹面鏡是什麼？這可以是大腦皮質，[……] 而眼睛在這裡 [……] 是主體的象徵」（S-I: 94）代表著主體「在象徵世界中所處的位置，換言之，在話語的世界中所處的位置」（S-I: 95）。

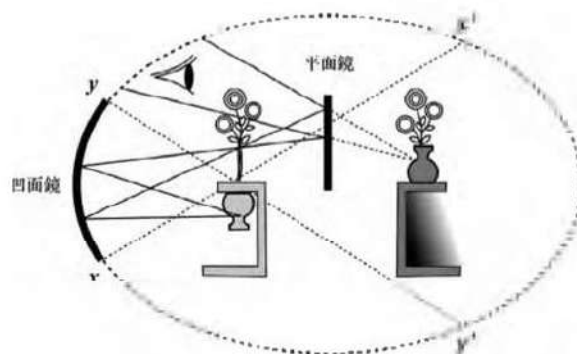


圖 1-3 (S-I: 143)

訊息對主體而言是被禁止的，它被主體深深地誤識。因為 a 與 a' 之間，亦即自我與他者——其典型的客體——之間的想像關係，使得這個訊息被變形、被停止、被捕獵。想像的關係本質上是一種異化的、中斷的、減緩的、受禁制的，且最常是反轉的關係，它深刻地誤識了主體與大他者之間的話語關係，因為大他者是另一個主體，一個最能夠欺騙的主體。(S-IV: 12)

這個圖示顯示，主體話語的條件受制於大他者，亦即「無意識是大他者的言談 (discours de l'Autre)」，這是因為主體與他人的關係被鏡像的「想像關係」所阻隔，因此對他人說話時，始終是接受到來自他者的倒轉的自己的訊息。

拉岡進而假設，若裝置中的主體 (\mathcal{S}) 處在某個特定的位置，將能在鏡中同時看到統一的花與花瓶影像 (理想自我) 的與自己的影像 (S) (如圖 1-4)。如此，後者就相當於讓主體調整其位置的「自我理想」(圖示中的 I)。然而，決定主體能否同時看見這兩個影像的關鍵是平面鏡的擺設角度。但處於鏡像階段的嬰兒並無自主的行動能力，因此必須經由他人發號施令來決定平面鏡的角度。這便凸顯出主體與其「理想自我」與「自我理想」的關係是由主體與他人之話語——大他者 (A)——的象徵關係所決定。

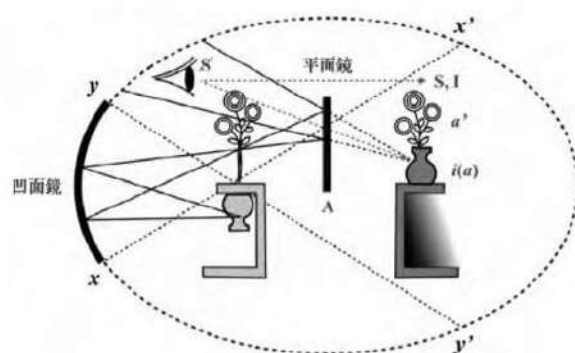


圖 1-4 (Lacan 1966[1960a]: 674)

因此：「理想自我」是來自原初對類似者影像的想像認同，而「自我理想」則屬於次發的象徵認同。「自我理想」並非被理想化的自身影像，而是一種被「內攝」(introjection) 的「主體間的關係」(intersubjectivité)。換言之，它是主體與外在的關係整個被內化成為精神審級。其次，「自我理想」也不等同於「超我」，雖然這兩者可能是在伊底忒斯結束時同時出現，但它們並不相同。「自我理想」是構成主體性別差異的關鍵，而「超我」則是內在嚴厲的批評審級。

拉岡以「諾言」(fides)與「謊言」(feinte)為例。在如「妳是我的女人」(tu es ma femme)或「你是我的主人」(tu es mon maître)這類諾言中，「你」就在我的話中，是我代替你說出「妳是我的女人」或「你是我的主人」。如此，話語是從我這裡發出，但訊息卻反轉地從你那裡來。因此，拉岡也稱這類話語為「召喚」(invocation)。這是一種將你牽扯進來的話語，讓我可以從你當中找到我所期待的語音，並將我的慾望建立在你的存在上。

另一類話語則是謊言。如佛洛伊德所說的猶太人的故事：

一個猶太人問另一個猶太人說：「你上哪兒？」對方答：「我要去克拉考(Krakau)」，他說的是真話。但這個疑心重重的人大罵：「你這個大騙子。你說你要去克拉考，是為了要讓我以為你是要去倫貝格(Lemberg)。現在我明明就知道你要去克拉考，你為什麼要騙我？」(G. W.-VI: 127)

在認為對方可能騙我的前提下，我將自己的想法牽扯入對方的話語。於是，原本是我認為你騙我，現在變成從你口中說出謊言。如此，諾言與謊言都凸顯出說話的根本結構在於「主體以一種反轉的形式從他者那裡收到自己的訊息」。這是為何拉岡強調：

話語，作為一種對他者所說的話語，是一種讓他者這樣說。
(S-III: 48)

而牽扯在主體話語結構中的他者，是拉岡所謂的「大他者」(Autre)，說話就必然預設著一個處於聽話者位置上的絕對他者。其次，話語中還有「小他者」(autre)的層次，亦即鏡像關係中的自我類似者的影像。此種話語結構，使得人在談論自己時，都像是在一種三元的關係中做見證。如「我生病了」這句話意謂著，「我」在「聽者」面前見證「我自己」。此種我對我自己的認識，正是拉岡所謂的妄想

性知識 (connaissance paranoïaque)：「人的自我，就是他者」。(S-III: 50)

於是拉岡區分話語中的兩種他者：一是被預設的、屬於象徵範疇的「大他者」，另一個則是被認同的、屬於想像的「小他者」。整個妄想的辯證關係便是在這兩者之間展開。如拉岡曾在一對母女的「雙人妄想」案例中論及女兒的幻聽。這位女子有次在門廊與一位與鄰居有染的有婦之夫錯身而過時，聽到這個男人罵她髒話。她一開始很抗拒，不願說出這個髒話是什麼。在後來的談話中，才吐露她聽到的是：「母豬」(truie)，並且表示在聽見這句話當下，耳邊彷彿有人喃喃地說著：「我從肉鋪來」(Je viens de chez le charcutier)，後面這句話顯然也「影射」著「豬」(cochon)，甚至「豬肉」(porc)。女病患也認為是如此，也同意別人這樣理解。但拉岡認為，不應滿足於如此的「理解」，而是應該進一步去問，為何她希望別人如此理解，以及為何這句話不是明說，而是以影射的方式表達。

在這個聽覺幻覺中，到底是誰在說話？拉岡指出，既然病患真的聽到這句罵人的話，就意味著是「現實」(réalité)在說話。但若單純認為現實是由感覺與知覺所構成，就會像大多數精神科醫師一樣，推論她應是產生了幻覺。但精神分析則會進一步去問：

這是客體的現實 (réalité des objets) 嗎？通常是誰在現實中說話，為我們說話？當某人對我們說話時，這是否就正是現實？
(S-III: 62)

拉岡以前述的「I.圖示」回答這些問題：

Schéma I

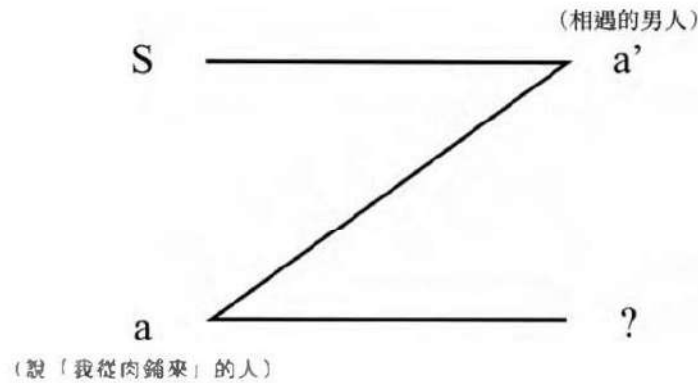


圖 1-5

圖示中小他者 (a') 是在門廊錯身而過的男人，另一個小他者 (a) 則是說著「我從肉鋪來」的人。而「我從肉鋪來」這句話所影射的是主體 (S)。小他者對她說「母豬」時，因整個話語結構欠缺了大他者的功能，使得主體是以一種反轉的形式，從小他者那裡（而非從大他者那裡）接受到了自己的訊息。而她所說的話（「我從肉鋪來」）則是關於她自己作為主體所處的那個破碎與混亂的境地。(S-III: 63-64)

話語結構使得主體若要指涉自己，就必須預設一個聽話的對象。主體是對著這個絕對的大他者說著自己，因此也是以反轉的形式從大他者處得到自己的訊息。如「我好餓」這句話，就預設著絕對他者的存在，是對著他，我見證著我自己。因此我接收到的訊息有如是「你好餓」，如此我才能在「我好餓」這句話中知道「我」指的是自己。這是唯一主體能夠指涉自己的可能性，否則主體就只能透過「影射」的方式去表達自己的存在。因此，當主體的話語結構欠缺絕對大他者這

個參考點時，便無法從話語中認識到自己。他將無法領悟「我就是別人口中的你」，因為這個被預設的「別人」並不存在，以致只能以影射的方式描述自己。如此：

若這個女人是真正的妄想症患者，那是因為對她而言，這個〔話語的〕迴路排除了大他者。它封閉在兩個小他者之間。它們就像是她面前的人偶在說話，在當中迴響著她給她自己的訊息。而作為自我，她自己始終是個他者，並且以影射的方式說話。(S-III: 64)

至於，為何這位女病患的話語結構會欠缺大他者？拉岡借用佛洛伊德在狼人案例中提出的「棄絕」(Verwerfung)構想，將此種欠缺稱為象徵系統中的「除權棄絕」(forclusion)⁷。這對母女幾乎是以一種共生的方式存在於她們的雙人妄想中，並與外在世界隔絕。即使女兒後來結婚，母女也無法分開，反而更緊密地結合在一起。因為母女各自的丈夫都有暴力傾向，都曾威脅要將她們剁成肉醬。於是作為一種防禦的方式，母女兩人的生活逐漸地割除了所有男性的元素，以致她們的話語結構摒除了大他者位置，不再預設有聽話的絕對他者。這導致這位女病患必須以影射的方式說話，因為她無法從大他者處得到反轉的自己的訊息，也不知道自己在說什麼。顯然，「我從肉鋪來」中的「我」就影射著一隻被支解的豬。她(a)對著小他者(a')說著她自己(S)：

我，母豬，我從肉鋪來。我已經被支解，破碎的、妄想的身體，而我的世界也四分五裂，就像我一樣。(S-III: 64)

7 拉岡認為，這個與精神病息息相關的「除權棄絕」，就相當於佛洛伊德在〈否定〉(Die Verneinung)中所提出之「原初肯定」(Bejahung)的欠缺。關於「除權棄絕」概念的歷史，請參閱：《精神分析辭彙》中文版譯者註 (Laplanche and Pontalis 2000: 178-179)。

同樣地，拉岡也以話語結構的觀點重新閱讀薛海伯的《一個神經疾患者的回憶錄》（*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*）以及佛洛伊德所寫的「薛海伯病例」。拉岡認為，薛海伯之所以產生妄想，並非如佛洛伊德所說，是為了防禦「蛻變成女人並被交媾」的同性戀願望。因為早在發病之前，薛海伯就曾出現過「若能蛻變成女人被交媾是多麼美好」的幻想，這證明了那並不是無意識願望而是前意識的幻想。因此拉岡推論，薛海伯妄想發作的原因在於，當他面對著「蛻變成女人」的幻想時，遭遇到了「什麼是女人？」這個根本的性別認同問題。

區別男、女並非人類與生俱來的生物學天賦。相反地，精神分析認為，人是在伊底帕斯關係中，經由父親功能的介入，才使得男女性別的差異與認同得以確立。精神分析研究甚至也顯示人都具有雙性的特質。薛海伯正是在生命關鍵時刻遭遇到「什麼是女人？」的問題，才顯露出其伊底帕斯結構欠缺父親功能的嚴重性。

由此，拉岡也將話語結構整合入佛洛伊德所論的伊底帕斯情結，並認為伊底帕斯不僅是造成神經症與精神病的原因，也是人類意義結構上不可化約的核心。他強調：「沒有伊底帕斯的神經症並不存在」（S-III: 227）。而精神病則是伊底帕斯中的某個要素沒有運作、沒有被整合入伊底帕斯中。因此精神病的本質就在於「一個洞，一個意符層次上的欠缺」（S-III: 227），也就是欠缺了主導伊底帕斯歷程的父親意符。

由此可見，拉岡提出的意符至上性觀點，並非否定精神分析的第二拓撲論，而是捨棄佛洛伊德所構想的弑父神話，改以「家庭結構的伊底帕斯關係」重新確立此一拓撲論的基礎，並以「話語結構」的語言學構想去闡釋伊底帕斯的成因與效應。拉岡認為，也只有像佛洛伊德這般堅定思維的人，才能在科學與實證思想的雙重要求下，仍無懼地建構出《圖騰與禁忌》這樣的當代神話來解釋「父親在哪裡？」的

謎題。對佛洛伊德而言，唯有從神話的向度，我們才能理解，為何人類父親若要存在，就必須讓唯一真正的「原初父親」在步入歷史之前就先被殺死。是因為原初父親之死，父親功能才永垂不朽。換言之，是因為弑父的罪惡感，才使得父親的威脅與亂倫禁令被內化為內在的道德意識。因此，拉岡認為，佛洛伊德所稱的「原初父親」是屬於象徵範疇之嚴格意義的神話概念。象徵父親本身並無法介入伊底帕斯的辯證，必須透過真實父親的代言。後者則須在兒童生命的某個時刻確實充當起象徵父親的功能，才能讓母子的原初想像關係獲得重生、展開新的向度。換言之，構成伊底帕斯之話語結構中的大他者，從來都不是父親本人，而是「父親的功能」或父親所代表的根本意符。

如此，L圖示中的三個意符（a-a'-A），就相當於伊底帕斯中的母親、小孩、父親這三個主體位置，而當中的第四個項目，就是現實中的主體（S），只是個毫無作用的傀儡，是整個意符系統的運作才讓它具有意指的功能。正如剛出生的嬰兒，若沒有立即被整合入「父—母—小孩」的意符系統中，那麼嬰兒本身的現實存在與玩偶沒有什麼差別。若嬰兒的哭泣沒有喚來父母的回應，他不過是個沒人理睬、不能走動、無法說話的玩偶。相反地，只要被整合入「父—母—小孩」的意符系統，即使是玩偶也像是具有生命的存有物一樣，因此，主體生命存在的意義，完全取決於他所涉及的意符系統所賦予他的角色，如他是父母的小孩、老師的學生、學校的同學、同學的朋友、妻子或先生的配偶、公司的職員或老闆等。除此之外，主體就只是一個空洞的存在。

拉岡強調，鏡像階段的形成可說是反自然的，因為它凸顯出人類過早出生的不成熟狀態。自然界中大多數的生物一出生就具備一定的生活自理能力，唯有人類生下來不僅手腳完全不協調，而且各方面都不成熟。於是，鏡像階段的效應就出現在此種不成熟狀態在想像中所

造成的「缺口」(béance)。因為這個缺口，人類才能夠想像自己是會死的，所有的生物中，大概只有人能夠想像自己的死亡，甚至想像死後的生命狀態。這正是因為人在自身影像上的異化，使得人註定必須與象徵系統共生，而構成會死的「主體」。否則生命現象周而復始地出現、消失，人將不會知道什麼是死。是因為破碎的身體與統一的身體影像之間的缺口，才使得人處於「破碎—統一」、「生—死」所構成的象徵系統中，如此人才能想像自己的死。

因此，在1956至1957年的講座《第四講座：客體關係》(*La relation d'objet*)中，拉岡便藉由佛洛伊德的小漢斯(kleine Hans)案例強調，「客體關係」所凸顯的母子關係並非單純的雙向關係，而是三元關係。因為在慾望邏輯中，小孩會認同於母親的慾望客體，亦即想像的陽具(phallus)，進而從這個想像的認同關係過渡到象徵的伊底帕斯結構。如拉岡在1958年〈論所有精神病治療的一個前提問題〉所提出的R圖示，便顯示了鏡像階段中的想像關係如何過渡到象徵的伊底帕斯關係：

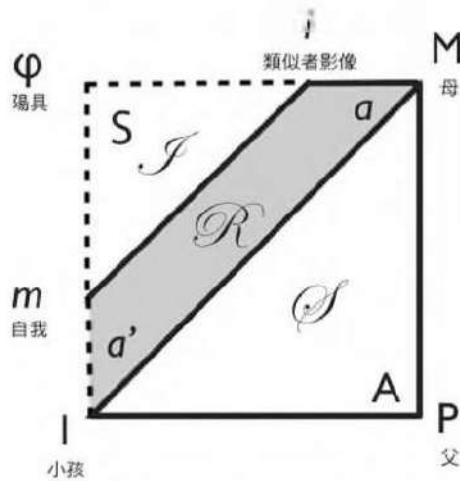


圖 1-6 (Lacan 1966[1958a]: 553)

圖示中，左側的虛線三角形 \mathcal{S} ($m-i-\phi$)表示的是由破碎身體(自我)、統一身體(類似者的理想影像)以及想像的陽具所構成的想像認同。而右側的實線三角形 \mathcal{R} ($M-I-P$)則是伊底帕斯結構所決定的三

個象徵位置：母親—小孩—父親。如此，想像三角與象徵三角所決定的四邊形 φ (i-M-I-m) 便構成了主體的真實範疇。其中，想像三角形的頂點 (φ)，便是主體最早得以認同於其生命之存在的點，進而在「母—子—母親慾望」的三元慾望邏輯下，將由父親功能 (P) 去賦予它陽具意符，使得想像的認同過渡到象徵的、對父親的認同。

因此拉岡認為，這個R圖示可以說明克萊茵學派所稱的「前伊底帕斯期」(pré-œdipienne) 的母子關係。但他也不忘指出，「前伊底帕斯期」這個詞並不恰當，因為就結構而言，人類一生下來就處於伊底帕斯情境中（必須有母親、父親才能生下小孩）。這表示，即使是母子關係也具有三元的結構，因此稱這個階段為「前生殖器期」(pré-génitale) 應該較為適切。就精神分析而言，所謂的母子關係，並非是生命的依存關係，而是愛戀的依存關係，因此這個關係的特徵在於小孩慾望著母親的慾望。

在小孩與母親的想像關係中，小孩不僅愛他的母親（他與母親是一體的），而且渴望能滿足母親、成為母親慾望中所欠缺的東西。因此經由慾望邏輯，小孩是母親慾望的客體，是她所欠缺而能夠滿足她的客體，如此，小孩是經由母親而認同於母親最終的慾望客體：陽具 (S-IV: 70-71)。這是為何拉岡有時稱小孩在與母親的想像關係中，處於一種「誘餌的位態」(position de leurre)。

拉岡認為，小孩—母親的慾望辯證關係中的陽具中心論，是整個「前生殖器期」的核心。而陽具中心論產生的條件，無疑是在人類精神中，一個重要意符的入侵。此一重要意符的入侵，正是拉岡所謂「父親隱喻」的意義所在。對拉岡而言，伊底帕斯與父親功能是同一件事。若無父親，就無伊底帕斯的問題。相反地，論及伊底帕斯便是引入重要的「父親功能」(S-V: 166)。

因此，拉岡區分「正常的父親」(père normal) 與「規範性父親」

(*père normatif*) (S-V: 169)。一個父親本身正不正常和他是否具有規範性，這是兩回事。因為規範性父親涉及的是象徵的律法向度。同樣地，父親在家庭中的缺席，並不表示他在伊底帕斯結構中的缺席。拉岡以他在小漢斯案例的評論中所區分的三種欠缺模式——「欲求不滿」(*frustration*)、「閹割」(*castration*)與「匱乏」(*privation*)——釐清「真實父親」、「想像父親」與「象徵父親」的不同角色。首先，匱乏是一種「真實的欠缺」，而「欲求不滿」是一種「想像的欠缺」，涉及某種被慾望、卻不可得的東西。最後，閹割則是「象徵的欠缺」，因為閹割始終與禁止亂倫的律法不可分。相對於這三種欠缺的模式，則可區分三種欠缺的客體。真實的匱乏欠缺的是一個「象徵客體」；亦即，客體的在或不在。想像的欲求不滿所欠缺的是一個「真實客體」，如造成小孩欲求不滿的始終是母親的乳房。至於象徵的閹割所欠缺的就只是一個「想像客體」——陽具 (S-IV: 37-38)。最後，導致這三種欠缺的介入者則分別是：造成真實匱乏的是「想像父親」，造成想像欲求不滿的是「象徵父親」，而造成象徵閹割的則是「真實父親」(S-IV: 215)。如此，在家庭關係中是由真實父親體現閹割的威脅，但在伊底帕斯中作用的卻是象徵父親。因此拉岡強調，「父親是一個隱喻 (*métaphore*)」(S-IV: 181)。

在精神病當中，回應著對「父之名」的呼喚，是一種欠缺。但這並非表示真實父親的不在場，而是意符本身的缺乏。相反地，真實父親的不在，更能凸顯出意符的存在（因為父親的在與不在的對立，讓父親的意符更可以被凸顯出來）。

拉岡強調，在話語結構中，事實上，主體通常無法得知大他者位置上意符的存在。換言之，大他者位置上的意符是處於被抑制狀態，也就是處於無意識狀態。就像除了口誤等失誤行為之外，我們在說話過程中並不會意識到被預設的大他者。但有一種欠缺意符的狀態是與上述意符被抑制的狀態不同，也就是佛洛伊德在「狼人案例」中所提

到的「棄絕」。對拉岡而言，這意味著在「父之名」被呼喚的地方，在大他者處，出現一個單純的洞，導致父親隱喻的效應無法產生。其結果是陽具意義無法被喚起，在陽具意義那裡也是一個洞。而陽具意義的欠缺，使得在原初的母子想像關係中，小孩無法過渡到伊底帕斯結構的主體位置，以致無法完成伊底帕斯的性別認同過程並認識性別差異。因此，當薛海伯產生「蛻變成女人」的幻想時，因為無法回答什麼是女人而陷入了「想像的瓦解」。其結果如圖1-7，正是從R圖示所衍生出的I圖示：

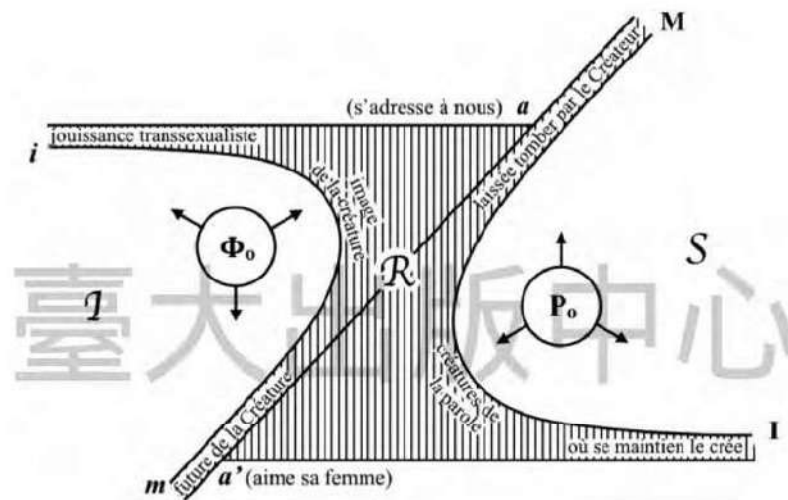


圖 1-7 (Lacan 1966[1958a]: 571)

在圖示右邊的象徵場域（S）中，被創造出的主體（I）是處在因父親功能的除權棄絕而被空洞化的律法位置（ P_0 ）之下。同時，也由於父親的除權棄絕，使得最早之象徵化的母親（M）被彰顯出來。如此，在象徵化的母親（M）與主體（I）之間，就可以設想一條在話語的創造物上攀爬的線，環繞著象徵場域中因父親的除權棄絕而陷落的洞。這些創造物就填滿了無望成為主體的小孩的位置。

相對地，正因為大他者位置上父親意符的空洞，使得父親隱喻無法產生，以致在圖示左邊的想像層次（ \mathcal{I} ）上也無法帶出陽具的意義，因此也是一個洞（ Φ_0 ）。面對這個空洞，薛海伯解決的辦法就只有讓其

自我 (m)「去男性化」(Entmannung) 成為女人 (i)。這一開始原本令他深感驚恐，但慢慢地就被接受，有如一個合理的妥協；直至最後，終於演變成一個無可救藥的決定，並成為他拯救世界的動機。

拉岡認為，此種對精神病結構的分析顯示，對瘋狂的認識無須假借理智的理解，瘋狂的理由就在瘋狂的結構當中。因為「瘋狂這齣悲劇就處在人與意符的關係之上」。因此，「若沒有瘋狂，人的存在不僅無法被了解，而且它也不會是人的存在，如果它不帶有瘋狂作為其自由的限度。」(Lacan 1966[1958a]: 575) 這是為何拉岡強調精神分析的工作不在於理解，而是在於詮釋。理解涉及的是「意義」(Sinn)，而詮釋 (Deutung) 涉及的則是「意謂」(Bedeutung)。

精神病始終處於精神分析之外，但是如果沒有佛洛伊德與拉岡相繼對精神病的閱讀與傾聽，那麼精神分析也不會是精神分析。從佛洛伊德到拉岡，精神分析理論的演化始終受到精神病所左右。然而，認為瘋狂的理性就在瘋狂中，特別是拉岡強調，要當精神病患的書記、傾聽他們，這難道不會陷入與瘋狂者一起妄想的危險？然而拉岡認為，完全無須為此畏懼，就像佛洛伊德也不曾因此讓步。佛洛伊德對薛海伯的分析不也是完全建立在一個妄想的產物上？

因此，拉岡認為：

我們應該與佛洛伊德一起去傾聽說話者，當其中涉及的訊息並非來自一個語言之外的主體，而是來自一個主體之外的話語。因為這樣，我們才能聽進去這個話語，以及這個話語所宣示的意符的法則：「所有的無意義都自我揚棄」(Aller Unsinn hebt sich auf)。(Lacan 1966[1958a]: 574)

佛洛伊德對無意識的發現，不正在於強調一切都具有意義？在無意識的話語中，夜夢、嚙語，乃至於瘋狂，這一切都具有意義，所有的無意義都自我揚棄。

在對精神病的研究中，拉岡單純從話語結構的角度，重新賦予佛洛伊德所提的超我一個新的基礎，而不再需要藉由種系發生的神話去賦予超我扭曲現實的力量。他並且認為，話語結構所呈現的「意符關係」才是主宰人類一切原始意義的法則。對拉岡而言，佛洛伊德精神分析的新發現正在於此種意符至上性。

三、無意識與結構語言學

拉岡在《第三講座：精神病》中提出「話語結構」(L圖示)，並強調無意識有如語言意符一般運作之後，便在《第四講座：客體關係》將話語結構延伸為具有真實、想像、象徵三個向度的R圖示。而從1957至1958年《第五講座：無意識的形成》(*Les formations de l'inconscient*)開始，拉岡便正式將雅克布森(Roman Jakobson)在失語症研究中所提出的「隱喻」與「轉喻」(*métonymie*)的語言學構想引入精神分析。

雅克布森在1956年〈語言的兩個面向與兩種失語症障礙類型〉⁸ (*Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*)一文中，透過區分「類似性」(*similarity*) (對等、同義詞關係)與「鄰近性」(*contiguity*) (意符在句法中的鄰近關係)重新定位19世紀的「感覺失語症」(能說但聽不懂話語)與「運動失語症」(無法說話，但聽得懂)。事實上，雅克布森的觀點和佛洛伊德在1891年《失語症釋義》(*Zur Auffassung der Aphasien*)中所提出的批評雷同，亦即失語症的症狀從未是如此純粹兩極化的症狀。⁹例如感覺失語症病患，並非能說但聽不懂，而是他雖然具有符合語言、文法的構句能力，甚至也讓人感

8 參閱：Jakobson (1971: 239-259)。

9 參閱：Freud (1891b)。

覺到他的意向，但就是無法準確地表達他想說的意義。因此，雅克布森認為感覺失語症患者的困難在於無法給予定義，無法提出同義字，以及無法有後設語言的能力（解釋語言的語言）。感覺失語症仍保有文法構句能力，只是無法「精確地」表達其意向。雅克布森稱這是一種「類似性」的失敗，也就是無法以同義詞互相替代的「隱喻」的失敗。

相較於感覺失語症，運動失語症的特徵則是逐漸喪失文法、構句能力與辭彙，甚至最後病患的話語僅剩幾個簡單的字或音節，如布若卡（Paul Broca）有位著名病患就是僅能發出tan tan的聲音。因此，雅克布森認為，運動失語症其實是語句中斷的效應，亦即無法將意符串連成句子的「意符鄰近性」的失敗，故稱之為「轉喻」的失敗。

根據雅克布森所提出的這些概念，拉岡認為「感覺失語症」就相當於「意向性意義與意符裝置的解離」，於是語言像是受到意符鄰近性法則所宰制，而無法表達任何意向。相對地，「運動失語症」涉及的是「意符系統內部關係的瓦解」，因此病人完全無法構句。拉岡並借用雅克布森的詞彙定義「隱喻」，認為「隱喻」是意符與意符的替代關係並創造出新的意義；「轉喻」則是意符與意符在意符鏈上的連續關係與意義的不可能（S-V: 65）。

拉岡主張，精神分析的根本預設在於，話語結構的意符關係是主宰人類一切意義的法則。而對精神病的研究正可證實這個預設，因為精神病的話語毫無掩飾地呈現出無意識的結構與運作方式。也因此，必須從結構語言學所區分的「意符」與「意旨」（signifié）的差異，才能認識到精神病的本質就在於「主體與意符之關係」的失調，才不至於與精神病患一起迷失在混亂與繁複的想像意義迷宮。同樣地，也是從結構語言學的角度，精神分析才能釐清，佛洛伊德所稱之「凝縮」（Verdichtung）與「移置」（Verschiebung）等無意識的運作法則就在於意符的「轉喻」與「隱喻」作用。

在這樣的構想下，拉岡強調「意符之於意旨的至上性」。這個觀點雖然反轉了索緒爾（Ferdinand de Saussure）對意旨／意符的定義，但卻更符合拉岡在薛海伯案例上所觀察到的無意識結構：

通常，我們在分析中重視的都是意旨，因為那無疑是最吸引人的部分。而且表面上，這也是精神分析之象徵論所研究的領域。但若誤識了意符作為最初媒介的角色、誤識了意符事實上才是主導的要素，那麼我們不僅破壞了對神經症現象最早的理解與對夢的詮釋本身的平衡，而且也絕對無法理解精神病的過程。（S-III: 247）

如此，拉岡在1957年〈無意識中的字母審級或自佛洛伊德以降的理性〉（L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud）便提出了反轉意符與意旨位置的公式： $\frac{S}{s}$ 。隨後為了強調意符的功能與它對意旨的效應，便將該公式改寫成： $f(S)\frac{1}{S}$ 。

以這個公式為基礎，拉岡認為，「轉喻」的特徵在於意符的流動、無法固定在意旨上，以致意義無法產生。因此轉喻的公式可以表示為：

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

意符與意符的連結，產生了省略〔……〕，而括號中的一，在此顯示了屏障的維持。它在最初的算式中表示著意符與意旨之關係的不可化約性，亦即意義的抗拒。而等號與曲線則表示「相當於」（congruence）。（Lacan 1966[1957]: 515）

經由轉喻的作用，主體存在的欠缺被引入主體與客體的關係，產生了一個永遠無法被滿足的慾望，這正是失落客體的效應。

而「隱喻」的特徵則是經由意符的替代而產生新的意義，其公式可以表示為：

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

意符與意符的替代，產生了一種意義的效應。它是詩或創作的效應，相關意義的出現（S'在這個脈絡中指的是產生意符效應的項目，或具有意指性的效應。而這個項目在轉喻中是潛在的，在隱喻中則是顯在的）。括號中的符號（+）在此顯示著屏障符號（—）的跨越，因而產生意義。這個跨越表達了由意符過渡到意旨的條件〔……〕而這個意符到意旨之過渡的時刻，就相當於主體所處的位置。（Lacan 1966[1957]: 515-516）

因此，隱喻與轉喻的差別在於，在轉喻中，意符無法固定於意旨上，只能無盡的流動。隱喻則使意符能夠固定在意旨上並產生意義。而意義的產生也標示著主體來到了話語結構中的主體位置。

在《第五講座》，拉岡又將上述的隱喻公式改寫成：

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

大寫的S（S與S'）是一些意符，x則是未知的意義。s是由隱喻所導入的意旨，而隱喻在這個公式中，則是意符鏈中S對S'的替代。S'被劃掉，代表該意符被略去，這是隱喻之所以能成立的條件。（Lacan 1966[1958a]: 557）

在這個新的公式中，意符S取代了S'，使得意符S能夠跨越屏障固定到意旨s上，因而產生意義。¹⁰如此，拉岡便可藉由「隱喻」公式說

10 拉岡強調，這個隱喻公式並非代數公式。顯然就代數而言，這個公式毫無意義。這是為何拉岡嚴厲地批評他的學生拉普朗虛（Jean Laplanche）與勒克萊爾（Serge Leclaire）在1961年的〈無意識〉（L'inconscient）一文中錯誤地引用了這個公式，導致錯誤的理論結果。參閱：Laplanche, Pontalis, Leclaire（2006: 29-121）。

明父親功能如何喚起根本意符「陽具」的意義。此即「父之名隱喻」：

$$\frac{\text{父之名}}{\text{母親的慾望}} \cdot \frac{\text{母親的慾望}}{\text{對主體的意旨}} \rightarrow \text{父之名} \left(\frac{A}{\text{陽具}} \right)$$

例如對嬰兒來說，母親的在場與不在場是最早的象徵化（「在」對立於「不在」）。在這個象徵化中，嬰兒開始了解母親的不在具有某種意義，因為他發現他不再能夠完全的占據母親、滿足母親。因此，母親的不在對嬰兒凸顯出他所不能滿足的母親的慾望，但他一開始並不了解這個母親慾望的意義是什麼，直到父親功能的出現，父親功能出現後，父之名就代表了母親的慾望。這個隱喻的替代過程讓意符得以跨越屏障並固定於一個意旨，而由此產生主體存在的第一個意義。因此，拉岡認為是「父親隱喻」決定了伊底帕斯過程的發展走向對父親的認同。父親隱喻是最根本的隱喻。是在父親隱喻之後，所有的隱喻與意義才能產生。

拉岡在《第五講座》便藉由「隱喻」與「轉喻」這兩個意符作用的公式，重新詮釋佛洛伊德所論之「詼諧語」(Witz) 與「口誤」(lapsus) 的形成。他首先以「縫合點」(point de capiton) 圖示說明「說話」與「語言系統」的關係：

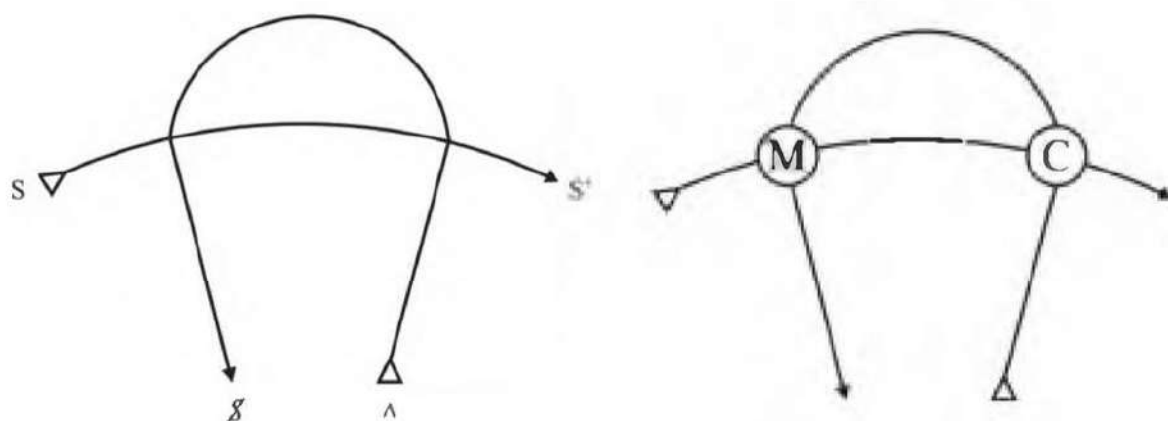


圖 1-8

圖示中，橫向的線表示「意符鏈」(chaîne signifiante)，亦即共時性的語言系統。當中意符材料的移置、組合、重組等各種可能性，使得轉喻與隱喻的語言意義效應得以產生。而縱向迴轉的線則代表「個別主體之具體言談」(discours concret du sujet individuel)。它必然在後遺的時間中二度穿越意符鏈，因為言談同時具有物質與時間的過程，因而必然具有「後遺性」(Nachträglichkeit)。例如必須等到說話者說完最後一個字，才能了解其話語的意義。

而這兩條線的第一個交叉點，拉岡稱為「編碼」(code)，亦即語言中的大他者位置。第二個交叉點則是「訊息」(message)、意義產生的地方。而其折返的方向則凸顯說話者是從大他者處以逆轉的方式獲得自己的訊息。如此，言談是從「我」(je)出發，然後通向「大他者」(Autre)，最後再從大他者處復返回說話者。¹¹

通常主體的言談都是沿著縱向折返的線進行，橫向的意符鏈並不介入作用，亦即一般的言談過程是經由下圖中 β - β' 這個短路進行。這樣的日常言語就像話語的磨坊一樣，只是重複的呢喃。但若橫向的意符鏈介入了主體的言談，就是詼諧語產生的契機，同時也是話語宣示真理的時刻。

拉岡以佛洛伊德《詼諧語及其與無意識之關係》(*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*)所提的詼諧語「familionär」為例。佛洛伊德是從形式的層次解釋詼諧語形成的技術與詼諧語快感的來源。他認為詼諧語的快感來自文字聯想過程的經濟原則，亦即透過「聲音表象」的連結關係取代原本意義連結的短路原則。於是，詼諧語與正常思維的差別就在於，詼諧語的聯想過程直接利用了語言的聲音表象的連結短路，不必再進行意義與意義之間的聯想。佛洛伊德所說的聲

11 當我們說「我」，這意味著我們童年學語經驗中，別人口中的你。因此，拉岡說「我」事實上是第三人稱。因此，當我們口中的聲音變成話語時，就已經意味著它受到大他者處的文法、編碼所規範。

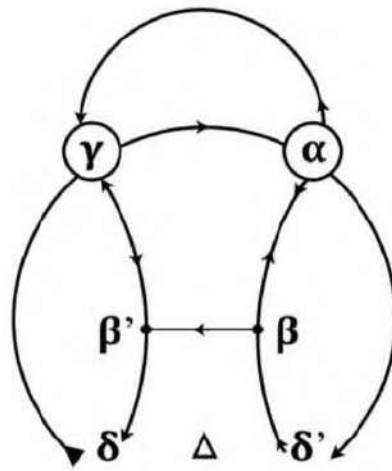


圖 1-9 (S-V: 17)

音表象正是結構語言學所稱的「音素」(phonème)或「意符」。這是為何拉岡在精神病研究中得出精神分析新道路之後，選擇以佛洛伊德《談諧語及其與無意識之關係》作為其新理論的根基。拉岡強調：

佛洛伊德一開始就處於意符的結構理論上 (théorie structurale du signifiant) [……]，[而佛洛伊德所論的談諧語的技術]即是一般所謂的語言技術 (technique verbale)，亦即 [……] 意符的技術 (technique du signifiant)。(S-V: 21)

佛洛伊德指出，「familionär」一詞產生的技術在於凝縮並伴隨複合字的形成。而拉岡則指出，此種意符的凝縮現象正是兩條意符鏈碰撞的結果。正如圖示上的箭頭表示，兩個意符鏈均同時有著意符的流動。由於兩個意符鏈上都有相同音素är與mili，因此彼此產生了共振。這個震動讓訊息形成之初就沿著β-β'折向轉喻客體上。亦即，當說話者亞桑特 (Hycinthe) 想說「我和薩洛蒙·羅斯柴爾德 (Salomon Rothschild) 一起就像熟人 (familiär) 一樣」時，話語很快地沿著β-β'的短路轉向亞桑特渴望擁有的「百萬富翁」(millionär) 身分。但是在此，言談鏈無法通過，因為事實上亞桑特並非百萬富翁，於是millionär由此再折返回訊息處 (γ)。而與此同時，言談中的「熟人」(familiär)

一詞也抵達此處，兩者碰撞在一起的結果就形成了 *familionär*。而該詞之所以顯得突兀，則是因為它違反了意符編碼的規定（德語並無 *familionär* 這樣的說法）。

其次，正如佛洛伊德指出，是「他者」（*der Ander*）的介入才使得詛諧語得以完成（*G. W.-VI: 161*）。同樣地，拉岡也認為，大他者是詛諧語的必要條件。只是，對佛洛伊德而言，他者只是一個聽眾，其必要性在於讓詛諧語技術的前期快感能在他身上引發更大的快感釋放。但對拉岡而言，無論大他者是否由真實人物所扮演，其重要性是在象徵層次上判定並重新將詛諧語整合入編碼當中，否則詛諧語就單純只是口誤而不具有詛諧語的價值（*S-V: 24*）。

此種經由大他者將違反編碼規範的話語重新編碼，也讓語言得以發展並從有限的材料中創造出無限意義的可能性。就此而言，詛諧語不只是一種語言的失誤現象，而且是一種「詩學創造」（*création poétique*）（*S-V: 25*）。而在意符系統中能夠產生新意義的只有「隱喻」的意符替代過程：

經由隱喻的途徑，亦即意符對另一意符之替代的作用，使得在某處不僅創造出了意符發展的可能性，而且也創造了新意義產生的可能性。這些新意義不斷對現實當中只能呈現為不明的東西，給予認可、複雜化、深化，賦予它深度的意義。（*S-V: 32*）

拉岡以他在《第三講座》引述的雨果（*Victor Hugo*）的詩句為例：「他那捆稻草既不貪婪也不怨懟」（*Sa gerbe n'était pas avare ni haine*）¹²。這句話所創造的詩境來自於句中主詞位置上的「他那捆稻草」（*Sa gerbe*）取代了布茲（*Booz*）這個人物，並經由這個隱喻，使得布茲的形象產生了某種新的意境。字典上的定義正是此種語言意符無盡替代的最佳範例，翻開任何一部字典都可以發現，每一個字詞的定義總是

12 出自雨果「沉睡的布茲」（*Booz endormi*），收錄於《歷代傳奇》（*La Légende des Siècles*）。

指向另一個字詞。當一個新字被納入字典時，雖然仍是透過其他已經存在的字詞予以定義，但如此的過程卻容許新意義的產生。¹³因此，語言意義豐富化的發展是經由意符的替代所形成。經由意符與意符的替代關係，才衍生出意符與意旨的關係。只是在一般語用上，除非去翻查字源學字典，否則這個隱喻過程是發生在語言的無意識層面。

同樣地，口誤形成的機制也與詼諧語相同，都是某種「意符的新陳代謝」現象。¹⁴如佛洛伊德在《日常生活的精神病理學》（*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*）中所論的名字的遺忘與詼諧語的差別，僅在於詼諧語是意符替代過程所創造出來的東西，相對地，遺忘則是在此過程中少了某物。

佛洛伊德曾和一位外國友人搭車從拉古薩（Raguse）前往赫塞哥維納（Herzegovine），途中他們談起在義大利的旅行，他問友人是否曾參觀過奧爾維耶托（Orvieto）教堂的壁畫「四個終點：死亡、最後審判、地獄與天堂」。但當他說到這幅壁畫的作者義大利畫家西諾萊利（Signorelli）時，卻想不起他的名字，反而腦中浮現的是另兩位米蘭畫派畫家的名字：波提切利（Botticelli）與博塔費奧（Boltraffio）。顯然，遺忘並非只是一個空洞或缺口，而是在遺忘之處有其他名詞被創造出來。這是遺忘的現象引起震驚的原因，否則人們就會對遺忘的現

13 拉岡舉了法文 *atterré*（嚇傻）為例。一般都認為這個字與 *erreur*（恐怖）有關。但一開始這個字的原意都是「倒地」（*mis à terre*）。後來才漸漸出現具有「恐怖」意義的用法，這個新意義的產生，是因為 *atterré* 這個字被用來取代在指涉上與它相近的 *ahattu*（擊垮）。而這個隱喻過程創造出了 *atterré* 原先沒有的細微差異的新意義，至於 *atterré* 之所以能夠產生與 *erreur* 的關聯，完全只是因為這個字當中有 *ter* 這個音節。可見，隱喻之所以能創造出新的意義，並非因為意義早就存在某處，而是因為意符的替代過程才讓原本的意義產生了新的細微差異。

14 如拉岡舉例，他的一位分析者曾談到，他和太太結婚前就只是「*marialement*」生活著。但法文並沒有這個副詞。事實上，他要說的是「*maritalement*」，也就是還沒結婚前就過著丈夫般的生活。然而，口誤的「*marialement*」卻使得語境多出了無論結婚與否都是「悲慘地」（*misérablement*）生活的意義。當然，若非拉岡作為分析師並占據著大他者之傾聽位置，那麼這只不過是尋常的口誤而已，而不會是詼諧語。（S-V: 35）

象視而不見。

在發生這個人名遺忘之前，佛洛伊德與友人的談話圍繞著波士尼亞（Bosnie）與赫塞哥維納當地的土耳其人對醫生的敬重。當醫生表示無能為力時，他們會說：「先生（Herr），千萬別這麼說，我知道如果病人還有救，你早就救他了」。於是，談話中的Bosnie、Herzegovine以及Herr，介入了Signorelle與Botticelli – Boltraffio之間的聯想。而德文Herr具有「先生」與「主人」的雙重意義，就像義大利文Signore一樣。

佛洛伊德記得在談話過程中，他原本還想補充土耳其人對性快感的重視甚於一切，甚至若他們罹患性障礙，就會不想活了。但他立刻打住這個念頭，因為不想和一位外國人談這個主題。而這麼做的同時，佛洛伊德事實上也使自己的注意力自「死亡與性」這個主題移開，因為他不久前才聽到自己的一位病患因為不治的性障礙，而在特拉福伊（Trafoi）這個地方自殺了。但因為特拉福伊與博塔費奧發音的鄰近性，使得後者這個原本不在意識內的記憶變得具有效力。

於是佛洛伊德假設，他原本刻意地想遺忘某事，但這個想要遺忘的事卻與西諾萊利這個名字產生連結，以致刻意遺忘的行為失去了原本的目標。於是他將整個聯想網絡的結構分析如下：

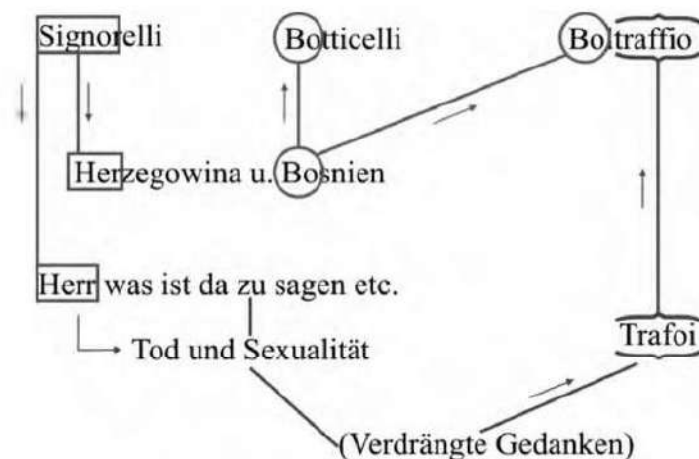


圖 1-10 (G. W.-IV: 9)

人名 Signorelli 被分解成兩部分：Signor 與 elli。其中，elli 出現在 Botticelli 的後半部，而 Signor 則經由其德文翻譯 Herr 出現在因為涉及性與死亡而被抑制的 Herzegovine 與 Herr。而經由文字聲音組合的聯想產生替代名詞 Botticelli 與 Boltraffio 的過程，則完全不被意識所知、是無意識的。

由此，拉岡認為，人名的遺忘屬於「轉喻的鄰近性」(approximation métonymique) 現象。因為在 Signorelli 被遺忘之處出現的人名 (Botticelli、Boltraffio) 並不是直接的替代，而是意符組合的結果。在 Signorelli 被遺忘之處之所以出現 Botticelli，只是因為它後面的音節 elli 是 Signorelli 中的 Signor 被遺忘之後的結果，而 bo 的音則是 Bosnie Herzegovine 中的 Herr 被遺忘之後的結果。同樣地，Boltraffio 的出現也是因為 Bosnie Herzegovine 中的 Herr 被遺忘之後，Bo 的音被連結到 Trafoi，後者和佛洛伊德聽到他的病人因為性無能而自殺的消息有關。而性無能的主題正是引起佛洛伊德人名遺忘的對話中的主題。最後，佛洛伊德所抑制的談話中的「先生」(Herr) 則是他不敢正視、無法面對的主人：死神。但雖然這個無法正視的 Herr 被壓抑 (unterdrück)¹⁵，卻有再度出現在對話中的可能性，因此產生了作為替代的「轉喻遺跡」(ruine métonymique) (S-V: 39)。

而與上述的意符組合的轉喻現象不同，從 Signor 到 Herr 的翻譯是一種「異語同義性替代」(substitution hétéronyme)，因此也產生了「隱喻」的意義，也就是人所無法面對之死亡的絕對主宰，以致在言談中遭到佛洛伊德壓抑。¹⁶

15 拉岡刻意將「壓抑」(unterdrück) 翻譯成 tombé dans les dessous (落到底下)，以區別於「被抑制」(verdrängt)。後者指的是被抑制到無意識。(S-V: 39)

16 拉岡在其講座中多次引用這個名字遺忘的案例，而除了意符的觀點之外，拉岡在《第十二講座》更進一步指出，這個例子也涉及了佛洛伊德自己的名字的遺忘，參閱本書第九章。

因此，口誤的遺忘與詼諧語均凸顯了無意識的法則就類似於語言意符的法則。若詼諧語是正面的隱喻、成功的隱喻，因為它成功地創造出新的意義；那麼，遺忘則可說是一種負面的、失敗的隱喻，因為它在新意義形成的地方造成了一個空洞，而讓轉喻的殘跡滲透進來。然而，意符的替代本身並不等於隱喻，而是讓隱喻能夠創造出新意義的前提。同樣地，意符的組合也非轉喻，而是轉喻產生的條件。

對拉岡而言，人作為說話者顯然受到語言的根本法則所規範，使得主體的無意識像是一種語言般被結構著，因此，說話主體的結構與經驗中的自我結構並不相同。前者有其自身的形成法則，與特殊的無意識結構。而佛洛伊德透過神經症、夢與失誤行為、詼諧語等所鋪陳的，正是這個無意識主體的結構。

四、需求、要求與慾望

若如拉岡所言，轉喻與隱喻這些意符作用是主導無意識結構的法則，那麼對佛洛伊德而言，無意識形成中非常重要的經濟因素——快感——將從何而來？佛洛伊德認為，詼諧語的快感最早出現在兒童的語言經驗上，亦即兒童將語言當成遊戲，並且以聲音表象的連結取代意義的連結。因此，詼諧語的快感來源在於經濟法則；詼諧語重新利用了童年語言經驗中的捷徑，以童年已建立的聯想關係，應付日後社會教化所加諸的新事物，而得以減輕維持抑制的精神消耗，同時釋放舊有的自由。

但拉岡認為這個解釋並不充分，因為有許多詼諧語的快感與童年並無太大的關係，因此不應全然以童年的幻想來解釋。相對地，拉岡主張從更根本的層次，亦即「需求」(besoin)、「要求」(demande)與「慾望」(désir)的辯證關係，去考量意符的作用與快感的問題所構成的糾結。

拉岡表示，若循著佛洛伊德所提到的經驗（詼諧語、失誤行為、夢、症狀等）去探索，必然會發現無意識慾望的結構並非由生物需求的滿足所決定，後者反而經常受到凝縮、移置等意符法則所撕裂、扭曲。而這是因為「需求」必須透過話語翻譯出來，成為向他者提出的「要求」，因此受到語言的異化。如拉岡所提的「施虐—受虐狂」的故事。受虐狂說：「讓我痛」（fais-moi mal），而虐待狂則回道：「才不要」（non）。誰能比受虐狂與虐待狂更彼此了解？但除非他們不說話，否則他們提出的要求就會被語言所異化，因而呈現出上述的荒謬情境。在此，虐待狂並非因為他壞，所以說「不」，而是回答「不」才符合他虐待的本質。如果虐待狂對受虐狂的要求說「好」，那麼就沒有虐待可言。可見當需求透過言語轉譯成要求時，就受到意符的法則所決定。

對佛洛伊德而言，「願望」（Wunsch）的產生與兒童的原初滿足經驗不可分。如嬰兒首次感到飢渴時，其生物的本能反應導致他體內改變，並發出哭聲喚來母親的奶水。而當嬰兒的需求初次達到滿足時，也銘記下提供滿足經驗之客體的記憶。於是當處於無助狀態的嬰兒再度飢餓時，便循著快感原則，以幻覺的方式重新挹注滿足經驗的記憶來尋求滿足。這股重新喚起知覺記憶影像的動力便是「願望」。直到這個滿足的幻覺帶來了更大的痛苦時，嬰兒才分辨這不是真正的奶水並予以否定。這正是現實原則判斷的開始。因此，現實原則並非對事物存在或不存在的判斷，而是對於事物存在價值的判斷。例如嬰兒早已嚐過奶水，他知道奶水存在於某處，因而他否定並拒絕和原初滿足經驗不相符的奶水。由此可見，現實原則的判斷並非對快感原則的否定，而是快感原則的延遲、永遠的延遲。因此原初滿足經驗註定使人一生都在追尋其願望的客體，但他找到的永遠不是願望中的原初客體。

而拉岡則進一步區分「需求」、「要求」與「慾望」的概念。首先，「需求」是一種生物學事實，它針對的是一個能夠提供滿足的客體。而「要求」則是「需求」在透過語言向他者提出的過程中必然的

異化，使得所要求的客體不再是提供滿足的客體，而是失落了的慾望客體。換言之，需求是出自身體，但「要求」是來自與他人的語言關係。例如原初滿足經驗中，當嬰兒因飢渴而哭泣時，這個哭泣本身並沒有意義，除非它能夠被照料者（母親）聽見，並且將它詮釋為一種要求。因此是他者在語言過程中的介入，才讓需求具有了要求的意義。這是為何嬰兒明明吃飽了，卻還是哭個不停，因為他要求母親永遠都和他在一起，慾望正是誕生於需求與要求之間的落差：需求針對的是提供滿足的客體，要求卻是在語言的異化中被賦予了來自母親的慾望客體。最著名的例子便是聖奧古斯丁（St. Augustin）在《懺悔錄》（*Les confessions*）中所言，目睹兒童第一次經歷什麼是嫉妒的經驗：當小孩已經過了吃奶的年紀，卻在見到弟弟在吃母奶時，也不斷地吵著「我也要」。換句話說，他已經沒有「需求」了卻仍然「要求」，這便是「慾望」的特徵。而慾望最貼切的表現就是看著弟弟喝奶時，他眼中流露出的「痛苦眼神」¹⁷。

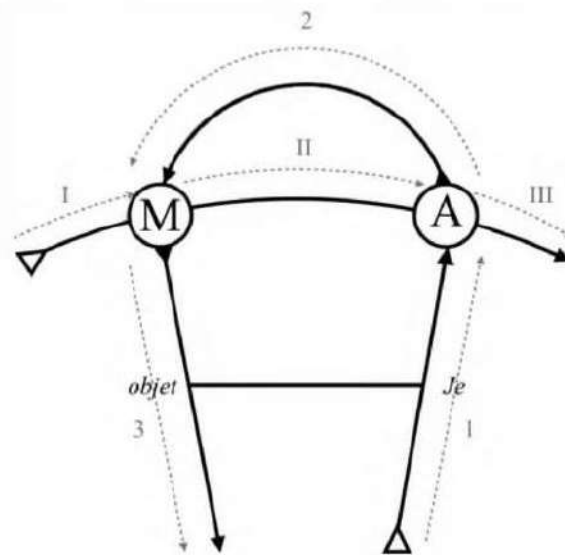


圖 1-11 (S-V: 90)

17 參閱：St. Augustin (2013[1864]: 7-8)。

由此，拉岡以縫合點圖示區分提出要求的三個時間：先是「需求」驅使小孩運用意符材料說話（1）。接著，這些意符材料與大他者首度遭遇（2）。最後則是大他者介入的結果，使小孩言談的意符材料表達成「要求」（3）。此時，小孩的言談才具有要求的意義，同時也被賦予了一個慾望的客體（*objet*）。

就此而言，拉岡認為，詼諧語的快感並非因為兒童期聯想關係的重複，規避了日後教育所加諸的限制，而是來自大他者所帶來的意外的滿足。亦即，在提出要求的過程中，大他者的介入使得要求不同於原先的需求。因此，當要求被滿足時，是一種來自大他者、額外於需要的滿足。這是為何所有詼諧語均帶有驚奇的特徵。

但也因為大他者介入，引入了慾望的轉喻客體，使得日後主體再提出要求時，將不再是直接、赤裸的表達，而會先推測大他者所想並據此來偽裝他的要求。若他要求的東西不存在，他就會以幻想的方式自己創造出它來。於是，上述提出要求的意符迴路便呈現出另一種面貌：

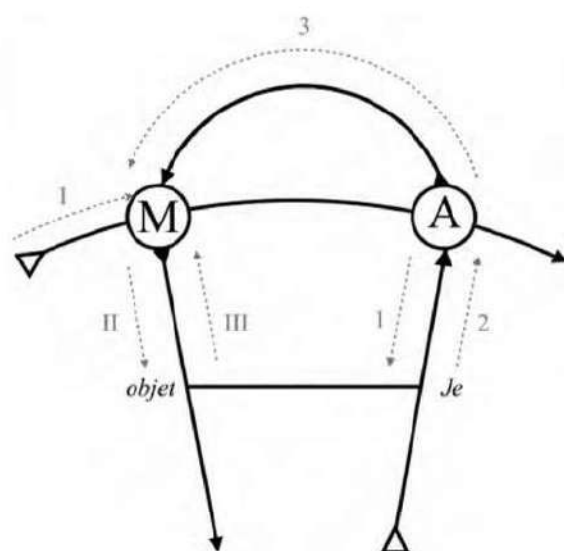


圖 1-12 (S-V: 95)

當需求經由意符材料被提出來成為要求的同時，也受到來自大他者所設想之慾望客體的影響而折射，以致最後出自主體需求的意符路線（I-2-3）與受到大他者影響的意符路線（I-II-III）在訊息處碰撞在一起，使得言談的訊息產生模稜兩可的歧義。此種訊息的歧義性，於是造就了詼諧語的可能性。

拉岡以意符鏈的縫合點圖示解釋了大他者的介入如何導致詼諧語的形成，以及慾望在需求與要求之辯證中的產生。但這個被拉岡稱為「轉喻的寶庫」、「語言的編碼」、「意符的法則」、「真理的場所」、「象徵的場所」的大他者，究竟是單純的他人抑或一個象徵的審級？

在詼諧語過程中，一開始在訊息處出現的只是單純的語言失誤，大他者將這個失誤重新納入語言編碼中，它才被指定了詼諧語的意義。換言之，是大他者將它從訊息處所接收到的「些微意義」（*peu de sens*）的語句，轉變成具有歧義性的「意義跨步」（*pas-de-sens*）¹⁸。後者「並非沒有意義（*absence de sens*）或無意義（*non-sens*），而是呼應於意義過程中的一步，某種始終是隱喻、影射過程的一步」。（S-V: 97-98）

正因為大他者的此種特性，使得「需求」一旦經歷了語言的異化成為「要求」之後，就再也不可能獲得滿足。所有屬於語言的現象都像是此種異化的腳步，只要踏出就註定踩在別的地方。正如阿奇里斯（Achille）跨出的每一步永遠都追不上烏龜。因此，拉岡強調，語言現象傾向於重新創造一個充實的意義，但這個意義始終處在他處，不可能被觸及。

從早期的鏡像理論開始，拉岡便主張主體結構並非是哲學上所稱的「自我意識」或笛卡爾（René Descartes）式的「我思」主體。因為一旦進入語言，便會形成另一種與大他者不可分的主體性：

18 法文 *pas* 同時意謂著「無」與「腳步」。

一旦意符的作用介入，一旦兩個主體經由意符鏈的媒介，彼此交談、產生關係，就會樹立起另一種範疇的主體性，它會以真理之處作為參照。(S-V: 105)

在大他者的作用之下，主體的行為不再具有鏡像關係中的引誘性，而是具有挑釁的特徵，因為所有的話語都將如謊言一般、從作為大他者的真理之處被衡量。即使是真理也不例外，也需有笛卡爾稱為上帝之大他者作為真理的保證。因此，說話就必然涉入與大他者的關係，這不僅是話語結構的根本向度，也是一般人的日常生活體驗。但若未能從精神分析經驗去認識語言的異化作用，就很容易忽視大他者的功能與意符的自主性，而誤以為語言不過是為了鋪陳主體意識與意向的溝通語言。對拉岡而言，這個錯誤的觀點正是對精神分析之無意識理論最深刻的抗拒。事實上，佛洛伊德在夢的詮釋上展現的「夢思」(Traumgedanken)就完全是一種自主的、沒有意識附身的思想。因此拉岡認為，必須對「思想主體」進行一種真正的驅魔儀式，以除去其中的意識附身。思想主體並非笛卡爾所稱之「我思，故我在」(Je pense, donc je suis)的思想者，而是「它思想」(ça pense)的無意識主體：

在我們當中存在著一個思想主體，但這個主體思想的法則卻與意符鏈組織的法則相同。此一意符的作用，正是佛洛伊德所稱在我們之中的無意識。它是如此地組織化，有別於任何意向的運作。而佛洛伊德不斷向我們耳提面命的，就是它是另一精神場景 (autre scène psychique)。(S-V: 106)

拉岡認為在《夢的解析》中多次出現的「另一精神場景」一詞，雖是借自心理學家費希納 (Gustav Fechner)，但佛洛伊德對該詞的用法與「精神一身體」平行論無關，而是針對著有別於前意識與意識領域之無意識法則的絕對異質性。這正是拉岡所強調的大他者的作用。

雖然屬於意符層次的大他者仍需透過真實、活著的主體的媒介才能產生作用，但那未必是人，也可以是被擬人化的神或動物，而所謂「擬人化」，即表示它們能使用語言、擁有語言材料的「轉喻的寶庫」。因此，大他者本質上是一個「象徵的場所」(lieu symbolique) (S-V: 116)。此種介於真實與象徵之間的力量，正是大他者的功能所在。拉岡以酒和酒杯比喻主體的話語與大他者之間的關係：當主體開口說話，談諧語的美酒早已存在於主體的話語中（因為說話始終交雜地應用著隱喻與轉喻）；但若沒有大他者作為酒杯、容器，美酒也只能撒在地上。因此，大他者的作用只是提供一種形式，讓已經存在的東西成形。而拉岡認為，大他者此種維持形式的力量，正是佛洛伊德所謂的「禁制」(inhibition) 或「檢禁」(censure)：

大他者就像一面篩子，它將那些能夠被接受到，或只是被聽到的東西排序、阻擋。有某些無法被聽見、或通常不再被聽見的東西，談諧語試圖以回音的方式，讓它在某處被聽見。(S-V: 119)

因此，大他者本身也是一種真實的存在，一個具有相同結構的主體：

主體是一整個系統，或許也是某種在這個系統中完成的東西。大他者也是一樣，他的構成方式與此相同。也正因此，他能延續我的言談。(S-V: 122)

由此，拉岡在主體言談的縫合點圖示上，再加上第二層相同的結構，表示大他者的主體結構：

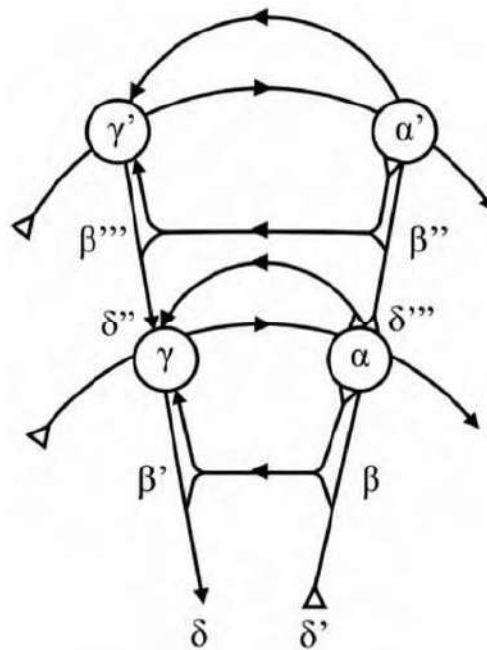


圖 1-13 (S-V: 124)

從這個衍生出來的圖示來看，當詼諧語從訊息 (γ) 回到大他者 (α) 時，後者將它驗證為詼諧語並詮釋為訊息的途徑，正是第二層上的 α' 到 γ' 。因此這個圖示也顯示出拉岡所指，在完成詼諧語的過程中，必須從聽者這一方喚醒大他者的過程。就此而言， α 是想像的他人，而 α' 則是象徵的大他者。同樣地，大他者也有著相同的與轉喻客體的關係 (β'' - β''')。

然而，假使話語結構中的大他者從意符系統被除權棄絕，訊息與編碼之間的迴路將變得不可能，而使這兩者成為獨立的語言現象。這正說明了薛海伯的兩類語音幻覺現象：

(一) 符碼現象：因訊息到編碼的途徑被破壞，使得主體的任何言談訊息都無法被整合至編碼中。於是，從編碼處發出的言語便像是一些純粹的意符，無法承載任何主體的意圖。這便是薛海伯稱為「根本語言」(Grundsprache)¹⁹ 的語音現象，它們是意符編碼的基本元素

19 薛海伯稱此種根本語言幾近古德文但更有力量，而且極富委婉言詞 (Euphemismen)。

並具有語言系統的組織化特徵。薛海伯能夠予以組合並說出來，但它們只是純粹的意符與意符的連結，無法承載任何意義，以致對說話者而言，這些話語顯得像是某種具有神祕意義的訊息。於是薛海伯便以「神經聯繫」(Nervenanhäng)指稱此種關係，並將它們實體化為「神光」(Gottesstrahlen)。而正如薛海伯所指出，「這些光的性質是它們必須說話」。

(二) 訊息現象：因為訊息無法獲得大他者的保證，主體的言談於是呈現出斷裂的訊息。例如：「現在，我要自己……」(Nun will ich mich...)、「你必須……」(Sie sollen nämlich...)或「我將要這樣……」(Das will ich mir...)，而在薛海伯的妄想中，他自行補充了這些語句的後半段，並詮釋為是神賦予他的使命或對他的辱罵。

由此可見，因為大他者的缺席，使得薛海伯的語言瓦解，成為一方面是純粹意符的呈現，另一方面是破碎的、不確定的訊息，以致無法負載任何思想。

五、父親功能與陽具意符

拉岡在《第四講座：客體關係》中指出伊底帕斯的三個邏輯時間：一開始，在家庭結構中，父親是以一種隱藏或不明顯的方式被引入。但此時，陽具的問題已經在母親的某處顯現出來，小孩必須去發現它。第二個時間，父親不再以隱藏的方式出現，而是透過母親的媒介，以剝奪者之姿態出現。是母親將父親呈現為有如是母親律法的頒布者。最後，在伊底帕斯情結沒落的第三個時間，父親顯示為陽具的擁有者，小孩因而放棄母親客體，改以父親為認同對象，並由此產生「自我理想」(Idéal du moi) (S-IV: 180)。

由此可見，拉岡是在伊底帕斯的架構之下談論父親隱喻，以及它

在閹割情結中的角色。於是，在伊底帕斯的慾望辯證過程中，父親意符的地位就相當於象徵場所中的根本意符，亦即決定意符鏈法則的意符。而父親之所以占據此一隱喻位置，與真實父親的性格並無關，而是因為母親的話語結構凸顯了父親作為律法的功能。因此，父親隱喻僅是一種意符結構關係。即便是在父親缺席的單親家庭中，也能夠形成父親隱喻。

在伊底帕斯的第一個階段中，「母、子與母親的慾望」的三元關係，使得一開始完全與世隔絕的小孩只能將他的慾望建立在母親的慾望之上，並試圖去占據母親慾望客體的位置。亦即，小孩感到在「母親的慾望」上有一種他無法觸及的「界外性」(au-delà)。要克服此種界外性並讓母親的慾望得以被具體掌握，就需要象徵範疇父親的介入。如此小孩才可以體認，母親的慾望是父親，否則，若小孩無法掌握母親的慾望，便陷入了拉岡所稱，面對大他者之危險的無助狀態，亦即焦慮的產生。拉岡在《第五講座》中將這個慾望辯證過程表示如下：

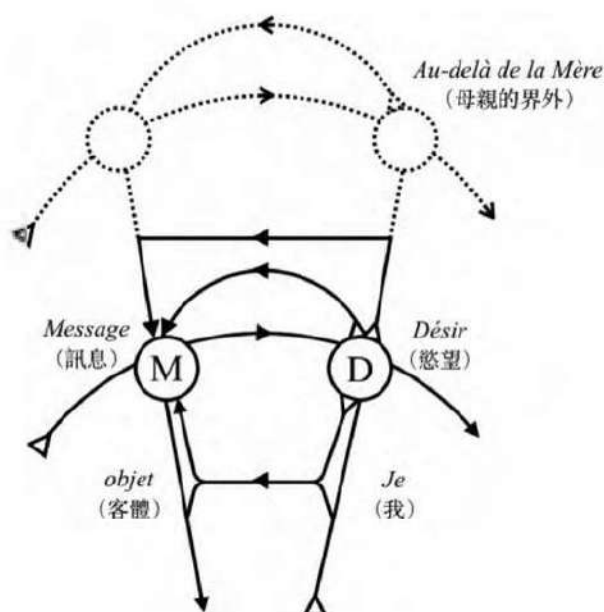


圖 1-14 (S-V: 200)

在這個圖示中，底層是說話主體「我」(Je)在提出「要求」(D)的語言異化過程中，產生了來自母親的慾望轉喻客體 (objet)。而在這個層次之上，則是小孩可以從母親的話語結構中感覺到他所不可及的母親慾望的界外性 (以虛線表示)。

如此，只要將這個結構往上延伸 (圖 1-15) 就不難看出，當小孩言談中的「我」(Je)來到「要求」(D)的位置。母親話語結構中的「我」(Je)就成為小孩話語結構中的大他者 (A)，而小孩從訊息位置上接收到的將是母親慾望的訊息，使得小孩將認同於母親慾望的客體 (objet)。如此，小孩在接納母親語言的同時，也接納了母親的慾望客體，成為一個「受制的主體」(assujet)。

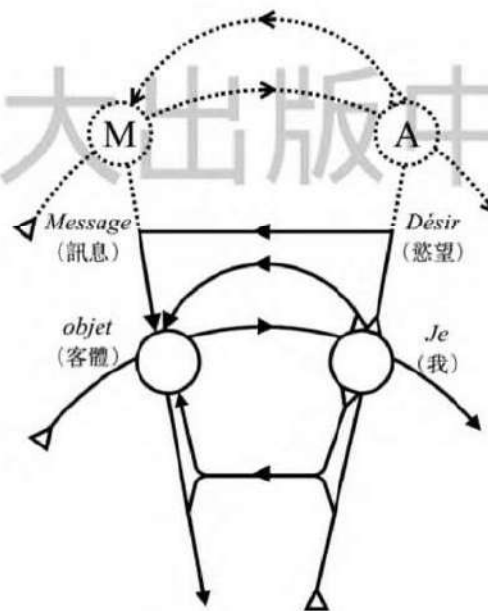


圖 1-15 (S-V: 202)

而唯一能夠彰顯出母親之界外性的就是父親的功能。是經由母親的話語結構才將作為禁止者的父親引入伊底帕斯關係中，進而使得母親慾望的訊息 (M) 顯示為「禁止」的訊息：不僅是對小孩的禁止 (不准和你媽媽睡覺)，同時也是對母親的禁止 (不准併吞你的產物)。如

此，父親的禁令所構成的迴路（A-M）將動搖原本小孩與母親關係中對母親慾望客體之想像認同的迴路（Je-objet）。並促使伊底帕斯進入終結，讓小孩轉而認同陽具擁有者：父親。

如此，拉岡以話語結構的意符迴路重新詮釋伊底帕斯的過程，解決了佛洛伊德所提出之種系發生神話基礎脆弱的問題，並由此重新檢討整個精神分析的病理學。首先，精神病已經被賦予新的病理解釋，它是因象徵父親功能的除權棄絕所導致的語言幻覺現象。而「變態」（perversions）則是父親功能介入之後，父親禁止的失敗，亦即母親取代了父親成為律法頒布者的角色，使得小孩在伊底帕斯的第三個階段認同於被想像擁有陽具的母親。在此，拉岡也區分「陽具母親」當中兩種母親與陽具的關係：「納入」（injet）與「外置」（adjet）。前者表示母親將陽具納入自身當中，因此她在欲力層次上可以自給自足。後者則意謂著陽具雖然在母親之外，但仍屬於母親，是母親的陰莖羨嫉的客體。於是，就「納入陽具」而言，認同於陽具母親就是去追求想像的陽具，這便是戀物癖的特徵，就「外置陽具」而言，則是去追求擁有陽具的性伴侶，因而構成了同性戀。

拉岡指出，同性戀的原因是母親在關鍵時刻代替了父親，成為父親律法的頒布者。因此，和精神病構成的原因不同，同性戀並非因為父親功能沒有介入，而是母親僭越了父親的位置、代替父親成為立法者，使得她的訊息不再是父親禁止的訊息。以致當父親對小孩構成威脅時，小孩堅持不放棄母親慾望客體的位置，並以認同於母親作為解決的辦法。如此，小孩可安然地處在與母親慾望客體的關係中，因為若決定者是母親，那麼無論父親如何禁止都無關痛癢。

因此，同性戀顯示的是圖 1-16 中兩個三角的等同關係。

小孩在伊底帕斯過程中，原本應該從「小孩—母親—母親的慾望客體」三元關係延伸到「小孩—母親—父親的禁止」三元關係，但在

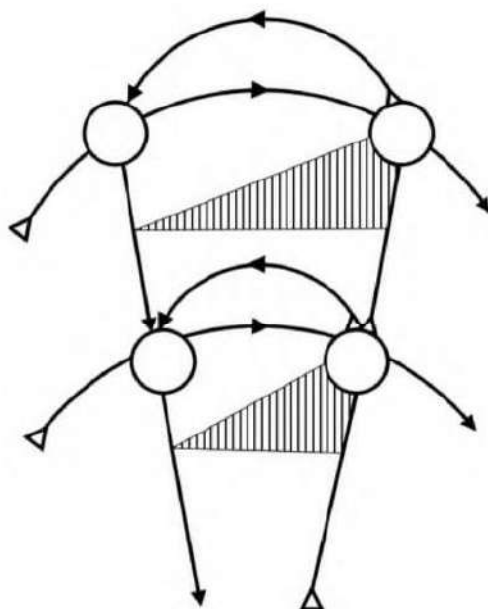


圖 1-16

同性戀結構中，小孩卻認同於被想像擁有陽具的母親。因此，若精神分析長期以來始終無法介入同性戀，正是因為同性戀是一種安全、穩定的三角關係。在同性戀者的伊底帕斯中，除了小孩與他所認同的母親之外，父親的律法與禁止也同樣存在，只是那是掌握在母親手裡。因此小孩認同於母親，並處於日後拉岡在性別分化公式所稱的「女性絕爽」(jouissance féminine) 或「大他者絕爽」(jouissance de l'Autre) 的位置上。²⁰ 至於男同性戀與女同性戀的差異，嚴格來說並非在於性別，而是生理上的器官差異，因為同性戀者的性別認同並沒有完成。就拉岡的觀點而言，同性戀是一種對於「相同」東西的愛，亦即對於陽具的愛。

如此，拉岡依照伊底帕斯三個邏輯時間中父親功能的欠缺，提出精神分析的臨床疾病分類：

²⁰ 參閱本書第十二章。

伊底帕斯的三個邏輯時間	父親的功能	對主體構成的問題	致病機制	臨床疾病分類
I	象徵父親	要不要成為陽具？	除權棄絕 (forclusion)	精神病
II	想像父親	要不要接受父親對母親的閹割？	否認 (dénégation)	變態
III	真實父親	我是男人、女人？或兩者皆非？	抑制 (refoulement)	神經症

由父親功能的介入，拉岡也批評客體關係理論中現實構成的矛盾。克萊茵 (Melanie Klein) 的「客體關係」理論以佛洛伊德所提出的原初滿足經驗為出發點，從「欲求不滿」與「滿足」(gratification, satisfaction) 的角度去衡量原初的母子關係，並認為小孩對現實的認識一開始就受到「好、壞客體」的幻覺與幻想性質所決定。這些客體關係僅是主體的根本欲力經過需求的投射所構成的「幻想世界」(phantasy)；是在這個幻想的基礎上，主體才透過新的經驗，慢慢從客體中認識到某種程度的現實。但在這個逐漸建立起的現實世界表面下，主體的基本結構仍是幻想的性質。因此克萊茵理論認為，主體具有的是「精神病的結構」(construction psychotique)。

而在臨床上，溫尼科特 (Donald Winnicott) 將此種現實的觀點應用在分析治療對「退轉」(regression) 技術的討論上。溫尼科特認為，因為正常人與現實世界的關係和精神病具有高度的同質性，因此可以利用「退轉」的方式，喚起童年有意識地經歷的幻覺經驗與幻想，來治療成人在現實世界中所出現的幻覺與妄想。

但拉岡質疑，若小孩能夠從最初與母親的客體關係中認識現實，並判斷造成欲求不滿的幻想是無效的滿足，為何已經認識現實的成人還是會產生幻想？特別是在性欲力的領域上，幻想顯然具有決定性的地位。而溫尼科特的解決辦法只是簡單地區分兒童的幻想與成人的幻

想，並將後者稱為「願望思維」(Wishful thinking)——明知不是現實但還是一廂情願地願望。同樣地，伊薩克斯(Susan Isaacs)在《幻想的性質與功能》(*The Nature and Function of Phantasy*) (1948)中就區分fantasy與phantasy兩種書寫方式，前者表示成人有意識的白日夢、虛構與願望思維，後者則表示兒童的無意識幻想，但僅是區分兒童與成人幻想的功能，並無法解釋為何幻想在成人的現實世界中仍具有功能。事實上，正如拉岡指出，溫尼科特自己的推論就已經點出了這個理論的矛盾：亦即，假設每當小孩一產生需求，母親就立即提供滿足，那麼在這樣沒有欲求不滿的理想情境下，小孩將無法分辨幻覺與現實。如此一來，若認為對現實的認識是從最早與母親的客體關係開始，就勢必要矛盾地假設，一開始提供滿足的客體就是造成欲求不滿的客體，否則，只要客體提供滿足，主體就無法分辨幻覺與現實。

簡單地說，若如客體關係理論所認為，現實的構成是經由現實原則對快感原則的修正，那麼成人的現實世界中就不應再有受制於快感原則的幻想。但顯然無論在夢、性，或臨床的領域上，這個論點都無法成立。因此拉岡認為，應從想像與象徵的關係中重新理解現實的構成。

拉岡質疑，若佛洛伊德所稱，屬於原過程的幻覺式滿足是一種滿足，那為何人們還會不滿足？對拉岡而言，從需求到要求的提出始終與意符鏈不可分，因此在需求所啟動的意符迴路中產生的幻覺式回應，勢必是一種與客體的意符關係，而非單純的滿足(S-V: 219)。

拉岡引述佛洛伊德在1896年12月6日寄給弗利斯(Wilhelm Fliess)的書信中所提出的精神裝置假設：精神裝置是由一系列基於「知覺一意識系統」而層層重疊的記憶痕跡所構成，這些記憶痕跡在日後會根據新的關係而被重新排序(Umordnung)、重新書寫(Umschrift)。因

此，記憶並非單次的銘記，而是以不同的符號（Zeichen）被多次銘記。²¹

據此，拉岡認為佛洛伊德所謂的「記憶痕跡」就是「符號」，因此在幻覺中出現的記憶影像，並非本能理論所稱，能夠引起動物需求的誘餌影像，而是有如結構語言學所稱的「意符」，亦即在幻覺中出現的影像也是一種與其他意符對立的意符。例如，提供滿足之客體的「存在或不在」，就是一種對立的象徵關係。

這是為何小孩的夢所呈現的幻覺式滿足的影像，一點都不像需求的滿足那樣單純，而經常具有意符的特徵（組合、連續、省略、替代等），呈現出過度與奢侈的慾望特質。如佛洛伊德提到，他女兒小時候因為生病被禁食做了一個夢。夢中，小安娜以自己的名字表示擁有狀態，接著就說出一連串她最想吃的食物：「安娜·佛（洛）伊德，草莓、大草莓、炒蛋、麵糊……。」²²但小孩所夢見的並非只是能夠填飽肚子的東西，而是遠超出滿足需求所需的一頓大餐，這正是幻覺式滿足的特徵。顯然地，因為這些食物不在場、被禁止，使它們具有了意符的特徵。而基於語言的同位語功能，才讓這一連串意符得以如轉喻般被一一列舉。這顯示，幻覺必然也是一種「意符層次上的結構現象」（S-V: 221）。

因此，拉岡認為，夢與幻覺等原過程所凸顯的快感原則，正是涉及大他者之意符系統的運作法則，相對地，是在引入意符之後，現實世界才得以被認識。「因為有語言在世界中說話，才有一系列被意指的東西與客體的存在」（S-V: 222）。拉岡將這個過程表示如下：

21 參閱：Freud (1985c: 155-156)。

22 "Anna Freud, Fr(d)heer, Hochbeer, Fier(s)peis, Papp" (G-W-III: 135)

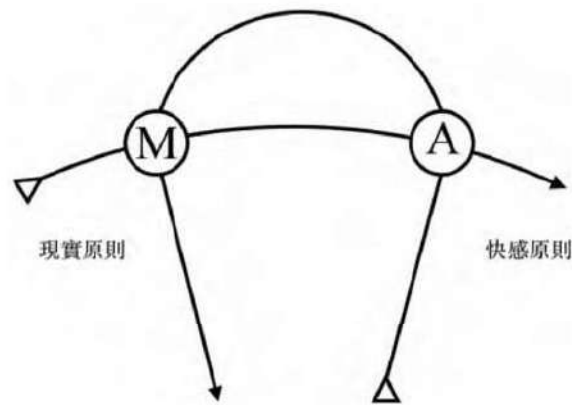


圖 1-17 在這個從需求到慾望的圖示中，快感原則位於右側，表示意符系統與作為意符場所之大他者的運作法則。現實原則出現在圖示的左側，因為現實世界是隨著意符的引入而存在。

對作為說話者的人而言，並非先有一個「外在世界」讓主體一步步地去探索或摸索。而是小孩在進入語言的同時，就進入了由語言意符所代表的世界。這個代表過程無疑是透過語音，亦即透過成人對小孩所說的話語；但在嚴格意義的語言出現之前，這個過程先是經由小孩與母親之客體關係中，客體的在與不在此一象徵化過程。換言之，原初客體的作用就在於，它在嬰兒非常早期的階段就將意符帶入了世界的存在中。當小孩能夠區分「在與不在」這兩個現象，就已經是兩個語音意符的對立，繼而伴隨著這個對立的，還有發出語音者與接收語音者的對立，亦即母親與小孩的對立。如此，這四個基本項目涵蓋了意符組織所有的組合關係。

因此在一開始的母子關係中，並非只有滿足或不滿足的客體關係，而是經由最早的客體象徵化過程，小孩已經能夠從與母親的關係中找出自己定位。拉岡認為，克萊茵的理論所論的「好、壞母親」，實際上就是母親在與不在的象徵化過程，只是克萊茵未能具體地掌握當中的意符作用。

對拉岡而言，母親是小孩在「鏡像階段」中最早知覺到的完整影像，它既可被知覺，同時也是現實中的一個意符，並吸引了小孩的力比多挹注。如此，小孩才能獲得一個標定點，相對於這個點進而組織他在現實世界的行為，以及在想像的層次上進行最早自我認同。因此，小孩對現實的認知是透過意符的獲得，而非單純是經驗的摸索。若非透過意符被代表，現實本身將無法被認識。

然而此時被認為可以滿足母親慾望的想像客體——陽具意符——還未出現在它該有的位置，因而這一系列想像認同的頂點，將是在象徵層次上的「自我理想」的建立。是在伊底帕斯關係中，父親以禁止者、剝奪者的角色介入，才讓想像的認同真正地過渡到象徵認同。

在這個問題的癥結上，拉岡重新檢視了佛洛伊德1919年的〈一個小孩被打〉(Ein Kind wird geschlagen) 當中的幻想問題，並且藉由這個閱讀正式地提出「陽具中心論」。

佛洛伊德提到，病患經常在克服抗拒之後吐露出「一個小孩被打」(ein Kind wird geschlagen) 的「幻想表象」(Phantasievorstellung) (G. W.-XII: 198)。它會重複出現並伴隨著快感、甚至是生殖器快感，以致病患會產生羞愧與罪惡感。然而，究竟被打的小孩是幻想者自己，還是另一個小孩？是男孩還是女孩？而打人的又是誰？對於這些問題，病患始終表示他們不清楚，或者這不重要。

由於小孩目睹有人被處罰或被打時，始終是不愉快甚至是恐懼的經驗。因此佛洛伊德認為，這類幻想應該是喚醒或增強一個更早就已經存在，且會帶來快感的幻想。由此，佛洛伊德試圖以「語句」的形式說明這個幻想的發展歷程：

(一) 通常家庭關係中是由父親處罰小孩，因此這個幻想的最初形式應是「爸爸打小孩」(Der Vater schlägt das Kind) 或「爸爸打那個

我討厭的小孩」(Der Vater schlägt das mir verhasste Kind)。它反映的是伊底帕斯中，小孩對父親的愛以及對競爭者的嫉妒與敵意關係，亦即「爸爸只愛我，不愛那個小孩」。

(二) 伴隨著伊底帕斯慾望的抑制，也產生了無意識的罪惡感，使得這個幻想突變成為「我被爸爸打」(Ich werde vom Vater geschlagen)。而當伊底帕斯被抑制的同時，已經達到生殖器期的力比多發展會產生退轉，使得「被打」無意識地滿足小孩受虐的力比多要求，進而使得該幻想受到抑制。因此這個階段從未被病患回想起來，而是經由分析建構出來。

(三) 對前述幻想的抑制，是以無關緊要的場景取代幻想的性內容，幻想者變成只是觀看者，打人的也不再是父親。因此，幻想成為模糊的「一個小孩被打」(G. W.-XII: 204-205)。

由此，佛洛伊德認為，無論是男孩或女孩，這個被打的幻想都是衍生自對父親的愛。對女孩而言，無意識的受虐幻想來自於正常的伊底帕斯關係，而男孩的幻想則是來自於逆轉的伊底帕斯關係，亦即從對母親的愛轉變成對父親的愛。

對拉岡而言，〈一個小孩被打〉這篇論文是佛洛伊德思想上重要的一步，它除了證實父親功能在伊底帕斯中的至上性——陽具意符的優位性——也凸顯了「意符」觀念的重要性，正如對幻想的抑制是透過改變語句的關係結構。拉岡指出，第三個階段的幻想是一個普遍化的過程，此時被打的不再是幻想者自己，而是任何一個小孩，而打人的也不再是父親，而是一系列象徵父親的替代人物，或「父之名」。

其次，在幻想中唯一不變、且能夠進入意識的是鞭子。因此，鞭子正是這個幻想中的意符材料，並構成主體與大他者之慾望關係的模型。換言之，人進入慾望的世界，就是面臨著與意符的遭遇。在這個遭遇中，他首先蒙受的是來自超越母親之界外審級——是否稱為父親

並不重要——所加諸的律法：皮鞭的律法 (*Loi de la schlague*) (S-V: 243)。如此，拉岡認為，「一個小孩被打」這個最後形式的幻想的功能，在於呈現出主體與意符的根本關係，亦即主體在象徵中所受到的禁止與懲罰關係：只要踰矩就逃不過鞭刑。²³ 由此，拉岡提出了他最早的幻想理論：亦即，在最初的客體關係中，無論好東西或壞東西都是被象徵化的客體，並被置入意符系統的替代與等同的價值關係中。如此，對拉岡而言，受到鞭刑的主體與被意符化的客體，兩者之間的關係正構成了幻想的公式： $\$ \diamond a$ 。

在《第五講座》結尾，拉岡也從父親的功能反思女性性別認同的問題。在人類文化範疇中女性所具有的多樣化形式，始終是精神分析理論的難題之一。對精神分析而言，性別認同最重要的決定因素在於伊底帕斯期之後，在象徵層次上所產生、來自對父親之認同的「自我理想」²⁴。但嚴格來說，「自我理想」不過就是主體對大他者之某些「表徵」(*insignes*) 的認同，就像是戴上面具一樣，讓自己的慾望得以轉嫁在另一個慾望之上。例如，一個女人可能因為對父親的認同，使得她與丈夫的關係重複或延續著她與母親的關係。這使得女性的慾望關係顯得十分複雜，不僅她的慾望與要求不明，甚至什麼是女性慾望主體，什麼又是其客體等，都是難以立即回答的問題。

因為察覺到這些難題，佛洛伊德以及之後的克萊茵進一步將女性問題的焦點上溯到伊底帕斯之前的母子關係上。然而，從慾望辯證的角度而言，即使母子關係也不是一種二元的關係。正如拉岡指出，無

23 既然進入慾望世界就意味著受到意符系統的鞭刑威脅，人也可能會拒絕進入意符系統當中。對拉岡而言，這正是「死亡欲力」(*Todestriebe/ pulsions de mort*) 的展現。相較於佛洛伊德在《超越快感原則》(*Jenseits des Lustprinzips*) 中對生命回歸無生命狀態的玄想，認為此種歸零的傾向或許是一種「超越快感原則」，一種相對於生命欲力的死亡欲力。拉岡則主張，我們可以具體觸及的是，在主體與意符的關係中，他有時會拒絕進入意符系統，拒絕接受成為自己並不顯擁有的這個意符鏈。

24 「自我理想」(*idéal du moi*) 並不同於「理想自我」(*moi idéal*)。參閱本章註釋3。

論是原初「鏡像擬同」(identification spéculaire) 或真正的「象徵認同」(identification symbolique)，都必然涉及一種三元關係 (S-V: 305)。

同樣地，精神分析所論的閹割情結，也並非來自單方面的恐嚇，而是在伊底帕斯三元關係情境下產生的威脅。父親只是這個威脅的傳達者，而母親則是一個被深藏之慾望的對象。在此種三元關係下，主體接納了閹割情結所顯現出來的表徵，並與它們維持一種特殊且脆弱的關係，也就是日後所稱的「性別」。

然而，長期以來，閹割恐懼始終被扭曲為單純對父親的恐懼，或甚至是擔心身體完整性受到傷害的自戀性質的恐懼。而不斷回溯的結果，閹割恐懼就被等同於目睹女性器官時的不明恐懼。其結果要不是對女性器官產生歧視，就是主體產生自卑。然而，正如克萊茵的研究顯示，如此不斷地回溯到最後，仍發現閹割恐懼是來自潛藏在母親器官內的父親陽具。克萊茵從小孩的圖畫與遊戲的觀察中發現，小孩一開始就察覺到父親陽具是在母親體內，因此他害怕的是父親的陽具——或更正確地說，陽具意符——而不是父親。

因此，拉岡認為，若不從陽具意符的觀點來看，閹割恐懼就將如鏡像反射一般的矛盾推論：一邊是被威脅的器官（小孩的陰莖），另一邊則是威脅的器官（父親的陽具）。而愈是朝這個方向去回溯閹割恐懼，其意義就愈顯神祕。例如，認為小孩之所以會察覺母親體內的父親陽具具有威脅性，是因為他在原初的虐待攻擊傾向上就已經將自己的陽具當成最佳武器。如此一來，閹割恐懼無非就是陽具的鏡像反射：陽具被認為是原初攻擊傾向的始作俑者，是自己在威脅陽具。因此對閹割情結的研究最終變成只是去尋找所謂的原初部分攻擊欲力。但這只是將閹割情結再次整合入導致主體神經症的情結中。對拉岡而言，這正是克萊茵所提出的「前伊底帕斯」理論的陷阱。因為所謂的「前伊底帕斯」，不過就是「前伊底帕斯的伊底帕斯」(Œdipe pré-œdipien)

這樣矛盾概念的化身。

因此拉岡主張，精神分析必須從陽具意符的觀點重新思考閹割情結。閹割顯然不是針對真實器官的威脅，而是涉及與人類慾望的演息息相關的陽具意符。若主體的慾望要能夠發展、成熟，就必須在他經歷閹割威脅之後，透過意符的標記讓陽具成為慾望關係中被替代、交換的根本意符。事實上，此種閹割與陽具「記號」(marque)的特徵，也出現在如宗教上的割禮、社會的成年禮與祭典儀式，以及其他在身體上留下痕跡的方式（如刺青）。通常這些留在身體上的標記，都意味著主體的慾望得以晉升到某個新的層次。

因此拉岡認為，記號不只是哲學聯想論所稱的經驗與印象的聯想關係，而且也與慾望的誕生有著不可分的關係，而那正是精神分析所要強調的意符在人類象徵範疇上的主要功能。例如佛洛伊德1912至1913年的《圖騰與禁忌》，為了說明人類從自然狀態過渡到社會狀態而預設的弑父神話，就凸顯出那是讓父親成為意符的唯一途徑。父親必須被殺死，才能成為意符而被保存下來。

同樣地，精神上的恐懼症與族群的圖騰均涉及意符的功能。恐懼症害怕的對象，是一個對主體而言可能具有無數意義的意符。因此，恐懼的症狀實際上是一種保護措施，讓主體免於被意義的混亂所淹沒。例如小漢斯所害怕的馬的形象，不只是父親的化身，而且在不同時候是不同的父親或其替代者的化身。同樣地，族群的圖騰也是一種無所不能的意符。但無論是父親或圖騰，作為被恐懼、害怕的禁止意符，同時也是能夠從混亂中建立起秩序的根本意符。這個根本意符，讓人類個體能夠相對於它而處在知所進退的秩序當中。就此而言，弑父神話中的父親之死並沒有讓父親的亂倫禁令消失；相反地，父親之死才是對父親緬懷之愛的開始，使父親成為無所不能的意符。

以往人們未能掌握《圖騰與禁忌》的理論貢獻，誤以為那只是佛

洛伊德的消遣之作。但拉岡認為，從意符的觀點而言，《圖騰與禁忌》可說完全顛覆了20世紀以來的人類學、社會學、哲學與文學批評的視野。佛洛伊德在弑父神話中引入了慾望與意符的構想，才讓精神分析脫離了從古典哲學以來的倫理學傳統。因此，為了凸顯出佛洛伊德的構想，拉岡提出以下三個公式，說明慾望與意符的異化關係：

$$d \rightarrow \mathcal{S}a \leftrightarrow i(a) \leftarrow m$$

$$D \rightarrow A \diamond d \leftrightarrow s(A) \leftarrow I$$

$$\Delta \rightarrow \mathcal{S}D \leftrightarrow S(A) \leftarrow \Phi$$

第一個公式表示的是「慾望」與想像的「原初認同」的關係，亦即從「慾望」(d)產生出「幻想」($\mathcal{S}a$)的途徑與最初「自我」(m)與其「鏡像」(i(a))的想像認同途徑之間的相互關係。換言之，慾望的表達是透過說話主體(\mathcal{S})受制於一個借自想像領域的元素(a)。

第二個公式則是「要求」與次發的「象徵認同」的關係，亦即「要求」(D)與「自我理想」(I)的關係。要求(D)是經由話語對大他者提出，而大他者本身也受制於他自己的慾望($A \diamond d$)。而能夠凸顯大他者慾望的，則是來自主體對大他者之象徵認同所產生的「自我理想」(I)所賦予的「大他者的意旨」(s(A))。

最後，第三個公式則表示處於意符世界中的「需求主體」與「陽具意符」的關係。主體原先無形式的需求(Δ)必須經由對他者之話語的媒介轉變成要求($\mathcal{S}D$)，因而引入了能夠彰顯「大他者之欠缺」(S(A))的「陽具意符」(Φ)的作用。

由此，拉岡指出，因慾望涉及複雜的意符迴路，使得慾望始終以曖昧的形式出現而被錯誤地等同於慾望的對象。然而，慾望始終是對另一個慾望的慾望，亦即「慾望是對於指涉著大他者慾望之欠缺的慾望」(S-V: 329)。慾望涉及的並非能夠提供滿足的對象，而是在滿足之

外被慾望的東西，因此慾望具有一種「離心性」(ex-centricité) 特質：人所慾望的始終是處於慾望之外的東西。慾望的本質就是不可能被滿足。而慾望的滿足就意謂著慾望的喪失。

臺大出版中心

臺大出版中心

第二章：慾望的辯證與詮釋

一、慾望辯證的結構與圖示

拉岡在1958至1959年《第六講座：慾望與其詮釋》(*Le désir et son interprétation*)中指出，精神分析所論的邊緣現象(夢、失誤行為、詼諧語等)與病理結構(神經症、精神病與變態)均因「情慾化」(*érotisé*)而捲入慾望過程，以致逃開主體的意識範疇，甚至導致主體與存在的脫節(S-VI: 9)。其中，病理症狀與精神邊緣現象的差異僅在於，前者在被捲入慾望機制的同時也引發了焦慮。就此而言，拉岡認為，佛洛伊德所謂的精神「防禦」(*défense*)，無非就是對慾望的防禦。同樣地，精神分析所稱的精神能量「力比多」也不是狹隘的生物化學概念，而是屬於人與他人之間的意符作用所產生的慾望能量(S-VI: 10)。¹

慾望是「人在意符鏈的結構中所受到的牽制」(S-VI: 19)。人必須進入已經存在的語言中才能說話，因此主體的構成不僅依賴也受制於語言的意符系統，在這個結構起點的語言經驗中，²是來自於體現著語

1 拉岡也批評由費爾貝恩(Ronald Fairbairn)所提倡的精神分析理論。費爾貝恩雖然體認到重新定義「力比多」的重要性，但仍只是將它由一般所認為的「快感導向」(*pleasure-seeking*)解釋為「客體導向」(*object-seeking*)。換言之，只是以力比多所針對的特定對象去衡量力比多。參閱：Fairbairn (1944: 70-92)。而拉岡藉由重新發覺「慾望的概念」在精神分析中的意義，不僅試圖重新定義精神分析理論中的核心概念「力比多」，也試圖在臨床實踐上，釐清對「傳移」(*transfert*)的分析，並主張不應著重在傳移是正面或負面的情感問題，而是應從分析中的慾望關係來看什麼是傳移。

2 拉岡強調，人類從嬰兒/無語者(*infans*)進入語言只能是一種結構的假設，無法在歷史時間中溯源。當然我們可以觀察到嬰兒出生最早的呼喚與母親的回應，但卻無法設想在歷史的起源上曾經存在著一個擁有語言的大他者，回應了第一個無語的人類。

言意符寶庫之大他者的回應，才讓主體因「需求」而發出的呼喚成為了語言表達的「要求」。但也因為大他者的介入，使得經由語言意符所傳達的要求始終超出主體的需求，其間的落差便構成了慾望狀態。因此，慾望的結構並不受生物需求所決定，反而是生物需求在經由話語表達成對他者的要求時，經常會受到凝縮、移置等意符法則的扭曲與撕裂。

人類嬰兒一出生就與使用著語言的大他者——通常是母親，但也可能是其他的照料者——有著密切的關係，嬰兒的需求要獲得滿足，就必須經由大他者這處語言的場所，將身體需求的模糊意圖「編碼」成為對他人提出的要求，才能後遺地獲得具體的「訊息」，達到其滿足的目的。拉岡以「縫合點」圖示說明人從「嬰兒／無語者」進入語言的過程：

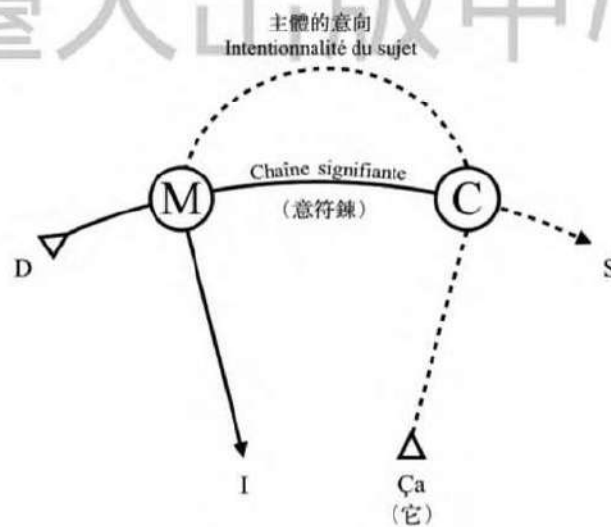


圖 2-1 (S-VI: 21)。D：意符鏈，S：意符，C：編碼，M：訊息，Ça（它）：需求萌發的狀態、語言中無主體意識，I：從話語關係中產生之初期的認同理想物。

圖示中D-S表示貫時性的意符鏈（其中D-C以實線表示說話者能夠選擇的共時性意符系統）。而Δ-I則表示主體的意向（虛線表示其尚無形式的特徵，直到從大他者處獲得具體的訊息才成為實線），它以一

種後遺方式，使主體的要求具有了語言的形式。如此，無語的嬰兒進入語言的結果，是在需求成為要求的過程中產生出「第一個原初認同」(première identification primaire)。它就見證著主體最早與語言的遭遇，也見證著要求在需求上所留下的印記。但那仍不是「自我理想」，因為後者是在伊底帕斯的次發性象徵認同後才形成。³

其次，嬰兒進入語言的同時，也領悟到了能夠回應他的大他者的存在，因此在他的言談(D-S)之外，亦形成了另一個結構相仿的言談(D'-S')：

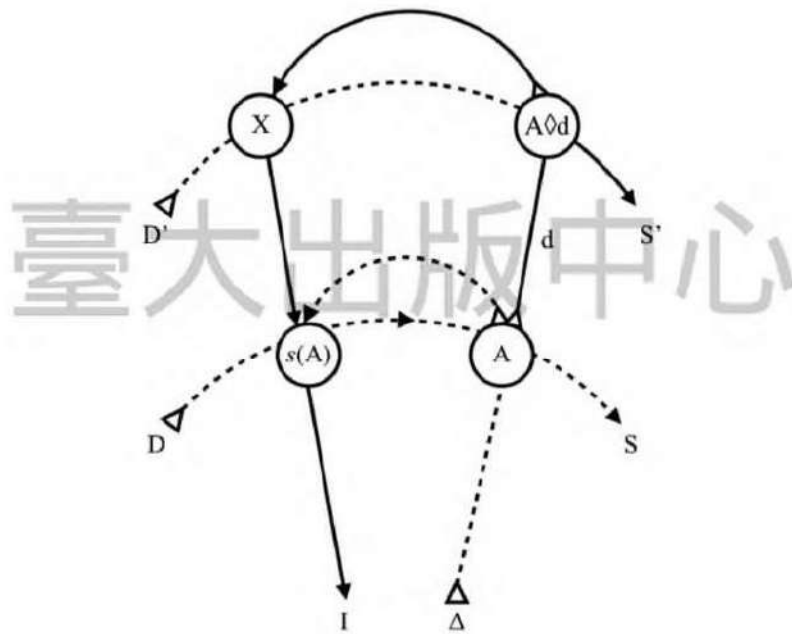


圖 2-2 (S-VI: 24)

在這樣的話語雙層結構下，主體才能產生「自我意識」並懂得在語言中使用「我」(je) 這個空洞的辭彙。對拉岡而言，這才是佛洛伊德所謂的無意識產生的原因，也是為何「無意識像是一種語言般被結構著」或「無意識是大他者的論述」。

³ 參閱：本書第一章，註釋 3。

如此一來，這個雙重結構便可顯示出主體的慾望（ d ）是如何依附在「大他者的慾望」（ $A \diamond d$ ）而產生。首先，在原初滿足經驗中，大他者的在場與不在場構成象徵化作用，⁴使嬰兒體認到大他者必然另有其慾望，因而產生「你要什麼？」（*Che vuoi?*）⁵的疑問。但在來自父親功能的陽具意符尚未介入之前，大他者慾望的訊息仍是一個曖昧不明的「 X 」。這正是佛洛伊德所稱的「無助狀態」（*Hilfslosigkeit*）以及拉岡日後定義之「焦慮」（*angoisse*）的來源（圖2-3）。

1966年出版的《文集》則將該圖示表示如圖2-4。

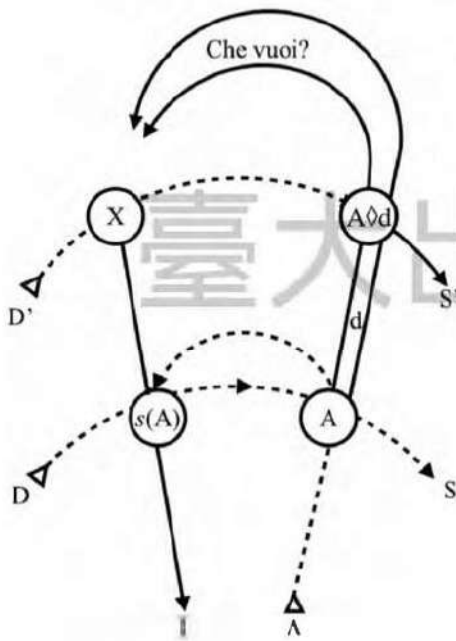


圖 2-3 (S-VI: 25)

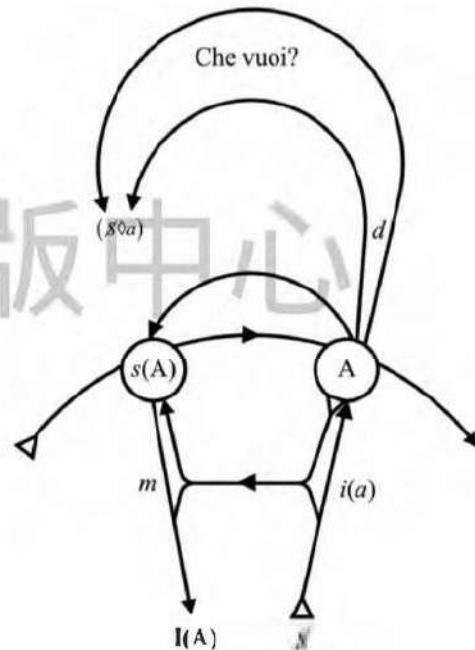


圖 2-4 (Lacan1966[1960b]: 815)

但此時，嬰兒只能透過原初認同的想像模式——亦即主體的「自

4 這個象徵化過程特別表現在母親和嬰兒玩的「不見了」遊戲。嬰兒很早就非常沉迷於與母親玩的這個遊戲，甚至會大笑；但若由其他人取代母親，若不是引不起嬰兒的興趣，就是會讓他嚇得大哭。而依附理論也以此實驗，判斷嬰兒與母親的關係是「安全型依附」或「焦慮型依附」。

5 該詞借自卡澤特（Jacques Cazotte）1772年的小說《戀愛的惡魔》（*Le Diable amoureux*），書中被召喚的惡魔現身時所問的話就是「你要什麼？」。

我」(m) 對其「類似者影像」(i(a)) 的關係——來防禦面對大他者之慾望時的無助感。因此，在圖示上層，主體對慾望的防禦是透過一個「代表主體的意符」(s) 與一個「借自想像領域的元素」(a)，此即拉岡所稱的「幻想公式」($s \diamond a$):⁶

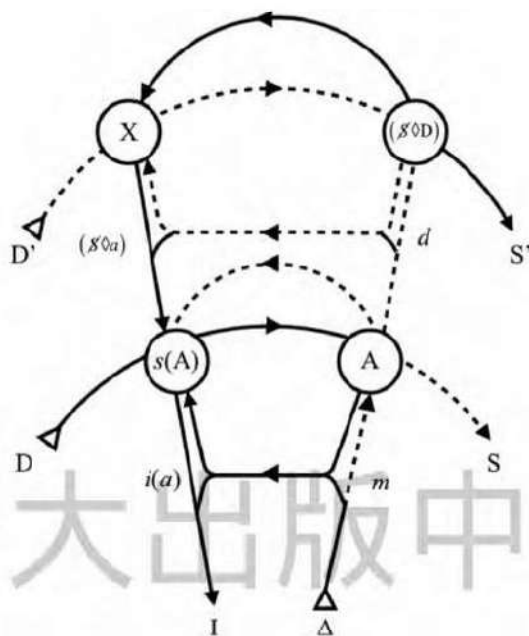


圖 2-5 (S-VI: 28)

這個圖示顯示，人的慾望並非依照其慾望的對象打造，而是被幻想賦予了形式。主體僅能藉由鏡像認同經驗來提出他的慾望，因此圖示上層的慾望與其防禦形式的關係 ($d-s \diamond a$) 與底層的自戀認同 ($m-i(a)$) 之間，呈現出一種類似結構的對應關係：

6 拉岡在強調慾望具有一種幻想的結構的同時，也區分法文 *désir* (慾望) 與德文 *Wunsch* (願望) 的差異。明顯地，在慾望當中，性具有一定的角色。但性只是以一種側面的、衍生的方式涉入慾望當中。這正是法文的 *désir* 相對於德文 *Wunsch* 或英文 *wish* 所具有的特點。但應該注意的是拉岡並沒有因此改採用法文表示「願望」的 *vœu* 或 *souhait*，而是強調應該扭轉 *désir* 這個字的意義重心。對拉岡而言，慾望當然涉及了性，但更重要的是慾望的表達方式呈現出的幻想結構。那才是精神分析的詮釋所該詮釋的對象。

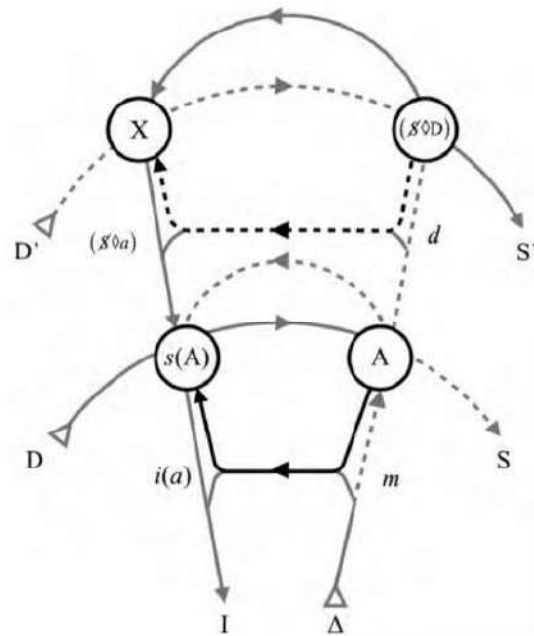


圖 2-6 (S-VI: 50)

拉岡強調，慾望圖示代表的是「一個」論述 (discours)，因此其中第二個層次並非時間上的第二階段，而是在同一個話語行為中，從意識的言談同時衍生出的無意識論述。亦即，說話的過程是從 Δ 、 D 、 A 、 D' 四個端點同時開始，並在 $\overrightarrow{\Delta I}$ 、 \overrightarrow{DS} 、 $\overrightarrow{As(A)}$ 、 $\overrightarrow{D'S'}$ 這四條路線上同步進行，因為主體在話語過程中受到意符結構所決定，才使得圖示顯示為上、下兩層。下層表示主體在要求的脈絡下，所遭受到的意符結構。此時，處於無形式「需求」狀態的主體只能透過語言意符讓他的需求具有「要求」的形式，並產生對大他者的原初認同 (1)。後者將構成「自我形成的最初核心」，而其內容則是得自大他者的「意旨」(s(A))。如此，母親不僅給予小孩乳房 (sein)，而且也給予他意符結構的第一個印記 (seing)。而圖示上層則是佛洛伊德稱為「另一個場景」(andere Schauplatz) 的無意識場域，其內部的虛線代表著被抑制物不停地盤旋的純粹意符層次。因此這個圖示也凸顯了佛洛伊德所強調，只有「表象—代表」(Vorstellungsrepräsentanz)——亦即拉岡所稱的「意符」——能夠被抑制的主張。

當主體進入大他者這一話語場所時，當中並沒有能夠代表他的意符，因此一開始主體就只能以「欠缺」的方式在當中被代表，而唯一能夠代表欠缺的意符則是陽具。正如陽具在語言中有著豐富的象徵，但卻沒有任何意符能夠予以直接指明，以致陽具始終只能透過隱喻的方式作用。這便顯示陽具既是一個欠缺的意符，也是一個意指著欠缺的意符：它是大他者所欠缺的東西，同時也意指著這個欠缺。這是為何拉岡強調，慾望轉喻著主體作為欠缺的存在，使它永遠找不到對應的意旨，而陽具則轉喻著主體永遠都找不到之意旨的意符，因此，陽具是主體想要去成為、卻永遠無法填滿它的空洞的意符。這是人逃不開伊底帕斯命運的原因。人的定義是說話者，人只要說話就無法逃避精神分析在臨床上觀察到的閹割情結所導致的現象，而閹割情結的作用則在於經由父親隱喻產生陽具這個根本意符。如此，加入了閹割情結的父親隱喻之後，便是最終完整的慾望圖示：

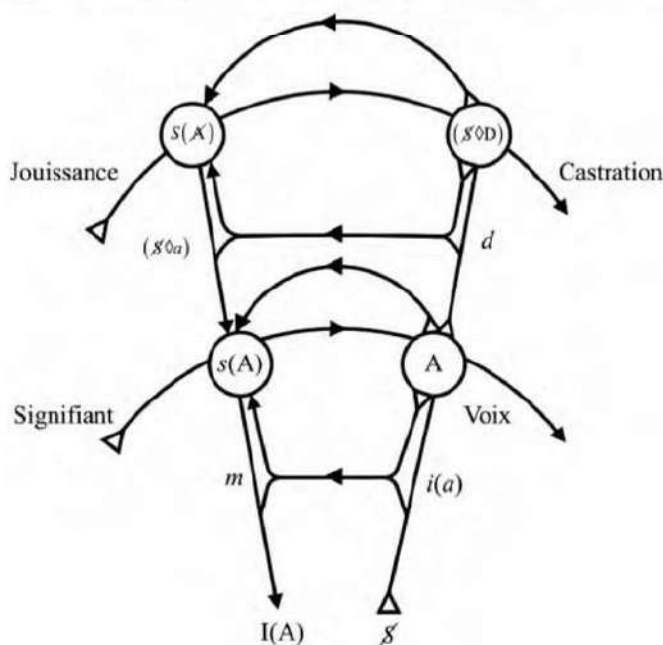


圖 2-7 (Lacan 1966[1960b]: 817)

日後，當拉岡進一步區分「說的主體」(sujet de l'énonciation) 和

「話的主體」(*sujet de l'énoncé*) 時，圖示上層便代表著無意識的「說的主體」，而底層則代表意識的「話的主體」。對拉岡而言，這個圖示將是精神分析的基礎與藍圖。精神分析師必須從主體與意符的關係釐清要求與慾望的差異，才能知道什麼是詮釋，以及在臨床上該詮釋什麼。

二、慾望與說話主體的分裂

佛洛伊德指出，夢以幻覺的方式實現了白日殘餘的念頭，並因此觸發了更深層的童年願望。如此，夢滿足了主體維持睡眠不受干擾，以及趨向無刺激狀態的根本願望。但拉岡認為，嚴格地說，夢並非實現「主體的」願望，因為睡眠的定義正是主體的消失，而是夢是願望的自我實現，也就是願望以幻覺的方式「表達」出來。因此拉岡主張，夢所實現的願望也是一種「語言的滿足」(*satisfaction verbale*) (S-VI: 60)。

拉岡以佛洛伊德在〈精神事件二原則論綱〉(*Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*) 中所提到的「父親之死」的夢為例。夢者長期照顧重病的父親，並在他過世之後，反覆地做著以下相同的夢：

他看見父親仍然活著，一如往常和他說話。但同時他又感到非常悲痛，因為父親已經死了，只是並不知道 (*dass der Vater doch schon gestorben war und es nur nicht wusste*) 。 (G. W.-VIII: 238)

佛洛伊德表示，要理解這個荒謬的夢，就必須在「父親已經死了」這個句子後面補充「如他所願」(*nach seinem Wunsch*) 或「依照他的願望」(*infolge seines Wunsches*)，並在「只是並不知道」之後加上「這是他所願」(*dass er es wünschte*)。這就顯示了佛洛伊德對夢的詮釋完全是一種語言意符層次上的介入，而非對意義的詮釋。相反地，就夢

的意義而言，佛洛伊德認為，這是人在親人死後常會做的典型的自責的夢。也就是夢者在照料重病的父親時，曾想過若父親死了就可以解脫病痛折磨。但這個念頭立刻帶來巨大的痛苦與自責，萬一父親生前得知他會這樣想，那會有多恐怖。而這樣的自責則喚醒了夢者童年時對自己曾希望父親死去的願望。⁷

正如拉岡質疑，若夢的詮釋僅停留在願望的層次，這只不過解釋了人為何做夢，對理解什麼是夢的過程並沒有任何幫助。更何況就這個夢而言，無論是做夢當時或是在夢者的童年，「希望父親死去」都是曾出現在其意識中的念頭，精神分析又何須去建構夢者早已知道的事？相反地，若佛洛伊德加入了夢原本沒有的「語句片段」(clausules)，就表示夢從一個文本中刪除某些意符，這才是對精神分析具有「正面價值」的現象(S-VI: 73)。因此拉岡認為，夢的詮釋應針對被夢所刪除、遺漏、變形的內容，以及這些意符作用的機制。

顯然，若夢從文本中刪去了某些文字、語句，這就表示佛洛伊德稱受到「抑制」的「表象—代表」就是「意符」的同義字。至於受到抑制而與表象分離的「情感」(Affekt)則是欲力動勢(Regung)的量的表現，它並不會出現在無意識系統中，而是一種欲力的卸載過程，並在最後被感知為感覺。如此，在遭到抑制之後，「表象—代表」會留在無意識系統中，而情感則相當於某種附帶的效應。

就這個夢的意符過程而言，夢對意符的刪除與省略就像是以空白或零來替代被刪除的意符，因此這些意符替代的「隱喻」效應便引伸出一個新的意義，也就是出現在夢者腦海中的「死者的影像」(S-VI: 74)。是它在夢裡說著話，但夢者卻不知道它如何存在，也無法對它說話，這正是人類無以名之的哀悼經驗。彷彿死者無聲無息地回來，像

7 拉岡強調，這也是佛洛伊德在1900年《夢的解析》當時對「傳移」(Übertragung)的構想。亦即，傳移是一個屬於過去的情境(如童年父親之死的願望)被移置到當下類似的情境中(希望重病的父親死了就一了百了)，因而使得當下的情境喚起了最原初的願望。

往常一樣說話、走動，但人卻無法走入他的世界，對他表達內心的思念。

但夢如何能夠對意符進行刪除、省略等替代現象？換言之，抑制作用如何產生？這可從小孩和成人的夢的不同表達方式來看。小孩的夢經常有如「直述句」，是慾望最初狀態的顯現，例如，佛洛伊德的小女兒安娜（Anna Freud）19個月大時曾因為嘔吐被禁食，餓了一天之後，便在睡夢中說著：

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

夢中，小孩以自己的名字表示擁有狀態，接著就一一列舉她喜歡吃的東西。正如佛洛伊德指出，「夢是（被抑制的）願望的（幻覺式）滿足」，這些被列舉之物顯然就是小孩所慾望，並以表象形式呈現出來的幻覺。而基於對精神病幻覺的研究，拉岡主張所謂的幻覺基本上就是一種語言幻覺，亦即一種意符的過程，只是佛洛伊德當時仍欠缺結構語言學的意符構想，才會沿用新康德學派所稱的「表象」（Vorstellung）描述夢與幻覺中的原過程。

根據佛洛伊德的構想，生物的需求若要得到滿足，就必須有一個或一系列受到現實原則所決定的「次過程」的介入，因此次過程完全是因為原過程的存在才出現。這表示決定人類對現實之認識的次過程，完全取決於依循快感原則的原過程，而原過程的滿足則是一種退轉式的挹注，亦即重新去喚醒已經存在、體驗過的記憶表象，其結果就是導致幻覺現象的產生。由此，拉岡比喻，夢就像是被結構在猶如「羊皮紙」（palimpseste）般書寫空間的一系列銘記，當中層層重疊的文本並非不同意義之間的關係，而是字母與字母的關係（S-VI: 88）。如此，佛洛伊德在《夢的解析》所稱的「另一個場景」就是夢所展開的

書寫空間，而那無非是拉岡所謂的意符結構本身（S-VI: 90-91）。

就小安娜的夢而言，她在夢中說出自己的名字之後列舉的那一系列極盡奢侈的慾望客體，都是她被禁止、不能吃的東西。這顯示慾望最初的狀態就是一種對禁止的挑戰：即使被禁止，仍然要說出。因此拉岡表示：

（慾望）滿足的現實是「禁止（被說出來）」或「（被說出來的）禁止」（inter-dite）。（S-VI: 89）

但小安娜的夢畢竟是小孩的夢，它和成人的夢仍有著一個主要的差異，也就是當中缺少「檢禁作用」，成人的夢是願望和檢禁作用之間的拉鋸，而兒童的夢則是願望直接的呈現，拉岡認為，檢禁作用要能夠確立，必須有兩個彼此一體兩面的條件：一、「說的主體」和「話的主體」的分化。二、語言的「否定」功能。⁸拉岡以漫畫書《丁丁》

8 佛洛伊德在《夢的解析》中發現，無論是肯定或否定的命題，夢似乎都以相同的模式來表現：「對夢而言，『不』似乎不存在。基於某種特殊的偏好，那些對立都被併合成一體，或在同一次被呈現，更明確地說，夢也會自由地從它願望的對立中選擇任何元素來呈現。以致，表面上，我們完全無法得知這些可能對立的元素，究竟是以肯定或否定的方式被包含在夢的思維中」（G. W.-II/III: 323），為何夢的工作會如此忽略「否定」，以致出現在夢中的某物有時可以意謂著完全相反的事？佛洛伊德在〈論初始文字中之反義〉（Über den Gegensinn der Urworte）（G. W.-VIII: 214-221）表示，他從阿貝爾（Karl Abel）的語言學論著發現到，夢工作的這個特性，與古埃及文的特性相同。亦即，同一個字或詞經常可以同時表達對立的概念。如某字既可表示「強」也可表示「弱」，或某字既可表示「明」亦可表示「暗」。阿貝爾認為，因為人是從比較的行為中才能獲得概念，因此在原初的文字上仍可以看到此種對比的同時存在。透過運用語言的過程，人才慢慢學會分開這些對立的概念。如古埃及文是透過在書寫上加上不發音的限定詞，來決定一個字是用在相反意義中的哪個意義。同樣地，若夢像原始語言一樣具有此種對立並存、相反並立的現象，那麼夢的檢禁，對於說出來的願望的檢禁，最有效、最經濟的方式，顯然就是透過對於「說的行為」的否定。進而，佛洛伊德在1925年的〈否定〉（G. W.-XIV: 11-15）中區分兩種不同的否定功能，亦即「否定的判斷」（Verneinung）與「對判斷的否定」（Verneinung）。後者是一種否認的作用，因此也是讓人得以辨識出被抑制物的方式。其特殊之處在於，雖然表面上是抑制的廢除，被抑制物進入意識，但被抑制物並未因此被接納。換言之，否認可以說是「抑制的揚棄」（Aufhebung der Verdrängung）（G. W.-XIV: 12），它既廢除同時也保存被抑制物，特別是予以昇揚。

(*Tintin*) 中的人物對話為例，說明檢禁的特徵：

誰敢在我面前說塔比歐卡將軍不如阿卡扎將軍，我就對他不客氣。(S-VI: 95)

但顯然無論是塔比歐卡將軍或阿卡扎將軍，這兩邊人馬聽到這句話都會不高興。因為即使話語以禁止、不准說的方式否定了「塔比歐卡將軍不如阿卡扎將軍」，但這句被禁止的話還是被說出來。就像古代的書記官在頒布犯上罪法令時，說道「誰說英國國王是白癡，就會被砍頭」。於是他就被逮捕了。可見，檢禁的特徵在於它是從語言的另一個層次去否定願望，但同時也讓願望以否定、變形的方式說出來。這兩個語言的不同層次正是結構語言學所區分的「說」(énonciation) 和「話」(énoncé) 的差異。若慾望是將被禁止的東西說出來，也就是讓被禁止的東西說成「話」，那麼檢禁機制就是在「說」的層次上進行的過程。例如，若要檢禁「英國國王是白癡」這句話，就必須從說話的過程，將這句話變成某種「間接述句」，如「誰說『英國國王是白癡』，就要被砍頭」或「我從沒說過『英國國王是白癡』」等。同樣地，夢中的檢禁或抑制過程就在於讓「說」的層次上的說話主體消失，讓原本表達主體慾望的「我說……」，變成是「誰說……」或「不是我說……」。如此，夢的檢禁與抑制作用正凸顯出「說的主體」與「話的主體」的分裂。

就人類的語言過程而言，小孩具有表達能力的關鍵在於他是否從學習說話的過程中產生了「說的主體」意識，也就是他能否知道自己是說話者。日後當這個「說的主體」從說的層次上被擦拭、刪除，便構成了檢禁與抑制。例如小安娜的夢能夠以直接、赤裸的方式表達其願望，就顯示雖然夢說出了她自己的名字，但事實上19個月大的小孩尚未完全確立起「說的主體」意識，相對地，成人的夢的特徵就在於

「說的主體」和「話的主體」的區分，而能夠運用檢禁與抑制的機制。

對拉岡而言，文法學上所區分的時式、語態、肯定、否定、直接、間接等述句的差異，都在於說明「說的主體」與「話的主體」之區分，例如法文的「前未來式」(*futur antérieur*) 語句「我以後會當總統」，當下說這句話的「我」是「說的主體」，而以後會當總統的「我」則是「話的主體」。

同樣地，否定的作用也顯示著「說的主體」和「話的主體」的不同。拉岡以《魯賓遜漂流記》中的「腳印」說明否定意符的功能。一開始沙灘上的腳印並不是意符，而是「為某人代表某物」的符號（如為魯賓遜代表星期五的存在）。只有當腳印可以被劃掉、被否定的時候，它才成為「為另一個意符代表著主體」的意符（如相對於其他的腳印，被劃掉的腳印就代表著魯賓遜自己）。這顯示，意符是某種擦拭、劃掉的過程，但同時也讓主體得以留下痕跡。因此，拉岡稱意符具有一種「不一說」(*non-dit*) 的特質，它透過否定的擦拭、劃掉，讓主體得以永恆存在 (S-VI: 104)。這正是佛洛伊德所謂讓思想、判斷成為可能的「否定功能」，亦即是在「說的層次」上「對判斷的否定」，而非「話的層次」上的「否定的判斷」。

此外，拉岡也借用畢匈 (Eduard Pichon) 與達姆赫特 (Jacques Damourette) 《從文字到思想：法語文法論集》一書對於法文文法的分析，說明此種否定意符的構成以及「說的主體」與「話的主體」的分化。⁹ 拉岡雖然認為畢匈嘗試從「文字」回溯到「思想」的論點大有問題，但仍然推崇他對文字觀察的敏銳，特別是他對法文的「否定」形式所提出的「除權否定」(*négation forclusive*) 與「不協調否定」(*négation discordantiel*) 概念的區分。畢匈指出，法文所稱的「這裡沒

9 參閱：Damourette and Pichon (1968: 129-146)。拉岡早期也是從這兩位作者的書中借用了「除權棄絕」(*forclusion*) 一詞來翻譯佛洛伊德所稱的「棄絕」。

有任何人」(Il n'y a personne) 是一種排除性的「除權否定」。因為，這裡有人的可能性在句中是完全被排除的，同時畢匈也察覺到，每當法文要表示這種除權否定时，必然會使用特定的複式否定詞如「ne... personne」、「ne... rien」、「ne... point」、「ne... guerre」等。而所謂的「不協調否定」則是法文一般否定詞「ne... pas」當中的「ne」。在其他語言中，否定句通常以一個否定詞表示，如德文的 nicht 或英文的 not，但法文卻以 ne... pas 兩個否定詞表示，以致某些語言學家認為這多此一舉並將這個 ne 稱為是「多餘、附加的」(explétif)，甚至在一般口語的表達上，它也經常被省略，如 Je sais pas。

拉岡同意畢匈的批評，也認為這是語言學的無知，因為這個 ne 不僅不多餘，而且其來有自。事實上 ne 和 pas 這兩個否定詞分別來自「說的層次」和「話的層次」——因此畢匈稱此為「不協調否定」，特別是在某些完全沒有否定意義的句型上，就可見到這個 ne 的重要意義，如「Je crains qu'il ne vienne」意思是「我擔心他會來」，句中完全沒有否定的意義，但法文卻仍加上 ne，這就顯示它是來自「說的層次」，亦即說話時「我希望他『不要』來」，以致表達出來的話語會留有這個否定的痕跡。雖然似乎只有法語使用複式否定，德文或英文僅有單一個否定詞，但拉岡強調，在這些語言中的否定詞通常不能直接連接動詞，例如英文不能說 I not go 或 I go not，而是必須使用助動詞說成 I don't eat, I won't go，顯然助動詞的功能就是將說的主體引申到話語當中。

可見畢匈對法文 ne 的重要觀察就呼應了佛洛伊德所稱的「否定」，因為它涉及的不是「否定的判斷」(如：「你不會來」) 而是「對判斷的否定」(如：「我不希望你會來」)。所有這些語言文法的例子均顯示，當主體進入語言中說話時，也必然因為語言意符的結構而分裂成「說的主體」與「話的主體」。是在這個分裂的主體結構中，說話者

才能產生否定、檢禁與抑制等功能。

對拉岡來說，這也是哲學的主體概念與精神分析所論的無意識主體之間的差異。長期以來，哲學始終將主體抽離出主體自身，並將它等同於一種可認識的客體。如此，主體與外在世界的客體無異，它不過是一種被外在客體的知識所預設出來的東西。換言之，哲學中的主體只是外在客體的替身、陰影。至於精神分析所稱的無意識主體則是說話的主體，它只有在某些說話的瞬間（如口誤、詼諧語、忘詞等）才稍縱即逝。這樣的主體構想完全顛覆了哲學上的主、客體關係。對精神分析而言，客體所涉及的並非單純的知覺，而是慾望的場域：

客體並非主體需求的對應物，而是當主體必須面對他的存在時能夠支撐起主體的東西。客體支撐著主體最根本的存在，也就是主體在語言中的存在。換言之，客體是某種在主體之外且只能在語言中才能掌握其特有性質的東西。但因此，主體必須消逝、退去、消失在一個意符背後。這可說是一個恐慌的時刻，此時主體必須依附在某個客體之上。而他所依附的正是其慾望客體。（S-VI: 108）

這才是慾望客體的特徵，拉岡引述超現實主義女詩人德阿姆（Lise Deharme）的詩作〈祕密願望〉（vœux secrets）¹⁰為例：

Être une belle fille 當個美女
Blonde et populaire 金髮又受歡迎
Qui mette de la joie dans l'air 將歡樂帶入氣氛中
Lorsqu'elle sourit, 當她微笑
Donne de l'appétit 就振奮了

¹⁰ 收錄於 Deharme (1933: 55)。

Aux ouvriers de Saint-Denis. 聖德尼的工人們。

詩句中的主體被省略了，因此其動詞是沒有人稱變化的原形動詞。但嚴格而言，主體是以被省略的方式被期待著。若讀者試著進入這個原形動詞的時態，就不難發覺那是一種位置，一種在主體面前並且後遺地決定著他的位置。而詩句在這個位置上呈現的正是「金髮美女」這樣的慾望客體——現實中的德阿姆是個黑髮、矮小的女人，因此這首詩並非表達靈感或惋惜，而是以某種後遺的方式決定了主體的慾望客體。換言之，這首詩就是慾望的表白，其特徵和夢相同，均是主體的省略。但也因為主體的分裂以及「說的主體」的省略，使得最真誠的慾望表白必然同時也是最虛假的謊言。因為如此一來，將不再是說話者自己說著「我」希望成為美女，而是話的主體「她」是美女。同樣地，詩句中的歡樂也只不過是幻想中被慾望的轉喻客體而已。

釐清說話主體的分裂之後，拉岡便將前述「父親之死」的夢所呈現的話語分別放在慾望圖示的不同層次中：

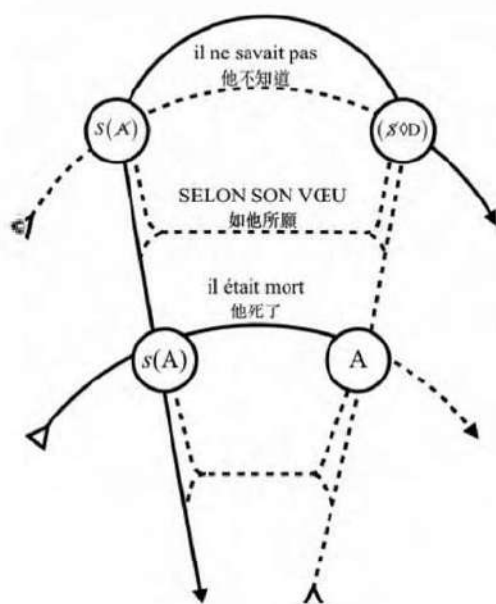


圖 2-8 (S-VI: 142)

首先，夢中「他死了」這句話必然預設著一個「說的主體」的存在，因為已經不存在的死者無法說「我死了」。因此，若不是因為產生了「他不知道」這個無意識的「說的主體」，那麼話的層次中的「他死了」將不具任何意義，也不會有任何效應，正如不會說話的動物對屍體是冷漠、不感興趣的。反之，若某些動物們顯得會對死者有所感念，就表示牠們具有某種粗略的意符結構。

其次，「他死了」這句話也預設著父親以「被否定」的方式進入語言，成為永恆不滅的存在。正如佛洛伊德的弑父神話，死去的父親遠比活著的父親更能永恆地保存父親的功能。相對地，是活著的兒子才能感受到成為純粹意符存在之死去父親的痛楚，因此他抑制了「如他所願」這個話語片段。由此，拉岡認為這個夢的觸發點是「如」(nach) 這個關鍵意符，是在這個有如轉轍器的意符上，匯集了當前的與童年的慾望而促使夢的形成。

就「話」的層次而言，「他死了，如他所願」的慾望對夢者構成了巨大的危險，因為他親眼目睹父親在病痛中逐漸死去，也能「想像」自己也會像父親一樣死去，成為不再擁有慾望的純粹意符的存在。此種「慾望喪失」(aphanisis)¹¹的可能性使夢者感到極大的痛楚和恐懼，

11 瓊斯 (Ernest Jones) 在 1927 年提出 aphanisis 的概念，表示對「性慾喪失」的根本恐懼。瓊斯試圖透過這個概念解決精神分析伊底帕斯理論所蘊含的廣受批評的陽具中心論。瓊斯推論，由於男孩、女孩生理構造的差異，使得對「性慾喪失」的恐懼也有主動與被動的不同機制。對男孩而言，其機制在於：想要透過做一個特定的行為來獲得滿足，但他不敢這麼做，因為害怕這會引來性慾喪失的懲罰，也就是閹割。相對地，女孩則是：想要從一個特定的經驗來獲得滿足，但她不敢做任何嘗試，像是提出要求，或是坦白罪惡的願望，因為害怕這會引起性的喪失。如此，「性慾喪失」的機制在男性身上表現出的是閹割的主動形式，而在女孩身上則是一種分離的恐懼。瓊斯認為這個差異解釋了為何女人比男人更依賴於其性伴侶的意願與道德許可。也因此，女人更容易自責，並且需要獲得認可。參閱：Jones (1927: 459-472)。但佛洛伊德對於瓊斯的理論修正顯然不領情，他在 1931 年的〈論女性性別〉(Über die weibliche Sexualität) 中，仍然堅持無論男或女都必須經歷以陽具為主導的性發展時期。他認為，男孩必須在伊底帕斯中發現閹割的可能性 (如看到女性的器官)，進而重新鑄造伊底帕斯的結構，放棄母親這個性對象，最後經由內化父親審級，導致超我的產生，讓他成為社會文化的一員。而女孩在發

而導致「說的層次」介入並形成抑制效應，亦即刪去語句的連接意符「如」，以致最後夢以「他死了，他不知道，如他所願」的荒謬情境顯現。而荒謬化正是對恐懼最好的防禦方式。但正如佛洛伊德指出，「夢的最大資本家」是來自童年的伊底帕斯慾望。小孩在伊底帕斯關係中希望父親死去的願望，將在伊底帕斯沒落時反噬，成為小孩對父親之象徵認同的最大威脅。因此在父親真的死去這絕望的一刻，他只能以退轉的方式，透過緊抓著類似者的影像，來防禦這帶來巨大罪惡感的童年願望。這是為何夢呈現出「仍然活著且一如往常說話的父親」影像。夢中慾望正是以拉岡所謂的幻想結構（*\$\diamond a*）形式出現，其特徵正是說的主體的消失、被省略。同時，幻想也讓主體在對慾望對象的關係中，讓這個被劃掉的主體占據由死去的父親所凸顯的陽具意符位置。

現阉割之後，其伊底帕斯發展有三種可能的方向：一、對性的全面排斥。在與男孩的性器官比較之後，女孩不滿自己的陰莖並放棄陽具特質的性活動，最後甚至全面地放棄性活動。二、女孩肯定自己並接受挑戰。她仍堅持其陽具特質的性活動並期待獲得陰莖。此種「男性情結」則可能讓她成為明顯的女同性戀者。三、女孩產生「陰莖羨嫉」（*Penisneid*）並以真實陰莖的擁有者——父親——作為性對象，這才開始正常的女性性別發展。（G. W.-XIV: 515-517）

對拉岡而言，若佛洛伊德反對瓊斯的理論假設，並堅持其陽具中心觀點，這顯示佛洛伊德理論的真理，或許他自己都不自知的真理將是慾望的邏輯。而瓊斯的錯誤在於將佛洛伊德的觀察視為單純的自然觀察，而企圖讓佛洛伊德的結論更符合自然主義的色彩。因此他認為女孩的陽具期恐懼，只不過是女孩先天就已經誕生的女性位置的一個迂迴而已，亦即女性的位置先天就受到吸吮的嘴所決定，而當女孩克服陽具期恐懼後，就會重新找回她原先的女性位置。但對拉岡而言，若不將陽具視為一種「欠缺的意符」（*signifiant du manque*），那麼在瓊斯所引用的克萊茵觀點中，陽具客體的重要性將無法被設想。而作為一種意符，陽具意味著要求與慾望之間的落差的意符。換言之，陽具意味著小孩慾望中，那個他認為能夠滿足母親慾望，但他卻沒有的東西。而在這當中，決定小孩成為男孩或成為女孩的因素，並非女孩天生就具有女性的位態，而是因為女孩必須進入一種社會結構所決定的「聯姻與親屬關係」的交換辯證中，亦即結構人類學上所稱，女性是社會親屬關係的建立中，被交換的物品。亦即，在伊底帕斯關係中，女性必須接納成為交換循環中的一個要素。換句話說，男、女性別認同的差異，並非在於兩者生理器官的不同，而是社會結構的親屬關係所賦予的不同角色使然。這也解釋了人類性別認同出現錯亂的可能性。因此，拉岡強調，他的構想和瓊斯相反。瓊斯認為「性慾喪失」才是根本的恐懼，閹割只是其象徵而已。而拉岡則認為：「因為有閹割，因為閹割涉及著意符的作用，才會在主體中出現這樣一種向度（要求與慾望的辯證）而讓他可能害怕、警覺到慾望未來可能的喪失。」（S-VI: 237）

對拉岡而言，這才是精神分析所應進行的詮釋。佛洛伊德在《夢的解析》第六章強調，夢者關於夢的感覺、判斷與各種評論（如「我忘了夢中的某事」、「夢中某部分很模糊」、「我說不上來」等），這些被視為是在夢文本之外添加的評語與感覺也屬於夢的隱思維的一部分。換言之，夢者在夢文本的邊緣所加註的任何語調、音高，就有如樂譜中伴隨著音符的曲調（快板、漸強、漸弱等）一樣，都是夢的樂章不可分的一部分。因此佛洛伊德在詮釋夢的過程中，也會將夢者所有關於夢的懷疑感覺、評論和夢的文本一樣列入考量，這是精神分析所謂的「同等懸浮的注意力」規則。但拉岡強調，不應僅將佛洛伊德的觀點當成是分析應遵守的規則就不再詳加追究其原因。

當人說做了一個夢時，夢被說出來成為「話語」（énoncés）。當中有些「間接述句」的話語可以被分離出來，因為它們完全具備了為另一個意符而代表著主體的意符特徵，例如「有人告訴我……」、「某某人證實了……」、「這個人或那個人說……」。這類間接述句都涉及了自己或另一個主體的說話行為，亦即「一個說話行為，它說出的話中涉及另一個說話行為」，拉岡以公式 $E(e)$ 表示（S-VI: 166）。在這個結構之下，顯然在說夢時必須加上某些附加的語調，才能讓說夢這件事成為一種純粹的描述。換言之，必須某種程度地以間接的方式來說夢，否則若以直接、自發的直述句來說，將無法確定所說的究竟是夢還是想像。因此，無論是否處在分析情境，人只要說夢，這個說的行為就具有 $E(e)$ 的結構。而公式中被說出來的夢則是處在括弧內的一個完整封閉的單位，因此夢文本屬於「話」的層次，且無法隨意被更動，只能被接受或不接受、相信或不相信。而「說夢」則是處於「說」的層次，因此主體能夠像一般言談一樣任意添加各種語氣、語調，或予以分段或縮減。這也表示主體對於夢所添加的各種語調、語氣、評論或判斷等描述的意符迴路必然比夢本身更短，以致夢者經常會表示

做了一個「很長」的夢，但說出來的描述卻只有簡短幾個句子。如以下圖示：

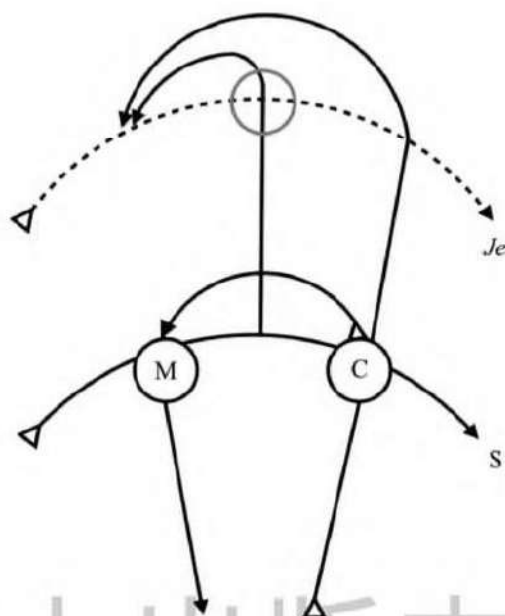


圖 2-9 (S-VI: 163)

下層的「夢」是意符鏈的意義單位，而上層的「說夢」則是意符鏈的自由聯想向度。它使下層的意義單位得以再被分解，當中的任何意符都可能被揚棄或被替代。對拉岡而言，這就是佛洛伊德所謂，描述夢時的各種語氣、語調或評論也同樣屬於夢的隱思維的結構關係。

正因為無意識主體在「說」的層次中再次介入運作，才使夢的自由聯想過程產生口誤、詼諧語或遺忘等改變。畢竟當人說「我做了一個夢」時，說話者並無法斷定這個「我」是誰。因為作夢時「我」是睡著的，我們從來都「不知道」到底是誰在我們背後做了這樣一個夢。這無意識是一種永遠不可得知的絕對異質性。而探測這個絕對異質性的唯一方式，就只是和它具有相同破碎性質的自由聯想工作，亦即讓意符鏈中的意符可被替代、亂序與隨意分段。而精神分析的詮釋工作正是從那些意符的斷裂處去追蹤抑制的線索，並循線找出主體的慾望道路。

三、一則夢例的重新詮釋

顯然，相較於傳統精神分析對夢的意義的詮釋，拉岡強調的是從夢的敘述去捕捉慾望的意符結構。從拉岡對沙爾佩（Ella Sharpe）的案例的重新詮釋，便不難見出這兩者的差異。後者在1937年《夢的分析：精神分析師的實踐手冊》第五章「一個個別的夢的分析」（Analysis of a single dream）¹²中示範了傳統精神分析對夢的詮釋。

書中提到分析者有抑制身體感覺的症狀，他總是過度控制身體肌肉與運動；同樣地，他說話的方式與遣詞用字也盡量中規中矩，但某天，他在進入診間前卻輕輕地咳了幾聲，並在躺下後自問自答表示，這樣咳嗽的「目的」通常是為了提醒房間裡的戀人，即將有人要進門了。但他想不出為何進分析師的診間前要咳嗽，他只是聯想出一個幻想：自己躲在一個不該進去的房間，於是為了不被人發現，他會學狗叫，讓人以為房間裡只是一隻狗。進而從這隻狗，他又聯想到曾有隻狗磨蹭他的腳白慰。接著，他就提到以下的夢：

不知道為什麼，這讓我想到我昨夜做的夢，一個很巨大、無止盡的夢。我必須用接下來一個小時內僅剩的所有時間來告訴您這個夢。〔……〕這應該是我做過最長的夢〔但他說出來之後卻是一個簡短的夢〕。我夢見：我和我太太進行了一趟環遊世界之旅（I was taking a journey with my wife around the world）。我們到了捷克，在那裡發生了各式各樣的事。我在途中遇見一個女人。那條路讓我想起不久前向您描述的兩個夢中的道路。在那兩個夢中，我在一個女人面前和另一個女人玩著性遊戲，而這也發生在這次的夢中，當時我太太就在那裡。我遇見的這個女

12 參閱：Sharpe（1937: 125-148）。

人外表非常熱情，她讓我想昨天在餐廳遇見的另一個棕髮、雙唇飽滿、紅潤且外表非常熱情的女人。而且，顯然只要我給她一點試探，她一定會有回應。可能就是她引起了這個夢。夢裡的那女人想和我性交並且採取主動。如您所知，這對我有很大幫助，如果女人願意這麼做對我幫助很大。在夢裡，那女人就貼在我身上。我剛想起來，她顯然是想把我的陰莖放入她身體裡，我可以形容她是怎麼做的，但我不同意。她非常失望，所以我可能要手淫她（she was so disappointed I thought that I would masturbate her）。但把這個動詞當成及物動詞聽起來不太對。應該說「自己手淫」才對，把這個字當成及物動詞完全錯了。（Sharpe 1937: 131-133）

分析者關於夢的聯想首先圍繞著夢中女性生殖器的形象，它有像「斗篷」（hood）一樣突出並下垂的陰唇（labia），就像他兒時曾和母親一起去過的一處有著巨大嘴唇（labia）的洞穴。而「嘴唇—陰唇」這個雙關字又使他聯想到一個以中國文字和西方文字的不同書寫方向比喻這兩者的笑話。此外，「斗篷」這個字也經由「汽車引擎蓋」以及繫住引擎蓋的「皮帶」的聯想，喚起他小時候剪皮帶的習慣以及曾被皮帶綁在床上的記憶。

根據這些聯想材料，沙爾佩推論這個夢應是伴隨著早發性手淫行為的幻想。當中「陰唇—嘴唇」的聯想顯示夢者童年應曾目睹姊姊或母親的生殖器官，以致年幼的他需要萬能的力量匹配（這是夢中多次出現「萬能」主題，如「環遊世界」、「最長的夢」等說法的原因）。同時夢者也發現了陰蒂、陰唇，因而有「斗篷突出下垂」的想像。至於「皮帶和被綁在床上」的聯想則顯示，夢者幼時應曾因手淫行為，在睡覺時被綁住。而當時伴隨著早發性手淫行為的幻想的內容就類似於這個夢。

其次，不可控制的咳嗽與兒時剪皮帶的衝動，也引起夢者關於「嬰兒車皮帶、家裡的嬰兒車，忘記寄發許可證給俱樂部新成員、忘記拉褲子拉鍊的暴露願望」等一系列聯想。沙爾佩認為這些聯想均指向他童年不願見到母親再生其他小孩而產生，並且被無意識地連結到陰莖上的攻擊性。至於咳嗽的「目的」，應與他小時候在半夜拉肚子或哭泣的目的相同，也就是藉此分開父母。夢者近期的一次焦慮發作間接證實了這個推測：他曾負責某典禮的工作，而國王與王后均將出席該次典禮，當他開車進城時突然感到焦慮，擔心找不到停車位會堵住皇家車隊。最後，沙爾佩也認為，夢者對於女性生殖器官與嘴的聯想顯示，他想像的女性生殖器就有如具攻擊性、會咬人的嘴，因此他不敢將陰莖放入而是以手取代。

沙爾佩一開始並未將全部的詮釋都告訴分析者，而是選擇其中最可能釋放抑制的部分，亦即他童年的攻擊性幻想，以及他害怕母親報復而產生的母親生殖器的恐怖意象。直到分析者在分析中的反應顯示他已退轉至童年的伊底帕斯關係時，沙爾佩才進一步詮釋他對分析師的傳移與攻擊幻想。沙爾佩特別強調，她自己在分析過程中不太說話或只說一個字，是為了避免去滿足分析者所說的「如果女人採取主動，對他的幫助很大」。最後，沙爾佩判斷這場精神分析詮釋是有效的，證據是分析者終於敢去展現身體的力量：他與朋友打球起衝突時，掐住了對方的衣領，將他「逼到角落」(cornering him)。

對於沙爾佩的詮釋，拉岡雖然稱讚她心思細膩，但也批評她為了「理解」夢所呈現的幻想，以致忽略了其中的意符結構關係(S-VI: 197)。事實上，夢並沒有任何線索足以說明夢中「她非常失望……」到底是失望著什麼。分析者隨後所說的「我可能要手淫她」¹³，顯然已

13 有趣的是，在拉岡的引文中漏掉了 *she was so disappointed I thought that I would masturbate her*。這句話當中的 *I thought*。換言之，拉岡以夢的檢禁方式，讓這個夢的「說的主體」消失了。

是佛洛伊德稱為「二次加工」的事後理解。更何況夢者自己也指出，必須修正「手淫」這個動詞的「反身性」，亦即夢中「她非常失望，以致我可能要手淫她」應重組為「她非常失望，沒有我的陰莖（或沒有陰莖）〔以致〕我想她可以自己手淫而不是我手淫她」。如此，夢顯示出的應是主體在幻想中擦拭掉自己的企圖，正如分析者一開始提到處於不該去的房間並學狗叫時，就已清楚地顯示其幻想的「想像結構」（*structure imaginaire*）是「我不在那裡……，因為有人（想像的他者）可能會以為……」。顯然，他不在他所處的位置上而是被一個意符所代表著，因此學狗叫並不表示他是狗或他模仿狗，而是透過「狗叫聲」的代表，讓自己不再是自己。¹⁴如此，幻想所呈現的始終是：「主體

14 拉岡以兒童的語言發展為例。一般都認為無語的嬰兒（*infans*）一開始處於一種自體情慾的世界，之後才慢慢認識到客體的存在。但經驗顯示，嬰兒對客體以及客體的影像事實上非常感興趣。例如拉岡轉述，一位朋友曾驚訝地發覺他的小孩稱呼一隻狗「汪汪」，但他很肯定自己從未以「汪汪」稱呼狗，且只對小孩說過那是「狗」。這顯示小孩對狗的認知是經由狗所發出的聲音。此時，這幾聲「汪汪」就是代表著狗的符號。而當小孩能夠以「汪汪」來取代成人口中所說的「狗」，而不是取代狗這個物體或狗的影像時，「汪汪」就成為了一個意符。拉岡稱這是語言起源的「第一個隱喻」（*première métaphore*）或「謂語功能」（*opération prédicative*），也就是最基礎的形容詞句型，有如將「狗是汪汪」簡化成「汪汪」。因此當小孩稱「汪汪」時，他不僅是在叫小狗，而且是在說一句話：「狗是汪汪」。

拉岡指出，在某些原始形式的語言中，形容詞的功能就是隱喻。這是語言結構的必然性：要讓意旨能夠產生，就必須有一個意符對另一個意符的替代。這一隱喻功能的明顯證據就在於，當小孩學會說「狗是汪汪」之後，就開始把一堆和狗沒有關係的東西也全叫「汪汪」。這也顯示，當自然符號變成意符之後，小孩會將它應用在各種有關、無關的事物上測試，無論它們是真實的物體或另一個意符。如小孩可能蠻橫地堅持「小狗喵喵叫」而「小貓汪汪叫」。這只不過是單純意符的替代所構成的隱喻。透過這類意符替代的測試與練習，小孩的語言才衍生出「形容」（*qualification*）這樣的範疇。如此，只有當小狗能夠喵喵叫，而小貓能夠汪汪叫時，「小狗汪汪叫」這句話才真正成為語言，也就是「意符性的說話」（*énonciation signifiante*），而不再只是一種單純的對真實自然現象的模仿。當人說「狗」或指著它叫「狗」，這是屬於符號的命名層次，但當人能夠給予狗一個屬性（如「小狗汪汪叫」或「小狗喵喵叫」）；這便屬於意符的層次。如此：小孩就能利用意符的功能對世界進行分類，如「有些東西汪汪叫」，「有些則喵喵叫」，進而，那些發出其他聲音的東西就可以陸續被納入這個系統。拉岡指出，達爾文（*Charles Darwin*）也曾描述過此種語言誕生的現象。他發現小孩似乎有種特殊的能力，可以從鴨子身上分離出「呱呱」的聲音，然後將這個聲音歸屬到一系列不同的東西上面，如酒和錢幣。然而，達爾文並沒有結構語言學的概念，他只能從自然符號的觀點去解釋，認為

被去掉，這不是他，同時那裡還有另一他者，想像的他者a」的結構：80a (S-VI: 202)。

同樣地，原本應是由分析師詢問分析者為什麼進門前要咳嗽，但他卻自己開口談咳嗽的事，並自問這會有什麼「目的」，這就顯示他偷偷地將自己藏身在大他者的位置，並從那裡自問大他者會給出什麼樣的意符。正如拉岡強調，處於傳移作用中的分析者必然假設精神分析師「知道」答案，¹⁵但實際上分析師和分析者一樣什麼都不知道，因此在傳移關係中，能夠給出意符的是一個全知全能的大他者，表示為S(A)；但在傳移關係化解時，那必須是一個有所欠缺的大他者：S(À)。

由於忽略了這個重要的意符結構關係，以致沙爾佩的分析受到很大的侷限。她雖然懂得這幾聲輕咳意謂著「在一起的戀人」要分開，但卻忽略了這是一種三元結構的關係，其特徵是「第三者在外，另兩者就在一起；第三者闖入，另兩者就分開」。是這樣的三元關係構成了整場分析的紋理。

拉岡主張，應將分析者對於夢的聯想定位在慾望圖示上層的「說的主體」層次（圖2-10中的虛線）。這些破碎的訊息必須經過「編碼」和「訊息」兩處，而處於編碼位置的則是作為大他者的精神分析師。如此，分析者一開始自問「咳嗽的目的」時，即顯示他自處於分析師

那可能是因為錢幣上有老鷹的標誌，因此小孩是將「呱呱」的聲音和所有鳥禽類聯想在一起。但酒和「呱呱」的關係就令人費解了，於是達爾文想，這可能是因為酒是液體，而鴨子洗澡、划水的水也是液體。然而，拉岡指出，若小孩能夠因為此種知覺的鄰近性，而將酒和「呱呱」聯想在一起，這就更證明了，必須從意符鏈的範疇來看小孩對世界的認知是如何受到話語的結構所決定。小孩這麼說，並非他們去找出鴨子、液體或錢幣有某些相彷彿的本質或意義，相反地，他們之所以能夠任意地將這些東西排列在一起，正是透過「無意義的練習」(exercice du non-sens)：換句話說，將符號變成可以替代的意符的練習。拉岡諷刺地說，若要推薦兒童心理學的論著，他會推薦卡羅 (Lewis Carroll) 的《愛莉絲夢遊仙境》(Alice's Adventures in Wonderland) 而不是任何皮亞傑 (Jean Piaget) 的著作。因為《愛莉絲夢遊仙境》是根據兒童的心智遊戲 (談諧語) 而寫成，它所凸顯的正是語言的「無意義」層面。(S-VI: 200-202)

15 這是拉岡日後所稱「被假設知道的主體」(sujet-supposé-savoir)。

的位置，並試圖透過幻想 ($\$ \diamond a$) 將這些破碎的意符關係組織成大他者的訊息： $S(A)$ 。

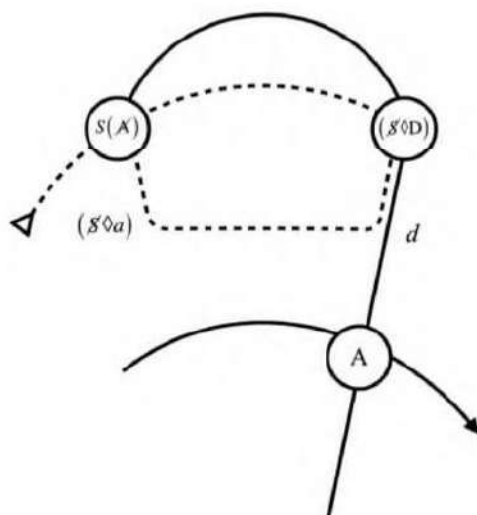


圖 2-10 (S-VI: 203)

在學狗叫的幻想裡，狗叫聲是讓他可以表示「我不在」的意符，但在自慰狗的聯想中，磨蹭他的狗不再是意符而是他的類似者：這隻狗在自慰，並向他展示自慰的場景，此時若有第三者闖入，將會令他感到羞愧地消失。由此，拉岡認為經由咳嗽所揭開的分析序幕應是：

做給我看，我該怎麼做。但前提是作為第三者的大他者不在那裡〔……〕否則我就會羞愧地消失。(S-VI: 205)

由此，分析者一開始的咳嗽與關於狗的幻想，凸顯的是其分裂主體的結構 $\$$ ，而他的夢則強調出想像的客體 *objet a*，同時隱藏了主體的意符。

其次，根據比昂 (Wilfred Bion) 的「容器」(container) 和「內容物」(contained) 理論，沙爾佩認為夢中具有紅潤內裡與突出皺摺的唇狀形象應代表母親的肚子或子宮的內部，甚至是某種女性陰莖的投射，並等同於神話學與民族學上普遍證實的吃人的母親意象。但拉岡

批評，這只是基於理論的成見，因為若分析者強調「手淫她」這個動詞的文法修正，並以各種語言修辭去描繪這個形象，就顯示那是屬於象徵範疇的「風格」問題。更何況分析者自己也提到，那也涉及著文字書寫方向的差異，¹⁶因此應將他所描述的形象視為一種將慾望表達為幻想的象徵意符。若分析者將「手淫她」修改為「自己手淫」，就顯示了語言文法上的「包覆」關係，亦即「手淫她」就等於「自己手淫」；而夢所呈現的形象正是這樣一種能夠包覆的「劍鞘」(gaine)或「手套」(gant)——正如「陰道」(vagin)一詞的拉丁文vagina字面意義即是劍鞘或劍套(S-VI: 227)。分析者的慾望就固著在這個包覆的意象上，例如在擔心自己的車可能會堵住皇家車隊的念頭中，他也是被包覆在一部汽車裡，只要他停下來，象徵著雙親的國王、皇后也會停下來、一切都將停下來。就此而言，他就像是被包覆在克萊茵所說的「交合雙親形象」(combined parents figure)中，而他必須要分開他們，必須將這個雙親一體的怪獸分割成男、女。

此外，分析者小時候被綁在床上或嬰兒車上的聯想顯示，當他「被綁住」、「被停下來」時，他就享受著幻想且伴隨有強迫性排尿的「錯誤快感」(fausse jouissance)(S-VI: 229)。這使得他的情慾被女性化，就像夢裡那個有強烈需求的女人，而他在夢裡則告訴自己所化身的這個女人該怎麼做。但也正因為情慾的女性化，導致他必須處於無能的狀態才能維持男人的身分。相反地，只要他有性慾望或顯示出能力，就會成為女人。這解釋了他害怕在工作上過於成功的症狀。

16 沙爾佩的分析者表示想不起來這個關於文字書寫方向的笑話來自何處，而拉岡試著從英文的文化遺產中去找出一則笑話，他發現在G. Legman所著*The Limerick* (London, 1974)中的第1388首五行詩，似乎就濃縮了這個笑話所呈現的意象：

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

拉岡認為，由於被包覆在男、女不分的一體形象當中，該分析者所領悟的性關係就只能如同夢所呈現的獨特手淫形態。就此而言，沙爾佩將這個形象詮釋為具攻擊性的母親性器官或母親的陽具，顯然是過於粗略的理論套用，甚至為了替錯誤的詮釋自圓其說，沙爾佩更以跳躍的方式，指出夢所涉及的並非母親的陽具也不是夢中性伴侶的陽具，而是主體自己的陽具。但這一切都只是「分析師的想像」，因為無論是從分析者的夢或聯想都找不到證據顯示分析者將陽具當成攻擊的器官。相對地，拉岡認為應從「相互主體的拓撲學」(topologie intersubjective) 才能重新組織分析的要素，進而澄清這個夢與其慾望的結構 (S-VI: 232-233)。

首先，夢顯示的包覆形象並非交媾，因為當中被放入的不是應該放進去的東西，更何況——這也是沙爾佩忽略的重點——在夢裡分析者的太太也在場。夢者就像表演魔術般，在太太面前展示著某種該在那裡卻又欠缺的東西。拉岡指出，這個夢的謎題彷彿就是「陽具在哪裡？」。就像愛倫坡 (Edgar Allan Poe) 的《失竊信件》(The Purloined Letter)，沒有人知道信件被藏在何處，更不知道信件的內容，但信件不在場的在場卻一再地決定了所有人物的關係。同樣地，夢中陽具不在場的在場也解釋了夢的奇異特徵：它是個手淫的夢，卻又顯示「手淫她」就是「自己手淫」的包覆形象；夢呈現的始終是不在那裡的陽具，¹⁷ 夢中伴侶想要抓住的是一個不斷逃開、消失的東西，正如所有關於夢的聯想也都呈現著無盡的逃避、替代與欠缺的修辭風格。就此而言，分析者童年剪斷皮帶與姊姊的涼鞋的強迫行為也是「陽具在哪裡？」的象徵閹割，因此拉岡認為應追問這個象徵閹割的意符結構，

17 拉岡發現分析者忘了寄證書給俱樂部新成員時所說的話：「我們沒做 (undone) 該做的事，我們當中沒有什麼好東西」，應是出自《公禱書》(Book of Common Prayer)。但他顯然將其中的「我們當中沒有健康」改成「我們當中沒有什麼好東西」，如此，這個不在他那裡的好東西無非就是陽具。

而非像沙爾佩一樣，片面地將這些行為詮釋為分析者小時候對原始攻擊性的報復。

在這場分析中，雖然陽具始終不在被期待的位置上，但它還是在某處。「它在那裡，就像失竊信件一樣，在我們最意想不到的地方，但一切都指向那裡」(S-VI: 247)。拉岡借用沙爾佩的比喻指出，分析就像一場棋局，其引人入勝之處莫過於當中每個棋子都像意符一般依照特定的位置與法則移動，而棋局的對弈就在於逐漸減少棋子的數量。同樣地，精神分析的過程也在於削減一定數量的意符，並從僅剩的少數基本意符去察覺出主體的位置。就此而言，沙爾佩的分析者就像是不願失去皇后的蹩腳棋手，他不懂得有時候為了要贏棋，犧牲皇后是必要的策略。他因為太擔心可能失去代表萬能力量的陽具，而在棋局中將它藏起來。但藏在哪裡？就藏在夢中最令人意想不到的人物身上，也就是他的太太。對分析者而言，女性伴侶就是他的大他者，女人不僅是最不可碰觸的禁忌，也主導了他的慾望經濟。正如拉岡指出，整個夢的關鍵就在於「我夢見和我太太進行了一趟環遊世界之旅」(a journey with my wife around the world) 這句話中的補語順序的異常，亦即「和我太太」明顯地被凸顯出來。換言之，在此並非如沙爾佩所認為，「環遊世界」彰顯出主體的萬能願望，而是他的太太才是萬能力量的展現。

就像在對弈中，最危險之處通常就是最安全的地方。同樣地，分析者害怕若展現出力量就會失去它，因此將代表力量的皇后藏在對方的國王身上。於是，夢裡的太太就是分析師沙爾佩，夢就像是在她面前翻弄著魔術袋，企圖不被發現袋子裡其實沒有任何東西，因為陽具就藏在看著這一切的她身上。因此，拉岡認為這個夢是分析師所引起的，因為她操之過急地想將分析者「逼到角落」，以致他害怕一旦失去皇后就全盤皆輸，所以做了這樣一個耍詐的夢來轉移分析師的注意

力。夢中那個神祕的形象就像是魔術斗篷一般被翻來覆去，就是要讓分析師誤信陽具在斗篷裡，以便隱藏陽具真正的位置。

如此小心翼翼隱藏陽具的態度，也表現在分析者與汽車的關係上。正如人類文明始終將汽車和力量畫上等號，汽車就像是陽具對等物，是無能者的力量救星，但同時語言也賦予汽車某種女性含意，¹⁸甚至人們也給汽車取各種女性的暱稱。同樣地，對分析者而言，汽車同時是陽具也是女人，就像他用來形容夢裡包覆他、保護他的女性生殖器官形象的詞彙 hood，同時具有「斗篷」與汽車「引擎蓋」之意。而當沙爾佩說出她的詮釋，讓分析者察覺到他將在這場分析對弈中輸掉一切時，他說道：「我並不需要我的車子，但我強烈想要它、我愛它」。這就顯示了，因為對性交合的錯誤認知，分析者完全不知道陽具有什麼作用，但他仍然熱愛它，因為陽具就代表著萬能的力量。此外，分析者這番話也凸顯出其慾望的特徵正是一種沒有動機、不被需要的慾望。

分析者在沙爾佩的詮釋之後尿床，證實了她的詮釋確實產生某種影響。但拉岡認為這未必是有利於分析的適當反應，因為尿床經常是兒童對雙親性交的反應，也是他們對自己器官的真實感受的表現，而分析者尿床就表示他的器官不再是象徵的陽具意符，而是以真實陰莖的方式作用。同樣地，沙爾佩對分析者終於敢於展現力量的反應也高興得過早了，畢竟只是比賽的口角就掐住對方脖子將他「逼到角落」，這和在球場上展現力量的意義大不相同，甚至只會讓他更無法在比賽的規則中將對手逼到角落。換言之，那顯示的是他更無法在代表律法與話語之大他者的關係中適切地反應。就此而論，拉岡認為沙爾佩錯失了這場分析的關鍵，未能找出陽具意符在分析者慾望結構中的位置。

陽具意符是經由父親隱喻所引申出的根本意符，無論對小孩的精

18 法文汽車 *voiture* 是陰性名詞。

神發展或性別認同均具有非常重要的角色。小孩可能否認父親對母親的閹割而「認同於母親的陽具」(to be the phallus)，或是承認閹割而去「擁有陽具」(to have the phallus)¹⁹。若男孩接受母親被父親閹割的事實，他就可以不再認同於陽具，進而發現自己和母親不同，「他並非沒有陽具」(il n'est pas sans l'avoir)。因此悖謬地，男人是透過閹割才重新獲得陽具。而女孩接受父親對母親的閹割之後，雖然也放棄對陽具的認同，但她將發現自己的處境和母親相同，也就是「她沒有陽具」

19 拉岡在《第五講座：無意識的形成》中曾以結構觀點來理解伊底帕斯情結。精神分析將伊底帕斯分為三個時期：前伊底帕斯（母—子的雙人誘餌關係）、閹割（伊底帕斯的分水嶺）、伊底帕斯（步入正常異性愛戀，成為法治社會動物的門檻）。而決定整個伊底帕斯情結演化的關鍵是象徵父親、想像父親與真實父親的不同作用。據此，拉岡區分伊底帕斯的三個邏輯時間（S-V: 167-196）。

前伊底帕斯期的特徵在於，原初的母—子想像關係經由慾望辯證（慾望是他人的慾望）發展成「想像的三元關係」：小孩—母親—母親慾望的對象（陽具）。當中陽具所占有的位置則已顯示父親的功能在一開始就已經起著作用。在這個三元關係中，小孩很快會發現他與母親都有著欠缺，母親的欠缺是因為她有慾望，而相對於母親的慾望，小孩也感覺到自身的欠缺（因為他無法完全滿足母親）。於是在這個慾望邏輯中，小孩認同於母親的慾望對象，因此，這個階段對小孩構成的問題，是拉岡所說「要不要成為陽具」(to be or not to be the phallus) (S-V: 177)。若此時父親功能被「除權棄絕」，則構成了日後精神病的條件。

其次，小孩在前伊底帕斯期對陽具（父親功能）的發現，首先將引入「想像父親」的角色。對小孩而言，擁有能夠滿足一切的陽具的人，必然是個全知全能、能夠剝奪一切的人。於是父親從原本小孩眼中的玩伴與母愛之競爭者，搖身一變成為一個想像的全能父親，並讓小孩體認到自己以及特別是母親真實的「匱乏」。此時，原先母—子關係中的「想像陽具」，也變成是由父親律法所決定的「象徵陽具」。「小孩—母親—母親的慾望」的想像三元關係，開始轉變成「小孩—母親—父親」的象徵三元關係。因此，構成前伊底帕斯發展之頂點的閹割，並非一般以為的父親對小孩的閹割威脅，而是父親對母親的閹割，亦即他剝奪了小孩想像母親擁有的陽具。這個階段對小孩構成的問題是「接受或拒絕父親對母親的閹割」。若此時小孩拒絕了閹割，他就可能認同於擁有陽具的母親，或者認同於陽具。這兩者都將構成臨床上可見的變態症狀，前者是「戀物癖」，後者則是「變裝癖」（認同於藏在母親衣物下的陽具）。

最後，若小孩接受父親對母親的閹割，伊底帕斯便慢慢走下坡，直到化解。經過閹割之後，男孩開始停止追求想像的陽具，繼而認同於陽具的擁有者，真實父親。此時，男孩才真正擁有男性的性別。同樣地，女孩也停止追求想像的陽具，而追求真實陰莖的擁有者，父親。並且在尋求得到父親的愛的同時，接納女性的位態，走向成為女性的道路。於是，這個階段對於小孩構成的問題是「我是男人還是女人？或者兩者都不是？」。對拉岡而言，前者正是歇斯底里症狀所呈現的問題，後者則是強迫症症狀所呈現的遲疑不決。

(*elle est sans l'avenir*)，這便構成了她日後對陰莖之羨忌的來源。

由此，拉岡認為，分析者的父親在他3歲時過世，使得他沒有準備好接受母親被閹割的事實。對他而言，女人不能暴露在任何可能被閹割的危險中，因此他在夢裡將陽具藏在最令人意想不到的女人身上，導致整場分析始終圍繞著「陽具在哪裡？」的問題打轉，正如分析者的夢與其聯想的共同主題，也就是「使消失」(*aphanisis*)²⁰：隱藏陽具，使它不被發現。

四、《哈姆雷特》中的慾望辯證

拉岡在沙爾佩的案例討論中指出，小孩在伊底帕斯過程中面臨著「要不要成為陽具」(*to be or not to be the phallus*)的存在認同問題。而*to be or not to be*的猶豫，正呼應著莎士比亞的悲劇《哈姆雷特》的主題。一般認為，將精神分析應用於文學是將文學作品視為詮釋的對象。如此，就戲劇藝術而言，人們很容易以為戲劇作家是透過他所創造人物的「性格」來感動讀者和觀眾，但拉岡認為《哈姆雷特》讓此種文學詮釋的觀點無法成立。首先，哈姆雷特並非真實人物，而是一種錯覺的效應。亦即，戲劇的英雄主角並不只是劇本的言談所呈現的人物，而且也是一種「論述的語態」(*mode du discours*)，戲劇之所以能夠深刻地感動觀眾，並非人物的性格能夠引起共鳴，而是因為戲劇作品的組織與配置形態以無意識的方式吸引了他們，因此拉岡主張，對文學與藝術的精神分析並非在於讀出詩人、作者或故事人物的無意

20 雖然拉岡認為瓊斯的理論不正確，卻對後者所提出的*aphanisis*的原始意義——「使消失」——非常感興趣，並以自己的方式使用這個詞(S-VI: 236)。如此，無論是主體的學狗叫幻想，或在他的咳嗽表現上，都是在讓某物消失。在學狗叫幻想中，是讓自己消失；在入門前的咳嗽則是要讓門內的某物消失，讓裡面某種一體的東西消失。而在夢中的意象，以及一系列由此衍生的聯想，都顯示是要讓主體消失，讓主體變得渺小。拉岡甚至以魔術袋比喻，主體總是在某種躲藏遊戲中，我們以為他在那裡，他卻不在。

識——即使這不是不可能，精神分析也沒有理由這麼做，因為那是次要的，且無關乎作品本身的閱讀與研究（S-VI: 323-324）。相反地，從慾望的結構來看，《哈姆雷特》的重要意義就在於整部戲劇的鋪陳與不同層次交疊的組織，讓人得以從中見到人類主體與其慾望結構的向度，正如拉岡稱哈姆雷特就像是「一個由空洞位置所構成的人物，讓人可以看見自己的無知」（S-VI: 326），也就是人的無意識的呈現。由此可見，陳述文學作品的心理學向度（無論是作者、人物、演員或是觀眾的心理）並非「應用精神分析」（*psychanalyse appliquée*），而是精神分析理論不可或缺的一部分；反之，臨床才是精神分析的應用（S-VI: 326-327）。

莎士比亞在《哈姆雷特》中呈現人類伊底帕斯根本結構的某種變貌，他透過修改伊底帕斯的衝突，將人的慾望問題搬上舞臺：人不僅被慾望掌控、包圍，而且必須在這座慾望迷宮中找出自己的位置。²¹對拉岡而言，《哈姆雷特》就是一齣可以釐清閹割情結之意符結構關係的慾望悲劇。但正如拉岡自我質疑，若重要的僅是《哈姆雷特》所呈現的慾望結構，那麼只要去閱讀它就好了，戲劇的作者、其演出又有什麼作用？對此，拉岡主張，閱讀《哈姆雷特》和觀賞這齣戲劇的演出是完全不同的經驗，後者顯然更能呈現「無意識是大他者的論述」（S-VI: 327），因為在看戲的過程中，觀眾的無意識正是透過劇中人物的言談呈現出來。演員們像傀儡一樣在舞臺上透過肢體演出，就類似於人在無意識中透過自己的肢體去演出大他者的論述。因此，演員與演出對戲劇而言並非沒有作用，只是那是演員或劇場心理學的問題，而非精神分析所關心的重點。

21 這個精巧的慾望結構設計並非莎士比亞個人的創造，而是長時間累積的結果。從最早12至13世紀丹麥的Saxo Grammaticus的傳說版本，到16世紀法區François de Belleforest的小說與英國Thomas Kyd的草稿，甚至莎士比亞自己一系列的草稿，均可見出《哈姆雷特》結構演變的痕跡。

佛洛伊德在《夢的解析》中認為《伊底帕斯王》(*Oedipus Rex*)與《哈姆雷特》這兩齣悲劇均針對著相同的主題，而它們處理手法上的不同則顯示出「十多個世紀以來，抑制在人類情感生命中的演變」。在《伊底帕斯王》中，小孩深層的「願望幻想」(*Wunschphantasie*)彷彿是攤在陽光下的夢境一樣被實現；但在《哈姆雷特》中，這個願望幻想則是處於被抑制的地下狀態，只能像神經症一樣透過它所散發的禁制效應得知其存在，就像是哈姆雷特對復仇使命的「遲疑與猶豫」(*procrastination*)。然而，無論是戲劇本身或歷代的詮釋都無法說明究竟哈姆雷特遲疑、猶豫的原因是什麼，以致歌德認為哈姆雷特的表現應是某種因思想過度發達而麻痺了活動力的人格典型，甚至一般的詮釋也傾向於認為哈姆雷特代表著一種病態的、無解的神經衰弱性格。但這樣的詮釋似乎也不完全符合哈姆雷特在劇中的行動，因為他至少曾經兩度果斷地採取行動：第一次是在情緒激動時，出手刺殺了躲在壁毯後偷聽的波隆尼爾 (*Polonius*)；另一次則是狡猾地策畫，以文藝復興時代王子的不羈作風，讓兩個擔任宮廷侍從的童年好友代他受死 (羅生克蘭 [*Rosencrantz*] 和蓋登思鄧 [*Guiltenstern*])。因此佛洛伊德認為，應該是替父親復仇這個使命本身的特殊性，才使得哈姆雷特遲遲無法對弑父仇人出手，畢竟弑父奪母的叔父克勞迪 (*Claudius*) 可說是替他實現了被抑制的童年願望，以致他對克勞迪的仇恨也糾結著深刻的自責並轉變成「良心的疑慮」(*Gewissenskrupel*)²²。根據這個觀點，伊底帕斯與哈姆雷特這兩個角色最大的差異在於，前者是無意識地走向弑父悲劇並因此受到懲罰，後者卻是有意識地譴責自己弑父的慾望。換言之，哈姆雷特為父親復仇的慾望是和他對母親的慾望重疊

22 參閱：《夢的解析》(G. W.-II/III: 271-273)。拉岡注意到佛洛伊德對《哈姆雷特》的閱讀並非任意的，而是有著清楚的規畫。因為佛洛伊德所強調的「良心的疑慮」就已經是一種意識層次上的工作。如此，問題將僅在於如何將此種良心的反芻銜接到無意識慾望的關係。

在一起，導致兩者同時受到抑制，因而遲遲無法下定決心採取復仇行動。

從佛洛伊德以來，傳統精神分析始終認為哈姆雷特的遲疑，是因為他就像是弑父奪母的仇人的共犯，他若揭發後者的罪行也必將揭露出自己深藏的罪惡。然而拉岡認為，只要簡單的邏輯推論就可以證明這個見解無法成立。因為從伊底帕斯情結的觀點而言，若哈姆雷特爽快地一劍刺死仇人，正可將原本深藏的無意識罪惡感外顯到意識的層次。如此，哈姆雷特懲罰仇人的同時，除了一舉揪出內心那個古老的伊底帕斯罪人並滿足由父親鬼魂所體現的超我的期待，也除掉了母親身邊的仇人，實現他重回母親懷抱的願望。由此可見，單純戀母弑父的伊底帕斯觀點並不足以解釋哈姆雷特猶豫不決的原因，而是應從慾望辯證的結構才能全面地釐清哈姆雷特慾望的不明性。

事實上，若比較《伊底帕斯王》與《哈姆雷特》便可發現兩者具有相同的慾望結構，只是其中某個意符的位置改變了，才導致局勢的轉變與命運的差異。拉岡根據前述「父親之死」的夢的結構指出，處於伊底帕斯的慾望結構上層的是「他死了，但他不知道」的父親，但對哈姆雷特而言，那卻是「他死了，且他知道兇手是誰」。²³換言之，對伊底帕斯而言是無意識慾望，在哈姆雷特身上變成是有意識的表象，這使得哈姆雷特的慾望結構遭到深度扭曲，並導致其行動延遲與猶豫。甚至，這個扭曲的慾望也反應在哈姆雷特的性傾向上，例如歐菲莉亞（Ophelia）明顯是西方女性美的化身，但哈姆雷特卻懼怕此種女性特質，以致當歐菲莉亞從少女蛻變成美麗的女人時，哈姆雷特頓時無比殘酷地反目相待。

23 瓊斯在〈哈姆雷特父親之死〉（The Death of Hamlet's Father）中也特別強調這個差異，瓊斯發現莎士比亞在早於《哈姆雷特》的同一故事、不同版本的戲劇中，曾安排國王（雖然有著不同的名字）當著眾人面前屠殺了和皇后有染的人，而這個國王最後也被他的兄弟給殺了，但與《哈姆雷特》不同，所有人都知道國王是被兄弟所弑。參閱：Jones (1948: 174-176)。

對哈姆雷特來說，弑父慾望的罪惡從一開始就存在，而不是最後一刻才被揭露。他的意識自始就面對著這個存在的原罪，迫使他做出「存在或不存在」的抉擇。但無論他如何選擇都無法逃避這個「象徵的」原罪，因為他所承擔的並非是他犯下的過錯。就像哈姆雷特的父親是在雙手還沾滿著征戰的鮮血時被殺害，未能在死前告解並償還一生犯下的罪惡，以致他死後成為不得安息的幽靈；同樣地，哈姆雷特也因為承擔著一個他的存在無法償還的象徵罪惡，而活著成為了人間不得安寧的遊魂。

在不知情狀態下犯罪的伊底帕斯，得知真相之後尚能刺瞎雙眼作為懲罰、贖罪，但哈姆雷特是從一開始就背負著並非他所犯下的罪惡，以致他的存在既無法贖罪也逃避不了內心的譴責。正如他在「第一幕」結尾時吶喊：

時間脫序。

喔，可恨啊，

我竟是生來重整它的人。(Hamlet: I-5)

這幾句話道出了人類生下來就必須面對伊底帕斯命運的心靈監牢。哈姆雷特怨恨時間對他不公平，是因為相較於伊底帕斯，他生下來就必須重複著先前的罪惡。因此他只能透過「不要存在」，一筆勾銷這個存在的象徵債務。這是為什麼他復仇的致命毒劍必須迂迴地先刺中自己，然後才能殺死弑父的仇敵。哈姆雷特的復仇行動就是一場與自己的死亡之約，而他行為上的猶疑與拖延無非就是為了延遲這場死亡之約。

對拉岡而言，哈姆雷特復仇之路的迂迴就反映出他修正扭曲的慾望結構的企圖。哈姆雷特面臨的並非精神分析傳統以為的「對母親的慾望」(*désir pour la mère*) (S-VI: 329)，而是「母親的慾望」(*désir de la mère*) (S-VI: 333)。特別是在《哈姆雷特》的戲中戲之後，哈

姆雷特前往母親寢室與她進行的那場面對面的對談，便清楚顯示其慾望結構的扭曲。哈姆雷特以幾乎「訓誡」的口吻對母親表示：妳不再年輕了，該收心回歸道德正途，不要成天想亂搞和叔父睡覺（Hamlet III-4）。正如拉岡強調，「人的慾望是大他者的慾望」（S-VI: 338），哈姆雷特對著母親這個大他者說話，但說的卻不是他自己的意志。表面上，哈姆雷特此刻代表的是父親的意志，亦即秩序與禮義廉恥的意志。但就在他對著母親說出這些超出母親的話的同時，也落入了「母親的慾望」的陷阱。彷彿他代替母親說著：「我就是我，沒有辦法，我就是個性器（génitale）」（S-VI:339），而哈姆雷特面對著如此決定其慾望的大他者，也只能屈膝服從。正因為母親是全知全能的人物，才使得對性別認同非常重要的父親隱喻會遭遇困難、甚至失敗。

另一方面，哈姆雷特父親的鬼魂表示，他是在熟睡時被人從耳朵滴入毒藥，那麼可以想見他當下應該不知道發生了什麼事才對，可是劇中的父親鬼魂卻不僅知道自己是怎麼死的，而且能夠告知兒子真相。這個來自彼岸的真理正是大他者給出的訊息，也就是慾望圖示上層訊息處的大他者意符：S(A)。而經由父親鬼魂的指點，哈姆雷特得知的無疑是絕對的愛情背叛。就此而言，《哈姆雷特》一劇顯示的是沒有希望的真理，亦即對於愛情的背叛無法有任何救贖的機會。

然而，強調大他者的真理是沒有希望的真理，這並非悲觀論調或荒謬主義哲學，而是指出大他者場域必然的欠缺，因為「沒有大他者的大他者」（S-VI: 353）。換言之，大他者之真理的保證必然是一個欠缺，沒有真理的真理，真理的背後不再有任何真理，否則真理就不構成為真理。如此，能夠凸顯大他者之欠缺，並構成主體存在之真理的意符，正是精神分析所稱的「陽具」。然而在哈姆雷特的慾望結構中，他卻「無法從大他者中獲得陽具，來保證大他者言談的意義」，大他者給他的回應就只是一個欠缺的意符 S(A)，以致無法構成意義的迴路（圖 2-11）（S-VI: 355）。

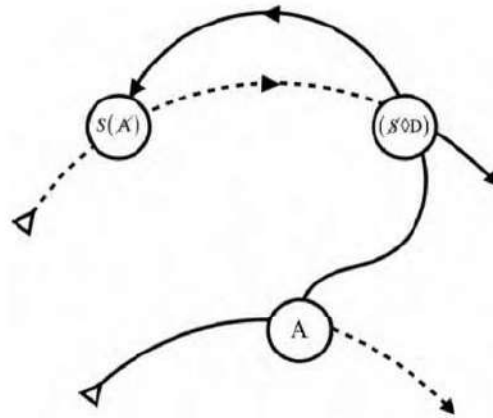


圖 2-11 (S-VI: 336)

對拉岡而言，是這個彷彿來自地獄的無意識的絕望真理，讓哈姆雷特經由一系列的迂迴，逐漸走向死亡之約。而這場與母親面對面的對談，正是《哈姆雷特》中慾望結構扭曲的重要線索。

也因為哈姆雷特慾望的扭曲，才導致其愛戀客體關係的變質。正如拉岡指出，莎士比亞在戲中巧妙地安排了歐菲莉亞的哥哥雷爾提（Laertes）這樣的角色，並讓他在關鍵時刻充當哈姆雷特的模範，以血肉之軀支撐起哈姆雷特的慾望。事實上，哈姆雷特性格從優柔寡斷轉變成勇敢果決的關鍵，就在於他縱身跳下歐菲莉亞的墓穴與雷爾提爭奪擁抱歐菲莉亞屍首的那一幕（Hamlet: V-1）。當哈姆雷特從墓穴爬出來之後，就像是換了個人似地成為一位令人不寒而慄的殺手。顯然，藉由雷爾提這個類似者的自戀影像，哈姆雷特才得以完成對愛戀客體歐菲莉亞的哀悼，進而重新抓住自己的慾望，並成為能夠行動、戰鬥的男人。在這個意義上，拉岡表示：

《哈姆雷特》只是一齣戲，但它像一個慾望的轉盤，讓人能夠在上面找出慾望的所有特徵。（S-VI: 343）

如此，《哈姆雷特》這齣悲劇的核心可歸結為「請賜予我，我的慾

望」(S-VI: 345)。而哈姆雷特這個角色所呈現的慾望結構，正是擺盪在歇斯底里與強迫症的慾望問題之間。當然，哈姆雷特並非憂鬱症患者，也不是歇斯底里或強迫症患者，但作為文學創造物，哈姆雷特向世人展示出什麼是神經症的慾望結構。

《哈姆雷特》著名的戲中戲的作用，便在於透過幻想的搬演，讓主體能清楚地維持慾望圖示中兩條軸線之間的距離（圖2-12），如此才能在僅剩的餘生開啟慾望的空間。但哈姆雷特與母親的面對面談話顯示，哈姆雷特的慾望是一個扭曲的慾望，它是「母親的慾望」而非「對母親的慾望」。

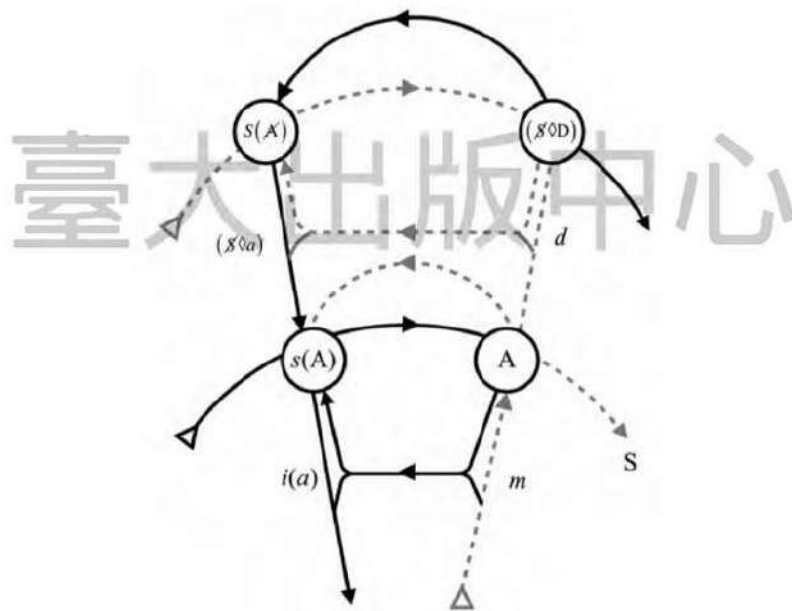


圖 2-12 (S-VI: 338)

從慾望圖示來看，「你要什麼？」(Che vuoi?) 這個生命存在之大哉問的終點是幻想 ($S0a$)，但幻想並非真理的解答，它只是「真理的時刻」(l'heure de la vérité) (S-VI: 349)。正如神經症者的幻想和變態者的幻想均具有相同的結構，但後者的重心是在一個與主體有密切關係且吸引著主體的客體上，例如施虐幻想的核心就是一個能夠承受

虐待與辱罵的客體。因此，變態者的幻想像是一種時間上的定格：主體與客體的關係被固定並懸置在某種空間中——這並非「無時間性」(atemporel)，而是「外於時間」(hors du temps)。相對地，神經症者幻想的重心則是在退隱(fading)的主體上，其客體的意義僅在於它代表著主體所追尋之「真理的時刻」、「對的時機」。然而，也由於客體僅是一種替代、推托，因而它所代表的時刻始終不是太早就是太遲(S-VI: 373)。

哈姆雷特正是如此，直到生命最後一刻都是活在他人的時間當中。例如，當他撞見叔父正在為一生的罪孽禱告時，原可「趁機」偷襲為父報仇，但是他不得不停下來，因為此時殺他，反而是將他送上了天堂。又或者，若哈姆雷特在遇見鬼魂之前「及時」前往威登堡(Wittenberg)，那麼一切的悲劇都將不會發生。最後，這場悲劇也是在歐菲莉亞自殺的時刻才結束。可見此種「時不我予」正是哈姆雷特一生的特徵，他始終活在父母、叔父、情人、朋友的時間裡，直到死亡才終結這場活在別人時間裡的悲劇。

伊底帕斯總是比神諭早一步行動、走在命運之前，哈姆雷特卻始終被命運牽著鼻子走。前者因不知情而讓命運成為悲劇，後者卻是因為知道一切才讓悲劇成為命運。這顯示哈姆雷特的瘋癲與古代悲劇中的瘋狂有多麼地不同。正如拉岡指出，因為走在命運之後且活在別人的時間，哈姆雷特才必須裝瘋賣傻，這是「現代英雄的策略」(politique du héros moderne)，否則若他是真的瘋子，就沒有悲劇可言了(S-VI: 377)。

最後，就哈姆雷特慾望結構中的替代客體而言，拉岡也認為歐菲莉亞這個角色就體現了莎士比亞戲劇中女性客體的轉變。在《哈姆雷特》之前，莎士比亞對於女性的問題著墨不多，但在之後卻有了詮釋女性的最佳劇作《特洛伊羅斯與克瑞西達》(Troilus and Cressida)，從

比《哈姆雷特》早兩年完成的喜劇《第十二夜》(*Twelfth Night*)中女扮男裝的薇奧拉(Viola)或許可以見出這個轉變的端倪。薇奧拉這個角色的創造顯示，女性在當時必須裝扮成男性才能彰顯她的價值並吸引男性。因此當哈姆雷特失魂落魄、衣衫不整地緊抓著歐菲莉亞端詳時，彷彿就像是為了確認其性別(Hamlet II-2)。在此之前，歐菲莉亞還是哈姆雷特愛慕的客體，現在卻突然變得陌生、疏異，以致哈姆雷特猶疑不定，必須一再確認。一旦確認之後，歐菲莉亞不再是愛戀客體，就像哈姆雷特所說：「我曾經真正愛過你」(III-1)。此後，哈姆雷特就將歐菲莉亞視為生小孩的工具與蘊藏所有原罪的「女人」，並以殘酷的態度與各種不堪入耳的咒罵對待她。

拉岡認為，歐菲莉亞就印證了精神分析所稱「女孩等於陽具」的價值等式。從希臘文字源學字典中可知，荷馬時代就有 *ophelio* 一詞，表示「變胖」、「腫脹」之意，因而被用於指稱「蛻皮」或「生命的發酵」。而該詞的動詞形式 *ophallos* 則引申著陽具，甚至僅就字形來看，*Ophelia* 和 *Ophallos* 也極易被混淆。²⁴ 這顯示在哈姆雷特的慾望結構中，歐菲莉亞必須是替代陽具的 *objet a* 才會成為被慾望的客體。經由這層與客體的關係，哈姆雷特才能獲得大他者所欠缺的陽具意符，而使其不明的慾望狀態具有了明確的形式。在這之後，他才能從母親的慾望中掙脫出來，領悟自己的慾望並確立自身的主體性，進而從失魂的游離狀態回歸最終的死亡之約。

因此，拉岡稱為 *objet a* 的「慾望客體」並非客體理論所稱的「部分客體」，²⁵ 而是一個必須透過陽具才得以彰顯的客體：

24 除此之外，在戲中戲那一幕中，哈姆雷特要求把頭放在歐菲莉亞兩腿中間。以及，當歐菲莉亞投水自盡時為自己編織花圈的「雄紅門蘭」(*Orchis mascula*)也是具有陽具意象的花朵。這些均暗示著歐菲莉亞與陽具的關聯。

25 拉岡也抨擊主張客體理論的精神分析師經常將「客體」混淆為生殖器期或前生殖器期的客體，而提出諸如口腔、肛門客體等，這是誤將「要求」當成是「客體」。確實，主體的「要求」可能具有口腔、肛門或生殖器等不同表達形式，但主體所要求的卻始終是不

客體取代了陽具〔意符〕在幻想中的功能，以幻想為基礎的慾望才得以構成。（S-VI: 370）

陽具意符（ Φ ）的特徵使慾望不再針對某個能夠滿足需求的客體，而是針對一個幻想的客體。相對地，客體在幻想中的功能就在於「填補主體在象徵系統中所缺乏的東西」。

因為主體自己欠缺某種具有代表其異化之意符價值的東西——也就是陽具——正因為主體缺乏了生命中讓他能夠依附於意符系統的重要東西，所以一個特殊的客體便成為了其慾望的客體。（S-VI: 387）

慾望客體的本質始終是替代主體在象徵中之欠缺的另一者，因此人所慾望的始終不是他已獲得的東西，而是永遠的另一者；²⁶至於作為慾望客體的 *objet a* 則可以是任何東西，或任何東西的組合。

由此，拉岡詮釋，哈姆雷特在墓園中對歐菲莉亞的哀悼是對陽具的哀悼。他原本是出於忌妒才跳入墓穴和雷爾提爭奪歐菲莉亞的屍體，因為他不能忍受後者在他面前表現出誇大的哀悼。但在這幕哀悼場景之後，哈姆雷特說出了「我愛歐菲莉亞」。這顯示，唯有當客體變成不可能，才有機會再度成為慾望客體，這正是慾望的強迫特徵。

對佛洛伊德而言，哀悼是主體將失落客體逐漸「體內化」（*incorporation*）的認同過程。而拉岡則進一步認為，必須從象徵、真實與想像三個向度來考量哀悼的過程：哀悼是因為客體的喪失在真實中

可得的慾望客體。而造成這個混淆的原因就在於，無論是在要求的關係（*SO D*）或慾望的關係（*SO a*）中，主體始終處於一種被剷掉的「退隱」狀態。

26 對拉岡而言，必然先有慾望結構上的意符辯證，才有隨著意符的交換而產生的客體價值體系。然後，才能誕生所謂的主體性，以及馬克思論者所強調的物化或戀物化的主體性。因此，拉岡反駁阿圖塞（Louis Althusser）所論，從馬克思思想來說，必須先考量人與人的關係，然後才能在這個關係中談所謂的意義理論。

造成的空洞所引起，因此哀悼是透過「象徵的」儀式（如喪禮）去彌補一個「真實的」空缺。²⁷雖然慾望與哀悼都涉及主體與客體的關係，但在慾望幻想中的客體是替代主體之欠缺的客體，而哀悼的客體則是主體所認同、併入的對象，換言之，是自戀性客體。哀悼的客體雖然是一種真實的空洞，但人所認識的現實是圓滿的，萬物都應該在它的位置上，同樣地欠缺也是如此，因此它是象徵的欠缺。而就像精神病的機制一樣，象徵的欠缺就只能以想像、影像的自戀方式彌補，而那正是幻想公式中的objet a的功能：

慾望的objet a是一個客體，它支撐著主體與他所不是的那個東西的關係。（S-VI: 413）

objet a就有如存在主義所論，維繫著主體與存在的否定性或虛無。而什麼是主體所不是的東西？顯然，主體生而為滿足母親的慾望，但他必須不是滿足母親慾望的陽具，才能在存在中找到自己的位置。

對拉岡而言，哈姆雷特的命運就是去找出這個相對於陽具的主體位置。當哈姆雷特的父親死後，陽具就由叔父體現，是他能夠滿足母親，因此哈姆雷特無法下手殺他。拉岡甚至也認為，若人們無法殺掉希特勒，那是因為他是群眾所認同的對象，是群眾的陽具。陽具意符是如此強勢，哈姆雷特屢次與它對決均挫敗而歸。若非陽具阻擋在前，哈姆雷特可以殺人不眨眼。他並不畏懼他的敵手，而是知道自己要殺的是別的東西，因此他只能在放棄自戀並犧牲一切之後，才能對這個陽具下手。

最後，作為詮釋的總結，拉岡將《哈姆雷特》第四幕的名言「身體與國王同在，但國王並不與身體同在」（The body is with the king, but

²⁷ 就此而言，哀悼的過程與精神病的機制剛好相反，精神病的幻覺現象是因為真實填補了因「除權棄綱」所造成的象徵的空洞；哀悼則是透過象徵去填補一個真實的空缺。這是為何哀悼與精神病關係密切的原區，因為兩者的機制是相同的，但作用的方向相反。

the king is not with the body) 改寫成「身體與陽具同在，但陽具並不與身體同在」。換言之，身體涉及陽具，但陽具卻不涉及任何東西，它就像哈姆雷特所形容的「無物之物」(a thing of nothing) (S-VI: 417-418)。就此而言，《哈姆雷特》彰顯的並非「弑父戀母」的伊底帕斯慾望，而是該慾望在閹割威脅之後的沒落。佛洛伊德在1924年〈伊底帕斯的沒落〉(Der Untergang des Ödipuskomplexes) 中指出，伊底帕斯的沒落是讓主體得以發展的關鍵轉折。主體在伊底帕斯中無論如何都是輸家：若他僭越父親的位置，他將受到閹割威脅；反之，若他取代母親，則必須放棄陽具 (G. W.-XIII: 393-402)。此時，處於兩難的困局，唯有陽具意符這個「無物之物」才能讓主體從要求的層次過渡到慾望的層次。

臺大出版中心

第三章：從慾望邏輯到精神分析的 美學—倫理學

一、慾望倫理學與真實

相較於其他身體或心靈的治療形式，精神分析不僅重視治療關係，甚至也是唯一在利用治療關係之後，會試圖回去化解該關係的治療形式。此一特徵使得精神分析顛覆了一般的治療倫理關係，不再以「痊癒」或「恢復先前狀態」為治療目的。例如精神分析師在臨床實踐上不再一味地「回答」或「滿足」病患的要求——包括對「痊癒」、「幸福」的要求——而是時時刻刻思考著如何去面對並「回應」病患的要求，進而指出其真正意義。然而不可否認，精神分析作為一種心靈治療方式，當然也蘊含著某種人類行為的尺度與倫理判斷。更重要地，隨著佛洛伊德揭開了人與無意識的關係，精神分析理論對於傳統倫理學的發展也帶來了一種雙重省思：一方面，精神分析試圖透過「弑父神話」、「懲罰的需要」與「超我」等概念，解釋人類倫理與道德的起源；另一方面，它也透過「死亡欲力」的構想，試圖去超越亞里斯多德以降、以追求快感為原則的「善」的倫理學。然而，精神分析的倫理向度是什麼？它與一般治療倫理的差異在哪裡？

首先，任何形式的治療都涉及了「好／壞」、「對／錯」與「善／惡」的判斷。病人的某些身體與精神狀態被稱為「病態」，便凸顯出治療所蘊藏的倫理判斷。於是，醫療行為的目的就在於「讓人變好」、「矯正」、「行善」、「助人」、「希望人好」等。正如在傳統倫理學向度中，「善」始終是人類行為的指標，從事治療工作的人更是自居於這

樣一種以「善」與「助人」為本的視野中。但即使治療行為是出於善意或好的動機，人們心中仍不免質疑，這究竟是為了「誰」的好處？是為了個人，或是為了大多數人、群體的利益？假設一個士兵在戰場上受傷，醫護人員的立場當然是盡力醫治、讓他恢復健康，但恢復健康之後卻是讓他重回沙場去面對死亡。這樣的醫療行為究竟是為了誰的好、誰的善呢？

為了解決此一傳統倫理學的困境，康德提出了「普遍法則」(allgemein Gesetz) 的倫理規範，他主張，人的道德律法必須排除任何涉及「情感性」的客體。亦即，凡是「個人」所感到的「幸福」(Wohl) 都不能成為人類倫理行為的最終目標。只有受到「普遍準則」規範的行為，才是道德的行為。如康德所言：

你的行為要讓你意志的準則能夠在任何時候都有如普遍律法的原則。(Kant 1913[1788]: 30)

例如貪婪與自私可以是個人的行為準則，因為那可以帶來個人的好處與幸福。但這一幸福原則卻不能成為人類的倫理法則，因此康德認為，能夠作為倫理道德律令的「善」，必須是一種放諸四海皆準、至上的、超越個人與客體的善。如此，醫療行為似乎可以合理地以「普遍、絕對的善」為最高法則，並將個人的好惡置於一旁。然而「普遍法則」真能作為醫療行為的歸依嗎？

事實上，康德的主張雖然代表了傳統亞氏倫理學發展的極致，卻也暴露了其內在的困境。因為，在這個主張之下，絕對的善的意志可能悖謬地帶來絕對的惡的行為。而最能凸顯康德倫理學的內在悖謬性者，莫過於薩德 (Marquis de Sade) 的變態主張。顯然，同樣是根據康德所謂普遍法則的至上性，薩德卻可以提出極為變態的主張，認為只要男人欲求某個女人，便可依照天賦平等的享用權來強制她就範。甚

至，這一天賦權利也不受任何性別、年紀、親屬關係的限制。因為，既然享用權是普遍的平等法則，那麼它所造成的任何個別結果均與法則本身無關。如此一來，若康德的倫理學主張真的實現，人們將無法想像會面臨什麼樣變態的社會！

薩德的例子充分顯示，康德所代表的傳統善的倫理學發展的內在挫敗：道德律法所維繫的「至善」同時也是「至惡」。薩德的著作不正凸顯出人類所有違背倫常的行為是如何地符合康德所稱的、道德法則的無上命令？這也是為何薩德的書寫經常被視為佛洛伊德的先驅，因為其變態的幻想與行為，早已預先揭露了佛洛伊德所發現的人類道德的變態性。

相較於亞里斯多德以降的倫理學，精神分析重新開啟了被排除於倫理學範疇之外的「慾望」向度。對精神分析而言，人的道德力量就源自於慾望本身：是慾望引起了對慾望的防禦。但不同於18世紀自然主義倫理學解放慾望的主張，精神分析也發現，解放慾望並無法使人免於精神病痛或不受法律與義務的束縛。相反地，人不僅是追求快感的動物，同時也是限制快感的動物。正如佛洛伊德所言，「快感原則」發展的結果並不是獲致最大的快感，而是導致限制快感原則的「現實原則」出現。正如夢是一種願望的滿足，滿足所帶來的應該是快感；然而事實上是夢者排斥並檢禁了其願望，才使得願望以夢的形式出現，夢者與其願望並非一種簡單的關係。對拉岡而言，這正是人類慾望結構的自縛特徵。如此，若除去神話的色彩，佛洛伊德以弑父解釋道德與文明的起源，無非是為了說明慾望的力量如何轉變成對慾望的壓抑。因此，精神分析並不主張解放人的慾望，那只會造成更大的痛苦與罪惡感。但精神分析也不應為了減輕人的罪惡感而去馴服人的慾望，或主張禁慾的生活。正如拉岡指出，這樣的傾向只能說是較人性化的泛道德主義罷了。

然而作為一種治療，精神分析必然處於好、壞與是非對錯的倫理判斷位置。但在精神分析中，症狀的錯卻經常被歸咎於構成人類文明起源的弑父原罪，或更為晦澀不明的死亡欲力。雖然，從弑父神話到提出死亡欲力的構想，已經是精神分析理論的進步，但這些觀點充其量僅解釋了人無可避免的命運，亦即「你必須如何」的義務與律法。然而倫理顯然還涵蓋著「你應該如何」的理想與規範向度。因此，精神分析的倫理學不應僅限於「超我」的概念，更應該凸顯佛洛伊德所說的「它所曾在，我必成為」(Wo Es war, Soll Ich werden) 當中、「應該」(sollen) 的理想向度。因此拉岡認為，必須重新審視精神分析中的三個「理想」：一、建立在良好客體關係基礎上的「理想的愛」。二、佛洛伊德在〈有盡與無盡的分析〉中所說的對「真理之愛」。三、精神分析治療的倫理目標。

對拉岡而言，所謂「理想」，正是不真實(irréel)的領域，因為理想涉及的是想像的擬同與象徵的認同關係。因此，拉岡在1959至1960年《第七講座：精神分析倫理學》(*L'éthique de la psychanalyse*)中強調，精神分析的倫理學必須從真實的場域出發：

在我們受到象徵所結構的活動中，道德律法、道德命令與道德審級的存在是真實[……]藉以展現的方式。(S-VII: 28)

拉岡從對佛洛伊德1895年〈科學心理學大綱〉(*Entwurf einer Psychologie*)手稿的閱讀中指出，慾望雖然針對著各種不同樣貌的客體與對象，但驅使慾望的唯一「動力因」則是源自原初滿足經驗的「慾望物」(das Ding)：

[慾望試圖]重新找回的客體是有如主體之絕對大他者的那個慾望物。¹ (S-VII: 65)

1 拉岡從佛洛伊德1895年〈科學心理學大綱〉所論的「原初判斷」(Urverteilen)推衍出

如此，對拉岡而言，佛洛伊德在原初經驗中所論的「物」，正是主體日後必須不斷重新找回的客體，亦即作為絕對大他者的「慾望物」。而此一慾望物，早在構成現實世界的原初分裂時就已被排除在象徵範疇之外，便構成了有別於「現實世界」(réalité)的「真實」(réel)向度。根據這個慾望邏輯，拉岡提出其倫理學命題：

道德律法的提出是針對著真實本身，而這個真實則是慾望物的保證。(S-VII: 92)

此一真實的慾望物正是原初滿足經驗中的「失落客體」(objet perdu)。嚴格來說，它雖然是永遠必須被重新找回的東西，但卻從未真正失去過。它是當外在世界首次在精神中構成時被分裂出來的陌生部分。在這個分裂之後，人的記憶表象便圍繞著它而運作，並受到快感原則的控制。這意謂著受到快感原則主宰的慾望只能是一種無盡的「迂迴」過程，所有的慾望滿足都只是一種圍繞著慾望物、不可能的「替代性滿足」。因此，慾望物就如決定並且推動著慾望的不可見律

「慾望物」的概念，佛洛伊德指出，基於處於無助狀態的人類嬰兒與其照料者——「他人」(Nebenmensch)——的關係，人類註定必須重新找回在此原初滿足經驗中失落的原初客體。然而慾望所找回的，始終不是已失落的「慾望物」本身，而是其快感效應。在此種願望與期待狀態下，生命體在快感原則下尋求一種最佳的緊張狀態。而在這個最佳值之下，將不會有對現實的知覺，也不會有任何精神判斷工作。對佛洛伊德而言，構成所有思維活動基礎的「判斷過程」，就在於將「知覺(表象)綜結」(Wahrnehmungskomplexe)分解為不變的「物」(das Ding)與可變的「屬性」，並據此對不同的表象進行比較。當某個知覺表象與記憶表象之間出現落差，將促使思維活動產生，直到兩者完全相符，思維活動才會停止並啟動卸除的運動。如此，「對他人的知覺綜結便分裂為兩個部分，其中之一會經由其恆常結構加諸印象，並且留在一起成為「物」(das Ding)；而另一部分則經由記憶工作被理解，亦即可以回溯到〔主體〕自己身體的報告」(G. W.-XVIII: 426-427)。拉岡在區分「現實」(réalité)與「真實」(réel)的概念時，便援引佛洛伊德在此所論的「物」(das Ding)。他認為佛洛伊德所稱知覺綜結的分裂，就是「現實經驗的原初分裂」(division originelle de l'expérience de la réalité)。因為，「屬性」能夠成為 ψ 系統中的投注，它們構成了主體最早接受到的表象，並受到快感原則的宰制。而以恆常結構加諸在主體的另一部分——「物」(das Ding)——則是完全不同的東西。因此，佛洛伊德所稱的「物」並非外在世界中可被言說、可與「字表象」(Wortvorstellungen)連結的「實物」(die Sache) (S-VII: 78)。

令，但慾望的運作卻只能依循著快感原則的無盡迂迴。快感原則只讓慾望找到替代性的滿足，而無法觸及慾望物這個失落的真實客體。如此，就慾望的拓撲學而言，慾望物可說是處在「快感—不快感」這一無盡迂迴原則的邊界，或處於「超越快感原則」的境地。

換言之，慾望物一方面遙不可及，另一方面卻又必須被重新找回。這個矛盾與悖謬的處境，讓佛洛伊德所說的「昇華」(Sublimierung) 過程得以出現，也因此，拉岡認為昇華是探索倫理與道德意識之根源的另一面。

此外，拉岡也引述佛洛伊德1925年〈否定〉一文中關於判斷功能與思想起源的討論。佛洛伊德強調，所有的判斷都可被化約為「屬性判斷」與「存在判斷」：「判斷功能(Urteilsfunktion) 主要在於做出兩個決定，它必須說出一個屬性是否屬於一個「物」，以及它必須去同意或否決一個表象是否存在於現實(Realität) 當中」(G. W.-XIV: 13)。佛洛伊德進而從欲力動勢的觀點考量判斷過程：物之屬性的「好/壞」、「有益/無益」相應於「原初快感自我」對物的併入或排除。好的就是自我所要予以併入的，壞的則是要被排除的。總快感自我之後，在原初滿足經驗所帶來的挫折之下，「現實自我」(Real-Ich) 才逐漸形成：在原初滿足過程中，主體嘗到了帶來滿足的客體，於是當生理需求再度出現時，處於無助狀態的主體首先試圖以幻覺達到滿足。當此幻覺式滿足帶來的只是更大的痛苦時，主體才開始對外在世界進行判斷，並在判斷過程中建構出其外在現實。換言之，主體開始去比對外在世界的客體是否是原初滿足經驗中的客體，當對外在世界客體的知覺能夠帶來滿足，這個客體就被判斷為存在，若不能帶來滿足，則被判斷為不存在：「判斷功能的另一個決定是關於被表象之物(Ding) 之真實存在的決定。這是由快感自我(Lust-Ich) 所發展出來、最終的現實自我的旨趣(現實測試[Realitätsprüfung])」(G. W.-XIV: 13)。因此，物的存在與否的判斷，是原初快感自我在現實測試之下所發展出來之「現實自我」的結果。但正如拉岡所強調，佛洛伊德此文不尋常之處在於，快感自我對「物」的屬性判斷(好/壞、有用/無用等) 邏輯上是先於現實自我對「物」的存在與否的判斷。因而，對拉岡而言，若不將快感自我的好/壞分裂詮釋為是一種對原初意符——也就是「物」(das Ding) ——的排拒，那麼佛洛伊德所稱的這個早於物之存在判斷的屬性判斷就無法被設想(S-VII: 171)。換言之，在快感原則宰制之下，生命體只有「併入/排除」的區別，並無主體與外在現實之分別。在現實原則介入之後，原本被併入的統一體才開始出現主體與外在世界的區隔。而在原初的併入與排除過程中，好的被肯定，壞的則被排除(而非被否定)。但在此「好/壞」判斷的同時，「物」作為拉岡所稱的「原初意符」必然已先被排除，否則將無法解釋為何物的「好/壞」屬性判斷會先於其存在判斷，因此拉岡強調，不應像客體理論一樣，認為一開始有「好東西」(good object)、「壞東西」(bad object)，而是應說，一開始有「物」與「好/壞」屬性的分裂。只有後者才進入記憶系統，成為受到快感原則控制的精神表象，而「物」並沒有進入記憶系統，它成為某種被排除在現實判斷之外的原初意符，因而成為某種超越了快感原則的因素。

在精神分析中，昇華最早是針對「力比多」的可能變化所提出的概念。佛洛伊德在《性學三論》(*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*)中提到：

隨著文明發展對身體的逐漸遮掩，更是喚醒了性的好奇。這個好奇心讓人渴望自己去填補性對象，去揭露它掩藏的部位。但若將生殖器部位所引起的興趣從這些地方脫離出來，並導向整體的身體形式的話，這個性的好奇心也可能轉移（昇華）到藝術的方向。² (G. W.-V: 55)

由此，拉岡認為，必須從欲力客體的角度才能說明什麼是昇華：性欲力在昇華當中並非透過症狀達到滿足，而是在某些客體上直接獲得滿足，這些客體也因此被社會賦予高度價值。在1914年的《自戀導論》(*Zur Einführung des Narzissmus*)中，佛洛伊德也指出，「昇華」是一種關於客體力比多的過程 (G. W.-X: 161-162)。因此拉岡認為，昇華作用所凸顯的是「客體」價值與地位的提升，而非欲力性質的轉變。透過昇華，人從藝術家、工匠等所創造的藝術品或想像物中找到某種幸福。但昇華的核心並不在於社會對這些物品所賦予的價值，而是這些物品具有替代慾望物而成為慾望客體的作用，能夠讓主體慾望具有明確的幻想形式： $\$0a$ 。由此可見，慾望客體並不同於慾望物，後者是原初滿足經驗客體之失落的真實空洞。

因此拉岡主張，昇華是「將一個客體提升到慾望物的地位」(S-VII:133)，例如就人類理想的愛情而言，11至13世紀出現在歐洲、

2 這是佛洛伊德最早提到的昇華概念。佛洛伊德認為，昇華在個體的發展上也具決定性的作用，其起源則來自於兒童潛伏期的性壓抑。在1915年為《性學三論》所添加的註釋中，佛洛伊德認為昇華也可能經由較為簡單的機制而產生，如對性的好奇心直接轉變成為對「知識、理論之追求」與「研究之動力」。而在《性學三論》結尾，佛洛伊德則指出，性變態的體質素因可能有三種不同的發展結果：第一是發展成變態患者，第二是抑制，其結果是神經症的產生。而第三種發展的可能性則是「昇華」。

所謂「宮廷之愛」(amour courtois)的騎士文學風格，正顯示出女人這個客體的昇華。這個特殊的文學風格與吟遊詩人這個職業，³出現在中世紀歐洲的宮廷、貴族等上流社會圈，之後卻又神祕地消失匿跡，僅留下殘缺不全的記憶。而最令研究者納悶的是，從歷史文獻來看，當時女人在封建社會中實際的處境與地位，與宮廷之愛文學所凸顯的仕女理型之間有著巨大的差異。⁴

拉岡批評研究者將「宮廷之愛」歸諸於某種宗教直覺或外來神祕主義的影響，而認為應從客體與昇華作用的角度，才能理解為何這個文學風格消失之後，它所塑造出來的女性價值仍然影響著人類理想的愛情關係。拉岡指出，正如當時的詩歌經常出現的哀悼主題所示，宮廷之愛所歌詠的「女士」(Domnei)，事實上是以「被剝奪」(privation)、不可碰觸的形式顯現。無論詩人所處的社會地位如何，當時詩歌的核心都是愛情客體的不可及。她們有如一種不具任何實體的去人格化的人物。

如此，宮廷之愛顯示了，在昇華中的欲力目標有如細胞中的氣泡(vacuole)，是一個真實的空洞。此外，拉岡也以文藝復興時代出現的「變形畫法」(anamorphose)與「透視法」(perspective)繪畫，說明藝術創造物與這一真實空洞的關係。例如16世紀德國畫家霍爾拜因(Hans Holbein)的《大使們》(*Les ambassadeurs*)，畫作當中經由透視法而扭曲變形的骷髏頭，顯示除了畫中物品所象徵的科學與藝術等主題之外，還有著被隱藏的真實空洞，也就是死亡這個主題。⁵同樣地，宮廷之愛所塑造的女士，正是昇華作用之下，在真實空洞的位置

3 吟遊詩人在法國中部被稱為troubadour，在北部被稱為trouvière，而在德國則稱為Minnesänger。英國與西班牙則是稍晚才受到這個詩學藝術風格的影響。

4 如拉岡引述12世紀André le Chapelain《論愛情》(*De Amore*)一作中所記載的宗教裁判文獻，當中顯示，在世俗王權與教會利益擺布之下，當時女人的命運就只是權力與利益交換的對象。

5 參閱本書第六章。

上被變形、誇大的客體，某種「非人類的伴侶」(partenaire inhumain) (S-VII: 180)。

因此，昇華意謂著透過人造的、虛假的意符組織達成某種禁慾的準則，進而投射出「慾望物」這個真實的空洞。而昇華所凸顯的「慾望的踰越」(transgression du désir) 與禁止，便構成了拉岡所稱精神分析倫理學的出發點。

就此而言，拉岡認為，若佛洛伊德堅持以弑父這樣的「神話」作為人類文化的起源，並以此解釋超我與道德力量的來源，那正是因為他領悟到了文化與自然的區別就在於亂倫禁忌的確立，亦即在人類主體與作為其大他者的母親之間必須有某種阻隔，禁止這兩者的亂倫關係：

禁止亂倫的律法正誕生於〔人類〕與〔其〕慾望物的無意識關係中 (S-VII: 83)

此即拉岡所謂「父之名」的作用：樹立起禁止亂倫的律法，確保人的慾望世界與其「慾望物」之間的絕對阻隔。也正因為決定人類行為動機的「慾望物」被一道禁止的界線所阻隔，慾望的滿足必然只能是一種「踰越界線的絕爽」(jouissance de transgression)⁶。也是在此，精

6 拉岡在《第七講座》對薩德的評論中提出「絕爽」(jouissance) 之後，這一概念便不斷出現在其後續的講座中，甚至構成拉岡後期理論的主要論點之一。從一開始，絕爽的定義便與被禁止的滿足不可分。而在《第十三講座》中，拉岡則明確指出絕爽是語言對主體帶來的迴響，因為主體進入了語言而產生了慾望這個受到閹割威脅所禁止的範疇。也是在同一個講座中，拉岡基於對帶來語言的大他者與性別差異的討論，而區分「大他者的絕爽」與「陽具絕爽」(jouissance phallique) (1966年6月8日講座)。一直要到《第二十講座》，拉岡才在「性分化」(sexuation) 的議題上歸納出他所稱的「絕爽」的特徵。首先，絕爽雖然與性的部分欲力的滿足有關，但它是「另一種滿足 (l'autre satisfaction) [……] 是在無意識層次上滿足的東西。[……] 是建立在語言之上的滿足」(S-XX: 49)。其次，因為此種無意識滿足與超我的關係，使得絕爽始終與禁止、批判的範疇不可分。亦即，要「享有絕爽」(jouir) 但不得逾矩，不得跨越亂倫的界線，否則將面臨嚴峻的閹割威脅。如此，絕爽的本質在於追求立即、全然的滿足，而其最終目標將是母親的身體所象徵的「大他者的絕爽」，但這種要求同時也受到來自陽具功能的閹割威

神分析對慾望的分析與詮釋抵達了邊界。而什麼能夠讓人跨越這道邊界呢？毫無疑問，薩德的著作顯示了「惡」就是這樣一種踰越的絕爽的可能性。

二、薩德與絕爽之惡

薩德的名字不僅成為精神病學上性施虐狂（sadisme）的專有名詞，其著作中各種性變態行為的描述，也毫無疑問是佛洛伊德的先驅。拉岡則試圖找出薩德晦澀力量背後的「理性」根據。對他而言，薩德《寢室裡的哲學》（*La Philosophie dans le boudoir*）中的「寢室」，正如希臘哲學的學院殿堂，因為百年之後的精神分析慾望倫理學正是從薩德的「寢室」裡誕生。

《寢室裡的哲學》的顛覆性在於它不僅符合康德《實踐理性批判》的理性精神，甚至補充並道出了其中的真理：在薩德筆下，康德所提出的定理突然都失去了作者所賦予的實踐功能與基礎，因為一切定理的實踐都將導致極為荒謬、甚至荒誕的結果。於是，拉岡在〈康德與薩德一起〉（*Kant avec Sade*）這篇短文中，讓康德與薩德背靠背地站在一起，令人無法忽視地驚覺，原來堅定地支撐起薩德所有變態主張的「晦澀力量」，就是康德的實踐理性！

例如薩德透過《寢室裡的哲學》中巧妙安排的一本書中書《法國人再努力點，如果你們要成為共和國民……》（*François, encore un effort*

脅：「絕爽的特徵在於這個洞（trou），它僅通向一條唯一的道路，也就是陽具絕爽的道路。〔……〕而作為性的絕爽必然是陽具的，亦即它並不涉及大他者本身」（S-XX: 14）。如此，被閹割威脅所限定的絕爽，只能透過幻想、夢、口誤等症狀形式出現。而越是在症狀中進行的絕爽就越是無法被卸除，於是形成了在身體動情帶上累積的「多餘絕爽」（plus-de-jouir）（S-XX: 21）。由此可見，在拉岡的論述中，jouissance始終是一個不斷改變定義的操作概念。這也導致這個詞彙中文翻譯的困難。在此，為了行文與閱讀的方便，本書權宜地依照其法文發音將它譯為「絕爽」——這當然是不得不翻譯的勉強選擇。

si vous voulez être républicains...)，主張「享用權」(droit de jouissance)也是天賦人權之一。薩德的論證便是根據：「人生而自由、權利平等」(Sade 1795: 116)。「人生而自由」是無上律令，因此人不得擁有、奴役別人，也不屬於任何人。同樣地，女人也不能被任何一個人擁有，她們屬於所有人：「根據自然法則，沒有一個男人可以對一個女人擁有獨占的、個人的權利」(Sade 1795: 119)。據此，女人當然也不能以她愛上某人或已與某人結婚為理由，拒絕另一個男人的求愛，因為就自然法則而言，她不得屬於任何人。其次，在「人生而權利平等」的普遍原則之下，人雖不能有獨占他人的「擁有權」(droit à la propriété)，但卻可以平等地擁有其「享用權」，因為他人是所有人共同的財產(bien)：「所有男人對所有女人都擁有平等的享用權」。而何謂「享用權」？薩德在註釋中解釋，根據自由與平等的天賦人權：「對於在路上遇見的這口噴泉，我沒有任何擁有權，但我肯定有享用它的權利。我有權享受它給我止渴的冰涼泉水。同樣地，對這個或那個女人，我沒有任何真實的擁有權，但我有享用她的不可置疑的權利，無論她以什麼理由拒絕我享用她，我也有迫使她就範的權利」(Sade 1795: 118)。由此，薩德甚至提議法國大革命後的新政府應該立法成立一個「愛神殿」(temple de Venus)，只要男人覬覦某個女人，就可以依法強制她到這個神殿滿足他各式各樣變態的需求。而且這個享用的天賦權利也不受任何性別與年紀的限制。例如人們可能認為，這或許對年紀太小的女孩來說有害健康。但薩德強調在普遍準則之前，這個說法不能成立——這正凸顯出康德所謂普遍準則最為變態、悖謬之處。因為享用權既是普遍、平等的，那麼它就排除任何康德所謂的「病理客體」，因此享用權所造成的任何個別或個人的結果，都無關乎其普遍性與平等。於是，享用權是否會造成受害者的問題便可以不被考量。同樣地，女人對男人、男人對男人、女人對女人也都擁有享用權，而這一

切正是「為了所有人的幸福 (honheur)，而不是為了私人的、專屬的幸福」(Sade 1795: 119)。

在這個享用權理論的保障之下，薩德進一步欲維護的行為，是被社會道德視為人類兩大罪惡的亂倫與殺人。薩德宣稱，亂倫並不危險，相反地，它能夠擴展家庭關係，有助於增長公民對國家的愛。況且，亂倫是人的自然法則，因為人對屬於自己的東西的絕爽 (jouissance) 似乎都最甜美。因此薩德肯定地表示，「亂倫必然是所有以博愛 (fraternité) 為基礎之政府的律法」(Sade 1795: 129)。同樣地，在平等無條件的無上律令之下，就算殺人也不該受罰。因為殺人也屬於天賦權利，你有權殺人，正如別人也有權殺你。由此，薩德譴責死刑的殘酷並主張廢除死刑。因為殺人是共和國必須容忍的必要恐怖平衡，而非應受懲罰的犯罪。

正如拉岡所強調，令人訝異的是，薩德寫出這些恐怖的文字並非為了諷刺法國大革命，而是出自他對康德所謂的「理性」的信仰。薩德顯然「相信」康德的道德理論，甚至願意終其一生去實踐。例如他認為「毀謗」不是壞事，相反地，毀謗他正好讓這個人可以提防可能會做的壞事。而薩德的著作也顯示，人們會做的壞事（如亂倫、通姦、強暴、殺人等），無一不符合康德所稱的道德法則。就此而言，拉岡認為薩德和康德的主張是一致的：薩德的世界證實了，康德眼中維繫一切道德律法的「至善」，同時也是「至惡」(S-VII: 96)。

然而，薩德的著作也明確地向世人宣示，若試圖除去慾望的重重阻礙，去達到不可及的「慾望物」，那麼人將為此「絕對快感」付出的代價，就是所有人全面、無盡的恐怖與痛苦。這也是薩德的小說總是讓人覺得充斥著既荒誕又瘋狂的黑色幽默之因。因為任何人只要仍有一絲一毫的理智，就不會相信社會能夠透過立法的程序將這些變態規則加諸到所有人的意志上。但拉岡則提醒，所謂的幽默不過是「叛逃到喜劇裡的超我效應」(Lacan 1966[1963]: 769)。因此，薩德可以說是

透過超我這個大他者之口，說出了這些道德準則。就這點而言，薩德遠比康德訴諸於內在良心要誠實多了。

康德認為，在道德法則的無上命令之下，人被賦予了「義務」的沉重負擔。但也因為義務，人才產生了自由意志。康德舉例，假設某人被迫決定是否要進入他夢寐以求的美女的房間，若進入房間就可滿足他所有的慾望，但條件是走出房間就必須受死。如此，康德故作天真地明知故問，是否會有人選擇進入房間？顯然，死亡具有足夠的遏止力，沒有人會為了這一刻的盡情享樂而接受下一刻的死亡。因此，這只是康德狡猾地為下一個選擇預先鋪陳的例子。他又舉例，假設是一個暴君下令某人作偽證出賣無辜者，否則就得受死。這個時候，死亡是否還有相同的力量，迫使這個人做出違反道德正義的偽證？於是，康德肯定地表示，人是否會犧牲性命去維護正義並不一定，但這樣的選擇毫無疑問是可能的（Kant 1913[1788]: 30）。換言之，死亡的威脅「必然」會阻止人去滿足其私慾，但卻「可能」無法阻止人選擇拒絕出賣別人。對康德而言，就是義務的分量賦予人選擇的自由意志。

拉岡在〈康德與薩德一起〉一文中，便以慾望與幻想的公式，說明康德如何取消慾望的「病理學客體」並引入道德意志的選擇：

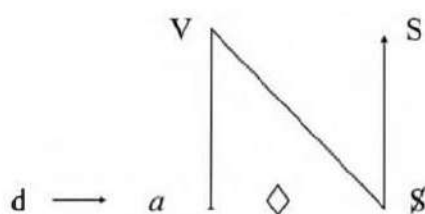


圖 3-1 (Lacan 1966[1963]: 774)

圖中底部的軸線表示著「慾望」和它所支撐起的「幻想」： $d \rightarrow a \emptyset s$ 。曲折而帶有方向性的N字形線條，則是康德所引入的計算，例如在康德所舉的第一個例子中，人不會為了享受女人而犧牲性命，

就顯示死亡的威脅使得慾望的客體不足以作為行為判斷的準則；取而代之的是康德在第二個例子中所稱的「自由意志」(V)，讓主體能夠判斷要選擇成為服膺義務的道德主體 (S) 或者是原初的快感主體 (S)。

然而正如拉岡所質疑，和薩德相比，康德稍微不誠實之處，就在於他的例子過快地貶抑了「慾望客體」的地位。事實上，未必所有有人都不會為了享受女人而犧牲性命。中文諺語所稱的「牡丹花下死，做鬼也風流」，不正表示了「女人」可能在慾望中被提升地位與價值而讓人願意為她犧牲性命？這正是佛洛伊德在《性學三論》所稱愛情生活中的「性〔客體〕的高估」(Sexualüberschätzung)，亦即客體的「昇華」(G. W.-V: 52)。其次，拉岡也強調，男人也可能出於其他非昇華的理由而選擇進入房間。就像在某些變態犯罪行為中，男人可能是冷靜地選擇進入房間並出來受死，但這麼做卻不是為了和女人睡覺，而是為了將她切成碎片的快感。這些反例都顯示，在面對現實原則的限制下，快感原則踰越這些限制的可能性。正如昇華與變態都凸顯了另一種非康德式的道德標準的可能性。

而抱持著「享用權」的薩德，則是扭轉康德的計算，將該圖示向右旋轉九十度：

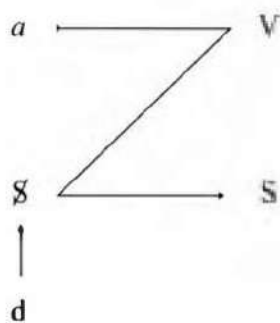


圖 3-2 (Lacan 1966[1963]: 778)

「享用權」的主張讓慾望客體 (a) 重新回到相當於康德賦予道德的位置，使得在原初快感主體位置上出現的是「絕爽的意志」(V)。

而後者所決定的，不再是道德主體 (S) 或快感主體 (s) 之間的選擇，因為道德主體已經處於被貶抑的慾望客體位置。

從這兩個圖示不難看出康德的「道德意志」與薩德的「絕爽意志」之間共同結構。兩者唯一的差異僅在於，前者貶抑了慾望客體並代之以道德意志，後者則是將慾望客體提升到具有普遍性的地位，主體的意志只能是絕爽的意志。

其次，拉岡也指出了康德兩個例子中隱藏的邏輯陷阱。在第一個例子中，快感與懲罰被綁在一起：要爽就得死，不想死就沒有快感。但在第二個例子中則是快感「或」懲罰之間的選擇：得到快感就不必受罰，不然就是維護正義、放棄快感，然後就得接受懲罰。如此，第一個例子實際上並無選擇可言，因為那正如拉岡舉的例子：「要錢或要命」(la hourse ou la vie)，無論如何選擇都必須失去一個重要的部分，這也正是拉岡稱此為「異化」(aliénation) 的原因。在第二個例子中才有選擇「快感」或「懲罰」的邏輯可能性；也就是選擇「善」以維護正義，並因此接受懲罰；或者選擇「惡」而作偽證害死無辜者，甚至因此獲得他的財產作為獎勵。⁷ 因此，只有在覬覦別人之物這個惡的前提下，才会有康德所謂的善的律法。正如拉岡所言：「律法與被抑制的慾望是同一件事，而這正是佛洛伊德的發現」(Lacan 1966[1963]: 782)。就此而言，道德義務問題的主軸仍然在於絕爽。

循著康德與薩德所揭開的倫理學道路，佛洛伊德在《文化中之不豫》更進一步指出了「絕爽是一種惡」，因為它涉及了對鄰人的惡行，並引發的他的痛苦：

7 當然，此處的選擇並不能全然就選擇的「內容」來區分。甚至，就精神分析的觀點來說，接受懲罰的結果難道不也可能是選擇快感（受虐快感）？實際上，拉岡是就邏輯的觀點去評論康德這兩個例子：第一個例子的兩個選項彼此有交集 (intersection)，無論選擇哪一者都將同時失去交集的部分，也就是被選擇的內容必然不完全。這是拉岡所指的「異化」選擇。第二個例子則是「邏輯異或」(exclusive or)，亦即可以選擇「一者或另一者，但非兩者」。如此，才是真正的完全選擇。

人試圖以鄰人來滿足自己的攻擊需要，無度地剝削其勞力，在未獲其同意下將他當成性的工具，強奪豪取他的財產，予以羞辱，使其痛苦，折磨他，置他於死地。（G. W.-XIV: 470-471）

對佛洛伊德而言，文化發展所依循的快感原則，本身就夾帶著某種超越快感原則的向度：也就是人的攻擊與破壞傾向、人的惡與殘酷，但也是這個處於超越快感原則的惡，讓人不得不停留在快感原則的境地裡。換言之，若快感是善，善的作用不過就是讓人遠離那個被禁止的惡，也就是「絕爽」。在拉岡眼中，佛洛伊德之所以不同於傳統道德學家，就在於這些道德學家沒有說明，若快感是善，那麼善是什麼；而佛洛伊德則告訴我們，那個極致的快感、所謂的至善，就是絕爽，而絕爽卻是一種惡！正如康德與薩德的例子顯示，從慾望物這個不可觸及的根源中，可能衍生出道德的世界，也可能衍生出變態的世界。

因此，必須從「絕爽是一種惡」的角度，才能理解佛洛伊德對「要愛鄰人如愛己」這個基督教誡律的震驚。佛洛伊德考量的是「不值得愛」的計算問題：因為愛是那麼地珍貴，怎麼可以輕易去愛鄰人。但拉岡強調，這個要不要和別人分享我的愛的考量，反而讓佛洛伊德錯失了掌握已觸及的「絕爽」的機會。佛洛伊德之所以對「愛鄰人」的誡律感到震驚，是因為鄰人身上就有著惡，就像我當中也存在著惡一樣。而這個惡就是絕爽，這才是愛鄰人的困難。因為還有什麼比我的絕爽更接近我但卻又令我不敢靠近？人無法忍受自身的絕爽之惡，使得他也無法愛鄰人。可見，對於「愛鄰人」這一誡律的嫌惡與抗拒，和人阻止自己碰觸到絕爽是相同的一股力量。

而「絕爽之所以對主體而言如此困難，不可企及，受到阻隔，或許是因為絕爽並非單純需求的滿足，而是一種欲力的滿足」（S-VII: 247-248），亦即「死亡欲力」（Todestriebe）的滿足。

毫無疑問，最能彰顯絕爽之惡的正是薩德的著作。薩德寫下這些驚世駭俗的幻想，彷彿他就站在快感原則的邊界，想像著他如何跨越這道界線。在這個意義上，拉岡稱薩德的著作為「實驗文學」(*littérature expérimentale*) (S-VII: 237)。

而薩德的幻想同時也構築出某種超越快感原則的形上學「理論」，如《茱麗葉特的故事》(*Histoire de Juliette*) 中，教宗庇護六世 (Pape Pie VI) 的系統論便主張：自然是諸多惡的法則之間相吸或相斥而組成的巨大系統，人只不過是這些法則所產生的結果之一，並非在任何目的或意圖下被創造出來的。人與自然之間並沒有任何從屬關係，「自然無法透過任何法則來束縛人類，而人也完全不依賴自然」(Sade 1797: 306)。因此當自然的法則改變，人也將隨之消失。對自然來說，被視為有助於人類生存的那些善的美德，卻是妨礙自然發展的罪惡。自然的法則總是不斷地翻新演化，若人類一如自然的創造物一樣自我毀滅、自相殘殺，對自然而言才是好的。正如薩德假借古代哲學家之口所說：「戰爭是萬物之母」(Sade 1797: 316)。人類唯一參與自然創造的方式，就是無惡不作、殘害與凌虐生命。如此，人的行為倫理目標就在於實現一個「絕對的惡」，才能與一個徹底的惡的自然整合，與之處於一種倒錯的和諧中——因為「太完美的和諧將比混亂更不適當」(Sade 1797: 315)。

薩德如此強調「至惡」(*être-suprême-en-méchanceté*) 的形上學理論，使得倫理的唯一美德便是罪惡。人存在的唯一理由就是作惡。罪惡不僅是必要的，而且愈極端、愈具破壞性愈好，因為那將使自然更趨於至善。自然最根深蒂固的傾向是一種釜底抽薪式的徹底毀滅，然後從廢墟與灰燼中，重新開啟新生命力的建設工作。由此，薩德主張：

為了服侍它〔自然〕，必須要有更全面的破壞〔……〕，比我們所能夠做的更完全的破壞；那就是殘暴，那就是它想要

的無盡的罪惡。我們的破壞愈是屬於這類，自然就愈高興。而為了更好地服侍它，必須反對讓我們所埋葬的屍體輪迴重生。殘殺只是奪走了我們所襲擊的個體的第一個生命，必須要拿掉他的第二個生命才能對自然更有用，因為它要的是毀滅（anéantissement），而我們還無能將我們的殘殺擴及到它所慾望的程度。（Sade 1797-VIII: 317-318）

對薩德而言，人的生和死並沒有差別，因為生命不過是物質組織在母體當中孕育出來的東西，而死亡也一樣是物質在大地肺腑中的翻新與重新組織，所以薩德也將死亡稱為「第二個生命」。這是為何對薩德而言，人死一次還不夠，為了迎合自然的徹底毀滅傾向，人死後還必須經歷再死一次的「二度死亡」（*seconde mort*）。

對拉岡而言，薩德的「二度死亡」論述和佛洛伊德所稱的「死亡欲力」概念均涉及意符的功能，因此也都處於歷史的向度，而不同於單純的能量歸零的涅槃原則：「死亡欲力被視為屬於歷史領域，因為它只能在由意符鏈功能所定義的層次上才得以展現出來。也就是必須有某種秩序的參照，被置於自然的運作關係中，〔才能顯現出死亡欲力的破壞與亂序特質〕」（S-VII: 250）。換言之，自然的運作必須先有某種秩序，某種由意符鏈所決定的秩序（即薩德所稱的自然的發展法則），然後死亡欲力才能從秩序當中顯現其趨向無序的毀滅傾向。因此，意符鏈的存在是死亡欲力的歷史前提：必須有意符鏈，才能讓意符鏈當中的某些要素以死亡欲力的形式呈現為摧毀現有一切的企圖。亦即，只有當意符鏈存在，當中的要素才能以記憶、被回憶的方式銘記下來，如此才可能開啟死亡欲力的向度，亦即回歸到真實的空洞，然後再從虛無中開始重新創造。⁸

8 值得注意的是，雖然拉岡藉由薩德的論述去詮釋佛洛伊德的死亡欲力，但他一再強調，這並不表示他不再認為死亡欲力是一個可疑的概念。相反地，他堅持認為死亡欲力的構

就拉岡所主張的精神分析倫理學而言，慾望物所構成的真實的空洞是精神世界運作的重力核心，所有趨向此一核心的運動即為慾望。在這個核心與快感原則所主宰的精神世界之間，則有一道不可跨越的界線，而這個禁止跨越界線的禁令，使得所有的絕爽都是一種踰越的絕爽。那麼人是否曾經跨越這道界線？或究竟可不可能跨越它？若答案是可能的，那麼人類所面臨的立即、迫切的問題，就在於這個快感原則所結構的善的世界之外究竟是什麼？若說那將是令人害怕的境外之地或許並不正確，因為正如佛洛伊德所說，害怕已經是針對著一個明確對象的防禦。但我們仍不知道彼岸究竟是什麼。既鄰近又有隔閡，那個世界就在那裡，卻彷彿包裹著禁止思考、禁止想像的標記。但這不也正是薩德與佛洛伊德所立足的共同地基？面對著慾望核心當中那個不可碰觸、無可名之的真實的空洞，佛洛伊德和薩德各自以他們思考或想像創造出了昇華的作品。在踰越的絕爽之下，他們似乎都越界了。

想，和薩德想像人類的罪惡能夠促進宇宙的和諧，是一樣地荒誕、可疑。例如在佛洛伊德的《超越快感原則》中，「死亡欲力」就像是以某種主體意志來取代自然傾向，因而無論如何去建構這個主體，這個主體始終是一個「有所知」的意志主體——就像佛洛伊德自己，因為是他發現了超越快感原則，彷彿佛洛伊德與他自己的意志合作，發現了在人類經驗的邊際之外有一個場域。而在那個境外之地，若主體存在，那麼肯定是一個完全無知的主體。如此，若作為精神分析之父，佛洛伊德能夠發現死亡欲力，那麼為何他在其中所論的生命主體——也就是我們芸芸眾生——卻是「不知不覺」走向死亡的生命主體？換言之，若「死亡欲力」是某種主宰自然的力量，而非任何主體的意志，那麼為何「死亡欲力」會顯示為一種趨向毀滅的意志？而且只向佛洛伊德顯現？由此，拉岡不認為在這樣的玄想下，佛洛伊德的死亡欲力論述還有什麼意義可言：「我也不會說在這個玄想的點上，這些事仍然有意義。我想簡要地說的是，在佛洛伊德著作中死亡欲力的構思並非真，亦非假。它是可疑的……」（S-VII: 250）。

然而，沒有意義並不表示那是錯的。死亡欲力的概念既是一種「玄想」，那麼玄想又有何對錯可言？因此拉岡所要強調的只是：那仍是一個「可疑」的概念，而且，即使可疑，死亡欲力的概念毫無疑問是佛洛伊德在面對某種場域的結構時，為了避免落入無底的問題深淵所不可或缺的概念。因為若不提出死亡欲力的概念，佛洛伊德就無法解釋他所觀察到的、那些無目的性的重複強制現象。就這個理論角度而言，拉岡認為死亡欲力的概念是佛洛伊德自己在面對「慾望物」這個真實的空洞時，所展現的「創造性昇華」（sublimation créationniste），就像薩德的文學創作一般（S-VII: 250-252）。

尤其對今天的人來說——拉岡在1960年就已敏銳地觀察到——薩德所說的二度死亡以及自然為了重生的大毀滅，都變成了人類非常實際與切身的問題。例如，基因改造工程可能造成的染色體亂序與物種的滅絕，還有總是隨著謠言瀰漫的各式傳染病毒，均讓人感覺到此種二度死亡的大毀滅似乎並非不可能（S-VII: 272）。因此，與人類眼前所面臨的真正的巨大災難相較，薩德寫出的令人顫慄的想像中的下流世界，只是小巫見大巫。而薩德的恐怖世界與人類即將面臨的災難間的唯一差異，在於後者並沒有快感的動機！因為引起這場災難的並不是變態的人，而是官僚、政治人物，而我們甚至無法說明他們究竟是出於善意或是惡意。

同樣地，人以為自己是自然的動物，但人所有真實的或想像的慾望追求，都暗示著所謂自然的慾望是多麼的不著邊際與脆弱無力，因為它總是很快地讓步給變態的慾望。人處心積慮地想要去認識自己，找出慾望的祕密，但不知從何處滲入心靈的變態慾望，卻時時刻刻提醒他有多麼不了解自己。而人對自己、對慾望的研究，無論是科學的或文學的，最後總是索然無味地失敗。這樣的失敗正凸顯了薩德與佛洛伊德遠遠超越於我們之上的地位。

三、安蒂岡妮的二度死亡

拉岡認為，薩德所說「介於生命結束與徹底毀滅之間」的寓言，正是索佛克利斯悲劇中被活生生禁錮在墓穴的安蒂岡妮（Antigone）身處的「兩個死亡之間」（entre-deux-morts）或「二度死亡」的狀態：⁹

9 拉岡從薩德的著作中擷取出「二度死亡」的構想。薩德主張自然受到其僵化法則的枷鎖，唯有在徹底毀滅的境地，自然的生死法則才能有所扭轉。因此，那並非代表生命結束的死亡，而是能夠改變生死法則的徹底滅絕。同樣地，對拉岡而言，人在慾望與現實世界中的死亡僅是生命的結束，事實上人死後仍繼續存在於象徵世界當中——這是所

在早於蘇格拉底、柏拉圖與亞里斯多德的倫理學理論的時代，索佛克利斯已向我們呈現了面對著孤寂道路的人。他將英雄放在死亡駐足生命的區域，讓他處於我稱為二度死亡的關係中。此種與存在的關係懸置了一切與演變、世代更迭的輪迴，甚至是與歷史的關係，並將我們推向比這一切都更極端的層次，亦即牽涉到語言的層次。(S-VII: 331)

《安蒂岡妮》不僅在文學史、也在哲學史上占據了偌多篇幅，因為它體現了某種道德法則的衝突，特別是代表群體的國家利益與代表個人的家庭親情之間的衝突。但拉岡認為，從精神分析作為一種顛覆的慾望倫理學角度，這齣悲劇正可以說明悲劇的功能，以及更重要的，美在慾望中的功能。

拉岡反對黑格爾(G. W. F. Hegel)在《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*)中將《安蒂岡妮》詮釋為一齣國家與個人法則之爭的悲劇。他試圖藉由「悲劇的本質」——也就是「淨化」(*catharsis*)——去凸顯安蒂岡妮命運的意義，並藉此探究悲劇是否也受制於柏拉圖與亞里斯多德以來的快感經濟與善的倫理學，以及安蒂岡妮的命運能否超越上述的倫理學，甚至成為一種新的倫理學的可能性。

拉岡對《安蒂岡妮》閱讀的特別之處，在於他強調安蒂岡妮遭受的恐怖酷刑，亦即猶如活著進入死亡一般被囚禁於墓穴。安蒂岡妮被迫進入某種生死混淆的交界，或如拉岡所稱，那是「死亡在生命中的駐足」或「生命在死亡中的駐足」(S-VII: 291)。

其次，拉岡也凸顯安蒂岡妮對於其兄長之不可取代性的論證。安

有喪葬儀式、碑銘、悼文等的作用。唯有在「二度死亡」的境地，人才能看見他在象徵中的存在與不存在問題。正如拉岡所強調，安蒂岡妮的命運迫使她活著被囚禁於墓穴，正是此種生命在死亡的停留或死亡在生命的駐足，才讓安蒂岡妮能夠發出對其存在的悲歎。參閱：Lacan 1966[1963]: 765-790。

蒂岡妮對兄妹之愛的固執與堅持，甚至讓歌德（Johann Wolfgang von Goethe）一般的人道主義者都感到蒙羞、難以接受，但拉岡認為安蒂岡妮宣稱「吾兄就是吾兄」（*mon frère est mon frère*）凸顯的是這個「專有名詞」的不可取代性，而這正顯示出在她的激情中有著某種不屈撓的絕對特質。就像精神病的語言一樣，安蒂岡妮的語言彷彿被化約到最極限的狀態，意符不再具有意義的可能性，而是被固著下來並且只引申到它自己。¹⁰對拉岡而言，只有當語言、文字與意符能夠運作，人世間的一切律法才能被說出來。也只有在語言的前提下，一切的善惡判斷才能成立。正如因為有語言，克里昂（Creon）才能說安蒂岡妮的哥哥是罪犯，並指責他毀壞國家的城牆、將敵人領進自己城邦的土地。然而安蒂岡妮的堅持卻讓她立於語言的邊界上，對她而言，「吾兄就是吾兄」，是敵或是友，這在地下世界一點也不重要。因此拉岡認為，安蒂岡妮罔顧國家律法且不畏嚴刑酷罰，堅持埋葬兄長的屍首，正是為了畫出並捍衛語言的邊境。也因此，人們才得以在安蒂岡妮令人暈眩的美麗光芒之下，一窺超越語言邊界的境外之地。就此而論，拉岡認為安蒂岡妮作為該悲劇中唯一真正的英雄，始終都超越了亞里斯多德所謂的「憐憫」（*pitié*）與「恐懼」（*crainte*）。

不同於黑格爾主張安蒂岡妮與克里昂分別代表著個人價值與國家律法，拉岡認為，克里昂的命令雖然殘酷，但其原則——不能同等對待朋友與敵人——是符合康德所稱的實踐理性的行為準則，因此他代表的是對於「至善」的追求，是符合公眾利益與政治正確的主張。相對地，安蒂岡妮的命運則是此種「善的倫理學」的反證，它顯示善並

10 拉岡在《第三講座：精神病》重新閱讀「薛海伯」病例時指出：精神病患所說的妄想語言，如薛海伯的「根本語言」，並非一般的語言。一般語言能夠具有意義，是因為這一意義始終引申到另一個意義，正如字典對一個字的定義始終是引申到另一個定義。但薛海伯的語言中有些所謂的關鍵字，它們就像是某種「新字」（*néologisme*），無法以其他的意義予以定義，因為：「這些字的意義並不引申到任何意義，而是引申到自己，是不可化約的」（S-III: 43）。

不足以主宰一切。安蒂岡妮的生命悲劇不正是追求至善所帶來的悖謬後果？

此外，安蒂岡妮不僅超越憐憫與恐懼，也超越了「命責」(atè)¹¹。對拉岡而言，安蒂岡妮的命運與伊底帕斯家族一連串的不幸有關。作為伊底帕斯與母親亂倫的下一代，安蒂岡妮傳遞著那個擁有意符的大他者的訊息。畢竟全天下唯一沒有伊底帕斯情結的人，就只有伊底帕斯自己。若人的罪惡感是來自戀母弑父的慾望，那麼伊底帕斯是唯一在沒有這個慾望的狀態下實現它的人。伊底帕斯並沒有伊底帕斯的原罪，但安蒂岡妮卻彷彿生下來就是為了承擔這個不屬於她的罪惡，她的命運不僅讓伊底帕斯的罪惡成為不朽，也讓人看見定義著人類慾望的瞄準點。為此，她必須承擔生命的乖舛與二度死亡的極限狀態；她的悲劇命運讓人能夠檢驗世間一切的不幸與死亡。

對拉岡而言，安蒂岡妮代表著「某種屬於律法，但卻沒有被陳述在任何意符系統的律法」(S-VII: 324)，那是屬於不可及的超越語言的境地，是語言邊際之外的境地。因此「安蒂岡妮所攀附的虛無(ex nihilo)無非就是在人的生命中樹立起語言之存在的斷裂」，亦即從沒有語言的「嬰兒／無語者」到開口成為「說話者」(être parlant)之間的斷裂(S-VII: 325)。一旦成為身處語言當中的說話者，人就不可能看見語言的邊際；只有在語言之外才能見到語言的全貌，但語言之外已經不再是語言，因此拉岡主張沒有後設語言，只有某種語言的全貌。¹²

人會從語言中去思索沒有語言的狀態，就顯示語言的存在蘊含著某種回到語言起源的慾望。同樣地，也只有語言中，人才能設想什麼是死亡，一旦超出語言的界線也就超越了語言中的死亡。對拉岡而

11 拉岡並未翻譯atè這個他視為無可取代的字，他反對一般以「不幸」(malheur)來翻譯這個字，因為不幸已不足以表達安蒂岡妮一生所承擔的命運與責任。(S-VII: 307)

12 此即日後拉岡所稱的「吾言」(La lalangue)，參閱本書第十章。

言，此種超越語言或回到沒有語言的原初狀態的慾望，才是精神分析所謂的「死亡欲力」。那是一種表現在意符層次上的重複力量，它針對的並非語言中可捉摸的生命的結束，而是超越語言象徵之死亡的二度死亡力量。

值得注意的是，拉岡還將他對這齣悲劇的閱讀聚焦在安蒂岡妮令人不敢直視的耀眼美貌。他特別引述唱詩班對安蒂岡妮美貌的歌頌，並指出悲劇中真正令人著迷的並非家庭親情與國家利益的對立，亦非道德的衝突，而是安蒂岡妮令人屏息、目盲的「淒美」影像。安蒂岡妮不僅美麗，而且是自願的犧牲者，她的美並非快感的美，而是令人著迷又哀傷、心生畏懼的美，一種介於生與死之間的美。正如當克里昂下令將安蒂岡妮禁錮於墓穴時，唱詩班便歌詠著這位美妙少女「眼中流露可見的慾望」(désir né des regards)，讓「慾望成為可見」(imeros enarges) 那種耀眼的美 (Sophocle 1973: 112)。美與慾望在她身上神祕地交融在一起，就在安蒂岡妮跨越語言與生命並實現其「命責」的那一剎那，她的美麗閃耀出無比的光芒。那不僅像暗夜中的燈塔一樣指示出人生「命責」之所在，其耀眼的光芒也像太陽一般令人無法直視。安蒂岡妮的美既顯現又隱藏，它在令人暈眩的閃耀光芒中指出了人與死亡的關係。對拉岡而言，彰顯出此種近在眼前又遙不可及的真理，才是悲劇最主要的功能。

拉岡指出，「美」是立於快感原則與善之邊緣上的另一個要素，它與慾望始終有著一種特殊的曖昧關係。正如哲學傳統一方面將慾望排除在美學範疇之外，但自從聖托瑪斯 (Saint Thomas) 以來，美又被認為具有架空、降低或遏止慾望的效應。美使慾望卸除武裝，「美的顯現遏止、禁止了慾望」(S-VII: 279)。這顯示美與善這兩者和慾望的關係極為不同，善就像是慾望的誘餌，而美的功能卻在於喚醒並讓人重新去適應慾望，彷彿藉由美的力量，人就可以透過遏止來接納慾望，或

透過接納來遏止慾望。因此，在拉岡稱為「慾望物」之真實場域的邊界處，不盡然都是惡的死亡欲力，美也是其中一個重要元素。正如拉岡發現，每當分析者聯想或獨白時提到與美或美學相關的事物，經常都與某種破壞欲力的顯現有關，例如分析者在描述夢境時，若出現一些攻擊性念頭，總是會引述聖經、文學經典、現代作家，或是想起某段音樂旋律等。

透過薩德的著作以及《安蒂岡妮》與《伊底帕斯王》等悲劇的閱讀，拉岡指出在精神分析經驗涉及的「二度死亡」向度中，美的功能正是作為最後一道防線，阻擋慾望衝破界線，遏止它侵入空洞的核心。也是在這道界線上，佛洛伊德提出了所謂「死亡欲力」的神話。我們可將拉岡理論中的「真、善、美」的拓撲關係，簡單地呈現如下：



圖 3-3

除了描繪慾望與慾望物的拓撲結構關係，拉岡也透過對《安蒂岡妮》的閱讀，展現出悲劇英雄如何無懼地接受命運的背叛，在慾望的道路上勇往直前，走向「讓慾望清楚可見」的昇華的求知欲境界（S-VII: 311）。

四、精神分析的「美學—倫理學」

對拉岡而言，精神分析的慾望邏輯徹底顛覆了傳統倫理學的視野。那麼在認識人與慾望的關係之後，精神分析治療還能「以善為名」嗎？無論那是私人的、家族的，或社會、國家的善？誠然，就像拉岡諷刺，沒有理由讓分析師去擔任布爾喬亞幸福夢想的保證人，更不應該讓精神分析成為國家或社會的矯正工具，然而精神分析作為一種治療，無論如何都具有某種正常化、規範化的要求。只是這一倫理面向經常被誤解為是要讓人與世界的關係得更正常、和諧。例如人們會尋求婚姻諮商師的協助，讓兩性關係更為和諧；但就精神分析的觀點而言，慾望既是建立在伊底帕斯結構上，慾望與愛情便充滿著替代與虛幻的誘餌特質，如何可能有和諧的性關係？

在拉岡眼中，此種和諧的企圖不外是人類文化遭遇危機時經常出現的一種「田園向度」(dimension de la pastorale)：期許人能夠反璞歸真，與世界、自然處於更和諧的關係(S-VII: 107)。在文化史上這個需求就表現在所謂的「田園文學」，而在今日則是以某種普羅大眾的意識形態出現，正如每當世界經濟發展不景氣、出現能源危機等，就會出現綠生活、有機生活等呼籲，彷彿人只要自己下田種菜或做些瑜珈，就能與自然相處得更和諧、讓世界恢復景氣！顯然，期待精神分析帶來更和諧的世界，或至少帶給人與自己更和諧的關係，也屬於相同的田園向度夢想。然而精神分析不僅無法向世人許諾這樣的和諧世界，相反地它讓人察覺到某種無法被納入此種田園向度的東西，佛洛伊德的訊息並非告訴人要改善與自然的關係或達到一個較好的自然會遭遇什麼樣的困難，而是指出了善與惡、好與壞始終不可分地同時存在。這個悖論就顯現在人類道德的殘酷性：人的道德意識愈高、愈縝密，它就愈嚴厲；人愈是服從道德意識、不挑戰它，它就愈殘酷；人

愈是在行為中自我克制，道德意識就愈膨脹，甚至凌駕生命與慾望。道德意識的不滅性與其悖謬的殘酷性，使它有如人類心靈的寄生蟲，人愈是去滿足它，它就愈強大、殘酷，這便是精神分析所發現的道德悖論現象。

然而，病人求助精神分析或其他形式的心理治療，所要求的難道不是幸福與快樂？但若精神分析也對病人如此許諾，那與政治詐欺有什麼不同？政治的詐術不就表現在其標舉的「幸福、快樂」口號？只是政治沒有言明，所謂「幸福、快樂」是指「所有人的」幸福、快樂，而這就意味著在這個永遠處於未來的目標之下，每個人都必須犧牲其個人的幸福與快樂。

反之，若精神分析不去滿足人們對幸福的要求，那麼精神分析的目的是什麼？精神分析的結束與其結果，是否像整型美容一樣，應該符合病人的要求與期待？如果精神分析有不同於其他治療方式的目的，那麼呼應著這個不同目的又是什麼樣的精神分析方法？這些都是精神分析應該深思的倫理課題。

當然，精神分析也自知無法給予人所要求的「至善」，因為精神分析的終點無非就只是前述與慾望疆界的遭遇。是在此邊境地帶，慾望結構的全貌才得以顯現。就此而言，精神分析能夠承諾的不過就是一種「有所知、有警覺的慾望」(*désir averti*)，讓慾望不再是盲目引誘下的無知慾望(S-VII: 347)。正如拉岡指出，慾望的功能是與「死亡」的一種根本關係，因此精神分析的理想終結無非是讓人能夠去面對人性處境的現實性，也就是佛洛伊德所稱、導致人類焦慮的「無助狀態」(*Hilflosigkeit*)。是在「二度死亡」的徹底無助狀態下，人才真正地超越象徵中的生與死，並見到自己的存在。即使生命結束，人尚可藉由他人的協助繼續存在於意符系統中（如喪禮），但面對自己在象徵意符系統中的完全消失（二度死亡），則沒有任何人能夠伸出援手。理想而

言，在精神分析治療的最後，主體必須達到並認識此種絕對無助經驗的場域。如此，焦慮就不再是症狀的來源，而是一種預先的保護。當危險再次出現時，焦慮早已嚴陣以待，讓人不致在無助經驗下崩潰、瓦解。

由此可見，精神分析的倫理學並非人如何獲得幸福快樂的善的玄想，而是涉及拉岡所稱的「生命之悲劇經驗」(*expérience tragique de la vie*) (S-VII: 361)。人必須從這個悲劇向度中找出自己行為的價值。對拉岡而言，因為精神分析比前人更認識人類經驗的慾望，才得以修訂傳統倫理學，並提出以下具有最後審判性質的倫理判斷：你是否依循著你背後的慾望行事？對此，拉岡以實驗性的口吻表示：

唯一令人感到罪惡的，至少就精神分析來說，是在其慾望上的讓步。(S-VII: 368)

這並不表示只要不對慾望讓步或克制慾望，就可以解決罪惡感的問題。正好相反，拉岡所說造成罪惡感的並非「對慾望讓步」(*avoir cédé à son désir*)，而是「在慾望上讓步」(*avoir cédé sur son désir*)！換言之，人因為半途而廢，不再像伊底帕斯一樣勇敢地在慾望道路上追根究柢，才產生罪惡感。那麼，人如何在慾望道路上追根究柢？就拉岡對索佛克利斯的悲劇《安蒂岡妮》的分析而言，那是無懼地走向慾望的盡頭，跨越界線並踏入二度死亡的境地。如此，悲劇英雄的命運就是慾望的昇華，亦即將一切的慾望化約為最純粹的「求知欲」(*Wisstriebe*)，將「我想要……」化約為「我想要(知道)……」。就像在神話中，伊底帕斯登基為王後明明享有一切的榮華富貴，但追求真理的求知欲仍驅使他放棄一切，甚至不惜刺瞎雙眼。

從這些倫理思考出發，拉岡認為精神分析治療必須著重對慾望的詮釋，並重新審視分析師自己認為病人「應該如何」的倫理態度，換

言之，精神分析師不僅考量分析者的慾望，同時也反思自己的理想與慾望，這便是精神分析所揭櫫，所有醫療行為均需面對的實踐倫理課題。

然而值得探討的是，正如拉庫—拉巴特（Philippe Lacoue-Labarthe）¹³指出，拉岡的倫理學思考雖是為了回應佛洛伊德學說中的雙重倫理向度（以「超我」的構想解釋人類倫理與道德的起源，並藉由「死亡欲力」的概念超越以快感為原則的善的倫理學），但一旦拉岡重新開啟倫理學的議題，特別是在海德格（Martin Heidegger）之後，就等於是對整個倫理學與哲學史進行全面的反省。就此而言，拉岡對倫理學的思考不僅涉及精神分析理論，也涉及某種更廣泛、超越快感的倫理學的創立。精神分析的倫理學必然同時是關於倫理起源與倫理法則的「原初倫理學」（*archi-éthique*）（Lacoue-Labarthe: 22），因此拉岡必須回溯到哲學的史前史，也就是希臘悲劇。

拉岡的閱讀從佛洛伊德出發，一路經由康德、薩德等人上溯到亞里斯多德，並在最後遭遇了安蒂岡妮。然而拉岡閱讀的未必是《安蒂岡妮》這部「戲劇」，而是「安蒂岡妮」這個悲劇人物的美以及這部「詩篇」，因為拉岡是借用「安蒂岡妮」的命責來陳述他所強調的慾望倫理，以及美所具有的遏止慾望的作用。而拉岡與安蒂岡妮遭遇的交會點正在於「跨越界線」（*transgression*）的議題。對拉岡而言，「跨越界線」首先是指跨越出維持著善的慾望世界的界線。因為「善的向度在我們慾望的道路上築起了一堵高牆」（S-VII: 270）。這堵阻擋慾望道路的高牆同時也是一道歷史邊界，因為善、快感的世界正是佛洛伊德描述的文明所帶來的「不適」世界。正如康德與薩德互為一體兩面，善的世界同時也是惡的世界。此種「善／惡」的辯證，正反映在當代以幸福為願景的政治企圖中：善的道德只會帶來以未來的幸福為名的

13 參閱：Lacoue-Labarthe (1991)。

政治，而未來的幸福則始終是歷史上所有恐怖殺戮的藉口。因此，超越快感的界線同時也是跨越當代歷史悲劇邊界的企圖。

對拉岡而言，無論在理論或歷史的層面上，均有一道必須被跨越的界線。然而跨越界線之後的另一邊是什麼？表面上，似乎可以期待作為一種「原初倫理學」的精神分析能夠指出並達到此一超越的境地，但實際上跨越界線之後卻是面臨另一道無法跨越的知識界線，因為界線的另一邊是精神分析稱為「無意識」的不知道的世界。如此一來，精神分析對倫理界線的跨越，也必然涉及人類對於世界之知識（形上學、哲學）的超越。這解釋了為何拉岡在跨越倫理界線的當下，要以希臘悲劇《安蒂岡妮》為範例。拉岡深知只有在悲劇的詮釋上才能反思哲學的未來，甚至也才有另一種思想的可能性。希臘悲劇的出現早於柏拉圖為了與之抗衡而建立的哲學，以及隨之而來的亞里斯多德的善的倫理學。但希臘悲劇的思想早已被西方哲學給淹沒、遺忘，因此精神分析的原初倫理學必須從哲學對悲劇的錯誤詮釋中，找回悲劇的真正教誨。

然而，拉岡原本是要透過《安蒂岡妮》這齣悲劇去陳述佛洛伊德在《超越快感原則》中所提出的死亡欲力，最後卻是在悲劇人物安蒂岡妮的身上找到它。而且與其說是對死亡欲力的肯定，拉岡在安蒂岡妮身上找到的更像是死亡欲力的某種最早證據。事實上，拉岡對《安蒂岡妮》的閱讀有其不可或缺的前提。首先他必須重新詮釋從亞氏《詩學》以來，美學理論對於「淨化」作用的定義。亞里斯多德主張「悲劇」不同於「史詩」，因為其目的是透過「憐憫」與「恐懼」來淨化與這些情感狀態類似的激情。¹⁴但他同時也認為，這樣的淨化作用是

14 亞里斯多德（Aristote）雖然在《詩學》（*Poétique*）第六章中論及悲劇與「淨化」作用，但這一篇文章大多已佚失（參閱：Aristote 1883: 12-17），反而在《政治學》（*Politique*）第八章中可見到關於淨化作用較深入討論。亞里斯多德在當中討論音樂教育的問題，特別是應否禁止某些會引起人們狂熱的器樂，如笛子。他認為，這類音樂雖然不具有調和心靈的教化意義，但仍有緩和人心的效用，也就是淨化，因為人在聽了這些令人狂熱的音

經由快感才能達成。因此拉岡批評，亞里斯多德始終以快感衡量世間的一切，¹⁵以致日後人們對《安蒂岡妮》的理解就停留在黑格爾所謂個人與群體之間的快感的衝突。

其次，拉岡亦區分悲劇的三個不同向度：英雄、行動與唱詩班。他認為憐憫與恐懼這兩個需要被淨化的激情，是出現在悲劇英雄身上，而不是如亞里斯多德所說，在悲劇的行動中。對拉岡而言，悲劇是一種「演出」(to perform)而非「行動」(to act)，悲劇本身只是模仿與再現悲劇英雄的意志與命運。因此悲劇英雄才是悲劇的本質，而悲劇的表演則是次要的。這是為何拉岡可以強調「安蒂岡妮閃耀的美貌」(éclat d'Antigone)，而完全忽略希臘悲劇的人物是戴著面具上場演出的事實。

同樣地，不僅悲劇的表演是次要的，甚至觀眾也是次要的。悲劇評論者對悲劇中的唱詩班角色的討論，始終著重於他們是否代表著觀眾與讀者，但拉岡卻認為唱詩班不過就是一群「感動的人」，他們或許可以但不必然代表觀眾與讀者。經由唱詩班的媒介，悲劇或許可以讓觀眾的情緒受到淨化，但更多時候這個間接的淨化效應並不會產生。正如拉岡舉例，人們晚上去看戲時，心裡惦記的難道不是自己的瑣事，像是白天掉了的筆或明天要簽的支票等等？因此觀眾未必會因為唱詩班的淨化而感動，但可以肯定的是「觀眾必然會對安蒂岡妮的影

樂之後，會變得沉靜。但並非所有人都會受到此種狂熱音樂的感染，有些人則比較容易感受到憐憫與憂慮的感染。對後者來說，他們對某些其他類型的音樂，如悲劇中的音樂，比較容易有所感受而產生淨化作用（參閱：Aristote 1874 281-287）。

15 拉庫—拉巴特指出，亞里斯多德在《詩學》第四章探討快感與模擬的關係時，強調這種快感就像是某些在現實中看到會令人感到痛苦的東西——例如不知名的怪異動物或死屍——但人卻喜好觀看唯妙唯肖地模擬著這些東西的影像。因此，亞里斯多德所謂的快感並不是「歡愉、快感」(hēdunō)，而是某種「死亡、致命」(khairō)的符號（或許可稱為致命的快感）。就此而言，亞里斯多德所說的快感其實更接近於拉岡所稱的絕望。因此拉庫—拉巴特認為，亞里斯多德遠比拉岡所想像的走得更遠。也就是對亞里斯多德來說，悲劇能夠產生淨化效應，那是因為悲劇成為某個深遠行動的模擬，而使得此種死亡、致命的快感能夠產生（Lacoue-Labarthe 1991: 29-30）。

像著迷」(S-VII: 295)。由此，拉岡強調，不應混淆悲劇的表演以及這個表演所呈現的特殊影像。雖然看戲者被稱為觀眾，但實際上正如亞里斯多德所言，他們更接近於聽眾。他們看到的表演其實是「場景調度」(mise en scène)所製造出來的東西；觀眾實際上並沒有在看，因為他們始終是被安排在同一個層次、同一個視角當中。¹⁶這是為何拉岡認為我們不需看戲，只要經由閱讀便可感受安蒂岡妮之美。

顯然，經由對悲劇淨化的美學理論的重新詮釋，拉岡才得以將他對《安蒂岡妮》悲劇的閱讀聚焦於英雄人物安蒂岡妮的美，並指出這個美的作用就在於它讓人在閃耀光芒的暈眩下得以窺見跨越慾望界線的方外境地，但同時也讓人因美的震懾而盲目、無法直視這一超越的方外之境。由此可見，拉岡的慾望倫理學是建立在某種美學構想之上，而這個美學顯然不再是亞里斯多德以降的傳統美學。

如此，當拉岡將亞里斯多德的倫理學詮釋為一種快感論述的同時，也將「戲劇」——或更正確地，「表演」——打入冷宮，彷彿美學上所稱的「模擬」(mimesis)只是一種單純的呈現技術、一種「模仿」與「再現」的技術而已。因此拉庫一拉巴特批評，拉岡就像海德格以來的許多哲學家一樣，始終歧視戲劇(Lacoue-Labarthe: 30)。拉岡對悲劇的「閱讀」並未改變他對「表演」的冷淡，他仍視「表演」、「模擬」為次要，並認為經由「閱讀」就能夠獲得悲劇英雄的影像所帶來的淨化效應。無論拉岡是否知情或根本不想知道，若他只將「模擬」視為某種「場景調度」，當然就只能將「淨化效應」託付給唱詩班。是

16 拉岡認為，在費里尼(Federico Fellini)的電影《甜蜜生活》(*La Dolce Vita*)中，就可見到這類成功的場景調度，特別是電影結束前的最後一幕，在清晨的海邊，那些在松林間隨著光影顫動的人影，就像移動的雕像般突然全部往海灘的方向走。而吸引他們走去的是某個不明的影像，亦即漁船拖網從海裡撈出的、某個令人作噁的不明怪魚死屍。在這個例子中，拉岡認為觀眾看到的是人群前往海灘的走動，而那只不過是導演的場景調度安排；相反地，真正令觀眾震撼的，其實是那個無以名狀的特殊影像。因此拉岡認為，表演其實是次要的「場景調度」技術所製造出來的背景，悲劇英雄的影像才是震懾人心的核心。

唱詩班在媒介著淨化效應，而非觀眾直接受到感動（S-VII: 294-295）。

就此而言，正如拉庫—拉巴特所指出，拉岡對《安蒂岡妮》的倫理學閱讀也涉及了某種對藝術本質的判斷。顯然必須有著某種美學觀點才足以支撐起拉岡所強調的慾望倫理學，因此拉庫—拉巴特稱拉岡的精神分析倫理學為「美學—倫理學」（*esthétique*）。這樣的構想要成立，「就必須從美學中扯掉美學，一如當代所有藝術哲學傾向一樣，從柏拉圖以來構成美學的『模擬論』（*mimetologie*）中扯掉美學」（Lacoue-Labarthe: 31）。換言之，讓模擬不再是藝術的本質，讓藝術不再是一種演出，而是一種再現性質的模仿，或以拉岡的理論來說，一種再現某種東西的意符。如此，悲劇才能成為拉岡慾望倫理學的基石。

在拉岡所開啟的慾望邏輯視野中，精神分析倫理學針對的是人的盲目的慾望與其追求的意符之間的關係，而悲劇與廣泛的藝術在此意符結構論述中要能占有一席之地，甚至位居核心，就必須能夠在意符結構當中被掌握，正如拉岡所論：

廣義的佛洛伊德美學〔就在於〕透過整個意符經濟（*économie des signifiants*）的分析，指出這個不可及的慾望物。（S-VII: 190）

可見，拉岡與海德格相同，也將藝術的本質化約為一種語言意符。藝術創作對拉岡而言，就是「讓一個被創作出來的客體，能夠不去避免有如意符般的慾望物，而是去代表它、再現它」（S-VII: 144）。同樣地，拉岡關於藝術史的論點也顯示了這個傾向。¹⁷他以西班牙阿爾塔米拉（Altamira）的洞穴壁畫為例，重新詮釋所謂「原始藝術」與「慾望物」的關係。拉岡質疑，為何這些原始藝術始終位於地底的洞穴中？這樣的位置不是讓原始藝術更難以創作、難以被發現與觀看？

17 參閱本書第七章。

拉岡主張這是原始藝術主觀與客觀的試煉：它們一方面是對藝術家而言的主觀試煉，因為這些影像經常彼此重疊，就表示只要能夠在漆黑的洞穴裡作畫的人，都可以來此將他想呈現的影像投射出來，即使是畫在別人的圖畫上也無妨。但另一方面，這也是客觀的試煉，因為這些圖像不僅與獵人組成的原始族群的生存有關，也與某種超越神聖特質的東西有關，亦即與「慾望物」的空洞有關。拉岡認為洞穴壁畫就像建築的誕生一樣，都是為了圈限出「慾望物」的核心空洞。正如神殿、廟宇上的壁畫也是圍繞著這個空洞組織起來，然後才逐漸發展出透視法，以便在空洞的牆面上畫出這個空洞。直到繪畫技法的發展逐漸控制、捕捉了這個空洞，並成功地以幻覺的方式——欺眼法（*trompe-d'œil*）——將它固著在透視法中。

然而透視法出現之後，繪畫並未就此停留在三度空間的幻覺，而是再次經歷痛苦的傷口，一種藝術史的逆轉，使得透視法不再僅被用於營造三度空間，而且也被轉用於其他用途，如16世紀末與17世紀初誕生的「變形畫法」。

在拉岡眼中，「變形畫法」凸顯藝術家們重新將透視法從空間幻覺的創造中萃取出來，讓它再度回到原始藝術的目的，同時也是藝術的原始目的：以意符的方式呈現被隱藏之真實。

同樣地，開啟現代繪畫革命的塞尚（Paul Cezanne）所畫的蘋果也不是在模仿蘋果，而是創造出不同的「東西」。特別是塞尚後期的畫風，更是明顯地顯示那完全是一種「呈現客體的技術」（*technique de présentification de l'objet*）（S-VII: 170）。塞尚不僅打破透視法的幻覺，同時也顯現出一種全新的與真實的關係，進而重新賦予被創造的客體重要的地位。因此拉岡主張：

藝術作品毫無疑問模仿它所再現的客體，但其目的卻不是要去再現這些客體。透過模仿客體，藝術作品讓客體變成完全不同

的東西。因此，藝術作品只是佯裝模仿。客體在某種與慾望物 (la Chose)¹⁸ 的關係中被樹立出來，而這個關係同時在於去圈限 (cerner)、去呈現 (présentifier) 以及去隱藏 (absentifier)。(S-VII: 169)



圖 3-4 變形畫法¹⁹

可見在拉岡理論中，藝術的目的始終在於創造某種客體來圈限出慾望物的空洞，藝術作品讓客體成為一種意符，能夠呈現又隱藏「慾望物」。如此從意符結構的角度去掌握藝術的創造，首先就意謂著在藝

18 拉岡有時以法文 la Chose 翻譯德文 das Ding。

19 此為皮歐拉 (Domenico Piola) 的作品。

術作品中有某種東西必須被視為次要、必須被拋棄。但為了萃取藝術本質而被丟棄的東西，難道不就是藝術本身？正如對拉岡而言，僅透過意符的閱讀就可以掌握《安蒂岡妮》悲劇的真理，無需考量悲劇的演出，但少了演出，悲劇還是悲劇嗎？正如少了形象（無論是具象或抽象），繪畫還是繪畫嗎？

拉岡在談論梵谷（Vincent van Gogh）的繪畫時，罕見地提到他自己的一次經歷：他曾受邀前往英國演說，他的太太也同行，他們被接待住進一棟有著維多利亞式裝潢的美麗建築裡，但屋內瀰漫著烤土司和令人無法下嚥的果凍味道。隔天一早，拉岡的太太突然告訴他，某位D教授也在這裡。因為是一大清早，況且D教授也不是非常熟的朋友，因此拉岡問她怎麼會知道。拉岡的太太回答：「我看到他的鞋子」。聽到太太這麼說，拉岡先是一愣，然後狐疑地想，從擺在門口的一雙鞋就認出人來，這個理由似乎不怎麼充分，因此他只覺得好笑。但當拉岡走到房間走道時，瞥見一個身著睡袍並露出一截典型長內褲的人影正走出一扇房門。清楚一看，那真的是D教授。

這個唐突的例子當然沒有美感可言，但對拉岡而言，這個例子既結合了大學教授的鞋子所具有的普遍性與D教授個人絕對的個別性，亦可凸顯出這兩者的對比。從這個例子出發，拉岡指出，要掌握梵谷《舊靴子》（*Les souliers*）系列畫作的美——這也是海德格的分析所選的例子——就必須拋開鞋子所意指的絕對個別性（如D教授的鞋子），亦即拋開意符與意旨之間的關係，才能感受到鞋子的普遍性，以及其無與倫比的純粹形式之美。梵谷畫的那雙鞋就在那裡，若它們具有拉岡所謂震懾、遏制慾望之力量的美，那是因為它們顯示了某種介於想像與象徵之間的意符。那甚至不是行走、疲倦，或任何激情、人性等的意符，而只是一雙被丟棄的鞋子所呈現之純粹的「存在」與「不存在」的意符。它是靜止、無生命的「靜物」，但同時又靜鬱地訴說著它

的存在與不在。

然而，看著梵谷的《舊靴子》時，我們真能夠忽略這幅畫作的絕對個別性，也就是被拉岡精采地描述為「彷彿被魔法給變成裡外相反，或像是一對幾乎就要發芽的樹苗」般的靴子嗎？正如拉岡在《第九講座：認同》（*L'identification*）指出，書寫誕生的關鍵就在於史前人類所創造的那些圖像被閱讀為「字母」——拉岡稱為「符號的閱讀」（*lecture de signes*）。之後，這些字母才被用來承載人類的發音語言，進而誕生了文字書寫。換言之，從圖像到文字書寫的演化過程，就在於符號被化約為意符，而其關鍵正是符號與事物之間的個別關係被抹去，成為能夠承載普遍意義的意符（S-IX*: 89）。但藝術能夠在這樣的結構化過程中被掌握嗎？

拉岡自己或許給了這個問題某種答案。他指出，對於藝術作品價值的判斷，精神分析師的立場比小學生還不如（S-VII: 279）。關於藝術，佛洛伊德顯得特別謹慎，他認為關於美的創造，精神分析師沒有置喙的餘地。對拉岡而言，正因為佛洛伊德理論對藝術著墨不多，以致精神分析對於藝術品價值的評價反而退回到以善為衡量的層次，也就是將藝術品當成商品來衡量。例如佛洛伊德認為藝術家將個人被禁止的慾望昇華，讓它具有了美的形式，而觀眾購買藝術作品的行為，則是社會透過經濟力量去肯定並補償藝術家的勇氣與犧牲。如此一來，精神分析雖然開啟了慾望的超越向度，但在藝術理論上卻又退回到快感原則，這使得精神分析的藝術理論陷入某種短路狀態。

對此，佛洛伊德有充分的自知之明，因此他特別將藝術創造的問題排除在精神分析理論之外，以致面對藝術，精神分析只能求諸一般對於美的論述。因此，若有「精神分析美學」，那麼它後面也必須緊隨著問號，因為那仍是有待建構的論述。佛洛伊德尚且如此，那麼拉岡呢？若拉岡讓精神分析的慾望倫理學依附在「前美學」或「前詩學」

的悲劇美學上，卻又在這個前美學的美學中後遺地投射了結構語言學的意符理論，這難道不也讓「精神分析的美學—倫理學」陷入某種短路狀態？事實上，要等到1964年拉岡提出「觀看」(regard)作為objet a的客體理論，與「絕爽」的經濟學之後，精神分析美學才開始展露它對藝術品價值之詮釋的力量。²⁰

臺大出版中心

²⁰ 請參閱：本書第六、第七與第八章。

第四章：愛與傳移

一、愛的隱喻與客體的誕生

拉岡提出慾望辨證之後，於1960至1961年的《第八講座：傳移》（*Le transfert*）藉由對柏拉圖（Platon）《宴饗篇》（*Le banquet*）與《斐德羅篇》（*Phèdre*）的閱讀，重新回到愛情的課題。究竟慾望與愛情有何關係？為何與人有愛戀關係的主體也同時是其慾望的客體？對拉岡而言，澄清愛情的問題就等於解釋了「傳移」的基礎，進而回答了他在《第七講座》所提出的精神分析師的慾望與倫理的問題。另一方面，《宴饗篇》論及的「阿加碼」（agalma）概念也促使拉岡在之後的第九與第十講座中更完整地提出了慾望根源客體objet a的構想。

拉岡賦予《第八講座》的副標題「傳移與其主體的不等性、其情境以及其技術的探索」（*Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*），清楚地強調了傳移關係中主體的不對等性：傳移並非一般所謂將主體的情感轉移到另一主體身上此種人與人的相互主體關係；它始終涉及著主體之間的不對稱，甚至不公平性，因此對於傳移問題的重新考量，將有助於修正精神分析實踐的分析技術。

拉岡主張精神分析的實踐在於追溯慾望的道路，這個觀點勢必動搖了傳統精神分析對於「分析情境」的理解。就最直觀的方式而言，精神分析師與分析者的關係就是愛，分析者將昔日的愛轉移到當下與分析師的關係上。但這個定義對拉岡的慾望倫理學已不再適用，因為處於分析情境中的分析師必須放棄當他自己，他不再是一個主體。分析者對

分析師的傳移之愛（*amour du transfert*），也不是對於一個主體的愛。

其次，傳移的問題也並不僅限於精神分析情境——後者充其量只能說是一種人為的、虛構的情境——因為若被愛的不是一個主體，那麼什麼是一般所謂的「愛」與「被愛」？什麼又是所謂「相愛」的「愛情」？

若精神分析能夠回答這些問題，那是因為精神分析的誕生與愛的發現息息相關。正如拉岡仿效《聖經》表示「精神分析的太初之始是愛」（S-VIII: 12），這不僅因為精神分析的歷史就始於布洛伊爾（Josef Breuer）與安娜·歐（Anna O）兩人混沌不明的愛，也因為對精神分析而言，愛是人與人之所有關係的起點。

布洛伊爾與安娜·歐的「談話治療」（*talking cure*）彷彿是精神分析的原初場景，它籠罩著某種難以啟齒的羞愧感，使得布洛伊爾倉促逃離，不肯面對迎面而來的愛，以致這個原初事件終究發展成一場夭折的愛情故事。顯然，這個愛情故事並非如一般精神分析史所描述，是女方一廂情願的幻想，而是醫生也愛上了女病患，才自覺羞愧地逃避。正如拉岡指出，布洛伊爾突然終止安娜·歐的治療之後，就立即帶著妻子赴威尼斯旅遊，甚至夫妻的感情也在此次旅遊中增溫並為家庭再添一個女兒，這就顯示出一種典型的布爾喬亞愛情觀的補償心態。亦即，出軌者內心的激情總是在某種責任感中清醒過來，於是逃回妻子身邊，以自己的妻子來抵禦出軌的愛。

布洛伊爾是否拒絕這個愛並不重要，那終究只是無數愛情意外的一例。因此拉岡認為，無須像佛洛伊德傳記的作者瓊斯一樣，創造出「逆傳移」（*Gegenübertragung*）這樣一個定義不明的偽專業術語來掩飾精神分析初始的羞愧。重要的是，這個原初事件在十五年之後促成了佛洛伊德與布洛伊爾在歇斯底里研究上的分道揚鑣：談話治療的過程所產生的不明的愛嚇跑了布洛伊爾，但佛洛伊德卻堅持要面對它。彷彿

佛愛神之箭原本射中布洛伊爾，但他卻逃走，使得愛神最後在佛洛伊德身上找到主人。但為什麼佛洛伊德沒有逃走？拉岡認為，從佛洛伊德寫給未婚妻瑪莎（Martha Bernays）書信可見，並非佛洛伊德不逃，而是他沒有退路，因為他對愛與慾望始終有著某種毫不讓步的堅持。

佛洛伊德對於愛與慾望的堅持不退讓，才使得治療中的愛能夠掙脫出不明的激情與羞愧，成為精神分析中可見的、或至少可言說的愛。這正是拉岡在精神分析的倫理學上所強調的「不要在慾望的道路上讓步」。面對分析者的愛，精神分析師固然不應欣然接受，讓它成為合法的或地下的戀情，但也不應逃避而導致治療關係的中斷；相反地，他應該小心翼翼地不忽略傳移的愛，也不因此斥責分析者，但同時又必須以無比堅定的態度不去回應這個愛，並將它視為分析治療必然產生的不真實情境。如此，他才能回溯這個愛的無意識根源，進而讓分析者的愛情生活的祕密在意識中顯現（G. W.-X: 314-315）。

另一方面，佛洛伊德在1921年的《群體心理學與自我的分析》（*Massenpsychologie und Ich-Analyse*）也主張，維繫人類群體關係的因素並非所謂的「群居欲力」（*Herdentriebe*），而是更根本的「力比多」，也就是「愛」或性欲力（*Sexualtriebe*）。精神分析區分「對自己的愛」與「對客體的愛」，亦即「自我力比多」（自戀）與「客體力比多」（包含了對愛戀客體、雙親、子女、朋友、鄰人、抽象觀念等的愛）。但所有這些愛的傾向，本質上都是同一股性欲力動勢的表達，也就是驅使兩性達成性結合的愛。只是在某些情境下，這個性結合的目標可能受到阻擋，使得這些欲力動勢產生轉移。例如，性目標轉變成為群體成員之間的「認同」（*Identifizierung*）關係。從愛的共同基礎，佛洛伊德區分構成雙人關係的認同，以及結合人類社會群體的認同。前者是取代愛戀客體（成為它）或攝取愛戀客體（擁有它）；後者則是群體成員將同一個愛戀客體放置於各自的「自我理想」（*Ichideal*）位置，因而複

製了彼此對愛戀客體的關係 (G. W.-XIII: 115-128)：

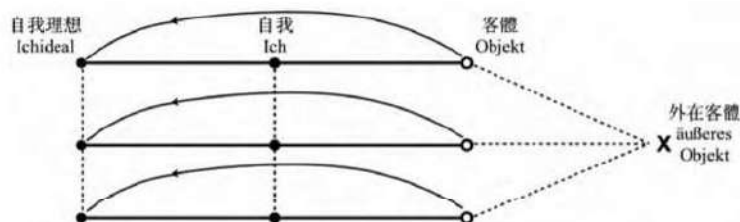


圖 4-1 (G. W.-XIII: 128)

可見無論就精神分析的歷史或就其核心理論而言，精神分析的太初之始都是愛。人的太初之始也是愛。西方思想傳統不乏愛情論述，數十個世紀以來，人們不斷地談論、辯論愛情。在近代亦有神學家尼根 (Anders Nygren) 試圖區分「基督教的愛」(Agape) 和「世俗的愛」(Eros)。相對於這個豐富的愛情論述傳統，始終浸淫在愛的現象中的精神分析提出了什麼樣的論述？

對精神分析而言，愛情的萌芽與客體的誕生息息相關。在《性學三論》中，佛洛伊德指出愛情生活是依附在失落的原初滿足經驗上，因此「找到〔性〕客體 (Objektfindung) 其實是一種重新找回 (Wiederfindung)」(G. W.- V: 123)。這表示在愛情中，人對愛戀客體的選擇必然以原初滿足經驗中的提供滿足者為模型 (依附型客體選擇)，或以自身為模型 (自戀型客體選擇)。然而，所謂愛戀客體的「選擇」這個概念本身就已大有問題，因為就上述的依附觀點而論，人的愛情根本沒有選擇可言。人非但不是自己的主人，甚且也不是自己愛情的主人！這不正是精神分析對人類的自戀所帶來的巨大傷害之一？然而，這樣宿命的愛情構想也使精神分析陷入了巨大的理論困難。畢竟，若愛情沒有選擇，將如何解釋「愛戀客體」的誕生這一拉岡所稱的「愛情奇蹟」(miracle de l'amour)？換言之，精神分析突然讓有情人不再明白，他眼前深情款款地望著的東西究竟是什麼？這樣的

論述難道不是讓人類自古以來對愛情的歌詠變得一文不值？甚至說精神分析「物化」了「被愛者」，也不為過。

對精神分析而言，愛情並非兩個對等的主體之間的相互主體關係，而是兩個人和另一個第三者位置的關係。這個第三項目使得被愛者處於一種既非主體亦非客體的處境，一種屬於失落客體的欠缺的位置，一種同時是「在場與不在場」(présence-absence)的情境。人在這個欠缺的位置上投入其幻想，並試圖透過幻想從被愛者身上找到替代性的滿足。就此而論，愛情只不過是一種圍繞著幻想打轉的體驗；情人的雙眼彷彿被幻想所蒙蔽，看不見被愛者作為一種欠缺的真實。正如拉岡所言，「愛是給予人自己沒有的東西」(S-VIII: 46)。換言之，在「我愛你」當中的你不再是你，你只不過是我所不知道的我的欠缺。

如此，愛情的開端從來都不是只有「愛人」與「被愛」的二元關係，被愛者也並未被視為和「我」一樣的主體。人會主動去愛，是因為作為一個慾望主體，他有所欠缺，但他並不知道他欠缺著什麼。相對地，被愛的人也不知道自己有什麼可以讓對方愛(S-VIII: 53)。因此，在「愛人」與「被愛」之間幾乎沒有任何交集；一者欠缺的並非另一者所擁有的東西。愛情就是如此不和諧的關係，人只要陷入愛的經驗，就必然落入這個不協調的深淵。在拉岡稱為「愛的辯證」之慾望與被慾望客體的關係中，他者的存在既非主體，亦不全然是一個客體，而是處於被慾望位置之失落的客體。

但正如拉岡強調，正是在不可能性之上，愛才顯現了它的奇蹟。因為慾望並非針對著一個主體，而是一個失落客體，愛情才有了開端。是對被愛客體的慾望才讓愛情得以產生。因此拉岡認為，從慾望結構的意符效應來看，愛情就是一種意符的替代效應，亦即隱喻：

愛情像意義 (signification)¹ [……] 愛情是一個隱喻，若以我們的話來說，隱喻就是 [意符的] 替代。[……] 是因為作為欠缺之主體的愛人 (érasès)，取代了被愛客體 (érôménos)，才產生了愛情的意義。(S-VIII: 53)

根據拉岡的隱喻公式，是「愛人」——一個有所欠缺的主體——取代了「被愛」，才產生愛的意義。因此，愛情的奇蹟就在於「被愛的客體」也變成另一個「愛人的主體」。這是為何慾望辨證關係中的愛始終是一種不可能的愛，因為當中涉及的是兩個主體和另一個他者位置的三元關係。為了說明這個愛情隱喻，拉岡也創造了一個愛情的創世紀神話：

就像人伸手去摘採成熟的果子、綻放的玫瑰或翻動燃燒的柴火。然而果子的成熟、花朵的美貌與柴火的燃燒與這隻手有著密切的關係，就像是這隻手在靠近客體但還沒有碰到客體時，客體也產生了某種變化，彷彿從果子、花朵或柴火中也伸出另一隻手和您的手接觸。此時，在果子的封閉與花朵的開放的充實性、在燃燒的手的爆炸中，是您的手僵住了——此時此刻發生的就是愛情。(S-VIII: 69)

如此，似乎愛人與被愛手牽手、心連心，這就是愛，然而當被愛也伸出手的當下，他就從客體的狀態轉變成另一個慾望主體，成為一個「愛人」。因此看似對稱的手牽手的愛情結構關係只是表面而已，實際上愛情一點也不對稱，更不是相互回報的關係，因為從柴火中伸出的這隻炙熱的手，並不是伸向愛人，而是伸向另一個失落的「慾望客體」。

¹ 在 Seuil 出版的《第八講座》中，該詞被誤植為 signifiant (「意符」)。

二、從慾望到慾望客體

從古希臘至今，無論是在世俗或宗教領域，幾乎沒有任何關於愛情的論述會錯過柏拉圖的《宴饗篇》這個創始性的對話。拉岡也不例外。歷史上對於《宴饗篇》的評價大多圍繞在所謂的「柏拉圖式愛情」，但拉岡並不打算重述一堂哲學課，而是從最直覺的角度去閱讀《宴饗篇》的愛情論述，藉此探討慾望的本質結構。

在《宴饗篇》中出場的人物顯然均非市井小民，他們是雅典的知識與文藝階層人士。這場酒宴也絕非普通的流水席，而是一群老同性戀者的聚會：宴會主人阿迦松（Agathon）年屆三十，帶隊鬧場的美男子阿西比亞德（Alcibiade）也有36歲，而蘇格拉底則已經53歲。但也正因為參加宴會的賓客多半垂垂老矣，不再有令人激情的青春外貌，這場聚會的對話才不致成為輕浮的調情，而是關於愛情的高談闊論。拉岡在《第八講座》介紹了《宴饗篇》諸位賓客的愛情論述之後，便直接進入當中最突兀、也最常被刻意忽視的結尾，也就是阿西比亞德對蘇格拉底的酒後告白。

正當蘇格拉底發表完令人深省的愛情論述，眾人啞口無言之際，頭頂著「葡萄藤和紫蘿蘭編織的大花冠，並纏繞著許多緞帶」的阿西比亞德，突然領著一群爛醉的人群喧鬧地闖進宴會。他一進入宴會就喧賓奪主地表示，接下來的談話將不再是讚美愛情，而是每個人要去讚美他右手邊的人。換言之，《宴饗篇》接下來的對話不再是愛情論述，而是愛的「行動」，是一者和另一者之間的愛情行為關係。於是，輪到阿西比亞德讚美蘇格拉底時，他便口出狂言道出和老情人蘇格拉底的祕辛：他大談曾如何引誘蘇格拉底、和他約會、一起運動，最後和他共睡一床、蓋同一條被……。²

² 參閱：Platon (1999: 72-92)。

正如拉岡強調，若非《宴饗篇》具有可敬的傳統，人們初次閱讀時，必然會對這段結尾的插曲感到震驚，甚至會質疑歷代的抄寫員與教徒是有多無知，才會將這樣露骨的文字保存下來。因為即使在今天，這段文字也會讓人臉紅心跳；況且就對話的脈絡而言，這段文字顯然與宴席間的談話格格不入，甚至也打亂了雅士們原先飲酒高論的規矩。因此，後世的學者們認為，柏拉圖另外創作了《斐德羅篇》就是為了替蘇格拉底解圍，證明他的清白與道德，或至少減低這段插曲的影響！

然而，迥異於前人關於《宴饗篇》的學術評論，拉岡卻認為這段插曲才是《宴饗篇》真正的核心，因為是圍繞著這個愛的「行動」，《宴饗篇》的對話才能深刻地澄清什麼是「愛情」的本質，以及愛情與「傳移」的關係。拉岡特別強調蘇格拉底對阿西比亞德的回應。蘇格拉底表示，阿西比亞德所說的這番話並不是為了他，而是為了第三者；阿西比亞德是為了挑撥蘇格拉底與阿迦松，以便讓自己能夠親近後者。對拉岡而言，此種三元結構關係正是精神分析最重要的發現。這個愛情的三元關係也立刻與蘇格拉底先前轉述的迪奧提姆（Diotime）的論述形成強烈對比。後者主張愛是經由美所誘導的二元想像認同關係，亦即愛情的過程是主體從追求美的東西，變成對美的追求，並在最後認同於永恆的形式之美，將美視為最高、最完美的愛情作品。這種二元愛情論述的目標是對於最高的至善——美——的認同。而從阿西比亞德這一幕開始，某種能夠彰顯出慾望、慾望主體與慾望客體的三元結構關係，取代了愛情論述中的「至善」主題。

當阿西比亞德表示將揭露蘇格拉底的真面目時，他以著名的「西勒諾斯」（σιληνοῖς）來形容蘇格拉底。這個比喻具有雙重含義，一方面它藉由渾身是毛的矮小羊神的形象來影射蘇格拉底其貌不揚，另一方面，「西勒諾斯」也是某種可以打開、包裝物品的盒子：

各位朋友，要頌揚蘇格拉底，我將藉助一些意象。當然他肯定會以為這是為了好玩，但意象的目的是為了真理，而非玩笑。我說他就完全像是雕塑家工房裡陳列的西勒諾斯，藝術家們想像他手裡拿著短笛或笛子。如果將他打開成兩半，就會看到他裡面還有藏著一些珍寶（ἀγάλματα）。（Platon [1999]: 215b）

之後，阿西比亞德讚美蘇格拉底的智慧，並強調只有他曾見過深藏在蘇格拉底內在的珍寶：

他一生都在裝天真，和人玩笑。但當他嚴肅的時候，西勒諾斯打開，我不知道是否有人曾見過他裡面裝的珍寶，但我曾經見過，它們顯得近乎神性、珍貴，又無比美妙、特別，讓我不得不立即屈服在蘇格拉底的意志與命令之下。（Platon [1999]: 216e）

阿西比亞德的「西勒諾斯」之喻，有如掀開一層又一層的俄羅斯娃娃，最終顯露出蘇格拉底內在所蘊藏的某種珍貴寶物：agalma。如此，在揭露蘇格拉底內在的同時，阿西比亞德也將愛情從原本對話中的至善與美的辨證，轉移到慾望物的層次。至於什麼是agalma？《宴饗篇》的文本始終沒有說明，但可以肯定的是，那是某種能夠產生顛覆效應並讓人立刻臣服在其擁有者之下的東西。對拉岡而言，這些就是失落的慾望客體的特徵。

拉岡強調，唯有逐字逐句地閱讀《宴饗篇》，才能領悟到agalma一詞所展開的慾望向度。它就像拉岡慾望圖示中那個來自大他者的慾望，並回應著「你要什麼？」問題的意符，因此拉岡認為，agalma這個希臘文不能單純地翻譯為「裝飾、打扮」，更不是一般譯文所稱的「雕像、神像」（S-VIII: 172）。這類翻譯只會讓agalma一詞的意義完全被掩蓋。事實上，僅就字面閱讀就不難發現，agalma總是指涉著某種

被珍愛的慾望客體，就像日常用語中的「偶像」一詞也經常具有指涉著慾望客體的特殊功能；當人們說「某人是我的偶像」時，指的並非以他的形象所複製的「偶像」，而是將他視為慾望客體並珍藏在「自我理想」的位置上。

拉岡也進一步歸納其他希臘文文獻對agalma一詞的用法，並認為agalma所涉及的就是精神分析所稱的「部分客體」(partial objet)³——但那並非客體理論學派所理解的部分客體，而是構成慾望根源的客體。佛洛伊德的著作已經指出，部分欲力的客體不必然是完整的人，也可能是身體上一個想像或真實的部分。這顯示，成為人類慾望主軸的客體確實具有一種「部分性」。雖然對於部分客體的功能與重要性的研究始於克萊茵與其學派，但拉岡反對客體理論學派後續的論述將「部分客體」的詮釋又帶回由「部分」通向「完整」的辨證，並以此對立來看待從部分欲力到生殖器之愛的發展。這使得所謂成熟的愛（生殖器階段的愛）被認為就是慾望客體從部分發展成完整的客體。這個發展的觀點會讓人產生一種無私奉獻的愛的對等錯覺，彷彿成熟的愛就是對完整客體的愛，因此被愛的他者是一個作為他自己本身的完整他者。就像自認為成熟的戀人總會說：「你不必因為我的愛而做任何改變，因為我愛的是你原本的樣子，是作為你自己的你」。

然而，即使作為慾望客體的他者可以是一堆部分客體，但一堆部分客體的總和並不等於一個完整的客體。換句話說，客體的部分性才是慾望客體的真正性質。克萊茵學派錯失了佛洛伊德所指引出來的慾望客體向度，以致以極度簡化的發展目標來看待愛情，亦即預設一種和諧、互為主體的愛，並認為只要能將部分欲力推展到生殖器階段，就能夠達成這樣的成熟的愛。但拉岡批評此種欲力發展的理想是荒謬

3 在此應注意，拉岡並不是說agalma這個希臘文應該翻譯成「部分客體」，而是認為它的作用就像是部分客體。

的預設，因為欲力從口腔、肛門到生殖器階段的發展，並不表示欲力的客體會相對地從部分客體變成完整客體。此外，就算欲力發展到生殖器階段對應著所謂無私奉獻的愛，那麼在這樣的愛情關係中，人從被愛者身上尋找的是「絕爽」還是他的完整性？顯然，只是「主體／客體」的對立就足以讓人從無私奉獻的愛這類道德錯覺中醒來。當然，相反地，過於簡化的主／客對立也會被用於強調愛就是視對方為主體而不是客體。但如此一來，所謂的客體就只是具有快感、帶來享樂的爽物。這也正是一般受到嚴厲批評的「物化」概念的邏輯：因為道德不容許物化客體，以致人們必須強調愛情中的他者必須被當成主體。由此可見，一個過於簡化的概念可能導致何等嚴厲的道德後果！而道德的反撲則進一步使人認為，達到生殖器階段的成熟的愛，就是一種無私奉獻的愛。

然而，拉岡理論所謂的「物化」並非只是「客體化」、「商品化」，而是「慾望物化」。拉岡在《第七講座》便曾指出，「宮廷之愛」中女性客體的「昇華」就是將一個女性「提升到『慾望物』的地位」（S-VII: 133）。就此而言，女性作為人類慾望的客體，當然是一種「物化」，但那是將女性提升到慾望之核心根源的「慾望物」層次。因此，若將這個慾望物化的客體放回傳統的主／客對立來看，它就變成只是讓主體享樂、獲得快感的工具，可以被任意更換、丟棄。如此的「物化」當然會遭到道德嚴厲的譴責，並成為最政治不正確的觀點。

然而拉岡質疑，為什麼人們會認為「被愛者」被視為主體就符合某種崇高的道德？即使將被愛者視為可被交換、替代的客體，這樣的想法是可悲的，但只是將「被愛者」當成主體，也不會為愛情關係帶來什麼改變。因此，精神分析不應拘泥於道德束縛，應從慾望的關係來看什麼是物化，才能釐清為何愛情關係中的主體，同時又是被慾望的客體。

事實上，慾望客體並非是有對價關係、可被交換的客體，因為作為慾望的客體，就已使它完全不可與其他客體等量齊觀。正如拉岡在《第七講座》所舉的例子：通常收藏家樂於展示的藏品，無論再怎麼珍貴，都是可被交換、交易的一般客體；反之，真正的慾望客體是他無論如何也不肯展露出來的東西。這正說明了慾望客體與一般客體是不可比擬的。是這個慾望客體的性質，才能讓精神分析所謂「部分客體」的分析具有意義。

就此而言，無論是否處於精神分析情境，都必須區分愛情的兩個層次：一是認為愛是一種追求至善的過程，以致隱沒、省略或昇華具體的愛情經驗。這是阿西比亞德出場之前《宴饗篇》主要的愛情論述，也是一般所謂成熟、無私奉獻的愛。其次則是強調「被愛」是作為被慾望客體的慾望層次。拉岡的愛情論述正是從主體的三元拓撲結構，從「主體、小他者、大他者」之間的關係去找出慾望客體的位置，並重建它在愛情與慾望中的作用。

三、傳移之愛

《宴饗篇》無疑是人類文化中愛情論述的歷史源頭，而阿西比亞德與蘇格拉底這一幕「愛的行動」更展現出愛情關係中最深刻、最極端、同時也最神祕的慾望層次。因此，拉岡不僅從愛與慾望的角度反思人類的愛情論述，也從蘇格拉底對阿西比亞德的愛的（不）回應，釐清精神分析太初之始的傳移之愛。

為了避免過度的傳移效應，精神分析始終將分析者與分析師的身體接觸視為最不可觸犯的禁忌，甚至連一般診療常見的聽診、觸診都被視為對規則的破壞。然而，幾乎所有形式的治療與知識傳遞都仰賴著傳移的作用，為何唯獨在精神分析中，傳移的效應會「過度」而必

須被嚴格禁止？顯然，精神分析一開始就在人與人的關係上強調愛的高度的昇華，即使在最平凡的分析中也有著極度授受不親的約束。

事實上，並不難想像這個禁令的必要性，因為在分析情境中，兩人共處一室，沒有祕密地無所不談，其危險不言而喻。正如拉岡所言，無論精神分析的診療室如何清高，其本質仍是一張「愛床」（lit d'amour）——即使那是虛構的（S-VIII: 24）。正如佛洛伊德也曾強調，從催眠到群體現象，人與人的關聯始終都是由「愛情關係」（Liebesbeziehungen）所維繫（G. W.-XIII: 100）。相較於精神分析傳統只是一味逃避，架空傳移之愛的意義，拉岡決定師法佛洛伊德，正面挑戰這個構成精神分析之本的議題。對拉岡而言，唯有深入了解什麼是愛情，才能釐清分析診間裡傳移之愛的悖謬：它既是精神分析治療所仰賴的必要基礎，又被視為最大的威脅而倍受防備。

傳移之愛的危險在於，那是透過愛並利用愛去讓人知道他的愛所欠缺的東西。就像蘇格拉底和阿西比亞德獨處一室、同床共枕，雖然最後什麼都沒有發生，但蘇格拉底確實利用了阿西比亞德的愛，讓他學會並知道他所欠缺的是什麼。但不應過快地宣稱蘇格拉底是為了善的目的，因此精神分析師也是為了分析者著想，才利用了他的愛。因為精神分析倫理學所指出的，正是善與美均只是愛與慾望的誘餌與防衛。善的目的並不能解釋傳移之愛的正當性，更何況精神分析的目的也不是為了分析者的利益與好處，而是為了讓他能夠學會去愛。就這個目的而言，精神分析師不可避免得像蘇格拉底一樣，不但必須說明什麼是愛情，也必須在分析的「愛的行動」中讓人領悟什麼是愛。但可惜的是，愛情卻是精神分析理論中最缺乏申論的議題，彷彿愛與恨是自然而然的矛盾雙重性，是不須任何解釋的根本欲力。更不用說在精神分析的實踐上，愛更是被視為必須嚴加防範的重大威脅。

自從佛洛伊德開創精神分析以來，「傳移」一直是精神分析理論的

核心議題，但日後的精神分析師們在嘗試回答「什麼是傳移？」時，始終不得其門而入，就像《宴饗篇》中那些飲酒的雅士們對「愛情」的高談闊論與玄想。相反地，拉岡從蘇格拉底與阿西比亞德的「愛的行動」去扭轉傳統上對傳移之愛的提問。他不再過問什麼是傳移之愛，而是去思索精神分析師如何操作傳移之愛。換言之，對拉岡而言，傳移之愛的關鍵就在於當中的精神分析師的慾望。

佛洛伊德之後的兩個主要精神分析學派，對精神分析師的角色有著明顯對立的主張。克萊茵學派認為精神分析師應作為被分析者的「好或壞客體」，其功能在於補償分析者童年幻想中對於母親身體的傷害。但拉岡批評這個客體理論欠缺了真正的客體構想，它仍是從一般客體而非慾望客體的角度來討論客體。另一方面，安娜·佛洛伊德（Anna Freud）學派則主張精神分析師應扮演一個健康的主體，並與病人形成堅強的治療同盟。拉岡雖不反對這個立論，但仍認為這個治療觀點衍生出的「自我心理學」，早已違背佛洛伊德對無意識的發現。

但無論是就愛或慾望的結構來看，精神分析情境絕非僅止於兩個人之間的想像關係。精神分析師的角色既非客體亦非主體。甚至，若考量慾望客體所占據的理想位置，可以說精神分析師是在和一個死人玩遊戲，或更正確地說，他是在玩死人的遊戲。在精神分析情境中，分析師的「我」這個小他者，必須能夠「裝死」（jouer le mort）（S-VIII: 226），就像與阿西比亞德同床共枕的蘇格拉底一樣，才能彰顯分析者投射在他內在的慾望客體的空洞與欠缺。拉岡以橋牌的牌局情境來說明這個關係：⁴

4 在出版的《第八講座》中，拉岡的圖示被省略。

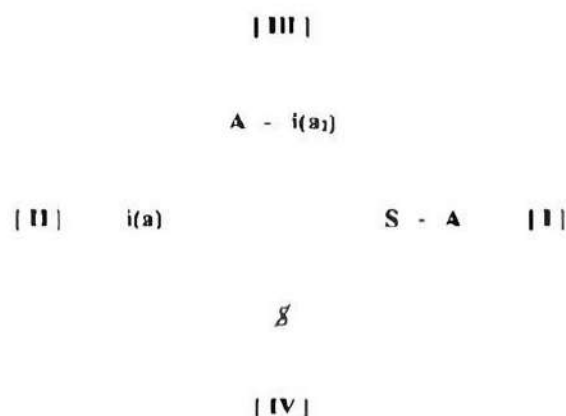


圖 4-2

圖示中，分析者的主體 S [I] 面對的是他自己的自我 $i(a)$ [II]；另一方則有分析師所占據的大他者的位置 A [III]，他去傾聽說話的分析者 (δ) [IV]。但與橋牌玩家不同的是，分析師的小他者必須裝死，才能空出慾望客體的位置。如此，處於大他者位置上的，就能夠是分析者所投射的「自我理想」 $i(a_2)$ 。就像打橋牌一樣，分析者在有了分析師作為隊友的同時，也必須在分析師的大他者位置上 S-A [I] 找出其自身的真理底牌。

然而精神分析這場牌局的特徵，在於精神分析師對自我的否定。精神分析師並非和分析者對弈，而是幫助他去找出現精神分析師手上所握有的、他們雙方都不知道的底牌。因此對精神分析師而言，這是一場「輸即是贏」的牌局。但要操作這樣一場牌局，分析師的「我」就不應該出來攪局；他的自我必須像死人一樣，才能時時刻刻清楚整個分析情境的狀況。

從這個橋牌情境來看，精神分析師在傳移之愛所處的位置，正是佛洛伊德所說群體關係中的「自我理想」。許多人混淆了「自我理想」與「理想自我」(Idealich)，以致分析師的角色經常被當成另一個自我。早在《第一講座》中，拉岡便主張應區分佛洛伊德所說的「自我理想」與「理想自我」。前者屬於象徵範疇，後者則是想像、影像的範

疇。「自我理想」並非自我，而是一個理想的位置，讓主體可以看見其「現實自我」與「理想自我」的關係。如此，經由「自我理想」的認同，是將處於理想位置的慾望客體的意符內在化，因此是一種象徵的認同，有別於想像的認同是內在化類似者的影像。當分析者在傳移之愛中認同於分析師，便是內化了作為其慾望客體的分析師所占據的那個「空位」，亦即內化了讓他可以看清自己慾望結構的意符關係。對拉岡而言，這才是傳移之愛的真諦。

然而實際上要人裝死何其困難。精神分析師們也承認，實際的分析情境很難達到此種理想的狀態。因此一般會認為在精神分析實踐中，分析師也必須考量自己所體驗的情感。換言之，精神分析師必須對自己的「逆傳移」有所警覺。但拉岡批評這只是以一個比「傳移」更不明的概念去搪塞問題而已，畢竟對於什麼是「逆傳移」，精神分析至今仍未有過明確的定義。

就慾望的拓撲結構而言，即使分析者並不知道，但分析情境的設置必然使精神分析師被預設為擁有其慾望客體的大他者；分析者必然會在傳移關係中將其慾望客體放置在分析師所處的位置上。如此，分析師所感受到的逆傳移——無論是正面或負面——都沒有理由被稱為「逆」傳移，因為這些現象只不過是傳移情境不可化約的效應。換言之，所謂逆傳移其實就是傳移效應的延伸而已。因此拉岡認為，無須另外創造「逆傳移」這樣不明的概念，再將它看成是精神分析師的一部分，甚至是他錯誤的那一部分。相對地，應該強調的是「精神分析師的慾望」的角色。

精神分析師要認識傳移之愛的效應，首先就必須知道什麼是慾望。但一開始，精神分析師唯一能夠知道的就只是慾望的結構：他自知處於擁有分析者之慾望客體的位置，但他並不知道即將和他一起經歷這場分析歷險的主體所慾望的是什麼。此種對於慾望客體的「無知

識」(non-science) (S-VIII: 234) 正是令精神分析師對逆傳移現象感到害怕的原因，也是精神分析在傳移之外的另一個隱伏效應。

然而，即便不被知道，這個慾望客體早已存在於分析師所處的大他者位置，因此分析者才能夠以虛擬的方式，從一開始被關愛的「被愛者」蛻變成為「愛人的人」。對拉岡而言，這個事實就符合了「愛人」取代「被愛」的愛情隱喻條件；對於分析者一開始就出現愛的火花，分析師自然無須感到訝異，也不必將它視為不利於分析的徵候，因為那反而促使「分析師的慾望」得以被正視。況且，如何處理這個棘手的愛，不也正是精神分析師的職責所在。只是，一旦分析師在不知情的情況下，也將自己的慾望客體放在分析者身上，那麼這表面上看似「公平」的治療關係，就真的構成必須迴避治療的警訊了。

四、克洛岱爾的悲劇三部曲

悲劇始終是人類愛情與慾望結構的最佳寫照，它彰顯出受害於語言、邏各斯(logos)的人的處境，以及其慾望的樣貌(S-VIII: 368)，因此悲劇和神話一樣均具有結構性的作用，而且不同時代、語言及文化的悲劇與神話也都可以放在同一個慾望結構層面上衡量。

正如精神分析所謂的「創傷」是指「產生並出現在結構的某些位置上的特定元素」(S-VIII: 380)，神話與悲劇不只是世代之間的情感糾葛，也涉及了世代之間的意符的連貫性；當中任何意符要素的改變，均將導致整個結構關係的改變。例如《伊底帕斯王》與《哈姆雷特》的差異就在於「知道」這個意符要素在慾望結構位置上的不同：伊底帕斯的父親對自己的死並不知情，而哈姆雷特的父親則知道自己已死。僅是這個發生在上一代的差異，便造就了下一代兩個命運截然不同的悲劇英雄。因此拉岡認為，「要指出主體慾望的構成，不需要上溯到人類的父親亞當，而是只要回溯三個世代就夠了」(S-VIII:

351)。在《第八講座》的結尾，拉岡便以法國劇作家保羅·克洛岱爾 (Paul Claudel) 的悲劇三部曲，說明愛與慾望的結構關係。⁵

克洛岱爾在《人質》(*L'otage*)、《硬麵包》(*Le Pain dur*) 與《蒙羞的父親》(*Le Père humilié*) 三部曲中，描述了因法國大革命而沒落的辜豐田家族三個世代的故事。1911年出版的首部曲《人質》的主角是出身貴族的女兒辛妮·德·辜豐田 (Sygne de Coufontaine)，她在大革命之後獨力撐起日漸沒落的家業，卻不幸捲入了愛情與信仰間的重大抉擇。故事從流亡英國的表兄弟喬治 (Georges) 的突然造訪展開，喬治甫遭家破人亡的人生巨變，其孤立狀態和辛妮的命運不謀而合，兩人很快墜入愛河並論及婚嫁。然而，與喬治一同到訪的還有一位神祕的貴客，也就是在移監途中被喬治營救出來的教宗。喬治有意將教宗窩藏在辜豐田家作為人質，但早已耳聞劫獄事件的警長杜桑·圖留 (Toussaint Turelure) 很快便掌握教宗去向。警長原本是辜豐田家族女僕的兒子，卻在大革命時忘恩負義，靠著舉發辛妮的雙親而封官晉爵。於是當覬覦辛妮已久的他發現教宗就躲在辛妮家時，便威脅女方嫁給他，否則將向官方舉發她藏匿教宗。辛妮因此陷入兩難：應忠於愛情、罔顧信仰；還是忠於信仰、拋棄愛人並和仇敵結婚。最後，在告解神父巴迪隆 (Badilon) 的開導下，辛妮選擇成為教宗神聖的救贖者，她願意嫁給圖留，放棄自己一生所維護的貴族、家庭，以及最重要的愛情的價值。換言之，嫁給弑父仇人就等於否定了她自己存在的價值。辛妮就像安蒂岡妮一樣，被迫走向二度死亡的境地，活著目睹自己已經死了的存在。

5 拉岡表示，他一開始對於克洛岱爾這三部曲的興趣，是因為他注意到克洛岱爾和紀德 (André Gide) 曾在書信中討論，「辜豐田」(Coufontaine) 這個名字中的字母 *u* 很難找到大寫形式的印刷體。這顯示克洛岱爾對悲劇中人物的命名，均是經過深思熟慮；他/她們的名字經常具有深意，例如「辛妮」(Sygne) 和「符號」(Signe) 一字同音，「朋思」(Pensée) 就是「思想」(pensée) 等。因此拉岡認為，這些名字均指涉了「字面意義」的閱讀 (prendre au pied de la lettre)，就像他早期對精神病的閱讀。

得知了圖留的陰謀後，喬治決意刺殺圖留；但辛妮卻自殺式地替圖留擋下子彈，死在自己情人的槍口之下。特別的是，克洛岱爾替首部曲寫了兩個不同的結局：第一個結局是神父巴迪隆為垂死的辛妮告解，但他得到的回覆始終是辛妮的「不」(non)。辛妮拒絕安息、拒絕將自己獻給即將接納她的靈魂的上帝。而隨後，復辟成功的法國國王則給予圖留應得的獎賞。由此拉岡強調，辛妮的犧牲換來的其實是她的「絕對拒絕」這樣荒謬的下場。而面對這樣的絕對拒絕，那個從頭到尾都處於無能狀態的父親——也就是教宗——即使挽回了地位，也不能改變什麼。在拉岡看來，這個結局彷彿為了讓法國觀眾承認，所謂復辟只不過是一場鬧劇。相對地，第二個結局則顯得寓意深遠：辛妮垂死之際，圖留不斷懇求辛妮安息並原諒他，但直到斷氣前辛妮始終說「不」。正如巴迪隆為她禱告時所說的「神啊，辜豐田在此」(Coûfontaine adsum)，這就是辛妮一生的意義：她是為了她的「名字」(nom)而存在，而那同時也是「不」(non)這個否定的意符。正如拉岡強調，辛妮嫁給圖留時唯一的要求，便是後代子孫必須保有「辜豐田的名字」(nom de Coûfontaine)，而那也正意謂著「辜豐田的不」(non de Coûfontaine)，這正是串連起克洛岱爾悲劇三部曲的力量所在。

1918年的第二部曲《硬麵包》則敘述了第二代，也就是辛妮和圖留的兒子路易(Louis)逐漸走向弑父的命運。路易成年後前往法國殖民地阿爾及利亞開疆拓土，因此債臺高築。他一方面向父親圖留要求繼承辜豐田家族的財產，另一方面也向波蘭裔的未婚妻露米爾(Loumir)借錢周轉。但露米爾日後投身波蘭革命，急需索回這筆借款，路易遂請她回法國向他的父親要債。當露米爾抵達辜豐田家時，與她接洽的是圖留的情婦希雪爾(Sichel)。她是放高利貸的奸商阿里·哈本尼次(Ali Hahennichts)⁶的女兒。當圖留得知兒子將提出繼

6 諷刺的是，哈本尼次這個德文名字的字面意義就是「一無所有」。

承家產的要求時，已先和哈本尼次串通，利用借貸來掏空辜豐田家的財產。但在掏空財產的計畫完成之後，希雪爾決定不再忍受圖留這個醜惡的老頭，於是和前來要債的露米爾密謀，一起慫恿路易去殺掉自己的父親圖留。希雪爾和露米爾知道做多了虧心事的圖留非常怕死，因此她們計畫讓路易用填裝空包彈的槍嚇死他，她們給了路易兩把手槍並告訴他，第二把槍裝有實彈，萬一圖留沒被槍聲嚇死，就直接殺掉他。但事實上，兩把槍都被裝填了實彈，只不過最後都沒有擊中圖留，他就自己嚇死了。

圖留死後，順利繼承遺產的兒子卻重蹈父親的命運。一夕致富的路易變得和父親一樣怕死，理想對他已不再重要，他拒絕追隨露米爾獻身波蘭革命，於是娶了一直和他私下暗通款曲的父親的情婦希雪爾，然而不久之後，他就嚐到了和父親一樣被背叛的滋味：希雪爾亮出了圖留給他父親哈本尼次的借據。這場背叛使得希雪爾成為了難以被接受、「被賤斥」(abjection)的慾望對象，路易不再對她感興趣。對拉岡而言，這四個人兩人一組彼此合作的關係就相當於他用以比喻分析關係的橋牌牌局，差別僅在於當中唯一的輸家是被所有人背叛的父親圖留。由此可見，辜豐田兩代之間慾望結構的變異，都因父親功能的改變而起。

最後，1920年的第三部終曲《蒙羞的父親》呈現的正是在這樣的扭曲之下，辜豐田家第三代的慾望結構的徹底瓦解。正如拉岡指出，路易和希雪爾婚後生下的女兒名為「朋思」(Pensée)，正意謂著第三部曲所呈現的是崩解的「朋思的慾望」(désir de Pensée)，同時也是「慾望的思維」(S-VIII: 356)。而要了解朋思的慾望，就必須回溯到首部曲中母親的受難。辛妮被迫走向二度死亡，見證著對自己存在的否定。她的命運所凸顯的正是意符系統中的極端否定：「說不」(Versagung)。這是辛妮這個人物與其悲劇命運的典範價值所在，她被

迫接受的不是威權與命令，而是必須與家族仇人締結婚約的「自由意志」。對她而言，一切的存在都像是受到詛咒一般，她只能「說不」。

拉岡認為，是這個代表母親存在的「不」在意符系統中的出現，才讓兒子路易真正進入了伊底帕斯期：他在對露米爾的慾望驅使下，殺了父親並娶了父親的女人。但路易的慾望結構仍與伊底帕斯的神話有所不同，因為他娶的女人並非母親，而是父親的情婦。然而這個差異並沒有讓兒子成為更好的父親，相反地，他繼承家產後就拋棄與露米爾的婚約，並娶了將他玩弄於股掌間的女人希雪爾。但這樣的婚姻所生下的後代，卻詭異地重現那個被拋棄的女人的形象。露米爾的愛是一種「革命情感」，並且和她對國家的熱愛不可分。而朋思則重現了露米爾的絕對慾望，她追求的是足以撼動世界的絕對正義。由此可見，第三部曲呈現了從伊底帕斯歷程所發展出的主體心靈與其慾望結構。朋思無疑是美麗的化身，同時也是慾望客體的最佳代表，是被昇華的「慾望物」(S-VIII: 366)。但也因此，她的美麗是盲目的——這不僅因為她是盲人，而且也因為她對絕對正義的盲目追求。

在第三部曲中，圍繞著朋思慾望的兩個男人是歐莫達門(Homodarmes)家的兩兄弟：歐里安(Orian)和歐索(Orso)。他們是教宗的姪子與教子，分別代表著慾望結構中的「自我」與其「類似者」。其中朋思所愛的兄長歐里安，無法接受她的愛；弟弟歐索則深愛著朋思。於是歐里安死前請歐索傳達他的遺言，要朋思接納歐索的愛。拉岡認為第三部曲的關鍵在於，朋思就像一位心靈的捕獵者，她透過自我與其類似者的幻想關係，找回心靈的結構。於是這個戲劇的結構關係就相當於拉岡所提「話語結構」的L圖示：朋思體現著大他者(A)，歐里安和歐索則是「自我」(a)與類似者影像(a')，而什麼都不知道的分裂主體(§)自然就是觀眾、讀者(S-VIII: 368)。

對拉岡而言，克洛岱爾這齣悲劇三部曲就呼應著佛洛伊德所說，

在所有的神經症的源頭都存在著一個「說不」(Versagung)⁷。但「說不」並非一般翻譯所稱的「欲求不滿」，而是讓主體能夠拒絕的否定意符的出現。這正是辛妮的命運所凸顯的結構關係。到了第二部曲，毫無疑問就是伊底帕斯神話的問題。兒子在一個女人的慾望驅使下殺了父親，並娶了父親的女人，但這也讓他從兒子成為了另一個男人，另一個渾球父親。最後到了第三世代的朋思就代表著伊底帕斯過程中慾望客體的誕生。朋思體現了以拒絕形式出現之大他者的慾望，作為慾望客體，她是被禁止的「慾望物」的化身。

最後，藉由克洛岱爾三部曲的閱讀，拉岡也將「閹割」放回慾望問題的核心。因為，

閹割就等同於〔……〕慾望主體 (sujet du désir) 的構成——那並非需求的主體，也不是欲求不滿的主體，而是慾望的主體。閹割〔——〕讓慾望所欠缺的客體等同於慾望的工具，也就是陽具。(S-VIII: 350)

就慾望邏輯而言，父親功能的存在才能確保陽具意符對主體的意義。若父親的功能不彰，無法凸顯母親慾望的欠缺，那麼對主體而言，閹割將不存在，支撐起主體慾望結構的陽具意符也無從顯現。因此拉岡批評精神分析的發展愈來愈遠離佛洛伊德所強調的父親功能，反而傾向於將閹割者的角色交給母親。雖然母親作為閹割者的例子確實存在，但那充其量只能說是母親僭越了父親的功能。

其次，就悲劇的功能而論，黑格爾在《精神現象學》的主張，基督教悲劇解決了希臘悲劇中英雄命運的困局，因為基督教悲劇強調的是「和解」(Versöhnung)。但拉岡並不同意黑格爾的看法，因為無論是《哈姆雷特》或克洛岱爾的悲劇三部曲，當中的悲劇英雄都沒有任

7 參閱：Freud (1985c[1887-1904]: 155-156)。

何救贖或和解的機會。雖然《哈姆雷特》不乏基督教教條的影響，例如死去的鬼魂是一個受到詛咒、承受著永恆的地獄之火的父親，但畢竟故事的發展並沒有讓鬼魂獲得安息，因此並沒有任何和解可言；相對地，哈姆雷特顯得有如哲人蒙田的學生一般，對生命抱持著永遠懷疑的態度。因此拉岡認為，應從父親的功能與角色去區分古代悲劇、基督教悲劇和現代悲劇的不同歷程與功能。在古代悲劇中（如《伊底帕斯王》），父親的死是無知的，他並不知道自己為何而死；而在基督教悲劇中（如《哈姆雷特》），父親知道自己是怎麼死的，並且以鬼魂之姿重返人間。最後，由克洛岱爾的三部曲所代表的現代悲劇，則凸顯出對父親的羞辱。正如終曲的標題《蒙羞的父親》所指的並非教宗，而是死於兩個女人和自己兒子手下的圖留。

臺大出版中心

臺大出版中心

第五章：認同與焦慮

一、認同與主體結構

雖然在精神分析中「認同」(identification)的效應經常出現，其過程卻十分難以想像，以致精神分析只能借用納希斯(Narcisse)的神話來談論「認同」。然而拉岡認為，自戀充其量只說明了「想像、影像」的認同；相對地，主體的產生與其結構的分化則是涉及意符作用的「象徵的」認同，¹這兩者不應混為一談。

拉岡從話語經驗指出，「同一性」(identité)涉及的是「相同」(même)的重複，例如「A是A」這個同一性就建立在相同意符A的重複上。此種相同的重複，讓語言的人稱代詞出現了「自己」，如「我自己」(moi-même)、「你自己」(toi-même)、「他自己」(lui-même)，甚至「自己本身」(soi-même)等。²也是這樣的語言經驗才讓笛卡爾能夠提出主導西方哲學的「我思，故我在」(cogito ergo sum)的主體思想。然而對精神分析而言，沒有什麼能夠支持傳統哲學的主體觀念；主體的形成是有賴於意符的存在與其效應。這正是拉岡認為必須澄清什麼是「認同」的主要原因。

1 拉岡以索緒爾在《普通語言學教程》(*Cours de linguistique générale*)中所舉的例子，說明什麼是「意符的認同」：如「晚上8點45分，日內瓦—巴黎班車」，就其「同一性」而言具有完美的定義。也就是無論實際上每天在這個時間出發的火車可能是不同的列車（火車頭、車廂、人員都不同），但它們都是「晚上8點45分」的班車。又或者，一條街被拆掉重建，明明外觀都不一樣了，但我們還是說那是同一條街，這些都是「意符認同的結果」。參閱：Saussure (1972: 151)。

2 同樣地，希臘文 *autos*、德文 *selbst*、英文 *self* 等詞彙，都是指涉著某種相同的重複。

從意符的角度來看，「我思，故我在」的問題就在於「我」的存在是建立在「我」這個意符在語句當中的分裂與重複。但嚴格來說，「我思」並非一個「思想」的存在，而是一個「行動」，因為思想是始於無意識的過程，人並不知道自己在思想，也不知道思想如何運作。當人以為「自己」在思想時，那個「自己」已經是思想的結果，可見「我思」並不能支持「我」的存在。

「我思」的困境就如同「我說謊」的邏輯悖論。「我說謊」究竟是實話還是謊話？解開這類邏輯悖論的關鍵，正是拉岡提出的「說的主體」與「話的主體」的分裂。例如，在「我說：『我說謊』」當中，第一個我是「說的主體」，他並不知道、也不等同於「話的主體」，也就是句中的第二個我；對說話者而言，他說「我說謊」是說實話，但對句中的我而言，「我說謊」則始終是謊話。如此一來，就不再構成邏輯矛盾。

同理，「我思，故我在」的「我思」最多也只能表示「我是一個思想者」；「我思」並不能證明「我在」，因為「我的存在」早就被預設在「我思」的前提中。可見「我在」只是一種想像的偏見，一個自認為正在思考的我；然而這個想像的「被預設知道的主體」卻構成了整個西方主體哲學的基礎。就此而言，拉岡認為，若「我思，故我在」是笛卡爾最大的貢獻，那是因為這句話構成了不可能的悖論與死巷，但它所帶來的主體錯覺也讓精神分析得以開闢出無意識主體的道路。因為顛覆了主體的錯覺，精神分析才發現了無意識經驗的可能性。正如拉岡戲稱，對精神分析而言是「我思，故我不在」(S-IX*: 20)；因為我不在，所以思想才是無意識思想。

由此可見，拉岡所謂的無意識主體是沒有被包含在述句當中的主體；更正確地說，是以「被排除」方式被包含在述句中的「說的主體」。正如法文複式否定中的ne就凸顯出「說的主體」與「話的主體」

的區分，以及「說的主體」如何以被排除的方式顯示在語句當中。³

長期以來，哲學始終將主體從「主體自身」中抽離，並將它等同於一種可被認識的客體。但對精神分析來說，這只不過是話語結構的意符效應所造成之主體分裂的結果。主體只是一種意符效應，是對於一個意符的認同結果。正如人和動物不同之處，就在於人能夠透過意符而在某個動物或東西上去認同一個主體，例如拉岡舉例：某莊園的領主死去後，他的家僕看見一隻老鼠繞著農場四處走動，並逛進農具間、倉庫等。於是他非常肯定這隻老鼠就是他的主人，並認為是主人化身為老鼠回到莊園巡視且一一告別。很顯然，只有人類具有此種「認同」的能力，這是因為人類語言的意符作用使然。拉岡開玩笑地表示，他養的狗就絕對不會把老鼠當成是他。

因此，認同必然以意符作為媒介，而「意符」並非「符號」(signe)。拉岡定義符號是「為某人代表某物」(ce qui représente quelque chose pour quelqu'un)，如魯濱遜在海灘上見到的腳步痕跡，對魯濱遜來說，那代表著這個島上還有其他人，但當魯濱遜為了確認那不是自己的腳印而將它劃掉時，這個劃掉的記號就具有意符的功能。因此意符是「為另一個意符而代表著主體」(ce qui représente le sujet pour un autre signifiant)；正如相對於沒有記號的腳印，被劃掉的腳印就代表著魯濱遜自己。

對拉岡而言，認同的作用只發生在意符的結構層次上，而結構正是他所謂的「象徵範疇」。從1950年代開始，拉岡就已經提出「想像、象徵與真實」的區分，並強調那並非「存有學定義」也不是不同的存在模式，而是佛洛伊德透過精神分析所揭開的向度，拉岡在1946年的〈論精神因果〉指出：

³ 參閱本書第二章。

[精神分析師] 專門為了符號的改變而生的雙眼，更能看清依瑪構 (imago)⁴ 面貌的顯現，就像沙漠中的獵人可以從不可見的痕跡中看出羚羊的腳印。(Lacan 1966[1946]: 151)

在此，所謂「符號的改變」就是「意符」以及意符在序列中的連結性、互通性與變異性，這才是關於無意識的「思想」。但無意識的思想還能算是思想嗎？顯然，若佛洛伊德能夠避開「思想」一詞，他早就這麼做了；如果他仍然稱之為「思想」，正因為無意識的問題就凸顯出「主體的自主性」——這並非表示主體具有自由意志，剛好相反，它強調的是主體不是他自己的主人，而是一種自主的意符效應。因此，對精神分析而言，並非先有主體，然後從他的意識產生思想，而是先有無意識思想，也就是意符的運作法則，然後才從意符運作的效應中誕生出主體。

為了說明這個抽象的意符概念，拉岡借用佛洛伊德所提到的「一個個別的特徵」(einziger Zug) 一詞，並就其字面意義將它翻譯成「一劃」(trait unaire) (S-IX*: 82)。⁵ 無論這「一劃」寫成阿拉伯數字的 1，或中文的「一」，即使被寫下的每個一劃都不盡相同，但它們始終是同一個一。同樣地，雖然每個人的筆跡都不相同，但寫出來的均是相同的字，⁶ 這正是意符的特徵。

若稱意符是「符號的改變」，那是因為它們不僅不可以被固定在任何意旨之上，甚至也不能固定在它自己之上，否則意符就會變成如

4 請參閱：《精神分析辭彙》中文版 (Laplanche and Pontalis 2000: 212)。

5 佛洛伊德在 1921 年《群體心理學與自我的分析》中討論到不同的認同形式，特別是在當中第七小節：佛洛伊德區分「伊底帕斯期對父親的認同」、「神經症認同」以及「精神病的認同」，其中關於歇斯底里的神經症認同，佛洛伊德寫道：「在這些認同當中，自我有時拷貝不愛的人，但有時拷貝所愛的人。我們也不應忽略在這兩者當中的認同都是部分的、極受限的，並且僅借用客體人物的一個特徵 (nur einen einzigen Zug von der Objektperson entlehnt)。」(G. W.-XIII: 117) 而拉岡便借用了在此看似平凡無奇的 einziger Zug 一詞。

6 拉岡在課堂上將他以中文楷書臨摹的明朝詩人徐渭的詩句：「帽影時移亂海棠」，和徐渭的草書放在一起。結果，即使不懂中文的人也都能發現兩者的文字是相同的字。

「專名」一樣的符號；而書寫也將成為不再具有文字功能的「簽名」。意符的特徵就像史前時代獸骨上那一劃又一劃的痕跡，它們並不再現任何實物。否則，當時人類早已能在洞穴石壁上描繪出十分寫實的狩獵圖像，為什麼還要刻畫這些粗糙的痕跡？更何況，若是為了再現，為何不選擇更大的獸骨作畫，而是在一小塊骨頭上做記號？顯然，這些記號並非代表某物的「符號」，而是最早的意符。就像用最簡單的一劃來代表一場狩獵，而每一場狩獵的獵物均不相同，因此這許多個一劃並不涉及任何實質的差異，而是一種純粹的差異性。⁷

拉岡認為，主體和意符的關係也涉及這樣顯示純粹差異的一劃：

我們必須區分意符與符號，然後說明為何所跨出的這一步是擦拭掉事物。而讓意符得以產生的那些各種擦拭〔……〕就會顯示出主體顯現的主要模式。（S-IX*: 77-78）

主體的形成並不是因為「存在」，而是因為「一劃」意符的作用才成為可能。拉岡以「轉喻」公式 $S \rightarrow f(S)$ 表示「主體是意符的效應或功能」。而意符顯示的是純粹的差異化： $f(S \ S' \ S'' \ S''' \dots)$ ，其結果則是意義的無法產生，亦即拉岡所稱的「少許的意義」（*peu de sens*）： $S(-)$ 。這便是主體的顯現模式，同時也是意符最根本的結構。如果用「一劃」來取代此處出現的這些 $f(S \ S' \ S'' \ S''' \dots)$ ，就成了 $f(1 \ 1 \ 1 \ 1 \dots)$ ，這便清楚地顯示了精神分析所謂的「重複強制」（*Wiederholungszwang*），或拉岡所稱的「重複自動性」（*automatisme de répétition*），無非就是一種意符復返的循環。

7 這也是數學「集合論」所定義的「元素」。「集合」和「種」、「類」的概念不同。如雞是一類，兔子是另一類，這兩類東西無法相加構成同一類，但集合的內容僅是元素，因此雞和兔子可以被放入同一個集合，因為牠們各自都只是「一個元素」。同樣地，拉岡也引述歐幾里德（Euclide）《幾何原本》對數字的定義：「數字無非是因為單元（*monas*）的引入才產生的多元性」（《幾何原本》第七書第1、2句），並指出他所謂的1就是歐幾里德的「單元」在數學上的功能。

當然精神分析強調的重複強制並非任意的意符循環，而是在某種創傷效應下的循環；創傷創造了某個代表創傷的意符單元，因該意符被抑制，取而代之的便是現實中的行為循環。因此重複行為的目的就在於讓該意符再度出現，例如在創傷神經症中，先是創傷導致某種意符產生，之後無論個體行為重複的機制有多麼複雜，其作用始終是為了讓這個意符再度出現。

此種一劃意符的重複，正顯示了主體是意符的「結構聚合」(accolement structural)的結果(S-IX*: 72)。正如拉岡在《第四講座》所主張，主體的存在是生命體對於一個特殊意符，也就是對陽具意符 Φ 的認同結果。⁸是此種根本的認同讓生命體能夠以主體的方式存在於象徵系統，並獲得一個相對於其他意符代表著主體的意符，也就是「名字」。因此，就意符的觀點而言，拉岡不同意英國邏輯學家羅素(Bertrand Russell)的「類型論」將「專名」(proper name)視為語言中「指稱特定物的字」(words for particulars)。

羅素在1919年的《數理哲學導論》(*Introduction to Mathematical Philosophy*)中定義「專名」為一個用來指稱「個體」(individual)或「特定物」(particular)的字，此外沒有其他意義。⁹因此「專名」不同

8 拉岡在《第四講座》引述小漢斯的「兩隻長頸鹿的夢」：「在夜裡，有一隻大長頸鹿和一隻被揉成一團(zerwutzeln)的長頸鹿在房間裡。大長頸鹿尖叫，因為我把他的揉成一團的長頸鹿拿走。然後他停止尖叫，我就坐在揉成一團的長頸鹿上。」拉岡認為，夢中畫在紙上並被揉成一團的長頸鹿正是夢所展開的一系列象徵關係的起點，因此也顯示小漢斯精神中象徵向度的運作。換言之，夢以影像的方式顯現出了象徵範疇在精神辯證中的出現。在夢中，小漢斯就像是具有擁有權一般「坐」(draufgesetzt)在象徵的小長頸鹿上面，這正是小漢斯的根本認同。是這樣的根本認同，讓小漢斯能夠防禦、抵禦來自原初母親世界的捕捉，而這就是意符的功能。亦即意符是某種讓主體能夠確定下來、能夠延續存在的東西。讓人在象徵範疇中的存在能有立足點——「存在」或「不存在」(to be or not to be)，就是人在遭遇象徵範疇時的第一個重要問題(S-IV: 263-266)。

9 這樣的「孤字」正是精神病語言的特徵。就像佛洛伊德在〈無意識〉(Das Unbewusste)當中所說，精神病患的語言傾向於將「字表象」當成「物表象」。如對一般人而言，「手」並不是一個專門的字，而是可以用在「左手」、「右手」、「你的手」或「我的手」。是這種意義的可能性，讓人的語言具有豐富的面貌，但對精神病患來說，「手就是

於其他的「摹狀詞」(description)。基於這個定義，羅素所舉第一個「專名」竟是「指示代名詞」，如「這個」(this)或「那個」(that)。他甚至認為，也可以將黑板上的一個點稱為John；又或者，「蘇格拉底」不應該被認為是一個專名，因為「蘇格拉底」已經不再是個別的人，而是被涵蓋在一定的關係中（例如他是柏拉圖的老師、是喝下毒藥的人等等）。¹⁰

羅素這些主張引起了古埃及學家嘉德納 (Sir Alan H. Gardiner) 的質疑，並於1940年撰寫了《專名理論》(*The Theory of Proper Names*) 予以反駁。嘉德納在書中引述英國哲學家米爾 (John Stuart Mill) 的觀點，也就是「專名」雖然只是對某物的標記，但不可否認地，專名仍具有一定意義。¹¹ 例如童話故事中，仙女為了保護某戶人家免於災禍，便在村裡所有房子的門上都畫上相同的記號，讓原先被標記有如專名的記號失去意義。可見，作為單純的標記，專名雖不具任何意義，但它在語言中卻又顯然具有某種意義的功能，因此嘉德納試圖從「意符」與「意旨」的區分去釐清這個兩難的問題。他指出，例如人名 Durand、Smith 等之所以構成「專名」，並非因為它們的意義，而是它們的「語音」差異。換言之，它們之所以成為專名，是因為它們不再是「一般專名」(common proper name)，而是成為了「意符」。由此，嘉德納認為，既然「專名」的特徵是「語音」的差異，那麼在使用專名時，語音的差異也勢必影響「專名」的功能。然而在一般的溝通語言中，語音的差異反而是被忽略的部分。例如 Smith [smiθ] 這個名字，德國人會說成 [mit]，法國人則說成 [smɪt]，但它們仍指稱著同一個人。根據這個推論，嘉德納主張「命名」(naming) 的問題必須從心理學的角度去考量。

手」，它像是某種獨立的專名一樣無法被整合到溝通的語言當中。

10 參閱：Russell (1970: 142-143, 179)。

11 參閱：Gardiner (1957: 31-32)。

然而拉岡批評，無論嘉德納的論戰訴求是否具有價值，他將問題延伸到心理層次，就已經導致其主張的失敗。嘉德納的敗筆就在於未能適切地提出「主體功能」的構想，而是從具體的心理範疇去定義主體。相反地，拉岡認為主體的功能必須從主體與意符的關係去定義。然而這並不意謂主體就等於意符，而是意符只是主體認同的工具：

主體的存在與意符本身不可混淆。主體是在與意符的引申關係中才得以展開，而這個引申關係的特徵是完全可以被陳述的。是這些特徵讓我們能夠掌握「專名」所具有的慣用語特徵（*caractère idiotique*）。（S-IX*: 110）

對拉岡而言，專名的特徵就在於，它是為其他意符代表著某人的意符。因此，

要定義專名，就必須去察覺到命名者的發音〔語音〕與某種根本上屬於字母（*lettre*）範疇的東西。（S-IX*: 81）

但即使不識字、不認得字母的人，不也使用著專名？或者，在字母與文字書寫被發明之前，專名難道就不存在嗎？對於這類質疑，拉岡引證菲夫耶（James Février）《書寫的歷史》（*L'histoire de l'écriture*）¹²指出，從語言到書寫的發展，一開始是人類先具有了說話般發出語音的能力，繼而出現某種具有圖像性質的筆畫記號，這些記號就是最早的意符。拉岡批評語言學誤將這些原始記號稱為「表意文字」或「象形文字」（*idéogramme*），事實上剛好相反，它們之所以成為「表意文字」，正是因為它們逐漸失去圖像再現的性質。例如「馬」雖仍保有部分象形文字的特徵，但在「媽」這個字當中，馬的象形特徵就完全消失。當象形的特質被除去，原本的象形字就只留下筆畫的特徵，如此

12 參閱 Février（1948）。

它們才能成為意符。

顯然，若表意文字能夠表達什麼東西，首先就必須失去與「物」的關聯，並成為可被讀出的字母。正如中文裡仍存在為數不少的象形文字，但若僅有象形文字並無法構成語言系統；只有在象形被使用在數量更多的形聲字上，真正的語言才得以展開，並成為一個豐富的系統。拉岡引述瑞典漢學家高本漢（Bernhard Karlgren）在《漢文典》（*Grammata Serica Recensa*）¹³中所舉的象形字「可」為例。根據《說文解字》，「可」意謂著「能夠、可以」。而高本漢選擇這個象形文字，是因為「可」的象形就是模擬人的嘴巴的發音動作。由此拉岡認為，若中文以「可」代表「能力」，就顯示主體是因為能夠發音才降臨世界。但如果僅有這個代表主體在意符系統中存在的意符，中文並不能構成一個系統；是因為這個意符能夠和其他意符組成任何可能的字，語言系統才有可能。例如「可」和「大」組成「奇」（表示「巨大的能力」或讀成Ji表示「奇數」。這個讀音仍保留有古音的痕跡，就像人們從《詩經》的音韻學研究中所見¹⁴）。此外，若在「大可」上加上「木」，就變成「椅」，加上「馬」就成為「騎」等等（S-IX*: 174-179）。

對拉岡而言，這些中文的象形文字都是像「字母」一樣的意符，因此中文可以證明，字母和語言並非線性發展的關係，並非從象形逐漸變成抽象形式，而是一開始就是一系列的交替作用：意符出現的關鍵是讀音，讀音讓象形文字失去與事物的關聯，成為拼音的一環，進而使得一系列意符的交替成為可能。拉岡比喻這個過程像是由意符構成的水車，每次拍打水面都會撈起一些東西，落入水中時又加入了某

13 參閱 Karlgren (1957)。

14 《詩經》顯然引起拉岡很大的興趣，因為《詩經》裡的許多篇目可說是古代求偶歌謠。因而拉岡表示，若人們去讀《詩經》，就不難發現這些詩歌要說的其實就是「我想要和你交媾」。（S-IX*: 126）

些東西。如此，經由這個意符組合的過程，語言發展成為豐富且複雜的系統。但人並無法得知這些組合過程中的決定因素是什麼，以致語言學家如索緒爾便強調語言意符具有「任意性」(arbitraire)，是某種「約定俗成」(convention)的結果。

此外，拉岡也以楔形文字為例。如𐎶這個圖案在某個時期曾經被用於表示「天」，之後這個字被讀成an，於是𐎶就是「天」的名字。但在後來的時代，𐎶這個表意文字被某種具有音節的拼音文字拿來表示an這個音節，從此之後它就與「天」不再有任何關係。這個例子顯示了所有的表意文字也都同時具有形聲的功能。但不應忽視，書寫文字的意符一開始都是以具有區辨特徵的標記形式被創造出來，如拉岡引述古埃及學家貝曲(Sir Flinders Petrie)指出，埃及文字誕生於埃及前王朝時期的陶器上；而幾乎目前所有西方文字的字母形式，如希臘字母、伊特魯里亞文、拉丁文、腓尼基文等不同語言的字母，都曾出現在古埃及的陶器上。因此，雖然就西方書寫的歷史而言，先是腓尼基人以及之後的希臘人開始藉助書寫來記載語言的「音素」功能，但書寫文字作為被取用的材料早就已經被發明，並且在經歷「意符形成」之後，被當作字母使用。¹⁵

如此，從字母的功能而言，拉岡主張專名的特徵始終在於它們與書寫字母有直接的聯繫，而不是和聲音的關聯。正如當人們試圖翻譯一種尚未被解碼的文字時，始終先從找出專名開始，如古埃及文的解碼工作就是始於托勒密(Ptolémée)和克麗歐佩特(Cléopâtre)這兩個專名。儘管不同的語言之間仍有些許細微差異，但專名的結構始終都被保存下來，即使被保留下來的只是聲音結構，但這個聲音結構之所

15 然而這並不表示拉岡承認「書寫早於語言」，彷彿他說了德希達(Jacques Derrida)所要強調的「原初痕跡」的概念。對拉岡而言，是因為這些看起來像是書寫的記號被化為字母，也就是成為意符，然後被發音，之後才誕生拼音文字的書寫。所以對拉岡來說，話語(Logos)還是早於痕跡。

以能夠被區別，正是因為在所有其他的聲音結構中，「專名」仍和書寫字母連結在一起，因而能夠和其指涉物相關。

表面上，這個結論看似又回到了羅素的論點，也就是「專名」是「指稱特定物的字」。但正如拉岡強調，「專名」不僅與個別的指涉物有關，也同時涉及了從書寫符號誕生的整個意符系統。語言學史上的一個重要發現就是人類歷史上確實曾有過一段尚沒有書寫文字，但已經存在一些可以被語言讀出的記號的時代。之後這個關係翻轉，因為被讀出來，符號具有了字母的功能並且可以記錄語言的片段，此時書寫文字才算真正誕生。因此，語言文字之創造過程的邏輯順序應該是：符號→發音→意符→文字。對精神分析而言，當中最重要的是從「符號」到「意符」的過程，因為那是主體得以產生的關鍵。因此拉岡主張，標記著主體的「專名」不只是指稱個體或特定物的符號，也不只是一個被發音的符號；它凸顯的是語言結構中的「一劃」意符功能，是這個純粹意符的特徵使得專名從一個語言轉換到任何語言時都不被翻譯。

就專名的意符特徵而論，拉岡認為專名的出現也和無意識的起源有關。如以貫時性向度來看，人作為「說的主體」，只能從專名這個意符開始一步步地往意符鏈中推進。但也因此，從共時性的向度來看，人說話時必定無法知道這個代表他自己的意符。而如此不自知的說話主體，便是精神分析試圖定義的無意識。無意識並非一般以為潛藏在生命體或其精神內在的實體，而是生命體在語言中的代表，正如拉岡指出，「無意識是『它』說話的主體位置」(S-IX*: 129)。

這也表示，佛洛伊德所稱，屬於物表象的「無意識」與屬於語言表象的「前意識」兩者之間的界線，並不存在於主體的精神內部，而是在語言的作用當中。前意識毫無疑問是屬於語言的範疇，但那不只是被說出來的語言，同時也是支配著人的思想的語言；而無意識的思

想雖然也像一種語言一樣被結構著，但它們顯然並不容易在一般的溝通語言中表達。對無意識主體而言，一般的溝通語言是外在的，但這樣一種外在語言卻可以凝聚並組織人最私密的思想。

被說出來的話語具有一定的物質性，就像中世紀的圖畫裡，人說話時是從嘴巴伸出一條話語的帶狀物，因此屬於語言的前意識必然也是某種外在的東西。但無意識的構成則處於不同層次，無意識和前意識的關係不應以內在與外在來分界，它們是同一個說話過程的兩個不同層次。只有當無意識被說出來，出現在言談中被聽見了，才會出現無意識與前意識的界線問題。

然而無意識被聽見了之後，還是無意識嗎？當無意識過渡到前意識就意味著原本在無意識中的內容遭遇到一個已經存在的言談，而與現實中的事物有關，因此無意識本身仍是不可知的，當它被聽見、過渡到前意識，就像是被翻譯成某種事物一般。雖然原則上沒有什麼能阻止那些試圖顯現的無意識過渡到前意識，但就無意識的結構而言，它始終無法進入能夠被前意識語言說出來的層次，只能無時無刻不透過失誤行為、口誤或症狀等「翻譯」，試圖被聽見。這個矛盾的特徵正說明了無意識本身雖然無法進入前意識的世界，但它仍是一個受到話語所結構的世界。正如拉岡比喻：

從無意識到前意識的過渡，就只是一種正常的放射效應。是那些在無意識的構成中打轉的東西所散發出來的放射效應。
(S-IX*: 131-132)

此處所謂在無意識中打轉的東西，指的便是在無意識中維持著「說話主體」這個最初、最根本之功能的要素。

其次，當無意識被說出來成為前意識之後，若要再進入意識則必須經過某種「改寫」(révision)，也就是經過佛洛伊德所說的「知覺

系統」。若無意識是「意符」的作用，而前意識則相當於語言形成過程中的「符號」功能，那麼意識可說是人從外在對自己的思維與言談的「知覺」。如此，意識的功能反而是讓無意識能夠拒絕來自前意識的干擾，或對它們進行縝密的篩選。這就是拉岡所謂的「系統功能交錯」現象。拉岡以下圖說明：

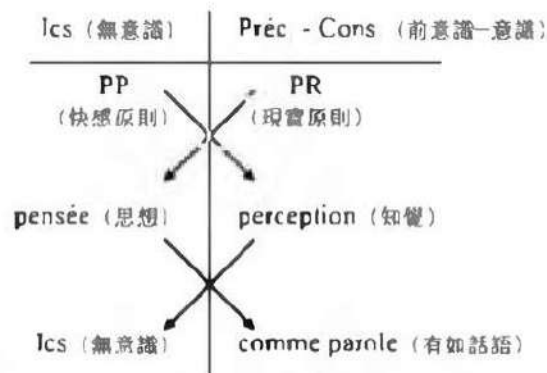


圖 5-1 (S-IX: 133)

首先，受到快感原則宰制的無意識思維，經由前意識表達成為話語與思想；繼而從外在經由現實原則主宰的意識所知覺、篩選之後再次進入無意識。否則，受到語言所結構的無意識本身是一種混沌、無法被掌握的流動的思維鏈，它始終依照意符的快感原則運作，意識則是在知覺的一致性之下產生；佛洛伊德所謂「現實的測試」，就是知覺在世界中的作用。

佛洛伊德認為，前意識系統的運作原則是追求思維的同一性，也就是哲學上的同一性原則。然而令人不解的是，佛洛伊德卻認為無意識系統追求的是知覺的同一性。若如拉岡所稱，無意識像是被一種語言所結構，那麼其運作如何可能涉及主體的知覺？對拉岡來說，唯一的解釋是無意識始終在於找回「曾經知覺」過的東西，亦即佛洛伊德稱為原初滿足經驗中失落的「物」。但那也正是無意識所欠缺的，因此無意識一方面接受來自外在世界的東西，必須予以連結；但另一方

面，由於無意識只能以意符的形式連結它們，以致它所能接受到的只是它們的純粹差異性。這說明了為何無意識永遠無法在知覺同一性的追求中達到滿足。

由此，拉岡從「無意識」與「前意識—意識」系統的區分，重新詮釋了笛卡爾的「我思，故我在」經驗，對他而言，「我思，故我在」的解釋只能是「我思」被說出來成為前意識的意符，並涵蓋著某個意旨 x ；而這個 x 則是「我在」，也就是主體一開始所尋找的東西，拉岡以連分式表示如下：

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

這個看似無限循環的過程，最終將收斂在當中不斷重複的意符，也就是「我思」。而「我思」則是讓人在意符系統中得以成為說話主體的「一劃」意符。因此，拉岡也將該公式改寫如下以下 (S-IX*: 138)：

$$i \leftarrow \frac{1}{i \leftarrow \frac{1}{i \leftarrow \frac{1}{i \leftarrow 1}}}$$

若將 1 代入 i ，那麼這個連分式就相當於數學上的「收斂序列」(série convergente)：

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

在一系列運算之後，該連分式可得出一個恆常的值，那就是這個

序列最後收斂的界線，如：

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

如此，上述連分式的收斂值將等於： $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$ 。

拉岡強調，提出這個公式只是為了指出，主體的功能就類似最後那個傾向於完全穩定的值。換言之，「我在」的意識主體錯覺就像是數學中想像的虛數 $i=\sqrt{-1}$ ，即使它不存在，但它在運算上卻比任何實數都具有更大的力量。如此，若進一步將這個虛數代入前述連分式：

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

那麼這個序列就不再是收斂序列，而是一種週期函數，其特徵是三個值會週期地出現。如第一次是 $i+1$ ，第二次是 $i + \frac{1}{i+1}$ ，第三次則是 $i + \frac{1}{i + \frac{1}{i+1}}$ 。而其中第二次的值就等於： $i + \frac{1}{i+1} = \frac{i+1}{2}$ 。對拉岡而言，這個 i 加1除以2，就意謂著「分裂」(splitter)為二，這表示主體要在意符中占有一個位置，並像一個意符一樣相應於一個意旨，則其必然的結果就是分裂。最後，第三項的值是1，就相當於主體認同過程中的「一劃」意符。如此，若將這個週期數列放回先前所論的無意識、前意識與意識的拓撲區分，則可得到一個類似的過程：一開始是一個無意識核心 i ，之後這個 i 被發音而成為意符，其結果是主體的分裂。最後，當這個意符從外在被意識所知覺時，就成為能夠代表主體的「一劃」意符1。(S-IX*: 141-143)

二、說話主體與否定的功能

拉岡重新詮釋笛卡爾的「我思，故我在」，並非為了指出主體誕生的歷史起源，而是人作為說話主體的分裂結構。對拉岡而言，人類兒童從無語狀態到發出聲音、進入語言中說話的歷程，就相當於象形符號發展至書寫的過程，原始人類一開始對象形符號的「朗讀」(lecture)，讓意符的作用得以產生，而意符的功能也使得這些象形符號成為「字母」，並由此發展出書寫。同樣地，幼兒一開始牙牙學語時，是處在語言的混亂中，甚至只是把說話當遊戲，進而在發現意符的功能之後，他才能經由一劃的意符作用真正進入語言當中說話，但同時也具有了「說的主體」與「話的主體」的分裂主體結構。是這個分裂結構使得佛洛伊德所說的「它所曾在，我必成為」的理想與認同的向度得以產生，因此拉岡將這句話改寫為：

某個曾經一度知覺過的東西 (Gewesen) 被保留下來，讓主體在往這個目標邁進時，無法不察覺到他的位置必須經過一種深度的回轉 (retournement) 作用，才能讓他在這個位置上掌握到自己。(S-XI: 107)

這個讓人能夠在語言中掌握「自己」的回轉作用，便凸顯出了主體的分裂結構，同時也是佛洛伊德能夠區分兩種不同層次的否定功能的原因，亦即「說的主體」層次上的「否認」，與「話的主體」層次的「否定」。拉岡以法文 *Je ne sais* 和 *Je sais pas* 的差異為例，這兩者表面上意義相同，都表示「我不知道」，只是前者是較文雅的書寫用語，後者則是日常生活的談話。然而事實上這兩個句子之間仍存在著細微的差異，*Je ne sais* 表達出了更多的「說話者」的遲疑與猶豫；而在 *Je sais pas* 當中，說的主體則完全被隱藏起來。口語中甚至經常將 *Je sais pas* 說成 *ch'sais pas*，連 *Je* 都不見了。換言之，*ch'sais pas* 這句話像是開啟

了一個蟲洞，讓主體可以躲進去。由此可見，否定詞ne在句子的功能就是承載著「說的主體」的在場。

拉岡認為，精神分析區分的「說的主體」與「話的主體」這兩個不同層次的否定，也能夠一併釐清從亞里斯多德到康德以來構成哲學與邏輯學基礎的「相反」(contraire)與「矛盾」(contradictoire)的概念。根據亞里斯多德的邏輯學，中世紀邏輯學家區分四種基本述句：一、全稱肯定(如「所有人都說謊」)。二、全稱否定(如「所有人都不說謊」)。三、特稱肯定(如「有些人說謊」)。四、特稱否定(如「有些人不說謊」)。這四者的關係被區分為「相反」和「矛盾」兩類，表示如下：

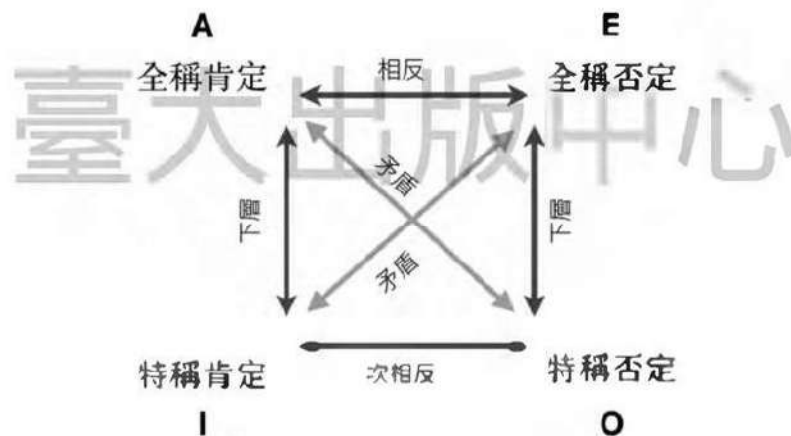


圖 5-2 (S-IX*: 158)

上圖中，「全稱肯定」與「全稱否定」、「特稱肯定」與「特稱否定」是相反的關係，它們均不能二者同時為真或同時為假。其次，「全稱肯定」與「特稱否定」、「全稱否定」與「特稱肯定」則是彼此互相矛盾，若一者為真另一者就是假。

然而，美國邏輯學家皮爾士 (Charles Sander Peirce) 僅以一個簡單的「四分儀」(quadrant) 圖示就推翻了這個相反與矛盾的法則：¹⁶

16 參閱：Peirce (1880[1989]: 172)。

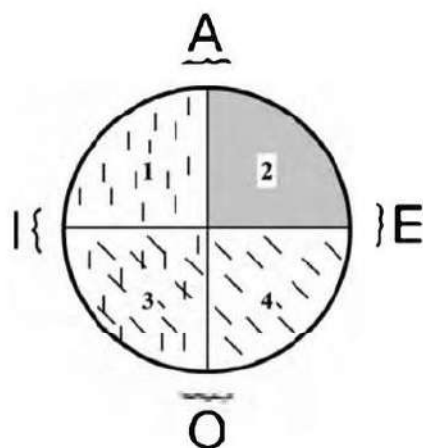


圖 5-3 (S-IX': 161)

在皮爾士的圖示中，上半部 A 表示「全稱肯定」（所有線都是直線），下半部 O 表示「特稱否定」（有些線不是直線），左半邊 I 表示「特稱肯定」（有些線是直線），右半邊 E 則表示「全稱否定」（所有線都不是直線）。而由圖示可見，「全稱肯定」和「全稱否定」並非相反，而是重疊的關係，只是它們的交集（2）是一個空集合，也就是沒有線的空洞。換言之，因為右上角沒有任何線，因此它同時符合「所有線都是直線」以及「所有線都不是直線」這兩個條件。同理，「特稱肯定」和「特稱否定」也不是相反，而是有所重疊。左下角（3）就構成它們的聯集，在此「有些線是直線」同時「有些線不是直線」。

此外，也可以利用歐拉圖示（diagrammes d'Euler）將這 1、2、3、4 四個部分的關係表示如下：

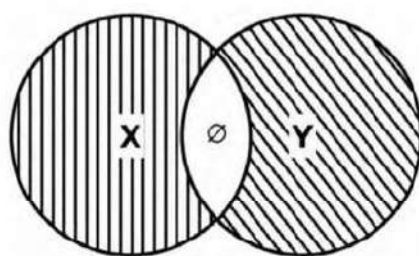


圖 5-4

圖示中的X是1，「所有線都是直線」。Y是4，「所有線都不是直線」。而 $X \cap Y$ 是2，「沒有線」。 $X \cup Y$ 則是3，「有些線是直線」且「有些線不是直線」。

顯然，古典邏輯學的「量詞邏輯」並不足以說明「相反」與「矛盾」的關係。而這正是因為「量詞」（所有、有些）所屬的層次並不同於「謂語」（是、不是）的層次。正如在這兩個層次上的否定，意義也全然不同。例如「所有線都不是直線」，並不等於「並非所有線都是直線」，同理，「有些線不是直線」也不等於「沒有線是直線」。

相較於量詞邏輯，拉岡認為，康德在《純粹理性批判》中對於「判斷」的分析，就指出了某種「例外邏輯」的必須性。康德依照「質、量、關係與模態」將判斷區分如下：

質	量	關係	模態
肯定判斷 否定判斷 無限的判斷	全稱判斷 特稱判斷 單稱判斷	定言判斷 假言判斷 選言判斷	或然性判斷 實然性判斷 必然性判斷

康德除了區分「全稱判斷」和「特稱判斷」，同時也強調有某種「單稱判斷」，如「蘇格拉底會死」就是一種例外、單一性質的判斷。更重要的是，康德將「否定」放在判斷的「質」的範疇之下，這就表示量的否定和質的否定並不相同。前者是0的概念，後者則是對於一個肯定的否定，例如對1的否定是-1而不是0，因此0與-1的概念就凸顯了前述「說的主體」與「話的主體」不同的否定層次。康德稱為「單稱」的一劃意符1，是從0當中產生，繼而才有-1的否定。

在皮亞傑引述的畢內（Alfred Binet）著名的兒童觀察中，若小孩會很自然地說出「我有三個兄弟：保羅、恩斯特和我」（J'ai trois frères:

Paul, Ernest et moi) ,¹⁷ 而不是「我有兩個兄弟」，這並不是如皮亞傑所說，是因為小孩仍未發展出抽象運思的智力。相反地，在這個句子中，小孩已經在計算，只是他誤將自己作為說話者所處的0的位置也當成了1。這正是拉岡所稱，人從無語狀態進入語言系統時所產生的一劃意符。小孩的計算明顯錯了，但算錯不也證實那正是計算的主體的錯？如果沒有這個計算主體，自然不會有算錯的問題。

皮亞傑在《兒童對數字概念的誕生》(*La genèse du nombre chez l'enfant*) 中指出，兒童很早就開始算數的活動。然而皮亞傑是透過對兒童提問，再從他們的回答去判斷他們什麼時候開始具有數字的概念。這種研究方式和動物行為制約的實驗一樣，兒童答對或答錯均受到實驗條件的制約，因此未必能證實兒童是否產生數字的概念。但拉岡認為，皮亞傑的實驗仍有值得借鏡之處，只是那並不在心理學領域，而是在邏輯學領域。特別是皮亞傑在1942年的著作《類別、關係與數字》(*Classes, relations et nombres*) 中所提出的理論，亦即類別、關係與數字之間具有一種邏輯的結構關係。從兒童實驗上觀察到的心智現象，其實是一些先驗的、早已構成的意符系統。早在能夠進行抽象運思之前，兒童就已經透過「感覺—運動模式」的思維在計算了，只是他計算的基礎是「一劃」意符，而非日後成為數字概念的1。

如此，這個「多出來的一劃」¹⁸ 就是語言中承載著「說的主體」的意符，經由這多出來的一劃的原初肯定，才能產生「少掉的」-1的否定，進而形成拉岡所謂對一劃意符之象徵認同的動力。而當中少掉的「欠缺」，正是精神分析試圖透過閹割所說明的象徵的欠缺。

17 參閱：Piaget (1936: 57-80)。

18 拉岡在《第十九講座》中，將這個「多出來的一劃」稱為「有一」(Yad'lun)。參閱本書第十章。

三、拓撲學的彈性邏輯

拉岡指出，在精神分析經驗中，一劃意符的作用就顯示在無意識每次重複的「一劃性」(Einzigkeit) (S-IX*: 194)。無意識中的重複與自然界的循環完全不同，它並非「復返」(retour)，而是追尋意符的一劃性。無意識的重複深植在原初的一劃當中，而這一劃又緊密地重疊在主體的結構上。佛洛伊德便是在這個關係中發現了重複現象，甚至將它視為某種「死亡欲力」的展現，彷彿無意識的重複就像是生命體的目的。換言之，烙印在無意識主體上的這一劃，使無意識主體的顯現「每一次」都像是相同意符的重複，並且不知道自己正在重複。這說明了前述例子中兒童必然會算錯的原因，因為主體功能的構成本身必然蘊含著0的空洞，而導致「有一」的計算錯誤。

早在1953年的「羅馬演說」中，拉岡就曾描述主體的結構有如一一個中間有洞的環。生態學家魏克斯庫爾(Jakob von Uexküll)認為生命體的結構有如「球體」一般，是一種被包覆的「內在世界」(Innenwelt)和「外在世界」(Umwelt)的關係，但拉岡強調，精神分析所針對的主體並非這樣的生命體，而是一種內在與外在交錯的表面結構(Lacan 1966[1953]: 280)。而在1961-1962年的《第九講座》中，拉岡便首次提出了「環狀體」(tore)的拓撲圖示，說明此種蘊含著一個空洞的主體結構。¹⁹

19 拉岡在1953年的「羅馬演說」(《精神分析中話語與語言之功能與場域》)已提及可運用環狀體的形式去設想處於話語中的主體結構，請參閱：Lacan (1966[1957]: 321)。

在拓撲學上，環狀體的定義在於其表面具有一個不可化約的空洞，亦即「虧格」(genus)。²⁰如圖示：

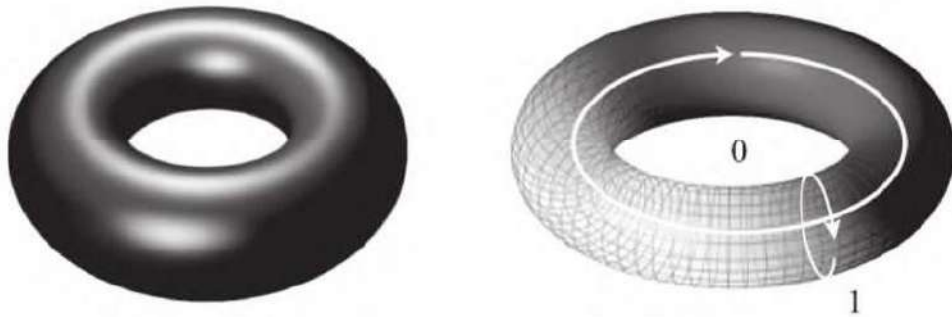


圖 5-5 (S-IX*: 244)

環狀體的結構是由圍繞著一個核心空洞 (0) 不斷重複的環圈 (1) 所構成，這就相當於從空洞的存在狀態到「一劃」意符的重複所形成的主體結構。拉岡將圍繞著核心空洞並構成環狀體之實體的大圈稱為「實圈」(cercle plein)，而大圈內部不斷重複的小圈則稱為「產生圈」(cercle engendrant)，兩者的關係可由一條貫穿環狀體同時也隨著產生圈旋轉的線來表示：

20 拓撲學上定義，若一個表面上所有的洞都可以化約為一個點，稱其「虧格」為0 (如球體表面)，若有一個無法化約的洞，則「虧格」為1 (如環狀體)。依此類推，雙環狀體的虧格為2；三環狀體的虧格為3。

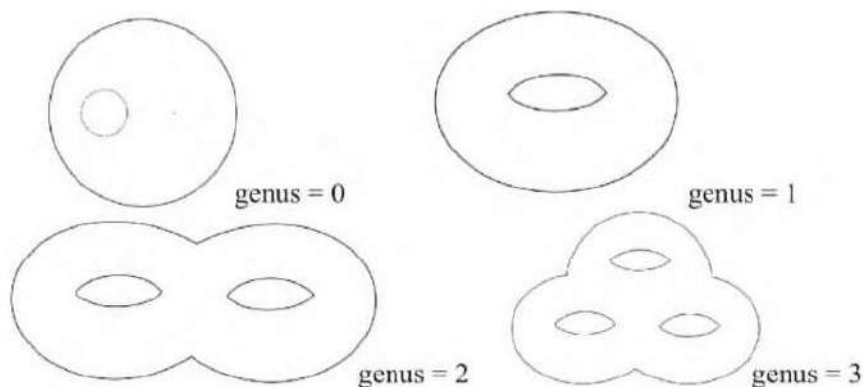


圖 5-6

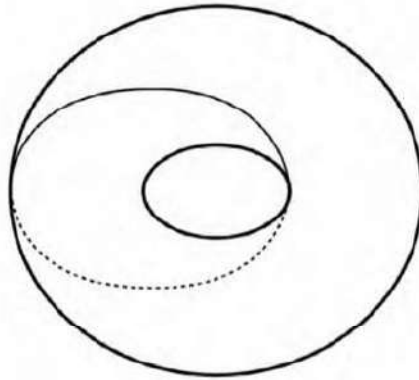


圖 5-7 (S-IX*: 247)

若將環狀體剪開成為圓桶狀，即可見出這條線的螺旋結構。

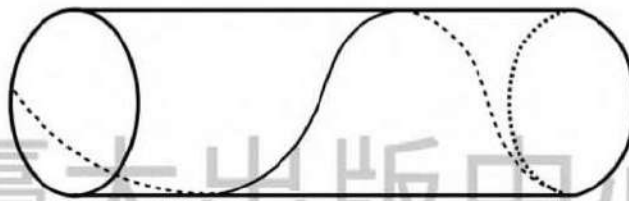


圖 5-8 (S-IX*: 249)

若再將這個圓桶狀剪開成長方形，則這道螺旋線就成為方形表面上的兩道斜線。

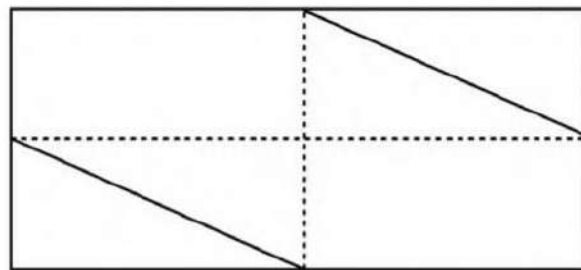


圖 5-9 (S-IX*: 249)

拉岡認為這道貫穿環狀體的螺旋就能夠代表主體的結構。正如前述，存在的空洞本身並沒有任何作用，而是必須有一劃的意符作用，

才能讓0被察覺到有如欠缺的-1。同樣地，在環狀體結構上也必須有大他者的介入，才能夠形成這一道代表主體的螺旋結構。為此，拉岡以兩個相扣的環狀體說明一開始存在的核心空洞0如何在大他者的作用下成為欠缺-1。

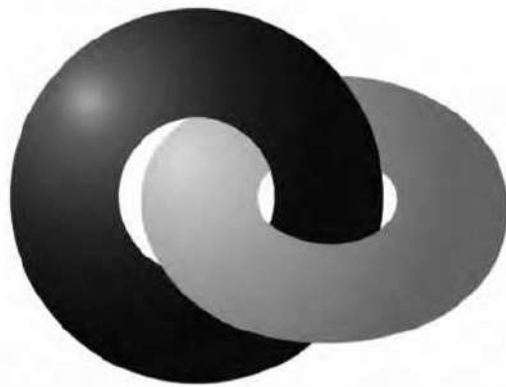


圖 5-10 (S-IX*: 269)

讓主體得以產生的一劃意符並非憑空出現，而是來自作為話語場所的大他者，其辯證關係就體現在兩個環狀體所構成的、不可化約的「環結」(lacs)。若沒有話語的象徵向度，那麼人的生命將僅受制於需求與需求之滿足，而與動物無異。人是在充滿話語的場域中誕生，也是在這個場域中說話，其「真實的」存在空洞才能在「象徵的」意符作用下，衍生出慾望與慾望中的「想像的」活動，也就是幻想(80a)。如此由真實、想像與象徵所構成的糾結關係，才是人所經歷的童年「經驗」，有別於日後經由回憶所建構之童年的「遮蓋—記憶」。然而，兒童的心理學研究卻經常忽略此一與大他者的慾望辯證關係，使得真實、象徵與想像這三個向度在治療上被化約為單純的「欲求不滿」與「提供滿足」(gratification)的關係。但這正落入了與神經症患者相同的陷阱，他們試圖透過不斷的要求來滿足其想像的欠缺，而那是不可能的滿足，因為沒有什麼能夠滿足想像的欠缺。

神經症者不僅向大他者提出要求，希望滿足其慾望不可能的滿足，他還進一步試圖藉由其慾望的形成，去滿足大他者的要求。換言之，他也在自身的精神中樹立並內化大他者的要求。這正是佛洛伊德對「超我」的定義。而這個雙重的關係也顯現在兩個相扣的環狀體糾結所表示的交錯關係，亦即一者的慾望是另一者的要求。這顯示神經症者的困境首先是其慾望的困境。因為他必須用一個又一個的要求來交換他的慾望，以致形成某種惡性循環：若他要滿足其慾望就只能提出要求，而愈是提出要求就只會產生更多的慾望。這是為何精神分析師必須拒絕去滿足神經症者所提出的要求，才能從他源源不絕的要求中清楚地看見其慾望的結構與根源，正如拉岡指出，「慾望客體是大他者不可能回應〔主體的〕要求所產生的效應」(S-IX*: 187)。

如此，這些重複的要求就構成了環狀體的「實體」，而實體所環繞的核心空洞則是慾望與其轉喻客體 *objet a* 誕生的位置。

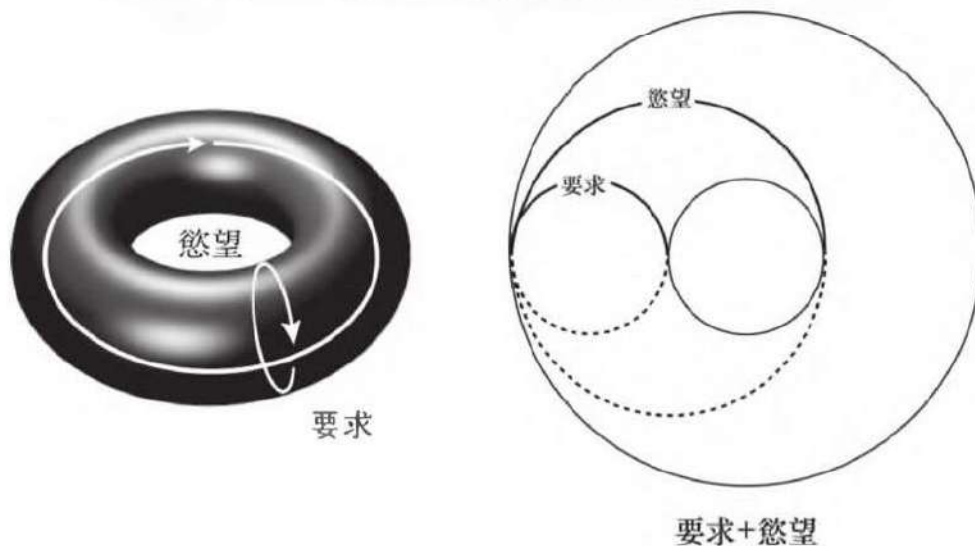


圖 5-11 (S-IX*: 301)

圖示平面圖上這道同時環繞著環狀體的「實圈」與「產生圈」的軌跡——拉岡稱為「倒8字形」(huit inversé)——就代表著構成主體

的「要求」與「慾望」。此外，這道軌跡也凸顯在兩個環狀體糾結中，主體的要求與大他者的要求之間的辯證關係：

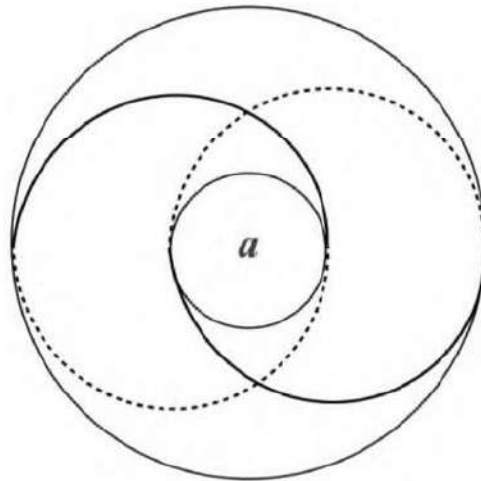


圖 5-12 (S-IX*: 303)

主體的要求與大他者的要求之間具有某種重疊的關係，而兩者的「交集」則是產生出慾望客體的空洞；

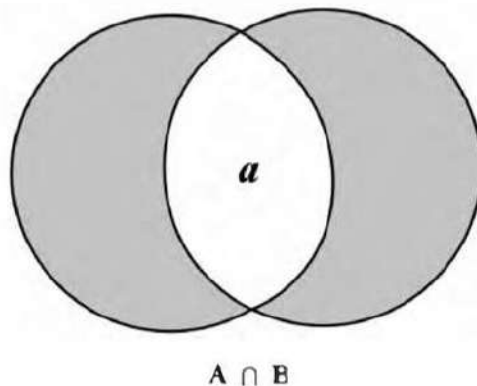


圖 5-13 (S-IX*: 302)

這表示在這兩個要求之間有著某種協同或契約關係，使得一者的要求就包含著另一者慾望。如此，拉岡藉由定義這個圖示中的兩個點，說明慾望如何在主體的要求與大他者的要求這兩者的交集中產生：

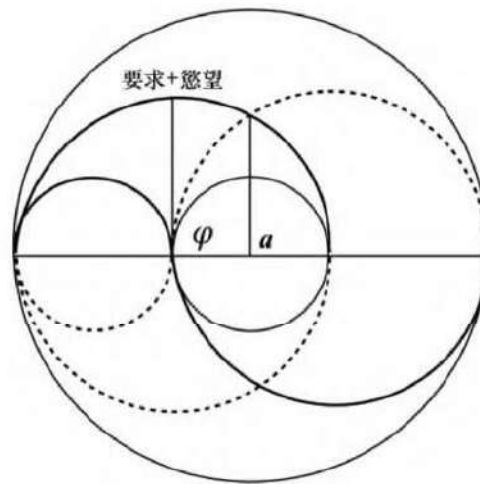


圖 5-14 (S-IX*: 304)

首先，從兩個要求之交集的核心空洞的中心點一直到代表主體的「要求+慾望」這條線的距離，代表的是慾望客體 *objet a*。其次，主體這道「倒8字形」的半徑則代表著陽具意符的向度。如此，這個圖示便可顯示，主體是經由對陽具意符的認同，接收了來自大他者的要求所蘊含的核心空洞 *objet a*，因而成為慾望的主體。

對拉岡而言，類似這樣的拓撲圖示將使康德所謂的「空間直觀」受到質疑，因為環狀體拓撲的延展，讓我們可以僅考量「表面」的屬性，而不必借助「深度」，便能衡量整個拓撲系統。例如，若將前述兩個相扣的環狀體糾結剪開來，就能清楚地見到這是兩個結構完全相同的表面：

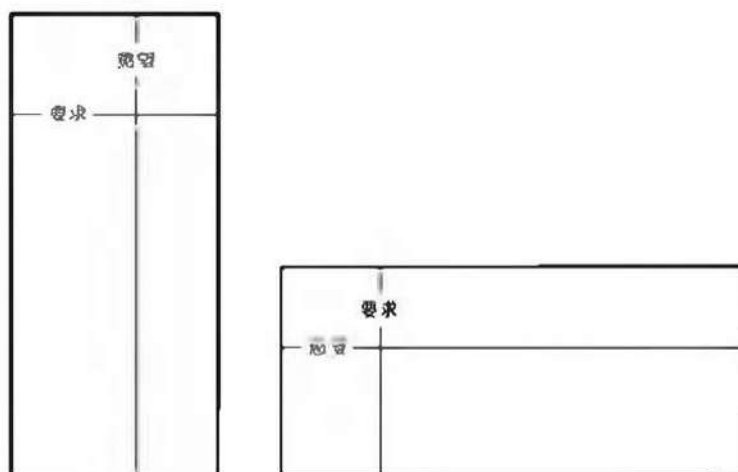


圖 5-15

除了糾結的環狀體，拉岡也引用其他的「代數拓撲」(topologie algébrique) 表面圖形，如「莫比烏斯帶」(bande de Möbius) 與「十字帽」(mitre)。在拓撲學「同胚」(homéomorphique)²¹ 的定義下，這些表面圖形都具有可以變形但同時又保有某種恆常關係的特徵，就像某種橡膠製成的物體，可以任意扭曲而最後又能恢復原狀。因此，拉岡表示，他試圖透過這些圖示提出一種象徵領域的「彈性邏輯」(logique élastique) (S-IX*: 297)。因為主體的結構並非球體一般的封閉結構，因此更需要以具有延展與彈性的表面拓撲圖形作為主體結構的模型。例如，將環狀體的內壁與外壁交錯隱沒，就形成了「十字帽」(圖 5-16)。

21 荷蘭數學家布勞威爾 (I. F. J. Brouwer) 所提出的定理，亦即任何形狀，只要它只具有一道邊線，那麼無論形狀如何變形，它們都仍然維持「同胚」：如圓形、方形、三角形，這些在拓撲學上都是屬於同胚的圖形。

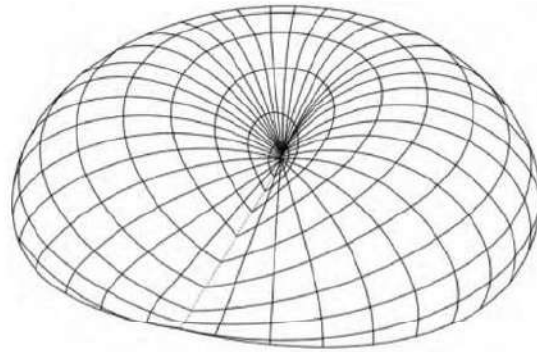


圖 5-16 (S-IX*: 298)

就像莫比烏斯帶一樣，在十字帽上，也可以從表面的任一點環繞整個表面再回到原點，形成前述「倒8字形」的軌跡：

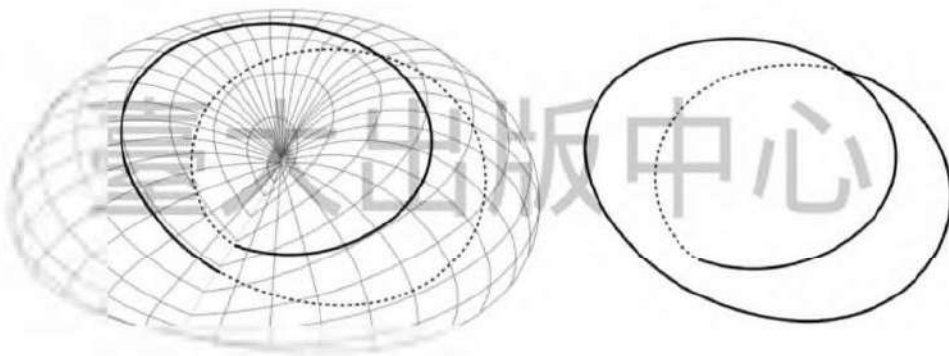


圖 5-17

如此，這道「倒8字形」的軌跡便表示了代表主體的那一道環繞著環狀體的「實圈」與「產生圈」的切割線，以及這兩者重疊處所蘊含的核心空洞。

藉由代數拓撲學的彈性邏輯，拉岡也試圖從更廣大的角度去思考此種表面的主體結構和「萬物」(grand tout) 之間的關係。拉岡認為，主體並非被「萬物」包含在內。至少就說話主體而言，主體的「外在世界」並沒有包覆著他的「內在世界」，而是這兩者是一種延續的表面關係。拉岡以一般作為宇宙模型的球體表面為例，主體就有如球體表面上由一個真實的空洞所形成的、有如「把手」一般的環狀體結構：

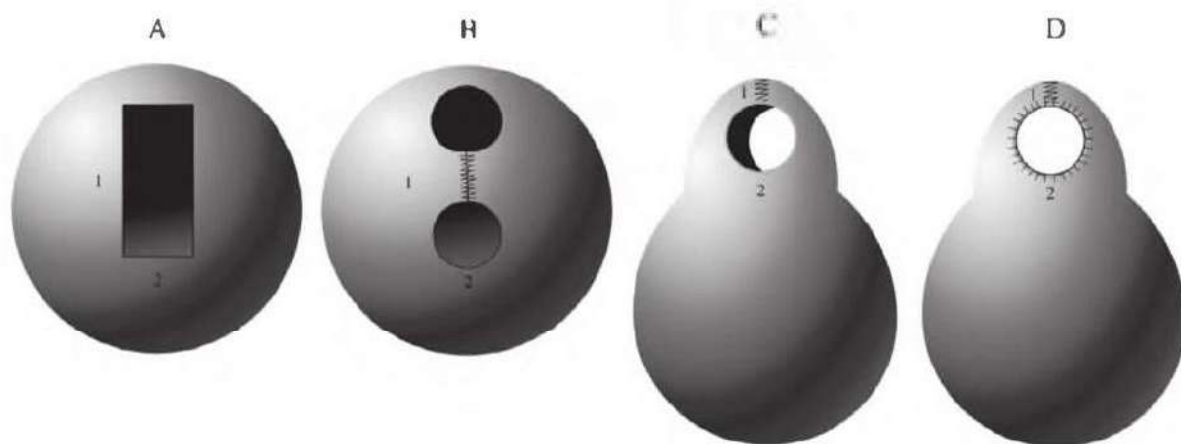


圖 5-18 (S-IX*: 272-273)。A：代表宇宙萬物的球體表面上的真實空洞。B：局部縫合這個空洞的邊緣，形成兩個洞。C：將這兩個洞提起，並縫合其邊緣。D：形成一個具有一個虧格的拓撲表面。

這個拓撲表面圖示正說明了主體與萬物之間的關係。在這同一個表面上，所謂的主體並非一種「內在的」實體，客體也不是「外在的」的實體；客體只不過是相對於主體意符的客體意符，它們並非互為內在、外在，而是處於同一個表面上。而在這樣的拓撲表面中，客體的存在只是因為「主體的外一在」(ex-sistence du sujet) (S-IX*: 279)。

拉岡認為，此種「外一在」的存在正是海德格之前的哲學存有學的盲點。傳統哲學始終從主體的存在去設想他所知覺的客體的存在，而忽略了主體存在的基礎是一個真實的空洞。這個真實的空洞使得主體必然處於其知覺與意識活動的場所之外。而真實的空洞並非形上學所稱、相對於「在場」(présence)的「不在場」(absence)；而是存在當中的空洞，有如萬物中一處隔絕的飛地。因此，主體的存在也必然是一種「外一在」。這聽起來或許讓人感到虛玄，不過我們可以利用法國人生活中不可或缺的起司作為比喻。起司的本質與其美味的關鍵並不在於起司的實體存在，而是在於起司當中的洞，但這些洞並非起司也不是沒有起司，而是「並非沒有」起司。這個「並非沒有」便定義了主體與萬物之間的「外一在」(ex-sistence)關係。相對地，傳統哲

學與心理學都忽略了此種主體的「外一在」性，以致這些理論始終都只能建立在對人類行為的所謂「客觀的」觀察。如此，這些理論或許能夠解釋諸如認知、學習等人類行為，但卻無法單純從認知與學習去說明無意識主體的運作。

也因為主體的「外一在」，他能夠同時出現在拓撲表面的兩個位置上，也就是他能夠「在又不在」；正如有人敲門時，那個回應著「我不在」的人。此種「並非不在」的存在，才能凸顯主體的分裂結構。拉岡引述詩人培維（Jacques Prévert）說過的一句話：「你並非沒有無知」（*Vous n'êtes pas sans ignorer*）（S-IX*：291）。這句拗口的話所要表達的，無非就是聽者所聽見的意思，也就是中文所說的「你明明就無知」，但正因為分裂主體的作用，使得這句話可以透過雙重否定的方式表達成「你並非沒有無知」。而「你無知」和「你並非沒有無知」這兩句話的差異，就在於後者不僅表達「你無知」而已，而且隱含著有更多說話者的意圖在內。

拉岡也以杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky）的《地下札記》（*Les Carnets du sous-sol*）為喻，說明人「介入」（*engagement*）世界的關係，就像一種地下通道，它讓人可以同時處於入口和出口兩處。以拉岡的拓撲圖示來看，只要將原先的把手結構翻轉過來，就不難觀察到此種代表著人的介入的地下通道：

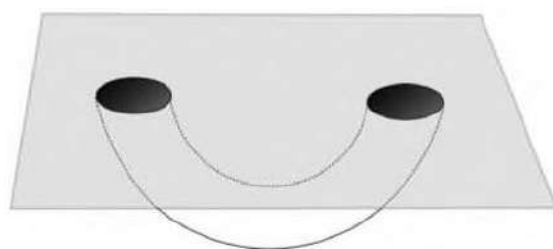
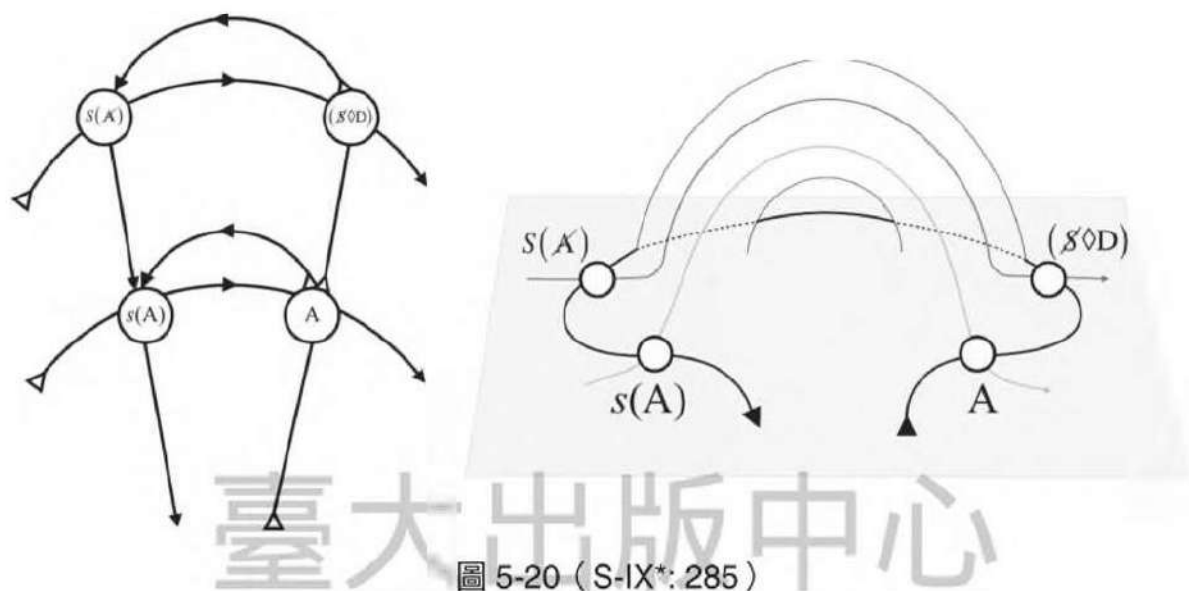


圖 5-19（S-IX*：283）

此外，拉岡也認為卡夫卡的文學作品亦顯示出，處於社會中的人

就像是一種地下道中的動物，正如地下的生物如螞蟻、地鼠等，也被視為社會性動物。這顯示，當人試圖去思考主體與世界的關係時，始終有一部分地下的、不被認識的無意識經驗。因此，拉岡也將地下通道的拓撲表面圖示與慾望圖示整合在一起：



圖示的四個點分別是 A：大他者、s(A)：訊息的意義、S(D)：主體與要求的關係、S(A)：大他者的意符。(S-IX*: 285)

這個地下通道的結構便顯示出，在對大他者的「要求」(S(D)) 以及所得到的「回應」(S(A)) 之間的落差所展開的各種可能性。拉岡以「或許」(peut-être) 與「沒有」(rien) 這兩個字的辯證說明。

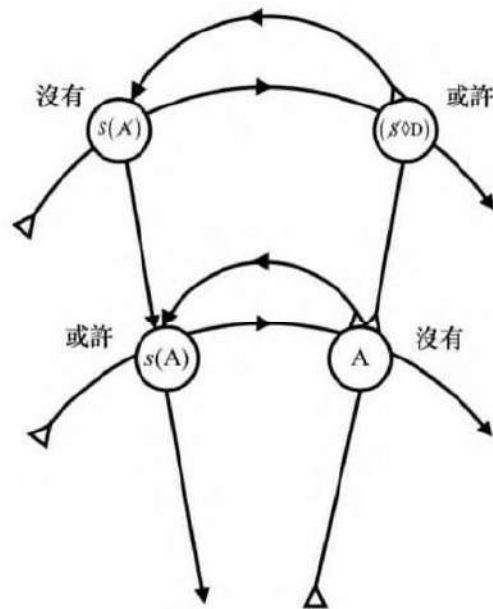


圖 5-21 (S-IX*: 286)

主體對大他者提出的要求始終是其慾望所期待的滿足（「或許？」），而大他者對於主體的回應則是其慾望的不可能滿足（「沒有」）。因此在下層的「話的層次」，「或許沒有？」是一個開向可能性的問句。當中的「或許」優先於「沒有」，而「沒有」作為「空洞」正是慾望客體得以存在的原因。正如中文表示「一點都沒有」或「一個人也沒有」時，正是把「一點」、「一個人」放在那個「沒有」的空洞的位置上。這就說明了主體介入「世界萬物」時所開啟的「可能性」並非來自事物的存在，而是來自主體與大他者的慾望辯證。

而在「說的層次」上，則是「沒有或許」的不可能性。是從這個來自大他者所回應的「沒有」的空洞，才產生出主體認同所必須的「一劃」意符。對拉岡而言，康德所稱無法被觸及的「沒有概念的空洞客體」，便是一種意符。而作為意符效應的主體，其存在只能是一種「外一在」的無盡轉喻與引申的效應。如此，唯有當上層的意符效應偶爾不期而遇地出現在下層時，人才能察覺到無意識主體的作用，這便構成了拉岡所說的隱喻作用。換言之，作為意符，主體始終被淹沒在

無盡的轉喻過程中，只有當他偶然降臨話語的層次才能被察覺。而此時，被察覺到的主體看似成為了一個符號，但它只是一個代表空洞的符號；而代表空洞的符號無疑就是意符的定義，亦即意符是為另一個意符而代表著主體這個空洞。

對拉岡而言，這個來自大他者對主體慾望滿足的不可能的回應，正體現了佛洛伊德所構想的原初父親的禁止。正如在佛洛伊德所述的「父親之死」夢中，父親「他死了，他並不知道」，所以父親的禁止才具有絕對律法的效力。相對地，主體則是處於「並非不知道」的分裂狀態。如此，正因為無意識主體他知道，所以才產生了佛洛伊德所稱的「無意識的罪惡感」。這也是佛洛伊德能夠從人內心中的超我的譴責，指出人在文化中必然感到不快樂之因：

罪惡感是文化發展最重要的問題〔……〕文化進展必須付出的代價是失去幸福與罪惡感的升高。(G. W.-XIV, 494)

四、焦慮與慾望的根源

在慾望的滿足這條絕爽的道路上，人面臨著重重的干擾與阻礙，因為慾望的滿足受到來自大他者的「慾望物」所決定。然而大他者的意符作用也使「慾望物」變成某種遙不可及的意符，於是衍生出慾望客體的無盡轉喻的過程。如此，大他者對主體所要求之慾望滿足的拒絕回應，正是迫使主體轉移開「慾望物」，並回歸到追求慾望客體的快感世界。相反地，若慾望能夠獲得滿足並抵達被禁止的「慾望物」，那麼將不再有慾望也不再有主體的存在。

就此而言，對慾望喪失的恐懼，本質上是擔心被大他者吞噬、被虛無化的恐懼。拉岡並不認為，瓊斯所提出的「性慾喪失」是潛藏在

閹割恐懼背後更根本的恐懼，²² 畢竟性慾的消失只是因為受到抑制而暫時隱匿，它在一段時間之後就會再出現；而且抑制是一種防禦作用，並不會引起恐懼。因此主體真正害怕的是面對大他者的恐懼。換言之，「性慾喪失」的恐懼不過就是大他者的效應。同樣地，焦慮的產生也並非針對著慾望的喪失，而是面對大他者時，不知大他者的慾望為何而產生的焦慮。

正如佛洛伊德在《禁制、症狀與焦慮》(*Hemmung, Symptom und Angst*)中指出，焦慮的特徵是「不確定性」(*Unbestimmtheit*)與「沒有客體」(*Objektlosigkeit*)。若焦慮有了明確的對象，就成了「害怕」(*G. W.-XIV: 198*)。因此，讓主體感到煩惱與焦慮的，是在大他者的慾望客體位置上的「空洞」。而這處什麼都沒有的空洞，正凸顯出陽具意符的功能，也就是作為衡量一切慾望之基準的根本意符。正如拉岡表示，整個精神分析論述都在於指出陽具是所有慾望問題的關鍵：

我因為不知道大他者的慾望而感到焦慮，但我知道這個慾望的工具就是陽具。(S-IX*: 335)

透過將陽具意符整合入主體的要求中，主體的慾望才得以誕生。但也因為陽具只是一個意符，以致慾望只能表現為無盡重複的要求。正如拉岡以雙關語「不在」(*n'être*，音同 *naitre* [誕生])表示，慾望是在一個威脅著其存在的道路上誕生。因此，慾望涉及的始終是被禁止的滿足，也就是「絕爽」。

對精神分析而言，人類慾望的各種變貌所展現出的力量，明顯地是朝向一個核心的空洞展開。而空洞和焦慮「並非沒有」關係，因為焦慮涉及的是「與大他者之慾望的關係」(S-IX*: 330)，是面對著大他者之慾望的焦慮。這也是拉岡透過環狀體所試圖說明的問題。拉岡

22 參閱本書第二章註釋11。

指出，「人的慾望是大他者的慾望」，但這並非表示「相對於大他者的慾望，主體的慾望是處在一種受侷限（Beschränkung）的關係之下」（S-IX*: 330）。相反地，主體的慾望和大他者的慾望是不可比擬的，因為兩者之間並沒有可以衡量的共同基準。若拉岡比喻主體是 $\sqrt{-1}$ ，那麼建立在大他者之慾望的慾望就有如 $\sqrt{-1}$ 與 $\sqrt{-1}$ 相乘的結果，也就是-1這個存在的根本欠缺狀態。因此，在人的慾望對大他者慾望的認同當中，並無任何協同或契約可言，人唯一能夠利用的工具就是來自原初想像關係的幻想，那是他抵禦大他者之慾望的唯一方式。

然而人也可能直接遭遇到大他者的慾望，導致焦慮的產生。拉岡早期便曾以「處於鱷魚大嘴中」的處境，說明主體面對大他者慾望時的不確定性。²³而在第九與第十講座中，拉岡則是以密閉盒子裡的公螳螂和母螳螂，比喻主體面對大他者慾望時的焦慮感受。拉岡表示我們可以從人的真實比例來想像這個關係，假設代表主體的公螳螂是身高大約175公分的人，那麼代表大他者的母螳螂就有大約三公尺高的巨大身形。此時，人從如此巨大的母螳螂的複眼中看見自己時，所體會到的那種無法言說的壓力與感受，就非常接近焦慮了。人就像是母螳螂眼中的公螳螂，他不知道自己被大他者當成慾望客體時將會是什麼（S-IX*: 333; S-X: 14）。這也是佛洛伊德定義焦慮是「沒有客體的感受」的原因。那並非表示大他者的慾望沒有客體，而是面對大他者的慾望時，主體並不知道那個客體是什麼，相對地也無從知道自己是什麼。

從陽具意符的角度來看，拉岡認為在伊底帕斯情結中的閹割焦慮，對男孩和對女孩分別有著不同作用。對女孩而言，伊底帕斯的歷程相對單純，因為她「沒有陽具」（sans l'avoir），只能去慾望它，因此陽具意符很自然就來到主體的慾望客體的位置，而女孩通常也可以順利地由此獲得其性別認同。但對「並非沒有陽具」（pas sans l'avoir）

23 參閱本書第九章第二節。

的男孩來說，卻必須提出要求才能擁有陽具意符。因此對男孩而言，閹割情結意謂著原本屬於身體自然擁有的東西，經由父親律法的禁止，才能成為其慾望客體的意符。正如拉岡強調，在主體與大他者的慾望關係中，「主體要求著陽具，而陽具則讓慾望得以成形」(S-IX*: 340)。由此可見，在與大他者之慾望的焦慮關係中，引起焦慮的並非瓊斯所說的「性慾喪失」，而是對於失去陽具的恐懼。

對拉岡而言，焦慮並非一般所謂「無法言說」的情境，它不只涉及主體一方欠缺話語的情境，同時也涉及了作為意符場所的大他者。是當主體的需求透過大他者的意符說出來成為要求，主體的慾望才出現在大他者的慾望的位置上，並產生面臨著大他者之慾望的焦慮。

拉岡在1962至1963年的《第十講座：焦慮》(*L'angoisse*)中，便是從主體與大他者的慾望這個核心結構，去定義objet a及其五種不同形式：乳房、排泄物(*fèces*)、陽具、觀看(*regard*)與語音(*voix*)。儘管拉岡稱objet a是「慾望客體」(*objet du désir*)，但他也不斷地強調，那並非慾望所針對的客體，而是引起慾望、導致慾望出現的客體，因此他在《第九講座》中另提出了「根源」(*cause*)一詞，並開始稱objet a是「慾望的根源」(*cause du désir*) (S-IX*: 600-601)。

傳統哲學、倫理學與宗教始終是從「被慾望的客體」來定義慾望。就此而言，人可以慾望著許多可以帶來快感、好處的好東西。然而精神分析卻發現，慾望所針對的客體只是一個幌子、誘餌，這些客體所帶來的滿足從來都不是欲力的滿足。因此拉岡指出，不要以為「你認為自己慾望著什麼東西」，那就是「你慾望」。事實上，驅使人慾望的真正動力是來自於一個「不在場」的「根源」。正如佛洛伊德在《夢的解析》中提及的屠夫太太的慾望，這位太太非常喜愛魚子醬，並渴望每天早餐都能吃到塗魚子醬的麵包。當然寵愛她的先生也盡其所能滿足她的喜好，但這位太太卻請求他無論如何都不要給她魚子醬，

這樣她才能夠一再地要求先生滿足她！這個例子就顯示，慾望的目的在於創造永無止盡的慾望，因此慾望真正的客體並非是滿足慾望的東西，而是能夠持續引起慾望的東西，也就是慾望的根源。拉岡賦予這樣一種驅動慾望卻不滿足慾望的客體一個意符：objet a。²⁴

由此也可以區分兩種不同的滿足模式：被慾望所針對的「好物」，是可以帶來快感的「滿足」(satisfaction)；而作為慾望根源的客體則是帶來持續的慾望，也就是「不可能的滿足」，那正是「絕爽」(jouissance)的定義。

隨後，拉岡在《第十講座》明確地提出了objet a的理論論述。他從主體與意符的關係將「焦慮」定義為一種對於「欠缺的欠缺」的焦慮。對人類嬰兒而言，一開始的母子關係是完滿無缺的同一關係，在這個最初的鏡像與想像關係中，母親被嬰兒視為其生命的一部分，母親是屬於嬰兒並且是和他一體的。直到父親的功能被凸顯，這個母子的想像關係才開始出現缺陷，因為父親的存在必然意謂著母親欠缺什麼東西。這是父親功能的介入所引起的想像的欠缺，亦即經由父親隱喻所帶入的陽具意符一開始是以「想像的欠缺」方式存在，拉岡稱之為 $-\phi$ 。在它成為小孩得以認同的陽具意符 Φ 之前，小孩先是透過幻想的方式，利用任何可能脫離其身體的東西去填補這個「欠缺」(soma)，試圖擺脫此時擺盪不定的存在狀態。因此出現在這個欠缺位置上的東西或填充物，必然會引起既熟悉又陌生的「陌異感」(Umheimlichkeit)，因為那既是自己的又是大他者的東西。而此種「陌異感」正是焦慮的前兆(S-X: 60-61)，因此拉岡認為焦慮並非對於某

24 objet a 這個詞來自拉岡在《第八講座》所評論的柏拉圖《宴饗篇》，其中阿西比亞德對蘇格拉底的讚美所提及的agalma（參閱本書第四章）。這個希臘文來自動詞αγάλλω（華麗的裝飾、打扮）與名詞ἀγάλμα（裝飾、打扮）。換言之，那是指多出來並使某物變得珍貴的東西。拉岡對《宴饗篇》的閱讀所強調的，在於蘇格拉底清清楚楚地告訴阿西比亞德，他自己並沒有這個agalma，是阿西比亞德將它加諸於蘇格拉底身上。

種喪失的焦慮，而是對於「喪失的喪失」的焦慮。是因為在進入象徵階段之前，想像的「欠缺」被某種「客體」給填滿了，以致欠缺消失才導致焦慮。至於這些被利用來填補想像欠缺的客體，則是拉岡稱為 *objet a* 的部分客體。

因此，*objet a* 在現實當中可以有實際的對應物，例如精神分析力比多發展理論所區分的欲力的部分客體：「乳房」、「排泄物」與「陽具」。它們是受到部分欲力以「不及物」的方式挹注的客體，欲力永遠都只是把它們當成「目標」，圍繞著它們來達到「目的」，而不是直接從這些客體上獲得滿足。不過，雖然 *objet a* 在現實中有這些對應物，但不應混淆 *objet a* 的存在與一般客體的存在，因為 *objet a* 的出現是在一般客體（亦即可交換、社會化的客體）的構成之前，甚至也早於主體的構成。*objet a* 並非是慾望所針對的客體，而是引起慾望的根源，它們並非可見、可被知覺的被慾望客體，而是隱藏在慾望背後的不在場客體。

顯然，作為客體，*objet a* 的存在不同於一般被知覺的外在客體，而是以不在場的在場方式作用。但它既然「不在場」，還能說它「存在」嗎？正如前述，*objet a* 不僅不同於一般的客體，甚至徹底挑戰了形上學對客體作為一種「在場」（*présence*）的存在定義，因為在慾望的領域上，客體存在的特徵正是「不呈現、不在場」，正如陽具的性質就是一種不在場的存在——這也是變態者迷戀「羅莉」（*lolita*）的原因，她就體現著陽具不在場的在場。

基於對精神病的認識，特別是被迫害妄想常見的「被監視幻覺」與「語言幻覺（幻聽）」，拉岡進一步將「觀看」與「語音」也納入 *objet a*，並提出「觀望欲力」（*Schautrieb*）與「呼喚欲力」（*pulsion invocante ou vociférante*）的觀點。²⁵ 拉岡認為，在伊底帕斯期之後以

25 拉岡甚至認為這將會是他對精神分析理論最大的貢獻。

超我的嚴酷的「洪亮語音」形式被體內化的「語音」，才是「最原初的」客體（S-X: 295）。賴克（Theodor Reik）在《儀式：宗教儀式的精神分析》（*Le rituel, psychanalyse des rites religieux*）²⁶中指出，猶太教儀式中使用的「號角」（Chofar）就象徵著耶和華的語音。然而拉岡批評這個語音象徵的發現是只知其然而不知其所以然，因為賴克仍無法清楚掌握什麼是語音。相對地，拉岡則對「語音」與「語言發音」（phonémisation）提出了一個非常重要的區分。他引述史坦（Conrad Stein）的觀點，後者認為「原初意符」（signifiants primordiaux）的出現不只是被連結成意符鏈的連續與對立關係，而且也與它們「被說出來、被發音」（émis, vocalisé）的「行動」（acte）有密切的關係。拉岡雖然同意這個說法，但對「行動」這個字有所保留，因為對他而言，「發出聲音」涉及的是 objet a：

承載著 objet a 的東西必須從語言發音中被區隔出來。〔……〕後者只不過是一些對立的系統，以及它所帶來的替代、移置、隱喻與轉喻的可能性。這個系統能夠利用任何材質，只要它們能夠組織成彼此區別的對立關係。而一旦這個系統的某些東西被說出來（émission），那麼就涉及一個新的、被隔離出來的向度，一個自成一格的向度，也就是真正的語音向度（dimension proprement vocale）。（S-X: 288）

換言之，語音是承載意符、讓意符得以成為語言發音的必要材料與條件。而語音之所以成為一個自成一格的獨立向度，是因為它是在說話這個意義活動中「被略去」（éliminé）的部分。當「語音」被發出來成為語言學所稱的「發音」的同時，語音也被略去。而「被略去」正是拉岡所欲強調的 objet a 所具有的「不在場之在場」的本質性特徵。

26 參閱：Reik（1974[1946]）。

慾望功能的基礎在於〔……〕這個核心的客體 *objet a* 不僅被分離，而且始終是在它支撐著慾望之處被略去，然而卻仍與慾望有著深層的關係。(S-X: 291)

這是為何對拉岡而言，在精神發展過程中相對較晚才以「超我」的姿態顯現的「語音客體」，事實上是最原初的 *objet a*，因為人類的語音可以說是體現了 *objet a* 的本質。

正如拉岡所論的「觀看」並不涉及視覺器官，作為 *objet a* 的「語音」也與耳朵無關，無論是兩隻耳朵或第三隻耳朵。²⁷「語音」的存在並不屬於「聲響」的範疇；因為對意符主體而言，作為 *objet a* 的「語音」只能以欠缺、不在場的方式顯現。借用米耶的假設，在拉岡的精神分析視野中，「語音」的功能只能放在「無聲」(a-phone) 的標籤下考量，「語音是意符當中所有不參與意義效應的東西」(Miller 2007: 139-141)。²⁸ 也是如此，拉岡才在《第十一講座》中認為，哲學史上的蘇格拉底所顯露之不屈不撓的純粹性，必然和他「沒有居所、沒有位置」(atopia) 有關。正因為他什麼都不是，才能在與阿西比亞德的愛情關係中體現出 *objet a* 的功能。因此拉岡形容，每當體現著 *objet a* 的蘇格拉底開口說話，便顯現出「惡魔般的語音」(la voix démonique) (S-XI: 232)。²⁹

27 賴克曾借用尼采的隱喻，強調精神分析師必須以「第三隻耳朵」去傾聽。「重要的不是語音所說出來的那些字，而是語音所告訴我們的關於說話者的事。語音的音調〔包括沒有發出聲音、幾近沉默的語音〕比它所說的來得更為重要。正如蘇格拉底所說：『說話，以便讓我看清你』」。參閱：Reik (1999[1936]: 21)。

28 參閱：Miller (2007: 139-145)。

29 拉岡也發現，在思想史上，人們早已質疑蘇格拉底說出的「語音」並非他自己的語音。這個神祕的關係甚至讓許多19世紀初的作者試圖為蘇格拉底撰寫所謂的心理傳記。而拉岡認為這些作者們的嘗試已經是很大的貢獻，因為日後根本沒有人會再去思考這個問題。但事實上，德希達在1980年的《明信片》(La carte postale) 就再度重回這個問題。也是在這本書中，德希達表達了他對拉岡的愛，以及他的思想和拉岡思想的一種共存亡的「套疊關係」(invagination)。參閱拙作：〈思想主體的套疊：拉岡與德希達〉(沈志中 [2011])。

同樣地，若不認識「語音」這個 *objet a*，就完全無法構想出現在精神病中的「語言幻覺」現象，以致只能像以往的精神病學一樣將它詮釋為錯誤的知覺。正如拉岡指出，先是因為「語音」客體的存在，才有了「知覺者」(*percipiens*) 的存在，然後才出現聽的功能。可見語言幻覺本身並非一種錯誤的知覺，而是一個迷失的知覺者的結果。換言之，主體才是其語言幻覺的內在性本身，這是為何精神病的幻聽所聽見的始終是充滿意義的訊息，而不是單純的聲響噪音。就此而言，精神病的幻覺涉及的是「知覺者」的適應性問題，因此不應一味地從現實的角度去詮釋知覺的正確與否。然而，哲學與心理學始終試圖定義一個純粹的知覺主體，並將它對立於被知覺的外在客體；而精神分析則是指出，主體的構成是建立在與一個什麼都不是的「客體」的相遇，也就是支撐起主體結構的 *objet a*，而語音正是其中之一。就此而言，「語音」可說是結構著主體的「意符鏈本身」，它不必然只是被內在知覺為超我的大他者語音，而且也是讓主體得以構成的前提。「語音」不僅是精神生命的一個特殊載體，而是它就是精神生命本身。³⁰

拉岡比喻，*objet a* 中的 *a* 就像是大他者這個世界文本中失落的字母 (*S-IX**: 602)，是圍繞著這個失落的客體，才產生佛洛伊德所稱的「被抑制物的復返」。但無論任何試圖讓 *objet a* 重新出現在意義場所的症狀、重複與隱喻，都無法填補這個失落處的空洞，因為主體唯一能做的就是「幻想」。*objet a* 的存在可說是主體與慾望構成的必要條件，但人只能從唯一能夠展現其慾望的「幻想」(*Œ*) 結構中看到客體 *objet a* 與主體的關係。在拉岡的慾望圖示中，幻想是主體在面對著大他者而產生「你要什麼？」的問題時，唯一能夠防禦並掌握自己位置的方式。但在幻想結構中，面對著 *objet a* 的主體也必然處於退隱、被劃掉

30 關於作為 *objet a* 的「語音」，請參閱拙作〈何者聽：聲響迴盪〉(沈志中 [2018])；以及〈論語音——從現象學到精神分析〉(沈志中 [2017])。

的分裂狀態(8)。為此，拉岡表示，我們可以利用「十字帽」這個拓撲表面來釐清分裂主體與其慾望根源 *objet a* 的結構，也就是在「十字帽」上進行一道同時環繞環狀體的「實圈」與「產生圈」的切割，即可將它分離成一條無方向性的莫比烏斯帶，以及一個有正反面之分的倒8字形平面。如此，前者便是分裂主體的結構，而後者則是填補其核心空洞的慾望根源 *objet a*：

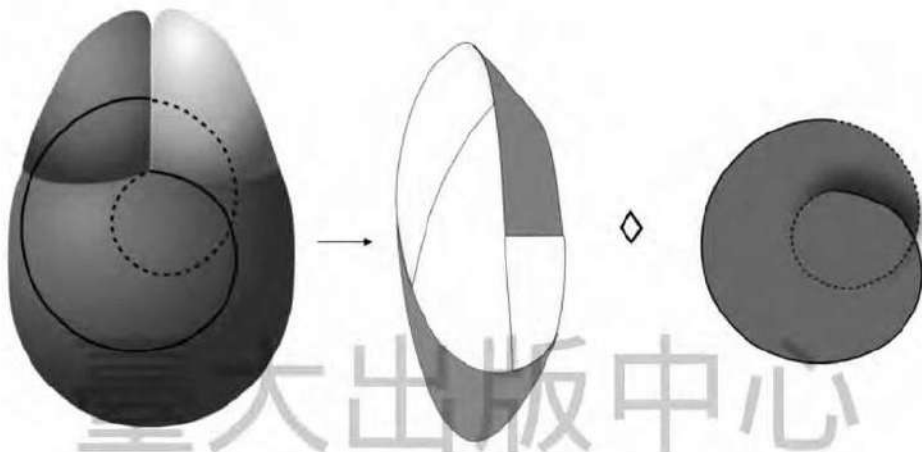


圖 5-22

此外，這個圖示也讓我們能夠察覺 *objet a* 與拉岡在《第七講座》所稱的「慾望物」之間的區分與密切的關係：主體的慾望所追求的始終是「慾望物」這個空洞，但人透過幻想所表達出來的慾望，卻始終只見到他在這個空洞的邊緣上想像出來的 *objet a*。正如拉岡強調，「慾望客體」並非「慾望物」的再現影像，就像塞尚所畫的蘋果也不是蘋果的再現，而是一個被創造出來的客體。

慾望客體就像是深色玻璃，它一方面呈現出某種客體的影像，但同時又隱約地顯露其背後的空洞，彷彿有某種東西即將從中顯現。這樣的晦暗不明始終是最恐怖的影像，正如拉岡引述布朗肖 (Maurice Blanchot) 在《黑暗托馬》(*Thomas l'obscur*) 所描述的景象：

托馬待在房間裡看書。〔……〕進來的人，看見他的書一直攤開在同一頁，會以為他是假裝在閱讀。但他讀著，以無可比擬的細心與專注讀著。對於每一個符號，他就像是處在即將被母螻蟻吞噬的公螻蟻般的處境。牠們彼此對望，那些出自一本具有致命力量的書的文字，對於觸及它們的觀看散發出溫柔、愉悅的吸引力。每一個字都像是半閉著的眼睛，讓它在其他情況下不會受到的過度炙熱的目光從中通過。這還不是恐怖，相反地，那幾乎是會讓他想延長的快樂時光。〔……〕他從這顆看著他的眼睛中快樂地看著自己。但快樂變得如此巨大，如此無情，以致他是帶著某種驚恐地承受著快樂。〔……〕他察覺到這樣被一個有如生物一般的字盯著看的陌異性。那不只是被一個字盯著看，而且還有這個字當中的所有的字與所有伴隨著這個字的字，而這些字本身又蘊含著其他的字，像是一列無盡展開直到絕對之眼的天使。〔……〕高踞在他肩上的「他」與「我」這兩個字開始它們的廝殺。〔……〕他的雙手試圖去撫摸一個無法觸及、不真實的軀體。³¹

引述這個段落的同時，拉岡也像佛洛伊德一樣感嘆，他必須如此努力才能獲致的結論，作家或思想家們卻總能輕易就達成，甚至說得遠比他更好。

31 參閱 Blanchot (1950: 27-31)。

第六章：精神分析的四個基本概念

一、無意識與意符

在1964年《第十一講座：精神分析的四個基本概念》（*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*）中，拉岡主張，只有透過「主體的顛覆」（*subversion du sujet*）而非「知識的顛覆」，才能釐清精神分析經驗中的「真實」與知識所能觸及的「現實」。這是精神分析的實踐與科學知識最大的差異：科學知識完全排除了主體的向度。例如，只有當煉金術士的心靈作用被排除後，才構成化學知識。而精神分析則是排除對主體的排除。但這並非意謂著精神分析處於科學之外，而是它橫跨了科學以及涉及主體慾望的「非科學」這兩個領域。同樣地，構成精神分析研究無意識之基礎的語言學，也並非語言學家強調的純粹語法向度的研究，而是涉及「說的主體」的語言學。如此，為了釐清這個精神分析的科學向度，拉岡從主體與意符的關係重新定義佛洛伊德精神分析中的四個基本概念：無意識、重複、傳移與欲力。因此第十一講座不僅總結了拉岡先前提出的意符觀點，也明顯地標示出拉岡對佛洛伊德精神分析理論基礎的徹底翻新。

首先，拉岡之所以主張「無意識像是一種語言一樣被結構」，是因為他認為，在20世紀中葉，人們遠比佛洛伊德的時代更了解語言這個場域。語言學與邏輯學的發展對此當然功不可沒，但兩者均從「後設」的角度去構思語言與意符系統，以致無法掌握無意識的向度。因此對拉岡而言，李維史陀在《野性的思維》（*La pensée sauvage*）中所指出的「結構」，更能凸顯無意識場域所涉及的語言。李維史陀發現，原始

部落中那些被認為野蠻的思維，其實就是人的思想的基礎。換言之，所謂原始的思維並不野蠻，而是奠定人類思想的原初結構要素，如李維史陀稱為「圖騰功能」的原初分類概念，或拉岡所稱的「象徵」。這些結構要素使得語言在成為個人表達或社會溝通的工具之前，就已經對個體與社會產生結構性的作用。如此，個人與群體關係的建立均受到象徵關係所決定。而這些關係多半取材自自然界的對立項目（*thèmes d'opposition*），並以意符的方式賦予人類社會一定的結構與模式。¹

拉岡以皮亞傑引述的著名兒童觀察為例指出，若小孩會很自然地說出「我有三個兄弟，保羅、恩斯特和我」，而不是「我有兩個兄弟」，並不是因為小孩仍未發展出抽象運算的智力；相反地，這證實了先有算術系統的存在，才讓小孩產生自己作為計算者的「自我意識」，並由此去領悟他與兄弟的關係。因此，在意識主體存在之前，就已經存在著某種排列組合的象徵關係。而這些象徵關係正是無意識的結構的特徵。唯有如此，「無意識」這個詞彙才具有可描述的具體性，否則就只是一個模糊與空洞的概念。也是從這個角度，拉岡批評佛洛伊德借自熱力學概念所稱的無意識的「動力論」，只是讓無意識的概念更為模糊。²

拉岡認為，從象徵結構的角度而言，「無意識」凸顯的是「根源」的構想。例如康德1763年的論文〈試將負量觀念引進哲學〉（*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*）³，即顯

1 參閱：Lévi-Strauss (1962: 48-99)。

2 佛洛伊德在1915年的〈無意識〉一文中，曾經給予無意識三種不同觀點的定義：「從拓撲論來說，無意識的精神區位對立於意識與前意識，就動力論來說，無意識是『抑制』的結果。而就經濟論來說，無意識指的是被撤除挹注的精神表象。」

3 康德從數學上的負量概念，區分「邏輯意義的對立」（*logische Entgegensetzung*）和「實在意義的對立」（*Realentgegensetzung*）。前者並無積極的意義，如否定與肯定的對立，一者僅是另一者的反面。但就實在意義而言，正量與負量雙方均有積極的意義，並因此互相抵銷（如作用力與反作用力）。據此，康德認為，形上學不應將「虛無」（*Nichts*）混淆於「零」（*Zero*）的概念，例如「不快感」（*Unlust*）並不等於「快感」（*Lust*）的消失與

示了「根源」是不被認識的無意識概念。因為理性的法則是「比較」(Vergleichung)與「分析」(Auflösung)，「根源」卻完全無法被比較或分析。例如，物理學可以從物體墜落的現象得出作用力與反作用力的運動法則，卻無法得知物體為什麼會掉落，直到牛頓以象徵公式將物體運動的根源描述為「重力」，才能進一步說明此一現象，換言之，除非透過象徵系統的描述，否則重力完全是不可捉摸的。同樣地，一般所稱的「因果關係」(cause-effet)，例如「月亮的陰晴圓缺是潮汐的原因」或「瘴癘、穢氣是發燒的原因」等，均顯示在結果和原因之間有著某種不被認識、不明確的空洞。那正是根源的特徵。拉岡因此指出，「凡有蹊蹺之處必有根源」(il n'y a de cause que de ce qui cloche)。而佛洛伊德所提出的無意識，正是位於因果當中的這個不被認識、空洞的根源位置上。事實上，佛洛伊德從未真正關心過神經症的「病因」，他早期的神經症病因學研究是以所謂的「體質因」與「偶然因」草草帶過。但也因此，他才能發現從這些病因到神經症之間的無意識作用。

人們誤以為精神分析的詮釋是為了解釋人類行為最根本的原因，然而精神分析試圖解釋的其實是人類自己所不知道的「動機」，也就是無意識的「根源」。拉岡舉例，神經、肌肉等生理過程可以解釋人的憤怒產生的原因，但憤怒的動機卻始終是在象徵系統中的「失望」反應；例如馬路上的紅燈該變綠燈時卻不變綠燈，便會讓人生氣，或如拉岡引述詩人貝紀(Charles Peguy)所說，「憤怒是和小毛毛蟲沒有在牠們的洞裡有關」。

因此，精神分析並不企圖從意識上的因果關係去解釋人的行為與其情感表現，而是解釋「為何」會出現如此的行為與情感，也就是其

欠缺。不快感本身並非沒有快感，而是一種能與快感相互抵銷的負面的量。參閱：Kant (1905[1763]: 165-204)。

無意識動機。同樣地，人能解釋自己存在的原因，卻不能回答「為何存在」的問題，這正是笛卡爾以來的理性哲學和伊底帕斯的悲劇向度最大的差異。

對佛洛伊德來說，無意識顯示的是神經症和真實銜接之處所出現的空缺與蹊蹺。在這個蹊蹺的缺口、縫隙中，佛洛伊德發現了某種「沒有實現」(non-réalisé)的過程。但「沒有實現」並不等於「拒絕」，也不表示「不真實」。例如幼蟲沒有實現為蝴蝶，並不表示牠被拒絕成為蝴蝶，或牠是不真實的。相反地，沒有實現正是佛洛伊德所稱的「願望」或拉岡所稱的「慾望」之不可能的真實性。同樣地，並非沒有實現就是無害。就此而言，精神分析的工作彷彿是從分析者身上挑出這些沒有實現的幼蟲，卻未必能讓它們一一羽化成蝶。

拉岡認為，這處不被知道的縫隙，就是佛洛伊德在《夢的解析》中所稱的「夢臍」(Nabel des Traums)：

在被詮釋得最好的夢中，人們經常必須留下一處晦暗地帶，因為人們在詮釋時會察覺到那裡浮現一團夢思的糾結，不欲被解開，對夢的內容亦沒有更多的貢獻。這便是夢臍。夢在這個位置上，是座落於不可知(Unerkannten)之上，人們在詮釋時所遭遇的夢思維，通常必定是沒有止盡的，且必然會從四面八方滲流入吾人思維世界的網絡交織中。夢的慾望於是由此織結較濃密之處隆起，一如草類從其菌絲中冒出。(G. W.-II/III: 530)

但佛洛伊德所發現的這處無意識的「臍點一起點」，卻被之後的人給遺忘了，使得精神分析僵化為「自我心理學」或甚至「超我心理學」。而拉岡則試圖從語言學、邏輯學與集合論中意符的構想，再次打開這道佛洛伊德宣稱將「撼動地獄」(Acheronta movebo)的裂縫。

佛洛伊德所提出的無意識和之前的哲學與心理學所論的無意識完

全不同。無論是拉朗德（André Lalande）所編纂的《哲學辭彙》（*Le vocabulaire philosophique*）或德威梭維（Georges Dwelshauvers）的專書《無意識》（*L'inconscient*），均列舉了八至十種以上的無意識定義。但那些定義所指的多半只是不存在於當下意識內容的「非意識」（*pas-conscient*），或不同程度的意識。而在心理學領域，也有如「下意識」（*Unterbewusste*）或「潛意識」等論述。⁴但佛洛伊德的無意識和這些概念均不相同。

此外，無意識也不是浪漫主義所想像的神祕的、有待開發的創造力。佛洛伊德在《夢的解析》第七章的註釋中曾引述哈特曼（Karl von Hartmann）的觀點，哈特曼認為，若感覺表象的聯想不是純粹偶然地發生，而是會通向一定的目的表象，即顯示當中有不屬於意識之因素的影響，哈特曼稱此為無意識法則的作用，並認為無論是感覺表象的聯想、抽象思維、甚至在藝術創造、突發意念、詼諧語等現象都可以見到類似的無意識作用。但對佛洛伊德而言，那只是暫時不受意識關注的內容，亦即相當於「白日殘餘」的「前意識」思維（G. W. II/III: 533-534）。

相對於這些早於意識的原始、隱晦的意志，拉岡認為佛洛伊德所揭示的無意識是屬於意符層次的「說的主體」，亦即無意識「它說話」（*ça parle*）。如《夢的解析》第七章〈夢的遺忘〉就舉了許多意符作用的例子。佛洛伊德所論的夢、失誤行為與詼諧語等現象的共同特徵就在於它們是「突兀、失敗、破損」的表達，就像說出一句話或寫下一個句子時突然出錯。是這個原本被看成是單純的失誤，吸引了佛洛伊德的注意，進而發現其中的蹊蹺。在那裡有某種沒有實現的東西試圖要實現。這樣的無意識看似具有某種主體的意向性，彷彿是主體內

4 由此，不難理解關於「無意識」（*Unbewusste*）一詞的中文翻譯會衍生出「潛意識」的混淆。後者似乎將「無意識」理解為一種潛伏狀態的意識。換言之，那只是潛伏、潛在的意識狀態，而與意識沒有本質上的差異。

部的另一個主體，但正如拉岡特別強調，無意識是屬於另一個場景、另一個奇異時間性中的意向性。正如拉岡的慾望圖示顯示，無意識的「說的主體」結構就和意識中的「話的主體」相彷彿，但卻各自處於完全不同的層次。

佛洛伊德在〈無意識〉中特別強調「不連續性」(discontinuité)是無意識現象最主要的表現形式。但拉岡認為不應從這個不連續性去推論某種連續的統一體，以致急切地試圖找回不連續性的一體性。就像找到一堆看似拼圖的碎片就急著去拼湊出它的一體的原貌。這正是拉岡在《第九講座》所質疑的「同一性」的認同。因為隨著這種一體性的構想，很容易會誤以為精神就是一種包覆著內在各式各樣表象內容的「袋體」。彷彿精神就代表著所有表象內容的一體性，就像一個包覆著所有器官的身體一樣。

相反地，對拉岡而言，精神分析所謂的「認同」是指經由意符的認同。亦即，先是無意識經驗引入了「一劃」意符，繼而經由對該意符的認同才產生分裂的主體。在這之後，主體才能在話語結構中將自己視為一個統一的個體。因此，顯然一開始的「一劃」意符並非「一體」的一。拉岡藉由法文的「一」(un)與德文「無意識」(Unbewusste)一詞字首的字母Un相同，表示無意識的「一劃」意符就是被誤識了、不被認識的「一」。

那麼，若無意識的不連續與破碎性非出自一個統一的一體性，是否是出自於「空無」(absence)？拉岡認為後面這種說法並非完全正確，因為是不連續的斷裂與破碎才讓無止盡的空無被顯現出來，就像並非吶喊劃破原本寂靜的夜空，而是吶喊才讓夜空顯現出它的寂靜。因此，不應認為先有主體的存在，然後他在其生命中經歷了語言與慾望辯證的異化，才產生了無意識現象。相反地，是在異化與無意識的形成之後，才有所謂的主體，以及存在與不存在、有與無的「存有學」

(*ontologie*) 向度。⁵

這顯示了，無意識並非潛藏在精神或身體內在在某處，而是一種「共時性」的「意符鏈」，但能夠透過說話主體被實現在貫時性向度中。就像即使沒有人說中文，中文仍然存在於共時性向度中。而這樣的共時性卻可以表達成每個說中文的人口中的貫時性的話語。也因此，根據不同的語句、語態，無意識總是隨時出現又隨處消失。而在語言學家所謂的「話語行動」(*speech act*) (如感嘆、命令、召喚等)，以及當話語出錯時，也始終是無意識作用的展現，是無意識在說話。總之，無意識具有佛洛伊德在談夢的形成時所說的菌絲一般的擴散性。無意識總是圍繞著某個核心蔓延開來，並且總是涉及某個不明狀態的無意識主體。

正如佛洛伊德所論的「遺忘」(*Oblivium*) 一詞的字面意義就是「擦拭」、「抹除」，無意識結構的運作方式是透過對意符進行擦拭、劃掉、抹除。這個佛洛伊德在《夢的解析》中稱為「檢禁」的功能，甚至比抑制作用更為原初，因為它顯現出無意識最有效的動力機制。如佛洛伊德在1901年《日常生活的精神病理學》中提到的人名 *Signorelli* 的遺忘就顯示，相對於詼諧語是經由意符的替代而創造出某物，遺忘則是在此過程中除去、少掉了某物。

5 在1964年1月29日的課堂上，拉岡以「縫隙」的結構說明無意識的觀點引起了米耶的提問，他回顧拉岡先前的著作並從中整理出某種「欠缺」(*manque*) 的結構性功能。他甚至提議將拉岡討論慾望功能時所謂的「欠缺」稱為一種「存在的欠缺」或「必須去成為的欠缺」(*manque-à-être*)。在這個認識之後，米耶詢問拉岡會主張什麼樣的「存有學」。因為畢竟「存有學」是從事物存在的基礎來探討什麼是存在。而拉岡所謂以「欠缺」、「不在」作為存在模式，甚至是認同的模式，顯然也將帶來完全不同的存有學視野。拉岡在回應中指出，若從存有學的角度來看，無意識的縫隙可以被稱為是「前存有學的」(*pré-ontologique*)。他提醒，人們經常遺忘，當無意識一開始萌現時，其特徵就是不適用、不屬於存有學領域。因為在佛洛伊德面前，在所有初次發現無意識的人面前所顯現，以及在分析當中被注視的無意識範疇，它的特徵並不是存在，也不是不存在，而是「沒有實現」。因此，若就「存有物」(*ontique*) 的角度來看無意識的功能，那麼拉岡所謂的無意識縫隙中所顯現的是某種短暫、瞬間即逝的東西，因為下一刻這道縫隙就再度封閉。

而從佛洛伊德對這個遺忘案例的分析中，也可以見到佛洛伊德日後創造出原初父親之死的神話，正是為了逃避他所無法面對的「主人」（Herr）。或許，尼采宣稱「上帝已死」也是基於相同的理由。但事實上，「上帝已死」不必然是無神論主張。如佛洛伊德1939年的《摩西與一神教》（*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*）就顯示上帝之死才是基督教構成的主要原因。

對拉岡而言，佛洛伊德一切的努力均針對著「父親」所構成的問題，亦即「女人要什麼？」（*Que veut une femme?*）。因為，父親的意義就在於彰顯出「母親慾望」的對象。換言之，那是象徵父親或拉岡所稱之「父之名」的象徵父親。而「女人要什麼？」這個問題，似乎佛洛伊德從未真正解開過。

在傳統心理學領域上，人的慾望被認為是不可掌握、不定的、無止盡的，像是帶有某種神性的印記。相反地，對精神分析經驗來說，重要的反而是慾望的受限的功能。人的慾望特徵就在於人自己限制慾望。拉岡強調，不應混淆「慾望」與「快感」（*plaisir*）這兩個概念，就像佛洛伊德的德文中也區分「願望」與「快感」。根據拉岡的慾望倫理學，決定並且限制人類行為的「快感原則」是某種「內穩定原則」（*homéostase*）——維持生命體內環境穩定（*homéostasis*）的調節機制。而慾望則是有邊際、限度與固定的關係模式。慾望的本質就在於與這道邊際的關係，亦即慾望試圖跨越快感原則所設下的門檻。

縱使佛洛伊德發現無意識中的「原過程」不知矛盾，既無空間定位也無時間功能，但他仍宣稱慾望具有某種「不滅性」。這就凸顯出無意識涉及的是另一種時間，亦即拉岡所謂的「邏輯時間」⁶。如此，若像

6 關於拉岡在1945年的〈邏輯時間與預期的肯定斷言〉（*Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*）藉由「三個囚犯」悖論所區分之邏輯時間的三個步驟：「觀看的瞬間」（*l'instant de voir*）、「理解的片刻」（*le moment pour comprendre*）以及「結論的時刻」（*le moment de conclure*）（S-XI: 39），請參閱本書第七章第三節。

分析詩句的音韻一樣去切分無意識這道縫隙之開合顫動的結構，就會發現無意識瞬間綻放的始末是介於邏輯時間的「觀看的瞬間」與「理解的片刻」之間。因此，對無意識現象的掌握並無法有任何「結論的時刻」，而是只有一些不真實的迴響：「好像、似乎、彷彿……」等。於是，就存有物的角度來說，無意識就是一種「消逝」，因而只能在一種邏輯時間結構中被圈限出來。如此，就「存在」而言，與其說無意識的狀態涉及的是「存有學」，不如說它是一種「倫理學」的狀態。就像面對稍縱即逝的無意識，佛洛伊德求知若渴的心態顯示的是「無論如何都必須前進」(S-XI: 34)。

拉岡將佛洛伊德比喻為摩西，他以前所未見的方法指出了歇斯底里現象中的「不連續性」並宣告：「那裡是我將帶領我的子民前去的國度」(S-XI: 34-35)。而這個堅定的信念是建立在和笛卡爾相同的懷疑基礎之上。如拉岡引述佛洛伊德在《夢的解析》第七章一開始所論的「兒子遭火焚」之夢。⁷ 這個夢可說是懸置在一個令人非常焦慮的祕密，一個在父親和死去兒子的屍體之間的祕密：父親在夢裡看見兒子告訴他「我燒起來了」，而現實當中兒子的屍體也因為倒下的燭火而燃燒。然而，若佛洛伊德要說明的是，夢是一種慾望的幻覺式的實現，那麼為何他要以這個幾乎是反例的夢作為例子？由此，拉岡認為，佛洛伊德所要指出的是介於這對父子之間的祕密。亦即，原本應該由父親支撐起兒子的慾望結構與律法，但父親交給兒子的卻是未能彰顯「父之名」的「罪孽」。正如，《哈姆雷特》劇中的父親之所以陰魂不散，不正因為他被殺害時，還來不及贖罪、還未能支撐起哈姆雷特的慾望結構？

7 「一位父親在重病的兒子床邊守夜數日。兒子死後，他不堪疲憊到隔壁房間休息，並且讓門開著，這樣他可以看見兒子屍體存放的房間。兒子屍體周圍有許多大蠟燭，並且有請一個老人坐在旁邊幫忙守靈、禱告。睡了幾個小時之後，父親夢到小孩就站在他床邊，抓著他的手臂，並且以責怪的語氣說：父親，你沒看到我燒起來了嗎？父親醒過來，驚覺隔壁房間傳來火光，立刻跑進房間看。老人在打瞌睡，而一支蠟燭倒下來，仍在燃燒，以致小孩的一支手臂以及床單都燒起來了」(G W-II/III: 513-514)。

而特別的是，佛洛伊德舉了這個例子之後，卻沒有去剖析它而是轉而去討論「夢的遺忘」以及夢的「確定性」(Gewissheit)。畢竟，在實際的夢境和被說出來的夢之間有著如此明顯的差異，誰不會懷疑人對夢的陳述呢？然而，對拉岡而言，這也正顯示著佛洛伊德所選擇的出發點和笛卡爾一樣，都是從「懷疑」去找出「確定性」的基礎。只是笛卡爾是從「我懷疑」中確定「我在思想」，並由此推斷「我存在」。類似地，佛洛伊德也是從懷疑自己的夢出發，但佛洛伊德確定的並不是「我思，故我在」，而是夢顯示著一種我不知道的「思維」(Gedanken)，是「它思想」。因此，佛洛伊德從懷疑中所肯定的是「無意識主體」的存在，是這個確定性讓精神分析具有了撼動地獄的力量。因此，在佛洛伊德之後，我們不能、也不應迴避無意識這個場域，而是「無論如何都必須前進」。這正是拉岡所謂「不對慾望讓步」之精神分析的倫理學向度。

此外，也因為佛洛伊德確定的是「它思想」的無意識主體，因此不再需要確保「我在」之真理的上帝。相反地，在精神分析中的大他者是一個什麼都不知道「被矇騙的大他者」(Autre trompé)。正如人對夢的描述可能和他的夢境相差了十萬八千里，「夢」也被稱為「嚙語」！換言之，精神分析師可能被矇騙了。但這卻一點都不困擾佛洛伊德，因為他重視的並不是人做了什麼樣的夢，而是他如何去「說」、去「描述」這個夢。因為即使被矇騙，但佛洛伊德仍確信無意識主體就在於夢者所描述的話語當中，也就是在於夢文本的意符組合關係。佛洛伊德率先指出了無意識主體的居所就是在夢的場域。因此拉岡認為，佛洛伊德所說「它所曾在，我必成為」⁸這句話當中的「我」並非「自我」，而是無意識主體。這也是為什麼精神分析師必須「放空」(frei

8 參閱：G. W.-XV 86。拉岡在《第九講座》中曾進一步改寫這句話：「某個曾經一度知覺過的東西被保留下來，讓主體在往這個目標邁進時，無法不察覺到他的位置必須經過一種深度的回轉 (retournement) 作用，才能讓他在這個位置上掌握到自己。」(S-IX* 107)。

machen) 任何意義的「評價」，而處於與分析者的「自由聯想」相應的「同等懸浮的注意力」的態度，才能掌握到這個稍縱即逝的無意識主體。

二、重複與真實

拉岡批評，佛洛伊德之後的精神分析發展早已遺忘了佛洛伊德經驗中那道瞬息一現的無意識縫隙，而將注意力轉移到定義不明的「精神結構」，如自我、超我與「它」，以致精神分析師口中的理論彷彿就像是先知的密諭。特別是關於「傳移」的理論就經常是一些異常清晰的洞見混雜著模糊不清的概念。如大多數的分析師都同意，傳移就是無意識的重複，而「重複」則是一種傳移，因此，拉岡主張必須明確地區分傳移和重複這兩個概念。畢竟，佛洛伊德是從對傳移的探索，才發現了重複的現象。

拉岡引述佛洛伊德在寄給弗利斯的52號著名書信中所構思的心靈裝置假設：

我們的精神機制是以層疊的方式 (Aufeinanderschichtung) 建立起來，其現有的記憶痕跡材料 (Material von Erinnerungsspuren) 時常根據新的關係受到重整 (Umordnung)、重寫 (Umschrift)。我的理論中主要新的部分是這個主張：記憶 (Gedächtnis) 並非現存 (vorhanden) 一次，而是多次、以不同種類的符號 (Zeichen) 記錄下來 (niedergelegt)。類似的重整，我在當時 (失語症) 曾就來自周圍的 [神經] 途徑主張過。(Freud 1985c [1887-1904]: 217-218)

如此，根據記憶痕跡不同的銘記模式，佛洛伊德將心靈裝置的結構區分為「知覺」、「知覺符號」、「無意識」、「前意識」與「意識」系統：



圖 6-1

對拉岡而言，這雖然只是精神分析早期粗略的構想，但已足以顯示佛洛伊德認為，構成心靈的這些知覺符號是在一個「共時性」(synchronie) 的時間當中形成。因此這些「知覺符號」顯然相當於日後結構語言學所稱的「意符」。同樣地，《夢的解析》曾提到這些知覺痕跡是經由「類比」(analogie) 所構成，而「類比」無非是構成語言學所稱的「隱喻」之不可或缺的元素：對比和類似性。如此，隨著隱喻所引入的則是意符的「貫時性」(diachronie) 向度。

在拉岡眼中，佛洛伊德早已明確指出了共時性與貫時性的相輔相成關係。亦即，意符網絡在共時性向度中的構成，並不單只是由於偶然性與鄰近性，而且也基於一個非常明確的「貫時性」結構。同樣地，貫時性的向度也受到意符結構的引導。這是理解佛洛伊德的所有概念所不可或缺的基礎。

如佛洛伊德所說的「回憶」(Erinnerung) 並非某種過去的痕跡、印象的復返，而是與話語結構之最底層的意符的遭遇。換句話說，回憶是那些我們曾經咿咿呀呀地牙牙學語時所發出的意符，它們在當下復返時受到了某些迴響或形式、風格的限制，有如是一種「交叉比對」(recouplement)。同樣地，精神分析所稱的「被抑制物的復返」也是如此。因為有「復返」，所以無意識的場域才得以構成。

此外，佛洛伊德解釋「幻覺」(hallucination) 的產生是來自於精神挹注的退轉，亦即對記憶痕跡的挹注轉變成對知覺的挹注。而在退轉過程中，主體必然在短暫時間中處於潰散、被顛覆的狀態。這也顯示

佛洛伊德是將主體視為某種一開始就受到意符系統所顛覆的東西。

同樣地，拉岡認為必須從意符的網絡與其運作法則才能釐清精神分析所稱的「重複」(Wiederholung)。在精神分析一開始對歇斯底里的治療中，患者的回憶似乎進行地非常順利。但起初佛洛伊德並不知道這樣的回憶其實是一種「迎合」的症狀。因為歇斯底里的慾望，就是為了要維持父親慾望。因此，為了讓取代父親位置的精神分析師能夠持續慾望，歇斯底里患者不僅樂於產生回憶，甚至回憶得非常徹底。

但不久之後，佛洛伊德便察覺到在分析過程中，主體有自覺的傳記式回憶會遭遇各式各樣的「抗拒」，並總是會停在一定的界線之後就再也無法回想起任何東西。取而代之的是佛洛伊德在1914年〈回憶、重複與透工〉(Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten)首次論及「重複現象」：

對於被遺忘與被抑制者毫無回憶，而是將之行動出來(er agiere es)，他並非以記憶的方式複製它們，而是以行動(Tat)予以重複(er wiederholt es)，而且顯然並不知道他在重複它們。(G. W.-X: 129)

因此，重複並不同於回憶的「複製」。後者並不能產生任何實際的作用，正如佛洛伊德在1912年〈論傳移的動力〉(Zur Dynamik der Übertragung)中指出，「沒有什麼能夠以肖像(in effigie)或不在場(in absentia)的方式被掌握、被破壞、燒毀」(G. W.-VIII: 374)。然而，佛洛伊德雖然指出重複是以「行動」的方式表達，但無論是佛洛伊德自己或日後的精神分析師均未釐清什麼是行動，以致沒有人發現只有作為說話者的人類才有「行動」的向度。因為行動涉及的是與他者之關係的象徵意符作用。如拉岡舉日本武士的「切腹」(seppuku)為例。切腹並非單純的行為，而是一種相對於他人而言，象徵著榮譽的行動。

拉岡指出「重複」這個詞的字面意義非常接近法文的「拖拉」(haler)——就像船夫從河邊的小徑拖拉船隻一樣。因此，可以說重複就和主體的「拖拉」有關，因為主體總是在一條他無法走出去的道路上拖拉著某種東西。若在分析過程中，主體有自覺的傳記式回憶始終會停在一定的界線，之後就再也無法回想起任何東西，這就顯示那道界線正是真實這個空洞之邊界。因此，每當思想主體(res cogitans)遭遇到真實，就是這個空洞回到了相同的位置，因而使得真實具有了重複的特徵。由此，拉岡認為，顯然在欠缺意符結構與其運作的概念下，佛洛伊德無法理解這個重複現象，而陷入他在1920年的《超越快感原則》提出「重複強制」的假設時所表現出來的困惑，以及對「死亡欲力」的偽生物學的玄想。以致重複始終是精神分析最大的謎題。

為了定義這樣的「與真實的遭遇」，拉岡引述亞里斯多德在《物理學》(Physique)第五章所論的「偶然」(Tuché)並將它翻譯為「與真實的遭遇」。對拉岡而言，象徵的意符是一種封閉有界限的系統(如語言的音素)，因此其運作必然依照其內在慣性法則而產生重複的復返現象，這正是快感原則的特徵。然而此種受制於快感原則的意符復返充其量只能說是意符的「自動性」(automaton)，而真實則是處於快感原則這條道路之外，沒有被象徵化的空洞。這才是佛洛伊德的研究所關注的真實。例如在「狼人案例」中，佛洛伊德在認識到幻想的功能之後，仍近乎焦慮地追問在幻想背後，人所能遭遇的最初的真實是什麼。只是佛洛伊德顯然過於急切地在真實的空洞中建構出所謂的「原初場景」，以致未能在當時掌握到這個普遍的幻想的背後就顯示著真實這個空洞的重複。

因此拉岡認為，不應混淆與真實遭遇的重複與意符的自動性，重複的真正性質就在於它在分析中總是被隱藏的東西，因而重複始終像是某種不被預期的偶然、突兀的意外。真實是如德文所稱「在下的」

(*unterlegt*) 或「潛伏的」(*untertragen*) 的狀態，或法文所稱「等待中、蓄勢待發的」(*en souffrance*)。真實始終就只是一種蓄勢待發的等待狀態。就此而言，任何與真實的遭遇都必然是一種錯過的遭遇。因為，既然沒有被象徵化，真實便無法進入任何象徵系統中，除了以欠缺、錯過的方式。

正如，重複首先是以「創傷」的形式受到精神分析重視，這就顯示了真實呈現的特徵，亦即當中有著無法被接納、吸收的東西。就像是無法被消化的創傷一般，不斷地重複被嘔吐出來。而這個創傷的重複問題，也迫使佛洛伊德必須去面對「快感原則」與「現實原則」的衝突。亦即，精神分析認為精神原過程是受到快感原則所主導，但面對生命的需求，快感原則必須受到修正，因此產生「現實原則」。而受到「現實原則」所控制的過程，則稱為精神次過程。如此，快感原則與現實原則的協同運作就構成了精神的「內環境穩定」狀態。因此，理論上創傷應該可以受到內環境穩定系統的控制而逐漸趨於緩和。然而，創傷神經症卻挑戰了這個理論。因為創傷總是一再地重複出現在夢中，使得夢者不斷地重新經歷創傷的痛苦。這就顯示應該帶來快感的原過程也會造成不快感，而現實原則完全無力去修正它。換言之，現實原則並非最後具有決定性的原則，因為無論現實原則發展到什麼地步，總是有一部分的真實被封閉、圍困在快感原則當中。

也因此，拉岡認為，精神分析更應該從那些突兀的偶然遭遇去探究真實的現實性，才不致於誤將真實的隱藏、不顯現當成「沒有什麼是真實」，而落入「浮生若夢」的虛無主義。

拉岡以自己的夢為例。他曾在小憩時被一陣急促的敲門聲吵醒。就在他知覺到敲門聲，但意識尚未完全恢復的青黃不接的時刻，他做了一個夢。而在夢裡敲門的聲響就變成了別的東西。這顯示，這些聲響的知覺要被意識為是敲門的前提，是拉岡必須從睡眠狀態中恢復

他整個人的表象，也就是其自我意識。如此，在自我意識重新建立起來之前，作夢的主體顯然是處於另外一種狀態，一種斷裂的不連續狀態。這也是為何佛洛伊德借用費希納的用語，稱無意識的場所是介於知覺與意識之間的「另一個場景」。

由此，拉岡再度回到前述的「兒子遭火焚」的夢，並強調夢中那個可憐的父親不只是被某種像敲門聲這樣的現實（火光）給吵醒，而且夢境中兒子所說的話「父親，你沒看到我燒起來了嗎？」就幾乎完全反映著現實當中正在發生的事，也就是翻倒的蠟燭點燃了裹著兒子屍體的床單。

而正如佛洛伊德表示，夢的主要功能在於延長睡眠。因此若夢可以如此貼近引起它的現實，就表示夢者可以完全不需要醒過來就去回應這個現實。換句話說，這位父親在知覺到火光時大可以繼續做夢而不必醒過來。因此，顯然喚醒這個夢的並非對現實的火光的知覺，而是介於知覺與意識之間的真實。也就是佛洛伊德所描述的：「小孩站在父親床邊，挽著他的手臂，以一種責備的語氣說著『父親，你沒看到我燒起來了嗎？』」這些責備所傳達的不正是某種導致小孩死亡的「錯過的現實」（*réalité manquée*）？換句話說，若父親及早發現小孩生病發燒，或許小孩就不會死了。而佛洛伊德也認為，這些話或許是小孩死前，因為發燒而對父親說過的話？

如此，夢中這句話所涉及的真實不正是一種錯過的遭遇？兒子發燒時沒有即時處理，現在兒子已經死了，急著去滅火又有什麼用，繼續睡吧。也因此，這個已經錯過的真實只能無盡地重複，在一種永遠無法醒來的無盡當中重複，而讓父親得以再次遭遇這個真實的機會，無非是燭火掉到兒子身上這個意外的偶然。如此，一場始終錯過的遭遇，就發生在夢與甦醒之間，介於那個一直在睡覺、而我們不知道他夢什麼的人，以及那個做了夢只為了不要醒來的人之間。

因此，不應以為夢與幻想當中就沒有真實，因為夢與幻想始終像是一個布幕，遮蓋著更重要的、決定了重複的真實。反之，在清醒的意識狀態中，真實只能透過偶然、意外這「少許的現實」(peu-de-réalité) 被代表。對拉岡而言，這才是精神分析所指出的，決定著人類活動的真實。

三、傳移與精神分析師的在場

一般均將傳移視為一種「情感」(affect) 的表現。若其中的情感是正面的，就被認為相當於「愛」，但那只是虛擬的、愛的陰影，而非真正的愛。⁹ 但若是負面的情感，則並未完全被等同於「恨」，而是被認為是愛中有恨的「矛盾雙重性」(ambivalence)。其次，論者也強調傳移是分析者和分析師之間的特殊關係結構，因此在傳移關係中產生的所有想法與感覺都必須被懸置、懷疑。

但拉岡認為這兩種常見的對傳移的定義都不充分。首先，雖然傳移的「概念」是從精神分析的實踐中才被提出來，但這並不表示傳移的「現象」就只是精神分析的產物。而且，就算傳移是由精神分析情境所創造出來，那也不完全是憑空創造，而是在精神分析情境之外就有著傳移的效應，只是精神分析發現可以像在實驗室一樣控制並利用傳移的可能性來達成一定的目的。就此而言，若精神分析能找到傳移的基礎結構，則可證實傳移的普遍性。

拉岡從「羅馬演說」便主張「無意識」是話語結構對主體所產生的作用，而主體本身也只是一種意符的效應。而傳移所涉及的正是這樣的主體與作為意符場所的大他者之間的關係。如此，精神分析所強

9 但佛洛伊德似乎不這麼認為。相反地，他主張在傳移中產生的愛的真實性。換言之，傳移的經驗讓人得以深入探討什麼是「真愛」(echte Liebe) 的問題。

調的「分析師的在場」(présence de psychanalyste)的分量僅來自於他所占據的大他者位置，而無關乎其相貌、性別、品格與學識，是這個大他者位置決定了傳移的產生。也因此，拉岡在《第八講座》中強調不應創造所謂「分析師對病人的傳移」這樣的「逆傳移」概念，因為只要占據著大他者位置，精神分析師的慾望就必然捲入分析者的傳移當中。

其次，正如拉岡強調，精神分析中的重複涉及的是與真實之錯過的遭遇。因此，重複具有做白工一樣的「虛耗性」(vanité)。但也正因為重複的本質性空洞，才讓人見到傳移之愛並不是一種「假愛」，而是一種「白愛一場」的真愛。正如愛情的本質就在於「我不知道」我所愛的人擁有的是什麼，但我確信那是我所沒有且將可滿足我的東西。而其中的「我不知道」正是無意識的特徵，如此，相較於愛情，傳移幾乎是以神祕的方式讓人察覺出其中的愛的無意識的作用。因此，拉岡稱傳移就像是傳說中的「戈爾笛結」(nœud gordien)：一種我不知如何結起的死結，但我卻在這個結上得以解開一切。傳移讓主體得以獲得他所尋找之無意識的確實性。

在佛洛伊德的著作中，傳移的概念容易和重複混淆在一起。如佛洛伊德在1912年〈論傳移的動力〉中表示，在分析中分析者無法回憶起的會在其行動中被重複。因而，回憶的困境與行動中的重複就是傳移的時機(G. W.-VIII: 369)。如此，精神分析師便是利用傳移去重建這個行動，以便揭露出當中所重複的東西。

而拉岡則指出，回憶之所以受限是由於創傷的不明性，也就是創傷無法被理解，並且也因為無法被理解所以構成創傷。這就顯示了，在創傷事件發生的那一刻，主體的「知道的能力」讓渡了出去，因此他無法理解事件的意義而構成了創傷。如此，精神分析師重建起重複的行動時，就是去接收主體所讓渡出來的「知道的能力」，而使他成為

了大他者。換言之，在精神分析情境中，回憶的不可能導致了行動的重複，這就構成了傳移的原因。當分析者的無意識形成物——夢、失誤行為、詼諧語與症狀等——開始顯露出來時，大他者就已經在那裡了。這是為什麼精神分析師必須等待傳移的出現，才能開始進行詮釋的工作。

然而，佛洛伊德在同一篇文章中也稱傳移是一種「傳移抗拒」(Übertragungswiderstand)，這就意味著我們必須區分「好的」和「不好的」傳移的構想。但這並不同於前述「正面的」與「負面的」傳移，而是凸顯出兩種不同的與大他者的關係。因此，和一般所以為的相反，負面的傳移反而才是好的傳移，因為它構成了對精神分析最大的抗拒，而精神分析正是必須在這處拉鋸的戰場上取得勝利(G. W.-VIII: 374)。

相反地，正面的傳移經常是導致不好的傳移的構想。如薩斯(Thomas Szasz)在〈傳移的概念〉(The concept of transference)中便認為，精神分析師必須透過傳移去聯合分析者的自我當中仍然健康的部分，藉此提醒分析者正確的方向，讓他察覺到他在和分析師關係中的某些行為具有錯覺性質。也因此，「只有分析師的誠信和分析情境的健全才能解救分析者和分析師之間這場獨一無二的對話免於滅絕」¹⁰。但拉岡認為，這樣的分析治療只會讓病人盲目地認同於精神分析師，反而破壞了精神分析應該要做的事，也就是去讓主體的分裂在當下實際地實現出來。因此，不好的傳移理論只會讓精神分析走向規範化，也就是讓分析者去符合某種理想。但精神分析的實踐若是成為規範化的工具，那就不再是精神分析了。

拉岡在《第十一講座》中比喻，若精神分析所要對話的無意識是住在城堡中的美女，那麼這個配合精神分析師的「健康的部分」正

¹⁰ 參閱：Szasz (1963)。

是關起城堡門窗的守門員。但也是這個抗拒，讓被困在城堡裡面的美女堅持要求門窗再度打開。這是為什麼在這個時刻精神分析師的詮釋才具有決定性。然而，拉岡也表示這個比喻並不完全適當，因為畢竟「無意識是大他者的言談」。換句話說，要求打開門窗的美女，並不是被關在門窗內，而是「在外面的」。是大他者的言談透過精神分析師的嘴，去要求緊閉的門窗再度打開（S-XI: 119）。

傳移並非兩個彼此對決的主體之間的關係，也不是分析者單方面的錯誤行為，而是在這兩個主體之間，尚有其他的作用。拉岡強調，在分析師與分析者之間，並非誰是現實、誰是錯覺的問題，而是因為當中涉及了大他者的作用，因此必然產生「欺騙」的向度。就像笛卡爾為了要獲得確實性的主體，只能將真理交給上帝。同樣地，因為精神分析中的欺騙的向度，分析者只得將知的能力讓渡出去、將真理交給大他者，這才構成傳移的基本結構。傳移的建立正是因為精神分析師是處在這個擁有真理的大他者位置上。否則，若非認為精神分析師擁有我所不知道的我的無意識的真理，人為何會要求接受分析？

也是由此，薩斯從實證主義的角度指出傳移將構成精神分析的危機，因為在傳移關係中精神分析師永遠是對的，他不受質疑也不可被驗證。以致解除精神分析危機唯一能仰賴的就是分析師的「誠信」（*intergrity*）。就像笛卡爾的上帝一樣，精神分析師也必然是一個不會被矇騙的大他者，否則將沒有什麼能夠保證虛擬的傳移中的一切都不是虛假。然而，拉岡的觀點正好相反，精神分析的危機並非因為分析師是擁有真理的大他者位置，而是因為處在這個位置上，他是一個「被矇騙的大他者」（S-XI: 37, 121）。換言之，若精神分析師「被假設知道」（*supposé savoir*）分析者的真理，那麼他必然不會「出錯」，以致若他出錯了，則必定是分析者欺騙了他。就像人認為上帝一定是公平的，因此若上帝對人不公平，那一定是人自己的錯。

拉岡引述倫伯格（Herman Nünberg）1926年的〈復原的意願〉（The Will of recovery）所提到的例子。倫伯格指出，精神分析顯示症狀帶給人的是某種滿足與快感，亦即症狀並非精神衝突本身，而是精神衝突的一種出路。這麼一來，分析者要求的「康復」，難道不是將症狀再復原為精神衝突？以致人要求精神分析的無意識動機經常和其症狀的目的的一致。如某人因性功能障礙而求助精神分析，表面上是希望藉由精神分析的協助恢復正常的夫妻生活，但一開始其無意識的動機就是以治療為藉口去懸置其性生活。因此，在精神分析剛開始時，分析者的所有說詞都具有雙重的曖昧性。這正說明了分析者一開始就處在欺騙的「說謊者」位置上。是在此種謊言的向度中，才建立起大他者的真理的向度。

拉岡以慾望圖示中「說的主體」與「話的主體」的分裂說明：

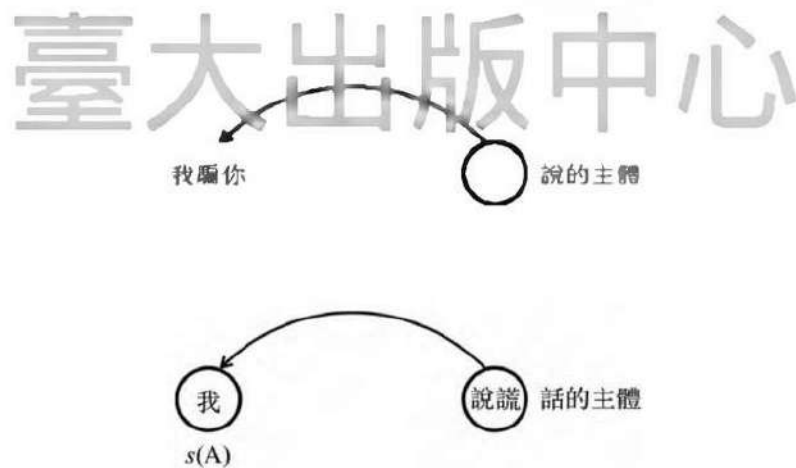


圖 6-2 (S-XI: 128)

從主體分裂的結構來看，「我說謊」是處於「話的主體」位置，當中的「說謊」則是一個屬於大他者場域的意符。而由此衍生出「說的主體」層次上的「我騙你」，正是精神分析師等待著的主體位置，並由此將分析者話語之訊息的真正意義以反轉的方式送回給分析者。分析師會告訴他：「在這個『我騙你』當中，你所發出的訊息就是我對你說

的話。如此一來，你說的就是真理」(S-XI: 128)。換言之，當說話者在騙人時，他說「我說謊」反而是真理。而精神分析師正是處在能夠說「你說的是真理」的位置的人，因為作為大他者，他所體現的正是無意識的「說的主體」的層次。也是只有在這個向度中，精神分析師的詮釋才有意義。

在拉岡的公式中，主體標示為 $\$$ 所顯示的正是主體是在「說」與「話」這兩個層次的分裂中才得以次發地構成。拉岡在《第九講座》中曾經以「一劃」意符說明主體的構成。當原始人獵到一頭獵物時會以「一劃」做標記，才不致在獵了許多獵物之後記不清楚。因為有了一劃的意符作用之後，他就可以去數這些獵物。繼而他會發現自己也具有這樣的「一劃」特徵，並在身上刺青作為記號。如此，主體就只是一個「一」而不是「一體」，前者是主體在象徵中所獲得到的位置，而後者只是想像功能中經由 *objet a* 的鏡像映射而產生的自我影像。如此，這兩個不同的「一」就顯示出主體最早的分裂。

這樣的主體理論顯然與精神分析文獻常論及的「內在客體」(*objet interne*) 的構想不相容。若主體只是一個「一」，它如何有內在可言？更別說處於內在的客體！因此，拉岡批評精神分析理論總是隨意地使用像是「內攝」(*introjection*)、「投射」(*projection*) 這樣的詞彙，而讓人以為似乎真有某種「內在客體」可以被投射出去或是被攝取進來。甚至，可以將這個內在客體區分為「好客體」與「壞客體」，進而以此說明主體行為上的扭曲、矛盾的害怕或所謂的「異體感」(*corps étranger*)。是從這樣的構想才產生所謂的墨跡測試這樣的投射性心理測驗或人格測驗，以及某些精神分析師所宣稱的「快速分析」、「短期分析」。

但什麼是「內在客體」？那可被知覺嗎？它來自何處又應如何對待它？顯然，若精神分析無法回答這些問題，又有什麼立場能夠談論所

謂的「內攝」、「投射」，以及「好、壞客體」，更遑論以此去分析傳移的關係。

為此，拉岡提出了一個概要性的圖示來說明這個內在客體的特徵。拉岡表示，無意識開、闔的脈動就像是一張漁網，於是人們根據網子的形象想像無意識是某種被保存、封閉在內在的東西，而精神分析則是企圖從外在去侵入。然而，拉岡推翻這個傳統的拓撲想像。對他而言，無意識就是這張漁網本身而不是被網住的內在。而所謂「內在客體」則是塞住這張網子表面開口的塞子，也就是 *objet a*。



圖 6-3 (S-XI: 131)

如此，重要的並非網子裡有什麼，而是什麼東西能夠從網子掉出來。顯然，只要無意識的開口塞著 *objet a*，就沒有辦法從裡面掉出什麼東西來。拉岡比喻，那就像是搖出樂透彩號碼球的轉輪，而裡面滾動的就是分析者自由聯想的話語。若轉輪的開口沒有被 *objet a* 塞住，這些話語就會從中掉落出來。

對拉岡而言，這個粗略的圖示與比喻也可以說明傳移如何構成了回憶的障礙並體現出無意識的關閉。¹¹ 傳移並非治療的終結，也不只是

¹¹ 拉岡表示我們可以將這個漁網的圖示對照於他早期所提出的鏡像圖示，即可見他在此所描述的傳移的功能。亦即我們可以想像這個漁網是鏡像圖示中的凹面鏡的延伸，而在

一種治療的手段。但不幸地，這卻是精神分析文獻中對於傳移構想的兩個極端。一方面，論者將傳移視為「認同」，而認同將導致精神分析的停滯。只是這樣的「假的結束」(fausse terminaison)卻經常被混淆為精神分析真正的結束。當然認同與傳移有著密切的關係，但也因此若將認同當成是精神分析的終結，就意謂著傳移並沒有被分析。而另一方面則有論者將傳移當成一種「現實性的修正手段」(moyen de la *réctification réalisante*)。但什麼是「現實」，這難道不是佛洛伊德的精神分析帶給我們的最重要的質疑？

拉岡主張「傳移並非錯覺的化為行動 (*mise en acte*) 而將人推向異化性質的認同，也就是「盲從」(*conformisme*)，即便那是對一個理想模範的認同。精神分析師絕對不能去充當這個理想模範的角色」。相反地，「傳移是無意識的現實的化為行動」(S-XI: 133)。

然而，若無意識是話語結構的意符效應，那麼什麼會是意符效應的現實？對拉岡而言，「無意識的現實就是性的現實」(S-XI: 138)。若人們仍難以接受這個命題，正因為人對「性」所知有限，性與性別

傳移中塞住漁網的objet a則相當於大他者這個平面鏡。如此，這個裝置就有如一部照相機，只是塞住照相機的鏡頭同時也是一面小鏡子，並決定了整個主體的鏡像經驗 (S-XI: 145)。

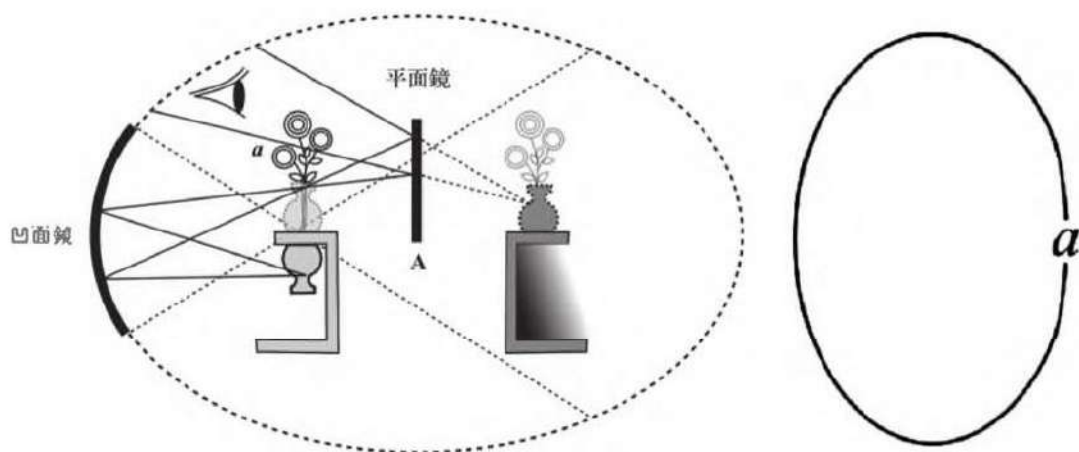


圖 6-4

分化的存在始終被混淆於生物的繁殖功能，也就是交媾。然而，結構人類學已經指出，人類的婚姻功能來自於更根本的交換作用。而交換正是意符的效應。是在意符的層次上，我們可以見到社會最基礎的結構就是一種意符的組合關係。就此而言，意符產生的原因就在於性的現實。同樣地，作為意符效應的無意識就誕生自性的現實，而精神分析則是讓人見到無意識的脈動如何在慾望這個結點上和性的現實連結在一起。拉岡以他在《第九講座》所提出來的「倒8字形」圖示這兩者的關係：¹²

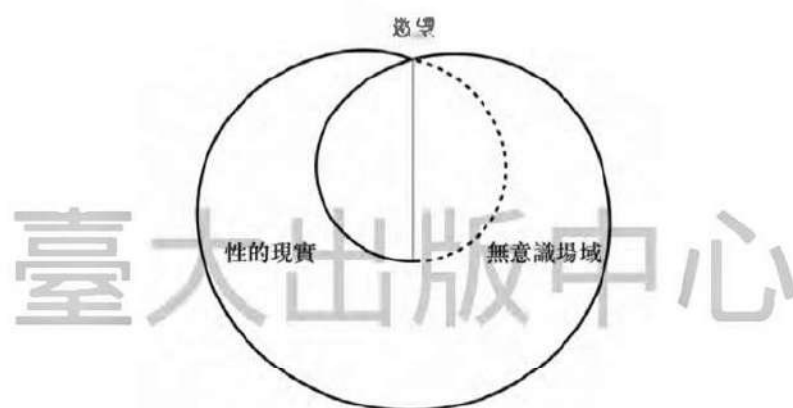


圖 6-5 (S-XI: 143)

這個圖示顯示「性的現實」與「無意識場域」看似彼此重疊，但兩者其實屬於同一個表面，而慾望就位在這個表面的交錯之處。因此，慾望就顯示著「無意識」與「性的現實」的切分關係（syncope）。

由此，拉岡強調，傳移所涉及的就是「分析師的慾望」（*désir de l'analyste*）（S-XI: 143）。因為人的慾望始終是大他者的慾望，而在傳移關係中，占據大他者位置的就是精神分析師。拉岡以佛洛伊德發現無意識的原初事件為例，也就是《歇斯底里研究》中的「安娜·歐」

12 這個倒8字形實際上是「莫比烏斯帶」的邊緣，因此這個表面就和莫比烏斯帶構成了「十字帽」的「射影平面」（projective plane）。

案例。以往人們總認為是安娜·歐愛上了她的醫生布洛伊爾，所以產生了「偽分娩」的症狀。但拉岡問，若人的慾望是大他者的慾望，那麼安娜·歐的偽分娩症狀難道不正是布洛伊爾的慾望的表現？換言之，是布洛伊爾想要有小孩的慾望，才讓安娜·歐呈現出「假懷孕」的症狀。如此，若傳移涉及的是分析者的愛，那麼這個愛所凸顯的正是分析師的慾望。

四、欲力與其迴路

為何大他者的慾望必然是精神分析的概念與實踐所不可或缺的觀點？拉岡以第四個精神分析的基本概念——欲力（*Trieb*）——作為說明。德文欲力一詞在心理學、生理學以及生物學領域均有長久的歷史，然而佛洛伊德給予它一個非常特別的法，以致在今日欲力的概念和精神分析的實踐有著密不可分的關係。當人們提到「欲力」時始終指稱精神分析經驗中的一個根本要素。然而在精神分析文獻中，欲力卻始終被引申到某種根本的、古老的原初力量。而相對於此種不明、幾近神話的欲力構想，拉岡試圖從無意識的意符效應重新釐清欲力的作用。

佛洛伊德在《超越快感原則》中曾表示，欲力代表著生命體的「慣性」（*Trägheit*）並和「固著」（*Fixierung*）的概念互補。如此，欲力彷彿是某種生物力量的慣性，而固著則是這股慣性的停滯。確實，佛洛伊德學生時代的生理學教授們均致力以現代物理學的根本概念——如能量——解釋生理學的現象，而且在科學歷史上，能量的概念也被廣泛地運用於各種力學領域。

然而，佛洛伊德在〈欲力及其命運〉（*Trieb und Triebchicksale*）中也不斷強調，欲力只是一種權宜性質的「根本概念」（*Grundbegriff*），

就像在科學中一開始被提出的假設。這樣的概念日後若經驗證實是可行的，將會被保留下來。反之，則可能被丟棄。特別是在該文中，佛洛伊德區分「欲力」的四個項目——「推力」(Drang)、「目的」(Ziel)、「客體」(Objekt)與「來源」(Quelle)——這就顯示欲力只能透過此種零散的方式呈現，而無法被整合成一股生命體當中的慣性推力。因此拉岡比喻，欲力就像某種「蒙太奇」(montage)：

欲力的蒙太奇首先呈現為像是某種沒有頭、沒有尾的東西〔……〕像是某種連接著瓦斯開關的動力裝置的動作，它伸出一支孔雀羽毛去搔一個美麗女人肚子。而後者在這裡純粹只是為了好看而已，沒有任何作用。〔……〕根據佛洛伊德，欲力所定義的各種形式都可被反推出這樣的機制。(S-XI: 154)

早在成為電影學術語之前，「蒙太奇」就已經被用於指稱一種研究生物本能的實驗方法。如以紙板製成的老鷹剪影刺激母雞啟動本能的保護與防衛反應。而拉岡在此所稱的「蒙太奇」則是就超現實主義的「拼湊」(collage)藝術而言。

如此，作為精神分析科學的根本概念，欲力就有如邊沁 (Jeremy Bentham) 所稱的「虛構」(fiction)。對拉岡而言，「虛構」一詞遠比被濫用的「模型」更為適切。因為，模型並非根本概念，如在特定的科學領域中可以同時存在許多理論模型，並且彼此相互作用，但根本概念涉及的是我們無法得知，而只能以某種權宜的概念來構想的東西。而這樣的科學虛構是否可行，就取決於它能否為科學標示出一條深入真實的道路。因此，拉岡以反推的方式——「拆解」(démontage) 佛洛伊德對欲力的「拼湊」。

首先就欲力的「推力」而言，推力經常被視為生命體內部刺激的

卸除傾向。通常人們以生命體內部的需求——如飢餓（Hunger）、口渴（Durst）——解釋所謂的內部刺激，但佛洛伊德幾乎一開始就明確地宣示欲力並非飢、渴這類生物需求的壓力。因此，佛洛伊德顯然不是從生命體的層次來看什麼是欲力。正如佛洛伊德在〈科學心理學大綱〉所論的「現實自我」也不是整個生命體或生物本身，而是維持生命體內環境穩定與內部張力的中樞神經系統。如佛洛伊德稱「欲力刺激」（Triebreiz）是一種持續的「恆常力量」（konstante Krafte）而不是運動的瞬間衝擊力（momentane Stosskrafte），就顯示欲力相當於力學上所稱的「位能」（énergie potentielle）而非「動能」（énergie cinétique）。換言之，欲力並非透過運動來調節的動能，欲力刺激的卸除也不同于生物層次上的「刺激—卸除」的反射弧功能。因此，拉岡認為，佛洛伊德所設想的並非生物學上所稱的生命體，而是某種具有組織、法則的意符系統。也因為所謂的「精神」就是一種內環境穩定的系統，性欲力才必然以部分欲力的方式介入精神作用當中。

其次，就欲力的「目的」而言，一般會認為欲力的滿足就是欲力達到它的「目的」。就像野獸撲向獵物，當牠找到可以填飽肚子的東西牠就滿足了。而佛洛伊德也確實提到欲力的「滿足」（Befriedigung），但他特別在這個字上加了括號，顯然，若欲力是一種恆常的力量，那麼它有何滿足可言？更何況佛洛伊德所謂欲力的四種「命運」之一是「昇華」¹³，而昇華的定義正是一種沒有達成目的，是「目的被禁制」的欲力滿足。

正如臨床上，分析師們也都知道分析者的症狀就是一種滿足，然而分析者卻又都不滿足於他們的現狀，因此症狀的滿足顯然不同於他們所追求的滿足。精神分析經常以快感原則與現實原則的對立解釋這

13 欲力的四個命運分別是：逆轉到對立面（Die Verkehrung ins Gegenteil）、回轉到自身（Die Wendung gegen die eigene Person）、抑制（Die Verdrängung）與昇華（Die Sublimierung）（G W-X: 219）。

個矛盾，亦即對現實原則而言症狀造成的是不快感、不滿足，但就快感原則而言，那仍是欲力的滿足。因此，就滿足而言，不能說欲力的目的沒有達到。它是達到了，但這個目的並不涉及倫理的善惡、好壞等判斷。因此，在精神分析師眼中，欲力呈現為一種彷彿早已安排好的系統，其目的無非是其內環境狀態的穩定。

然而若精神分析會引申欲力的概念，正是因為精神分析師認為能夠從外在去介入並修正這個獨立的系統，彷彿有著某種達成滿足的更短的捷徑。如此，對拉岡而言，這個悖謬的滿足所凸顯的就是「不可能」(l'impossible)的「真實」範疇。換言之，真實作為不可能，是沒有被整合入象徵系統的部分。而在象徵系統中才有是否滿足的可能性問題。因此，真實有別於快感原則並具有不同的經濟關係。亦即，真實構成了快感原則場域中的失落向度而成為慾望的「根源」，這才使得快感原則場域中的慾望始終圍繞著這個真實的核心空洞打轉，並只能以一種轉喻的模式獲得替代性的滿足。

因此，若精神分析從欲力辯證的一開始就區分生物性質的「需求」(Not)與欲力的「堅持要求」(Bedürfniss)，那正是因為沒有任何提供需求滿足的客體能夠滿足欲力的堅持要求。正如，任何能夠塞滿嘴巴的食物都滿足不了口唇欲力，因為口唇欲力就像是一張不斷要求點餐的嘴。如此，這樣的部分欲力的滿足就只是欲力從嘴巴發出再回到嘴巴以便再次發出的落空的滿足。這個過程便構成了拉岡所稱的欲力的「迴路」(circuit)(S-XI: 163)。這是為何佛洛伊德在〈欲力及其命運〉中強調，欲力所涉及的客體實際上並沒有任何的重要性。

那麼要如何構想欲力所針對的、但卻又無關緊要的客體？以口唇欲力而言，其針對的客體並非食物也不是食物的記憶或聯想，甚至也不是提供照料的母親，而是乳房，一般或許會以為，口唇欲力以乳房為客體是因為小孩吃奶的原初經驗，但如此一來，提供口唇欲力滿足

的應該是奶水而不是乳房。因此，乳房作為一種客體，其功能正是構成慾望根源的失落客體，也就是 *objet a*。必須從這個角度才能釐清欲力客體在欲力滿足中的角色。因此，拉岡表示，最好的說法是「欲力繞著客體轉」(*la pulsion en fait le tour*)——而這個「繞圈」(*tour*)是就它在法文的雙重意義而言，即表示了英文的 *turn* (轉動) 和 *trick* (朦騙) (S-XI: 153)。

最後，關於欲力的「來源」，基於前述生物學的內環境穩定觀點，一般會認為欲力就是來自於生命體的器官。但佛洛伊德所稱構成欲力來源的動情帶並不完全等同於器官，如口唇欲力的動情帶是「嘴」，而不包括相連的食道和胃，同樣地，肛門欲力的動情帶也不包括腸道。這就顯示，構成欲力來源的動情帶始終具有一種身體邊緣的開口結構。

如此，重新拆解了佛洛伊德所說的欲力的四個要素之後，拉岡強調欲力並非生命體的生物機能，更非一般所誤解的「本能」(*instinct*)，而是慾望活動的軌跡，也就是愛。正如佛洛伊德在〈欲力及其命運〉中一方面說明欲力概念，另一方面則是探討了什麼是「愛」(*das Lieben*)。佛洛伊德指出，愛不應被看成是「整體的性傾向」：

人們無法懷疑愛與恨這兩股對立的感覺和性生活之間的密切關聯。但人們也必然反對將愛看成是性的一個個別的部分欲力，就和其他的部分欲力一樣。人們容易將愛看成是整體的性傾向 (*die ganze Sexualstrebung*) 的表現，但這並不能讓人解決困難，也無法讓人得知，該如何去構想這樣傾向的實質的對立面。(G.W.-X: 225-226)

然而，儘管佛洛伊德如此警告，精神分析師們仍以各種錯誤的解釋來說明性欲力的成熟就是以生殖為目的的客體愛戀。然而，佛洛伊德整篇文章都在告訴我們，性欲力涉及的是不同於生殖功能的經濟因

素，也就是一個維持穩定的快感原則系統。

從《性學三論》開始，佛洛伊德就提出兒童的「性生活」本質上就具有多樣化變貌和錯亂的特徵，並打破了所謂天真無邪的兒童這樣的神話。然而，人類身上這樣過早出現的性，卻也使得日後的精神分析師們急切地設想性的發展就是將一開始各自為政的各種性部分欲力整合在生殖的生物性目的之下，以致精神分析關於欲力的討論可說是陷入一團迷霧。如所謂「性的欲力」和「自我的欲力」之間界線的模糊不定。而為了解決這個難題所提出的「生命欲力」與「死亡欲力」的二元論則是更令人困惑。

拉岡強調，若佛洛伊德稱欲力是一種「代表」，就表示欲力僅是部分地代表著生物的性的實現的圓弧過程。而這個過程的終點毫無疑問就是死亡，因為生物當中的性的存在就和個體的死亡有關。正如拉岡引述赫拉克利特（Héraclite）的名言

弓（βίος）的名字就是生命（βίος），而它的成果則是死亡。
（S-XI: 162）

因此，欲力的結構就是這樣一種「弓」的辯證，甚至是「射箭」（tir à l'arc）的辯證。這正凸顯出欲力所涉及的特殊快感經濟。拉岡以佛洛伊德〈欲力及其命運〉中所論及的主動、被動與反身等文法關係所描述的各種欲力形式為例，如：「看」（beschauen）與「被看」（beschaut werden）；「折磨」（quälen）與「被折磨」（gequält werden）。若佛洛伊德不得不使用主動與被動的動詞語態描述欲力的形式，就表示欲力的路徑和此種「去」與「返」的結構不可分，所有的欲力都具有此一根本的「逆轉」結構。特別是，即使佛洛伊德所要描述的是「觀看快感」（Schaulust），他也只能以「施虐—受虐狂」這組不可分的動詞來說明「觀望欲力」（Schautrieb）的逆轉。

更重要地，當佛洛伊德說明觀望欲力的逆轉時，也強調某些欲力並非只有「主動」和「被動」兩個階段，而是中間還有一個回轉到自身的「反身」(réfléchi)過程。如，從主動的「施虐」到被動的「受虐」的演變可分為三個階段：

(一)「我打他」：主動的施虐暴力，並以他人為對象。

(二)「我被打」：原先的對象被放棄並以自身取代，同時欲力目的也從主動變成被動。

(三)「他打我」：再度以他人作為對象，但由於欲力目的已經轉成被動，因此主體、客體的位置也對調。此即真正的受虐狂。

同樣地，觀望欲力也具有這三個階段：

(一)「我看他」：針對一個外在對象的主動觀看行為。

(二)「我被看」：放棄對象，欲力回轉到自身，同時主動目的逆轉為被動目的

(三)「他看我」：新對象的出現，以便向他展現，被他觀看。

上述第二階段正顯示欲力回轉到自身的反身過程，亦即「我被打」就意謂著「我虐待自己」，「我被看」則是「我看自己」。由此，拉岡認為，在第二個階段出現，之後又在第三個階段消失的正是一個「新的主體」，也就是「自己」。這顯示，並非一開始早有著欲力的主體，然後他從施虐變成受虐，而是在欲力的回轉過程中，主體才首次出現。這正是主體分裂的特徵。因而，此時這個「自己」其實已是他者，他之所以出現是因為欲力的迴路將他包圍了起來。只有隨著「自己」這個主體在他者的位置出現，欲力的功能才能實現。

最後，拉岡將欲力的逆轉的迴路描繪如下：

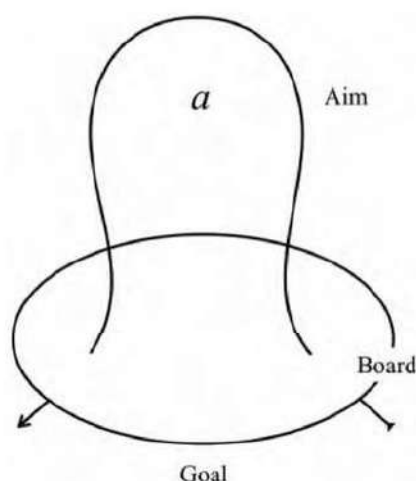


圖 6-6 (S-XI: 163)

其中，一股「推力」先是上升，然後下降，它跨出具有表面邊緣結構的動情帶。而它的張力始終維持著一種圓弧的關係，直到返回動情帶。對拉岡而言，唯有這樣的欲力迴路才能夠解釋神祕的「欲力目的禁制」，也就是像昇華一樣，欲力達到了滿足，但卻沒有達成它的「目的」。

拉岡從兩個類似的英文詞彙aim與goal去區分「目的」與「目標」的概念。首先，「目的」(aim)涉及的是「歷程」(trajet)，如給某人一項任務，此時的目的並不是要他帶回來什麼東西，而是他必須完成任務，亦即去經歷過程的路徑。而「目標」(goal)則是目的的另一個面向。例如在射箭時，目標並非被射下來的鳥，而是能夠射中就達成了目標(S-XI: 163)。如此一來，就可以說明，欲力如何能夠達到其滿足的「目標」而又沒有達成其生殖的「目的」：欲力未能達成生殖的目的，因為欲力始終是部分欲力，而欲力能夠達到滿足的目標，因為它的目標就是以回轉到自身的方式逆轉回來。

拉岡強調，這樣的理論觀點與圖示的構想其實就存在於佛洛伊德的著作中，只是或許需要特別的傾聽才能閱讀出來。如當佛洛伊德提到「自體情慾」(auto-érotisme)時就指出，最佳的例子便是彼此互吻

的雙唇。對拉岡而言，這就是充滿啟發的比喻，彷彿一切都已經寫在佛洛伊德筆下。只是，仍須補充的是，就欲力而言，這樣自吻的嘴並非一張緊閉在其自體滿足上的嘴，而不再需要開口說話。

精神分析經常將自體情慾混淆於封閉在自體中的欲力。然而，自體情慾並非是沒有客體的欲力滿足。如佛洛伊德在《自戀導論》中區分「自體情慾」與「自戀」時便提到：

必須假設，在個體中一開始並沒有相當於自我這樣的統一體的存在。自我是需要經由發展而來。然而，自體情慾欲力自始便存在，因此必須有某種東西、一種新的精神作用加入自體情慾，才會構成自戀。(G. W.-X: 142)

自戀與自體情慾的差別僅在於前者是以「自我」為客體，但這並不表示自體情慾就是沒有客體的欲力活動，只是那個客體是一種凹陷、空洞的存在，是可以被任何形式的客體所占據的位置。換言之，那就是拉岡所稱的「失落客體」objet a。正如沒有任何食物能夠滿足口唇欲力，除非是一個永遠欠缺的客體，是這樣的客體才能讓口唇欲力環繞著它，再回轉到自身。

而一旦拉岡區別欲力的目的與目標，就等於推翻了某種欲力的目的論，如精神分析常見的力比多發展階段理論。該理論認為，欲力的發展將從口唇期開始，並在經歷肛門期之後，達到生殖器期的成熟階段。拉岡批評，這個理論誤將生物的性功能的成熟當成是欲力發展的唯一目的。然而，並沒有任何理由將這個目的混淆於各種部分欲力的目標。一個部分欲力和另一個部分欲力之間並沒有任何衍生、連續的關係。因此，從口唇欲力過渡到肛門欲力並不是一種成熟的過程，而是由於某種和欲力無關的作用的介入，亦即來自大他者的「要求」。如小孩從口唇欲力過渡到肛門欲力階段，這並不是自然的發展，而是由

於照料者對小孩的要求所致。

更何況，若將所有已經確知的部分欲力全都列入考量，就會發現很難將它們排列成一個連續的關係。如「觀望欲力」與「呼喚欲力」（*pulsion invocante*）顯然就無法被納入「口唇—肛門—生殖器」這個簡單的發展概念中。

相反地，拉岡認為，必須從「恆常力量」的角度來考量所謂欲力的發展。亦即，那是一種靜態的緊張（位能）在不同時期、不同表面位置的動能表現，就像佛洛伊德所比喻的岩漿噴發，那是某種能量的燃燒在不同時期、不同地表位置的物質釋放，並在釋放之後回到地表，形成一個根本的迴路結構，在此，除了一個必須被環繞的客體 *objet a* 之外，沒有什麼能確保這個迴路的完整性。而 *objet a* 這個失落的慾望客體正是誕生自與大他者之要求的「異化」的慾望辯證關係中。

由此，拉岡表示，「欲力的道路是唯一允許主體去踰越快感原則的形式」（S-XI: 167）。主體將會察覺，他的慾望只是一個徒勞的迂迴，而那正是為了捕捉、攀附大他者的絕爽，亦即只要大他者介入，主體就會發現在快感原則之外，有著一種絕爽。就此而言，部分欲力的真正作用，就在於它們見證了對快感原則的突圍，而其回轉到自身的迴路則顯示出「現實自我」如何在大他者的作用之下產生了分裂的主體結構。

五、慾望根源 *objet a* 與觀看

拉岡在《第十一講座》以「異化」（*aliénation*）與「分離」（*séparation*）的邏輯作用解釋人與大他者的慾望辯證，以及慾望客體 *objet a* 的產生。特別是在眼睛的慾望——觀望欲力——與其客體「觀看」的問題上，拉岡進一步明確化其「慾望客體」或「慾望根源」*objet a* 的概念。

從集合論來看，異化的定義就相當於一種「聯集」($A \cup B, x \in A \text{ or } x \in B$)，異化所面臨的是一種「或A或B」的選擇，但這個選擇只是一種假象，因為實際上無論做什麼樣的選擇都會失去一個既非A也非B的項目，亦即「交集」的部分($A \cap B, x \in A \text{ or } x \in B$)，因而這個異化選擇是若保留其中一部分，就必然會失掉另一部分。就像是「要錢或者要命」，若選擇要錢，就兩者皆失，沒命也沒錢。反之，若選擇要命，就只剩下缺了「一角」的命，因此，這當中並沒有選擇可言，而是無論怎麼選都會失去當中重要的一部分。

然而，「異化」僅是這個慾望辯證邏輯的第一個階段，因為隨著異化的過程必然會產生另一個拉岡稱為「分離」的作用，亦即慾望根源 *objet a* 的產生，而那就相當於從「聯集」當中被分離出來，必然失落的「交集」，因此，*objet a* 的本質是一種欠缺。主體一開始透過幻想利用任何可能脫離開其身體的東西去填補 *objet a* 這個本質的欠缺 (*Œa*)，才得以擺脫異化過程中擺盪不定的存在狀態。如此，這些受到欲力以「不及物」的方式挹注的部分客體才成為 *objet a* 的代表。¹⁴

慾望根源 *objet a* 不僅出現在人類的原初經驗中，也顯現在人類的愛情向度，特別是精神分析所稱的傳移之愛。¹⁵ 正如拉岡所言，「愛是

14 對拉岡而言，*das Ding* 代表著真實的欠缺，而 *objet a* 則是被用於填補這個真實缺口的意符。至於「部分客體」則是在部分欲力作用之下能夠脫離開身體並成為 *objet a* 的客體。

15 拉岡曾以一個荒誕的寓言說明在精神分析過程中慾望是如何異化，以及 *objet a* 是以何等令人錯愕的方式出現：想像一個法國人上中國餐館，他點菜時發現菜單是用中文寫的，是完全看不懂的東西。如此，在第一時間，這個人必須要點的第一個東西是要求老闆娘的「翻譯」。於是老闆娘開始翻譯，這道菜是「東坡肉」，那是「螞蟥上樹」、或是「佛跳牆」等。而很可能那個人是第一次上中國餐館，所以顯然老闆娘的翻譯並沒有說出更多的東西。於是這個時候，他會對老闆娘提出的「要求」是請她給予建議。換句話說，他不知道自己慾望什麼，而他假設老闆娘會知道他慾望什麼東西。這便是慾望的異化：人的慾望是大他者的慾望。但還有更荒唐的，拉岡假設，若這個人開始依賴老闆娘越來越膨脹的神聖性，那麼如果他心裡想要而且情況允許的話，他是不是也會想去抓一下老闆娘的乳房？畢竟一個人會上中國餐館吃飯，想必不是只是為了吃，而是為了在一種異國風情的氣氛與情調中吃飯。如此，拉岡的寓言所凸顯的，正是在進食的慾望中，除了進食的需要之外，還有另一個額外的向度，也就是在慾望的真實空洞當中，身體的部分

給予人自己沒有的東西」(S-VIII: 46)，亦即將自己的欠缺放在對方身上，以致我所愛的永遠是「在你哪裡，比你多出來的東西」(en toi plus que toi) (S-XI: 237)。

依照佛洛伊德所論的不同的部分欲力，拉岡列舉了四種能夠成為 objet a 的部分客體：乳房、排泄物、觀看與語音。而當中占據最多篇幅的無疑是對「觀看」與繪畫的討論。因為，觀望欲力、看 (voir) 與被看 (être vu) 的欲力關係，正是可以解釋什麼是 objet a 的模型，¹⁶ 也是在觀看慾望的問題上，拉岡在佛洛伊德之後讓精神分析再次與視覺藝術交會，並對後者帶來深遠的影響。

根據這個觀看慾望的主張，若觀看是可以被慾望的東西，那麼首先「觀看」就必須和「眼睛」分開來。如失去雙眼的盲人，仍然會渴望觀看。事實上，中文的「盲」字指的是失去眼睛，但未必失去視覺。正如德希達指出，法文的「盲」(aveugle) 一詞來自拉丁文 ab oculis，而那並非指失去視覺或看的能力，而是「不靠雙眼」(sans les yeux)。¹⁷ 如此，不用雙眼而能看的人才被稱為是 voyant (通靈者)。例如，神話中經常出現的盲先知，正是失去雙眼但卻是能看清命運的

客體——乳房——受到欲力的利用而成為填補慾望之空洞的 objet a。無論拉岡的這個寓言多麼荒誕、輕浮，但那卻完全體現出了精神分析過程中所產生的「傳移之愛」(S-XI: 242-243)。

16 當然拉岡突然如此大篇幅地討論觀看與繪畫並非偶然，而是受到當時出版的、梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 死後留下的著作《可見與不可見》(Le visible et l'invisible) 所影響。《可見與不可見》以及梅洛龐蒂稍早出版的《眼與心》(L'œil et l'esprit) 均點出了從柏拉圖以來著重理型、以美與善為方針的哲學道路的終點與侷限。梅洛龐蒂認為，這是因為傳統哲學是受制於某種「眼睛」，或更正確地說，某種「觀看」方式所決定。相對於傳統哲學，胡賽爾的現象學已指出人的知覺事實上受到主體的意向性 (intentionalité) 所主導。而梅洛龐蒂則更進一步指出這樣的「意向性」不僅是受到「視覺」所主導，而且這個視覺並不必然涉及「眼睛」。因為在視覺當中能夠成為「可見」的前提並非因為人有眼睛可以看，而是因為人是處在某種「觀看的眼睛」(l'œil du voyant) 之下。換言之，在人有眼睛能看之前，已經先存在著某種「觀看」：我只能從一個點去看，但在我的存在中，我是從四面八方被觀看。是這種不需要眼睛的觀看，才是視覺的前提。

17 參閱：Derrida (1990: 10)。

人。同樣地，拉岡也指出生物「擬態」(mimétisme)的「眼紋」只是像眼睛而不具有視覺功能，但它們卻能具有嚇阻作用，這就凸顯出「眼睛」並非是「觀看」的必要條件。

此外，沙特在《存在與虛無》(*L'être et le néant*)中所提的著名的偷窺案例，也說明了觀看並不在偷窺者的雙眼上，而是在當偷窺者聽見門廊傳來的聲響所引起的羞愧當中。當某人從門的鑰匙孔偷窺時，「觀看」在哪裡？並不是在透過鑰匙孔的偷窺上，因為事實上那一點也看不清楚。相反地，觀看是出現在當某人正在偷窺時，他聽見門廊有腳步聲，這個時候觀看才在他的羞愧當中顯現出來。但這個驚動偷窺者的觀看，不必然是某個發現者的觀看。因為實際上偷窺者只是聽到腳步聲而已（或甚至只是風吹草動）！那個人可能只是路過，而完全沒有發覺有人在偷窺。以上這些例子都顯示，觀看並不必然涉及任何一雙眼睛，而且「觀看是在外的」(*le regard est au dehors*)。這是為何拉岡也將它稱為「鳥瞰」(*survol*)。就此而言，或許關於「觀看」最好的註解是巴岱耶(George Bataille)最早匿名發表的小說：《眼球譚》(*Histoire de l'œil*)。正如在佛洛伊德的〈魂骸離居〉(*Unheimliche*)文中，眼睛始終涉及「熟悉之陌生」與「陌生之熟悉」的詭異感受，巴岱耶小說中的眼睛也並不是或不只是觀看的器官，而是可以和蛋(*œuf*)、和被鬥死之公牛的眼球形成轉喻關係。甚至，那是可以被拿來塞入肛門、陰道，可以從死屍上挖出來在身上溜滾的眼球。¹⁸

18 雖然這部小說一直被當成是情色小說的代表，然而它並不是或不只是情色小說。最好的例證就在於當中最後一章，巴岱耶以第一人稱敘事者的方式描寫了這個故事和他的個人的歷史，以及他和父母的關係。特別是他父親因感染梅毒而瞎了眼睛，以致每當他生氣時，雙眼的部位會浮凸著白色的眼球。這雙什麼都看不見的白色眼球正是《眼球譚》的起點。是這個突兀的章節凸顯出這部小說並不是——或不只是——情色小說，因為有哪部情色小說或電影會出現這樣作者去描述自己和這些情色細節的關係的章節。這也是為什麼當這部小說被西班牙導演 Patrick Longchamp 拍成電影 *Simona* 時，電影完全無法處理這個章節，只能予以略去。而也因為電影略去這個章節，所以它成為百分之百的情色電影。

於是，相對於這樣一種獨立的、不需要任何眼睛與主體的「觀看」的存在，拉岡區別出早於一切視覺的「給看」(donné-à-voir)的功能。並非因為視覺、並非因為有眼睛在看，所以才有「(被)看見」(vu)的東西，而是因為先有「觀看」的存在，才有「給看」的功能，然後眼睛才能在視覺中看見東西。¹⁹正如梅洛龐蒂指出，在「世界景觀」(speculum mundi)中，人其實才是被觀看者。人以為自己透過自己的眼睛在看，但他看不到的是他其實是處在某種觀看之下。就像人以為上電影院是去「看」電影，但其實人並沒有在「看」，因為電影早就透過剪接、場景調度等決定了我們必然處在某種觀看之下。電影就像某種飼料在餵養我們的眼睛，讓我們不要去看——而這也是正拉岡所強調的繪畫的功能。電影提供了某種「觀看」，而讓我們的「觀望欲力」以不及物的方式獲得某種程度的滿足。而這正顯示「觀看」毫無疑問是一種objet a。

其實早在拉岡提出觀看理論的前一年，他就曾提到過在日本和一尊他見過最美的佛教雕像之一相遇所激發出來的想法，也就是奈良中宮寺(Chugu-ji)造於日本「飛鳥時代」的「如意輪觀世音菩薩」(Nyo-i-rin Kan-ze-non)。

拉岡表示，當他參訪中宮寺時，見到一位平凡的日本男性在跪拜菩薩的同時也熱切地「端詳」著祂，甚至走近觸摸整尊佛像。然而觀世音菩薩的表情卻讓人無法猜透祂究竟是「對著世人」或是「對著內在」觀看。這一幕讓拉岡領悟，這尊觀世音菩薩像無疑是吸引了所有人的目光且備受呵護的慾望客體objet a，祂是世人渴求的觀看，但祂卻「沒有眼睛的開口」(S-X: 263)。

19 是這個不需要眼睛的「觀看」決定了世界的構成，但在以視覺為主導的哲學認識論中，「觀看」本身反而無法被任何視覺形式所掌握。人總以為「看見」就是「有意識」，反之亦然，於是在意識的模式下，人始終只見到「觀看者」與「被看見的東西」，以致「觀看」便處於這個「視覺」當中的盲點。



圖 6-7 奈良中宮寺如意輪觀世音菩薩



圖 6-8 東大寺大佛

最後，一位日本教授替拉岡解開了這個神祕表情之謎：那是因為觀世音是慈悲菩薩，因此長期以來中宮寺的尼姑們不斷地替菩薩擦拭眼淚，以致於原本眼瞼的形象消失，只剩一道稜線，但很不幸地，這場充滿啟發的美麗誤會卻演變成真正的誤會，因為在2004年出版的《第十講座：焦慮》中，拉岡所說的「中宮寺」被誤植為「東大寺」，甚至書中的附圖也是東大寺的大佛，以致多數讀者均對拉岡對佛像沒有眼睛的描述深感困惑（S-X: 200, 257）。

此外，從光學所決定的視覺功能也可見到「觀看」本身如何被略去。如狄德羅（Denis Diderot）的著作《論盲人書信集——寫給明眼者》（*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*）便顯示像透視法這樣的幾何光學構造方式就可以決定視覺，而完全排除掉觀看。因為在幾何的透視法當中重要的是空間的定位，而不是觀看。因此，即使是盲人，只要他能夠去設想他所認識的空間，就能夠利用光學幾何去掌握到我們在空間中所見到物體。因此，若說盲人利用光學幾何去「看」，這是不正確的，而是因為光學幾何，所以盲人不需要觀看就能夠掌握這個世界。而這也正是狄德羅對形上學的質疑：「存在」並不一

定要被看見。

同樣地，笛卡爾在《屈光學》(*La Dioptrique*)中提到眼睛的作用時，就是以兩隻棍子的交互作用來代表(圖6-9)。由此可見，視覺的幾何學向度遠遠地超出了視覺場域所顯示的原初主客體關係。換言之，它超出了單純的看與被看的關係。



圖 6-9

如此，正如拉岡指出，文藝復興時代透視法的發明顯然是在「給看」的企圖下，讓西方繪畫走上了「欺眼法」的道路。後者並非一般被不當稱呼的「具象」(figurative)畫，而是畫家透過圖像的誘餌欺騙了你的眼睛，讓你不要再看。

透視法利用了幾何光學原理當中的三個主要結構項目：光源、屏幕、圖畫：

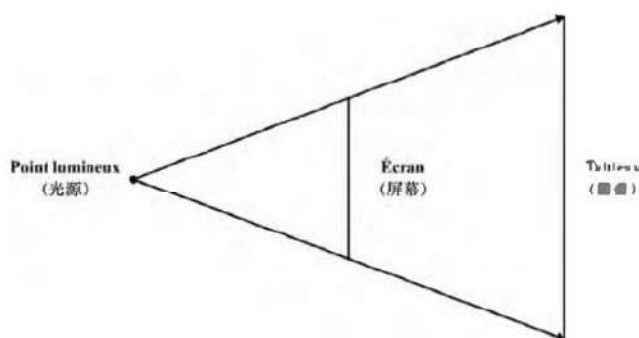
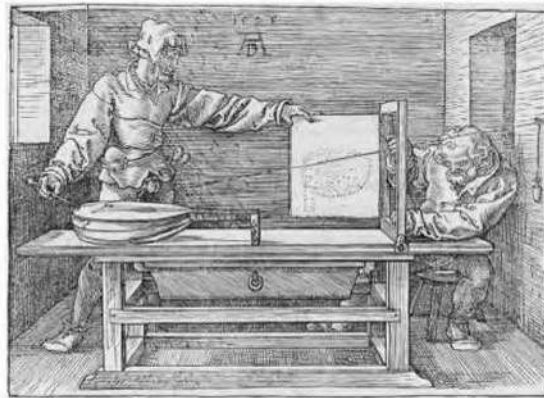


圖 6-10

更正確地說，透視法反轉了光學投影的關係。如16世紀的德國畫家杜勒（Dürer）便設計了一種作畫時使用的「觀景窗」，其作用就是以一些直線——不必然是光線——將物品的每一個點連接到這條線所穿過的畫布上的點。如此，透過這個「觀景窗」得到的影像就是一個正確的透視影像。



臺大出版中心 6-11

這麼一來，畫家使用透視法中的三個結構項目恰好是與光學結構相反的：客體、影像、幾何點。

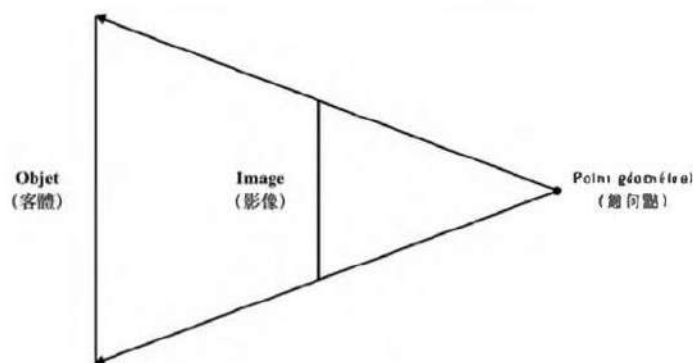


圖 6-12

而從精神分析的角度而言，這個幾何光學的向度正可以讓我們一窺主體是如何地被捕捉、玩弄於視覺場域當中。首先，我們可以將幾何光學與透視法重疊在一起。

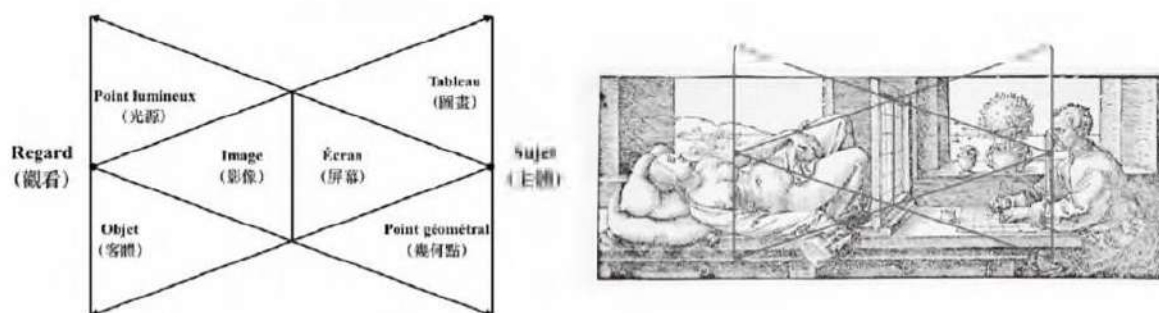


圖 6-13

那麼便不難發現「觀看」其實是處在光源的位置上，這正表示「觀看是在外的」。相反地，主體則是位於圖畫的位置。借用梅洛龐蒂的話來說，人是世界圖畫的一部分，人的功能是一種「給看」。而這也正是人類創造「圖畫」(tableau)的功能——「給看」，人類創造圖畫其實類似於動物的擬態現象。那都是一種展現，創造出某種影像給外界觀看的行為。但「圖畫」並不完全等於被當成藝術品的「繪畫」(peinture)。因為繪畫並非是單純的給看，而是涉及佛洛伊德所說的昇華，亦即涉及某種欲力的滿足。

拉岡從透視法的分析中指出，當畫家創作出某種圖像時是呈現給站在他的畫作前的人某種東西。像是給觀看者眼睛的飼料，讓眼睛有東西「吃」而不要再看。繪畫提供人的眼睛飼料，讓人卸下觀看，就像繳械、卸下武裝一樣，這正是拉岡所稱的「馴服觀看」(dompte-regard)的功能。而這也是繪畫具有讓人感到平和、安穩的效應的原因：人在看畫時就像閉起眼睛一樣，因為不必再觀看——這便是「觀望欲力」的放棄。就此而言，繪畫藝術的價值並非什麼崇高的東西，而是在於眼睛的器官功能層次，也就是它餵飽、馴服了充滿「觀望慾望」的眼睛。這樣虎視眈眈的眼睛正是法文所稱，不斷要求著「給我看、給我看」的既羨慕又嫉妒的「邪惡之眼」(mauvais œil)。如此，畫家與觀畫者的關係，就完全是字面意義上的「欺眼法」遊戲：給你某個東西看，欺騙你的眼睛，讓它們不要看。因此，「欺眼法」並非只是

一般被不當地稱為「具象」繪畫。並非因為畫得很逼真，騙了人的眼睛，而是騙了人的眼睛，讓人不要去看。

但若繪畫只是提供某種飼料讓眼睛不要再看，那麼繪畫的功能充其量就只是某種「給看」而已。其結果是「觀望欲力」的放棄，而不是滿足。那麼「繪畫」究竟比「圖畫」多出了什麼東西？這個問題就凸顯出拉岡引述黑格爾提到的古代畫家寓言的價值。兩位頂尖的畫家比賽誰畫得好。第一位畫家在牆上畫了非常逼真的葡萄，連鳥兒都飛下來啄食。而第二位畫家只在牆上畫了一塊布，卻讓前者急切地要求他快掀開布幕，想看看布幕後面究竟畫了什麼。這個寓言就凸顯出「欺眼法」的根本問題不在於所畫的東西像或不像，具象或抽象。第一位畫家無疑是好畫家，因為他騙過鳥的眼睛。而第二位畫家則騙過了最頂尖畫家的眼睛，用那張被忽略的虛擬布幕捕捉住後者的觀看。因此，若說第二位畫家技勝一籌，那是因為他的畫所呈現並非客體，而是慾望的根源之一「觀看」。²⁰

從這個觀點，拉岡也認為20世紀的印象派繪畫正呼應著欺眼法的特徵。在印象派之前的古典繪畫中，一切都依照幾何光學的透視法原則安排好，觀看者被迫放棄「觀望欲力」，他只能從一個固定的幾何點上去看畫家所呈現的客體。而印象派繪畫則拋棄這個幾何光學的視野，釋放觀看者的觀望欲力，以致於觀看者會在畫前四處走動，滿足其觀看的要求。換言之，印象派繪畫是一種對觀看的召喚。

而有趣的是，在古典透視法技術臻於完善的時代，繪畫並非就永遠進入三度空間的幻覺。藝術史再次經歷一次痛苦的傷口，一種藝術史的逆轉。繪畫再度回到藝術原始的目的：呈現被隱藏之真實。如17世紀的巴洛克建築與藝術所出現的更複雜的形式與更繁複的裝飾，如

20 拉岡在《第十三講座：精神分析的客體》（*L'objet de la psychanalyse*）亦提出相同的觀點。請參閱本書第七章第五節。



圖 6-14

矯飾主義 (maniérisme) 便是一種重建藝術原初之追尋的企圖。²¹ 拉岡在《第八講座》中曾以一幅矯飾主義的畫作，祖契 (Jacopo Zucchi) 的《賽姬驚嚇愛神》(*Psyche sorprende Amore*)²² 來呈現慾望的真實欠缺所獲得一個最早的意符：陽具 (Φ) 的出現 (圖 6-15)。

21 矯飾主義是 16 世紀中葉在威尼斯和佛羅倫斯的畫家，他們仿效文藝復興拉斐爾與米開蘭基羅的風格，但對細節的描繪極度詳細，而導致所呈現的現實反而顯現某種過度人工的裝飾效果。

22 祖契所描繪的這一幕是取材自西元 2 世紀古羅馬時期的北非作家阿普列尤斯 (Lucius Apuleius) 以拉丁文寫成的情色小說《金驢傳奇》(*Asinus Aureus*) 當中的一段故事：賽姬是凡間女孩，但她美貌似天仙因而引起美神維納斯的嫉妒。維納斯決定找她麻煩，並且讓他的兒子愛神去執行任務。但愛神卻愛上了賽姬，並且讓她享有幾乎完美的幸福。但愛神跟她約定，嚴正地警告賽姬無論如何都不能看見他的容貌。因此，那個幾乎完美的幸福，必須在黑暗中才能享用。但是賽姬抵擋不住好奇心的驅使和姊妹們的慫恿，於是她趁愛神熟睡時，拿起油燈想要看清楚愛神的模樣。而這一看就是賽姬一連串不幸的開始。

在畫裡，賽姬手裡拿著某種像是東方彎刀的利刃。透過彎刀的威脅和這個被顯露出來的陽具凸顯出這兩者之間的緊張關係就是閹割威脅。但在藝術史上以這麼直接的方式呈現閹割情結是非常罕見的。通常我們見到的是取材自《舊約》中朱迪斯（Judith）色誘波斯將軍赫羅弗尼斯（Holoferne）並取下他的首級的畫面，而矯飾主義的技術便顯現在畫面上非常強烈的視覺中心位置上：在前景被畫上了一束插在花瓶裡的花束，並且從花束中特別突出一支花朵，遮住——但同時也揭露出——愛神的重要部位。畫面中花束與花朵處於前景，並且以逆光的方式呈現，構成明亮背景中的一團深暗的物體，而花朵細節的處理方式正是矯飾主義的特徵，而這種強調方式就像是用手指著一樣，觀看者完全不可能不去注意到這個部位，也就是這團花束後面被遮住或被裸露的器官，也就是愛神的陽具。但花束突出的花朵枝葉的茂密程度，剛好可以讓我們看見其實花朵後面什麼都沒有。也就是原本賽姬打算要割掉的東西，其實早就在他面前消失。如此，祖契的畫作便是透過矯飾主義的技術以想像的東西（花束）去「掩蓋／呈現」出不存在的陽具位置。而這也是作為一種欠缺的 Φ 的唯一呈現方式。

同樣地在16世紀末、17世紀出現的「變形畫法」（如仿魯本斯〔Petrus Paulus Rubens〕畫作《耶穌受難圖》的玩具）也顯示藝術家們將透視法從空間幻覺的創造中萃取出來，轉用於其他用途。透視法不再只是被用於「給看」的功能，而是像矯飾主義一樣被用於「呈現被隱藏之真實」。如霍爾拜因所畫的《大使們》一圖。²³畫中左側的法國大使與右側的官員僵直地站立，身上各自充滿著極盡華麗的裝飾，而在他們之間則是一系列在當時的繪畫中用來象徵著科學與藝術的表面浮華（vanitas）的物品。²⁴而在這些物品之下這個傾斜、漂浮的怪東西

23 相關說明請參閱以下連結：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans_Holbein_the_Younger_-_The_Ambassadors_-_Google_Art_Project.jpg

24 Coemeille Agrippa在其〈科學的浮華〉（De vanitate scientiarum）當中就寫道，這些



圖 6-15 《賽姬驚嚇愛神》

完全超出了畫作的美麗之外。那是什麼東西，我們無法一眼看出，而是要轉移了對那些迷人物品的注意，才能發現它，也就是當你走出這個一直吸引你的畫作的房間，然後回過頭來時，就會看出原來它是一個死人的骷髏頭。霍爾拜因顯然是透過變形畫法的技術去同時「隱藏／呈現」畫中的真實影像，也就是「死亡」。

由此，拉岡認為可以從「觀看」作為一種objet a的概念，進一步澄清「美術功能的原則」(principe de la fonction de ce bel art)，也就

物品分別象徵著不同的科學與藝術：三文 (Trivium)：文法、修辭、辯證；四藝 (Quadrivium)：算術、幾何、天文與音樂。

是藝術創作的昇華問題。對拉岡而言，變形畫法的特徵便顯示出藝術的目的終究是在於圈限出某種真實的「慾望物」。這個命題可以讓人進一步去思考藝術的功能是否是一種「再現」這樣困難的問題。究竟藝術是模仿還是不模仿？這個問題其實是個陷阱，若停留在這樣的提問方式，我們就無法跳脫「具象藝術」與「抽象藝術」的辯論死巷，因為模仿論是哲學思想的迷途。如柏拉圖的理型論便主張藝術是人類最低階的產物，因為藝術模仿實物，而現實中的實物則是模仿真理的理型，如此，繪畫只是模仿的模仿。拉岡認為應該跳脫出這個哲學迷思。因為藝術作品毫無疑問模仿它所再現的客體，但其目的卻不是要去再現這些客體。相反地，透過模仿客體，藝術作品讓客體變成完全不同的東西。因此，藝術作品並非在於模仿，而是讓客體在與「慾望物」的關係中被樹立出來，透過客體圈限出「慾望物」的位置，換言之，讓客體成為一種意符同時去呈現、隱藏「慾望物」。就像貢布里希（Ernst Gombrich）在《藝術與錯覺》（*Art and illusion*）當中所提出來的命題，若藝術只是在呈現自然、模仿自然，那麼藝術顯然就失去了藝術的價值。相反地，藝術品並不是在模仿自然，而是創造自然的意符，讓自然以意符的形式存在於人類的象徵世界當中。這也是藝術能具有某種可以被稱為「風格」（style）的東西。風格便是藝術家創造出來，加到自然之上的額外的東西，讓某種新的形式能夠存在於人類的象徵世界當中（Gombrich 1960: 8-12）。而對拉岡來說，藝術史上每一種風格形式的出現都在於推翻幻覺式的技術，以便回到最初的藝術目的，也就是投射出一個真實，一個不是被再現之客體的真實的真實，一個被隱藏的真實。

正如藝術史上，繪畫的另一次革命是塞尚。塞尚畫蘋果並不是在模仿蘋果，而是創造出不同的東西。特別是塞尚後期的畫風更明顯地顯示那完全是一種「呈現客體」的技術，而不是「再現客體」。如此，

當客體愈是以模仿的方式被呈現出來，它就愈能開展出一個讓透視幻覺破滅，並指向其他東西的向度。塞尚的蘋果便顯現一種全新的與真實的關係，它彰顯出客體、重新賦予它們重要的地位。同樣地，梵谷之所以不同於其他風景、人物、靜物畫家，那是因為他運用了先前的自然意符而創造了某種新的自然的意符（如拉岡引述梵谷的「靴子」系列畫作）。而當藝術史認識到梵谷畫作的價值，便意味著這個新的自然意符已經被納入人類的象徵意符世界當中。反過來，若藝術家都只是在呈現自然、模仿自然，就不會有藝術，也不會有藝術學、藝術批評等任何虛構的理論。

顯然，拉岡所論的「觀看」並不是主體如何觀看的視覺心理學，而是將「觀看」放在慾望辯證與objet a的關係中來討論「觀望欲力」與其「部分客體」。而拉岡在第十二、十三講座中引申代數拓撲學的「射影幾何」之後，也以射影平面說明，在透視法所營造的畫面中觀看主體的分裂以及觀看的失落。對拉岡而言，拓撲學將可扭轉透視法所彰顯之以眼睛為主的傳統主體視覺觀點，讓眼睛不再是觀看的器官，而是變成真正的靈魂之「窗」——就像是佛洛伊德的狼人案例中，狼人夢裡「自行敞開的窗戶」（G. W.-XII: 54）。

臺大出版中心

第七章：主體結構與代數拓撲學

一、語言與主體

精神分析所面對的三個主要辯證項目分別是：主體、知識與性。人因為語言的結構作用，得以從不確定的存在狀態構成為有知的意識主體。但也正因為受語言結構所決定，使得意識主體對性別差異與性關係無法有任何認識。因此，拉岡在《第十二講座：精神分析的嚴峻課題》（*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*）主張，精神分析若要陳述並釐清主體的存在狀態以及當中的意識與無意識主體的分裂，就必須探討一系列的「嚴峻課題」。

首先是精神分析與語言學對於「意符」觀點的差異。語言學的形式化發展傾向於排除主體而著重文法與語句結構，精神分析則強調意符的作用必然涉及「說話主體」的向度。拉岡以喬姆斯基（Noam Chomsky）在《句法結構》（*Syntactic Structures*）所論的句子「Colorless green ideas sleep furiously」¹為例。喬姆斯基認為這個例句說明了語言的「文法」（grammar）和「意義」（meaning）的差異，亦即一個句子可以完全合乎文法，但卻不具有任何意義。然而，拉岡引述雅克布森在《普通語言學散論》（*Essais de linguistique générale*）的觀點認為，即使表面看似沒有意義的語句，只要被「表達」出來均有所「意謂」。

拉岡從文法上詞語位置的改變所具有的「意義效應」（*effets du sens*）說明上述的例句如何具有意謂。如法文有「前置形容詞」

¹ 參閱：Chomsky（2002:15）。

(*épicatathète*) 和「後置形容詞」(*épanathète*) 的區分。一般法文形容詞會放在名詞之後，但若形容詞被移置於名詞之前，則表示該形容詞的屬性被視同名詞的實質性。如 *une femme belle* 和 *une belle femme*，前者表示「這個女人具有美的屬性」，而後者則是「這個女人的實質就是美」。此外，還有以逗點隔開的「同位形容詞」(*épamphithète*)，如 *une femme, belle*，那表示在某個情境之下，這個女人是美的。就像中文「美麗的星空」、「星空是美麗的」以及「美麗的，星空」這三者也具有細微的差異。而英文雖然除了「同位形容詞」之外，形容詞大多放在名詞之前，但具有「前置形容詞」作用的詞總是最接近名詞本身。由此拉岡認為，僅從文法的角度來看，*colorless green ideas* 就未必是矛盾的、沒有意義的。例如，它可以指這個綠色的觀念是一種失去鮮豔色彩的綠色觀念，就像是失血一樣。而一個失了血的觀念就像是失神者一樣的遊蕩著，似乎說它睡著了也不怎麼矛盾、無意義。最後，睡眠難道不能帶有某種憤怒嗎？那麼我們的夢是怎麼一回事？此外，若如佛洛伊德所說，無意識像是從地獄爬出來，需要挹注新血才能重獲色彩的觀念、思維，那不就是憤怒、激動地沉睡著的思維？

但拉岡也強調，這樣的詮釋或許有趣，卻明顯不足，因為「無意識」所涉及的「意謂」並非這類「隱喻性的意謂」，況且，從一段合乎文法的意符鏈中找出它的「意謂」，是一件完全不著邊際的工作，因為隨著說話者的意圖與說話的情境，它可以被賦予任意的意義：

一段意符鏈，無論如何，只要它合乎文法，便始終會衍生出一個意謂 (*signification*)，甚至，我會說是任意的意謂。(S-XII*: 13)

為此，拉岡進一步區分語句的「意謂」和它的「指涉」(*référent*)，也就是「無意識」本身，而這個「指涉」的向度便凸顯出在所有的說話行為中都必然牽扯到說話主體的存在。拉岡以自己說

話為例，他發現每當他讀 *Colorless green ideas sleep furiously* 這個語句時，他的發音必須在每個字中間稍微停頓一下。因為句中的每個字的結尾和下一個字的開頭都是子音，以致這個句子無法像法文連音一樣串連在一起歌唱。這也讓拉岡想到拉辛（Jean Racine）劇作中的詩句運用子音的現象：

Songe, songe Céphise, à cette nuit cruelle

Qui fut pour tout un peuple une nuit éternelle (*Andromaque* VIII)

當中的 *nuit cruelle*（殘酷的夜）或 *nuit éternelle*（永恆的夜）也和前述的 *green ideas* 一樣矛盾，但這並無礙於詩句動人的詩意效應。只是這效應是來自於第一個句子中的四個子音 *s*、第一和第二個句子中的 *phi*、*f*、*n*、*n*，以及同樣出現四次的子音 *t*。而這一切最後在 *pour tout un peuple*（為所有人民）這幾個字當中取得和諧。因此，就像喬姆斯基的句子一樣，這些詩句本身是矛盾、無意義的，但也正因此，作者可以從中創造出詩的效應。

從詩的例子來看，說話者「無法歌唱」（*amusie*）的特徵正是阻礙語句產生喬姆斯基所謂「意義」的最主要原因。這顯示若喬姆斯基無法察覺到詩的向度，那是因為其結構語言學就像所有科學的企圖一樣也將主體排除在外。相反地，拉岡主張精神分析對語言的考量不應忽略人在進入語言異化過程中，消失在意義之外的無意識主體。拉岡雖然強調意符的至上性，但並未因此忽略主體的向度，正如他定義意符是「為了另一個意符而代表著主體」。拉岡以他在〈無意識中的字母審級或自佛洛伊德以來的理性〉所舉的例子說明意符的特徵：² 有一對小兄妹搭火車時面對面地坐在靠窗的位置，當火車進站時他們的窗戶剛好停靠在廁所前。此時哥哥說：「你看我們到了『女士』

2 參閱：Lacan (1966[1957]: 499-500)。

(Dames)！」，而妹妹則回道：「笨蛋，你沒看到我們是到了『男士』(Hommes)」(Lacan 1966[1957]: 500)。顯然在這對小兄妹眼中，男士、女士的對立無關乎性別的差異，而是純粹意符的對立關係。換言之，意符並非固定在其意旨上，如意符「男士」、「女士」並不固定在「男性」、「女性」的概念上，而是因為「男士」能夠相較於另一個意符「女士」而代表某個主體，所以具有意符的功能。相對地，符號的定義則是「為某人代表某物」。如男性上廁所時，知道走進畫著菸斗符號的門，而女性則走進畫著口紅的門，那是因為這些符號分別為男人和女人代表著廁所。

拉岡在《第九講座》與《第十一講座》所提到的沙灘上的腳印也讓我們可以區別「符號」與「意符」的差異。如魯賓遜在海灘上看到的腳印是符號，因為對魯賓遜而言，那代表著必然有某種東西也在這個島上並且留下這些腳印。反之，當魯賓遜為了確認那不是自己的腳印而予以劃掉或在上頭打叉時，這一劃或叉叉的作用便是意符，因為它是相對於另一個意符而代表著魯賓遜自己。又或者，假設某人在沙漠中發現一塊寫滿古埃及文字的石碑，他或許可以從中認出一些鳥或樹木等象形文字，但那並不是符號，因為它們並不為發現者代表某物。證據是他完全看不懂那些文字的意義。相反地，它們是處在一個差異系統當中的意符。

此外，拉岡也藉符號學區分的兩個意符作用，「含意」(dénnotation)與「意涵」(connotation)，說明意符與主體的關係。其中，「含意」指的是一個意符和它的意旨之間有著雙向的固定關係，就像是烙印在指涉物上的印記。而「意涵」則是指在意符和意旨之間還有著一種概念的關係。如羅蘭巴特(Roland Barthes)區分攝影相片的「含意」是明顯的被拍攝的東西，而其「意涵」則是該相片所傳達的訊息。³同樣

3 參閱：Barthes (1961: 127-138)。

地，潘諾夫斯基（Erwin Panofsky）在圖像學上也定義一幅畫所呈現、可以立即被辨識的東西是其「含意」，而這幅畫的圖像之外所表達的、且需要特定的知識與文化背景才能領會的象徵則是「意涵」。⁴例如，從一幅宗教聖人畫像上，觀看者一眼就看出那是「一個人和一隻老鷹」，這便是這幅畫的「含意」。至於這個聖人是誰，就必須要有一定的文化背景，才能知道根據老鷹的象徵這個聖人是聖約翰。由此可見，無論是「含意」或「意涵」均涉及著意符與主體的關係。

由此可見，拉岡對意符的觀點與結構語言學最大的差異，就在於後者排除了說話主體，並以外於語言的「後設語言」（*métalangage*）角度去論述語言，而拉岡則強調人作為說話者是在語言中構成，且處在語言中的人必然無法說明語言的全貌，因此後設語言學也無法成立。對拉岡而言，意符既是為了另一個意符而代表著主體，而主體在語言意符當中的位置又是一個真實的欠缺與空洞。因此，意符與主體的關係必然是經由「真實」本身。真實並非混沌不明，而是有著明確的結構，只是若欠缺意符就無法得知這個結構。然而，不應因為不明白真實的結構就誤以為人和真實沒有關係，這正是結構語言學與形式邏輯所犯的錯誤。而發展心理學則是僅察覺被意符所代表的主體，而忽略了他背後的真實的空洞。如皮亞傑就誤將兒童的智力發展等同於兒童運用語言的能力，以致未能去探究兒童智力的發展如何和早就已經存在的語言銜接在一起。換言之，語言與智力的關係才是應該被重視的問題，而非僅單純地以運用語言、概念的能力來衡量智力的發展。

皮亞傑認為，語言只是小孩表達的工具，只有語言背後的「觀念」的運用才能讓我們了解小孩智力的發展。因此在實驗中，皮亞傑總是從和小孩的談話中去挑出他們不適當的語言用法。然而，在小孩的語言現象中，重要的並非他們用法是否適當，而是某種「預先出

4 參閱：Panofsky（1970: 51-53）。

現」(anticipation)的現象，也就是當他們還不能正確使用某些字、詞的時候就會反覆地說它們，像是「或許不」(peut-être pas)、「但還是」(mais encore)等。顯然他們不管恰當不恰當就先使用了這些字、詞，直到日後這些字、詞才慢慢固定在正確的用法上。因此，重要的並不是去看從兒童到成人的發展過程中，小孩的心智如何演變，而是能否指出兒童在發展階段中如何去適應並正確地運用「概念」的過程。例如，俄國心理學家維高斯基(Lev Vygotsky)便主張語言是一種運用符號的能力，並發現兒童一直要到青春期中才具備正確運用概念的能力。⁵

事實上，兒童學習語言的過程並非一點一滴去學會使用成人的概念，而是他們一開始就獲得到大量的意符，進而透過這些意符去衡量、探索周遭的世界。例如拉岡提到，達爾文曾觀察到一個小孩在剛開始學語時會發出「呱呱」的聲音。顯然小孩要稱呼的東西就是鴨子，他把鴨子稱為「呱呱」，就像大多數父母和小孩說話的方式一樣。但有趣的是，小孩不僅將鴨子稱為「呱呱」，也將鴨子划水的水塘稱為「呱呱」，甚至所有和划水類似的動作也都叫「呱呱」。以致到最後，「呱呱」不僅是指鳥類，而且也指無數的東西，像是錢幣(S-VI: 201)。

這個例子就凸顯出意符作用的兩個面向：一開始「意符」的作用就像是「專有名詞」一樣，它緊貼著某個被它所指稱的東西，就像「呱呱」指的是「鴨子」。這是把「意符」當成是「東西」本身，也就是前述的「含意」功能。但當小孩以「呱呱」指稱錢幣時，那只是遊戲一般的意符測試，就像在《愛麗絲夢遊仙境》當中，小狗被稱作「喵喵」而小貓則被叫做「汪汪」一樣。因此，不應如皮亞傑一樣，由此去推斷小孩的心智有無發展出錢幣的概念。

而意符作用的另一個面向則是作為「錢幣」的功能，也就是「意

5 參閱：Vygotsky (1997)。

涵」。這不只是單純的巧合，而是意符的「意涵」功能就類似於「錢幣」的功能，正如人會以「錢幣」來衡量這個世界的一切，甚至包括愛情。但這個意符的功能卻是當代結構語言學與形式邏輯所忽略的向度，以致羅素就只是從「專有名詞」的角度來思考語言，使得語言的結構變成只是「指稱的指稱」這樣一種位階化的後設語言。

正如但丁（Dante Alighieri）在《俗語論》（*De vulgari eloquentia*）中反對文法邏輯的至上性凌駕於語言之上。他認為語言——他所說的「民族語言」、「母語」——應該能夠宣示出語言的「主體」（*subjectum*）。然而，在拉岡眼中，當今的語言科學以及所有關於語言、智力與思想的研究所犯的嚴重錯誤，就是誤識了邏輯與語言的關係，以致完全將主體的向度排除在外。也因此，精神分析論述更必須重新引入意符與主體的關係。

精神分析經驗顯示人所使用的語言，他的母語並不同於語言學家與邏輯學家所欲形式化的語言。人只能在語言中使用語言，因此主體在使用意符的同時，也以意符的方式在語言中被代表。換句話說，主體無法外於語言而存在，也因此拉岡主張「沒有後設語言」（S-XII*: 54）。相較於結構語言學與形式邏輯排除主體的向度，拉岡試圖去鋪陳人「在語言中那個難以維持的主體的位置」（S-XII*: 55）。就像蘇格拉底所說的「沒有居所」，主體在語言當中是以「欠缺」的方式被意符所代表，因此他在語言中的位置就是一個沒有位置的位置。因此，主體與語言必然處於「莫比烏斯帶」的表面拓撲狀態，也就是主體與語言並非處在不同的表面，而是處在同一個表面，同一個邊際當中。

二、表面的代數拓撲學

拉岡從「無意義」（*non-sens*）的語句去討論主體與語言關係，凸

顯了語言表面上的「意義」只不過是某種誘餌。相反地，因為主體是被意符為了另一個意符所代表，使得在語言意義的傳達過程中，必然有著一個被架空的失落場域，那正是主體所處的真實向度。是從這個真實的空洞中，意符才衍生出整個意義與意謂的系統。這也是拉岡在《第十一講座》藉由主體進入語言的「異化」所要說明的過程。主體的存在只涉及被「分離」出來的另一場所，也就是使得主體得以形成的慾望根源，objet a。因此，拉岡也將這個慾望的核心空洞比喻為「主體構成的原初細胞」。正如拉岡的幻想公式 ($\$ \diamond a$) 顯示，主體在慾望功能中是被劃掉的主體。這表示主體這個被意符所代表的意旨是處在一個消失的位置上。

人們會以為語言是在時間中展開的一連串意符，但這個線性結構並不足以說明意符鏈的效應。時間的線性結構充其量只能用於說明「音樂書寫」(écriture musicale)，但音樂也正是沒有什麼可說的東西，正如「解說」無疑是音樂經驗中最無趣、無用的部分。因此，拉岡認為精神分析必須從某種更根本的結構基礎來看待語言與主體的關係，亦即他在《第九講座》提出的，具有一個「虧格」的代數拓撲學的表面結構，如「莫比烏斯帶」、「環狀體」或「十字帽」(mitre, cross-cap)。

莫比烏斯帶的特徵在於它只有一面和一邊，因此無論從表面上的哪一點出發，都會回到相同的位置。這顯示莫比烏斯帶是某種無法被分割的表面。如，若沿著莫比烏斯帶的邊緣進行縱向的切割，並不會破壞其表面的性質，仍會有一個完整的莫比烏斯帶，以及懸掛在它上面、扭轉兩次的帶子：

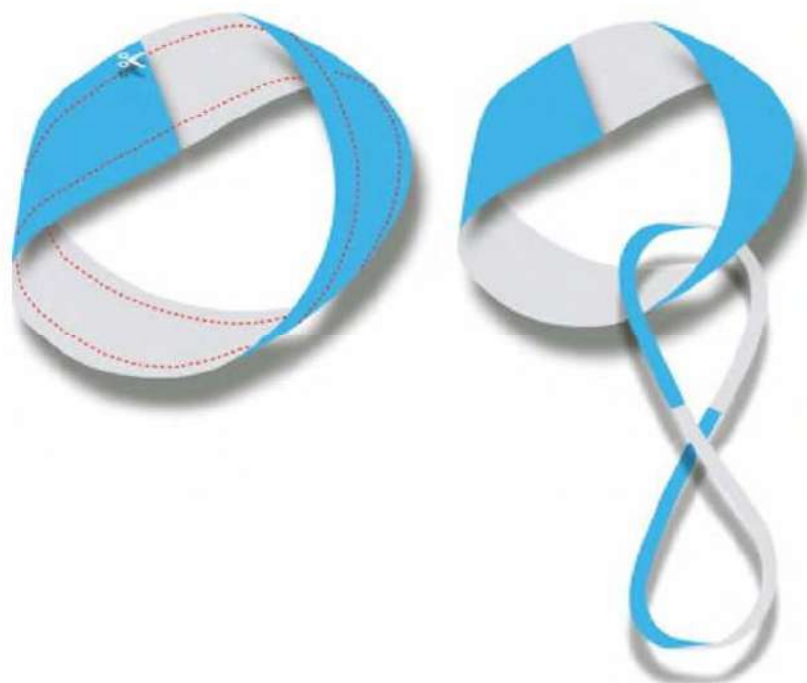


圖 7-1

其次，若將這道切割移至莫比烏斯帶的中心點，它將會變成一條扭轉兩次的帶子，但那實際上仍是一條雙重的莫比烏斯帶：



圖 7-2

而在雙重的莫比烏斯帶中，複製的表面必然穿過原先的表面，換言之，兩個各自分離的莫比烏斯帶無法重疊在一起而不互相交錯。由此，拉岡認為，「這個複製的表面必然會穿過原先表面的特徵，就可以

表示意符與主體的關係」(S-XII*: 39)，因為意符的特性就在於它無法意指自己，除非它複製它自己。

同樣地，若將前述第一種切割所得出的扭轉兩次的帶子沿著莫比烏斯帶折回去，便會形成三重的莫比烏斯帶：



圖 7-3

此時，覆蓋原先的莫比烏斯帶的帶子並非它的複製，而是原來的兩倍，那麼原先的表面就會像是被包裹住一樣，中間仍然是一個莫比烏斯帶，而「裡面」、「外面」則各有一個連續的莫比烏斯帶和它聯繫在一起——當然在這個單一、連續的拓撲表面上，「裡面」、「外面」的區分已不再成立。如此，這兩個表面彼此形成的結，就像是意符鏈當中必然會出現的糾纏在一起的「結點」。

最後，若將莫比烏斯帶化約為一道邊緣，便可見出其「倒8字形」的結構：

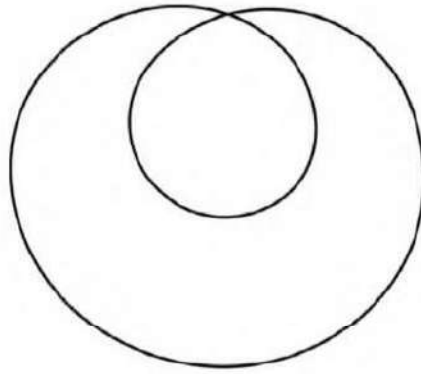


圖 7-4

若沿著一個「倒8字形」表面的邊緣，將它和莫比烏斯帶縫合在一起，便構成了「十字帽」：



圖 7-5

若進一步想像將這個十字帽攤平，便可見到其中「倒8字形」表面和莫比烏斯帶的互補關係：

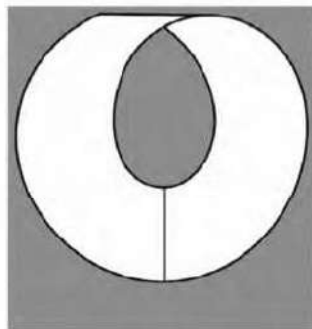


圖 7-6

如此，拉岡認為這個「倒8字形」表面和莫比烏斯帶的互補關係，就能夠說明依照語言文法結構所形成的傳統邏輯學的盲點。如亞里斯多德「三段論」的例子：「人都會死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底會死」。這個三段論看似明白清楚，但實際上當中隱藏著一個從未被深入探討的問題，也就是「專有名詞」。為何人們選擇「蘇格拉底」這個專有名詞作為一個澄清思想邏輯的例子？是因為人們尊敬、崇仰他嗎？若是如此，那麼為何這個例子要他非死不可呢？這是哲學教授們從來不問的問題，以致在拉岡之前，這個著名的三段論從未從這個角度被質疑。正如在語言學上絕大多數關於「專有名詞」的討論也都是直觀地認為，專有名詞的功能就是最初的意符作用，也就是「命名」(dénomination)。人們總以為「專有名詞」就是指稱著一個個體的字，就像羅素的定義。但拉岡強調，「指稱」並非「專有名詞」僅有的功能。如在「蘇格拉底會死」這個結論中，「蘇格拉底」這個專有名詞顯然不只指稱著蘇格拉底這個人，而是一個與死亡有著一種特有的關係的字。蘇格拉底是一個要求死亡的人，就像他在《申辯篇》(L'apologie)中的宣示：他就是這樣一個「沒有位置」(atopique)的人，要不接受他，要不就殺了他。因此，「蘇格拉底」這個「專有名詞」和它所指稱的那個人顯然是兩回事，不可混為一談。

因此，單純的三段論結構（如圖7-7）並不能充分凸顯並說明當中「專有名詞」的問題。

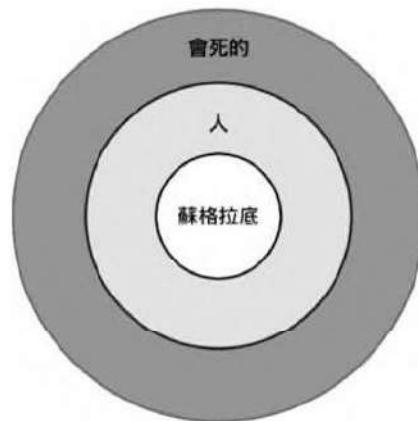


圖 7-7

而「倒8字形」表面和莫比烏斯帶的互補關係則可說明，從「人都會死」這個前提到「蘇格拉底會死」這個結論所涉及的兩個不同向度，亦即「蘇格拉底作為一個個體、一個人」以及「蘇格拉底作為求死的人」：

臺大出版中心

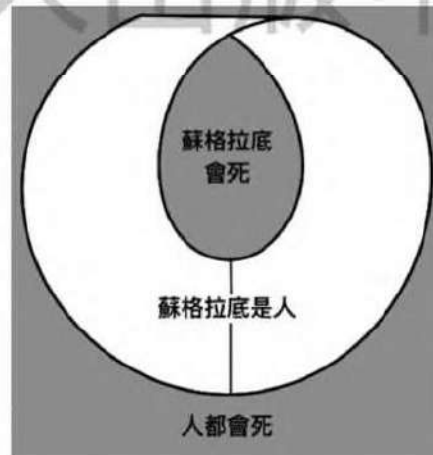


圖 7-8

一方面，「人都會死」是一個合乎文法的句子，它必然會衍生出「意謂」，而且是任意的意謂。就此而言，作為一個個體，「蘇格拉底會死」只是其可能的結果之一。但另一方面「人都會死」這個句子當中的「人」和「會死」這兩個意符都分別固定在某個意旨上，那麼

什麼會是「人」這個意符的意旨呢？什麼是「人」的定義？人的定義當中會包含「要求死亡」這樣的意旨嗎？若人的定義不包括「要求死亡」，那麼「人都會死」這個前提當中的人正好排除了「蘇格拉底」這個專有名詞。換言之，「蘇格拉底」在「人都會死」這個表面中，正是處於被排除的「沒有位置」上。如此一來，結論不僅未必是「蘇格拉底會死」，甚至應該是「蘇格拉底這個名字是永垂不朽的」。

其次，若將一個單純的圓圈縮小，最後可以化約為某種「零點」，因為這個圓圈是處在一個同質的平面上。但若縮小「倒8字形」，圓圈卻無法化約成一個點，而是永遠都會有一個隱藏的分裂：

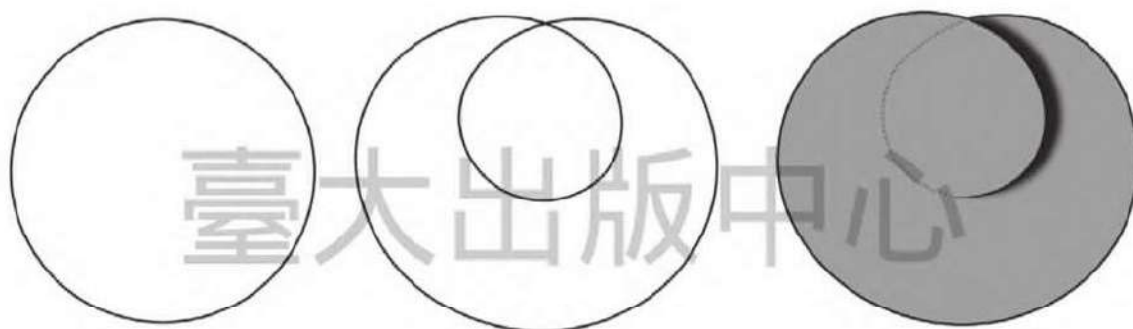


圖 7-9

對拉岡而言，「倒8字形」這一道莫比烏斯帶的邊緣，不僅說明了索緒爾所強調的、意符與意旨之間有如銅板的兩面，既是一體又有著不可化約的阻隔關係；同時也凸顯了人在語言中的分裂與不可化約的無意識主體向度。⁶

說話者是因為被拋擲在一個語言系統中才構成為主體，但他在被意符所代表的同時，也必然成為語言系統中一處不可化約的欠缺與空洞。而這也正是代數拓撲學所稱，具有一個「虧格」之一系列「無方

6 拉岡在《第十一講座》中，也曾以「倒8字形」圖示說明在要求與慾望之間不可化約的空洞，objet a，(S-XI: 143)

向性表面」(non-orientable surfaces)——莫比烏斯帶、環狀體、十字帽以及克萊因瓶 (bouteille de Klein) (圖 7-10)——的共同特徵。

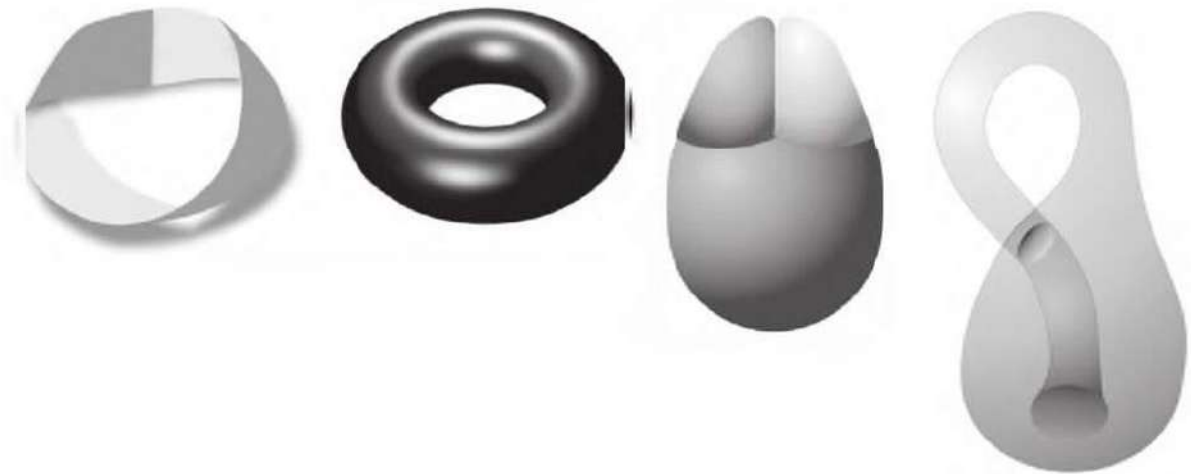


圖 7-10

例如，具有一個虧格的環狀體就能夠以近乎直觀的方式，讓我們跳脫球體空間之廣延表面的思考模式，進而構思以欠缺為基礎的分裂主體的結構。首先，我們可以從一個實心的環狀體切出一道莫比烏斯帶表面：

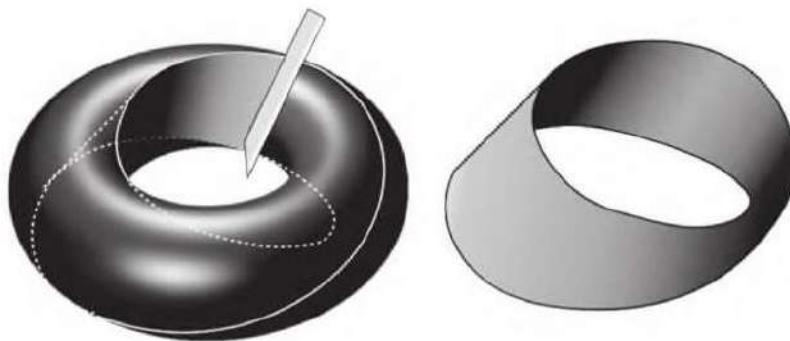


圖 7-11

其次，若將空心的環狀體的表面交錯，即成為十字帽：

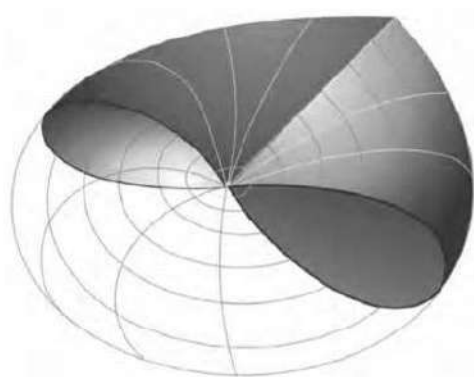


圖 7-12

同樣地，「克萊因瓶」表面的結構也與莫比烏斯帶完全相同，只是環狀體是經由長方形的四個邊依照相同方向接合而成，而克萊因瓶則是其中的兩個邊以相反方向黏合：

(一) 環狀體：

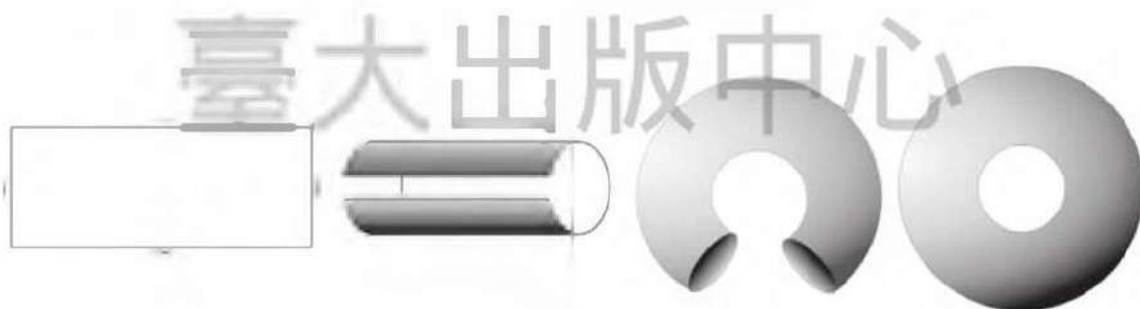


圖 7-13

(二) 克萊因瓶

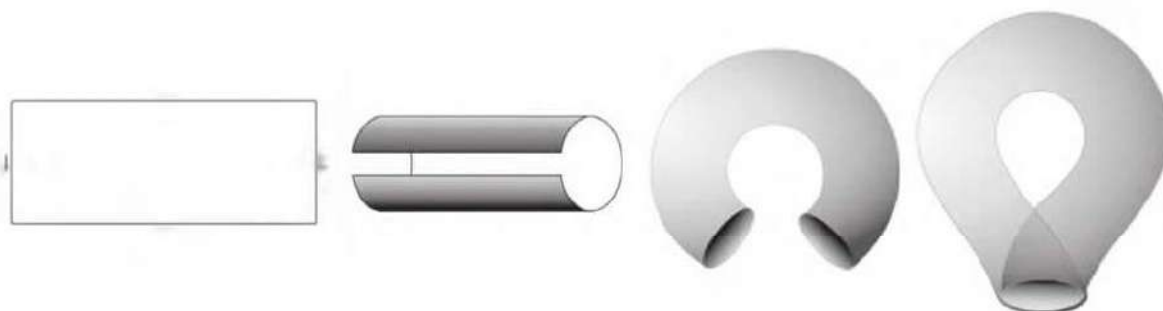


圖 7-14

事實上，我們無法從三度空間去設想拓撲學上所稱的「無方向性表面」，除非讓同一個表面穿過它自己。這正是藝術家所體現的克萊因瓶的特徵：



臺大出版中心

圖 7-15

克萊因瓶一直是拓撲學上的有趣玩具，但拉岡強調，若將它放在物質的層次上來看，便可發現那不只是賣弄思想的小玩意而已。如，在動物胚胎的發展上，就可見到從球體到管狀體的發展，使得外部得以被包覆在內部，如此才讓動物的身體開始具有裡面與外面的差異。

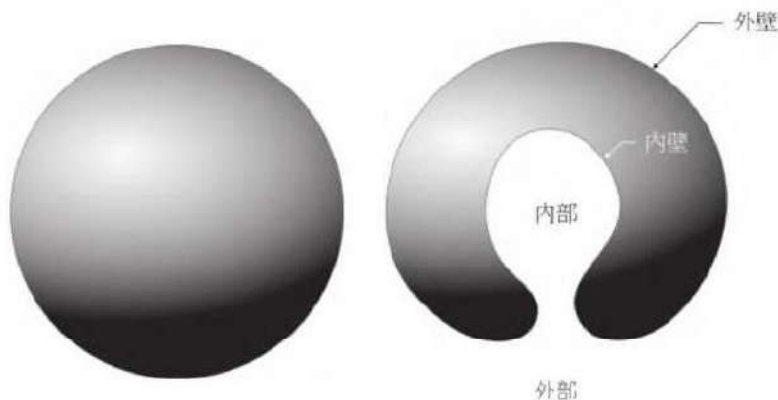


圖 7-16

由此，拉岡表示，我們可以想像將一個球體像氣球一樣捏成兩個球體，然後再將兩個球體重疊在一起。如此，這個表面的結構就具有一種雙重的裡外關係：

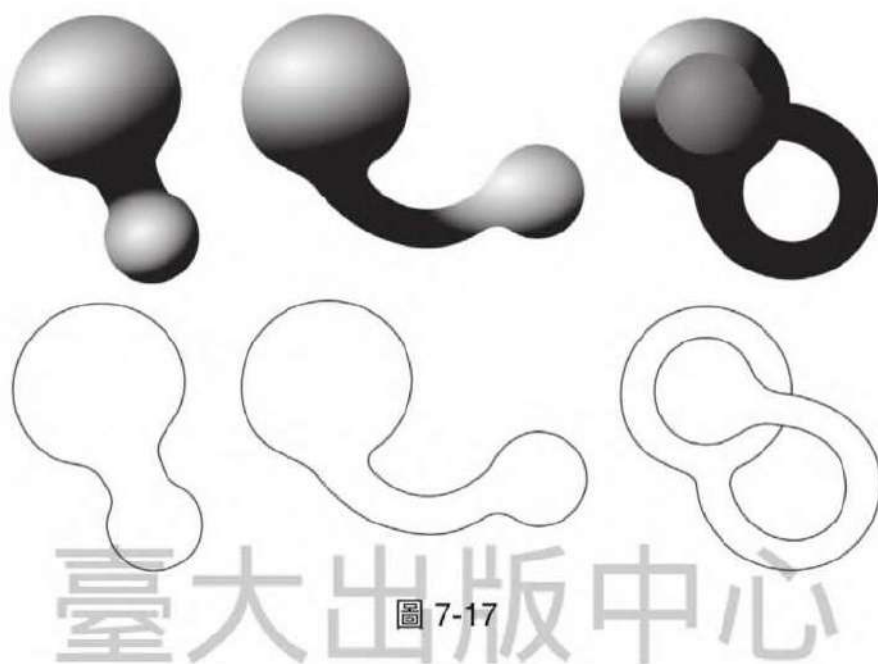


圖 7-17

這個簡單的圖示便顯示出人類思想中牢不可破的「宇宙觀」(pensée cosmologique) 預設，亦即人——無論是稱為「主體」或「心靈」——是被外在現實或宇宙所包圍起來的「微宇宙」(microcosmos)。正如在這個圖示中，被包覆的微宇宙本身也有一個外在，並且和大宇宙的內在接觸在一起。這正是一開始人和語言的結構關係，人誕生出來時正是被語言所包覆著。然而當人「進入」語言時，是以欠缺、空洞的方式在語言中被代表，因此我們必須想像代表主體的微宇宙和代表語言的大宇宙之間經由一處「空洞」銜接在一起。如此，這就形成了克萊因瓶的表面結構：

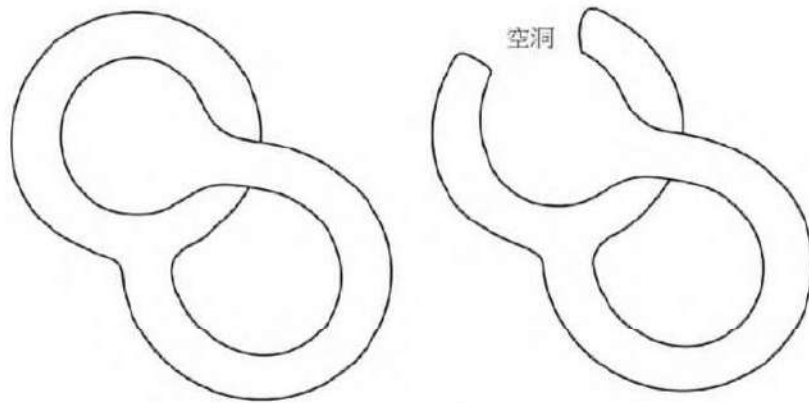


圖 7-18

拉岡將這個表面結構戲稱為「拉岡瓶」(houteille de Lacan) (S-XII*: 64)，並以人類史上首位在太空漫步的俄羅斯太空人加加林 (Yuri Gagarine) 為喻說明。生物的演化至今仍有一個難以理解的現象，亦即當一個生物脫離原生環境並進入一個新環境時，會透過和環境之間不間斷地交流系統——如，呼吸系統——將新環境的一部分併入自己的內部。例如，當原本用鰓呼吸的魚類離開水中的環境到陸地生活時，會將大氣送入自己的體內而演化出肺臟。從這個演化的觀點去玄想，當加加林離開地球並進入太空生活時，也將再經歷一次演化。那麼，拉岡問道，加加林這次會將什麼併入他的肺部？由於太空中只有加加林自己和他的排泄物，因此可以推測，演化的結果必然是加加林會在自己的肺部器官裡排尿。這個比喻當然是個玩笑，但它卻能凸顯出前述邏輯三段論的不足。亦即，依照「人都會死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底會死」的邏輯，同理推論「所有的太空人都會尿尿，加加林是太空人，所以加加林會尿尿」，但顯然經歷演化的加加林並不像人類一樣尿尿，而是用肺部排尿！

當然加加林並非真的在太空環境中生活，而是透過各種科技設備維持和地球相似的生存環境。他也不是在太空中漫步，而是在蘇聯最早發射的史普尼克號 (Spoutnik) 人造衛星的軌道上漫步。但就人類

的宇宙觀而言，這個違反重力法則的衛星軌道仍是前所未見、無法設想的。人類必須拋開先前已知的一切宇宙定律，才能夠發現此種違反重力法則的現象。正如牛頓之前以及與牛頓同時代的人就不相信「引力」這種遠端作用力的存在。根據古典物理法則，力量的傳遞必須經由物質的媒介，因此太空中的兩個物體之間不可能會產生相互作用的力量。這表示牛頓的物理學必然具有「反宇宙論」的性質。是這個反宇宙論的開口，才讓人類得以將人造衛星投射到軌道上並且穩定地運行。同樣地，讓加加林能夠在太空中生活的那個微宇宙也是依賴著違反宇宙論性質的東西所構成，而包覆著他的那個大宇宙也非原先人們所構想的大宇宙，而是當中必然有著某種缺口，並且經由這個缺口和加加林的微宇宙相通。這便形成了具有克萊因瓶表面結構的關係。

類似地，精神分析所論的精神或心靈與外在現實的關係，就有如這個表面結構中的內部球體和外部球體，只是以往人的心靈被認為和外在現實之間有著一種對應關係。亦即，所謂的心靈是人對現實之知覺的「綜合」⁷。而精神分析則是從內、外打開兩道缺口，使得原本包覆的兩個球體形成有如克萊因瓶一般的同一表面。

精神分析打開的第一道缺口，在於指出人的精神或心靈並非中心。正如天文學的哥白尼革命並不在於讓宇宙的中心從地球轉移到太陽上，而是打破絕對中心的構想。因此在克卜勒的理論修正中，行星能夠依照橢圓的軌道運行，而不是環繞著一個絕對的中心。同樣地，精神分析認為人的心靈就像是外在現實的某種內襯，並試圖從中打開一道缺口、找出一條通道，讓我們能夠進入介於內襯和外層之間の間隙。那便是佛洛伊德稱之為「另一個場景」的夢的世界得以被發現之處。正因為這另一場景是位於心靈和現實之間的縫隙，所以佛洛伊德所稱的「熟悉」(Heimlich) 同時也是「陌生」(Unheimlich) 的東

7 這正是拉岡在其博士論文中對於傳統精神醫學所謂「人格」之定義的批評。

西。它們並非對立，而是連續的一體兩面。拉岡舉例，就像是在街道上漫步時，突然跨越了某種不可見的界線，進入某處從未造訪的地方。但不久之後，又慢慢認出那是某處非常熟悉、來過上百次的地方。它彷彿是記憶中一座從未被注意到的孤島，而現在所有失散的記憶都突然湧現、聚集。這個地方沒有名字，因為它並不在現實當中，它的景物就像是「另一個場景」上的布景，讓人感到既熟悉又陌生。而布景的背後並非真理與真相，而是某種更深邃的包覆著現實的東西。⁸

其次則是在外層語言結構上打開的第二道缺口。因為，要讓介於心靈與現實這兩個表面之間的另一個場景能夠被發現，就必須仰賴語言的結構與其缺口。當然，這並非表示語言與現實之間有著絕對的對等關係，而是語言在現實中引入了「結構」，才讓人得以運用語言來認識現實（S-XII*: 96）。但也因為人是以欠缺的方式參與了語言在現實中所創造的結構，因此他必然捲入一種具有一個虧格的拓撲表面結構中。其特徵便有如前述的克萊因瓶，其外層的某個決定性缺口必然連帶地也是內襯的另一個缺口的指標。但在此，外層與內襯的區分僅是一種錯覺，因為克萊因瓶的結構其實是同一個表面。同樣地，人的意識、思維與語言能力，也是將包覆著他的東西再包裹起來，使得原本的外層變成像是一層內襯一樣，而讓人產生一種認知主體與客體之關係的錯覺。

⁸ 除了精神分析所揭露的夢的向度之外，拉岡也認為，包括愛戀狀態、浪漫主義詩人所歌詠的國度、語言的「無意義」向度，甚至卡羅所寫的《愛麗絲鏡中奇遇》（*Through the looking-glass*）也都顯現著這一處獨特的場景。

三、專有名詞與認同

對拉岡而言，正是在語言外層上的空洞缺口以及在那裡所發生的縫合現象，讓我們可以理解什麼是「專有名詞」以及它和「遺忘」的關係。

語言學的發展始於將語言視為在意符與概念之間可雙向對等的溝通工具。而這同時也是邏輯實證論所構築的形式語言神話的基礎，亦即認為可以計算出每個意符的所有不同用法，進而歸結出所謂「意義的意義」(meaning of meaning)，⁹如此就能得出某種絕對沒有歧義、不具曖昧性的科學言談與對話。然而，即使是最簡單的語言應用都顯示著語言並非單純的溝通工具。語言的豐富性並非來自此種一對一的對應關係。事實上，人類思想之所以能夠發展，並非因為「擁有」語言，而是「為了」語言。因為人類必須經由智力的探索，才能獲得意符與概念之間的連結。

因此，拉岡認為精神分析不應滿足於結構語言學所提出的意符構想，而是必須進一步考量主體在語言功能中的根本分裂。是這個根本的層次才是所謂的「結構」(S-XII*: 72)。然而，無論是語言學或形式邏輯的結構主義傾向均忽略主體的向度，以致在意符的觀點上，這兩種論述完全背道而馳。如對羅素而言，意符就相當於「專有名詞」，而「專有名詞」則只是「一個指稱個體的字」(a word for particular)，亦即和它所命名的東西固定在一起、不可分的東西。但對結構語言學來說，意符的定義卻在於其意旨的任意性與不固定性。換言之，「專有名詞」既是語言中最具「指示性」(indicatif)、最具體的要素（如Jean指的就是那個人），但同時卻又是最不具指示性、最抽象、空洞的要素（如Jean可以是這個人、那個人或甚至任何東西）。

9 請參閱：Ogden and Richards (1956[1923])。

此外，拉岡也批評李維史陀所論的「分類」觀點。李維史陀主張專有名詞屬於人類原始思維中的分類作用的一部分。在人類迄今仍保留的野性思維中，這些分類作用是透過一些自然的或語言的基本對立關係所進行。而專有名詞則是這個分類功能的最末端，也就是最靠近某個物種之個別個體的分類標籤。¹⁰但拉岡則認為，將專有名詞的功能視為一種侷限在個體上的分類作用，也就是將它看成有如是由「類」(genre)到「種」(espèce)的分類過程的一環，是不正確的。那就像是在數學的「集合論」中，混淆了作為一個集合之子集的「空集合」和集合的內容物本身。拉岡反問，為什麼不會有人想要給黑板的數學圖表上的某個x點起個名字，例如稱它是Antoine？很顯然，那正是因為這個x點的功能並非在於眼前這個特定的點，而在於它是可被任何一點替換、取代的一個x點。反之，若予以命名，將使它成為一個不可取代的點。這就顯示，命名與專有名詞的功能正在於填補一個空位的欠缺，讓它不再能夠被任意取代。「專有名詞的作用就是為了填補空洞，讓它有個能夠封閉起來的塞子，以便讓空洞具有一個縫合的假象」(S-XII*: 108)。正如拉岡舉例，並非因為他是一個個體所以他的名字叫做雅克·拉岡，而是因為他是某種能夠欠缺的東西，所以他才需要名字來填補這個空洞。

從「專有名詞」填補空洞的功能，拉岡也重新去詮釋佛洛伊德所論的人名Signorelli的遺忘現象，¹¹並強調這個例子凸顯的是在遺忘所顯現的空洞中才產生了Botticelli、Boltraffio等意符的替代。特別是，拉

10 李維史陀自己也承認這樣的「分類」觀點會遭遇一定的困難，也就是「命名者」的問題。因為畢竟「名字」或「專有名詞」是被給予的，而不是自然的對立關係。這表示專有名詞始終涉及著他人、社會結構與交換的關係。也因此，李維史陀認為專有名詞的問題不僅僅是語言學領域的問題，而是同時也涉及了社會學、心理學與人類學。請參閱：《野性的思維》，特別是「普遍化與個別化」(Universalisation et particularisation)以及「人作為物種」(L'individu comme espèce)這兩個章節。

11 拉岡在《第五講座：無意識的形成》中，曾分析過專有名詞的遺忘的例子。參閱：本書第一章第三節。

岡發現佛洛伊德自己並沒有察覺到，造成這個意符替代的原因其實是佛洛伊德自己的認同，也就是佛洛伊德在和友人的談話時，正認同於他們談話內容中一個提防著另一個人的醫生（故事中的 Herr）。如此，當佛洛伊德認同於另一個意符時，他所失去的將是他自己的意符，也就是他的名字 Sigmund，因此拉岡認為，佛洛伊德忘掉的或許不盡然是他所說的 Signor，因為這個字當中的 n 這個音畢竟還是出現在 Boltraffio 與 Boticelli 當中，事實上，佛洛伊德忘掉的是他自己的專有名詞，也就是 Sigmund 當中的 Sig。

如此，對拉岡而言，專有名詞涉及的是主體的「認同」，它讓主體得以有一個意符而能夠去「代表」他在象徵系統中的根本的欠缺與空洞。正如拉岡在《第九講座》所主張，認同並非是對他者的想像的擬同，而是對於一個意符的象徵的認同。這是為何拉岡要藉由莫比烏斯帶、環狀體、十字帽與克萊因瓶等代數拓撲表面的理論模型，說明主體在語言中的根本空洞與分裂的結構。

例如，若將克萊因瓶反轉過來即可見到這個表面返回自身並將自己包覆在內部的關鍵缺口。



圖 7-19

如此，這個表面與其缺口的關係正體現出笛卡爾式的「我思，故我在」的意識主體結構。亦即意識是由自身的空洞出發，最後返回並包覆自己，成為自我意識，因而讓人產生了主體的觀念。而這樣的意識反轉結構也呼應著黑格爾在《精神現象學》序文中定義「主體」時，稱為「絕對知識」(savoir absolu)的真理的迴圈運動：「真理就是它自己的完成過程 (le devenir de soi-même)，就是這樣一個圓圈，預設著它的終點為目的並以它的終點為起點」。¹²

拉岡甚至認為，即使是來自實驗室且強調客觀性的科學家也不會反對以「表面」的概念來談「神經系統」(appareil nerveux)。佛洛伊德早期便是從神經元之間連結「網絡」的研究走入精神分析。所有的網絡都可以歸結到一個表面，而表面的結構並不涉及對真實空間的知覺經驗，也不需要有三度空間的量體。正如拉岡在《第十一講座》曾強調，主體所具有的「給看」的圖畫功能，就是一種二度空間的表面。即使看似三度空間量體的建築，也是「由一些平面、表面所包圍起來的空洞」(S-XII*: 126)。而這樣「包圍著一個核心空洞的表面」，正是拉岡所欲提出之主體的本質結構。

拉岡以其1945年〈邏輯時間與預期的肯定斷言〉所提出的三個邏輯時間，解釋這樣的主體表面結構的誕生。該文論及「三個囚犯」的邏輯悖論：

三個囚犯被告知，若他們能夠通過以下測試，就可以獲釋出獄：三白二黑共五張卡片，三位囚犯各自背後都將被貼上一張卡片。他們只能看到其他兩人的卡片，而看不到自己的卡片。同時，他們被約束彼此不得交談，也不得暗示對方其背後的卡片是什麼顏色。最後，最先正確答出自己背後卡片顏色，並能夠說明其推論者就可以出獄。當測試開始後，三個囚犯背後都被貼上白色的卡片，試問能否有人成功

¹² 參閱：Hegel (1993: 82)。

地推論出自己的顏色？

表面上這是看似無解的邏輯詭辯，因為每個人都將看到另外兩人是白色，而一共有三白二黑五張卡片，因此沒有人能夠判斷自己的卡片是白的或是黑的。於是這些囚犯開始思考：眼前已有兩張白色卡片，若我是黑的，那麼其他人會怎麼想……。但這樣的推論將構成無限重複的「推論中的推論」，亦即，若一者想「若我是黑的」，那麼其他人同時也可能會想「若我是黑的」，以致三個人同時都有相同的想法，也同時陷入無止盡的猶豫當中。

然而這個詭辯卻有一個完美的結局，三人均不約而同地正確回答出他們背後卡片的顏色。解答的關鍵就在於拉岡所強調之「預期」的後遺效應。當囚犯推測自己卡片的顏色時，也會預期這個假設的結果：眼前已有兩張白色卡片，若我的卡片是黑色，將僅剩一張黑色卡片。那麼，另外兩人也將必然會推測，若自己是黑色，另一人就可以肯定自己是白色。於是，若當下沒有人肯定自己是白色，就可證明原推論者身上的卡片必定不是黑色。這便是經由預期的後遺效應可得出的結論（Lacan 1966[1945]: 198）。

我們可更簡單地以排列組合的方式來看。因為只有兩張黑色卡片，若三人當中有兩張黑色，第一時間就必然有一人可以肯定自己是白色而走出去。若第一時間沒有人走出去，就可以合理推論三人當中絕對不會有兩張黑色，於是，在第二個時間，兩張黑色的可能性已經被排除，剩下的可能性是：要不只有一張黑色，要不就三張全是白色。如此，便可經由預期去推論，既然只有一張黑色的可能性，若我是黑色，那麼另外兩個人必然毫不遲疑地起身走出去。而因為另外兩個人並沒有動靜，可見我必然和他們一樣也是白色。

三白二黑共五張卡片：○○○●●

第一個時間的可能性：○○○ ○●● ○○●

第二個時間的可能性：○○○

○○●

第三個時間的可能性：○○○

拉岡在《第十一講座》中曾相對於線性時間，區分三個邏輯時刻並以此解釋主體結構的誕生。第一個時間是「觀看的瞬間」(l'instant de voir)，那相當於「圖畫」的作用。就此而言，主體的位置就只是一個給看的表面功能，完全不知道自己會是什麼。如此，這個功能就有如結構語言學所稱的「共時性」，也就是它構成一種差異的網絡關係。第二個「理解的時刻」則相當於語言學所稱的「貫時性」。但拉岡所謂的「理解」並非心理功能，而是對前述差異系統的「領悟」(appréhension)。正如appréhension的字面意義是以雙手去捕捉、包覆，「理解」意謂著自身所處的共時性差異系統包覆起來，將自己整合入這個差異系統中，就像克萊因瓶表面在缺口處的反轉一樣。這正是三個囚犯的「預期」能夠產生的原因。主體將自己所處的空洞整合入原本黑與白的差異系統，因而能夠預期若自己是黑的會如何，是白的又將如何。最後，第三個「結論的時刻」則是預期所帶來的後遺效應。透過預期，人才能得知自己的空洞在意符的差異系統中所處的位置是什麼，從而誕生出主體意識。正如囚犯們一開始並不知道自己的卡片是什麼顏色，是從與他人的互動中，透過預期效應，最後才能在黑白的差異系統中找出自己身上卡片的顏色(S-11: 39)。

如此，這三個邏輯時間的過程就解釋了精神分析所謂的主體的象徵「認同」。正如拉岡強調，認同並不是對另一個人的想像的或影像的模仿，也不是對另一個人的投射或內攝，而是對於意符的認同。主體之所以構成，是因為他像克萊因瓶表面結構一樣，將自己包覆在語言所構成的差異系統中，並認同於其中一個能夠代表他自己的意符。也因此，拉岡強調，克萊因瓶表面「是那些讓我們能夠發現〔主體如何〕處於語言結構之下的形式之一」(S-XII*: 131)。

主體意識是人藉由意符來讓自己在意符系統內部被代表的產物，因此具有一種反轉包覆自身的表面形式。而主體所有的話語就像是在這個反轉包覆的同一個表面上所畫下的痕跡。其特徵是不會與自身交錯，必然成為延續的螺旋狀，這就相當於「要求」：「要求是一種迴旋的運動，它傾向於和自身平行並且始終重複」（S-XII*：132），要求可說是「銘記在大他者位置上的言談」，因為「所有說出來的話，只要是在大他者位置上說出來的，就是一種要求，即使對主體的意識來說，這個要求本身是被隱藏的」（S-XII*：133）。如此，作為一種重複的話語，「要求」發展的結果必然會歸結到這個表面內外包覆的反轉處，那正是拉岡所定義的「認同點」。而環繞著這個表面的螺旋運動所構成的不可化約的迴圈正是慾望的特徵（圖7-20）。



圖 7-20

在精神分析經驗中，「要求」、「傳移」與「認同」三者是不可分的概念。因為大他者作為「被假設知道的主體」，必然與主體處於一種失衡的「要求」關係，是在這個失衡的要求關係中才會產生「傳移」

的作用。其結果便是愛與慾望的出現，而其最終目標則是「認同」。

其次，也因為克萊因瓶的表面反轉包覆關係，使得要求這道痕跡的方向在經過表面的反轉處之後必然像在莫比烏斯帶表面上一樣產生方向的逆轉（圖 7-21）——這是代數拓撲學稱它們為「無方向性表面」的原因。正是此種逆轉特徵，讓拉岡認為克萊因瓶的表面結構遠比佛洛伊德在《自我與「它」》（*Das Ich und Das Es*）所提的第二拓撲論圖示更能凸顯出無意識現象顯現時令人錯愕的特徵。



圖 7-21

對拉岡而言，這個拓撲表面的理論模型不僅能夠澄清精神分析經驗中無意識現象的難題，甚至也能夠確立起一種更融貫的邏輯學，並超越形式邏輯學無法將自身當成一種後設語言的困境。如羅素所提的理髮師邏輯悖論：有位自大的倫敦理髮師說道：「我替所有不自己理髮的倫敦人理髮」。這句話中的「所有倫敦人」顯然不能包含說話的理髮師自己，否則就不能成立。因為若他替自己理髮，那麼他就也替自己理髮的倫敦人理髮，因此他的話不成立。反之，若他不替自己理髮，又怎麼能說他「替所有不自己理髮的倫敦人理髮」呢？因此，無論他

替不替自己理髮，這句話都不成立。¹³以羅素的公式來看，該邏輯悖論可以表示為：設R是「所有不包含自己的集合的集合」(x)，那麼若R包含它自己，它就不屬於R。反之，若R不包含它自己，那它就屬於R：

$$R = \{x | x \notin x\}$$

$$R \in R \Leftrightarrow R \notin R$$

正如拉岡指出，解開這類邏輯悖論的關鍵就在於「說的主體」與「話的主體」的分裂。亦即，只要話中「所有不自己理髮的倫敦人」不包含說話者自己，便不會構成悖論。但羅素並不懂得精神分析所稱的主體分裂結構，為了解決這個邏輯難題，他只能構思所謂的「類型論」(type theory)，以同心圓的方式一層一層地區分語言與後設語言的架構。如此一來，不僅語言的問題被推入無限後退的陷阱，也更無法掌握到精神分析所發現之主體與語言的結構關係。亦即，人是處在語言當中的說話者，他運用意符的同時也以意符的方式在語言中被代表。因此，主體與語言並非處在不同的層次，而是處在有如克萊因瓶表面一般，包覆著自己的同一個表面。這是為何即使與幾乎所有的語言學認知相悖，拉岡仍執意主張「沒有後設語言」的原因(S-XII*: 54)。

在拉岡眼中，形式邏輯學為了避免造成邏輯判斷的悖論而將說話主體排除到語言之外，這無異於將嬰兒和洗澡水一起倒掉！相反地，精神分析所認識的話語並非排除「說話主體」的語言，精神分析的詮釋和它所詮釋的材料之間也並非一種後設語言的關係。如佛洛伊德在《日常生活的精神病理學》中所提到的那些語言現象與意符效應，均顯

13 這個悖論源自希臘詭辯學派的悖論：一個克里特人宣稱「所有克里特人都說謊」。若這句話是真的，那麼說話者是克里特人，他必然也說謊，但若他說的是謊話，那麼「所有克里特人都說謊」這句話就是假的。或者，更簡易的版本：「我說謊」這句話一樣是不可能的兩難。因為若「我說謊」是真的，那麼「我說謊」這句話就是假的。反之，若「我說謊」是假的，那麼「我說謊」這句話就是真話。

示著「說話主體」與其慾望的存在與作用。在所有這些失誤行為中，語言介入的「發音替代」(substitution phonématique)現象均是指向說話者與其慾望關係的線索。在這個意義上，拉岡認為我們必須仔細地閱讀佛洛伊德，並指出其中仍未解決的問題。例如，佛洛伊德在該書第三章〈名字與詞組的遺忘〉的結尾提到了遺忘的傳染現象之謎。亦即，一群人的對話中，若有一人遺忘了名字或詞組，那麼這個遺忘現象很容易傳染，使得其他人也記不起那個名字。佛洛伊德引述賴克提供的案例：在一場大學生的聚會上，兩位哲學系的女學生正討論基督教起源在文化與宗教學史所構成的問題時，其中一位女學生想起她不久前讀過的一本英文書，但卻想不起來這本書的書名。此時，在場的其他三位男學生也都說他們知道這本書，但奇怪的是，他們也都想不起來書名。

後來在精神分析的過程中，女學生才發現她之所以忘了這本書的書名《賓漢——基督的故事》(Ben-Hur)，是因為「書名裡包含著一句她自己和任何女孩都不會想說的話……，尤其是在年輕男生面前」。因為Ben Hur的發音就相當於德文的「我是妓女」([Ich] bin [eine] Hure)，若在年輕男生面前說這個怪怪的書名，就好像她承認會有那些慾望。換句話說，這位女學生無意識地將「說出書名」等同於一種性愛的邀請，因此書名的遺忘就相當於對這類無意識的意圖的防禦。但問題是，為什麼在場的男學生們也會忘了這個書名？為此，佛洛伊德設想了一個近乎神祕的心靈感應過程，亦即在男生身上也發生了類似的無意識過程。彷彿男生們的無意識捕捉到了女學生的遺忘的真正含意。因此，他們的遺忘就像是對女學生的遺忘的一種充滿敬意的了解。如此，這個群體的遺忘傳染可以分解成：女學生說：「我不會這樣想」，而男學生則答道：「當然、當然」。換言之，女學生像是透過突然的記憶空白，隔空向男生們傳遞了一個明確的訊息，而他們也都無意識地完全了解這個訊息！

然而拉岡指出，若名字的遺忘看起來像會傳染，那是因為對每個人來說，只要涉及「名字」，無論和這個名字的距離有多遠，都必然會涉及「主體的認同」。正如拉岡在《第九講座》表示，「無意識是在主體當中『它』說話的場所」(S-IX*: 94)，以致在語言表達過程中有一處是在主體不知道的情況下，一再受到話語意符的後遺效應所重整。換言之，只要主體開口說話，他就不自覺、無意識地「呼喚自己」(se nommer)。這個集體遺忘的例子不正顯示了，即使是在表面客觀的學術討論的談話中，也涉及了說話主體的認同與慾望。

最後，克萊因瓶這個無方向性的表面拓撲模型也可凸顯出，在主體與大他者的辯證過程中，主體的認同如何使得原本主體的要求逆轉成主體對自己的要求，進而說明了在伊底帕斯過程之後，「超我」產生的真正原因。「認同」涉及的是主體與大他者的慾望辯證關係，以及由此所產生之「要求」的逆轉現象。而造成這個逆轉現象的正是慾望根源objet a的作用。因此，拉岡進一步在圖「鏡像結構圖示」(圖 7-22)¹⁴中，分別標示出認同所涉及的「自我理想」、「理想自我」以及objet a的角色。

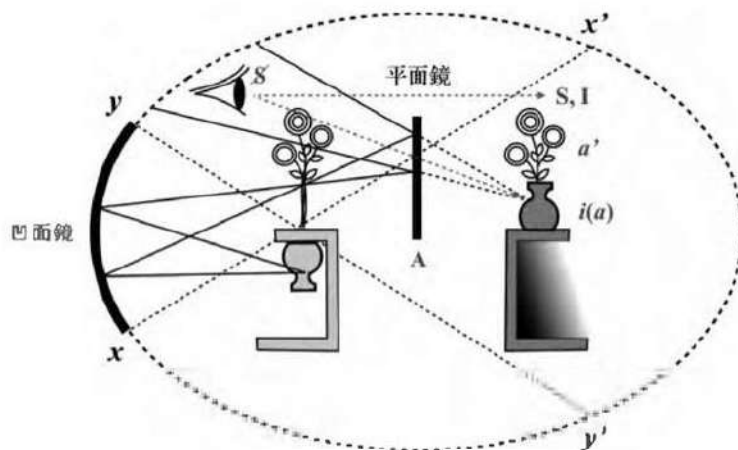


圖 7-22 (Lacan 1966[1960a]: 674)

14 請參閱本書第一章註釋6。

拉岡早期以這個光學實驗說明人類嬰兒發展過程中一個非常特殊的「鏡像階段」。剛出生的人類嬰兒可說是一團無法統合知覺的破碎身體，其眼睛、嘴巴、耳朵，甚至手腳都各自為政，無法整合成一個完整的身體。一直要等到生理發展達到一定的成熟度時，他才能真正掌控自己的身體，但在這之前，嬰兒仍會經由自己身體在鏡中的影像或類似者的身體影像而意識到自己完整的身體形式，因而感到好奇與著迷並發出驚嘆——此即德國完形學派心理學家布勒（Karl Bühler）所稱的「啊哈經驗」（Aha Erlebnis）。人類嬰兒對身體完整形式的視覺經驗，使他開始對身體有某種早熟的、想像的控制。而這個原初的心理控制不僅影響他日後實際的身體運動，同時也結構了其精神的幻想生命。

如此，鏡像階段之前唯一的真實就是「它」、需求、欲力、傾向、本能等，完全不具形式、絕對的混亂、無定義的原初狀態。此時既無主體、客體的區分，也沒有好、壞、內在、外在等分別。而其身體的完整影像將賦予他最初的主體形式，讓他可以定位、區別什麼是自我，什麼不是自我。如在上述光學裝置，不僅有著花束與花朵分離的真實狀態（破碎身體），也可以從平面鏡中看到統合為一體的花瓶與花束的影像 $i(a)$ ，此即想像認同之「理想自我」的特徵。

然而，除了花瓶與花束的統一影像之外，在特定的角度下，觀看者也可在平面鏡中看見自己的影像 S 。而觀看者能否看到自己的影像將受到平面鏡的角度所影響，這表示了人類想像結構的不穩定性。由於處於統覺不協調的嬰兒勢必只能透過與他人的話語關係來決定平面鏡的角度，因此平面鏡就代表著主體與大他者 A 的「象徵關係」。是這個象徵關係決定了主體在象徵系統中的理想位置 I ，也就是其「自我理想」。

到了《第九講座》，拉岡進一步修改這個光學裝置圖示，並在當中

加入了 *objet a* 的功能：

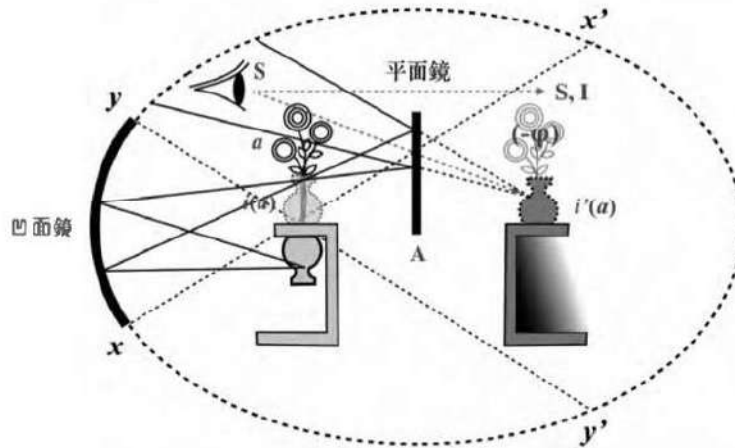


圖 7-23 (S-IX*: 605)

拉岡指出，圖示左側 S 是一個尚未進入象徵領域的「主體」（因此 S 在這裡沒有被劃掉），凹面鏡代表著其身體的內部機制，而花朵與花瓶的統一實像錯覺則是其「身體的影像」： $i(a)$ 。而圖示右側表示主體從象徵著大他者的平面鏡（A）中所見到的「自我」的虛像： $i'(a)$ 。同樣地，圖示中也有著象徵認同所產生的理想審級： I 。然而，在「身體影像」 $i(a)$ 和「自我」 $i'(a)$ 這兩個看似對映的功能中，「花朵」的作用並不相同。若在左邊的「身體影像」中，花朵具有的是 *objet a* 的功能，若在右邊由象徵系統所決定的「自我」當中，它將只能是一個「欠缺」的意符（ $-\phi$ ），因為必須設想，作為慾望根源物，*objet a* 是不可能被映照、也沒有鏡像可言。如此，不可能被映照在象徵系統內的 *objet a*，就只能以「欠缺」的意符在主體自我形塑的認同過程中扮演著核心的角色。

如此，認同的作用可說是懸在「自我理想」（ I ）與一個作為基準點的「欠缺」的意符（ $-\phi$ ）之間。這兩者不能混為一談，而是有如數論中的 1 與 0 之間的關係。認同作用正是基於欠缺的意符這一基準點

去樹立起拉岡稱為「一劃」的「自我理想」功能。而介於0與1之間這道不可見、但卻存在的界線，就代表著主體本身作為一道「切割」(coupure)的分裂效應。

四、分裂主體與表面的切割

對拉岡而言，無意識所涉及的慾望並非不可名或神祕的生物傾向，而是在話語過程中能夠顯現出無意識結構的一道切割：「慾望是一道切割，經由它顯現出一個非宇宙的表面」(S-XII*: 226)。此「非宇宙的表面」正是違反現實知覺的「無方向性表面」，如拉岡分別以莫比烏斯帶與克萊因瓶表面的切割，說明慾望辯證中的分裂主體與大他者的關係以及當中objet a的位置與功能。

拉岡在1965至1966年《第十三講座：精神分析的客體》中引用18世紀日本禪師慈雲尊者(Jiun Sonja)的一系列「圓相圖」，解釋代數拓撲學所稱的「射影平面」。據拉岡表示，慈雲尊者在其中的一幅圓相圖邊寫道「三千年代幾人知」，¹⁵而為了呼應，拉岡自己也畫了一幅「倒8字形」並在旁邊以中文寫下「三千年前人知也」。直覺上，圓和倒8字形是兩個不同的形狀，但事實上就拓撲學的射影幾何而言，它們是完全等價的圖形（拓撲學上稱為「同胚」），我們可以將一個單純的圓看成是一個「圓盤」，而「倒8字形」則是有著兩個彼此覆蓋的頁面的碟子，但整個表面仍是連貫的，只是其中兩個邊界在某處交疊在一起（圖7-24）。

15 經查詢日文版《慈雲尊者墨蹟集成》（作者：三浦廣康，京都市：思文閣出版，1989）所刊載的一系列「圓相圖」並未收錄拉岡所稱的這一幅。因拉岡並未表明該圖出處，故無從確認。

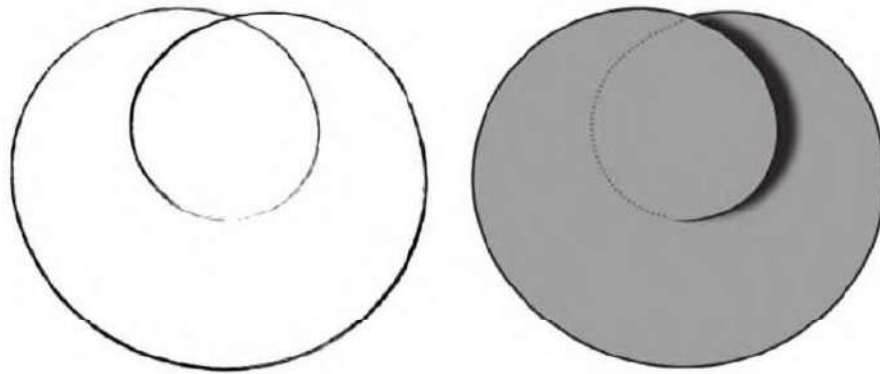


圖 7-24

在此，拉岡要我們暫時忘掉眼前所見的形象，並進入某種「大腦體操或心靈實驗」，去設想從單純的圓所衍生出來的拓撲表面形式，如「環狀體」、「十字帽」、「克萊因瓶」或「射影平面」。這些表面雖然無法從三度空間的直覺被領悟，但難以想像並不表示不存在。因為只要跟隨著一定的指引，知道如何以及從何處去切割，便不難構想這些形式之間的關係。例如，若依照字母的順序將一個圓的上下兩邊黏合，可輕易形成一個半圓形。這是鏡像反射之對映表面的特質：

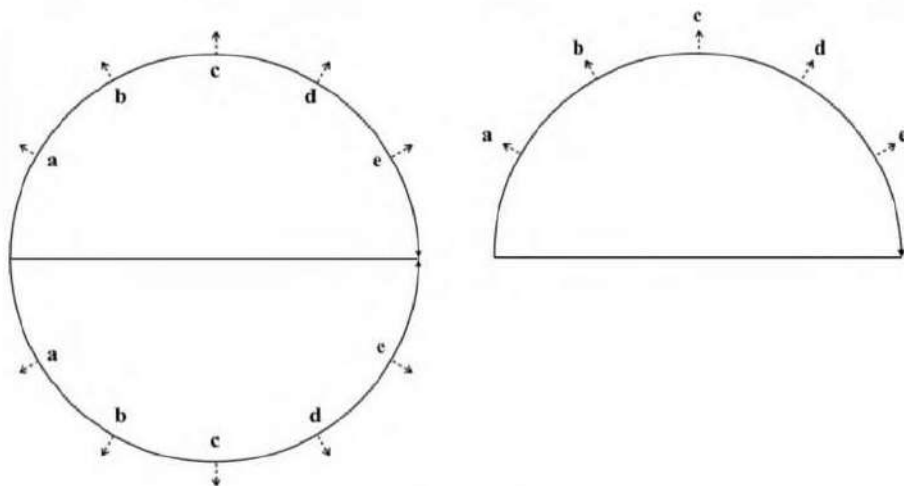


圖 7-25

但若試著將上下兩邊的字母順序逆轉，則必須將這個圓扭轉一圈

有如8字形之後，才能依照兩邊的字母黏合起來，其結果便是一道「倒8字形」的邊緣：

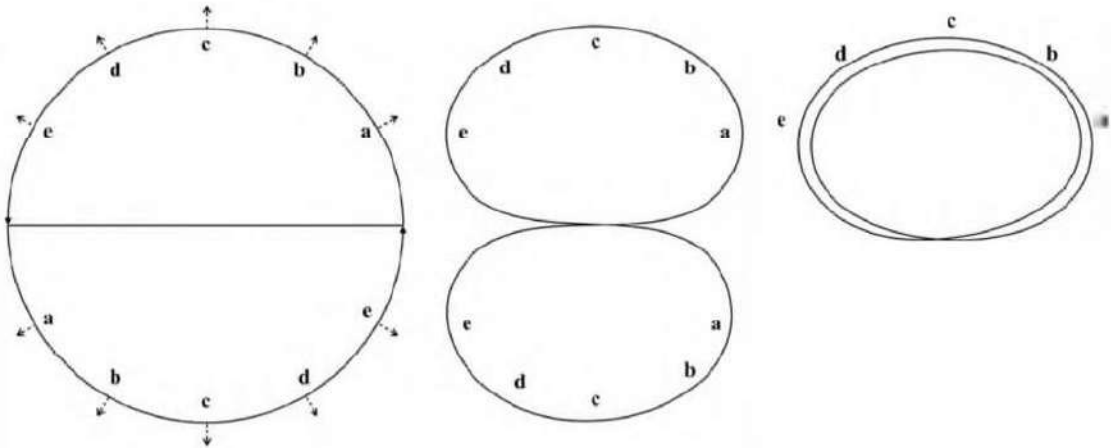


圖 7-26

如此，這個上下兩邊方向相反的圓就構成了「射影平面」，其特徵在於通過中心點的任意直線，都可以在直線的兩端找到對映的一點（如a-a，b-b……）：

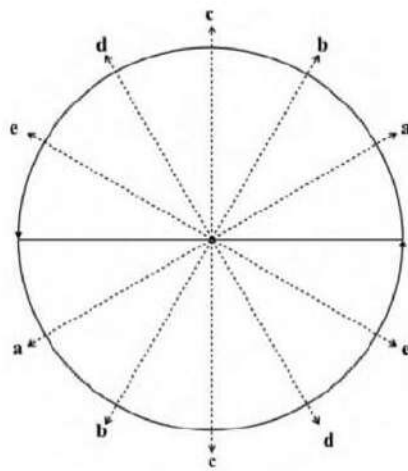


圖 7-27

如以表面關係來看，這就相當於從空間中的中心點將一個表面上的形狀投射到另一個表面上：

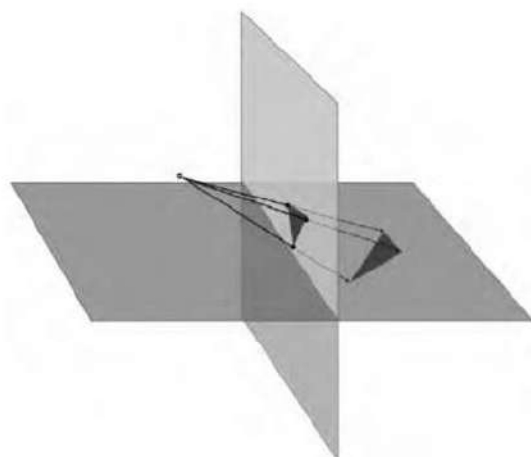


圖 7-28

根據射影平面的定義，將投射線延伸到無限遠處時，可以在直線的兩端找到同一點：

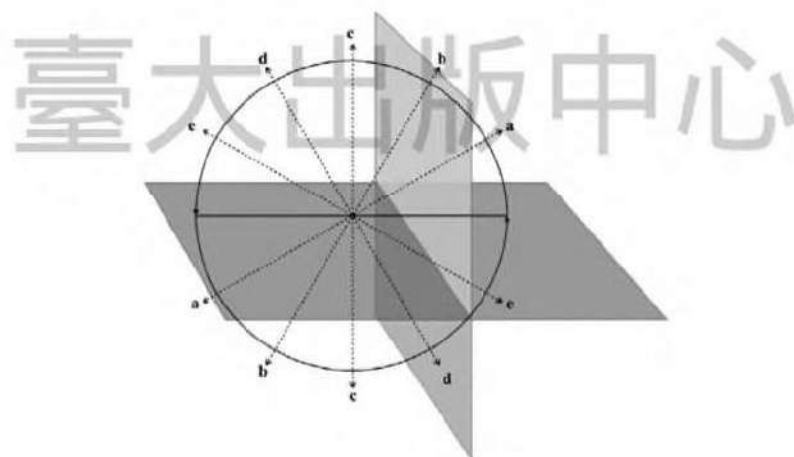


圖 7-29

若設此中心點為 P ，那麼基於一條直線只能有兩個端點的定義，由 P 點投射的直線必然在無限遠處相交。換言之，所有的投射直線都是一個圓：

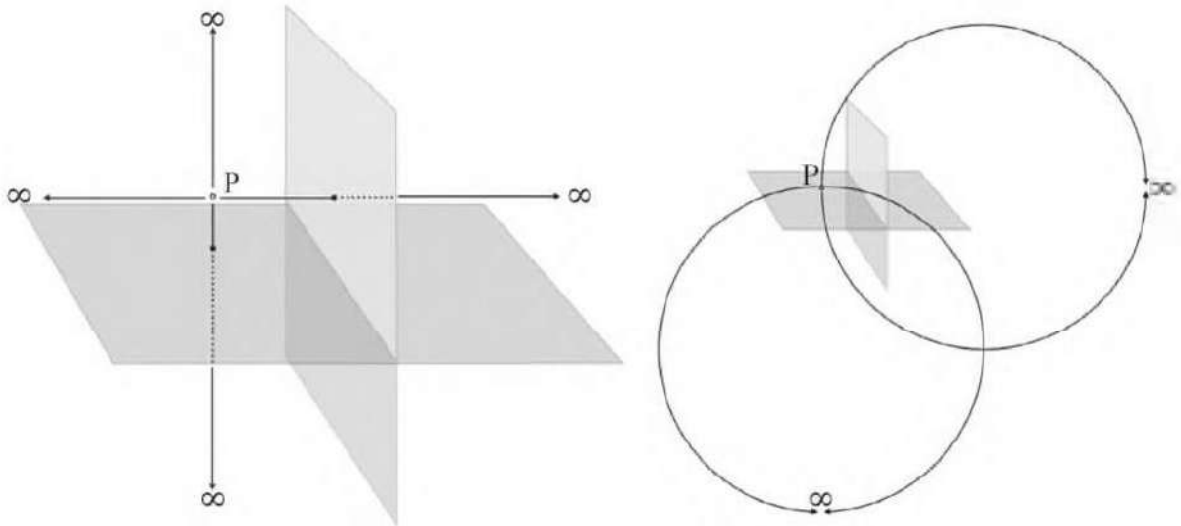


圖 7-30

同樣地，這兩個表面必然也在遠處相交，這便構成了前述的「十字帽」表面：

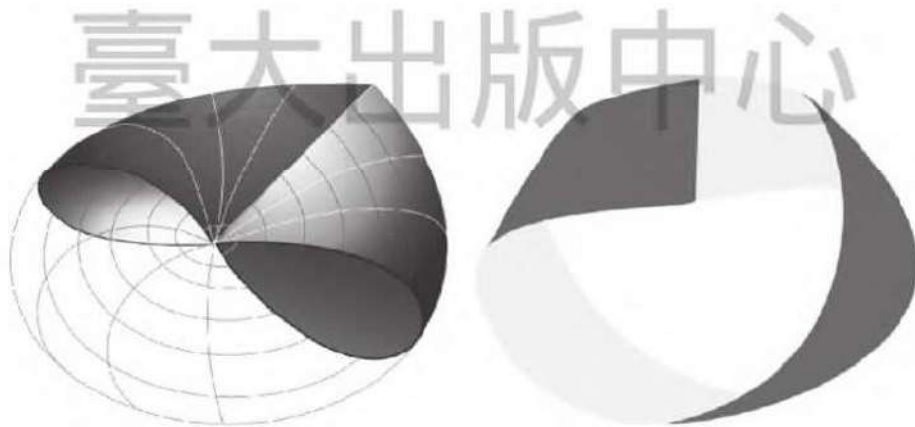


圖 7-31

由此可見，射影平面和莫比烏斯帶相同，也是沒有正、反之分的無方向性表面。而射影平面上穿越中心點的直徑，正是拉岡所謂可以作為主體結構模型的切割，因為它在切割的同時也必然導致分裂。相反地，若在球體表面進行切割，只會切掉其中一部分有如蓋子一樣的東西，剩下的球體仍具有相同的結構。因此這樣的切割只是創造出兩個相同性質的東西，並不能凸顯任何主體的分裂效應：

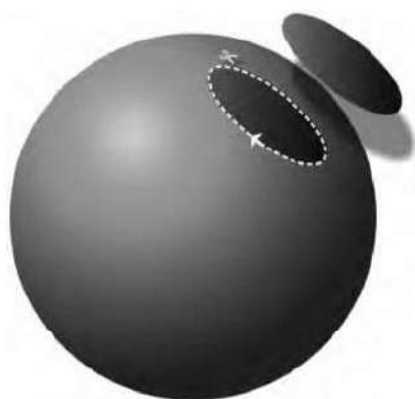


圖 7-32

同樣地，若沿著莫比烏斯帶的邊緣裁切也不會破壞其表面結構，而是仍會留下一個莫比烏斯帶和一條扭轉兩圈並具有正、反兩面的帶子：



圖 7-33

但若這道切割移置於莫比烏斯帶的中心點，將破壞其表面結構，使它還原成一條扭轉兩圈並具有正、反兩面的帶子：

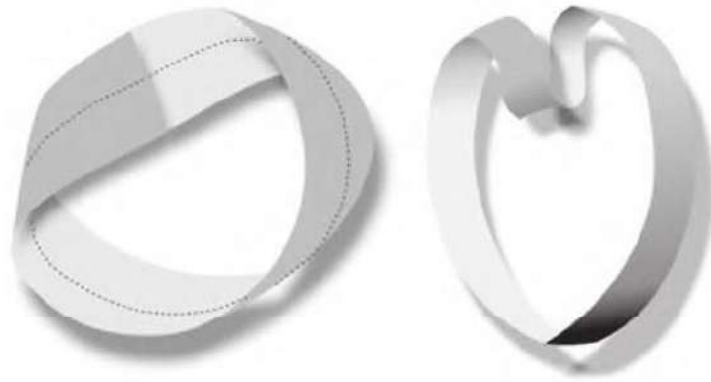


圖 7-34

這顯示莫比烏斯帶表面的無方向性就存在於這一道切割線上。處於語言中的分裂主體則有如這道切割的效應。是因為這道切割，原先圍繞著一個空洞（虧格）所形成的無方向性表面才開始具有正反、上下、內外等分別。

同樣地，在克萊因瓶的表面也可以進行一道類似的切割，將它剖開成為兩個分別為左旋與右旋，有如鏡像一般左右方向相反的莫比烏斯帶：

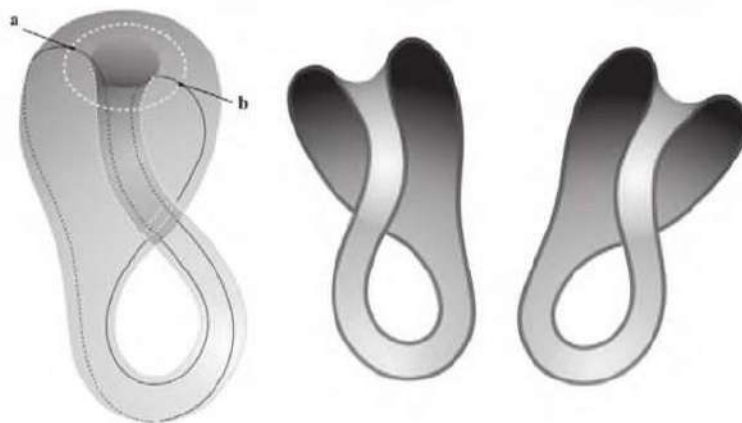


圖 7-35

正如拉岡強調，這是唯一能將克萊因瓶表面一分為二的切割方式，除此之外，任何其他切割都只是去除該表面的一部分，或將克萊

因瓶還原為管狀體。由這個切割的結果可見，這道切割本身就構成莫比烏斯帶的邊緣，而它與克萊因瓶表面的關係，正如慾望辯證關係中主體與作為話語之場所的大他者之間的關係。

最後，能夠和這道莫比烏斯帶邊緣互補而形成十字帽表面的，是一個「倒8字形」的表面。而拉岡認為，這個「倒8字形」的表面就可以說明 *objet a* 在主體與大他者表面結構中的功能。



臺大出版中心 圖 7-36

此外，也可以從「十字帽」的切割來看「倒8字形」表面和「莫比烏斯帶」的互補關係。若在「十字帽」的表面上進行一道「倒8字形」切割，其結果將使十字帽表面被分割成一個「倒8字形」的圓盤與一條莫比烏斯帶。前者便可象徵失落的客體 *objet a*，後者則象徵著分裂主體的結構。

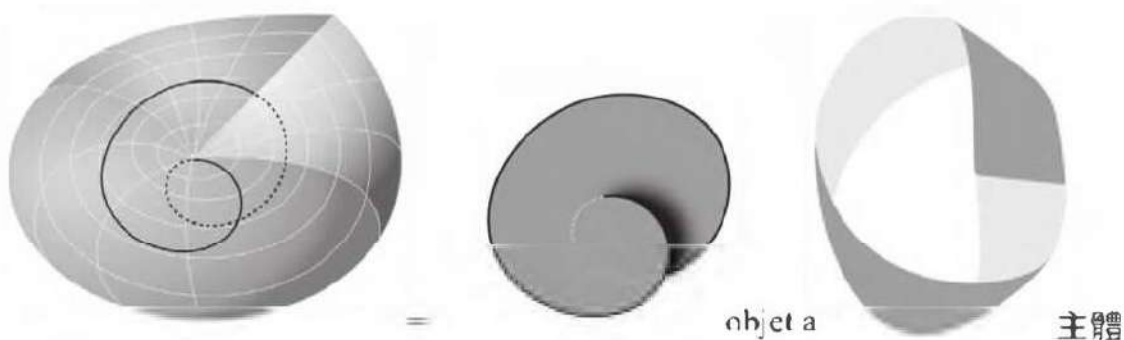


圖 7-37

對拉岡而言，除了代數拓撲學上此種具有一個虧格的無方向性表面之外，沒有任何形式的空間構想足以澄清主體結構中根本的欠缺與作為慾望根源之失落客體 *objet a* 的產生。

五、再現與觀看主體的分裂

1966年傅柯（Michel Foucault）出版《詞與物》（*Les mots et les choses*），並在書中第一章精闢剖析了17世紀西班牙畫家維拉斯奎茲（Diego Velázquez）的名作《宮女》（*Las Meninas*）（圖7-38）。

傅柯認為在再現（*représentation*）的古典時代，這幅畫以極為巧妙的方式再現出處於畫面外的「觀看」位置，亦即畫中畫家的視線投射到畫外，且被延伸自右側窗戶灑下的光線所覆蓋的位置。在那個畫外位置上的觀看並非某個特定主體的觀看，而是同時是畫家所畫的對象——國王菲利普四世（Philippe IV）與皇后瑪麗安娜（Marie-Anne）——的觀看，也是正在作畫的畫家自己的觀看，最後，那也是站在這幅畫前面的無數觀看者的觀看。而這三者的觀看又同時被再現到畫面中：國王與皇后的觀看就反映在畫中背景的鏡子裡，畫家的觀看也再現畫中畫家的眼神，觀看者的觀看則被捕捉在背景門中偶然經過畫室而見到這一幕的人物眼中。



圖 7-38 《宮女》

如此，畫家所捕捉的這個觀看既是這些個別主體的觀看，同時又不是任何一個主體的觀看。而這個詭異的關係要能夠成立，那裡就必須只是一個觀看的「位置」。換言之，觀看主體必須消失。對傅柯而言，觀看主體的消失，讓「再現」才能以純粹的形式被掌握。這是17世紀末、18世紀古典時代新的思想模式得以產生的原因。也因此，傅柯認為這幅畫可說是「再現的再現」(représentation de la

représentation)，它一方面定義著「古典再現」的空間，呈現出古典再現的所有要素（包括影像、影像的觀看、以及人物臉孔、眼神和動作等）；另一方面，它也顯示這些四散的再現要素均指向一個根源的本質空洞，亦即觀看主體的消失。

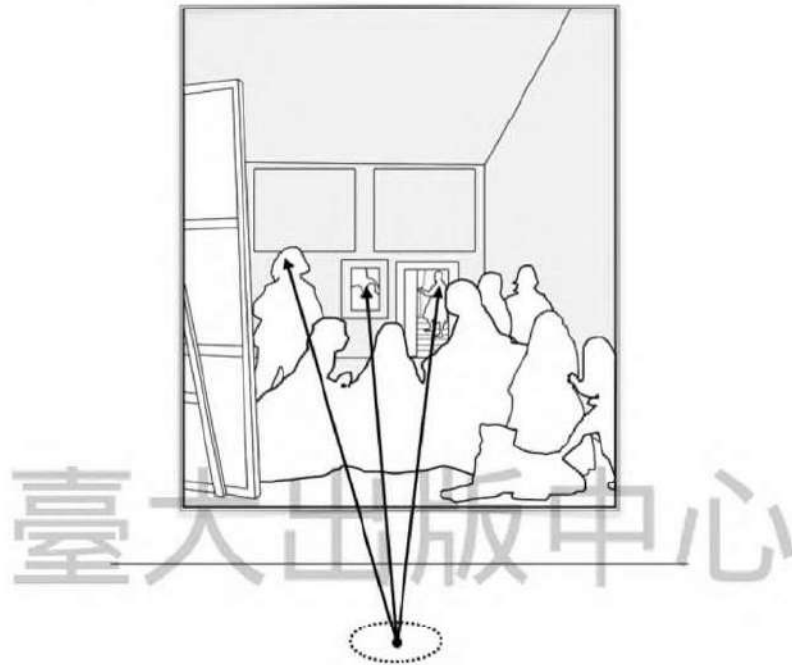


圖 7-39

就在傅柯著作出版的同一年，拉岡也隨即在《第十三講座》評論這幅《宮女》。但與傅柯的哲學玄想略有不同，拉岡試圖比較畫家所運用之文藝復興時代的透視法與數學家演算的射影平面拓撲學，並藉此說明了繪畫所涉及的「觀望欲力」、觀看主體的分裂，以及作為 objet a 之「觀看」的失落。¹⁶

16 拉岡在評論中表示，「再現主體的消失」可以說是「精神分析與哲學」，甚至是「拉岡與傅柯」這樣兩個研究領域的交集。而在拉岡引述了傅柯的著作之後，傅柯也在 1966 年 5 月 18 日來到拉岡的講座，聆聽拉岡的觀點。拉岡先是在課堂上強調傅柯的論點和他自己的分析的結論相同，並問傅柯是否同意。有趣的是，在拉岡的講稿中，傅柯的回答被略去了，只留下「……」。我們並不知道究竟傅柯怎麼回應拉岡充滿暗示的問話。或許，這「……」表示的只是傅柯禮貌性的點頭不語。總之，拉岡接著自己說道：「你同

拉岡首先強調「鏡子」與「繪畫」功能的差異。這兩者同時出現在這幅畫中，卻涉及了兩種不同的觀看與主體的關係。鏡子凸顯的是自戀性質的影像或想像的關係，亦即自我與其類似者影像的反射、對映關係。繪畫則是涉及主體與意符作用的象徵關係，因而能夠顯示觀看主體的分裂與觀望欲力的客體objet a的關係。繪畫並非單純圖像性質的再現，而是一種能夠支撐起觀看慾望並凸顯出幻想結構的「場景調度」。

然而，稍微在維拉斯奎茲這幅畫前駐足便不難察覺，若將畫中背景那處呈現著國王、皇后的明亮方塊當成是一面鏡子，可能太過牽強，因為它並未同時反映出前景人物群的背影，事實上，在當時的畫作中，鏡子並非罕見的主題，例如15世紀尼德蘭畫家范·艾克（Jan Van Eyck）的《阿諾菲尼的婚禮》（*The Arnolfini Marriage*）背景中的鏡子就是範例。¹⁷在此，鏡子忠實地呈現出前景人物的背面，而非如維拉

意！感謝。這表示我有諳懂。」不過代表傅柯的回答的這些「……」值得我們進一步去玄想。因為，拉岡對藝術的見解與海德格的構想相同，也就是藝術的本質被化約為一種意符的作用。如此，雖然拉岡比佛洛伊德以及克萊茵的昇華理論更進一步，不再將藝術品視為昇華的廢棄物，而是將藝術品當成能夠代表「慾望物」的意符。但如此從意符結構的角度去掌握藝術的創造，難道不是意味著在藝術品中首先有某種東西必須被視為次要、必須被拋棄？而為了萃取出藝術本質而被丟棄的東西難道不就是藝術本身？正如在拉岡對《安蒂岡妮》這齣悲劇的閱讀中，認為可以僅經由意符的閱讀而無需考量悲劇的演出，就掌握悲劇的真理。但少了演出，悲劇還是悲劇嗎？少了傅柯所稱的「再現」，那麼繪畫還是繪畫嗎？當然拉岡並不是認為繪畫當中沒有再現，只是他認為那是次要的：「藝術作品毫無疑問模仿它所再現的客體，但其目的卻不是要去再現這些客體。透過模仿客體，藝術作品讓客體變成完全不同的東西。因此，藝術作品只是佯裝模仿」（S-VII: 169）。如此，對拉岡而言，藝術的功能就是「讓一個被創作出來的客體，能夠不去避免有如意符般的慾望物，而是去代表它、再現它」（S-VII: 144）。然而，繪畫之所以仍是繪畫而不是語言意符，難道不是因為繪畫的「再現性」並不是次要的，而是和語言意符同等重要？就此而言，傅柯寫於1968年並於1973年出版的《這不是一根菸斗》所展開的「擬像」（simulacre）空間的論述或許是一個重要的線索，讓我們可以一探他對拉岡的回應。該書寫於《詞與物》（1966）和《知識考古學》（1969）之間，傅柯在當中指出了「透視法」所營造之以「類似性」（ressemblance）為基礎的幾何空間和以「相擬」（similaire）為特徵的「擬像」空間。而傅柯所稱的「相擬」無疑正呼應了拉岡在《第九講座》所論的透過意符——「一劃」——的象徵認同。

17 請參閱：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/33/Van_Eyck_-_Arnolfini_Portrait.jpg，檢索日期：2019年8月14日。

斯奎茲畫中的「鏡子」可以略過前景的人物，直接呈現站在畫前的人物影像。

況且，依照正確的透視法則，若國王與皇后是站在畫的前方，那麼他們在鏡中影像的大小應該僅有一旁門中人物的一半（因為鏡子也會反射房間的深度）。因此拉岡戲稱，這處謎樣的明亮方塊，與其說是一面鏡子，不如說它像「電視螢幕」一樣，播映著一場特殊的「再現敘事」。¹⁸

其次，觀看《宮女》這幅三米高的巨幅畫作時，首先映入眼簾的是左側與畫幾乎等身的畫中之畫。但與牆上懸掛的所有其他畫中畫不同的是，這幅畫是反轉地以背面顯示著其內框與畫架，讓人不知畫面的內容。傅柯雖然也藉由這張畫中畫去凸顯《宮女》作為「再現之再現」的功能，但並未深究它在此「反轉」的意義。而拉岡則認為，相對於牆面上那些再現著依稀可見的景物的畫作，眼前這幅反轉的畫就像是賭局中的一張底牌，它蓋住不掀開以逼迫站在畫前的觀看者翻開他們自己的底牌。此外，藝術史上不斷被討論的疑點之一，是畫中的畫家維拉斯奎茲所站立的位置。那顯示他似乎並非正在作畫，因為他必須向前跨出一步才能碰得到他的畫作。由此，拉岡認為，維拉斯奎茲所營造的並不是一個正在作畫的畫家的自畫像，而是一個站在畫裡並等待著觀看者掀開他們自己底牌的畫家。這正是這幅畫吸引人的原因。自從懸掛在普拉多美術館（Prado Museum）以來，這幅畫就一直以這張反轉的畫中畫迫使那些急著逛完美術館的觀看者們屈服、放棄觀看，轉而反問自己「維拉斯奎茲到底要做什麼？」同樣地，它也使藝術史家們無不絞盡腦汁想要了解這幅畫究竟是以什麼樣的透視法所

18 這不完全是拉岡的憑空想像，事實上拉岡也參考了維拉斯奎茲的另一幅畫《編織者》（*Las Hilanderas*）。這幅畫顯然不只是一般所稱，以寫實主義的方式去描繪皇家編織廠內人民勞動的一幕，因為畫中背景牆上所懸掛的壁毯就像是一個舞臺，當中正在訴說著另一個神話故事。請參閱：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Diego_Velazquez_014.jpg，檢索日期：2019年8月14日。

構成。

正如拉岡在《第十一講座》中指出，欲力是一種由主體出發，環繞著失落客體 *objet a* 之後再回到主體的過程。但因為主體具有莫比烏斯帶表面般的結構，因此欲力必然有如倒8字形運動一般迴繞兩圈才能回到其出發點。同樣地，觀望欲力也是如此。因此可以說，「圖畫」具有的「給看」功能僅讓觀看者完成第一道圓圈，而「繪畫」則是因為能夠讓觀看者完成第二道完整的觀望欲力迴圈，而具有了藝術的價值（S-XIII*：549）。對拉岡而言，「藝術品始終帶有這樣的顛覆性」（S-XIII*：548），這正是「昇華」（*sublimation*）的特徵。換言之，被稱為藝術的「繪畫」有別於一般「圖畫」之處，就在於繪畫能夠迫使主體不僅放棄單純的觀看，更進而處於分裂的觀看主體狀態，使得視覺功能被提升到觀看慾望的層次。以《宮女》這幅畫而言，拉岡認為，維拉斯奎茲刻意放在構圖正中心，強迫觀看者去看的「瑪格麗特公主」，正是整幅畫的「問號」所在。彷彿從公主口中說出了觀看者心中呼喊的要求：「給我看！」（*fais voir*）。這正是這幅反轉的畫中畫所召喚出的觀看慾望。在第一個層次的給看功能上，顯然維拉斯奎茲早已經完成他的畫作，並且把它呈現在我們面前。若觀看者仍會停下腳步並反問自己究竟在看什麼、想看什麼，以及維拉斯奎茲到底要做什麼的問題，就顯示這個視覺的觀看在此早已失落，這幅畫已將觀看主體引入他必須自己去完成的觀看慾望辯證的第二道迴圈。

此外，拉岡也認為，即使我們只看到畫中畫的背面，但它的尺寸顯示它就是眼前所見的這幅畫本身。如此，它的功能就不再是傅柯所說，有如背景牆上其他畫作所具有之單純的「再現的再現」，而是佛洛伊德所稱的「表象—代表」。此處用語的差異正顯示拉岡和傅柯兩人對德文 *Vorstellung* 一詞的不同認知。對傅柯而言，再現意味著「類似性」的關係，亦即「被再現物」和它的「再現」的關係。但對拉岡而言，精神分析所稱的「表象」並非某物的表象，而是「相對於另一個意符

而代表著主體的意符」。如此，作為「表象—代表」之意符，這幅畫中畫的作用正在於以意符的方式將觀看主體引入畫面當中。

由此，拉岡主張，維拉斯奎茲將他自己——也就是站在這幅畫前作畫的畫家——也畫入畫中，必定別有用心，而非如某些藝評家所言，只是為了讓自己能夠躋身宮廷人士之列。事實上，從透視法的安排上即可察覺，畫面所有的透視線全都集中到背景那座門後的人物。而在這樣一個「消失點」(vanishing point)上，維拉斯奎茲安排的是一個看似正要離開、消失的人物。那並非偶然經過的任意旁觀者，而是另一個維拉斯奎茲，也就是引介維拉斯奎茲為皇室作畫的大臣「尼亞托·維拉斯奎茲」(Nieto Velásquez)。這另一個維拉斯奎茲就彷彿是畫家自己的分身。

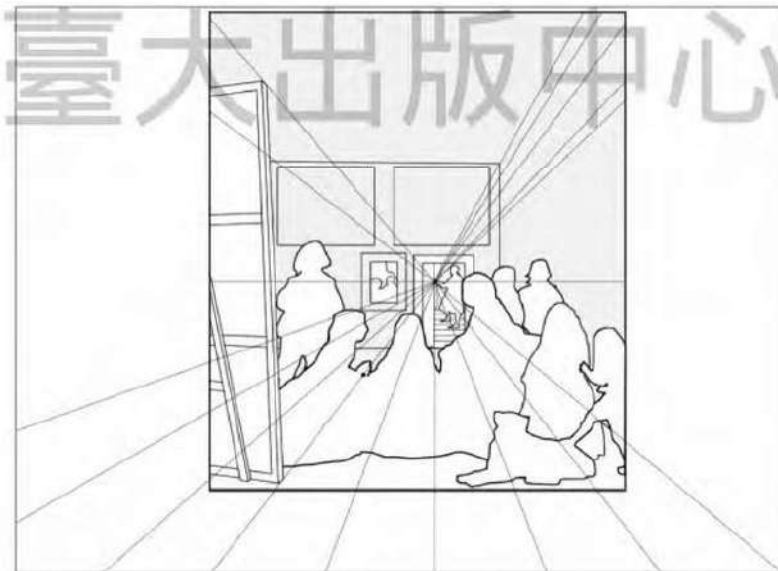


圖 7-40

其次，透視法繪畫並不僅有一個消失點，而是在畫面之外還有第二個決定著畫面景深的消失點(S')。

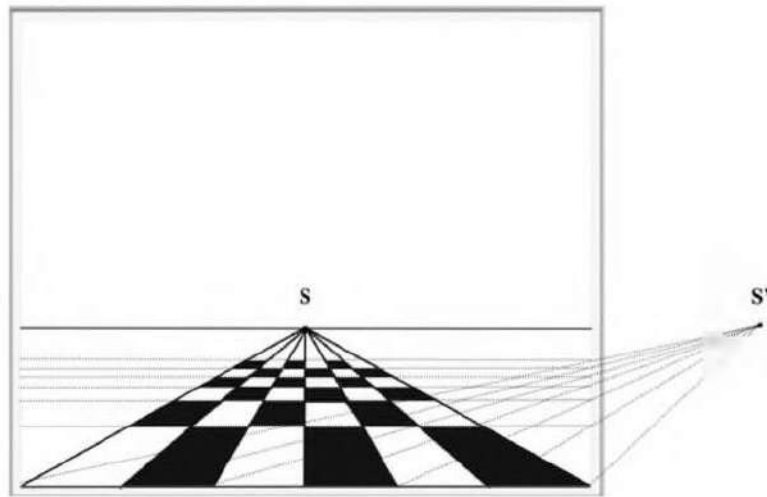


圖 7-41

如以前述的射影平面來看，便可發現透視法中的這兩個消失點正是觀看主體的分裂與投射的結果：

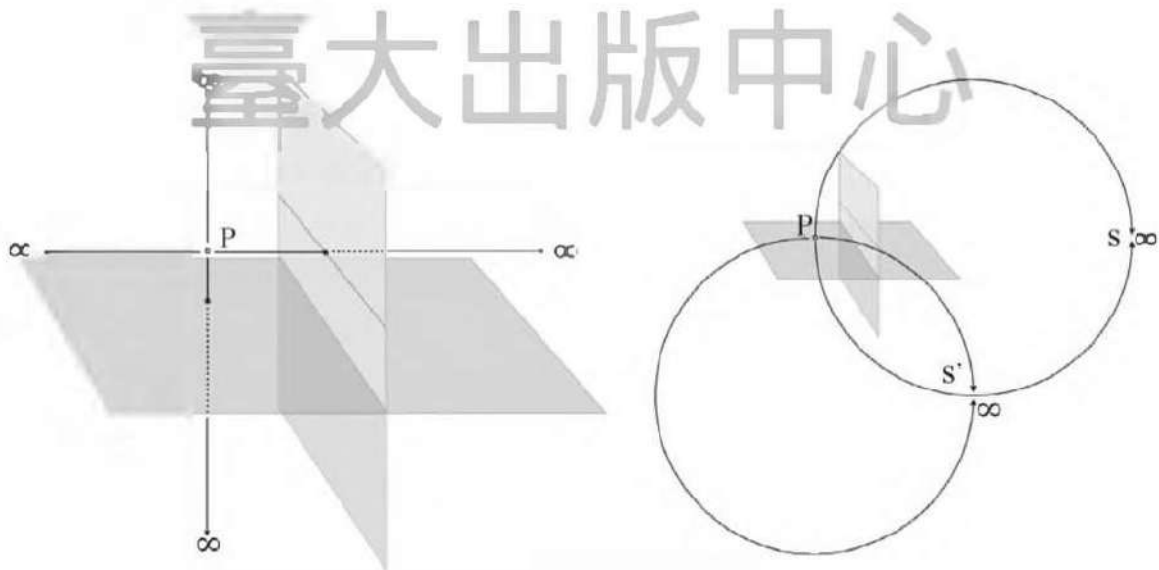


圖 7-42

如此，維拉斯奎茲將自己和自己的分身同時呈現在畫面中，不正顯示他試圖讓畫面之外的另一個「消失點」也走入畫中，藉以凸顯出透視法中觀看主體的分裂？由此，拉岡推測，畫中的畫家之所以站在這個畫不到畫的尷尬位置，是因為他就像是剛沿著畫中區分明、暗的這條線走入畫中一樣。

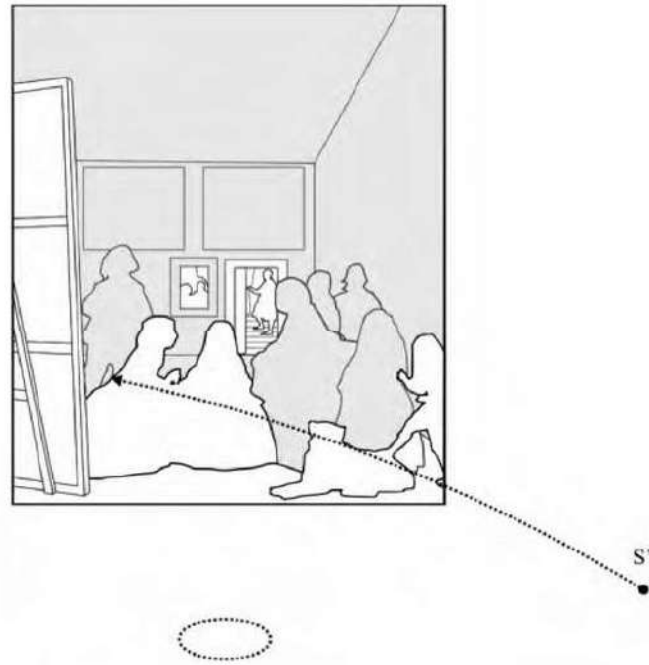


圖 7-43

拉岡比喻，維拉斯奎茲所呈現的這一幕，就像是在一個笛卡爾式的反思主體面前所展開的表象世界。相對地，在背景中看著這一切卻又像是存在於另一個世界的國王與皇后，就有如笛卡爾所稱，能夠保證這一切的上帝、大他者。或許，這解釋了為何矯飾主義畫家喬爾達諾（Luca Giordano）在觀賞這幅畫許久之後會驚呼：「這是繪畫的神學！」¹⁹因為，經由這對明亮卻又模糊的身影的媒介，繪畫的世界將有如笛卡爾的世界一樣確實。

就此而言，拉岡認為必須從「射影幾何學」（*géométrie projective*）的角度才能掌握這幅畫的價值與意義。若從古希臘時代到17世紀，射影幾何所定義的觀看場域一直未能被認識，那是因為，如梅洛龐蒂所言，人對「觀看」的構想是受到柏拉圖以降「真理本質」的論證所決定。換言之，人所見到的視覺現象僅是某種「理型」（*idée*）的陰影或再現而已。傅柯在其著作中從「再現」的觀點依序討論了哲學、

19 參閱：White (1969: 140)。

語言學、經濟學與自然科學，但卻獨漏了數學，特別是誕生於17世紀的「射影幾何學」。然而，繪畫的透視法所涉及的「射影平面」並不屬於視覺的「再現」的向度，而是潘諾夫斯基稱之為「象徵形式」(symbolic form)²⁰的「觀看場域」。

正如射影幾何顯示，被投射在圖畫平面上的除了物體的影像之外，還有被稱為消失點的分裂主體。而維拉斯奎茲透過將這兩個消失點同時呈現在畫面當中，彷彿是對站在畫前要求著「給我看」的觀看者說著：「你見不到我從哪裡看著你」(Tu ne me vois pas d'où je te regarde)。換言之，我們以為畫家就在畫裡，我們正看著他，但事實上他並不在那裡，拉岡這句話並非一般以為的「你見不到我，而在這裡，我正看著你」(Tu ne me vois pas là d'où je te regarde)，因為那個「在這裡」(là)被略去了。畫中的畫家並沒有這個「在這裡」，他並沒有海德格所稱的「此在」(Dasein)。而這個被略去的失落空間正是 objet a 所填補的縫隙。

從射影平面來看，相應於由第一個消失點所構成的「天際線」(藍色)，第二個消失點則構成「地面線」(紅色)。如此，在投射點(P)後方的物體將被投射在天際線之上，而介於地面線與軸心之間(虛線表面)的物體則被投射於軸心下方平面的X點：

20 參閱：Panofsky (1991[1927])。

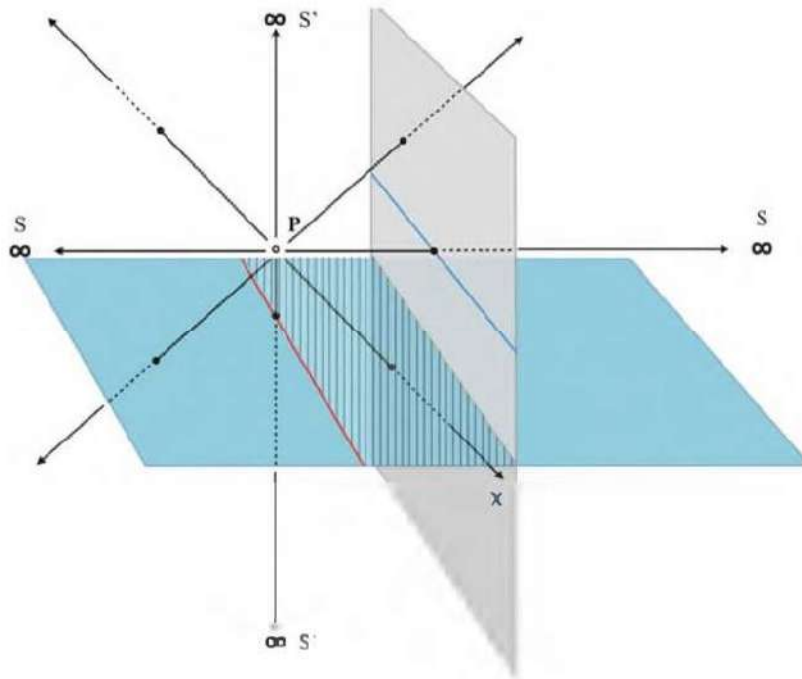


圖 7-44

然而在透視法繪畫中，這一道地面線是被併入畫面的下緣，以致介於地面線和軸心之間的平面以及軸心之下的平面均被略去。

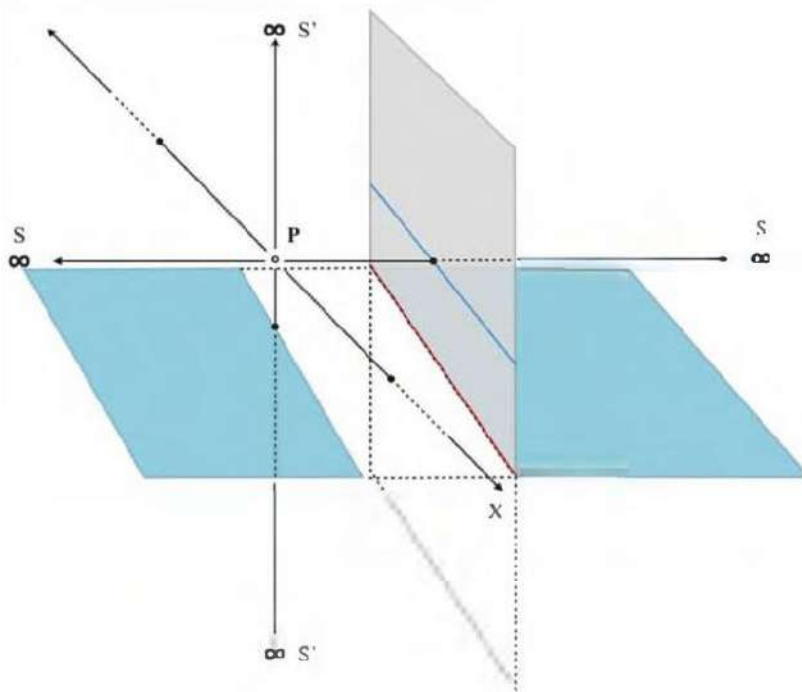


圖 7-45

若從射影平面所構成的十字帽表面來看，即可發現這些被略去的表面正是「倒8字形」表面，其餘部分則構成莫比烏斯帶表面（圖7-37）。

如此，正如拉岡指出「objet a是分裂主體的框架（monture）」（S-XIII*：544），射影平面的切割充分說明了在透視法繪畫中觀看主體的分裂，以及作為觀望欲力之客體objet a的失落。而藉由將分裂的觀看主體（S, S'）同時引入畫中，維拉斯奎茲巧妙地以不在場的方式捕捉到了這處被略去的空間。正如畫中右側窗戶灑下的光線延伸到畫面之外，將觀看主體的位置籠罩入觀看場域中。就此而言，維拉斯奎茲的畫作讓畫中的影像拋開它們被賦予的、有如鏡子一般的「再現」功能，而能夠有如電影中被調度、安排的「表象—代表」或「意符」。換言之，他讓畫作不再「再現」現實，而是以場景調度投映出一部關於人的幻想結構之原構。

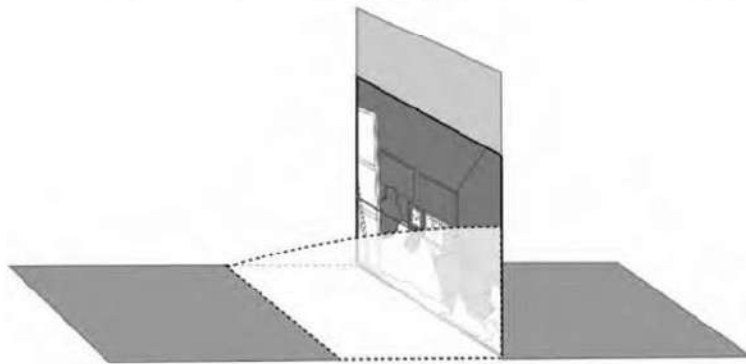


圖 7-46

而這正是前述「鏡子」與「繪畫」這兩種不同觀看向度的差異。就拓撲學而言，在射影平面中觀看主體的分裂必然導致一個無法被象徵的透視法捕捉的失落向度，一種只能以objet a填補的「真實的欠缺」。而鏡面的反射則是一種「對映」的再現空間，當中任何被反射的東西，都像是穿過鏡子、進入鏡子一樣，不會有任何被略去的部分。

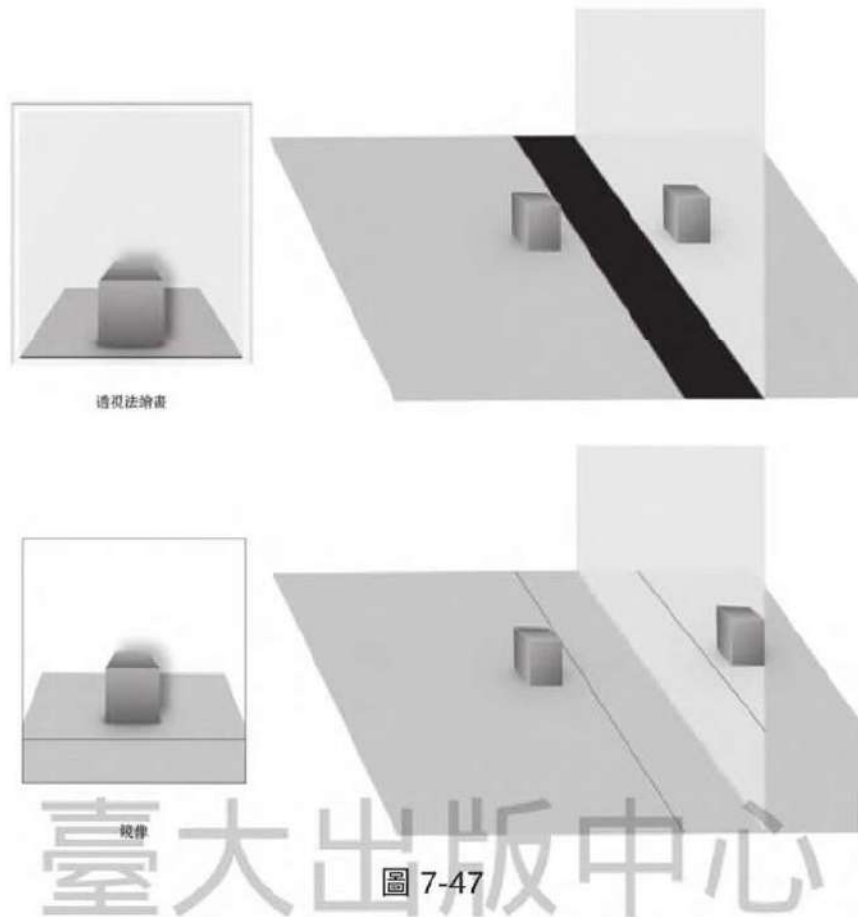


圖 7-47

此種鏡像反射與象徵投射的差異也出現在同屬文藝復興時代的詩人但丁所著的《神曲》(*La divina commedia*)。但丁曾兩度提到了納希斯(Narcisso)神話。第一次是在〈地獄篇〉(*Inferno*)第三十章，納西斯神話的水面被形容為一面鏡子，映照著兩個犯下相同罪孽的類似者：鏡子的一邊是造假的偽幣鑄造者亞當(Adam)，另一邊則是說謊的背叛者希農(Sinon)²¹。第二次則是在〈天堂篇〉(*Paradiso*)的第三章。但丁通過地獄和人間煉獄之後，追隨著他所愛的貝緹麗彩(Beatrice Portinari)走向天堂的光明。但丁以一面映射著天堂中的靈魂的鏡子象徵上帝，但那並不是一面背部塗黑的鏡子，而是如玻璃一般通透光亮的平面。在天堂這個充滿光亮的國度，靈魂的映射和人世間影像的再

21 參閱：Dante Alighieri (1982a[1320]: 280)。

現並不一樣。²²

正如拉岡在〈精神因果論〉中表示：「當人尋找著思想的空洞而步入了光亮無影的影像空間，甚且刻意不去等待當中會出現的東西時，一面沒有閃光的鏡子會向他顯示著一個什麼也沒有反射的表面」（Lacan 1966[1946]: 188）。但丁以詩歌的方式見證了透視法所顯示之象徵的射影平面。繪畫就像一面不反射的鏡子，因為當中的影像並非實物的再現，而是「無物的影像」（*image de rien*）——這也正是拉岡對 *objet a* 的定義。

對拉岡而言，若精神分析要說明的是能夠顯現出幻想結構的某種與「真實」的關係，而不是與再現世界的關係，那麼就必須懂得 *objet a* 的效應。這並非表示我們能夠「認識」什麼是 *objet a* 的內容。相反地，我們並不知道 *objet a* 是什麼，因為那正是被略去的失落客體，但就和維拉斯奎茲的畫作一樣，在精神分析中，我們能夠透過指出主體在語言中的分裂效應去看到不在場的 *objet a* 的存在與作用。

22 參閱：Dante Alighieri (1982b[1320]: 20)。

第八章：幻想的邏輯與精神分析的行動

一、幻想的邏輯

透過代數拓撲學的射影平面的切割，拉岡指出了主體就誕生於大他者表面上的一道「倒8字型」的切割。這道切割使得該表面被區分成顯示著分裂主體結構的「莫比烏斯帶」和代表著objet a的「倒8字型」表面。這樣的主體結構正是象徵認同的結果，有別於心理學所稱的想像認同。另一方面，它也凸顯出邏輯學上因為排除主體與慾望的向度而導致的悖論。就此而言，拉岡認為，若精神分析經驗涉及的是象徵範疇，那麼精神分析就必須能夠在邏輯的層次上說明什麼會是此種包含著分裂主體與objet a的邏輯。因此，拉岡在1966至1967年《第十四講座：幻想的邏輯》（*La logique du fantasme*）中重新回到其「幻想公式」： $S \circ a$ —— 分裂主體與objet a的關係¹ —— 並展開他所稱的「新的邏輯學」（nouvelle logique）（S-XIV*：119）。

精神分析所稱的「幻想」並非一般以為的屬於想像領域，它也不全然與邏輯彼此構成反題。特別是objet a雖然來自想像或影像（imaginaire），但它在主體的構成過程中，卻具有著一種邏輯的關係。拉岡主張我們必須區分「事實存在」（l'existence de fait）與「邏輯存

¹ 該公式法文讀為S barré poinçon petit a。在拉岡早期的慾望圖示中，該公式中的菱形符號表示著主體的構成是「受制於」objet a，但在《第十一講座》，這個符號被上下分開，代表著「異化與分離」過程中的「聯集（réunion）與交集（intersection）」關係。而到了《第十四講座》拉岡則將這個符號左右分開，成為「小於（<）」與「大於（>）」的符號。如此，這就相當於邏輯學上稱之為「若且唯若」（si et seulement si）的「雙向蘊含」關係，亦即「若且唯若S則a」。

在」(l'existence logique)。前者可以是生物或無生物的存在，後者則是一種意符的存在。如拉岡曾表示他相信「天使」存在，因為我們有「語言」可以說它，就表示它有其邏輯存在。反之，若沒有意符可以代表一個東西，那麼當然也無法說它存在或不存在。由此可見，邏輯存在可說是事實存在的必要條件與基礎。任何事實的存在都必須要在邏輯結構上具有其位置。而要在邏輯結構上具有位置就必須在語言當中有著說話的主體：「當我們從事邏輯，也就是開始運用意符時，就有著主體」(S-XIV*: 8)。

然而，並非說話就必然產生主體的效應，如人工智慧或機器人都會說話，但它們並不構成主體。而是必須在具有慾望辯證之「欠缺」效應的結構中——如精神分析稱為「伊底帕斯」的人類家庭關係——才會誕生出主體。這是為何幻想的公式在於「若且唯若 \mathcal{S} 則 a 」，因為必須「若 \mathcal{S} 則 a 」與「若 a 則 \mathcal{S} 」同時為真，這個命題才會成立。同樣地，精神分析所稱的objet a 雖然都與身體有關（如：乳房、排泄物、陽具、語音與觀看），但身體只是提供objet a 的來源，objet a 本身並不真正屬於身體，而是身體當中能夠參與邏輯結構作用的東西，也就是能夠與身體脫離、「被給予」或「被剝奪」的象徵化客體。

因此，真正支撐起幻想結構的是「現實」與「慾望」。這兩者雖有不同的名字，實則是唯一且相同的表面，一如代數拓撲學的「射影平面」。現實與慾望是沒有斷裂的同一表面紋理，兩者之間完全沒有缺口也不需要被縫合。拉岡將這樣與慾望不分的現實定義為「支撐幻想的布料」(prêt-à-porter le fantasme)，而人類所認為的現實只不過是象徵與想像的「拼湊」(montage)——此即主體誕生之初的渾沌存在狀態。而在象徵與想像所拼湊出來的現實中，真實完全無法被察覺，它既無法被象徵也無法被想像。正如環狀體必須被放入某種三度空間，

否則從環狀體表面本身的存在並無法察覺其核心的空洞。² 同樣地，所有的射影平面（莫比烏斯帶、十字帽、克萊因瓶等）也都必須處在三度空間中才能凸顯它們的特徵與作用。就此而言，「三度空間」就相當於「大他者」。是在大他者的維度中，這些無方向性表面才能具有如「左旋」或「右旋」的方向性，相對地，主體正是誕生於這些表面上的一道正確的切割。如從「十字帽」這個支撐幻想的布料上沿著「倒8字形」邊緣切割，便會剪下「慾望與現實」這個莫比烏斯帶，以及被objet a所填補的真實空洞。這也顯示出「十字帽」的根本結構就是一種「欠缺」或「空洞」（虧格）：

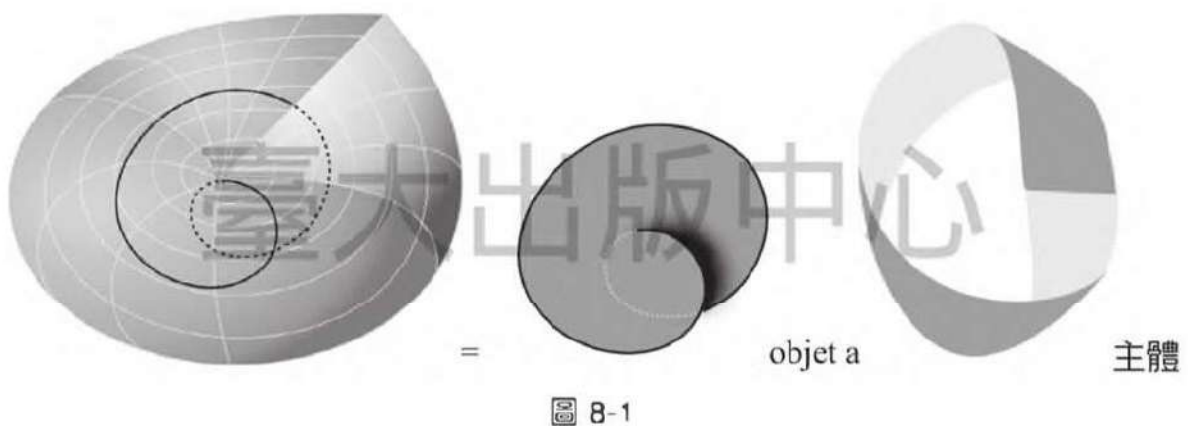


圖 8-1

此外，拉岡也以歐拉圖示之「聯集」與「交集」的邏輯概念，說明主體、大他者與objet a的結構關係。首先，主體（S）與大他者（A）之間的聯集不可避免地構成拉岡在《第十一講座》所說的「要錢或要命」的異化選擇，亦即「或a屬於S，或a屬於A」：

2 這是為何拉岡在《第九講座》中必須以兩個相交的環狀體為喻，才能說明主體與大他者之慾望辯證關係中的欠缺效應。

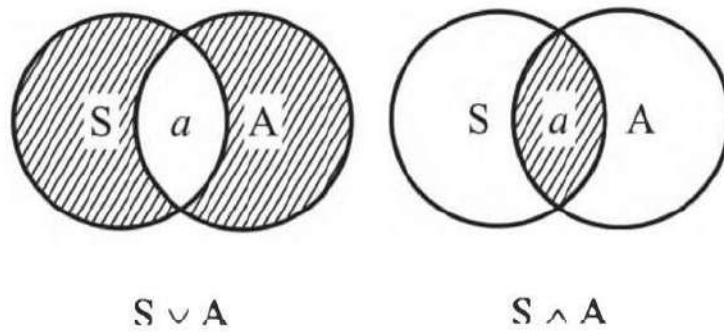


圖 8-2

反之，兩者之間的交集 objet *a* 則構成了「分離」。因為在上述異化選擇中，無論選擇 S 或選擇 A，都將失去 *a*。如此，從異化的選擇來看，一方面是主體（S）與 objet *a* 的關係，亦即 objet *a* 是可以從主體身上分離、失落的東西；另一方面則顯示 objet *a* 是大他者當中可以被獨立出來的部分：

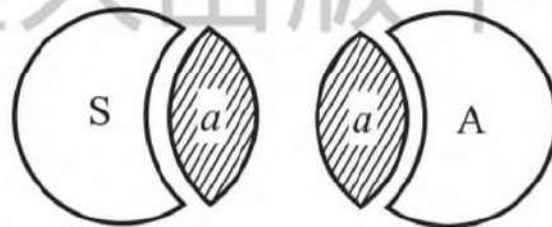


圖 8-3

因此，主體的誕生是異化與分離這兩個邏輯運作的結果。主體的構成必然在大他者中形成只能透過 objet *a* 填補的欠缺、空洞。³然而，這個形成主體結構的切割經常被錯誤地混淆於「自我」與「非自我」的分離。某些精神分析學派將佛洛伊德所稱的「原初快感自我」與「現實自我」的分化，誤解為「自我」和被排除在外的「非自

3 當然，就精神分析的臨床經驗而言，主體也可能選擇認同於大他者並和大他者連結在一起，其結果將使得主體無法完成其性別認同而成為同性戀者。或者，主體也可能選擇將 objet *a* 從大他者處切除下來，而成為戀物癖者。

我」的關係。而拉岡則引述佛洛伊德〈否定〉一文指出，「原初快感自我」相當於佛洛伊德所稱的「原初肯定」，相對地，沒有受到原初肯定的並非「否定」的「非自我」，而是落入永不可復得的「原初抑制」(Urverdrängung)——亦即拉岡所稱的「真實」。是繼原初肯定之後，才能在象徵系統中肯定或否定「現實」，如此才會產生所謂的「自我」和「非自我」的差異。換言之，「否定」是在語言作用介入下才能產生的次發功能，因此它不可能在最早的快感自我與現實自我的分裂階段介入。這是為什麼拉岡認為，在主體理論中不能以「否定性」的概念來設想當中根本的「欠缺」。

這正是精神分析所凸顯的奇怪等式： $0=-1=1$ 。0的狀態本身是一個無法被察覺的真實，只有透過象徵化的意符(1或拉岡所稱的「一劃」)，才能顯現出其「欠缺」的狀態(-1)。因此欠缺並不是「否定」，而是肯定的1。因為意符的作用並不只是去「指出某個不在那裡的東西，而是去產生它」(S-XIV*: 17)。如此，這個被產生出來的「一劃」意符正是指涉著根本之欠缺狀態的主體本身。根據拉岡對意符的定義，意符並非僅意指某物或概念，而是它也必然「為另一個意符代表著主體」。⁴而對該意符而言，這個被代表的主體(8)則是其「意義」(sens)(S-XIV*: 19)。

正如拉岡強調，在這樣的意符體系當中，「所有意符的性質就在於它無論如何都不能夠意指它自己」(S-XIV*: 22)。而意指著自己的意符，正是當代形式邏輯學的困境，也就是類型論最末端的「專有名詞」。由此，拉岡主張，新邏輯學的第一個命題便是「任何意符均無法

4 正如：在人類幸運地發現解讀埃及象形文字的「羅塞塔石碑」(Rosetta)之前的整整16個世紀，這些象形文字就這樣靜靜地埋沒在沙漠深處，不被認識。但雖然不被認識，卻沒有人不將這些刻在石頭上的圖案當成某種文字。這就顯示了，雖然沒有人懂得讀它們，但它們仍然為了其他意符而代表著主體。由此，拉岡強調，「書寫」不必然一定要為了誰或為了訴說什麼才是書寫。作為一種書寫，它顯示的是每一個書寫符號都是為了下一個符號而代表著主體。

意指它自己」，而這正是讓集合論能夠發展的哥德爾第二不完備定理。根據該定理，任何封閉的集合都必然涉及某個不屬於該集合的東西，以致沒有任何集合可以是封閉的、完備的。

其次，拉岡的新邏輯學命題，也將挑戰一般對於「語言」的構想。因為，若「一個意符無法意指它自己」，那麼將沒有任何語言系統能夠是所有意符的集合，因它必然包含一個在該意符系統之外的項目。如此一來，也將沒有語言學家所定義並研究的「後設語言」。因此拉岡強調，不能只因為語言看似一個封閉系統，就將它化約為一個單純的意符集合。然而，若沒有後設語言就意謂著沒有語言學。因為，要研究語言，就必須運用某種不屬於語言範圍的東西，並從那裡將語言包含起來。如邏輯學家羅素便將語言視為「語言—客體」(langage-objet)，以便在這個基礎上對語言進行差異化的研究。那麼，究竟語言有或沒有可以被圈限出來的邊界？若有，什麼會是語言的邊界？反之，若語言沒有邊界，那麼語言學家與邏輯學家與所謂的語言學、邏輯學又是怎麼一回事？

為了解決這些關於語言論述的顯著的矛盾，拉岡指出其「幻想邏輯」的第二個重要命題將是「書寫」(écriture)的功能。⁵對拉岡而言，將所說的話寫下來和寫下某人說了什麼，這是不同的兩件事。換言之，記錄某人話語的「筆錄」和描述某人說了什麼的「敘事」，是兩種完全不同性質的書寫。就語言的邊界而言，前者反映的是語言的無邊界性（有說不完的話，就有無盡的書寫），而後者則可以顯示出語言的邊界（如虛構的「小說」就可以容納一切的現實），這才是拉岡所要強調的書寫功能。拉岡在課堂上做了一個有趣的試驗。他請學生在黑板上畫出一個四方形，並在裡面寫下1, 2, 3, 4四個數字。接著他要學生寫出：「沒有寫在黑板上的最小整數」。於是，學生立即寫下數字5。

5 在德希達的影響下，拉岡逐漸注重書寫並開始以書寫作為其理論的修辭。

這個答案當然是正確的。但拉岡隨即表示，他不是要學生寫下「沒有寫在黑板上的最小整數」這個答案，而是這一行字。於是當這行字和其他數字一起被書寫在黑板上時，就出現難以置信的悖論。因為當我們想「沒有寫在上面的最小整數是5」，那麼這行字就代表了5，因此5也已經寫在黑板上。於是，若5已經被寫在上面了，接著最小的整數就是6了。只是如此一來，6也立刻被寫在黑板上。依此類推，「沒有寫在黑板上的最小整數」這句話，使得原本處在四方形的封閉意符系統被引入了一個永遠無法填補的欠缺與空洞，因而凸顯出意符系統的無邊界性。但同時「沒有寫在黑板上的最小整數」這個書寫，又將無遠弗屆的意符系統完全掌握在短短的幾個文字當中：



圖 8-4

由此，拉岡認為，若邏輯學的發展不是運用書寫（如代數符號），那麼即使康德也不會認為有修改傳統亞氏邏輯學的需要。自從邏輯學家開始運用書寫以來，整個邏輯學在幾年之間就產生了巨大的改變。這顯示書寫是讓人掌握到「邏輯」是來自於語言（logos）的結構效應的關鍵。正如書寫也是讓集合的概念得以產生的條件，集合論本身就是一種運用符號的書寫。如拉岡舉例，「他課堂上新聘的打字小姐」、「這扇窗戶上的水滴」以及「他腦袋裡突然閃過的念頭」，這全然無關的三者如何構成一個集合？很簡單，就是在每個項目上寫下「一劃」。⁶

6 拉岡在《第九講座》曾引述歐幾里德《幾何原本》對數字的定義：「數字無非是因為單元

正如我們也可以用一個字母X表示「沒有寫在黑板上的最小整數」集合。因此，是書寫的功能讓一個無邊界的意符系統可以被包含起來成為一個封閉的「字集合」(universal set)，或拉岡所稱的「論述的寰宇」(univers du discours)。在拉岡的理論中，被定義為「意符寶庫」(le trésor du signifiant)的「大他者」，正是邏輯學上的「字集合」概念。大他者既是所有話語產生與運作的開放場所，同時也是主體效應的重要邊界。

同理，拉岡也問，若將意符還原到其最極限的形式，如字母，那麼代表著「論述寰宇」的大寫字母A是否也被包含在「論述寰宇」當中？若「論述寰宇」不包含A，就不能稱它是「論述寰宇」。反之，若「論述寰宇」也包含A，就落入相同的羅素悖論中。這正是數學家們在運用「代數」時所面臨的困難。亦即，在一個方程式中，若A代表某個或某些數字，那麼當在其他方程式也出現A時，這兩個A到底不一樣？如果A每次都一樣，那就不會有代數了。反之，若A和A不同，就出現哲學上所稱的同一性的悖論。

對拉岡而言，唯一能夠解決論述寰宇困境的，正是幻想邏輯的「異化」與「分離」的構想，亦即作為聯集的大他者是一個包含所有意符與意符效應的字集合，是主體效應的產生才在當中引入了欠缺與空洞。換言之，因為人開口說話、運用意符的同時，他自己必然也以欠

(monas)的引入才產生的多元性」(《幾何原本》第七書第1、2句)。透過這段引文，拉岡強調的是1，也就是歐幾里德所稱的「單元」在數學上的功能，而拉岡則借用佛洛伊德在《群體心理學與自我的分析》所稱的「一個個別的特徵」(einzigiger Zug)，並將它翻譯稱為「一劃」。透過「一劃」的意符，每個存在者都可以被稱為是一個1，而與周邊的一切有所區分。這也是小學生在學算數時的重要概念，如「雞兔同籠」或「蘋果與蘿蔔」：這些分屬不同領域的東西如何被相加在一起？只能透過「一劃」的概念，讓它們每一者都被賦予一個它們原本沒有的「一劃」，因此拉岡也稱此為「多出來的1(個意符)」(un en plus ou un signifiant en plus)。邏輯學的數論則是透過空集合的概念來解釋這個多出來的「一」，因為任何一個不同的東西都可以被加上一個「空集合」。而含有一個空集合的集合則是1。

缺的形式被整合入意符系統中，使得原本沒有任何欠缺的字集合包含了一個空洞，因為整合入意符系統的主體是被另一個意符所代表，而這是相對於所有其他意符，以致「任何意符均無法意指它自己」——因為意符是為了另一個意符而代表著主體——才使得原本完整的字集合成為了內部包含著一個空洞的表面。

如此，拉岡認為，若忽略說話主體的功能便會混淆「類別」與「集合」的概念而導致悖論的產生。如A表示「所有的字母」，那麼A是字母當然也屬於A這個「類別」。但就集合的概念來看，A顯然也處在A集合之外：

$$A : \{A, B, C, D \dots Z\}$$

這顯示，這兩個A並不相同。一者是集合的「類別名稱」，另一者則是集合的「內容元素」。例如，若將「所有的字母」的集合類別名稱改為「甲」，就不至於出現悖論：

$$\text{甲} : \{A, B, C, D \dots Z\}$$

由此可見，要產生A屬於A集合同時又不屬於A集合的悖論，必須有一個額外條件，也就是A必須被某人指定並描述為集合，而這個「某人」正是拉岡所強調的「說話主體」的功能。換言之，若非說話主體的效應，意符系統本身將是一個完整、完備的集合。

為此，拉岡從幻想邏輯中「意符不意指自己」的公理提出以下公式。若將幻想公式中菱形符號的上半部掀開並置在一起，即表示邏輯學上的「排除」(exclusion)關係： $\diamond \rightarrow \vee \vee$ 。如此，「意符不意指自己」的公理便可表示為：SVVS。接著，假設B是這個公理的「專有名詞」：

$$\frac{B}{(SVVS)}$$

而我們既然可以運用B這個意符，就表示它仍然蘊含於「論述的

寰宇」，因此B屬於A。但另一方面，「論述寰宇」的定義是「所有的意符與意符效應」，而B當中又至少有一個意符被排除，因此B又不完全屬於A。如此，B與A的關係結構可表示如下：

$$\frac{B}{(SVVS)} \diamond A$$

這正是幻想邏輯中的「異化」與「分離」的關係：亦即就聯集而言，B屬於A，但就交集而言，B又不完全屬於A，如此便可迴避羅素悖論的難題。然而，要說明這樣的關係結構，只能仰賴拓撲學上的環狀體表面。拉岡以「類別的類別」(catalogue des catalogues) 為例：如圖書館檢索系統的分類，在「人文學」這個類別下可能有：文學、哲學、心理學等子類別。但若「人文學」的子類別又包含了「人文學」本身，就會產生混淆。於是拉岡試問能否有一個「類別」是包含著所有不包含自己的類別，但同時又包含它自己？假設有A、B、C三個類別，它們都不包含自己。接著可以設想，在這些類別之上有「類別的類別」，如A類別包含BC，B類別包含CA，C類別包含AB。如此一來，這些類別便會構成一個頭尾相接的環狀體，使得A既不包含A同時又包含A。這正是數學上稱為基本的「克萊因群組」(Klein Group) 的特徵，如有A（淺灰）、B（深灰）、C（黑）三個元素，設A: {B,C}、B: {A,C}、C: {A,B}。如此，這個意符系統的結構特徵就可以表示如下：

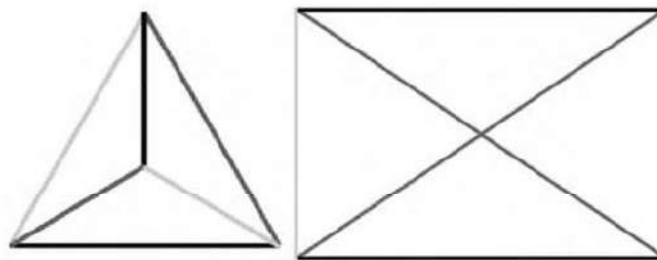


圖 8-5

群組中每個元素都分別出現在兩處而構成一個最基本的循環。同時，其基本前提在於同一個元素不可以作用在自己之上，換言之，不能出現A:{A}、B:{B}、C:{C}。這正凸顯出拉岡所稱的「意符不意指自己」的公理。

此外，從欠缺的角度來看，每一個集合當中都剛好缺少一個元素，也就是作為該集合名稱的字母。正如前述，任何東西只要被賦予意符都可以成為集合的元素，當然「欠缺」也不例外。如此，這正是0，也就是「空集合」的概念（正如空集合就是以0加上「一劃」表示： \emptyset ）。因此，從代表著欠缺的意符而言，每一個集合可說都包含著「一個多出來的意符」（un signifiant en plus）。這個「多出來的意符」永遠都不屬於ABC這個意符鏈，因為它在意符鏈中的位置就相當於環狀體的核心空洞。如此，具有三個元素的基本克萊因群組就凸顯出所有意符系統的共同特徵，無論其意符數量為何。由此，拉岡認為，具有一個「虧格」的環狀體結構凸顯了「論述寰宇」與其核心空洞的關係，而這正是說話主體的效應介入意符系統的必然結果。相對地，若如某些邏輯學家，藉由主張「論述寰宇」不存在來解決羅素悖論，將無異於再次排除說話主體的功能。

正如拉岡強調，「話語」和「書寫」的差異在於前者是無盡的，後者則可以「封閉」（se fermer），因而能夠顯現出論述之宇集合的邊際。正如從欠缺的空洞0，產生出「一個」空集合的1，才讓邏輯學得以真正掌握到「宇集合」的結構。因此從空洞中衍生的「多出來的一」（un-en-plus）並非合為一體的「一」或包含一切的「一」，而是代表著主體的「一劃」意符。而「一劃」雖然是來自書寫的封閉性，但作為意符，它本身也能夠被納入話語的意符系統中，從而參與了「論述寰宇」的開放性。

同樣地，邏輯學的發展也是奠立在運用書寫的基礎上。邏輯學總

是遺忘了這一切是建立在一個欠缺之上。是在這個欠缺的空洞中，一劃的痕跡被書寫下來，並且被賦予了意符的功能。對拉岡而言，這正是精神分析所稱、讓人從沒有任何位置的存在中去獲得「我就是我」的認同過程。

表面上，主體確實能夠將構成其身分認同的「我」運用在他自己身上。但「我就是我」並不違反「意符不意指自己」的公理。證據就在於人更常自問「這真的是我嗎？」，甚至經常為了推卸責任而說「不是我！」。顯然質疑與否認自我，並非小孩的專利。如此，若發展心理學以區分「自我」(moi)與「非自我」(non-moi)來定義嬰兒心智的發展，那麼是否應該說所有人都從未離開嬰兒階段？由此可見，心理學上「自我」與「非自我」的區分並不能釐清主體認同的問題。

對精神分析而言，主體的認同涉及的是索緒爾在《普通語言學教程》所論及的象徵的「意符認同」。如，「晚上8點45分，日內瓦—巴黎的火車」。即使實際上每天在這個時刻出發的可能是不同的列車，但它們都是同一班「8點45分的火車」。又或者，某一條街道，時過境遷之後外觀早已完全不同，但我們仍說那是同一條街，這便是意符認同的結果。⁷

此種象徵的意符認同有別於「想像的認同」。後者是經由類似者的影像而誘發一連串身體與精神發展的過程。象徵的認同所涉及的是語言經驗以及作為說話者的人與意符系統的關係。這是為何精神分析必須深入研究邏輯學與論述的宇集合的根本結構，才能釐清主體認同的問題。而拉岡正是以克萊因群組所具有的環狀體與其核心空洞的結構，說明主體如何從其存在的欠缺空洞中產生出認同的意符。

拉岡表示，他在「慾望圖示」中較少論及的標記， $S(A)$ ，正表示著在父親隱喻的作用下，大他者當中所欠缺的那個「多出來的意符」。

7 參閱：Saussure (1972: 151)。

括弧中被劃掉的大寫的A，正表示占據著「論述寰宇」位置的大他者的不完備性。另一方面，多出來的意符S處於括弧之外，而一劃 (/) 則在括弧內的大他者場域運作，這凸顯出主體在象徵系統中對於一劃意符的認同。亦即，只要出現「意指著自己的意符」就會被這一劃劃掉。拉岡舉例，假設「意符鏈」是由所有的字母所構成。若要讓其中任何一個字母替代其他的所有字母，顯然它就必須從所有的字母當中被劃掉、剔除出來，如：A代表著「B, C, D... Z」，B代表著「A, C, D... Z」等。由此可見，這個「一劃」的功能如何依序從A一直到Z的流動。這顯示了原本在象徵系統中沒有任何位置的存在的欠缺，如何透過「一劃」的意符功能進行象徵的認同。

同樣地，這個象徵結構的運作模式也可說明精神分析如何介入主體的功能。因為精神分析的詮釋並非找出意義，而是循著S(A)的結構找出代表著主體之欠缺的意符。拉岡引述語言學家班文尼斯特 (Émile Benveniste) 指出，古代的印歐語系 (如梵文、希臘文、拉丁文等) 有非主動也非被動的「中間語態」(diathèse moyenne)，表示話語是作用在說話者身上。而現代語言則因為缺少這個「中間語態」，使得某些字彙在使用上會出現模稜兩可的文法困境，如法文的*suivre* (跟隨)。當中文表示「我將跟隨你」時，當然是作為「說話者」的「我」將跟隨著你。但因為現代法文缺乏中間語態，以致在下列句子中*suivre*的動詞變化可以是「第一人稱」：Je suis celui qui te suivrai 或者「第三人稱」：Je suis celui qui te suivra。但嚴格來說，第一個語句強調的是「句中的主詞」，也就是「話的主體」；第二個句子則是強調出「說的主體」。這是為何第一個句子的動詞是第一人稱的動詞形態，第二個句子的動詞則是第三人稱形態。同樣地，梵文當中的「我犧牲」一詞也有著主動語態，表示「我是幫別人祭祀而奉獻給神的犧牲」，以及中間語態，表示「我是幫自己祭祀而奉獻給神的犧牲」。更重要的是，「犧牲」不

僅涉及了「說的主體」與「話的主體」的差異，而且也牽扯到神這個大他者。因為奉獻犧牲給神，是一種引誘、捕捉神的慾望的陷阱。因此，祭師是為了自己而給大他者設下陷阱，或者只是替他的客戶做這件事是完全不同的兩種行為。同樣地，在精神分析的話語情境中，精神分析師作為大他者也同樣必須區分這些不同向度。換言之，為了捕捉話語結構中「說的主體」這個代表「無意識主體」的一劃意符，精神分析必須透過「自由聯想」和「懸浮注意力」去懸置話語作為一般溝通語言的功能，進而讓話語從意義的場域「墜落」入邏輯的結構關係。因此，精神分析的「詮釋」所針對的並非溝通的「意義」，而是弗列格（Gottlob Frege）所稱的「意謂」效應。因為在精神分析情境中，無論是被分析者的言談或精神分析師的詮釋，重要的都不是這些話語意義的真或假，而是由意符結構關係所決定的真理。

就此而言，數理邏輯或許早已比精神分析走得更深更遠。如哥德爾（Kurt Gödel）的「第二不完備定理」即已說明，任何完備的系統本身，必然包含著一個在該系統之外的決定因素。同樣地，作為大他者的「論述寰宇」也是不完備、有所欠缺的。而能夠指出這個欠缺的，正是拉岡所稱的「多出來的一」（un-en-plus）或「過多的一」（un-en-trop）。即使從前述的克萊因基本群組中似乎看不出論述寰宇的缺陷，但並不表示這個「缺陷」不在其中。因為論述寰宇之缺陷的特徵在於它始終以悖論——如羅素悖論——的形式出現。而造成這類悖論的原因就在於分裂主體的結構混淆，亦即「說的主體」與「話的主體」的混淆。因此拉岡認為，可以利用克萊因群組這樣的基本結構說明「我思」（cogito）主體和無意識之間的關係。

二、主體的異化

自從笛卡爾的「我思，故我在」以來，「我思」始終被認為是構成主體「自我意識」(conscience de soi)的確實性基礎，以致對「我思」而言，精神分析所論的「無意識狀態」就像是一個矛盾的悖論：我不可能同時在思想又是無意識，同樣地，所謂「無意識思想」或「思想的無意識」也都不能成立。就此而言，笛卡爾的我思主體對無意識的發現並非完全沒有貢獻，因為無意識可說是「我思」主體的最佳反面，是經由和「我思」的反差對比，才得以被顯現出來。

拉岡表示，若將「我思，故我在」的標點改為「我思：『故我在』」，就不難看出「我在」只不過是語言結構作用之下的錯覺。「我在」的意識主體並非「行為者」(être-agent)，而是被這個行為所決定的主體。如此，就話語結構而言，「我思」就相當於「說的主體」，而「我在」則是「話的主體」。由此，拉岡試圖從邏輯的蘊含關係(若 p 則 q)去檢驗「若我思，則我在」這個命題。就蘊含關係而言，「我思」是被蘊含在「我在」當中，因此只有當後提「我在」為假，整個命題才會不成立。否則，只要「我在」是真的，即使是「我不思，故我在」的命題也可以成立。換言之，笛卡爾只要確定「我在」是真的，那麼即使「我思」是假的也無妨。就像人常以為自己在思考但實際上卻不是這麼一回事，但這並無礙於「我思，故我在」這個命題為真。因此，「我在」的真理並非建立在「我思」的基礎上，而是建立在邏輯的蘊含功能所引申出的真理效應。

就邏輯蘊含關係而言，「我思」和「我在」這兩個前、後提之間並非「因果關係」，而是一種「邏輯後果」(conséquence logique)關係。這意謂著在意符系統中，有一定的範圍被劃定為真，即使蘊含在這個範圍內的前提是假的，整個蘊含的命題仍是真的。而和「我思，

故我在」這個命題構成因果關係的，則是它的反面：「我不思，或我不在」。因此，拉岡依照精神分析的「異化」邏輯並參考「德摩根定律」(De Morgan)⁸，重新定義了笛卡爾的「我思，故我在」當中這兩個子題之間的邏輯關係。如以歐拉圖來看，異化的作用——或邏輯學所稱的「邏輯異或」(disjonction exclusive)⁹——的特徵在於A與B的交集必然為空洞的「空集合」($A \cap B = \emptyset$)。而如前述，空集合凸顯了運用意符之說話主體的分裂效應。亦即，必須經由「一劃」意符的使用，原本的空洞才能被定義為「一個」空集合。正如，若將「我思，故我在」這個命題放入「異化」關係中，便不難看出當中說話主體的作用就落在「故」(donc)這個沒有意義的語助詞之上：

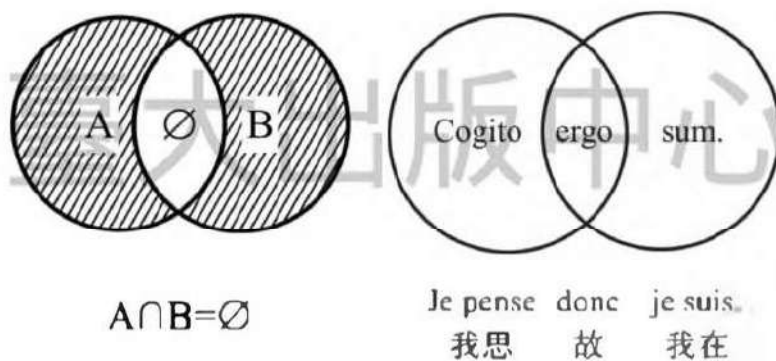
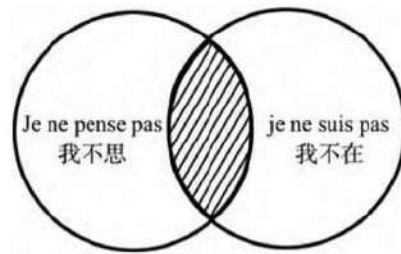


圖 8-6

根據德摩根定律，「A與B交集」的否定就等於「非A與非B的聯集」： $\neg(A \cap B) = \neg A \vee \neg B$ 。如此，「我思，故我在」這個命題的否定就成為「或我不思，或我不在」(ou je ne pense pas, ou je ne suis pas)：

8 根據邏輯「真值表」，德摩根定律指出了，「p與q」的否定就等於「非p或非q」($\neg(p \wedge q) = \neg p \vee \neg q$)；而「p或q」的否定則等於「非p與非q」($\neg(p \vee q) = \neg p \wedge \neg q$)。

9 以「真值表」來說，「邏輯異或」的特徵就在於，若兩個子題當中只有一者為真，其邏輯結果才為真，若兩個子題皆為真，那麼其邏輯結果必然是假。



或我不思 或我不在

$$p \Delta q = \neg p \vee \neg q$$

圖 8-7

正如佛洛伊德〈否定〉一文所示，此處的否定也必然涉及說話主體的功能，亦即，那是「對命題的否定」而非「否定的命題」。如「我不要」，當中的否定就可能有三種不同層次。就「受詞」而言，這個句子可能表示「我不要（它）」，但就「主詞」而言，它也可能表示「不是我要」。最後，就「說話主體」而言，它也可以是對整個句子的否定，亦即「我沒說我要」或者「說我要，那不是真的」。如此，若考量說話主體的作用，那麼對「我思，故我在」這個命題的否定就是「或我不思，或我不在」。對拉岡而言，這個命題的否定凸顯了從笛卡爾的意識思維主體到佛洛伊德的無意識（Es）之間的主體狀態的改變。換言之，是笛卡爾所跨出的這一步（不），才讓日後的佛洛伊德有機會發現無意識。如此，拉岡藉由提出「我不在」的構想，顯示在「我」這個集合之下沒有任何元素的存在，進而凸顯出「我思」只不過是一種佯裝的外表：「我思」只不過是為了在最後能夠成為「什麼都不思」的空集合。在笛卡爾的論證當中，思想其實是一個逐漸沒有內容的思想。對拉岡而言，也唯有循著笛卡爾這條路線，才能理解日後佛洛伊德所說的「精神事件」（psychische Geschehen）是所謂的「原過程」與「次過程」。因為思想並非什麼記憶內容的重現，而是記憶痕跡——佛洛伊德所稱的「闢路」（Bahnung）——受到重新挹注而已。

從異化的效應來看，「我思，故我在」的反面必然是「或我不思，或我不在」其中之一。若選擇「我在」，結果將是「我不思」。因為這個作為存在的「我」正是放棄所有思想的我。因此「我不思」必然包含著一部分的「我不在」。但在思想主體層次上的否定並非作用為「不存在」，而是作用為「不是我」(pas-je)。而這個「不是我」就相當於佛洛伊德所稱的「它」(Ça)。換言之，「不是我在思想」，而是「它在思想」(ça pense)：

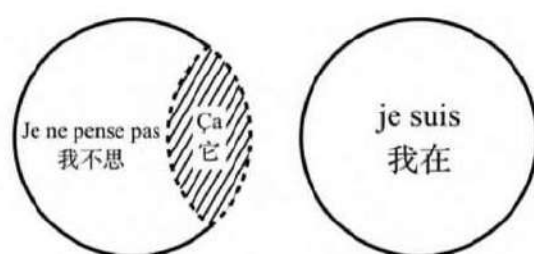


圖 8-8

但拉岡強調，在此作為思想者的「它」，不應被視為「心靈」或「精神」之類的存在，而是「言談當中所有『不是我』(pas-je)的東西」。換言之，「它」的特徵是在話語當中「我」的消失，也就是除了「我」之外其餘的整個邏輯與文法結構。正如在佛洛伊德所論「一個小孩被打」的幻想中，¹⁰欲力正是以「有個小孩被打」的語句形式表達。雖然在這個幻想中是幻想者自己被打，但在幻想的形式上，這個「我」卻從來沒有顯露出來，這就顯示那是來自「它」的幻想，而「我」在「它」當中是被排除的。如此，「我不思」凸顯的是「它思想」。

反之，若在「我思，故我在」的異化中選擇了「我思」，則結果必然是「我不在」。而「我不在」正凸顯出精神分析所稱的「無意識思想」的存在。所有無意識形成物的共同特徵就在於「我不在」的「驚

10 關於「一個小孩被打」的幻想，請參閱本書第一章。

訝」(surprise) 效應。如佛洛伊德所稱的詼諧語之所以引人發笑，就是因為話語的效應是在說話者不自覺的情境下產生。如此，無意識正定義著「我不在」當中所空出來的位置：

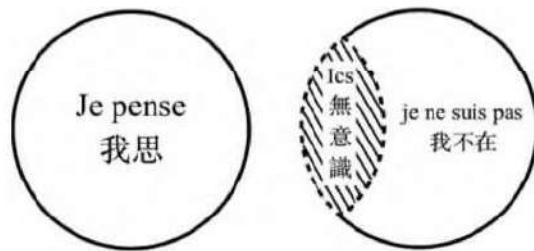


圖 8-9

拉岡比喻，若將圖示中這兩個歐拉環想像成兩個彼此環繞的星球，那麼交集就像是一者落在另一者之上的陰影，有如日蝕或月蝕。如此，當「我在」(je suis) 逐漸靠近其陰影「它」(ça)，就產生了「我是它」的「超我」效應。如佛洛伊德在《精神分析新論》所稱「它所曾在，我必成為」(Wo es war, Soll Ich werden)，正是超我的純粹無上命令的來源。而相對於超我，「我必成為」中被命令的「我」，就處於受虐狂的結構。反之，當「我思」逐漸靠近它的陰影「無意識」時，就顯露出思想的「失效性」(caducité)，而讓話語從「意義」的層次墜落入無意識結構的「意謂」向度：

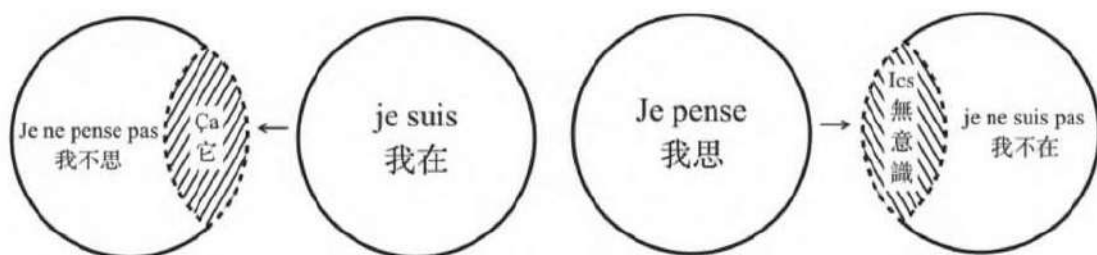


圖 8-10

若延續這個比喻去看拉岡在《第十一講座》所說的「慾望辯證」

的兩個程序：「異化」與「分離」，那麼這兩個球體第一次接近所產生的陰影，就相當於存在層次上「說的主體」與「話的主體」的分裂所產生的objet a（此即拉岡的幻想公式 $g(a)$ ）。而第二次接近產生的陰影則代表著思想上的根本缺陷，也就是精神分析經驗所顯示的、人對於性的思想與知識的不可能。語言中雖然有男、女性別的差異，但那只是一種意符的對立關係，事實是人類至今始終不知道究竟什麼是男性、女性以及性關係。人會直覺地以為性別分化與性關係是為了物種的繁殖，但生物學家發現了單細胞生物可以透過細胞分裂來繁殖，顯示性別與性關係並非繁殖的必要項目。相反地，從細胞分裂的繁殖會產生染色體減少的現象——減數分裂（meiosis）——來看，似乎性別與性關係的作用正是為了彌補失去的染色體，就像是抵抗細胞分裂與老化的回春作用。如此，性不但和繁殖無關，反而是和死亡有著某種曖昧的關係。這些疑點再再都顯示出人類對於「性別」與「性」的知識仍有著非常明顯的空洞。

精神分析所論的「閹割」，彰顯了人類的性別差異與兩性關係完全只建立在以「陽具」這個意符所代表的欠缺與空洞之上。從這個角度來看，精神分析的實踐正是去逆轉「異化」的關係，從性與性關係之知識的不可能重新去找出決定著主體構成之「欠缺的陽具意符」（ $-o$ ）。換言之，精神分析可說是從「無意識思想」的詮釋上再次去閱讀這個異化，讓無意識中不可能的性知識得以進入邏輯與論述的理論狀態，亦即如拉岡所稱，讓「它說話」（Ça parle）。如此，佛洛伊德對無意識的發現所揭顯的，正是海德格藉由柏拉圖洞穴隱喻所稱之「作為揭開蒙蔽的真理」（Wahrheit als Un-verbogenheit）¹¹。而這並非為了走出洞穴，找回所謂「確實性真理」（Wahrheit als Richtigkeit）之光亮，而是為了再次走向洞穴，釐清蒙蔽之陰影的真理作用。因此，精神分

11 參閱：Heidegger（2001[1933/34]:83-264）。

析不應滿足於只是指出「無意識思想」的存在，而是必須更進一步明確地指出這樣的異化過程所涉及的邏輯結構。

拉岡指出，構成主體分裂的異化與大他者的作用不可分，然而若不是從作為「話語場所」(lieu de la parole)之「字集合」的概念去構想「大他者」，將無從了解佛洛伊德的經驗所凸顯出的無意識思想邏輯。一般均認為，無意識思想沒有邏輯可言，因為佛洛伊德在《夢的解析》中提到，「夢思」並沒有「矛盾」、「否定」、「因果」等邏輯關係。彷彿無意識思想的組織方式是最自由的聯想。但這只是以「確實性」作為衡量思想是否符合邏輯標準，而產生的似是而非的成見。事實上，即使無意識顯示的是最雜亂無章的思想，它們仍是出自作為說話者的主體與作為話語場所之大他者的結構關係。就此而言，精神分析從無意識思想上所發現的凌亂、破碎甚至解離等性質，正符合當代邏輯學最珍貴的研究成果之一：亦即「思想」的本質正如資訊機器中的程式語言，透過意符的排列與組合而運作；只要當中出現一處錯誤或缺，便足以使整個系統瓦解。只是，佛洛伊德並不像邏輯學家一樣排除主體，而是將這樣的思想聯繫到康德所稱的「感受性主體」(sujet pathologique)。換句話說，思想雖然只是純粹意符系統的運作，但主體卻可能因為思想而受苦。精神分析臨床的日常經驗不正顯示，主體因為抑制而受苦於思想的破碎與解離？如此，拉岡認為，若將「思想」、「精神」或「心靈」等同於某種原始的一體性或本能的脈動——如一般所稱的「原我」或榮格學派所稱的「原型」(Archetype)——將是很大的錯誤。另一方面，若誤解了大他者只是一種作為話語場所的功能，而以為精神分析師的工作就在於提供修復與滿足，則是自欺欺人的漫天謊言。

拉岡主張，精神分析要回歸正軌，首要任務便在於將大他者放回他應有的唯一位置，也就是作為「話語場所」的字集合。而將大他者

定義為「話語場所」，也意謂著，在那個位置上除了話語「沒有任何其他的存在」。相對地，人作為說話者又處於大他者這個場所，只能以意符的方式在當中被代表。同時，沒有任何「後設語言」或「大他者的大他者」，能夠說明作為一切話語之字集合的大他者的結構。這是為何拉岡表示，我們只能透過書寫以 $S(A)$ 的符號標示出大他者，甚至寄望能像數理邏輯一樣將精神分析知識的傳遞建立在一套書寫系統上——亦即他日後所稱的「碼電」(mathème)。

精神分析的經驗顯示，人的慾望受到這些話語的法則與結構所決定。因此精神分析讓話語的磨坊轉動，讓支撐起慾望的話語去暴露出主體是以什麼樣的方式處在話語場所中。對精神分析師的耳朵而言，分析者無盡的嘮叨或抱怨的話語，除了顯現出在話語中的主體狀態之外，並沒有表達什麼。若主體迷失在其話語中，甚至其慾望的表達都彷彿違背著他的意志，卻仍滔滔不絕地被說出來，這就顯示這些話語並非來自其意識層面，而是來自無意識思想。

雖然無意識思想的特徵就在於它無法說「故我在」，但就像數字0的功能一樣，「我不在」也意謂著「我無所不在」。正如「我」在夢中無所不在，只是「我」是以「我不在」的「面具」形式顯現在夢中。換言之，「我」在夢中是處於絕對分散的狀態——亦即拉岡在《第六講座》所稱的「潰散」(fading)。然而，「我」的潰散並不表示無意識思想毫無邏輯可言；相反地，正因為「我」的潰散，更凸顯了無意識思想「像是一種語言一樣被結構著」。如佛洛伊德在《夢的解析》第六章所說的「夢的工作」(Traumarbeiten)，無非就是話語的技術。¹²就

12「夢的思維和夢的內容就像是相同的內容以兩種不同的語言兩種呈現。或更正確地說，夢的內容就顯得像是夢的思維以另一種表達方式的翻譯。而我們必須透過原文和翻譯的比較去學會當中的符號和安排的法則。〔……〕夢的內容大約是以圖像書寫(Bildenschrift)的方式顯現，而當中的每一個符號都必須在夢思維的語言中被翻譯。當然，如果試圖從影像的價值去閱讀這些符號，而不是依照這些符號之間的關係去閱讀它們，就很明顯地會被誤導。〔……〕要獲得對於這個圖謎的正確的評判，唯有〔……〕」

像任何長篇大論都需經過一定程度的刪減，才能成為口語表達。同樣地，夢思作為一種表達也必然經過了精簡與剪裁的過程，這便是「凝縮工作」(Verdichtungsarbeit)。它透過「替代」，將繁複的夢思網絡「刪減」(Auslassung)為精簡的語句。而「凝縮工作的基礎則在於移置」(Verschiebung)。移置讓精神素材所具有的精神強度得以被改變，使得夢內容和夢思之間產生了重心的轉移。如此，夢思的語句才能被抽離原本的思想脈絡，斷章取義般地被置入不同的脈絡當中。就像繪畫與雕塑等造型藝術的表達受限於視覺法則，夢思也受到話語法則的壓縮，而造就了夢的特殊表達方式，使得夢無法或只能部分地表達語言的邏輯關係。顯然，佛洛伊德的著作早就預示了幻想邏輯的合理性與必須性，而佛洛伊德為人類思想所帶來的顛覆也正是這個無意識的幻想邏輯。

佛洛伊德1895年的〈科學心理學大綱〉就顯示了精神分析是一種結構理論。拉岡比喻，精神分析的位置就像是介於「無生物」和「有生物」之間那一道薄薄的隔膜，因為對精神分析而言，有生命的「思想」不過只是無生命的「意符」的效應。而所謂的「結構」就是去「追隨」這些引起思想的痕跡。同樣地，佛洛伊德所創立的精神分析無非就是一種探測思想痕跡的方法。

三、絕爽的經濟學

主體的構成並非因為「存在」而是因為「說話」。從說話者與大他者的慾望辯證中產生出「一劃」意符，才讓主體得以完成認同。同樣地，主體行為上的「重複強制」也是一種意符的循環。就像消化循

努力地根據圖像可能呈現的關係去將每個圖像替代成一個音節或一個字。如此，被找出來組合在一起的文字就不再是沒有意義的，而是可以是最優美且充滿意義的詩句箴言。」(G. W.-II/III: 283-284)

環一樣，雖然人每次吃進肚子的東西都不盡相同，有時甚至會噁心、嘔吐，但每次都是相同的消化的重複。然而，精神分析所稱的「重複強制」也並非任意的意符循環，而是在特定「創傷效應」下的意符循環。亦即，創傷創造出了一個代表創傷主體的意符，但因為抑制的作用，使得該意符的循環被代之以現實中的行為循環。因此，重複可說是意符的「化為行動」(passage à l'acte)。無論重複行為的機制多麼地複雜，其目的就只是讓該意符再度出現。就像樂曲每次的演出，也都是相同音符的重現。

若行為的重複是為了讓某個意符能夠重新出現，就表示當中必然有一處空洞，有某種東西永遠且不可逆地失落了。佛洛伊德稱此為構成無意識核心的「原初抑制」。同樣地，拉岡認為，主體的構成也是建立在其根本的欠缺，與代表該欠缺的「一劃」意符的重複。是這個「一劃」意符將欠缺引入了作為話語之場所的大他者當中： $S(A)$ 。否則，就「字集合」而言，大他者的定義即是所有話語的集合，它本身必無任何欠缺。因此，拉岡也將代表主體的「一劃」稱為「多出來的一」，並以「倒8字形」圖示說明。若將「倒8字形」的內圈拉大，讓兩個圓靠近在一起，就不難看到當中相同的重複作用：每次從第一圈到第二圈的重複，就是這個「多出來的一」的重複：

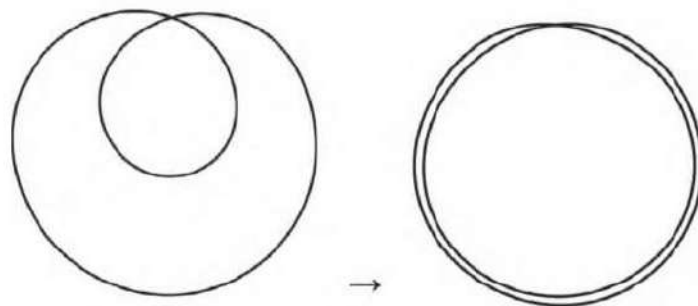


圖 8-11 (S-XIV*: 241)

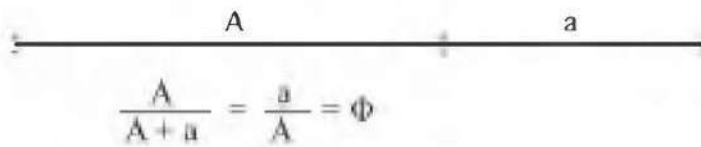
拉岡也從意符重複的觀點區分精神分析所稱的「化為行動」與

「行動化」(acting out)：前者是一種重複，而後者則是症狀。首先，「行動」並非一般的「運動」或「動作」，而是涉及意符的作用。行動是透過話語被說出來，正如人在行動時會說「我要採取行動」，這就凸顯出「行動」具有之意符重複的特徵。所有的行動都有著話語的後遺效應所產生的重複。是這個話語結構才使得原本單純的衝動狀態可以轉變成行動。例如，當某人說「我跌倒」，這句話肯定了「我跌在地上」的事實，然而是這句話語本身，才讓我跌倒的「事實」，經由「意符」的媒介構成一個「行動」。反之，若只是跌倒，而無法說「我跌倒」，那就是「我」這個主體的消失，亦即一般所稱的「昏厥」而不是主體的行動。由此可見，行動的效應是帶來某種「主體的突變」(mutations du sujet)，讓主體得以被整合入作為話語場所的大他者當中。拉岡引述凱薩的故事：凱薩帶領高盧人進攻羅馬城時，高喊着「我將跨越盧比孔河」。而當晚他便夢見睡了自己的母親，以致對征服自己的「母國」感到猶豫。顯然，單純地跨越盧比孔河並不構成進入大他者的「行動」，正如拉岡開玩笑表示，「只要搭火車到羅馬，任誰都會跨越盧比孔河」。相反地，經由話語媒介的「行動」必然會導致主體的分裂，使主體以意符的方式在大他者當中被代表——「代表」(représentant)正是分裂的特徵，因為它既是又不是它所代表的東西。

同樣地，「性的行動」(acte sexuel)也不是單純的交媾行為，而是具有意符重複的特徵。性的行動始終重複著原初的伊底帕斯關係。拉岡甚至認為，就生物學而言，性的意符功能仍遠比生殖功能更為根本。例如，生物學將「生殖」解釋為因細胞的減數分裂而產生之染色體的補充與結合的需要。而傳遞著個體不同特徵訊息的染色體本身無非就是意符的概念。因此，性不僅是生物學的問題，更涉及了一個根本意符的重複作用，亦即精神分析稱之為「閹割效應」的陽具意符(Φ)。

由此，拉岡表示，應從歐幾里德幾何學所稱的「中外比」

(*moyenne et extrême raison*) 理解他在〈陽具的意謂〉中所說：「陽具作為意符賦予了慾望的理由 (*raison*)」(粗體為筆者所加)(Lacan 1966[1958c]: 693)。根據歐幾里德《幾何原本》第六卷的定義三：「分一線段為兩線段，當整體線段比大線段等於大線段比小線段時，則稱此線段被分為中外比」。這個比例關係正可凸顯在性的行動中被重複的陽具意符的作用：

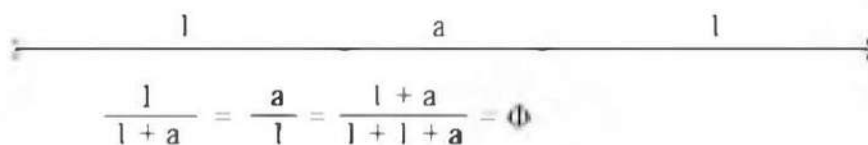


$$\frac{A}{A+a} = \frac{a}{A} = \Phi$$

圖 8-12

上圖大寫的A代表「大他者」(Autre)，小寫的a則是從主體整合入大他者的異化過程中產生的「慾望根源客體」objet a。根據「中外比」定理， $A+a:A=A:a$ 這個比例的值就等於 Φ 。

拉岡假設「大他者」的值為1。但這並不是「一劃」的一，而是代表著精神分析所稱「原初滿足經驗」中小孩與母親合而為「一體」的錯覺，同時也是性行動中的性伴侶雙方身體結合為一體之幻想的來源。因而，性的行動可被視為這個1的重複。如此一來，性的行動的重複就可以表示為：



$$\frac{1}{1+a} = \frac{a}{1} = \frac{1+a}{1+1+a} = \Phi$$

圖 8-13

性的行動的線段比例(1:1+a)正重複了主體異化過程中objet a與大他者的比例(a:1)關係。同樣地，這個比例的值就等於代表閹割效

應的「陽具意符」： Φ 。此外，也可以連分式來表示 Φ 這個值：

$$\frac{a}{1} = \frac{1}{1+a} \rightarrow a = \frac{1}{1+a}$$

$$a = \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}}$$

如此，這個無窮級數的解將是一個「無理數」。雖然古希臘人還沒有無理數的概念，但他們已知如何透過線段的分割，求出這個無理數的「位置」：先畫出 \overline{ab} ，再以該線段的二分之一為半徑，以 b 為圓心畫出與該線段垂直的 \overline{bc} ，並連結 \overline{ac} 成直角三角形。之後，再以 \overline{bc} 為半徑，以 c 為圓心畫出 \overline{cd} 。最後，以 \overline{ad} 為半徑，以 a 為圓心畫出 \overline{ae} 。如此， \overline{be} 與 \overline{ae} 的比例就等於 \overline{ae} 與 \overline{ab} 的比例，而 e 點則是該無理數的位置：

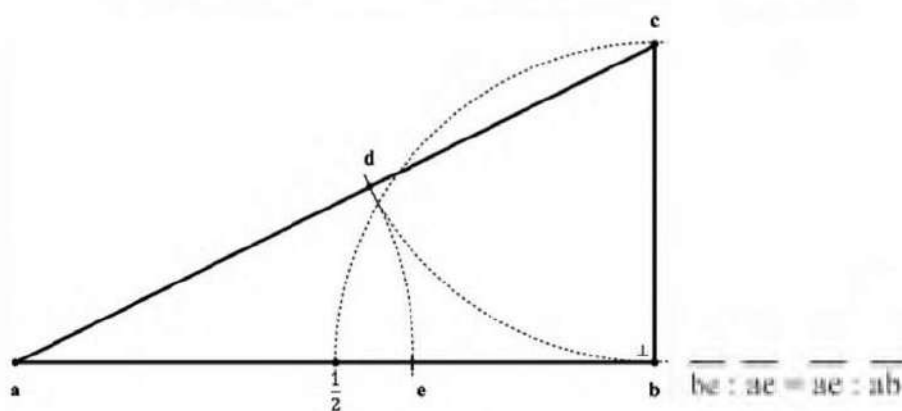


圖 8-14

直到13世紀，義大利數學家費波納奇（Leonardo Fibonacci）將這個比例關係表示為數列 $F_n = F_{n-1} + F_{n-2}$ ($n \geq 2$)，進而強調出該比例的平均量（或幾何平均量）（la moyenne proportionnelle）：

$$F_0=0, F_1=1,$$

$$F_n=F_{n-1}+F_{n-2} (n \geq 2)$$

$$0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233 \dots$$

之後，17世紀的德國天文學家克卜勒則進一步發現，這個數列的前後兩項的比也分別構成兩個數列，且其比值分別趨近於1.6180339887499...與0.6180339887499...：

$$\frac{f_{n+1}}{f_n} \approx \frac{1+\sqrt{5}}{2} = \phi \approx 1.6180339887499\dots$$

$$\frac{f_n}{f_{n+1}} = \Phi = \frac{\sqrt{5}-1}{2} \approx 0.6180339887499\dots$$

這個比值的關係即藝術家直覺到的和諧形式，因此也被稱為「黃金分割比例」。其中，0.6180339887...這個「黃金數字」(nombre d'or)在數學中的符號剛好就是 Φ ，陽具！由此可見，藝術上被視為「和諧」的黃金比例本質上是一種「不可通約」(incommensurable)的不和諧關係。同樣地，拉岡也主張，兩性的性關係並非一般認為的如鑰匙和鎖孔的「互補」、「合一」關係，而是涉及著陽具功能的不可通約性。

同樣地，從線段的比例關係也可看出黃金比例的不可通約性：設 $A=1$ ，則 a 比 1 (a 向內折)可得出 $1-a=a^2$ 。同樣地， a^2 比 a 可得出 $a-a^2=\frac{a-a^2}{a}=\frac{a}{1}=a^3$ 。這個過程可以無盡重複，而得出一個序列： $a, a^2, a^3, a^4, a^5, a^6, \dots$ 。

其中，單數次方的序列將會排在右邊，雙數次方的序列則排在左邊。而雙數次方序列的總和就等於 a 線段 ($a^2+a^4+a^6+\dots=a$)，單數次方的總和為 a^2 線段 ($a^3+a^5+a^7+\dots=a^2$)。最後，若將這兩者加在一起則等於線段 1 ($a+a^2=1$) (圖8-15)。拉岡認為， $a+a^2=1$ 這個算式正象徵了性欲力的昇華的可能性。亦即，儘管包含著失落的客體，但仍能達到性合一的滿足錯覺。然而在這個表面完美的合一當中，顯然存在

著一個永恆的鴻溝，也就是單數次方序列和雙數次方序列之間的分界線。這是主體在性的領域上所面臨的最大困難，同時也是讓性關係始終是一種不可通約的不和諧關係的原因。

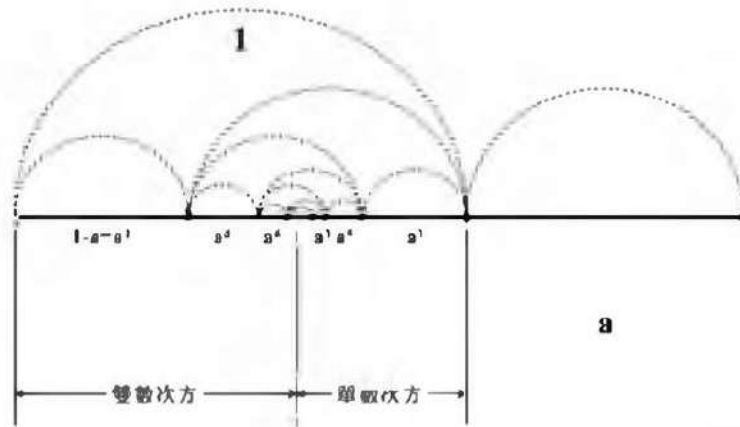


圖 8-15 (S-XIV*: 379)

無論人的生物性別是男或女，他們在最原初的性關係——即精神分析所定義的伊底帕斯經驗——都是以「小孩」(enfant) 的角色涉入這個關係，並認同於主體涉入大他者之異化過程所產生的 *objet a*。換言之，人類主體可說從一開始就是雙親性關係的「產物」(produit)。就此而言，馬克思在《資本論：政治經濟學批評》(*Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*) 中，雖然說明了「商品化」如何使人的社會「勞力」也被「物化」(Versachlichung) 成為可以被交易的「產物」，但他並未察覺作為主體的勞動者自己也是「異化」所產生的「產物」。事實上，即使社會主義革命能夠廢除人對人的剝削，但人的心靈並沒有因此就不再是「產物」。某些宗教禁止避孕的理由，不也正因為認為生育是生產出靈魂？拉岡批判，精神分析自詡為性的理論，但精神分析師們卻從未對在家庭、社會，甚至政治與經濟領域上至為重要的「生育控制」(birth control) 議題發表過任何意見。這已不再能以治療的中立

當託詞，而是對社會的冷漠了。因此，精神分析應回到作為說話者的人與其母親的關係，亦即從主體與大他者的異化這個源頭釐清人與其生產的產物之間的關係。

對精神分析而言，母親之所以具有大他者的功能，是因為母親就有如話語的字集合一般呈現著「母子一體」的狀態——亦即佛洛伊德所稱、前伊底帕斯期的「原自戀」(narcissisme primaire)。伊底帕斯結構的必然性顯示，人必須脫離此種原初的一體狀態，才能構成主體，因此，在成為具有生產力的勞動者之前，人作為主體就已經是經由異化所生產出的「產物」，並受制於閹割的效應。正如在黃金比例的等比關係中，若1代表原初的母子一體關係(A=1)，a代表異化的產物objet a，那麼a與1的關係便是不可通約的黃金比例 Φ 。如此，陽具功能 Φ 將是決定主體「性別差異」的重要因素，它使得人類身上生殖器官的些微差異，被象徵化為「有」與「沒有」的對立關係：男性「有它」，女性則「沒有它」，以致人的「性的行動」始終重複著這個不可通約的 Φ 。在性別認同中，男孩「擁有陽具」可被視為1+a，他在兩性關係中將始終受制於 Φ 的功能：

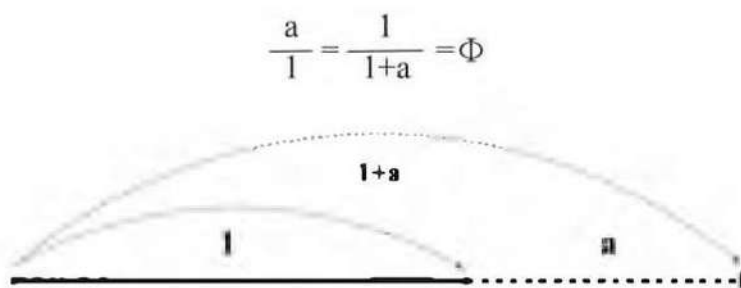


圖 8-16

而女孩性別象徵的定義雖是「沒有陽具」，這卻讓她在兩性關係中獲得某種額外的優勢。一方面，因為女孩「沒有陽具」，因此她可以「是」陽具。這是為何在人類文化中，女人能夠被昇華為「慾望物」，

如拉岡在《第七講座》所舉的例子：盛行於中世紀騎士文學中的「宮廷之愛」所歌詠的理想女性。如此，「沒有」陽具的女人，在黃金比例關係中就可被視為1，而完全不受制於 Φ 功能：

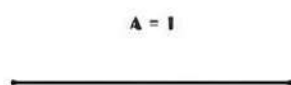


圖 8-17

另一方面，也正因為「沒有陽具」，所以女人能夠「給予」陽具認同所需的東西。正如拉岡對愛的定義是「給予人所沒有的東西」，一種「禮物的魅影」(fantôme du don)。女人在兩性關係中「給予她所沒有的東西」，就有如1-a，因而和男性一樣受制於 Φ 功能：

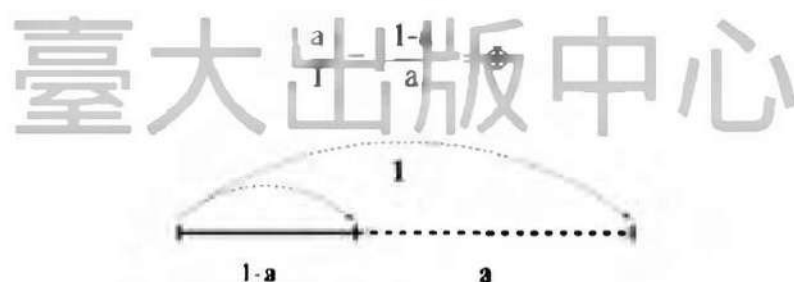


圖 8-18

由此可見，精神分析所稱的伊底帕斯，涉及著主體與大他者的異化辯證。而由異化所產生出的objet a將構成男女性別認同的第三項目，使得男女之間的性關係受制於 Φ 這個不可通約性，因此不可能有和諧的性關係。這正是拉岡日後主張「沒有性關係」的邏輯基礎。換言之，無論男女，兩性之間的性絕爽必然是受制於 Φ 的「陽具絕爽」。但女人在兩性關係中的優勢就在於她另外擁有一種「自因」(causa sui)性質的「絕爽」，而不需要依賴另一性別作為伴侶。這正是日後拉岡所

稱「大他者的絕爽」或「女性絕爽」。¹³

在性關係中，主體的存在愈是消散，愈能凸顯出陽具作為一種「欠缺」的價值，這正是男性經驗的本質。拉岡以被稱為「銷魂」(la petite mort) 的男性高潮作為比喻。正如該詞字面意義所稱的「微死」，「銷魂」正是主體昏迷、消散的特徵，而能夠從這樣的微死中活過來，也讓男性產生了純粹主體性的錯覺，誤以為自己正享用著客體，但實際上那裡空無一物。就像童話中的小孩在森林深處遇到享用不完的糖果屋，實際上那裡什麼都沒有。

對拉岡而言，這個主體性的錯覺正是一切知識錯覺的基礎。無論在科學誕生之前或之後，所謂的「知識主體」始終是處在昏迷與無能狀態的男性特質所虛構出來的東西，藉此否認在其慾望的根源處事實上是「欠缺」了某物。換言之，是對「閹割」的拒絕造成了思想的虛妄，並使得「我」這個「自我意識」的思想得以產生。

相對地，拉岡所強調的「結構」則顯示，「主體是語言的效應，是語言的事實」(S-XIV*: 351)，其「存在」並非來自於亞里斯多德所稱的自身的能量，而是來自其「行動」，亦即透過意符的重複。¹⁴這也是拉岡對無意識的定義：「無意識是純粹的語言在主體位置上說話的時刻」(S-XIV*: 352)。因此，「無意識」可被視為在象徵中被排除的主體在真實中的重現，並且在真實中顯現他唯一的基質，也就是語言本身。這樣的無意識語言並非表達意義的溝通語言，而是始終「意謂」著主體純粹的空洞狀態。由此，拉岡強調，無意識的語言所說的始

13 在這個基礎上，拉岡依照亞里斯多德的謂語邏輯定義，若性別是一種「謂語」的屬性，那麼「男性性別」是「所有男人都受制於陽具功能」。但顯然「並非所有的女人都受制於陽具功能」；因此是一個又一個的個別的女人；因而「女性」性別並不存在，或說女性是「並非所有人」的「不全」(pas-tout) 性別。參閱：本書第十章。

14 這解釋了即使主體沒有說話或保持沉默，並不同於表示「安靜」(silence)。因為，沉默仍是一種「不說話的行動」，甚至是說話行動的極致。這正是為何不會說話的動物經常是人類的恐懼症所害怕的對象，因為不說話的沉默似乎就顯示著某種自由意志的陰影。

終與性有關，而精神分析的大祕密就是「沒有性的行動」(il n'y a pas d'acte sexuel) (S-XIV*: 370)。雖然精神分析以愛羅斯 (Eros) 的形象具體化生命中性欲力的結合力量，但若因此認為性的行動是和另一個個體的結合，這完全只是妄想。正如生物學早就認識到有性生殖的必要條件是染色體的「減數分裂」，若精神分析所謂的性欲力存在，其本質應是分裂而非結合。是分裂讓性的結合成為可能。

兩性的關係並非 $1+1=2$ 的結合，而是分裂的主體與失落客體 objet a 的不可通約關係。拉岡借用布爾 (George Boole) 的邏輯代數將男、女兩性的不可通約關係寫為： $(1+a) \times (1-a) = 1^2 - a^2$ 。如此，若這個關係成為兩個主體的結合 ($1+1=2$) 則：

$$1^2 - a^2 = 2$$

$$a^2 = 1 - 2$$

$$a = \sqrt{-1}$$

臺大出版中心

其中 $\sqrt{-1}$ 是虛數 i (nombre imaginaire)，也就是拉岡在《第九講座》稱為「自我理想」的主體錯覺。¹⁵

反之，在前述不可通約的黃金比例關係中，同一個公式將產生完全不同的結果：

$$\frac{1}{a} = \frac{1+a}{1} = \frac{a}{1-a} \rightarrow (1+a) \times (1-a) = a \rightarrow a = 0.618 \dots = \Phi$$

在此， a 並不等於 $\sqrt{-1}$ 而是等於 Φ ，也就是黃金數字。這兩個公式的差異就在於在黃金比例中， a 是等比關係中一再重複的值。

由此，拉岡試圖從 $a=i$ 或 $a=\Phi$ 這兩個不同的數值，區分 objet a 在性關係中的兩種不同功能。首先，在原初的母子一體關係中，objet a 代表著主體的功能 ($a=i$)。日後當主體進入兩性關係的性行動時，

¹⁵ 參閱本書第五章。

也意謂著這相同的objet a進入了交換的過程，成為被重複的陽具意符（ $a=\Phi$ ）。對拉岡而言，objet a這兩個不同功能正相當於馬克思經濟學所論的物品的兩種價值：「使用價值」（*valeur d'usage*）與「交換價值」（*valeur d'échange*）。¹⁶

拉岡從〈治療的方針與其權力的原則〉（*Direction de la cure et les principes de son pouvoir*）一文開始批判陽具中心論的「男性虛構」觀點，並提出「陽具價值」的經濟學問題（Lacan 1966[1958h]: 614）。拉岡認為，在無意識當中也有著某種因交換過程而產生價值倍增的現象，那就是「絕爽的價值」（*valeur de jouissance*）。而那正是作為objet a的陽具意符在兩性關係中被交換的結果。是陽具的交換價值使得女人所代表的不只是陽具客體而已，而是具有更高交換價值的「陽具絕爽」。正如精神分析所稱的「閹割」並非真的從身體上拿掉生殖器官，而是在主體身上產生的欠缺效應使其生殖器官的「使用價值」被剝奪，轉而必須從性伴侶那裡尋求性的絕爽。如此，陽具絕爽的運作模式則為：原本自己身上具有使用價值的「陰莖」，成為被交換到對方身上的「陽具」意符，並產生多出來的交換價值。

對拉岡而言，此種「絕爽經濟學」或「無意識經濟學」（*économie de l'inconscient*）¹⁷才能說明男、女兩性之間的關係（S-XIV*: 372）。拉岡比喻，就「使用價值」而言，男人就如同用於繁殖的家畜，如種

16 在馬克思的《資本論：政治經濟學批評》中，所謂「價值的等式」在於商品價值的比例關係，如一瓶水和一杯咖啡的價值比例是2:1，也就是兩瓶水可以換一杯咖啡。然而，更重要的是這個價值等式也揭露出兩種不同價值之間差異性，亦即「使用價值」與「交換價值」。因此，在商品交換的價值等式中，若一者是以使用價值而另一者卻是以交換價值被衡量，就會出現陷阱。例如，就使用價值而言水是必需品，其價值應比咖啡高，但就交換價值來說，一杯咖啡又可以換兩瓶水。這顯示商品的交換價值剝削了原本的使用價值。同樣地，人的勞動價值也是如此。例如農夫種田提供食物，這是具有高度使用價值的勞動，假設在商品交換的市場上，農夫種一年的菜才能換到一支手機，那麼農夫的勞動就嚴重地受到剝削。

17 區為對拉岡而言，意符交換的過程就是佛洛伊德所稱的無意識的原過程（凝縮、移置），也就是拉岡所謂的「隱喻」與「轉喻」的過程。

馬、種豬一般的「種人」。但伊底帕斯的閹割的效應使得種人失去其使用價值，成為必須從女人身上尋找絕爽的男人。因此，相對於男人，女人顯然就代表著陽具之交換價值的陽具絕爽。這是為何在人類社會的親屬關係中，女人總是被交換的項目或禮物。¹⁸這才是女人被「物化」的真正定義，同時也解釋了女性性質當中的一個重要特徵，也就是「裝扮」(masquerade)。拉岡依照英文稱「母山羊」為she-goat的邏輯，將具有使用價值的「種人」稱為he-man，而具有多餘之交換價值的女人則是she-man或法文l'homme-elle。¹⁹正因為女性所處的特殊位置，女人除了可以和男人一樣也受制於「陽具絕爽」之外，還能夠另外處於「女性絕爽」或「大他者絕爽」的位置。對拉岡而言，這說明了為何侷限於陽具中心意識形態的佛洛伊德，始終無法回答「女人要什麼？」的問題。²⁰

在兩性的性關係場域中存在著objet a這個空洞的核心。精神分析不應無視這個破洞的事實，更不應試圖予以修補。相反地，精神分析應揭露這個破洞的必然性，亦即人只要捲入「性的行動」，就涉及「有罪的絕爽」(jouissance coupable)。特別是，當他是無辜地捲入性的行動時更是如此。就像伊底帕斯在不知情的情況下，實現了最完滿的絕爽，他不僅娶了母親而且也統治了底比斯(Thebes)。但他並不知道他所獲得的女人就是自己的母親，直到底比斯發生瘟疫才使得這個充實的絕爽籠罩著荒蕪、腐敗、疾病與死亡的陰影。然而，正如拉岡質疑，悲劇《伊底帕斯王》中有許多線索均顯示，刻意隱瞞真相而讓伊

18 參閱：Lévi-Strauss (1967: 271-293)。

19 拉岡認為，雖然進入交換關係之後，「種人」(he-man)的使用價值就不再存在。但現實社會中：這個使用價值仍然在流通。只是那是黑市，是檯面下的性勞動力的交易。另一方面，拉岡也認為，人類社會也維持著某種「種人」的保護區，亦即男同性戀社會，男同性戀者在伊底帕斯過程中否認了母親這個大他者的閹割，並認同於母親的一體性，以致他並沒有產生欠缺，也沒有成為被objet a所代表的主體進入兩性關係。換言之，男同性戀者並不受制於陽具的交換價值，而是某種程度地保留了其使用價值。

20 參閱：Jones (1972: 445)。

底帕斯能夠持續享有充實、圓滿、沒有破洞的絕爽的人，就是他背後的大他者，也就是他的母親伊俄卡斯忒（Jocaste）。²¹若她明知真相卻絕口不提，難道不是為了維護兒子全然無缺的完滿幸福？就此而言，伊俄卡斯忒這個角色所體現的正是性的行動中的謊言：唯有隱瞞絕爽是有罪的這一真理，才能讓人觸及性的絕爽此一海市蜃樓。相反地，一旦真理被揭露，綠洲即刻變成沙漠。

對拉岡而言，雖然佛洛伊德已經藉由「伊底帕斯情結」指出絕爽是有罪的、腐敗的，但他沒有說的是，其實並沒有絕爽，而是只有絕爽的「價值」。因此，精神分析應進一步探究，在性的場域裡，究竟是什麼作用使得絕爽進入交換的過程，而被賦予經濟價值、甚至商品價值？換言之，關於絕爽，精神分析不應只是問「誰享受」，更要去問「享受什麼」。如此就可凸顯絕爽的「客體化」：從原本男性主體享受的絕爽錯覺，產生出被享受的絕爽客體，也就是「女性」（la femme）。因此，拉岡稱女人的身體是男人絕爽的隱喻（S-XIV*：500）。正如在佛洛伊德所捏造的「原初父親」神話中，那個享有所有女人的父親的絕爽，就可分為「主體的」或「客體的」絕爽兩個不同的層面：若原初父親的絕爽是主體的絕爽，那麼「所有的女人」就一點也不重要；反之，若原初父親的絕爽涉及的是絕爽的客體，則這個神話就說明了「所有的女人」這個「女性」性別的誕生。當然，佛洛伊德的「原初父親」神話並沒有引申到這個問題，而是強調一個絕對的絕爽的原初功能。但不可否認，這個神話也清楚地顯示，原初父親必然是被殺害的父親，絕對的絕爽必然也是被扼殺的絕爽。但也就是因為被扼殺，而

21 悲劇中許多線索均顯示伊俄卡斯忒知道伊底帕斯是自己的兒子。如，當伊底帕斯欲找盲先知忒瑞西阿斯（Tiresias）詢問底比斯厄運的原因時，伊俄卡斯忒便企圖阻止並告訴伊底帕斯若他知道了自己是誰將會帶來不幸。此外，伊底帕斯在不知情的情況之下誤殺了父親時，有一位隨從倖免於難並回到皇宮，直到他看到伊底帕斯登基成為國王之後，才倉皇逃跑。這也顯示伊俄卡斯忒並非沒有跡象可以得知伊底帕斯就是被自己拋棄且殺害父親的小孩。

得以保存「絕爽的價值」。正如拉岡借用加拿大法語區的英語式法語 *canné*（罐頭化）一詞表示，佛洛伊德的原初父親神話所強調的絕對絕爽，像是被宰殺並罐頭化一樣，是一種經過防腐處理的「無菌化絕爽」（*jouissance aseptique*）。這樣的絕爽罐頭才能夠拿到市場去交易，使得絕爽具有了「交換價值」（S-XIV*: 417-418）。

四、精神分析的行動與精神分析師

精神分析論述總是圍繞著性，因為性的行動與性滿足就涉及著主體與大他者的異化與慾望根源客體 *objet a* 誕生。同樣地，精神分析情境的建立也重複著原初的主體與大他者的異化關係，因此精神分析也是一種「精神分析行動」（*acte psychanalytique*），並且和「性的行動」僅有一線之隔。顯然，若精神分析師誤識異化關係的黃金比例，就會導致精神分析的「行動」轉變成「行動化」的症狀。²² 正因為精神分析行動的危險與其界線的脆弱，才衍生出「中立性」（*neutralité*）、「逆傳移」等理論，以避免精神分析師誤闖入性的行動。但正如拉岡指出，如此不自然的刻意切割或許可讓精神分析避免過多的醜聞，但也造成許多新的問題。其中最糟的，莫過於為了凸顯治療的中立與平常心，反而將「性的行動」看成像喝水一樣平凡無奇的態度。事實上，性一點也不平常，其背後永遠躲藏著某種不協調與難以啟齒的「罪惡感」。這是為何即使一再強調性解放或情慾流動，性的行動永遠都不會像是路邊小吃的行為。

22 拉岡感嘆，曾有精神分析師在聽過他的「黃金比例」的絕爽理論之後表示，「以後做愛可不能忘了帶比例尺！」這令人覺得戲謔又好笑，但卻因為是從精神分析師口中說出來的笑話，更讓拉岡內心百味雜陳。因為事實上，精神分析師的確比其他人都更容易忘記這把比例尺，而被閹割效應所帶來的陽具絕爽沖昏頭，誤將自己當成是擁有知識的主體，而不只是「被假設知道的主體」。因此，精神分析師不僅需要比例尺，甚至需要「對數表」（*logarithme*），才能如履薄冰地在「性的行動」之上進行精神分析的行動（S-XIV*: 295）。

因此，與性行動的切割只凸顯出精神分析對於「性」的認識與定義之不足。例如，如精神分析所謂「性的成熟」是指性欲力的發展達到了「生殖器階段」以及性客體的建立。然而除了生殖，性還涉及了佛洛伊德稱為「溫情」(Zärlichkeit)的「愛」。若精神分析只一味地著重生殖，和一般所稱「沒有愛的性關係」有何不同？何況除了愛之外，佛洛伊德還強調性欲力中愛與恨的「矛盾雙重性」。這不也表示了，即使是出於恨的性也仍然是性，不應被詮釋為性發展的不成熟或退轉。²³

此外，從佛洛伊德所說的「哀悼」角度來看，若性的成熟意謂著性客體的建立，那麼當失去客體時，人理應能夠正常地進行哀悼。但為何即使在非常成熟的性關係中，人仍然無法面對客體的喪失？甚至還會因為不忍心伴侶獨自面對客體喪失的痛苦，而希望對方比自己先死？對此，精神分析顯然無法提出任何解釋。

因此，若精神分析不敢面對性的行動，而在理論上斷然與它劃分界線，不僅不利於對性的認識，更將錯失了釐清什麼是「精神分析行動」的機會。因為精神分析情境的建立就重複著與性的行動相同的結構關係。精神分析的行動正是讓代表主體之欠缺的意符進入大他者場域運作，並使大他者當中產生一處多出來、只能以「真理」形式顯現的空洞。

毫無疑問，精神分析作為一種臨床「介入」的方法必然涉及行動。但更重要的是，那是在無意識層次上的行動。拉岡重新詮釋巴夫洛夫(Ivan Pavlov)著名的生理學實驗，說明無意識主體如何介入臨床場域。一般均認為該實驗強調的是「反射」與「制約」，也就是當狗看到肉就會自動分泌唾液，而巴夫洛夫則是以哨音或鈴聲取代肉塊來達

23 如拉岡在《第八講座》與《第十一講座》曾引述的克洛岱爾的悲劇三部曲，當中的女主角辛妮因命運所迫不得不嫁給她所懷恨的弑父仇人。這樣出於犧牲而在恨當中發生的性，顯然並非不成熟的性欲力表現。

到制約的目的。²⁴然而，狗的反射動作並非「自動的」反應，而是一個被某人預期的意符。正如醫生拿小槌子敲病患膝蓋引起膝跳反射，是因為他並不知道並且想要知道病患腿部的肌腱與運動神經是否受損。因此，相對於膝跳反射，敲擊膝蓋就代表著一個不知道的醫生。同樣地，在巴夫洛夫的實驗中，相對於另一個意符（唾液的分泌），作為意符的鈴聲就代表著一個什麼都不知道無意識主體，也就是巴夫洛夫自己——正如對狗而言，巴夫洛夫每次出現都會搖鈴。同樣地，精神分析的行動也涉及著意符的作用與無意識主體的介入。

本質上，精神分析的行動就是精神分析師透過傳移的介入，而傳移則是一種意符位置的關係。帶著「要求」接受分析的「分析者」必然處於欠缺的位置，使得精神分析師被放置於「被假設知道的主體」位置。精神分析師一開始就被假設知道分析者問題的答案，但實際上他才剛接觸個案，根本什麼都不知道。因此拉岡認為，精神分析師的角色是非常脆弱的佯裝。他明知自己不知道，卻必須假裝暫時忘記自己不知道而去扮演「被假設知道的主體」。同時，他又必須假裝忘記自己曾在接受分析時見過這一「被假設知道的主體」是如何地被化約直到消除，彷彿不知道「被假設知道的主體」是難以承受、不穩定的位置，才能扮演起「被假設知道的主體」。

但精神分析師的佯裝並非詐欺，因為是分析者的欠缺狀態才使得精神分析師來到「被假設知道的主體」的位置。如此，他才能夠在這個位置上組織起精神分析這場棋局並進行「傳移」的調度，進而在最後對傳移的分析中去消除這個「被假設知道的主體」。相反地，若精神

24 巴夫洛夫原本實驗的目的是為了研究消化系統，因此透過手術在狗的咽喉裝導管，研究在不同條件下食物所引起的消化液分泌。在研究過程中，巴夫洛夫發現，不光是食物在狗的嘴裡會引起消化液的分泌，只是看到或聞到食物，甚至研究人員的在場、腳步聲、談話聲等這些過去認為和消化系統無關的「精神因素」，也都會引起相同的反應。最後這個實驗才簡化成「鈴聲」和分泌唾液的制約關係。

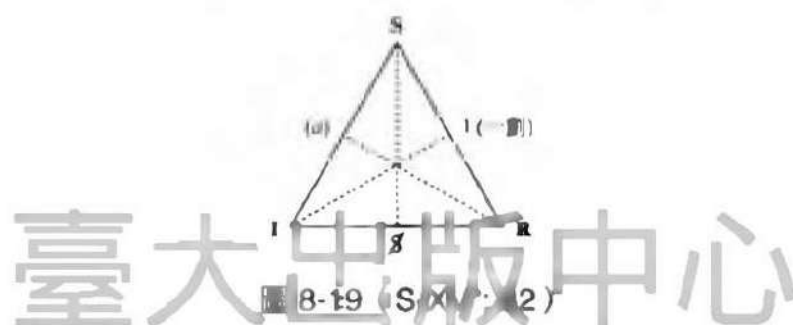
分析師自居於知識主體的位置，而告訴分析者「我知道你要的答案，讓我來幫助你」這就真的構成了詐欺。正如，若柏拉圖《對話錄》中的蘇格拉底是真正的教育家而不是裝瘋賣傻的騙子，那是因為他並沒有以知識擁有者的姿態告訴人們「我有你們沒有的知識，讓我來教導你們」。相反地，就像《門諾篇》(Ménon)顯示，蘇格拉底是陪伴人們一起探索，進而在過程中凸顯出知識的前提來自於一個「永恆不朽的靈魂」。而那正是拉岡所定義的「被假設知道的主體」的位置。

很顯然精神分析師被假設知道慾望產生的根源，但稱他是「被假設」知道就表示了事實上他並不知道。因此，若一個人可以被稱為精神分析師，並非因為他擁有神經症、精神病與變態等精神病理學的知識，而是因為他透過自己的行動進入了意符的作用當中，並支撐起某種症狀的狀態。甚至「精神分析師就是症狀」，因為他在精神分析中就代表著分析者之真理所處的位置(S-XV*: 378)。當然這並不表示精神分析師擁有真理，而是他必須和分析者一起探索並等待真理的顯現。同樣地，臨床心理工作者也必須知道，並不是他在處理個案，而是他自己就承擔著症狀。佛洛伊德之前的精神醫學正是忽略這個向度，以致治療者與被治療者陷入各說各話的僵局。而精神分析正是打開這個困局的關鍵。對精神分析師而言，症狀就像是某種已經在那裡並且和自己有關的知識，但他並不知道那是什麼。這也是為何在精神分析中，即使分析者的「行動化」症狀是發生在精神分析場景之外，也必然和精神分析師有關。²⁵ 精神分析師被預設處於那處能夠召喚真理的

25 拉岡以克里斯(Ernst Kris)提到的病患為例。該病患始終認為自己竊別人的想法，但克里斯在確認他並沒有抄襲之後便告訴他，這種自責的指控只不過是一種自我的防禦而已。而在下一次的治療中，病患便提到他在上次治療結束後去餐廳吃了一頓「活腦」(fresh brains)。克里斯認為這是病患對他的詮釋的回應，但拉岡則認為，病患的行為正是「行動化」的表現。病患是透過生吃活腦讓他的精神分析師看看什麼是抄襲。因此，病患「生吃活腦」的行為並非他想表達什麼，而是凸顯出，現實中的某物如何頑固地強加於主體並顯露出來。因此拉岡認為，重要的並非告訴病患他沒有抄襲，而是要知道病患表達的是一個抄襲的慾望，並由此去探討為何他會認為若不竊別人的想法，就提不

點。無論該處多麼難以立足，它是讓精神分析師能夠扭轉局勢且立於不敗之地的阿基米德支點。因此，理論上精神分析師永遠是對的，即使實際上精神分析的行動難免挫敗——甚至經常是挫敗的——但那只是反映出精神分析行動的不足而已。就像「天下無不是的父母」，實際上多的是糟糕的父母，只不過那是父母作為的不足。若父母是稱職的，那他們就永遠是對的。同理，精神分析師永遠是對的，但仍有著稱職和不稱職的精神分析師之別。

拉岡提出以下圖示說明精神分析師所處的阿基米德支點：



在精神分析中，受制於象徵的意符作用（S）下的分裂主體（ g ）必然處於想像（I）和真實（R）之間。其次，主體想像的認同作用（I）則產生介於象徵（S）與真實（R）的「一劃」意符，代表著其存在之真實空洞。最後，真實的失落（R）所衍生出的objet a，則介於想像（I）與象徵（S）之間。

這個RSI三角形的三道邊線，分別決定了相應的「不可能的真理」、「絕爽」與「知識」三個頂點：objet a導致了（圓滿）絕爽的不可能（陽具絕爽），一劃的意符導致（全部）知識的不可能，而分裂的主體則導致其真理的不可能：

出有價值的創見，以及對他而言為何象徵系統會具有這樣的沉重的效應，以致只要他去使用，就覺得是在抄襲別人。分析師應該等待病患提供這個疑問的解答，而非過早地予以詮釋。參閱：Kris（1951: 15-30）。

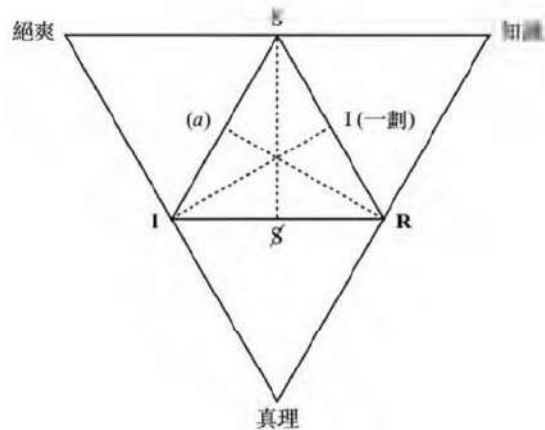


圖 8-20 (S-XV*: 84)

如此，不可能的絕爽與真實（R）之間就是快感原則宰制的場域，不可能的知識與想像（I）之間是「理想化」（*idéalisation*）作用的場域，而不可能的真理與象徵（S）之間則是大他者場域的定義。

最後，這樣彼此牽制的關係的核心正是精神分析師所處、難以立足但又能夠扭轉一切的微妙的阿基米德點：

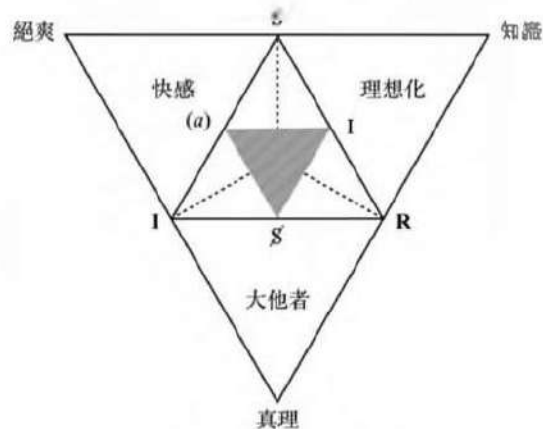


圖 8-21 (S-XV*: 85)

若精神分析師是處於一個如此難以維持的立足點，究竟一個人如何成為精神分析師？理論上，依照精神分析組織與教育機構的規範，任何受過適當精神分析教育以及教學分析之養成者，即可成為精神分析師。於是，若像創世紀的起源神話一樣，從太初之始就有一位精神

分析師存在，那一切都簡單多了，接下來他就可以訓練出很多精神分析師。但問題是佛洛伊德自己並沒有精神分析師，他是如何從「自我分析」的工作中成為精神分析師？因此拉岡認為，根本的問題並非在於機構化的教學與組織化的訓練，而是在於一個「分析者」如何成為「精神分析師」。換言之，精神分析師這個資格只能是建立在分析者所完成的工作上。這是為何拉岡在1967年對他所創立的「巴黎佛洛伊德學派」宣示：「精神分析師只由他自己授權」(Lacan 2001[1968]: 243)。當然，這並不應被誤解為大開方便之門，任誰都可以宣稱自己是精神分析師，而是精神分析師是從自身作為精神分析行動中的分析者的經驗而來到這個位置。

拉岡在1967至1968年的《第十五講座：精神分析的行動》(*L'acte psychanalytique*)中，根據先前所論之「或我不思，或我不在」的異化經驗，提出精神分析行動的三個歷程：「異化」、「傳移」與「真理」(vérité)。精神分析師的行動在重複異化過程的同時，利用傳移關係將無意識的知識引向不可能的真理向度，進而顯現出主體在其「虛假存在」(faux être)中的根本欠缺。相對地，分析者則經由「自由聯想」使主體退位，並處於「我不思」的位置(圖8-22左上角)。而支持著傳移的精神分析師必然被當成「被假設知道的主體」，但他知道他並不是，因為那只是一個意符或位置，有如棋盤中的一個棋子。換言之，精神分析師體現的是「沒有主體的知識」(un savoir sans sujet)，亦即「我不在」的無意識(圖8-22右下角)。

如此，當精神分析師的行動和分析者的任務在傳移中會合時，將是精神分析理想的終結，此時，處於「我不思」之虛假存在的主體將可實現其「我不在」的無意識思想，進而從「它」所曾在的位置上找回他真實的欠缺狀態，也就是構成其慾望根源的「閹割」(-φ)(圖8-22左下角)。

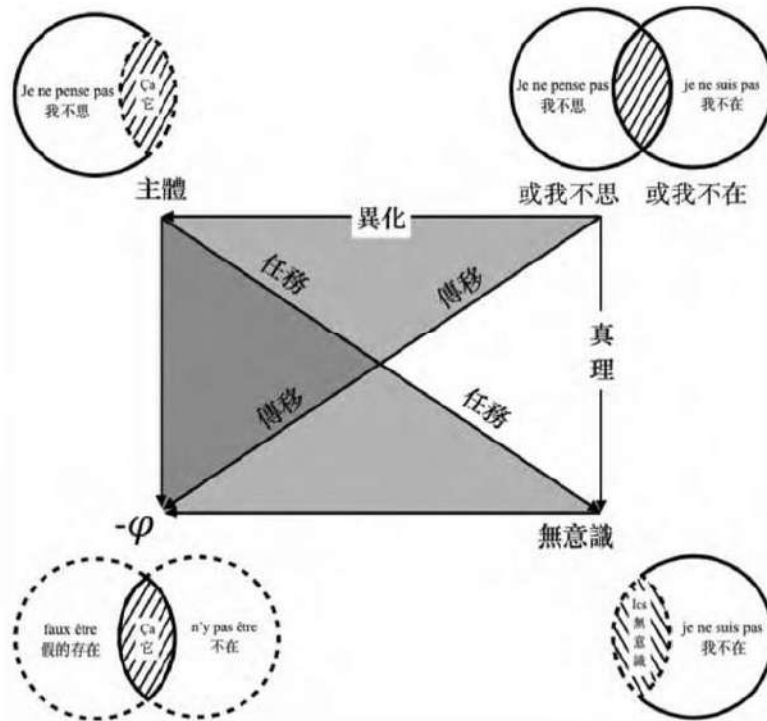


圖 8-22 (S-XV*: 106)

拉岡以亞氏「三段論」(syllogisme) 之「中項」(moyen terme) 的關鍵位置，說明精神分析師的行動和分析者的任務這兩者如何會合在一起。一個有效的三段論的「中項」必然同時是大前提的「主詞」又是小前提的「謂詞」。如「人都會死，蘇格拉底是人，蘇格拉底會死」，這段話的中項便是「人」，它的作用正是讓大、小前提會合在一起。而在精神分析中，讓精神分析師的行動和分析者的任務會合的「中項」則是 objet a (S-XV*: 193)。它既是分析者言談的效應，也是精神分析師操作傳移的必然產物。隨著分析者之真理的實現，分析者在異化過程中釋放出的 objet a，最終將落在精神分析師身上。因此，精神分析的終結也意謂著原本作為「被假設知道的主體」的精神分析師將被「去存在化」(désêtre)。成為這場精神分析行動下的產物 objet a (S-XV*: 126)。但拉岡也強調，成為 objet a，這並非精神分析師的「為己」(pour soi) 或「為他者」(pour l'autre) 存在，而是其「在己」(en soi) 存在。²⁶

26 沙特在《存在與虛無》舉例，樹木作為其本質的客體，是「在己存在」(être en-soi)，但

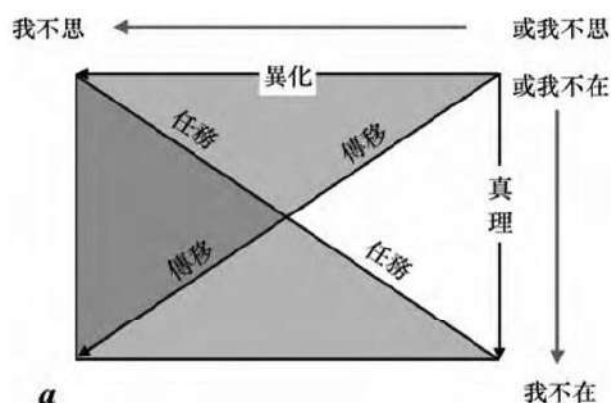


圖 8-23 (S-XV*: 117)

精神分析的行動就在於達成此種「意符的交錯」(immixtion signifiante) (S-XV*: 125)。而在精神分析結束時，分析者已在其欠缺上實現其分裂主體的結構。他不僅知道其分裂的狀態，也能夠承擔這道分裂的痕跡。這正是成為精神分析師所不可或缺的重要轉折（有如圖8-23旋轉180度）。此後，他的行動就能夠去充當精神分析師的沒有主體的無意識知識。換言之，他將能夠以去存在化的意符狀態，支撐起「被假設知道的主體」這個難以維持的位置。拉岡稱這樣的轉折為「通過」(la passe)²⁷；而經歷「通過」之跳躍的主體狀態，則有如歷經宗教儀式確認成為神職人員的「獻身」(consécration) (S-XV*: 203)。但精神分析師獻出的是他對大他者的「信仰」(acte de foi)，因為處於大他者位置的精神分析師，是第一個知道這個「信仰」是不能維持的

當它被製成「桌子」之後，桌子是沒有本質的東西，除了讓人使用並沒有其他本質，因此是「為他者存在」(être pour l'autre)。而人同樣是沒有本質的東西，但人必須要找出自己的本質，因此人是「為己存在」(être pour-soi)。參閱：Sartre (1943)。

27 拉岡表示，提出並在其學派實施「通過」的構想，是「希望知道如何從分析者的精神中產生並成長成為分析師的機制」。然而這樣的宣示卻對訓練與保障精神分析師資格的國際性精神分析機構——如國際精神分析協會 (IPA)——構成極大的威脅。若精神分析師的資格是由他自己所授權，那麼精神分析機構的存在與其功能都將受到質疑。如此具顛覆性的宣示理應會受到相當的重視與討論，甚至是嚴厲的批評與普遍的駁斥，但因《第十五講座》並未正式出版，也無英譯本發行，以致如此具顛覆性的議題竟完全沒有發酵的空間。

人，且他的使命就在於致力消除這個大他者的實體。

精神分析師是沒有實體的大他者，無論他如何詮釋，詮釋的話語始終只是話語的自身效應。正如語句的「主詞」(sujet)並不涉及任何實體的存在，而是被「一個意符為另一個意符所代表的東西」(S-XV*: 185)。同樣地，在邏輯學上，「主體」也是被化約為一個「量詞」(quantificateur)的變數功能。以皮爾士的四分儀為例：

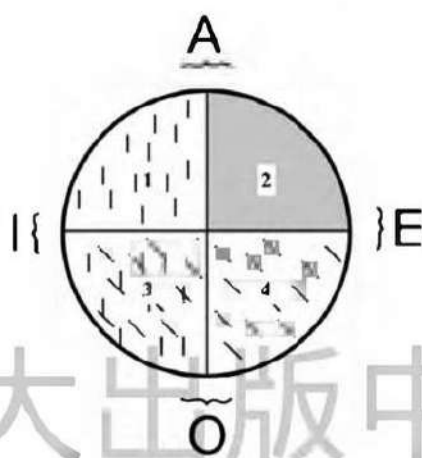


圖 8-24 (S-XV*: 186)

圖示左上角(1)的謂詞是「直線」，左下角(3)是「直線與斜線」，右下角(4)是「沒有線是直線」，右上角(2)則是「沒有線」。1、2構成了「全稱肯定」(A):「沒有線不是直線」(所有線都是直線)。2、4則是「全稱否定」(E):「沒有線是直線」(所有線都不是直線)。就此而言，「沒有線」(2)凸顯了亞里斯多德所稱沒有實體的「主詞」。而實體的錯覺則是來自主詞被「量化」的結果，亦即從「沒有」變成「有些」。如上圖1、3是「特稱肯定」(I):「有些線是直線」，3、4則是「特稱否定」(O):「有些線不是直線」。然而正如拉岡強調，稱此為主詞的「量化」並不正確，因為量化只不過是主詞位置上的「否定」功能，如「有些線是直線」等於「並非沒有線是直線」，而「有些線不是直線」則等於「並非沒有線不是直線」。因此，

即使是「特稱述句」也不必然表示主詞位置上有任何實體的「存在」。

由此可見，「主詞」被實體化為「主體」只不過是一種「話語的效應」。而精神分析的「無意識主體」構想則進一步指出，這樣一種沒有實體存在的主體如何能夠以意符的方式運作（S-XV*：190）。如精神分析師明知「被假設知道的主體」的虛妄，卻又必須立足於這個位置，因此，作為「通過者」（*passant*）的精神分析師，擁有的只能是「並非不知道」（*pas sans le savoir*）的無意識知識，²⁸ 這樣一種遺落真理、體現真理之不可能的知識，顯然無法被普遍化為任何能夠講授的知識，因此理想上必須假設，當精神分析抵達終點時，分析者將能夠成為精神分析師，否則精神分析將無法擺脫權威與機構的制約，以及「大他者的大他者」之邏輯誤謬。當然拉岡也自知他的論述日後可能被視為權威，成為「拉岡學派」的訓練規範與守則。因此他事先預防並主張「沒有大他者的大他者」與「沒有真理之上的真理」（S-XV*：53）。若精神分析追求的是真理，那就更不應該在真理之外去盲從所謂真理的真理。換言之，除了自身的精神分析經歷，沒有什麼能夠教導一個人成為精神分析師。正如拉岡宣稱「沒有精神分析者，就沒有精神分析師」（S-XV*：197），²⁹ 精神分析師也是分析者所生產出的「產品」。但不可否認地，精神分析行動仍是由精神分析師所主導，因此他「不全」是 *objet a*，而是以 *objet a* 的意符方式去運作（S-XV*：197-199）。對拉岡而言，精神分析師的定義就在於：一、他能夠明辨話語的效應，並從他自己和分析者的關係中釐清分裂主體與 *objet a*、象徵的大他者與想像的他者等結構。二、他能夠維持在話語結構的層次，只關注分析者的主體是否逐漸趨近 *objet a*。三、他能夠與人處在治療關係中，不受任何人際情感交流的影響（包括自戀、愛、喜好、尊敬等）。

28 法文「通過者」（*passant*）和「並非沒有」（*pas sans*）同音。

29 拉岡借用了法國象徵主義作家雅里（Alfred Jarry）在劇作《烏布王》（*Ubu roi*）所稱，「若沒有波蘭人，就沒有波蘭」。

精神分析師在其行動中充當「被假設知道的主體」，但當行動結束時則必須瓦解這個錯覺。「被假設知道的主體」是「傳移」的基礎。佛洛伊德在《自述》（*Selbstdarstellung*）提及他早期「傳移之愛」（*Übertragungsliebe*）的經歷：女病患在催眠治療之後突然摟抱住他。事後他反省：「我還夠冷靜，不致把這個意外歸因於我個人不可抗拒的魅力，並且現在也掌握到了在催眠背後運作之神祕因素（*mystische Elements*）的性質」（G. W.-XIV: 51-52）。對此，拉岡強調，重要的並非佛洛伊德夠不夠冷靜或是否自認被愛慕，而是只要涉及愛就有某種使人被觸動的吸引力。這顯示傳移並非分析者單方面的作用，實際上精神分析師也參與其中。只是精神分析師們過快地將這個責任推給精神分析情境，誤以為傳移是僅限於精神分析所發生的現象，而未能看出傳移和愛事實上具有相同的本質。只是，那是被攤在「審問臺」上的愛，因為傳移之愛總是以荒誕的形式出現，正如這位女病患所環抱的並非佛洛伊德，而是作為 *objet a* 的佛洛伊德。在意外瞬間出現的是介於清醒與催眠狀態的分裂主體，以及被她所環抱著的 *objet a*。因此，不應將 *objet a* 神祕化，如佛洛伊德所言的「神祕因素」。那只不過是涉及性別認同的主體化過程必然釋出的結果。但也因為 *objet a* 這第三項目的從中作梗，兩性之間的性絕爽難以契合，使得慾望產生各種神經症樣貌。

拉岡認為，若精神分析師們不是那麼迂腐地看待「伊底帕斯」，就不難發現，從佛洛伊德的弑父神話到伊底帕斯的差異，就在於後者是一場在「悲劇」中展開的行動。³⁰ 而且悲劇行動的演出就鋪陳出精神分析行動的歷程與布局架構。在悲劇的行動中，*objet a* 就是悲劇英

30 此外，佛洛伊德的《摩西與一神教》也同樣強調著父親與弑父的功能。對拉岡而言，這凸顯了佛洛伊德理論中伊底帕斯功能的不同層次，也是拉岡預計在其1963年的講座《父之名》（*Les noms du père*）探討的課題。但拉岡在那一年被逐出「巴黎精神分析學會」，而停止了他在聖安娜醫院的授課，因此《父之名》講座只上了一堂課便結束。1973年拉岡才重新使用這個標題，但刻意改寫為“*Les non dupes errent*”。

雄的命運，而主體則呈現在「觀眾」和「唱詩班」這兩者的分裂上。同樣地，在精神分析的行動中，精神分析師也是走向成為由分析者的分裂主體所釋放出來的objet a的道路。就此而言，精神分析的行動並不是為了促成從所謂的「前生殖器期」到「生殖器期」的性成熟；甚至剛好相反，精神分析是藉由「退轉」(régression)才能深入到「不成熟」的性的場域。因此伊底帕斯悲劇就是精神分析的「架構」(cadre)與布局，讓精神分析師與分析者在這個架構上進行某種「賽局」(jeu) (S-XV*: 225)。而賽局涉及的正是邏輯學的問題，這也是為何拉岡要提出「幻想的邏輯」($\$ \diamond a$)來說明什麼是精神分析這場賽局。

拉岡在〈典型治療的變異〉(Variantes de la cure-type)中曾刻意定義「精神分析是人們期待精神分析師從事的治療」(Lacan 1966[1955]: 329)。這個套套邏輯般的定義凸顯出「精神分析師」這個身分定位的不明與模糊。正如當人們被詢問是否做過精神分析時，總是被問及「和誰？」做精神分析，以及「他是否是精神分析師？」等。若這個人作為精神分析師的資格有疑慮，那麼和他做的精神分析就有問題。換言之，不同於其他心理治療，「精神分析師」是精神分析能否成立的唯一判準。然而，若精神分析唯一確定的基礎在於那是「與」精神分析師一起進行的實踐，就意謂著精神分析師只是被利用的工具。分析者利用他去深入無意識這個語言的效應，進而能夠對其分裂的主體狀態有所察覺，並在精神分析中具體實現其主體結構。

不可否認地，精神分析師確實也從精神分析的實踐中學到了許多知識，但這並不足以讓精神分析師自詡為知識的主體。反之，精神分析師只是「被假設知道的主體」。事實上精神分析師這個難以維持的位置正凸顯出哲學上所謂「認識自己」(γνώθι σεαυτόν)的侷限：人因為進入語言才構成為主體，卻又只能從語言效應中認識自己，以致人對語言系統的認識必然留下一處永不可及的空洞。而「被假設」知道的精神分析師正是以「否定」的方式體現出這處空洞。

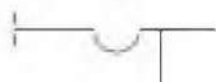
拉岡引述弗列格在《概念書寫》(*Begriffsschrift*)³¹ 所區分之語句的「意義」與「意謂」說明此一結構缺陷。在弗列格的概念書寫中，一個肯定的述句表示為：



其中「橫線」表示述句的內容，如「人有智慧」。左邊的直線(┐)表示對該述句的肯定判斷，而橫線中的「凹洞」則表示函數的功能，弗列格稱為「意謂」。是這處沒有意義的空洞讓該肯定述句得以表達「全部」的概念，如「所有人都有智慧」的「全稱肯定」述句可以表示為：



其中 x 為變數， $\Phi(x)$ 為其函數。亦即「對所有的 x 來說， x 都具有 Φ 的功能」。其次，弗列格以短的直線代表述句的兩種「否定」。在凹洞右側的直線表示「否定的述句」，如「所有人都沒有智慧」的「全稱否定」：



在凹洞左側的直線則表示「對述句的否定判斷」，如「並非所有人都有智慧」，因此「有些人沒有智慧」。此即「特稱否定」：



31 參閱：Frege (1879)。

最後，在凹洞兩側的兩道直線則表示「對否定述句的否定判斷」，如「並非所有人都沒有智慧」，因此「有些人有智慧」。這是「特稱肯定」：



由此可見，藉由否定的功能才得以凸顯這處沒有意義之空洞的「意謂」作用。這個空洞正是「全稱」的一體性得以產生的原因，也因此在這個空洞位置上的objet a能夠具有彌補欠缺的錯覺。在精神分析中，這就表現在「全部的」精神分析知識的妄想。拉岡強調，不應以「全部的精神分析知識」來定義精神分析師的資格，因為那正是後者作為objet a的特徵。在精神分析結束時，objet a是完全被排除出主體之外的。因此，精神分析師只是讓話語磨坊得以轉動的軸承一般的工具，其唯一基礎僅在於他充當了被要求的客體objet a。而在這個位置上所能獲得的知識，就僅是透過幻想所揭露的意符的知識。相對地，分析者則是透過意符去實現幻想結構中的分裂主體狀態。就此而言，拉岡表示，並沒有所謂「被分析者」(analysé)這樣的身分，而是只有曾經參與分析並因此對分裂狀態「有警覺的主體」(sujet averti)。至於這樣「有警覺的主體」應該是如何，並無典範可言，只能從精神分析師的行動中去判斷。

蘭克(Otto Rank)在《出生之創傷》(*Le traumatisme de la naissance*)中曾將小孩出生前處於母親子宮內的狀態視為一體，而誤導了某些精神分析師認為精神分析應將人重新帶回此種理想的融合狀態。但拉岡批評，這是因為精神分析師未能掌握精神分析結束時的主體分裂狀態，才會產生的回歸母子一體的想法。事實上，母子關係從一開始就是要求與慾望的辯證關係。很顯然「沒有要求不是對母親提出的要求」

(S-XV*: 298)，無語的嬰兒是處於母親場域中才能提出要求。但在要求的層次上，首先出現的是餵養的乳房，這表示母親的現實性先是以「部分客體」而非「全部一體」的狀態被凸顯出來。因此，若小孩和母親會被視為是完美融合的一體狀態，那是因為能夠給嬰兒帶來滿足的乳房被放置在從慾望辯證所產生的空洞的objet a位置上。

從上述的概念書寫來看，也是這個空洞的位置賦予了objet a的「不可否定性」(indéniable)。如「我看不見」(Je ne vois pas)涉及的是某種不清楚，或視覺缺陷或照明不足的「否定述句」；但「我不看」(Je ne regarde pas)則是一種「否定判斷」，凸顯出某種不可被否定的「客體」存在，因為「我不看」始終涉及著被放棄的「觀看」。類似地，乳房、排泄物與語音這些objet a也都有著同樣的關係，如「我不吃(乳房)」(Je ne prends pas)是精神性厭食症的特徵；「我不放(排泄物)」(Je ne lâche pas)是慾望貪婪的特徵；「我不說(出語音)」(Je ne dis pas)則是沉默的行動。這些語句都顯現出不可被否認的objet a的存在。³²

32 拉岡認為溫尼科特在1953年提出「過渡物」(transitional objets)的概念時，已經充分認識到objet a的性質。過渡物是小孩斷奶前後母子關係中出現的第三者，它可能是布偶、被單或毛巾的一個角。小孩總是把它放在嘴裡吸吮，才能夠安穩地睡著。而這樣的過渡物的作用，便在於讓母子關係不再只是雙人關係而是三元的關係，如此才能讓小孩發展出探索世界的客體力比多。因此，過渡物和最初的「滿足客體」有關，但最初的滿足「客體」並非母親的乳房，而是小孩自己的拇指。顯然對小孩而言，乳房並不屬於母親，而是屬於他自己的一部分。可見小孩是從他們自己的身體創造出過渡物，那既非外在客體也不是內在客體，同時也不屬於精神分析所區分的自戀或客體愛戀當中的任何東西。雖然這已經是對objet a非常詳盡的描述了，但因溫尼科特缺乏「分裂主體」的構想，以致他仍無法正確地掌握在過渡物的層次上就已顯現之分裂主體的跡象，只能提出所謂「自體」(self)的概念，亦即，當嬰兒處於欠缺的狀態時，便形成某種防禦性的「假自體」(false self)來凍結欠缺狀態。這樣的「假自體」若繼續發展，就會成為有如榮格(Carl Gustav Jung)所說的「面具」(persona)，不僅阻斷主體對外界的感受，也阻礙其情緒的表達。然而，拉岡質疑，若溫尼科特進一步指出在這樣的「假自體」背後有著一個「真自體」(true self)，這難道不是已經將不可能的真理混入理論當中？除了溫尼科特，誰能判斷「真自體」、「假自體」？換言之，溫尼科特自己就承擔了真理的向度。他以真理的方式顯現在自己的理論當中。參閱：Winnicott (1953, 1965)。

五、大他者的欠缺

拉岡在1968至1969年《第十六講座：從一個大他者到小他者》(D'un Autre à l'autre)中，首次將「意符是為另一個意符而代表著主體」的定義 $\frac{S_1}{s} \rightarrow S_2$ 以「有序數對」(paire ordonnée)³³的公式表示為： $\langle S_1, S_2 \rangle$ ， S_1 是代表主體的意符，而這是相對於 S_2 這個大他者。至於括號則是原先代表異化的菱形符號 \diamond 的兩邊。如此， $\langle S_1, S_2 \rangle$ 的關係就顯現出集合論的「羅素悖論」問題，因為 S_2 作為大他者也必然包含了主體與大他者的意符關係(S-XVI: 55-56)。若以集合論來看，該公式可表示為： $\{\{S_1\}, \{S_1, S_2\}\}$ 。亦即一個集合當中有兩個子集合，第一個子集合的內容是 S_1 ，而第二個子集合的內容則是 S_1, S_2 。如此即可見到意符 S_1 不斷地為另一個意符代表著主體的羅素悖論結構：

$$\frac{S_1}{s} \left(\frac{S_1}{s} \left(\frac{S_1}{s} \rightarrow S_2 \right) \right)$$

對拉岡而言，這個新的公式正可凸顯主體與大他者之間的不對稱關係。亦即，「只要人說話便涉及某個意符掉到大他者場域外(hors-champ)」的現象(S-XVI: 84)，如下圖：

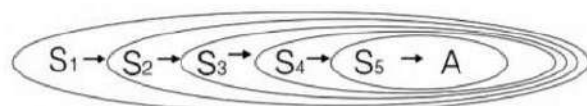


圖 8-25 (S-XVI: 59)

例如，法文稱「下雨」為Il pleut。當中首先必須有「下雨」(pleut)能夠被說出來，這是話語的要素，而相對於這個話語要素，說

³³「有序數對」的特徵在於數對的順序是不可改變的。如座標軸(X, Y)便是有序數對，而(X, Y)並不等於(Y, X)。

話者則是次要的，因為話語已成為「一個被說的東西」(un dit)。這是為何該句法文的主詞 *il* 被稱為「非人稱主詞」，它所代表的正是不在場的說話者的位置。而中文更是直接省略主詞僅稱「下雨」，完全將說話者拋到九霄雲外。因此，儘管主體是以重複的方式在大他者中被代表，但同時也不斷地被排除在外，而產生能夠處於大他者之外的錯覺。但實際上主體與大他者並非內在、外在的關係，而是有如「莫比烏斯帶」一樣屬於同一個拓撲表面：

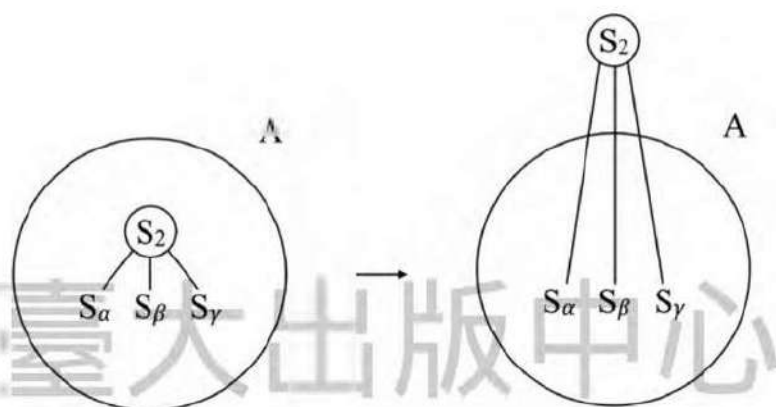


圖 8-26 (S-XVI: 76)

拉岡舉例，在一張有限的紙上寫下所有的意符 ($S_\alpha, S_\beta, S_\gamma \dots$)，這就相當於大他者。若將當中某些意符指定為「主體」(S_1)，那麼代表這些意符組合的意符 (S_2)，就必然會處於全部的意符之外，否則就會構成羅素悖論。而這個落到大他者場域外的意符 S_2 ，便是拉岡定義「意符是為另一個意符代表著主體」中的另一個意符。

因此，拉岡以 $S(A)$ 表示「大他者結構中的必然欠缺」(S-XVI: 48)。這同時也是哥德爾不完備定理的特徵。相對於一個定義明確的大他者（如「算術系統」），處於場域外的 S_2 就能夠去計算該系統內部任何可被公理化的元素。換言之， S_2 就有如哥德爾所提出的「哥德爾數」的作用 (Gödel number) (S-XVI: 86)。

大他者的不完備性使得大他者表面形成了拉岡在《第九講座》稱為拓撲表面之「折曲」的凹陷，³⁴進而產生「主體的顛覆」(subversion du sujet) 與「慾望的辯證」(dialectique du désir)。拉岡以其慾望圖示說明如下：

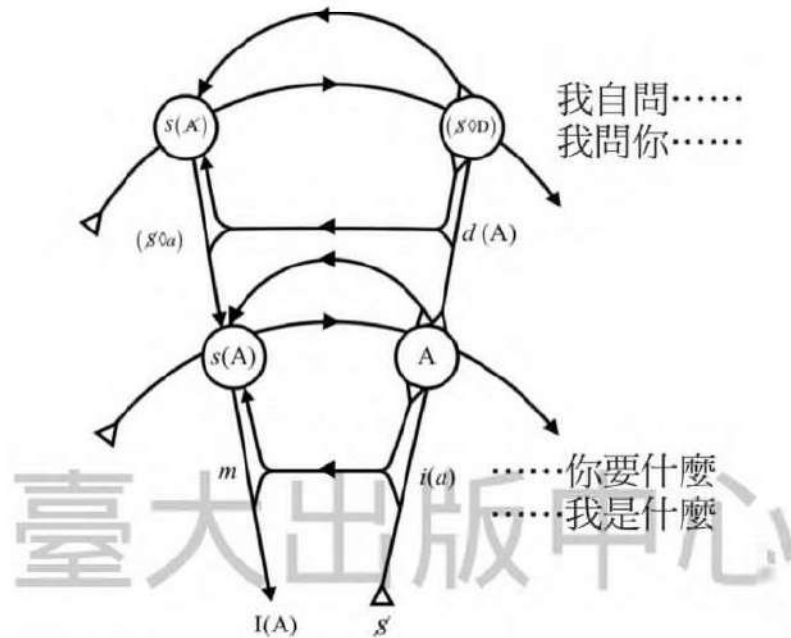


圖 8-27 (S-XVI: 87)

下層的特徵在於「說話主體」被略去，使得「說話」被化約為「話語」。但在上層，「說話主體」並沒有被略去，而是介入了大他者，並凸顯出大他者始終缺少一個意符的不完備性，使得「說話」變成是一種「要求」。最後，在大他者的慾望處 $d(A)$ ，形成了拉岡所說「人的慾望，是大他者的慾望」的結，因為「我慾望大他者所慾望的東西」。如此一來，下層的話語與上層的要求在此匯合成為一種雙重的要求：一方面是「我自問，你慾望什麼？」(Je me demande ce que tu désires)，這是關於大他者慾望的要求；另一方面則是「我問你，我

34 參閱本書第五章第三節。

是什麼？」(Je te demande ce qu'est Je)，亦即關於主體認同的要求。顯然，在此「我」的狀態便是「你所慾望」的東西。至於「你」則是「我」的參考點，因為「你」就是「我」的知識，並決定了「我」的狀態。此即前述數對〈S₁, S₂〉的關係，因此拉岡也稱S₂是「被假設知道的主體」的意符。

就此而論，精神分析師必須去找出並承擔的並非大他者的意符，而是處於大他者場域外的S₂。從這個位置，他才能了解什麼是「主體」並在言談中捕捉到它。主體因意符效應而起，他所處的位置就介於象徵的意符和真實的欠缺之間。而精神分析則試圖去探究話語和真實之邊境的真理。但因為真理只能以欠缺的形式顯現，因此拉岡也提醒所謂「揭露真相」或「打破錯覺」本身無非就是真理的錯覺。真理既無法被說出來，更無法被誰說出來，而是「真理，它說話」(la vérité, elle parle) (S-XVI: 70)。當精神分析驅散主體，讓真理說話，就表示真理也參與了詮釋。相對地，精神分析師作為大他者的使命就僅維繫於精神分析經驗所凸顯的「我是／追蹤……他對大他者之慾望的痕跡」(C'est de son désir à l'Autre que je suis ... la trace) (S-XVI: 72)。³⁵

其次，對於這個雙重的要求，大他者也只能以意符的欠缺S(A)予以拒絕回應。正如分析者一開始對精神分析師的要求是：「我來是為了問你……我是誰？」但在精神分析自由聯想的規則下，主體意識被驅散。「我是誰？」退轉為「我是什麼？」的問題，並遭到大他者拒絕回應，從而凸顯出意符的欠缺，如此一來，大他者的欠缺S(A)和來自大他者的意旨s(A)這兩者並不構成語言學所謂「意符」與「意旨」的「意義」關係：

$$\frac{S(A)}{s(A)}$$

35 拉岡強調je suis的動詞變化在此具有雙重意義，它可以表示「是」(être)也可以表示「追蹤」(suivre)。

拉岡強調，意義的效應始終來自意符替代的隱喻作用。因此，意符與意旨的關係只不過是一種「容器」(contenant)與「內容」(contenu)的關係。但內容並非意義，而是像集合的內容一樣的空洞位置。³⁶因此，將意義視為語言的產物將是一種錯覺。意義讓人看不清語言的本質，而語言的本質正是弗列格所稱的不意指任何東西的「意謂」的空洞。這樣不承載任何意義的話語才是精神分析師的傾聽所針對的語言。

對拉岡而言，精神分析師訓練最基本的要求，在於能夠掌握從佛洛伊德以來對語言的新的認識。而要釐清這個新的向度，首先必須將主體重新放回他真正的位置，亦即主體一開始就是意符效應且有賴於意符。在這個基本要求之下，精神分析的傾聽才懂得要懸置意義，並轉而關注雙關語、詼諧語以及遺忘等語言與文字的作用。此外，拉岡更進一步利用語言學所提供的概念工具——如「音位學」(phonologie)——去驗證佛洛伊德所發掘的這些語言現象。雖然佛洛伊德的時代並沒有這些結構語言學的概念，但精神分析不僅不應停留在那個時代對語言的認識，甚至應該比當代的語言學更進一步，從邏輯學的實踐中找出相同的主體結構。對拉岡而言，這樣的邏輯實踐場域就是數學，因此他主張精神分析知識的基礎就在於「碼電」(S-XVI: 93)。

36 拉岡指出，最早的考古證據發現，這些陶製的壺或罐形容器的內部都刻畫著某種意符的標記。如根據 *Blach et von Warburg* 字源學字典，考古學家曾在出土的壺上，發現 Potus 這個字。雖然那很可能是製作者的名字；但重要的是當壺出現時，它的表面就始終帶著某種意符。如此，若如海德格所稱，壺的製作過程是人類以雙手去包住空洞的無中生有之「創造」的最佳寫照；那麼壺本身作為容器與其空洞的內容物的關係就可以是意符與意旨的最佳說明，甚至拉岡也認為，當遠古人類以壺、罐等物品陪葬時，會在這些壺、罐上打洞，這顯示出壺的精神原則就在於希臘神話中「達那俄斯的女兒們」(les Danaïdes) 手中有著讓一切可以流逝的洞的壺。換言之，當壺被用來陪葬，回到彼岸的另一個世界時，就是回到它們真正的起源，也就是它們得以被創造出來的那個（空）洞 (S-XVI: 90)。

然而，在數學的場域上，精神分析論述仍必須與數理邏輯的「形式主義」劃清界線。形式主義為了避免所謂的主觀誤謬與無法判斷真假的不可決定性，試圖完全排除主體的向度。如維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在《邏輯哲學論》（*Tractatus logico-philosophicus*）結尾宣示：「人無法說的，就該閉嘴」。³⁷換言之，數理邏輯試圖透過排除主體來發展一種沒有歧義的語言，以及相應的「純粹書寫」（*pure écriture*）。然而數理邏輯愈是嘗試去建立這樣的語言與書寫系統，就愈領悟到任何完備的系統都必然蘊含著某種不完備性。哥德爾的「第一不完備定理」便指出，「算術系統」（*algorithmes*）終究會出現該系統無法判定的問題。例如，數學家已知「完美數」（*nombre parfait*）³⁸都是偶數，但這並不表示完美的奇數不存在，因為不存在一個有限時間內可以完成的驗算法，足以判定其存在的可能性或不可能性。

之後，哥德爾的「第二不完備定理」也指出，羅素與懷德海所提的「理髮師」的集合論悖論，癥結就在於「任何完備、一致的系統必將無法說明該系統本身的一致性」。換言之，一個完備的系統並不能包含這個系統本身。對拉岡而言，這就反映出作為話語場所之大他者的必然欠缺 $S(\mathcal{A})$ ，因為「說話主體」始終掉落在「話語的宇集合」之外。只是哥德爾的定理雖然指出了在一個科學系統中必然存在著這個場域外的位置，但它只是被隔離出來作為與該系統本身對立的一個關係項目。相對地，精神分析不僅釐清這個「場域外」的無意識主體結構，更試圖將其效應整合入科學論述當中，而不是予以排除。精神分析涉及性與慾望向度的真理。在精神分析中，病患所處的位置就有如一個掉出場域外的主體。他受苦於性與慾望，但卻對於其痛苦根源的

37 參閱：Wittgenstein (1993, 112)。

38 完美數的定義在於一個自然數與其公因數的和相等。如6的公因數是1, 2, 3，而 $1+2+3=6$ ；28的公因數為是1, 2, 4, 7, 14，而 $1+2+4+7+14=28$ 。

真理一無所知。因此，若精神分析能比數理邏輯走得更深、更遠，那是因為精神分析並沒有笛卡爾一樣將人的慾望真理交給上帝，或像科學一樣予以排除出去，而是將它重新放回語言的結構當中。

臺大出版中心

臺大出版中心

第九章：真理與四個論述

一、四個論述與歷史的轉動

拉岡在1966年〈我的經歷〉(De nos antécédents)一文中曾主張「從反面重拾佛洛伊德計畫」(Lacan 1966: 68)，並將其1969至1970年《第十七講座》命名為「精神分析的反面」(L'envers de la psychanalyse)。因為，若精神分析是一種顛覆的力量，那麼首先必須知道的是佛洛伊德究竟顛覆了什麼？亦即，什麼是精神分析的反面？

對拉岡而言，只有「結構」的層次才有正、反面可言。而精神分析所涉及的結構則是「論述」(discours)，那是比話語範圍更廣的結構，例如拉岡便稱精神分析是「沒有話語的論述」(discours sans parole)。即使無語，論述仍然穩定維持著某些經由語言所建立的基本關係，亦即意符與另一意符的關係($S_1 \rightarrow S_2$)，這便是結構的定義。從這樣的結構關係中，主體才得以產生。當中的意符 S_1 可以被視為「介入者」(intervenant)，也就是慾望，它代表著主體 $\$$ 介入另一個意符 S_2 。後者是拉岡定義為「原本已存在的話語」、「意符的庫藏」或「知識的場域」之大他者。而代表著主體的意符介入已存在之話語的結果，是在當中產生某種欠缺的效應，也就是造成「多餘絕爽」的缺口以及遮掩該缺口的失落客體objet a。最後，被代表的主體 $\$$ 則是處於意義不明的真理位置。由此，拉岡在《第十七講座》提出了如下的論述結構公式，並指出當中四個意符所處之位置的功能：

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \diamond a}$$

$$\frac{\text{慾望} \rightarrow \text{大他者}}{\text{真理} \diamond \text{失落 (多餘絕爽)}}$$

若依照逆時鐘方向改變此基本論述結構上的意符位置，依序將決定以下四種不同的論述結構：

(一) 主人論述 (discours du maître) : $\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

(二) 大學論述 (discours de l'université) : $\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathcal{S}}$

(三) 精神分析師論述 (discours de l'analyste) : $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$

(四) 歇斯底里論述 (discours de l'hystérie) : $\frac{\mathcal{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$

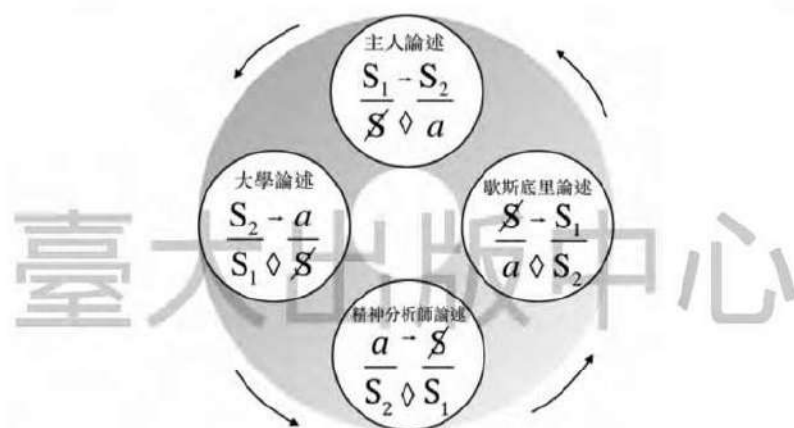


圖 9-1

由此可見，「精神分析師論述」結構的反面即是「主人論述」（兩者處於180度的翻轉關係）。換言之，精神分析所顛覆的正是主導著人類思想、歷史、宗教與社會的「主人論述」。因此，精神分析不應只是診療室中的情境，更是涉及論述結構的文化批判理論。

就主人論述的結構而言，最佳代表莫過於傳統西方哲學中的「主體」思想，特別是黑格爾《精神現象學》所論「主奴辯證」中的主人意識。¹表面上主人享有絕爽的特權，奴隸為了生存必須勞動並放棄絕

¹ 黑格爾認為，人需經由他人的認可才能確立起其自我意識。如主人的自我意識就建立在奴隸的認可上。因此，主人必須在鬥爭中否定奴隸的自我意識，將他貶抑到主人之下。

爽。但弔詭的是，最終卻是放棄絕爽的勞動者享有了絕爽，追求純粹名望的主人反而落入了慾望的陷阱。主人終其一生努力不懈的奮鬥彷彿都在阻止自己獲得絕爽，因為他不能讓慾望實現，才能維持源源不絕的慾望。²

事實上，自古以來，奴隸並非僅是一種階級，他們在家庭與社會中也具有重要的功能，因為他們擁有人類的漁、獵、農、工等幾乎一切的「做的知識」(savoir-faire)，主人們擁有的智力性質知識也是從奴隸那裡奪取而來，但也因此主人們必須付出一定的代價，也就是將「及物的絕爽」拱手讓給不假他人之手勞動的奴隸。拉岡借用馬克思「多餘價值」(Mehrwert)的概念，將此種必須額外付出的失落絕爽稱為「多餘絕爽」，藉此凸顯在知識交換的「市場」上，也有著決定一切知識論述的「價值」。這樣的「純粹損失」原則便構成了拉岡稱之為「絕爽經濟學」的悖論：人要追求慾望就必須放棄絕爽，付出絕爽；³相

物之上的層次。而被貶抑的奴隸則被迫勞動，並時時刻刻面臨著死亡的恐懼。但恐懼也正得以使奴隸奮鬥擺脫奴隸意識，並從勞動中獲得自我意識的認可。如此，奴隸可以藉由勞動與奮鬥爭取獨立的自我意識，進而經過陶冶與教養而成為主人。至於透過否定奴隸而獲得肯定的主人，則仍需為了純粹的名聲而奮鬥，最終才能克服主奴的意識而達到絕對意識的層次。

- 2 拉岡認為黑格爾的「主奴辯證」神話終究是一個玩笑。例如，它就完全無法解釋一個僅有主人所組成的社會將以什麼關係維繫？相反地，佛洛伊德或許輕易地就可以回答這個問題：維繫著主人社會的關係必然是同性戀關係，正如佛洛伊德在《匪膽與禁忌》中假設，原初社會的形成是因為弑父的罪惡感使得兒子們樹立起最早的社會規範，也就不得享有原初父親的女人。而依照黑格爾的構想，若主人社會的特徵必然是禁止絕爽的社會，那麼維繫著這個社會的關係就只能是同性戀關係。
- 3 此即巴岱耶所批判之「現代道德」的起源，巴岱耶可說是近代少數將精神分析所稱的「超越快感原則」——「死亡欲力」——落實在思想中的思想家。他指出人類社會所有價值判斷原則最終都歸結到兩個根本的必須性：生產 (production) 與生存 (conservation)。超出這個必須性界線的行為便被斥為「病態」、「沉迷」甚至「變態」。若人類的藝術、文學與遊戲這些無關生產與生存的行為相對受到容許，那是因為它們可以補償人類受到限制的快感。換言之，人應為生存從事生產並理性消費，有餘裕的時候才可以玩樂一下。正如全天下的父母都教育小孩，要先成為「有用」的人，然後才可以適度地玩樂。然而巴岱耶卻發現，人的經驗明顯地顯示這個「有用」的原則是多麼地無用，特別是青少年那種毫無理由的破壞與浪費生命的行為。他們也完全無法從任何價值的判斷原則去解釋這些行為，以致他們唯一能夠想到的是自己是不是病了，或者是不是被稱為叛逆期

對地，知識則是「絕爽的辦法」(moyens de jouissance)。

拉岡區分兩種知識：一是動物層次上及物的「動物的知識」；另一者則是能夠經由語言、從奴隸手中轉移到主人的「理論知識」。兩者的差異在於：動物雖然會為了狩獵或求偶而發展出「欺騙」的知識，但動物並不擁有「欺騙的欺騙」的知識。例如，動物可能為了欺騙獵物而故意留下腳印，但動物並不會像人類小偷一樣擦拭掉自己的腳印，或運用語言說謊。換言之，動物的知識是運用符號的知識，而理論知識則是運用意符的知識。⁴對拉岡而言，精神分析經驗所揭露的幻想世界涉及的即是這類的意符知識。雖然幻想被視為怪異、不正常，或被賦予「受虐狂」、「施虐狂」等名稱，但那只不過是來自動物學的疾病分類概念。精神分析發現，在幻想的根源有著更根本的意符因素，例

的青春賀爾蒙作祟？一直到他們過了更年期，發現自己仍舊是在浪費與破壞中虛度一生，才會知道原來這和青春期無關。「叛逆」只不過是讓這個社會可以接受的合理解釋而已。巴岱耶認為，人的真實需求與社會價值觀之間的衝突，使得人類社會賦予父親的唯一功能就是背負起家庭的食、衣、住、行、娛樂……等需求。除此之外，父親完全沒有權利去想自己那些無關生產的嗜好與浪費。這也是社會認定作為一個男人和父親最大的不同，也就是父親必須讓人相信他不會造成任何災難性的損失。但也正是這樣理想的父親，使得認同於父親的兒子們更不可能知道自己那些沒有意義的行為究竟是在做什麼，也更無法表達他們內心的意願。在這個意義上，巴岱耶認為人性其實還停留在悲慘的未成年的層次，因為人只被容許合理的理性消費行為。任何不事生產的花費行為均受到詛咒，那不僅被視為虛擲與浪費，更因此導致巨大的罪惡感。

為此，巴岱耶試圖從消費和浪費的對立中去解放出某種「花費」(dépense)的概念。事實上，儘管不被社會容許，但人從未停止會造成災難性損失的行為與浪費。而且，只要持續有人去挑戰社會價值的基礎，就不得不承認所謂「祥和、快樂、幸福與進步社會」不過是一個錯覺罷了。但這個錯覺卻被黑格爾視為國家的基礎，亦即建立在需求與理性之上的人類組織法則。歷史上，馬克思率先對此提出批判，並指出需求與理性之間的和諧僅是一種政治上抽象、解離的解決辦法，實際上人始終受制於個人自私的需求。相對地，馬克思期待一種實質上能夠真正解放人類的國家形態，讓人可以回歸勞動而不再以異化的生產方式去面對群體組織。不幸的是，馬克思的歷史願景從未達成，馬克思主義的承諾也從未實現。就此而言，精神分析並不奢望人可以從生產與消費中獲得完全的解放。精神分析從慾望的辯證效應所指出的，是生產與生存這樣一種理性、計算的功用論完全不足以衡量人類的行為，因為人的行為始終有著巴岱耶所說，不可化約的「不事生產的花費」(dépenses inproductives)。參閱：Bataille (1967: 25-45)。

4 這個觀點也是日後德希達在《野獸與統治者》(La bête et le souverain)中批判拉岡之動物論述的原由。參閱：Derrida (2008: 180-181)。

如「鞭打」便是在皮膚上留下記號。然而那究竟是屬於誰的絕爽？與一般認為的不同，那並不屬於鞭打者亦不屬於被鞭打的人，而是屬於意符系統這個大他者的絕爽。因此，拉岡並不認為絕爽是巴岱耶所稱的「逾越」(transgression) 效應，而是意符運作過程必然會產生的自然損耗，或第二熱力學所稱的「熵」(entropie)⁵。正如商品的交換過程也會產生失落效應，並反映在必須額外支付的「多餘價值」上，意符的替代所產生的失落效應，就反映在拉岡所稱的「多餘絕爽」。失落並非缺少了某物，而是額外多出來的缺口。因此這個欠缺永遠無法被彌補，只能被不斷地重複，並以想像的objet a 掩蓋。

從《第十四講座》以來，拉岡便認為馬克思的政治經濟學所提出的批判就在於指出，哲學上所稱的「主體」只不過是在意符關係中被代表或承載的一個「交換價值」而已。主體的「交換價值」與其「使用價值」之間的落差，才產生了額外的「多餘價值」，也就是前述拉岡所定義的「多餘絕爽」。同樣地，在無意識當中也有著某種使價值倍增的交換價值的存在，也就是「絕爽的價值」。而那涉及的是「陽具」意符作為被交換的慾望客體objet a的結果。⁶因此拉岡認為某種「絕

5 拉岡舉例，若背著80公斤重量下坡走500公尺，再上坡500公尺，雖然實際上是耗費雙倍的力氣，但就力學而言，這個過程的「功」卻等於零。這樣無功的徒勞耗費便是「熵」的現象。

6 精神分析所稱的「阉割」當然不是字面意義上所表示的從身體拿掉什麼東西，如小漢斯幻想的水電工來幫他「拆掉水龍頭」。事實上，陰莖一直都在原來的位置上，只是閹割效應使得主體即便擁有它也仍覺得有所欠缺，必須從其伴侶處才能獲得彌補。換言之，原本「使用價值」在於生命繁殖的陰莖，開始以「意符」——陽具——的方式進入了某種交換過程，多出了一些原本沒有的東西，拉岡稱為「多餘絕爽」。正因為那是多出來的絕爽，主體無法從自己身上獲得，而必須從其交換對象那裡才可能得到。如此，只能從別人那裡得到的「陽具絕爽」便代表了陰莖的「交換價值」，甚至它的面額。拉岡以佛洛伊德在《夢的解析》所提的「屠夫太太」的夢為例，當中，願望是透過「移置」到另一個女人的願望而實現。亦即，屠夫太太的夢清楚顯示，但她自己卻不明白的是，只有當將先生的陽具交給另一個女人時，她才能夠找到「多餘絕爽」。是這個交換過程使得願望獲得有如次方般倍數成長的力量： $W(W)=W^2$ （願望的願望等於願望平方）。正如拉岡所說，「人的慾望是他人的慾望」。人所慾望的永遠是他人慾望的東西。

爽的經濟學」將是精神分析不可或缺的參照。他甚至開玩笑地表示，日後人們可能會將這樣的「絕爽經濟學」稱為「拉岡場域」(champ lacanien)，以區別於早期精神分析參照的物理學的能量場域(S-XVII: 93)。

其次，主人論述演化的結果是大學論述的產生： $\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a} \rightarrow \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathcal{S}}$ 。柏拉圖的《門諾篇》與黑格爾的《精神現象學》均顯示，在古代的主人論述中，知識始終是屬於奴隸。而隨著現代資本主義的發展，知識逐漸從奴隸身上轉移到主人這一方。但在20世紀以來的大學與學術機構中，知識儼然已成為新的主人。⁷在大學論述中，占據主導之慾望位置的是 S_2 。它並非「一切的知識」(savoir-de-tout)，而是宣稱「知道一切」(savoir-tout)的知識力量。此後，追求知識的代價就是放棄絕爽。正如大學的知識不再追求真理，而是追求更多的知識。相對地，作為主體的學生則來到objet a的位置，成為具有額外價值的「人才」(le matériel humain)——拉岡稱為a-étudiant或astudé。換言之，學生從追求知識的主體淪為知識的「產品」，並成為知識消費市場的一環。

相對於大學論述是主人論述發展的結果，精神分析師論述則形成了主人論述的反面： $\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a} \rightarrow \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$ 。精神分析反其道而行將objet a這樣的「無物」放在主人的位置上，使得知識成為沒有主人的「無意識知識」，而來到只能「半說」的真理位置，其特徵就有如「謎題」，永遠只「說一半」⁸。雖然精神分析師是處在主人的位置，但那並

7 正如當今大學論述的核心在於論文的發表，而論文所彰顯的正是主人意符的「價值」或「點數」。為了反抗這樣的大學論述，拉岡要求在他創立的期刊《當然》(Scilicet)發表的論文一律不掛名，包括他自己的論文也是如此。事實上，只有當論文被認為有主人時，署名才具有重要性。但論文的重要性與它所能帶來的影響卻和論文的主人一點關係也沒有。同樣地，拉岡也不希望人們視他為《文集》的作者，因為他的努力是為了讓這些「書寫」能夠成為質疑精神分析知識的「機關」(organe)，而非為了成為論文的作者。

8 若以拉岡所區分的「說」與「話」而言，「真理—謎題」始終只是一種「說」，是聽者讓它變成了「話」並承擔其後果。拉岡也以他童年閱讀的第一本書《半隻雞的故事》

非發號施令的主人，而是以objet a形式作為主人。換言之，精神分析師作為「被假設知道的主體」，不過是這個被假設的無意識知識的人質與賭注，且終將隨著精神分析的進展而消逝，成為精神分析行動的廢棄物。

當然，精神分析師論述並非憑空從歷史中出現，正如拉岡在《第十五講座》所言，是因為有「分析者」才有了「被假設知道」的精神分析師。因此，是歇斯底里論述促成了精神分析師的出現： $\frac{S}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2} \rightarrow \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{S}{S_1}$ 。相對地，精神分析可說是將分析者的話語「歇斯底里化」的過程，亦即透過自由聯想與同等懸浮注意力的規則，讓說話的分析者處於「不自知」的歇斯底里論述的結構中。

當然，無論是否有精神分析，歇斯底里論述始終存在。因為人類運用意符說話，人的性關係無法像動物一樣完全建立在影像的互動關係上，而是產生了男性、女性的性別分化。但也因為性別差異只是一種意符的對立關係，人始終無法得知自己所屬的性別究竟是什麼，因此歇斯底里絕非女人的專利。同樣地，無論男女，只要進入精神分析情境就必然處於歇斯底里論述的結構，也就是成為一個「不知道」又「渴望知道」的分裂主體。主體不知道而又渴望知道的無非是：作為一個承載著性別意符的人，自己在兩性關係中的「價值」是什麼。這顯示了代表其「多餘絕爽」的objet a來到了語言無法全說的真理位置，而主體則將這個問題的答案交給作為大他者的精神分析師。因此，若非精神分析師被假設承載著這個真理的知識，那麼歇斯底里的話語將只是零散、無主的無意識知識。正如拉岡表示，若將歇斯底里的話語錄下來，那將是一部關於無意識的百科全書（S-XVII: 38）。對拉岡而言，唯有精神分析師論述才能讓「知識」回到真理的位置上被衡量。

（*Histoire d'une moitié de poulet*）為例，書中二維平面的圖畫永遠只能顯示出半隻雞，真理就像這半隻雞，另外一半身影永遠是隱藏的。拉岡甚至開玩笑地表示，他的精神分析理論也可以稱作「半個主體的故事」（S-XVII: 63）。

在主人論述中，知識是處於「被製造」的奴隸位置；在大學論述中的知識則是處於「發號施令」的主人位置；最後，在歇斯底里論述中，知識是處於「被追求」的失落客體的位置。

從人類歷史的角度來看，主人論述不僅在哲學傳統中早已有跡可循，在政治領域上更是席捲了一切的革命運動。無論是法國大革命或中國的革命與文化大革命，最後都回到主人論述的結構，其壓倒性的強勢效應可見一斑。而精神分析師論述之所以能夠成為顛覆主人論述的反面力量，是因為它是一種閹割主人的論述。佛洛伊德甚至不惜為此在《圖騰與禁忌》中創造出必須被殺死的「原初父親」神話。但即使佛洛伊德一再強調對父親的認同才是主體構成最主要的關鍵，精神分析日後卻仍令人不解地將目光轉向母子關係，彷彿精神分析自己拋棄了自己顛覆文化與歷史的力量。這原是拉岡在1963年的講座《父之名》所批判的主題。無奈該年講座遭到「國際精神分析協會」(IPA)從中作梗，僅一堂課之後就被迫中斷。⁹但拉岡並不感到惋惜，因為這股將他推開精神分析核心的勢力，同時也將他推向大學的一隅去面對大學論述。拉岡不具教授身分卻能在大學中講述精神分析，這個邊緣位置讓他更能夠持續批判大學論述。正如拉岡比喻，精神分析師像是被棄置在大學論述角落的一顆小石頭，但只要他願意從沙發上站起來，還是有四處走動的權利。而這樣一個滾動的石頭就足以瓦解地基，使整座大學論述的結構傾倒。

拉岡並不像佛洛伊德一樣極力主張精神分析是一門科學，因為從精神分析經驗找回的沒有主人的無意識知識，完全迥異於大學論述下的科學知識。因此對拉岡而言，根本無須爭執精神分析是不是科學，而應該反過來從精神分析的角度指出科學究竟出了什麼問題，完全忽視了無意識的知識。否則，若為了讓精神分析躋身大學論述而一再試

⁹ 請參閱本書緒論。

圖以科學去包裝無意識知識，只不過是讓無意識重新找到一個新的主人罷了。¹⁰

就四個論述的結構關係來看，若精神分析師所處的位置是顛覆主人論述的關鍵，那麼能夠翻轉大學論述的動力將是處於知識移轉過程中的產物 objet a，也就是學生自己。但拉岡認為，1968年法國學生們的抗爭運動，雖然訴求和無產階級同一陣線，卻並未真正擺脫從主人論述到大學論述的變態發展，事實上，無產階級正如羅馬時代的「平民」，仍具公民身分與一定的社會地位。相較之下，大學論述中的學生更接近於「次無產階級」，或沒有自由也沒有公民權的奴隸。因此學生運動採取與無產階級同一陣線的階級鬥爭路線，顯然一開始就搞錯了方向。黑格爾所說的階級鬥爭是介於統治階層與平民之間的「認同」層次上，而不是主人與奴隸之間的辯證。事實證明，經歷1968年的學生運動之後，法國大學的改革並未扭轉知識傳遞的主奴關係，而是迎來新的主人，也就是美國大學的「學分制」(unité de valeur)。正如該詞的字面意義「價值單位」顯示，大學制度的改革只不過是讓知識進一步被資本化成為新的主人，學生仍舊像奴隸一樣，必須累積一定的價值(學分)，才能晉級為「碩士」、「博士」。在這樣的條件下，希

10 拉岡以他在二戰後不久對三位西非裔精神科醫師的分析為例。這三位分析者均有多哥共和國度過童年，之後才前往法區習醫。因此表面上他們並未忘記出生地部落的習俗與信仰，甚至也能以現代的科學人類學觀點侃侃而談。但令拉岡訝異的是，在他們的分析中完全見不到任何與這些習俗、信仰相關的痕跡。顯然，他們的無意識也是完全依照伊底帕斯的法則在運作，但那是隨著西方殖民主義而被販售給他們的無意識知識，而殖民主義作為一種退化的帝國主義，只不過是一種異國形式的主人論述。導致被殖民者的無意識並非直接來自他們的童年，而是來自他們依照所學習的西方家庭結構，重新塑造出來的童年回憶。為此，某些精神分析取向的人類學者主張，應回到田野現場去做精神分析，但拉岡認為，即使如此，結果也不會有所不同。一來因為精神分析並非民族誌調查的工具；其次，即使回歸田野現場的調查也仍是從西方的科學論述去定義所謂的「本土知識」。因此拉岡認為，與其利用精神分析去進行民族誌的調查與研究，不如從精神分析的角度去釐清現代人類學背後的科學論述結構，才能有一絲機會進行不被扭曲的民族誌調查。

望處於大學論述結構下的學生具備自主研究能力，無異於緣木求魚。而且學生愈像奴隸，大學系統就運作得愈好；反之亦然。正如在大學論述結構中處於真理位置的是主人意符（ S_1 ），顯示了大學知識（ S_2 ）的祕密就在於其真理具有主人意符的特徵，讓人只能順服地不斷追求真理並累積知識，大學要求學生自主，但這個自主性卻是建立在對知識生產體系的絕對服從，還有什麼比這個荒謬的情境更為愚蠢！

自從人類存在以來，勞動從來沒有像在這個時代那麼受到重視。在今日不工作甚至是不被允許的，這不就證實了主人論述的偉大成就？主人論述突變成為資本主義，使人的勞動具有了多餘價值。正如巴岱耶所批評，勞力的耗費蛻變成為消費。在這樣的結構關係中產生的大學論述，更是完全沒有被鬆動的機遇。換言之，大學論述不過是主人論述的變形，若認為大學論述中的勞動能夠被允許、放任，因而擁有某種大學自主權，恐怕只是一種迷思。拉岡曾受《世界報》（*Le Monde*）之邀評論法國精神醫學教育的重組，他不僅批評了整個大學改革，甚至將文章名為〈論一個洞裡的改革〉（*D'une réforme dans son trou*）——不難想見，這篇文章從未面世。拉岡指出，大學不應呼喊虛偽的政治口號，誤以為改革就能帶來進步。何況改革也不應是為了「進步」，而是為了避免讓人窒息的僵化所做的改變或轉動，但大學無法變動的僵局就在於，能夠翻動大學論述的關鍵是處於奴隸地位的學生，而他們卻是大學論述溫室培育下養尊處優的「大學驕子」（*les chouchous de l'université*），使得他們唯一能做的就只剩下拉岡諷刺地稱為「文化大罷工」（*la grève de la culture*）¹¹，或甚至「文化大革命」這

11 拉岡的諷刺是針對他在當時新成立的巴黎第八大學（*Université Paris VIII*，又稱 *Université Vincennes à Saint-Denis*）「精神分析學系」的授課經驗有感而發。拉岡於1969年12月3日首次上課，但當時學生只顧著和他鬥嘴，幾乎完全不讓拉岡有講話的機會。為此，拉岡還提出「羞恥學」（*hontologie*）——與「存有學」同音——並強調「羞愧」是死亡的唯一情感。人會說「羞愧得要死」（*mourir de honte*），唯有在羞愧的情感上，人覺得值得一死。但事實上，「羞愧而死」是不可能的。從未有人因羞愧而死。即便是贖罪的日本

樣的災難 (S-XVII: 208)。

不可否認地，精神分析是從主人論述到大學論述的歷史進展中，才掌握到大學論述之不可能的真實。因此拉岡強調精神分析並非可以扭轉世界系統或歷史思想的阿基米德槓桿，而是要讓人能夠在追逐真理的過程中看清其不可能這一赤裸的真實。精神分析之所以能夠處於此一歷史轉動的制高點，則是因為分析師在追求真理的過程中被賦予了可以質疑自己知識的權利。如此，作為主人論述的反面，精神分析師論述凸顯的只是歷史進步的錯覺與陷阱，從主人論述到大學論述的「進展」(progression)，不過是前者的不可能所引起的「退轉」的結果。而主人論述則是歇斯底里論述的不可能引起的退轉，圖 9-1 以逆時針的轉動表示從一個論述到另一個論述的「進步」，而這個進步的錯覺正是來自論述結構本身的退轉。

就此而言，主人論述的產生是因為歇斯底里論述造就了一個不可能的萬能的主人意符 (S_1)，但這個意符卻無力回應歇斯底里的要求，使得歇斯底里從他那裡所能得到的只是知識 (S_2)，此一歇斯底里論述的退轉正說明了主人論述的產生：前者的「無力感」(impuissance) 形成了後者的「不可能性」(impossibilité)。同樣地，大學論述的「無力感」也可從精神分析師論述的「不可能性」得到澄清 (Lacan 2001[1970]: 447)。¹²

武士也是因為切腹而死而不是因為羞愧。因此「羞愧而死」就屬於不可能的「真實」向度，以致若人沒有在羞愧得要死的時候去死，那麼此生就只剩下不值得死的羞愧了。由此，拉岡諷刺，若大學論述沒有讓這群學生們羞愧到死，那麼這個不值得死的羞愧就凸顯出它全力地維持的一個變態的「主人論述」，也就是「大學論述」。但另一方面，羞愧而死的不可能也凸顯出荒唐的教育改革這一不可能的「真實」。直到 1975 年左右，拉岡才在米耶等人的運作重新取回這個精神分析在大學中唯一的位置，但也讓這個學系——若無法稱為拉岡學系——真正的成為了名符其實的拉岡學派。拉岡甚至為此在 1975 年寫了一篇〈或許在 Vincennes〉(Peut-être à Vincennes) (Lacan 2001[1975a]: 313-315) 這樣一篇充滿祝福與期許的文章，然而在這之前，該精神分析學系和拉岡學派之間的競合關係，使得兩者之間充滿緊張的關係。

¹² 拉岡為其 1970 年 4 月 8 日的「廣播訪談」(Radiophonie) 的出版提供了以下的圖示說明這

二、不可能的真理

就像「反面」(envers)的法語讀音就呼應著「真理」(en vérité)，「精神分析的反面」也涉及主人論述中的真理問題。若真理只能半說，若對真理之愛終究只是彌補欠缺的渴望，那麼對知識的追求到底是什麼？知識和真理又有什麼關係？

從四種論述結構形態的轉變中，可以見到精神分析師論述封閉了其他三種論述的迴圈。但拉岡強調，封閉不表示能夠化解或進入其反面，而且即便反面也並未必能解釋正面，因為這四種論述之間是同一種「文本」(texte)、「編織」(trame)或「織體」(tissu)的結構關係。正如這幾個詞已充分顯示，是語言讓論述結構得以存在並具有「織體」。但也因此，論述結構的織體和語言一樣均具有無邊際的特徵。為了解決這一無邊際性的難題，語言學家與邏輯學家利用「書寫」工具一刀畫出界線，將屬於「說話主體」的真理向度化約為「話語」層次的「真值」(truth value)。

然而，將「真理」體現為「真值」或許讓它成為了絕對主人的意符，但同時也使它從此與知識分道揚鑣。真理不再受到知識的質疑，

四個論述的轉動關係 (Lacan 2001[1970]: 447)：

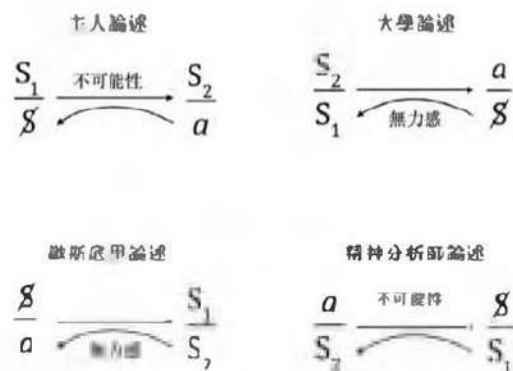


圖 9-2

原先那個懷疑一切並承擔著真理與知識慾望的「科學主體」變成了一個行囊空洞的「知識主體」。法國科學史家夸黑（Alexandre Koyré）指出，17世紀的現代科學革命使得「科學」的意義和從亞里斯多德《物理學》以降的科學間有了徹底差異。¹³ 這個差異所涉及正是「科學主體」的問題，亦即笛卡爾「我思，故我在」所建立的確實性主體的問題。但正如拉岡強調，「我思，故我在」只是後人對笛卡爾的「沉思」的摘要（S-XII*: 693-694）。事實上，「確實性」的基礎並非來自「我思」，而是來自於「我懷疑」（*dubito*），例如在《第一哲學沉思集》（*Meditationes de prima philosophia*）中的「第二個沉思」，笛卡爾就明顯反對以三段論的方式去推論主體的存在，亦即並非「所有的思想者都存在，我思想，所以我存在」。¹⁴ 相反地，笛卡爾是將確實性的阿基米德點建立在絕對的懷疑之上：

有什麼可以被當成是真的？或譯，除了世上沒有什麼是確定的之外，沒有別的了。¹⁵

是絕對的懷疑才使得確實性的主體能夠將「永恆的真理」排除出去，將它託付給作為真理之保證的上帝。正如笛卡爾在「第三個沉思」表示，若 $2+3=5$ 是一種知識，則 $2+3=5$ 而不是 $=4$ 或 $=6$ 則取決於上帝的保證，與知識主體無關。¹⁶ 換言之，上帝若要 $2+3=4$ ，那麼對知識主體而言， $2+3$ 就是 $=4$ 。如此一來，從笛卡爾以後，主體將不再需要理會無法決定的真理問題，只需專注於確實的知識的累積。這正是今日科學發展的具體面貌。

笛卡爾的思想顯示，真正奠定現代科學的主體狀態是來自於絕對

13 參閱：Koyré（1961: 255-269）。

14 參閱：Descartes（1996[1667]: 13-72）。

15 參閱：Descartes（1996[1667]: 19）。

16 參閱：Descartes（1996[1667]: 28-29）。

懷疑的「什麼都不知道」的主體。然而，也是從笛卡爾那裡，科學的發展將這個科學主體遺忘在路邊，將真理與慾望排除出去交給上帝，然後走向了「知識主體」的道路。其巔峰正是康德的超驗批判論，亦即一切能夠構成知識與倫理判斷的準則都必須是超乎個人的「普遍法則」。所以科學講究客觀性與普遍性，所有的科學理論都必須在普遍性之下被驗證。只是如此一來，笛卡爾在確立現代科學的同時，也讓科學走入了歧途。此後，原本什麼都不知道卻承擔著真理與慾望責任的「科學主體」，變成了一個行囊空洞的「知識主體」。人類知識的作用不再是追求永恆的「真理」——因為那是上帝的事——而在於累積更多的知識、填滿知識的背包。今天的大學不正是這個論點的最佳例證？大學所追求的知識是為了讓學生獲得更多的知識，甚至將累積的知識兌換成資本價值。至於真理，從笛卡爾時代開始就已經完全是上帝的事了。

拉岡認為，不應從這樣誤入歧途的視野去檢視精神分析是不是科學的問題。換言之，不應從預設的知識主體和所謂客觀認識的角度，去衡量精神分析論述是不是一種科學論述。而是必須反過來問，精神分析如何從一條不同且獨特的道路去捕捉到某種東西，讓人能夠以科學的方式去討論它？對拉岡而言，精神分析的出發點在於佛洛伊德發現了「無意識主體」並不是「我知道什麼」的知識主體，而是「我不知道，但我確定」的確實性主體。就像我不知道我慾望什麼，但我確定我慾望。如此，精神分析經驗顯示的是一個「無知識」、「非知識」主體的實質存在，這個「確實性」讓精神分析可以站在科學的基礎上。換言之，精神分析所面對的主體是奠定科學的「確實性」主體，而不是知識主體。因此精神分析必須回到笛卡爾的經驗，也就是現代科學的起點，將被現代科學遺忘的科學主體重新納入科學論述，讓真理與慾望重新在科學占有一席之地。

然而真理並不容易捕捉，它就像「達達的馬蹄聲」，被察覺時早

已遠離，因此人和真理的關係只能是「人並非沒有（pas-sans）真理」（S-XVII: 66），就像佛洛伊德所說的「焦慮並非沒有客體」。借用拉岡的「半隻雞」比喻，我們並非沒有另外半隻雞，只是永遠找不到它而已。¹⁷但這已足以讓邏輯學家決定與真理斷絕關係，以便專注於維根斯坦所說「為思想的表達（Ausdruck der Gedanken）指出一條界線，讓人能夠去思想這道界線的兩邊」。這道界線「就只能處在語言當中，任何超出界線外的，就是單純地無意義（Unsinn）」。¹⁸如此一來，邏輯學家便可將真理侷限在人所能言說的「語句」範圍內；可稱為「真」的語句就是唯一的真理。這也是為何維根斯坦認為，哲學一直以來都在處理錯誤的問題，因為哲學真正的使命應在於釐清語法的結構，也就是述句邏輯。

對維根斯坦而言，「世界」是由語法所構成，人無法在邏輯之外去思想這世界，否則就是不合邏輯的思想。就像人無法在幾何學中描繪出不合空間法則的形體，人也無法在語言中想像出違反邏輯的東西，這便是所謂「邏輯實在論」的基礎；換言之，「實在」（Wirklichkeit）就是語法結構的實在。無論弗列格或羅素，他們所建構的邏輯書寫都試圖呈現這一實在基礎的結構語言。只是在維根斯坦眼中，這些邏輯書寫仍都包含著一個根本的錯誤，也就是羅素悖論所凸顯的：「沒有任何語句能夠表達它自己，因為語句的符號（Satzzeichen）不能被包含在它自己當中」。¹⁸如此，任何呈現「實在世界」的邏輯知識本身必然是一種套套邏輯式的知識。相反地，構成世界的事實只不過是「基本述句」的屬性而已，因此對於一句單純的「斷言」（assertion），並不需要再加上任何肯定的符號去強調「它是真的」，因為這句話語本身就宣稱著真理。¹⁹

17 參閱本章註釋 8。

18 參閱：Wittgenstein (1993)，見 3.332 條。

19 參閱：Wittgenstein (1993)，見 4.064 條。

雖然拉岡也認為「世界」是所有論述的套套邏輯，但他並不同意話語本身就宣示著真理，因為精神分析發現，至少有一半的真理是處在話語與知識界限外的無意識說話主體的層次。就此而言，拉岡認為維根斯坦只揭穿了哲學的虛妄，並未妥善地處理真理的問題，而精神分析則是進一步指出，真理就在於「慾望以其欠缺所掩飾之處」（S-XVII: 69）。精神分析試圖維持與不可說之真理的關係，並認為它與語言的效應不可分。而主張真理與語言效應不可分，即意謂著在語言學中引入了無意識的向度。

對拉岡而言，語言始終是無意識的前提。若試圖從語言中得出某種絕對的意義，就必然落入「意指著自己的意符」（ $\frac{S}{S}$ ）的陷阱。正如唯一符合此種絕對意義狀態的意符就是「我」（Je），因為「我就是我」。而這樣錯覺性的我正是「大學論述」中被奉為真理的主人意符。任何的大學論述，即便是拉岡自己的論述，都必然會衍生出此種「我權」（Je-cratie）。波立澤（Georges Politzer）在1928年受到精神分析啟發所撰寫的《心理學基礎批判》（*Critique des fondements de la psychologie*）就是一個絕佳的例子。波立澤為了跳脫大學的心理學論述，特別在書中強調了精神分析用以捕捉無意識形成物的「敘事」（récit）與語言。但到最後他卻又回到大學心理學的道路，並主張心理學的根本在於「我的持續性」（continuité du Je），心理學的事實只有在「我」的行動下才能成立。²⁰但精神分析經驗顯示，「我」是不可數或數不盡的，因此「我」並不需要「持續性」就可以有繁多行動。在佛洛伊德所論「一個小孩被打」的幻想中，雖然幻想者自己必然會涉入其中——亦即被打的人是他自己——但在幻想的形式上，幻想者的「我」卻從來沒有顯露出來，而是「有個小孩被打」。這顯示了無意識的幻想始終是以「祈使句」的語法表達，因此「我」必然被排除在無

20 參閱：Politzer（2003[1928]）。

意識幻想之外。類似「一個小孩被打」這樣的述句就可以構築出整個幻想，完全不需要有所謂「我的持續性」。

「一個小孩被打」這樣的述句能判斷是真或假嗎？顯然不行。那麼是否像維根斯坦所說，不能判斷真假的就應該絕口不談？事實上，這個沒有「我」的無意識幻想背後並非沒有主體，只是那是一個分裂的主體。他一方面是「話的主體」，也就是那個被打的小孩，但同時沒有被說出來的「你打我」當中的「你」，涉及的則是「說的主體」，也就是說話者自己。在此，主體是以倒轉的方式收到自己的訊息，因而只能以大他者的絕爽來表達自己的絕爽。這也正是拉岡對薩德的詮釋。薩德只是表面上的「虐待狂」，因為作為說話者的薩德實際上拒絕成為他口中所說的那個人。當薩德主張自然必須毀滅才能讓一切重生時，所表達的其實是他只能成為神的絕爽工具的無力感。拉岡也因此稱薩德是虐待狂的理論家而不是行動家。薩德書中的人物顯示，真正的虐待狂只不過是受虐狂，是大他者絕爽的工具而已。而拉岡認為，薩德之所以是理論家是因為他愛真理，但這並不表示他要解救真理。換言之，薩德覬覦的是和多餘絕爽這一欠缺相連在一起但又不可得的真理。因此拉岡又稱真理是絕爽的「姊妹」(S-XVII: 76)。

同樣地，神話的存在也顯示了真理的不可能。拉岡以佛洛伊德所引用的伊底帕斯神話為例。李維史陀在《結構人類學》(*Anthropologie structurale*)中研究伊底帕斯神話的各種版本，並發現這些神話並非僅涉及佛洛伊德所說的弑父戀母。²¹那麼為什麼佛洛伊德獨厚這個弑父戀母神話？甚至進一步在《圖騰與禁忌》與《摩西與一神教》中補充了「原初父親」的弑父神話。正如拉岡批評，人類或許看過大猩猩，卻從未見過任何關於人類原始族群父親的遺跡。但佛洛伊德卻仍堅持原始族群的弑父是真實發生過的歷史，彷彿這一切確實有跡可循，甚至

21 參閱：Lévi-Strauss (1958: 227-255)。

主張人類所有「文明的不滿」——包括精神分析的存在——都是由此開始。對此，拉岡表示，他不會因為主張「回到佛洛伊德」就不承認《圖騰與禁忌》與《摩西與一神教》是扭曲的著作。相反地，正因為回到佛洛伊德，所以更必須探究像佛洛伊德這樣一個懂得寫作、思考的人，為何會寫出這般扭曲的著作。

當然拉岡並非認為伊底帕斯神話沒有用，或者和精神分析無關。雖說在佛洛伊德之後，精神分析的發展轉而關注母親的角色，確實和伊底帕斯神話漸行漸遠。拉岡早期似乎也不例外。但拉岡強調的是「母親的慾望」所凸顯的父親功能。他比喻，母親的慾望就像是一隻張開大口的鱷魚，人們永遠不知道她什麼時候以及為什麼會合上大嘴，一口吞掉窩在她口中的我們。此時唯一可以令人安心的，是某個能夠撐住這張大嘴的東西。那正是經由父親隱喻所帶來之陽具的功能。但拉岡感到訝異的是，自從他1950年代提出父親隱喻的結構觀點以來，伊底帕斯的問題始終在原地踏步，並沒有引起更進一步的批評與研究。

根據佛洛伊德，伊底帕斯神話所揭露的情結是「謀殺父親」和「享有母親」的弑父戀母。即使伊底帕斯事實上並不知道他殺的是父親，也不知道他享有的是母親，仍然改變不了他的命運，因為「不知道」正是無意識的定義。然而事實上，這個神話的結局和佛洛伊德所說的原初族群父親的謀殺完全相反。享有所有女人的原初父親被殺了之後，兒子們發現彼此是兄弟，因此有志一同地決定不去碰父親的女人，也就是他們的母親。但兒子們雖然只有一個原初父親，卻顯然不只一個母親。換言之，兒子們大可以彼此交換母親，卻仍然決定遵守父親生前的禁令。這就顯示佛洛伊德的弑父神話和《伊底帕斯王》這齣悲劇是多麼地無關！因此，可以肯定，佛洛伊德在精神分析學說中引入「弑父」的構想，絕非為了解釋人類對於母親的亂倫慾望，而是為了解釋為何這個亂倫慾望會受到禁止。這是為何佛洛伊德不僅指出

「父親之死」，而且強調那是「父親的謀殺」之因。畢竟死了就只是死了，但謀殺則有兇手。同樣地，在《摩西與一神教》中，佛洛伊德也堅持摩西必須被殺害，然後才後遺地產生律法。因此拉岡認為，精神分析提出戀母弑父這個神話時，顯然忽略了悲劇真正的源頭，也就是真理的作用。若伊底帕斯得以享有母親，是因為通過真理的考驗，解開「人面獅身獸」(Sphinge)之謎。那麼，他不得善終，不也正因為一心想知道盲眼先知口中的真理？換言之，若要嚴正看待佛洛伊德的觀點，就不得不在戀母與弑父的神話之外引入真理的向度。

拉岡指出，真理的特徵是只能「半說」的謎題。然而面對人面獅身獸之謎，伊底帕斯的回答卻打開了真理的大門，使得他命運中這場弑父戀母的意外轉變成真正的悲劇。因此，表面上伊底帕斯跨入了真理的門檻，但那只不過讓他更進一步落入真理的陷阱。正如在這之後，伊底帕斯面對更為嚴峻的災禍，也就是造成更多死亡的「瘟疫」時，他仍堅持要知道造成這場災難的真正原因。而再次跨越真理的門檻，則讓他付出了相當於閹割的代價：他刺瞎雙眼，讓眼珠像小石頭一樣滾下來。可見這個神話的重要性並不在於伊底帕斯弑父並成為母親的主人，而是因為他多次跨越了真理的界線，並為此付出了閹割的代價——這也表示閹割才是讓兒子們得以進入「父親功能」的唯一管道。

然而，若伊底帕斯的意義在於跨越真理的界線與閹割的懲罰，為何在悲劇與神話層次上，父親仍必須被殺死？拉岡認為，就像在精神分析中死亡經常掩飾著閹割威脅一樣，父親之死的作用應只是一種遮蔽，它掩飾著佛洛伊德自己閹割父親的願望。正如佛洛伊德是在詮釋自己的夢時首次引用《伊底帕斯王》這齣悲劇與神話，顯示了那是他自己希望父親死去的願望。只是當父親之死成真，當初願望的再現使他自認是父親之死的罪人而深切自責。但這個罪惡感不也彰顯出佛洛

伊德希望「父親永垂不朽」的願望？正如佛洛伊德親口表示，《夢的解析》就是為了他過世的父親而寫。就此而言，父親之死對佛洛伊德來說就等於失落的絕爽，彷彿死去的父親也將快感原則帶入了墓穴：因為父親死了，他的命令將永垂不朽地禁止兒子們享用他生前享受的東西。對拉岡而言，這才是佛洛伊德的弑父神話所要傳達的「結構因素」，只是在佛洛伊德著作中，這個神話被提升到現實的層次。²²

其次，若「死去的父親就是絕爽」會給人「不可能」的印象，也意謂著那涉及了拉岡定義為「不可能」的「真實的父親」(le père du réel)。主人論述的結構顯示「絕爽」來自大他者，是大他者才擁有作為絕爽之辦法的知識。反之，若主人要透過語言去獲取這個絕爽，就必須要付出「失落」的代價，亦即產生多餘絕爽的慾望向度。而所謂「透過語言」指的無非就是「要求」，而且是失敗而一再重複的要求。如此透過失敗且重複的「堅持要求」，才讓一個意符成為「主人意符」。在這個結構關係中，「真實的父親」的不可能性就在於他只是主人意符的「代理」(agent)，以便讓象徵的閹割得以產生。但實際上真實父親和主人意符仍屬於完全不同的範疇。即使作為主人意符的代理人，真實父親仍有好的一面，他辛勤地為家庭勞動並希望被愛，但語言結構的效應卻迫使這樣的好父親變成暴君一般的主人。因此拉岡認為，父親除了是一種語言效應之外，沒有其他的真實性了。不同於母

22 例如在1919年為賴克《宗教心理學》(Probleme der Religionspsychologie)所作的「序言」中，佛洛伊德寫道：「精神分析研究假設，在原初時代人類家庭生活的面貌與今天所知的家庭形式完全不同，並且也從現今的原始民族找到這個假設的佐證。精神分析對史前史材料與相關人種學的研究得出一個令人意外的確切結果：也就是在從前，上帝、天父也曾親身在土地上居留，他曾經是人類原始族群的首領，握有統治權，直到他的兒子們群起攻之，並將他殺害。之後，因為這個解放行為的效應以及它所引起的反應，才出現了最早的社會關係、根本的道德限制，以及最古老形式的宗教，也就是圖騰崇拜。而同樣地，日後的宗教也充滿著相同的內容，並試圖一方面抹去這個(弑父)罪行的痕跡或是透過樹立其他父與子之間衝突的解決辦法尋求懺悔；但另一方面，宗教也不可避免地一再重複地除去父親。同時，在神話中，我們也可以發現這個(弑父)事件的陰影是如何地籠罩著人類的發展」。(G. W.-XII: 328)

親是自然的關係，父親的功能並非自然形成，而是語言所帶來的象徵效應。因為如此，人才會去想像父親是一個剝奪者、暴君。而佛洛伊德透過「弑父」所要說明的，正是這個成為父親功能的過程。只是佛洛伊德仍欠缺意符與結構的概念，因此只能訴諸「神話」。

隨著真理之門被打開，人們才能認清真理的另一面並非被隱藏，而是真理的另一面就是隱藏。換言之，真理並非海德格所說的「揭蔽」(Un-verborgenheit)，而是「遮蔽」(Verborgenheit)本身就是真理。²³因此拉岡比喻，真理就像特洛伊木馬，它肚子裡隱藏著什麼不得而知，

23 海德格在其1933至1934的課程《真理的本質》(Vom Wesen der Wahrheit)，透過柏拉圖《國家篇》(Politeia)的「洞穴」的比喻，以「觀看的場域」說明人與真理的關係。海德格將這個寓言區分為四個階段：一開始是「人在洞穴中的蒙蔽情境」，二、「人在洞穴中的解放」。三、「人朝向原初光亮的真正解放」。四、「解放的囚徒重返洞穴」。而顯然，只有在第三個階段，也就是走出洞口的過程(Ausgang)，人才得以見識到真理的光亮。由此，海德格認為「洞穴寓言」事實上蘊藏著兩種人與真理的關係。亦即，一方面是作為「揭開蒙蔽過程的真理」(Wahrheit als Un-verborgenheit / alētheia)，如從洞穴走向洞口光亮處的永恆歷程。另一方面則是，走出洞穴，眼睛適應了光亮之後所見、所聞、所言與外在現實世界相符的「確實性真理」。而西方形上學就始於對第一種真理的遺忘，而走向第二種真理的道路。

但為何被解放的囚徒這麼容易就遺忘他千辛萬苦的揭除蒙蔽經驗，而去擁抱明證的確實性真理？海德格雖沒有解釋，但不難猜測，關鍵就在「陰影」當中。當囚徒走出洞口逐漸認識真理的光亮世界時，很快便會發現真理的世界必然一半是光亮，但另一半則是陰影。但他同時也知道這些陰影並不同於受困於洞穴者所見的陰影，因為後者正被當成是「現實」。那麼此時，對解放後的囚徒而言，這些陰影的狀態會是什麼？毫無疑問，那會被當成是錯覺。如此，原先被當成現實的陰影正是啟蒙所要揭除蒙蔽的東西，但在啟蒙之後，陰影卻不再是有待被揭除蒙蔽的對象，而是成為了應該被拋棄的錯覺。換言之，可見和不可見、可知和不可知的界限不再被察覺，真理的世界於是成了完全可見的真理世界和錯覺，以致認識真理的那一剎那就同時誤識了真理——至少誤識了另一半的真理。這便是我所強調的「啟蒙光亮下的陰影」的功能，它在啟蒙之前被當成了現實，但在啟蒙之後卻被認為是錯覺，以致陰影在啟蒙過程當中作為另一半真理的狀態從來沒有被認識。

這個誤識的效應也顯現在啟蒙者從地面重返洞穴這一段落與整個寓言的格格不入。為何用來說明認識「至善」真理的寓言硬是要加入這段悲劇的結局？再者，若曾經經歷光亮世界的啟蒙者回到洞穴後的命運是必須被殺死，那又如何可能有任何真實的走向洞口的啟蒙經驗？只要走出洞口回來的人都會被殺死，那麼到底是誰活著解放囚徒並帶領他走向洞口？就像我們說「雞生蛋，蛋生雞」，但如果只要是雞就會被宰了，那麼是誰下蛋呢？換句話說，洞穴寓言中這個悲劇的結局不就完全取消了整個啟蒙寓言的價值嗎？請參閱《啟蒙光亮下的陰影》(沈志中[2019])。

只能猜測；但可以肯定的是，它若被揭開將是一場恐怖的災難。然而真理的「不可能」並不表示「不存在」。精神分析針對的並非「存有物」(étant) 而是「存在」(être) 的層次，因此不應將「存在」放在有、無的辯證關係上。相反地，存在涉及的是「欠缺」，而欠缺並不是虛無，如拉岡便稱「欠缺於存在」或「欠缺的存在」(S-XVII: 177)。這樣的「存在」並不表示當中有任何可被感知或被認識的存有物。人類生活週遭充滿各式各樣無法被感知的存在，例如人造的無線電波或大氣層與平流層當中存在的波。就此而言，「欠缺的存在」將完全改變人類目前的物質主義。正如人可認識從一維到四維的空間，但拓撲學上所稱的五、六、七……直到十二維空間，均無任何可認識的存有物，而只能被稱為是「無實體」(l'insubstance) 或「無物」(l'a-chose) 的空間。同樣地，真理也屬於這樣欠缺、無實體、無物形式的向度。但不可感知未必不能被偵測，例如只要有適當的儀器就能測量到大氣層中的波的存在。因此拉岡也稱真理為「真理層」(aléthosphère)，並強調只要有適當的工具就不難察覺真理的作用。而這樣的理想工具正是精神分析所揭示的論述結構。海德格將只能被偵測而不會完全顯露的真理稱為 alétheia，拉岡則效法海德格將「真理」的「實體」(ousia) 以諧音的方式稱為「拉圖斯」(lathouses) —— 和「唧筒」(ventouse) 諧音 —— 意謂著真理的實體不過是人說話發音時所噴出的氣。

正如佛洛伊德稱焦慮是「並非沒有客體」(pas sans objet)，精神分析經驗顯示人察覺到真理這樣的「並非沒有客體」時的感受就是焦慮。但拉岡強調，精神分析師沒有理由更不可能會引起焦慮，因為即使是精神分析師也不可能維持並完全體現真理。只是為了能夠處在真理實體「拉圖斯」的位置，精神分析仍必須圈限出此一「不可能性」，這是為何佛洛伊德認為「精神分析」和「治理」(Regieren)、「教育」(Erziehen) 同屬三種「不可能」的志業。那麼，「不可能的」精神分

析能否有某種「自然」的終結，甚至是否可能將精神分析推展到其終點？蘭克在《出生創傷》（*Das Trauma der Geburt*）一書中認為，既然治療神經症要耗費這麼久的時間，不如直搗本源——即「出生的創傷」——便可加速精神分析治療的療程。但佛洛伊德在〈有盡與無盡的分析〉中批評，這是戰後蕭條的歐洲和繁榮的美國對比之下產生的「美式生活」（american way of life）資本主義心態。那樣的作法就像是消防員只顧著將釀災的油燈拿走，卻忘了要滅火。相對地，佛洛伊德自己在狼人治療案例中採取的「縮時療法」，則是預先告知病人治療的期限，藉此鬆動他疾病的穩定狀態。不過佛洛伊德也發現，雖然在適當時機採取這個方式確實有效，但這並不能保證分析工作的完全解除。因為中止治療的威脅雖然迫使心靈深處的某部分敞開，卻也同時埋葬了其他部分。但此時已經下了最後通牒，治療就不能再延長，否則這個威脅下次就不再管用了。

精神分析究竟如何結束？當然，若精神分析師和分析者不再見面，精神分析就算結束了。但理論上，精神分析的結束必須符合兩個條件：一是病人克服了焦慮與禁制，且不再受症狀所苦；其次則是精神分析師可以論斷，分析者的抑制已經成為意識，他的記憶不解之處均已澄清、補齊，內在的抗拒也被克服，而且病症沒有復發的疑慮。若這兩個條件尚未達成分析就結束了，那只能說是「不完全的分析」（unvollständigen Analyse），而非「未終結的分析」（unvollendeten Analyse）。如此，儘管精神分析理想的終結不可能達成，佛洛伊德仍提醒，不應忘記精神分析的關係是建立在對「真理之愛」（Wahrheitsliebe），也就是認清現實（Anerkennung der Realität），並排除任何外貌的誘惑」（G. W.-XVI 94）。

拉岡認為，像佛洛伊德這樣滿腔熱血與激情的人，他和妻子之間多年的愛情生活卻出奇地平淡，這就顯示他所說的「真理之愛」絕

非瘋狂的激情。當然，這並不表示真理不足以令人癡狂，然而正因為真理的容貌有著致命的吸引力，所以更不應該一開始就陷入瘋狂的激情，才能以有所保留、甚至是提防的態度去愛真理。在精神分析中，真理的面容就是死亡。佛洛伊德盡他那個時代一切思想之所能將它命名為「死亡欲力」，拉岡則進一步指出，死亡欲力是意符之欠缺的重複，並且構成了語言中說話者的「精神現實」。這是為何佛洛伊德表示愛真理必須「認清現實」，不被其外貌所誘惑。若精神分析耗費那麼多時間終究只是在真理的迷宮打轉，難道不是因為真理永遠不可能被達到的真實？無論精神分析如何徘徊於真理之愛，真實的不可能性始終讓真理在到手的剎那消失。因此，精神分析對真理之愛必須是有所警戒、提防的愛。精神分析師必須知道怎麼應付真理的誘惑，他可以留下一絲真理的氣味，誘使分析者深入無意識的道路，但他自己並不需要去理會真理。拒絕真理或許令人不安，但正如拉岡表示，拒絕真理並不排除和它合作的可能，甚至拒絕就是和它合作的最佳方式。換言之，愛真理但不理會它、不碰它，才能真正和它一起行動。

雖然精神分析師只是「被假設知道的主體」，但他無須對他的「不知」(non-savoir) 感到羞愧與糾結，因為他確實什麼都不知道，除了「真實首先就不是要被知道的」(S-XVII: 215)。事實上，只有虛假的知識才會去窮究真理，不虛假的知識只會令人驚異與錯愕，那才是佛洛伊德所發現的無意識知識的特徵。然而，無意識算是一種知識嗎？就定義而言，無意識知識始終以症狀的形式顯現，一旦被發現它就已經變成是意識了。這是為什麼拉岡主張「不知」才能敲開真理的大門。「不知」並非無知，而是知識的瓦解，如此才能夠為精神分析治療帶來豐富的成果。至於不被知道的真實則無動於衷地持續脈動，直到下一場危機的突襲。

三、真理與書寫

四個論述之間的轉動結構顯示，即使一者看似另一者的反面，它們仍屬同一個拓撲表面的關係，如同莫比烏斯帶一般，這樣的論述結構並不受制於任何主體，而是它決定了主體。拉岡表示，他曾在〈精神分析中話語與語言的功能及場域〉(Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse)中提到「相互主體性」(intersubjectivité)一詞，可能讓人誤以為語言就是一種相互主體的關係，但主體其實只是語言的效應。並非先有主體然後他們使用語言溝通，而是作為說話者存在，人才產生了主體意識。為此，拉岡改稱主體是「意符間」(intersignifiante)的關係，亦即主體是為了另一個意符而被意符所代表。而被代表就表示「不在場」，因此主體只能處在一種分裂的狀態，這才是無意識存在的前提。就無意識而言，論述並非某人或某主體所陳述的話語，而是必然會造成說話主體異化的意符結構關係。

論述必然始於意符，而意符則是「佯裝」(semblant)的最佳代表。例如京劇舞臺布景上的門，並不是因為具有門的形象所以存在，而是因為相對於某個角色跨越門檻的動作它才存在，此即意符的佯裝特徵。而論述既是意符的結構關係，則所有的論述必然都是佯裝，精神分析師論述也不例外。那麼精神分析又如何能夠透過對歷史與文化結構的批判去揭穿論述的佯裝？因此拉岡只能以否定的假設語氣將1970至1971年《第十八講座》的標題稱為「論一種將可能不是佯裝的論述」(D'un discours qui ne serait pas semblant)。

僅說「真話」並不足以揭穿論述的佯裝。邏輯實證論主張，只有能夠判定真假才是有意義的言談。但精神分析經驗卻顯示，許多無法判定真假的話語（如夢、症狀、失誤行為等）仍是充滿意義的。同樣地，精神分析的詮釋也無法被判定為真或假，因為詮釋也只是一種類似真理後遺效應的「半說」。至於真理本身雖不是佯裝，卻也無法揭穿

佯裝，反而更增添其神祕色彩。顯然，身處語言中的說話者終將無法擁有「論述的論述」這樣的後設語言，可以用來揭穿論述的佯裝並斷定其真理。因此拉岡認為，唯一讓精神分析成為「將不會是佯裝的論述」的憑藉，將是「書寫」的功能。

對西方文化而言，書寫文字作為話語的紀錄仍屬於語言的一部分，但中文書寫文字與語言顯然是兩個完全不同的系統，中文正可作為拉岡所欲強調的「書寫功能」的範例。²⁴拉岡舉例，當他以字母將某則公式寫下來，就讓它有別於單純的話語。雖然透過書寫必然造成理解的困難，而需要一定程度的話語解說，但即使不被理解也無礙於文字被書寫，²⁵這顯示書寫文字與話語是兩個不同的系統。拉岡主張，相對於話語，文字和圖示均屬於「痕跡」的層次，因此他才能推翻傅柯在《這不是一支菸斗》（*Ceci n'est pas une pipe*）所指出的「圖與文」的古典對立。在西方的再現思想中，圖與文兩者完全不相容。當它們同時出現，總是一者為主一者為輔。若非一者為主文另一者為「圖示」，就是一者為圖畫而另一者是「圖說」²⁶。但拉岡則認為，文字與圖示都是

24 拉岡以中文書寫為例，認為中國文字的誕生與中國古代文化對論述結構的認識有一定的關係。他引述《孟子》：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」（《孟子·公孫丑》）。對拉岡而言，這段文字表示：「若不能在話語、論述的層次上找到答案，就不必在精神或情感上尋找了」（S-XVIII: 36）。他甚至也認為孟子「性命論」中的「性」就意味著「論述發展下組織起來的意符系統」，相當於佛洛伊德所稱的快感原則，而「命」則有如超越快感原則的絕爽。至於孟子所謂的「君子」便是知道如何自處於這兩個原則下的人：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也」（《孟子·盡心篇》）。顯然在拉岡眼中：中文書寫不僅具有維持社會結構的關鍵性作用，也使中國文化得以產生不同於西方主人論述的哲學思想，如拉岡將「天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。」（《孟子·離婁下》）翻譯為「所有語言都論及性，也就是意符系統。這是為了尋找其根源，而根源則在於利，亦即馬克思所稱的多餘價值」（S-XVIII: 55-60）。

25 拉岡表示其著作稱為《文集》正因為它們是被「寫下來但不被理解的文字」。如此，這個標題也顯示該書是一種從話語通向書寫文字的企圖，如書中明顯可見的「圖文」（graphes）就彷彿是話語的結晶。

26 參閱：Foucault（1973）。

痕跡，它們的功能並非承載話語，而是為了圍堵出話語這個象徵系統與其中的核心空洞。雖然透過書寫才能提出象徵範疇的問題，但也因為書寫並不同於語言，才能在語言之外去申論語言：

書寫並非優先，而是次於所有語言的功能。但若沒有書寫，則完全沒有辦法回頭去追問，語言最重要的結果是什麼，也就是象徵範疇〔……〕亦即真理之大他者的居所（*dimension de l'Autre de la vérité*）。²⁷（S-XVIII: 64）

1971年2月17日，拉岡在黑板上寫下一個中文古字「厶」（同「私」），並指出該字表示「扭轉」、「私人」等意義。但他同時強調他僅藉由這個字的「字形」來釐清話語、書寫文字與真理這三者的關係：



圖 9-3

27 拉岡這段話顯然是針對德希達而說，拉岡認為後者所論的「原書寫」(*archi-écriture*)或「原痕跡」(*archi-trace*)是無稽之談。但德希達提出這個概念正是為了突破話語與書寫這兩者的優先次序思維，進而主張話語就是痕跡的展開，這是為什麼德希達始終感嘆，拉岡從未真正閱讀過他的著作。然而，儘管拉岡主張必須從話語中才能開闢出一條通向書寫文字的道路，但這個開闢道路的意象不正是德希達所稱的「痕跡」？事實上，對「痕跡」的共識同時也是兩人之間最深的歧見。對德希達而言，書寫的概念是為了澄清什麼是被稱為「文學」這個東西的條件，換句話說，什麼是「虛構」的條件。但對拉岡來說，書寫是話語沖刷的痕跡，而文學正是話語沖刷在「真理」之空洞的邊緣形成的某種「沿岸地帶」(*littoral*)。

拉岡定義「厶」字的頂端(1)是造成真理與知識斷裂的語言效應，亦即「對說話者而言，沒有性關係」這個真理(S-XVIII: 65)。當然，這並不表示男人和女人之間沒有什麼事會發生，只是若不透過「書寫」就無法指稱所發生的事為「關係」。正如若要表示a與b的關係就必須寫下 $a \rightarrow b$ ，否則就無法維持並說明這個關係。其次，「厶」字右下角(3)是「書寫」，它最重要的功能就在於彌補話語結構中沒有性關係這一真理。例如書寫以♀與♂符號或中文的「陰」與「陽」表示女性與男性。但精神分析則指出此種二元對立並不足以說明兩性的關係，因為兩性之間始終有著一個構成阻礙的第三項目，也就是「陽具功能」的作用。這使得男、女性別從原本的生殖器官的小差異，變成有或沒有陽具的差異，使得擁有陽具者就不是陽具，而沒有陽具者反而可以成為陽具。這是為何佛洛伊德堅持無論男女都面臨閹割效應的原因。最後，「厶」字左下角(2)是由語言法則所構成之慾望與禁忌的「性的律法」(loi sexuelle)，取代了陽具閹割效應所造成之不可能的性關係，並使慾望與該律法聯繫在一起，甚至慾望就等於這個性的律法。

對拉岡而言，「厶」字的字形結構顯示：語言效應、其法則以及書寫這三者的根本拓撲關係正如環繞著一個空洞的莫比烏斯帶。因為人說話並受制於意符效應，因此兩性之間無法構成為關係。而正因為性關係的不可能，所以書寫——包括文學書寫——才不斷地書寫愛的真理。顯然，拉岡賦予書寫與文字超乎它們承載話語與表達意義的功能，讓文字能夠去書寫不可能的性關係這一真實的真理。拉岡在1971年〈文一岸〉(Lituraterre)²⁸一文中便正式提出書寫作為一種「沿岸地帶」(littoral)的構想，並指出在前衛文學的運動中「文學或許正轉向沿岸地帶」(S-XVIII: 119)。沿岸雖然也是「邊界」(frontière)，但它

28 該文最早發表於1971年10月《文學》(Littérature)第三期，「文學與精神分析」專號，後收錄於《其他文集》(Lacan 2001[1971]: 11-20)。而拉岡在1971年5月12日的課堂即以這篇短文為講題。

本身更是一種「地域」(domaine)的概念，亦即那是溪流沿著低窪地形的邊緣所沖刷形成的地帶。

拉岡提到，他在某次赴日本訪問回程時，搭機沿著北極圈飛行。當他從高空俯視西伯利亞高原沿岸的涇流沖刷的痕跡時，首度領悟到「沿岸地帶」的隱喻，也就是日本繪畫中文字和圖畫的密切關係。拉岡略懂中文，他知道圖畫上的文字是草書。而草書的特徵是書寫者的個別性完全凌駕文字本身的普遍性，但若連拉岡都能夠辨認它們並知道哪些筆畫被省略了，這就顯示了這些書寫文字的本質仍相當於意符。正如在高空俯視之下，涇流就和它們起源的雲朵完全交融在一起。同樣地，拉岡也從阿里斯托芬(Aristophane)的戲劇《雲朵》(*Les nuées*)去思考什麼是「意符」：雲朵產生雨水，化為地面的涇流，但無論雲、雨或溪流都是由相同的水氣所構成，這正是意符的特徵。因此中國山水畫的畫家們可以任意在雲朵上題詩寫字，而沒有產生傅柯所說文字與圖像的不相容性。

在拉岡眼中，話語、字母與書寫文字的關係就如同天上飄忽的雲霧化成了雨水，並在真實空洞的邊緣沖刷形成蜿蜒交錯的涇流。正如雲霧、雨水與涇流均是水分子的不同狀態，字母與書寫雖是銘記話語的痕跡，但它們仍具有如意符般的「隱喻」與「轉喻」效應。換言之，字母與書寫並非單純臨摹或再現話語的意符，它們只是處於不同範疇的相同元素：「書寫、字母，是在真實當中；而意符則是在象徵當中」(S-XVIII: 122)。

基於這個書寫的構想，拉岡表示，他的《文集》不僅「不求被讀懂」，甚至「不是要被閱讀的」(S-XX: 29)，因為閱讀的解碼與詮釋預設著書寫文字具有充實的意義，但對拉岡而言，書寫文字的功能並非意義的傳達，而是為了圍堵出話語所無法企及的「真實」空洞。因此當《文集》出版，許多人表示完全讀不懂、不可讀時，拉岡反而認為這是好的。因為人始終只懂已經在他腦子裡的東西，讀不懂《文集》

就顯示它確實能夠帶來影響與改變。當然，拉岡也強調，不應只是刻意寫出讓人讀不懂的東西，而應該進一步釐清為何「不可讀的」書寫仍被寫下。就此而言，《文集》作為一種書寫並不提供充實的意義，而是有如蜿蜒交錯的涇流所沖積而成的沿岸地帶，圍繞著佛洛伊德的精神分析經驗所揭露之知識的空洞。

如此能夠揭露真實空洞的作用，也是拉岡在1972至1973年《第二十講座：再次》(Encore)，以「繩結」說明書寫功能的原因。²⁹實際上，書寫並不是在三度空間的構想中產生，而是具有結的拓撲學結構。三度空間區分點、線、面，其中點是零度空間，可以被點一分而二的線是一度空間，被線分割的平面是二度空間，被平面分割的立體則是三度空間。但書寫文字明顯挑戰著這個空間的概念。例如，拉岡在黑板上寫下一個看似書寫體字母的符號：

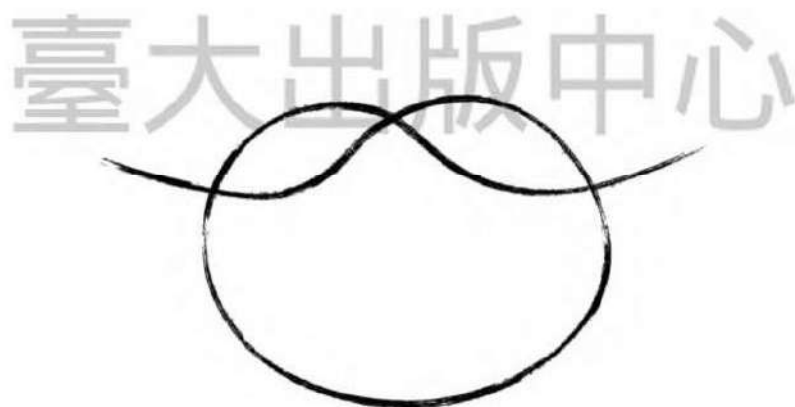


圖 9-4

書寫體的特徵在於筆畫的線條可以相互交錯，又不會彼此切斷，彷彿筆畫的線條可以從另一筆畫之下或之上通過，這便證明書寫的筆畫並非平面上的線條，否則依照三度空間的定義，它們的交錯必然會

29 對拉岡而言，「書寫是可以讀出語言效應的痕跡」。換言之，相較於語言這個大他者，書寫仍是「次發的」，也因此拉岡反對德希達主張的「原書寫」。但這個觀點也再次引發德希達日後在《立場》(Positions)中對拉岡的批評，認為拉岡並沒有弄清楚什麼是「原書寫」，因為德希達從未主張「原書寫」優先於「話語」。參閱：Derrida (1972)。

使其中一者被截斷，同時筆畫所構成的圓平面也必然將空間一分為二。但拉岡寫下的筆畫既沒有彼此截斷，也不同于單純的圓，而是一個最簡單的「水手結」：

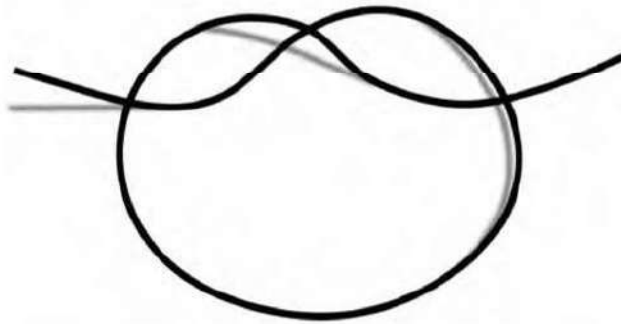


圖 9-5

事實上，與空間中的線條不同，書寫筆畫只能存在於具有至少一個「虧格」的環狀體表面上。在這樣的拓撲表面上，筆畫才能交錯形成結的結構。反之，在三度空間的表面上——如球體——線條無論如何都無法構成結：

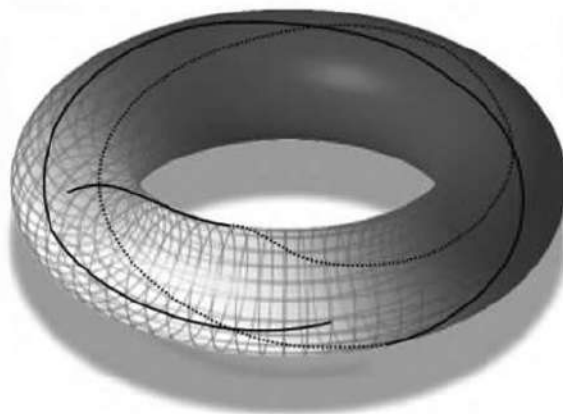


圖 9-6

正如繩結可以繫緊其核心的空洞，書寫的作用也正在於圍堵出語言的空洞核心。此一空洞核心不同於三度空間中的「點」，而是

由「象徵、想像與真實」這三個「說的向度」(dit-mension)³⁰所「圍堵」(coincer)而出，其特質為「無物」，由此拉岡批評，德希達將存在的「在場」(présent)稱為「邏輯中心主義」(logocentrisme)，並引入某種神祕的「原初書寫」，只是一種關於書寫思想的盲點。因為每當要說明什麼是「無物」的空洞時，就必然會說著別的東西，例如中文要表示某處空洞時，會說那裡「空無一物」，這就已經是以某種「存在」的方式去形象化這個空洞。拉岡表示，若無物的特徵就是「不展示」，我們就只能透過書寫文字與圖示等痕跡去「驗證」它的空洞，正如在繩結理論中，空洞的定義就是可以被一條線穿過。同樣地，拉岡《文集》中的文字、公式、圖表等書寫也不是為了傳達什麼精神分析知識，而是為了驗證精神分析知識中的空洞。

拉岡根據菲夫耶(James Février)的《書寫的歷史》(*L'histoire de l'écriture*)³¹指出，邏輯學的發展和希臘人運用書寫文字——特別是字母——有很大的關係，這就體現在歐幾里德的幾何學上。例如三角形「△」其實就是一個書寫文字，而且定義也和文字一樣，雖然每個人畫出的三角形都不太相同，但仍都是三角形。由此拉岡假設，人類史前時代可能只有話語，話語的使用慢慢地才催生了書寫文字，但書寫文字必然也對話語產生影響(S-XVIII: 83)。

對拉岡而言，書寫文字就是佛洛伊德所稱的「字表象」³²。但佛洛

30 從1973年開始，拉岡也將該詞寫為dit-mansion，藉此強調這些向度是說話者與話語的居所(mansion)(S-XXI^a: 6-7)。

31 這也是德希達在《論書文學》(*De la grammatologie*)所評論的作者之一。

32 佛洛伊德在1891年的《失語症釋義》中指出：對心理學而言，語言功能的單位是「文字」，一種複式表象(komplexe Vorstellung)，由聽覺、視覺與運動元素所組成：「聲音影像」、「文字視覺影像」、「語言運動影像」與「書寫運動影像」。其次，佛洛伊德在1915年〈無意識〉中表示，無意識表象與前意識表象之間的差異在於：無意識是純粹的「物表象」，而前意識則是「物表象」再加上了與「字表象」的連結關係。在精神裝置中，只有前意識能夠成為意識，因此思想過程若要成為意識，則必須與相應的字表象產生連結。因此佛洛伊德始終認為，我們的語言表象是屬於前意識，而非無意識。至於無意識的材質是什麼，佛洛伊德則認為仍不可知。參閱：Freud (1891h: 247)。

伊德始終宣稱「字表象」是屬於前意識的次過程而不是無意識，因此包括拉岡學生在內的許多論者便諷刺：「原來佛洛伊德也反對拉岡！」但拉岡反駁，這完全誤解了什麼是「字表象」，也就是誤以為人是先有「思想」，然後才在思想中出現文字表象。拉岡以「象形文字」(pictogramme)說明這個概念的謬誤：即使是明顯的象形文字，也只是因為它看起來像某個東西，所以以某種方式被「發音」才能夠成為文字。因此嚴格來說並沒有象形文字可言。中文六書中所稱的「象形」，只解釋了成為文字的那個符號的來源而已。例如拉岡以中文的「母」字為例，它是母親乳頭的象形文字，但它只是因此被讀成「wù」，和母親的乳房沒有任何關係。³³

此外，拉岡也引述許慎的《說文解字》，並批評許慎雖然很早便發現某些符號在成為「字表象」之前就已存在，卻錯誤地認為它們成為文字之後仍和原先符號指涉的東西有關。例如「人」字的演變：



圖 9-7

「人」的符號從「殷商」³⁴時代就已經存在於龜甲、獸骨上，到了周、秦時因為書寫工具的改變而產生變形（如刻在青銅器上的金文或以蘆筆書寫的小篆）。直到今天，「人」字仍被使用，但早已不復原本的人形。此即顯示，象形充其量只解釋了文字的起源，但文字之所以

33 在出版的講座中，這個字被誤植為「惡」，以致讓人看不出這個字和拉岡所說的母親有什麼關係。參閱：S·XVIII: 86。

34 在出版的講座中，「殷商」被誤植為yin (S·XVIII: 87)，後者在法文中通常用於表示「陰」字。

是文字則與象形無關，而是成為了意符。³⁵ 正如佛洛伊德表示夢是一種「字謎」(rébus)，意謂著不應認為夢裡出現的形象涉及了該形象所代表的事物；反之，因為這些形象只是文字，所以夢才需要被翻譯。

就此而言，拉岡認為所謂的「原初書寫」指的正是象徵系統本身。正如若沒有程式語言系統，將不會有「程式設計」(programmation)，也就沒有會出錯的程式。同樣地，精神分析所稱的症狀、口誤、失誤行為等日常生活中的精神病理現象，之所以被認為是錯的，只因為它們與原先系統已經設計好的規則不相符。因此，嚴格而言，即使是「口誤」都仍是一種「筆誤」，因為語言本身是精確的，它並不會說錯，出錯的始終是「程式」，也就是已經寫下的象徵系統的錯。這也反證了書寫文字並不單純只是表象而已，文字也會反過來對語言系統造成影響。拉岡舉日文為例，日文因為接受了已經存在的中國文字，使得同一個漢字居然可以有「音讀」(onyomi) 和「訓讀」(kunyomi) 兩種不同發音，顯示了屬於痕跡層次的書寫文字也會介入並影響語言。

四、無法書寫的性關係

若作為話語沖刷痕跡的書寫與文學是為了圍堵出話語結構的空洞核心，那麼對拉岡而言，處在這個空洞核心而永遠不可能被書寫的就是性關係。雖然佛洛伊德在《圖騰與禁忌》中曾寫下原初父親享有所有女人這樣的性關係，但拉岡主張這本書僅具有「神話」價值，其意

35 這也顯示了，拉岡所論的「意符」並不完全等同於索緒爾所稱的「音素」。因此拉岡也強調，他將刊載於《文集》中的一篇文章標題稱為「無意識中的『字母』(lettre) 審級」而不是「『意符』審級」正是為了避免這個誤解。至於稱「審級」，則是因為一方面佛洛伊德用的詞就是 Instanz。另一方面，拉岡自己曾在《第十九講座》中解釋，法文 instance 這個詞具有法學意義的「審理分級」(如三級三審)，以及「強烈的要求」(insistance) 的雙重意義。

義是在於彰顯「所有女人」這樣全稱的女性定義是不可能的（S-XVIII: 106）：一開始原初父親擁有「所有女人」，因此兒子們被禁止接觸女人；當兒子們群起反抗，殺了父親並予以分食之後，他們彼此約束不得繼承這樣的原初父親，也不再有人可以享有「所有女人」。因此，對所有人類的兒子而言，「所有女人」是不可能的。女人只能以「多單元」（multi-unité）的形態運作，只有個別的女人而沒有全稱的「女性」可言。這是為何拉岡日後在《第二十講座》中將法文「女性」（*la femme*）的定冠詞劃掉，藉以凸顯「女性」性別無法全稱的特質。

在《圖騰與禁忌》的神話中，唯一具有全稱功能者是「父親」（*le père*）。特別是在一神教中，唯一父親的功能更是明顯。對拉岡而言，這是因為神話必須保有一個根本的主人意符作為書寫的起源，也就是拉岡所稱的「一劃」意符。³⁶而因為人的性別分化是建立在「一個全稱的父親」功能以及「個別的女人」之上，邏輯上男女的性關係便成為不可能、無法被書寫的關係。就邏輯述句而言，男性性別的定義可以建立在「所有男人都受制於陽具功能」的「全稱肯定」述句上，但女性性別卻無法有「全稱」的定義。然而女性無法被全稱並非表示，相較於男性，女性處於劣勢。相反地，正因為女人「沒有」陽具，所以可以選擇「是陽具」，並和男性一樣受制於陽具功能；她也可以選擇不理會陽具，而享有某種女人身體的絕爽。正如拉岡表示，許多神話都暗示了可能「有些女人」（*certaine femme*）擁有某種關於性絕爽的知識。在此構想下，拉岡強調，「沒有性關係」指的是「到目前為止沒有任何能夠書寫它的模式存在」（S-XVIII: 83）。而精神分析則發現，若不引入一個不知性別的第三項目——陽具——性關係就始終無法被書寫。³⁷

36 拉岡在《第十八講座》中又稱該意符為「不多過一」（*pas-plus-d'un*）並依照諧音戲稱它為「papeludun」（S-XVIII: 106, 120）。

37 拉岡在〈對丹尼爾·拉加許報告的評論〉（*Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*）中曾

精神分析透過象徵的意符——也就是陽具——結構起兩性的關係，因此掌握到真正的關鍵在於「性絕爽」中的禁止效應。亦即，「陽具」是借自身體上一個被禁止使用的器官，以致性絕爽必然以禁令的律法形式介入兩性關係。這使得全稱的男性（所有男人）唯一的伴侶並非全稱的女性（所有女人），而是「一個」被禁止的女人，也就是母親。拉岡試圖以「量詞邏輯」的述句關係去描述男性、女性之間不可能的性關係公式。在數理邏輯中，四種量詞述句分別表示為：

	全稱	特稱
肯定	$\forall x \Phi x$ (所有的 x ， x 具有 Φ 的功能)	$\exists x \Phi x$ (有些 x ， x 具有 Φ 的功能)
否定	$\forall x \overline{\Phi x}$ (所有的 x ， x 不具有 Φ 的功能)	$\exists x \overline{\Phi x}$ (有些 x ， x 不具有 Φ 的功能)

若從佛洛伊德所區分的「否定的判斷」與「對判斷的否定」考量，以上四種述句也可表示為：

	全稱	特稱
肯定	$\overline{\exists x \Phi x}$ (沒有 x ， x 不具有 Φ 的功能)	$\overline{\forall x \Phi x}$ (並非所有 x ， x 不具有 Φ 的功能)
否定	$\overline{\forall x \Phi x}$ (沒有 x ， x 具有 Φ 的功能)	$\overline{\exists x \Phi x}$ (並非所有 x ， x 具有 Φ 的功能)

根據佛洛伊德，無意識並不知道「否定」，因此無法以「否定的

寫下以下公式：男人的慾望是 $\Phi(a)$ ，而女人的慾望則可寫成 $\mathcal{A}(\phi)$ ，並表示這是當前唯一能書寫的性關係（Lacan 1966[1958a]: 683）。雖然兩性關係的公式只是一種純粹的書寫文字，因為無法給予它具體的內容，但它仍可讓人去談論不可能的兩性關係，這正是書寫的作用。一如牛頓的引力公式： $F = g \frac{m_1 m_2}{r^2}$ （兩個量體相乘除以彼此距離的平方再乘以重力常數），至今仍然沒有任何人能給予它一個實質的內容，但這樣的公式仍讓我們能夠去談論、計算引力的關係。

判斷」方式去否定閹割 (Φ)，只能透過「對判斷的否定」予以「否定」。如此一來，無意識能夠用於否認閹割的述句結構僅剩下：

全稱否定： $\exists x \Phi x$ （沒有 x ， x 具有 Φ 的功能）

特稱否定： $\forall x \Phi x$ （並非所有的 x ， x 具有 Φ 的功能）

如此，男性的定義就建立在全稱否定的「沒有人是被閹割的」($\exists x \Phi x$)，這也是男人為了獲得男性性別必須面對的掙扎。反之，女性的定義則是特稱否定的「並非所有人都是被閹割的」($\forall x \Phi x$)，而這正符合了女人身體器官的事實 (S-XVIII: 141)。由此，拉岡強調，這個邏輯述句關係中已經有著導致性關係不可能的錯覺：男性性別的全稱錯覺來自於「所有人都不被閹割」($\forall x \Phi x$)，但那實際上只是「沒有人」($\exists x \Phi x$)。相對地，女性性別是建立在實際上的「並非所有人都被閹割」($\forall x \Phi x$) 的特稱，那卻也產生「有『至少一個』(au moins un) 人」($\exists x \Phi x$) 的例外錯覺，也就是能夠享有所有女人的原初父親。

拉岡透過揭露「多餘絕爽」的作用，去探究精神分析論述中真理與佯裝的對立與辯證，進而主張「沒有性關係」(il n'y a pas de rapport sexuel) (S-XVIII: 166)。而性關係的不可能指的是它在邏輯關係上的失敗與書寫的不可能，因此佛洛伊德著作的書寫就像是在沿岸地帶所沖刷出的痕跡，它們圍繞著「沒有性關係」這個隱沒的晦暗真理。後者唯一的佯裝正是閹割的意符 Φ ，陽具。

此外，拉岡從「專有名詞」的角度指出，若專名是語言當中最接近個體的標記，那麼各有其名的說話者為何還必須去作為男性或女性，而不像自然萬物一樣做「自己」就好了？此即顯示，性別的意符並非固定在說話主體上，而是在象徵系統中為其他的意符代表著該主體。而「被代表」就意味著「不在場」，只能以「欠缺」的方式在象徵系統中流通。這就是陽具這個根本意符所凸顯的閹割作用，它使得人作為說話者，其身體的絕爽只能透過性別的媒介。

而「陽具」本身同樣也是一個專名，一個佯裝的意符。陽具只是貌似男性生殖器，卻被認為具有繁殖所需的一切而受到崇拜，拉岡因此特別強調，他是就弗列格所論的「意謂」³⁸去寫〈陽具的意謂〉(Bedeutung des Phallus)一文。陽具就是意謂，因為陽具代表著造成沒有性關係的那個不在場、欠缺的位置。因此人也無法透過語言去指稱這個空洞，只能帶著它說話，以致產生了「隱喻」與「轉喻」的語言法則。相對地，「書寫」則是圍繞著這個空洞，賦予它某種骨架，讓它具有形式。即便如此，也無法直接書寫陽具功能，只能透過意符的佯裝。這使得建立在意符之上的陽具，必然只能去「戲仿」(parodier)它永不可及的絕爽。

至此，拉岡認為精神分析已經套住重要的東西了，只是尚不知道從套袋裡會冒出什麼。此時更不應只是將它貼上真理的標籤，然後送往大學這個知識市場，而是必須進一步釐清知識與真理的斷裂關係，才是精神分析論述的原則。因此，只是揭發論述的真理所在，並不足以讓建立在這個論述之上的架構傾倒。正如馬克思揭露了多餘價值的真相也沒有阻礙資本主義的運作，無產階級的政治革命更是完全撼動不了主人論述，反而使它披上資本主義外衣捲土重來，甚至達到全球化的地步。

因此拉岡認為，與其揭發真理，應該指向一個更為根本的質疑，也就是對於作為一切論述根本的「佯裝」的質疑。拉岡指出，無論是人類學、精神病理學或其他領域的文獻，都迫使人必須正視沒有性關係的事實。也因為兩性之間的裂縫，才產生類似兩性之間的溝通與橋樑等想法。而精神分析則進一步指出，是因為兩性之間的第三者陽具的介入，才讓性的絕爽成為不可能。對拉岡而言，若要維護精神分析論述所開創之新局的正確意義，就必須從這裡重新出發。

38 參閱：本書第八章第四節。

拉岡表示，當他提出「父之名」就是「陽具」的主張時，曾引起宗教與衛道人士的譁然與撻伐，但確實沒有更好的說法了，因為陽具就「意謂」著沒有性關係這處空洞，以致無論如何呼喚，陽具始終不會應答。但當人呼喚「父親」時，至少會有個真實的人站出來。然而父之名也凸顯出父親「是本質上蘊含著律法的名字」(S-XVIII: 173)。就生物的繁殖而言，人類家庭中的父親功能微不足道。早已行之有年的人工受孕，以及未來可能會出現的複製人，也都預示了未來人類的繁殖可能不再需要父親。顯然，除了作為蘊含著律法的名字之外，父親對人類而言並沒有其他意義。正如在精神分析經驗中，父親始終只是一個「指涉」。精神分析從未分析過任何父親，即使分析者是一位父親，但分析所檢視的也仍是他和自己父親的關係。

就此而言，拉岡強調，伊底帕斯神話並非反映父系權威。相反地，它凸顯的是閹割所處的位置：父親不僅是被閹割的父親，而且被閹割到只剩下一個數字，也就是「零」的存在。正如在數論中，自然數的構成是基於零這個空集合，「陽具」就代表著這個「零」的功能，這也是為何「父系」(patriarcat)是可數的原因。西方文化中對世代的更迭會冠以一世、二世、三世、四世……等稱呼，正是「父之名」最經典的呈現。反之，母系則是不可數的，母系的特徵在於母親和她的產物之間的關係是明確無疑的。雖然法文諺語表示「人可能在地鐵遺失他的母親」(perdre sa mère dans le métro)，但對於誰是母親，甚至誰是母親的母親，則沒有任何疑問，因此母系是「不可數的」(innombrable)，因為母親沒有一個可以起數的零點。

對拉岡而言，這個「零」的必要性也說明了為何原初父親必須被殺死。否則即使是悲劇，也沒有任何劇本敢寫出兒子蓄意謀殺父親的情節。在古希臘戲劇中從未有人以父親的身分被殺死；伊底帕斯在森林中意外殺死父親時，並不知道那個人就是他父親。同樣地，拉岡以

$\bar{\forall}x \Phi x$ 表示「並非所有人都是被閹割」的女性位置所凸顯的「至少一個」的1，就只能建立在化約為零的空集合之上。而化約為零，正是佛洛伊德以「父親的謀殺」神話所要表示的必須性。

臺大出版中心

第十章：性別分化

一、性別差異與邏輯

精神分析涉獵的問題大多跟性有關係，但拉岡卻說「沒有性關係」。若這個主張會令人感到錯愕，恐怕是因為人們至今仍將生物學上的繁殖功能和佛洛伊德經由無意識所揭露的性關係混為一談。儘管佛洛伊德自己也曾誤入生物學的歧途，但他所指出的性關係和生物學上的性並不相關，正如男性與女性也非由染色體的分裂與組合所決定，而是由語言所定義。

不可否認地，性別分化與性關係始終是精神分析文獻中爭論不休的難題。如伊底帕斯理論主張男、女性別發展均需經歷相同的陽具期與閹割恐懼，就經常被批評是陽具至上的男性沙文主義。某些精神分析師為了消弭紛爭，便嘗試推翻佛洛伊德的陽具期觀點，例如瓊斯試圖以「性慾喪失」的概念解決男女性別發展不對稱的難題。但佛洛伊德不僅反對這個假設，更再次明確地強調，無論男女都必然經歷以陽具為主導的性發展時期。¹顯然瓊斯的理論修正就是從單純的生物事實來看佛洛伊德的性別理論，誤以為早在陽具期之前，男孩、女孩的性別就已經不同，正如他們的身體也是一出生就不一樣。因此拉岡批評瓊斯，為了解決佛洛伊德理論的難題而拋棄精神分析的基礎，無異於將嬰兒連同洗澡水一起倒掉。對拉岡而言，若佛洛伊德幾乎是盲目地堅持男、女都必須經歷陽具期，這就顯示其理論中存在著一個他自己

¹ 參閱本書第二章，註釋11。

或許都知之不詳、且有待被重新發掘的真理。

從精神分析的觀點而言，人因為說話才產生性別認同的問題，因此男、女本質上只是一種意符對立的結構關係。人作為「說話者」，到了一定年齡就註定要在語言中被區分為「男人」或「女人」，就像小孩到了某個年紀會自問該去「男生」或「女生」廁所。人逃避不了來自語言意符所對立的男性、女性定義，以及建立在這些定義之上的社會制度，特別是婚姻關係，可見決定男、女性別認同的關鍵並非解剖學上男、女生理器官的差異，而是社會結構的親屬關係所賦予角色的不同。這解釋了為何擁有語言的人類會產生性別認同的錯亂，而其他動物則沒有性別認同的問題。

男孩並非生下來就是男人，而是到了一定年紀他才必須「做男人」（*faire-homme*），也就是去符合語言對男性的定義。此後，他的世界才分成男、女兩邊，並展開他與女人的關係。這顯示性別分化與性別認同本質上均是一種佯裝的功能，與生物學的生殖器官或染色體無關。更正確地說，並非生殖功能決定了性別的分化與認同，而是後者構成了前者的基礎。例如動物行為學發現，某些動物在進行繁殖的性行為時會先跳求偶舞，且通常跳舞的一方是雄性，被求偶的目標則是雌性。如此，難道不是因為求偶舞所構成的性別分化，才讓動物有交媾與繁殖的可能性？同樣地，人類的性活動就類似動物的求偶舞，人的性別分化也是為了維持此種動物性質的佯裝，只是人是透過語言的媒介，以話語來跳求偶舞。

另一方面，女孩也不是天生就具有女性性質，而是在進入由社會結構——婚姻與親屬關係——所決定的交換辯證中，才必須接納女性性質並成為女人。交換正是一種意符的運作，其結果是產生馬克思所論的多餘價值。同樣地，女人成為交換之項目也會產生「多餘絕爽」的失落與禁止效應，使得代表「性絕爽」的陽具意符主導絕爽的經濟

關係。

精神分析主張，男性是被閹割的性別，因為他失去了代表性絕爽的陽具意符。陽具並不在他身上，而是在女人這一方。但女人雖然可以是陽具卻也同樣得不到陽具，因為她從男人那裡得到的只是陰莖。這是性關係成為不可能的原因，也是只有透過陽具意符才能被認識之性絕爽的真實。在這個關係中，對男人而言，女人等同於陽具，並且是所有男性性質所要回應的真理。就像法文諺語「找出癥結」(cherchez la femme)的字面意義就是「找出女人」，若要知道男人是什麼，只要找出他的女人就能夠衡量。但女人卻相對保有較大的自由度，因為她能夠選擇成為陽具並給予男人其分量，也可以完全不理會陽具而選擇擁有專屬女性的大他者的絕爽。

精神分析並非否認身體上生殖器官的差異，而是強調人作為說話者，在接受這個器官差異時所遭遇的困難。精神分析發現，人在童年時會透過各種認同的方式去拒絕這個差異，也就是否認閹割，由此才能展開性別認同所必經的各個時期。確實，人類的身體男、女有別，問題在於並不是人自己做出這個分別。男人並非一出生就知道什麼是男人，更不會生來就自認為是男人而有別於女人。同樣地，女人也是如此。性別的分化是因為人類是誕生在一個有男、女性別差異的語言結構中：一方面，人類家庭結構中的父、母雙親就是依照這個差異所建立；另一方面，在雙親對小孩的話語中，也始終反映著這個差異。這個籠罩著主體並決定其精神向度的語言結構，正是拉岡在1971至1972年《第十九講座：……或更糟》(...ou pire)²所提出的「吾言」。那

2 拉岡表示標題中的pire是當作副詞使用，就像口語上說Je fais bien或Je fais pire，表示「更不好地」或「更糟」。而作為副詞，它伴隨著一個在此被刪節號所取代的動詞「說」(dire)。換言之，「說」這個動詞被略去，但在文法上，語句當中最不能被省略的部分就是動詞。因此拉岡表示，他將「說」變成了一個名詞：「一個說出來的語句」(un dire)；也就是「沒有性關係」。因此，「沒有性關係」就是只能半說的真理中被略去的一半，而說出來的那一半就必然是「說得更糟」。若非如此，拉岡的講授就容易多了。這也是這個

不只是母語，而且是一個處於大他者位置的語言情境。³

因為語言一開始就有著男性、女性的分化，任何進入語言中的說話者都必須成為「他」或「她」⁴。即使生物學上確實有「雌雄同體」存在，但並未成為另一種性別，只是同時讓「他」和「她」處在同一個身體當中。所有的語言都有著這種陰性、陽性的屬性（genre）分化。中文表面上看似沒有陰性、陽性的文法區別，那是因為中文早已將陰、陽普遍化為萬物的屬性。因此在中國文化中，萬物都可區分為屬陰或屬陽，但就是沒有人見過或知道究竟陰、陽本身是什麼。同樣地，人其實並不知道男性、女性到底是什麼。人類兩性之間的性關係完全是由兩極化的空洞價值所支撐起來，因此人類性關係的論述可說是一種盲目的論述。例如，當人類在顯微鏡中發現了「配子」（分裂後的生殖細胞），便將「男人」定義為「精子的帶有者」。然而很多其他動物也有精子，那麼牠們是否也是男人？於是生物學便進一步區分而將男人定義為「帶有人類精子」的動物。只是如此一來，人類男人的定義來自於精子，而精子則是來自於人類男人，這只是「雞生蛋，蛋生雞」的循環論證。

同樣地，哲學論述一旦碰到性別，所有的難題旋即接踵而至。例如當亞里斯多德在《形上學》中思考什麼是萬物的「原則」時，問道萬物的原則是否是「性別」（genre），緊接著他就面臨性別是「普遍的屬性」還是「特定的存在」的難題。這也是柏拉圖《巴門尼德篇》（*Parménide*）所陷入的「存在」與「一」（un）之辯證的陷阱。因此，拉岡提出了一個比喻：思考性別問題時，就像是魔術師原本在帽子裡

法文標題的諧音字「嘆息」（soupirer）所表達的無奈：即便只能說得更糟，但拉岡無法不去說它，因為「沒有性關係」是精神分析的臨床事實。

3 參閱：本章第四節。

4 中文的「她」字是在民國初年白話文運動才被發明出來，為了區別於另一個性別的「他」。就此而言，「他」和「她」這兩個字都沒有直接地引申到男人或女人的身體，純粹是為了意符的對立而設。

藏了一隻兔子，沒料到從帽子裡變出來的卻是一頭犀牛。

人的性別認同有賴於語言的效應，使得人在接納其性別之前，必須面臨一個「過早」被賦予的使命。就像嬰兒剛生下來就背負著男、女性別分化的重擔，但他卻是在十幾、二十年後才需要去面對生殖交配的使命。即使這個使命一開始並不是那麼鮮明，也無法挽回它的負擔過早出現的錯誤，以致性別的分化很容易被誤以為是自然的錯誤。例如，當一個小女孩行為表現不符合其性別，在法文上就被稱為是「錯過的男孩」(garçon manqué)。此處的「錯過」其實顯示了什麼才是「應該的」，亦即這個錯過背後被認為隱藏著一個真正的女性性別。在這樣的條件下，人勢必只能錯誤地經由生殖器官的小差異去認識異性。原本語言上的男性、女性標籤，被錯誤地等同於生殖器官的差異。連帶地，原先的生殖器官也不再只是器官，而成為具有意符作用的工具。就像變性人不惜手術疼痛仍堅持要除去身上的器官，表示他認為那是可以被擦拭掉的意符。他對變性的激情與堅持，就是想掙脫一般人共同的錯誤，只是他沒有了解到涉及性絕爽的是陽具意符，陰莖只不過是其工具而已。這也是為何拉岡認為，只有女同性戀者能夠安穩地維持不可能的性論述。女同性戀者不需理會陽具，甚至唾棄陽具，因此能夠不落入將陰莖當成陽具意符的陷阱。但精神分析至今仍完全缺乏女同性戀的論述，也不知道什麼是「女性的絕爽」。拉岡認為，女性主義者或許不該「拋棄」那些代表女性性質的特徵，因為這並不會讓她們變成為男人。⁵相反地，是因為刻意去「取得」這些女性性質，才使得女人只能成為客體，並以不在場的方式去涉入性的絕爽。這是為何「女性化」必然也是一種「物化」女人的過程。但在

5 拉岡在此引伸 Apollinaire 著名的超現實主義戲劇《提瑞西亞斯的乳頭》(Les mamelles de Tirésias)。劇中女主角特瑞絲 (Thérèse) 想要擺脫其生育的天職，變成男人、和男人一樣擁有權力。為此她將自己的名字改成希臘神話中的盲眼先知提瑞西亞斯 (Tirésias)，讓臉上長出鬍鬚並從胸甲中解放出代表女性性質的兩隻小鳥——在劇場中以氣球表示。

此的「物化」是就馬克思所稱的「多餘價值」而言，也就是「慾望物化」；因為「女性化」讓女人獲得她本身不具有、而是在交換過程中才多出來的多餘價值。

精神分析經驗顯示，構成男、女性關係巨大阻礙的陽具功能（閹割），絕不是來自父母或長輩的偶然威脅，而是涉及語言法則的邏輯問題。邏輯學發展的困境凸顯出語言中的真實空洞：一開始邏輯學企圖掌握一個可認識的、封閉與完備的論述系統，並以算術為模型提出其運作的公理與真假的判定。但語言並不具有算術系統一般的封閉性與完備性，當中始終存在著無法被化約的缺口。這正是邏輯學家哥德爾提出「第二不完備定理」的原因。該定理顯示：若A集合是所有可判定為真或假的命題，那麼A本身就不包含它自己，亦即A是不可判定的。但這個在邏輯上「不可能」判定為真或假的缺口，正是拉岡所稱之不可能的真實，因此拉岡主張，精神分析不該聽從維根斯坦的訓誡，在真實這個不可能的裂縫前停下腳步。對精神分析而言，真實才是探索無意識的真正入口，也是唯一能夠從語言內部去翻動語言系統的阿基米德點。精神分析也不應像語言學一樣去虛構一個語言之外的後設語言，而是必須從語言中這道真實的裂縫去一窺所有的語言效應。

同樣地，精神分析也不應該因佛洛伊德曾說過無意識不知矛盾，就不再透過邏輯學去征服無意識這片黑暗大陸。更何況佛洛伊德早在「薛海伯案例」中，就已經透過語句邏輯的方式研究妄想症狀的產生與轉變。因此，若語言的效應使得男、女之間無論如何都無法寫下這個不可能的性關係，⁶那麼精神分析作為一種性的論述，不僅沒有藉口逃

6 而在不可能的性關係之下，拉岡也認為：精神分析師對分析者的婚姻問題所能提出的最好的方案，就是「他們自己會想辦法！」換言之，婚姻問題只是反映出性關係的不可能，因此精神分析師大可不必因為無法解決婚姻問題而內疚。反而是錯誤地自認為是「醫師」的迷信，才讓精神分析師會為此感到愧疚。但即使是醫生又能如何介入去保證患者的婚姻幸福？更何況精神分析的日常實踐不斷證實的，就是沒有性關係這一事實。

避邏輯學，甚至必須要能夠提出「新的邏輯學」(S-XIX: 19)，才能深入兩性關係的真實核心，並書寫男女性別分化的關係。

為此，拉岡主張，精神分析的新邏輯學的首要任務，是將亞里斯多德以來被傳統量詞邏輯忽略之「並非全部」(pas-tout)的「例外」功能強調出來。例如「並非所有人都受制於陽具功能」($\forall x \Phi x$)，就蘊含著「至少一個人不受制於陽具功能」($\exists x \neg \Phi x$)的必然性。這個蘊含關係也導致哲學長期以來的誤解，如海德格便批評哲學混淆了「本質」(essence)和「存在」(existence)，因為「全稱述句」表達的是本質(如「所有人都是善良的」)，而「特稱述句」表達的則是「存在」(如「有些人是善良的」)，但哲學卻是從有些善良的人的「存在」去推論出人的「本質」是善良的。同樣地，性關係的問題也是在於有些男人、女人個體的存在，但這卻被混淆為男性、女性的性別本質。因此精神分析的邏輯學必須強調出「並非全部」的例外功能，才能打破這個混淆。

其次，一旦強調例外功能，則傳統邏輯學中的各種「模態」(modalité)勢必得重新定義。如亞里斯多德《工具論》(*Organon*)的〈解釋篇〉(De l'interprétation)將四種模態與它們的對立關係表示為：「可能」(possible)對立於「不可能」(impossible)、「偶然」(contingent)對立於「必然」(nécessaire)。然而拉岡指出，「必然性」的特徵在於「不能不……」(ne pas pouvoir ne pas)，因此對立於「能夠不……」(pouvoir ne pas)，但後者是「可能性」而非「偶然性」。同樣地，「偶然性」是「能夠不能……」(pouvoir ne pas pouvoir)，而與其對立的則是「不能夠不能……」(ne pas pouvoir ne pas pouvoir)的「不可能性」⁷。

7 拉岡在《第二十講座》也重新以「書寫」來定義這四種模態之關係，參閱本章第三節。

基於這個新邏輯學，拉岡重新定義，就精神分析而言，男性是「所有人都受制於陽具功能」($\forall x \Phi x$)，女性則是「並非所有人都受制於陽具功能」($\nabla x \Phi x$)。而維繫著這兩者之關係的，是由女性定義所決定之「例外」，也就是「至少一個人不受制於陽具功能」($\exists x \Phi \bar{x}$)。後者正是佛洛伊德創造的弑父神話中的原初父親，他像上帝一樣，是保證性別分化系統運作的參考點。

如此，這個例外就能夠凸顯出兩種否認閹割的方式，「至少一個人不受制於陽具功能」($\exists x \Phi \bar{x}$)與「沒有人不受制於陽具功能」($\exists \bar{x} \Phi \bar{x}$)。其中後者並不同於「所有人都受制於陽具功能」($\forall x \Phi x$)，而是對於陽具功能之「存在」的否定。因為若「沒有人」($\exists \bar{x}$)就沒有陽具功能可言，如此一來，「至少一個人不受制於陽具功能」的例外便可構成「男性集合」不可或缺的邊界，而「沒有人」則是女性集合當中所包含的零。換言之，男性集合可被視為有邊界的「無限集合」(ensemble infini)，而女性集合是「超限集合」(ensemble transfini)，因為它的邊界是一個空洞。

根據以上定義，兩性關係的書寫只能透過以下四個邏輯項目表示：

男	女
$\forall x \Phi \bar{x}$	$\exists \bar{x} \Phi \bar{x}$
$\forall x \Phi x$	$\nabla \bar{x} \Phi x$

男性的錯覺來自於主體個別的存在狀態被混淆為「所有人都受制於陽具功能」($\forall x \Phi x$)的全稱定義。相對於男性的定義，女性則是「並非所有人都受制於陽具功能」($\nabla x \Phi x$)⁸。而女性位態所蘊含的例外「至少一個人不受制於陽具功能」($\exists x \Phi \bar{x}$)，正構成了「男性集合」的

8 這是為何拉岡聲稱「女性」不存在的原因：因為女性並非全稱的普遍定義，而是只有「個別的女人」存在。因此不應將拉岡所稱的「女性並不存在」誤解為「女人並不存在」。

邊界。另一方面，男性的「所有人都受制於陽具功能」($\forall x \Phi x$)，則凸顯了女人無法被閹割的生理條件，因為「沒有人……」($\exists \bar{x} \Phi \bar{x}$)。

如此，男性可說是1（至少一個），女性則是0（一個都沒有）。而造成兩性關係之障礙與不可能的原因在於，就存在而言，一邊是「至少一個」存在，而另一邊則是「一個也沒有」；就本質而言，一邊是「所有人」的全稱定義，另一邊則是非全稱的「並非所有人」。性別認同的邏輯錯誤就在於將0和1的關係當成兩個對立標籤的存在（如♀與♂），而產生兩個性別的錯覺，因此拉岡主張，在陽具功能所主導的性別分化中，只有一個性別存在，也就是「所有人都受制於陽具功能」的男性。至於「並非所有人都受制於陽具功能」的女人們，一方面可以從男性那裡奪取陽具功能，並由她決定其用途；另一方面，也可以把陽具功能退還給男性，並保有一種不同於陽具絕爽的真正的「女性絕爽」(S-XIX: 103-104)。

可見拉岡雖強調陽具功能，但並未忽視「女性的絕爽」。相反地，他認為「女性」才是關鍵的大他者性別，因為是女性才讓男性獲得「至少一個」存在的性別認同位置。只是這樣的「女性」性別並不存在，因為女性是無法全稱的「並非所有人」。就此而言，拉岡比喻，女性的大他者形象彰顯了詩人米修（Henri Michaux）所稱的「介於中心與不在之間」(entre centre et absente)，亦即女性一方面參與陽具功能、是性別分化的關鍵中心，但另一方面卻又完全不存在。

事實上，拉岡所提出的新邏輯學觀點，來自於集合論對歐拉（Leonhard Euler）的批評。歐拉是從一個封閉、完整的系統去定義兩個集合之間的關係，如A和-A之間沒有交集，而A和-A的聯集（ $A \cup -A$ ）就互補、合而為一：

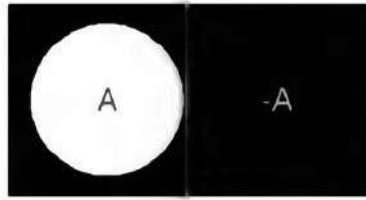


圖 10-1

但集合論主張，不應從封閉、完整的系統去看集合的關係，因為從空集合的角度就可以定義 A 和 -A 之間沒有交集的關係：

$$A \cap -A = \emptyset$$

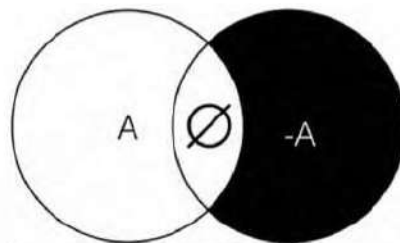


圖 10-2

如此，A 和 -A 的聯集 ($A \cup -A$) 就不構成合而為一的互補、完備的系統，而是包含著一個空集合 \emptyset 的系統。

同樣地，假設 A 是「所有人」的男性結合，-A 則是「並非所有人」的女性集合，則兩者的交集是空集合 \emptyset ，且兩者的聯集並非合而為「一」的愛情神話，其中還橫互著空集合這個阻礙。對拉岡而言，這也是人們在強調性別平等時的盲點，因為兩性關係並非兩個對等集合的關係，而是由 A、-A 與空集合三者所構成的關係。

就集合論而言，1 來自於 0，然而兩性的關係卻是建立在合而為「一」的一體性錯覺上。拉岡引述柏拉圖的《巴門尼德篇》指出「一」與「一體」的差異：⁹ 柏拉圖將「一」的概念對照於「存在」，而凸顯

9 拉岡認為柏拉圖的對話錄構成了精神分析論述最早的基礎，他甚至戲稱柏拉圖是最早的拉岡派！因為相對於巴門尼德主張所有形上學所列出的物質都是「可說的」(dicible)，

「一」並不存在於自然、而是來自「個體」(individu)的構想，以致若說「有一隻獨角獸」又說「獨角獸不存在」，就會構成矛盾。然而就數學而言，「存在」早已不同於「自然存在」。拉岡強調，數學所定義的是「真實的1」(Un réel)，如「一個點」存在並不意謂著它在「現實」中有相應的存在個體，因此數學可以說「一隻獨角獸加一隻獨角獸等於二隻獨角獸」，而這和「獨角獸並不存在」並不構成矛盾。同理，精神分析論述涉及的也是真實的向度，因此強調「至少有一個男人不受制於閹割功能」並不預設這樣的男人的自然存在。對精神分析而言，被稱為「現實」的自然存在反而是「幻想」(fantasmes)的國度。

然而，真實作為一種不可能的存在仍必須透過「象徵」來定義，如以「數」的概念將「一個點」定義為1，這是人作為「說話者」涉入真實世界的方式。人對真實的認識與數學的發展息息相關，早在柏拉圖的《泰阿泰德篇》(Théétète)，就可見到畢氏定理所凸顯的無理數的困難，也就是一個無法對應於任何自然存在的數。為了解決無理數的困難，阿基米德(Archimède)發明了窮盡法，萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)則進一步發展出微積分。但一直要到康托(Georg Cantor)的「集合論」才真正解決無理數的難題。集合論將0定義為空集合，而1則是「有一個空集合的集合」，依此類推便確立了「數」的狀態，而無須預設任何自然存在的個體。如此，將「數」視為集合便可證明無理數也是「實數」。例如康托以對角線證明法比較了兩個無限集合：表面上，無限大的東西不可能被比較大小，而康托則利用1對1的對應，證明在A-B集合的對應中，若A集合中至少有一個元素超出了與B集合的對應，那麼A集合就必然大於B集合。依此原則，康托將0到1之間的「實數集合」對應於「自然數列集合」，並假設一個數

柏拉圖則是透過對話凸顯出，只要試圖去說話，那麼話語結構所造成的困難就會一一浮現出來。

M，它將取自與每一個自然數相應的小數點後的位數。如1就取小數點後第一位數，2取小數點後第二位數，依此類推。如此，M將是這兩個集合的對應圖表中的對角線所構成的數。然後，康托改變這個對角線上的數（如若它不是4就改成4，若是4就改成5），這麼一來，M便不包含於這兩個集合的對應表列，但M仍是實數，因此證明了實數集合必然大於自然數集合（圖10-3）。這是為何自然數集合被稱為「無限集合」，而實數集合則是「超限集合」。

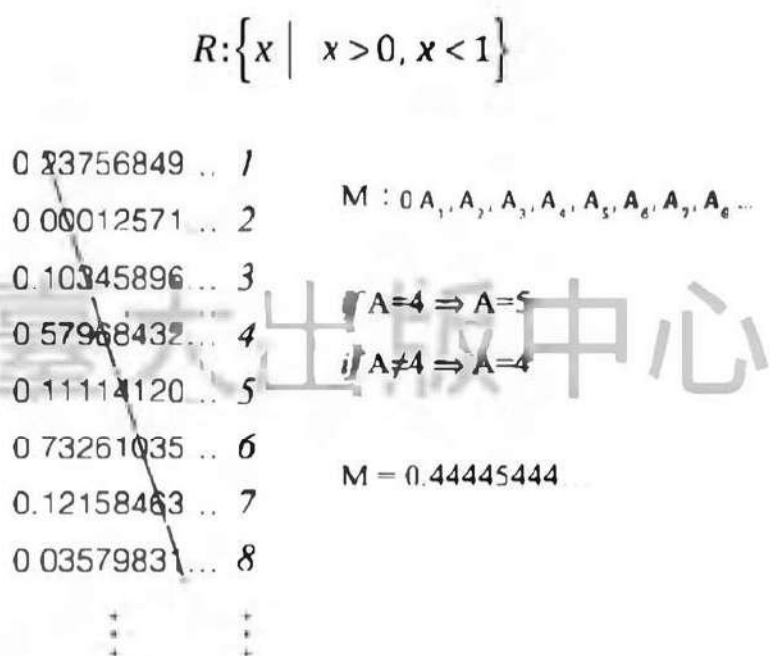


圖 10-3

可見從空集合0確立起1的概念，就能夠對集合進行「一對一」的對應，而不必管集合的內容是什麼，也無須預設任何個體的存在。換言之，要找到1的定義，就必須從1所存在的那個背景著手，也就是「空集合」。這正是弗列格《算術基礎》（*Grundlagen der Arithmetik*）中最重要的主張。

對拉岡而言，「一」的基礎正是一個「空缺」的位置，也就是他所強調的「欠缺」，這才是集合論的精神所在。因此他戲稱，他的論述是

「一學」(un-ologie)，是讓「一」具有功能的論述。此外，拉岡也將來自「一個」空集合的1稱為「有一」，藉以凸顯法文的il y a(有)所預設的存有學位置。¹⁰正如精神分析論述場域的兩道天際線是「母性」(le maternel)與「數學」(le mathématique)，拉岡所謂的「有一」涉及的是具影響力的「主人意符」，但要去圍堵它，就必須找出它被樹立起來的那處空集合背景，也就是母親。其次，意符是屬於「數學要素」(mathème)，也是精神分析唯一可以傳授、教學的理論。精神分析所稱的「論述」無非是由語言意符的效應所構成的結構，以及由此形成的社會關係。精神分析的詮釋也是透過「意符的補充」(supplément de signifiant)去介入這個論述的結構。因此，在精神分析中的主體也應被視為是論述的效應，並受到該論述的法則所決定。這些才是可分析的要素，而不是主體的想法或念頭。

臺大出版中心

10 類似地，在傳統問題上，重要的也是精神分析師所佔據的空集合位置。人們總是誤以為精神分析師是被假設擁有知識的人，因此精神分析只是在「假裝」(faire semblant)。但拉岡強調，精神分析師並不是在假裝，而是占據著佯裝——也就是意符——的位置。而他占據這個位置的理由，正是因為他所涉及的是不在場的絕爽，這是只能從分析者的言談中捕捉的絕爽。針對這樣的絕爽，除了佯裝或意符的位置、空集合的位置之外，沒有其他可能的位置了。只有在這個空集合的位置上，才能察覺到話語所容許的絕爽。如此，佯裝的作用，就像古希臘戲劇中人物所戴的面具，那是公然、顯著的面具，而不是為了欺瞞的面具。當演員戴上面具後，他的臉——這張面具——是無法有表情的；因此情感的表達(pathos)是唱詩班的工作，而這是為了讓古代戲劇的觀眾得以從中找到共同的「多餘絕爽」(plus-de-jouir)。對拉岡而言，這也是電影的特徵。只是在電影中，投影的不真實性(irréel de la projection)取代了古代的面具的功能。同樣地，精神分析和希臘戲劇的親和性，就在於精神分析師將「語音」讓給了其他東西。作為一個有如面具一般的佯裝的意符，精神分析師讓絕爽得以在話語中馳騁。因為精神分析所做的，無非是彰顯出對造成神經症之慾望所感受到的「恐懼」——也就是防禦——只是令人「同情」的咒語而已。而當中的「恐懼」與「同情」正是亞里斯多德在《詩學》中所論的悲劇對觀眾的效應。儘管在精神分析中，那個必須讓另一個語音顯現的知識位置必然只是「佯裝」。但精神分析師是否需要去宣揚它？對拉岡而言，一點都不需要。因為若這個位置上的知識既不是絕爽的密教，也不只是運用表情的知識(演技)，那麼處在這個位置上就只能以說真理作為根本的立場，即使那是無法全然得知，只能「半說」的真理。但什麼又會是這樣確保真理的知識？它只能是從意符的角度去提出真理問題時，用於「標記」(notation)的知識——亦即如數學一般的知識：邏輯。這樣的知識才是唯一可傳授的知識。

就性關係而言，自從生物學在顯微鏡下發現兩種生殖細胞以來，性關係似乎就等同於兩個生殖細胞的關係，但生殖細胞是經過減數分裂才產生，因此兩個生殖細胞之間不再是個體和個體的雙方關係，也不是兩者二合一的結合。同樣地，佛洛伊德筆下的「愛羅斯」(Eros)也不應被視為「合一」(union)的力量。無論是在《一個錯覺的未來》或《文化中之不豫》，都可見到佛洛伊德反對這樣一種「普遍的愛」(amour universel)的構想。但另一方面，佛洛伊德又認為生命欲力是以併入的合一為原則。這使得生命欲力始終被認為與死亡欲力相抵觸。由此，拉岡推論，生、死欲力的分化必然類似於兩性分化的模式，也就是1與0的關係，否則生、死欲力的關係就難以被設想。如此一來，若能透過邏輯重新釐清男、女的性關係以及「一」的問題，就可一舉驅散籠罩著生命欲力概念的謎團，同時解決糾纏不清的死亡欲力難題。

人類對性關係的誤解類似早期集合論的一個錯誤觀念，也就是將集合元素等同於存在的「個體」。人想像有男人和女人這兩個集合，它們彼此個體數量相當，每個男人都可找到他的女人，反之亦然。此種一對一的雙向對應概念正是集合論早期所稱的「互映」，如以下三個集合均彼此互映： $\{1, 2, 3\} = \{\alpha, \beta, \gamma\} = \{\text{Jean, Paul, Pierre}\}$ 。這個對應的概念讓人誤將集合等同於「類別」(classe)，如稱「男人的集合」是男性類別，而「女人的集合」則是女性類別。

但集合論很快就發現，集合的「元素」(élément)和類別無關，例如「抹布」和「餐巾」分屬不同類別，卻可以是同一個集合的元素： $\{\text{抹布, 餐巾}\}$ 。同樣地，不管有多少條抹布、多少條餐巾，這個集合始終只有二個元素。這就顯示，作為一個集合元素存在的1和作為個體存在的「一個」並不相同，後者只能說是該元素的數量「屬性」(attribut)。

然而，即使集合論早已知道集合並非類別，且作為「集合」元素的1並不同於「一個」個體的存在，但仍有許多所謂「性別比例」(sex-ratio)的研究試著想要知道男性和女性的個體數量是否相當。若兩性個體的數量大致相等，就符合人類對一夫一妻制的想像。若兩性個體數量不同，那麼就染色體分裂與組合而言，顯然多的一方必然愈來愈多，失衡只會變得愈來愈嚴重。於是為了恢復男女數量比例的平衡，人只好假設所謂的「自然選擇」，想像人數多的一方會經由自然選擇而逐漸淘汰過多的個體。然而根據「自然選擇」，淘汰之後剩下的必然是最少數繁殖力最強的個體。問題是，若他們是繁殖力最強的一群，如何會變成最少數？這個矛盾便充分顯示，以「自然選擇」來論兩性關係終究只是一場笑話。這是為何拉岡認為必須透過集合論來釐清這個問題的原因。

拉岡強調，性關係涉及的「有一」，正是集合論概念的1，而非一個男人或一個女人的存在。例如男性集合是「有一者不具有 Φ 的功能」($\exists x \neg \Phi x$)，而在這個集合元素之下，可利用其數量屬性來定義男性是全稱的「所有的男人都具有陽具功能」($\forall x \Phi x$)。至於女性集合則是「並非所有人都具有陽具功能」($\neg \forall x \Phi x$)，以致就數量屬性而言，只有一個又一個的女人，而無法有全稱的「所有的女人」這樣的女性定義。因此拉岡表示，「女性」不存在 (*Il n'y a pas de femme*) 並非表示「女人」不存在，而是就邏輯而言無法有全稱的女性定義。如此，這個性別的邏輯區分也凸顯出，相較於陽具功能的絕爽，「並非所有人」的女性反而有著一種「多出來的絕爽」(*jouissance supplémentaire*) 或「超越陽具的絕爽」(*jouissance au-delà du phallus*) (S-XX: 68-69)。

自《第十九講座》開始，拉岡引申集合論的構想反覆推敲，最後終於在1972至1973年的《第二十講座》中提出以下的性別分化與女性絕爽的公式：

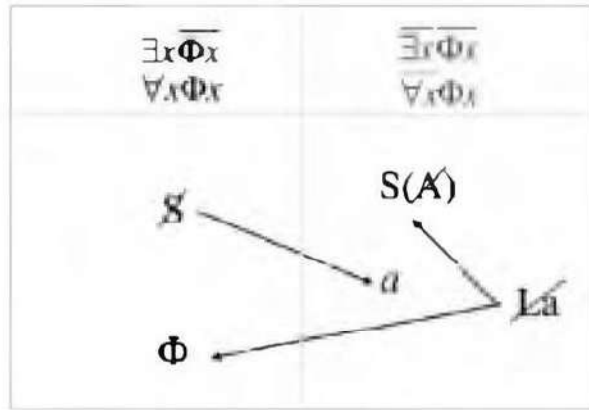


圖 10-4 (S-XIX: 73)

對拉岡而言，任何「說話者」都必然登錄在性別分化公式的一邊或另一邊。其中，男性的定義是「所有人都受制於陽具功能」($\forall x \Phi x$)，但前提是「有一人不受制於陽具功能」($\exists x \overline{\Phi x}$)的例外，讓男性得以否認閹割。拉岡將這個例外稱為「父之名」，藉以取代佛洛伊德所創造的弑父神話。

另一方面則是登錄為「女性」的說話者。但這無關乎生殖器官的差異，而是任何說話者都能夠註冊在這一邊。只是若註冊在這一邊，就不具有全稱的普遍性，而是「並非所有人」(*pas-tout*)。因此女性作為另一種性別，並非「異性」而是「異質性」——拉岡又稱為「大他者性別」(*l'Autre sexe*)：因為是女性的「並非所有人」才能確保「至少有一人」的男性認同基礎。如此，「並非所有人」的女性集合就相當於「不可付番」(*non-dénombrable*)¹¹的無窮集合，當中包含了空集合 ($\exists x \overline{\Phi x}$) 這個零或空洞、欠缺。換言之，在女性的立場，將沒有什麼能夠去否認閹割這個陽具功能。

以上是居住在語言中的說話者唯一定義男性或女性的方式。而在男性、女性位置之下，則是個體性別認同的不同方式。在男性這一

¹¹ 集合論所稱的「不可付番」並不同於「不可數」，而是該集合的元素無法完全與自然數有一對一的對映關係。

邊，是「分裂的主體」($\$$)和予以象徵化的陽具意符(Φ)。而具備了 Φ 意符的分裂主體所能夠擁有的性伴侶，始終都只是註冊在另一邊的objet a，亦即他只能經由慾望根源objet a的媒介，才能企及性伴侶。如此， $\$ \Phi a$ 正是拉岡慾望圖示中的幻想的公式。在這樣幻想之下的男性性絕爽只能是不可能、不可及的「陽具絕爽」，而最具代表性的陽具絕爽，莫過於「手淫」或拉岡所稱的「愚人的絕爽」(jouissance de l'idiot) (S-XIX: 75)。

而在女性這一邊，則是「有些人」可以和另一邊的陽具意符有關，並產生佛洛伊德所稱的「陰莖羨嫉」；但另外「有些人」則可以和大他者的意符S(A)有關，而那正是佛洛伊德所無法回答的「女性要什麼？」(Was Will das Weib?)的答案，亦即「女性絕爽」或「大他者的絕爽」。

因為全稱的女性性別並不存在，所以對男性而言，女性這邊只能是被視為慾望根源objet a的一個又一個的女人。而女人是objet a，這在人類文化史上並不稀奇。從西方中世紀講究宮廷之愛的騎士文學中的女士形象，到中國古代的纏足，都是將女人慾望物化的具體表現。今日女人雖已不再裹小腳，卻有更先進的整形、化妝技術，甚至只是虛擬的整形軟體，讓女人更快速地變成珍貴的、被慾望的objet a。

如此，這個性別分化的公式便顯示出男性、女性之間不可能的性關係，因為這兩個集合之間不可能有一對一的互映。也因為兩性關係涉及的是不可能的真實場域，因此拉岡特別強調這些邏輯公式書寫的必要性。畢竟人類知識中唯一能夠觸及真實場域的方法，就是利用「數學要素」或拉岡所稱的「碼電」。¹²因此拉岡將碼電定義為「產生論述之必然性的技藝」(l'art de produire une nécessité de discours)

12 拉岡表示，皮爾士以1和0作為真、假值之代表就是最早的「碼電」的構想。而之後的邏輯學則改以字母V與F（或英文的T與F）來表示。

(S-XIX: 49)。其中「論述之必然性」意謂著說話者的「命運」，而「產生」則表示在人開口說話之前這個命運並不存在，從「不存在」到產生命運的「必然性」，就呼應著數理邏輯家弗列格所指出的從0到1的關係：1的重複的必然性使得1之前的狀態必須被假設為不存在，但不存在並非虛無，而是某種特殊的存在狀態，它必須透過某個確實存在的象徵才能以不存在的方式運作，而這個象徵就是讓現代邏輯學得以發展的數字0。

同樣地，臨床上也是因為症狀與重複強制的「必然性」，才讓精神分析認識到某種先於必然性的「不存在」狀態。症狀的必然性顯示了其真理的不存在；而重複強制的必然性則凸顯出性絕爽的不存在，那麼精神分析如何去象徵這個不存在的狀態？很顯然，拉岡主張沒有性關係，是因為精神分析凸顯出至今從未在兩性關係中被發現的「陽具功能」：Φ。而那正是讓所有精神分析論述得以展開的零點。

二、絕爽與大他者

從1969年以來，拉岡的《講座》一直借用巴黎大學法學院的教室進行，因此引發不少關於精神分析和法學有何關係的質疑聲浪。但拉岡反駁指出，精神分析和法學的關係就在於，首先無論民法、刑法或其他法，「法律」(codes)無不涉及語言的作用以及它與「說話者」之間的關係；其次，就「法權」(droits)而言，一切權利的基礎都來自於決定什麼可以享用、什麼不得享用的「絕爽」分配問題。如法國民法中的「同居法」(concubinat)不正是性絕爽的分配？同樣地，薩德所稱的「享用權」或「用益權」(usufruit)也都屬於法權的概念。¹³因

¹³ 薩德主張大革命之後的法蘭西共和國必須保障天賦的平等權利。就婚姻關係而言，配偶雙方具有對方的「擁有權」，但任何人都應該被賦予平等的「享用權」。如一口井的主人顯然擁有這口井，但這並不能阻止任何經過這口井的人享用它的泉水，同樣地，婚媾

此，法學也必須釐清什麼是「絕爽」以及其權利來源的基礎。精神分析只是更進一步深入在法學中被隱藏且忽略的部分，也就是性關係的糾葛。除了精神分析之外，沒有其他的論述能夠去書寫這個不可能的性關係與性絕爽的結構。

拉岡定義「絕爽是沒有用途的東西」，因為絕爽就只是一種「權利」的概念（S-XX: 10）。如法律上區分「所有權」和「享用權」，前者是絕對支配的「權力」，而後者只是一種「享受的權利」（*droit à la jouissance*）。絕對支配的權力也包含著「義務」（*devoir*），但享受的「權利」並非義務，正如沒有什麼能夠約束或強迫一個人去享受——除了「超我」，因為「超我」正是絕爽的無上命令。精神分析論述正因為去追究這樣的無上命令的來源，才得以擺脫從亞里斯多德以來一直到邊沁的倫理學傳統，並質疑倫理學所稱的「至善」（*souverain Bien*）。對精神分析而言，至善無非就是「大他者的絕爽」——既是大他者所享有的絕爽，也是享有大他者的絕爽。換言之，大他者的絕爽正是兩性之間的性絕爽所不可及的至善，因此拉岡表示：「大他者的絕爽，對象徵著大他者的那個身體的絕爽而言，並不是愛情的符號」（S-XX: 11）。性關係的不可能就在於當中的性絕爽是「陽具絕爽」，也就是和大他者沒有關係的絕爽（S-XX: 14）。

正如拉岡在《第八講座》中提出的愛的神話，愛情始終是「相互的」（*réciroque*），¹⁴但這個相互性也顯示了愛情只是對慾望完全無知的激情。因為人的慾望就是大他者的慾望，以致在愛情當中，大他者身體的絕爽並非必要且充分的條件。愛情所要求的始終是「更多」（*encore*），那正是慾望辯證中產生之「愛的要求」的深淵，因此性的絕爽只不過是慾望辯證中意符交換過程產生的多餘價值，亦即拉岡所

關係中，丈夫對他的妻子具有「擁有權」，但這並不表示其他人不得享用他的妻子，因為這個權利應該是人人平等的。

14 參閱本書第四章。

稱的「多餘絕爽」。

就此而論，人的性別只不過是從這個無理的愛情所衍生出的符號。正如拉岡在《第十九講座》指出，性別是來自語言並出現在身體上的「愛的字母」(lettre d'amour)，一般認為由染色體決定的身體性徵反而才是次要的，是真正的「第二」性徵。例如對男人而言，若不是透過絕爽的媒介，女人身體的乳房就一點用處也沒有。甚至就「用途」而言，與其說那是女性的性徵，不如說那是屬於母親的特徵。

愛情所追求的絕爽並不依賴這些性徵。愛情的本質是自戀的，而被愛客體的實質就是在慾望中所多出來的東西，並構成了慾望的「根源」。因此唯一能夠支持慾望的，是慾望的不滿足，甚至是滿足的不可能性。因此儘管愛情是相互的，但仍是無知且無力的激情。對精神分析而言，兩性之間的愛始終是圍繞著不可及的大他者絕爽打轉，拉岡以芝諾(Zénon)的阿奇里斯與烏龜的悖論為例：每當阿奇里斯往前一步，一開始領先的烏龜便一路領先他。對阿奇里斯而言，烏龜是「不全然」可及的。然而芝諾沒有提到的是，其實烏龜也逃不過和阿奇里斯相同的命運，因為相對地烏龜的步伐也只會愈來愈小，但永遠不會與阿奇里斯相遇。而數學家們則在「實數」(real number)的定義上找到解決這個悖論的方法。顯然速度較快的阿奇里斯最多也只能超越烏龜，但無論如何都無法和牠會合。這正是兩性之間性絕爽的特徵。因為性的絕爽中帶有空洞的空集合這道邊界，讓它只有陽具絕爽一途可走，使得在男、女性別的符號之下的愛，即使是所謂的真愛，都無法實現任何的絕爽。

為了要書寫這樣有著空洞邊界的不可能的性絕爽，拉岡引用了數學的拓撲學。後者所描述的正是場所的「異質性」(hétérogénéité)，也就是當中有著拉岡稱為「大他者場所」(lieu de l'Autre)的「射影平面」，兩性關係所涉及的絕對大他者，就如同由一道邊界圈出無盡平面

的克萊因瓶。此外拓撲學也定義，若一個集合的子集合是封閉且有界的，即是「緊致的」(compacte)空間。如此，最緊致的空間莫過於空集合，那正是構成兩性之間的交集。

拉岡認為，拓撲學遠比語言學更能掌握決定兩性關係之不可能的語言效應。語言學雖然以「音素」來體現「意符」，但「意符絕不僅限於這個語音的素材而已」(S-XX: 22)。¹⁵因此為了與語言學做出區隔，拉岡將其對語言效應的理論稱為「語言說」(linguisterie)。拉岡強調，應該探究的並非什麼是意符，而是什麼是「一」這個意符？換言之，將意符視為一種集合的元素，而集合的元素並非任何實體，它只是子集合的概念而已。同樣地，拉岡也反對雅克布森的主張，他不認為「文字」(mots)可以作為意符的基礎單元，因為語句(phrase)——俗語或諺語——本身也可以成為意符單元。¹⁶而這個關係就顯示，語言中的語句和文字就有如集合和子集合。正如任何集合本身均為另一集合的子集合，由文字所構成的語句也可以像文字一樣作用。¹⁷

此外，拉岡也不認為意符與意旨之間的關係完全是「任意的」(arbitraire)。事實上，從索緒爾未出版的手稿也可見到他真正的想法更接近於柏拉圖《克提拉斯篇》(Cratyle)中的構想。早在前蘇格拉底的斯多葛學派已經區分語言當中的兩個不同的因素：「名字」(ὄνομα)和「言談」(ῥῆσις)，前者的功能是「命名」，後者則包括構句、定義、關係、形容等語句。而「命名」並非單純只是在存在的東西上貼

15 此外，拉岡也指出，「意符」的觀點並非出自索緒爾的語言學傳統所獨有，而可以上溯到斯多葛學派(stoicien)以及聖奧古斯丁。這樣的意符只能以拓撲學語彙來說明其結構，亦即在意符與其意旨之間存在一道必須跨越的阻隔，也因此，拉岡將這個構想比照於當時分子生物學所發現的分子資訊理論，亦即在DNA軸上生成的核蛋白，它們彼此雖連結在一起，但仍須透過荷爾蒙才能傳遞或記錄訊息。

16 拉岡舉例，如法文諺語「À tire-larigot」，並非字面意義所表示的「有人去拉了Larigot先生一把」，而是表示「大量的」。

17 事實上，這也是中文字的特徵。雖然每個中文字都各有其意義，但組成「詞」之後，原先的意義並未出現在新的詞當中，而是新組成的詞成為了一個獨立的單元。

上標籤而已，同時也深入事物本身並改變其狀態。在《克提拉斯篇》中對話的議題就在於「名字」是否只是「約定俗成論」，也就是「任意選擇」的「音素」。蘇格拉底認為，「命名」是說話行動的一部分，而說話行動是涉及事物的。因此「名字」和它所指稱的「事物」之間仍有著某種適切的、非任意的關係，正如蘇格拉底比喻，要將名字與事物「切割」開，只能使用適當的工具而非任意工具。¹⁸

拉岡強調，若蘇格拉底從「切割」中見到「名字」的適切性，那麼必須反問「名字」的功能到底「縫合」了什麼？從《第九講座》中的「專有名詞」之辯¹⁹以來，拉岡始終主張名字並非針對著「個體性」(individualité)，而是為了「縫合、掩飾、黏貼」話語中構成主體的那道裂縫、空隙與欠缺。正如所有命名者最先感覺到的必然是欠缺。當小孩還沒生下來、個體還不存在時，父母便已先察覺到他缺少個名字。同樣地，拉岡在《第十二講座》也曾提及小說家替虛構的人物命名並非任意的行為，而是感到有某種欠缺在召喚著他給予一個名字。因此名字始終帶著「命名行動」的記憶。所謂的「約定俗成」，只不過是就當下接受語言結果的人來說是如此。

若意符與意旨的關係看似任意，那只是因為意符所造成的效應和引起該效應的欠缺之間沒有什麼關係。這正是聖經《創世紀》所謂「從無中生有」(ex nihilo)的創造。因此拉岡認為應該改變視野，去問什麼是「一」這個意符以及如何「有一」，這才是精神分析論述唯一能夠分析的象徵範疇的基礎，也是讓語言功能得以被嚴正看待的「說的向度」。這個視野的改變，才能讓精神分析得以從預設著「我在」的「我思」主體過渡到「無意識主體」。主體並非思想者而是說話者，是透過主體的話語，精神分析才能深入無意識的結構並構思一種不同於

18 參閱：Platon (2000: 56)。

19 參閱本書第五章第一節。

笛卡爾廣延實體的「絕爽實體」(substance jouissante)。正如人知道身體是活的，卻不知道什麼才是「活著」的身體，除非能夠去「說」那是一個「享受的身體」；這就顯示只有透過意符的方式，身體才能享受，因此意符才是絕爽的根源或「目的因」(cause finale)。

若反映到「世界觀」來看，所謂的哥白尼革命涉及的也是意符的創造，而非在於揭露地球不是宇宙的中心。事實上，早在哥白尼之前的天文學就已經提出太陽可能才是天體運轉中心的假設，但只要仍有「中心」的思想，無論那是地球或太陽，革命就從未發生。正如人類也從未因為地球不是宇宙的中心，而有過任何改變。因此若說天文學確實帶來什麼樣的顛覆，並非因為改變了星體轉動的中心，而是更根本地將「轉動」改變成了「掉落」，也就是「引力」概念的提出。牛頓正是透過「引力」公式($F = g \frac{mm'}{d^2}$)這樣的意符創造才讓人類脫離想像而碰觸到真實。同樣地，精神分析論述的基礎也是這樣純粹的意符功能，而不是經驗世界中的意義。對精神分析而言，「世界」這個包含著一切的永恆存在，終究只是一種想像而已。但也是由這個想像的世界觀中，誕生了永恆的主體悖論：亦即一個既是世界的一分子、卻又處在世界之外，且能夠認識全部世界的認識主體。精神分析論述的革命試圖打破的，正是這樣的世界觀與認識主體的構想。

對拉岡而言，精神分析革命唯一的憑藉就是數學與集合論所運用的「字母」，但那已不再是語言學所稱的意符，也不具有意旨的意義效應，而是純粹由其「內在法則」所決定的要素或「碼電」。正如數理邏輯的發展是透過「書寫」(écrit)，從無盡連續的話語中凸顯出語言的法則，同樣地，精神分析也是透過字母這樣的書寫，才能掌握到「縫補」不存在之性關係的「愛」的功能(S-XX: 44)。語言本身不足以說明不存在的性關係，而「愛」正試圖縫補這個無法被填滿的裂縫，讓人類得以被愛情牽著鼻子走，不斷地用身體去繁殖。

三、愛與書寫

儘管每個人都知道，兩個人無論如何都無法變成一個，但畢竟語言又讓人可以說「我們是一體」。這個混淆讓愛的觀念得以產生。但從集合論就不難釐清這個問題。因為無論集合的元素是什麼，每一者都只是1而非一個個體。集合的定義就在於可將各種異質性的東西放在同一個集合中，並以一個字母來指稱這個集合。拉岡甚至表示，說「指稱」或許已經是錯誤了，因為「字母就是集合」，字母就是讓集合得以運作的要素，或「字母的作用就像是（comme）這些集合本身」²⁰（S-XX: 46）。

拉岡主張，精神分析論述應以數學的書寫為借鏡，才能從話語中辨識出語言的重要功能就在於「補充」不存在的性關係這個真實的空洞。如此精神分析論述才能支持並彌補大學論述之不足。拉岡戲稱「大學」應該寫成諧音的「uni-vers-Cythere」（一起通向愛的國度），因為自從性別意識抬頭與性解放以來，大學顯然也負起了性教育的使命。每年一開學，各大學必然推出各式各樣的愛情課程或兩性關係講座，但那樣的性教育從未讓戀愛變得更容易或更甜蜜，也不會讓愛情變得更幸福。相反地，拉岡認為，性教育必須釐清的是愛當中的三元結構和字母的功能。

「愛」（amour）與「靈魂」（âme）僅有一線之隔。對於現代心理學無法接受靈魂存在，拉岡表示不解，畢竟靈魂只不過是異於現實世界的幻想，讓說話者能夠去承受現實中難以忍受的東西。就此而言，靈魂不也是一種愛的效應？因此拉岡玩弄這兩個字的法文諧音表示，「愛」就相當於「靈魂愛靈魂」（L'âme aime l'âme），如此一來愛情就不

20 拉岡特別強調「就像是」，正如他提出「無意識就像是一種語言一樣結構著」就是為了避免「無意識是被一種語言結構著」的誤解。換言之，無意識的結構方式就有如字母，而字母就是集合。

再涉及性與性別。這樣的柏拉圖式愛情正是拉岡在《第十九講座》所稱的「同人戀」(hommosexuel)²¹。如亞里斯多德所論的「愛」(φιλία)就是這樣兩個「存在」的「愛的關係」(lien d'amour)。若要將這樣的存在引導向至高的存在，就只能將個人的善混同於至善，並在這個關係之下，讓「有愛之人」(φίλοι)彼此欣賞、彼此選擇。因此，這個至善的倫理學顯然是一種完全「外於性」(l'hors-sexe)的倫理學。當中，作為靈魂的「(男)人」(homme)也是「外於性的人」。

然而，女人也有愛，她們也會「愛靈魂」(Elles aiment l'âme)。但被她們所愛的靈魂卻是「外於性的人」！對拉岡而言，這是導致她們變成歇斯底里的原因，就像朵拉(Dora)²²在某個年紀開始需要知道什麼是「女性」時，無法從她所愛的對象上得到答案。拉岡認為，歇斯底里論述的要求就是「做男人」(faire l'homme)。只是女人們很難不察覺到她們「彼此在另一性別中同愛」(se miment dans l'autre)的困局。她們甚至不需要知道女人是另一性別，因為在靈魂誕生之初，她們就被區分出來並「被稱／污衊為女性」(On la dit femme)²³。這意謂著女性被區分出來的同時就已被排除在外。正如拉岡強調，即使是在倫理道德最低落的中世紀封建時代，仍有「宮廷之愛」這樣的文學形式將「女性」塑造為「女士」(la dame)隔離出去。這就顯示無法被全稱的「女性」(La femme)正是性關係中的大他者性別。相對地，男性從這個不可及的大他者性別中只能得到objet a，因此男性的性關係始終是「幻想」(Œa)。

21 拉岡刻意創造出「同人戀」(hommosexuel)這個與「同性戀」(homosexuel)完全同音的字；藉此強調「同性戀」一詞並不適當，因為那是一種排除性的愛。反之，若在同性之間的愛仍有著男女性別的劃分，那麼這樣的愛和異性戀並沒有什麼不同，因為性別只不過是語言所加諸的標籤而已。

22 請參閱Freud (1905e: 161-286)。

23 這是拉岡的文字遊戲：「被稱為女性」(on la dit femme)音同「被污名化」(on la difflame)。

精神分析也發現，無論什麼形式的「變態」都和神經症有關，也就是它們的根源始終是 objet a。因此佛洛伊德稱「神經症是變態的『負片』(négative)」²⁴。若佛洛伊德一開始就在《性學三論》中將「變態」的根源歸屬於女性一方，就表示他肯定男性能夠在女性這一方碰觸到的始終是他自己的 objet a。相對地，女性則是一個不可及的大他者性別。然而佛洛伊德卻始終不知道什麼是女性這個大他者性別的絕爽。人對女性的絕爽能否有某種知識？精神分析從無意識中所學到的，無非就是大他者「它知道」(ça sait)。亞里斯多德假設每個人都能夠去追求自己的善，是因為所謂的「不動因」。後者是推動一切的力量，並被認為有如上帝一般知道它自己的善是什麼。然而它究竟知道什麼並不重要。就像在重力現象中，石頭看似知道自己該掉落在什麼地方，但物理學研究重力時並不需理會也無需假設石頭是否知道。反之，是將這個假設的知識外顯到物體的運動上，才讓亞里斯多德認為物體的運動是為了要實現其「目的因」。

精神分析冗長的歷程也常讓人誤以為是為了找出「目的因」，但拉岡強調，精神分析不過是發現了人因為說話而構成為主體，以致他一切慾望的運動都只是在幻想的結構上運作。因此精神試圖去拆解開這個幻想的結構，釐清主體的分裂(§)與驅使他運動的慾望根源 objet a。精神分析雖然知道，無意識知道的遠比主體自以為知道的更多，但顯然精神分析並不知道無意識知道什麼，更不應將這個知識當成是主體的目的因！這也是「無意識」一詞永恆的曖昧性——「無意識」不正

24 佛洛伊德在《性學三論》中指出，精神分析發現症狀的形成是「欲力被轉化的表現」(konvertierten Ausdruck von Trieben)。若這些欲力沒有被轉化成為無意識，而是直接表現有意識的幻想或行為中，那麼它們就可被稱為是廣義的性變態欲力。換言之，人若沒有變成性變態，那是因為他成為了神經症患者！由此，佛洛伊德表示：「神經症是性錯亂的負片」。(G. W.-V: 65)。亦即神經症和性變態其實是一回事，只是前者的性欲力被隱沒在黑暗中，後者的性欲力則被顯影出來。兩者有如底片與相片之間的關係。不久之後，佛洛伊德更發現，神經症比較像是夢而不是變態，因為他們只是有著變態的無意識幻想。反之，變態者則是不經由幻想的媒介而直接知道該怎麼做。

意謂著「知道不知道」以及「不知道知道」？就此而言，精神分析將不會也不能是一種解釋一切之最終原因的「宇宙論」(cosmologie)。

就兩性關係而論，女性對男性的愛也只會顯示為後者所不知道的大他者知識，因此男人將永遠無法得知什麼是女性的絕爽。而處於女性這個大他者位置上的女人對女性絕爽又能知道什麼？作為被預設知道它自己的大他者，不也像無意識一樣是最無知的嗎？正如佛洛伊德曾引述恩培多克勒 (Empédoclé) 表示，上帝必然是所有存在者中最無知的，因為祂不知道有「恨」(la haine)。同樣地，拉岡以 $S(A)$ 來表示大他者的「女性的絕爽」，就表示那同時也是上帝所處的位置。從〈字母審級〉(L'instance de la lettre) 以來，拉岡便始終強調大他者是「話語的場所」，²⁵ 這並非否定上帝存在的無神論，而是明確地指出上帝是以何種方式存在。

上帝對恨的無知，在天主教中被轉變成「神愛世人」的「愛的大洪水」(deluges d'amour) 或「大愛」(S-XX: 82)。但不知恨就是所謂的大愛嗎？精神分析發現愛與恨的「矛盾雙重性」不正顯示了愛與恨只是同一情感的兩面。²⁶ 換言之，不知恨就不知愛。在拉岡眼中，若人類數個世紀以來，關於愛的知識始終令人失望，或許正是因為在愛的知識中，恨並沒有被適當地衡量。

人無法怨恨上帝，因為祂什麼都不知道。相反地，當人能夠恨祂，就會相信上帝是愛世人的，因為祂並沒有以恨回報世人。就此而言，拉岡認為，耶穌受難並非為了拯救世人，而是為了拯救上帝，因為那稍微賦予了上帝之恨一個具體的形式，讓人不再那麼覺得上帝什麼都不知道、是無感的。這也是為何拉岡稱「無意識」是一種「博

25 為何字母能夠代表場所？拉岡在《第二十講座》首次提到了由一群法國數學家共同以假名 Nicolas Bourbaki 所發表的著作《集合論》。在該著作中，用來表示地方、場所的符號就是一個方形的書寫符號：□。參閱：Bourbaki (1977)。

26 拉岡因此將「愛與恨」寫成同一個字：「愛恨」(hainamoration) (S-XX: 90)。

愛、大愛」(charité)，因為無意識不知有恨！而主體是有意識的：他們知道，只是並不知道全部。反之，大他者則「完全不知道」(pas savoir du tout)，所以相對於主體，他才構成為「不全」(pas-tout)。同樣地，若精神分析發現所謂的「慾望」——也就是「力比多」——是「男性的」(masculine)，那是因為「女性」作為大他者是全然的無意識，正如處於大他者位置的「母親」就具有無意識的效應。

拉岡強調，由上帝「他存在」(il est)引起「他怨恨」(il hait)，這並非難以想像之事。聖多瑪斯將亞里斯多德的倫理學主張——「較不完善的存在」應趨向於「最完善的存在」——引入基督教傳統時，並未料到猶太傳統事實上與此相悖，猶太傳統對存在的分野並不在「較完善」和「較不完善」，而是「較不完善」根本上就是「不完善」。於是，不完善的存在就只能完全服從於「耶和華」(Jahvé)之名以及他周遭的其他名號。因此，是耶和華選擇他的子民並命令他們不得忤逆。這不正予人背叛這個「恨—存在」(l'être-hait)的藉口？猶太人的命運不正始於對摩西的背叛？

拉岡指出，這個「恨」是如此堅定、令人窒息，以致沒有人發覺它所針對的未必是上帝而是父親。這是為何佛洛伊德無論如何都必須創造出被兒子們謀殺的原初父親。對拉岡而言，精神分析的不足就在於未能察覺出這個根本的恨，而只看到「嫉恨」(la haine jalouse)，也就是聖奧古斯丁看到年幼的弟弟吸吮母乳時，心中湧現的「嫉恨絕爽」(jalouissance)。還好在佛洛伊德理論中，這個最早的嫉恨絕爽是來自一個經由轉喻所引起的慾望。換言之，讓聖奧古斯丁慾望而引起嫉恨的只不過是一個objet a，一個「佯裝」，因為他早已不再需要母乳。

心中嫉恨的小孩，看著他的類似者、他的「鄰人」擁有objet a。正如法文「擁有a」(avoir l'a)發音同於「擁有此在」(avoir là)，「存

在」無非就是能夠「擁有a」，此即拉岡〈陽具的意謂〉一文所要澄清的閹割問題：因為閹割，人才能有所欠缺並產生彌補欠缺的 *objet a*，如此他才存在並構成為主體。

因此拉岡認為，恨與愛的無意識產生途徑不盡然相同。主體是經由愛而與他者偶遇，進而從「他者」深入到他者的「存在」，但他者的存在從來都不是哲學傳統所謂「最高的快樂」、「至善」或基督教所稱的「至福」(béatitude)。透過愛去捕捉「存在」，正是導致「存在」必然失敗的結果。這才是恨的根源，亦即由愛生恨。「真愛」(la vraie amour) 總是通向恨，這並非精神分析的發明，而是無數關於愛的言論與書寫所反映的「真實」。拉岡表示，儘管不樂於做出這樣的結論，但這卻是精神分析的「真理」。因此精神分析更需要釐清真理當中的「真」(le vrai) 和「實」(le réel) 的混淆。

長期以來，哲學與邏輯學對真理的定義就是「真」與「實」相符。然而透過意符媒介的話語所說出的真理不可能達成這個目標，因此精神分析並不企圖找到真與實相符的真理，而是從話語的實踐中建立起足以說明何以這樣的真理是不可能的知識。正如在拉岡的精神分析師論述公式中，知識 (S_2) 是處在真理的位置 ($\frac{a}{S_1} \rightarrow \frac{S}{S_1}$)，這並非表示知識等於真理，而是表示那是必須能夠說明、質問真理的知識。

真理也被當成是法律的最終保證，如證人在法庭上被要求說出全部的真理。但這如何可能？真理的特徵不正是無法被「全說」？可見要人說真理的目的絕不只是作為司法的見證，而是要讓人能夠藉以判斷「絕爽」並予以分配。但也因為絕爽的運作必須透過 *objet a*，以致無論真理再怎麼「全說」，也無法說出自身的欠缺與空洞。

精神分析所稱的「部分客體」——乳房、排泄物、陽具、觀看與語音——能夠成為 *objet a*，是因為在與大他者的慾望辯證關係中，主

體只能依賴想像的「自身影像」(image du soi) 或類似者的影像去充滿大他者的欠缺： $\frac{S(A)}{a}$ ，讓構成其慾望根源的欠缺具備粗略的形式，也就是成為「幻想」。對拉岡而言，這才是精神分析所稱的「客體性關係」(le rapport objetal) (S-XX: 85)。

雖然這些作為替代的部分客體的功能是想像的，但它們所填補的卻是一個真實的空洞，如同弗列格的「概念書寫」中的意符 x ，就填補著「意謂」的空洞。²⁷ 拉岡認為，唯有像這樣的形式化語言才能釐清真實的空洞，因為以「書寫文字」為唯一基礎的數理邏輯並非針對話語的「意義」而是「意謂」。同樣地，書寫文字的功能也不是為了承載或傳達話語的意義，而是為了圍堵出話語所無法企及之「真實」的空洞。拉岡以「蜘蛛網」為喻，書寫文字構成二維的「文本工作」(travail de texte)，就像是從蜘蛛肚子上的一個真實的洞中吐出的蜘蛛網。這些書寫與痕跡構成了一個超乎「話語」、但仍不外於「語言」(langage) 效應的結構表面。而拉岡的「慾望圖示」就像是一張蜘蛛網，²⁸ 當中的「數學要素」或「碼電」(g 、 a 、 Λ 、 $S(A)$ 、 Φ ……等)²⁹ 與它們的運作軌跡，正是藉由「象徵的結構」來凸顯出「真實」的慾望根源之空洞，以及它無法全說、只能「半說」的真理。

精神分析經驗顯示，女性是「作為母親」(guoad matrem) 的大他者性別，男性則是「作為被閹割者」(guoad castrationem) 的性別。這兩者既不對稱也不對等，故兩性之間的「性關係」不可能也行不通。但從人類存在以來性關係自始至終都存在，則是得力於佛洛伊德所感嘆的「文化中之不豫」，亦即透過某些「禮俗」、「禁令」與「抑制」

27 請參閱本書第八章第四節。

28 請參閱本書第一章第四節。

29 g 表示「分裂的說話主體」， a 表示「慾望根源 objet a」， Λ 表示「大他者」，亦即數理邏輯所稱的「論述的字集合」(l'univers des discours)。根據哥德爾的「第二不完備定理」，任何完備的系統必然不包含它自己，因此大他者的場所應表示為： $S(A)$ 。最後， Φ 則表示「陽具意符」。

等語言效應，兩性之間的關係才得以進行。對拉岡而言，這正證實了因為性關係的不可能才產生了愛，也就是「書寫的必然性」。

拉岡以「書寫」去定義他所提出之「新邏輯學」的四種模態關係。首先，精神分析假設慾望是出自於身體的「偶然性」(contingence)，也就是人的「需求」因為說話而變成為「要求」，因此「偶然性」並不對立於需求的「必然性」，而是對立於真實的「不可能性」，相反地，需求的「必然性」則對立於提供滿足的「可能性」。如此，拉岡扭轉傳統亞里斯多德邏輯學的對立關係，並以書寫分別表示為：

- (一) 可能性：「能寫」(pouvoir s'écrire) 也能夠「停止寫」(cesse de s'écrire)。
- (二) 必然性：「不停止寫」(ne cesse pas de s'écrire)。
- (三) 偶然性：「停止不寫」(cesse de ne pas s'écrire)。³⁰
- (四) 不可能性：「不停止不寫」(ne cesse pas de ne pas s'écrire)。³¹

據此定義，可能性的反面是必然性，而偶然性的反面則是不可能性。例如，精神分析論述讓構成慾望根源的陽具能夠「停止不寫」、「不再不寫」，便凸顯出「偶然性」特徵。但精神分析對陽具的分析卻受制於「必然性」，因此精神分析總是不斷地論及陽具、「不停止寫」陽具。最後，「不停止不寫」的「不可能性」則定義著拉岡所稱、無論如何都無法書寫的性關係。

對人類而言，愛情的試煉正是不斷去挑戰沒有性關係這一不可能的真實。人的愛在其伴侶身上所體現的，無非就是「去面對這絕境命運的勇氣」(S-XX: 131)，是愛讓不可能的性關係轉變成「主體對主體的關係」，並使人被放逐於情慾與症狀的深淵。相對於性關係的「不可

30 請注意此處中文翻譯「停止不寫」強調的是「不寫的狀態被停止」，亦即「不再不寫」、「可以寫」的偶然性。

31 參閱：S-XX: 86-87。

能」是它「不停止不寫」，愛情帶來的「停止不寫」則創造出了慾望的「偶然性」，給人誤以為性關係可以「停止不寫」的短暫錯覺。

如此，從「不停止不寫」的不可能衍生出「停止不寫」的偶然性錯覺，再經由無意識管道將否定的「不」移置到前面，成為了「不停止不寫」的必然性，這便說明了愛情是如何成為人類一齣永無止境的悲劇戲碼（S-XX: 132）。

四、「吾言」（La lalangue）與無意識

從前述書寫的定義，拉岡在《第二十講座》結尾強調，精神分析揭槩於世的，是無意識的知識和愛之間有很深的關係，甚至「一切的愛的基礎，都在於兩個無意識知識之間的某種關係」（S-XX: 131）。而無意識知識則是誕生於說話主體所身處的「吾言」³²。

一般均認為語言的作用是表達與溝通，但「語言」、「表達」與「溝通」只不過是語言學所操作出來的概念。精神分析經驗顯示，人的存在既被語言所籠罩，必然無法從外於語言的後設立場去定義「語言」

32 在1971年11月4日以「精神分析師的知識」為題的講座中，拉岡主張精神分析師的知識是一種「知道自己並不知道真理」的「『不知』的知識」而不是「無知」（ignorance）。因此，他也質疑精神分析師這樣的「不知的知識」能否被歸納為百科全書式的知識辭典，當時他想要以《精神分析辭彙》（*Vocabulaire de la psychanalyse*）為例，卻說成《哲學辭彙》（*Vocabulaire de la philosophie*）。才說完拉岡就驚覺說錯話，並立即改正過來。但作為精神分析師，拉岡接下來的談話並沒有輕易放過這個口誤，而是順著這個口誤的聯想脈絡去追逐與真實的遭遇。也就是《精神分析辭彙》是在《哲學辭彙》的作者、索邦大學哲學教授 André Lalande 的建議之下展開的計畫。於是拉岡表示為了與語言學家所稱的「語言結構」（La langue）有所區別，他決定此後將「像一種語言一樣結構著」的「無意識語言結構」依照 Lalande 這個名字的形態寫成 la lalangue。當下雖引起哄堂大笑，但 la lalangue 日後真的成為拉岡強調「沒有後設語言學的語言」的重要概念。對拉岡而言，lalangue 並不只是「母語」（la langue maternelle），而且是作為大他者的母親所說的話語。換言之，lalangue 正是讓人得以產生主體意識並「自稱為我」的語言。如此，為了翻譯 lalangue 這個全新的概念，不妨將中文表示語言的「語」字拆開成為「吾言」，根據《說文解字》，「吾，我自稱也。從口，五聲。」如此，「吾言」不僅表示來自母親的「我的話語」同時也表示「讓我得以自稱的話語」。

的概念。拉岡將這樣籠罩著人的存在的「語言」稱為「吾言」，並指出其作用並不在於溝通。無意識的話語從不溝通著什麼，因為無意識正是「吾言」的產物。

「溝通」的概念蘊含著「應答」與「對話」。而拉岡早期的話語結構公式已顯示，「對話」不過是讓對方說出說話者自己的訊息。換言之，那是讓早已存在的回答透過他者體現出來。正如柏拉圖《對話錄》所凸顯的，「對話」從來都不是對話，溝通也從未是溝通，「對話」始終是要對方說出「對」的話！就此而言，顯然一開始在母親和嬰兒之間的話語並沒有語言學定義的「溝通」可言。這便顯示作為大他者的話語，「吾言」並非用於對話與溝通。

拉岡表示，若無意識只能「像是」語言一般結構著，正是因為語言學所定義的「語言」並不存在（S-XX: 126）。語言只是語言科學試圖去了解什麼是「吾言」的功能而提出的假設，也因此語言科學始終無法認識無意識。畢竟無意識是「運用吾言的做的知識」（*savoir-faire avec la langue*），它見證著說話者自己不可及的知識。若說話者察覺到「吾言」的效應所帶來的各種「情感」都像謎一般令人不解，就顯示「吾言」所說的遠超乎說話者所能擁有的被說出的知識。

拉岡以「迷宮中的老鼠」為例，說明人與吾言的關係。心理學的老鼠迷宮實驗是希望了解老鼠具有什麼樣的「學習」能力。但老鼠本身並未被當成「存在」（*être*），而是被當成一個「身體」（*corps*），這表示實驗者將牠視為具有主體性的「一體」（*unité*），或甚至拉岡所戲稱的「鼠體」（*unite ratière*）。因此實驗者會預設這個「鼠體」必然知道什麼是有利於其生存的「快感」或「善」，於是在迷宮的某些出口設置了牠可能感興趣的食物。

其次，實驗的裝置不只是通向食物的迷宮，而且當中還有按鍵或閥門等機關。被預設的「鼠體」想找到食物，必須先想出辨識燈號或

顏色的辦法，並做出適當的動作反應。如此，老鼠是否擁有解決辦法的「知識」問題，轉變成「學習」的問題。若牠在多次嘗試之後錯誤的次數減少了，實驗者便判斷「鼠體」具有學習能力。

可見這個實驗真正的價值，並非證明老鼠是否具有學習維持生存之知識的能力，因為那早就是實驗者設計這個迷宮時所預設的基礎。相反地，它證實的是老鼠是否能夠學習比牠生存所需之知識更多的東西。換言之，老鼠能否「學習去學習」，若牠在經歷幾次由迷宮、按鍵、閥門等拼湊而成的裝置測試之後，能夠更快地知道如何找到出路，就證明牠能夠學習去學習實驗者所擁有的知識。

然而正如拉岡批評，這類實驗很少從「學習去學習」的角度去探究為何要老鼠去學習超乎其生存所需的知識。甚至也從未考量實驗本身的差異性，亦即教導老鼠學習的實驗者是否每次均是同一人，老鼠必須學習的知識是否每次都相同。畢竟這場實驗中唯一擁有知識者顯然就是實驗者自己，是他運用知識設計出迷宮，讓老鼠在當中像人一樣學習。從這個角度來看，實驗者的知識與其迷宮就相當於「吾言」，而老鼠則是處於吾言中學習說話的說話者，牠所能擁有的一切知識就只表現在牠對這個迷宮的規範法則的學習。這樣的知識就相當於語言學所稱的「語言」。因此無論老鼠學會的是用腳掌按按鍵或學會辨識燈號，牠的學習表現始終被視為一種「符號」。也是相對於這個符號，實驗者去判斷老鼠是否具有學習能力。但這個符號對老鼠而言卻是外在的，因為沒有什麼能夠證明老鼠確實是因為了解了裝置運作的機制，才去按按鍵。

由此，拉岡認為，這個實驗所證實的無非是「吾言」和「說話者」之間的「共生」(symbiose)或「共居」(cohabitation)關係。老鼠是在不知道迷宮的機制的情況下學會找到出口，這樣不自知的知識正是無意識「它知道」的特徵。老鼠的無意識知識所呼應的，正是實驗者基

於「吾言」所構思的知識。同樣地，處於吾言中的說話者並沒有也不可能擁有「吾言」的知識，卻能夠不自知地運用它說話，這正是拉岡所強調的：「無意識知識」是一種「運用吾言的做的知識」。

老鼠迷宮的實驗不僅凸顯了知識與學習的混淆，也清楚顯示出知識所構成的另一個難題，也就是知識究竟如何可能被教授？若知識不只是被說出來的東西，而且還有做的知識，那麼沒有被說出來的無意識知識又如何傳授和學習？對拉岡而言，正是針對這樣無法被說出來的做的知識，科學論述才必須先提出「假設」，再透過觀察與驗證去消除假設。雖然在科學論述誕生之初，牛頓宣稱他「不做任何假設」(Hypotheses non fingo)³³，但事實上著名的「萬有引力定律」與公式正是一個革命性的假設。它假設了天體的運轉和物體的掉落均是相同的引力作用。

同樣地，關於無意識知識所處的這個「吾言」的位置，精神分析也只能提出假設。而拉岡所提的假設是：處於吾言中的說話者，必然受到無意識的作用而成為「一個意符的主體」(le sujet d'un signifiant)；亦即「意符是為另一個意符代表著主體」的公式： $\frac{S_1}{S} \rightarrow S_2$ 。而意符的唯一定義則是和另一個意符之間的純粹差異。也唯有透過「純粹差異」的概念，說話者才能從吾言中萃取出「意符」。如此一來，驗證這個假設的方式就是去證實該主體公式是吾言運作的必然結果，亦即「意符成為了符號」。是因為處於吾言當中，一個「存在」才能被稱呼、定義為「說話者」並由此產生無意識。進而相對於這個無意識的說話主體，意符才能夠被用來作為「為某人代表某物」的符號。也因為代表主體的意符是為另一個意符而代表著主體，這另一個意符才能將它當成代表某物的符號。這是為何唯有作為說話者的主體才能成為「存有物」(étant)，但其「存在」則始終是吾言中一個被意符所代表的

33 參閱：Newton (1999[1726]: 943)。

「欠缺」(S-XX: 129-130) 之因。

拉岡利用法文諧音強調，代表主體的一劃意符 S_1 （讀音類似於 *essaim*），就是一群震盪的「意符群」(*essaim de signifiant*) (S-XX: 130)，因此 S_1 便包含著它與「其他意符」(*S d'eux* 讀音近似於 S_2)的關係：

$$S_1(S_1(S_1(S_1 \rightarrow S_2)))$$

這便構成了無盡的「有序數對」關係，其中「主人意符」(S_1)所構成的「意符群」就代表著分裂主體，並確保他和所有「其他意符」(S_2)的關係。而後者正是拉岡定義為「吾言」的無意識知識。

由以上有序數對圖示可見，是與「吾言」共生的說話者運用了「吾言」說話，使得他在當中被意符代表並能夠以「我」自稱。可見主體產生的同時就已經是一個分裂的主體，他分裂為括弧外的「說的主體」與括弧內的「話的主體」。其次，拉岡在《第十九講座》便基於柏拉圖《巴門尼德篇》中一與多的辯證，主張「一」的概念與知識並非來自作為「個體」的身體，而是來自於「一劃」的意符所凸顯的「相同性的純粹差異」(*pure différence de la même*) (S-XIX: 164)。因此「一劃」這個意符是來自「吾言」，而非語言學所定義的「語言」。「一」並非任意的意符，而是構成「意符範疇」(*l'ordre signifiant*)的關鍵；它確立起讓意符鏈得以存在的「包覆」結構，也就是「集合」。這是為什麼沒有任何元素的空集合也是「一」個集合。如此，這個「一」便可以「子集合」或「子子集合」等形式成為另一個「集合」中的元素。

因此拉岡也強調，不應誤以為 S_1 為 S_2 代表著主體，反之 S_2 也為 S_1 代表著主體，或者 S_2 也為 S_3 代表著主體。事實上，代表著主體的意符始終是這個「一」的重複。這是為何拉岡在《第二十講座》結尾再次

引用「波羅米昂結」(nœud borroméen)。因其結構正說明了一個環如何和另一系列的環產生關係，但同時又是同一個環。

臺大出版中心

臺大出版中心

第十一章：書寫與真實

一、主體基礎結構的結

14世紀義大利米蘭的波羅米歐（Borromeo）家族早在家徽上運用了「波羅米昂結」的圖案——這也是其名稱的由來——但一直要到1970年代數學發展出繩結理論，「波羅米昂結」才開始受到重視。拉岡則是在1971至1972年《第十九講座》中，評論一句將使中文讀者感到熟悉又陌生的語句時，首次透過波羅米昂結說明這個語句中不解的三環結構¹（S·XIX: 82-91）。

該語句是「蓋非也，請拒收我贈²」表面上這句話看似沒有問題，例如偶爾寄錯物品時，寄件者可能請收件人拒收所寄送的物品，但若標示出話語關係的不同層次（圖11-1），便不難察覺那是一句自我註銷的話語，且其關鍵就在於一個不在場的客體。

首先，話語的第一個層次是「我要求你」（Je te demande），而所要求的內容是「你拒絕我」（de me refuser）；第二個層次則是「拒絕」的內容是「我贈予你的東西」（ce que je t'offre）；最後第三個層次則是原因，「因為那並非它」（parce que ce n'est pas ça），亦即那並非是我要給你的東西。

1 拉岡在一場晚宴上經由年輕數學家 Valérie Marchand 的介紹，得知14到17世紀米蘭的波羅米歐家族櫥櫃上的家徽「波羅米昂結」。同時，對波羅米昂結的興趣也使得拉岡與多位年輕數學家的關係愈形密切，如 Pierre Snury, Michel Thomé, Jean-Michel Vappereau。參閱：Roudinesco（1993: 470-478）。

2 拉岡在黑板上以中文寫下「蓋非也，請拒收我贈。」並將它翻譯為：「Je te demande de me refuser ce que je t'offre, parce que c'est pas ça」（我要求你拒絕我送你的東西，因為那並不是它）（S·XIX: 81）。

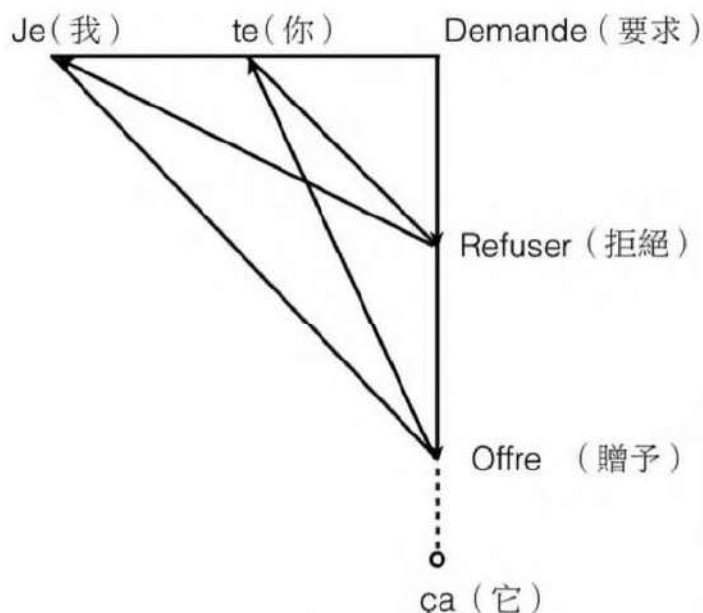


圖 11-1

根據這三個層次，可以分析出這句話中包含著兩個可能的迴路
和一個不可能的迴路：從主詞、動詞、受詞的結構來看，在「我—
你」這兩個主詞、受詞之間，「要求」、「拒絕」、「贈予」這三個動
詞都是肯定的、及物的表達。如「我要求你拒絕」(Je te demande de
refuser)、「你拒絕我送你的東西」(Tu refuses ce que je t'offre)。如
此，這兩個可能的迴路可以實線表示。而串連起這兩個迴路的，則是
第三個不可能的迴路。也就是「蓋非也」、「那並不是它」(ce n'est
pas ça)。因為我送你的「並不是它」，所以你將無法拒絕我沒有送你
的東西，我也無法要求你無法拒絕的事。如此，在「要求」和「贈
予」(offre)之間並沒有任何關係，同樣地，「拒絕」(refuser)和「贈
予」，以及「要求」和「拒絕」的關係也都不可能。這個不可能的迴路
則以虛線表示(圖 11-2)。

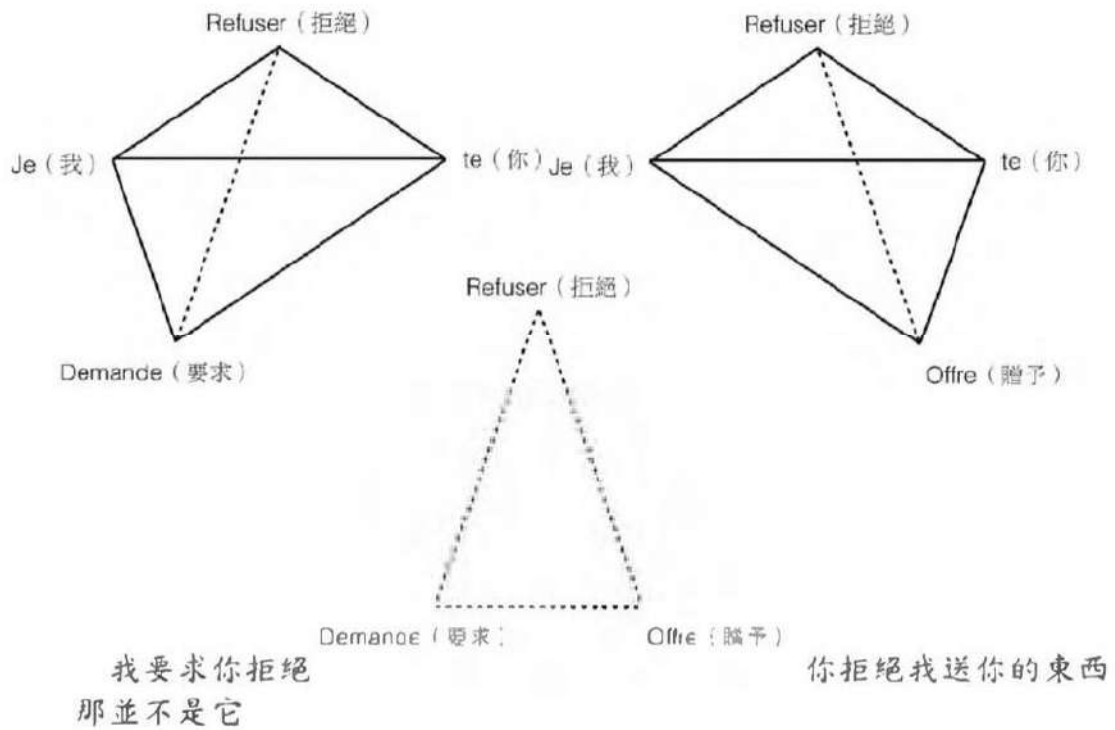


圖 11-2

由此可見，這個語句的三迴路結構就相當於波羅米昂結的三環結構：

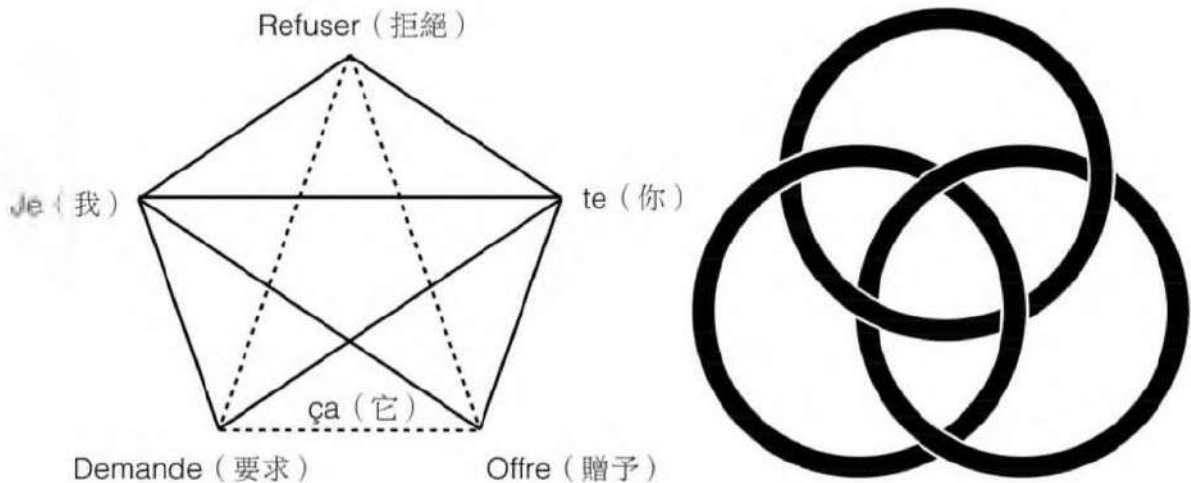


圖 11-3

然而，只是三個環疊在一起，並不足以構成波羅米昂結，而是必須讓其中任一個環均能同時穿過最底層的環之下，又穿過最上層的環

之上。如此一來，其結構特徵便在於若拿掉其中的一個環，必然導致另外兩個環的分解：

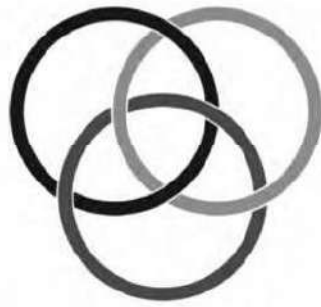


圖 11-4

這個結構特徵正凸顯出，前述「蓋非也，請拒收我贈」這句表面看似可以說的話，其實具有岌岌可危的自毀結構。因為這句話是由「要求」、「拒絕」與「贈予」串成的論述環結，其中每一者的意義均由另一者所決定。而瓦解這個環結的關鍵就是「蓋非也」、「這不是它」(ce n'est pas ça)——這正是 *objet a* 的特徵。

拉岡在《第二十講座》也曾以繩結說明「書寫」具有著「結」(nœud) 的結構。因為書寫筆畫只能存在於至少具有一個「虧格」的拓撲表面上（如環狀體），而在三度空間的表面上（如球體）的線條則無法構成為「結」³。因此對拉岡而言，作為語言痕跡的書寫所具有的就是結的結構。正如繩結可以繫緊其核心的空洞，書寫的作用也正在於圍堵出語言的空洞核心。後者不同於三度空間中的「點」，而是由「象徵、想像與真實」這三個「說的向度」所「圍堵」出來的空洞核心。這三者就如同波羅米昂結的三個環。

就拓撲學而言，波羅米昂結的基本結構就是三個環，或三條無限長的直線。⁴ 但若三個環的組成方式有如古代的「混天儀」（圖 11-5

3 參閱本書第九章第三節。

4 根據拓撲學，一條直線只能有兩個端點，設有一點 x ，那麼由該點出發的兩條反方向直線最後必然在無限遠處相交。因此，就拓撲學定義而言，直線就等於圓環。

左)，也就是三個環均可各自轉動、各自分開，就不構成波羅米昂結。必須讓每一個環都覆蓋或包圍住另一個環，才是波羅米昂結的結構（圖11-5右）：

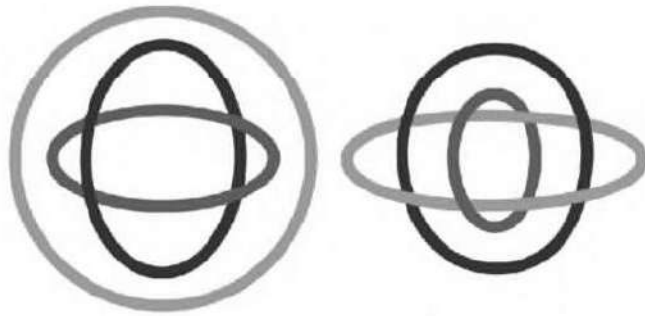


圖 11-5 (S-XXIII: 35)

正因為這個特徵，拉岡以波羅米昂結作為說話者精神結構中「真實、象徵與想像」這三重範疇之關係的模型：真實必然顯現在象徵中，但卻只能由想像將兩者串連成一致的結。正如波羅米昂結雖名為「結」，實際上卻是由至少三個項目所構成的「鏈條」(chaîne)結構，因此拉岡也將它稱為「鏈結」(chainœud)。例如，透過一條橡皮筋和兩個環就可輕易串連成波羅米昂結「鏈結」(圖11-6)。

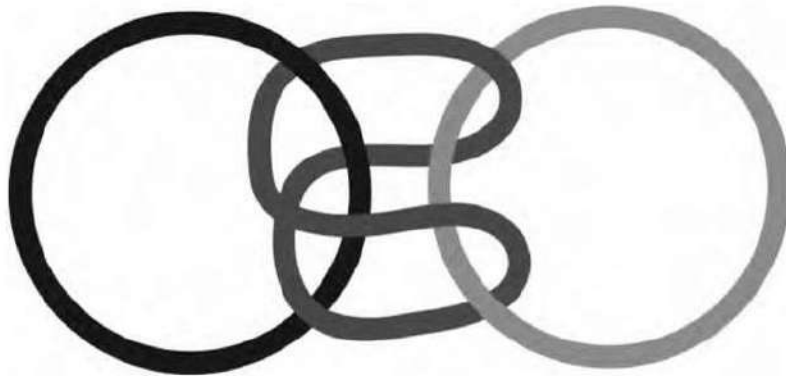


圖 11-6 (S-XX: 113)

鏈結的基本結構使得波羅米昂結也可具有多種繁複的形式（圖11-7）。

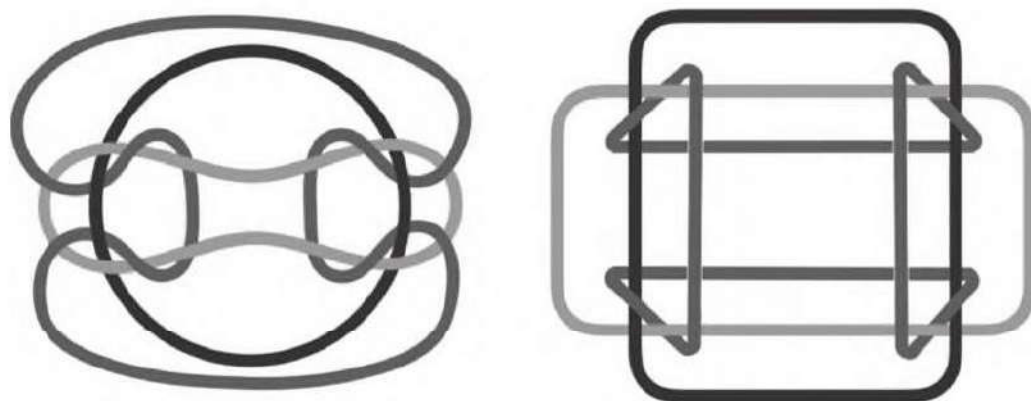


圖 11-7 (S-XXIII: 62-63)

此外，波羅米昂鏈結也不限於三個環；它可以像串連橡皮筋一樣延長成為一條鏈條（圖 11-8）。



圖 11-8 (S-XX: 113)

但這些不同形式無論如何繁複，均仍具有相同特徵：只要失去其中一環，其他的環必然隨之分開。對拉岡而言，那正是妄想症患者的話語所呈現的破碎特徵。同樣地，數學的書寫語言也是如此，數學所運用的字母中，只要一者不成立，其他字母的定義也隨之全數瓦解。

最後，拉岡於1974年11月1日的羅馬演講〈第三項〉(Le troisième)，首次發表波羅米昂鏈結與其不同區位的構想，並於同年的《第二十二講座：真實、象徵、想像》(RSI)中，一一標示出當中不同

區位的功能（圖 11-9）。⁵

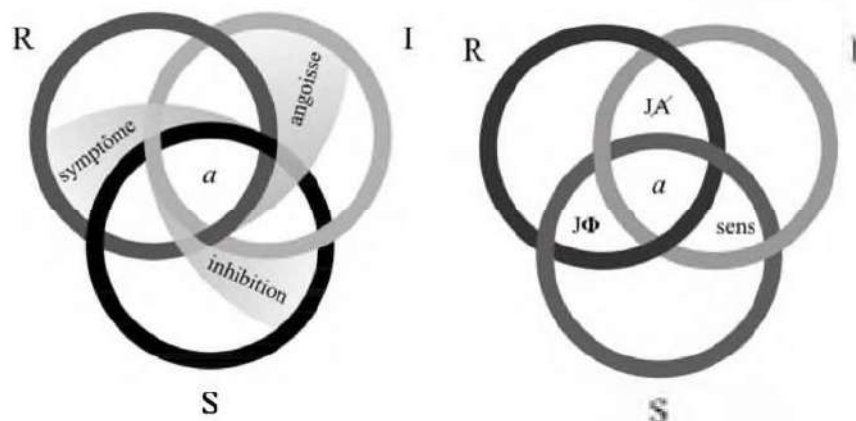


圖 11-9 (S-XXII*: 72)

圖示中的三個環分別定義著「真實」(R)、「象徵」(S)與「想像」(I)。由這三者所圈限出來的核心空洞，則是慾望根源物 objet a 的位置。其次，真實、象徵與想像這三個向度也分別決定了佛洛伊德所區分的三個精神作用：「症狀」(symptôme)、「禁制」(inhibition)、與「焦慮」(angoisse)。而每兩個環所圈起來的位置則分別是：介於真實與象徵之間的「陽具絕爽」($J\Phi$)、介於象徵與想像之間的「意義」、以及介於想像與真實之間的「大他者的絕爽」(JA)。

此外，正如就拓撲學而言，每個環都相當於一條直線，波羅米昂鏈結中每個圓環都可以打開並延伸出「中間場域」(champs intermédiaires)：如「象徵」開啟了「無意識」(inconscient)，「真實」則開啟了「欠缺」，也就是「陽具」(Φ)，而「想像」則開啟了拉岡稱為「一致性」的「身體」的理想形式。若將所有這些不同區位的功能整合在一起，便形成了以下繁複的圖示 (S-XXII*: 75)：

⁵ 參閱：《第二十二講座》，1974年12月17日課程。

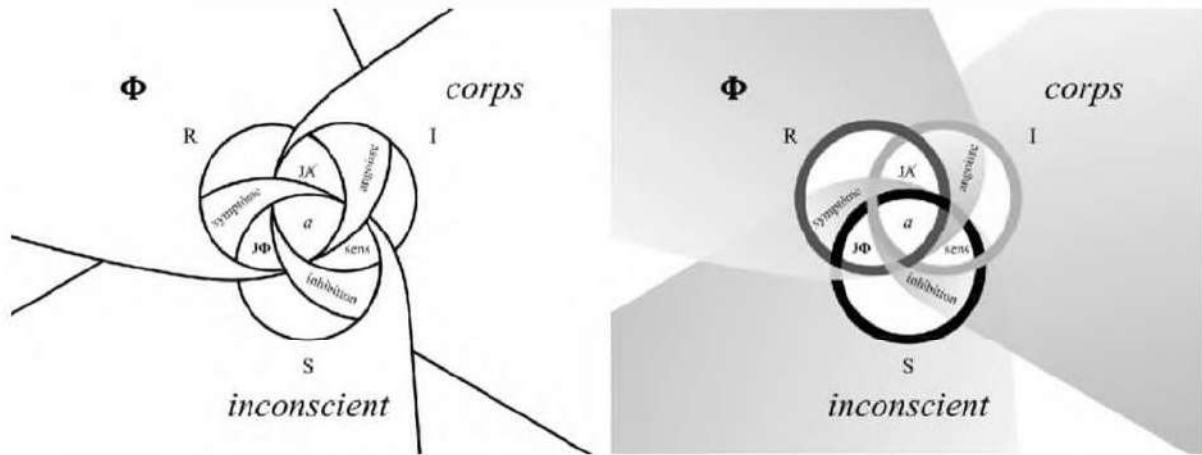


圖 11-10

不僅如此，根據圓環等於直線的拓撲學定義，波羅米昂鏈結的三個環不僅彼此結構類似，性質也完全相同，因此也可以被簡化為連續的「三葉結」(nœud à trois)：



圖 11-11 (S-XXII*: 216)。將圖示中圈起來的部位串連在一起即構成三葉結。

但如此一來，如何從性質相同且連續的三個環中決定何者是真實、象徵與想像呢？對於這個問題的思索，促使拉岡在《第二十二講座》中將波羅米昂鏈結的構想帶向「父之名」的問題。他認為，不應假設「象徵、想像與真實」這三者一開始就緊密結合在一起，而是應該設想它們本來是各自分開的，以致需要另一個額外的功能才能將它們結合在一起：

若要讓這三者〔波羅米昂鏈結中的三個環〕連結在一起，是否必須要再多一個項目？一個和父親功能有關的要素？（S-XXII*：101）

拉岡認為，佛洛伊德雖然不知道什麼是真實、象徵與想像，⁶但他的著作卻顯示他對這三個範疇的區分有著某種直覺。例如佛洛伊德在1895年的〈科學心理學大綱〉中所提到的「物」，便顯然涉及真實的向度。⁷而「原初抑制的構想也涉及了空洞核心的現象。因此，真實、象徵與想像這三個向度可說早已經存在於佛洛伊德理論中，只是它們是分別被提出，沒有整合在一起。⁸於是為了連結起這三個範疇，佛洛伊德才提出另一個第四項目，也就是「精神現實」（*psychische Realität*）的概念。⁹

然而精神現實是困難的概念，以致佛洛伊德在提出「精神現實」之後，又回到種系遺傳的「原初幻想」（*Urphantasien*）構想，認為精神現實是建立在遠古時代人類曾經歷過的現實。拉岡曾多次嘲諷這個偽生物學傾向，並認為根本無須藉由種系發生理論去提出什麼原初幻想；事實上，人類的家庭結構就是精神現實的基礎，換言之，伊底帕斯情

6 拉岡非常清楚自己與佛洛伊德的差異，因此他戲稱佛洛伊德並非拉岡學派！但也因此，他認為更應該要從佛洛伊德的思想與論述中去預設真實、象徵與想像，並由此去看待佛洛伊德是如何解決這三者的關係問題。

7 參閱本書第三章註釋1。

8 參閱拉岡《第二十二講座》，1975年1月14日課程。

9 佛洛伊德早期的誘惑理論，因為得不到臨床的證實，而遭遇到很大的困難與不確定性，但這並未促使佛洛伊德放棄誘惑理論。理論架構仍然存在，只是在現實證據不易獲得的情形下，佛洛伊德轉而重視幻想的角色並假設（或發現）另一種現實的向度：精神現實。如在《精神分析導論》中，佛洛伊德指出：「症狀有時代表著確實發生的事件〔……〕，有時則是病患的幻想。這個情況讓我們陷入很大的困境。〔……〕這些〔幻想〕產物就某種意義而言亦具有現實性（*Realität*）；但這些幻想是病患自己創造出來的，這仍是個事實（*Tatsache*）。對其神經症而言，這一事實並不比他實際經歷這些幻想內容來得不重要。這些幻想具有精神現實，對立於物質現實。我們逐漸了解到，在神經症的世界中精神現實才是決定性因素」（G. W.-XI: 382-383）。

結中的父親功能就是構成精神現實最主要的因素。這是為什麼對佛洛伊德而言，精神現實同時也是「宗教現實」。因為「父之名」(Père comme nom) 同時也是「命名的父親」(Père nommant)，也就是上帝。

雖然拉岡曾批評佛洛伊德借用伊底帕斯神話是多此一舉，甚至說那是佛洛伊德自己的夢想，但從《第二十二講座》以來，他開始改變主張並表示「不應丟棄伊底帕斯情結，因為它隱約就在〔……〕結的結構中」(S-XXII*: 59)。拉岡認為，若佛洛伊德可以略過真實、象徵與想像的理論工作，那是因為他透過「父之名」維繫起這三者的關係。這正是為何拉岡繼第二十一、二十二講座之後，再以喬伊斯 (James Joyce) 與父親的問題作為 1975 至 1976 年《第二十三講座：聖徵》(Sinthome) 的主軸之因。

二、聖徵 (sinthome) 與父之名

1975 年 6 月 16 日，拉岡接受歐伯 (Jacques Auhert) 之邀，於巴黎「第五屆喬伊斯國際研討會」，針對《芬尼根守靈》(Finnegans Wake) 發表演說「喬伊斯症狀」(Joyce le symptôme)¹⁰。隨後在《第二十三講座》中將「症狀」(syntôme) 寫為同音且來自希臘文的法文古字 sinthome，藉以凸顯喬伊斯症狀之「神聖性」與他所鑽研的聖托瑪斯 (Saint Thomas) 神學的關係。此外，拉岡認為，這也呼應了喬伊斯在《尤利西斯》(Ulysses) 第一章所言，「泛希臘化他的語言」的願望。¹¹

拉岡表示，喬伊斯最後的書寫《芬尼根守靈》有如「躁狂」(manie) 之作 (S-XXIII: 12)，因此他稱「Joyce le sinthome」顯然也是

10 拉岡在演說中表示自己和喬伊斯有類似的出身背景，都是出自神學家庭。他在 17 歲時就曾在他常去的 Adrienne Monnier 書店遇見過喬伊斯本人，並且在日後 20 歲時，也參加了該書店舉辦的《尤利西斯》法譯本發表會，這些偶然的遭遇，使得拉岡始終關注喬伊斯的相關研究。參閱：Lacan 2001[1975b]: 565-570。

11 參閱：Joyce (1997[1922]: 7)。

為了將「喬伊斯」變成表示某種特殊症狀的專有名詞：「喬伊斯症」。換言之，作家喬伊斯取消、甚至廢除了「症狀」這個象徵，並以「喬伊斯」之名取而代之，亦即以他的文學寫作藝術取代了精神病學上的症狀。正如喬伊斯的書寫吸引無數大學學者的目光與研究，固然是因為當中凝聚了許多令人困惑的典故與疑題，但尤其令拉岡訝異的是，那也實現了喬伊斯希望其寫作能讓學究們研究到大學消失為止的願望與預言。¹²

表面上喬伊斯是以英文寫作，但正如索雷斯（Philippe Sollers）所說，「喬伊斯的寫作彷彿英文不存在一般，那就像是用 *l'élangues* 寫作」¹³。從《尤利西斯》開始，喬伊斯的寫作就逐漸瓦解了英文，例如他經常劈斷句子或將語言用在另一種用途上，甚至讓每個字句都具有雙關或多關的意義，彷彿是在語言中藏匿了無數的祕密通道，讓人可以隨時從一個語言走入另一個語言、從一個意義走入另一意義，甚至從一個說話者走入另一個說話者，以致最後語言的意義竟從這個語言通道的迷宮中遺失，導致喬伊斯的書寫被認為難讀，甚至不可讀。¹⁴

然而正如精神科醫生想要「讀懂」妄想症患者的話語，結果落入了相同的妄想，拉岡主張不應妄想讀懂《芬尼根守靈》，因為喬伊斯的書寫顯然並不提供可以被讀懂的意義。事實上，《芬尼根守靈》的標題上有著「醒」（Wake）字，但它卻是最能凸顯什麼是「做夢」的描述。甚至，那是一場從未甦醒、無法甦醒的夢，就像書中結尾的最後一個字（the），又接著開頭的第一個字（Riverrun）。

12 正如德希達在《尤利西斯留聲機》（*Ulysses gramophone*）中所強調，喬伊斯確實促成了許多喬伊斯專家、喬伊斯學會的出現，但喬伊斯同時也讓所謂的「專家、學會」變成無法成立的空洞詞彙。參閱：Derrida（1987: 73）。

13 *l'élangues* 音同 *les langues*，既表示複數的「各種語言」，其字首 *é* 也意味著「去除語言」。參閱：Sollers（1975）。

14 如《芬尼根守靈》當中這句話「Who ails tongue coddeau aspace of dumbillsilly?」看似以英文書寫，但其讀音卻是法文的「Où est ton cadeau, espèce d'imbécile?」因而其語義就像卡在十字路口般模糊、模稜兩可。

但若不是為了被讀懂，喬伊斯究竟為何而寫？或許人們會說，他高興就好，正如喬伊斯這個英文名字和佛洛伊德這個德文名字一樣都呼應著絕爽。¹⁵但問題仍在於，若那是喬伊斯獨自爽了十七年的寫作，為何他最後還是堅持將其「自爽／字爽」出版為作品？很顯然，若喬伊斯執意出版這些並非傳達意義的寫作，無非是因為他想要成為「症狀」，喬伊斯將是這個獨一無二的症狀的名字。

拉岡認為，喬伊斯以自己的方式將症狀推展到了純粹語言力量的層次，使其症狀像是拉岡所稱「退訂了無意識」一般，完全無法被分析。同樣地，喬伊斯的書寫也使得文學文本不再能夠如以往那樣被詮釋。我們應該從這個方向去看喬伊斯的《尤利西斯》對荷馬（Homer）《奧狄賽》（*Odyssée*）的仿效，而不是費盡心思去詮釋其中被視為喬伊斯化身的主角史蒂芬·迪達勒斯（Stephen Dedalus）與《奧狄賽》中的英雄泰勒馬庫斯（Telemachus）之間的類似性，否則從《奧狄賽》的故事如何說明史蒂芬在都柏林街上偶遇的布盧姆（Bloom）就是史蒂芬的父親，同時也是喬伊斯的父親？

另一方面，從喬伊斯對神學家聖托瑪斯哲學造詣的崇敬，甚至將他對美的定義「完整、和諧、明亮」（*Integritas, consonantia, claritas*）中的「明亮」提升至「存在的輝煌」（*le splendeur de l'Être*）來看，也顯示喬伊斯將其哲學上秉持的「聖托瑪斯主義」推展到了「聖徵」的層次¹⁶（S-XXIII: 14）。因此，聖托瑪斯的哲學與聖徵正是喬伊斯藝術的兩個面向，而拉岡則是選擇了從後者切入。拉岡自認和喬伊斯一樣都是「異端」（*hérétique*），他們都選擇走向真理，而且一旦做出了選擇，就更要讓它獲得肯定、成為「對的」異端。

在拉岡眼中，喬伊斯就是選擇成為異端。只是這個選擇是因其出

15 *Joyce - joy ; Freud - freund*。

16 拉岡依照「聖托瑪斯·阿奎納斯主義」（*Saint Thomas d'aquinisme*）的法文讀音，將它寫成「聖徵·阿奎納斯主義」（*sinthome-madaquinisme*）。

身背景不得不然的選擇。喬伊斯是都柏林兩個大家族的兒子，父親則是個狂熱的酒鬼，拉岡表示，當一個人是兩個大家族的兒子，並且自以為有陰莖就是男性，結果通常會是如此。然而，支撐起喬伊斯男性認同外表的，其實是他的文學藝術。因此若非喬伊斯在文學藝術上的表現，他終將只是個可憐的異端。拉岡認為，就是這個可憐的異端在《青年藝術家的畫像》（*A Portrait of the Artist as a Young Man*）被構思成人如其名的「英雄」：Stephen Hero，而喬伊斯以定冠詞稱「藝術家」（the artist），就顯示那是「獨一無二」的藝術家。至於as a Young Man中的as則凸顯那只不過是個謊言。對拉岡而言，喬伊斯所要尋找答案的問題，就是藝術家如何成為一個男人。

由此可見，喬伊斯的整個精神現實、其症狀所依賴的「父之名」，早已成為不受控的因素，以致在喬伊斯的話語結構中，「父親」這個名字就像是在路上偶遇搭話的陌生人一般。對拉岡而言，喬伊斯的文學藝術所見證的，就是樹立起「聖徵」以取代「父之名」這個維繫「真實、象徵與想像」之波羅米昂鏈結所不可或缺的第四項目。正如三個彼此分立的環，必須透過第四個環（圖11-12右，顏色最淺的灰色環 Σ ）才能連結成波羅米昂鏈結（S-XXIII: 20）：

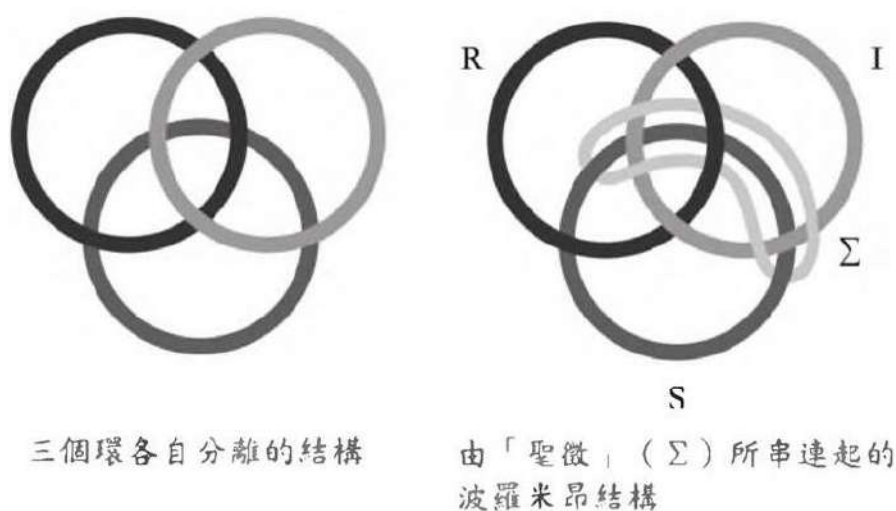


圖 11-12

上圖中「真實」(R)和「想像」(I)的位置可以互換，「聖徵」(Σ)和「象徵」(S)也是如此，因此其排列組合可表示如下：

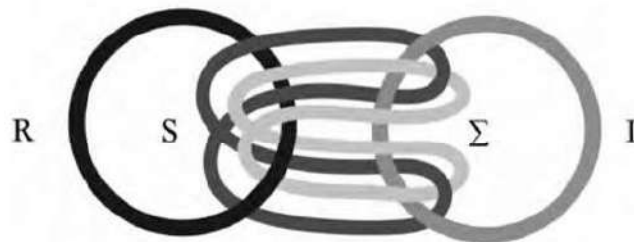


圖 11-13 (S-XXIII: 21)

圖示左邊的「真實」(R)穿過由「象徵」(S)與「聖徵」(Σ)對折所形成的凹處，而右邊的「想像」(I)則穿過在「象徵」(S)之上、「聖徵」(Σ)之下。如此，若將上圖往左右兩個方向拉開，就會得到如下串聯四個環的波羅米昂鏈結：



圖 11-14 (S-XXIII: 22)

上圖顯示，作為「父之名」的「聖徵」正是維持想像、象徵與真實這三元精神結構不可或缺的要素，就像一般的伊底帕斯情結。當然就波羅米昂鏈結的結構而言，聖徵也可以具有更為繁複、華麗的形式（圖 11-15）。

雖然每個人的無意識也都各自以其獨特的方式連結著「症狀」，但與一般人不同的是，喬伊斯是讓自己身處在體現這個症狀的極端位置上。喬伊斯這個名字永垂不朽，因為那就代表著維持著人的結構的「聖徵」。

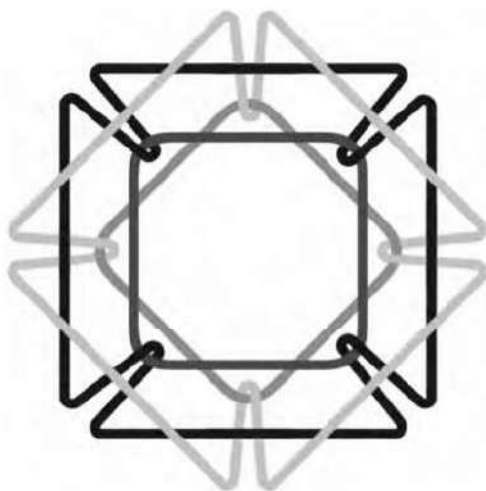


圖 11-15 (S-XXIII: 27)

從這個角度而言，拉岡認為喬伊斯堅持出版他自爽的寫作，正是企圖將他得天獨厚的語言症狀提升到聖徵的地位，以便藉由他的書寫藝術去支撐起父親的功能。一如喬伊斯賦予自己的使命，就是他在《青年藝術家的畫像》結尾所說的，彰顯「我的祖國」(my country)、「吾族固有之精神」(the uncreated conscience of my race)，以及特別是最後一個句子：「老父親、老工匠，此時此刻請作為我的靠山，直到永遠」(Old father, old artificier, stand me now and ever in good stead)。最後這個祈求顯然是針對著一個不配當父親、缺席的父親，而那正是《尤利西斯》當中遍尋不著的父親，整部《尤利西斯》正見證著喬伊斯對父親的執念與否定，同時也見證著喬伊斯就是聖徵。

由此，拉岡認為，喬伊斯最早的三部小說《斯蒂芬英雄》(*Stephen Hero*)、《青年藝術家的畫像》與《都柏林人》(*Dubliner*)所表現出來想要成為藝術家的慾望，正是一種補償作用，補償他的父親對他而言從未是父親的事實(S-XXIII: 88)。正如在《青年藝術家的畫像》中，史蒂芬對父親所說的話：「我們更像是兄弟而非父子」(We were more like brothers than father and son)。

因此，對喬伊斯而言，相較於父親，更重要的是他自己的「名字」

(nom propre)。正如歐伯所強調，喬伊斯與許多現代主義作家的不同之處，在於他始終非常在意其作品的出版，甚至期待死後仍會持續三百年被研究。這顯然是因為喬伊斯希望成為「著名」(renommé)的作家，而renommé不就意謂著「重新命名」、重新賦予其「父之名」一個穩固的基礎。

三、喬伊斯與被加諸的話語

拉岡對喬伊斯書寫的興趣，早在他接觸佛洛伊德的精神分析之前就已出現端倪。拉岡在1931年還未完成博士論文時，曾發表過一篇關於「語言分裂」(schizophasie)的論文。¹⁷ 這個詞彙最早是由德國精神科醫師凱普林(Emil Kraepelin)所提出，強調的是具有語言障礙的精神分裂狀態。這些精神分裂性的語言障礙並不只是語言的困難而已，也反映出深度的思維障礙，或其精神病程演化的過程。拉岡在其論文中則指出，在某些案例，這些精神分裂性的語言障礙只表現在書寫語言上，也就是只有在寫作時才出現精神分裂症狀。這是為何拉岡將這個症狀稱為「書寫分裂」(schizographie)。

拉岡報告了一位34歲女病患瑪瑟勒(Macelle C.)的案例。她原是位小學老師，平常的言行舉止也完全合宜，沒有異狀。因此在決定是否讓她住進精神病院時，曾引起醫師間非常大的爭議。其間院方對她做過各種心智測驗(注意力、邏輯、記憶等)，結果不僅正常，甚至高出一般水平。因此醫師們決定為她進行更精細、更接近日常生活精神表現的測驗，也就是「意向測驗」(tests d'intention)。讓她聽一段談話、讀一句格言或一篇文字，問她是否明白其中的真實意義。但這些測驗她也都能從容的應付自如。

17 參閱：Lacan (1977[1931])。

然而醫師們發現，在治療過程中，即使他們能夠獲得她的信賴，卻始終無法與她建立起任何情感的接觸。她總是抗拒，並表示：「我不服從任何人。我從不想要承認任何男人的主宰」。當醫師們告訴她這是抗拒之後，她的妄想就開始顯露出來。其中不乏典型的精神病妄想主題，如「訴求」(revendication) 妄想：她認為她一連串失敗的遭遇，都是因為她曾參加的那一場不公平的考試。因此她控訴考試黑箱作業，並要求兩千萬法郎的補償。其中一千兩百萬是為了補償她被剝奪的知性生活，而八百萬則是補償其性生活。這也是她被送到精神病院的主要原因。

此外，她的妄想也包含對多位男性的「仇恨妄想」(但同時似乎又對他們有好感)、「色情妄想」(如她對其上司R督學的色情妄想。但其非典型之處則在於那是回溯性的妄想。因為她是在這名督學過世之後，才對他產生病態的熱情)，以及「理想化妄想」(她自認是經歷過更高度文明洗禮的現代聖女貞德，隸屬於一個高度機密的國際軍事組織。她必須領導政府並創造出新的品德，完成人類進化的使命)。

而拉岡在1931年的報告中認為，或許可以從病患的「寫作」(écrits) 上找到這些多樣貌妄想的基礎。因為，表面上她的書寫行為(主要是信件)完全正常，字跡清楚可讀，也沒有刻意的畫線強調和塗改。然而若仔細閱讀，就會發現當中存在許多語言學家所歸類的障礙：

(一) 語言障礙 (Troubles verbaux)：如隨意省略音節、遺漏介系詞或連接詞、基於字音的鄰近性而改變字形、任意創造新詞。

(二) 命名障礙 (Troubles nominaux)：以意義或聲音的鄰近性來指稱物品。

(三) 文法障礙 (Troubles grammaticaux)：如將形容詞、形容詞子句或甚至一整個句子都當作名詞使用。有時也將第三人稱的動詞變化形式當名詞使用。

(四) 語義障礙 (Troubles sémantiques)：語義模糊，例如用「恨」來表達「愛」，或者用「防禦」來表達「迫害」。

特別的是，這些書寫障礙只出現在病患獨處時，若是在醫生面前寫信就不會出現這些錯誤。幾經詢問之下，她這才表示，那些字句是「受到啟發」(inspirés)——吸入——的語句。

拉岡在結論中指出，這些書寫障礙顯示的是，當思維短缺、空白時，語言的「自動現象」(phénomène automatique) 就會填補進來——正如超現實主義作家所做的自動書寫實驗。而因為這些破碎的語句片段填補了思維的缺陷，因此會被感覺是來自外在，像是受到啟發、從外在吸入的語句。

這個早期精神病研究的背景，驅使拉岡提出了「喬伊斯是不是瘋子？」的問題，去試想他的寫作是否也受到什麼樣的啟發？喬伊斯當然沒有與拉岡做過分析，更不論他對精神分析的反感與嘲諷，因此拉岡強調，他並不是要分析喬伊斯，而是為了提出問題，去衡量喬伊斯透過其寫作所抵觸的究竟是什麼樣的真實。

首先，拉岡發現喬伊斯和妻子諾拉·巴納克爾 (Nora Barnacle) 之間是一種特殊的性關係。¹⁸ 拉岡比喻，那就像康德曾說的，將左手的手套翻過來戴在右手上。對喬伊斯而言，諾拉就像是一只翻過來的手套一樣適合他。而喬伊斯也總是像穿戴一只反轉的手套般，萬分反感地戴上她；正如喬伊斯就是透過最深刻的貶抑，才讓諾拉成為他首選的唯一女人。這表示諾拉不僅必須像一只手套一樣適合他，也必須像手套一樣能夠緊縛著他，否則她就毫無用處。而每當他們的親密關係中有了不被預期的小孩，就會造成兩人之間的衝突與波折，那就像是戴著反轉的手套時，原本外部的扣子變成在內部造成摩擦的芥蒂。

18 從喬伊斯以他與諾拉第一次約會的日期 (1904年6月16日) 設定《尤利西斯》故事展開的一天，即可窺見喬伊斯對諾拉的重視。

此外，拉岡也認為，以西方文化來說，喬伊斯想要成為救贖者的想像就是成為一個「父親—版本」(père-version 音同 perversion [變態])的願望。特別是就基督教而言，就是因為有父與子的關係，才會產生救贖者這樣的瘋狂念頭。父子關係正是「虐待狂」和「受虐狂」(masochisme)之間唯一可能設想的關係。而佛洛伊德也早就看到比基督教的父子神話更古老的「閹割」象徵。

而在喬伊斯的語言藝術上，拉岡也問道為何喬伊斯能夠比一般人看得更深、更遠，而領悟到我們所依賴的那些話語，實際上就如拉岡一位精神病患所說的、是「被加諸的話語」(paroles imposées)。反之，所謂的正常人反而察覺不出話語是一種寄生蟲、一種鑲貼上去的東西，甚至是人類所蒙受的癌症形式之一？

拉岡的這位病患在產生「被加諸的話語」感覺之後，病情轉趨嚴重，並覺得自己罹患了「心靈感應」(télépathie)。但這並非一般所以為，能夠從遠端感知到別人的心事。相反地，是病患覺得所有人都能感知到他私下對自己說的話，以致他最私密的想法、特別是那些因為「被加諸的話語」而產生的念頭，也都會被人得知。¹⁹

同樣地，在喬伊斯為了阻止女兒露西亞(Lucia)²⁰因「精神分裂」被送進精神療養院，而寫給醫師的辯護中，他就只主張一件事：露西亞並不是瘋子，她只有心靈感應。喬伊斯表示，女兒比任何人都聰明，並且能夠神奇地告訴他許多其他人發生的事，因為這些人對露西亞而言完全沒有祕密。拉岡深感懷疑的是，喬伊斯替女兒辯護時賦

19 例如，當他聽到「sale assassinat politique」(骯髒的政治謀殺)，便會基於鄰近性將這句話等同於「sale assistanat politique」(骯髒的政治助理)。在此，意符因為語音的扭轉而產生「模稜兩可」(équivoque)：於是面對這樣政治的骯髒的「謀殺」或「助理」，他又會在心裡面回應，告訴自己「但是……」(mais)，而那正是他對這些被加諸的話語的想法。更讓他感到痛苦不堪的是，這些他自己心裡的想法，以及他認為是加諸在他身上的話語，都會被外界得知。他就像自己所說，是會發送心靈感應的人。他將毫無保留地完全沒有任何祕密。這才讓他企圖要自殺，而被送到聖安娜醫院，成為拉岡的病患之一。

20 喬伊斯給女兒取的義大利名字。

予她的「心靈感應」天賦，是否是喬伊斯自己症狀的延伸（S-XXIII: 96）。換言之，是喬伊斯自己認為他所有的想法與念頭都會被得知。

而在《尤利西斯》惡名昭彰的第十三章（“Nausicaa”）就有著非常類似的現象。²¹ 這個章節的文字一開始讀起來像是不甚高明的寫作練習，甚至像是直接從時尚或女性雜誌上剪下來的文章（因為它詳細地描述了女孩們的打扮與飾品配件），但隨著故事的發展，原本超然的敘事者觀點就轉變成由布盧姆（Leopold Bloom）所體現的作者——也就是喬伊斯自己——內在念頭的展現。作者像是沒有祕密一樣，他的「內在」完全外化成表述的話語。

除了內心想法的外翻，喬伊斯的寫作也有著一些彷彿是從外在被加諸的話語。若從喬伊斯寫作的進展來看，從最早的評論到《青年藝術家的畫像》、《尤利西斯》，最後的《芬尼根守靈》，很難說當中沒有某種顯得愈來愈像是被加諸的話語。許多被寫下來的話語，同時也打破、瓦解了話語，使得喬伊斯的寫作在最後幾乎就瓦解、碎裂了語言本身，導致語言的發音不再始終具有同一性。即使我們無法得知，究竟是寫作釋放了話語寄生蟲，還是反之，是話語多音性（polyphonie）的入侵才導致這樣的書寫風格。

21 當《尤利西斯》寫出來時，曾在美國由 Margaret Anderson 與 Jane Heap 兩位女士所創辦的 *Little Review* 刊載過四個章節（從 1918 年 3 月到 1920 年 1 月），而 *Nausicaa* 就是其中之一，並且導致該書在 1921 年因內容淫穢被法院裁決為禁書、不得出版。喬伊斯在這一章一開始描述的是三位少女（Gerty、Edy、Cissy）帶著弟弟們，在夏日傍晚的沙灘上聊天、嬉鬧。敘事者為了鉅細靡遺地形容這些少女們曼妙的身體，替她們設想了許多廉價的浪漫愛情故事情節。但慢慢地，原本在沙灘散步、遠遠看著這一切的布盧姆，則因為替小朋友撿球而涉入這純真無邪的一幕。他在將球丟回去時沒丟準，葛蒂（Gerty）因此拉高裙子將球踢過去給小朋友們，而露出美麗的雙腿。當葛蒂發現遠處那位大叔正盯著她看時，決定忘掉因為準備「三一學院」的升學考試而沒有時間陪她、令她心煩的男友，認為眼前這位成熟男人的目光才真正懂得珍惜她的青春。於是她就更不吝於展現她精心打扮的身體。而隨著背景教堂傳來的禱告與聖歌以及廣場施放的煙火，讀者逐漸了解在這一來一往的「觀看」與「給看」過程中，布盧姆事實上一直把手放在褲子口袋裡手淫。

總之，從「被加諸的話語」的角度，拉岡認為喬伊斯替女兒辯護時所說的「心靈感應」，就見證了喬伊斯話語結構上父親功能的缺席，使得他必須透過「聖徵」去維繫其象徵、想像與真實這三個分離的向度。由此，拉岡表示，若「無意識像是一種語言一樣被結構」著，那麼我們就應該去注意這個「結一構」出錯的地方，也就是「結的語誤」(lapsus du nœud)之處(S-XXIII: 97)。而無意識的確實性與存在的明證性，無疑就在於人總是會出現一堆「錯與失誤」。正如中文將兩個不同的意義組合在一起稱為「錯一誤」，法文的「錯誤」(faute)一詞也具有「罪過」與「失誤」的模稜兩可特徵。換言之，道德意識上被當成是「罪惡」的「錯」，難道不也同樣屬於「語誤」(lapsus)的範疇？若如此，那麼喬伊斯在《青年藝術家畫像》當中所強調的「原罪」，就必然和語言失誤的問題糾結在一起，這也是為何拉岡認為應該以「繩結理論」去面對這一團糾結。

然而，要補救或補償「錯一誤」均非簡單的事，正若要補救錯誤的三葉結時，補救位置的不同將會產生不同的結果。我們可以製作出一個錯誤的三葉結如下：

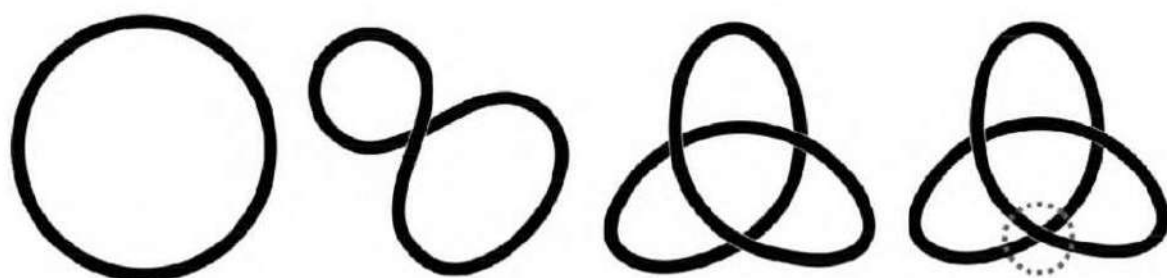


圖 11-16

只要將一個環扭轉一圈再對折，便可得出一個錯誤的假三葉結。它表面上看似三葉結，但實際上並不是，因為只要逆向操作，就可以將它還原成一個環(S-XXIII: 98)。若要避免這個錯誤的假三葉結瓦解

成一個環，就必須在其結構出錯之處（圖 11-16 虛線圓框處）另加上一個環予以固定：

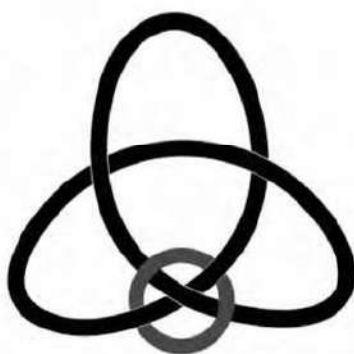


圖 11-17

但若是在另兩個位置上進行補救，將形成一個 8 字形和一個環的關係：

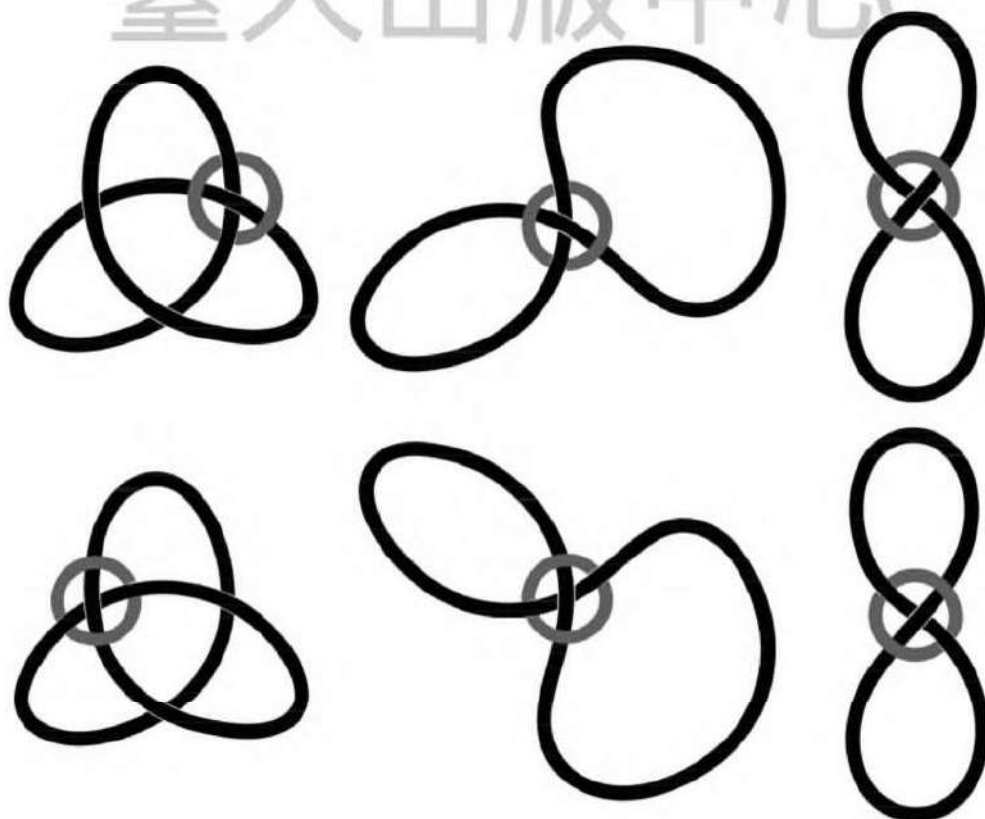


圖 11-18

在這兩個位置上補救的結果完全對等，並且其中的8字形和環之間可彼此逆轉（將黑色8字形扭轉成環狀，灰色環就會變成8字形）：

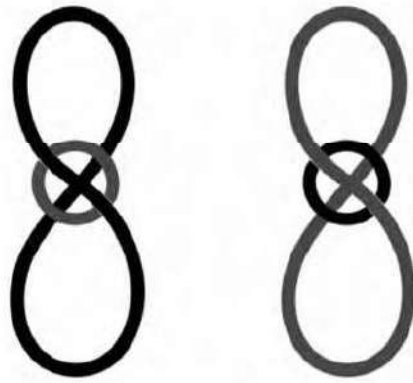


圖 11-19 (S-XXIII: 99)

對拉岡而言，這兩者完全對等而非互補或補充，就表示它們之間沒有任何的關係。而這正呼應了兩性之間無法有任何的性關係。相對地，若修補的位置是在產生失誤的適當位置上，那麼兩性就不再對等，就能夠產生關係。換言之，只要有症狀在，就能夠維持一定的性關係。性關係和症狀不可分，是因為症狀支持起「另一個性別」（l'autre sexe），性關係才得以存在（S-XXIII: 101）。

此外，拉岡也提出四葉結和五葉結的結構，說明一旦結構出錯時導致的不同結果：

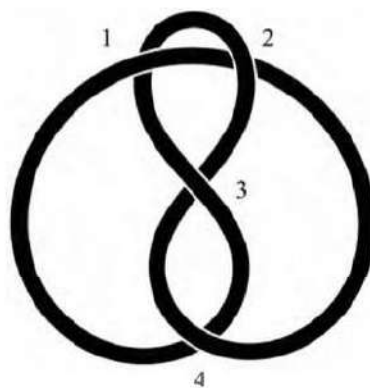


圖 11-20 (S-XXIII: 99)

在四葉結中，無論1、2、3、4哪一個點出錯，都會導致整個結的瓦解。

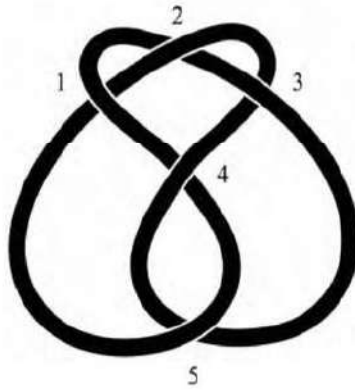


圖 11-21 (S-XXIII: 100)

而在五葉結中，則只有在特定的位置（4或5）出錯才會讓結瓦解，其他位置的錯誤並不會對結構有任何影響。

從這些錯誤的結與它們的補救的可能性，拉岡反問為何喬伊斯能夠不成為瘋子？畢竟成為瘋子並非某些人的專利，任何人只要缺乏能夠維持「真實、象徵與想像」這三維向度的機制，就會出現精神病症狀。喬伊斯正是透過他的寫作、他的書寫藝術，將症狀提升成「聖徵」，才能彌補這個欠缺。而所謂「藝術」(art)或「技藝」(artifice)，對拉岡而言，便是人的「做的知識」。在這個領域上，人始終是其藝術的唯一負責人，因為沒有能夠做「最後的判斷」(jugement dernier)之大他者的大他者。人自己就是其「做的知識」的大他者。因此藝術才具有高度的價值，並且被認為是一種屬於上帝的能力的「天賦」。

四、真實與假象

拉岡強調，波羅米昂鏈結雖是由象徵、想像與真實所構成，但最

重要的是其中的「真實」這個環節 (S-XXIII: 107)。嚴格來說，真實不只是這些線圈之一而已，而是當三者串連在一起形成「鏈結」時，才能凸顯出這個結的真實。

波羅米昂鏈結可以具有左旋和右旋的不同形式，也就是只要分別賦予每個環不同的顏色並給予方向，就可區分出右旋、左旋兩個不同的形式：

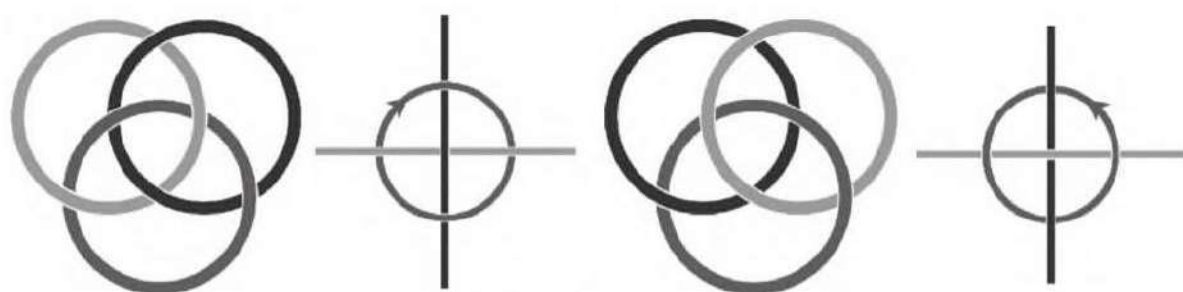


圖 11-22 (S-XXIII: 114)

拉岡便試圖透過「射影平面拓撲學」來證明這些不同形式只是「假象」(fallace)，它們均見證著「結」本身的真實性。他先以兩條直線和一個環表示波羅米昂結，並在環上標示出方向 (1)。然後，假設圓環是軟質的繩索，就可以將它由下方向上翻折 (2)，繼而將翻折後的整個結構左右翻面 (3)。最後再將圓環從下方折回 (4) (S-XXIII: 112)：

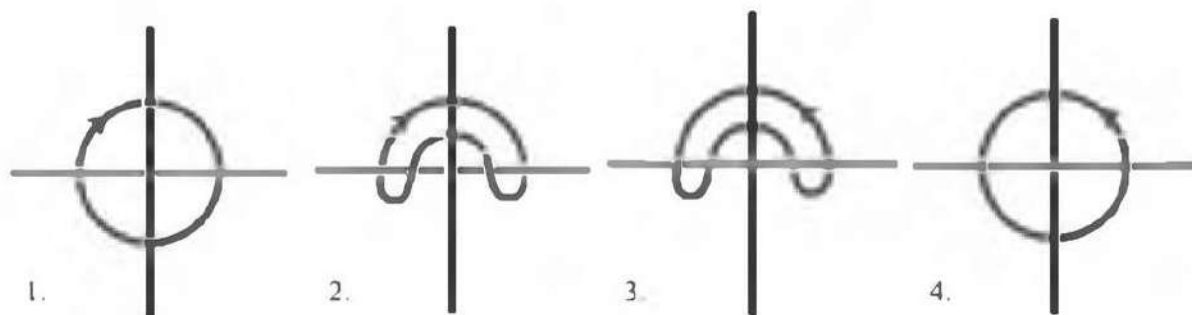


圖 11-23

這個操作證明了，無論形式上是左旋或右旋，它們均是同一個波羅米昂結。同樣地，若保持圓環的右旋方向（1），而將深灰、淺灰直線彼此交換顏色（2），再將整個結構翻面（3），最後再旋轉90度（4），也可得出左旋形式的波羅米昂結（S-XXIII: 115）：

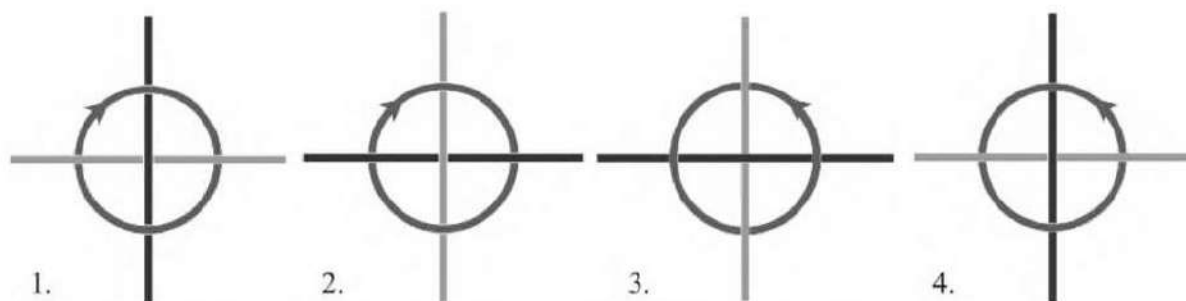


圖 11-24

由此可見，結的結構本身才是真實的，其不同方向的形式只是想像的假象。法文的「方向」(sens)一詞同時也是「意義」，因此拉岡藉機強調，「意義」也是屬於想像的領域。拉岡所定義的「真實」和「方向（意義）」無關，或說「真實」是沒有「方向（意義）」的，因為後者是屬於想像的領域，然而也是在維持「方向（意義）」的想像向度中，才能區別真與假的形式差異（S-XXIII: 116）。而在此，形式的差異是透過視覺的顏色表現出來，這也顯示了視覺是屬於想像的，有別於拉岡所定義且涉及真實的「觀看」。最後，想像的顏色形式差異也凸顯出性別差異的想像功能。正如拉岡所言，「性別」不過就是「色彩存在」(être de la couleur)的差別而已，如「男性色彩」和「女性色彩」。因此當然也可以有「男性色彩的女人」或「女性色彩的男人」。

拉岡進一步假設，若將圓環視為「象徵」，那麼深灰、淺灰顏色的不同就有如想像的男、女性別差異，但因為這兩者之間的關係涉及結構的「真實」，以致就定義而言，男女之間沒有性關係，或性關係是不可能的，由此拉岡認為，喬伊斯的問題並不在於「真實」，而是

在於「想像」和「象徵」之間。喬伊斯的症狀和象徵構成了一個「假洞」(faux-trou)，才產生了拉岡所稱「說的藝術」(art-dire)這樣的語言實踐與炙熱的渴望。但喬伊斯並不知道他在做「症狀」，他只是去仿效症狀，並且是無意識地仿效，因此他才是一個純粹的「技藝家」(artificier)，也就是一個「知道做的人」(un homme de savoir-faire)或一般所稱的藝術家。

然而對精神分析而言，唯有陽具才能夠驗證「真實」的空洞，因為陽具才是意符功能的基礎 (S-XXIII: 118)。例如，從前述的四環波羅米昂鏈結，便可看出「症狀」和「象徵」之間的「假洞」：



圖 11-25

其中「症狀」(Σ)和「象徵」(S)僅是兩個環彼此對折的結果，它們隨時都會解開，並不構成真的空洞：

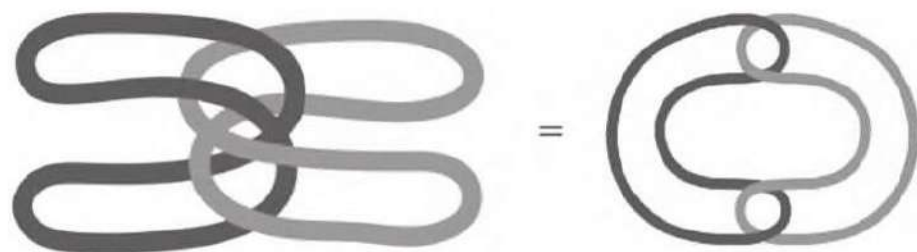


圖 11-26

若這個假的空洞要變成真的空洞，就必須能夠變成環狀體。換言之，必須有另一個穿越它的第三個環(黑色的環或直線表示)(圖11-27)。

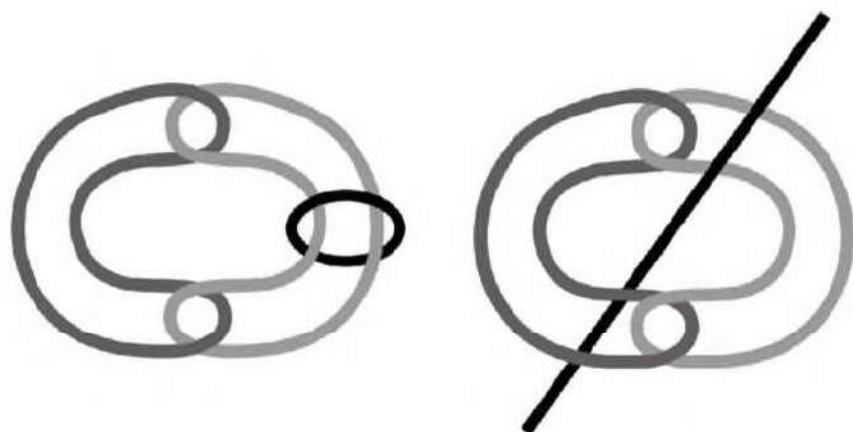


圖 11-27 (S-XXIII: 118)

如此，只要有一個環或直線穿過這個「假洞」，那它就像是被驗證（*verifie*）一樣。因此拉岡認為，波羅米昂鏈的本質就在於對這個「假洞」的驗證。透過驗證才能將「假洞」轉變成「真實」的空洞，而那即是陽具的角色。正如在拉岡的碼電中，陽具就表示為 Φ 。然而即便是透過碼電這樣的理想數學語言，精神分析所能碰觸到的，終究也只是真實的一點邊邊角角。拉岡因此表示，在他的思想中，真實始終只是一角或是一個殘渣。當然，圍繞著這個真實的殘渣編織起各種思想，正如書寫是圍繞著真實這個空洞的邊緣所沖積而成的話語痕跡。但真實本身的特徵、真實的印記，則是它和任何東西都不相連。

然而在人類歷史上，真實也不是不曾曇花一現。例如拉岡認為，牛頓發現引力作用時就捕捉到了真實的一角。在這之前，笛卡爾以來的二元論始終將世界區分為「廣延物質」與「思想物質」。前者是具有長、寬、高屬性且「各部分彼此互為外在」（*partes extra partes*）的量體；後者則是精神的內容。兩者互不相容，廣延物質不思想，而思想物質則不具有廣延。然而牛頓所發現的「引力」推翻了這個二元論，因為所謂的廣延物質被證實了並非各部分彼此互為外在，而是彼此互相影響著。牛頓的發現粉碎了當時思想家的美夢，特別是抱持著現象與本體二元論的康德。但令人感到訝異的是，真實的顯露並未帶來任

何的發展。反之，當人碰觸到真實的一角時，引起的總是更巨大的反彈。正如牛頓的發現至今仍無法完全推翻笛卡爾以來的二元論思想，人們今天仍然將「精神」與「身體」、「思想」與「物質」區分得一清二楚。

相對地，精神分析更必須反思什麼是「思想物質」，並面對「思想」不再具有無懈可擊的統一性的事實，因為精神分析發現了「思想」具有破碎、甚至解離的性質。而那也正是當代邏輯學的發展所顯示的特徵，亦即「思想」充其量就有如一部「資訊機器」，其根本的運作就是某種記號的組合。

對拉岡而言，精神分析必須由這一小撮真實出發，從科學與邏輯停下腳步的地方再走出去，而非如維根斯坦所說，止於真假判斷的範疇內。因為，越過真假判斷的邊界並邁向不可能的真實，這才是精神分析在這個時代的機會。語言與邏輯學家皮爾士在1902至1909年間便曾主張建立一種包含「真、假與未知」三個項目的「三價邏輯學」(trivalent logic)²²。同樣地，拉岡強調的波羅米昂鏈結結構也顯示：並非上帝，人才是三位一體的組成物。只是拉岡將「真、假與未知」這三個項目命名為「象徵、想像與真實」。

不過，就像畢卡索的名言「我不尋找，我發現」(Je ne cherche pas, je trouve)，精神分析也必須去「發現」真實，而不是「找回」真實。事實上，試圖找回事實正是歷史學最大的陷阱，也就是維科(Giambattista Vico)思想所反映的歷史循環神話。同樣地，《芬尼根守靈》的架構顯示喬伊斯似乎也落入這個循環神話的陷阱。但《芬尼根守靈》畢竟是以一場夢的方式呈現，那就表示對喬伊斯來說，歷史循環的神話也只是一場夢。儘管喬伊斯強烈地藐視歷史，並稱之為「惡夢」，然而最後，他自己卻也只能寫出《芬尼根守靈》這樣一場惡夢。

22 參閱：Fisch and Turquette (1966)。

只是這場惡夢的夢者並非書中的任何角色，而是夢自己在作夢。就此而言，拉岡認為喬伊斯的寫作更傾向於榮格所稱的「集體無意識」(inconscient collectif)，因為集體化的無意識無非就是一個「聖徵」。而《芬尼根守靈》中的想像就參與了喬伊斯透過語言藝術所創造、並以「喬伊斯」為名的聖徵。

面對這樣獨一無二的「聖徵」，精神分析並無用武之地。拉岡曾表示，有兩種人是「無法分析的」(inanalysable)，也就是天主教徒和日本人(S-XXIII: 126)。喬伊斯無疑就是真正的、堅定的天主教徒，他始終無法抹除耶穌會在他身上留下的神學教育痕跡。至於日本人之所以無法分析，則是因為日語的特殊性，拉岡在〈給日本讀者的序言〉(Avis au lecteur japonais)中指出，日語因為引入了漢字，使得日語無時無刻都充滿著雙關語，以致說話者的無意識完全不需要精神分析的爬梳即隨時流露。此外，日語還獲得了一個和自己的語言如此殊異的中文文字書寫，而讓無意識思想和話語之間の間隔隨時都具體可察(Lacan 2001[1972]: 497-499)。然而相較於日語，喬伊斯的語言藝術可說是有過之而無不及。只是，若喬伊斯是不可分析的，那麼正如拉岡自己質疑，他能否真的從對喬伊斯的評論中讓我們一瞥真實的一角？抑或，真實終究只是拉岡自己創造出來的他的「聖徵」？

確實，「真實並非一個可以維持的觀念」，因為即便是透過化約到最簡單的三個項目的鏈結結構，其書寫與操作也絕非輕易可以想像。但對拉岡而言，這也正意謂著，「在書寫的形式之下，真實具有一般所稱的創傷效應」(S-XXIII: 130)。並非真實造成了誰的創傷，而是為了要書寫不可能的真實，就必須硬生生地「打造出」(forçage)一種新的書寫，讓它能夠經由隱喻而具有象徵性。同時也必須打造出一種「新類型」的觀念、一種不同於單純「具有意義」的觀念。

正如精神分析必須特別注意論述的不對勁之處，拉岡以波羅米

昂鏈結去講述喬伊斯，顯然就是屬於這些不對勁而且又困難的問題之一。拉岡也坦承，這個論述不無牽強之處，畢竟喬伊斯完全不知道什麼波羅米昂鏈結。但對拉岡而言，運用波羅米昂鏈結有其必須性，因為波羅米昂鏈結的書寫是「思想的支柱」(appui à la pensée)或「幫助思想的『手藝』」(S-XXIII: 144)，而波羅米昂鏈結也徹底改變了書寫的意義並讓書寫具有自主性，因為波羅米昂鏈結本身就像是一種意符結構的書寫，因此，除非透過波羅米昂鏈結的書寫，否則關於真實的思想將是難以成立的東西。

拉岡正是企圖以波羅米昂鏈結的「鏈的隱喻」(la métaphore de la chaîne)去書寫「真實」。正如佛洛伊德所援引的「能量理論」(énergétique)也只是一種隱喻，事實上他從未能證實過任何精神能量的概念，甚至所謂「維持恆常」的概念也被證實無法成立。²³然而，佛洛伊德所創新的無意識知識，並不必然預設拉岡所稱的真實。反之，「真實」就像是加諸在拉岡身上似的，迫使他創造與發明。拉岡發現想像與象徵是如此不同的領域，以致必須找到另一個項目將它們維繫在一起，而那便是「真實」。也因此，拉岡承認這一切就是他的「聖徵」，是他以他的自己的方式，將佛洛伊德仍在構思的東西推展到象徵

23 佛洛伊德在歇斯底里研究上試圖建議一種精神裝置的模型，並且假設其運作的原則就像神經系統一樣是維持內部能量的恆常。但佛洛伊德卻將這個恆常的傾向等同於能量絕對減低、歸零的傾向（早期所稱的「慣性傾向」或日後所稱的「涅槃原則」[Nirwanaprinzip]）。而這也是導致佛洛伊德與布洛伊爾決裂的原因之一。事實上，布洛伊爾的預設更符合當時的科學知識。如布洛伊爾假設存在一種腦內的「活性刺激」(excitation tonique)或「神經緊張」狀態，這種刺激狀態將是神經傳導的必要條件，它的降低或消失將引起睡眠。因此，布洛伊爾假設在生命體中存在著一種「腦內激動維持恆常的傾向」(Tendenz zur Konstanterhaltung der intrazerebralen Erregung) (G. W.-XVIII: 256)。布洛伊爾比喻，神經系統就像是電話線路，其中的傳導途徑必須維持著經常性的直流電流，才能讓訊息得以傳遞、溝通。因此，對布洛伊爾而言，所謂維持恆常的是一種對生命體運作而言的「最佳狀態」，亦即日後美國生理學家 Walter Cannon 所稱的人類身體的「內環境穩定」。反之，佛洛伊德所理解的恆常法則則是一種刺激和絕對減低的歸零傾向。這個關於恆常法則觀點的歧異，很可能是促成佛洛伊德撰寫《科學心理學大綱》的原區之一。

的層次。換言之，拉岡對佛洛伊德的發現做出了症狀性的回應，因此重要的並非去指控拉岡的發明只是其症狀，而是應該去指出佛洛伊德的精神分析理論是如何地破碎，使得拉岡必須以症狀的方式回應。由此，拉岡表示，「真實」的概念可被視為一個「懸而未決」的問題，而它所反駁、置疑的正是佛洛伊德的理論。

五、書寫自我與自我的書寫

若書寫具有作為思想支柱、幫助思想跨入真實領域的功能，那麼這是否也說明了人為何會寫作並成為作家？人會書寫他們的童年記憶，並將「回想」(rémémoration)轉變成文字書寫。但這樣的自我書寫其實已經是一種逆向的過程，因為「自我」是在他者的話語作用下形成，而人早已習慣將他者的話語轉化為內在的自我，並想像它就藏在自己身體的某處。因此，將回憶鋪陳為文字的自我書寫，正是反向地將內在攤開來，讓自我再次成為飄忽的話語。精神分析雖然也讓人說話並攤開內在，但精神分析並沒有讓人因此寫作並成為作家。顯然是這個攤開內在的自剖過程中還發生什麼，才讓人走向寫作的道路。這正是拉岡針對喬伊斯所提出的問題。

拉岡質疑，在喬伊斯身上應該是發生了什麼，以致他的自我扮演著不同於一般常人自我的角色。會產生這樣的疑問，是因為書寫顯然對喬伊斯的自我而言有著極其重要的地位。拉岡以喬伊斯傳記中經常提到的一件軼事為例：喬伊斯曾在接受訪問時，被要求談談一幅呈現「科克城」(Cork，字面意義為「軟木」)一隅的照片。喬伊斯則逮住機會反將一軍，便回答「那就是Cork」。於是來訪者接著問：「是的，這很明顯。我知道那是Cork的大廣場，我認得那個地方。但究竟是什麼框住這個影像呢？」喬伊斯答道，「那就是Cork」，亦即框住照片的就

是「軟木」！

這個例子常被用來說明，喬伊斯在寫作中總會刻意運用這層與外框的關係。例如，儘管喬伊斯交給吉爾伯特（Stuart Gilbert）以及李納提（Carlo Linati）或拉博（Valery Larbaud）等人的《尤利西斯》對照表有些許不同，但它們都顯示，喬伊斯為了創作《尤利西斯》這件藝術所蒐集、敘述的每件事中，其敘述的影像內容始終和其框架有著一種至少是「同音異義」（*homonymie*）的關係。正如《尤利西斯》的每個章節，都想要以某種模式，如「辨證」、「修辭」或「神學」等作為框架。因此，對喬伊斯而言，顯然這個寫作的框架和他所要敘述的素材是相連在一起的。拉岡認為，這點正和波羅米昂鏈結的那些圓環有異曲同工之處，因為那也是某種框架的基礎。由此，拉岡推測，喬伊斯的寫作顯然具有一種框架的功能，能夠支撐起其自我的框架。

但喬伊斯的自我結構出了什麼樣的「錯」，以致需要透過寫作的框架來維持？精神分析顯示，錯誤從不是偶然產生的；所有的口誤、失誤行為的背後，都有著充滿意義的目的。因此若有所謂的無意識，那麼「錯一誤」所要表達的，就不是主體知道的事，而是他「知道自己知道卻又不知情」的事。因為意符的作用，說話主體始終處於分裂狀態，因此主體會犯的「錯一誤」雖然不是偶然而是他知道的事，但他只是知道卻不知情。對拉岡而言，這便顯示「錯一誤」所凸顯的其實就是「語言的生命」（*la vie du langage*）本身。只是對語言而言，生命完全不同於一般所稱的生命，因為就出自語言生命的欲力來說，身體物質上的死亡和生命具有同樣的地位。然而若死亡和生命同樣重要，便意謂著我們必須試著去移除「永恆」這個本質上含糊的觀念。例如人們會去思想一種「永恆的愛」（*amour éternel*），也會對此發表各式各樣的言論，但卻完全不知道究竟在說什麼，或甚至將它當成是「來生」（*autre vie*）。可見「永恆」的觀念對人的影響有多大，但卻沒有人知道

「永恆」是什麼。

對精神分析而言，欲力就是來自於語言與身體的關係。然而無論對誰而言，與身體的關係從來都不是簡單的關係，更何況身體上還有一些洞——根據拉岡，甚至是身體的這些洞，才讓人類能夠走向「說話」這樣抽象空洞的行為。

拉岡以《青年藝術家的畫像》中的一段坦白，說明喬伊斯與其身體的關係。故事中，史蒂芬和同伴們辯論關於詩與詩人的問題時起了爭執，同伴們將他捆綁在帶刺的鐵欄杆上鞭打，要他承認拜倫是個爛詩人。而主導這場霸凌的同學名字正是希榮（Heron），他在同伴們的起鬨下，毒打了史蒂芬一頓。²⁴

事過境遷之後，喬伊斯（小說中的史蒂芬）自問為什麼不怪罪希榮時，以十分貼切的方式表達出他如何將他和自己身體的關係化為隱喻：「就像是水果脫掉果皮一樣」（as a fruit is divested of its soft ripe peel），這一切都已經排出體外。²⁵ 這段話讓拉岡認為，喬伊斯和其身體顯然有著某種不尋常的關係。一般人和自己身體關係並不完善，因為人始終不知道自己身體究竟發生了什麼事。但為何喬伊斯能察覺到在他身體上發生的事像脫皮一樣脫離開身軀？該如何解釋喬伊斯在此所見證的經驗？那不僅是他和自己身體之關係的見證，同時也是對這個關係的心理學見證。畢竟，心理學不過就是我們對自己身體某種模糊的想像。但喬伊斯在遭受四、五個同學的一頓棍棒之後，反應卻相當不同，彷彿發生在他身上的事，就只像一層果皮一樣可以脫離、甚至要求脫離的東西。

為何喬伊斯能夠對於身體所遭受的暴力沒有情感的反應？或許，這給他帶來快感？若從喬伊斯對布盧姆的描述來看，無法完全排除其

24 拉岡認為 Heron 這個命名並非喬伊斯無心之舉，因為 Heron 法文發音同 *Érôn*，也就是希臘文的「愛人」。

25 參閱：Joyce (1968[1916]: 99-100)。

受虐性快感的可能性。但更令人訝異的還是喬伊斯所運用的隱喻。而且他並沒有表示獲得快感，反而產生了「噁心」(dégoût)的反應，而那是對具有心理價值的東西的反應。這個噁心的感受涉及的是他自己的身體，有如可被置入括弧或驅除的不好記憶一樣可以脫掉的身體。

人的確可能擁有一個連自己都陌生的身體，就像人始終說「擁有」(avoir)自己的身體，而不是「是」(être)自己的身體。但喬伊斯能夠放下與他自己身體的關係嗎？又如何放下？這個放棄的形式本身就很可疑，畢竟身體作為「自己」的觀念，就像精神分析所稱的「自我」，有其不可動搖的分量。同樣地，若自我必然是自戀的，那是因為身體在當中扮演著被愛的影像的角色，因此，在喬伊斯的例子，若這個身體影像不被感興趣，甚至引起反感，難道不是表示其自我具有一種特殊的功能？能否在波羅米昂鏈結上寫出這個特殊的功能？

在這個問題上，拉岡表明，他現在將跨越一定的界線，而聽眾們未必一定要跟隨他！（S-XXIII: 150）對拉岡而言，波羅米昂鏈結的結構所凸顯的不外乎是「父親的功能」或「父親一版本」，正如佛洛伊德也是將一切都維繫在父親功能之上，在《圖騰與禁忌》中藉由原初族群的神話提出對父親的「永恆之愛」：原始族群的父親剝奪了兒子們的女人，遭受兒子們殺害並分食。兒子們因此內化了父親的禁令，並在罪惡感的驅使下永恆地感念他們死去的父親。

只是，如此不尋常且難以置信的事，大概也只有佛洛伊德那般無比的直覺與勇氣才有辦法寫下這樣的神話。反之，拉岡認為，波羅米昂鏈結正可賦予佛洛伊德的這個直覺另一個具體的理論。波羅米昂結的法文簡稱 nœud bo，正好呼應著摩西接受律法的地點 mont Nebo（尼波山）。而摩西的律法正是「愛的律法」(la loi de l'amour)，也就是「父親一版本」²⁶ (S-XXIII: 150)。

26 拉岡在《第七講座》中指出，禁止亂倫的道德律令的產生，是人類在文化與自然之間仍未被充分解釋之處。人類的亂倫禁忌並非一般以為、是生物優生學的自然法則考量。正

如此，從波羅米昂鏈結的結構來看，不難推測在喬伊斯的自我當中是哪個環節出錯，從而導致其想像的身體脫離：

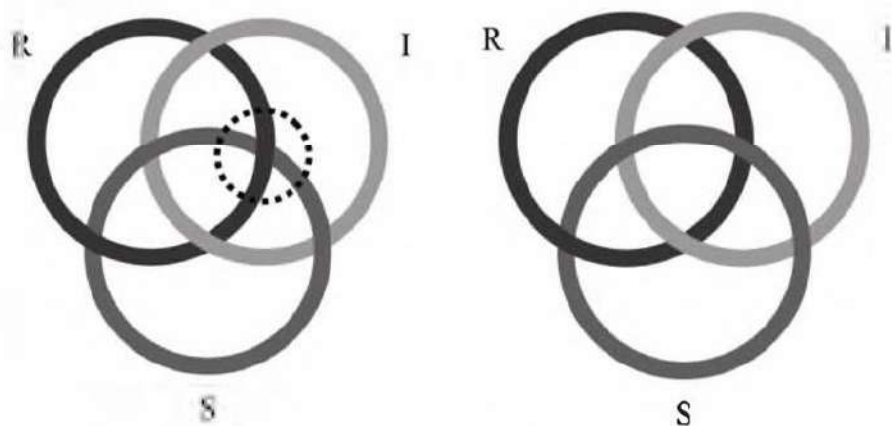


圖 11-28 (S-XXIII: 151)

明顯地，圖示中虛線圈起處的錯誤，將導致「想像」(I) 可以輕易地完全滑開，就像喬伊斯遭到同伴們痛打之後對自己身體的感覺那

如李維史陀指出，優生學的考量是16世紀之後才出現的觀點。但在這之前，幾乎所有人類社會均早已嚴厲地禁止亂倫。更何況，無論在動物或植物上，近親繁殖不僅存在，而且經常被當成改良品種的方法。因此亂倫禁忌應是一種文化的產物。然而儘管李維史陀從人類的親屬、婚姻關係研究發現，在人類的原始族群中，女人必須成為被交換的東西，才能誕生作為人類文明特徵的象徵系統，亦即親屬關係與社會結構（參閱：Lévi-Strauss [1967: 14-29]）。但李維史陀的人類學研究充其量僅解釋了為何人類父親不能娶女兒，而沒有解釋為何人類兒子不能和母親睡覺。這是為何拉岡提出「慾望物」的原因，他認為：「禁止亂倫的律法正誕生於〔人類〕與慾望物的無意識關係中」（S-VII: 83）。人類對慾望物與對母親的慾望不能被滿足，若這個讓人類慾望得以產生的原初慾望被滿足，那麼將是讓需求經由語言轉變成「要求」的世界的終點、終結與廢除。同樣地，也將不再有無意識的結構。因此，亂倫禁忌的根源，是因為快感原則的功能在於一種經由語言的迂迴，以致人始終在尋找應該被重新找回、但同時又永遠不會被找回的東西。若亂倫慾望能夠被滿足，那麼構成人類無意識主體的話語結構將重新封閉。如此一來，人不過是一種追求需求滿足的動物而已。就此意義而言，拉岡認為，被認定是一切道德律法來源的摩西十誡：不是一般而言構成社會生活的條件，相反地，新聞上時常可見的是對摩西十誡的破壞，彷彿破壞摩西十誡才是社會成為可能的條件——正如這類新聞被稱為「社會新聞」！拉岡認為，摩西十誡的規範，正是為了區隔出話語與說話的不同層次，讓話語成為可能。而這正是透過亂倫的禁忌，讓父親功能能夠介入母子關係，亦即介入小孩與慾望物的關係，而讓具有大他者的話語結構能夠展開。因此，十誡的功能在於維持主體與慾望物的距離，讓上述的話語結構成為可能。

樣。而滑走之後，想像關係就不再有場所，這也顯示這些鞭打或許讓喬伊斯反感、噁心，但他並非真正的受虐狂。

顯然，當喬伊斯從霸凌他的同學手中反抗逃開時，他的「自我」並沒有立即運作。是在這之後，他的自我才以一種修正的方式運作。正如，若喬伊斯是這麼地不可讀，固然是他並未引起讀者的同感，但從精神分析的角度而言，不也正因為喬伊斯有著完全另一種性質的「自我」，所以他才引不起讀者的同感？

正如波羅米昂鏈結出錯時可以設法修正，拉岡認為，喬伊斯的「自我」就是以此種修正的方式在作用。換言之，喬伊斯是以其「自我」作為框架，才能重新維繫住與真實、象徵離散了的想像；然後透過書寫這項技藝，在書寫自我的同時也重建起波羅米昂鏈結：

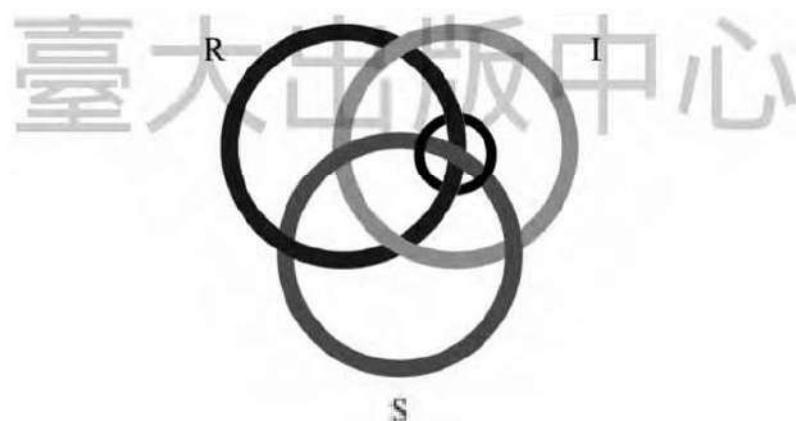


圖 11-29 (S-XXIII: 152)

當人們讀喬伊斯的文本或相關評論時，不難發現喬伊斯的書寫夾雜著數量驚人的謎題。而且喬伊斯顯然是刻意安排這些謎題，以便讓往後兩、三百年間的喬學學者窮於應付。然而拉岡認為，喬學研究者們忙著解謎之餘，難道不質疑喬伊斯究竟為何這麼做？他為何在文本四處設下謎題？可惜的是，喬學專家們總是很自然地找到理由，認為喬伊斯這麼做是因為有同音字或雙關語。但這樣的解釋除了更讓人迷

失在語言的迷宮之外，並沒有說明什麼。

相對地，拉岡指出，謎題就意味著沒有說出「話（謎底）」的「說話行為」（*énonciation*）。若喬伊斯會將說的行為運用在書寫上，就令人懷疑那難道不是一種不當的「拼湊復原」的結果？換言之，難道不是為了修復自我的功能，才使得喬伊斯成為最佳的謎題作家？

最後，關於喬伊斯作品中無所不在的著名的「靈光乍現」（*épiphanie*），²⁷拉岡也認為，它們同樣是喬伊斯的自我波羅米昂鏈結的結構錯誤的結果，亦即想像流失之後，象徵的無意識仍和真實連結在一起，以致無意識的知識像是從真實中湧現一般。

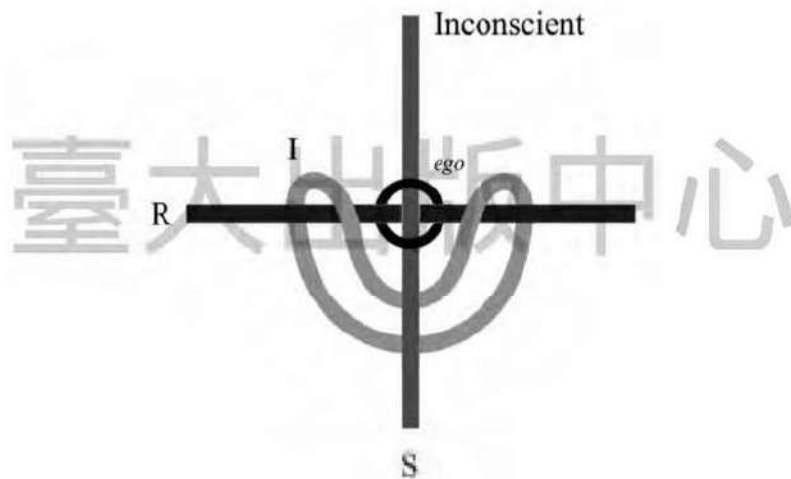


圖 11-30 (S-XXIII: 155)

從上圖可見，若喬伊斯具有修復性質的自我處在這個失誤的位置，就能將波羅米昂鏈結重新結構起來。反之，自我的瓦解將輕易釋放出想像的關係，而象徵則始終與真實串連在一起。

27 喬伊斯自己對「靈光乍現」的定義如下：“By an epiphany he meant a sudden spiritual manifestation, whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself.” 參閱：Joyce (1963[1903]: 211)。

第十二章：從拓撲學到繩結理論

一、精神結構的三價邏輯

拉岡在《第二十三講座》最後一堂課宣告他將越界之後，1976至1977年的《第二十四講座》¹可說開啟了他後期理論之新局。在喬伊斯書寫的影響下，再加以對「詼諧語」言談風格的偏好，拉岡以他的「吾言」(lalangue)將該講座的標題命名為：L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (發音近似於「藍蘇克希—德雲貝律—賽拉姆」)。

在這個完全無法翻譯的標題中，L'insu que sait字面意義為「所知道的不知」，其發音同於l'insuccès(不成功、失敗)；而l'une-bévue意義為「一個失誤」，發音近似於德語的Unbewusst(無意識)；最後，s'aile à mourre意義為「乘著划拳的翅膀」，且發音同c'est l'amour(這就是愛)，也就是「傳移」²。如此，這個標題的大意約莫可依照字面意義與發音分別翻譯為：「一個失誤的不成功，乘著划拳的翅膀」或者「無意識所知道的不知，這就是愛」。

當然，正如拉岡呼籲，不應為了想讀懂這個標題而迷失在語言意義的迷宮，而應去探究這個顯然不是為了傳達意義的標題，呼應著什麼樣的要求。首先，拉岡表示，法文的l'une-bévue比inconscient更適合用來翻譯佛洛伊德的Unbewusst。因為後者指的是「未被意識到」，

1 參閱S-XXIV*: 22，篇目：1977/12(12/13)、1978/4(14)、1978/6(15)。

2 拉岡在1972年10月13日的〈魯汶大學演講〉(Conférence de Louvain)上曾表示：「傳移，這純粹就是愛」(le transfert, c'est l'amour purement et simplement)。參閱：Lacan (2017[1972])。

但翻譯成法文的 *inconscient* 就會產生「失去意識」(*inconscience*) 這樣的負面聯想。反之，*l'une-bévue* 則可引申出「閃神的失誤、錯誤」等無意識的行動效應。其次，拉岡也表示，像標題這樣的文字遊戲正可凸顯無意識和說話者的「吾言」的關係，而那才是夢的詮釋最重要的向度。佛洛伊德所說的「白日殘餘」反而是次要的，因為夢的分析始終發現有更多線索是指向更久遠的童年記憶，而那無疑也是無意識的「織體」本身。因此白日殘餘充其量只是夢的分析的導引而已，詼諧語與失誤行為所凸顯的「吾言」與無意識才具有更深刻的關係。如此，比起單純描述意義的「無意識」，拉岡試圖藉由這個能夠凸顯其「吾言」的標題，在《第二十四講座》中更進一步深入「吾言」所構成之真實、象徵與想像的精神結構。

對拉岡而言，當代心理學最大的問題就在於將「精神」(*psychisme*) 視為某種「內在的」(*intérieur*) 或「內部的」(*endo-*) 東西，甚至佛洛伊德自己早期也曾提過「內部精神」(*endo-psychique*) 一詞。然而就精神分析經驗而言，「精神」是人經由話語與他者互動的結果，亦即對意符的認同效應。傳統精神分析認為，精神的構成與發展是基於伊底帕斯過程中對父親的認同。例如佛洛伊德在1921年的《群體心理學與自我的分析》中區分三種不同的認同模式，其中「愛的認同」(*identification d'amour*) 就被認為是對父親的認同模式。因此在臨床上為了縮短精神分析治療的時程，巴林特 (*Michael Balint*) 等精神分析師便主張，精神分析結束的時機就是分析者對精神分析師認同時。但拉岡批評，那樣的認同只不過是傳移而已。拉岡強調，佛洛伊德在同一本書中還另外指出了「歇斯底里的認同」與對「一個特徵」的認同。而後者正是對意符的象徵認同，因此拉岡從《第九講座》開始，便將佛洛伊德所稱的「一個特徵」翻譯為「一劃」，並強調主體精神的發展就是始於一劃的意符認同。而一劃意符的誕生則來自於大他者這

個話語場所或字集合的欠缺：S(A)，因此治療的完成不應是對精神分析師的認同，也不應是對其無意識的認同。相反地，治療的結束只能說是「對症狀的認同」，因為症狀就呼應著構成主體的欠缺（S-XXIV*：6）。

表面上，人對自己的症狀知之甚詳，但對症狀所呼應的存在的欠缺卻毫不知悉。換言之，症狀正是拉岡標題所稱的「所知道的不知」。因此，能夠作為精神分析終點的「對症狀的認同」，並非一般所謂要忍受或接納症狀，而是要「知道與症狀一起該怎麼做」（savoir faire avec ce symptôme），亦即「知道釐清它」（savoir le déhrouiller）、「知道操縱它」（savoir le manipuler）：

知道和其症狀一起該怎麼做，這就是精神分析的終結。
（S-XXIV*：8）

精神分析治療的目的無非是要讓人「知道」如何與症狀共處，而不是去消滅它、無視它或忍受它。但在此，「知道」並非理智的知識，而是一種「做的知識」。後者只能透過與類似者的想像關係而獲得，就像是游泳或騎單車之類的身體技能。因此，「知道與症狀一起該怎麼做」，就意謂著能夠「想像」和症狀在一起時的解決辦法。

同樣地，我們也只能藉由「想像」去設想症狀所呼應的「真實」的欠缺。拉岡表示，從他1954年最早提出《真實、象徵、想像》（*R.S.I.*）的論文開始，他的名字早已和「真實、象徵與想像」這三個向度不可分。那就像是他的「聖徵」，拉岡使它們具有了身體一般的具體存在，不再是抽象的概念。然而，若說「想像」涉及的是「身體的影像」，「象徵」涉及著「吾言」，那麼什麼會是真實這個不可能的概念的具體指涉？可見，要釐清「真實、象徵與想像」這三者的關係並不容易。若精神分析試圖更進一步深入真實的範疇，就只能依賴拉岡稱

為「思想支柱」的「理論模型」。正如19世紀的英國物理學家克爾文爵士（Lord Kelvin [William Thomson]）所言，「科學」就是透過模型去預測「真實」運作的結果。在拉岡眼中，精神分析需要的是一種拓撲學的理論模型，也就是由「真實、象徵與想像」這三個環所連結而成的波羅米昂鏈結。

正如拉岡在《第二十三講座》指出，喬伊斯寫作的「字爽」其實是一種自剖與修復，亦即將內在剖開、翻出，並透過文字進行修復。而構成精神結構的三環波羅米昂鏈結也具有能夠如此剖開、包覆的結構關係。因此，拉岡運用波羅米昂鏈結這樣複雜的模型，一方面是為了釐清佛洛伊德提出的「無意識」觀念與其問題，並試圖以「合理」的方式去想像、回應佛洛伊德所假設，在每個人「內在」以及在群體「內部」那個被稱為「自我」的結構；而另一方面，則是因為拓撲學本身就呼應著精神分析所指出的存在基礎，也就是「欠缺」，例如代數拓撲學的出發點正是一個具有「虧格」的表面——如環狀體或克萊因瓶表面（S-XXIV*：10）：



圖 12-1

在環狀體上可以區分兩個空洞：一是開向外界的洞（a），稱為「中軸」（axe），其次則是內部的洞（b），稱為「內心」（âme）：

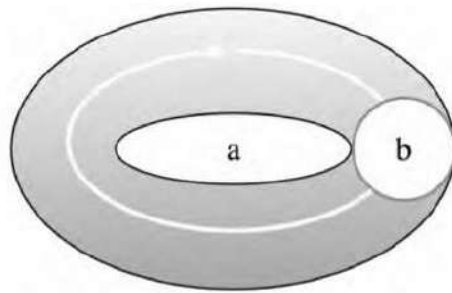


圖 12-2

像環狀體這類具有一個虧格的拓撲表面結構，將徹底顛覆人類從笛卡爾以來的空間構想。笛卡爾主張空間是一種由物體的長、寬、高三個向度所占據的「廣延」(étendue)，其內部和外部空間分明，就像是在一個球體內部空間放入另一個球體，其內外界線分明。若在外層切開一個洞，像手套翻面一樣將球體翻轉過來，其內部的球體將被釋放出來，且具有相同的內部、外部的結構：

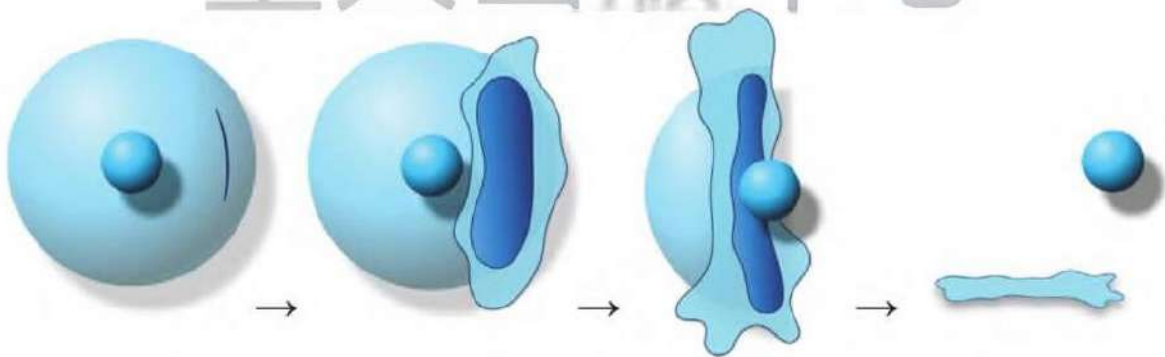


圖 12-3

換言之，在笛卡爾所構想的空間中，內部始終是內部，外部也永遠是外部。這兩者的關係不會改變，才能將空間定義為一種「各部分彼此互為外在」的廣延。而環狀體卻挑戰著這樣的空間定義，若在環狀體上進行相同的切割與翻轉，結果將會形成一種內外反轉的「套管」(trique)結構。原先環狀體的中軸變成是套管的「內在」，而原先環狀體的內心則成為了套管的內、外部互通的空間：

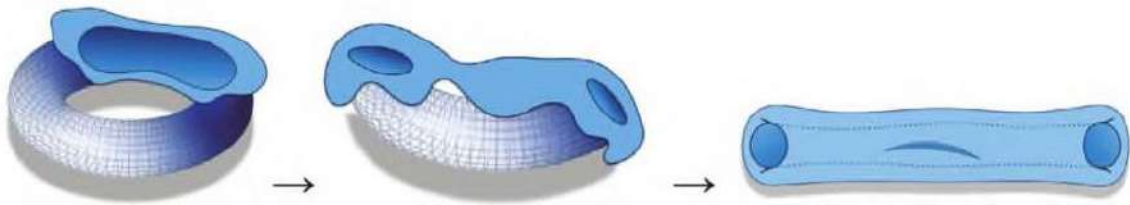


圖 12-4

同樣地，也可將環狀體從任何地方整個切開成管狀，再將開口兩邊的邊緣逆折並連接在一起。其結果也會是「套管」，並與前述的套管結構完全相同：

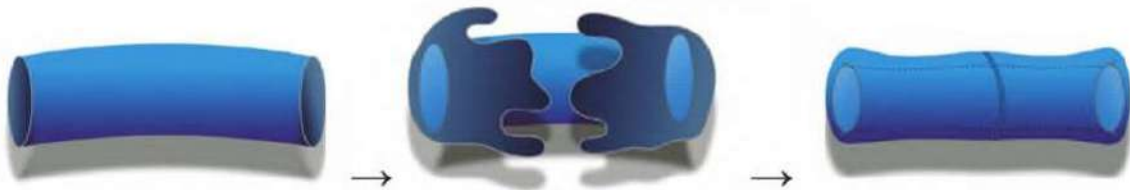


圖 12-5

此外，若環狀體的中軸並非空洞，而是連接著另一個環狀體的內心，亦即兩個交錯在一起的環狀體，那麼，在任一環狀體上的切割均會形成相同的包裹著一個環的套管。如此就可更清楚地見到，原先環狀體的中軸如何變成為套管的內心：

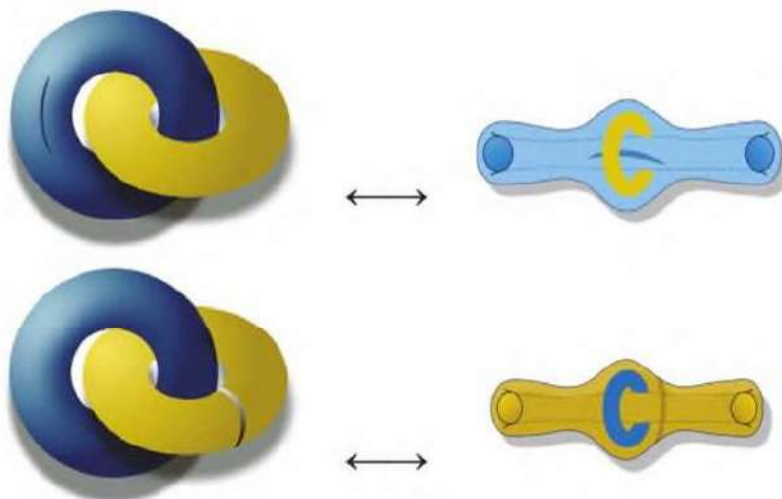
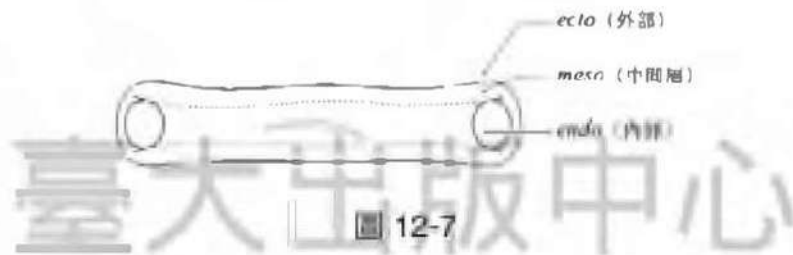


圖 12-6

除了彼此內外關係反轉之外，這兩者結構完全相同。只是一者是外部的藍色套管包住裡面的黃色環狀體，另一者則是黃色套管包覆著藍色環狀體。

對拉岡而言，具有一個虧格的環狀體結構也是拓撲學所指出的新方向。人類原先認識的世界體系都是「類球體的」(sphéroïdal)，世界總是被描述為有如一個氣泡內的世界，而生命體自己也將自己視為一個氣泡。但隨著拓撲學的認識，這一切終將改變。人類或許有機會察覺，生命體的結構就有如一個「套管」，正如身體就具有這樣的結構(有口器、肛門和填滿內部空間的內臟)：



只是人們不知道這個套管其實就是一個環狀體。就像法文從「環狀體」(torique)到「套管」(trique)只是省略了一個字母o而已，套管也是環狀體的翻面、將中軸的空洞包覆起來的結果。只要將套管再次翻面，就能還原其環狀體的結構。由此，拉岡也戲稱「歇斯底里」(hystérique)這個字也可以被還原成「歇斯底里環狀體」(hystorique)。因為歇斯底里，無論男女，其精神結構中都有著作為其絕爽之大他者的欠缺，甚至是大他者的無意識³(S-XXIV*: 22)。

因而歇斯底里和一般人的差異就在於，一般人的意識始終和無意

3 拉岡曾表示自己也是歇斯底里者，也有著一個作為大他者的無意識，因為他日夜都在思考著這個無意識。但也因為他總是在思考著無意識，以致無意識反而較少出錯，因此拉岡戲稱自己是一個「完美的歇斯底里」(hystérique parfait)，也就是沒有「聖徵」(sinthome)的歇斯底里，除了他偶爾會在上餐館時口誤，對服務員自稱：「「小姐」現在只能吃清蒸的龍蝦」(S-XXIV*: 22)。

識相連在一起，而歇斯底里的套管結構則是由另一個和其無意識分開的環所支撐起來，也就是他／她對父親的愛：

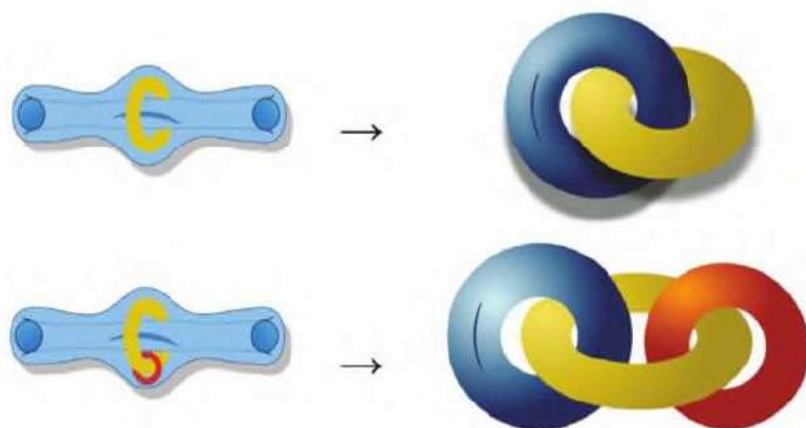


圖 12-8

此外，拉岡主張，意識和無意識彼此互通，並且被一個環狀體的世界所支持。其結構有如正、反面完全相連互通的莫比烏斯帶。若在一表面上畫一個□，那可說是表面上的洞。但因為表面有正、反面，因此那是一個正面的洞「再加上」反面的洞：

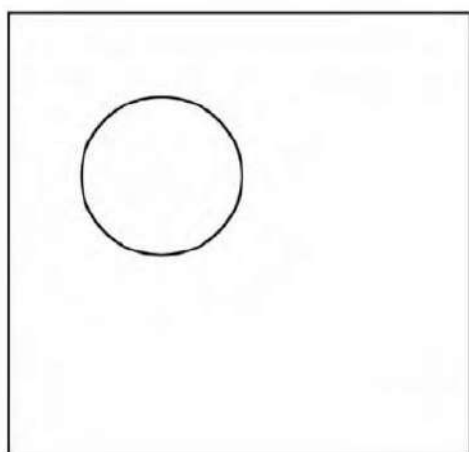


圖 12-9

然而，若在莫比烏斯帶的表面上，那是否仍是一個洞（圖 12-10）？

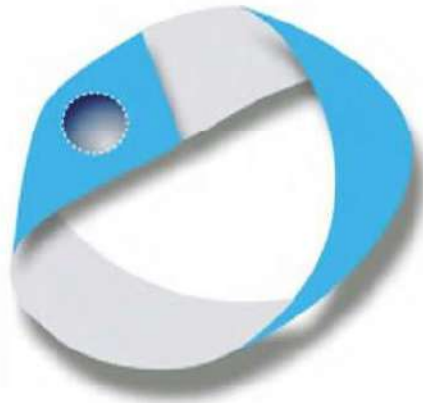


圖 12-10

這個問題並不容易回答，因為莫比烏斯帶的特徵正是正面和反面相連，這是因為莫比烏斯帶本身只是一道切割而已。例如，從莫比烏斯帶的正中心進行切割，會形成一條具有正面、反面但旋轉兩圈的帶子。經過收折之後，這條帶子又可變成一個正面、反面相連的雙重莫比烏斯帶（圖 12-11）。這便顯示這道切割就是莫比烏斯帶本身，除非予以破壞，否則莫比烏斯帶的特徵並不會消失。



圖 12-11

而雙重莫比烏斯帶與環狀體完全相容，正如可以從環狀體上切割出雙重的莫比烏斯帶：

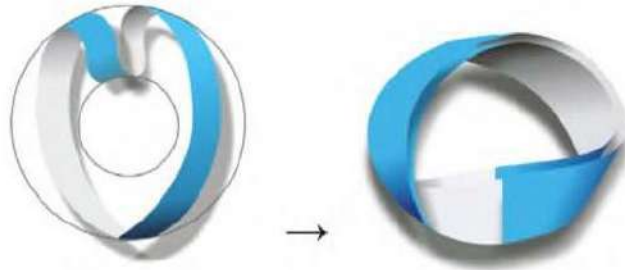


圖 12-12

這顯示了精神結構中的意識是如何和無意識彼此互通，而且被一個環狀體的世界所支持。拉岡甚至也認為，這是他的理論領先佛洛伊德之處，因為佛洛伊德對心靈的構想仍侷限於前述的「球體與內部的球體」的關係。佛洛伊德設想著有一種內在的「覺察」(vigilance)，稱為「心靈」(psyché)，而心靈則是以點對點的投映方式反映著外在的寰宇(cosmos)。如此，心靈其實只是世界的反射——也因此，精神分析會論及「投射」與「內攝」等過程。反之，拉岡則認為，許多解剖學研究都證實生命體大多都是套管狀，人體當然也不例外。而套管的基礎，是圍繞著中軸與內心這兩個洞所構成的環狀體結構。此外，環狀體能夠被切割成雙重的莫比烏斯帶，就顯示環狀體與莫比烏斯帶這兩者的結構完全相同，亦即其正面和反面是相連在一起的，這就象徵著無意識與意識的相連的關係(S-XXIV*: 28)。

早在1961至1962年的《第九講座》，拉岡便以「要求」與「慾望」的關係來區別環狀體的中軸與內心這兩個洞，進而以兩個相交的環狀體來表示「主體」與「他者」的關係(圖12-13)。⁴

若在這兩個環狀體上都各切開一道開口，依序將一者或另一者翻折過來，就會形成兩種彼此包覆的相同結果(圖12-14)。

4 參閱：本書第五章第三節。



圖 12-13

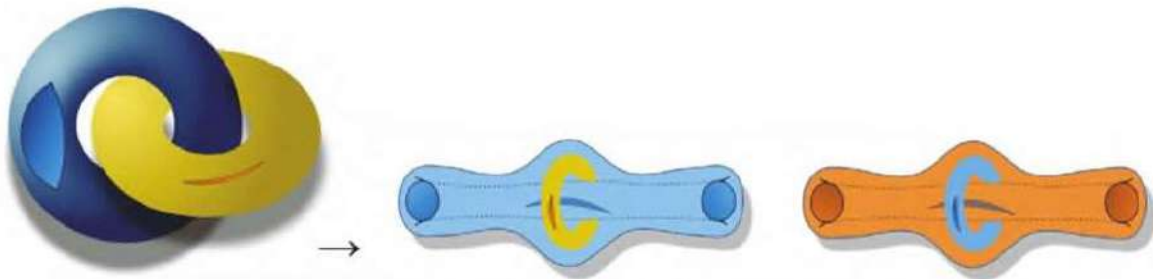


圖 12-14

拉岡比喻，「精神分析致力於將內在的無意識攤開到外在」（S-XXIV*: 32）。但這個比喻仍有一個問題，因為拉岡假設的「精神」是有三個環的套管結構，亦即是由「象徵」（語言）包覆著「真實」與「想像」的套管：

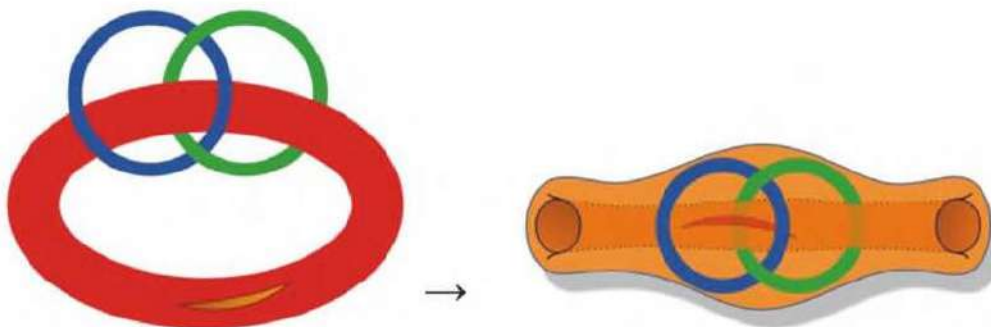


圖 12-15

這表示，精神分析作為一種語言的實踐，就像是在象徵之上進

行切割與翻轉。而這樣的結構改變可能導致在精神分析結束時，無意識被過度偏重而外顯，當然，若如此可讓主體生活得更好，也未嘗不可。只是過度偏重無意識的翻轉結構，仍與原先的波羅米昂鏈結有著本質上的不同。換言之，因為精神分析的實踐而讓想像與真實被包裹在象徵當中，也會構成某種精神分析的後遺症，使得精神結構產生改變、無法恢復原先的狀態。除非此時再進行另一次的切割。而這第二次切割將具有「反—精神分析」(contre-psychanalyse) 的性質，並且能夠將精神結構恢復成原先的波羅米昂鏈結結構 (S-XXIV*: 34)。對拉岡而言，這也是佛洛伊德堅持精神分析師們必須接受二度分析的原因，因為那正是讓原本的波羅米昂鏈結結構得以重建的第二次切割：

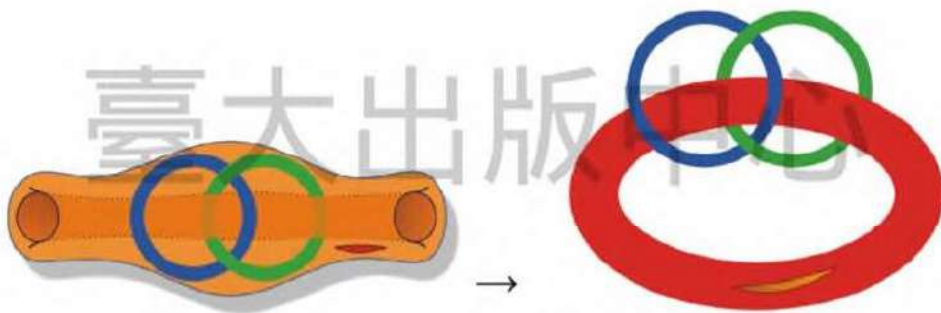


圖 12-16

然而，精神分析要懂得操作這個三環的套管結構，就必須具備有釐清「形式」(forme) 與「結構」(structure) 的「做的知識」。正如在波羅米昂鏈結的結構上，可經由賦予顏色與方向產生左旋和右旋的不同形式。⁵ 同樣地，在環狀體上切割出雙重的莫比烏斯帶時，也會有左旋和右旋兩種不同的結果 (圖 12-17)。

但只要沿著邊緣將這些迴圈翻折、收攏，這兩者又都會變成結構相同的雙重莫比烏斯帶 (圖 12-18)。

⁵ 參閱：本書第十一章第四節。

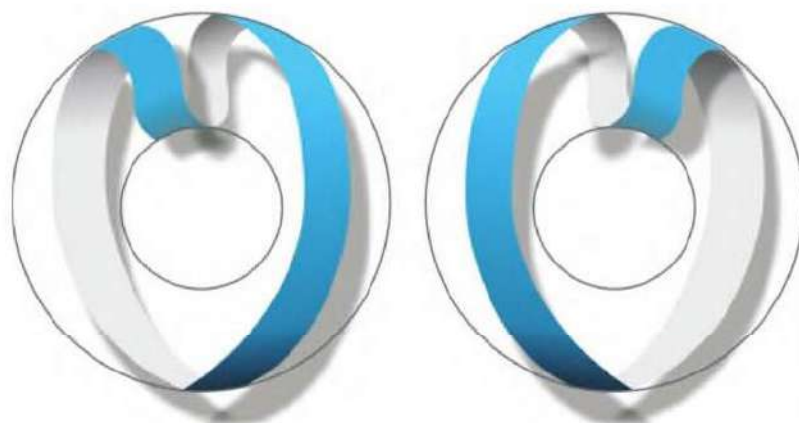


圖 12-17



圖 12-18

這顯示，結構與形式的差異牽涉到人對空間的構想，或甚至人的「空間真理」，以致在這樣的空間中，相同的結構會被認為具有「左」與「右」的不對稱形式。

然而拉岡強調，不僅屬於「想像的」人的身體有著不對稱的現象，在「象徵」當中也有著「意符」(S)與「意旨」(s)之間的不對稱。而他在《第二十四講座》所探討的問題就在於，「意符與意旨」之間的不對稱的性質，是否也相當於身體上的「容器」和「內容」的不對稱？(S-XXIV*: 39)為此，首先必須區分以下的「形式」與「結構」

的不同。例如下圖兩者的「結構」均為環狀體，但其中一者的套管「形式」卻讓人無法從外表看出其環狀體結構，而必須予以重新攤平、翻面、收折等，才能還原為環狀體：

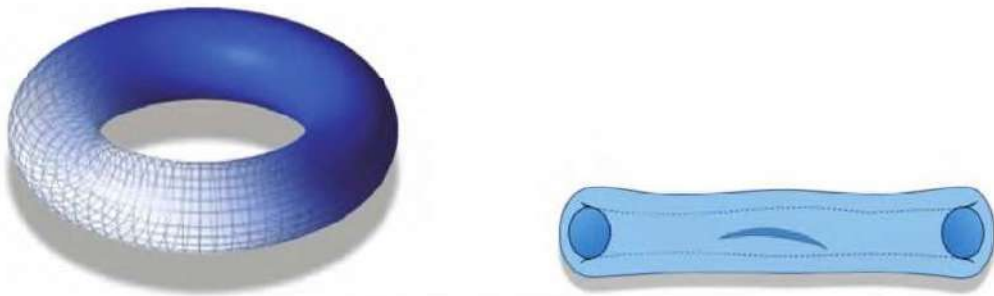


圖 12-19

同樣地，克萊因瓶的結構也是環狀體，只是由於人對「形式」的偏好，使得這個表面結構被具象化，並被稱為「瓶」：

臺大出版中心



圖 12-20

事實上，若在克萊因瓶表面上正確地進行切割，就不難看出它是由兩條正反面相連的莫比烏斯帶所組成的表面：

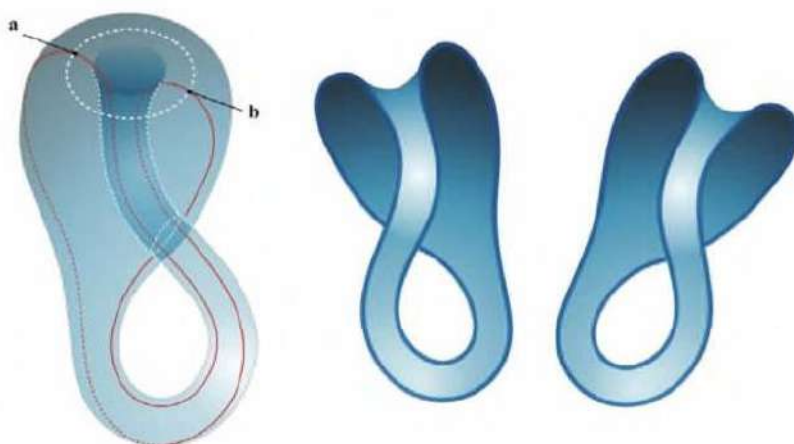


圖 12-21

這是為何拉岡始終強調「結構的至上性」(primauté de la structure)，因為結構超乎了想像的形式向度，正如意符結構也超乎想像的意義層次。無論是將左旋或右旋的帶子折成雙重莫比烏斯帶、將環狀體翻面成為套管，或者將克萊因瓶切割成為兩條莫比烏斯帶，這些都需要拉岡所定義的「知道如何做」(savoir faire)，才能從結構上去化約形式的差異。對拉岡而言，此種「做的知識」正是建立在「無意識」(une-hévue)的可能性之上。是因為無意識的介入，才使得人從「知道自己知道」(savoir qu'on sait)變成了「知道自己知道卻不知情」(savoir qu'on sait sans le savoir)，而這正是結構性的「做的知識」的特徵(S-XXIV*: 38)。正如法文savoir faire和savoir y faire兩個片語都表示「知道該怎麼做」，但後者多了一個表示「場所」或「事件」的代名詞y，就凸顯著那樣的「知道」不應被當成是一種知識性的「觀念」(concept)，而是在一種就地、在現場的「做的知識」。

同樣地，拉岡表示他的講座教學也是針對著這樣的「做的知識」。他運用「碼電」去書寫公式，並非為了讓人建立「信念」(conviction)，他二十五年來的教學從不是為了建立信念。相反地，他始終努力試著不帶信念去「說真相」(dire le vrai)(S-XXIV*: 54)。但不應混淆「真相」(le vrai)和「真理」(la vérité)，因為要說出真理是

不可能的。真理的定義就是永遠只能被說一半的「半說」(mi-dire)，因此真理才需要信念的支持。相對地，「真相」就只涉及邏輯上的「真、假或不可決」⁶的問題。

拉岡所要說的真相是關於作為精神分析基礎的「知識」(savoir)，但那不必然是精神分析師被預設擁有的知識。確實，拉岡曾定義「傳移」是「被假設知道的主體」，亦即預設某人擁有知識。但這個傳移的定義不也正凸顯出擁有知識的預設只是一種錯覺？對拉岡而言，能夠奠定精神分析之根基的知識是「意符效應」(effets de signifiant)⁷。人作為「說話者」，必然被意符效應的知識所籠罩；處於意符效應當中的人，自然很難從這個知識中理出頭緒，即使是佛洛伊德也不例外。當佛洛伊德一開始在臨床上面臨意符效應時，也手足無措地不知該怎麼做。只是，每當人不知道該怎麼做時，常常急切地想投入某些哲學的懷抱。但正因為此知識非彼知識，意符效應是「做的知識」而非概念性知識，所以拉岡認為不應急於推開哲學的大門，而應停留在「論述」的「說」(le dire)的層次。也因此，拉岡將「論述」(le discours)寫成諧音的le dire qui secourt，表示那是「作為助力的說」(S-XXIV*: 56)。對精神分析而言，能夠成為結構性知識之助力的始終是「說話行為」(énonciation)。正如「真理」始終是一種「半說」的效應：它始終停留在「說」的層次，從未被說出來成為「話」。

6 拉岡先前曾引述皮爾士所論的「三價邏輯」，而在《第二十四講座》中則引述哥德爾在「算術」(arithmétique)上所提的「不可決」(indécidable)的概念(S-XXIV*: 157)。事實上，不可決問題的關鍵在於康托所指出的「不可付番」集合；亦即「超限集合」。康托以對角線證明法，證明了「超限集合」是「不可付番的」，因此它比無限集合更大。用拉岡的話來說，不可決的問題就在於無法透過映射的方式，賦予與一個又一個的1相對映的自然數。參閱：本書第十章第一節。

7 此處的Effets一詞讓拉岡聯想到德希達與拉庫—拉巴特等人在「法國大學出版社」(PUF)主編的*Philosophie en effets*叢書，特別是其中剛出版，由亞伯拉罕(Nicola Abraham)和托霍克(Maria Torok)合著、德希達作序的《狼人語錄》(*Le verhier de l'homme aux loups*)。當然，拉岡不忘藉此機會予以嚴厲批判(S-XXIV*: 61)。

在拉岡所提出的基本論述結構中，真理所處的位置就顯示它只是一種被「蘊含」(impliqué)的狀態而已：

$$\frac{\text{慾望} \rightarrow \text{大他者}}{\text{真理} \diamond \text{失落 (多餘絕爽)}}$$

而論述結構的特徵就在於「不可能」，因為意符作為一種「佯裝」，使得運用意符的論述永遠是一種「說謊」的論述。但也正因為不可能，所以論述才能觸及「真實」。佛洛伊德雖然將這個不可能的「說」稱為「抑制」(Verdrängung)，但對他而言，那正是「提供助力的說」，而且因為意符作用的特徵使然，不僅從無意識說出來的話是訛言謊語，一切被說出來的「話」也都是如此。

出自無意識的話語始終具有「歧義性」(équivoque)，如「同音詞」與「同義詞」等詼諧語，這使得無意識說話的同時始終也在說著別的事，甚至也完全不理會文法。⁸這是為何拉岡強調，無意識只是「像是」一種語言一樣結構著，而不是一種語言。事實上，除了語言學家，沒有人是因為知道語言該怎麼說而說話，也沒有人知道為何語言該這麼說。⁹因此拉岡強調，「必須從無意識結構中排除文法」，因為無

8 拉岡舉16世紀末法國詩人塔布侯(Etienne Tabourot)所寫的《斑斕》(Les bigarrures)為例，其中巧妙地利用了「語用」的含糊性。這顯示了當法文仍未具有如今的沉重文法負擔時，人們是如何基於無意識在寫作。當時當然還沒有無意識的概念，但不可否認地，早在佛洛伊德之前，文學創作就已明顯地運用了無意識(S-XXIV*: 59)。

9 拉岡以語言學家米勒(Jean-Claude Milner)的論文*Réflexions sur la référence*為例，說明文法如何是一種「隱含」、不被理會的向度(參閱：Milner [1976]: 63-73)。米勒在論文中提到法文「代詞」(anaphore)的功能，如：「J'ai vu 10 lions et toi, tu en as vu 15」(我看見十頭獅子，而你看見十五頭)。在此，代詞en所替代的並非是上個句子中的lions，而是針對著數字10。因此拉岡表示，若將後面的句子改為Tu en as vu plus，就更清楚表達出en涉及的是數字10，而不是名詞lions。反之，若將句子改寫為：「J'ai capturé 10 des lions et toi, tu en as capturé 15」(我抓到了十頭獅子，而你抓到了十五頭)，則en所引申的就不再是數字10，而是lions了。這就顯示了文法只是一種「隱含」(implicite)的規則(S-XXIV*: 58)。

意識結構並沒有文法可言。然而這並不表示無意識當中沒有「邏輯」。只是那並不是非真即假的兩價邏輯，而是涉及「真、假與不可決」的三價邏輯，也就是拉岡所定義的「象徵、想像與真實」。

當然，對語言學家而言，語言本身並沒有「真實、象徵、想像」這三個向度。但那是因為所謂的「語言」已經是一種「被攤平」(mis à plat) 的結構。也因此，拉岡表示，他先前所提出的波羅米昂鏈結也是一種攤平的結構，它實際上是由三個環狀體所串連而成。如此，波羅米昂鏈結的價值就在於它呈現的是一種「攤平」之後的三元結構，其中的真實就可以等同於鏈結的「物質」(la matière)，因此拉岡也表示，應依照物質一詞的法文諧音稱它為「三元之魂」(l'âme à tiers) (S-XXIV*: 60)。

拉岡指出，精神分析唯一重要的真理就是「沒有性關係」。但要說明這個涉及真實的真理卻有著巨大的困難，因此他不得不轉而求助於波羅米昂結的書寫。但引用波羅米昂結就像是替自己找了一道讓自己不斷撞破頭的牆，反觀佛洛伊德的著作似乎沒有這樣的困擾 (S-XIV*: 80)。當然，這並不表示佛洛伊德沒有絞盡腦汁在思索，只是在拉岡眼中，佛洛伊德最後所提出的，仍是某種被「哲學化」的思想「體系」(système)。相較之下，拉岡則是致力於將波羅米昂鏈結攤平，而「攤平」的工作並非提出任何思想體系或知識，而是附屬於體系的一種「做的知識」。因此拉岡的理想是最終能夠徹底和象徵斷絕關係，也就是不再說話、無須再透過「講學」來傳遞知識 (S-XXIV*: 81)。

隨後，在長期參與拉岡講座的數學家蘇利 (Pierre Soury) 的協助下，拉岡更清楚了波羅米昂結的結構基礎就在於「環狀體」，例如蘇利提出以下的圖示，便凸顯出環狀體的兩個空洞——中軸與內心——之間的不對稱與模稜兩可的歧義性：

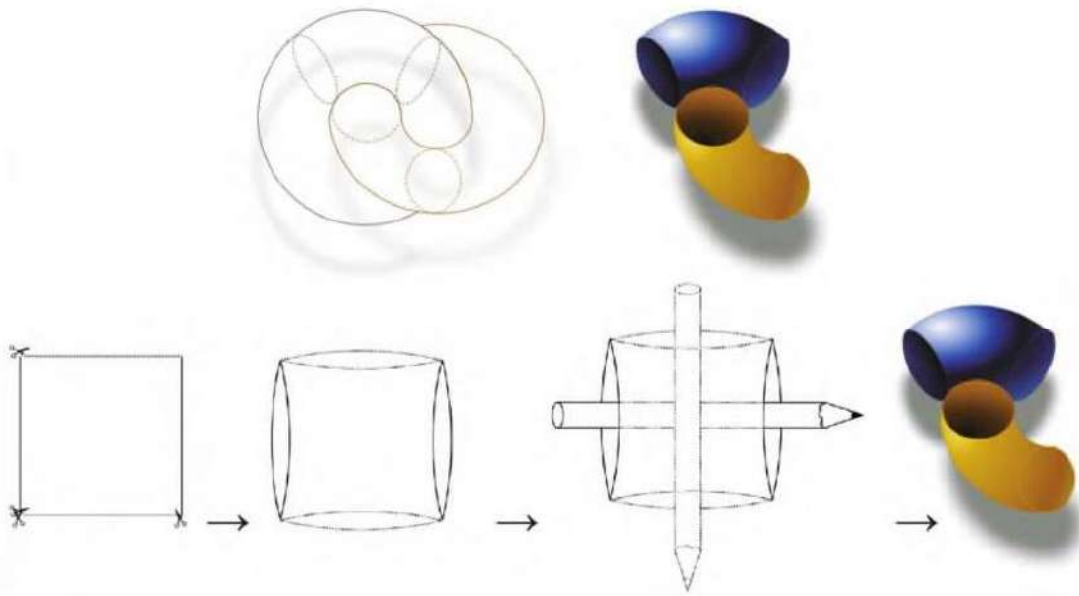


圖 12-22 先在一張雙層的紙上切割出兩道缺口，之後翻面旋轉 90 度，再於反面切開雙層的第一層，如此就形成了環狀體所具有的兩個不對稱的通道。

由此，拉岡也認為，環狀體的不同型態似乎和 0 與 1 的存在有關：0 正是環狀體當中這個重要的「空洞」(trou)。為此，拉岡在 1977 至 1978 年《第二十五講座：結論的時刻》(*Le moment de conclure*) 中請蘇利進行專題報告。蘇利指出，若就算術而言，0 是「中性的」(neutre)，1 則是具有「生成」(générateur) 的特徵，也就是可以從 1 的相加得出任何數，但從 0 則永遠只能得出 0。類似地，由「三個環」所構成的基本波羅米昂結，也是所有「鏈狀」(la chaîne) 結構的「生成要素」，因此基本的波羅米昂結的功能就像 1 一樣。反之，只有兩個環的鏈則有如 0，因為它無法構成任何的結 (S-XXV*: 21-26)。

在這個構想下，拉岡強調，他一開始提出的是三個線圈的「波羅米昂結」，現在則應將「線圈」改稱為「環狀體」。而依照蘇利的圖解，環狀體有以下幾種不同的翻面方式：

(一) 在環狀體表面上切割一個洞，再如手套翻面一般，從這個洞將環狀體翻面。其結果是「套管體」，且原先的「中軸」和「內心」以及內面和外面均相互對調：



圖 12-23

(二) 將環狀體縱剖切開，成為一條管子。再將管子兩端的邊緣向外翻，直到接合在一起，這便形成「套管體」，並且原先的「中軸」和「內心」以及內面和外面也都會相互對調：

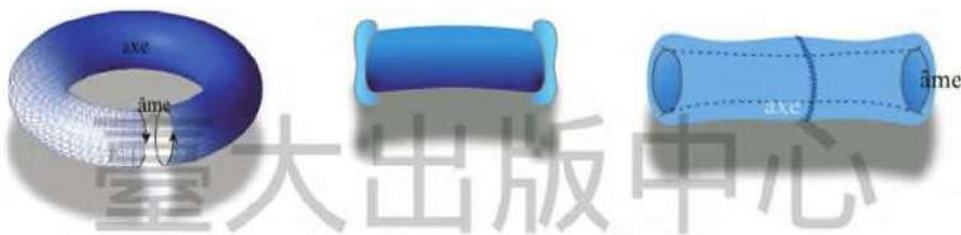


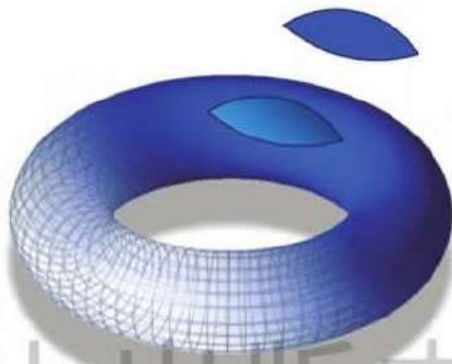
圖 12-24

由於這兩種翻面的結果看似相同，因此拉岡認為它們是同質的相同結構。但蘇利仍主張應區分這兩種翻面的方式。蘇利舉出第三種翻面的方式，亦即將環狀體橫剖地切開，再將這兩道邊緣翻轉後重新接合在一起。其結果將是一個內面、外面對調的環狀體，卻仍保有原先的內心和軸（圖12-25）。

這第三種翻面的方式便凸顯出前述二種翻面方式的差異。亦即，若只在環狀體上「開孔」(trouage)，結果會是裁出一張圓盤並留下一個只有一道邊緣的表面（圖12-26）。



圖 12-25



臺大出版中心

圖 12-26

但若將環狀體整個「切割」(couper)開，將有以下不同的結果：

(一) 縱向切開，其結果將成為一條長形的帶子：

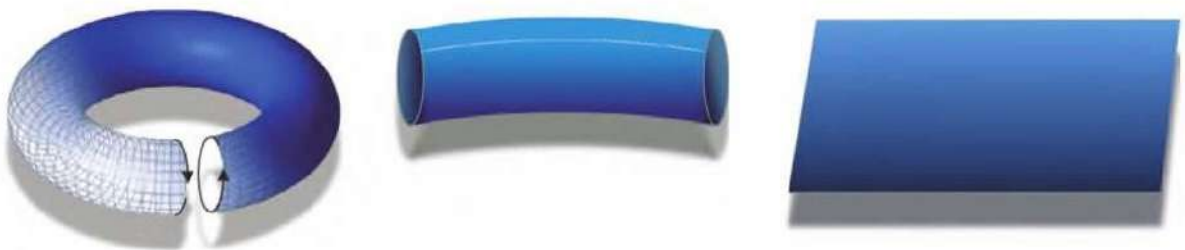


圖 12-27

(二) 橫向切開，其結果將成為一個有兩道邊緣的表面：

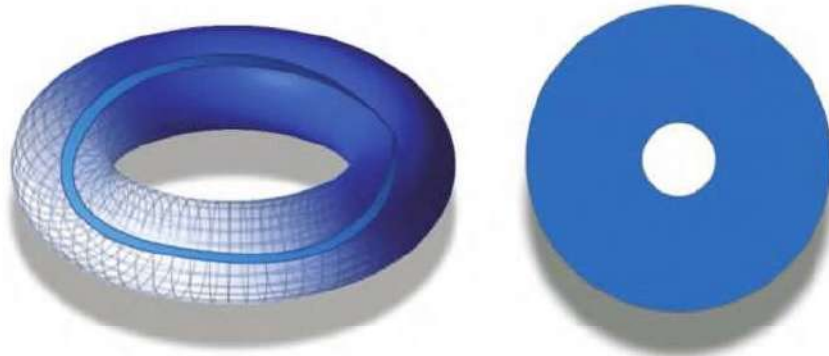


圖 12-28

(三) 若是同時進行縱向和橫向的切開，那麼根據縱向與橫向切割的圈數，其結果會成為具有扭轉和打結的帶子。其中扭轉的次數同於縱向切割的圈數，打結的次數則同於橫向切割的圈數：

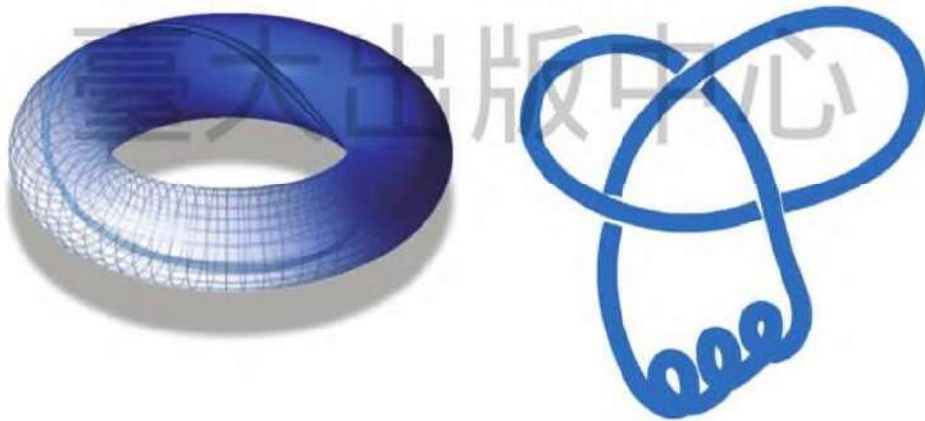


圖 12-29

由此，蘇利指出，「開孔」和「切割」必然是不相同的過程。「切割」可以被看成比「開孔」具有更多的程序，因為切割本身可以被分成兩個步驟：先是「開孔」，然後再從開孔處切開。由於「切割」的功能大於「開孔」，因此透過開孔可以進行的翻面，必然也可以透過切開進行。反之則不然，有些翻面的方式只能透過切割才有可能。換言之，透過開孔的翻面，必然只能「同時」讓內面、外面以及中軸與內

心相互對調，但透過切割的翻面，則除了內、外面對調之外，仍可以保持原來的中軸與內心。如此便證明了環狀體經由「開孔」或是「切開」的翻面方式必然不同。



圖 12-30

此外，蘇利也向拉岡證明，環狀體「開孔」後翻轉的結構顯示，由一個環狀體包覆另一個環狀體所構成的「環中環」，與由兩個環狀體交錯而成「環套環」具有相同的結構。這兩者翻面之後所形成的套管體均呈現「內、外面」和「中軸、內心」的同步對調（圖12-31）。

由此，蘇利進一步指出由兩個環狀體所構成的各種不同結構型態，均具有「同倫的」(homotopie) 結構（圖12-32）。

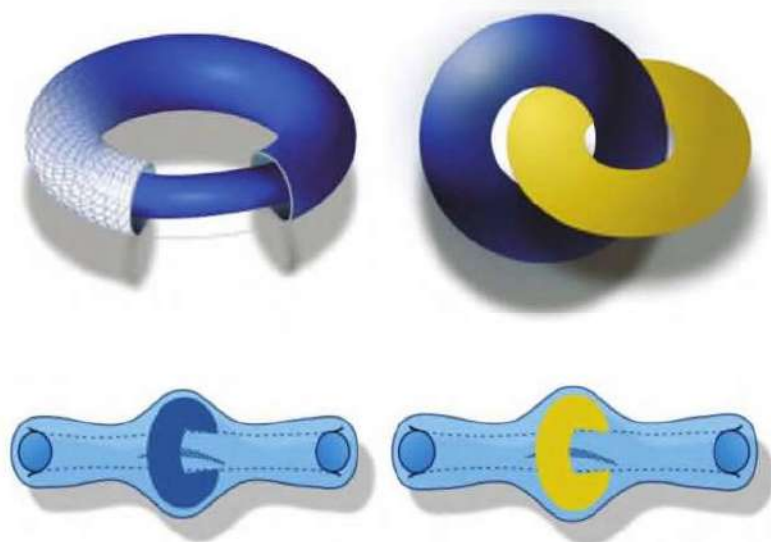


圖 12-31

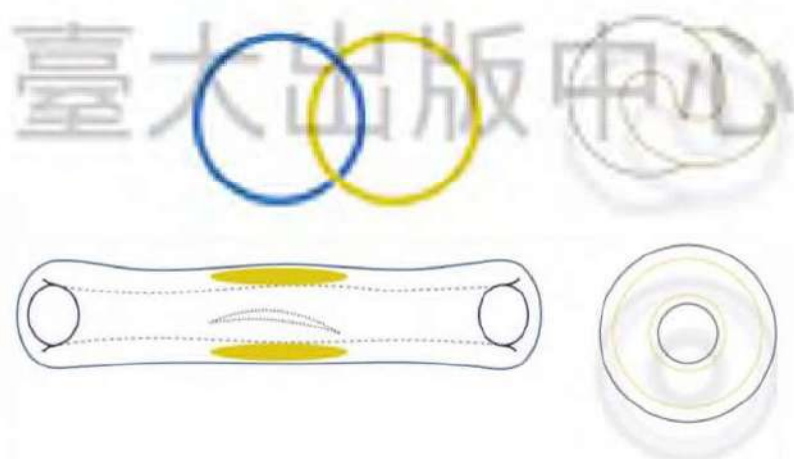


圖 12-32

前兩者並不難理解，圖12-32兩個環交錯（左上）就等同於兩個相扣的環狀體（右上）。而兩個相扣的環狀體也等同於一者包裹另一者的雙重環狀體（右下），因為它們翻面之後的結果均是包覆著一個環狀體的套管狀（左下）。但拉岡似乎不能立即領悟這兩者結構上的相同性，因此蘇利透過以下的分解圖示說明環中環的翻轉過程：

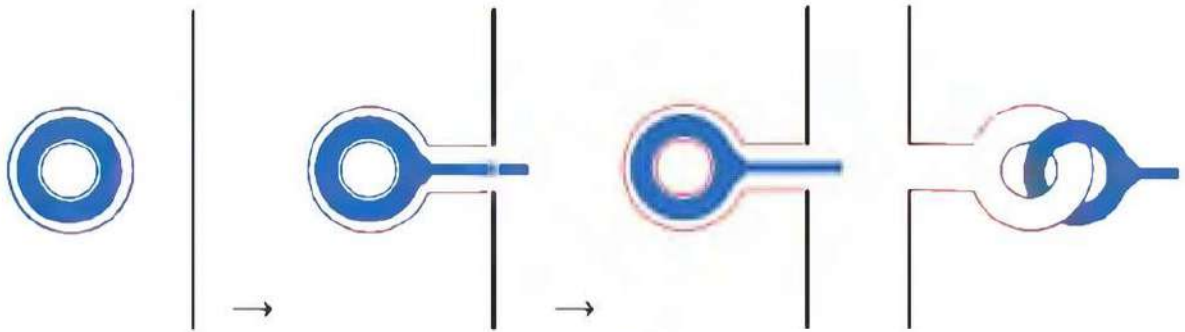


圖 12-33 蘇利表示，可以想像接一根管子到雙重環狀體內部，並透過吸盤將內部的環經由管子拉出。如此一來，結果將成為兩個環相扣的結構，但原先的內面與外面則相互對調。

二、從波羅米昂鏈結到編織

將波羅米昂鏈結「攤平」，也讓拓撲學得以從「繩結」發展出「編織」(tresse) 理論，事實上，編織正是波羅米昂鏈結的基礎，例如將空間中的波羅米昂鏈結切開並攤平，便可見到它呈現為一條有著6次交錯的編織：

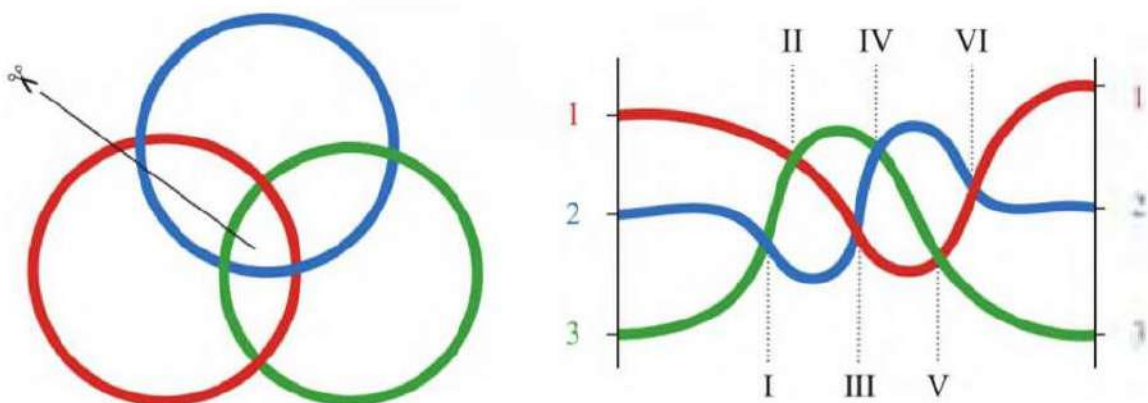


圖 12-34 編織順序從 1.2.3 開始，歷經 6 次交錯後再回到 1.2.3. 的順序。

同樣地，若讓一條交錯12次的編織重新回到原先的次序，也是一個波羅米昂鏈結，只是它將呈現出有如電子軌道的圖形，而不容易被

辨認出波羅米昂鏈結的結構：

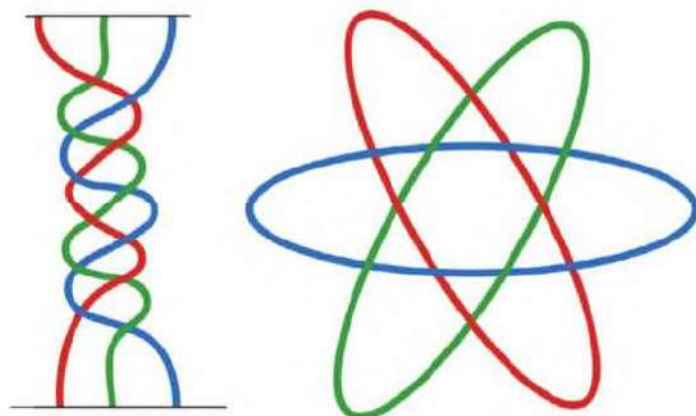


圖 12-35

拉岡在《第二十五講座》強調，為了能夠書寫不可能的真實，必須讓想像的織體化為具體的「編織」(S-XXV*: 59)，因此真實、象徵與想像這三者的關係，可被看成是一條編織帶 (la bande de Slade)：

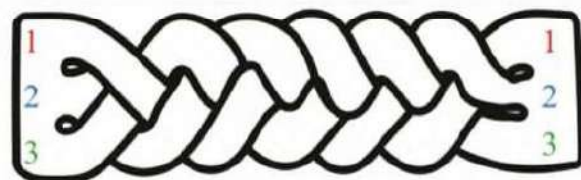


圖 12-36

相對於波羅米昂鏈結，其「被攤平」的編織形式更容易在空間中被想像。為了凸顯「攤平」這個「做的知識」的重要性，拉岡甚至試圖將三個「四面體」(tétraèdre) 組合成一個波羅米昂結。顯然，這遠比將三個環狀體組成波羅米昂結更為複雜，也更難以想像，且極易出錯。而唯一可能成功的方式，是將四面體「攤平」在「球體」表面上：

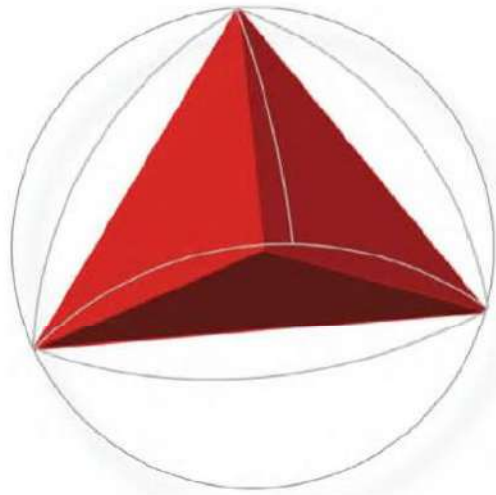


圖 12-37

藉由這個方式，便可以順利地在球體表面上，描繪出由三個四面體所構成的波羅米昂結：

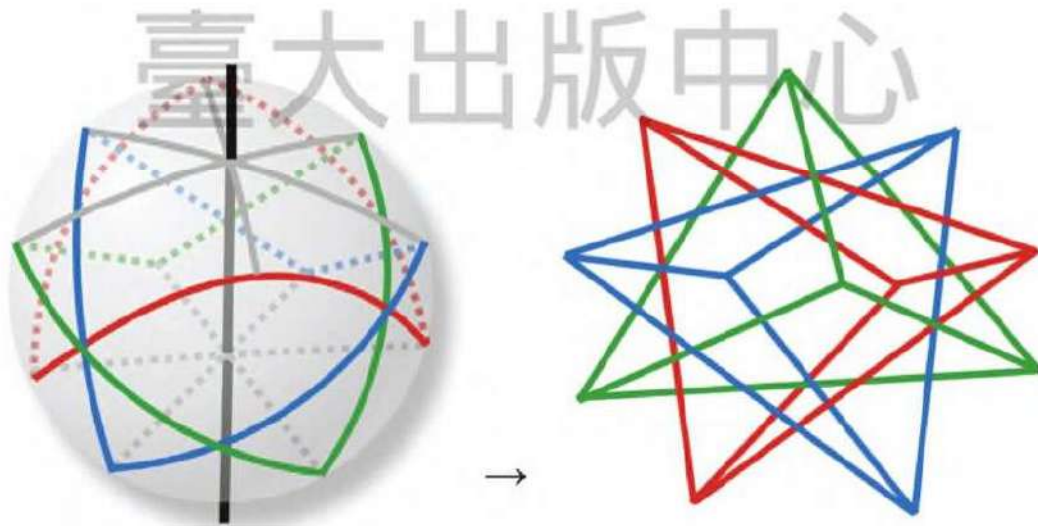


圖 12-38

其次，若在球體中加入中軸線，也可見到其結構仍是一個「環狀體」，就和前述交錯六次的編織（電子軌道圖）一樣。如此也凸顯出，任何波羅米昂結的基礎都在於環狀體結構本身：

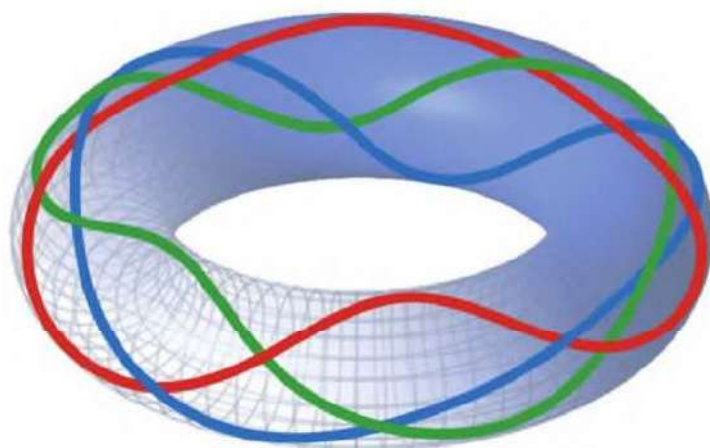


圖 12-39

此外，拉岡也提出新的四環波羅米昂結的排列方式，並證實它仍然具有環狀體的結構：

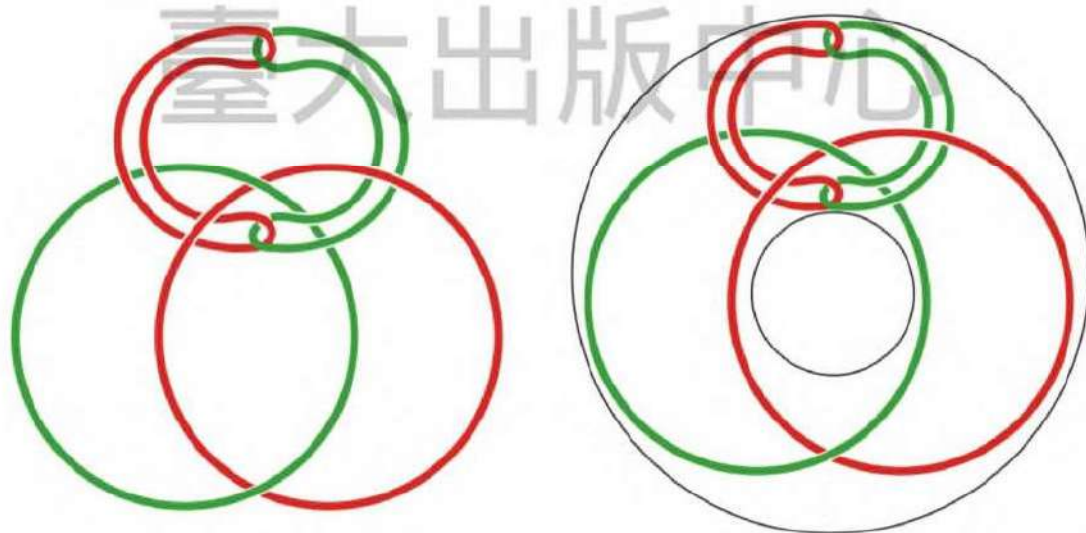


圖 12-40

拉岡甚至多次求助蘇利，試圖找出如何將四個四面體連接成波羅米昂結，並使其結果仍具有環狀體的結構。如此便可證實，即使是在球體空間上，波羅米昂結的結構也會形成環狀體空間。

環狀體的特徵在於它的核心是一個洞（虧格），但空洞本身並不容

易被定義。數學上是依據能否被「穿過」(passer par)來定義與計算空洞。這是為何繩結和編織的結構如此重要的原因。同樣地，也必須將波羅米昂結攤平才能看到它有四處能夠被穿過的洞：

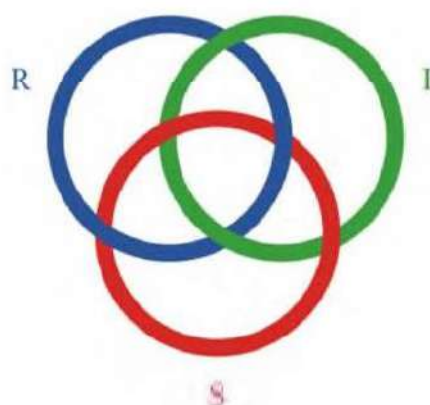


圖 12-41

正如在四面體的四個面上，也都分別可以打一個洞：

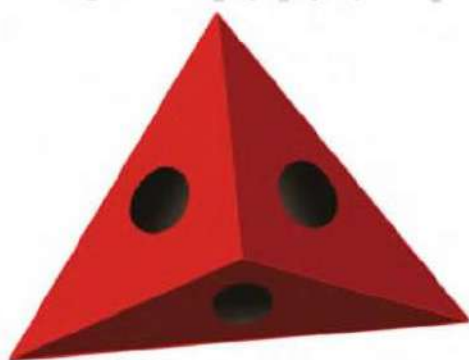


圖 12-42

每一個平面上的洞又可以和其他平面上的洞組合在一起。如此所有組成的可能性就構成了「基本群組」(le group fondamental)。然而僅就四面體的例子來看，就不難發現其組成的可能性相當複雜且難以被估算。此時編織就可派上用場，編織透過將波羅米昂結的結構攤平，讓人能夠透過其「交錯」來計算其中的空洞。

拉岡以四線編織為例：

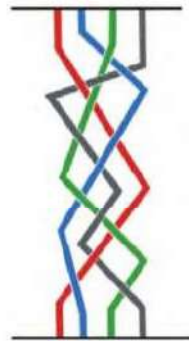


圖 12-43

四線編織的作用，正是可以固定由三個環所構成的失誤的波羅米昂結。例如，拉岡在《第二十三講座》所提出的、失誤的波羅米昂結和「聖徵」的關係：

臺大出版中心



圖 12-44

若將真實與象徵分別向左右拉開，該鏈結的排列結構便呈現如圖 12-45 的結構。

這顯示，「想像」(I) 完全是懸掛在「真實」(R) 之上，彷彿「想像的身體」只不過是生命的一件附屬品，對拉岡而言，這就表示想像與真實這兩者必然處於連續的關係，因此必須設想它們在圖示上的某處是連接在一起的，即便無法得知該連接點的確切位置（圖 12-46）。

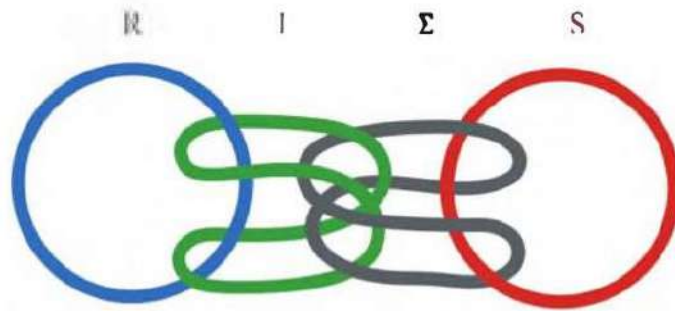


圖 12-45

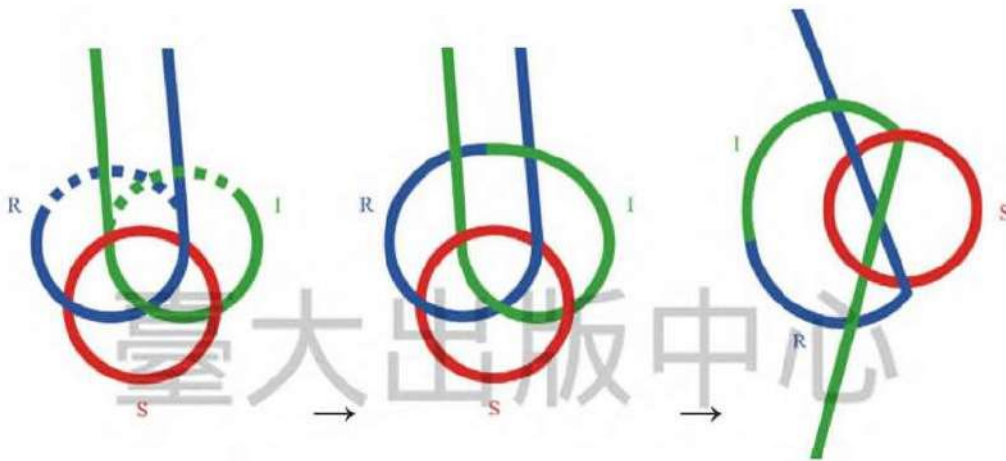


圖 12-46 真實 (R) 與想像 (I) 的環分別從虛線處打開，並在某處連接在一起，有如一個水手結。而象徵 (S) 則是一個獨立的環。

這個圖示凸顯了想像的身體僅是生命之真實的附屬品；相對地，象徵的話語則是一個獨立的環。這是為何拉岡強調話語的至上性：生命與身體是因為說話才構成為人，因此人的定義就是「說話者」(parlêtre)。同時，也正因為想像的身體只是附屬品，所以就真實而言，並沒有性關係可言。於是才有了語言作為彌補：人叨叨絮絮地說話，妝點著沒有性關係的空洞。

三、沒有價值的實踐

拉岡強調，精神分析師只能完全根據分析者對他所講的話——或更正確地說，分析者自認對他講的話——進行閱讀，因此他所聽到的一切都不能「就字面意義」看待，即便這些「字面意義」確實傾向於匯集到不可及的真實。如此，分析者說著「他認為真」的話，但精神分析師肯定的是，分析者所說的永遠和「真」錯身而過，因為他完全無從得知真相。正如佛洛伊德雖然妄想著所謂的「真」就是他所稱的「創傷核心」(noyau traumatique)，但他也發現，當主體所說的愈是逼近創傷核心，就愈讓人察覺到那裡並沒有任何存有物，只像是某種中空的蝸曲。此時，分析者和精神分析師所面臨的，不再是傳達意義且可判斷真假的語言，而是深入真實的「吾言」。正如拉岡以諧音表示，他將「語言」寫為「吾言」，就是為了「替語言釘上鐵蹄」(ferrer elle [la langue])，亦即讓它「成為真實」(faire-réel) (S-XXIV*: 148)。

因此，無論分析者說著何種語言，它都隱約地指向佛洛伊德所稱的「另一場景」(l'autre scène)，亦即語言的根本結構。這一根本結構則可歸結到父親、母親與小孩的「親屬關係」(la parenté)。雖然以尼德罕(Rodney Needham)為首的社會學家們認為，親屬關係應比分析者口中所說的雙親更多樣化，因為那事實上包含著許多不同的關係，並且在不同文化中也有著不同的價值。但不可否認，即使是不同文化的分析者，述說的仍是相同的雙親或近親關係，這證實了所謂的「親屬關係」和分析者的「吾言」均根源於相同的真實。然而這並不表示，因為總是雙親或近親教導小孩說話，所以人的「吾言」就只說著親屬關係；而是應將基於親屬關係所產生的「文化」定義為拉岡所稱的「一鍋語言熱湯」(un bouillon de langage)，而所有的文化與社會關係均是翻騰的語言效應(S-XXIV*: 150)。

畢竟，什麼是自由聯想？眾所皆知，精神分析師的傾聽完全不在乎自由聯想所說出來的話是真或假。他對於話語是否「強詞奪理」的重視，更甚於它們是否構成「論證」。例如，當分析者在談話中硬是創造出一個新詞時，重要的並非這個詞合不合文法或合不合理，而是這個來自其「吾言」的新詞若得以被銘記，就像是從深不可測的真實海面投下了定位的錨一般重要。

當一個新詞被說出並寫下，就表示它已成為公共語言的一部分，這便足以破除精神分析是一種「雙人自閉症」(autisme à deux) 的批評。正如拉岡表示，他授課時不僅屢創新詞，更是滿口都是自己的「吾言」，但他仍然能讓聽眾聽懂些什麼。這表示「吾言」不僅能夠確保精神分析不會是雙人自閉症，甚至也保證了精神分析的傳遞。儘管各種語言之間能夠因為翻譯而彼此延伸，但唯一關於語言的知識仍然是「吾言」，而非語言學家所構想的後設語言。

對拉岡來說，在此種對話情境之下，精神分析就意謂著「分析者和『我』一起想辦法」，那同時也是「分析師和『他』(lui) 一起」。但為何佛洛伊德只提到「我」、「超我」或「它」(Ça)，而絕口不提「他」？拉岡表示，佛洛伊德無疑是個「自我中心」、甚至「超我中心」主義者！這是他的毛病，也是他作為「主人」(maître) 的宿命。拉岡諷刺，主人必定什麼都不懂，因為當他說的一切都被奉為圭臬，他還需要懂什麼？而精神上唯一的主人，無非就是「意識」。也因此佛洛伊德的意識所能描述的無意識，很難不是一團模糊、結巴不清的東西。換言之，那只能是某種大略的藍圖和形上學的大雜燴。正如拉岡聲稱所有的畫家都是形上學家，因為他們都畫草圖；而且正因為那仍是一團不清不楚的東西，所以畫家才要另外給畫作命名。若非如此，佛洛伊德當時就應該能夠從自己所說的「分析者不知道其真理，因為他無法說出口」，得知因症狀的阻礙使分析者無法說出真理，以致他所

說的話並非可判斷真假的真理，而是拉岡所稱的「可變真理」(vérité variable)——拉岡又另創新詞寫為「變理」(varité) (S-XXIV*: 150)。

為此，拉岡推薦精神分析師閱讀程抱一¹⁰所著的《中國詩詞書寫》(*L'écriture poétique chinoise*)，從這本書中將可見到，語言論述如何打造出許多不同於意義的東西。意義必然透過意符的迴響產生，但所迴響的東西卻遠比意義多出許多。例如對西方人而言，書寫並非詩的表達方式，但中國詩人卻是透過書寫來表達，甚至還有「吟詩」(chantonner)與「音韻對仗」(modulation)等變化，而所有這些都不屬於意義的範疇(S-XXIV*: 155)。如此，透過中國詩詞的書寫，不難了解什麼會是精神分析的詮釋。精神分析的詮釋並非捕捉話語的意義，而是去掌握讓「聲音」(son)和「意義」緊密連結在一起的隱喻與轉喻。同樣地，拉岡也強調，語言學對精神分析的重要性並非來自它對語言的概念，而是因為雅克布森讓語言學正面地去迎接詩的問題，「只有詩能夠允許詮釋」。

精神分析並非讓人去書寫他的記憶。精神分析雖然涉及回憶，但那並非記憶，而是「意符的創造」。更正確地說，人類並不創造意符，而是從大他者處獲得意符。是因為人「利用」了意符，才讓沒有任何意義的意符開始豐富化，也就是將意符用於不同於原先的用途，而那也正是「詼諧語」的特質。由此，拉岡反問，為何精神分析非得將分析者帶向他們的童年記憶？為何不將他們帶向詩和詩人的關係？為什麼不試著努力創造一個可能會帶來效應的意符，一把打開「真實」的鑰匙？拉岡不諱言，這個主張或許對精神分析而言顯得十分極端，但那確實是精神分析經驗所指引出來的極端。只是，除了讓精神分析的真理像首詩，還得要它的詮釋所創造出的意符能夠撲滅症狀才行。這

10 François Cheng，本名程紀賢，山東人，1949年赴法留學並定居法國。曾任教於巴黎東方語言學院，並於2002年獲選為法蘭西學院院士。

就意謂著精神分析必須捨棄詩學中「美」(Beau)的觀念與價值。正如拉岡強調，關於美，精神分析「沒有什麼可說」。精神分析關心的是另一種「迴響」(résonance)，也就是建立在「詼諧語」上的雙關或模稜兩可的迴響。而那並不美，也不具價值，它們只是佛洛伊德所說的文字「經濟」(économie)，或拉岡所稱的「隱喻」與「轉喻」，¹¹儘管「經濟」一詞在此只是含糊的觀念，但不可否認的，經濟支撐起人類一切的價值體系。因此，為了實現佛洛伊德所說「一切價值的重新易值」，拉岡主張精神分析必須是一種「沒有價值的實踐」(une pratique sans valeur) (S-XXIV*: 156)。

這也表示，精神分析或許可以動搖「神經症」，但並不肯定能治癒它。因為神經症本身就是社會關係的價值體系的結果，而治癒又何嘗不是價值的觀念？拉岡以一位日本人為例。這名患者有拉岡稱為「思想回音」(écho de la pensée)的幻聽症狀。但拉岡質疑，雖然人不常聽到自己的語音，以致突然聽見時會覺得荒謬、驚訝，但人對自己說話這不是很自然而然的嗎？更何況這位日本人極度偏好後設語言，非常享受曾經學過英文與法文。或許他只是一時在這些可輕易被操弄的後設語言中迷失了方向、「找不到自己」，因而不知道那些語音是對自己說的話。因此拉岡在臨床上建議，不該拘泥於疾病分類的價值體系，而應讓患者保有一點空間。畢竟人對自己說話是很自然的。反之，若自然顯然不那麼自然，則是所謂「文化」(culture)價值介入的特徵。¹²那些依照社會關係模式打造的「疾病類型」不過是文字遊戲而已，就像亞里士多德稱女性是「歇斯底里」(hystérie)，僅是「子宮」(hysteron)一詞的文字遊戲罷了。

11 為此，拉岡另以諧音創造了pouate一詞取代poète(詩人)，藉以強調精神分析所涉及的無關於美。

12 因此，拉岡以諧音戲稱「文化」是「爛化」(pourriture)或「滾爛文化」(culture bouillonne)。

拉岡坦承，若根據波普（Karl Popper）對科學的定義，精神分析或許算不上是一門科學，因為它「無法被反駁」（*irréfutable*）。但精神分析仍應被嚴肅地看待，畢竟精神分析是一種實踐，而且只要有人持續實踐，它就能長久存在！（S-XXV*: 3）當然，精神分析的實踐無非就只是「聊天」（*havarage*），但聊天並非沒有留下結果。聊天中沒有目的地說出許多的「字」，這些彷彿被噴出的字¹³讓精神分析能夠有所成果，並且能夠「講出」些什麼。而「講話」始終涉及「時間」（*le temps*）¹⁴，人類的夢想之一，無非是希望「時間不存在」或「永恆」。而對「永恆」的夢想則顯示著人渴望終有一天能夠清醒過來，畢竟人並非只在睡眠時作夢，「無意識」的假設就意謂著人醒著也在作夢。如此一來，清醒又意謂著什麼？對拉岡而言，所謂清醒的「理智」（*le raisonnable*）只不過是一種幻想。但幻想並不是夢，而是一種「憧憬」（*aspiration*）。正如歐幾里德幾何學就具有幻想的所有特質，如「直線」的觀念就是一種幻想。若精神分析要讓幻想的憧憬成為「具體化」的觀念，就必須透過「文字」去代表它，也因為經由文字的「書寫」，觀念才具有了「歧義」或「模稜兩可」等精神分析的詮釋所需的特徵。

如此，就實踐而言，拉岡稱精神分析師是「修辭家」（*rhéteur*）。正如這個法文字的衍生，¹⁵精神分析師是透過「修辭」來「修正」，也就是試著去「講真理」（*dire la vérité*）。但這何其困難。因為真理涉及著「真實」，而真實則被象徵所包覆，使得講真理就有如一種「翻譯」。只是，精神分析的翻譯並非以一個語言去說另一個語言，而是「透過話語將話語所構成的東西再次拆解開來」（S-XXV*: 3）。因此拉岡強調，精神分析師必須懂得「以另一種方式閱讀」，因為精神分析

13 正如法文「聊天」這個字的字面意義為「噴出口水」。

14 這也是拉岡日後將其《第二十六講座》的標題命名為「拓撲學與時間」（*La topologie et le temps*）之因。

15 *rhéteur*（修辭家）、*réifier*（使具體化）、*rectifier*（改正）、*rectification*（修正）。

詮釋並非找出意義的一對一對應，而是找出在語言和真實之間造成混亂的「歧義性」。真實就有如康托所稱之「不可付番」集合，¹⁶在真實和語言這兩個集合之間，並沒有一對一的雙向對應可言。因此，拉岡借用昂希（Paul Henri）的著作標題《壞工具：語言、主體與論述》（*Le mauvais outil: Langue, sujet et discours*）表示，語言必然是不完美或不完善的工具，以致人對真實無從有任何觀念。相對地，波羅米昂鏈結的書寫則顯示，最能讓人逼近真實的並非語言而是書寫。¹⁷

然而，若精神分析終究是一種沒有價值的實踐，那麼它該以什麼來衡量自己？又該如何決定誰具備成為精神分析師的「資格」？若「傳移」的定義是「被假設知道的主體」，那麼精神分析師被假設應該知道什麼？¹⁸拉岡認為，若說分析師必須知道如何「操作」（opérer），這或許言過其實，但他確實應該知道「適當地操作」（opérer convenablement）。而所謂「適當」，意謂著他必須懂得前述具有歧義、模稜兩可特徵的「文字」對其分析者的重要性。這就涉及必須知道如何從波羅米昂結的結構來看真實、象徵與想像之間的關係。

若精神分析能將分開的「象徵」和「真實」連結在一起，就太理想了。因為那就實現了拉岡所稱的「文字充當了（慾望）物」（les mots font la chose）¹⁹（S-XXV*: 4）。然而精神分析凸顯的正是「文字」和

16 康托的集合論區分「可付番」（dénombrable）和「不可付番」（non-dénombrable）兩類集合，其中「可付番」集合的特徵在於「雙向一對一對應」（bi-univoque），而「不可付番」集合則不具有雙向對應性。

17 從《第二十講座》以來，拉岡便以「書寫」的關係來定義不可能的真實，亦即真實的特徵是「不停止不寫」（ne cesse pas de ne pas s'écrire）。然而在此，隨著拉岡提出波羅米昂結的書寫，他也改口表示「真實不停止寫」（le réel ne cesse pas de s'écrire），而波羅米昂結的書寫正可以構成真實之破口的施力點。正如拉岡表示：「畢竟，真實是可以寫的」，真實也只能透過書寫這樣的「技藝」顯現（S-XXV*: 17）。

18 這也是拉岡特別強調「分析師的慾望」的原因，因為分析師被假設應該知道的正是他所不知道的東西。

19 亦即，拉岡所稱的「佛洛伊德之物」（la chose freudienne），或甚至「佛洛伊德吐出來的事物」（la crachose freudienne）（S-XXV*: 4）。

「(慾望)物」之間的不對等。這表示，象徵和真實這兩個環並無法連結在一起，只能以幻想的方式被視為相符。換言之，只能透過想像的環將它們串連在一起。

同樣地，象徵和想像之間也無法維持連結，因為由象徵所暗示出來的想像將被釋放，不再與象徵連結在一起。但若因此排除想像，將精神分析完全抽象化，那麼精神分析也將隨之破滅。例如，若分析師察覺到人們在精神分析中總是只談親屬關係，因此認定那只是他們的想像，於是要他們談談別的事情，這往往是導致精神分析失敗的原因。相反地，若事實是所有人在精神分析中都只談親屬關係，就顯示在人身上都有著象徵的作用，而這正是人類身處親屬關係與家庭結構的特徵。

然而，拉岡稱為「修辭家」的分析師畢竟也只能透過「暗示」(suggestion)去操作精神分析，也就是只能透過話語「提議」(il suggère)，而不會說出任何具體的意見。換言之，他所說的一切都是「外一在」(ex-sister)的東西。如此一來，精神分析師究竟如何做才能成為「稱職的」修辭家？矛盾的是，雖然無意識不知矛盾，但精神分析師的操作卻不得不在矛盾的基礎上進行。同樣地，精神分析並不涉及真假的判斷，但分析師所做的卻必須能夠是「真」或「假」，同時又具有精神分析的力量。這是為何拉岡稱精神分析師必須是個口若懸河的「修辭者」。

對拉岡而言，從事精神分析的同時卻又認為無意識只是一種「推論」，這並不荒謬。事實上正因為「無意識」只是一種推論，佛洛伊德才能夠進一步提出所謂「欲力」的構想。但「欲力」也只能被牽強附會到性的領域，如精神分析假設在人類兒童發展上所有的欲力都是性欲力，否則沒有人知道究竟什麼是欲力。也因此，拉岡認為，人類的性實際上充滿著「滑稽」(le comique)效應。當一個人是女人時，她

會去「愛」(aimer)，那表示她會渴望被愛的客體。相反地，當他是男人時，他會去「慾望」，也就是他僅以勃起與幻想作為其滿足的基礎。如此一來，生命其實算不上悲劇，而是一場滑稽的喜劇才是。可惜佛洛伊德只想到以悲劇《伊底帕斯王》來指稱它。

拉岡主張，精神分析治療並非為了擺脫症狀，而是讓人「知道為何受到症狀所困」(S-XXV*: 16)。人學會說話並使用語言，但也因此受困於語言效應的後遺症。精神分析所稱的無意識正是被語言所暗示出來的各式各樣的現象，而精神分析則試圖讓人「了解」為何會產生這些症狀。因此精神分析和「知道」(savoir) 息息相關。但這卻極易引起誤解，使得「知道」被混淆於「知識」而導致各種理論暗示的產生。為了避免這些不必要的困擾，拉岡為他的學派發明了「通過」(la passe)²⁰，作為精神分析師資格的認證過程。拉岡以波羅米昂結說明：由於串連起真實、象徵與想像的波羅米昂結並沒有盡頭，也無法得知它從何開始又在哪裡結束，因而精神分析的進行只能在黑暗中摸索。如此，經由摸索從黑暗中辨別出波羅米昂結，就是從分析者成為精神分析師所需經歷的「通過」。

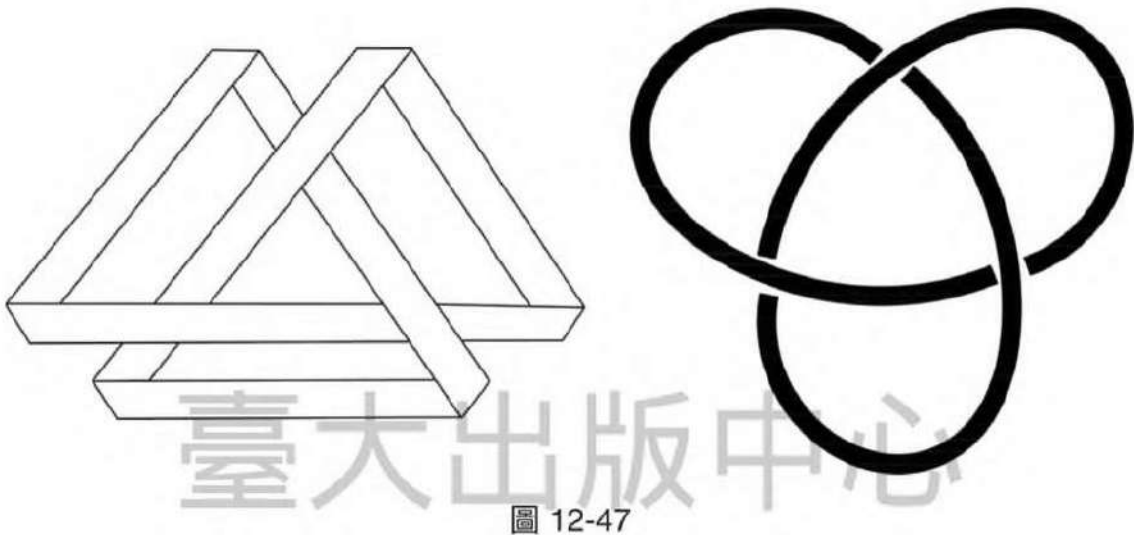
四、拓撲學與時間

拉岡強調，在知識「抽象化」(abstraction) 的過程中容易失去實際的「織體」與「布料」(étouffe)，而拓撲學則是一種與抽象化過程相反的「做的知識」。因此他致力在精神分析中引入由線、環與編織所構成的「織體幾何學」(géométrie du tissu) (S-XXV*: 50)。拉岡甚至認為，自己推動精神分析發展最大的貢獻，就是提出了「攤平」(mis à plat) 的工作，因為精神分析的實踐正是透過想像去切割真實的織體，

20 參閱本書第十章。

藉此攤平其象徵的結構。

同樣地，拓撲學的發展也是得力於想像。拓撲學中常見各種沒有方向、邊緣的表面總是在經過想像的切割與「攤平」之後，才會顯現其中的象徵結構。例如，將兩個交錯相連的莫比烏斯帶攤平，便可察覺出那正是一個三葉結，也就是波羅米昂結的根本結構：



根據拓撲學，若波羅米昂結的結構就處於環狀體表面中，則根本的三葉結形式也必然存在於環狀體表面。然而就想像而言，要從一個環狀體中切割出三葉結的困難度非常高，實際上也很難以單一道切割，就裁切出一條具有三葉結結構的帶子，而必須重複一次相同的切割軌跡，如圖12-48中藍色與紅色的切割線：

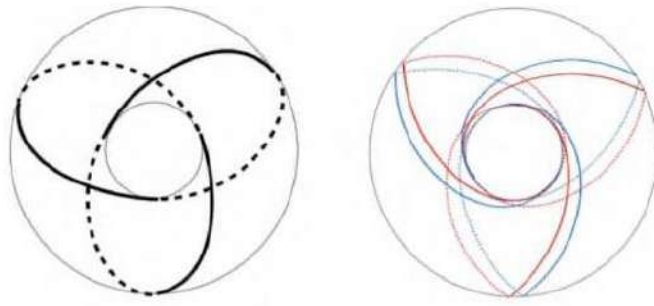


圖 12-48

拉岡在講座的後期耗費了許多時間與精神去構思與想像適當的切割方式。他在1978年4月11日就已經提出這個問題，卻一直等到11月21日《第二十六講座：拓撲學與時間》的第一堂課中，才在數學家蘇利的協助下，提出從環狀體切割出三葉結的辦法。依照蘇利提供的方法，可根據三葉結「扭轉」(torsion)的次數進行切割。如將三葉結放入一個環中，即可見出其三次扭轉的關係：

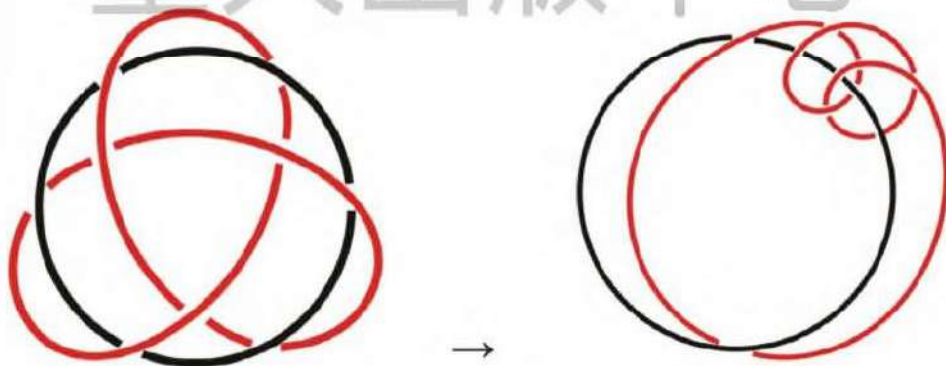
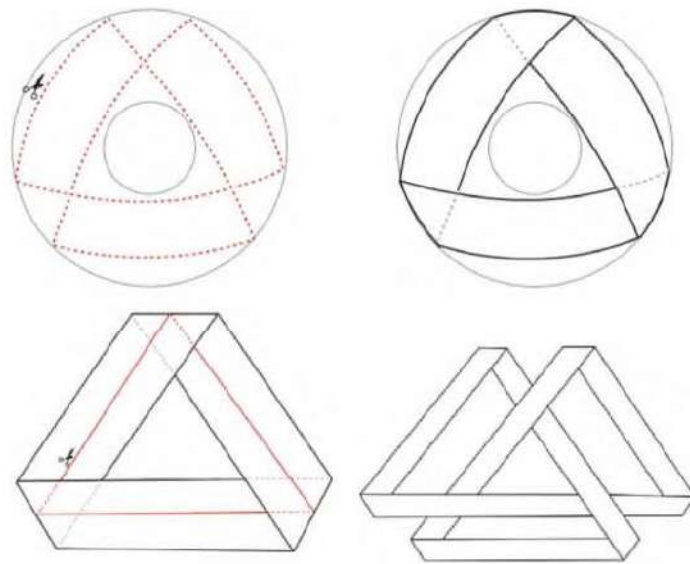


圖 12-49

如此，依照這道邊緣的扭轉次數，就可以透過一道切割在環狀體表面上裁出一條扭轉三次的帶子。繼而將這條扭轉三次的帶子切割成前述的「兩個交錯相連的莫比烏斯帶」，即可得出三葉結：



臺大出版中心

圖 12-50

對拉岡而言，懂得如何在環狀體中切割出三葉結，就體現了他所強調的精神分析師的「做的知識」。正如「想像、象徵與真實」這三個範疇的關係是精神分析的本質，因而「知道該如何做」就意謂著精神分析師必須能夠去想像——彷彿那就在他的眼前一般——「真實」這塊有待被切割的「布料」或「織體」(S-XXV+: 59)。換言之，真實必須透過想像才得以被象徵所掌握。只是在真實與想像之間橫亘著「禁制」作用使真實難以被想像，以致人在面對真實時，總是盲目地不斷繞圈。因此，精神分析師更必須能夠以想像的織體的方式緊握著真實之「物」(la Chose)，才不致對想像與真實之間的隔閡感到無能為力。

可見，精神分析的實踐就呼應著同樣需要運用想像去操作的拓撲學。兩者的共通點就在於都需要「時間」：精神分析的實踐會遭遇抗

拒，而「拓撲學也會抗拒」，兩者都需要時間才能克服抗拒（S-XXVI*：1）。雖然精神分析和拓撲學之間仍有一大段距離，拉岡仍試圖拉近這兩者，並認為精神分析必須迎向拓撲學的結構（S-XXVI*：3-4）。對他而言，無意識的結構和拓撲學的結構之間有著一種不可忽視的對等關係，拓撲學就有如精神分析的「模型」（modèle），讓精神分析的實踐能夠做出一定的隱喻。

然而，在蘇利與湯梅（Michel Thomé）等數學家的協助與影響下，拉岡對拓撲學的興趣逐漸變成了執著的沉迷。數學家成為此時拉岡在知識的傳移上的重要對象。²¹ 例如，拉岡從《第二十五講座》就開始思考，如何重新以套環的方式將三個環連結成波羅米昂結：

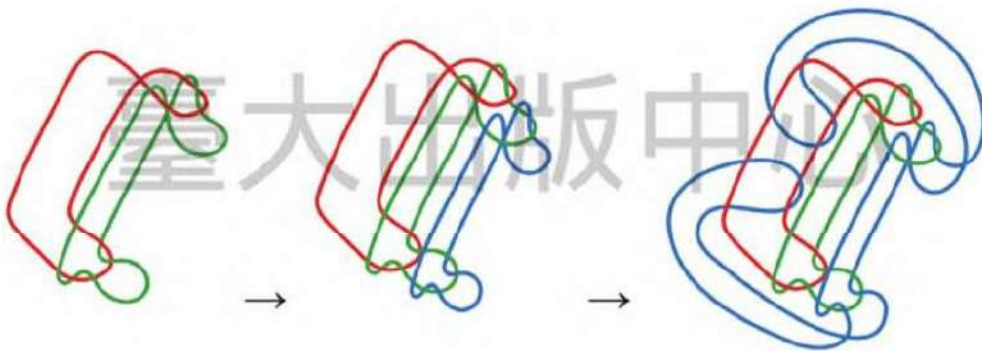


圖 12-51 先將綠色環套住紅色環後伸出上下兩片，再以同樣方法將藍色環套住綠色環，最後再將藍色環伸出的上下兩片套住紅色環。

而蘇利又提供拉岡一個更繁複的圖示：

21 從 1976 年至 1979 年間拉岡與蘇利、湯梅的通信，以及日後出版的蘇利的三冊手稿《鏈與結》（*Chaines et nœuds*），可見拉岡後期講座所探討的普遍化波羅米昂結、繩結、編織理論等均出自這幾位數學家的工作。參閱：Lacan（1926-1981）；Soury（1989）。

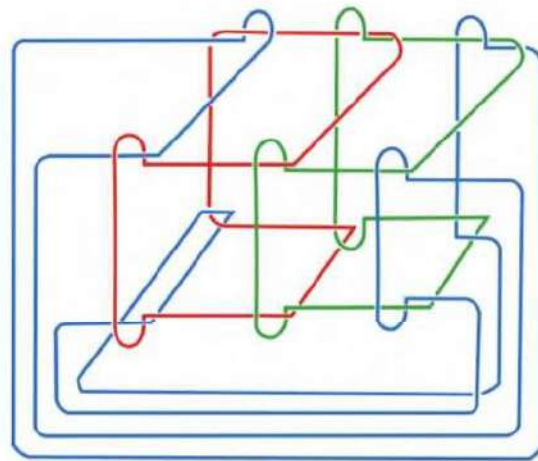


圖 12-52

蘇利甚至依照「雙針編織」(tricot jersey)的方式，將上圖表示為兩個模稜兩可的圖示：

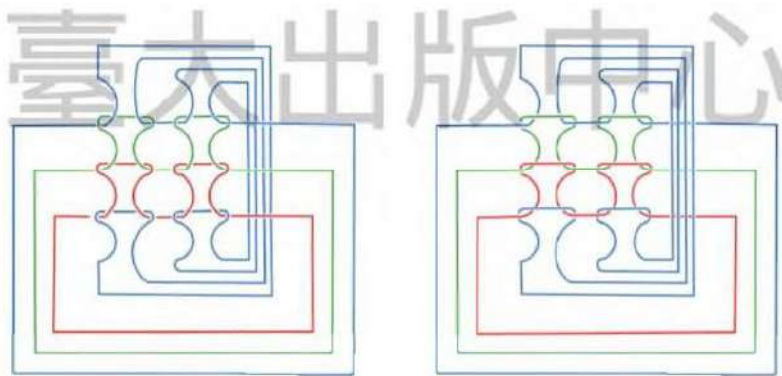


圖 12-53

這兩者均是三個環的編織，其差異僅在於一者是依照「正針」方式編織（圖 12-54 左），另一者則是依照「反針」編織（圖 12-54 右），因此，它們是同一個編織物的正面與反面。

拉岡似乎一時無法領會這兩者是正、反面的差異，而誤認為它們是兩個不同的物體（S-XXV*：29），但這是拉岡的錯覺，事實上它們只是同一個編織物的正面與反面，再加上鏡像左右反轉的結果。因此蘇利再進一步向拉岡解釋，依照編織的「正、反面」、鏡像的「左、右反

轉」，以及空間的「上、下倒轉」，同一個編織物的結構可以具有以下不同的形式（圖 12-55）。

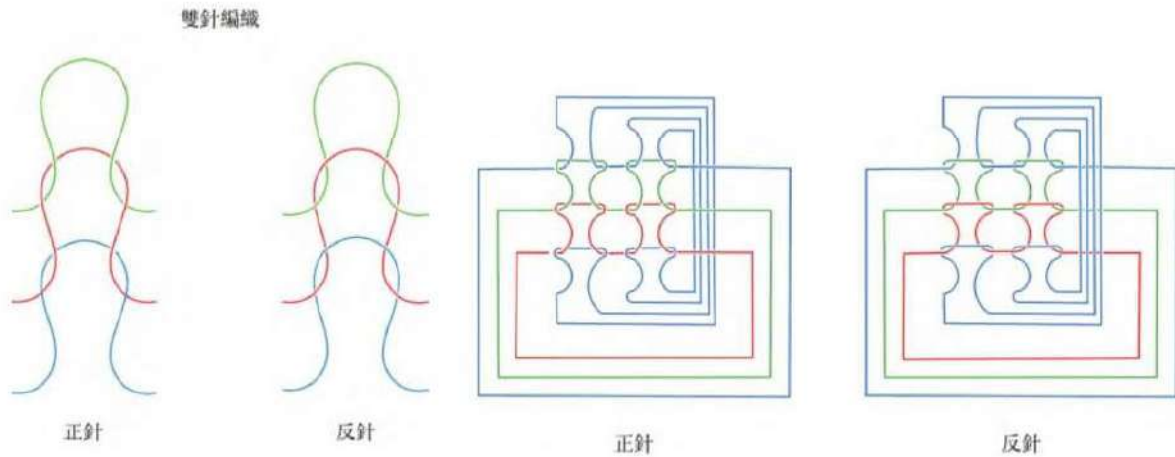


圖 12-54

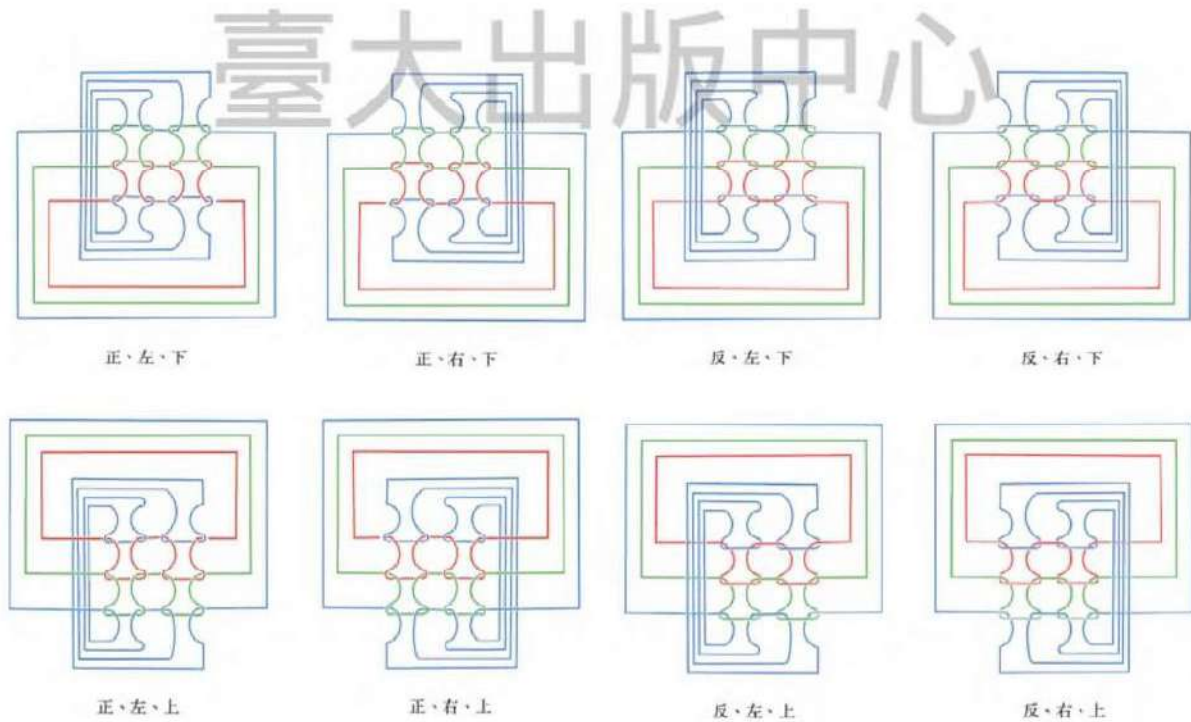


圖 12-55

在蘇利的說明之後，拉岡同意這的確是同一個物體，卻仍執意堅持鏡中的影像並不同於物體原本的影像（S-XXV*: 32）。

日後，拉岡甚至不再滿足於僅以波羅米昂結作為精神分析的理論模型，而且企圖在《第二十六講座》中建構某種「普遍化的波羅米昂結」(borroméen généralisé) 理論。他認為，若症狀是過去某種組織的重新生成，那麼就有必要理解如何從基本的三環波羅米昂結，發展出更複雜、更多數量的環的波羅米昂鏈結。

一般的波羅米昂結由三個環所構成，其特徵是只要拿掉其中一環，另外兩個環便會分開。而普遍化的波羅米昂鏈結則是由大於3的不定數量的環所組成，同樣地，只要解開其中一定數量 m 個環($m \geq 1$)，就可使剩餘的 n 個環($n > m$)解開。²² 例如，以下由五個環構成的普遍化波羅米昂結，若解開其中任兩個環，其餘三個環便會全解開：

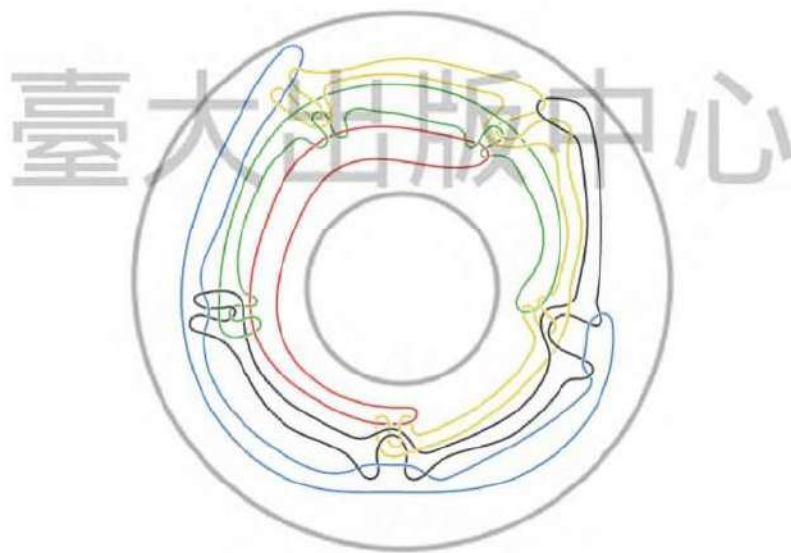


圖 12-56 (S-XXVI*: 5)

如此，在五個環所構成的波羅米昂鏈結中，有十種方式可以拿掉其中兩個環，並導致其餘三個環的瓦解。如以數字1、2、3、4、5代表上圖「藍、紅、黃、綠、黑」的環，則可有以下十種兩個環的組合：

²² 參閱：Vappereau (2008)。

1	2	3	4	5
---	---	---	---	---

12 23 34 45
 13 24 35
 14 25
 15

拉岡認為，依此類推，在六個環的波羅米昂結中，將會有三十五種方式可以拿掉其中三個環。但顯然拉岡算錯了，因為依照排列組合，六個環的波羅米昂結只有二十種三個環的組合方式。直到瓦布侯 (Jean-Michel Vappereau) 在課堂上提出質疑，拉岡才發覺他說錯了，是七個環的波羅米昂結才會有三十五種拿掉其中四個環的方式 (S-XXVI*: 8)。

顯然，愈來愈難以想像的複雜圖示，再加上日益衰退的身心狀態，使得拉岡講座的講述開始變得繁瑣，甚至出現錯誤、即興與反覆的言語。²³ 拉岡這個普遍化的理論企圖，不僅使得波羅米昂結的圖示變得十分複雜、不易驗證，而且很快就遭遇重大的質疑。拉岡試圖普遍化波羅米昂結的基礎在於鏈結的「同倫」關係，亦即所有複雜的波羅米昂結均衍生自基本的三環波羅米昂結。例如：

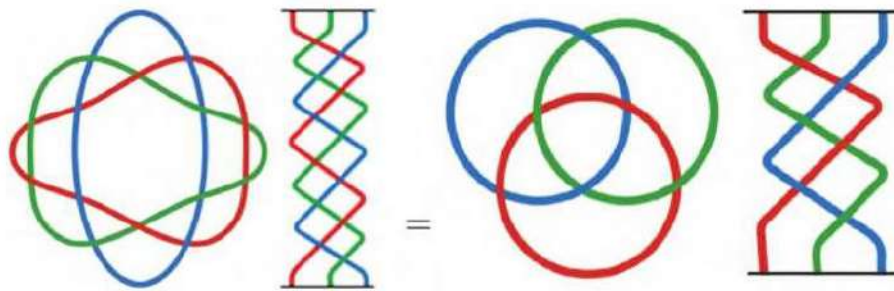


圖 12-57

23 1978年秋天，拉岡與蘇利一同驅車前往巴黎近郊基東庫別墅時發生意外，車輛衝出路面。當下兩人雖然沒有受傷，但在這之後，年屆77歲的拉岡身體狀況急速老化。他不僅更容易疲勞、說話有氣無力，而且疑似有輕微的腦血管中風等後遺症，以致偶爾無法說話或口齒不清。因此1979年12月開始的《第二十六講座》經常是在混亂、糊塗，以及學生們的錯愕之下草草結束課程。參閱：Roudinesco (1993: 515)。

如此，藉由普遍化波羅米昂結，拉岡便可說明，即使再複雜的臨床結構，也都能經由分析的攤平與切割的操作，還原為「想像、象徵與真實」這三個根本的環的關係。然而，蘇利卻提出兩個顯然並非衍生自三個環的波羅米昂結圖示（S-XXVI*：14）：

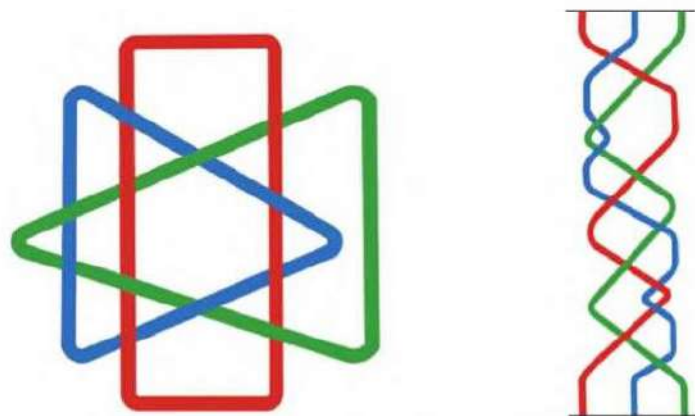


圖 12-58

臺大出版中心

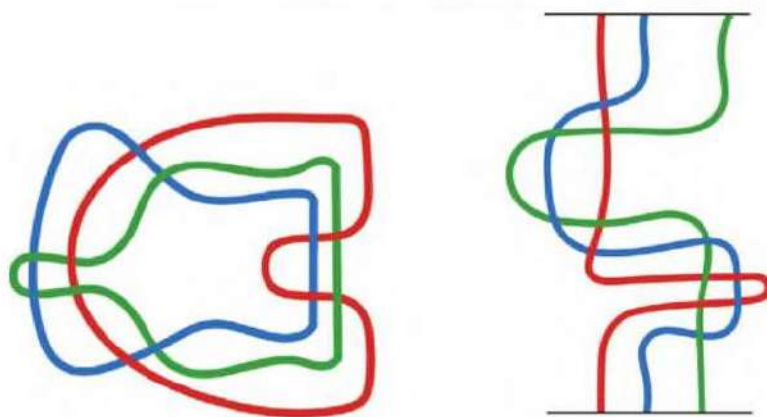


圖 12-59

見到這兩個無法被還原為三個環的波羅米昂結圖示之後，拉岡在1979年1月9日課堂上無奈地感嘆自己的錯誤，他表示，運用波羅米昂結的書寫，是因為精神分析的真理，也就是沒有性關係。但不可否認地，兩性始終持續發生關係，因此必須設想，存在某種彌補「沒有性

關係」這道缺口的「第三項目」的可能性。拉岡甚至假設，那可以被稱為「第三性別」(troisième sexe) (S-XXVI*: 12)。

拉岡質疑，為何人類只有男、女兩個性別？事實上，在神話中就有著第三性別的線索，例如最早出現在神話中且被認為是夏娃前身的莉莉絲(Lilith)²⁴。然而只是引述神話仍不足夠，拉岡希望透過波羅米昂結的書寫，去企及性關係這個不可能的真實。但如今他不得不承認，就像所有的拓撲學結構一樣，畢竟波羅米昂結的「確實性」(consistance)是建立在想像之上，而想像和象徵仍有一大段距離。只有象徵法則的普遍性才能構成理論的模型，想像永遠都只能想像真實而無法進入其中(S-XXVI*: 12)。因此拉岡表示：

以最簡單狀態的波羅米昂結作為隱喻是不恰當的。這是濫用了隱喻，因為事實上沒有任何東西能夠支撐起想像、象徵與真實。〔……〕很顯然，我錯了，我誤入其中〔……〕這令人懊惱，甚至無聊，因為它是不對的。我在今天見識了，同時也向你們坦承。(S-XXVI*: 13)

同樣地，對於「第三性別」的可能性，拉岡也深感懊惱。因為在男、女兩個性別之間，並無第三性別的容身之處，正如精神分析認為性別認同是透過將陽具整合到兩性的關係中，這就表示在性別認同之前，男、女的性別分化就已經存在(S-XXVI*: 15)。

蘇利事後曾寫信給拉岡，解釋他的質疑是出自他自己的邏輯錯誤，因為根據米諾爾(John Milnor)在〈連結群組〉(Link groups)中所提出的「同倫群組」觀點，任何複雜的波羅米昂鏈結最後均可經由同倫群組消除法解開，還原成基本的三個環。換言之，若從一個圖形

24 莉莉絲自認和亞當一樣都是由泥土製成，卻受到不平等的待遇，於是憤恨不平地選擇離開伊甸園並成為「夜后」，最後，上帝憐憫孤單的亞當，才另從他的肋骨創造出夏娃。

可以連續地變化成另一個圖形，則兩者同倫，因此屬於同一個環的結均可經由「浸沒」(immersion) 予以消除：

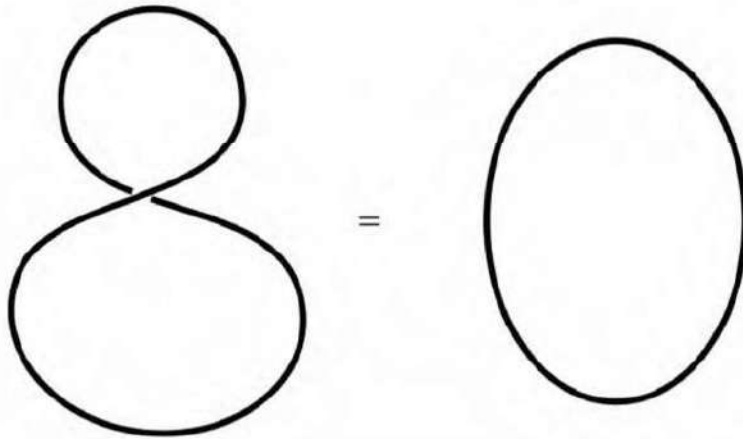


圖 12-60

雖然蘇利承認他錯誤地質疑了拉岡普遍化波羅米昂鏈結的理論，因為若根據米諾爾的理論，他提出的兩個圖示反而更證實了拉岡新理論的普遍性與合理性。²⁵ 然而拉岡並未因此寬心，反而持續受到普遍化波羅米昂結的問題所困擾。他表示無法相信普遍化波羅米昂結的結果，依序會是4環減掉2環、5環減掉3環、6環減掉4環、7環減掉5環、8環減掉6環。因為在所有這些例子中，結果都是餘2，這顯示若將它們分成兩個環一組來看，其結果必然會「抵銷」(neutre)，無法形成波羅米昂結。因此拉岡認為，若要普遍化波羅米昂結，勢必要將波羅米昂結的基本結構從3個環擴展到4個、甚至5個環，才不會讓減掉 $m \geq 1$ 個環之後，餘數 n 等於2。但如此一來，問題反過來變成是少於4或5個環的結，是否都可以化約為分開的狀態？

在這之後，受到蘇利對同倫群組的繩結研究影響，拉岡也認為或許「編織」可以解決普遍化波羅米昂結的計算難題。他在1979年1月

25 參閱 Soury (1989)，第三冊正文頁 139-140。

16日課堂上試圖提出一個5條線的編織圖，卻被自己的圖示弄糊塗而倉促下課。顯然，想像的圖示遠比實際的操作困難許多，拉岡提出的圖示如下：



圖 12-61 (S-XXVI*: 15)

事實上，拉岡欲提出的五線編織就是中國結的五股編織法：先將5條線依據3條、2條分成左右兩邊，將左邊3條線的最外一條（紅）折進來成為右邊最裡面的線。再將右邊3條線的最外一條（綠）折進來成為左邊最裡面的線。依此類推，即可完成五線的編織（下圖左）。拉岡在黑板上所畫的圖示顯然在二處出錯（下圖右虛線圈起處）：

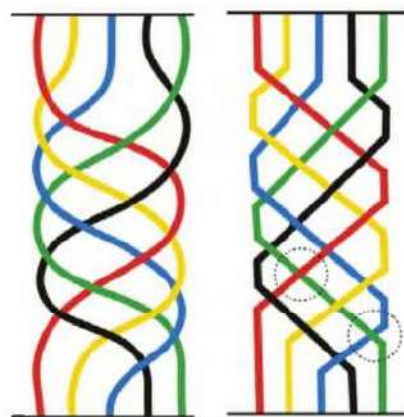


圖 12-62

若我們試著訂正拉岡未完成的編織圖示，並將其兩端銜接起來，則可形成以下的五環波羅米昂鏈結：

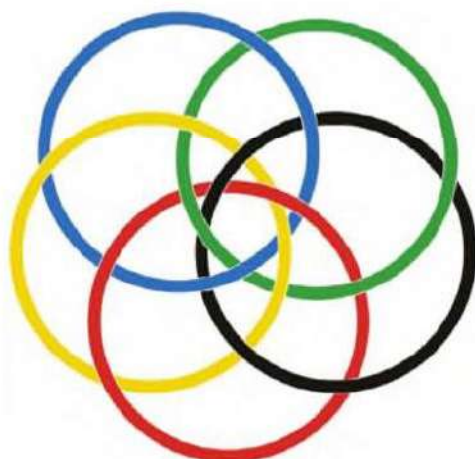


圖 12-63

如此，這個波羅米昂鏈結的特徵便在於，並非解開任意兩個環都能使其他三個環分開。例如，若解開紅、黃兩個環，其他三個環會分解，但若解開紅、藍兩個環時，其他三個環仍然構成波羅米昂結：

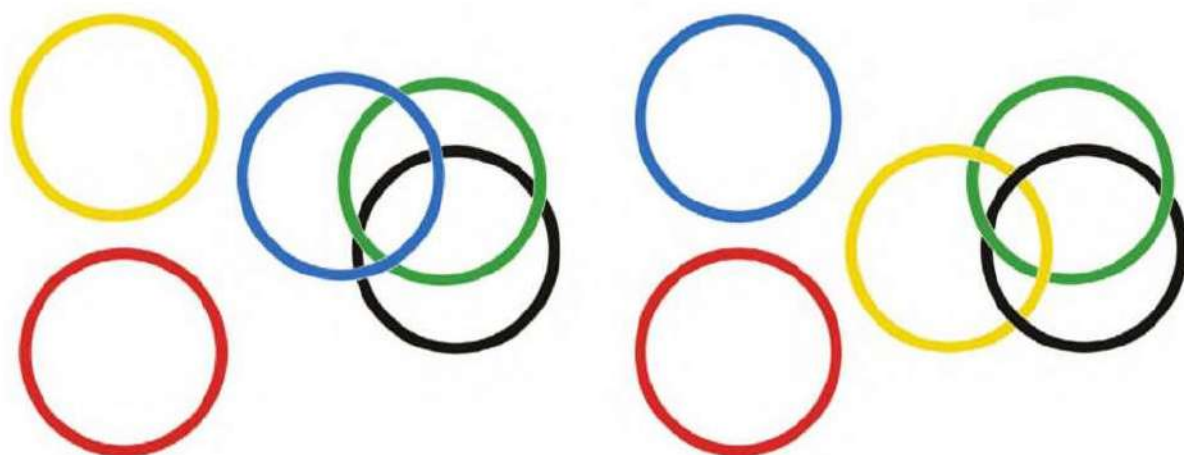


圖 12-64

事實上，在全部十種兩個環的組合當中，僅有紅黃、紅黑、黃藍、藍綠、綠黑這五種組合方式能夠使得其他三個環分解，這證明了

依照拉岡的減去法計算並不能達到普遍化波羅米昂結的目的。因此拉岡之後便改從米諾爾的「同倫」概念尋求解決的辦法。例如在1979年2月20日的課堂，拉岡提出了最基本的三線「編織帶」(bande de Slade)說明「同倫群組」的關係：

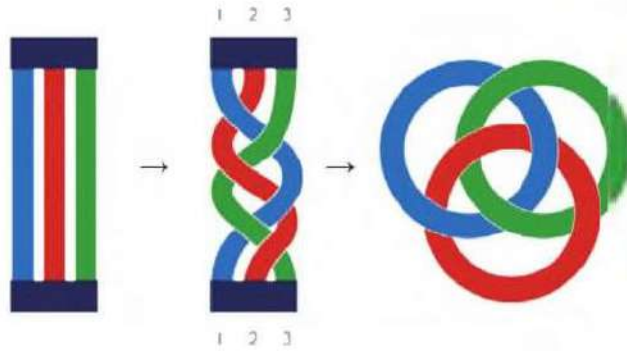


圖 12-65

此編織帶的特徵在於，3條線開始和結束的順序均相同，而中間會經過規律的6次交叉。其次，若將編織帶的兩端銜接起來，則構成一個基本的三環波羅米昂結。接著，拉岡又提出了以下兩個編織帶圖示：

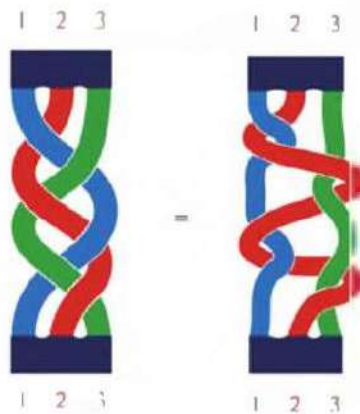


圖 12-66 (S-XXVI*: 18)

表面上這兩個圖示看似不同，但兩者的差異僅在於右圖是將左圖中的1、3線分別向左右拉開，使得原本規律的6次交叉變成是不規則

的8次交叉。因此只要經過適當的操作，就可將右圖還原為左圖的波羅米昂結結構，這便證明了兩者是「同倫群組」。

但也是在這次課程中，終於有位學生（Mme. Mouchonnat）忍不住質疑拉岡，並表示包括自己在內的一群學生們都覺得跟不上拉岡的課程。他們認為拉岡提出的三個環的波羅米昂結尚可理解，因為那符合R.S.I的結構，也確實可以幫助他們的精神分析實踐。但自從拉岡引入四、五、六、七個，甚至更多個環的所謂普遍化波羅米昂結之後，他們再也不懂這個數學問題和精神分析有什麼關係。而且令他們更感到挫折的是，拉岡還反過來表示，最簡單的三環波羅米昂結並不是恰當的隱喻！

然而，面對學生們的疑惑，拉岡僅表示，確實讓他煩心的波羅米昂結是一個「數學問題」（question mathématique），而他試圖以數學的方式來處理它。甚至在1979年3月20日《第二十六講座》的最後一堂課，²⁶拉岡仍嘗試從同倫群組的構想去化約普遍化的波羅米昂鏈結。他以蘇利所提供的圖示為例：

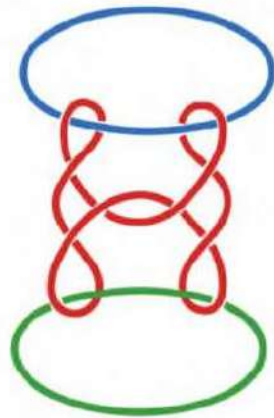


圖 12-67 (S-XXVI*: 23)

26 在這堂課之後，該年度的講座均由學生提出報告。

該圖示衍生自四個環的普遍化波羅米昂結，亦即將四環的波羅米昂鏈結中間的兩個環（灰、紅）銜接成一個環：

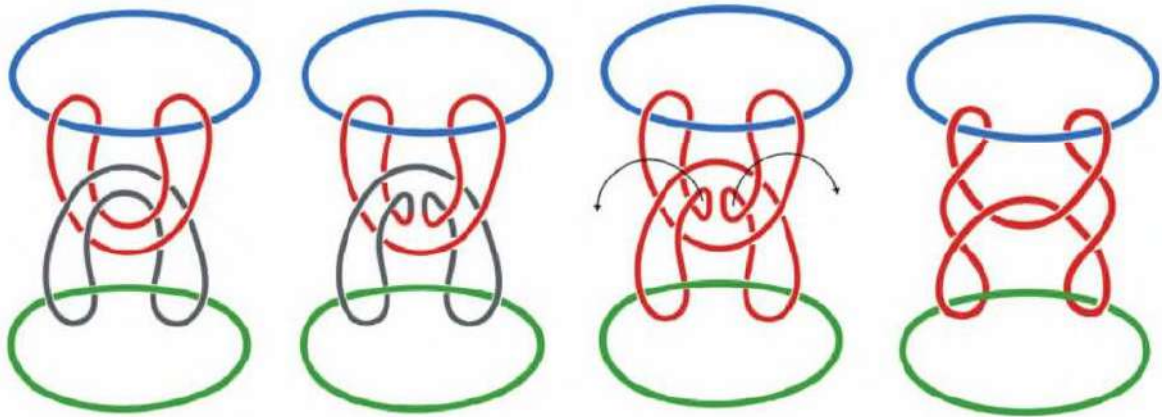


圖 12-68

拉岡希望藉由這個圖示了解可否經由同倫群組的浸沒消去法，將這個複雜的普遍化波羅米昂結解開，還原成分開的三個環，而拉岡認為只要在圖示上的一處訂正（下圖虛線圈起處），讓此處交錯的線彼此「浸沒」，就可以解開這個結：

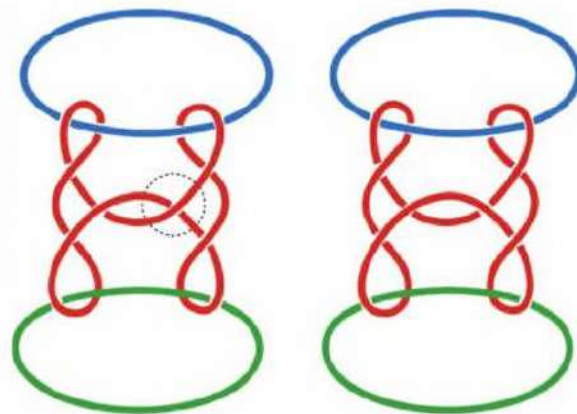


圖 12-69 (S-XXVI*: 24)

但學生們立即發現，僅訂正該處並無法解開這個結。但拉岡似乎仍有所遲疑，以致當天的課程在沒有結論的不明情況下草草結束。事

實上只要在圖示中的三處修正，就能解開它（圖12-70）。只是在此次的挫折之後，拉岡再也沒有回到普遍化波羅米昂結的問題上。

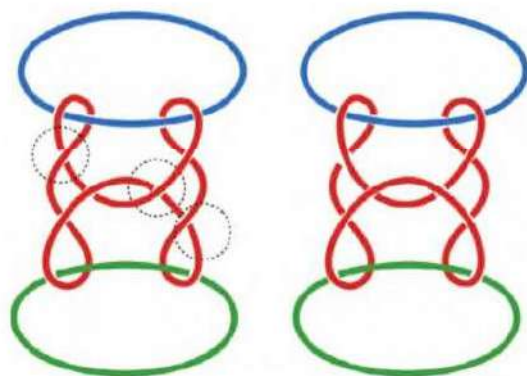


圖 12-70

臺大出版中心

代結語

一、人散曲未終

1980年1月5日，拉岡決定解散他創立於1964年的「巴黎佛洛伊德學派」，並在24日將其「聲明稿」寄給了《世界報》（於26日刊登），以便「讓『世界』知道，沒有人能夠大肆宣揚從他那裡學到過什麼」。

學派出了問題〔……〕解決的辦法（solution）就是解散（dissolution）。
（S-XXVII*：1）

拉岡自知，就像波羅米昂結一樣，只要其中一者離開，整個學派結構即隨之瓦解。而這一者就是他自己，學派的創始人，因此由他宣告學派的解散是最適當的選擇。在拉岡眼中，那些棄他而去的人不應再宣稱「拉岡學派」。另一方面，拉岡也表示他不會背棄精神分析經驗，因此那些仍追隨他的分析師們無須為此感到悲傷。相反地，此舉是替他們解除重擔，讓他們有機會去面對「行動」。因為即使學派解散，拉岡仍將維持原先的目標，努力重建佛洛伊德之真理的主幹，讓精神分析這門岌岌可危的實踐重新擔負起它對世界的責任。

拉岡不願見到他的學派如佛洛伊德的「精神分析協會」般，在經歷了機構化、國際化之後，最終淪為一種宛如「教會」（église）的組織，而忽略了精神分析經驗中更重要的論述效應（S-XXVII*：2）。拉岡強調，說它像教會並非嘲諷。事實上，教會就曾經認為馬克思的思想能為它帶來新血、新意義，而大力支持馬克思主義，這就顯示宗教的穩固性是奠基在意義之上。同樣地，當精神分析也轉而尋求新的意

義來穩固自身基礎時，又何嘗不是一種教會？在拉岡眼中，國際精神分析協會早已成為了僵化精神分析實踐的教會組織，而他則試圖從科學主體的懷疑態度，開闢出一條重新回歸佛洛伊德的道路。如今，他解散自己一手創立的學派，也正是因為不願見到他所開啟的這條道路再次被封閉。正如為了不讓精神分析成為一種新的宗教，拉岡堅持以「碼電」進行教學，因為碼電並不傳達任何意義，所以能夠凸顯出精神分析師的功能與結構。

雖然無意識的作用顯示話語場所中沒有任何真理能夠回應「說話者」的痛苦，但這並不表示所有人均必然殊途同歸走向同一條道路。畢竟人從象徵中所獲得的、代表他的「一劃」意符，並非可構成「一體」的單位，而是有如散沙一般，即使成堆，每一粒沙都仍是個別分明的一。同理，拉岡表示推翻學派之後，雖然仍有「成堆」的人等著他，但他不會再將他們集結成群體，也不會再有新的學派；他將只留下一個郵件信箱，讓追隨者們能夠彼此聯繫，不定期地舉辦會議、發表論文或發行期刊。

拉岡是懷疑者，他從不將自己當成擁有知識的主體；他提出「被假設知道的主體」，正是為了讓精神分析師不再自以為是地認同於這樣的知識主體。因此，當朵爾托（Françoise Dolto）憂心忡忡地警告拉岡，解散學派等於是「自我取消」、「自我毀滅」時，拉岡表示那是她的誤會，因為他從未將自己等同於「巴黎佛洛伊德學派」，也不認為學派就代表著他。同樣地，他也不會像蘇格拉底一樣，刻意讓自己死在追隨者手中殉道，以便成為不朽的典範。

直到1980年6月10日，拉岡在最後一堂講座結束前，才被提醒這一年的講座還沒有標題。他這才後遺地懂了，標題就是「解散」（Dissolution），而他不能事先給出這個標題，否則「解散」的行動就會失效，無法讓人注意到「解散」這個意符。就此而言，由拉岡親口說

出學派的解散正是精神分析意義上的一場「行動」：解散學派並不表示他推動的精神分析革命的挫敗，而是為了彰顯出「未竟」才是這場革命得以不停轉動的本質。正如拉岡在1967年的一次演講中曾表示：

也許若干年後〔……〕當你消失夠久了，人們就會用三行句子將你摘要在課本中。就我而言，不知道那會是什麼鬼課本。我無法預見我將被安插在哪種課本，因為對於講座的教學，也就是精神分析教學的未來，我沒有任何的預期。我們不知道這個精神分析將會變得如何，我個人期許它能夠成為某種東西，只是無法確定它是否會往這條道路走。（Lacan 2005[1967]: 11）

顯然，拉岡的學派就像他的講座一樣，會隨著他的消失而結束，但「結束」（fin）並非其講座的「目的」（fin）；相反地，結束的那一刻才能凸顯其講座的目的就在於「讓精神分析師能夠達到他所稱之主體功能的高度」。拉岡自己雖然熬得過「大他者的欠缺」，但他的追隨者們卻似乎驚慌地不知所措。或許拉岡死後，追隨者們將會歡呼，拉岡終於成為了他們「欠缺的大他者」。但拉岡表示，只要他仍活著，就不容許自己成為大他者，因此他對因學派解散感到惋惜與哀悼的追隨者們所做的宣示是「必須摧毀」（*delenda est*）（S-XXVII*: 5）。

拉岡強調，讓精神分析師們感到徬徨無助而產生「結社」的念頭，是佛洛伊德的不對；他自己試圖傳達給精神分析師們的是另一種「外一在」的想望，也就是處於組織、團體之外的必須性。因此拉岡對精神分析師「養成教育」（*formation*）的唯一要求，便是他們必須「依靠自己」。這也表示，他們將不被允許加入新設立的「佛洛伊德根源」（*La Cause Freudienne*）。

拉岡在1980年3月11日的課堂上宣告成立「佛洛伊德根源」這個新的「事業體」（*entreprise*），並依照以下規則設立「聯會」（*cartel*）：

(一) 由成員選出四位委員，他們必須各自進行一項研究工作。

(二) 由四位委員推舉「額外一位」(plus-un)，負責監督事業體的內部效應與發展。

(三) 為防止膠著效應，委員一職必須每年輪替，任期最多兩屆。

(四) 除了定期公布研究成果與危機報告，事業體不另設任何進步的目標。

(五) 主導整體方向之方針將透過定期的抽籤更新。

透過這樣的規則，拉岡希望新成立的「佛洛伊德根源」不再淪為「學派」，而是讓每個參與者均得以展現他從精神分析經驗獲得之知識與作為的「場域」(champ) (S-XXVII*: 6-7)。

二、永夜微光

1980年4月15日拉岡步入講座教室時，一片漆黑，他隨口以《聖經》的口吻說道「要有光」(Que la lumière soit!)，燈就被點亮了，於是他藉機指出這樣的「出口成真」是「典型的真實症狀」(symptôme-type du réel) (S-XXVII*: 14)。光與真實的問題是科學的啟蒙道路之一，正如在相對論中，光速是真實中唯一可衡量的絕對值。因此拉岡表示，這個真實症狀能夠出現在《聖經》中，對其信仰者來說是何等的運氣，只可惜這終究未能在他們心中引燃啟蒙的光亮。

誠然，從話語創造出照亮真實的光亮是拉岡所服膺的理想，但若因此認為話語具有令人無法直視的光芒，這就和他的主張背道而馳了，因為無意識顯示「話語是蒙昧的」(S-XXVII*: 14)。不僅如此，蒙昧的話語還造成對「啟示」的信仰，就像是相信「要有光」這句話是上帝這個大他者所說的話一樣。這是為何無意識曾一度被當成是上帝的知識，並且是為了人類的善而設。但那顯然不成立，正如拉岡質疑「上帝是否信仰上帝？」若上帝都不相信自己，人為何要相信祂？

反之，若祂也得信仰上帝，那祂就不是全知全能的上帝。因此拉岡始終主張，上帝是無意識，因為上帝並不會回應人，更不會回應人對於善的祈求。況且，若對大他者的信仰再加上仁慈與進步主義，那麼蒙昧就會成為徹底的思想黑夜了。相反地，正如拉岡指出，夜空中的點點星光並不明亮，但卻是這些微光讓人類獲得了啟蒙，並感受到清澈的幸福。一旦星光不再閃爍，蒙昧將成為永夜，此時人就只能彼此尋求慰藉了。

1980年6月10日拉岡向聽眾們道別，不僅因為這天是當年講座的最後一堂課——也是拉岡講座的句點——，也因為他將啟程前往委內瑞拉。拉岡在拉丁美洲是透過他的「書寫」被傳遞，人們或許從未見過他也未參與過他的講座，但這卻無礙於他們成為「拉岡主義者」。因此拉岡樂意前往了解，究竟他的「碼電」能否發揮作用並決定精神分析的未來。其次，藉由親自到訪，也可遏止那些在當地急於揮舞拉岡旗幟的精神分析政治活動。拉岡甚至開玩笑表示，如果他喜歡，也許就留在當地了；但他終究還是回到巴黎，畢竟那是他實踐精神分析、進行精神分析講座之地。拉岡自問，他明明不是那麼在意，但為何這二十七年來的講座讓他如此掛心？習慣使然嗎？並不是。拉岡表示，他的講座一直沒完沒了，那是因為他始終無法適應「誤解」(malentendu)，甚至對誤解有著某種創傷：因為不想有誤解，所以拼命想消除誤解，但這麼一來卻更加深誤解，於是結果就變成了他所形容的「萬年講座」(le séminaire perpétuel) (S-XXVII*: 19)。

拉岡主張，「語言是無意識的，亦即被誤解的」；但若因此認為一切的誤解都能夠被「揭開」，這就真的是誤會了，因為真實始終有一個部分永遠無法被「揭開」。宗教正是利用了這一點，讓人以為宗教能夠給予「啟示」或「開示」，相反地，精神分析則是利用這個誤解，讓人知道最後的啟示終究只是幻想。佛洛伊德告訴我們的無非就是「人生而為誤會」(S-XXVII*: 19)，身體在真實中的出現就是誤會，甚至是

一連串早已存在的誤會的結果。所謂「出生的創傷」，無非因為人是在被說話者慾望或不被慾望的情境下被生下來；而說話者又分成男、女兩邊，他／她們各自說著不同的語言，互不傾聽也互不理解，卻又彼此約定一起繁殖，這難道不是顯示了人的身體就傳遞著一場誤會，而且這場誤會的原則就體現在象徵的人類「家庭結構」？

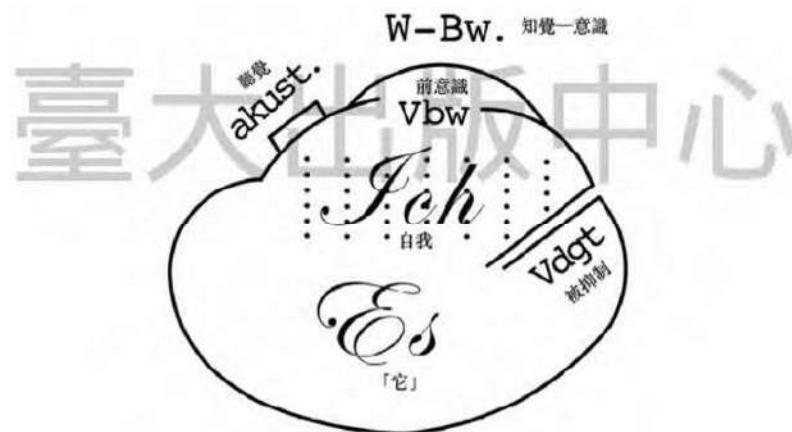
可見，拉岡念茲在茲的正是海德格所說的「人居住在語言中」（l'homme habite le langage）。對拉岡而言，人作為一種說話的存在是誕生並「外一在」於大他者這座語言場所之屋，因為他是以欠缺的方式存在於語言當中，並被意符所代表。也因此，人的主體結構、他的愛與慾望均無時無刻不受到像是一種語言一樣結構著的無意識所左右，以致其性生活與兩性關係不僅遠非生物學所理解的物種繁殖，甚至就構成了語言當中最遙不可及的真理。拉岡強調，這些事實早已清楚明白地寫在佛洛伊德早期的幾部著作中，如《夢的解析》、《日常生活的精神病理學》、《詼諧語及其與無意識之關係》以及《性學三論》，只是人們始終帶著僵化的後設心理學眼鏡去閱讀它們，才會產生誤解。甚至，這個誤解就從佛洛伊德自己開始，因為他在當時仍欠缺語言學、邏輯學與拓撲學的相關知識，無法充分說明他在精神分析經驗中所發現的事實。因此，對拉岡而言，並非加入佛洛伊德學派就是「佛洛伊德主義者」；必須能夠回到佛洛伊德思想的源頭，從佛洛伊德停下腳步的地方重新出發。

正如拉岡在1980年7月12日卡拉卡斯（Caracas）研討會的開幕式上對聽眾表示：「你們要成為拉岡主義者，是你們的自由」，但他自己解散學派並創立「佛洛伊德根源」，這就顯示他始終是「佛洛伊德主義者」¹。這也是拉岡最後一次在公開場合回顧自己一直以來與佛洛伊德的

¹ 參閱Lacan (1926-1981)。見1980-07-12年文獻“Ouverture de la rencontre internationale de Caracas”。

理論之辯：他不僅指出佛洛伊德在《自我與「它」》提出的第二拓撲論並不充分，甚至也批評書中那有如囊袋一般的精神裝置圖示是十分唐突的想法：

〔在圖示中〕欲力彷彿是被吸入身體之後再從其開口射出的彈珠。上面再以虛線表示串連著一個「自我」。但更讓人困惑的是，其上還蓋著一個看起來像是蛋黃裡突起的胚種般，怪異的知覺眼睛，不僅如此，還有一個像是馬雷（Marey）裝置的錄音盒也接在上面。這些已充分顯示要將它對照於真實的困難了。最後還加入這兩道斜線表示著這些奇形怪狀的東西和這個彈珠袋子的關係。而那就代表了被抑制物。²



圖結 -1 (G. W.-XIII: 252)

拉岡認為這個令人困惑的圖示不僅無法傳達佛洛伊德真正的想法，而且也和他主張欲力是連結在身體的開口上的定義相衝突。相反地，若根據佛洛伊德對欲力的定義，那麼這個袋子更應該像是沒有內、外部之分的克萊因瓶，或甚至就是一個環狀體才是。

然而，儘管第二拓撲的結構並不適當，卻仍被佛洛伊德以及之後的精神分析師們援用作為治療實踐與分析建構的方針。因此為了彌補

² 同上註。

第二拓撲論的不足，拉岡才提出以代數拓撲學的表面（莫比烏斯帶、環狀體、十字帽、克萊因瓶等）作為精神分析的理論模型，並隨著數學理論的發展，將這個構想推展到波羅米昂鏈結。對拉岡而言，波羅米昂結雖然不能解釋全部的真實，但他的實踐所要觸及的就是真實的「不全」³，正如在波羅米昂結圖示中，真實的「不全」是透過一條並未封閉的無限直線表示：



這個不全的真實不僅是精神分析無法全說的真理，也是造成兩性之間沒有性關係的原因。人從「吾言」中獲得了一劃的意符功能，使得大他者當中產生欠缺並成為被禁止的對象，以致兩性的性關係成為不可能。拉岡甚至假設，若動物——如獅子——能夠享有「性的和平」（*paix sexuelle*），那是因為牠們的「語言」中並沒有意符的功能。相反地，對說話者而言，兩性身體的享樂只能是透過意符媒介的不可能的絕爽，否則兩性的交媾就與動物或昆蟲無異。就此而言，拉岡認為，他所提出的波羅米昂結遠比佛洛伊德的第二拓撲論更能釐清真實與無意識的關係，亦即「身體的絕爽就是與無意識遭遇之處」⁴。

3 參閱 Lacan (1926-1981)。

4 同上註。

拉岡以16世紀義大利畫家布拉曼提諾（Bramantino [Bartolomeo Suardi]）的《聖母登基與聖安波羅修及聖米迦勒》（*The Madonna Enthroned with Saint Ambrose and Saint Michael*）畫像為喻，⁵他不理會這幅畫明顯的象徵意義，⁶而強調這幅畫無疑是女性性別之誕生的紀念與見證：女人不再是畫中那隻肚皮朝上、躺在地上的青蛙，而是像畫中的聖母一樣，是作為大他者性別的女性。而且，畫中聖母的下巴就有著一道鬍鬚一般的陰影，使她更神似於她手中抱著、被畫得像是成年男性的聖嬰。如此的聖母與聖嬰便體現了人類兩性關係的特徵。



圖結-3

5 約作於1515至1520年間，請參閱。

<https://www.ambrosiana.it/en/opere/the-madonna-enthroned-with-saint-ambrose-and-saint-michael/>；檢索日期：2019年8月14日。

6 畫作呈現膝上抱著聖嬰的聖母登基圖，圖中聖母將一支棕櫚交給她右手邊的聖安波羅修：獎勵他透過教團與論著戰勝亞流主義。後者則以一具躺在地上的男性屍體作為象徵，而位在聖母左側的則是天使長聖米迦勒，在他腳下躺著一隻青蛙屍體，象徵被他擊敗的惡靈。

臺大出版中心

本書部分章節原載處

本書部分章節的內容曾發表於以下期刊論文：

1. 第三章第二節：薩德與絕爽之惡，部分內容曾發表於〈薩德與精神分析〉（《中外文學》，第43卷，第2期，2014年6月，頁129-151）。
2. 第三章第四節：精神分析的「美學—倫理學」，部分內容曾發表於〈精神分析的「美學—倫理學」〉（《中山人文學報》，第32期，2012年1月，頁91-110）。
3. 第四章第一節：愛的隱喻與客體的誕生，部分內容曾發表於〈論愛情〉（《中外文學》，第40卷，第2期，2011年6月，頁103-135）。
4. 第十一章第一節：主體基礎結構的結，部分內容曾發表於〈論一個無法書寫的知識〉（《中山人文學報》，第44期，2018年1月，頁1-15）。

臺大出版中心

徵引文獻

西文中譯

Laplanche, J. and J.-B. Pontalis 著，沈志中、王文基譯，2000，《精神分析辭彙》，台北：行人。

Laplanche, J. and J.-B. Pontalis, S. Leclaire 著，沈志中譯，2006，《幻想與無意識》，台北：行人。

中文著作

朱熹集註，蔣伯潛廣解，1954，《四書讀本：孟子》。香港：啟明出版。

沈志中，2009，《瘖啞與傾聽》。台北：行人。

——，2011，〈思想主體的套疊：拉岡與德希達〉。《文化研究》41：189-217。

——，2017，〈論語音——從現象學到精神分析〉。《江蘇社會科學》4：13-20。

——，2018，〈何者聽：聲響迴盪〉。《中山人文學報》43(2)：17-32。

——，2019，《啟蒙光亮下的陰影》。高雄：國立中山大學出版社。

許慎，1975，《說文解字》。台北：台灣中華書局。

西文著作

一、拉岡論著

(一)《講座》(*Le séminaire*，依冊次排列)

Lacan, Jacques. 1975, *Le séminaire livre I: Les écrits techniques de Freud, 1953-54* Paris: Seuil.

- , 1978, *Le séminaire livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-55. Paris: Seuil.
- , 1981, *Le séminaire livre III: Les psychoses*, 1955-56. Paris: Seuil.
- , 1994, *Le séminaire livre IV: La relation d'objet*, 1956-57. Paris: Seuil.
- , 1998, *Le séminaire livre V: Les formations de l'inconscient*, 1957-58. Paris: Seuil.
- , 2013, *Le séminaire livre VI: Le désir et son interprétation*, 1958-59. Paris: Seuil.
- , 1986, *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. 1959-60. Paris: Seuil.
- , 1991, *Le séminaire livre VIII: Le transfert*. 1960-61. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre IX: L'identification*, 1961-62. Unpublished manuscript.
- , 2004, *Le séminaire livre X: L'angoisse*, 1962-63. Paris: Seuil.
- , 1973, *Le séminaire livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1964-65. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XIII: L'objet de la psychanalyse*, 1965-66. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XIV: La logique du fantasme*, 1966-67. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XV: L'acte psychanalytique*. 1967-68. Unpublished manuscript.
- , 2006, *Le séminaire livre XVI: D'un Autre à l'autre*. 1968-69. Paris: Seuil.
- , 1991, *Le séminaire livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, 1969-70. Paris: Seuil.
- , 2007, *Le séminaire livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. 1970-71. Paris: Seuil.
- , 2011, *Le séminaire livre XIX: ...Ou pire*. 1971-72. Paris: Seuil.
- , 1975, *Le séminaire livre XX: Encore*, 1972-73. Paris: Seuil.

- , *Le séminaire livre XXI: Les non dupes errent*, 1973-74. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXII: RSI*, 1974-75. Unpublished manuscript.
- , 2005. *Le séminaire livre XXIII: Le sinthome*, 1975-76. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre XXIV: L'insu que soit de l'une hèveue s'oise à mourre*, 1976-77. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXV: Le moment de conclure*, 1977-78. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXVI: La topologie et le temps*, 1978-79. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXVII: Dissolution*, 1980. Unpublished manuscript.

(二) 《文集》(Écrits)

- Lacan, Jacques, 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- , 1966[1945], "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée." Pp. 197-213 in *Écrits*.
- , 1966[1946], "Propos sur la causalité psychique." Pp. 151-193 in *Écrits*.
- , 1966[1953], "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse." Pp. 237-322 in *Écrits*.
- , 1966[1955], "Variantes de la cure-type." Pp. 323-362 in *Écrits*.
- , 1966[1957], "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud." Pp. 493-528 in *Écrits*.
- , 1966[1958a], "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose." Pp. 531-583 in *Écrits*.
- , 1966[1958h], "La direction de la cure et les principes de son pouvoir." Pp. 585-645 in *Écrits*.
- , 1966[1958c], "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache." Pp. 647-684 in *Écrits*.
- , 1966[1960a], "Bedeutung des Phallus." Pp. 685-695 in *Écrits*.
- , 1966[1960h], "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien." Pp. 793-827 in *Écrits*.
- , 1966[1963], "Kant avec Sade." Pp. 765-790 in *Écrits*.

——, 1966. "De nos antécédents." Pp. 65-72 in *Écrits*.

(三) 《其他文集》 (*Autres écrits*)

Lacan, Jacques. 2001[1968], "Proposition du 9 octobre 1967." Pp. 243-260 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

——, 2001[1970], "Radiophonie." Pp. 403-447 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

——, 2001[1971], "Lituraterre." Pp. 11-20 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

——, 2001[1972], "Avis au lecteur japonais." Pp. 497-499 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

——, 2001[1975a], "Peut-être à Vincennes." Pp. 313-315 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

——, 2001[1975b], "Joyce le symptôme." Pp. 565-570 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

(四) 拉岡其他論著與文獻

Lacan, Jacques, 1977[1931], "Troubles du langage écrit chez une paranoïaque présentant des éléments délirants du type paranoïde (schizographe)." *Jacques Lacan. Travaux et interventions*. Alençon: AREP.

——, 1975[1932], *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.

——, 2005[1967], *Mon enseignement*. Paris: Seuil.

——, 2006[1968], "D'une réforme dans son trou." *Journal français de psychiatrie*, 2006/4 (27): 3-5.

——, 2017[1972]. Texte établi par Jacques-Alain Miller, "Jacques Lacan: Conférence de Louvain." *La Cause Du Désir*, 2017/2 (96): 7-30.

——, 1975[1974], "Le troisième." Pp. 177-203 in *Lettres de l'École freudienne*, 16. Paris: École Freudienne de Paris.

——, 1978, "Conclusions." Pp. 499-501 in *Lettres de l'École freudienne*, 22, *Pas-Tout-Lacan*. <http://ecole-lacanianne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/> (accessed on July 25, 2019)

——, 1926-1981, "Ouverture de la rencontre internationale de Caracas." *Pas-Tout-Lacan*. <http://ecole-lacanianne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>

(accessed on July 25, 2019)

二、佛洛伊德著作

(a, b, c等編碼出自 Meyer-Palmedo, Ingeborg and Gerhard Fichter, *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*)

(一) 佛洛伊德全集 (*Gesammelte Werke*, 簡稱 G. W.)

Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke* (G. W.), I- XVII (1940-1952) London: Imago Publishing. G. W -XVIII (1960). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

- , 1894a, "Die Abwehr-Neuropsychosen." Pp. 57-74 in G. W. I.
- , 1895d. *Studien über Hysterie*. Pp. 75-312 in G. W. I. (mit Joseph Breuer)
- , 1896b, "Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen." Pp. 377-403 in G. W. I.
- , 1900a, *Die Traumdeutung*. G. W. II/III.
- , 1901h, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. G. W. IV.
- , 1905c, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. G. W. VI.
- , 1905d. "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie." Pp. 27-145 in G. W. V.
- , 1905e, "Bruchstück einer Hysterie- Analyse." Pp. 161-286 in G. W. V.
- , 1910c. "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci." Pp. 127-211 in G. W. VIII.
- , 1910e, "Über den Gegensinn der Urworte." Pp. 214-221 in G. W. VIII
- , 1911h, "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens." Pp. 230-238 in G. W. VIII.
- , 1911c. "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia." Pp. 239-316 in G. W. VIII
- , 1912h. "Zur Dynamik der Übertragung." Pp. 364-374 in G. W. VIII.
- , 1912-13a, *Totem und Tabu*. G. W. IX
- , 1914h. "Der Moses des Michelangelo." Pp. 172-201 in G. W. X.
- , 1914c, "Zur Einführung des Narzissmus." Pp. 137-170 in G. W. X.
- , 1914g, "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten." Pp. 126-136 in G.

W X.

- , 1915a [1914], "Bemerkungen über die Übertragungsliebe." Pp. 306-321 in G. W. X.
- , 1915c, "Triebe und Triebchicksale." Pp. 210-232 in G. W. X.
- , 1915d, "Die Verdrängung." Pp. 248-261 in G. W. X.
- , 1915e, "Das Unbewusste." Pp. 264-303 in G. W. X.
- , 1916-17a [1915-17], "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse." G. W. XI
- , 1919e, "Ein Kind wird geschlagen." Pp. 197-226 in G. W. XII
- , 1919g, "'Vorrede' zu: Reik Theodor, *Probleme der Religionspsychologie*." Pp. 325-329 in G. W. XII
- , 1920g, "Jenseits des Lustprinzips." Pp. 1-69 in G. W. XIII
- , 1921c, "Massenpsychologie und Ich-Analyse." Pp. 71-161 in G. W. XIII.
- , 1924, "Der Untergang des Ödipuskomplexes." Pp. 393-402 in G. W. XIII.
- , 1925a [1924], "Notiz über den 'Wunderhock' " Pp. 3-8 in G. W. XIV
- , 1925d, "Selbstdarstellung." Pp. 31-96 in G. W. XIV
- , 1925h, "Die Verneinung " Pp. 11-15 in G. W. XIV
- , 1926d [1925], "Hemmung, Symptom und Angst " Pp. 113-205 in G. W. XIV
- , 1927c, "Die Zukunft einer Illusion." Pp. 325-380 in G. W. XIV.
- , 1930a [1929], "Das Unbehagen in der Kultur " Pp. 419-506 in G. W. XIV.
- , 1931b, "Über die weibliche Sexualität." Pp. 515-537 in G. W. XIV
- , 1933a [1932], *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* G. W. XV.
- , 1939a, "Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen " Pp. 103-246 in G. W. XVI.
- , 1950c [1895], "Entwurf einer Psychologie " Pp. 387-477 in G. W. XVIII.

(二) 佛洛伊德其他論著

- Freud, Sigmund, 1891b, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie.* Leipzig et Vienne: Franz Deuticke. (2^e éd published 1992. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch)
- , 1950a [1887-1902], *Aus den Anfängen der Psychoanalyse.* Londres: Imago.
- , 1985c [1887-1904]. *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904*, edited by J. M. Masson, Michael Schröter, Gerhard Fichtner. Frankfurt am Main: S. Fischer.

三、其他論著

- Ahraham, Nicola and Maria Torok. 1976, *Le verhier de l'homme aux loups.* Paris: Auher-Flammarion.
- Althusser, Louis, 1996, *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences.* Paris: IMEC.
- Aristote. 1874, *Politique*, translated by Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris: Librairie philosophique de Ladrangé.
- , 1883, *Poétique*, translated by Charles-Émile Ruelle. Paris: Garnier Frères.
- Augustin (St). 2013[1864], *Les confessions*, translated by M. Moreau. E-edition, l'abbaye Saint Benoit de Port-Valais (Suisse) Samizdat. (Original work published 1864)
- Baillie, L., 1996, "A phenomenological study of the nature of empathy." *Journal of Advanced Nursing*, 24(6): 1300-1308.
- Balint, Michael. 1979. *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression.* London/New York: Tavistock Publications.
- Barthes, Roland, 1961. "Le message photographique." *Communications*, 1961(1): 127-138.
- Bataille, Georges. 1967, *La part maudite.* Paris: Minuit.
- Birnbaum, Jean, 2001 April 13. "Entretien avec Jacques-Alain Miller." P. IX. *Le monde des livres*.
- Blanchot, Maurice. 1950. *Thomas l'obscur.* Paris: Gallimard.

- Bourhaki, Nicolas, 1977. *Théorie des ensembles*. Paris: CCLS.
- Bouasse. H. 1932, *Optique et Photométrie dites géométriques*. Paris: Delagrave.
- Carroll, Lewis. 1962. *Alice's adventures in Wonderland and Through the looking glass*. London: Puffin Books.
- Caillais. Roger, 1960. *Méduse et Compagnie*. Paris: Gallimard
- Canguilhem. Georges, 1958. "Qu'est-ce que la psychologie?" *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63(1): 12-25.
- Cazotte. Jacques, 1772. *Le Diable amoureux*. Paris: Librairie des bibliophiles.
- Cheng. François. 1977, *L'écriture poétique chinoise*. Paris: Seuil.
- Chomsky. Noam. 2002. *Syntactic Structures* (second edition). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Claudel, Paul. 1910, *L'otage*. Paris: Gallimard.
- , 1918. *Le Pain dur*. Paris: Gallimard.
- , 1919. *Le Père humilié*. Paris: Gallimard.
- Dante Alighieri, 1982[1320], *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, translated by Allen Mandelbaum. Toronto/New York: Bantam Books.
- Damourette. Jacques, and Edouard Pichon. 1968. *Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française 1911-1927*. Paris: d'Artrey.
- Descartes, René. 1996[1637], *La Dioptrique* Pp.79-228 in *Œuvres de Descartes*, vol. VI. Paris: J. Vrin
- , 1996[1667], *Méditations touchant la première philosophie*. Pp 13-72 in *Œuvres de Descartes*, vol. IX. Paris: J. Vrin.
- Deharme, Lise, 1933. "Vœux secrets " *Le Phare de Neuilly*, 1933(2): 55.
- Derrida. Jacques, 1972, *Positions*. Paris: Minuit.
- , 1980, *La carte postale*. Paris: Flammarion
- , 1987, *Ulysse gramophone* Paris: Glilée.
- , 1990, *Memoires d'aveugle*. Paris: Réunion des musées nationaux.
- , 2008, *La hôte et le souverain*, vol. I (2001-2002) Paris: Gallilée.
- Derrida. Jacques and Roudinesco Elisabeth, 2001. *De quoi demain . Dialogue* Paris: Fayard/Galilée
- Diderot. Denis, 2004[1749], *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*

- Paris: Gallimard.
- Dwelshauvers, Georges. 1916, *L'inconscient*. Paris: Flammarion.
- Euclide. 1814, *Les œuvres d'Euclide*. Paris: M. Patris.
- Fairhairn, Ronald. 1944. "Endopsychic Structure Considered in Terms of Object-Relationships." *International Journal of Psycho-Analysis*, 1944(25): 70-92.
- Février, James. 1948, *L'histoire de l'écriture*. Paris: Payot.
- Fisch, M. H. and Turquette, A. R., 1966. "Peirce's triadic logic." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 1966(2): 71-85.
- Foucault, Michel. 1966, *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- , 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- , 1973. *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier: Fata morgana.
- Frege, Gottlob, 1967[1879]. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- , 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Wilhelm Koebner.
- Gardiner, Alan H., 1957. *The Theory of Proper Names*. London: Oxford University Press.
- Gödel, Kurt, 1931, "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 1931(38): 173-198
- Gombrich, Ernst, 1960. *Art and Illusion: A study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon Press.
- , 1963. "Psychoanalysis and the History of Art" in *Meditations on a Hobby Horse*. London: Phaidon Press.
- Hegel, G. W. F., 1993, *Phénoménologie de l'Esprit*. translated by Gwendoline Jarczyk et P.-J. Taharière. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 2001[1933/34]. "Vom Wesen der Wahrheit" Pp. 83-264 in *Sein und Wahrheit. Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henri, Paul. 1977. *Le mauvais outil: Langue, sujet et discours*. Paris: Klincksieck.

- Hugo, Victor, 1971[1859]. *La Légende des Siècles*. Paris: Larousse.
- Isaacs, Susan. 1948, "The Nature and Function of Phantasy." *International Journal of Psycho-Analysis* 1948(29): 73-97.
- Jakobson, Roman, 1963-73, *Essais de linguistique générale*, 2 Vols. Paris: Minuit.
- . 1971, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances" Pp. 239-259 in *Selected Writings*, vol. II. Paris: Mouton.
- Jones, Ernest, 1927, "The Early Development of Female Sexuality." *International Journal of Psycho-Analysis* 1927(8): 459-472.
- , 1948, "The Death of Hamlet's Father." *International Journal of Psycho-Analysis* 1948(29): 174-176.
- , 1972. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. Paris: PUF.
- Joyce, James. 1963[1903], *Stephen Hero*. New York: New Directions
- , 1968[1916], *A portrait of the Artist as a Young Man*. New York: Viking Press
- , 1991[1914], *Dubliner*. New York: Alfred A. Knopf.
- , 1997[1922], *Ulysses*. New York: Alfred A. Knopf.
- , 1959[1939], *Finnegans Wake*. New York: Viking Press.
- Kant, Immanuel, 1905[1763], "Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen." Pp. 165-204 In *Kants Gesammelte Schriften*, II. Berlin: Akademieausgabe.
- , 1904[1781], *Kritik der reinen Vernunft*. In *Kants Gesammelte Schriften*, III. Berlin: Akademieausgabe.
- , 1913[1788], *Kritik der praktischen Vernunft*. Pp. 1-164 in *Kants Gesammelte Schriften*, V. Berlin: Akademieausgabe.
- , 1913[1790], *Kritik der Urtheilskraft*. Pp. 165-485 in *Kants Gesammelte Schriften*, V. Berlin: Akademieausgabe.
- Karlgren, Bernhard. 1957, *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.
- Kojève, Alexandre, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Koyré, Alexandre. 1961. "De l'influence des conceptions philosophiques sur

- l'évolution des théories scientifiques." in *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard.
- Kris, Ernst. 1951, "Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapies." *Psychoanalytic Quarterly* 1951(20): 15-30
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 1991, "De l'éthique: à propos d'Antigone." *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel
- Lacan, Jacques, J. Levy-Valensi, M. Meignant, 1928. "Roman policier. Du délire hallucinatoire chronique au délire d'imagination" *L'encéphale* 1928(5): 550-551.
- Lacan, Jacques, H. Claude, P. Migault, 1931, "Folies simultanées" *Les annales médico-psychologiques* 1931(1): 483-490.
- Lalande, André, 1999[1926], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols. Paris: PUF
- Laplanche, Jean and Serge Leclaire, 1961, "L'inconscient: une étude psychanalytique." *Les temps modernes* 1961(183): 81-129.
- Laplanche, Jean and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF.
- , 1985, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*. Paris: Hachette.
- Legman, Gershon, 1974. *The limerick 1700 examples, with notes, variants and index*. London: Jupiter Books.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955, *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- , 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- , 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon
- , 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton & Co..
- Marx, Karl. 1867-94, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg: Otto Meissner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1985, *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard
- , 1988. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Meyer-Palmedo, Ingeborg and Gerhard Fichtner. 1999, *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Miller, Jacques-Alain. 2007. "Jacques Lacan and the Voice." Pp. 139-145 in *The*

- Later Lacan*. New York: State University of New York press.
- Milner. Jean-Claude, 1976, "Réflexions sur la référence." *Langue française: lexicque et grammaire* 1976(30): 63-73.
- Milnor. John, 1954, "Link groups." *The Annals of Mathematics*. Second Series, 1954(59. No. 2): 177-195.
- Newton, Isaac, 1999[1726], *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, General Scholium, 3rd edition. Berkeley: University of California Press.
- Nygren. Anders. 1962[1930-36], *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols. translated by Pierre Jundt Paris: Aubier.
- Ogden. C. K. and I. A. Richards, 1956[1923], *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Panofsky, Erwin, 1991[1927], *Perspective as Symbolic Form*. New York: Zone Books
- , 1970, *Meaning in the Visual Arts*. Harmondsworth: Penguin.
- Piaget, Jean, 1936. *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- , 1997[1941], *La genèse du nombre chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- , 1942. *Classes, relations et nombres*. Paris: J. Vrin
- Peirce. Charles Sander, 1880[1989], "On the Algebra of Logic." In *The writings of Charles S. Peirce, a chronological edition*, vol 4. Charlottesville: IntelEx Corp.
- Platon, 1920-1989, *Œuvres complètes de Platon*, 14 vol. Paris: Les belles lettres.
- Politzer. Georges. 2003[1928], *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF.
- Rank. Otto. 1976, *Le traumatisme de la naissance*. Paris: Payot.
- Reik. Théodor. 1999[1936], *Surprise and the Psycho-Analyst*. London: Routledge.
- , 1974[1946], *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël.
- Roudinesco. Elisabeth, 1993. *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.

- Russell, Bertrand. 1970, *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: G. Allen and Unwin.
- Sade, Marquis de, 1795, *La Philosophie dans le boudoir*. 2 vols. Londres: aux dépens de la Compagnie.
- . 1797, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de l'histoire de Juliette, sa sœur*, 10 vols. Paris: En Hollande.
- Sartre, Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Saussure, Ferdinand de, 1972, *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot
- Schreber, Daniel. 1903. *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Leipzig: Oswald Mutze
- Sharpe, Ella, 1937, *Dream Analysis: A Practical Handbook for Psycho-Analysts*, London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- Sollers, Philippe. 1975, "Joyce et Cie." *Tel Quel* 1975(64): 15-24.
- Sophocle, 1973, "Antigone" In *Tragédies. Théâtre complet* Paris: Gallimard
- Soury, Pierre, 1989, *Chaînes et nœuds*, 3 vols, edited by Michel Thomé, Christian Léger. Paris: École de la cause Freudienne.
- Szasz, Thomas, 1963, "The concept of transference." *International Journal of Psycho-Analysis* 1963(44): 432-443.
- Vappereau, Jean-Michel, 2008. "Sa claque. Du nœud horroméen fort généralisé. Définition, fonction et champ de la généralisation." *Essaim* 2008/2 (21): 45-66.
- Vygotsky, Lev. 1997, *Pensée et langage*. Paris: La Dispute.
- White, Jon Manchip, 1969, *Diego Velázquez: Painter and Courtier*. London: Hamish Hamilton Ltd.
- Winnicott, D.W., 1953. "Transitional objects and transitional phenomena." *International Journal of Psycho-Analysis* 1953(34): 89-97.
- . 1965. "Ego distortion in terms of true and false self." Pp. 140-157 in *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. New York: International Universities Press, Inc.
- Wittgenstein, Ludwig, 1993[1922], *Tractatus Logico-philosophicus*, translated by Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard.

臺大出版中心

圖片來源

第一章

圖 1-1~1-17 作者繪圖

第二章

圖 2-1~2-12 作者繪圖

第三章

圖 3-1~3-3 作者繪圖

圖 3-4 Rouen MdBA-Anamorphose
Domenico Piola. (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rouen_MdBA-Anamorphose_Domenico_Piola.jpg) [Public domain], via Wikimedia Commons

第四章

圖 4-1~4-2 作者繪圖

第五章

圖 5-1~5-22 作者繪圖

第六章

圖 6-1~6-6 作者繪圖

圖 6-7 Bodhisattva Chuguji.
(https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Bodhisattva_Chuguji.JPG&oldid=326430332) [Public domain], via Wikimedia Commons

wikimedia.org/w/index.php?title=File:Bodhisattva_Chuguji.JPG&oldid=326430332) [Public domain], via Wikimedia Commons

圖 6-8 作者拍攝

圖 6-9 Discours de la méthode pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans les sciences. (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/hpt6k164901w>) [Public domain] via Bibliothèque nationale de France

圖 6-10 作者繪圖

圖 6-11 Draftsman drawing a lute. (<https://digitalcollections.nypl.org/items/93863hf1-0f89-f3a5-e040-e00a18060d47>) [Public domain] via The New York Public Library

圖 6-12 作者繪圖

圖 6-13 作者繪圖、Draughtsman Making a Perspective Drawing of a Reclining Woman. (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/366555>) [Public domain] via The Met

圖 6-14 Parrhasius Velo, Volucris

Ceu Fallitur Uva. (<https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e2-c5fd-a3d9-e040-e00a18064a99>) [Public domain] via The New York Public Library

圖 6-15 Psyche sorprende Amore.
Source : Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Galleria Borghese

第七章

圖 7-1~7-37 作者繪圖

圖 7-38 Las Meninas. ©Museo Nacional del Prado/ Scala, Florence

圖 7-39~7-47 作者繪圖

第八章

圖 8-1~8-27 作者繪圖

第九章

圖 9-1-9-7 作者繪圖

第十章

圖 10-1~10-4 作者繪圖

第十一章

圖 11-1~11-30 作者繪圖

第十二章

圖 12-1~12-70 作者繪圖

代結語

圖結-1~結-2 作者繪圖

圖結-3 Madonna. ©Veneranda Biblioteca Ambrosiana/ Mondadori Portfolio

臺大出版中心

人名索引

A

- Ahél, Karl 阿貝爾 79
Abraham, Nicola 亞伯拉罕 516
Actéon 阿克泰翁 1
Althusser, Louis 阿圖塞 110
Aristophane 阿里斯托芬 413
Aristotle 亞里斯多德 113, 115, 133-134, 141-144, 191, 232, 280, 356, 370, 397, 428, 471, 437, 443, 449, 450, 452, 455

B

- Barnacle, Nora 巴納克爾 480
Bataille, Georges 巴岱耶 256, 380, 389, 394, 573
Bentham, Jeremy 邊沁 245, 443
Benveniste, Émile 班文尼斯特 317
Béturné, Olivier 貝度涅 2
Binet, Alfred 畢內 193
Bion, Wilfred 比昂 94
Blanchot, Maurice 布朗肖 217-218
Boltraffio, Giovanni Antonio 博塔費奧 41-43, 291-292
Boole, George 布爾 357
Borromini 波羅米歐 463
Botticelli, Sandro 波提切利 41-43, 291
Bouasse, Henri 布阿斯 19
Bramantino, Bartolomeo Suardi 布拉曼提諾 565
Breuer, Josef 布洛伊爾 152-153, 244, 491
Brno, Paul 布若卡 34
Brouwer, Luitzen Egbertus Jan 布勞威爾 202
Bühler, Karl 布勒 301

C

- Cantor Georg 康托 435-436, 516, 537
Cazotte, Jacques 卡澤特 72
Cezanne, Paul 塞尚 146, 217, 266-267
Chomsky, Noam 喬姆斯基 269, 271
Claudel, Paul 克洛岱爾 167-169, 171-173, 362
Copernicus Nicolaus 哥白尼 288, 447

D

- Damoirette, Jacques 達姆赫特 81
Dante Alighieri 但丁 275, 323-324
Darwin, Charles 達爾文 92-93, 274
Deharme, Lise 德阿姆 83-84
Derrida, Jacques 德希達 7, 184, 215, 255, 330, 388, 411, 414, 416, 473, 516
Descartes René 笛卡爾 48-49, 175-176, 188, 190, 222, 227-228, 238, 259, 293, 319, 339-341, 383, 397-398, 447, 490-491, 505
Diderot, Denis 狄德羅 258
Dolto, Françoise 朵爾托 558
Dostoevsky, Fyodor 杜斯妥也夫斯基 205
Dwelshauvers, Georges 德威梭維 223

E-

- Empédoclé 恩培多克勒 451
Euclide 歐幾里德 179, 331-332, 349-350, 416, 536

F

- Fairhair, Ronald 費爾貝恩 69
Fechner, Gustav 費希納 49, 234
Fellini, Federico 費里尼 144
Février, James 菲夫耶 182, 416

- Fibonacci, Leonardo 費波納奇 351
- Fliess, Wilhelm 弗利斯 58, 229
- Foucault, Michel 傅柯 311-316, 319, 410, 413
- Frege, Gottlob 弗列格 338, 374, 381, 399, 422, 436, 442, 454
- Freud, Anna 安娜·佛洛伊德 59, 78-80, 164
- Freud, Sigmund 佛洛伊德 3-8, 11-19, 22, 25-28, 30, 32-35, 37-45, 49-50, 55, 57-59, 61-63, 65-66, 69, 71-72, 74, 76-79, 81-82, 85-88, 92, 102-103, 110, 112-113, 115-119, 121-122, 126-128, 130-132, 137-139, 141-142, 145, 149, 152-154, 160, 163-165, 171-172, 177-180, 185-187, 190, 195, 208-211, 216, 218, 237, 242-253, 255-256, 261, 267, 270-271, 288, 291-293, 297-299, 314, 316, 328-329, 332, 341-348, 354, 358-362, 364, 367, 372, 381, 385, 387, 389, 392, 398-408, 410, 412, 414, 416-418, 420-421, 424-425, 430, 432, 438, 440-441, 449-452, 454, 469-472, 474, 478, 481, 493-494, 497, 501-502, 504, 510, 512, 516-518, 521-522, 535, 537-539, 557, 564, 567
- G**
- Gagarine, Yuri 加加林 287-288
- Gardiner, Sir Alan H. 嘉德納 181-182
- Gide, André 紀德 120, 168
- Gilbert, Stuart 吉爾伯特 495
- Giordano, Luca 喬爾達諾 319
- Gödel, Kurt 哥德爾 338, 378, 382, 430, 454, 516
- Goethe, Johann Wolfgang von 歌德 102, 134
- Gombrich, Ernst 貢布里希 266
- Groddeck, Georg 格羅戴克 12
- Granoff, Wladimir 葛哈諾夫 3
- H**
- Harimann, Karl von 哈特曼 223
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格爾 133-134, 143, 172, 262, 293, 386-388, 390, 393
- Heidegger, Martin 海德格 141, 144-145, 148, 204, 314, 320, 344, 381, 405-406, 431, 562

- Henri, Paul 昂希 537
- Héraclite 赫拉克利特 249
- Holbein der Jüngere, Hans 霍爾拜因 120, 264-265
- Hugo, Victor 雨果 40

I

- Isaacs, Susan 伊薩克斯 58

J

- Jakobson, Roman 雅克布森 33-34, 269, 445, 534
- Jarry, Alfred 雅里 371
- Jaspers, Karl 亞斯伯 13
- Jiun Sonja 慈雲尊者 303
- Jones, Ernest 瓊斯 85-86, 100, 103, 152, 208, 211, 359, 425
- Joyce, James 喬伊斯 472-478, 480-483, 486, 488-489, 491-501, 504
- Jung, Carl Gustav 榮格 376, 492

K

- Kraepelin, Emil 凱普林 478
- Kafka, Franz 卡夫卡 205
- Kant, Immanuel 康德 8, 78, 114-115, 122-128, 134, 141, 191, 193, 201, 207, 220-221, 331, 345, 398, 480, 490
- Karlgen, Bernhard 高本漢 183
- Kepler, Johannes 克卜勒 288, 352
- Klein, Melanie 克萊茵 15, 29, 57, 60, 63-64, 86, 95, 160, 164, 314
- Kojève, Alexandre 柯傑夫 17
- Koyré, Alexandre 夸黑 397

L

- Lacan, Jacques 拉岡 1-8, 13-23, 25-45, 47-53, 55-66, 69-79, 81-89, 91-106, 108-111, 115-122, 124-173, 175-180, 182-191, 193-259, 261-267, 269-277, 280, 282, 285-304, 307, 309-311, 313-320, 322, 324-327, 329-350, 352-353, 355-365, 367-382, 385, 387-423, 425, 427-460, 463, 466-475, 477-481, 483,

485-504, 507-508, 510-513, 515-520, 523-524, 526, 528, 530-539, 541-565, 567

Lacoue-Labarthe Philippe 拉庫—拉巴特 141, 143-145, 516

Lagache, Daniel 拉加許 419

Lalande, André 拉朗德 223, 456

Larhaud, Valéry 拉博 495

Lévi-Strauss, Claude 李維史陀 5, 219-220, 291, 359, 401, 498

Linati, Carlo 李納提 495

Lord Kelvin, William Thomson 克爾文爵士 504

M

Marx, Karl 馬克思 110, 353, 358, 387-389, 410, 422, 426, 430

Mericau-Ponty, Maurice 梅洛龐蒂 255, 257, 261, 319

Mill, John Stuart 米爾 181

Miller, Jacques-Alain 米耶 2-4, 215, 225, 305

Milner, Jean-Claude 米勒 517

Milnor, John 米諾爾 549-550, 553

Montaigne, Michel de 蒙田 173

Mounin, George 慕南 6

N

Nassif, Jacques 納希夫 3

Nünberg, Herman 倫伯格 239

Nygren, Anders 尼根 154

P

Panofsky, Erwin 潘諾夫斯基 273, 320

Pavlov, Ivan 巴夫洛夫 362-363

Pepuy, Charles 貝紀 221

Peirce, Charles Sander 皮爾士 191-192, 370, 441, 491, 516

Petrie, Sir Flinders 貝曲 184

Piaget, Jean 皮亞傑 93, 193-194, 220, 273-274

Pichon, Eduard 畢甸 81-82

Piola, Domenico 皮歐拉 147

Plato 柏拉圖 133, 142, 145, 151, 157-158, 181, 212, 255, 266, 319, 344, 364, 390, 405, 428, 434-435, 445, 449, 457, 460

Poe, Edgar Allan 愛倫坡 96

Politzer, Georges 波立澤 400

Pontalis, J.-B. 彭大歷斯 3, 25, 36, 178, 567

Popper, Karl 波普 536

R

Racine, Jean 拉辛 271

Rank, Otto 蘭克 375, 407

Reik, Theodor 賴克 214-215, 299, 404, 572

Ruhens, Petrus Paulus 魯本斯 264

Russell, Bertrand 羅素 180-181, 185, 275, 280, 290, 297-298, 330, 382, 399

S

Sade, Marquis de 薩德 114-115, 121-132, 137, 141, 401, 442

Saint Augustine 聖奧古斯丁 46, 445, 452

Saint Thomas 聖托瑪斯 136, 472, 474

Sartre, Jean-Paul 沙特 256, 368-369

Saussure, Ferdinand de 索緒爾 35, 175, 184, 282, 336, 418, 445

Schreier, Daniel Paul 薛海伯 11, 18, 26, 31-32, 35, 51-52, 134, 430

Shakespeare, William 莎士比亞 100-101, 103, 106, 108

Sharpe, Ella 沙爾佩 89-91, 93-98, 100

Signorelli 西諾萊利 41-43, 225, 291

Socrates 蘇格拉底 133, 157-159, 162-164, 181, 193, 212, 215, 275, 280-282, 287, 364, 368, 445-446, 558

Sollers, Philippe 索雷斯 473

Sophocle 索佛克利斯 132-133, 136, 140

Soury, Pierre 蘇利 518-520, 522-525, 528, 541, 543-545, 547-550, 554

Stein, Conrad 史坦 214

Szasz, Thomas 薩斯 237

T

Tahurot, Etienne 塔布侯 517

Thomé, Michel 湯梅 543

Torok, Maria 托霍克 516, 573

U

Uexküll, Jakob von 魏克斯庫爾 195

V

Van Eyck, Jan 范·艾克 714

Van Gogh, Vincent Willem 梵谷 148-149, 267

Velázquez, Diego 維拉斯奎茲 311, 314-320,
322, 324

Vico, Giambattista 維科 491

Vygotsky, Lev 維高斯基 274

W

Winnicott, Donald 溫尼科特 57-58, 376

Wittgenstein, Ludwig 維根斯坦 382, 399, 400-
401, 430, 491

Z

Zucchi, Jacopo 祖契 263-264

臺大出版中心

概念與公式索引

概念索引

objet a 94, 109-111, 150-151, 199, 201, 211-217, 240-241, 248, 252-255, 257, 265, 267, 276, 282, 300, 302-303, 310-311, 313-314, 316, 320, 322, 324-328, 330, 344, 350, 353-355, 357-359, 361, 365, 368, 371-373, 375-376, 385, 389-391, 393, 441, 449-450, 452-454, 466, 469

一畫

劃 trait unaire 178-180, 185, 188-190, 193-198, 207, 224, 240, 272, 303, 329, 331-332, 335, 338, 340, 347-348, 350, 365, 418, 460, 502, 558, 564

二畫

力比多 libido 11-12, 16, 61-62, 69, 119, 153, 213, 252, 376, 452

三畫

大他者 Autre 1, 20-25, 27, 30-31, 38, 40-41, 47-54, 56, 59-60, 62-63, 69-75, 93-94, 97-98, 101, 105, 109, 116-117, 121, 122, 125, 135, 159, 162, 165-167, 171-172, 198-201, 206-212, 216, 228, 235-240, 242-244, 252-254, 296, 300-303, 310, 319, 325, 327-328, 332, 336-338, 345-350, 353-355, 359-362, 366, 369-371, 377-380, 382, 385, 391, 404, 411, 414, 428, 433, 440-444, 449-454, 456-457, 469, 486, 498, 502, 507, 517, 534, 559-562, 564-565

大學論述 discours de l'université 6-9, 386, 390, 392-395, 400, 448

小他者 autre 22-25, 162, 164-165

四畫

不可付番 non-dénombrable 440, 516-537

不多過 pas-plus-d'un 419

不協調否定 négation discordantiel 81-82

中外比 moyenne et extrême raison 319, 350

中立性 neutralité 361

分析師論述 discours de l'analyste 7, 386, 390-392, 395-396, 409

幻想 fantasme 8, 15, 17, 26, 31, 44, 47, 57-58, 61-63, 66, 73, 84, 86, 89-92, 94-95, 100, 102, 107-108, 110-111, 115, 119, 122, 125, 129, 152, 155, 164, 171, 198, 210, 212, 216-217, 232, 235, 254, 276, 301, 314, 322, 324-327, 390, 332-334, 342, 344, 347, 350, 373, 375, 388-389, 400-401, 435, 441, 448-450, 454, 471, 536, 538-539, 561

幻覺 hallucination 13, 15, 17, 23, 45, 51, 55, 57-59, 76, 78, 111, 118, 146, 213, 216, 227, 230, 262, 264, 266-267

文法障礙 troubles grammatiques 479

父之名 Nom-du-père 17, 30-31, 37, 62, 121, 226-227, 372, 392, 423, 440, 470, 472, 475-476, 478

五畫

它 Ça / Es 12, 14-16, 70, 229, 301, 342-343, 367, 533

主人論述 discours du maître 7-8, 386, 390, 392-396, 404, 410, 422

半說 mi-dire 2, 390, 396, 403, 409, 427, 417, 454, 516

失語症 aphasic 33-34, 229, 416

白日殘餘 restes diurnes 76, 223, 502

矛盾雙重性 ambivalence 163, 235, 362, 451

六畫

- 交換價值 *valeur d'échange* 358-359, 361, 389
 交集 *intersection* 127, 155, 192, 200-201, 254, 325, 327-328, 334, 340, 343, 433-434, 445
 任意性 *arbitraire* 184, 290, 445
 伊底帕斯 *OEdipe* 12, 16-17, 21, 26-31, 37, 52-57, 61-64, 71, 75, 85-86, 91, 99-104, 108, 112, 135, 138, 140, 167, 171-172, 178, 210, 213, 222, 300, 326, 349, 353-355, 359-360, 372-373, 393, 401-403, 423, 425, 471-472, 476, 502
 再現 *représentation* 143-146, 179, 182, 217, 266, 311-316, 319-320, 322, 324, 403, 410, 413
 同人戀 *homosexuel* 449
 同胚 *homéomorphe* 202, 303
 多餘絕爽 *plus-de-jour* 122, 385, 387, 389, 391, 401, 404, 421, 426, 437, 444, 517
 妄想 *delusion* 2, 12-15, 18, 23, 25-26, 32, 52, 57, 134, 213, 357, 375, 430, 473, 479
 妄想症 *paranoïa* 12, 15, 25, 468, 473
 字表象 *représentation de mot / Wortvorstellung* 117, 180, 416-417
 有一 *Yad'lan* 194-195, 437, 439, 446
 次過程 *processus secondaire* 78, 233, 341, 417
 死亡欲力 *pulsions de mort / Todestriebe* 63, 113, 116, 128, 130-131, 136-137, 141-142, 195, 232, 249, 387, 408, 438
 自由聯想 *libre association* 88, 229, 241, 338, 367, 380, 391, 533
 自我 *moi* 7, 11-12, 14-18, 20-23, 25, 28, 32, 44, 61, 66, 74, 118, 165-166, 171, 178, 228-229, 237, 240, 252, 301-302, 314, 328-329, 336, 494-495, 497-500, 504, 563
 自我理想 *idéal du moi / Ichideal* 19, 21, 52, 61, 63, 66, 71, 153, 160, 165-166, 300-303, 357
 自戀 *Narzissmus* 11-12, 15-17, 64, 73, 106, 111, 153-154, 175, 252, 314, 371, 376, 444, 497
 自體情慾 *auto-érotisme* 92, 251-252

七畫

- 防禦 *défense* 11, 17-18, 25-26, 69, 73, 86, 115, 131, 180, 209, 216, 299, 364, 376, 437, 480

八畫

- 佯裝 *semblant* 147, 314, 341, 363, 409-410, 421-422, 426, 437, 452, 517
 使用價值 *valeur d'usage* 358-359, 389
 受虐狂 *masochisme* 45, 249-250, 343, 388, 401, 481, 499
 呼喚欲力 *pulsion invocante ou vociférante* 213, 253
 命名障礙 *troubles nominaux* 479
 固著 *fixation / Fixierung* 244
 性分化 *sexuation* 121
 性欲力 *pulsion sexuelle* 57, 119, 153, 246, 248, 352, 357, 362, 450, 538
 拓撲學 (拓撲論) *topologie* 11-14, 26, 118, 196, 202-203, 220, 267, 276, 282, 285, 297, 303, 311, 313, 322, 325-326, 334, 406, 414, 444-445, 466, 469-470, 504, 507, 525, 539-540, 542-543, 549, 562-564
 昇華 *sublimation / Sublimierung* 118-121, 126, 181, 137, 140, 149, 161-163, 171, 246, 251, 261, 266, 314, 316, 352, 354
 知覺錯亂 *aberration perceptive* 14
 表象—代表 *représentant- représentation / Vorstellungsrepräsentanz* 74, 77, 316-317, 322
 阿加碼 *agalma* 451
- 九畫
- 前伊底帕斯 *préœdipien* 15, 29, 64, 99, 354
 前意識 *préconscient* 11-12, 26, 49, 185-189, 220, 223, 229, 416-417
 後遺的 *après-coup* 38, 84
 後遺性 *Nachträglichkeit* 4, 38
 施虐狂 *sadisme* 122, 388
 重複 *répétition / Wiederholung* 17, 38, 47, 61, 63, 104, 136, 175-176, 180, 188, 195-196, 199, 209, 216, 219, 229, 231-237, 294, 296, 348, 350, 352, 354, 356-358, 361-362, 367, 378, 389, 404, 442, 460, 540
 重複自動性 *automatisme de répétition* 179
 重複強制 *compulsion de répétition /*

Wiederholungszwang 111, 179-180, 232, 347-348, 442

音素 phonème 39, 184, 232, 418, 445-446

十畫

原初幻想 *fantasme originaire / Urphantasien* 471

原初父親 *Ur Vater* 14, 27, 208, 226, 360-361, 387, 392, 401-402, 418-419, 421, 423, 432, 452

原初抑制 *refoulement originaire / Urverdrängung* 329, 348, 471

原初肯定 *Reihung* 25, 194, 329

原初書寫 *archi-écriture* 416, 418

原型 *archetype* 345

原過程 *processus primaire* 58-59, 78, 226, 233, 341, 358

射影平面 *projective plane* 243, 267, 303-307, 313, 318, 320, 322, 324-327, 444

射影幾何學 *géométrie projective* 319-320

書寫分裂 *schizographie* 478

真理 *vérité* 1, 2, 8, 38, 49, 86, 105-107, 122, 136, 140, 148, 159, 165, 228, 238-240, 266, 289, 293, 314, 338-339, 344, 360, 362, 364-368, 371, 376, 380, 382-383, 385, 390-391, 394-401, 403, 405-406, 408-412, 421-422, 426-427, 437, 442, 453-454, 474, 515-518, 533-534, 536, 548, 557-558, 562, 564

真實 *réel* 15-16, 18-20, 29-30, 33, 50, 111, 116-121, 123, 130-132, 137, 146, 155, 160, 177, 198, 203-204, 210, 219, 222, 232-236, 245, 247, 254, 262-263, 266-267, 273, 276, 293, 301, 324, 326-327, 329, 356, 365-367, 380, 388, 395, 405, 408, 412-414, 416, 427, 430-431, 435, 441, 447-448, 453-456, 466-467, 469-472, 475-476, 478, 480, 483, 486-494, 499-500, 502-504, 511-512, 517-518, 526, 530-534, 536-539, 542, 548-549, 560-561, 563-564

真實父親 *père réel* 27, 30, 53, 57, 99, 404

退轉 *regression* 17, 57, 62, 78, 86, 91, 230, 362, 373, 380, 395

逆傳移 *contre-transfert* 152, 166-167, 236, 361

除權棄絕 *forclusion / Verwerfung* 25, 31, 51, 55,

57, 81, 99, 111

十一畫

啊哈經驗 *Aha Erlebnis* 301

情感 *affect / Affekt* 11, 13, 69, 77, 102, 142, 151, 166-167, 221, 235, 371, 394, 410, 437, 451, 479, 496

欲力 *pulsion / Triebe* 15, 20, 55, 57, 64, 77, 118-121, 128, 137, 153, 160-161, 163, 211, 213, 219, 244-255, 261, 301, 316, 342, 438, 450, 495-496, 538, 563

欲求不滿 *frustration* 30, 57-58, 172, 198

淨化 *catharsis* 133, 142-145

現實 *réalité* 11-12, 15-17, 23, 27, 33, 40, 57-61, 78-79, 84, 111, 117-118, 132, 143, 180, 186, 213, 216, 219, 227, 234, 242-243, 263, 266, 286, 288-289, 303, 322, 326, 329-330, 348, 359, 364, 404-405, 407, 435, 448, 471

現實原則 *principe de réalité* 16, 45, 58, 60, 78, 115, 118, 126, 187, 233, 246-247

理想自我 *moi idéal / Idealich* 19-21, 63, 165-166, 300-301

異化 *aliénation* 17, 21, 28, 45-46, 48-49, 54, 66, 110, 127, 224, 242, 253-254, 271, 276, 325, 327-328, 332, 334, 340, 342, 344-345, 350, 353-355, 361, 367-368, 377, 388, 409

移置 *déplacement / Verschiebung* 34, 38, 45, 70, 77, 214, 270, 308, 347, 358, 389, 456

莫比烏斯帶 *bande de Möbius* 202-203, 217, 243, 275-284, 292, 297, 303, 307-310, 316, 322, 325, 327, 378, 409, 412, 508-510, 512, 514-515, 540-541, 564

被抑制物的復返 *retour du refoulé* 216, 230

被假設知道的主體 *sujet supposé savoir* 93, 296, 361, 363-364, 367-369, 371-373, 380, 391, 408, 516, 537-538

透視法 *perspective* 120, 146, 258-262, 264, 267, 313-315, 317-318, 320-322, 324

部分客體 *objet partiel / partial objet* 109, 160, 162, 213, 254-255, 267, 376, 453-454

陰華羨嫉 *envie du pénis / Penisneid* 55, 86

十二畫

- 創傷 *trauma* 167, 180, 233, 236, 348, 407, 492, 561
- 欺眼法 *trompe-d'oeil* 146, 259, 261-262
- 減數分裂 *meiosis* 344, 349, 357, 432
- 無助狀態 *détresse* / *Hilflosigkeit* 45, 53, 72, 117-118, 139
- 無意識 *inconscient* / *Unbewusste* 11-12, 20-21, 26, 30, 32-36, 41, 43-45, 49, 58, 62, 71, 74, 76-77, 83, 85, 88, 91, 100-103, 106, 113, 121, 142, 153, 164, 176, 178, 180, 185-189, 195, 205-208, 219-230, 234-244, 269-271, 282, 297, 299-300, 303, 338-339, 341, 343-348, 356, 358, 362-363, 367, 369, 371, 373, 382, 389-393, 398, 400-402, 408-409, 416-418, 420-421, 425, 430, 446, 448, 450-453, 456-460, 469, 474, 476, 483, 489, 492-493, 495, 498, 500-504, 507-508, 510-512, 515, 517-518, 533, 536, 538-539, 543, 558, 560-562, 564
- 焦慮 *angoisse* 17, 53, 69, 72, 91, 124-140, 209-213, 399, 406-407, 469
- 絕爽 *jouissance* 121-122, 124, 127-129, 131, 143, 150, 161, 208-209, 212, 253, 355, 358-361, 365-366, 372, 386-387, 389-390, 401, 404, 410, 419-422, 426-427, 429, 433, 437, 439, 441-444, 447, 450, 452-453, 474, 507, 564
- 大他者絕爽 *jouissance de l'Autre* 121, 253, 356, 359, 389, 401, 427, 441, 443-444, 469
- 女性絕爽 *jouissance féminine* 56, 356, 359, 429, 433, 439, 441, 450-451
- 象徵形式 *symbolic form* 320
- 超我 *surmoi* 7, 11-12, 14-16, 21, 33, 85, 103, 113, 116, 121, 124-125, 141, 199, 208, 214-216, 222, 229, 300, 343, 443, 533
- 陽具 *phallus* 28-31, 37, 52, 55-57, 61-62, 64-66, 72, 75, 85-86, 96-100, 105, 109-112, 121-122, 172, 180, 201, 209-213, 263-264, 326, 344, 350-352, 354-356, 358-359, 361, 365, 389, 402, 412, 419-423, 425-426, 429-433, 439-444, 453-455, 469, 489-490, 549

十三畫

- 轉移 *transfert* 1, 69, 77, 91, 93, 151-153, 158, 162-167, 219, 229, 236-238, 241-244, 254-255, 296, 363, 367-368, 372, 417, 501-502, 516, 537, 543
- 想像 *imaginaire* 14-15, 18-21, 23, 27-30, 31, 33-34, 51, 55-56, 58, 61, 66, 72-73, 85, 87, 90-94, 96, 99, 110-111, 116, 131-132, 148, 158-160, 163-166, 175-177, 189, 198, 210, 212-213, 217, 240-241, 264, 292, 295, 301, 325-326, 336, 365-366, 371, 416, 439, 447, 454, 466-467, 469-472, 475-476, 481, 483, 486, 488-489, 491, 493, 496, 498-500, 502-504, 511-513, 515, 518, 526, 530-531, 537-540, 542, 548-549, 551
- 意旨 *signifié* 34-37, 41, 66, 74-75, 92, 148, 178, 181, 188-189, 272, 276, 281-282, 290, 380-381, 445-447, 513
- 意涵 *connotation* 272-273, 275
- 意符 *signifiant* 18, 26-27, 29-41, 43-45, 47-51, 55, 58-66, 69-70, 72-79, 81-83, 85-89, 91-98, 101, 103, 105, 109-112, 118, 121, 130, 134-136, 139, 145-150, 155-156, 159, 166-167, 169-172, 175-185, 187-190, 193-198, 201, 204, 206-212, 214-215, 219-220, 222-225, 228, 230-232, 235, 239-240, 242-244, 246, 254, 263, 266-267, 269, 271-278, 280-282, 290-292, 295-296, 298, 300, 302, 314, 316-317, 322, 326, 329-340, 344-351, 356, 358, 362-365, 367, 369-371, 375, 377-381, 385-386, 388-391, 394-396, 400, 404-405, 408-410, 412-413, 418-422, 426-429, 437, 441, 443, 445-447, 453-454, 459-460, 481, 489, 493, 495, 502, 513, 515-517, 534, 558, 562, 564
- 意義 *Sinn* 4, 14, 18-19, 26-27, 29, 31-38, 40-44, 46-48, 52, 60, 64-65, 69, 73, 76-79, 82, 85, 88-89, 93, 95, 98, 100-101, 105-106, 108, 110, 113, 129, 131, 133-134, 142, 149, 156, 159, 162-163, 168-169, 172, 178-181, 190, 193, 206, 214-216, 220, 225-226, 229, 232, 236, 239-240, 248, 261, 269-272, 276, 289-290, 295, 299, 315, 319, 329, 337-338, 340, 343, 347, 356, 374-375, 380-381, 385, 388-

- 389, 393, 397, 400, 409, 411-414, 418, 422-423, 427, 445, 447, 454, 466, 469, 471, 473-474, 478-479, 483, 488, 492-495, 498, 501-502, 515, 532, 534, 536-537, 557-559, 565
- 意謂 signification / Bedeutung 32, 269-270, 276, 281, 338, 343, 356, 374-375, 381, 422-423, 454
- 歇斯底里 hystérie 99, 107, 152, 178, 227, 231, 391, 395, 449, 493, 502, 507-508, 535
- 歇斯底里論述 discours de l'hystérie 386, 391-392, 395, 449
- 禁制 inhibition 21, 50, 102, 246, 251, 407, 469, 542
- 話的主體 sujet de l'énoncé 76, 79-84, 176, 190-191, 193, 224, 279, 298, 337-339, 344, 401, 460
- 話語 énoncé / parole 1-3, 18-27, 30-34, 36, 38-40, 45, 49-55, 60, 66, 70-71, 74-75, 80, 82, 84-85, 87, 93, 98, 171, 175, 177, 184, 186-187, 195, 198, 208, 211, 224-225, 230, 235, 239, 241-242, 296, 298, 300-301, 303, 310, 330, 332, 335, 337-339, 342-349, 354, 370-371, 375, 377-382, 385, 391, 396, 399-400, 409-414, 416, 418, 426-427, 435, 437, 446-448, 451, 453-454, 456-457, 463, 468, 473, 475, 478, 481-483, 490, 492, 494, 498, 502-503, 517, 531, 533-534, 536, 538, 558, 560
- 過渡物 objet transitionnel / transitionnal objet 376
- ## 十四畫
- 質乏 privation 30, 99
- 夢的工作 (夢工) travail du rêve / Traumarbeiten 79, 346
- 夢思 pensée du rêve / Traumgedanken 49, 222, 345-347
- 夢臆 nahel des Traums 222
- 滿足 satisfaction / gratification 3, 23, 29, 35, 37, 45-48, 57-62, 66-67, 70, 72, 76, 78-79, 85-86, 91, 99, 103, 110-111, 113, 115-119, 121, 123, 125, 128, 139, 154-155, 187-188, 198-199, 207-209, 211-213, 236, 239, 246-248, 251-252, 257, 261-262, 290, 345, 350, 352, 361, 376, 444, 455, 498, 539, 546

- 認同 identification / Identifizierung 12, 17, 21, 26, 28-29, 31, 37, 52, 55-56, 61, 63-64, 66, 70-74, 86, 99-100, 105, 110, 116, 153, 158, 166, 175, 177-178, 180, 182, 189-190, 194, 201, 207, 210, 212, 224-225, 237, 242, 292, 295-297, 300-302, 314, 325, 328, 336-337, 347, 354-355, 362, 372, 380, 392-393, 426-427, 429, 433, 440, 475, 502-503, 549
- 語言障礙 troubles verbaux 478-479
- 語義障礙 troubles sémantiques 480
- 說的向度 dit-mension, dit-mansion 2, 416, 446, 466
- 說話 énonciation 1, 8, 19, 22, 30, 32, 37-39, 44, 47, 49-50, 52, 54, 59-60, 66, 70, 75, 77, 80, 82-84, 87-88, 92, 105, 135, 165, 176, 182, 185-186, 188, 190, 194, 203, 205, 214-215, 225, 231, 240, 269-271, 273, 282, 298-300, 326, 333, 335-337, 340-341, 343, 345-347, 354, 356, 378-379, 382, 396, 400-401, 408-410, 412, 416, 421-422, 426-428, 435, 440, 442, 446, 448, 454, 456, 460, 467, 473, 492, 495, 496, 498, 500, 502, 516, 531, 558, 562, 564
- ## 十五畫
- 審級 instance / Instanz 21, 48, 62, 85, 116, 302, 418
- 慾望 désir 1, 13, 16-18, 20, 22, 28-30, 35, 37, 44-48, 53-55, 59-67, 69-70, 72-76, 78-80, 83-86, 88-89, 93, 95-99, 101-112, 115-119, 121-122, 124-127, 130-133, 135-141, 144-145, 148-149, 151, 153, 155-168, 170-172, 198-201, 206-213, 215-217, 219, 222, 224-228, 231, 236, 239, 243-244, 247-248, 253-255, 257, 261-263, 267, 276, 282, 296-297, 299-300, 302-303, 310-311, 314, 316, 325, 327, 336, 338, 343, 346-3347, 350, 356, 361, 364, 367, 372, 375-376, 379-380, 382-383, 385, 387-390, 397-398, 400, 402, 404, 412, 420, 437, 441, 443, 444, 450, 452, 456, 469, 477, 498, 510, 517, 537, 539, 562
- 慾望物 Das Ding 116-119, 121, 124, 128, 131, 137, 145-147, 159, 161, 171-172, 208, 217, 266, 314, 354, 430, 441, 498

性慾喪失（慾望喪失）aphanisis 85-86, 208-209, 211, 425

模擬論 mimetologie 145

歐拉圖示 diagrammes d'Euler 192, 327, 340

熵 entropie 389

碼電 mathème 346, 381, 441, 447, 454, 490, 515, 558, 561

十六畫

凝縮 Verdichtung 34, 39, 45, 70, 347, 358

割割 castration 17, 30, 53, 57, 64-65, 75, 85-86, 96, 99-101, 112, 121-122, 172, 194, 209-211, 264, 344, 349-350, 354, 356, 358-359, 361, 367, 389, 392, 403-404, 412, 421, 423-425, 427, 430, 432-433, 435, 440, 453-454, 481

十七畫

檢禁 censure 50, 79-81, 83, 91, 115, 225

矯飾主義 maniérisme 263-264, 319

聯集 union 192, 254, 325, 327, 332, 334, 340, 433-434

虧格 genus 196, 204, 276, 282-283, 289, 309, 311, 327, 335, 415, 466, 504-505, 507, 528

十九畫

鏈結 chaîné 467-471, 475-476, 486-487, 489, 491-493, 495, 497-500, 504, 512, 518, 525-526, 530, 537, 546-547, 549-550, 552, 554-555, 564

鏡像階段 stade du miroir 16-17, 19, 21, 27-28, 61, 301

願望 Wunsch 26, 45, 58, 73, 76-80, 85-86, 91, 97, 102-103, 115, 117, 222, 226, 389, 403-404, 472-473, 481

二十畫

懸浮的注意力 attention flottante 87, 229, 338, 391

二十一畫

攝取 introjection 21, 153, 240

闕路 Rahmung 341

二十三畫

變形畫法 anamorphose 120, 146, 264-266

變態（倒錯）perversion 55, 57, 69, 99, 107-108, 114-115, 119, 122-124, 126, 128-129, 132, 213, 364, 387, 393, 395, 450, 481

邏各斯 logos 167

邏輯異或 disjonction exclusive 127, 340

二十五畫

觀望欲力 pulsion scopique 213, 249-250, 253, 255, 257, 261-262, 267, 313-314, 316, 322

公式索引

幻想公式 63, 73, 276, 325, 333, 344

父之名的隱喻公式 37

牛頓引力公式 447

「我思」公式 188-189

男性、女性不可通約公式 357

性別分化公式 440

拉岡「新邏輯學」四種模態關係公式 455

康托「對角線證明法」436

異化與分離公式 314

費波納奇公式 351

量詞邏輯公式 420

間接述句公式 87

黃金比例（中外比）公式 350

意符功能 35

意符的定義有序對數公式 377

意符群公式 460

慾望公式 66

論述結構公式 385

隱喻公式 36

轉喻公式 35, 179

羅素悖論公式 298

圖示索引

正如傅柯指出，從文藝復興以來，類似性的再現與語言的指涉之間的不相容是主宰西方再現性的主要原則之一。圖像與文字的關係始終一者為主一者為輔，若非圖像從屬於文字（如具示意作用的圖解），就是文字從屬於圖像（如圖畫的解說文字）（Foucault 1973：39-40）。

本書使用的大量圖示可謂見證了此種圖文之間的主輔辯證關係在拉岡著述中的顛覆。就像拉岡《文集》的編者米耶提醒，拉岡早期為了教學用途所提出的那些「圖解」均屬於想像範疇。它們容易使人在影像的知覺中忽略了圖示所要分析與呈現的結構，以致必須再藉由象徵的文字「圖說」以杜絕想像的引誘。但在拉岡日後所運用的拓撲學上，所謂的「圖示」已不再具有遮蔽象徵結構的效應，因為「拓撲學的空間本身就是主體邏輯關係展開的場所」（Lacan 1966：903）。這也是為何拉岡堅信唯有「碼電」的象徵化形式語言才能傳遞一種想像的知識，因為後者的真實性始終在於其所蘊含之不可能的真理。可見，從1960年代開始這些拓撲學「圖示」本身就是由象徵、想像與真實所交織而成的「書寫」（écrits），若另為這些書寫添加解說文字將無異於畫蛇添足。因此，本書略依年代與主題分類，提供圖示索引，以便閱讀檢索與前後對照。請依圖片的數字編號查詢；需要並列參閱者，以小括號表示。

1953-1960

鏡像關係 (1-1, 1-2) . 6-4. (7-22, 7-23)
話語結構 (L圖示) (1-4, 1-5)
話語與家庭結構 (R圖示) 1-6
話語與家庭結構的變異 (I圖示) 1-7
縫合點 (1-8, 1-9, 1-11, 1-12, 1-13, 1-14, 1-15, 1-16, 1-17) . (2-1, 2-2)
慾望圖示與其變貌 (2-3, 2-4, 2-5, 2-6, 2-7, 2-8, 2-9, 2-10, 2-11, 2-12) . 5-21, 6-2, 8-27
慾望與幻想 (康德與薩德圖示) (3-1, 3-2)
真、善、美 3-3
群體認同 4-1
分析情境 4-2

精神系統的交錯 5-1

1961-1970

暈詞基本述句 5-2
皮爾士四分儀 5-3, 8-24
歐拉集合 5-4. (8-2, 8-3) . (10-1, 10-2)
環狀體 (5-5, 5-6, 5-7, 5-8, 5-9) . 7-13. (12-1, 12-2)
相扣的環狀體 (5-10, 5-11, 5-12, 5-13, 5-14, 5-15) . 12-13
十字帽與其切割 (5-16, 5-17, 5-22) . (7-5, 7-6, 7-11, 7-12, 7-31, 7-36, 7-37) . 8-1
從球體到環狀體 5-18

- 地下通道 5-19, 5-20
- 佛洛伊德早期精神裝置 6-1
- Objet a圖示 6-3
- 倒8字形 6-5, (7-4, 7-9, 7-24), 8-11
- 欲力迴路 6-6
- 光學投影與透視法 (6-10, 6-12, 6-13)
- 莫比烏斯帶 (7-1, 7-2, 7-3, 7-31)
- 莫比烏斯帶的切割 (7-33, 7-34), (12-11, 12-12)
- 三段論 (7-7, 7-8)
- 環狀體的切割 7-11
- 克萊因瓶 (7-14, 7-15, 7-19, 7-20, 7-21), (12-1, 12-20)
- 克萊因瓶的切割 7-35, 12-21
- 球體到管狀體發展 7-16
- 拉岡瓶 (7-17, 7-18)
- 射影平面 (7-25, 7-26, 7-27, 7-28, 7-29, 7-30)
- 球體表面切割 7-32
- 平面透視法 (7-41, 7-42)
- 透視法繪畫與鏡像 7-47
- 「沒有寫在黑板上的最小整數」 8-4
- 克萊因群組 8-5
- 「我思，故我在」的異化 (8-6, 8-7, 8-8, 8-9, 8-10)
- 黃金比例 (中外比) (8-12, 8-13, 8-14, 8-15, 8-16, 8-17, 8-18)
- 精神分析師的阿基米德支點 (8-19, 8-20, 8-21)
- 精神分析師的任務 (8-22, 8-23)
- 主體意符與大他者場域 (8-25, 8-26)
- 論述結構的演化 (9-1, 9-1)
- ∟字圖示 9-4
- 水手結 (9-5, 9-6)
- 環狀體表面的書寫 9-7
- 人字象形文字 9-8
- 性別分化 10-3
- 1971-1980
- 波羅米昂結 (11-1, 11-2, 11-3, 11-4, 11-5, 11-6, 11-7), 11-2
- 波羅米昂鏈結 11-8
- 波羅米昂結與RSI (11-9, 11-10)
- 波羅米昂結與三葉結 11-11
- 波羅米昂結與聖徵 (11-12, 11-13, 11-14, 11-15, 11-25)
- 錯誤的三葉結 (11-16, 11-17, 11-18, 11-19)
- 四葉結 11-20
- 五葉結 11-21
- 波羅米昂鏈結 (左旋·右旋) (11-22, 11-23, 11-24), (12-17, 12-18)
- 假洞 (11-26, 11-27)
- 錯誤的波羅米昂結 (11-28, 11-29, 11-30)
- 球體、環狀體、相扣的環狀體的翻面 12-3, (12-4, 12-5, 12-6), 12-19, 12-24
- 套管 12-7
- 歇斯底里套管 12-8
- 平面與莫比烏斯帶上的洞 12-9, 12-10
- 波羅米昂結的翻面 (12-15, 12-16)
- 從環狀體切割出莫比烏斯帶 (左旋·右旋) (12-17, 12-18)
- 相扣的環狀體的歧義性 12-22
- 環狀體的不同翻面方式 (12-23, 12-24, 12-25, 12-26, 12-27, 12-28, 12-29, 12-30, 12-31, 12-32, 12-33)
- 攤平的波羅米昂鏈結 (編織) (12-34, 12-35)
- 編織的皮帶 12-36
- 四面體的波羅米昂結 (12-37, 12-38)
- 波羅米昂結的環狀體結構 12-39
- 四環波羅米昂結 12-40
- 波羅米昂結與四面體上的洞 12-41, 12-42
- 四線編織 (12-43, 12-44, 12-45, 12-46)
- 交錯相連的莫比烏斯帶 (12-47, 12-48)
- 從環狀體切割出三葉結 (12-48, 12-49, 12-50)
- 波羅米昂結套環 (12-51, 12-52, 12-53, 12-54, 12-55)
- 普遍化波羅米昂結 (12-56, 12-57, 12-58, 12-59)
- 浸沒 (12-60)
- 五線編織 (12-61, 12-62, 12-63, 12-64)

三線編織 (12-65, 12-66)

普遍化的四環波羅米昂結 (12-67, 12-68, 12-69, 12-70)

佛洛伊德第二拓撲論精神裝置 13-1

其他圖示

中宮寺「如意輪觀世音菩薩」6-7

東大寺「大佛」6-8

笛卡爾《屈光學》「盲人」6-9

杜勒「觀景窗」6-11

黑格爾論古代畫家隱喻 6-14

祖契《賽姬驚嚇愛神》6-15

維拉斯奎茲《宮女》7-38

《宮女》示意圖 7-39, 7-40, 7-43

布拉曼提諾《聖母登基與聖安波羅修及聖米迦勒》13-3

臺大出版中心

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

永夜微光：拉岡與未竟之精神分析革命／沈志中著. -- 初版 -- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大發行，2019.12

面：公分 -- (人文社會叢書：8)

ISBN 978-986-350-374-3 (平裝)

1. 拉岡(Lacan, Jacques, 1901-1981) 2. 精神分析

170.189

108020971

人文社會叢書 008

永夜微光：拉岡與未竟之精神分析革命

A Glimpse in Eternal Night: Lacan and the Unending Revolution of Psychoanalysis

作者 沈志中

叢書主編 王泰升

總監 王泰升

責任編輯 郭千綾

文字編輯 吳孟翰 林淑蘭

封面設計 張瑜卿

內頁排版 黃秋玲

臺大出版中心

發行人 管中閔

發行所 國立臺灣大學

出版者 國立臺灣大學出版中心

法律顧問 賴文智律師

印製 尚暉文化事業有限公司

出版年月 2019年12月

版次 初版

定價 新臺幣870元整

展售處 國立臺灣大學出版中心

10617臺北市羅斯福路四段1號

電話：(02) 2365-9286

10087臺北市思源街18號澄思樓1樓

電話：(02) 3366-3991-3分機18

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

傳真：(02) 2363-6905

傳真：(02) 3366-9986

<http://www.press.ntu.edu.tw>

國家書店松江門市

10485臺北市松江路209號1樓

國家網路書店

電話：(02) 2518-0207

<http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場

40042臺中市區中山路6號

電話：(04) 2226-0330

<http://www.wunanbooks.com.tw>

ISBN：978-986-350-374-3 DOI：10.978.986350/3743 GPN：1010802394

本書已通過國立臺灣大學出版中心學術審查

著作權所有・翻印必究

人文社會叢書

- 001 君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術
柯雄文 (Antonio S. Cua) / 著 李彥儀 / 譯 沈清松 / 審訂
- 002 離散為家：當代加拿大後殖民小說研究
劉紀雯 / 著
- 003 媒介宗教：音樂、影像、物與新媒體
林瑋媳 / 主編
- 004 交互比較視野下的現代性：從台灣出發的反省
湯志傑 / 主編
- 005 批判之源
艾力克斯·柯林尼可斯 (Alex Callinicos) / 著 舒年春 / 譯
- 006 黃靈芝的文學軌跡：一位戰後以日語創作的台灣作家
岡崎郁子 / 著 林雪婷 / 譯
- 007 中國議會百年史：誰代表誰？如何代表？
深町英夫 / 主編
- 008 永夜微光：拉岡與未竟之精神分析革命
沈志中 / 著

永夜微光：拉岡與未竟之精神分析革命

A Gleam in Eternal Night

Lacan and the Unending Revolution of Psychoanalysis

佛洛伊德留給這個時代最重要的遺產，是對於精神的提問方式能夠不斷翻新的知識力量。拉岡重新閱讀佛洛伊德的原因，在於他肯定精神分析是具有前瞻視野的理論，但這個應當對人類知識與實踐帶來革命的理論，本身卻建立在一個薄弱的基礎上。因此，拉岡的理論工作可喻為是對佛洛伊德這棟百年建築的二次施工。只是原本應是美化、修補的二次施工，卻變成了地基的全面翻新。本書的目的不僅是闡釋拉岡的理論觀點，更希望洞察拉岡如何重新賦予精神分析這棟百年建築新的生命。

本書為「拉岡學」研究的重要學術基礎，提取拉岡從1950年代起，橫跨二十多年系列講座（*Séminaires*）的核心概念，試圖以拉岡橫跨時代的講座論述，提出拉岡研究的主體性。作者以永夜微光的比喻，顯示拉岡的未竟革命大業，嘗試點出拉岡是在思考時代的暗影。閱讀拉岡，不是去追逐真理，而是如何在搜尋暗影中，生成人文思想和臨床實踐，只有透過此種策略，以一個綜觀式方法來閱讀拉岡，儘管可能只是微光，都可帶來深切的學術價值與影響力。

 臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

ISBN 978-986-350-374-3



9 789863 503743 00870

GPN: 1010802394

定價：新臺幣 870 元