

—— 法国哲学与文化著译丛书 ——

Collection 《Philosophie et  
Culture》 en France

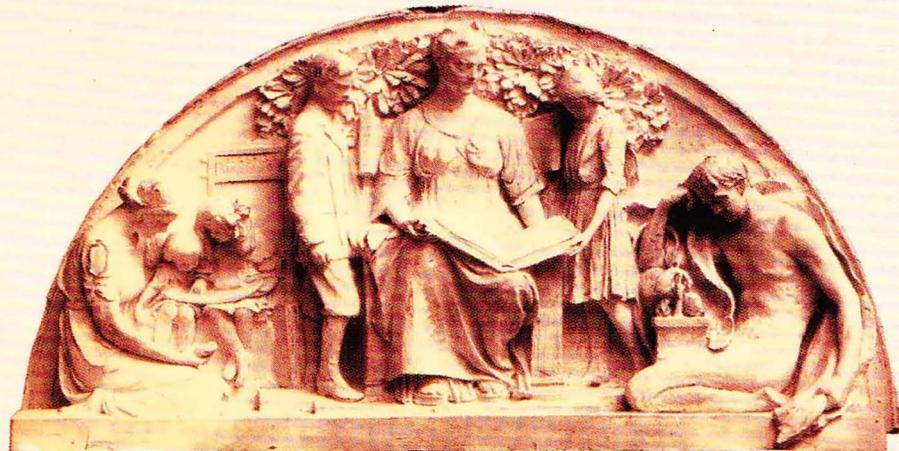
# 不思之说

## —— 拉康主体理论研究

黄 作 / 著

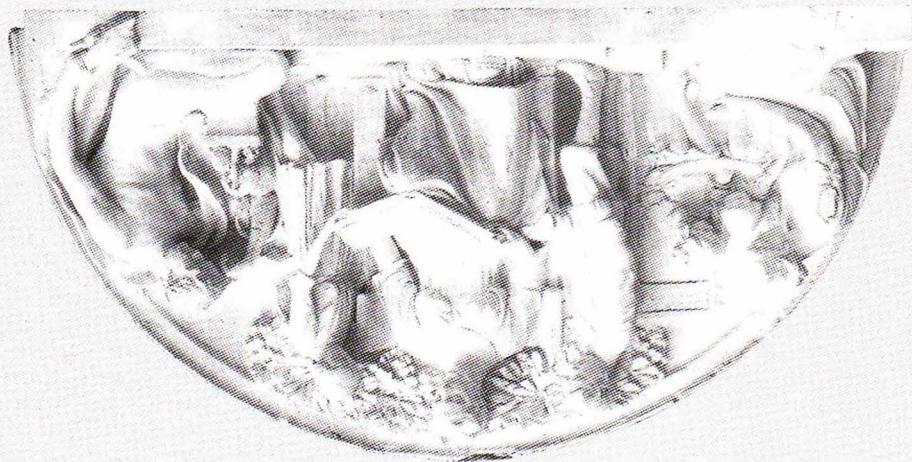
*Parlant sans Penser*

*— Recherches sur la théorie  
de sujet de Lacan*



人民出版社

人 人 文 学 社



— Parlant sans Pensée  
— Recherches sur la théorie  
— de sujet de Lacan

黄 伟 / 著

——拉康主体理论研究——

# 不思之境

Collection «Philosophie et  
Culture» en France

法国哲学与文化著译丛书

## 《法国哲学与文化著译丛书》总序

本套丛书论涉主题主要围绕法国哲学展开,部分地涉及到具有哲学深度的文化研究。法兰西哲学既不同于盎格鲁—萨克逊的经验主义传统,也有别于德意志的先验主义传统,她让我们从哲学的玄思中也能够体味到文学艺术所具有的感性、温情和浪漫。法国哲学与文学艺术的关系确实非常密切:许多哲学大师都在文学艺术方面成就卓著,而繁荣的文学艺术又为法国哲学提供了取之不尽的灵感源泉。法国哲学源于笛卡儿以法语作品《方法谈》回应蒙田的《散文集》,而笛卡儿同时也被认为是西方整个现代哲学之父。从这个意义上讲,不了解以法国哲学家笛卡儿为代表的 17 世纪“大理性主义”,就无法了解西方哲学从早期现代哲学到后期现代哲学再到后现代哲学的历史进程。法国 18 世纪的启蒙哲学、19 世纪的诸多哲学流派都在西方哲学史上有其独特地位。20 世纪的法国现象学—存在主义运动、结构主义—后结构主义运动、后现代主义运动则把法兰西的感性哲学提升了世界哲学的主导潮流之一。

包含哲学在内的法兰西文化与艺术对中国社会文化各个方面的影响显著。法国文学与艺术在中国的翻译和研究可谓广泛而深入,但其哲学方面的情形在相当长一个时期内

并不那么令人满意。较之英美哲学、德国哲学的研究和翻译情况而言，也有非常大的距离。一些哲学家或一些思潮获得了深入的探讨，另一些哲学家或另一些思潮则无人问津；许多经典作品要么没有翻译过来，要么是从英文转译的；我们尤其缺乏对法国哲学的整体上的、具有历史感的把握；国内该领域的研究者们也缺乏必要的交流和沟通。最近一些年来，借着法兰西哲学与文化在全球范围内的“红火”，中国学术界也日益重视对其全方位的翻译和研究工作。我们相信，“法国文化年”在中国的推进、法国哲学专门委员会的成立、每年一次的专题学术会议将起到“火上加油”的作用。正是在这种情形下，我们组织了这套法国哲学与文化著译丛书，希望能够把一批年轻的学者组织起来，加强交流和合作，扎实实地做些翻译和研究工作。

三年前，我有幸在一次学术会议上与人民出版社的喻阳兄结识。我们谈到法国哲学及社会科学在我国不断增强的影响，高兴地看到国内研究和翻译力量都在不断成熟。喻阳兄希望我能够出面搞一套《法国哲学与文化丛书》，著译均可。我建议他在北京物色更合适的人选。他表示，在京的许多知名学者都忙于手头的丛书系列，很难让他们分身。他建议我和伟民兄、奇智兄等南方学者共同来进行这项工作。我初步答应考虑这件事情，并与伟民、奇智进行了初步沟通，但并没有立即着手进行。因为伟民和奇智手头都有各自的任务，而我本人也忙于撰写教育部课题的最终成果《梅洛—庞蒂与法国哲学主流》一书，同时还要做《行为的结构》和《世界的散文》等译著的校改工作。

到去年年底，我手头的事情大体上了断，于是开始细想这件事情。其实，我一直没有放松督促几本专著的写作，希望能够先出几本专著再说。我对翻译最初有些迟疑不决，理由很简单：一方面，翻译要涉及版权问题，而许多名著的版权现状不明，调查起来也不容易；另一方面，翻译是一件吃力不讨好的事情，获赞誉少，受责难多，一些名人大家也无法幸免。前段时间，法国驻华大使馆文化专员满碧滟(Fabyène Mansencal)女士和清华大学中法人文社会科学中心主任杜明(Jean-Luc Domenach)先生访问杭州。在交谈中，他们两位都强调了翻译的重要性，希望加强这方面的工作。我借此机会向他们沟通了这一计划，他们很感兴趣，并且表示愿意帮助解决译著的版权问题。这使我们增强了信心。

按照我们的设想，我们将要组织的是一个由专著和译著共同构成的系列，以现当代法国哲学论著为主，兼及其他人文社会科学论著。可以先推出 10 余种，以后陆续补充选题。我们旨在推出法国哲学与文化领域的学术精品，因此需要严格掌握选题。在著作方面，主要涉及国内对法国著名哲学家、思想家及重要思潮的深入研究，要求有较强的学术性，能够代表该领域的最新成果；在翻译方面，主要选涉著名法国哲学家或思想家的代表性著作，必须具有重大学术影响和长期学术价值，以二三十万字篇幅的著作为主，同时收入部分隽永短篇或宏篇巨著。我们希望国内同仁能够以各种方式参与本系列的工作：提供选题、撰写著作、参与翻译、友情校对、提出建设性和批评性意见，等等，共同把这套丛书搞好，

为广大读者深入了解法兰西哲学和文化,为加强中法文化交流提供更多的便利。

杨大春

2005年1月

## 目 录

前言 ..... (1)

### 第一部分 时间性、发展的历史和主体

第一章 主体的发生 ..... (3)

    第一节 镜像时期 ..... (3)

    第二节 婴儿、母亲与菲勒斯 ..... (12)

    第三节 奥狄浦斯时期 ..... (21)

    第四节 主体的发生 ..... (31)

第二章 发生说与构造说 ..... (40)

### 第二部分 拓扑形态学与主体

第三章 想像的迷惑 ..... (49)

    第一节 自恋是想像的基础 ..... (49)

    第二节 对象关系 ..... (60)

    第三节 想像和现实 ..... (68)

第四章 象征的捕捉 ..... (77)

    第一节 能指之网 ..... (77)

第二节	“象征界”是架大机器	(88)
第三节	他者的绝对地位	(97)
第四节	想像与象征	(104)
<b>第五章</b>	<b>实在的在场</b>	(113)
第一节	从创伤到幻相	(113)
第二节	实在与想像	(121)
第三节	实在与象征	(132)
第四节	与实在相遇之失败的意义	(142)
<b>第三部分 主体的真相</b>		
<b>第六章</b>	<b>异化主体</b>	(155)
第一节	méconnaissance 功能	(155)
第二节	对自我心理学派的批判	(165)
第三节	我是一个他人	(175)
<b>第七章</b>	<b>说话主体</b>	(184)
第一节	能指游戏创造说话主体	(184)
第二节	“四角游戏”	(193)
第三节	另一种确定性主体	(202)
<b>第八章</b>	<b>欲望主体</b>	(213)
第一节	欲望是对缺乏的欲望	(213)
第二节	欲望是他人(他者)的欲望	(223)
第三节	从想像之像到言词	(235)
<b>第九章</b>	<b>无意识是主体之家</b>	(245)

第一节 无意识是与语言有关的东西 .....	(245)
第二节 无意识像语言一样被结构化 .....	(253)
第三节 无意识是他者的话语 .....	(263)
第四节 无意识是主体之家 .....	(273)
 <b>参考书目</b> .....	(285)
 <b>后记</b> .....	(294)

## 前　　言

雅克·拉康(Jacques Lacan, 1901—1981)是当代法国著名的精神分析学家。他著述丰富, 见解独到, 影响极为深远。在精神分析学界, 他被认为是继弗洛伊德之后最伟大的精神分析家。有人称他为精神分析学的新权威。在哲学界、文学批评理论、女性主义、(后)结构主义等领域中, 他都占有一席重要之地。他以思想精辟、文风怪异、语言晦涩、行为叛逆而著称于世。自他的《文集》在1966年问世以来, 世界各地(主要是欧美)关于他的研究活动就一浪高过一浪, 历经几十年而不衰。研究他的专著和论文是如此之多, 以至于有人把这种现象称为“拉康产业”。

拉康不是一个哲学家, 不过他终生都在谈论近代哲学以来的一个哲学核心问题, 即主体问题。一方面, 他厌恶任何“我思”形式的主体, 另一方面, 他又提出了一种别样的主体, 无意识主体或说话主体。自笛卡儿开始, 主体问题就与精神结下了不解之缘, 为了保持精神的纯粹性, 哲学家们不得不努力防止精神或心灵的任何形式的质料主义化, 试图在意识虚无化或思维纯粹化的基础上实现主体的实体性。如果说近代主体哲学史是一个观念主义或唯心主义史的话, 那么, 拉康正是要引入一种质料主义或唯物主义的主体观。与素

朴唯物主义不同，其依据不在于外界的影像如何刻入白板似的心灵，而在于语言能指如何构成主体的无意识。能指是一种语言的质料或材料，一种可以听得见的材料，在人类主体的幼儿时期，它们就已深深地进驻到了身体之中，主体的无意识在其基础上形成，主体的“思维”则受制于它们的活动法则。主体不再是任何形式的思维主体，而是作为能指的主体，他作为一种功能存在，他说话。对于这样的主体，拉康认为，唯有精神分析学才能揭示他。“精神分析学既不是一种世界观，也不是一种声称可以解开宇宙之谜的哲学。它被一种特别的目标所支配，从历史的角度来看，那就是对主体观念的阐述。通过把主体护送到其指称依赖上，它以一种新的方式提出了这一观念。”<sup>①</sup>

为了说明这一新的主体观，拉康区分了主体与自我，认为两者既不相同，也不对称。关于自我，广为人知的就是“镜像时期”理论。一般认为，拉康的镜像理论来自心理学家瓦龙(Wallon)的镜像理论<sup>②</sup>，带有浓厚的心理学和经验论的痕迹。不过，“镜像时期”理论并不完全是一种心理学的理论，当拉康指出力比多能量的流动具有一种跷跷板效应时，他实际上于其中引入了一种辩证法思想。黑格尔的主奴辩证法思想，通过俄国流亡学者科热夫(Kojève)的巴黎讲座，深深地影响了拉康。主奴辩证法不同于我们以往听到的黑格尔辩证法思想，其核心概念是承认或认可(reconnaissance)。承

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 90.

② Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 452.

认或认可概念是黑格尔在探讨自我意识或欲望问题时提出来的，在拉康看来，它可以说是黑格尔最伟大的发现。通过科热夫的阐释，我们清楚地看到，欲望并不是对某物或某人的欲望，而是对他人欲望的欲望。换言之，一个欲望的存在依赖于另一个欲望的承认或认可。正是基于这种对人类欲望或自我意识的新认识，使我们有理由认为，世界根本上是一个欲望的世界，认识或知识只能在它的基础上建立起来。当然，拉康并没有把欲望归于任何形式的（自我）意识，在他看来，欲望只能是一种无意识的欲望。结合无意识的能指化特征，一方面，他为承认或认可概念找到了比黑格尔的自我意识更为结实的基础，即只有在言语的层面上，才能真正实现欲望的承认或认可；另一方面，通过引入认可或信任因素，他为不具有本体地位的无意识找到了一种伦理上的基础。

在无意识主体或说话主体问题上，拉康的看法除了继承弗洛伊德的无意识理论之外，主要受到了索绪尔以来结构语言学的影响。拉康的能指概念来自索绪尔，又超越了后者。在两者的关系问题上，不能简单地认为，拉康只是借用了结构语言学的某些概念重新改装了弗洛伊德的精神分析学，一种运用了结构主义方法的精神分析学。客观地说，一方面，结构语言学对拉康的影响是不容否认的，这一点阿尔都塞（Althusser）的评价颇为中肯，“拉康不会反驳，没有语言学这门新科学的出现，他试图建立自己的理论将是不可能的。”<sup>①</sup>另一方面，拉康认为其理论与结构语言学及结构主义又有著

---

① Althusser, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, 1996, p. 24.

很大的差别,用他自己的话说,“通过把‘lalangue’(牙牙学语)写成一个词,我所提出来的东西正是我借此把自己与结构主义区别开来的东西……”<sup>①</sup>简言之,拉康涉及了无意识领域,这是语言学、符号学和结构主义没能真正到达的领域。而且,他进一步指出,只有在无意识的领域中,才能真正发现语言的根本结构。鉴于此,不但要承认拉康的理论在精神分析学领域推进了(后)结构主义运动,就如列维-斯特劳斯在人类学的领域推进了(后)结构主义运动一样,而且更加需要指出,拉康所提出的作为语言符号基础的能指概念可以说为(后)结构主义的各个领域提供了一种可靠的基石。

拉康声称自己是忠实的弗洛伊德主义者。他打出的旗帜“回到弗洛伊德去”,就是要回到弗洛伊德对无意识的强调上去。无意识是精神分析学的根本,是它与心理学差别的标志。可以这么说,不谈无意识,就不是精神分析学。精神分析学的自我心理学派突出自我的自主性,与其说这种试图把精神分析学纳入普通心理学范畴的努力是他们的贡献,还不如说他们正在把精神分析学引入毁灭的危险境地。尽管拉康在很多地方不同于弗洛伊德,譬如在理论上,他不满意弗洛伊德的地形学理论,提出了自己的“三界结”拓扑学理论,不满意弗洛伊德把自我视为一种适应性心理机构,提出了自己的“镜像时期”理论等等;又譬如在分析实践上,他不满意弗洛伊德不变的分析时间制度,提出弹性时间理论,但是,他却紧紧地抓住了精神分析学的核心,毕其一生坚定不移地沿

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 93.

着由弗洛伊德所开创的道路前进。从这一意义上说，拉康并没有背弃弗洛伊德。汉语中有个词语“传承”，可以很好地说明这一问题。表面上看起来有很多不同的两者，实际上并不影响他们之间的传承关系。世人后来都称拉康为“法国的弗洛伊德”，应该不仅仅是一种夸奖吧。鉴于此，在复杂多变的精神分析学界，你可能会听到有人说荣格不属于精神分析学、自我心理学派不属于精神分析学等等不同的声音，但几乎没有人敢说拉康不属于精神分析学——尽管他可以说是在到目前为止精神分析史上最具争议性的人物——因为拉康的整个工作都是围绕着无意识问题推进的。你可以质疑他在无意识方面的建树，不过，你无法否认他把无意识置于精神分析学中心地位这一事实。否认这点，也就否认了精神分析学。

与弗洛伊德不同，拉康理论具有浓厚的哲学气息。从哲学的角度出发去理解其理论，既有好处，也有弊端。好处在于，对于那些充满思辨的语句，哲学无疑要比那些经验学科如心理学等更拿手；弊端在于，拉康理论倡导的正是一种不思，而哲学总是与思联系在一起，思得越多，也就离拉康越远。那么，如何来把握拉康的无意识主体概念呢？首先，角度一定要正确。所谓无意识主体，是一种与传统哲学上的主体概念完全不同的概念，它既不是从任何形式的“我思”角度出发，也不是从主体间性或自我意识间性的角度出发，而是从第三者即他者的角度出发，认为真正的说话者是作为他者的话语的无意识，无意识是真正的主体。这种主体观不仅否定了主体的实体性或自我的自主性，而且实际上也否定了人

类的思维能力,正是在这一点上,它与传统哲学不可避免地存在巨大的冲突。当然,所谓否定人类的思维能力,主要指的是否定思维的自明性和自主性,并不是说要去否定伴随思维所产生的神经活动。譬如,拉康就称意识只不过是当下紧张感的一种物理现象的表现。<sup>①</sup> 其次,范围不要任意扩大。拉康的无意识主体概念是在一种特殊的领域即精神分析实践中得出的,主体往往也指患者。尽管他认为患者与所谓的正常人之间根本上并没有什么差别——他往往称患者为分析者,在接受精神分析训练的训练期或培养期分析师同时也是一个分析者——故无意识主体概念可以适用于人类主体,不过,不可忘了得出此概念的那个领域的特殊性。精神分析是什么呢?“精神分析是一种辩证法,蒙田在其第三册书的第八章中称之为一种谈话的艺术(*un art de conférer*<sup>②</sup>)。苏格拉底在《曼诺》中的谈话艺术,就是教授奴隶赋予其自身的言语真实的意义。这种艺术同样出现在黑格尔中。换言之,分析师的位置应该处于一种博学的无知(*ignorantia docta*<sup>③</sup>)的位置上,它并不意味着知晓一切,而是形式的,对于主体而言,它可能是构成性的。”<sup>④</sup>谈话的辩证法说明,一方面,既不能从个体的角度去看待主体,故不宜把拉康所说的不思与东方思想中的冥想或禅思等同起来,也不能简单地把主体归于

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 66.

② 中文似乎找不到对应的词汇,译为“商谈”在这里并不适合,苏格拉底文本中一般称之为“对话”,不过,就拉康此处所说的意思而言,由于双方并不对称,“对话”似乎也不是很适合,勉强译为“谈话”。

③ 这是 Nicolas de Cues 的话。

④ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 306.

一种共同理性之类的东西；另一方面，谈话并不是一般意义上的对话，拉康主张分析师应该保持沉默，作为一个沉默的他者在场。所以，人类主体要想领悟其自身的真相，并不能借助于任何形式的思，而需要另一个尽管只具有形式意义的分析师的帮助，简言之，他只能去做分析<sup>①</sup>。最后，可以把之放到当代法国哲学思想的语境中去把握。如何消解传统实体式主体，可以说是现代法德哲学共同关注的一个话题，不同的哲学家从不同的角度出发进行了各自的阐述。与德国哲学家如胡塞尔和海德格尔不同，许多法国哲学家都是从文本的角度出发来批判传统实体式主体，提出了主体离心化和人之死等等理论。拉康的无意识主体理论，一方面，与这些后结构主义的主体学说有不少共同之处，其中最关键的一点就是，它们在消解传统主体的实体性的同时，基本上都把主体功能化了；另一方面，两者之间又有差别，差别并非指所涉领域的不同，而在于，后结构主义者一般都只“破”不“立”，拉康则不同，在消解传统实体式主体的同时，也提出了另一种主体理论。

本书主要从两条路线展开，一条是时间的路线，另一条是拓扑空间的路线，最终汇集到主体的真相即无意识是主体

---

① 做分析就是指参与精神分析辩证法，参与精神分析谈话，并没有谁主动谁被动的意思，故不能把患者或去做分析的人称为被分析者，本文称之为分析者(*analysant*)，与之对应的便是分析师(*analyste*)，这一点实际上从构词中也不难看到。拉康在1974年的一次访谈中曾经明确说到这一问题，“人们说：‘让人替自己分析。’(se faire psychanalyser)这是一个错误。真正做分析的是那个说话的人，即在做分析的主体。”(Cf: Lacan,《Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse》, *Magazine Littéraire*, février, 2004, p. 26.)

之家。关于时间的路线，这里主要指主体的发展历史，精神分析学强调主体的历史，其工作其实就是如何重构主体历史的问题。需要指出的是，无论是“镜像时期”还是“奥狄浦斯时期”，都不应该把它们理解为人类成长或成熟过程中的阶段——弗洛伊德的性欲三阶段论则是典型的阶段说——而只能把它们当做具有某种意义的转折点。另外，自我是后来形成的，无疑应该从发展或时间的角度来看，至于（说话）主体问题，曾经来华讲授精神分析学的巴黎精神分析师 Simone 女士认为，拉康主要是从拓扑形态的角度来谈论主体问题，并不是从时间维度来谈论的。本文提出说话主体发生说，并不是说去否定主体的拓扑结构，而是基于这么一个事实，即人类主体总不是一下子就会说话的。如果说当代法国的其他（后）结构主义者是从构造说的角度来看待主体问题的话，那么，拉康的主体观就不仅仅是一种构造说，结合精神分析学所重视的童年经历，我们姑且称之为一种发生说。关于拓扑空间的路线，老实说，简单一点的拓扑学理论还是能够把握，再进一步就勉为我难了。“三界结”的拓扑学理论是拉康后期重点关注的领域，似乎并不像索卡尔所嘲笑的是一种伪学问，因为，据说后来与拉康共同工作的是两位法国顶尖的拓扑学家。拓扑学强调连续性，不容许撕裂或分离。在没有掌握更好的方法之前，本文运用分析的手法把“三界”分开来论述，虽说是为了说得更加清楚一点，但总归还是有问题的，希望不会引起不必要的误解。

最后需要指出的是，拉康文本中很多地方涉及弗洛伊德的精神分析学术语，除了个别词汇（譬如把“Trieb”译为英文

“*instinct*”实在不妥)之外,本文一般都引用英文译名尤其是英文标准本上的译名,不再列出法文译名(除非拉康对该术语有特殊的理解和解释)。另外,对于拉普朗斯(Laplanche)和邦达里斯(Pontalis)的《精神分析学词汇》一书中精神分析学术语及相关情况的引用,一般也根据上述原则,即除了作者本人的意见引用法文原文本以外,涉及弗洛伊德及精神分析学术语部分就引用其英文译文本,希望能做到术语上的一些统一。

## **第一部分**

---

### **时间性、发展的历史和主体**

# 第一章 主体的发生

## 第一节 镜像时期

精神分析学的研究是从主体来到世上那一时刻起开始的。<sup>①</sup>在落地之前，婴儿原本处在母亲的子宫内，享有一种自足的状态；一落地，面临的则是一个完全陌生的世界。这种陌生感不仅仅表现为场所由内到外的转变，更主要的是指，婴儿将面临一种由于自足状态的丧失而带来的后果，即一种不知所措。我们知道，婴儿可以说是被迫来到世间的，因为，在他的身体各器官还没有发育到足以自如地应对外界的情况下，在他自身并不知情之下，被猛然地抛入(*se précipite*)到了这世上，他的出生可以称之为一种早产(*prematura-*

<sup>①</sup> 拉康声称主体是在言语或能指作用下形成的，而同时有个不争的事实是，母亲腹中的胎儿在分娩之前相当长的一段时间内其实已经受到了能指(声音)的影响，所以，从某种意义上说，精神分析的研究也许可以追溯到胎儿。在精神分析经验中，不乏这样的观察发现，即某些患者时常会做出胎儿状举止，以求回到胎儿状态，来满足其某种愿望。但是这些都只是把胎儿作为参照，并没有把其作为研究对象。与之相反的一个有趣的现象是，普通人似乎越来越热衷于那种道不清说不明的所谓胎教事业。就笔者掌握的资料来看，拉康并没有涉及这一问题，原因恐怕在于，在他看来，人类主体在出生之前，无关欲望，只关满足(Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 257.)。

tion), 在之后的很长一段时间内, 他根本无法自理, 需要借助旁人尤其是母亲的照料才能生活下去, 这一点与不少哺乳动物有很大区别。在精神分析学看来, 出生就意味着原本在母亲子宫中所享有的自足状态的丧失, 意味着人的最初的一种受挫的出现。那么, 面对这种受挫, 婴儿(主体)是如何克服它的呢? 拉康用其著名的“镜像时期”(La phase ou le stade du miroir<sup>①</sup>)理论解释了这一情形。

心理学的研究表明, 婴儿在出生之后的约六个月(或称前“镜像时期”时期)之内, 只能被动地接受外界对他的作用, 如视觉影像和声音的影响等等。这种被动性决定了婴儿对于周围世界(包括其自身躯体)的印象只能是零碎的或片断的, 换言之, 该阶段的婴儿脑海中并无统一性和整体性观念。从精神分析的观察来看, 此时婴儿的力比多并不朝向整个的人, 而是朝向一些克莱茵(Klein)称之为“部分对象”(part-object)的东西, 主要表现为躯体的各个单独部分如乳房、大便和阴茎等。拉康在此问题上追随了克莱茵。这一问题还可以从弗洛伊德文本中找到相关佐证。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 由于“镜像时期”表示的是人类主体成长过程中的一个转折点, 并非一种心理一生理上的成熟阶段, 故拉康在 1957 年就指出, “phase”(时期)一词无疑比“stade”(阶段)一词更好。[ Cf : Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 452. ] 不过, 拉康前期讲习班中所用的都是“stade”一词, 中后期则很少再讲到该理论, 故法语引语一般是“stade du miroir”, 中文一般则译为“镜像阶段”。虽然“镜像时期”比“镜像阶段”似乎也好不到哪里, 不过, 至少希望在字面上能够避免有“阶段”的误解。

<sup>②</sup> 弗洛伊德本人虽然没有明确提出“部分对象”概念, 但是, 当他谈及部分内驱力(partialtrieb)朝向的对象时, 清楚地指出那只能是如乳房等部分对象。在 1917 年“On the Transformations of Instinct, as Exemplified in Anal Erotism”一文中, 他更是用一种等式的形式把不同的部分对象连了起来: 孩子 = 阴茎 = 大便 = 钱 = 礼物。( Freud, S. E. , XVII, pp. 127-36. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 301. )

再者,弗氏所讲的“破碎的躯体”(the fragmented body)概念也是对婴儿在这一阶段缺乏整体性认识的一种写照。

到了大约六个月至十八个月的时候,一般的婴儿都会经历一种变化,拉康称之为“镜像时期”的变化。观察发现,处于这个年龄阶段的婴儿经常会冲着镜中自身的像发笑。在拉康看来,这绝不是一般的笑,而已是一种会心之笑,他称之为婴儿对“自身像快乐的攫取”<sup>①</sup>,标志着婴儿从被动接受阶段向主动(尽管是想像的)行为阶段的转变。那么,如何来解释这种转变呢?拉康认为,心理学上的成像(Imago)理论能很好地说明这一现象。成像代表着一种认同,一种来自力比多能量的同形或自恋的认同。我们知道,像作为一种形态(Gestalt)呈现出来,形态的形成作用已被某些生物学上的例子所证明。例如,对鸽子或蝗虫来说,形态(无论是自身像、同性同类像还是异性同类像)在它们的身体发育或成熟过程中起到了至关重要的作用。婴儿的情形要复杂一些:一方面,婴儿在镜中看到的是一种完整的形态,一种具体的像的统一性,故成像对于婴儿的成长发育来说也是不可或缺的,这一点与动物并无两样;另一方面,当婴儿看到镜中像随自己的有限动作而相应动作时,就会误认为自身已经能够自如地控制镜像了。这种经验是婴儿自出生以来从未有过的,他为此感到无比的惊喜,就冲着镜像发笑。尽管这是人类特有的经验,但是,不难看出,婴儿这种想像的控制能力的获取仍是以成像认同为基础的。简言之,人的成像是一种特殊的成像。

“镜像时期”可以说是人类主体成长路上的一座里程碑,与镜像的想像认同使主体(婴儿)获得了一种前所未有的想像的

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 94.

控制能力。虽然这种想像的控制与主体(婴儿)后来由于身体成熟而获得的实际控制力根本上是有别的,或者说,“镜像时期”的主体(婴儿)事实上并没有真正获得控制或支配能力,但是,其意义却是深远的。它表达了婴儿这么一种期待,即,尽管在身体上仍然处于一种身体不协调、无法自如活动、从而需要旁人照料的状态,但是,他却在想像的层面上,通过与镜像的认同,期待着一种对身体整体性的自如控制。拉康这样说:“镜像时期如一出戏,它的内在推动力从不足被推进到期待中,为陷入空间认同的吸引之中的主体形成了从破碎的身体像到我称之为矫形的整体性形式的幻想的连续……”<sup>①</sup>而且,这种期待将会在以后所实施的每一种身体的实际控制活动中打上深深的烙印。

“镜像时期”不仅是主体成长中的一个重要时刻,而且它还含有一种范例功能,即它标志着自我(*moi*)<sup>②</sup>原型(*Urbild*)的诞生。拉康称镜像是婴儿通过成像或自恋认同建立起来的“自身托付给自身的自主的幻像”。<sup>③</sup>他后来又说,这种“人的躯体之像是每一种他在对象中感知到的统一性的根源”。<sup>④</sup>镜像可以说是自我的开端。在随后的生活中,通过一系列与自恋对象或

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 97.

② 关于自我的起源或诞生问题,根据拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》一书中的说法,在弗洛伊德文本中就存在着两种不同的观点:其一认为,自我是在外界现实的影响下从本我(*das Es*)或它我(*ça*)处分化出来的一种适应性心理机构;另一种则认为,自我是认同的产物,是人内部由本我或它我所贯注的爱之对象的形成的结果。[Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 241.]精神分析学的自我心理学派的自我(*ego*)概念可以说出自前者,而拉康的自我(*moi*)观则基本上继承了后者。这也是拉康派与自我心理学派几大主要分歧之一。

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 99.

④ Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 198.

爱之对象的认同，自我逐渐获得了一种身份或同一（identité）。对于自我的这种构成状况，拉康曾形象地把之比喻为一只洋葱：“自我，是一种像洋葱一样被做成的对象，剥开它，你就会发现构成它的连续认同。”<sup>①</sup>镜像无疑处于这一系列认同的底层。

虽然镜像可以说是自我的原型，不过，主体（婴儿）一开始并不知道那就是他的镜像，对他来说，那不过是一个小它或他人（l'autre<sup>②</sup>）。那么，这个小它或他人是如何成为自我的呢？拉康认为，那是力比多作用的结果。力比多能量本身非常奇特，譬如，主体（婴儿）对镜像的力比多投注并不是一种简单的单向流动，而是一种来回的流动，拉康称之为“跷跷板”（bascule）游戏。通过“跷跷板”游戏效应，主体（婴儿）与镜像之间就发生了一种角色的转换。角色转换引起了两种后果：其一，借助于镜像的像的形式，通过角色转换，主体（婴儿）获得了躯体感，“正是通过一种与他人的跷跷板转换运动，人被得知（s'apprend）为躯体，为躯体的空的形式。”<sup>③</sup>其二，通过角色的转换，主体（婴儿）有了

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 194.

② 拉康的“l'autre”概念大致上相当于弗洛伊德理论中的对象概念，它有两个明显的特征：其一，“l'autre”总是自恋力比多投注的对象，其二，它必定表现为一种像的形式。另外，“l'autre”一词也非常形象地道出了拉康对于精神分析学对象概念的理解，即真正的对象总是“l'autre”，总是“另一个”，总是不可得的。英文可以对应地译为“the other”，可惜中文并没有相当的词汇。就“l'autre”是一个对象而言，中文或可以称之为“它”，譬如成都精神分析小组就主张译为“小它”，与之相应的把大写的“L'Autre”译为“大它”。对于“l'autre”，本文主张分情况而译，一方面，“l'autre”概念往往与自我概念一起使用，大多数情况下“l'autre”就是指另一个自我，故译为“他人”应该更符合中文习惯，当然，“他人”只是他人之像而已；另一方面，除了“自我与他人”的情况之外，就把“l'autre”译为“小它”。

③ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 193.

意识与躯体的区分，“意识与躯体的区分正是在这种涉及小它或他人时在镜子经验中发生的突然的角色相互转换中建立起来的。”<sup>①</sup>需要指出的是，一次的角色转换并不能促成自我的确立，通过以后的一次次自恋认同，那些小它或他人就逐渐地构成了自我。一旦自我形成，既不会知道自己本身是一个他人，也看不到由于力比多“跷跷板”游戏所造成角色转换现象。不过，在个体自我的形成过程中，通过观察某些儿童行为，我们仍然可以清楚地看到此种角色转换现象的存在，譬如，从大约十八个月到三四岁的儿童活动中可以经常观察到，当某个儿童打了另一个儿童时，前者往往说“某某人打我”，而非“我打某某人”。这是不是说人类很早就具有了撒谎的本领呢？其实并非儿童在撒谎，而是此时的儿童正在经历那种角色的转换，加上自我还没有完全确立，故无法分清其自我（行为）与他人（行为）。角色转换是主体（儿童）成长的必经阶段。

对镜像的想像控制毕竟是一种虚的控制，并不能取代现实生活中身体真正的控制活动，故只能在一段时期内吸引婴儿的兴趣。大约在十八个月左右，婴儿的兴趣就从对镜像的迷恋转移到试图对工具的控制和与他人的行为交往中去，于是“镜像时期”宣告结束。主体（婴儿）迷恋镜像行为的消失，是主体（婴儿）成长过程中的一个必经阶段，这不仅不是一件坏事情，相反，它有助于主体（婴儿）的顺利成长。因为，只有当主体（婴儿）从自恋的想像认同中脱身出来时，象征秩序或语言的介入才成为可能。同样，在具体的个体成长过程中，主体（婴儿）很快就能认识到，到了一定的年龄阶段，如果他仍然不用言语来

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 170.

表达其需求(demande)的话,那么,父母不会再像以前一样理会它了,其需要(besoin)于是也就得不到满足。著名的拉康理论研究者斯金耐德曼(Scheneiderman)就曾经这样说过,当儿童认识到父母对他的非言语的要求根本不予回应时,“镜像时期”就结束了。<sup>①</sup> 正是在这个意义上,拉康这样说:“因为最重要的倒不是六个月时这种行为的出现,而是十八个月时它的消退。”<sup>②</sup>

如果说前“镜像时期”的婴儿无法区分自身与周围世界而处于一种混沌状态的话,那么,“镜像时期”可谓是一个转折点,主体(婴儿)开始发现了差异,并力图通过成像认同来消除这种差异。这里有一个非常有意思的辩证关系,在前“镜像时期”,我们在前面已经提及,主体(婴儿)眼中只有“部分对象”,其脑海中并无统一性和整体性概念,他对自身躯体及周围世界的经验证可以说都是破碎的、不连贯的和不连结的,不过,这并不意味着主体(婴儿)一开始就有了关于差别的观念,因为,一开始主体(婴儿)的自我并没有确立,还无法区分自我与外界。一旦自我借助于镜像开始确立,主体(婴儿)不但获得了统一感与整体感,而且同时意味着差别开始出现,因为,正是由于主体(婴儿)开始发现了差别的存在,他才需要借助统一感来消除差别。所以,“镜像时期”除了促成了自我的诞生之外,还意味着在主体自我与外界之间建立了一种联系。拉康这样说:“因而,我逐渐把镜像时期的功能作为成像作用的一个特殊例子,而成像作用

<sup>①</sup> Cf : Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and Philosophy of psychoanalysis*, 1980, p. 29.

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 191.

旨在“在有机体和它的现实之间——或按人们所说，在主观世界和客观世界之间——建立一种联系。”<sup>①</sup>从成像的统一性中，我们可以领会到另一种辩证关系，即人类主体与世界的辩证关系：一方面，由于统一性基于镜像的虚幻性，故差异性始终没有被消除，人类主体与世界根本上仍有一种对立的维度；另一方面，不管怎么说，统一性毕竟已是一种统一性，尽管虚幻的统一性无法从根本上消除差异性，它却很好地掩盖了差异性，相对地克服了对立性，从而使相融性成为可能。不容否认，正是这种得自镜像经验的统一性使人与世界相融在了一起。由此可见，“镜像时期”事实上揭示了人与世界这种既统一又分离的辩证关系。

“镜像时期”的意义更在于它体现了某种开创性、潜在异己性及分裂性的并存。镜像是自我的开端，也就是一切想像认同的开始。在获取了镜像经验之后，依据于镜像经验，主体（婴儿）与外界的关系就体现为自我与他人或小它的一种想像关系。任何想像关系都以自恋性的镜像认同为基础，这便是“镜像时期”的开创性。自我借助镜像而诞生，一方面，镜像的虚幻性决定了自我的统一性是一种虚幻的统一性，另一方面，就镜像根本上是一个小它或他人而言，说明在虚幻的统一性下面有一种潜在异己性的在场。这种异己性就是我们常说的“他性”（*altérité, otherness*）。当然，就自我根本上是一个他人或小它而言，就自我把他人或小它误认为自我而言，“他性”似乎更像是人的一种根本性，拉康这样说，“欲望着的人类主体是围绕着一个中心构建起来的，这个中心就是他人或小它，因为他给了主体

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 96.

其统一性……”<sup>①</sup>说“他性”是一种异己性,那只是相对于自我概念而言的。尽管自我的统一性掩盖了“他性”的异己性,不过,“他性”始终处于自我之中,并不时地威胁着自我的统一性。所以,从表面或形式上看,自我的统一性似乎预示着人类主体是一个统一体,然而,从根本上看,由于“他性”这种异己性始终是在场的,所以人类主体根本上是分裂的。拉康关于人类主体根本上是分裂的观点,与弗洛伊德晚期关于“自我分裂”(Ich-splung)的观点有一定的联系。弗洛伊德从对恋物癖(fetishism)的研究中发现,在自我的内心可以共存两种相反的心理取向或态度,一种承认某种外界现实,另一种则否认(Verleugnung)它,“两种态度肩并肩地相互各不影响地持续到它们一生。此处就是可以被正确地称之为自我分裂的东西。”<sup>②</sup>拉康从“自我分裂”观点出发,认为不应该再把自我视为一种具有自主功能的适应性心理机构,而只能把他当做错误的主人,幻像的所在地。<sup>③</sup>自我根本上是一个他人,故主体并不是一个整体,而是分裂的。拉康这样说:“主体就是无人(*le sujet est personne*)。他是被分解了的,破碎的。他被迷惑人的、同时又是被赋予了现实性的(*réalisée*)他人之像,或者同样被其自身镜像所挤压、所吞噬”。<sup>④</sup>由此可见,镜像既是自我的开端,又集异己性、分裂性和虚幻的统一性于一身。

总之,取名于一种婴儿经验活动的“镜像时期”,表现为人

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 50.

② Freud, S. E., XXIII, p. 203. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 429.

③ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 76.

④ Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 72.

类主体(婴儿)试图通过与镜像的想像认同来克服由出生所造成的一种对立。它是主体(婴儿)对自身成熟的一种期待。通过镜像而获得的统一性尽管是一种想像的虚幻统一性,但它却造就了自我这种异化主体的诞生。由“镜像时期”经验所开创的自我的想像功能,并不会随着“镜像时期”的结束而结束;相反,它作为人类主体不可或缺的一种能力贯穿于生命的始终。“冲着镜像笑”是人类主体特有的行为,它是婴儿(主体)误认为自如控制了镜像能力的表现,正是自我这种误认性的想像功能造就了一种以自我为代表的想像秩序,拉康称之为“想像界”(L'Imaginaire)。“镜像时期”打开了人类主体的想像维度,创造了自我的生存空间,是人类主体发展途中一个必经环节。

## 第二节 婴儿、母亲与菲勒斯

婴儿一旦从镜像的迷恋中脱离出来,他就会转向他人。在婴儿的周围,对他来说,最重要的他人莫过于母亲。事实上,从其一落地起,母亲作为哺育者几乎不离左右,自然的母婴关系早已存在。然而,经历了“镜像时期”之后,婴儿开始获得了自我,于是母婴关系也就成了自我与他人的一种想像的对象关系。当然,这并不是说,此处存在着一种截然分明的前后关系,毕竟母婴关系贯穿的是整个婴儿甚至儿童时期,而“镜像时期”则是发生于其中的一出戏。拉康曾经非常巧妙地谈到过两者之间的关系:“镜像时期表示了主体与某种确切地说是现实同时又不是的东西即虚像的相遇。这一东西在我称之为原型(Urbild)的

主体的某种结晶中扮演了一种关键的角色。我把镜像时期放在与母婴之间所产生的关系的平行位置上。”<sup>①</sup>

在精神分析历史中，奥地利出生的女精神分析学家克莱茵（Klein）以研究儿童问题闻名于世。在母婴关系问题上，一方面，她坚持这是一种对象关系（object relation），即两者相互满足且互为对象的关系；另一方面，她又声称其中已有某种象征行为的发生。拉康批评她的第一个观点，而对后一个观点却给予了高度的评价。

从表面上看，克莱茵把母婴关系归于一种对象关系，拉康把母婴关系归于一种想像关系，似乎两者在此问题的看法上是一致的。然而，问题在于，当前者把母婴关系视为一种对象关系时，她把它当做了母婴关系的全部；换言之，母婴关系只能是二元的对象关系。而在后者看来，母婴关系除了是一种想像关系之外，必然要涉及其他，因为严格说来，单独的母婴关系并不存在，它只能是想像三角形（le ternaire imaginaire）中的一部分。简言之，母婴关系不是一种二元关系，而是一开始就涉及了三元。那么，想像三角形的另一元是什么呢？问题明明只涉及婴儿与母亲两者之间的关系，怎么会出现一个第三者呢？在此，我们可以看到拉康思想中独特的一面。他称这一第三者为菲勒斯（Phallus）。

菲勒斯是拉康理论中关键的几个核心概念之一。首先需要指出的是，它绝对不是指解剖学意义上的男性生殖器阴茎（Penis）。在此想像三角形中，拉康称之为想像的菲勒斯（ $\varphi$ ）。要想讲清楚这一概念，需要从欲望（désir）概念着手。拉康的欲望

---

① Lacan, Séminaire V, 1998, pp. 224-5.

概念发展自弗洛伊德的愿望(wish)概念。<sup>①</sup>人是欲望的载体，是一种欲望主体，这是拉康关于欲望的基本观点。简单地说，欲望与意识或心理活动最大的一个区别在于，它并不朝向一个具体的确定的现实对象。这就要求我们不能从认识论的角度去理解欲望问题。就母婴关系而言，婴儿欲望的对象并不是母亲，而是其他东西。那其他东西是什么呢。我们知道，为了独占母亲的爱，婴儿往往会想方设法来取悦母亲。从根本上说，要想真正取悦母亲，唯一的方法就是成为母亲欲望的东西。正是在这一意义上，拉康称，儿童的欲望是一种欲望的欲望，是欲望满足母亲欲望的欲望。<sup>②</sup>换言之，母婴关系从根本上说是一种欲望与欲望之间的关系，而不是纯粹的想像的对象关系。说欲望关系是三元的，那是因为它已经包含了婴儿与母亲的欲望共同指向的第三者菲勒斯。

那么，作为母亲欲望指向的菲勒斯到底是什么东西呢？它是一种象征符号，代表了一种缺乏(manque)，是关于缺乏的能指<sup>③</sup>。这不仅可以从欲望的角度来加以说明，因为欲望的根本对象就是一种缺乏；而且还可以从对象的角度来加以说明。精神分析学的对象概念区别于哲学或心理学中那种以认识论取向为主要标准的对象概念。这一点无论在弗洛伊德的文本中，还是在拉康的文本中，都表现得非常清楚。拉康在对象问题上有一个明确的表述：“对象首先呈现在一种对失去了的(perdu)对象的寻找中。对象总是重新找到的对象，总是本身被置于一种寻找中的对

---

① 具体论述参见第八章第一节。

② Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 191.

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 692.

象。它以一种最明确的方式与由完成性(achevant)的对象概念所导致的自主性主体形成了对比。”<sup>①</sup> 所谓完成性的对象概念，指的应该就是认识论意义上的对象概念；而所谓失去了的对象，就是说，对象根本上是一种对象之缺乏(*le manque de l'objet*)。

说对象是一种对象之缺乏，并不是说对象是无，或者说对象不存在。用拉康的话说：“这不是一种否定，而正是主体与世界之间关系的动力源”。<sup>②</sup> 缺乏是拉康文本中一个独特的概念。<sup>③</sup> 如想正确把握这一概念，最好从精神分析学特有的角度出发。拉康曾经讲过，对象之缺乏有三种基本表现形态，分别是象征之债(阉割)、想像的损害(挫折)和实在之洞(剥夺)。拿阉割为例，我们知道，精神分析学意义上的阉割并不是《曼努法典》中所列出的真实的阉割，而只是一种象征行为；就其对象而言，其要阉割的对象也不是真实的阴茎，而是想像的菲勒斯。这就是说，缺乏是一种象征的缺乏，对象是一种想像的对象，而不是说，它是想像的，所以它是缺乏的。此处需要指出的是，对于拉康而言，任何东西似乎都须被置于其三大秩序(想像、象征与实在)之中去考察。就是像缺乏这样的东西，他也把它分为了三个层面。这有点难以理解，所以需要特别注意。

如果说缺乏是作为主体与世界之间关系的动力因素而起作用的话，那么，菲勒斯在想像三角形中就不是一种“第三者”的

① Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 26.

② Ibid. , p. 36.

③ 在西方的哲学史和思想史中，缺乏并不是一个陌生的概念。相对于无限完满的上帝，人的有限性不正是一种缺乏吗？精神分析学中的缺乏概念有其独特性，既不适合用有限—无限范畴来解释它，也不能把它等同于东方思想中的空或无概念。

角色,相反,它占据着一种核心地位。甚至可以说,正是菲勒斯使母婴间的想像关系得以成立。也正是这个原因,拉康反复强调菲勒斯的核心地位:“如果不把菲勒斯当做一种第三者的元素……那么,对象关系的概念不可能被理解,同样也无法被操作。”<sup>①</sup>以及“……在对象关系概念的中心,如果不把我们可以称之为精神分析经验的菲勒斯主义的东西当做一种关键点的话,那么,让这种想像因素的介入是不可能的。”<sup>②</sup>由此可见,在母婴关系问题上,拉康不但认为这种关系一开始就已经包含了菲勒斯这一第三者,表现出一种三元性,而且,他还把菲勒斯置于一种核心地位。正是在菲勒斯这一问题上,拉康与克莱茵的对象关系理论出现了根本的分歧。他这样批评后者:“在克莱茵主义的动力学或机械学中,菲勒斯是绝对不能被设想的。”<sup>③</sup>从而认为后者不可能正确反映真实的母婴关系状况。

一方面,拉康认为克莱茵把母婴关系归于单纯的对象关系是片面的,另一方面,当他谈及后者在论述关于自我形成中象征符号(symbole)的作用时,又对她大加赞赏。<sup>④</sup> 象征符号问题为什么会引起拉康如此重视呢? 归根结底恐怕是其本身理论的需要吧。人类与动物世界的根本区别在于人类有语言这样的象征符号,这是拉康理论的一个基本观点。如果说象征秩序是人类之所以为人类的一大根本秩序这一观点是人人皆知的道理的话,那么,关于该秩序在主体的历史中是如何被引入的问题就成了理论上需要加以解释的问题。母婴关系问题既是主体成长中

---

① Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 28.

② Ibid. , p. 29.

③ Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 284.

④ Ibid. , p. 213.

最常见的例子，又能作为理论研究最佳的切入口，故得到拉康的特别青睐，所费笔墨自然颇多。母婴关系本身反映的是想像秩序，而另外两个秩序的引入都与它有关。一方面，如前所述，虽然作为缺乏的菲勒斯从根本意义上说是决定母婴关系的核心元素，但是，我们显然不可能凭空来谈论它。相反，谈论它倒是要借助母婴关系这个“基础”。由于菲勒斯代表了一种缺乏，谈论它，其实也就引入了作为缺场 (absence) 的实在秩序。另一方面，母婴关系又是“母婴父”象征三角形 (*le ternaire symbolique*) 的一部分，象征秩序也是在它的基础上引入的。

象征秩序是如何被引入的呢？这就需要从母婴关系中所发生的事情入手。我们知道，虽然母亲大部分时间总是与婴儿呆在一起，但是，两者之间的关系显然不能与婴儿在母亲胎中的时候同日而语了。其中表现得最明显的一点便是，婴儿的需要 (*besoin*) 并不能时时刻刻都得到满足。事实上，由于婴儿还不会用言语来表达自己的需求 (*demande*)，母亲只能凭经验来猜测婴儿的需要是否得到了满足，即便是最细心的母亲，疏漏也在所难免，于是时常有婴儿得不到满足而嗷嗷大哭的情形发生。问题是，婴儿的需要得不到满足，对婴儿而言到底有多大的影响呢？拉康认为，得不到满足最多是一种受挫，然而，如果得不到母亲的爱，那么，这就是一种精神分析学意义上的挫折 (*frustration*)，影响就大了。母亲的爱以无偿给予 (*don*) 的形式表现出来。譬如说喂奶，对于婴儿而言，一方面，这可以满足其需要，另一方面，又未尝不是以无偿给予的形式表现出来的母亲的爱呢？正是在这一意义上，拉康说：“挫折，让我们说，它首先不是纯粹意义上的满足对象之拒绝。满足就是一种需要之满足，我无须在这一点上多说了……让我们说，在源初意义上，挫折——不是

说不管哪种挫折，而是在我们辩证法中可行的那种挫折——只有作为无偿给予（就无偿给予是爱的象征符号而言）之拒绝才能被理解。”<sup>①</sup>

母婴之间最初的爱的关系，从母亲的角度来看，是一种无偿给予，而从婴儿的角度来看，对应的是种呼唤（appel），对母亲之爱的呼唤，希冀母亲回应的呼唤。所谓呼唤，其实已经包含了这么一个层面，即母亲有时候是不在的。对于婴儿来说，母亲除了给予他满足给予他爱以外，她还是在场与缺场的象征符号。母亲是那个来来往往的人，于是婴儿同时感受到在与不在。<sup>②</sup>在与不在，在场与缺场，是一种切口，对于拉康来说，那就是象征的诞生。所以他说：“呼唤已经是一种言语的引入，完全进入了象征秩序。”<sup>③</sup>进一步说，母亲的无偿给予也是在呼唤中呈现出来的。如果呼唤的对象母亲没有做出无偿给予，呼唤就是让她听到。如果母亲在场，对象就表现为一种爱的标记，同时也是满足的对象。当然，虽然说呼唤打开了象征的维度，但是，就其本身来说，它还远不是一种言语的表达。这与后来讲到的“Fort! …… Da!”游戏仍然是有很大区别的。

母亲作为婴儿呼唤的对象，既给予无偿给予，又充当婴儿的满足对象。其中有一个非常有趣的现象，每一次婴儿在呼唤母亲中受到挫折，他都希望在随后的需要满足中得到补偿。譬如，当回来的母亲给婴儿开始喂奶的时候，他紧紧地吮着奶头，似乎怕再一次失去她。在母亲温暖的怀抱中，婴儿不但得到了营养、

① Lacan, *Séminaire IV*, 1994, pp 180-1.

② Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 175.

③ Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 182.

休息与需要的满足,而且更重要的是,他不再与母亲相分离了,先前遇到的挫折得到了补偿。所以拉康反问道,在无偿给予与需要满足之间,难道不存在着一种均衡与补偿吗?<sup>①</sup> 然而,问题是,需要层面上的满足能够真正补偿由母亲的缺场所导致的挫折吗?诚然,纯粹需要层面的满足无助于解决挫折问题。原因很简单,无论再怎么紧紧地吮着奶头,无论得到多大程度的满足,都不能阻挡母亲随后的可能离开。婴儿随后也明白,要想解决挫折的困扰,唯一的办法就是默认母亲的离开。换言之,要把补偿性的需要之满足当做是对母亲缺场的接受。拉康这样说:“需要之满足在此是爱之挫折的补偿,同时它开始变成了,我差不多要说,母亲的缺场。”<sup>②</sup>

默认和接受母亲的缺场的做法,就是把母亲象征化。所谓把母亲象征化,就是说,不再把母亲看做想像意义上的一个对象即他人,而是把她看做处于想像关系彼岸的他者(L'Autre)<sup>③</sup>。

① Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 174.

② Ibid., p. 175.

③ Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 201. 需要指出的是,在当代法国思想文化中,使用大写的“L'Autre”概念的并非拉康一个人,譬如勒维纳斯(Levinas)也使用这一绝对的“L'Autre”概念。有关“他”(无论小写的“l'autre”或“autrui”,还是大写的“L'Autre”或“Autrui”)的问题,是当代法国思想文化界尤其是哲学界所关注的一个焦点,结合拉康对小写的“l'autre”与大写的“L'Autre”所做的区分,以及国内学界已有一些相关译法,本文主张把拉康的“L'Autre”概念译为他者。当然,拉康的他者概念有其精神分析学的独特性,实难把它与其他学者如勒维纳斯的他者概念进行比较。根据巴黎来华讲学的拉康派资深精神分析师 Michel Guibal 先生的说法,拉康的他者概念与被称为中世纪最后一位思想家及文艺复兴第一位思想家的 Nicolas de Cues 晚期关于“不是他者”(De Non Aliud)的上帝观念中的他者思想有着很深的理论渊源关系。关于拉康他者概念与勒维纳斯他者概念的比较,可参看 Sarah Harasym 编辑的论文集‘Levinas and Lacan : The Missed Encounter, 1998.’

他者也是拉康理论中几个核心概念之一，兼有很多含义。它处于象征秩序的端点，是言语的场所，能指的宝库，主体言说真正的对象等等。在主体发展的历史中，他者的位置有一个发展的过程，母亲是最初的他者，随后象征父亲占据了他者的位置。人们通常把他者与象征父亲相等同，这本也无可厚非，因为象征父亲才是他者位置最终的占有者；然而，如果因此而忽略了母亲角色的重要性，不知道最初的他者位置是由母亲所占据，那么，就根本无法理解拉康关于象征秩序是如何被引入及主体性是如何确立起来等等对主体成长历史而言至关重要的问题。无论拉康称象征母亲是最初的象征化活动<sup>①</sup>，还是称母亲能指是象征活动中的第一个能指<sup>②</sup>，都不外乎想说明这么一个问题，即象征化活动在母亲身上就已经展开了。

作为他者的象征母亲，在婴儿的呼唤与回应游戏中，打开了象征的维度，带来了以下两个方面的深远影响：其一，打开了的象征维度为象征父亲的引入创造了一种基础。我们知道，弗洛伊德强调象征父亲的重要性，克莱茵研究母婴关系问题，发现了母亲地位的同样重要性。拉康在母亲问题上显然受到了后者的影响，不过，由于他并不认同后者的对象关系理论，也就不会全盘接受后者关于母亲的理论。同时，他又认为，弗洛伊德关于象征父亲重要性的思想是精神分析学的财富之一，不能放弃它。于是，最好的方法便是把两者的思想很好地融合在了一起。融合集中体现在母亲的角色上面。在拉康文本中，当你发现母亲具有多种角色，那也就不足为奇了。相对于象征父亲而言的象

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 181.

② Ibid. , p. 175.

征母亲的基础性地位,拉康曾经这样断语:“根本的在于,是母亲创立了作为其法则与无常之彼岸东西的调节者的父亲……”<sup>①</sup>其二,象征维度的打开为主体性的确立创造了条件。婴儿既不会永远地沉迷于镜像虚幻的统一性游戏中,同样也不会永远地沉迷于母婴关系的想像满足中,原因很简单,因为他最终的目标是要成为一个会说话的主体。象征秩序其实在每一主体出生之前就已存在,然而,对于主体的成长历史而言,仍然存在着一个象征秩序如何切入的问题,或者说主体性如何确立的问题。拉康是这样来回答这一问题的:“通过这种象征化活动,婴儿使对母亲欲望的有效的依赖从此种依赖的完全的实际经验中脱离出来。某种在首要与原初的层面上被主体化(*subjectivé*)的东西在此建立了。这种主体化活动仅仅在于把母亲设定为既可能在此也可能不在此的首要的存在。”<sup>②</sup>当然,象征母亲的维度只是为主体性的确立创造条件,至于说到主体性的真正确立,还是有待象征父亲维度的引入。由此可见,拉康在诸如象征父亲这样的问题上与弗洛伊德没有根本的分歧。他只是对后者的理论做了一些改动,使其在理论上表现得更为细腻,在分析实践中表现得更加具有可操作性而已。

### 第三节 奥狄浦斯时期

我们都知道,精神分析学非常重视主体的童年生活,甚至可

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 191.

② Ibid. , pp. 181-2.

以这样说，整个精神分析学的理论实际上建立在对主体童年经历的分析基础之上。其根本的原因莫过于，几乎所有的精神性疾病都可以追溯到患者主体的童年生活。如果要用最简单的方式来概括主体童年生活的话，那就是儿童与父母之间的关系。之后，才是关于主体（儿童）走向社会的问题。当然，这并不是说存在着一个无论是时间上还是逻辑上明确的先后次序，因为在现实生活中两者的影响实际上是同时展开的。那么，儿童与父母之间的关系，到底表现为一个怎么样的状态呢？弗洛伊德借助一个著名的古希腊神话即奥狄浦斯神话来说明这一问题，那就是精神分析学中几乎众所周知的奥狄浦斯情结（Oedipus Complex）问题。

弗洛伊德借奥狄浦斯神话中奥狄浦斯王子在命运注定下弑父娶母的故事，试图来说明儿童如何从依附母亲到认同父亲，最终走向社会的主体成长历程。这里有几个问题需要说明一下：其一，儿童心理学观察发现，儿童一般都是先依恋于母亲，然后才出现崇拜与认同父亲的阶段，在男孩子身上表现得尤为明显，说明实际生活中确有此种转变发生。其二，儿童对父母的爱与恨的愿望与被称之为奥狄浦斯情结的东西有关。根据拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》中的说法，存在着两种奥狄浦斯情结的形式，一种是积极的形式，奥狄浦斯王的方式，欲望父母中与自己同性别的竞争者的死亡，同时对父母中与自己不同性别一方有性的欲望；另一种是消极的形式，爱父母中与自己同性别的一方，对父母中与自己不同性别的一方却怀有一种嫉妒之恨。<sup>①</sup> 一般说来，前者说的是男孩子的情况，后者说的是女孩

<sup>①</sup> Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, pp. 79-80.

子的情况。这也说明了，在主体成长过程中，男女双方是不对称的，精神分析学比任何其他学科更强调这一点。其三，主体欲望谋杀的父亲，不是现实生活中活生生的父亲，而是一种象征父亲。象征父亲也就是代表法与规则的父亲。同样，谋杀父亲也不是说真的杀了父亲，而是儿童去认同父亲，取而代之，从而自己成为代表法的权威。

儿童为什么会展开想像的母婴关系中走出来，去认同父亲呢？以男孩子为例，虽然与母亲的想像认同使儿童得到了无限的想像的满足，然而，同时他也面临着一种令其害怕的后果，即害怕被阉割。这就是著名的阉割情结（Castration Complex）理论。弗洛伊德是在一个叫小汉斯（Hans）的儿童的病例中发现阉割情结的。男女孩不同性别在解剖学上的差异，尤其是生殖器官上的差异，使儿童产生了困惑，并产生了如下幻象，即把女孩的生殖器现状归于被切掉的结果。这在男女儿童身上分别产生了不同的后果：男孩害怕被阉割，产生了阉割焦虑（Castration Anxiety），并把它看做是来自父亲一方的针对其与性相关活动的一种威胁；女孩基于对自己生殖器错误的认识，即阴茎之缺乏，则产生了一种被称为阴茎妒忌（Penis Envy）的复杂情感。

很多人在这一问题上批评弗洛伊德具有浓厚的生物学倾向。不过，在精神分析学界，尤其在法国，同样存在大批的弗洛伊德主义的忠实追随者，他们通过对弗氏文本的重新挖掘与阐释，力图为弗洛伊德做辩护。关于弗氏所述的奥狄浦斯情结理论是否具有生物学倾向，问题其实集中在如何看待男性生殖器功能上面。关于男性生殖器，弗洛伊德常用的术语是阴茎（Penis），只有在极少的地方曾经用过菲勒斯（Phallus）这一术语。这可以说是弗洛伊德被批评具有生物学倾向的焦点所在。对

此,弗洛伊德主义者辩护道:其一,虽然在名词上弗洛伊德很少用到菲勒斯一词,但是,在形容词意义上却经常使用它,如菲勒斯阶段(Phallic Stage)和菲勒斯母亲(Phallic Mother),这可以说明弗洛伊德把菲勒斯当作与解剖学上的阴茎相区别的东西。其二,在性欲阶段的第三阶段即菲勒斯阶段上,弗洛伊德告诉我们一个独特的现象:不管男孩还是女孩,他们只知道或认识一个生殖器,即男性生殖器。性别之间的对立,并不是男性生殖器如阴茎与女性生殖器如阴蒂之间的对立,而是菲勒斯的(Phallic)与被阉割的(castrated)之间的对立。这一不对称性使人们有理由相信,弗洛伊德其实把菲勒斯置于解剖学意义上的男女性生殖器的对立之上,或者说一种第三者之类的东西。其三,菲勒斯的与被阉割的之间的对立,也就是菲勒斯在场与缺场之间的对立。这样一来,菲勒斯就成了一种象征符号(symbole)。虽然在弗洛伊德文本中找不到对此有一个明确的理论表述,但是,当代精神分析学界越来越倾向于把菲勒斯视为一种象征符号,以区别于解剖学意义上的阴茎,并把此思想归功于弗洛伊德,认为后者其实已经有这一构想,只不过没有把它系统地表述出来而已。<sup>①</sup>

拉康是为此做辩护的其中一位弗洛伊德主义者。<sup>②</sup>如果说当代精神分析学界谁对作为象征符号的菲勒斯做了最系统最清

<sup>①</sup> Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, pp. 312-4.

<sup>②</sup> 拉康自称是一个弗洛伊德主义者,高呼“回到弗洛伊德去”的口号。当有人提出拉康主义(le lacanisme)的问题时,他在1974年的一次访谈中这样回答道:“当拉康主义尚未存在时,说这个问题为时稍早。”(Lacan, « Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse », *Magazine Littéraire*, février 2004, p. 27.)在稍早的1971年的一次讲习班中,他还开玩笑地说,“可能正是因为我以前搞过中文,所以才成了拉康主义者。”(Lacan, *Séminaire XVIII*, 21 janvier 1971, inedit.)

晰的理论表述的话,那只有是拉康了。拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》中评价他“企图围绕着作为‘欲望能指’的菲勒斯赋予精神分析理论新的方向”<sup>①</sup>,并不为过。很多人纠缠于像这样的问题,如拉康是不是忠于弗洛伊德? 在 20 世纪中期到后半期,拉康的理论赋予精神分析学一种新的气象,这是不争的事实。精神分析学归根到底是一门实践,理论是围绕实践的。正是在这一点上,法兰西民族的智慧表现了出来。他们不拘泥于已被教条化了的弗洛伊德学说,一方面,紧紧抓住实践这一块,另一方面,力求在弗氏文本中寻找相关的支撑点,哪怕它们最多只能算是弗氏的一种构想也好。结合实践,创新理论,自然超过了美国人。根据弗洛伊德的传统,能够合理地解释分析实践的理论无疑属于精神分析学理论。从巴黎来华的精神分析师,几乎都是从这个角度来评价拉康理论的,他们认为后者的价值并不是他提供了一种什么新的理论,而是对于分析实践来说,其理论更可被理解,更容易解释临床遇到的疑问,甚至说,更方便,仅此而已。

在关于菲勒斯的问题上,拉康的态度再次证明了实践经验对于精神分析学来说的重要性。一方面,他明确表示它不是一种想像的结果<sup>②</sup>,一种虚构之物;另一方面,他又指出,在主体(儿童)的成长历史中,菲勒斯作用与功能的发现,完全得益于分析实践的观察。他这样说:“毕竟经验向我们证明了这一元素(指菲勒斯)在儿童与父母的关系中扮演了一种根本性的积

---

① Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 312.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 690.

极的角色。”<sup>①</sup>围绕着这一象征符号菲勒斯，拉康阐述了其关于奥狄浦斯时期的理论。根据菲勒斯扮演的角色不同，他把奥狄浦斯时期分为三个阶段。

第一阶段，菲勒斯处于母婴关系的想像三角形的核心位置上，同时作为禁止者的父亲还没有完全介入。如前所述，菲勒斯是母亲欲望的能指，儿童为了取悦母亲，其唯一的方法就是去成为菲勒斯。“如果母亲的欲望是菲勒斯，为了让她满意，儿童愿意成为菲勒斯。”<sup>②</sup>通过呼唤而打开的象征维度，使母亲成了一个他者，母亲的欲望也就是他者的欲望。同时，主体（儿童）的欲望不是别的，而正是母亲的欲望。于是，主体的欲望其实是他者的欲望。这是精神分析学发现的一个独特现象，本文在第八章对此有专门论述。

为了取悦母亲，儿童必须要成为菲勒斯。是否成为菲勒斯，就产生了这样的问题：是或不是（être ou ne pas être）菲勒斯。这很容易让我们联想到哈姆莱特那句著名的台词：存在或不存在（to be or not to be）。这是一种典型的生存论上的提问。对于儿童来说，要么就成为菲勒斯，要么就不成为菲勒斯，除此之外，再无他路。儿童成为菲勒斯，不仅可以满足母亲的欲望，从而得到母亲的爱，而且同时也满足了其本身的欲望；反之，不成为菲勒斯，就意味着得不到母亲的爱，也无法让其本身的欲望得到满足。这种生存论上的提问把儿童推到了一种需要选择的位置上。拉康称儿童的此种选择既是被动的又是主动的。<sup>③</sup> 说它是

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 184.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 693.

③ Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 186.

被动的,那就是说,它并不由儿童本身来决定,因为该生存论上的提问在儿童之前就已开始,就已经由其父母所提出;说它是主动的,那是指,毕竟菲勒斯是主体欲望的能指。

在儿童的想像维度中,母亲并不拥有菲勒斯。正因为此,他才想成为菲勒斯,以便去满足母亲的欲望。分析经验显示,儿童很早就能认识到这一点。<sup>①</sup>那么,为什么母亲没有它呢?在儿童看来,那是因为父亲剥夺(priver)了它。“精神分析经验向我们证明,就他剥夺了母亲的欲望对象即菲勒斯对象(l'objet phallique)而言,我不说在反常或倒错中,而是说在所有的神经症中和只要是最自然的和最正常的关于奥狄浦斯情结的全部进程中,父亲扮演了一个完全根本的角色。”<sup>②</sup>一旦父亲介入,那就是第二阶段了。

在第二阶段,一个最明显的标志就是,父亲是作为母亲的剥夺者而介入的。我们在前面已经谈及过,剥夺其实是对象之缺乏的一种表现形态。与阉割不同,阉割的对象是想像的,剥夺的对象则是象征的。说它是象征的,也就是说,作为缺乏的剥夺对象处于象征的维度之中。为什么说它是象征的呢?原因在于,母亲一旦成为他者之后,她就依赖于其后的象征秩序,而正是象征秩序的存在允许通向其欲望对象。<sup>③</sup>进一步说,鉴于母亲没有其欲望能指菲勒斯,它就应该作为一个象征符号被投射到象征层面上。<sup>④</sup>进而言之,剥夺的行为只能发生在象征的维度中。拉康这样来描述父亲的剥夺行为:“在这一层面(指剥夺)上,父

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 175.

② Ibid. , p. 184.

③ Ibid. , p. 182.

④ Ibid. , p. 185.

亲剥夺了某人她终究是没有的东西，即，此东西只有就你们让它作为象征符号呈现出来时才是存在着的。”<sup>①</sup>

父亲剥夺母亲的欲望能指，也就是禁止母亲享有其欲望的满足。“父亲在多个层面上介入。首先，他禁止母亲。”<sup>②</sup>在这一问题上，拉康的侧重点与一般精神分析学理论有出入。一般认为，父亲禁止的对象是儿童，即所谓的乱伦禁忌。拉康反驳道，在现实生活中，对儿童欲望之享乐如手淫进行禁止的其实往往是母亲，当然，父亲出面干涉的情形也不是不可能。但是，这就可以说明父亲并不是禁止儿童的唯一者。譬如，从阉割的角度来看，阉割的代理实际上是一种实在之人（quelqu'un de réel），那个对儿童说禁忌的母亲或父亲。<sup>③</sup> 反过来说，在剥夺这一问题上，父亲所要禁止的其实并不是儿童，而是母亲。拉康称：“此处是奥狄浦斯情结的基础与原则，此处父亲与乱伦禁忌的原初法则连接在了一起。”<sup>④</sup>正是在这一意义上，儿童与父亲的争斗建立了。

需要指出的是，父亲禁止母亲，并不是指一种直接的现实行为。它以一种音信的形式表现出来，即以说“不”的形式表现出来。有意思的是，这种说“不”的音信经由母亲然后被儿童收到，所以它其实是一种音信的音信<sup>⑤</sup>。面对父亲的说“不”，儿童再次面临了一种选择：接受剥夺还是不接受剥夺？如果接受剥夺，那就意味着主体（儿童）的欲望无法得到满足；如果不接受

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, pp. 184-5.

② Ibid. , p. 169.

③ Ibid. , p. 172.

④ Ibid. , p. 169.

⑤ Ibid. , p. 202.

剥夺,那又该当如何?唯一的办法就是儿童去认同父亲。认同父亲就是第三阶段了。

在第三阶段中,最明显的标志就是儿童离开母亲,转而倒向父亲。“为了他的最大益处,就因为儿童从此位置——其与母亲对此都很满意且在此他填充了成为其换喻对象的功能——被驱逐了出去,第三种关系才能建立,有生殖能力的(*féconde*)随后阶段才能建立。”<sup>①</sup>关于奥狄浦斯情结中父亲具有什么样的功能问题,拉康追随了弗洛伊德。通过引入一个新的术语“父亲的名字”(Le Nom-du-Père),他把后者的思想表述得更为清晰。“父亲的名字”这一能指,更加清楚地表达出父亲只是一种象征功能,只是一种法或规范的代表,它既不是现实生活中的权威父亲,也不是现实生活中经常不在家的父亲。他声称:“我们因此可以看到,只有当父亲不在此时,一个奥狄浦斯才能被构成。”<sup>②</sup>这里所说的父亲“不在此”,显然不是指一种现实维度。不在此,就是一种缺场。唯有象征行为才能表示缺场。于是,父亲只能是“父亲的名字”,更明确地说,一种能指。

儿童之所以认同父亲,那是因为,父亲拥有菲勒斯。有没有菲勒斯(en avoir ou pas),不同于前面所说的是不是菲勒斯的情形。阉割情结处于两者之间。<sup>③</sup>而且,阉割情结对于有没有菲勒斯问题,是至关重要的,“一般认为,为了拥有它,他必须曾经有个时刻是没有过它的……因而被阉割的可能性对于设定拥有菲勒斯的事实来说是根本的。”<sup>④</sup>所谓他必须曾经有个时刻是没

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 203.

② Ibid. , p. 167.

③ Ibid. , p. 186.

④ Ibid.

有过它的，并不是说他真的被阉割过，而是指必须经历过阉割情结。阉割是一种象征行为。换言之，只有当主体（无论是儿童还是父亲）把自身象征化了之后，他才能拥有作为其欲望能指的菲勒斯。至于父亲拥有且能够给出菲勒斯，那是因为，一方面，他代表了象征化了的法与规则，另一方面，菲勒斯作为缺乏的能指，恰恰是任何象征化活动的基础。“因为且仅仅因为他是法的持有者或支持者（如果我可以这样说的话），父亲才表现出他拥有菲勒斯。”<sup>①</sup>而且，正是因为父亲拥有菲勒斯而非是菲勒斯，才能保证儿童认同父亲之后，儿童仍然有可能成为菲勒斯。“因为他作为拥有菲勒斯而非是菲勒斯的那个在第三阶段介入，一种跷跷板游戏产生了，它重新建立了作为母亲欲望对象的菲勒斯的机构（instance），而不再仅仅把它当作父亲可以剥夺的对象。”<sup>②</sup>

父亲之所以能够保证儿童仍然可以成为菲勒斯，那是因为，父亲已经占据了母亲的位置。为了清楚地说明这一问题，拉康引入了隐喻机制。所谓隐喻，就是一能指占据另一能指的位置。由于象征秩序是在母亲基础上打开的，母亲能指就是最初的能指<sup>③</sup>。通过隐喻机制，父亲能指替代了母亲能指的位置，从而进入了拥有母亲欲望对象的位置上。<sup>④</sup>这就是拉康所讲的著名的“父亲的隐喻”（la métaphore paternelle）。由此，主体（儿童）通过认同父亲，希望成为像父亲一样的菲勒斯的拥有者，同时成为作为母亲欲望能指的菲勒斯。精神症中“父亲的名字”之所以

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 193.

② Ibid.

③ Ibid. , p. 175.

④ Ibid. , p. 176.

丧失权利 (forclusion), 那是因为主体没有进入与父亲认同的第三阶段, 而还处于接受“不”的音信的第二阶段, 由此可见父亲的重要性。

奥狄浦斯情结的出路, 就是儿童与父亲认同, “这种认同被称为自我理想 (Idéal du moi)”<sup>①</sup>。从此, 奥狄浦斯情结就结束了。一方面, 自我理想的取得, 并不是说儿童在性与其他活动中有了完全控制的能力, 相反, 他根本还没有支配能力, 但是, 他对所有的权利都已经有了把握, 以备将来所用。另一方面, 父亲的隐喻扮演了一种重要的角色, 因为, 隐喻 (机制) 导致了能指秩序之类的东西的建立。拉康高度评价了奥狄浦斯时期在主体历史中的重要作用, 他这样说: “奥狄浦斯情结不再仅仅是一种灾难, 因为, 就像我们所说, 它是我们与文化关系的基础。”<sup>②</sup>

#### 第四节 主体的发生

主体(儿童)眼中的世界是从母亲的来来往往开始的。母亲在与不在, 一方面, 给儿童带来了挫折, 另一方面, 也为儿童打开了一个崭新的维度即象征维度, 并借此克服了前面的挫折。拉康称这一象征秩序为“象征界” (Le Symbolique)。象征秩序是人类区别于动物世界的一个根本标志, 这在当代差不多是一个公认的观点了。人类学家的兴趣无疑集中在以下这样的问题中: 从整个人类的发展历史来看, 象征秩序是如何建立的以及各

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 194.

② Ibid. , p. 174.

个具体象征系统之间的关系又是如何等等。精神分析学的研究则落脚在主体个体的发展历史中。一方面,它指出了一个众所周知却又经常被人们所忽视的事实,即象征秩序是一种先于人类主体而在场的秩序。譬如,在每一个婴儿来到世间之前,父母以及其他的人都已经以这样或那样的方式在说话了。于是,对于主体而言,除了认同这种秩序,学习说话之外,似乎别无他路。另一方面,它把象征秩序如何切入主体当作一个重要的问题来研究。在精神分析学看来,象征秩序并不是一种类似于先天性的东西,可以自然地继承给每一个刚来到世上的主体。相反,主体需要通过学习说话的方式才能进入它。“对于主体而言,象征秩序是构成性的”。①

象征秩序是在母亲的在场与缺场的切口中展开的,然而,这并不意味着主体当然地进入了该秩序。把母亲象征化是一种最初的象征化,它还不是一种发出或说出(articulation)。所谓发出或说出,就是说,主体开始能用言语来表示这种在场与缺场之间的关系。拉康借助弗洛伊德文本中一个小男孩的“Fort! …… Da!”游戏,很好地说明了主体如何进入象征秩序中这一问题。弗洛伊德在《超越快乐原则》一文中讲到过一个非常有趣的儿童游戏,我们姑且称之为“Fort! …… Da!”游戏。② 这是一

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 12.

② 弗洛伊德在该例子后面的注释中进一步讲到,儿童甚至可以玩使自己不见的游戏,这说明,该类游戏的意义在于“不见”的意义上,在于在场与缺场的转换上。(Freud, S. E. , XVIII, p. 15, n. 1.)对于“Fort! …… Da!”游戏,弗洛伊德既否认游戏的目的是期盼母亲的返回,即快乐在“Da!”上,也否认把“使不见”视为一种报复的冲动,而把其意义归于某种超越快乐原则的倾向。所以说,在这一问题上,拉康的上述观点并不是一个创造,其贡献在于,他把弗氏观点清晰地表达了出来。

种儿童玩线轴的游戏，儿童一手执着线，另一手拿着线轴，当他把线轴扔开，滚入床底不见时，他就发出一串“Fort! ……”（“噢……”即“没有了”）的声音。当他用线把线轴重新拉回到视线之内时，嘴上就发出一串“Da! ……”（“嗒……”即“在这儿了”）的声音。观察发现，这是儿童在母亲外出时高兴玩的一种游戏。弗洛伊德认为，线轴代表母亲，线轴的出没代表母亲的在场和缺场。儿童乐此不疲地玩这一游戏，表明他已坦然接受了与母亲的分离这一现实，并把分离当作自己能控制自如的一种游戏来玩。而在拉康看来，此游戏的价值，并不仅仅表现为，儿童通过玩游戏的形式把母亲象征化了，更重要之处还在于，儿童开始用言语来表示对分离的接受，他说出了“Fort! ……Da!”。

在旁人眼里，听到“Fort! ……Da!”声，一般都以为这只不过是儿童在玩游戏高兴时发出的欢呼声而已。然而，对于儿童本人来说，他无疑正在经历一种重要的时刻。旁人听不懂“Fort! ……Da!”具有什么样的意思，因为它不属于他们在说的语言体系。索绪尔称“语言是一种社会制度”<sup>①</sup>，说明语言只能是集体性的，而不存在什么个人的语言。拉康对此并不持反对态度。不过，他似乎更关心语言被制度化之前的状态。对于一个具体的主体而言，所谓语言的制度化的完成，无非意味着他学会了说话。然而，学会说话难道是一个刹那完成的动作吗？换言之，在主体开始学习说话到能够用制度化了的语言进行说话之间，难道不存在一个儿童牙牙学语的阶段吗？那可以说是一种特殊的语言，拉康用一个合成词来称呼它，Lalangue，我们不妨暂译为牙牙学语。这是一个被索绪尔所代表的语言学所忽视

<sup>①</sup> 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1996年，第37页。

的领域,也是精神分析学一个伟大的发现。拉康通常用能指(象征符号)这一术语,而不用语言符号的概念,原因就在于此。能指是比语言符号更基本的东西,它代表了象征,而语言却是在象征的切口中建立起来的东西。譬如,此处所说的“Fort! …… Da!”,既不属于制度化了的语言,也不是什么表达欢快之情的拟声之声,而是一种能指,一种象征的说出。

由于牙牙学语不是制度化了的语言,基本上无语法可循,而且在各主体(儿童)身上表现得又各不相同,所以很难对它进行直接的研究。不过,从牙牙学语到儿童学会说话之间,有一个几乎人人都知道,而其价值却又时常被人们所低估或忽视的现象,即儿童如何学会用“我”(Je)来说话的问题,可以帮助我们去理解牙牙学语这种最初象征说出的真实面目。从语法的角度来看,“我”的基本形式表现为一种人称代词,第一人称代词,一般在句子中代替说话者做主语。我们都知道,这种语法结构不是主体(儿童)先天具有的,而是在学习语言过程中后天习得的。儿童一开始根本不会用“我”来说话,而且在相当长的一段时间内,即便他已经能说很多的话(词语或句子),他仍然不能自如地来运用“我”。譬如,当父母对孩子提出“你应当如何如何……”这样的要求时,他信誓旦旦地回答道“你会如何如何的……”,冀望得到父母的鼓励,殊不知,由于他把“我会如何如何的……”说成了“你会如何如何的……”,反而引起了父母的一阵笑语。儿童起初并不承认这是他的错误,经过多次之后,他才意识到这一点,才会尴尬地脸红。尴尬是成长的代价。

儿童起初不承认这是他的错误,并不是没有道理。所谓的错误,不过是用制度化语言的语法标准,去衡量牙牙学语的结构而已。当然,每一个主体(儿童)需要进入社会,就必须服从制

度化语言的规则,于是错误就真的成了一种错误。牙牙学语的结构是能指的结构,拉康用说出(*le énonciation*)这一术语来表示其表现形态;与之相对应的制度化语言的结构,他则用另一个术语陈述(*la énoncé*)来表示其表现形态。两者的差别集中体现在“我”这一人称代词上。一方面,“我”是陈述句子中的主语,代表了制度化语言的语法结构,所以并不是说出的真正主体。另一方面,如果说两者有什么关系的话,那么,“我”就是其中一个连接点。拉康这样说,“在陈述的主体中,‘我’作为一个能指只是一种转化器或指示器,它指示真实说话的主体。”<sup>①</sup>陈述句子中的“我”指示(*designe*)了说出的主体,但是并不表示或指称(*signifie*)说出的主体。<sup>②</sup> 简言之,在人称代词“我”的后面还有一种作为说出(说话)主体的“我”。如果说人称代词“我”代表意识主体的话,那么,说出(说话)主体的“我”就是一种无意识主体。需要指出的是,后者常常以整体者的面目出现,“事实上,‘我’不在以特殊的能指的形式出现的‘我’处……‘我’经常以整个话语——不管是直接的还是间接的——的支持者的名义在场。‘我’就是话语的发言者。”<sup>③</sup>

陈述句子中的人称代词“我”代表的不是一种真正的说出(说话)主体。为了说明这一问题,拉康借用了著名的罗素悖论即“说谎”悖论。对于“我说谎”这样的陈述,从语言学的角度实难回答,如果说“我说谎”,那么此陈述就表示说了真话,显然与其内容(我说谎)相左,反之亦然。拉康指出,要解决这一悖

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 800.

② Ibid.

③ Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 310.

论,就需要区分两个层面:陈述与说出。“事实上,说出的‘我’不同于陈述的‘我’……”<sup>①</sup>在陈述层面上,有两个组成部分,“我”与“说谎”,两者并非紧密联系在一起。人称代词“我”不过是说出层面上所产生的东西作用的结果。在说出层面上,另有一个“我”,它表示了这么一个音信,即“我要欺骗你”<sup>②</sup>。区分这两个“我”,“说谎”悖论也就解决了。<sup>③</sup>这种“我要欺骗你”也是精神分析实践经常遇到的一个现象。在精神分析辩证法中,尽管分析者陈述的内容五花八门,但是,在分析师看来,在说出的层面上,传递的其实是这么一个音信即“我要欺骗你”。针对此,拉康派的精神分析手法就认为,分析师应该这样对分析者说:在这种“我要欺骗你”中,你传递过来的作为音信的东西就是我要向你说的东西,这样做,你就知道了真相。<sup>④</sup>

在陈述与说出的层面上分别存在的两种不同的“我”,前者以人称代词的形式出现,后者却是隐匿的。当“我”以人称代词的形式出现在陈述句子中时,作为说出(说话)主体的另一个真正的“我”却消失了,“‘我’只是指示了说出中的消失”,<sup>⑤</sup>拉康称之为“主体的消失”(*aphanisis*)。*Aphanisis*是个希腊语,曾任国际精神分析学会主席的英国精神分析师琼斯,用该词来表示主

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 156. 根据萨福安(Safouan)先生的说法,上述“说出”与“陈述”的区分实际上是由语言学家雅可布逊(Jacobson)引入的,拉康赋予它更为深远的影响。(Safouan, 'the fourth lesson', *Four lessons of psychoanalysis*, 2001, inedited.)

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> 英美分析哲学后来对“说谎”悖论的解决其实也是一种区分层面的做法。

<sup>④</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 157.

<sup>⑤</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 816.

体对一种欲望之消失的恐惧。拉康拿它过来,用来表示说出(说话)主体隐匿性的一面,显然是对前者的嘲笑。如果按琼斯所说,主体的欲望消失了,精神分析学也就消失了,所以,要说有什么东西消失的话,那只能是真正主体的消失。在拉康的符号化的公式中,有一个符号\$<sup>①</sup>,专门用来表示这种主体的隐匿。\$就是在主体S上画上了一条斜杠,“\$就是被阻拦了的欲望的主体S”<sup>②</sup>,斜杠把说出(说话)主体挡在了下面,说出(说话)主体是一种典型的打上了斜杠的主体。

从把母亲视为他者到象征维度的打开,再到儿童象征的说出,说话(说出)主体发生了。主体根本上是一种说话主体,不仅因为说话是人类区别于动物世界的根本标志,而且还因为,“主体是语言的农奴,更是话语的农奴”<sup>②</sup>。主体一旦进入象征秩序,就会被后者所捕捉,不得不服从后者的规则,最终在其他两种秩序的相互作用下,表现为开口说话了。由于说话主体的说出是在象征秩序的维度中发生的,而象征秩序又是被儿童眼中的作为他者的母亲引入的,故他者对于说话主体而言无疑处于一种基础性的地位。换言之,对于说话主体的发生而言,他者是不可或缺的。

为了说明这一点,拉康引用了克莱茵的一个病例。病例中的患者名叫Dick,是一个四岁左右的男孩,不过克莱茵和拉康都认为他的心理年龄实际上只有十五到十八个月。Dick的症状主要表现在以下几点:其一,他词汇非常有限,只有Dick、Papa、Maman、train及gare(station)等几个自己经常自言自语的词

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 554.

② Ibid., p. 495.

语,而且词汇不见有扩增的趋势;其二,在大部分的时间中,他对词语的使用是不恰当的或不正确的;其三,他经常一人自言自语,很少会与你对话。拉康和克莱茵都认为,这些现象其实可以归结为这么一个问题,即在习得了一些词语之后,Dick 为什么不能像其他儿童一样进一步习得更多的词语且自如地运用它们呢?原因在于:一方面,Dick 的想像转换机制显然出了问题。根据精神分析学的观点,主体(婴儿)在与镜像认同之后,便会与母亲和其他一些对象进行认同。认同就是力比多投向对象的行为,它构成了一系列力比多对象。这些力比多对象是人类主体现实世界的一部分。想像认同的转移正是想像转换机制的表现。通过想像转换机制,对象不仅获得了稳定性,而且得到了扩增,从而扩大了现实的范围。然而在 Dick 的现实世界中,只有为数不多的几种力比多对象,想像转换机制显然没有发生作用。另一方面,语言和想像系统在 Dick 那里没有被连接起来。用拉康的话说,“他(Dick)还没有获得言语”。<sup>①</sup> 即 Dick 不会用言语给出音信和做出回应。

有一天,当克莱茵说:“Dick petit train, grand train Papa-train.”(“Dick little train, big train daddy-train.”)之时,Dick 突然开口说了“gare( station)”一词。拉康认为,这是此病例报告中最重要的地方。因为,对于 Dick 而言,这是他获得和运用言语的开始。这是一个关键性时刻,Dick 第一次对别人的言语做出回应,第一次用言语给出音信。Dick 从此走上了康复之路。然而,为何拉康会认为 Dick 在说出“gare( station)”的时刻具有如此关键性的意义呢?这里不仅涉及了他者不可或缺问题,而

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 99.

且还涉及“奥狄浦斯情结”问题。一方面, Dick 之所以不能正常说话, 其根本问题恐怕是他身上缺乏他者。分析师克莱茵在此显然充当他者的角色, 因为是她把言语引入到 Dick 世界中的。一旦 Dick 在后者身上找到了本来应该在其母亲身上找到的他者维度即象征维度, 那么, 结合想像的转化机制, 说话就变得不成问题了。另一方面, 稍懂精神分析学常识的人士都知道, Dick 此处所讲的“gare( station)”无疑代表着母亲, 这可以从克莱茵稍后的回应中得到证实: “Le gare, c'est Maman. Dick entre dans Maman.” (“The station is mummy. Dick is going into mummy.”)①这也说明了, Dick 同时在“奥狄浦斯情结”中遇到了障碍。两个问题一结合, 不难发现, Dick 缺乏的并不一定是母亲他者, 因为他至少还能说几个词语, 反倒很有可能是在母亲他者向父亲他者角色转化的过程中出了问题, 使得 Dick 无法组织说话。“他者是能指的宝库”②, 要是缺乏了它, 能指自然无法组织起来, 主体也就无法正常说话了。

---

① Ibid. , p. 100. 英文部分参照英译本: Lacan, *Seminar I*, 1991, p. 85.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 806.

## 第二章 发生说与构造说

在关于人和主体的问题上,构造论可以说是当代法国哲学的一种普遍观点,它倡导主体离心化,宣称人之死,认为人不再是文化的创造者,相反,倒是文化构造了人,认为主体不再是一种实体,只能作为一种功能而存在。拉康认为人类主体并不是天生的“我思”主体,而是言语或能指作用的产物,这难道不是一种典型的构造论吗?毋庸否认,拉康的主体观是一种构造论,不过,它是一种特殊的构造论。那么,它与一般的构造论的区别在哪里呢?我们不妨把它与福柯关于主体诞生的理论进行比较,看看两者的差别到底何在?

福柯关于主体诞生的理论可以说是一种典型的构造论。他认为,人是通过三种“对象化模式”而被转变为主体的:成为科学的对象,成为分化的实践的对象,成为自己伦理实践的对象,并因此分别构成知识主体、权力主体和伦理主体。<sup>①</sup>以知识主体为例,福柯指出,人作为一种知识主体,其实并非一开始就是的,或者说,并非天生的,而是在 18 世纪末才诞生的。因为,只有在 18 世纪末,当古典时期的表象知识型向现代知识型转变

---

<sup>①</sup> Cf : Drefus and Ranbow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983, p. 208.

后,即当现代型的实证知识或科学知识出现时,人才认识到自身是一个主客统一体,一个被认识的认识者。他这样说道:“当博物学成为生物学,当财富分析成为经济学,尤其当语言反思成为语文学时,当存在和表象在其间寻找共同处所的古典话语被遮蔽时,在此如此考古学变动的深刻剧变中,人以其暧昧姿态作为知识的一种对象和作为认知的主体出现了:被奴役的君主,被观察的观众。”<sup>①</sup>很显然,当福柯把作为认知主体的人与知识对象相等同时,他就不得不承认,作为知识主体的人就是作为现代型知识的对象而被构造出来的。

两者的共同点是有目共睹的,他们都否认主体(人)的先天性,同时又都承认存在着某种优先于主体在场的秩序之类的东西,并且认为主体(人)就是这种秩序之类东西的产物。就拉康而言,这种优先性的秩序就是“象征界”,主体(人)是能指作用的产物;而在福柯看来,虽然现代型知识与作为现代型知识对象的主体可以说是同时出现的,但是,就认知主体同时也是知识对象而言,显然已经承认了现代性的实证或科学知识在逻辑上的优先性,而知识主体正是由这种知识构造出来的。不过,它们的差别也是显而易见的,可以说各有特色,具体地说:其一,从分析手法上说,除了运用拓扑学从共时结构的角度来探讨主体问题以外,拉康实际上也从个体发生学模式的角度出发探讨了主体如何发生问题;福柯作为新历史主义的代表,无疑是从人类历史的角度来看待主体问题的。其二,从内容上说,拉康强调主体的发生是一个过程,从对自我的求助的失败到最终投身语言游戏,讲的都是人是如何成为主体或主体之实现的问题;福柯

<sup>①</sup> Foucault, *The Order of Thing*, 1973, p. 312.

的主体构造说则具体分析了知识、权力、伦理与主体的关系，认为主体并非这三者的主人，而是作为它们的对象而被构造出来的。其三，从关注的侧重点来说，拉康关注的是个体与社会的融合问题，即个体如何一步步走向主体这一文化社会的代表，并且重视研究在融合的过程中所出现的问题以及个体主体性之实现的意义；福柯显然对个体发生学这种带有浓厚的心理学色彩的模式不感兴趣，他更拿手的是对文化和知识做一种“宏观式”的分析，强调知识主体只是现代知识型的产物。

鉴于拉康主体观所具有的特殊性，我们姑且称之为“主体发生说”。有人也许会提出质疑：主体问题不能与个体问题相混淆。主体不能等同于个体，这几乎已经是一个常识。说白了，探讨主体问题，无论是传统实体式主体观，还是当代哲学中功能化了的主体观，其实都是探讨一种共同性的东西。不过，探讨共同性东西的价值和意义，并不能作为抹杀个体差异性的借口。哲学和科学基本上都是不关注个体的。精神分析学恰恰是极度关注个体的一门学科。原因很简单，精神分析学主要是一门实践学科，尽管你可以把患者的症状归类——归类实际上是科学如医学的方法，是一种简单化的方法——但是，你同时又不得不承认，没有一个患者的症状是相同的。作为精神分析师，如果你没能认识到这一点，那么，你与一个外科医生就没有差别了。在精神分析学领域中，承认个体的差异性表现为，你需要倾听患者的言说，而不是想当然地把他归于一类。弗洛伊德的伟大之处就在于坚持倾听患者。熟悉精神分析学历史的人都知道，正是由于弗洛伊德敢于倾听患者，他才从催眠术中摆脱出来，从而创立了精

神分析学。<sup>①</sup> 拉康高度评价了弗洛伊德坚持倾听患者的精神，认为他的成就和发现就是在关注个体特殊性的基础上建立的，“弗洛伊德的进步，他的发现，就在于他从案例的特殊性出发来对待案例的方式。”<sup>②</sup>

关注案例的特殊性，关注患者个体的特殊性，一方面意味着分析师要有耐心与细心，分析师要倾听患者的唠唠叨叨，而且，如果说患者的言说只是一些碎碎片片的话，那么，分析师就不能轻易地放过任何一片特殊的碎片，原因很简单，这片碎片很可能是重构主体的关键之片。另一方面则体现在对待不同案例的不同方式上，分析师必须以每一个个体的特殊材料为基础，以某种适当的方式把它们重新整合起来，从而可以做到既不忽视特殊性，又能够进入一种超越个体性的领域。拉康对弗洛伊德的上述评价是这样加以进一步解释的：“从它的特殊性出发来对待它（案例），这是什么意思呢？这根本上意味着，对他（弗洛伊德）而言，精神分析所固有的兴趣、本质、基础和维度便是通过主体对其历史的重新整合，直到最远的可察觉到的界限，即进入

<sup>①</sup> 有一次弗洛伊德把手按在一位女病人的额头上，准备按照惯例对其进行催眠治疗时，她突然叫道，“不要碰我！让我自己来说。”女病人的这一反常举动引起了前者强烈的好奇与关注。他并没有因为自己是个医生而固执于原来的做法，相反，他接受了那个女病人的提议，改由患者自己来说。这一尝试，与其说是弗氏本着探索真理的科学精神，倒不如说是由于其能容异己的包容心在起作用。从精神分析的历史来看，这一转折具有哥白尼式的意义。从此，弗洛伊德彻底放弃了催眠法，而转向自由联想法。运用了自由联想法之后，治疗取得了极大的进展。为了给这一新技术赋予一个新的名称，弗氏于 1896 年首次提出了精神分析的概念。直到现在，自由联想仍然是精神分析的核心。参见：霍大同主编，《精神分析笔记》，第 1 卷第 1 期第 32—37 页和第 2 卷第 3 期第 56—59 页。

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 18.

一种大大超越了个体界限的维度。”<sup>①</sup>当然，这不同于我们通常所说的从特殊性中归纳出一般性的情形。

所谓进入一种大大超越了个体界限的维度，那就是说进入了主体的维度。既关注个体的特殊性，又探讨主体问题，在精神分析学中并不矛盾，这可能是由于它主要是一门实践学科的缘故吧。整合个体特殊的材料，就是重新整合主体的历史，就是重新回到童年，就是把过去带到现在，“历史并不是过去。就它被历史化在当下（现在）而言，历史才是过去——而正是因为它是在过去度过的，它才被历史化在当下（现在）。”<sup>②</sup>精神分析学希望通过重新整合主体的历史，重构主体的过去，从而重新把主体纳入“正常的”秩序之中。当然，这里所说的重新整合和重构，都是指分析师引导主体让能指重新排列，让主体的说话成为一种可读的文本，既非分析师自我整合功能的体现，也非自我整合功能的体现。正是通过重新整合，我们看到了另一个问题：为什么需要重新整合呢？不就是因为主体（患者）在童年时候没能根据规则排列能指，没能把能指组合成可读的形式吗？这也说明了，对于每一个个体来说，说话主体并不是自然取得的，而是发生的。换言之，如果一主体认同了他者，说话主体就发生了，反之，说话主体就没有在这一个体身上发生。

尽管主体发生说借用了个体发生学模式，不过，这并不意味着，主体发生说就是一种个体发生说。后者往往指，个体的成长既是一个逐步发展成熟的过程，又是一个个体如何适应社会的过程。美国心理学家艾里克松（E. Erikson）所提出的自我人格

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, pp. 18-9.

② Ibid. , p. 19.

8阶段渐进说就是典型的个体发生说。主体发生说既无关成熟，也无关适应，它所要揭示的是，在一个个体身上，主体性是如何确立的问题。在传统主体观——不管是先验主体观还是经验主体观——看来，所谓主体，就是普遍性的，即超越了个体性，故探讨主体问题无关个体。然而，在精神分析学看来，虽然主体概念也是一个超越了个体领域的范畴，不过，由于它强调每一个主体案例的特殊性，故主体问题并非与个体问题无关。所谓重构主体的历史，只能是重构主体特殊的或个体性的过去，这便是最好的证明。

需要指出的是，拉康并没有提出一个类似于儿童发展心理学模式的主体发生模式，而且，他本人也没有明确提出主体发生理论。本文之用主体发生说来称呼拉康关于主体性如何在个体身上确立的理论，基于以下几个原因：其一，尽管象征秩序是一种先于每一主体就已在场的秩序，不过，主体进入象征维度，或者说，象征维度切入主体，都不是自然的事情，而有一个发生的过程。其二，如果说“镜像时期”的理论为主体打开想像维度提供了理论说明的话，那么，在象征秩序切入主体的问题上，拉康并没有一个明确的理论阐释，就如前文已经指出，他只是借用了弗洛伊德文本中的“Fort! …… Da!”游戏来说明这一情形。在主体问题上，他似乎想回避某种类似于发展心理学的模式，不过，这并不意味着，主体不具有时间性的维度，因为，所谓重构主体的历史，正好说明主体是发生的，而且发生正是在一种时间的维度中展开的。其三，精神分析学否认主体的先天性，认为主体是语言文化构造物，同时又不否认每一个体的特殊性，于是，就出现了这样的局面，既要坚持主体的普遍性，又要强调个体的特殊性，那么，如何做到这一点呢？主体发生说所探讨的正是如何

在每一个体身上实现或确立主体性的问题，难道这不就是两者的结合吗？

## **第二部分**

### **拓扑形态学与主体**

## 第三章 想像的迷惑

### 第一节 自恋是想像的基础

“镜像时期”的经验揭示，婴儿是被他的镜像迷惑了。被迷惑的婴儿当时并不可能知道镜像乃是他自身的躯体像，然而，婴儿一见其镜像便与之认同的那种一见钟情式的行为，却无不体现了自恋的特征。换言之，由于镜像认同中所表现出来的那种自恋倾向，源自镜像认同的一切想像关系可以说无一不带有自恋的烙痕。自恋处于想像关系的中心地位。<sup>①</sup>

自恋一词出自一个美丽的古希腊神话故事。美少年 Narcissus 在一次偶然的机会中见到了自己在水中的倒影，从此迷恋上了它，不可自拔，最终溺水而亡，化作了水仙。精神分析学认为，此神话故事可以作为解析人类想像结构起源问题的典范。自恋行为与“镜像时期”中婴儿的行为根本上并无二样，它们都表现为这样一种生物学上的事实：人类作为一种生物，总是会被其像（与其同一种类的生物的躯体形象，同性或异性）所捕获。动物行为学的无数例子都证实，像对动物的行为尤其对动物的性行为起着一种支配性的作用。动物界中动物成双成对的出入现象，动物在同类异性面前展示自身躯体的行为（如孔雀开屏）

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 107.

等等无一不是动物自恋性行为的表现。当然，人类的情形与动物的情形到底有很大区别：动物行为学的研究表明，动物世界事实上完全受想像秩序的支配。在动物眼里，世界是像的世界，它们不能区分想像对象与真实对象，所以常常把想像对象当作真实对象，譬如，鸡狗之类的小动物见到虎狼之类食肉动物的影子，就会吓得落荒而逃。人类的情形则是特殊的，一方面，人类是生物的一种，成像原则同样作用于人类，自我是想像的开端，一切以自我为中心建立起来的人类与世界的关系，无一不带有自恋性的想像特征，另一方面，人类不仅处于想像秩序中，而且人类同时也说话，也处于象征秩序中，所以想像秩序并不能完全支配人类。需要指出的是，想像秩序不能完全支配人类，并不代表人类不会受到想像的迷惑。由于象征秩序的在场，想像的迷惑反而以一种更为复杂的方式作用在人类身上。爱、性吸引、性行为等等这些人类身边最基本的现象，无一不是想像迷惑的结果，无不带有自恋的特征。总之，自恋现象是生物界的一种基本现象，是引起生物性行为圈运转的动因，也是种性得以繁殖的保证。

在精神分析学中，自恋是一个非常重要又颇为复杂的概念，根据弗洛伊德的说法，最初是由英国性学家和心理学家哈维劳克·埃里斯(Havelock Ellis)在谈论一个倒错案例时候引入的。<sup>①</sup> 弗洛伊

<sup>①</sup> 有趣的是，弗洛伊德在1914年《论自恋：导论》一文的开头曾经误认为保罗·纳克(Paul Naeck)是最初的引入者(Freud, C. P., IV, p. 30.)，后来在1920年对《性欲三论》(1905)一文所做的一个注释中，才确定哈维劳克·埃里斯是真正的引入者(Freud, S. E., VII, p. 218, n. 3.)。哈维劳克·埃里斯1898年在其《自发性欲——一个心理学的研究》一文中最先运用自恋这一古希腊神话来描述一个倒错者行为案例。1899年，保罗·纳克在评论哈维劳克·埃里斯这一观点时，第一次用了德语自恋(Narzissmus)一词。(Cf.: Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 257.)

德本人对自恋概念的表述,根据不同时期可以分为四种不同的观点①:第一种观点把自恋视为性欲发展中的一个中间阶段,即从无对象的自发性欲(auto-erotism)到朝向外界对象的对象之爱(object-love)之间的中间阶段,主体把自身或自身的躯体当作其爱的对象。② 第二种观点主要集中在《论自恋:导论》一文中。③ 结合了力比多投注概念,弗氏把性欲力比多(sexual libido)分为自我(自恋)力比多(ego-libido)和对象力比多(object-libido)两类,并认为前者是一种力比多的庞大贮存处(reservoir of libido),表现为一种原初的力比多投注,前者与后者之间的关系就如变形虫与其伪足之间的关系,但同时又指出,自我力比多又不同于自发性欲,因为自我作为一个整体不可能一开始就存在。第三种观点主要见于弗氏后期的自我理论,对前面观点做了较大改动。其中关键一点在于,他把本我而非自我视为力比多的庞大贮存处。于是自恋可以分为两类:第一性自恋和第二

① 以下论述主要参照了拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》中“自恋”这一条目(Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, pp. 255-7)和《自我与本我》一文后面的附录B关于“力比多的庞大贮存处”的讨论(Freud, S. E., XIX, pp. 63-6.)。前者认为弗洛伊德在自恋问题上的观点前后无疑是矛盾的,倾向于以拉康为代表的当代精神分析学对自恋概念的解释;后者实际上并不承认弗氏观点前后存在根本性的矛盾,而认为弗氏文本中可能存在两条不同的道路。

② Freud, S. E., XII, pp. 60-1. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 257.

③ 参见《论自恋:导论》(Freud, C. P., IV, pp. 32-8.),还可参见《性欲三论》(1905)在1915年新增加的一章(Freud, S. E., VII, p. 218.),弗氏1916年写的一篇名为《精神分析道路上的一个困难》的文章(Freud, S. E., XVII, p. 139. Cf : Freud, S. E., XIX, p. 63.),1920年的《超越快乐原则》(Freud, S. E., XVIII, p. 51.)和弗氏1922年夏天写的《两个百科全书条目》(Freud, S. E., XVIII, p. 257.)。

性自恋即自我的自恋。前者是指最初的生命阶段，在自我形成之前就已在场，那时力比多与外界对象还没有任何的关系；后者则指力比多从对象返回投注到自我身上的现象。<sup>①</sup> 这样一来，第一性自恋与自发性欲就很难区分了。第四种观点见于弗氏晚期《精神分析学纲要》一书中，他把力比多的庞大贮存处这一名称重新归于自我，但是对于自我的看法似乎有变化，认为作为力比多的庞大贮存处的自我应该是自我与本我还未分的自我一本我体，此处的力比多具有绝对第一性的自恋特征。<sup>②</sup>

在自恋问题上，拉康实际上继承了弗洛伊德的前期思想。首先，他认为弗氏在《论自恋：导论》一文中对两类力比多所做的区分很有必要，因为这体现了弗氏避免把力比多与性完全等同的想法。<sup>③</sup> 其次，他认为弗氏在该文中已经明确指出，既然

<sup>①</sup> 关于第二性自恋参见《自我与本我》(Freud, S. E., XIX, p. 30 and p. 46.)。关于第一性自恋的状况，弗氏讲得不是很清楚，可参见《精神分析引论》(Freud, S. E., XVI, p. 415. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 257.)。

<sup>②</sup> Cf : Freud, S. E., XIX, pp. 64-5.

<sup>③</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 132. 有意思的是，弗氏前文区分的两类力比多是自我力比多与对象力比多，而拉康此处引用的却是自我力比多(libido égovâste)与性欲力比多(libido sexuelle)，初看起来像是一种引用上的失误，实际上表现出后者所要强调的是性与力比多并非完全等同这样的观点。另外需要指出的是，弗氏还有一对概念，自我内驱力(Ichtriebe)与性欲内驱力(Sexualtrieb)，从心理动力学的角度出发，用来区分心理能量的性质，前者代表无性，后者代表有性。性欲内驱力与性欲力比多往往可以等同，这样一来，如何看待自我力比多的性质，如何区分自我力比多与自我内驱力，确实成了相当难以回答的问题。弗氏本人似乎也没能给出满意的回答。另外，关于内驱力(Trieb)一词，英文标准本译为“Instinct”(本能)，法国精神分析学界大多主张译为“Pulsion”(冲动或内驱力)，因为本能一词的德语是“instinkt”。内驱力是一个动力学的概念，是指能量释放所引起的压力之下的一种驱使力，弗洛伊德认为需要从源泉、目标及对象三方面来探讨。(Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language*

作为一个整体的自我不可能在一开初就存在,那么,由自我力比多所引起的自恋现象就只能发生在第二过程 (the secondary process) 之中。自恋是一种后天现象,弗氏这一论述无疑支持了拉康关于“镜像时期”的思想。<sup>②</sup>再次,他显然不会认同弗氏后期关于第一性自恋与第二性自恋的理论。在他看来,问题不在于自我自恋是不是第二性自恋的问题,而是根本不存在着一种先于自我而在场的所谓第一性的自恋,因此,自我自恋虽然是后来形成的或第二性的,但是却不是与第一性自恋相对应的第二性自恋。最后,他似乎又回到了弗氏早期关于自恋的思想,即认为自恋处于自发性欲到对象力比多的中间阶段。

为了解决力比多从对象返回投注到自我身上的现象,弗洛伊德提出一种不同于性欲力比多的自我力比多,后来又认为它是源初的力比多投注,这是否意味着其力比多理论有所改变了呢?对此,荣格曾提出一种心理爱好或兴趣 (interest) 说,把力比多与中性的心理爱好或兴趣相等同,企图放弃力比多所含的性的内容,最终视力比多为一种中性的心理能量。弗洛伊德和费伦茨 (Ferenczi) 都批评了荣格这一对力比多所做的修正理论,前者更是坦言不会收回其原先提出的力比多理论。<sup>③</sup>拉康在这一问题上追随弗洛伊德,否认存在一种可以与性无关的中性力比多能量理论。他认为,最好的证明就是

*of Psychoanalysis*, 1973, p. 214.) 中文以前主要参照英文翻译,故出现了像生本能 (Lebenstribe) 与死本能 (Todestriebe) 这样极易使人引起误解但同时已广为人知的术语,本文认为译为内驱力较为妥当。

② Ibid., p. 133.

③ Freud, 'On Narcissism: An Introduction', C. P., IV, p. 37.

弗氏所说的自发性欲现象，“在自恋现象的背后，我们发现了自发性欲，一种有机体内部由力比多所投注的能量块……”<sup>①</sup>简单来说，自发性欲代表一种最初的儿童性欲形式，处于自我作为力比多统一对象出现之前性欲力比多混乱的状态，它一开始就存在。拉康更是把自发性欲内部比作熵(l'entropie)一样的活动。<sup>②</sup> 它像熵一样活动，也就是说我们无法确知它的活动机制和内部活动情况，然而，它在自恋现象背后活动的事实却可以表明，自我力比多显然不是一种与性无关的中立的力比多。简言之，自我力比多不是性欲力比多，但它仍与性有关。

自我力比多一旦在自恋的形式中表现出来，就获得了独立性。所谓独立性就是说，自我不再作为力比多投注的统一对象，也不仅仅是力比多的庞大贮存处，而是开始作为力比多的投注者，向外界对象投注力比多。自恋或自我力比多有一个优点，它可以克服性欲力比多只专注于性欲对象的局限，把力比多投注延伸到人类想像世界的各个角落，成了人类一切想像关系的动力来源。为了说明自恋或自我力比多的这种变化，精神分析学家马瑙尼(Mannoni)把自恋概念进一步分为与自身躯体的自恋认同和与他人的自恋认同，拉康认为这是一种完全正确的划分。<sup>③</sup> 它不仅与“镜像时期”理论所揭示的自我的形成轨迹相符合，而且进一步发展了弗洛伊德关于自我力比多的理论。

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 119.

② Ibid.

③ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 141.

与自身躯体的自恋认同，开始于婴儿与镜像相认同之时。与他人的自恋认同则首先表现为与母亲或母亲身上物的认同，然后才是一系列与母亲之外的他人们或他物们的认同。拉康分别称它们为第一性自恋和第二性自恋。当然，这完全不同于上述弗洛伊德提出的第一性自恋和第二性自恋。第一性自恋与第二性自恋共同构成了人类的想像世界。至于两者之间的关系，一方面，第一性自恋不仅使人类主体获得了对自身躯体的统一感，而且也是第二性自恋的基础。另一方面，虽然第二性自恋源自第一性自恋，但是，从它所引发的后果来看，它可以说更为重要。因为，正是通过第二性自恋，自我力比多才得以离开自身躯体而转向他人或他物，从而形成一个由想像关系所构成的世界。拉康这样说：“……(它)使人类主体在总体上准确设置了他与世界的想像的和力比多式的关系。”<sup>①</sup>总之，关于第二性自恋的理论打破了传统自恋理论只涉及自身的局限，从而把自恋的范围推广到了一切想像关系。

自恋与某种爱(*l'amour*)有关。拉康把爱分为二种：一种被称为“想像的激情”(*passion imaginaire*)，即弗氏所说的迷恋(*Verliebtheit*)；另一种被称为爱的“积极的礼物”(*le don actif*)。作为“想像的激情”的爱，“乃是欲求被爱之人的爱；从根本上讲，是一种想把他人捕捉在作为对象的人之中的企图”。<sup>②</sup>作为“积极的礼物”的爱则是在象征层面上构成的，它“总是超越想像迷惑而朝向被爱主体的存在，朝向他的特

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 144.

② Ibid., p. 304.

殊性”。<sup>①</sup> 很显然,所谓“想像的激情”就是自恋之爱;作为“积极的礼物”的爱则是对自恋之爱的超越。

自恋是一种自恋之爱,一种“想像的激情”。柏拉图《会饮》对话中美少年阿尔基比亚德对苏格拉底的爱就是一种典型的自恋之爱,拉康对此有专门的评论。阿尔基比亚德为什么对苏格拉底着迷呢?因为,在他看来,苏格拉底身上有一种无人拥有的珍宝,“那么神圣、珍贵,那么美妙无比、神奇透顶”,<sup>②</sup>就像林神西勒诺斯(Silenus)肚子内的 Agalma(神像)。就阿尔基比亚德迷恋于苏格拉底身上这种无人拥有的 Agalma 而言,拉康认为,Agalma 代表的不可能是一种确定的东西,而是一种根本不存在的东西,一种缺乏。换言之,Agalma 这种东西不但是阿尔基比亚德的想像之物,而且,对于苏格拉底来说它也是不存在的,因为他无法给出它。当阿尔基比亚德爱上苏格拉底,他就把苏格拉底当作不存在之物 Agalma 的拥有者,就阿尔基比亚德爱的真正对象是一种缺乏之物 Agalma 而言,他实际上在苏格拉底身上挖了一条沟,一种裂缝。阿尔基比亚德自恋认同苏格拉底,也就是认同作为缺乏的 Agalma,从而 Agalma 就取代了阿尔基比亚德。鉴于力比多的跷跷板效应,Agalma 回到阿尔基比亚德的自我,于是后者就成了真正的 Agalma。简言之,阿尔基比亚德被其自我迷惑了。这也就是为什么我们通常称爱是一种自恋的缘故。萨福安(Safouan)1997 年在美国加州伯克莱开办的讲习班上就明确指出<sup>③</sup>,爱可

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 305.

<sup>②</sup> 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,华夏出版社,2003 年,第 105 页。

<sup>③</sup> Safouan, ‘Direction of the Cure, the End of Analysis and the Pass’, *The Fundamental Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, oct. 1997.

以被视为一种隐喻，一种替代，被爱者取代爱者的行为。从上述阿尔基比亚德迷恋苏格拉底的行为可以看出，这是一种爱的隐喻的作用结果。同样，苏格拉底之所以没有这种“想像的激情”，原因也在于，爱的隐喻并没有在他身上起作用。拉康认为，面对阿尔基比亚德的激情之爱，苏格拉底始终保持着清醒的头脑，他一直作为欲望者 (*désirant*) 而存在，拒绝成为被欲望者 (*désirable*) 或被爱者 (*aimé*)，因为，他知道，一旦成为阿尔基比亚德爱的对象，也就进入了爱的隐喻，从而不可避免地要受到自恋之爱的迷惑。<sup>①</sup> 有趣的是，阿尔基比亚德把苏格拉底拒绝其爱的行为误认为苏格拉底好像只乐意作为被爱者，而不愿意成为爱人者<sup>②</sup>。而苏格拉底似乎有先见之明，一开始就认为阿尔基比亚德搞错了。<sup>③</sup>

就其内在结构而言，自恋之爱其实是一种欲望被爱。从爱的隐喻机制可以看出，自我如想成为被爱者，首先就得占据他人的位置，而占据他人的位置就是取而代之，就是置他人于死地，所以爱有时也是一种谋杀。拉康的博士论文《论偏执狂病态心理及其与人格的关系》研究偏执症与人格之间的关系，其中论及一位名叫爱米亚的偏执症患者。在巴黎的一家剧院内，一向本分的铁路职员爱米亚用刀子刺伤了一位与她毫无私仇的著名女演员。由于犯罪动机的莫名其妙，爱米亚最后被认定为精神病患者，被判无罪且送入了精神病院。此案

① Lacan, *Séminaire VIII*, 1991, pp. 189-90.

② 柏拉图：《柏拉图的〈会饮〉》，华夏出版社，2003年，第115—116页（222b）。中文稍微有点出入，刘小枫先生把被爱者译为情伴，而把爱人者译为有情人。

③ 同上，第109页（219a）。

件在当时巴黎曾轰动一时。拉康对这一案例更是情有独钟。在详细分析了此案例后，他指出，那位被刺伤的著名女演员其实正是爱米亚所追求的理想自我，是她所要想像认同的对象。在单一的自恋性想像维度中，想像认同他人，无疑就是置他人于死地，而刺杀行为，也不过是爱或自恋认同的一种表现方式。

自恋是一种谋杀，从最初的古希腊神话中就已经得到了证实。爱的谋杀往往以一种拉康称之为攻击性 (*l'agressivité*) 的形式表现出来。“攻击性是我们称之为自恋的认同模式的关联倾向，它决定了人类自我的形式结构和具有人类世界特色的实体域的形式结构。”<sup>①</sup>从主体正常的发展历史来看，攻击性往往在力比多转化时期表现出来，如断奶期、奥狄浦斯时期、青春期、性成熟期、当母亲时期甚至更年期。至于涉及到精神性症状，在偏执症患者与偏执型精神症患者身上，攻击性无疑是根本性的。我们要避免把攻击性与力比多直接等同，也不要轻率地认为它就是力比多中一种破坏性的因素。要想正确理解攻击性概念，只有从自我或自恋的角度出发，它与一种为生存而斗争的观念有关，譬如黑格尔所说的绝对主人即主人意识就因为攻击性而怀有一种自恋性的恐惧 (*la crainte narcissique*)，达尔文主义其实也是一种关于自恋性攻击性的理论，不过，不能把攻击性与道德上的一种力的效力 (*la vertu de la force*) 混淆起来，譬如中国道德中的“阳” (*jang, yang*) 就不能当作一种

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 110.

攻击性来理解。<sup>①</sup>

“镜像时期”的经验表明，与镜像的认同即第一性自恋促成了人类主体自我的诞生。自我诞生后，从想像层面上看，人类主体与外界的关系就成了自我与他人的关系。自我与他人的关系也就是第二性自恋关系。一方面，自我不但处于想像关系中的一极，而且还位于核心地位，世界是围绕着自我而构成的，自我是一切想像关系的缔造者，于是，围绕自我构成的所有东西往往都带有一种拟人特征，甚至我们可以说是拟自我特

① Lacan, *Écrits*, 1966, pp. 120-1. 拉康有相当不错的中文底子，他对于中国思想中的一些基本概念非常了解，譬如他用能指理论来解释阴和阳，应该说是比较到位的，不过，他对中国道德的理解却不能令人恭维，譬如，当谈到孟子善的概念时，他简单地把之归为善恶二元对立中的善，并认为儒家小看了恶的力量。我们知道，精神分析学是非道德的，它认为人的欲望是无法遏制的，萨德和波德莱尔曾经把这种恶的力量揭示得淋漓尽致。不过，以实践为核心的中国道德观与任何流派的西方道德观根本上是不同的，如以善的概念为例，根据牟宗三先生的说法，孟圣人所说的性善，应该把之理解为超越了善恶二元对立的善，与王阳明所说的那个无善无恶的心之体处于同一个层面，不然的话，就读不懂孟子的话了。（牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997年，第76页，第130—131页。）而任何西方道德观所讲的善都是善恶二元对立中的善。需要指出的是，拉康理论中有很多基本概念如菲勒斯和他者等，都是超越二元论的——认为超越二元论的领域才是根本的领域，这一观点得益于弗洛伊德后期关于既超越了快乐原则又超越了现实原则的强迫重复原则思想——所以，从其理论结构来看，与超越了善恶二元对立的善的思想并非不相容。拉康最终没能把握儒家这一独特的善的思想，除了与上述西方道德观传统有关以外，另一个重要的原因恐怕与其中文老师程抱一（François Cheng）的解释有关。程抱一人并没有把孟子的善的概念做上述儒家的理解，在一篇纪念拉康的论文中他这样说：“拉康和我都认为，儒家的圣人们可能都太信任人类天性了。他们既没有以根本的方式来揭示出恶的面目，也没有以根本的方式提出保护主体的权利问题。此处便是中国可以且应该向西方思想学习的大教训。”（Aubert (Jacques), Cheng (François) ect., Lacan, *L'Écrit, L'Image*, 2000, p. 146.）不难看出，程抱一的思维是典型的西方式思维。

征(*caractère égomorphique*)。<sup>①</sup> 另一方面,他人作为想像关系的另一极,也是不可或缺的一部分。想像关系具有如此明显的自恋特征,以至于拉康说:“因为,当主体把自身置于自我域之中时,事实上一切都受自恋关系的支配。”<sup>②</sup>当然,这不是人类主体的全部,人类主体不仅受到想像秩序的迷惑,而且也受到象征秩序的影响。不过,虽然人类主体后来通过象征秩序的干预调节了想像的迷惑,但是,“自恋结构有一种无法根除的特征”<sup>③</sup>,它将一直伴随着人类主体,并不时地在主体身上表现出来。

## 第二节 对象关系

一旦自我占据了想像关系的中心,他人就是其想像的对象。同样,对于他人自我而言,自我也是其想像的对象。于是,自我与他人之间可以说就是一种互为对象的对象关系。拉康所讲的对象关系理论是这个意思吗?如果是这样的话,那么,他为什么要多次强调想像关系尤其自恋维度对于对象关系的优先性与基础性呢?譬如,“对象关系总是必须服从自恋的框架,而且必须被铭刻于其中”。<sup>④</sup>还有,“要说有一种对象关系,必须已有了一种自我与他人的自恋关系”。<sup>⑤</sup>另外,如果两者之间互为对象的

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 198.

② Ibid., p. 252.

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 119.

④ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 197.

⑤ Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 118.

关系可以称为对象关系的话,那么,两者之间互为认识对象的认识论关系也可以是一种对象关系了。显然,拉康所说的对象关系理论另有其义。

要想说清楚对象关系,还得从对象概念说起。在传统的哲学或知识论看来,对象总是相对于认识主体而言的。一方面,对象也称之为客体,因为它是客观的,并不依赖于认识主体而存在,另一方面,认识主体往往并不是指具体的个体,而是指具有共同理性的全体人类主体,而且,对象的性质原则上可以被认识主体所认识。精神分析学的对象概念,与传统对象观不同,最根本的一点在于,它不是从认识论的角度出发来探讨对象的。一方面,它认为并不存在什么客观地独立于人类主体之外的客体或事物,对象总是力比多投注的对象;另一方面,它认为主体也不是认识主体,而是愿望或欲望主体。

在弗洛伊德文本中,对象概念主要是被从以下两个角度进行讨论的:其一,对象是性欲内驱力或性欲力比多的对象。在谈到性欲内驱力问题时,弗氏首先对性欲内驱力的对象与性欲内驱力的目标(aim)做了区分,“我现在引入两个技术术语。让我们称性欲吸引力由之而来的那个人为性欲对象,称性欲内驱力朝向的行为为性欲目标”。<sup>①</sup> 接着,他又这样来界定性欲对象:“一种性欲内驱力的对象就是这么一个东西,关于它或通过它,性欲内驱力能够达到其目标”。<sup>②</sup> 简言之,如果性欲内驱力的目标是满足行为的话,那么,性欲内驱力的对象就是手段或方式。手段或方式总是屈从于目标,同样,性欲内驱力的对象总是屈从

① Freud, S. E. , VII, pp. 135-6.

② Freud, ‘Insincts and their Vicissitudes’ , C. P. , IV, p. 65.

于性欲内驱力的目标即满足。弗氏正是在这一意义上谈论对象的，“它(性欲内驱力的对象)是关于性欲内驱力的最易变的东西，最初并不与性欲内驱力相连，只有在特殊地胜任了使满足成为可能的结果中，它才归属于性欲内驱力”<sup>①</sup>。对象的这种易变性，是性欲内驱力对象最主要的特征。以此为基础，拉康发展了弗氏的这一对象观，把对象视为根本是一种缺乏之类的东西(参见第一章第二节)。另外，与性欲内驱力或性欲力比多的对象相对应的内驱力的来源(*triebquelle, source de la plusion*)，往往是部分或构成性内驱力，而不是一种统一的内驱力，换言之，自我还没有最终形成，所以，对象并不具有整体感，如既可以是一个人，也可以是人躯体上的部分，即所谓的“部分对象”。其二，对象是爱或恨的对象。一旦谈到爱或恨，就涉及了自我力比多，而不再是性欲力比多，“因此我们知道爱与恨的态度不能被认为去表示(性欲)内驱力及其对象关系的特征，而是留给整个自我与其对象的关系”。<sup>②</sup> 同时，与之相对应的内驱力的来源，已不再是一些部分或构成性内驱力，而是一种集中在生殖组织中的统一的内驱力。在自我与对象的关系上，一方面，自我取得了独立性后，不仅成为了力比多能量的贮存处，而且还作为力比多的投注者，把力比多投注到自我之外的对象上；另一方面，由于自我的形成使人类主体拥有了一种整体感，所以，对象不会再以“部分对象”的面目出现，而往往是整个人。有意思的是，一些弗洛伊德之后的精神分析师认为，由于自我对象具有那种整体性与自足性，使得精神分析学理论有理由把自我对象与传

① Freud, ‘*Instincts and their Vicissitudes*’, *C. P.*, IV, p. 65.

② *Ibid.*, p. 80.

统认识对象联系起来考虑,进而有可能去探讨一种关于知识的精神分析学理论。<sup>①</sup> 拉康似乎并不否认这种联系,不过,在他看来,问题的关键并不在于,精神分析学的自我对象概念和传统认识对象概念之间是否存在某种联系,而在于,无论是自我对象,还是传统认识对象——如果两者可以联系起来的话,恰恰支持了拉康的观点——它们的整体性都是一种虚幻的整体性,故无法成为真正的对象。真正的对象是缺乏。

在结合了弗洛伊德上述两个观点之后,拉康提出了自己的对象观:其一,对象是欲望的对象,根本上是一种缺乏,这一点我们在前面已经谈过;其二,由于对象根本上是一种缺乏,力比多所投注的对象实际上只能是一种代理或替代;其三,作为代理或替代的对象,可以是自我形成之前的“部分对象”,也可以是自我的对象。鉴于对象关系服从于自恋关系的框架,其中涉及的对象便是自我的对象。

在自我与他人的对象关系问题上,如果说自我把他人当做一个对象的话,那么,自我一定已是一个对象。从弗洛伊德在《论自恋:导论》一文的论述来看,情况似乎正是这样,力比多从外界对象返回投注在自身身上,产生了自我,自我开始成为力比多能量的贮存处,进而作为独立的心理器官或机构,向外界对象投注统一的力比多。简言之,自我首先是返回投注力比多的对象。在拉康文本中,自我首先是一个对象或首先必须被对象化这一问题表现得更为清楚。我们前面已经提到过,镜像只是自我的原型,真正的自我是在自我与他人的一系列角色转换过程

<sup>①</sup> Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 293.

中逐渐建立起来的。角色转换的作用不仅在于自我通过占据他人位置获得了躯体感,更重要的还在于,要想获得躯体感,自我一开始就须被对象化。自我的被对象化,一方面,是自我最终形成的一个必不可少的步骤,另一方面,也是主体正常成长的必经环节,因为,只有当主体(儿童)把自我视为一个对象,视为与他人躯体一样一个躯体对象时,主体(儿童)才能得以开始区分意识与躯体(参见第一章第一节)。在自身对象化的基础上,自我把他人对象化了,把外界对象化了,进而形成一个自我与他人的想像世界。

在精神分析学看来,对象化不仅是想像自恋的一种方式,是自我处理与外界关系的一种方式,而且也是人类获取知识的一种途径,也是知识与社会进步的前提。譬如说科学,科学知识是怎么获取的呢?我们都应该知道,科学知识的获取必须以对象化(客观化)为前提,科学知识是一种典型的对象化了的知识,至于科学的进步,同样取决于是否把一切可以对象化(客观化)了的东西都对象化(客观化)了。当然,在拉康看来,一切对象化的前提仍然是自我的被对象化,而且,对于精神分析学这一门学科的知识而言,自我的被对象化显得尤其重要。他这样说:“要取得进步,所有知识(*connaissance*)必须对象化(客观化)所有可对象化(可客观化)的部分。一种精神分析学是如何进步的呢?那就是,通过干预迫使主体对象化自身,迫使主体把自己当做一个对象”。<sup>①</sup> 需要指出的是,关于知识,拉康在其理论中用了两个不同的词语,*connaissance* 和 *savoir*,前者以科学知识为典范,是一种关于现实的知识,后者则指无意识中的知识,也是真正的

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 230.

知识。connaissance 之所以不是一种真正的知识,原因就在于,所有的 connaissance 都以自我的被对象化为前提,而作为对象的自我一开始就是一个虚幻的构造物。

以自我的被对象化为基础,自我与他人构成了一种想像自恋的关系。拉康称这种自我与他人之间的关系为一种对象关系 (relation d'objet)。显而易见,对象关系不是一种与对象的关系 (the relationship to the object)。所谓与对象的关系,一方面,预设了对象在被主体视为对象之前就已存在,另一方面,同样预设了主体在与对象发生关系之前就已经在场,这是一种典型的认识主体与认识对象(客体)之间的认识论关系。对象关系理论坚决否认了这两种预设,主张一种相互作用的关系说。相互作用说,既摆脱了像孰先孰后这样的难题,又说明了主体自我与对象之间的不可分离性。不可分离性也正好说明了对象关系的自恋性基础。我们甚至可以说,拉康所说的对象关系根本上是一种一元的自恋关系,而不是本节开头所说的那种互为对象的二元关系。鉴于对象关系处于这种根本的地位上,它与原初的自我对象化似乎具有同种功能,所以拉康有时也称对象关系是一切对象化的前提,“它(对象关系)是外在世界对象化(客观化)——无论是素朴、自发的对象化(客观化),还是科学的对象化(客观化)——的原初条件”。<sup>①</sup>

从精神分析学的历史来看,对象关系理论最初是由著名的心理学家和精神分析学家巴伦特 (Balint) 在 20 世纪 30 年代提出的。在巴伦特看来,几乎所有的精神分析学词汇,都是用来描述单独的个体,譬如其人格、其心理器官、其心理活动等等,似乎

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 118.

精神分析学是一种“一体心理学”(one-body psychology),于是,个体与外界之间的关系问题,尤其是个体与个体之间的人际关系问题,就有被忽视的危险,所以,他提出对象关系理论,某种“双体心理学”(two-body psychology),希望通过人际关系的研究,进一步丰富精神分析学的理论。继巴伦特之后,在对象关系理论领域中,最杰出的精神分析家恐怕就是克莱茵了。克莱茵以研究母婴关系著称于精神分析学界,与其说她把对象关系的理论应用到母婴关系领域,不如说她用母婴关系领域中所取得的成果发展了对象关系理论,如她认为,婴儿与母亲的实践都表明,母婴关系就是互为需要满足的对象关系。结合上述两者关于对象关系的论述,有几点需要指出:其一,无论是巴伦特,还是克莱茵,他们所说的对象关系,也不是一种与对象的关系,在这一点上,与拉康似乎没什么不同,这可能是由精神分析学独特的对象概念决定的。其二,两者都没有把对象关系局限在自恋的框架内,相反,他们提出对象关系理论,正是为了要走出精神分析学所面临的那种唯我论的危险,而且把对象关系视为人与人之间的一种真实人际关系的写照。

拉康重提对象关系理论,很大程度上是在回应上述两者在精神分析学界提出对象关系理论后所造成的影响。自从巴伦特在20世纪30年代提出对象关系理论以来,加上后来英美自我心理学派对之进行的修正和发展,对象关系理论实际上长期在精神分析理论界占据着统治性地位,并产生了极大的负面影响。拉康在1955年曾经这样说:“今天,对象关系已成为被提上议事日程的事情了。我已经告诉你们,它是如何处在所有模棱两可的中心的。现在,这些模棱两可使我们很难重新把握弗洛伊德作品的最后几部分,很难把最近的精神

分析的技术探索重新放置在经常被遗忘了的精神分析学的意义的框架之内。”<sup>①</sup>由此可见，他重提对象关系理论，正是为了批判该理论。他对对象关系理论的批评可以归结如下：首先，他认为对象关系只能局限在想像自恋的框架内，而且，任何的对象化都必须以自我的被对象化为前提。其次，尽管巴伦特和克莱茵并没有把对象关系局限于自恋的框架内，但是，这并不意味着他们所讨论的对象关系与想像的自恋关系丝毫无关，恰恰相反，如互为需要满足对象的母婴关系，不可能不具有想像自恋关系的特征。再次，如果要谈到人际关系，需要引入信任或认可，引入语言的因素，或者说，必须从主体间关系的角度来谈。拉康这样说：“你们会看到，与巴伦特的观点不同，而更多地与我们（精神分析）的经验相一致的是，我们必须从一种根本的主体间性出发，从主体完全被他人主体所接受（这一事实）出发。”<sup>②</sup>与之相反，巴伦特则认为，作为对象关系的人际关系，源自前生殖阶段的原爱（primary love），在此阶段，对象没有自身感（selfish），只是满足需要的对象，到了生殖阶段，对象仍然没有自身感，同样还是满足需要的对象，于是，当被问及人际关系中的主体间性时，他不得不承认，主体间性也是源自前生殖阶段。至此，其理论就无法自圆其说了。<sup>③</sup>事实上，只有引入他人的认可，人际关系的双方才能获得自身感，同样，主体间性也只有从语言的角度来谈论，而不可能存在于象征秩序还没有完全切入的前生殖阶段。最后，对象关系理论认为它反映了真实的人际关系，这一观

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 290.

② Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 242.

③ Cf : Lacan, *Séminar I*, 1991, pp. 212-3.

点不仅是错误的,而且也是极度有害的。说它是错误的,因为它企图用一种想像关系来表示真实的人际关系。说它是极度有害的,主要是就精神分析学的实践而言,如果把分析师与分析者之间的分析关系视为对象关系的话,那么,不仅看不到分析关系本质上是一种言语关系,而且还有把分析实践引入歧路的危险。

### 第三节 想像和现实

一旦自我形成,自我与他人就构成了一个想像的世界,这个世界便是所谓的外部世界。一方面,所谓外部世界总是相对于自我而言的,因为,在自我未形成之前,既没有内外之分,也没有我与世界的差别。另一方面,与不承认存在着所谓的客观独立的对象(客体)一样,精神分析学所说的外部世界也不是客观独立的世界。在自我与外部世界的关系问题上,拉康结合了心理学上的成像理论,提出“镜像时期”理论,通过镜像的成像作用,不仅促成了人类主体的自我原型的诞生,而且,人类主体与外界(现实)之间建立一种像的联系,外部世界成了一个像的世界。如果没有象征秩序的介入,我们可以说,人类会与动物一样,眼里的外部世界将是一个完完全全的像的世界。不过,对于人类主体来说,这种像的世界与现实世界有很大的关系。

精神分析学的现实概念与对象概念一样复杂。弗洛伊德本人似乎没有专门就现实概念进行论述,他使用最频繁的两个相关概念是现实原则(*reality principle*)与现实检验(*realitytesting*)。关于前者,弗洛伊德总是把它与另一个原则即快乐原则(*pleasure principle*)对应起来。这两个原则都是支配心理作用

的原则。根据精神分析学的理论,来自无意识领域的内驱力,总是追求满足,力求快乐,避免任何的不快乐。什么是快乐,什么是不快乐呢?不快乐总是与兴奋量(quantities of excitation)的上升有关,反之,快乐就是兴奋量的下降。为此,弗氏称快乐原则为一个经济学概念。满足受挫是从婴儿来到世间开始的,为了尽快降低由不快乐所带来的庞大兴奋量,或者说,为了尽快释放内驱力所带来的紧张感,婴儿往往首先求助于幻觉,幻觉破灭后才引入现实原则。“只有在所期待的满足没有出现,经历了失望后,才导致抛弃用幻觉的方式去追求满足。与之相反,心理器官不得不决定在外部世界中形成一种关于现实环境的构想,决定在它们中努力实现一种现实的改变。一种新的心理作用原则就这样被引入了。呈现在精神中的东西不再是令人愉悦的,而是现实的东西,甚至后者碰巧是不令人愉悦的。”<sup>①</sup>由此可见,现实原则是作为一个调节原则而出现的。首先,它必须对来自无意识领域的内驱力所具有的自由的力比多能量进行规范,使之成为一种被束缚的(bound)能量,使之不再任意妄为,无拘无束。其次,现实原则并非要否定内驱力追求满足的愿望,而是对之进行引导和调节,要么是通过迂回曲折的道路,要么是通过延迟的方式,使之无法得到直接的或当下的满足。再次,从弗氏第一地形学理论来说,现实原则作用于前意识—意识系统,而快乐原则作用于无意识领域,后者属于第一过程,前者属于第二过程,所以,从心理活动的角度来看,有一个从快乐原则转换到现实原则的过程。从弗氏第二地形学理论来说,现实原则体现了

<sup>①</sup> Freud, S. E., XII, p. 219. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 380 and p. 382.

自我的心理作用原则,无意识系统与前意识—意识系统不再做截然的区分,从快乐原则到现实原则的转换也不意味着对前者的压抑,而是说,现实原则保证可以在现实世界中获得满足,同时快乐原则继续占据着整个心理活动。最后,弗洛伊德晚期提出死内驱力理论,认为存在一种超越快乐原则的东西,不仅快乐原则要服从它,现实原则同样要服从它。

关于现实检验,在弗洛伊德文本中似乎有两条不同的线索。第一条线索为大家所熟悉。所谓现实检验,就是一种心理器官的内部作用过程,通过它,人类主体可以区分来自外部世界的刺激与出自心理内部的刺激,进而可以区分反映外界的知觉与梦、幻觉等想像之物。区分外部刺激与内在刺激的根据在于,对于前者,躯体活动可以对之产生影响,譬如有些外界刺激可以通过躯体活动得到避免,对于后者,无论什么样的躯体活动似乎都不能消除它。于是,由外界刺激引起的便是知觉,知觉是现实的风向标,反之,由内部刺激引起的便是想像之物。这种观点一直持续到弗洛伊德的晚期思想。在《精神分析学引论》一书中,他这样说:“鉴于记忆痕迹就像知觉一样能够成为意识,尤其通过其与言语残留的联系,故有可能出现一种引起对现实的错误认识的混乱。通过建立现实检验,自我保卫自己,反对这种可能性。”<sup>①</sup>另一条线索可以分为三个阶段,第一阶段,对于人类主体而言,获得现实感,似乎是无可争议的事实,现实与非现实的区分似乎也是理所当然,知觉等同于现实(外部世界),现实检验是件容易的事情。弗氏这样说,“因此原初的现实自我(original

---

<sup>①</sup> Freud, S. E., XXIII, p. 199. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 383 and p. 385.

reality-ego) 通过一种可以信赖的客观标准区分外在与内在……”<sup>①</sup>甚至这样说：“因此，从根源上说，一种表象的惟一存在就是对于被表象之物的现实的一种保证。”<sup>②</sup>这一阶段的观点类似于第一条线索中的观点，不过，弗氏此处所持的似乎是一种客观的现实观。第二阶段，弗氏提出快乐自我(pleasure-ego)概念，认为只存在快乐与不快乐之分，而不存在所谓的主观(主体)与客观(外部世界)之分，所以，区分的标准是快乐与否，而非现实检验。快乐自我把主体与快乐相等同，把外部世界与不快乐相等同。<sup>③</sup>于是，主体与外部世界的对立就成了快乐与不快乐的对立，所谓主体或快乐，就是所有与快乐有关的东西的内投射(introjection)，所谓外部世界，就是所有与不快乐有关的东西的向外投射(projection)，现实与非现实之分无从说起。第三阶段，弗氏提出权威的现实自我(reality-ego)概念，把自我视为一种内在现实(internal reality)，试图解决复杂的现实问题。如果说知觉与想像之物(梦、幻觉等)的差别可以通过内外刺激的不同得到区分的话，那么，当涉及以前曾被知觉到的东西重现在意识中时，问题就出现了。“主客对立并不是一开始就存在。它的出现只能依据以下事实，即思维拥有这种能力，通过重现为一种表象，无须外在对象仍然在此，它能把曾经知觉到的东西再次带到精神之前。”<sup>④</sup>这是一种非常普遍的心理现象，人类主体现实感实际上依赖于它。如果再用内外刺激的标准来界定它，把之归于想像之物，显然不对了。弗氏把它与知觉都归于自我

① Freud, ‘Insincts and their Vicissitudes’, C. P., IV, p. 78.

② Freud, S. E., XIX, p. 237.

③ Freud, ‘Insincts and their Vicissitudes’, C. P., IV, p. 79.

④ Freud, S. E., XIX, p. 237.

这种内在现实，并认为内在现实与外界现实是相应的。这一阶段，如果说现实检验的话，那便是自我的功能了，不过弗洛伊德后期自我概念非常复杂，涉及现实检验的问题也就变得相当复杂了。

综上所述，弗洛伊德在现实问题上的观点可以归结为如下几点：一，基本上不承认存在着一种独立的客观世界；二，涉及现实的东西往往也是属于不快乐的东西；三，在人的精神生活中，现实并没有占据主要的地位；四，现实与想像之物（梦、幻觉等）之间的差别似乎没有绝对的界限。拉康基本上继承了弗洛伊德关于现实的观点，首先，在他看来，世界总是主体的世界，总是主体已身处其中的世界，不存在一种所谓的独立的客观世界，这恐怕也是后海德格尔时代思想家们对世界观点的一种共识吧。其次，关于现实的性质与地位问题，拉康没有像弗洛伊德那样把现实的性质与不快乐的东西直接相等同，不过他同时又声称，现实问题总是与挫折等经历不可避免地联系在一起；至于说到现实的地位，根据精神分析学的传统，现实反映的一直不是人类心理活动根本的一面，弗氏起先说快乐原则支配了人类的心理活动，后来又说，在无意识层面上，有一种比快乐原则更基本的强迫重复原则，是人类心理活动的真正支配者。拉康把强迫重复现象与象征结构的必然性联系在一起，认为现实和想像最终受制于象征。最后，关于现实与非现实（梦、幻觉等）之间的关系问题，弗洛伊德希望通过区分力比多投注（如知觉）与力比多倒回投注（如幻觉），来区分两者，不过，鉴于记忆有重现知觉的能力，运用这种区分法似乎很难对上述两者做出明确的区分。拉康放弃了这种区分法，认为关键要对想像与实在做出区分，如果想像的东西与实在的东西处于同一层面，那么，幻觉就出现了，症状

就出现了。现实不能与实在相混淆,这可以说是精神分析学的一个原则。

在著名的 R 图中,拉康着重探讨了处于想像维度中的现实问题,“……就这些线界定了现实的领域而言,而非仅仅依赖于它们,图 R 呈现了知觉的测定之线,或者说对象的测定之线。”<sup>①</sup>

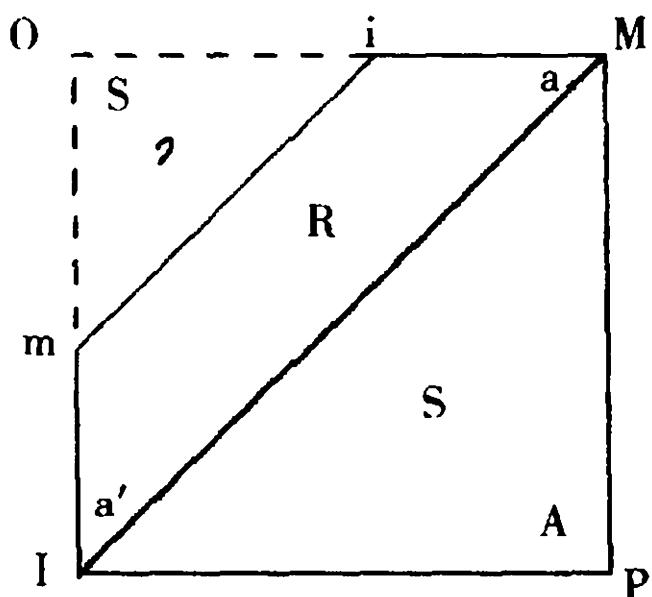


图 R

图 R 实际上是两个三角形的组合,IO( $\varphi$ )M 构成的是想像三角形。我们前面已经谈到过想像三角形的典范,如婴儿、菲勒斯与母亲,不过,由于想像三角形的第三者菲勒斯实际上代表的是一种缺乏,所以它属于另一个秩序“实在界”,而并非属于想像秩序;IMP 则构成象征三角形,即儿童、母亲与父亲。中间由 miMI 所构成的四边形就是现实的领域。其中 m 代表自我,i 代表镜像,M 就是原初对象即能指母亲,I 则代表理想自我。另外,由于图 R 覆盖或包括了图 L(见第七章),故 M 的位置同时也是 a 的位置,a 是主体言说的对象,也是他人的自我,I 的位置

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 552.

同时也是  $a'$  的位置,  $a'$  是主体的自我。关于四边形  $miMI$ ,  $mi$  就是镜像关系, 是最初的自恋关系, 是一切想像关系的基础; 从  $I(a')$  到  $M(a)$ , 也是一种想像关系, 代表了一种拉康称之为“爱欲攻击性的”自恋关系, 说明自我与他人之间的关系根本上是一种你死我活的关系; 从  $m$  到  $I$ , 代表了一系列自恋认同, 从最初自我的形成, 到最后与父亲的认同, 产生自我理想; 至于  $IM$ , 其所占位置是多重的, 最初代表着母婴关系, 想像自恋关系的典范, 是后来主体自我与他人自我  $a'a$  关系的基础, 不过, 母亲同时又是打开象征秩序的能指母亲, 而儿童最后又在父亲的层面上认同了自我理想, 于是  $IM$  也是象征三角形的两角。所以, 我们最好把  $IM$  视为想像(现实)与象征的界限。

在另一个地方, 拉康对图 R 中想像秩序的形成做了更为具体的说明, 他在  $mM$  之间连了一条线, 以此线为基础, 分别转向左和右, 由此把上述四边形分为了两个三角形。他称想像秩序的形成是一种双重运动, “一方面, 在躯体之像的形式下, 现实的经验引入了一种幻想的和令人上当的元素, 作为定位主体与现实关系的根本元素。另一方面, 此经验留给儿童的余地, 使儿童有可能在一种相反的方向上, 完成其自我最初的认同, 一边进入另一个领域。”<sup>①</sup>很显然, 就想像秩序而言, 涉及两方面问题, 其一, 想像秩序带有一种欺骗性维度, 它源自婴儿把镜像当做自我的经历, 现实就是在这种欺骗性元素的基础上建立起来的, 说现实的领域是想像的领域, 也就是说现实不是真实。其二, 想像的维度除了带来欺骗性一面以外, 还带来了自恋认同的一面。认同的一面就是拉康所说的现实经验留给儿童的“余地”, 它使

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire*, V, 1998, p. 225.

儿童有所为,使儿童有可能摆脱纯粹想像自恋认同的樊篱,通过另一种性质的认同,与父亲的象征认同,从而进入另一领域即象征秩序,“这便是自我理想,通过走向象征的方向,主体与它认同了。”①

在拉康理论中,想像的秩序并不是单独来谈论的,只有动物世界才是纯粹的想像世界。对于人类而言,其实并不存在单一的纯粹的想像维度,想像总是与实在相关的想像,想像总是与象征相关的想像,对于其他两大秩序而言也是如此,这就是拉康特有的“三界结”理论。结合上述图 R,我们试着这样来阐述三者之间关系的最初面目:首先,自我与镜像想像认同的经验,不仅打开了想像的维度,而且,在原本混沌一片的实在秩序中,想像与实在分离了开来,“自我的原型是儿童在其经验中取得的对其自身的那种最初的征服或控制,从那一时刻起,通过其需置身于其中的关系,他把实在之极分为两部分。”②其次,自我的原型虽然打开了想像的维度,不过,在没有受到象征秩序制约之前,它是没有界限的,就如实在一样荒芜。母亲能指引入了象征秩序,从而使想像秩序得到了界定,被界定了的想像秩序领域才是现实的领域,所以,一旦讲到人类现实问题,必须涉及能指,“当涉及现实时,如何能够否认作为最初现实的能指在人类实在中有效地进入游戏呢?”③这一方面说明了,现实不仅是与实在已

---

① Lacan, *Séminaire, V*, 1998, p. 226.

② ibid. 需要指出的是,关于想像与实在之间的分离,拉康此处用的是“*dédoubler*”一词,“*dédoubler*”一词最初的意思为拆掉衣服的里子,后引申为把……分为两份等等这样的意思。由此可见,想像与实在之间的分离,并不是像通常所说把一个东西分为两个部分那样,而倒像衣服与里子分离时的关系。

③ Ibid. , p. 222.

经分离了的想像领域,而且也是象征作用下的想像领域。鉴于象征秩序或母亲能指的引入与婴儿的挫折经验有关,于是现实与挫折等经历又是密不可分,“如果不考虑这些十足的经验,它们应涉及挫折、不和谐、冲突、灼烧和所有你们愿意使用的词汇,那么,主体进入某种该是的现实,根本上是无法设想的。”<sup>①</sup>需要指出的是,当拉康谈到现实与挫折的紧密关系时,更主要的是为了指出象征对于现实的构成性作用,而不仅仅在于回应弗洛伊德关于现实就是不快乐的论断。另一方面也说明了,现实既是想像之像的领域,也是可说的领域,象征的作用使现实充满了能指,图 R 中从 m 到 I,就表示自我与现实中多种能指的连续认同,直到与父亲能指的认同,形成自我理想。<sup>②</sup> 最后,我们可以说,想像从实在中分离出来后,又受到了象征的界定,此想像领域便是现实。

① Lacan, *Séminaire*, V, 1998, p. 222.

② Ibid. , p. 226.

## 第四章 象征的捕捉

### 第一节 能指之网

“象征界”的集中代表是能指(signifiant)。一般认为，拉康的能指概念来自索绪尔<sup>①</sup>，又超越了后者。能指和所指(signifié)是索绪尔在谈论语言符号的性质时提出来的一对概念。与把语言视为一种分类命名集的天真看法不同，索氏认为，“语言符号连结的不是事物和名称，而是概念和音响形象”。<sup>②</sup>然而，在日常使用中，语言符号这个术语一般只指语词形象即音响形象，结果让部分要素包含了符号整体。为

<sup>①</sup> 有意思的是，拉康在1972—1973年的第二十个讲习班上有一次讲到，如果提升到语言学传统的习俗或仪式(les rites)中去看，能指并不专门属于索绪尔，而是可以追溯到斯多亚，以及由此反映在圣奥古斯丁作品中的东西。(Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 22.)不过，作为现代语言学之父的索绪尔，其在20世纪所造成的影响以及其对拉康的影响，都是有目共睹的。在五六十年代，拉康反复提到索绪尔，在《L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud》一文中，拉康明确把其能指/所指公式归功于索绪尔(Lacan, *Écrits*, 1966, p. 497.)，在《La chose freudienne》一文中，又对索绪尔大加赞赏(Lacan, *Écrits*, 1966, p. 414.)。鉴于此，本文倾向于认为，拉康的能指与所指概念来自索绪尔，但又不同于后者。

<sup>②</sup> 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1996年，第101页。

了避免出现这种混淆，索氏称：“我们建议保留用符号这一词表示整体，用所指和能指分别代替概念和音响形象。”<sup>①</sup>所指与能指这一对概念的提出，不但消除了上述由于使用上混淆而产生的歧义，而且还有这样的好处：既能表明它们彼此间的对立，又能表明它们与它们所属整体间的对立。<sup>②</sup>这是一种典型的二元论。

索氏否认语言与外界的联系，认为它是具有心理性质的东西，“一种两面的心理实体”。作为语言符号内部的两个要素，所指（概念）和能指（音响形象）无疑也是心理性的东西。前者的心理性是众所周知的，而后者往往会被当做物质性的声音。为此，索氏专门指出，“后者不是物质的声音，纯粹物理的东西，而是这声音的心理印迹，我们的感觉给我们证明的声音表象。它是属于感觉的，我们有时把它叫做‘物质的’，那只是在这个意义上说的，而且是跟联想的另一个要素，一般更抽象的概念相对立而言的。”<sup>③</sup>

关于语言符号，索氏认为它具有两个头等重要的特征：一是符号的任意性，二是能指的线形特征。符号的任意性就是说，所指与能指的联系是任意的，两者之间没有任何内在的、自然的联系。例如“姊妹”的观念在法语里同用来做它的能指的 s-ö-r( soeur) 这一串声音没有任何内在的关系，因为它也可以用任何别的声音来表示。语言间的差别和不同语言的存在

---

① 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1996年，第102页。

② 同上。

③ 同上，第101页。

就是最好的证明。正是在任意性这一点上,索氏指出,语言符号与象征<sup>①</sup>不同,因为后者永远不会是完全任意的。

在能指与所指之间的关系问题上,拉康把索绪尔的  $s/s$  (*signifié/signifiant*) 公式颠倒为  $S/s$  (*Signifiant/signifié*),以突出能指的至上性,这是面对拉康理论时首先会遇到的最显眼的一个特征,也是经常被人所引述的一点。这不是一种简单的颠倒。一方面,在颠倒公式的同时,拉康把作为能指的  $S$  大写了,从而突出了能指的地位和功能。我们知道,索绪尔把所指置于能指之上,并不是一个随意的行为。他之所以这样做,恐怕是想强调,前者相对于后者来说更为重要。这可以从他关于“语言是组织在声音物质中的思想”<sup>②</sup>这样的论述中得到佐证。从哲学史的角度来看,这其实是一种观念至上论,即观念(概念)总是优于且主导着感觉(我们知道索绪尔的能指是属于感觉的)。正因为如此,不少后学者认为索绪尔仍然属于传统形而上学者。拉康突出了能指的至上性,就是对传统观念至上论的反对。强调能指的至上性,也是众多(后)结构主义者一个共同的特征。

另一方面,拉康认为能指与所指之间的关系并不是一种紧密的结合关系,而是一种不确定的关系。索绪尔强调语言符号

① 索绪尔此处所说的象征完全不同于拉康理论中的象征概念。索绪尔所说的象征,类似于通常所说的象征,就是用具体的事物来表现抽象意义。他列举了象征的特点:它永远不是完全任意的;它不是空洞的;它在能指与所指之间有一点自然联系的根基;并举了天平象征法律这个例子。校注还特别指出,索绪尔此处所说的象征主要针对德国哲学家卡西勒的象征符号概念。(参见索绪尔《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第104页。)拉康所说的象征则指一种切口,在场与缺场的切口,语言世界就是在这种切口基础上建立起来的。

② 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第157页。

的整体性,认为语言符号必须是能指和所指两者的结合。换言之,一旦我们说到一个语言符号时,它必然已是一种确定了的结合关系的产物。至于  $s/s$  公式中间的斜杠“/”,应该说并不代表一种阻隔,它可能更多地在于表明两者的结合只是任意的,而不是一种内在的天然关系。而对于拉康来说, $S/s$  公式中间斜杠“/”的存在,却具有一种阻隔作用。他这样说:“事实上,由于能指和所指最初所处的位置就像用来抵制意义的斜杠,从一开始就把它们分离为两种不同的秩序,这门语言学的主题乐就因此中断了。”<sup>①</sup>于是就出现了这样的情形,一边是随着能指流的展开而不断移动的能指,另一边则是在斜杠“/”之下不停地滑动着的飘忽的所指。所以,两者之间既不是一种确定的一一对应关系,也不是一种一对多的多重对应关系(如所谓的一词多义)——因为一对多其实是多个一一对应关系——而只能是如拉康所说的,一种类似于坐椅软垫缝钉点(*le point de capiton*)的关系<sup>②</sup>,一种临时的、不牢靠的、不确定的偶遇关系。此处需要特别指出的是,不宜把拉康所说的能指与所指之间的不确定关系视为一种任意性。他曾经特意批评道:“说能指是任意的,与简单地说能指和其所指效果没有什么关系,并不是同一个意思,因为前者滑入了另一个参照(*référence*)”。<sup>③</sup> 能指不应该被赋予任意性特征,而是应该把它归于偶然性范畴。<sup>④</sup>

关于语言符号的第二个重要特征,索氏是这样说的:“能指属听觉性质,只在时间上展开,而且具有借自时间的特征:(a)

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 497.

② Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 304.

③ Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 32.

④ Ibid., p. 41.

它体现一个长度,(b)这长度只能在一个向度上测定:它是一条线。”<sup>①</sup>这个特征是显而易见的,不仅因为,语言的展开,无论是言说还是默语,总是在时间的维度中进行,而且还因为,只要我们用文字把它们表示出来,用书写符号的空间线条代替时间上的前后相继,这个特征就马上可以看到。语言符号中的能指不同于视觉能指(visual signifiers)<sup>②</sup>如航海灯塔:后者可以在几个向度上同时并发,而前者却只有时间上的一条线。(听觉)能指在时间的向度上相继出现,构成了一条链条。能指往往以链条的形式出现。

索氏关于能指线形特征的思想启发了拉康。后者在此基础上提出了其“能指链”(La chaîne signifiante ou la chaîne de signifiant)理论。两者都用“链(条)”的形式来表示能指的组织形式和结构形式,不过,两者的理论在本质上却存在着根本的差别。对于前者来说,能指流之所以具有“链”的形式,那是因为,当语音流在时间维度中展开时,语音的音位分节就造就了一种“链”的形式,“就言语活动来说,articulation(分节)可以把语链分成音节,也可以指把意链分成意义单位”。<sup>③</sup>语言(能指)基本的结构形式之所以表现为链条形状,那是由于语音分节造成的结果——不过索绪尔在后面又指出,单一的语链划分实际上

① 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第106页。

② 同上。(同时可参照英文版: Saussure, *Course in General Linguistics*, 1999, p. 70.)索绪尔此处讲到视觉能指问题,这一点往往不被人所注意。一般都认为索氏所讲的能指就是语言符号中的能指即音响形象,有人甚至把能指与声音不切当地等同了起来。索氏此处提出视觉能指概念,就说明能指本身并不仅仅指听觉上的差别即音响形象,而是指一种差异性,这也就是索绪尔反复强调要从差异性的角度出发去看待语言符号及能指问题的道理所在。

③ 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第31页。

行不通的，“人们用耳朵听不出其中有任何充分而明确的划分，为此，必须求助意义”<sup>①</sup>，从中可以明确看出他与拉康之间的差别——而且，这种链条状甚至可以通过音标形式表现为可视的音标字母。而对于后者来说，他使用“能指链”这一术语，主要是为了回应人类主体的无意识问题。<sup>②</sup> 一方面，拉康声称，人类主体的无意识像语言一样被结构化<sup>③</sup>，其基本结构也表现为一种链条形状；另一方面，他又指出，作为无意识的“能指链”，其基本的链状结构，是由能指的差异性所构成，而对于这种差异，任何语言文字都无法使之成为可视之物，因为它处于无意识之中。

两者在这一理论上的差异很大程度上可以归于两者对能指性质的不同看法。如以听觉能指即语言能指为例。在索绪尔看来，语言主要是一种贮藏所，是一种从外面接受过来的东西，“语言不是说话者的一种功能，它是个人被动地记录下来的产物”<sup>④</sup>。这就说明，他实际上是从听觉的角度出发去探讨语言和能指的问题的，以听到的语音为基础，进而把能指视为语音作用之下的一种心理因素，即一种语音的心理痕迹或感觉表象，而不是指纯粹物理的声音或物质的声音。拉康认为索绪尔从听觉的角度出发去探讨语言能指问题，无疑是正确的，他继承了这一观点，称能指是一种“可以听得见的设备或材料(*le matériel*)”<sup>⑤</sup>。不过，他同时又声称，仅仅把能指归于心理因素是不够的，因为，

① 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1996年，第147页。

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 575.

③ Ibid., p. 868.

④ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1996年，第35页。

⑤ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 272.

人类主体的无意识是在能指(言语)的作用之下构成的,“无意识是言语作用于一主体所产生的影响的总量……”<sup>①</sup>所以,从根本上说,能指不是一种心理痕迹,而更像是一种无意识痕迹。按照巴黎来的拉康派精神分析师 Comaz 先生的说法,远在我们掌握语言规则之前,能指就已进驻到我们的身体。<sup>②</sup> 把能指归于身体性的东西,并不是把它视为一种纯粹物质性的东西,而是说,它比意识或心理更为基本。梅洛—庞蒂所讲的身体概念,也许有助于我们理解这一点。

“能指链”根据差异性原则组织在一起。差异性原则可以说是拉康从索绪尔理论中继承过来的最有价值的部分。我们知道,在关于语言符号整体(所指/能指)的论述中,索绪尔似乎有两条思路:一方面,他坚持认为,语言符号(所指/能指)不是抽象的事物,而是现实的客体,一种具体实体<sup>③</sup>;正是因为它是一个具体实体,所以,划分它与其他语言符号的界限成为了可能;进一步说,由任意性原则所导致的所指与能指两者的结合必然导致各单位间彼此划清界限。另一方面,鉴于连诵等现象的存在,划分界限存在着实际困难。譬如,对于[ si-ž-la-prā ] ([ si-ž-l-aprā ])这一串法语音,你是把它划分为“Si je la prends”(如果我拿它),还是划分为“Si je l'apprends”(如果我学习它)呢?显然,划分很难。由于划分单位或界限的困难性,索氏后来不得不承认,尽管实体或单位很重要,还是从价值方面来探讨为好,因为它是语言问题最重要的方面。<sup>④</sup> 此处所谓的语言价值,就是

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 142.

② 霍大同主编:《精神分析笔记》,第4卷第3期,2002年秋,第61页。

③ 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第146页。

④ 同上,第156页。

指差异性。索氏从符号差别、概念差别和声音差别三个方面来探讨价值,得出语言的价值在于差别,“语言中只有差别”。由此可见,这两条思路之间似乎存在着某种矛盾,前者认为语言符号(所指/能指)是具体现实的,后者则认为,语言符号(所指/能指)只是关系的产物,即差别关系作用的结果。

把语言(能指)视为差别作用的结果,在这一点上,拉康与索绪尔的观点可以说是一致的。不过,前者在继承后者理论的过程中发展了它,他不但视能指为一种差异性单位,而且认为能指本身就是一种差异,或者说能指就是差异本身。如果说能指的价值就在于其与另一能指的差别上,那么,从结构的角度来看,说一能指与另一能指有别,也就是说,一能指的在场意味着另一能指的缺场(*absence*)。拉康称“能指是一种关于缺场的象征符号”。<sup>①</sup> 然而,一旦说到缺场,它已是一种在场,一种“作为缺场的在场(*présence comme absence*)”。<sup>②</sup> 从此种带有浓厚辩证法味道的表述中可见,拉康的能指概念其实是在场(形式)与缺场(内容)的“统一”。一方面,在场与缺场造成了一种切口,这就是象征。我们先前称母亲为第一能指的道理也就在此。在象征的切口之上,语言诞生了。从中可以看出,拉康把能指或象征符号置于一种比语言符号更为根本的位置上。另一方面,“统一性”蕴涵着一种自足性,即真正的能指既无须指向外界,也无须指向另一能指之类的东西。它越不指向什么,就越纯粹,越能成为其他能指的基础。“经验证明,能指越不指向

---

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 188.

② Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 226.

什么,它就越不可被摧毁。”<sup>①</sup>从精神分析的经验来说,象征的菲勒斯(Φ)就是一种最纯粹的能指,因为它是关于缺乏的能指。

差异原则可以视为一种对立原则,不过“能指链”中一能指与另一能指的对立不是绝对的,而总是相对的,或者说关系性的。说到关系性,拉康引入了拓扑学。用他的话说,“能指链”本身具有某种拓扑形态,它的拓扑形基础就体现为能指法则<sup>②</sup>。这说明,“能指链”中各能指之间是一种相互作用的关系,“能指链”绝不是一条孤立的链条之类的东西,而反倒像一种关系网络,“……‘能指链’这一术语大概指这么一种情况,以环的形式构成自身项链中的众小环,而项链这个环又是另一个由众小环组成的项链中的一环”。<sup>③</sup> 所以,从具体的局部来讲,众能指依据差异性原则构成“能指链”;而从整体的角度来看,众能指构成的无疑是一张硕大无比的能指之网。

拉康有时候也把能指之网(*La trame de signifiants*)与语言之网(*Le réseau du langage*)交互使用<sup>④</sup>,不过,这并不意味着,能指或象征符号与索绪尔的语言符号在其理论中处于同等地位。这里有几个地方需要指出。首先,关于语言概念的用语问题。索绪尔在这一问题上,相关的用语有三个,他用“*la langue*”表示语言,用“*la parole*”表示言语,用“*le langage*”来表示语言与言语的整体即广义语言。他认为广义语言涉及领域较多,性质复杂,不适合作为语言学研究对象;相反,语言作为广义语言中可以确定的部分,代表着一种机能或一套规约,十分适合作为语言学的

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 210.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 502.

③ Ibid.

④ Cf : Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 42 et p. 224.

研究对象,如可以通过结构分析的方法对之进行研究。<sup>①</sup> 当拉康谈到语言时,他所用的词语是“*le langage*”,语言是一种抽象的具有结构特征的东西,它是静态的、稳定的,故可以对之进行研究,从这一意义上说,它与索氏上述所用的“*la langue*”一词应该相当。而当他用“*la langue*”这一词语时,他要表达的则是具体语言。关于两者,他有过这样的表述:“语言(*le langage*)的结构就是确实被言说了的众具体语言(*des langues*)的结构”。<sup>②</sup> 其次,关于语言与能指问题。索绪尔提出语言作为一种社会制度,从而与个人的言语区分了开来。能指作为语言符号的一面,显然只能在制度化了语言层面上谈论。拉康的语言概念,一方面区别于象征说出的言语(*la parole*),前者是静态的,后者则是一种动态行为,不过,两者也是相通的,“只有语言的言语”<sup>③</sup>,因为它们不是能指的集合就是能指的运用。另一方面,又与牙牙学语(*lalangue*)形成了对立。牙牙学语是构成无意识的东西,语言是我们想知道的涉及牙牙学语功能的东西<sup>④</sup>,“语言无疑是由牙牙学语所做成”<sup>⑤</sup>。如果说制度化了的

<sup>①</sup> 参见索绪尔《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第28—37页和第115页,另外,关于这几个术语的法文原文,参见中译本书后的索引,第329页。中译本把“*langage*”翻译为言语活动,本文觉得不妥,故未采纳。有意思的是,英译本把“*langue*”翻译为“language”,把“*parole*”翻译为“speaking”,把“*langage*”翻译为“speech”;同时拉康的两个相关概念“*langage*”和“*parole*”在英文译本中又被翻译为“language”和“speech”。因此,单看英文文献,会造成很多混乱。(同时可参照英文版:Saussure, *Course in General Linguistics*, 1999, pp. 7-15 and p. 77.)

<sup>②</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 444.

<sup>③</sup> Ibid., p. 412.

<sup>④</sup> Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 126.

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 127.

语言可以通过文字表现出来,那么,牙牙学语却是任何文字都无法把它表现出来的东西,它体现了能指的根本特征即缺场性,譬如,在整个“能指链”基础上建立的作为能指秩序的能指“一”(Un),就具现在牙牙学语中。<sup>①</sup>由此可见,拉康所用的能指概念,范围非常广泛,既可以出现在语言中,又可以出现在牙牙学语或无意识中,大大超出了索绪尔能指概念的范围。最后,拉康之所以没用索绪尔的语言概念,而选择了有含糊嫌疑的(广义)语言概念,恐怕有其原因吧。鉴于(广义)语言的广义性与含糊性,不能把它完全与索绪尔的制度化了的语言相等同。索绪尔把语言视为与政治、法律等其他制度不同的一种社会制度,而且认为语言学是符号学中最能体现后者特征的一门学科。拉康对语言的理解要宽广得多,在他看来,一切文化上的东西最终无一不是可以归于语言的。罗兰·巴尔特早期认为语言学是符号学的一种,后来反过来把符号学看做语言学的一种,关键一点就在于,他对语言的看法发生了根本的转变。他的语言观也许可以帮助我们理解拉康的语言概念。

能指之网体现了人类生存的一种基本秩序,即“象征界”。对于人类主体来说,象征秩序总是先于我们而在场。这种优先性体现在,一旦我们讲到现实概念,就已经预设了这种能指之网。<sup>②</sup>这也是一张铺天盖地的大网,它支配着我们的无意识,把我们捕捉在内。

---

① Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 131.

② Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 224.

## 第二节 “象征界”是架大机器

能指的价值在于一能指与另一能指的差别上,各能指根据差异或对立原则组成“能指链”或能指之网络等等这样的论述,无一不表明,在能指及“象征界”问题上,拉康所持的是一种典型的结构观点。在他看来,“……结构的概念和能指的概念是不可分离的”。<sup>①</sup> 在结构主义运动中,拉康与列维—斯特劳斯、米歇尔·福柯和罗兰·巴尔特齐名,同被誉为结构主义冒险四巨头。与福柯不同,拉康对于结构主义者这样的称呼最初似乎并不反感。<sup>②</sup> 不过,他对于结构概念的阐述,与一般观点又有着很大的不同,最明显的一点便是,他反对皮亚杰的结构整体性观点——“各种结构都有自己的整体性,这个特点是不言而喻的”<sup>③</sup>——认为结构不具有整体性,而是由一组组对等物构成的集合,按照一定的规则进行转换,“我说集合(ensemble),而没说整体(totalité)”。<sup>④</sup> 不承认结构有整体性特征,也就是说,结构是一种开放之物,而不是一种封闭的系统。在这一点上,拉康认为自己和列维—斯特劳斯最接近,结构无非就是按照一定规则进行转换的东西。

---

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 208.

② 直到1972~1973年的第二十个讲习班中,拉康认为“lalangue”(牙牙学语)概念的提出才使他与结构主义区分开来。(Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 93.)

③ 皮亚杰:《结构主义》,商务印书馆,1984年,第3页。

④ Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 207.

拉康的结构观，一开始就采取了一种重视关系的态度，既不是要人必须接受成分或部分，也不是要人必须接受整体，倒像是皮亚杰所讲的第三种立场即运算结构主义的立场<sup>①</sup>，不过，我们还是从能指的角度来看待它较为妥当。在能指与结构的关系问题上，一方面，从表现形式上看，能指的组合与活动无一不带有一种结构的特征，或者说，可以用结构的手法去研究能指与象征秩序的问题，另一方面，从根本上说，能指作为缺场的象征符号，本身已经蕴涵了与其他能指的对立关系，已经包含了结构因素，甚至可以说，结构反倒是由能指带来的，因为“……结构概念本身就是能指的一种展现”<sup>②</sup>。如果说能指本身已经是结构的一种体现的话，那么，能指所代表的差异性本身就是一种最初的结构必然性，即一开始就在对立原则的支配下设定了所有与其他能指的潜在关系性。根据结构的必然性，众能指的转换活动表现出某种自动性。自动性是机器的属性。如果说从静态的角度看，“象征界”就像一张硕大无比的能指之网或语言之网，那么，从动态的角度看，“象征界”就像一架庞大的自动装置机器（automate）。

机器并非一种简单的人造物。例如时钟，它与桌子、椅子这些人造物根本不同，后者只是一些简单的工具性器物，前者则不同，它对于人们来说不具有直接的上手性，人们创造它，就是让它去表现时间这种谜中之谜。从中可以看出，机器的价值并不在于其表面的器物性上，而在于其能够表现某种东西的能力上。时钟之所以能够表现时间，无非在于它体现了人类的某种象征活动。人类的象征活动可以通过机器具现出来，计算机和人工

① 皮亚杰：《结构主义》，商务印书馆，1984年，第5页。

② Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 208.

智能便是这一方面最好的例证。以计算机为例,科学技术发展到今天,计算机已经能够在瞬间之下处理数亿万计复杂的信息,然而,人们对此似乎并不满足,他们总是希望 CPU 的运算速度最好再快一点,更快更快更快,这似乎也符合所谓的现代商业理念。另外,追求所谓人性化的设计,傻瓜软件层出不穷,人们越来越远离计算机中根本性的东西,没有人再去关注什么是 0 和 1,要不了多久,就会到人人不知 0 和 1 是什么的年代。殊不知,0 和 1 才是计算机之所以为计算机的东西。0 和 1 是什么呢?它们不就是我们先前说的能指吗?不管运行速度多快,不管傻瓜软件披上多少美丽的外衣,归根到底,计算机的运作不过是能指 0 和 1 的排列与组合。鉴于此,拉康称:“你向机器提了一个关于象征符号 (*un symbole*) 的问题,机器的结构事实上与象征秩序必定具有某种亲属关系,正是在这一意义上,它是一架供玩耍的机器,一架有战略的机器”。<sup>①</sup> 需要进一步指出的是,0 和 1 并非具体的能指,它们的组合可以产生无数的具体能指,它们本身可以说是纯粹的能指,或者说,已经是能指本身。0 和 1 其实不是两个东西,而是一个东西,一个东西的两个方面,缺场与在场。0 和 1,缺场与在场,这就是象征活动的最基本单元,正是在这一意义上,拉康称“机器呈现了人类中最根本的象征活动……”<sup>②</sup>由此可见,不但机器的结构与象征秩序的结构具有某种相似性,而且正是在机器处,人类象征活动的根本特征显现了出来,故拉康称“象征界”是一架大机器。

机器靠什么运作呢?能量是机器的动力。能量说是弗洛伊

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 215.

② Ibid., p. 95.

德的观点。弗洛伊德讲到能量，黑格尔就没有讲到它。拉康认为，这是一个最值得关注的地方，它甚至要比黑格尔关注意识而弗洛伊德却关注无意识的情形更为重要。在黑格尔和弗洛伊德之间，一个机器世界来临了。<sup>①</sup> 机器世界预示着一个新世纪的到来。在这个新世纪中，现代生物学（如弗氏生物学）将不再关注生命问题，它只关注能量、象征符号及其运作等等这样的问题。它宣称，我们人类不再是单纯的生命体，而是已经深深地烙上了机器零件的痕迹。拉康进一步指出，随着机器时代的来临，人人事实上都成了功能性的机器零件。从根本上说，人人没有了区别。所以，如果想揭示出人的真相或者说研究真正的人，就不能像传统研究方法那样——不是从个人心理或人际关系出发，就是从所谓的先天、内在的共同理性出发——而应该从某种外在的共同性如机器结构出发。他称这种机器结构的东西为“象征彼岸”（*l'au-delà symbolique*），人类存在之实现的真正轴线就位于此<sup>②</sup>。

一旦有了机器，能量就现身了。<sup>③</sup> 在能量问题上，拉康声称要坚持弗洛伊德关于力比多能量的理论。Libido（力比多）本是一个拉丁语词汇，弗氏借用它去表示一种欲望或愿望。在弗氏理论中，力比多主要作为能量被使用，力比多是性欲内驱力（Sexualtrieb）的能量，所以有时候性欲力比多与性欲内驱力两个概念往往互用。尽管弗氏后来提出自我力比多这一非性化概念，不过，这并不能说明弗氏会认同荣格的观点，承认存在着一

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 95.

② Ibid. , p. 96.

③ Ibid. , p. 95.

种中性的力比多能量。(见第三章第一节)在力比多问题上,拉康的观点耐人寻味,一方面,在力比多是否可以被视为一种中性的心理能量问题上,他毫不犹豫地站在弗洛伊德一边,反对荣格,认为他背弃了精神分析的道路。另一方面,他似乎悄悄地扩展了力比多能量概念的使用范围,不再把它局限于弗氏所说的性欲内驱力的范围,譬如,他认为自发性欲的能量是力比多能量,甚至认为死内驱力(Todestriebe)的能量也是力比多能量,不过,当他同时又声称力比多只能是一种与性有关的力比多时,问题就变得复杂了,出现在弗洛伊德身上的难题在他身上似乎也出现了。从机器的角度出发,也许更加有助于我们理解拉康的能量概念。关于机器系统中能量的活动情况,拉康借用了现代混沌学中一个时髦的术语熵(entropie),认为能量的活动就如熵一样起作用,其具体情况是人类认识能力无法达到的。

实际上,人类既不可能知道能量的具体活动情况,也无法因此得出什么机器活动规律之类的东西。如果说机器运作是按照什么规则进行的话,那么,拉康说,就叫它随机性(*par hasard*<sup>①</sup>)原则吧。什么是随机性呢?随机性是指机器内流转着的能指的组合的各种可能性,它不包含任何的意图,是没有意图的决定论(*le déterminisme sans intention*)的一种表现形式。<sup>②</sup>为

<sup>①</sup> “*hasard*”是一个非常有意思的词,似乎包含着对立的两重意思。在翻译上我们是这么处理的,从机器或“象征界”的角度来看,它呈现出一种随机或偶然现象,把它译为随机;从人类主体的角度来看,它又代表着某种机遇或运气,把它译为运气。不过根据拉康的说法,在“象征界”这架大机器面前,人类主体似乎没有什么运气,一切都是前者随机运行的结果。弗洛伊德文本中的“*chance*”一词似乎也有这种意思。

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 340.

了进一步说明随机性原则，拉康举了一个人机游戏的例子。这是一个玩单双的游戏。人出单或双，然后让计算机猜，如猜中，就算赢。假设前三次人都出双，而计算机都猜成了单，输了三次。第四次，人再出双，计算机猜双，赢了一次。第五次，人改变一下策略，换成出单，结果计算机没能猜中，又输了一次。第六次，人继续出单，计算机猜单，赢了第二次。拉康说，我们先不要管继续下去的结果会是如何，值得注意的是这么一个现象：计算机赢的那两次（第四次和第六次）所用的方式完全相同。具体地说，在第四次时，当我们以为计算机还会猜单时——因为它前面三次都猜了单——而它偏偏猜了双。同样，在第六次，当我们认为计算机仍会重复前面连续三次猜单的经验而继续猜双时，它偏偏却猜了单。简言之，计算机总是以出乎我们意料之外的行为取胜。拉康认为，这种出乎意料之外的行为就是随机性原则的具体表现。

在“象征界”这架大机器中，象征符号或能指的流转根本上就受这种随机性原则的支配。弗洛伊德在《日常生活的心病理学》一书的第十二章中曾经讲到过一组随机数字的例子。譬如其中的 2467 例子，弗洛伊德 1899 年 8 月 27 日写信给他的好友弗利斯（Fliess），信中谈到他刚刚完成对《梦的解析》一书中例子的修改，“即使有 2467 个错误”，也不想再做任何改动了。本来无非是想表示例子的数量很大，结果却出现了这几个数字。那么，这几个数字是怎么出现的呢？难道只是一种随意的估计吗？弗洛伊德随后的解释，否定了关于随意估计的说法。原来，在他写信之前，他看到了一个老将军的退休报道。这个老将军弗氏在部队见习时见过，并且对他颇怀敬意，决心以他为榜样。老将军的退休使弗氏想起了从前，想想那是 17 年以前的事

了,感慨时光流逝,并且对妻子说起了这事,妻子的反应是,弗氏迟早也要步入退休行列的,对此弗氏还进行了抗议,因为他觉得自己好像不会退休。经过分析,弗氏发现,在刚才回忆往事的时候原来算错了,因为其 24 岁的生日是在军中的禁闭间度过的,所以遇到老将军应该是 19 年以前 24 岁的时候。2467 中的 24 就来自于此。弗氏时年 43 岁,43 岁加上早前的 24 岁就是 67 岁,67 岁已经超过了退休年龄,说明弗氏还想工作 24 年再退休。2467 中的 67 无疑来自于此。从中可以看出,一方面,弗氏对没有像老将军那样取得成就感到遗憾,另一方面,他又庆幸自己工作的时间可以比老将军长。对此,弗洛伊德这样说:“由此我们可以公正地说,甚至是我想也没想就写下的数字 2467,也不是没有来自无意识的决定因素的”。①

在随后总结那组数字联想的时候,弗洛伊德指出,其中有两个地方尤其引人深思②:其一,这些数字可以在无意识中自由地排列与组合,而且,其运算的速度与近乎梦游般的精确性令人叹为观止。其二,作为思考者的主体是一个糟糕的计算者,往往记不起日子、门牌号码等等。对此,拉康认为,弗氏关于数字联想的例子,不但形象地道出了“象征界”这架大机器在随机性原则支配之下的活动状况,而且也揭示了人类主体在此大机器中真实的生存境况。他这样说:“如果我们承认这些经验,那么,我们就被迫宣称运气(*hasard*)不存在。当主体不再考虑运气时,象征符号继续相互堆积,继续用系词连结,继续增殖,继续相互施肥,继续相互谴责。而当你取出一个象征符号时,你就可以把

① Freud, *S. E.*, VI, p. 243.

② *Ibid.*, p. 250.

我们曾经讲过的无意识主体的言语投射到它”。<sup>①</sup> 由此可见，在“象征界”这架大机器中，对于人类主体而言，除了服从随机性原则之外，似乎没有什么运气(hazard)可言。机器的运转完全不依赖于人类主体的意图，而人类主体却不得不服从机器运转的规则。人类主体只是机器的零件，不要以为人类创造了机器，就可以把机器当做工具来支配。如果人们视机器如主人视奴隶那样，那么，他们显然忘掉了一件重要的事情，即正是他们自己同意把机器作为控制性标志的。<sup>②</sup>

在精神分析领域，有一种现象与随机性有关，那就是分析中最常见的重复现象。在《梦的解析》第七章中，讲到如何来确定Ich（拉康认为指无意识主体而非自我）在Id（无意识的场所）中的位置时，弗洛伊德把随机性与重复现象放在一起考虑，他这样说：“先生们，如果你们喜欢，就讲讲随机性吧。在我们的经验中，我发现此领域中没有任意的东西，因为它总是以这种随机的躲闪形式来回交叉运行着”。<sup>③</sup> 这种以随机的形式不断地来回交叉运行的活动就是重复。<sup>④</sup> 它们来回运行着，并不以人类主体的意图为转移，所以也称之为一种强迫重复现象。强迫重复现象是弗洛伊德后期重点关注的一个问题。他把它视为有机体欲求回复到无机体状态的一种表现。<sup>⑤</sup> 这种现象既无法用

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 218.

② Ibid. , p. 106.

③ Cf : Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 54. 需要指出的是，作者并未在英文标准本《梦的解析》第七章中找到那一段话，比较接近的似乎是第一部分“*The forgetting of Dreams*”。(Freud, S. E. , V, pp. 512-32.)

④ Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 54.

⑤ Freud, S. E. , XVIII, pp. 36-9.

现实原则来解释,也无法用快乐原则来解释,所以来他提出一个新的术语死内驱力(*Todestriebe*),试图来解释这种现象。拉康认为,弗氏提出强迫重复现象,就是为了表明,自我(现实原则)与无意识(快乐原则)这两大系统,既不对称,譬如不能想当然地认为自我倒过来就是无意识,而且存在着根本的差异,任何企图调解两者的理论如机体均衡(*homeostasis*)理论,都将面临失败的危险,原因就在于,来自无意识系统的东西有一种特别的坚决要求或坚决主张(*insistance*),它造成了上述重复现象。<sup>①</sup>提出坚决要求这一词,是为了更好地说明弗氏所说的强迫重复概念。强迫重复(*Wiederholungszwang*)英文一般译为“compulsion to repeat”或“repetition compulsion”,法文一般译为“compulsion de repetition”。拉康主张翻译为“automatisme de repetition”,认为自动性(*automatisme*)一词更能形象地说明强迫重复现象。<sup>②</sup>自动性或自动作用不正是机器的特点吗?可以看出,拉康更加愿意从机器的角度出发去看待这种发生在无意识层面上的能指来回运行现象。

当然,强迫重复之强迫是针对我们人类主体自我而言的。一旦我们被能指之网所捕捉,一旦我们进入了“象征界”这架大机器的运转,我们就会受到机器结构必然性的支配,从而失去了所谓的自我自主性,从这一意义上说,主体在“象征界”的活动具有某种象征惰性(*inertie symbolique*)。不过,从另一方面看,强迫重复不正体现了“象征界”这架大机器的自主性吗?能指的自主运转,机器的自动性,结构的必然性,这些都不是人类的

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, pp. 77-9.

② Ibid. , p. 79.

意图所能左右,借用列维—斯特劳斯在《结构人类学》一书中的一个术语,拉康称“象征界”这架大机器无疑具有一种象征有效性(*efficacité symbolique*)。

### 第三节 他者的绝对地位

“象征界”就如一张铺天盖地的大网,把人类主体捕捉其中。面对这种优先在场的秩序,人类主体除了与之进行认同之外,似乎别无其他选择。与“象征界”的认同是一种象征认同,区别于与“想像界”的想像认同。象征认同“象征界”,就是学习说话,就是参与象征机器的运转,就是参与能指游戏。

人类主体要想进入“象征界”,首先必须认可处于“象征界”中心位置的他者,并与之进行认同。关于他者,一方面,我们前面已经谈到过,它代表一种象征因素,婴儿眼中母亲的来来往往,象征着在场与缺场,故称母亲是第一个他者。所谓它是一种象征因素,就是说,母亲他者不是婴儿眼中那个怀抱着他给予他营养与关爱的母亲,而是正好相反,它要表示的恰恰是母亲的不在场。它不属于想像或现实的范畴,处于母婴想像关系的彼岸。一旦母亲成了他者,母亲的欲望就是他者的欲望。不过,“……他者的欲望包含了一种彼岸,要想到达此彼岸,就需要一个中介,此中介正是由象征秩序中的父亲的位置来提供”。<sup>①</sup> 这似乎是说,象征父亲处于象征的彼岸——说彼岸的彼岸,显然不是拉康的观点,就像他不承认存在着语言的语言即元语言,或存在着

① Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 183-4.

他者的他者一样——从能指的角度出发,也许更容易理解这一问题。父亲能指“父亲的名字”取代母亲能指,占据了他者的位置,成为了主体(婴儿)欲望菲勒斯的拥有者。

另一方面,他者概念显然是从他人或小它概念发展而来的。首先,人们一般都强调两者之间存在的差别,譬如说他者是大写的他(L'Autre),他人是小写的他(l'autre);他者代表一种象征因素,属于“象征界”范畴,他人则是一种想像因素,属于“想像界”范畴等等。殊不知,拉康之所以用同一个词的大小写分别来表示两个概念,不会一点考虑都没有,加上他总是从拓扑学的观点去看待事物的,所以,可以这样说,两者之间应该有着千丝万缕的联系,甚至可以说这样,两者或许本来就是同一个东西。“他”是什么?无论是小写的他人,还是大写的他者,其实都代表一种异己的因素,一种异己的他性。自我(镜像)已经是一个他人,他者处于象征秩序的核心,这些论述无一不表明,拉康突出了“他”的地位,甚至可以说,他把他置于一种根本的位置之上。一旦他性占据了中心地位,传统主体形而上学所标榜的那个自主的“我”也就从中心位置上被驱逐了出去。其次,他人作为想像关系不可或缺的另一端,一开始就蕴涵了认同功能,只不过那是一种想像的自恋认同,到了后来的他者,尽管他者本身代表的是一种象征因素,不过,由于他者处于象征秩序中的核心位置,这就决定了,主体除了与之认同之外,并无他路。由此我们可以说,在他者这一概念上,拉康其实把早期镜像认同的经验与象征文化现象成功地结合在了一起。

在拉康文本中,他者是一个含义非常丰富的概念。这种丰富性有时候甚至有多义的嫌疑。我们可以从以下几个方面来看:其一,他者是一个能指。当拉康说母亲是他者时,他同时也

说母亲是第一个能指。后来说到父亲的隐喻功能时，父亲能指“父亲的名字”替代母亲能指而占据他者位置，说的也是一能指来替代另一能指。与一般的能指相比，他者作为能指有什么不同呢？母亲他者作为第一个能指，代表了象征秩序维度的打开。“父亲的名字”这一父亲他者，更是具有无与伦比的地位，一方面，“父亲的名字”作为一个能指，它无疑处于能指的层面上，处于作为能指场所的他者（见其二）之中，另一方面，由于这一能指处于法的中心，支持着法且颁布法，故它也代表父亲他者这一法的能指，所以拉康这样说：“‘父亲的名字’是这样的能指，它在作为能指场所的他者之中，是作为法的场所的他者的能指”。<sup>①</sup> 在另一地方，他更是简洁了当地称之为“他者中的他者”（L’Autre dans L’Autre）<sup>②</sup>，法文中后一个他者指的是作为能指场所的他者，前一个他者则是作为能指的他者。需要指出的是，拉康此处所讲的是“他者中的他者”，而不是“他者的他者”（L’Autre de L’Autre），关于后者，他多处指出，“不存在他者的他者”<sup>③</sup>，就是说，不存在场所的场所，或者说，作为能指场所的他者本身不能成为能指。再者，又有一处，他这样说：“父亲是他者中的能指，它代表作为法的‘能指链’场所的存在。如果我可以说的话，它位于此处的上面”。<sup>④</sup> 这句话下面有个公式，一组能指/所指(S/s)之上放了一个能指S，换言之，“父亲的名字”这一能指在众能指之上。当然，就像不存在他者的他者一样，也不

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 583.

② Lacan, *Séminaire V*, 1998, 146.

③ Lacan, 1970b, p. 13. Lacan, *Télévision*, 1974, p. 63. Lacan, 1984b, p. 15 et p. 19.

④ Lacan, *Séminaire V*, 1998, p. 196.

能把“父亲的名字”视为一种能指的能指。总之，在他者是一个能指这一问题上，就母亲他者而言，指的是打开象征秩序的第一能指，而就父亲他者而言，指的是作为法的场所的“父亲的名字”。

其二，他者是能指的场所。关于这一问题，拉康有一个详细的说明，也是人们经常引用的一段话，他这样说：“第一个，被包含的 A，是能指宝库的场所，不是代码的宝库。因为这不是一种记号与某物的单义联系在里边，而是能指只能由一种共时的可列的元素集合所构成，其中每一个元素只受一个原则支配，即每个元素不同于任一其他元素”。<sup>①</sup> 宝库(*trésor*)本是索绪尔的用语，他用它来表示存在于社会全体成员之中的语言的丰富性，<sup>②</sup> 拉康则用它表示能指世界的丰富性。这里有几层含义：首先，他者是一种场所，是众能指聚集的场所，可以说它代表的是整个能指世界或象征世界。拉康还特别强调，它是一个场所(*un lieu*)，而不是一个空间上的地方。其次，他者不是代码的宝库，这说明它并不指向外在现实，或者说，与外在现实无关；他者是能指的宝库，也仅仅涉及能指，与意义或所指无关。再次，他者可以说是一个组织者，它把众能指组织了起来。虽然能指本身具有一种生产性或创造性，不过，要是缺乏了他者这一组织者，那么，众能指就无法有效地串连起来，譬如有些能指会在“能指链”中脱落，当然，这一切还不涉及所指或意义，只是就纯粹能指层面而言的。最后，他者是能指的宝库，就是说它是能指的源泉，是众能指的诞生之处。这不仅是说，整个能指或象征世界是在母亲他者的基础上诞生的，而且还意味着，只要在他者这个组织者组

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 806.

② 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1996年，第35页。

织下,众能指可以源源不断地生产或创造出来,宝库似乎有取之不尽的意思。

其三,他者是言语的场所<sup>①</sup>和他者是他人主体。言语就是象征的说出,“只有通过言语的隧道,人类才能进入象征秩序”<sup>②</sup>。从静态上看,他者是众能指聚集的场所,从动态上看,他者同样是言语活动展开的场所。从具体的言语活动来看,一主体向另一主体言说,就是一个人向另一个人说话,似乎并不存在什么其他的因素。拉康却不这么认为。在他看来,一主体向另一主体言说,除了正在说话的两个自我,应该还有其他因素参与。如果没有其他因素参与,那么,情况就会变成这样,一边一个自我在说,另一边另一个自我在说,两者似乎没有什么关系,他们之间也谈不上是在说话。只有当我们承认存在一种言语场所之类的东西时,主体间的信任或认可才能建立起来,从而言语活动才得以展开。他者就是这种言语场所,它是一个第三者,既位于说话者的彼岸,也位于他人的彼岸,超越了双方,又把双方组织了起来。此处的他者身具两种功能,一方面,它是言语的场所,是主体间言语活动得以展开的基础,另一方面,他者也可以作为一个能指,于是同时又充当了他人主体的角色。有意思的是,由于存在着一种语言障碍的缘故,主体的言说实际上根本到达不了他人主体,而只能向他人自我言说,只不过他人自我作为想像层面上的一方,无法成为言说的真正对象,于是,作为言语场所的他者就成了主体言说的真正对象。(可参见第七章第二节)

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 627.

② Ibid. , p. 53.

其四,他者是无意识的场所。拉康坚持弗洛伊德从语言(如语言失败行为)的角度出发去探讨无意识问题的道路,并把它与作为能指宝库的他者概念结合起来考虑,最后大胆地把他者概念与弗氏的无意识概念等同了起来:“……他者就是弗洛伊德以无意识名义所发现的那种记忆的场所……”<sup>①</sup>通过提出他者概念,拉康丰富和发展了弗洛伊德的无意识概念。他似乎把无意识概念分化为两个概念:作为场所的无意识和作为(他者的)话语形式的无意识。对于前者,拉康主张用另一个概念即他者概念来称呼它。把无意识视为一种他者(他物),并不是拉康无中生有或凭空捏造的,事实上,这一观念正是来自弗洛伊德,因为弗氏本人曾经把无意识称为“另一场景”(another scene)。需要指出的是,他者是无意识的场所与前面所说的他者是言语的场所,不但并不矛盾,而且就是同一个场所。当我们说言语场所是主体言说的真正对象时,言语场所必定已是无意识场所,因为,在拉康看来,真正的言语活动是在无意识层面上展开的。

由此可见他者地位的重要性:从起源来看,他者源自象征母亲,母亲占据了最初的他者位置,又是第一个能指,象征秩序就是在母亲他者身上打开的;从范围来看,他者是能指的宝库,也是众能指聚集的场所,可以说它与整个“象征界”几乎是相当的;从程度上看,一旦父亲占据了他者的位置,他者不仅作为一种场所,而且还充当了场所中核心代理人的角色,“父亲的名字”是他者场所中的核心能指,也是整个“象征界”的核心能指;从深度上看,当我们说他者是主体无意识的场所,是言语活动得以展开的真正场所,是主体言说真正的对象时,就把他者这一异

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 575.

己置于一种根本的位置上。

面对他者的绝对地位，人类主体除了认同它，似乎别无他法。关于认同，前面已经说了不少，在精神分析学的意义上来说，认同是一种无意识的心理过程，往往指主体把自己与他人相等同，弗洛伊德称之为“不是简单的模仿而是同化”<sup>①</sup>，它对于主体人格的形成来说是不可缺少的环节。拉康讲到两种认同，想像自恋认同和象征认同。前者由自恋性质决定，所谓自恋认同他人，便是置对方于死地，取而代之；后者不是自恋认同，不过继承了取而代之的功能。主体（儿童）与“父亲名字”的象征认同，就是期望取而代之。主体最终并未完完全全占据父亲的位置，因为，认同的结果造就了自我理想，不过，后者已经是象征三角形中的一角了<sup>②</sup>。与“父亲名字”这一他者的认同，是主体走向且最终进入象征秩序不可缺少的一环。

他者并非拉康故意杜撰出来的一个概念，相反，它的作用与功能得到了精神分析实践的见证与支持。备受弗洛伊德关注的著名的谢尔伯（Schreber）病例，就是说明他者之不可或缺性最好的例子。谢尔伯法官是一个典型的妄想型精神病患者。他的症状主要表现为：他把自身视为上帝的女人；在他看来，这个世界中只有他和上帝，没有其他人；他的话语属于典型的幻觉型话语，没人听得懂它。他在精神病院住院期间，写了一些东西，如实记录了他在发病时刻的体验和感受。这些记录后来汇成了一本书，书名叫 *Memories of My Nervous Illness*，出版以后，引起了弗洛伊德浓厚的兴趣。以此为基础，弗氏写成了“Psycho-analytic

① Freud, S. E. , IV, p. 150.

② Lacan, Séminaire V, 1998, p. 226.

Notes Upon Autobiographical Account of a case of Paranoia”一文，堪称是关于妄想分析的经典之作。拉康更是把 *Memories* 一书看做是精神分析学的伟大之作，把谢尔伯视为伟大的精神分析家。其中最大的一个理由便是，*Memories* 一书有力地支持了他关于他者的理论。从谢尔伯的症状表现和 *Memories* 一书所记载的相关内容中可以清楚地看出，谢尔伯的世界其实是一个完完全全想像的世界：他的想像世界中只有他和上帝，他是上帝的女人，里面没有象征关系（尽管他也说话）。原因很简单，在谢尔伯的语言中，他者是缺场的。正是由于缺少了他者这一能指之网的源泉或核心，他与语言的关系只能以一种外在的关系表现出来，他其实一直未能进入能指之网或“象征界”。没有被象征化的想像关系只能是迷惑、混乱的代名词，混乱到了一定的程度，就会爆发。拉康这样来描述患者病发情形：患者就像蛾一样生活在他的茧中；当他开始要说真实的言语时，精神症就爆发了，这是因为，缺乏他者的主体是无法得到真实的言语的。<sup>①</sup> 由此可见，只有承认他者的在场且与之进行认同，主体的言语才会得到他者的认可，从而得到社会文化的认可，反之，如果他者缺场，那么，我们也会像谢尔伯法官一样，沉溺于自我的语言中，说着别人听不懂的言词。

#### 第四节 想像与象征

在自我被对象化的基础上，自我视一切小它为对象，于是，

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 285.

自我与小它之间的想像自恋关系就成了一种对象关系。根据想像的特征，对象总是以像的形式出现，譬如，让少年维特着迷的不是什么别的东西，而正是夏洛蒂怀抱小孩的那幅像。鉴于像的统一性是虚幻的，每一种对象关系必然带有一种根本的不确定性。这种不确定性不同于弗洛伊德在论述性欲内驱力的对象时所指出的对象本身的不确定性，而是指，对象作为一种虚幻的像，它易于消失，无法保留。“在想像的层面上，对于人类来说，对象只能在逐渐消失的关系中曾经出现”。<sup>①</sup>从主体自我的角度来看，对象易于消失的特征使他无法再次捕捉到同一个对象之像，在此，我们面临了赫拉克利特式的难题，“如果对象与主体之间只是一种自恋关系，那么，它们只有在瞬间之内才能被主体所觉察。”<sup>②</sup>幸运的是，在我们的日常生活中，在与对象的关系中，并没有出现对象瞬间即逝的现象，相反，它们往往具有一定的稳定性。拉康认为，这是因为有象征因素介入的缘故。

多亏了词，多亏了命名，多亏了象征关系的介入，人类相对克服了由想像对象的易逝性所带来的世界的不确定性。词或命名可以说是上帝带给人类最大的礼物，它们是稳定性的代表。要是没有词，人类主体恐怕一秒钟都无法思维，因为“人类的知觉只有在命名域中才能得到支持”<sup>③</sup>。在语言与思维的关系问题上，拉康的观点无疑是独特的，语言既不是思维的延伸，也不是思维的表达工具，相反，语言对思维有一种支配作用。同样，

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 201.

② Ibid. , p. 202.

③ Ibid.

就对象而言,正是由于对象被赋予了名称,对象才具有稳定性,才能被人类主体的知觉所辨认,“正是通过命名,人类使对象以一定的连贯性的形式存在下来……命名构成了一种契约。通过这种契约,两个主体同时达成一致,去辨认相同的对象。”<sup>①</sup>当然,命名并不是符合论意义上的给对象贴上标签,说某某词等同于某某对象等等,而是指这么一种象征行为,它给予对象一定的时间性,使之能摆脱对象作为像所具有的易逝性。“名称是对象的时间。”<sup>②</sup>进一步说,名称或词与对象的空间性质无关,既不描述“第一性的质”,也不描述“第二性的质”,“词并不回应对象在空间上的差别(*la distinction spatiale*)——它总是即时消解在一种与主体的认同中——而是去回应它的时间维度”<sup>③</sup>。这种从时间的角度来论述词(命名)与对象之间关系的观点,与拉康的语言观是紧密相连的,譬如,在谈到象征符号与事物的关系时,他同样是从时间的角度出发的,“象征符号首先作为事物的谋杀而呈现自身,这种死亡在主体中构成了其欲望的永恒性”<sup>④</sup>。

至于说到自我与他人之间想像的人际关系,由于想像自恋性的缘故,双方实际上处于一种你死我活的境地,不是有你没我,就是有我没你,所以,如果单从想像自恋的角度去看待人际关系的话,那么,人类主体就根本无法共存。然而,事实是,尽管

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 202.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 319. 这种从时间的角度来看待词或语言性质的观点可以追溯到科热夫(Kojève)。(Cf.: Lacan, *The Language of the Self*, p. 155 and p. 196.)

处处可见不和、争斗与战争，不过，人类毕竟还是共存着。无疑，这正是象征调节作用的结果。所谓象征的调节，就是在想像的你和我之间引入一个第三者，那就是他者。只有引入他者后，主体与他人之间才有可能建立一种信任或认可关系，从而得以破除那种你死我活的僵局。要建立一种信任或认可关系，关键在于主体如何使自身被认可。首先，只有把自身置于作为言语场所的他者面前，主体才能使自身被认可，“在真实的言语中，他者就是那个场所，你在它面前使自身被认可”<sup>①</sup>。不过，在主体于他者面前使自身被认可之前，他者必须已经被认可了或得到认可了，“然而，只有当他者首先得到认可时，你才能由于它而使自身被认可”<sup>②</sup>。所谓他者得到认可 (*reconnu*)，就是说，必须承认 (*reconnaître*) 存在着一个他者，它是主体间言语活动得以进行的基础，是象征秩序的中心，并与之进行认同。再者，一旦他者的地位得到了主体双方的承认，那么，主体双方同时也就得到了他者的认可，用拉康的话说，“他者得到认可，就是为了让你能使自身被认可”<sup>③</sup>，进而以他者为中介。可以这样说，只有当一主体的言语得到共同的第三者他者的认可时，它才会被同样得到他者认可的另一主体所认可。由此可见，主体与他人（主体）建立的信任或认可关系，并不是一种自我与他人之间想像的所谓相互认可或承认的关系，而是基于共同第三者他者的“间接”认可或承认关系。这种“间接”性正是象征用于破除想像迷惑的一种高明的手法。

---

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 62.

② Ibid.

③ Ibid.

在主体间的言语活动中,他者就是这样一种不可缺少的第三者,一旦它的地位得到双方主体的认可,它就成了双方主体真正的言说对象。根据是否向他者言说,拉康区分了“空的言语”(la parole vide)和“实的言语”(la parole pleine)。就精神分析学的经验而言,所谓“空的言语”就是患者的言语,“……在‘空的言语’中,主体看起来徒劳地谈论着某人,尽管两者像得没法再像了,后者永远不会与主体欲望的攫取相会合”<sup>①</sup>。这就是说,在具体的分析实践中,患者看似在谈论自己,实际上只是在想像的层面上言说自己的像,而没有向作为第三者的他者言说,故无法知道自己的真实欲望是什么。所谓“实的言语”,在拉康看来,就是精神分析的目标,分析师引导患者向无意识言说,向他者言说,重构主体的历史,从而使主体领悟到其真正的欲望是什么。至于主体历史的重构,就是回忆过去,尤其是回忆童年生活,通过把过去或主体自身的起源带回当下时刻的方法,通过把过去事件言语化,让他者重回主体的精神生活。“明确地说,在精神分析的回忆中,涉及的不是现实,而是真相,这是因为,‘实的言语’的作用就是,通过赋予它们必然会来临的意义,重新整理了过去的偶然事件,正如这些偶然事件是由主体使之呈现的少许自由所构成的一样”<sup>②</sup>。

萨洛朴(Sarup)曾经把拉康关于“空的言语”与“实的言语”相区分的理论与海德格尔关于Gerede(闲谈)与Rede(言语)相区分的理论做了比较,认为两者有着惊人的相似之处。拉康所说的“空的言语”无疑类似于海德格尔所讲的Gerede(闲谈),而

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 254.

<sup>②</sup> Ibid. , p. 256.

“实的言语”则对应于 *Rede*( 言语 )。① 本文认为,这种字面意义上的比较并不妥当,它混淆了两个不同思想体系中的不同的概念。就海德格尔而言,他对 *Rede*( 言语、说 ) 与 *Gerede*( 闲谈、语 ) 所做的区分基于这么一种前提:我们的“在世之在”是一种沉沦状态。具体地说,日常话语是沉沦状态中的语言,往往以空谈或闲聊的形式表现出来,这是一种不真实的存在话语,无助于我们领悟到自身的存在。当然,沉沦状态并非此在唯一的生存状态,此在也总是朝向本真筹划着的存在。当我们停止闲谈,当我们倾听到,我们就能听到存在的声音,那就是 *Rede*( 言语、说 ), *Rede* 是一种真实的存在话语,是存在或大道在说 (*Saying*) 的话语,借此,我们才能领悟到我们的本真存在。而对拉康来说,首先,他并没有像海德格尔一样对我们的生存状态先做出一种先验式的区分,或者说,他并没有海德格尔那份对人的期望:先设定此在是沉沦的,然后预言沉沦的此在同时总是朝向存在本身的。其次,如果说拉康对人也做某种区分的话,那也只是精神分析学意义上的区分. 即说着“实的言语”的普通人与说着“空的言语”的患者,不过这种区分也是相对的,绝不是根本意义上的区分,因为真正的说话者既不是普通人,也不是患者,而是作为第三者的他者。从这一意义上说,不但普通人与患者一样处于“沉沦”状态,而且,只要象征秩序支配人类主体一天,人类主体就没有“澄明”的一天。最后,就拉康的理论而言,日常

① Sarup, Jacques Lacan, 1992, p. 54. 把两者做比较的远不止萨洛朴 (Sarup) 一人,譬如,以长注另加专门长篇论述来翻译拉康《言语和语言在精神分析学中的作用和范围》一文而著称于世的英译文译者威尔顿 (Anthony Wilden) 也持比较的观点。( Cf : Lacan, *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, 1968, p. 97, n. 20. )

话语已是一种真实的话语,因为已有他者或规则在其中,所以,在海德格尔看来造成沉沦之闲谈的“鹦鹉学舌,人云亦云”,或“事情是这样,因为有人说就是这样”<sup>①</sup>,在拉康看来,恰恰是他者或规则的体现。这可能也是他与海德格尔的差别之所在吧,也是本书不主张就拉康的“空的言语”与“实的言语”和海德格尔的 Gerede(闲谈)与 Rede(言语)进行比较的最根本原因。

不仅日常话语已是一种真实话语,而且,即便是“空的言语”,也并非毫无价值可言,恰恰相反,患者的言语可以说是精神分析中最具有价值的东西。精神分析学不同于其他学科,不仅在于它主要是一门实践学科,而且更主要地在于,它完全依赖于患者,依赖于患者的说话,从中也可以看出它与精神病学及心理学的根本不同,因为后两者在实验室同样可以得出所要的数据。在《言语和语言在精神分析学中的作用和范围》一文第一节“在主体的精神分析实现中的空的言语与实的言语”一开始,拉康就突出了患者言语的绝对地位,“不管它把自身视为治疗的代理人,培养训练的代理人,还是探索的代理人,精神分析学只有一种媒介:患者的言语。这一人人皆知的事实并不能成为我们忽视其价值的理由。每一句言语都呼喚回应”<sup>②</sup>。患者的言语是精神分析唯一的材料,除了它,分析师可谓一无所有。尽管这种言语往往是空的,不过,这并不能否认它所具有的价值,一种表面价值(valeur faciale),“……就其所具有的表面价值而言:它证明了马拉美的相关论述,他把语言的惯常使用比作正反面只剩下磨损之肖像的硬币的交换,在人们手中‘沉默地’传来

① 海德格尔:《存在与时间》,三联书店,1987年,第205页。

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 246.

传去”<sup>①</sup>。即便“硬币”完全磨损了，它仍然保持着某种标签 (*tessère*) 的价值。由此可见，患者言语的价值不在于其本身具有什么“含义”，而在于，通过这种媒介，分析师由此有可能进入某种语言游戏，进而引导患者走出其自我言语的圈子。

从“空的言语”到“实的言语”，是主体走出自我言语的封闭圈子，走向语言与文化社会，领悟自身欲望的道路。“尽管其话语一开始可能是空的，说话主体所说的东西，在由言语于其中所实现的接近中，取得了其效果。在此言语中，他将完全 (*pleinement*) 赞同或接受由其症状所表达的真相。”<sup>②</sup>当然，对于患者来说，走上领悟自身欲望的道路，不是一个随心所欲的过程，而是一个充满着痛苦与恐惧的艰难历程，这不仅意味着患者必须走出自我满足的封闭圈子，而且还将重新面临过去所经历的令人痛苦的事件，“在分析中被要求说话的主体，在其所说的东西中，并没有显得随心所欲。这不是说他必须与其 (自由) 联想严格相连：无疑 (自由) 联想使人感到苦恼，但正是这样，它们通向了一种自由言语，一种将使他感到痛苦的‘实的言语’。没有一种比说出可能为真的某物更令人恐惧的事情了”<sup>③</sup>。真相往往是令人恐惧的。

“空的言语”和“实的言语”之间的关系问题，从理论上说，也是想像秩序与象征秩序之间的关系问题。关于想像与象征，最主要的一个特征就是，前者必须服从后者，“想像的功能屈从于象征的决定”<sup>④</sup>。象征的介入不仅克服了外界对象的易逝性，

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 251.

② Ibid., p. 372.

③ Ibid., p. 616.

④ Ibid., p. 464.

从而使主体具有相对稳定的世界感，而且还调和了想像人际关系中你死我活的争斗，从而使人类主体得以相对和平地共处。象征对于想像的支配，关键在于他者绝对地位的确立。关于如何理解他者这一第三者对于人类主体的重要性，我们可以借用拉康少有的一段极其通俗又意味深长的注解来说明它，“让我们说，主体开始做分析，要不是只说自己而不和您交谈，就是只对您说话而不说自己。当他能对您说他自己时，分析就将结束”<sup>①</sup>。需要指出的是，第一个“您”和第三个“您”，都不是您（你）和我意义上的人称代词“您”，而是作为第三者的他者；第二个“您”则只是您（你）和我意义上的人称代词“您”，因为患者不说自己，说明他者并没确立，对分析师说话，只是把分析师当作想像的对象，而不是作为第三者的他者。

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 373.

## 第五章 实在的在场

### 第一节 从创伤到幻相

创伤是精神分析的基本概念。创伤(trauma)一词来自希腊语,是受伤的意思,源初的意思指受到刺穿,一般指皮肤在外界强力作用下造成了裂口,后泛指有机体受到外力作用所造成的伤害。创伤一词长期以来在内科医学和外科医学中被广泛使用。精神分析学吸收这一概念,从心理的层面上说,包含以下三种观念:强力受惊的观念、受伤的观念和影响整个有机体后果的观念。<sup>①</sup> 弗洛伊德本人主要是从经济学的角度来阐释创伤概念:“我们把它(创伤)归于这么一种经验,在很短暂的时间内,一种极度的刺激量上升出现在精神中,如此的强大,以至于无法用正常的方法去应付或处理,这必将永久动摇能量的运作方式。”<sup>②</sup>并往往把它与固执(fixation)现象联系在一起,“就创伤性神经症而言,对于创伤发生之时的固执就是病源之所在,这一

<sup>①</sup> Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 500.

<sup>②</sup> Freud, S. E., XVI, p. 275. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 466 and p. 469.

点是很清楚的”<sup>①</sup>。当然,精神分析学所说的创伤概念,不同于心理学意义上的创伤概念,后者往往是指能够意识到的一种心理痛苦,而对于前者来说,所谓的创伤,平时根本不会出现在意识域中,因为它只活动在无意识心理过程中,或者说,在第一过程(the primary process)中。

拉康基本上继承了弗洛伊德关于创伤的理论,认为创伤不但活动在第一过程中,而且占据了第一过程的核心位置。它是如此的顽固,尽管你想方设法要忘记它,它依然活跃在第一过程的核心,就好像它是通过它的固执向我们展示它的存在。拉康这样说:“……在第一过程的核心,我们看到它(创伤)顽固地保留着,以让我们知道它的存在”。<sup>②</sup> 然而,既然它处在第一过程的核心,那么,我们如何可能知道它呢? 拉康认为,我们知道它的存在,并不是说我们能感知或意识到它的存在(这是不可能的,因为它不属于我们意识的对象),而是说,引起创伤的创伤性事件在某种知觉—意识领域如梦中不断重复出现的现象,使我们有充分理由相信创伤的存在。弗洛伊德在有关创伤性神经症的例子中曾详细讨论过这种重复现象与创伤的关系。他指出,精神分析的经验已表明,创伤性神经症患者经常会在他的梦中反复梦到他所遭遇过的创伤性事件。情景的再现使他惊悸不已,以至于从梦中惊醒。这是因为,创伤性经历对患者的影响是如此地强有力,以至于它在梦中也不放过对患者施加压力吗? 后期的弗洛伊德给予了明确的否定性回答。他这样说,如果哪个精神分析师以为创伤性神经症患者的梦可以把患者带回到引

① 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆,1984年,第216页。

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 65.

起他发病的情境中去,从而找到治疗的入手处,那么,他不仅会误解梦的性质,因为梦中出现的情景事实上已经过了改头换面,而并非患者发病时的真正情境,而且更是颠倒了创伤性事件反复出现在梦中的真正含义。根据弗洛伊德的说法,创伤性事件之所以反复出现在患者梦中,原因并不在于这种经历是如此地有力,以至于患者不得不固执于它——最充分的理由就是,患者在醒着的时候根本不会回想或者说根本回想不起他们所遭受到的事故——而在于,“他们更关心的是不要去想这些事”<sup>①</sup>。简言之,创伤性事件反复出现在患者梦中只能说明患者不愿或不想回想起创伤事故而已。

问题在于,既然不想回想起创伤事故,那为何它会反复出现在患者的梦中呢? 弗洛伊德认为,这是由于强迫重复原则在起作用的缘故。在上述关于创伤的固执性的论述中,弗氏正是把创伤的固执与重复现象联系在一起,不但认为这是一种强迫重复现象,“患者在继续行动时,并不知道自己的动作与以往经验的关系,这个关系隐藏在背后,究竟有何种冲动强迫促成,她简直无从知道”<sup>②</sup>。而且还认为这种强迫动作是无意识心理过程作用的结果,“所以她的内心一直有某些心理过程进行着,而强迫动作就是它的结果……这就是我们所说的在我们心中发生的无意识心理过程”<sup>③</sup>。在后来的《超越快乐原则》一文中,弗氏进一步指出,尽管强迫重复现象发生在无意识的第一过程中,不过,它的活动似乎并不服从快乐原则,反倒服从一种超越了快乐

① Freud, S. E., XVIII, p. 13.

② 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆,1984年,第218页。

③ 同上。

原则的东西，“强迫重复仿佛是一种比它所压倒的那个快乐原则更原始、更基本、更富有内驱力的东西”<sup>①</sup>。他称之为强迫重复原则，并把它与有机体力求“回复到事物早先状态”的死内驱力联系在一起，又认为它是有机体自我带有受虐倾向的行为的表现<sup>②</sup>。弗洛伊德用自虐倾向或死内驱力理论来解释创伤性事件反复出现在患者梦中的现象，并没有得到拉康的赞同。<sup>③</sup> 不过，前者于其中所述及的重复现象却引起了后者的极大兴趣。后者认为，关于创伤的重复现象正是解释有关“实在界”理论的最佳材料，因为重复现象涉及了与“实在界”的相遇问题<sup>④</sup>。

重复与回忆有关，它来来往往反复运行着，似乎是一种回忆的表现，当然，这里所说的回忆并不是有意识的回想，而是弗洛伊德所说的内驱力迫使的结果，一种无意识的心理过程。所有回忆都朝向一种界限，那便是“实在界”。<sup>⑤</sup> 它是一种我们根本忆及不到的东西，就像一种彼岸，不仅处在我们醒觉时刻意识的彼岸，而且也在梦中表象的彼岸，即便无意识的心理活动也无法触及它。作为一种彼岸，它有一个显而易见的特征：相对于我们变化不居的思维来说，它可以说是一种不变的东西。它总是在那里，总是在相同的地方上。如果说人类主体对“实在界”能有什么“认识”的话，这恐怕是唯一的认识了。拉康这样说：“‘实在界’便是那经常回到同一地方去的东西，回到‘我思’主体遇

---

① Freud, S. E. , XVIII, p. 23.

② Ibid. , pp 13-4.

③ Lacan, *Séminaire XI*, 1973, pp. 65-6.

④ Ibid.

⑤ Ibid. , p. 59.

不到它的地方去的东西。”<sup>①</sup>它就如检验我们思维的一把尺，它的在场表明，我们思维的触角只能止于它之前，而绝对不可能到达它。拉康认为，这就是弗洛伊德晚期着重强调的强迫重复原则的真正意义之所在，而且，只有以这种方式指出思维与“实在界”的关系，弗洛伊德所讲的重复功能才变得清晰可懂，即每一次重复都是思维力图触及“实在界”的一种表现，当然，我们在后面将指出，每一次的遭遇都以失败而告终（见本章第四节）。

所谓经常回到同一地方去的“实在界”，就是人们总是能在相同的地方发现它的东西。自然界中的恒星就代表这种东西，由于它们总是在相同的地方出现，于是人们就把它们当作为一种不变的东西了。拉康把恒星（现象）纳入“实在界”的范畴，是否意味着他把“实在界”视为我们平时所说的不以人的意志为转移的客观物质世界呢？绝对不是，拉康既没有用我们前面所述的现实概念去对应客观物质世界，也没有把实在概念与它联系在一起，说明客观物质世界并不在其理论思考范围之内。说恒星属于“实在界”范畴，并不是说我们眼中看得见的恒星乃是处于“实在界”之中的事物，因为这违背了他关于“实在界”是我们思维或记忆根本触及不到的地方的论断，而是说，恒星所代表的那种恒常性或不变性正是实在秩序的根本特征。换言之，真正引起拉康兴趣的其实并非恒星本身，而是恒星现象或恒星运行的规则性与稳定性。他这样说：“恒星的规则运动使人第一次有机会感到周围变化着的世界的稳定性，第一次有机会去建立‘象征界’与‘实在界’的辩证法。在此辩证法中，‘象征界’

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 59.

看起来是从‘实在界’中涌现的(jaillit)”。<sup>①</sup> 需要指出的是，说“象征界”从“实在界”中涌现，并不是说象征符号(能指)真的来自“实在界”，因为能指系统本身就是一个自足系统，而是说，代表着不变性的实在其实是一切象征活动的出发点。把这种具有稳定性的东西称之为“实在界”，并把它当作“象征界”的一种参照，这恐怕正是拉康用恒星现象来解释“实在界”的真正用意之所在吧。

“实在界”是“象征界”的一种参照，而且还是一种反面的参照，因为实在既然是我们思维触及不到的地方，那么，它无疑也是象征活动无法到达的地方。事实上，拉康正是把“实在界”视为“象征界”的一种对立面，“‘实在界’就是这样一种领域，它处于象征活动之外”<sup>②</sup>。一边说象征无疑来自于实在，另一边又称实在是象征无法触及的东西，是象征的对立面，这是不是自相矛盾了呢？可以从以下两个方面来看，一方面，我们在前面已经有所论及，所谓象征，就是用某种东西来表示不在场的东西，它在缺场与在场的对立中诞生，换言之，其诞生必须以一种缺场为背景或参照，实在作为一切象征活动的出发点，应该要从这个意义上理解；另一方面，当我们说“实在界”是恒常性或不变性的代表时，并没有把它视为一种实体性的性质，相反，这种恒常性或不变性倒像是思维甚至是象征活动重复作用造成的结果，因为“实在界”不能以肯定的面目直接出现，而往往以一种否定的方式呈现自身，“正是通过一种拒绝，‘实在界’获得了其

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire II*, 1978, pp. 278-9.

<sup>②</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 388.

存在”<sup>①</sup>。

虽然“实在界”往往作为参照物而被论及，“然而，我们只能在理论上让我们参照‘实在界’”<sup>②</sup>。虽然拉康很少直接说“实在界”是什么东西，不过，这并不意味着它只是一种理论上的假设之物，或者说，仅仅是一种参照物而已，相反，它确实是存在的。“‘实在界’总是在其位置上。”<sup>③</sup>它总是在那里，总是已在那里了。相对于我们人类主体而言，它可以说是一种缺场物，一种彼岸，不过，就其本身而言，它无疑又是在场的。拉康称之为一种作为缺场的在场(*présence comme absence*)，它既在又不在。说它在，因为它确实在场，并且无时无刻不影响我们人类主体，它可以说是产生人类主体欲望的根源，譬如，弗洛伊德所说的内驱力，其动力正是来自于主体与这种缺场的关系，而不能把之直接归于动物性的本能；说它不在，那是因为，它既不会在我们的思维领域中出现，也无法用任何的象征行为来表示它。它作为一种缺场存在着，从这个意义上说，其领域与弗洛伊德所说的无意识领域有相似之处，不过，后者已是“三界”结合的结果，虽然不会现身，却可以对之进行分析，如把之视为像语言一样具有结构的东西，而对于前者而言，它既不会现身，也无法对之进行分析，就如一整块混沌之物。

荷格蕾特—苏里雯(Ellie Ragland-Sullivan)曾经把拉康的“实在界”概念比作康德的“自在之物”概念，认为两者都是人类意识无法达到的领域，都是作为一种参照物而存在，故在某种意

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 439.

② Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 31.

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 25.

义上是相等的。<sup>①</sup> 本文认为,不同思想系统中不同概念之间,简单地做相互比较,都有可能导致在概念把握上的失当。“自在之物”在康德理论中是一个与现象世界相对应的概念,其不可认识性主要是就认识论而言,而拉康的“实在界”概念则是其“三界结”理论中的一环,其不可到达性主要是从象征活动的角度来看,故两者的根本性质是不一样的。不过,在这一问题上,有意思的是,两者似乎都认为,一旦人类主体着迷于这种无法到达的领域——无论是“自在之物”还是“实在界”——就会深受其害。对于康德而言,每当人类的理解力去追求那种知性无法到达的领域时,就产生了理性的二律背反,如不对理性批判,理性主义就会泛滥,后来的人类历史不是刚好证实了康德的担忧吗?而对于拉康来说,所有的精神疾病都可以说源自对“实在界”的着迷,在 1974 年的一次访谈中,拉康集中谈到了“实在界”的这种负面作用,并把矛头直指科学,“我称症状是所有来自实在的东西。实在,就是所有不会现身的东西,所有不发生作用的东西,所有与人类生活及其人格相对立的东西。实在总是回复到同一地方。你总是能在那找到它,带着同样的面貌。科学家枉然声称实在中没有什么是不可能的。为了要肯定这一种类的这些东西,必须要有一种该死的厚脸皮,或者说,就如我揣想它一样,必须完全不知道人们的所做与所说……我的担忧是,由于他们的错误,实在这一并不存在的怪物终于就要做成了,就要赢了。科学取代了宗教,不同的是,它更专横,更迟钝,更蒙昧,有原子神,太空神等等。如果科学或宗教流行,那么,精

<sup>①</sup> Ellie Regland-Sullivan, *Jacques Lacan and Philosophy of psychoanalysis*, 1980, p. 190.

神分析学就完蛋了”<sup>①</sup>。

“实在界”是一种彼岸，不但处于意识的彼岸，而且也处于梦中表象的彼岸，用拉康的话说，“实在界”是现实的彼岸。处于彼岸的东西往往被此岸的东西所排斥，“确切地说，它（实在）正是被排斥的”<sup>②</sup>。现实排斥实在，并不采用直接拒斥它的方式，而是以一种间接的方式进行的，这种间接的方式便是扭曲。扭曲的结果是，实在以一种改头换面的形式出现在知觉之中。当然，在醒觉状态的意识中，由于经过了多重的扭曲或转换，我们几乎不可能找到实在留下的痕迹。只有在思维的某种特殊形态中，譬如在幻相(*fantasme*)中，对实在的扭曲才表现得有迹可寻。拉康在《电视会谈》中就曾讲过：幻相常常被理解为是对实在的一种歪曲或伪装。<sup>③</sup> 幻相不仅歪曲了实在，而且以一种歪曲的方式排斥了实在，它就好像是一个屏幕，把所有发生在第一过程中的东西都排除掉了，把它们统统隐匿在了屏幕的背后。所以，拉康后来这样来界定“实在界”：“‘实在界’的地方，从创伤延伸到幻相……”<sup>④</sup>

## 第二节 实在与想像

如果说幻相是“实在界”的界限的话，那么，它同时也是现实的界限，“现实的领域起作用，直到被幻相的屏幕阻挡

<sup>①</sup> Lacan, « Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse », *Magazine Littéraire*, février 2004, p. 28.

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 230.

<sup>③</sup> Lacan, *Télévision*, 1974, p. 17.

<sup>④</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 70.

为止”<sup>①</sup>。幻相在拉康理论中是一个非常重要的概念,它是指这样一个领域,发生在无意识的第一过程中,介于实在与现实之间,用公式表示便是( $s\triangleleft a$ ),读作主体(打上斜杠的)欲望小它(或他人)。具体来说,首先,它活动在无意识的第一过程中,人类主体无法直接意识到它,故拉康从能指的角度来论述它,不过,他同时又声称,所谓幻相,是以像的形式存在的一种东西,“无意识幻相自身界定为一种像,在能指结构中起作用”<sup>②</sup>。这也是拉康称之为屏幕的原因之所在。其次,鉴于幻相具有像的特征,它一定与想像有关,“一种幻相是一种想像的效果或作用”<sup>③</sup>。不过,它毕竟已处于第一过程之中,不能把它等同于想像之像如镜像,因为“幻相无法还原为想像”<sup>④</sup>。再者,在幻相与现实的关系问题上,一方面,上面已经述及,两者是两个不同的领域,现实的活动机制无法作用到幻相,另一方面,两者是相互支持的,“作为幻相的表象的代表,打上斜杠的主体\$支持了现实的领域”<sup>⑤</sup>,而“现实领域只会是幻相的支持场所(*le tenant-lieu*)”<sup>⑥</sup>,由此可见两者的依持关系。最后,在幻相与“实在界”的关系问题上,一方面,两者也是两个不同的领域,拉康常常称“实在界”为幻相背后的“实在界”<sup>⑦</sup>,另一方面,幻相是通向“实在界”的唯一通道,“对于主体而言,除了幻相,没有其他进入

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 225.

<sup>②</sup> Ibid. , p. 637.

<sup>③</sup> Ibid. , p. 690.

<sup>④</sup> Ibid. , p. 637.

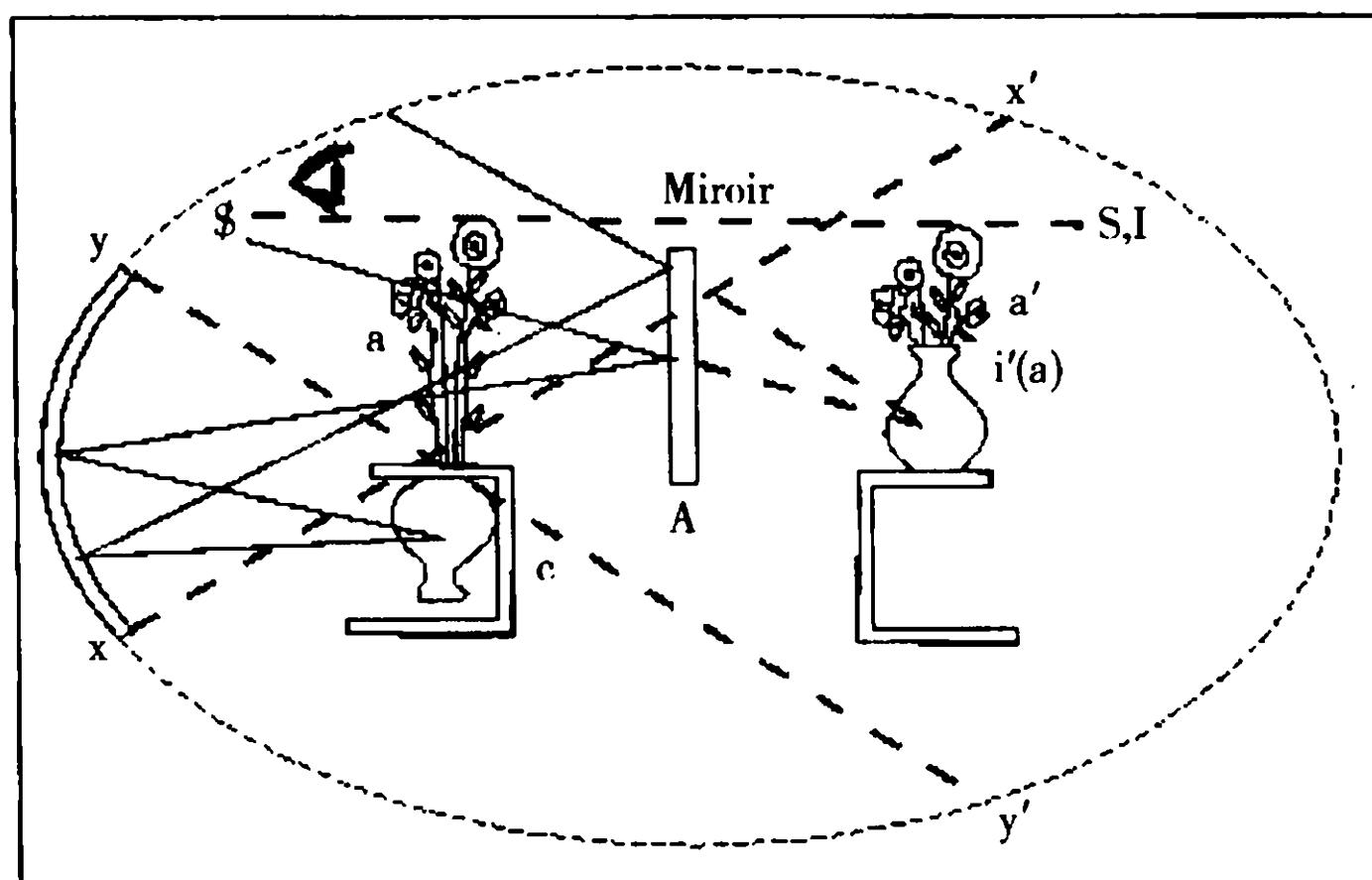
<sup>⑤</sup> Ibid. , p. 554.

<sup>⑥</sup> Ibid. , p. 553.

<sup>⑦</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 64.

‘实在界’的方式”<sup>①</sup>。故讨论“实在界”问题，绝对离不开幻相。

关于实在、想像、幻相和现实之间错综复杂的关系，我们可以从下面的花束之图中来进行探讨：



插图：花束

图中有两面镜子，一面是处于左边的凹镜 XY，一面是处于中间的平面镜 A，在平面镜的左边，有一个柜子，上面是一束花，下面倒放着一个花瓶，平面镜的右边的图像表示镜中出现的像，有意思的是，其中花瓶出现在了柜子的上面，而且，那束花插在了花瓶之中，这是什么原因造成的呢？要想解释清楚这一问题，首先还得从两面镜子说起。我们知道，从光学理论上说，在平面镜上所成的像被称为虚像，就如镜像，其最大的一个特征便是我们能够看到它。与之相对应的另一种像是实像，我们的肉眼无

<sup>①</sup> Lacan, 1984b, p. 16.

法看到它，只有借助于某种仪器，譬如通过平面镜映像的方式，才能把它反映出来。通过凹镜折射，可以产生实像。图中柜子之下的花瓶，正是通过了凹镜的折射之后，产生了一种花瓶实像，随后通过平面镜的映像，最后才在平面镜中出现花瓶之像。对于光学理论中实像与虚像之间的这种区分，拉康认为，这正是说明实在与想像之间区别的最好证明。实像属于“实在界”范畴，由于不会在我们的意识域中出现，故无法为我们所见，虚像或镜像属于“想像界”范畴，必定出现在我们的视域之中。

在精神分析学中，坚持“实在界”与“想像界”之间的区别，不仅是理论上的需要，而且也是分析实践上的要求。分析实践发现，在许多精神症患者身上，实在与想像往往混合在一起，换言之，其症状就在于无法区分两者。拉康甚至这样说：“在一种成年的长期性幻觉型精神症中，有一种‘想像界’与‘实在界’的合并，它是精神症的整个问题。”<sup>①</sup>于是，精神分析的任务就是要向患者揭示出两者的区别。在上述花束之图中，原本处于柜子之下的花瓶最终出现在柜子之上，并与花的镜像合并在一起，形成了一幅看似真实的花束插在花瓶之中的画面，正是说明“实在界”与“想像界”合并问题的最佳材料。花瓶原本处于柜子之下，并且被柜子藏在里面，故不可能被处于柜子右边的平面镜所映像，于是，可以肯定的是，最终出现在平面镜中的花瓶之像并非一般意义上的花瓶的虚像或镜像，而是一种幻相的镜像。关于花束与花束的镜像，拉康分别用  $a$  和  $a'$  来表示，说明这是一种典型的想像（镜像）关系。关于实在的花瓶（幻相花瓶）与幻相花瓶之镜像，他分别用  $i(a)$  和  $i'(a)$  来表示，说明这也是一

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 120.

种镜像关系,不过不同于上述那种典型的想像关系。 $i(a)$ 是什么呢?它是源自镜像的“理想自我”(le moi idéal)<sup>①</sup>,处于幻相的领域。而 $i'(a)$ 则是幻相花瓶在平面镜中的镜像。如果通常的想像之像与幻相之像同时出现,那就构成了幻觉(L'hallucination)。进一步说,所谓幻觉,就是本来属于幻相的东西跑到了心理现实中来,这样一来,不但幻相性的东西与现实的东西混合在一起,而且,主体开始把幻相性的东西当作了现实,因为在这种情况下,幻相控制了现实,“就主体在其分裂本身中实现自身而言,现实是由幻相所支配”<sup>②</sup>。

问题是,当我们说 $i(a)$ 和 $i'(a)$ 之间也是一种镜像关系时,是不是在说,实在之物可以通过镜子映像出来,或者说,实在可以通过想像的方式表现出来?如果这样来理解拉康的“实在界”概念的话,那么,显然就不对了。实在,是一种永远不会现身的东西,一种永远不会来临的东西,既无法用想像的方式使之呈现,也无法用其他什么方式使之呈现出来。它更多地作为一种缺场,一种背景,一种参照在起作用,“‘象征界’与‘想像界’在它们与‘实在界’的关系中相互区分开来了”<sup>③</sup>。从某种意义上说,如果说图R中象征与想像之间的那个四边形是现实领域的话,那么,其“下面”不正是那条使象征与想像相区分的深渊实在吗?当然,从莫比尤斯带(La bande de Moebius)的角度来看,这样的表述是成问题的,这里我们只是想说明实在的缺场性。由此可见,上述的 $i(a)$ 其实并不是实在本身,而是“指一

---

① Lacan, *Séminaire VIII*, p. 428.

② Lacan, 1968b, p. 58.

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 720.

种实在之像”<sup>①</sup>, 实在的花瓶。当然, 这不是一种镜像式的像, 而是作为屏幕的幻相之像。幻相之像已经是对实在的一种扭曲, 不过, 正是这种扭曲, 正是这种像的特征, 才使它有可能被镜像所映像, 从而以幻相之镜像的形式呈现出来。

“实在界”是一种不会现身的彼岸, 出现在人类面前的永远已经是一种扭曲了的像, 一种改头换面了的东西, 这就是为什么在精神分析学看来, 对象总已是对象替代或对象代理, 因为真正对象是不会现身的, 就如前面已经指出, 对象根本上是一种对象之缺乏, 从这一意义上说, “对象概念终究归于‘实在界’”<sup>②</sup>。然而, 这是不是意味着, “在‘实在界’中所发现的东西就是对象呢”?<sup>③</sup> 当然不是, 因为“实在界”中本来就没有什么东西。关于对象与“实在界”之间的关系问题, 拉康的回答很简单, 它们之间是一种交互的位置(*la position réciproque*)。<sup>④</sup> 为了更好地理解两者之间的关系问题, 我们可以进一步探讨一下另外两种对象之缺乏: 挫折(想像的损害)和剥夺(实在之洞)。关于挫折, 主要涉及母亲的缺场带给婴儿的经历, 挫折代表了一种对象之缺乏, 因为真正引起挫折的并不是那个具体的对象; 此缺乏是一种想像的缺乏, 那是因为挫折是一种想像行为; 其对象是一种实在对象, 譬如母亲就成了实在的母亲, 乳房就成了实在的乳房; 对于此种对象之缺乏, 需要有一种代理来填充, 那就是象征母亲, 也就是我们以前所说的作为他者的母亲能指, 换言之, 只有引入象征秩序, 才能克服挫折。关于剥夺, 问题显得有点复

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 680.

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 26.

<sup>③</sup> Ibid., p. 30.

<sup>④</sup> Ibid., p. 31.

杂，我们前面已经有所论及，它主要是指这么一种情形：在儿童眼里，母亲没有菲勒斯，是父亲剥夺的结果。有意思的是，对于剥夺这种对象之缺乏，拉康认为它是实在的，缺乏是一种实在的缺乏，这怎么理解呢？是不是指这么一种情形，连缺乏本身都是缺乏的呢？显然不能这样来理解。缺乏的对象是一种象征对象，说明剥夺已经涉及象征秩序的介入，事实上，一旦涉及“实在界”中的缺乏这样的问题，在拉康看来，象征秩序必定已经侵入了“实在界”，“实在之洞”中的洞就是能指侵入“实在界”造成的后果，故缺乏必定发生在象征层面上，甚至可以说，“‘实在界’中某物的缺场纯粹是象征的”<sup>①</sup>，只不过它发生在“实在界”，属于“实在界”，所以称这一缺乏为实在的。对于实在的缺乏这种特殊的缺乏形态，拉康曾经形象地把它比喻为这种缺乏：当你到图书馆去借书，很不巧，人家告知你该书缺。对于此种缺乏，也需要一种代理，那就是想像的父亲，因为剥夺母亲的实际上 是儿童眼中想像的父亲。由此可见，不但对象之缺乏、对象和对象代理三者构成了“三界”，而且，无论其中哪一个，莫不具有此三种维度。“实在界”只是其中的一个维度。

为了进一步说明“实在界”这一缺场的特征，拉康引入了一种“帘”的理论，看似简单易懂，实际上令人深思。从对象根本上是一种对象之缺乏出发，他指出，在人类与世界的关系中，其中一种最根本的图像便是帘或帷。<sup>②</sup> 并用一个简图画了出来，中间是一面帘，左边是主体，右边是对象及其彼岸无(rien)。首先，在人类与世界的关系这一问题上，他既没有把它视为一种主

① Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 38.

② Ibid. , p. 155.

客对立的二元关系，也没有把它视为一元的现象世界，而是突出了中间帘的功能和作用；其次，他也没有把帘视为某种我们姑且称之为“本质透析器”之类的东西，认为通过呈现在帘上的现象，我们可以在其背后找到某种本质或真理之类的东西。相反，他这样来阐述其独特的“帘”的理论，“帘获得其价值，其存在和其稳定性，正是通过成为这样一种东西，缺场在其上被投射和被想像”<sup>①</sup>。换言之，帘是缺场或无这种彼岸在其上显现自身的场所。有两点需要指出，其一，他从缺场的角度出发去看待帘的功能和作用，把它当作“缺场的偶像(l'idole)”，而不像一般的观点直接从像或现象的角度出发去看待它，这是一种非常独特的视角；其二，“帘”的理论再一次证明了，缺场或无并不是一种否定的因素，恰恰相反，就像我们在前面已经指出的，它们是一种动力来源。故不宜把拉康关于“帘”的理论视为罗蒂所批评的那种“镜式”思维。当然，鉴于“实在界”不会现身的特征，显现在帘上的东西并不是缺场或无本身，而已经是一种扭曲了的东西，一种像，要么是幻相，要么就是现实。

帘背后的那种无，如果可以用什么具体又积极的能指来表示的话，那便是德语中的 Ding<sup>②</sup>。结合精神分析经验，Ding 是这

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 155.

<sup>②</sup> 德语中表示“物”的词有两个，“Sache”和“Ding”，无论是英语还是法语，似乎都找不到相应的词语，“Sache”一词经常与“Wort”（词）一词对应着使用，譬如，弗洛伊德在《无意识》一文中曾经讲到两种不同的心理表象，物表象(Sachvorstellung)和词表象(Wortvorstellung)，他认为，在无意识领域中出现的只有前者，在前意识—意识领域中则两者同时现身。拉康并不赞同这样的归类，他更看重弗氏在同一文中提出的另一个概念表象代表(Vorstellungsrepräsentanz)，在他看来，一方面，思维过程通过快乐原则调节表象的投注，另一方面，从结构的角度来看，当作为空体的表象——这与哲学上的表象概念有很大的差别——

么一种东西，“正是在心理中的世界逻辑地和历时地构成之初，Ding 就是某种东西，它孤立自身，表现出奇怪的特征，整个表象

以凝聚状的小块形式出现时，它已不是一种表象，而转化成了一种联想性的和结合性的元素，那便是与能指具有同样结构的表象代表。由此可见，拉康似乎更关心表象与表象代表之间的关系，其所说的表象大致相当于上述弗氏所说的物表象，表象代表则与能指相似，服从即便在无意识中也同样起作用的能指运行法则即凝缩和置换，至于词表象“Wortvorstellung”，指的是以一种话语的形式把思维过程中所发生之事反映出来的东西，拉康似乎并不把它当作表象看待，它与表象—表象代表属于不同层面的东西，譬如，压抑(*verdrängung*)发生在表象代表层面上，而矢口否认(*verneinung*)则发生在词表象“Wortvorstellung”层面上。*(cf : Lacan, Seminar VII, 1997 , pp. 60-4.)*“Vorstellungsrepräsentanz”一词在法文中通常被翻译为“le représentant représentatif”(英文则通常被译为“the representative representative”，代表的代表)，拉康认为这样翻译不准确，应该译为“le tenant-lieu de la representation”(表象的支持场所)，因为只能有一个代表，表象代表占据了表象的位置，并非代表的代表。*(Lacan, Séminaire XI, 1973 , p. 70)*那么，表象代表代表的是什么呢？拉康认为那就是“Ding”这种缺场或无。所以“Ding”与“Sache”代表的是完全不同的东西。有意思的是，在拉普朗斯和邦达里斯编写的《精神分析学词汇》一书中，他们似乎并不同意拉康关于“Ding”和“Sache”相区分的观点，至少在弗洛伊德文本中，“Ding”和“Sache”之间并没有像拉康所说的那种区分，因为，在关于物表象这一问题上，弗氏除了使用“Sachvorstellung”这一术语以外，还用过“Dingvorstellung”这样的术语，并且指出后者曾经出现在《梦的解析》一文中，可以在《全集》德语版 II—III 卷的第 302 页找到相关佐证，所以他们在物表象这一词条德文名称一栏中列上了“Sachvorstellung”或“Dingvorstellung”。不过，鉴于他们坚持从能指的角度来看待两种表象及其之间的关系问题，譬如他们称物表象一开始就构成的东西为“前词语能指”(*ces signifiants pré-verbaux*)，说明他们实际上都接受了拉康的(能指)理论，故根本上并不会去反对存在着一种作为动力源的“Ding”或实在之类的东西这样的观点，上述关于“Ding”和“Sache”两词在弗洛伊德文本中的使用问题，认为两者并不区分，也应该只是在通常的使用意义上来说论两者吧。*(cf. : Laplanche ( Jean ) et Pontalis ( J. B. ) : Vocabulaire de la Psychanalyse, 1967 , pp. 416-8.)*本文认为，即便弗洛伊德文本中零星地出现了“Dingvorstellung”一词，这也并不妨碍拉康把“Ding”视为一种只有表象才能代表它的缺场或无。我们知道，在继承弗洛伊德精神传统的同时，拉康往往是有所创新的。鉴于“Ding”一词的这种特殊性，本书采取保持原文的做法，不做翻译。

的活动围绕着它……而且,整个适应的发展也围绕着它,就象征过程显示自身不可避免地被编织其内而言,这种发展对于人类来说是特有的”<sup>①</sup>。一方面,说明 Ding 并不是出现在表象层面之上的东西,“Ding 不是什么也没有,事实上只是不在”<sup>②</sup>,而是表象代表或表象的支持场所( *Vorstellungsrepräsentanz* )所代表的东西,并且,按照拉康的说法,也只有表象才能代表( *représenter* ) Ding 这一东西<sup>③</sup>,这可以从表象代表一词的构成中清楚地看出。另一方面也说明了,讨论 Ding 问题,还是要从能指的角度出发,Ding 处于能指与“实在界”之间的关系中,它是“‘实在界’中忍受能指入侵的部分”<sup>④</sup>。Ding 与“实在界”并不完全等同,主要是角度不同的缘故,“实在界”可以说是一种秩序,一种维度,代表着一种缺场的东西,在象征秩序或能指入侵之前,它可谓混沌一片,然而一旦说到 Ding,能指就已经侵入了,它可以说是与象征活动相对应的那种空或无,甚至可以说,它代表的就是象征之所以能够产生的那种缺乏,从这一意义上说,弗洛伊德所说的内驱力必定与它有关,Ding 可以说是“实在界”中动力源的代表,“一旦它被揭示,我们在 Ding 层面上所发现的便是内驱力的场所”<sup>⑤</sup>。

这种根本是一种空的 Ding,是内驱力的动力源,也可以说是人类文化的基础。说人类文化是围绕着空建立起来的,这多少有点让人无法接受。拉康从 Ding 出发,分别探讨了它与艺

---

① Lacan, *Seminar VII*, 1997, p. 57.

② Ibid. , p. 63.

③ Ibid. , p. 71.

④ Ibid. , p. 125.

⑤ Ibid. , p. 110.

术、宗教及科学的关系,让人不得不折服于 Ding 这种空的力量。关于 Ding 与艺术,所有的艺术作品都有这么一个特征,即都是围绕着这种空建立起来的。<sup>①</sup> 艺术作品如绘画,看起来在模仿他们所描绘的对象,其实不然,因为“对象就是在某种与 Ding 的关系中建立起来的,它意图去包围和表达在场与缺场”<sup>②</sup>。他们假装去模仿对象,譬如塞尚(Cézanne)的苹果静物画,“每个人都知道,在塞尚画苹果的方式中有一种神秘之物,因为与实在(在画中得到了更新)的关系让对象显得纯化了……”<sup>③</sup>对于 Ding 这种神秘之物,拉康称“人人都知道”,可见法国人的艺术修养是很高的。关于 Ding 与宗教,宗教与艺术刚好相反,所有的宗教形式无不在于如何去避免这种空。关于 Ding 与科学,现代科学正是在空或无中产生的,“现代科学,由伽利略所开始的那种,只能从圣经的或犹太教的意识形态中产生,而不会出自古代哲学或亚里士多德传统”<sup>④</sup>。拉康四十多年前的这一论断,似乎已经预言了近些年来的热门话题即基督教与科学的关系问题。为了进一步揭示 Ding 这一神秘之物,结合海德格尔的相关论述,拉康从人类最初的文化创造物如陶罐入手,指出陶罐不仅作为一种使用器具,而且更重要的在于它具有指称功能,正是伴随着指称功能而来的 Ding 创造了陶罐的空,从而引入了填充它的可能性。“现在,如果你们从我刚才提出的观点出发,把陶罐看做代表着处于‘实在界’中心位置的被称之为 Ding 那种空的存在的对象的话,这种在表象中被代表的空自身呈现为一种无。”

① Lacan, *Seminar VII*, 1997, p. 130.

② Ibid. , p. 141.

③ Ibid.

④ Ibid. , p. 122.

而且,这就是为什么陶工,就如我向你说话的你,用他的手围绕着这种空造出了陶罐,他造出了它,就像神秘的创造主从无,从一个洞开始一样。”<sup>①</sup>陶罐的例子使我们有理由相信,从亚里士多德到笛卡儿,那种“不能无中生有”的哲学应该受到质疑。

### 第三节 实在与象征

“实在界”与“象征界”可以说处于绝对对立的位置之上,用拉康的话说,实在被认为是绝对抵制象征化的东西。<sup>②</sup> 这是什么意思呢? 是不是说实在与象征一点关系都没有呢? 那倒不是,因为,前面已经有所论及,实在在这种缺乏,可以说正是象征行为得以展开的动力或基础。说两者是绝对对立的,主要在于强调,相对于“象征界”是一个可说的世界而言,“实在界”就是一个无法用语言去说的寂静世界。不管是从“实在是绝对抵制象征化的东西”这样的论述出发,还是从“实在是象征的动力”这样的论述出发,其实都预设了这么一个前提,即从逻辑上说,“实在界”总是先于“象征界”而在场。拉康曾经这样说:“在言语之前,没有什么是,也没有什么不是。”<sup>③</sup>所有的东西都已在了,只有当言语引入时,才出现了对和错,真和假,真理的维度依赖于言语维度的引入,同样,谎言、错误和模糊,也都随着言语的引入而进入。这个既无对错也无真假的世界,显然就是指“实在界”。

<sup>①</sup> Lacan, *Seminar VII*, 1997, p. 120.

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 80.

<sup>③</sup> Ibid. , p. 254.

先于言语之前而在场的“实在界”就如一团混沌之块，它本身是充实和实存的。<sup>①</sup> 它是如此的充实，如此的充盈，以至于它无须依赖于他物，本身就足以证明它自己的在场。它就如一个整体，没有裂缝，“‘实在界’没有裂缝”<sup>②</sup>，在其层面上，区分外在与内在变得毫无意义，从它的观点来看，事物之间也没有区别。它总是已在那里，它总是已经在场，不过，要是没有象征的介入或调停，人类根本无法知道有这么一种秩序在场，也就没有所谓的科学对实在的探索活动。正是因为拉康把言语之前的“实在界”视为混沌一片，他并不赞同自然主义的那种先前设定，即人类与外部世界（实在）原本是和谐的，反倒赞赏像原子论这样的观点，虽然它因素朴或简单常常遭到人们的批评，不过，它却更具有成效，因为它在不知不觉中把象征置于前景之中。所以，从某种意义上可以说，实在其实代表了一种蒙昧和荒芜，人类的象征活动就是要去破除这种蒙昧与荒芜，这也是人类与动物的根本区别所在，如果说动物与大自然之间的关系是一种和谐关系的话，那么，只要你承认人类的活动是象征的，人类与外部世界（实在）的关系一开始就不是一种“和谐”关系，而且永远也无法像动物那样“和谐”，如果真要说到某种和谐，那也只能是一种结构的和谐或机器的和谐。

事物之间没有差别，用拉康的话说，每一次输赢的机会都是一样的，于是，一旦我们讲到了运气和可能性，那么，我们就已把象征符号引入了“实在界”。对于象征符号进入“实在界”的问

---

① Ellie Regland-Sullivan, *Jacques Lacan and Philosophy of psychoanalysis*, 1980, p. 183.

② Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 122.

题,拉康是这样来表述的:“象征符号在‘实在界’中的出现开始于一种赌。原因的概念,当被视为能在象征符号链与‘实在界’之间带来一种调停时,就是在一种源初的赌——是这个还是那个?——的基础之上建立起来的”<sup>①</sup>。显然,此处所说的赌就是指一种可能性,“是这个还是那个”的问题,其实也就是“是这个,还是不是这个”的问题,就像莎士比亚剧中那句著名的台词,“to be or not to be”,它们无一不是对可能性的一种表述。正是在可能性这一意义上,拉康称“赌位于任何与象征思想相连的根本问题的中心”<sup>②</sup>。是或不是,在或不在,就是在场与缺场的问题,我们在前面已经指出,“实在界”是一种缺场,但它同时也是一种在场,一种作为缺场的在场,它本身早已暗含着可能的在场和缺场。由此可见,“实在界”本身已经暗含了一种可能性,象征符号的进入便是去打开这种可能性的维度;反过来说,正是在这种可能性的维度中,象征符号的进入才成为可能。

象征符号或能指进入“实在界”,绝对不是要去象征化它,而是去切割它,甚至可以说,破坏它。一方面,象征符号或能指进入“实在界”,并不是说,用象征符号或能指去描述或言说“实在界”,或者,用语言能指去表现“实在界”,因为这是不可能的,实在正是一种无法被言说的东西。另一方面,象征符号或能指进入“实在界”,就像一种入侵,它们打破了原本处于混沌一片的实在,切割了它。象征符号或能指切割“实在界”,依据能指固有的结构即“能指链”结构,于是,切割的结果便是,象征符号

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 226.

② Ibid.

或能指挖空了本来处于充盈状态的“实在界”，在它上面留下了一个个洞孔，原本充实、完整的“实在界”变成了千孔万洞的“实在界”。关于这些洞孔，这些象征符号或能指侵入时留下的杰作，拉康称之为存在或虚无，“依赖于我们构想它的方式，在‘实在界’中的这种洞孔被称为存在或虚无”<sup>①</sup>。当然，这主要是从言语的角度来说的，“这种存在和这种虚无根本上都与言语现象相连”<sup>②</sup>。从言语的角度出发，拉康引入话语(*discours*)概念，来表示受到能指入侵以后“实在界”这种千孔万洞的形状，“……‘实在界’，就是话语。话语实际上发生在其历时的维度上”<sup>③</sup>。拉康对于话语概念的理解与一般观点不同，在他看来，话语其实是以一种分节(*articulation*)或链的形式呈现出来的东西，它不是语言，只是语言的一种形式，或者说，它只是一种框架，在其中，众多能指按对立原则被组织了起来。不难看出，他用话语的形式来表示“实在界”，目的无非是要说明“实在界”只是一架空架子，只是一条关节被掏空了的链。所以，如果说言语之前的“实在界”还是充盈的混沌之物的话，那么，随着能指的入侵，它就变成了一幅带有千孔万洞的空架子。

言语的展开使象征符号或能指侵入了“实在界”，不过，象征符号或能指并不属于它，因为它根本上是一种缺场，一种空，它们属于另一种秩序“象征界”。于是，就出现了这样的问题，究竟“实在界”与“象征界”之间是一种什么样的关系呢？首先，就两者是两种不同的秩序而言，两者既是绝对对立的，又是相互

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 297.

② Ibid.

③ Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 76.

依持的，虽说实在是象征的基础和动力，不过，没有象征的介入，实在等于什么也不是。其次，就两者是两个不同的领域而言，象征符号或能指入侵“实在界”的结果便是，“象征界”嵌入了“实在界”之中。嵌入是一种非常有意思的关系，一方面，说明两者已经有了某种关联，按照拉康的说法，一种“三界结”式的相连，而不是一种几何空间上的相连。同样，象征符号或能指与“实在界”之间的关系，应该也是这种性质的相连关系，所以，虽然象征符号或能指不属于“实在界”范畴，不过，似乎也可以说能指处于“实在界”之中，譬如，在谈及语言的存在“夜晚的寂静”问题时，拉康这样说，“我们现在遇到了界限，在此，如果说话语朝向任何超越意义的东西，它便朝向‘实在界’中的能指”<sup>①</sup>。对于处于“实在界”之中的能指或象征符号，他曾经把它们形象地比喻为一种路标，“被插入在这种‘实在界’之中，人们可以设想，它们正是它的路标”<sup>②</sup>。路标这一称呼准确地道出了“实在界”中能指真实的处境，既不属于“实在界”这条“路”，又与它不可分离。另一方面，这种关联性必须从整体性角度出发来考虑，换言之，这是整个象征秩序或语言世界与整个实在秩序之间的关系，“我们只能设想语言(世界)是一张网，一张位于事物的全体、‘实在界’整体之上的网。在实在这一层面上，它刻下了这另一层面，我们此处称之为象征层面”<sup>③</sup>。最后，从精神分析的实践经验来说，这两种秩序并不像上面所述的那样泾渭分明，譬如，对于精神分裂症患者来说，整个“象征界”都是实在的。<sup>④</sup> 另

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 157.

② Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 346.

③ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 288.

④ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 392.

外,需要特别指出的是,存在着这样一种有趣的分析经验,当原初的能指如菲勒斯被拒斥时,或者说,当它没有被编进象征秩序时,它会因权利过期而无法再进入象征秩序,反而在实在秩序中出现。第一章已经提到过的精神症患者身上“父亲名字”的权利丧失现象就属于这种情况。这种独特的机制是拉康发现的,他称之为“因逾期而权利丧失”(forclusion),它不同于压抑,因为被拒斥的能指根本不进入主体的无意识,不过,它不时地会在实在秩序中神奇地现身。当然,它是通过我们前面所说的幻觉以扭曲的形式呈现自身的。

为了进一步说明“象征界”侵入“实在界”后造成的影响,拉康后来提出了对象小 a( *objet petit a* )概念<sup>①</sup>。在 1964 年名为《精神分析学的四个概念》即第十一个讲习班上,拉康集中探讨了对象小 a 问题。在谈到“Fort! …… Da!”游戏中儿童手中的线轴这一对象的时候,他这样说:“如果能指是主体的最初标记这一观点正确的话,那么,此处我们又如何能不知,从此游戏伴随着一种最初对立的出现这一事实出发,正是在对立于行为中被运用到的线轴对象中,我们必须指出主体。对于这一对象,我们今后赋予它拉康主义的代数名称:对象小 a”<sup>②</sup>。前面已经有

① 拉康坚持“*objet petit a*”这一概念的不可翻译性。在中文文本中,我们姑且称之为对象小 a,对象小 a 概念是拉康中后期理论中重点关注的一个概念,其含义丰富且很难准确把握。有意思的是,鼎鼎大名的《四个概念》英译文译者在译后的术语解释中,把对象小 a 概念与小他或他人(*l'autre*)概念混在一起,令人感到非常的惊讶。(Lacan, *Séminaire XI*, 1994, p. 282.)其实在第八个讲习班上,拉康就已讲到了对象小 a 这一特殊的对象,并把它与小他或他人明确区分,如“下次把这一对象(小 a)置于主体、小他或他人和他者的拓扑学中。”(Lacan, *Séminaire VIII*, 1991, p. 182.)

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 73.

所论及，线轴的出没代表母亲的在场与缺场，儿童乐此不疲地玩这一游戏，一方面说明他已经坦然接受了与母亲分离这一现实，因为他把分离当作自己能控制自如的一种游戏来玩，另一方面也说明了，他显然已经找到了某种替代之物，以此来克服由母亲的缺场所造成那种裂口（la béance）。游戏中的线轴就是用来填充这一裂口的替代之物。当然，这并不是说，用什么类似于魔法的方式把母亲变成了小小的线轴，因为，就如弗洛伊德所说，这里并不涉及什么复仇的因素（参见第一章第四节），而是说，如何去填补这一裂口成了儿童的当务之急。不过，由母亲的缺场所引人的那种裂口，既无法通过时光倒流得以修复，也不是任何事物能够填充的。从某种意义上说，线轴扮演的正是这种角色，它代表了一种永远也不可能存在的东西，对于这种东西，而不是线轴本身，拉康称之为对象小 a。

美少年阿尔基比亚德被苏格拉底所迷惑的那种 Agalma，可以说是一种对象小 a，因为那是无人拥有的品质，是根本不存在的东西。“阿尔基比亚德欲望的不是美，不是禁欲，不是与神的认同，而是惟独这一对象，他在苏格拉底身上看到的那种东西，苏格拉底让他离开它，因为他知道他并没有它。”<sup>①</sup>在此，Agalma 不是什么别的东西，而正是阿尔基比亚德欲望的真正对象。在名为《移情》的第八个讲习班中，拉康的确把 Agalma 等同于欲望对象，“如果这一对象（主客关系中的客体或对象——本文作者注）让你们激动，这是因为，在其内，隐藏在其中，有欲望对象 Agalma”<sup>②</sup>。在随后的地方他又说：“这种对象，在精神分析经验

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire VIII*, 1991, p. 194.

<sup>②</sup> Ibid. , p. 180.

中,如果你们要以什么方式称呼它,那么,你们可以称之为乳房、菲勒斯或大便。这总是一种部分对象。”<sup>①</sup>拉康把部分对象与欲望对象联系在一起,这本无可厚非,不过,当他把欲望对象与 Agalma 联系起来时,如果说 Agalma 是一种对象小 a,那么,我们无疑也得说部分对象是对象小 a,于是问题就出现了,菲勒斯难道也是一种对象小 a 吗?

菲勒斯显然不是一种对象小 a,因为它已是能指,欲望的能指。关于菲勒斯与对象小 a 之间的关系问题,一直是拉康理论中的一个难点,各个精神分析理论家和精神分析师众说纷纭,观点很是不同。萨福安 1997 年在美国加州伯克利开办的讲习班上清晰而又生动地讲到了两者之间的关系,值得我们借鉴。首先,他从能指的角度区分了两者,认为两者之间的区别是一种关于缺乏的能指(a signifier of lack)和一种缺乏的能指(a signifier that is lacking)之间的区别,前者菲勒斯已是一种能指,欲望的能指,欲望作为一种缺乏有自己的能指菲勒斯;而后者对象小 a 则本身不是一种能指,或者说,连一种能指都不是,关于这种东西,没有任何东西可以来表示它。其次,他认为菲勒斯与前生殖阶段的部分对象不一样,后者可以说是礼物的对象,它们可以作为礼物而被给出,可以与躯体相分离,譬如儿童眼中自身的大便;而前者菲勒斯则不属于礼物的对象,它不能作为礼物,对于儿童来说,要么成为它,要么不,也不能与躯体相分离,阉割焦虑就是最好的反证。最后,他得出这样的结论,菲勒斯不服从礼物权力的法则,它仅仅表示欲望这一缺乏;对象小 a 则服从礼物权力的法则,它意味着一种欺骗,欺骗你把之视为去填充缺乏这一

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire VIII*, 1991, p. 180.

裂口的礼物,一种驱使你去欺骗的缺乏。<sup>①</sup>

萨福安的阐释使我们清楚地看到,对象小 a 不仅是一种彻彻底底的缺乏,没有东西可以用来表示它,而且,它还是一种具有欺骗性的缺乏。正是这种欺骗性的特征,不但使它与菲勒斯区分了开来,而且还使它与欲望的真正对象这样的概念或术语区分了开来,因为,缺乏作为欲望的真正对象,仅仅指这么一种情形,它既不是指这个对象替代,也不是指那个对象替代,而是指永远也不会在场的另一个(*l'autre*),不过,这里并没有涉及任何欺骗性因素。所以拉康称对象小 a 为“引起欲望的原因”<sup>②</sup>,而不是欲望的对象。在上述第八个讲习班中,就 Agalma 是一种缺乏之物而言,说它是欲望对象,这并没有错,问题是,Agalma 除了是一种缺乏之外,它还是令阿尔基比亚德着迷的东西,一种令人着迷的缺乏就是具有欺骗性的缺乏,所以,准确地说,它应该是对象小 a,而不是欲望对象,只不过当时拉康还没有正式提出对象小 a 概念而已。有意思的是,结合精神分析学的实践经验,拉康认为,对象小 a 这种欺骗性的缺乏具有不同的表现形态。在名为《精神分析学的四个概念》的第十一个讲习班上,他指出,乳房、大便、注视和声音,这些东西就是对象小 a。<sup>③</sup> 在名为《还……》的第二十个讲习班上,他把对象小 a 直接分为四类:吮吸的对象、排泄的对象、注视和声音。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> Safouan, ‘Direction of the Cure, the End of Analysis and the Pass’, *The Fundamental Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, oct. 1997, inedited.

<sup>②</sup> Lacan, 1970b, p. 11.

<sup>③</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 269.

<sup>④</sup> Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 114.

对象小 a 不仅与欲望有关,而且更是与需求有关,“对象小 a 是由需求所设定的一种空”<sup>①</sup>。它是一种空,一种缺乏,与存在有关,又不是存在本身,“对象小 a 不是存在”<sup>②</sup>。不过,无论是表述存在的东西,还是表述本质的东西,在拉康看来,按照亚里士多德的说法,一定是由某种原因所引起,对象小 a 就是这种原因,它是引起需求欲望的原因。进一步说,它不仅与存在有关,而且还是一种支持存在的东西,拉康后来称之为存在的外貌,“如果我刚才称它(对象小 a)为存在的外貌的话,这是因为它看起来向我们提供了存在的支持。”<sup>③</sup>拉康曾经把对象小 a 概念与海德格尔的此在概念联系在一起,更加形象地道出了它只是一种存在的外表,“对象小 a 是具现在此在(Dasein)之中的形体性残留”<sup>④</sup>。当然,和存在一样,这种存在的外貌也不是一开始就具有的,由于它是由需求所设定的东西,故必定也是由象征所引入的东西,对象小 a 正是“象征界”作用于“实在界”的产物<sup>⑤</sup>。于是,我们可以这样来看“实在界”这一特殊的领域:一边是想像作用于实在的产物现实,另一边则是象征作用于实在的产物对象小 a,在两者之间,“实在界”作为一种裂口而存在。<sup>⑥</sup>

---

① Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 114.

② Ibid.

③ Ibid. , p. 87.

④ Lacan, 1968b, p. 58.

⑤ Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 87.

⑥ Ibid. , p. 87.

#### 第四节 与实在相遇之失败的意义

作为缺场的实在是不可以被直接认知的,而且,它所产生的效果不仅经过了扭曲,而且也不是直接能被获取的,因为,它们往往不以完整的面目呈现,而是与想像之像混合在一起,散落在如荷格蕾特-苏里雯所称的碎碎片片之中<sup>①</sup>。面对这些碎碎片片,我们又该如何着手呢?既然实在所产生的效果或影响不是现成、完整的,而只是一些零星的碎片,那么,我们也该抛弃与连贯性知识(*coherence knowledge*)形影相随的传统分析手法(无论是逻辑分析还是综合),而采取某种像福柯所说的考古学的方法。精神分析就是一种典型的考古学的方法。患者的言语是分析师惟一的材料,在患者断断续续的言说中,分析师寻找着痕迹和碎片,并把这些碎片收集起来,精神分析称之为重构主体(患者)的历史(过去)。由于精神分析学具备这些特征,所以拉康声称没有任何一门实用科学能比精神分析学更适合探讨实在问题。<sup>②</sup>通过精神分析学的考古学方法,不仅收集了那些碎碎片片,而且也见证了“实在界”的在场性。因此荷格蕾特-苏里雯这样说:“拉康教导我们,精神分析就是时间的领域,过去的时光被带到了现在。在此领域中,‘实在界’在其效果上(作为症状中固有的痛苦)是可以

---

<sup>①</sup> Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and Philosophy of psychoanalysis*, 1980, p. 188.

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 63.

被我们知晓的。”①

通过精神分析,通过收集碎碎片片,我们发现了什么呢?如果说症状如幻觉是实在所产生的效果或所造成的影响,那么,我们在其中发现的便是实在所留下的痕迹。对于这些痕迹,拉康称它们是我们与实在相遇或约定的一种见证。② 然而,问题是,我们知道,实在有一个非常明显的特征,那就是它往往以拒绝的方式使自己在场,如果结合我们的意识来说,那便是,它往往是躲避着我们的,譬如,Ding 的根本特征就是具有躲避性③,于是,既然它总是躲闪着,总是躲避着我们,那么,我们又是如何与之相遇的呢?为了说明这一问题,拉康借用了亚里士多德的一个概念:机遇(*touché*)。在他的《物理学》一书中,亚里士多德把“机遇”一词与带来好运气或合乎道德的行为联系在一起,与之相对应的另一概念为“自发性”(*automaton*),表示自然世界的自发事件。拉康借用亚氏的“机遇”概念来表示我们与实在的相遇情形,用“自发性”概念来表示能指系统或语言世界的某种自足性——关于这种自动性或自发性,我们在讨论象征秩序的机器结构性时已经谈了很多。初看之下,他似乎颠倒了亚里士多德的原旨:把原本属于自然世界的属性自发性赋予了人类特有的象征秩序,而把本来应该属于人类世界的东西如运气却赋予了与人类象征处于对立位置的“实在界”。不过,如果我们仔细研读拉康文本的话,那么,我们就不难发现,拉康在此引入亚氏的“机遇”概念,其真正目的和用意恐怕在于:他想表明的是,与

① Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and Philosophy of psychoanalysis*, 1980, p. 189.

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 63.

③ Lacan, *Séminaire VII*, 1997, pp. 63-4.

“实在界”的相遇只是一种降临在我们人类主体身上的偶然事件,可能是幸运的也可能是不幸的,就如玛尔考姆·波微(Malcolm Bowie)所说,它就像偶尔落在过路者头上的一片瓦。<sup>①</sup>然而,问题是,为什么他要从相反的意义上来使用亚里士多德的相关概念呢?或者说,他这样做,是不是只是在纯粹字面意义上借用了亚氏的“机遇”概念,以表明我们与“实在界”相遇的偶然性?很难回答这样的问题,不过至少有一点是明确的,我们在第四章的第二节中已经指出,在拉康看来,“机遇”(或运气)概念与“自发性”概念其实指的是一回事,从象征秩序的机器结构角度看,是自发性或自动性,而从人类主体的角度看,则是运气或机遇。能指重复地来来往往有机会(机遇)触及到“实在界”,不过同时也可以说没有运气,因为与“实在界”的相遇总是以失败告终,人类主体根本上还是服从于象征秩序的自动性规则或强迫重复原则,而“实在界”则总处于自动性的背后<sup>②</sup>。

为了更好地说明人类主体与“实在界”相遇的情形,拉康首先举了一个他自己做梦的例子,这是一个很短暂的梦,具体内容如下:一天,拉康正在小憩,突然来了一阵敲门声,声音把他惊醒了(*éveille*),但是他并没有完全苏醒过来(*réveille*),就在这醒与未醒之间,伴随着恼人的敲门声,他做了一个短暂的梦。梦醒之后,他回忆起所有的细节,包括他知道自己是被敲门声惊醒的,自己什么时候做的梦等等。这种事情非常地普遍,大都发生在清早的起床时刻,醒与未醒之间的状态,相信每一个人都曾经经历过,生活毕竟不像恐怖电影,人往往不是一下子就醒过来的。

① 玛尔考姆·波微:《拉康》,昆仑出版社,1999年,第116页。

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 64.

就拉康所做的那个短梦来说,如果撇开其梦中的具体内容,那么,关键的问题在于:在他被惊醒但又没有完全醒过来之间,拉康处于什么样的状态之中呢?或者说,他在哪里?拉康这样回答道,他那时处在第一过程之中<sup>①</sup>,并做了进一步的解释,在那段时刻内,敲门声只传到他的知觉,而还未进入他的意识,所以他并没有完全苏醒过来。所谓第一过程,也就是决定梦中表象的过程,也就是我们前面讲到过的幻相领域,一旦涉及作为“实在界”之界限的幻相,那也就涉及了“实在界”,或者说,与“实在界”相遇了。拉康认为,相遇确实是相遇了,不过,它只发生在敲门声惊醒他的那一瞬间,简言之,相遇只表现为刹那间的触及。

如果说相遇只是稍稍的触及一下,那么,这种相遇只能是一种失败了(*manquée*)的相遇。<sup>②</sup> 相遇之所以会失败,原因就在于,实在一遇到我们——确切地说,还没有真正遇到我们——就转身而去了。它不仅躲避我们醒觉时刻的意识,而且也躲避我们在梦中的思维活动。只有在知觉与意识的裂缝中,或者说,在第一过程中,在弗洛伊德所说的无意识的脉动中,我们才有机会见证到实在的在场。见证实际上是一种间接的见证,虽然它一遇到我们的思维就会转身而去,然而,它在逃离的路上却不可避免地留下了一串串痕迹,这些痕迹可能以症状的形式出现,也可能以梦中表象或其他什么的形式出现,关键一点在于,它们必定都是经过了改头换面的东西。关于这一点,我们在前面已经强调过了。就拉康的这一例子来说,他被惊醒之后所做的那个短

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, pp. 66-7.

② Ibid. , p. 70.

暂的梦——尽管梦的内容可以与敲门声无关,我们知道扭曲是梦的一贯伎俩——便是实在逃离时所留下的痕迹,它也是我们与实在相遇(尽管是失败了的)的一种见证。

从这一意义上说,之后所做的那个梦其实是非做不可的。无论你把它视为与实在之相遇所留下的痕迹,还是把它当作实在逃离时权且的掩护之物,它总是一种必须到场的心理现实。在拉康看来,这种现实的在场正是我们所要求的(*exigible*)。<sup>①</sup>为何要求它的在场呢?显然是要求它见证我们与实在的相遇。不过,从另一方面来说,这种要求同时也可以说是“实在界”的要求,因为,“对应于这种要求的是,‘实在界’中的那些基本点,我称之为遭遇,它们使我们把现实视为悬而未决之物……”<sup>②</sup>围绕着这些与实在遭遇所留下的基本点,在一种总是悬而未决的现实基础上,意识—知觉系统构成梦中的表象。

拉康不仅用自己的梦的例子来论述有关我们与实在相遇的情形,而且成功地运用弗洛伊德的相关文本论证了自己的观点。弗洛伊德在《梦的解析》第七章中曾经述及一个名叫“燃烧的孩子”的梦。具体的内容是这样的:一位死了孩子的父亲在为其孩子守灵。夜深时,有点困了,于是到隔壁房间去躺了一会。两个房间是相对的,加上门是开着的,因此他能看到其孩子的尸体以及在尸体周围点燃着的蜡烛。在他去睡以前,他还专门请了一位老人代为看顾他那死去的孩子,并要老人为其低声祷告。

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 66.

<sup>②</sup> Ibid. 有意思的是,对于现实的悬而未决状态,拉康使用的是德语单词“unterlegt”和“untertragen”,认为法语中“(en)souffrance”一词似乎有颇多含糊性,因为它也有忍受痛苦的意思。不过,从另一角度来说,与“实在界”相遇之失败,难道不是一种“痛苦”吗?

父亲睡着之后，做了一个梦，梦见他那死去的孩子站在他的床边，握着他的手臂，低声地责怪他道：“爸爸，难道你不知道我被烧着了吗？”于是，他一下子醒了过来。那时，隔壁房内正燃着耀眼的火焰，赶过去一看，却发现那位负责看守的老先生睡着了，而一枝点燃着的蜡烛掉了下来，把周围的帷幔和他心爱的孩子的一条手臂给烧着了。

在拉康的精心阐释下，此梦例成了说明我们与实在相遇的情形及现实与实在关系的经典例子。他把此梦例的全部剧情集中在两种声音之上：一种是蜡烛掉落的声响，另一种便是梦中孩子对父亲的责怪声。从拉康对其自身“敲门”之梦所做的解释出发，我们立刻就能得出这样的结论：在弗氏所述及的那个梦中，蜡烛掉落的声响正是父亲做梦的前提，父亲显然是被此响声给惊醒了。就在他没有完全醒过来以前，他做了这个梦。它也是做梦者（父亲）与实在相遇——同样也是失败了的——的一种见证。与拉康“敲门”之梦不同之处仅在于，此梦的内容与现实中发生之事有着极大的关联。当然，这种不同并不是根本性的，而只是改头换面的形式的不同而已。

蜡烛掉下的声响引发了父亲与实在的第一次相遇，然而，此种轻微的响动并未把父亲完全唤醒。父亲最后醒了过来，那是由于什么造成的呢？除了梦中孩子对父亲的责怪声以外，再也没有其他的声响了。所以，拉康这样反问道，最终把父亲完全唤醒的，“难道不是梦中的另一现实吗？”<sup>①</sup>正是梦中的这一现实，正是梦中孩子的这一说话声，再次引发了父亲与“实在界”的相遇。第二次相遇是如此的激烈，以至于父亲最后终于被唤醒了。

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 68.

在这第二次相遇中，孩子的说话声不仅是引发相遇的前提条件，而且，它同时也是相遇的见证。孩子的说话声代表着一种拉康称之为“失去了的现实”(la réalité manquée)的东西，即它重现了已过世孩子与活着的父亲会面的情形，这一现实以梦中表象的形式出现，伴随着相遇同时形成。对于它而言，“除了以一种永远也不会醒来的方式无止境地重复自身外，它再也无法（用其他方式）呈现自身”<sup>①</sup>。这也就是说，对于“失去了的现实”这种特殊的现实，只有在第一过程中，或者说，在幻相的领域中，才有可能以梦中表象的形式呈现出来，同时，它也是说明我们与实在相遇问题的最好见证。

此梦的经典之处就在：同一个梦中连环发生了两次与实在的相遇，它使我们进一步看清了我们与实在相遇的真实情形。从上面的两个梦中可以看出，与实在的相遇总是不可避免地伴随着某种现实的在场。无论是我们醒觉时候的意识表象（如敲门声，蜡烛掉落声等等），还是梦中的表象（如梦中出现的像，梦中听到的声音等等），它们都有可能成为与实在相遇的伴随物或见证物。拉康这样比喻到：它们就如出现在“燃烧的孩子”的梦中的火焰。火焰挡住了我们的视线，使我们看不到下面什么东西在燃烧，使我们看不到火触及“实在界”的情形。<sup>②</sup> 简言之，无论是现实火焰，幻相火焰，还是幻觉火焰等等，都以扭曲的形式掩盖了实在的真相。

总之，与实在的相遇只是一种“机遇”。这不仅是指，它只是一件偶然事件，而且还暗含着，它往往以失败而告终，“机

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 68.

② Ibid. , p. 70.

遇”本身就是没有运气。实在只留下一些拉康称之为“相遇点”或“基本点”之类的东西，然后匆匆地转身而去。它所留下的那些痕迹，经过改头换面，最终都投入了现实或幻觉的怀抱。尽管与实在之相遇总是失败的，但是，伴随着这种失败经历的，是我们终于有机会看清了实在的真面目，即它是一种缺场的在场。依据于某些东西，在在与不在之间，实在会以一种缺场的形式呈现出自身，就如拉康所言，“由于事件、声音及现实中的小因素（它是我们不在做梦的证据），它（实在）会自身呈现”<sup>①</sup>。实在以缺场的形式呈现自身，总是发生在知觉与意识的裂缝中，在第一过程中，在弗洛伊德所说的无意识的脉动中，与实在的相遇也总是短暂而又失败了的触及，这是不是意味着，它只能在瞬间呈现自身，或者说，它是脆弱的呢？“实在界”是我们总是能在相同的地方发现它的东西，它是恒常性与稳定性的代表，故不可能是脆弱的。当我们说到瞬间呈现的东西时，在精神分析学中，往往指的是无意识。无意识与实在两者都是不会现身的东西，不过，它们从根本上是有区别的，前者仍然要服从象征的机制如隐喻（凝缩）与换喻（置换），故具有语言的特征，是一个变化着的、躲闪着的脆弱之物；相反，“实在界”作为缺场而在场，是一种背景，一种彼岸，故总在那里，代表着不变性。

\* \* \*

关于想像、象征与实在三者之间的关系，拉康中前期主要从言语（Parole）的角度来探讨，“我从区分像这样的言语的三个领域着手。你们记得，就在言语的现象中，我们可以把由能指所代表的象征、由含义代表的想像和实在（它是确实实实在在地处

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 71.

于其历时维度中的话语)这三个层面结合起来。”<sup>①</sup>就如我们在前面已经指出的,“实在界”以一种话语的形式在场,它是一条被掏空了的“链”,一架空架子;“象征界”是能指的集合,占据或填充了话语链中的各个节口;“想像界”则是含义和意义的汇总,它们总是在能指穿过话语链节口之时聚集到能指的周围。三者并不是三个各自不同的领域,它们总是相互依持的:“实在界”这种空的“链”的形式正是能指入侵的结果,没有“象征界”的作用就没有“实在界”,同样,没有实现在这种缺场作为前提,以在场/缺场为基础的象征活动就无法展开;虽然能指根本上是一种没有对应所指的能指,不过,一旦能指展开,众所指总是会聚集到能指周围,一旦句子展开,意义就会回溯地来临;关于想像与实在的分离,拉康曾经把它比喻为一种里子与衣服的分离,可见两者的依持的关系非同一般。一旦言语说出,就已经包含了这三个层面。

从主体发生的角度来看,“实在界”与“象征界”是先于人类主体而在场的两种秩序,“想像界”则是后来才形成的秩序。对于“三界”这三个秩序,拉康中前期理论有一个明显的特征:突出“象征界”的支配性的地位。譬如,关于象征与实在的关系,尽管后者是前者成立的前提,不过,就前者侵入到后者才生成后者且把两者区分开来而言,前者无疑是支配性的,另外,像“实在是绝对抵制象征化的东西”这样的表述,也正好说明了这一点;在“象征界”与“想像界”之间的关系上,前者的支配性表现得更为明显,后来形成的想像秩序必须置于先前就已在场的象征秩序的框架之下,否则,不受拘束的想像就会使主体陷入迷

---

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, pp. 75-6.

惑；就会使人类重回动物世界那种你死我活的争斗之中。

在人类主体这种说话动物眼里，万物可以说都是语言的万物，正是在这一意义上，拉康认为世界实际上是由上述三种秩序构成的。在拉康派的精神分析师们看来，万物无不具有这三个层面或维度，不过，其中有些表述不是很好理解，譬如，就如我们在第一章已经指出的，拉康本人在其第四个讲习班中就探讨了缺乏的三个维度；另外，曾经来华讲授精神分析学的巴黎精神分析师 Cornaz 在给作者的来信中就明确指出，能指本身也是有三个维度的。

拉康有时也这样说，只有从存在的角度才能探讨“三界”的问题，“正是在存在的维度中，象征、想像与实在的三等分才能建立起来，没有这些根本的范畴，在我们的经验中我们无法区分任何事物。”<sup>①</sup>不过，就如在第五章第三节中已经指出的，在拉康看来，存在就是象征能指入侵“实在界”所留下的洞孔，就是“实在界”这条链条中的节口，它根本上是与言语现象相连的东西，故还是属于从言语的角度来探讨“三界”问题。有意思的是，拉康指出，从存在这一节口出发，我们可以清楚地看到，人类基本的三大情感正处于“三界”的交界处：“实在界”与“象征界”的交界处是无知；“想像界”与“象征界”的交界处是爱；“实在界”与“想像界”的交界处则是恨。<sup>②</sup>

拉康中后期开始引入拓扑学理论，把“三界”视为一种“三界结”，从表面上看，“三界”是相互衔接的三个圆圈，一个掉了，其他两个也就松开了，然而，从拓扑学的角度来看，它其实是

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 297.

② Ibid. , pp. 297-8.

由一个圆圈扭曲而成,故它也是一,拉康称之为“三位一体”(具体见第九章第四节)。运用“结”的理论,一方面可以较形象地说明“三界”结合在一起不可分离的情形,另一方面可能也有助于解决我们在前面刚刚提到过的像能指或缺乏本身看起来属于一种秩序的东西却仍然可以具有三种维度的难题。“三界”结合起来的“三界结”RSI 是什么呢? 拉康认为那就是主体的无意识。由此可见,“三界”不但是构成世界的三种秩序,支配主体的三种秩序,而且也是主体无意识的组成部分。在后面的第九章中我们将看到,几何空间无法展现无意识这种不可能之物,结所具有的拓扑空间恰恰是展现无意识的最好场所。

## 第三部分

### 主体的真相

从主体发生学的角度来看，主体并非传统哲学观所认为的那样是天生就具有的，而是后天发生或形成的；从主体与处于拓扑空间中的“三界”之间的关系角度来看，主体并非如实体式主体理论所倡导的那样，是秩序的创造者，相反，他却是“三界”这三种秩序作用下的产物。主体不再是（共同）理性的同名词，而只是在个体的成长过程中由象征（语言）文化所构造出来的某种东西，这便是拉康向我们揭示的主体的真相。

本部分分四章展开，第六章主要探讨主体在想像迷惑作用之下表现出来的一面，即自我只是一种异化主体；第七章则探讨了主体与象征秩序相认同之后的表现状态，指出说话主体乃是真正的或真实的主体；第八章要指出的是，不管是自我还是说话主体，他们其实都是欲望的不同的载体或不同的表现形式而已，换言之，他们都可以说是欲望主体；最后第九章则要得出这样的结论：无意识是言语作用的产物，它以“他者”的话语的形式表现出来，而“‘他者’的话语”实际上已包含了想像、象征与实在这三个要素，故无意间也就成了由“三界”所构造出来的主体的寓所。

## 第六章 异化主体

### 第一节 *méconnaissance* 功能

从“镜像时期”的经验可以看出，自我作为主体（婴儿）与镜像认同的产物，一开始就有一种把虚幻的镜像视为“真实”的统一体的想像力。这种想像力明显带有一种误认的特征，拉康称之为自我的 *méconnaissance*<sup>①</sup> 功能。关于自我的这种功能，就算当初可能是由于人类主体心智的不成熟所致，不过，这并不意味着，随着主体心智的成熟，误认的特征将会被消除或克服，相反，自我的这种功能似乎与主体心智的成熟与否没有什么必然的联系，而且，它并不会随着主体心智的成熟或发展而消失，它将一直与自我相伴，直到死亡，因为，在拉康看来，它代表了自我的本质特征。

自我的 *méconnaissance* 功能与弗洛伊德所说的“矢口否

---

① “*méconnaissance*”是拉康理论中的一个重要概念，可以译为误认、认知失败、拒绝承认或不愿承认等等。鉴于它的含义多样性及英译本保持原文的做法，本文也采用保持原文而不做翻译的做法。

认”(Verneinung<sup>①</sup>)概念有着非常密切的关联。“矢口否认”是精神分析学的一个重要概念,它集中表现了这样一种心理过程,即当患者想表述其被压抑的愿望或欲望时,往往以否认或不承认的方式来表达,如“我没这么认为”或“我不曾想到过这个”<sup>②</sup>。弗洛伊德认为,患者的“矢口否认”行为正是揭示无意识压抑现象最有力的证据。在著名的《矢口否认》一文中,他对“矢口否认”现象做了详细的分析。首先,他认为“矢口否认”并不是一种简单的否定或否认行为,相反,它倒与某种肯定或承认有关,因为“矢口否认是知道被压抑者的一种方式”<sup>③</sup>;不过,所谓的“知道被压抑者”并不是说,被压抑者可以被意识所认识,因为“……矢口否认过程中只有一个后果未解开,即没有触及意识的被压抑者的表象性内容的事实。其结果便是一种对被压抑者理智的接受,同时对于压抑而言根本的东西却固执着。”<sup>④</sup>由于被压抑者的固执性或不会现身性,“矢口否认”事实上扮演了某种类似于中介或标志一样的角色,它就像一种符号,一方面表示被压抑者的固执性,另一方面也说明了压抑并非无懈可击,因为,尽管被压抑者不会在意识域中现身,但是,借助于“矢口否认”机制,我们实际上可以知道压抑的在场,“借助于矢口否

<sup>①</sup> 拉康认为此词在法文中应译为“*dénégation*”(否认,不承认),而非“*négation*”(否定)。(Lacan *Séminaire I*, 1975, p. 66.) 英文标准本译为“*negation*”。弗洛伊德有篇短文就以它为篇名,英译本见英文标准本第十九本的第235—239页,笔者手头另有个电子版的法译本,短短几页的原文,法国人搞了整整二三十页的注释,细读下来,发现英译本很多意思都没有翻译出来。结合上述这些译本,本文认为,中文中的“矢口否认”一词与之意思最为接近。

<sup>②</sup> Freud, ‘Negation’, S. E., XIX, p. 239.

<sup>③</sup> Ibid. , p. 235.

<sup>④</sup> Ibid.

认符号的帮助,思维从压抑的束缚中脱身而出”<sup>①</sup>。

在《偏执症案例》<sup>②</sup>一文中,弗洛伊德曾经对“矢口否认”现象做了具体而深入的讨论。例如,对于“我爱他”(I love him)这一句子,偏执症患者往往会展现出三种不同方式来表述:其一,“爱他的不是我,而是她”。(It's not I who love him, It's she.)其二,“我爱的不是他而是她。”(It's not him that I love, it's her.)其三,“我不爱他,我恨他。”(I do not love him, I hate him.)不难看出,尽管这三种表述方式看起来各不相同,但是,它们却都表达了同一个事实,即主体否认或不愿承认“我爱他”这一事实。鉴于此,拉康认为,弗洛伊德在此探讨的其实正是自我的méconnaissance功能。“矢口否认是一种关于méconnaissance的典型现象。”<sup>③</sup>源自镜像经验的méconnaissance可以说是任何“矢口否认”现象的源泉。在精神分析的具体实践中,患者之所以普遍都采用否认或不承认的方式来叙述事件,正是因为患者自我的méconnaissance功能起了支配性的作用。就上述例子而言,我们可以从音信(message)的角度出发,具体来看看méconnaissance功能是如何起作用的。如果把“我爱他”视为患者所要表示的一种音信的话,那么,在第一种情形中,音信是以一种“颠倒异化”(l'aliénation invertie)的形式呈现出来的;换言

① Freud, ‘Negation’, *S. E.*, XIX, p. 236.

② Freud, ‘Case of Paranoia’, *S. E.*, XII, pp. 62-5. Cf : Lacan, *Séminaire III*, 1981, pp. 52-4. 需要指出的是,关于偏执症患者在“我爱他”问题上的表述,弗洛伊德其实提到了四种表达方式,第四种为,“我根本不爱他,我不爱任何人。”(I do not love him at all, I do not love anyone.)拉康此处只提到前三种表达方式,并从音信的角度出发对它们的性质分别做了界定,应该说有其理论需要的考虑。

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 179.

之，“爱他的是她”中的“她”实际上就是转换了性别的患者自身，或患者的第二自我(*alter ego*)。在第二种情形中，音信以一种“转向异化”(*l'aliénation divertie*)的形式呈现出来，这往往也是患者用来表示柏拉图式的爱的一种方式。而在第三种情形中，音信则以一种“转换异化”(*l'aliénation convertie*)的形式呈现出来，即“爱”和“恨”进行了转换，而且，由于力比多的跷跷板效应，“我恨他”还可以转换成“他恨我”。由此可见，尽管患者在这三种情形中所要表述的都是“我爱他”这一音信，但是，由于患者自我 *méconnaissance* 功能作用——第一种情形可以说是不承认或否认，第二种情形可以说是误认，第三种情形则是否定——结合患者各自不同的情况，就产生了三种不同形式的表述方式。不同形式的表述方式指出了不同的异化形式或状态，但是，它们共同的异化性质也正好说明了自我的 *méconnaissance* 功能的异化性这一事实，而 *Méconnaissance* 功能的异化性正是自我作为一种异化主体的根本原因。

*Méconnaissance* 并非一种简单的不知或无知，在拉康看来，它恰恰与知识有关。对于主体而言，*méconnaissance* 代表着某种关于肯定和否定的组织体或组合体。具体地说，当主体 *méconnaître* (*méconnaissance* 的动词形式) 某事时，在这种 *méconnaître* 的背后，必定存在着某种要被 *méconnaître* 的知识。例如，对于死了亲人的谵妄患者来说，他宁愿选择生活在一种 *méconnaissance* 的状态中——他的所作所为无一不表明，对他来说，亲人仍然活着——也不愿承认(*méconnaître*)其亲人已死这一事实。对于患者的这一表现，从表面上看，他似乎把已经死去了的人与活着的人混淆了起来，不过，如果我们由此断言，他分不清死人与活人，那么，我们就犯了一个极大的错误。因为，

在患者身上表现出来的仅仅是,他不愿承认或拒绝承认(méconnaître)其亲人已死去这一事实而已,而并非一种无知,他并非不知道其亲人已经过世。进一步说,他不但不无知,而且,分析实践经验表明,他的每一种行为或言行无一不清楚地显示出,他完全知道这里面有一种他不愿承认(méconnaître)的某事存在。换言之,自我的这种 méconnaissance 功能总是与某种知识——知道有某种事物存在的知识——相互依存。就如拉康所言:“因此,如果没有相关的知识,它(méconnaissance)是无法设想的。”<sup>①</sup>以此为基础,从自我的 méconnaissance 功能与知识的这种相互依存性出发,拉康认为人类知识必然带有 méconnaissance 特征,并由此进一步得出这样的结论,在知识的层面上,主体的语言是模棱两可的<sup>②</sup>,因为,人类知识本质上具有偏执症式的结构<sup>③</sup>。

在精神分析的辩证关系即分析师与主体(患者)之间的临床实践关系中,揭示和探讨 méconnaissance 现象具有非常重要的现实和理论意义。鉴于自我具有 méconnaissance 功能,如果分析师鼓励或要求主体(患者)通过加强自身自我的能力来达到治疗目的的话,那么,他不但没能帮助主体(患者),使主体(患者)获得关于其自身的真相,相反,他正在构造主体(患者)的无知。无知是这样的一种辩证概念,如果主体(患者)不通过“我思”来强求其真相,如果他不寄希望于自我来寻求其自身的真相,那么,就不会出现他的无知;反之,如果主体(患者)越

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 190.

② Ibid.

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 90.

“思”，越想获取关于其自身的真相，他就会表现得越无知。就如拉康所说：“什么是无知呢？它肯定是一种辩证概念，因为，只有在真相（真理）的视域中，无知才得以被构成。”<sup>①</sup>具体来说，就主体（患者）而言，他喋喋不休地言说，看起来像是一种无知的表现，其实并不是一种无知，因为这只是他的自我 *méconnaissance* 功能的表现，即表现为主体（患者）不愿承认 (*méconnaître*) “自我不知主体的欲望”这一事实。相反，如果分析师鼓励主体（患者）加强“我思”，那么，他无疑在构造主体（患者）的无知。从分析师的角度来看，他之所以构造出主体（患者）的无知，也正是由于他的自我 *méconnaissance* 功能所致，即他错误地估计了自我的能力，或者说他误认了自我的能力。从这个意义上说，构造了主体（患者）的无知的分析师本身也是无知的，或者说，正是分析师的无知构造了主体（患者）的无知，因为分析师不知，精神分析工作的方式不是从自我入手，而是从言语入手<sup>②</sup>。由此可见，在精神分析的临床实践活动中，自我的 *méconnaissance* 功能主要表现为分析师和主体（患者）对自我的能力的一种错误认识。对此点有了清楚的认识，不仅有助于精神分析技术的正确应用，而且也可以从理论上有力地驳斥任何关于自我具有自主性思想的理论。

口误，笔误，暂时记不起某某人的名字和梦醒后记不起梦中情形等等这些被称之为失败 (*manquée*) 的行为，都是主体自我 *méconnaissance* 功能的典型表现。弗洛伊德在《日常生活的心 理病理学》一书的第一章中，曾经详细分析了一个关于名字暂

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 189.

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 26.

时遗忘的例子，即著名的 Signorelli 例子。故事发生在弗洛伊德去 Herzegovina(黑塞戈维那)的旅途中，与他同行的还有一人，他们交谈的话题涉及意大利，当弗洛伊德问其旅伴是否曾在 Orvieto 看到过著名的壁画“最后的审判”时，突然间记不起壁画作者 Signorelli 的名字了。按照弗洛伊德本人的说法，尽管他肯定自己知道 Signorelli 这个名字，但是一时间却怎么也想不起来了。相反，脑海中却出现了 Botticelli 和 Boltraffio 这两个根本没有看到过的词。这是怎么回事呢？他在文中用置换机制解释了这一现象。他是这样来分析的，首先，他把 Signorelli 一词分为两部分：其一是 signor；其二是 elli。第二部分 elli 显然已在 Botticelli 一词中出现了。至于第一部分 signor，为什么没有在记忆中出现呢？他认为，这是因为，signor 一词由于与被压抑的话题 (the repressed topic) 有关联而遭到了压抑。<sup>①</sup> 简言之，signor 一词被压抑了。

被压抑的话题与谈论壁画话题之前所谈及的话题有关。在谈论壁画之前，弗洛伊德与其同伴谈的是 Herzegovina 与 Bosnia (波斯尼亚)两地土耳其人的风俗习惯问题。土耳其人的风俗习惯使弗洛伊德联想到他的一位同事曾经对他说过的话：土耳其人有迷信医生的习惯。譬如，当医生说某个土耳其病人已无药可救了，病人的亲戚朋友们就会这样对医生说：“医生(德语 Herr)，我能说什么呢？我知道，如果你能救他，你一定会救他的。”而就在进行这种联想的时候，弗洛伊德说，他又从土耳其病人联想到他自己的病人曾经对他说过的关于性与死亡的话：“你知道，医生(德语 Herr)，如果那东西(性)停止了，生命将不

<sup>①</sup> Freud, S. E. , VI, p. 4-5.

再有任何魅力。”然后,从性与死亡的话题出发,弗洛伊德继续联想到几个星期前在 Trafoi 逗留期间,曾经收到他的一位病人因性困扰而自杀的消息。综合上述各种联想,不难看出,signor(意大利语医生)部分与 Herzegovina 中的 Herr(德语医生或先生)、土耳其病人的亲友的回应中的 Herr 以及弗洛伊德一个病人叙述中的 Herr 有着极大的关联性。这种相关性使 signor 与性话题即被压抑者——因为弗洛伊德自己说他不愿在陌生人面前谈论性话题——连在了一起,从而作为被压抑者的替身而遭到了压抑。另一方面,之所以在意识中会出现 Botticelli 和 Bolt-raffio 这两个陌生的词,完全也是由于置换机制的作用所致:两词中的“Bo”都来自 Bosnia ; Boltraffio 中的“traffio”则来自地名 Trafio。有意思的是,在关于性话题是否遭到压抑这一问题上,拉康提出了与弗洛伊德不同的观点。在他看来,性话题事实上并没有完全被压抑,因为,就如弗洛伊德的分析文本本身指出的那样,性话题事实上通过死亡话题在“traffio”中表现了出来。<sup>①</sup>总之,正是由于置换机制的作用,弗洛伊德才想不起 Signorelli 一词。当然,这绝非一件偶然事件。他这样归纳道:“我不能把(暂时)记不起 Signorelli 名字的现象视为一种偶然事件。我必须承认在此过程中有一种动机(motive)在起作用。”<sup>②</sup>拉康认为,弗洛伊德此处所讲的“动机”事实上就是指主体的欲望,一方面,正是通过置换机制,动机或欲望所起的作用才得以表现出来;另一方面,之所以会发生置换,原因就在于,主体的欲望正是不能被主体的自我所接受、所承认的东西。所以,这一例子也正

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 58.

<sup>②</sup> Freud, S. E. , VI, p. 4.

好说明了自我 *méconnaître*（可以说是不知，也可以说是不愿承认、拒绝承认，这正是拉康 *méconnaissance* 概念的丰富性所在）主体欲望的这一事实。

自我所不知或拒绝承认 (*méconnaître*) 的主体的欲望属于无意识领域。关于自我与无意识之间的关系，自从弗洛伊德后期在《自我与本我》一文中提出“自我的一部分无疑是无意识”这一观点以后，问题开始变得复杂，一时间精神分析学界可谓众说纷纭，甚至有人如桑德勒·罗多 (Sandor Rado) 提出了无意识自我学 (*unconscious egology*) 的理论。针对这一状况，拉康坚持要回到弗洛伊德文本中去。我们知道，弗氏所声称的“自我的一部分是无意识”中的“自我的一部分”，其实指的是自我的防卫机制即抗拒 (*resistance*)，“我们于是告诉他（患者），他正被抗拒所支配；但他对这一事实还是一无所知……我们在自我本身中遇到了某种东西，它也是无意识的，它正像被压抑者一样行动，就是说，在其本身没有被意识到的情况下它产生了强烈的影响，它需要经过特殊的作用才能让人意识到它”<sup>①</sup>。之后，弗氏才得出这样的结论，“我们认识到无意识系统与被压抑者并不一致；所有被压抑者都是无意识，这仍然是正确的；但是并非所有的无意识都是被压抑的。自我的一部分——多么重要的一部分啊——也可能是无意识，无疑是无意识”<sup>②</sup>。拉康认为，弗氏此处所谓的“自我的一部分是无意识”，不应该理解为自我系统与无意识系统具有某种共同性，而仅仅意味着，对于自我的抗拒，自我本身并没有意识到（可以说是无意识的），或者说，自我

① Freud, ‘The Ego and the Id’ , S. E. , XIX, p. 17.

② Ibid. , p. 18.

的 *méconnaissance* 功能是自我本身不知的(可以说是无意识的),不过,在这种不知(*méconnaître*)的背后,就有一种无意识系统的在场,故自我系统与无意识系统应该理解为两种不同的系统,“对他(弗洛伊德)而言,目的是要提醒我们这么一个事实,无意识主体与自我组织之间不但是一种绝对的不对称,而且有一种根本的不同。”<sup>①</sup>简言之,自我的抗拒或 *méconnaissance* 功能只能说明无意识的在场,并不能说明(一部分)自我属于无意识系统。拉康的这种解释,对于理解弗洛伊德文本中错综复杂的自我及其与无意识之间的关系问题来说,不失为一种既富有见地、又非凭空立论的观点。当然,无法否认的是,无论在自我问题上,还是在无意识问题上,拉康既继承弗洛伊德思想,继承精神分析学精神,又与弗氏的具体观点并不完全等同。

自我不知或拒绝承认(*méconnaître*)主体的欲望,一方面,自我的 *méconnaissance* 功能确实表明自我不知(*méconnaître*)无意识系统的存在,因为无意识系统是一个与自我系统完全不同的系统,在这一问题上,拉康坚决反对桑德勒·罗多提出的无意识自我学理论,认为他把两者混淆了<sup>②</sup>;另一方面,自我的这一功能显然也表明,在自我拒绝承认(*méconnaître*)的背后,事实上确实有一种无意识系统的存在。所以,我们既要坚持自我和无意识(即自我与主体)属于两种不同系统的观点,同时也要看到,它们之间实际上存在着一种辩证的关系,因为自我不知或拒绝承认(*méconnaître*)的东西正是无意识,故可以从自我入手来探索无意识现象,以解决我们无法直接把握无意识这一难题。弗

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 78.

<sup>②</sup> Ibid. , pp. 77-8.

洛伊德的众多文本表明,他也正是从自我的 *méconnaissance* 功能(如口误、笔误、梦、玩笑等等)入手来探索无意识现象的。当然,需要指出的是,说自我不知或拒绝承认(*méconnaître*)无意识,并不是说两者是简单对立且对称的,就如一般认为的意识与无意识之间的关系,自我绝对不等同于意识,精神分析学提出自我概念,并不是为了回应意识的自主性问题,反倒是在一定程度上否定了自主性意识。在此问题上,拉康与弗洛伊德是一致的,他们都反对用意识与无意识这种简单的对立来说明心理活动的复杂性。<sup>①</sup>

总之,自我的 *méconnaissance* 功能源自“镜像时期”中主体(婴儿)对其镜像的误认经验,是人类主体想像能力的具体表现。这种想像能力往往以迷惑性的形式呈现出来,从根本上造就了自我异化性。

## 第二节 对自我心理学派的批判

既然自我具有 *méconnaissance* 功能,既然自我表现为一种异化主体,那么,在精神分析的理论与实践中,就要坚持批判精神分析学的自我心理学派对自我概念的错误界定。事实上,拉康关于自我是一种异化主体的理论,在很大程度上正是围绕着对自我心理学派的批判这一角度展开的。

在精神分析学历史中,自我心理学派曾经是一个颇有影响的流派。该流派的鼻祖可以追溯到弗洛伊德的小女儿安娜·弗

<sup>①</sup> Freud, ‘The Ego and the Id’, *S. E.*, *XIX*, p. 17.

洛伊德,不过,其真正创始人应该是哈特曼(Hartman),哈特曼师从安娜·弗洛伊德,第二次世界大战后移居美国,与列文斯坦(Loewenstein)和科勒斯(Kris)等人一起创立了精神分析学的自我心理学派。所以,该学派虽说在美国发展壮大,但其源头或根无疑还是在欧洲。自我心理学派的理论资源主要来自弗洛伊德的自我思想和安娜·弗洛伊德关于自我的相关论述,以此为基础,追随弗洛伊德后期重视自我问题的步伐,他们认为有必要建立一种独立的自我理论,以便更加有效地应用于精神分析临床实践领域。譬如,哈特曼的主要理论贡献就在于他提出了一种独立的自我理论,即“没有冲突的自我领域”(the conflict-free sphere)的自我理论。通过把自我视为一种无冲突领域,他试图把精神分析学中的自我概念提升到一般心理学意义上的自我概念,摆脱自我概念在精神分析领域的局限性,进而有可能把精神分析学纳入到普通心理学的范畴(科勒斯语<sup>①</sup>)。一般认为,这正是他的贡献所在。拉康则认为,这恰恰是他的最大错误之所在:他引入的自我概念完全违背了弗洛伊德对自我所作的动力学上的解释,他企图把精神分析学纳入普通心理学范畴的做法完全违背精神分析学的宗旨,即精神分析学是一门与心理学根本不同的学科。因此可以说,哈特曼不仅没有发展精神分析学,相反,借助其在国际精神分析协会中的地位和影响,把精神分析学引入了可怕的歧路。

拉康与以哈特曼为首的自我心理学派在自我问题上的分歧主要集中在以下几点:其一,关于自我的起源问题。哈特曼认为自我与本我一样原始,它们都是从一种“未分化的基质”(the

<sup>①</sup> Cf : Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 33.

undifferentiated matrix) 中分化出来的, 自我并非本我的产物, 它在起源上已经具有了独立性。具体来说, 一方面, 他认为应该把自我视为一种与现实相互作用的适应性心理器官, 这一点与大部分弗洛伊德主义者的观点是一致的, 不过, 他同时又主张, 应该赋予自我独立性, 不能把之视为本我的分化物; 另一方面, 他反对把自我视为自恋认同的产物, 认为有必要区分自我与自身 (self), 从而有利于澄清在自我问题上的一些疑问, “……在运用自恋术语中, 两组不同的对立之物常常看起来混而为一。一个指与对象相比较的自身(人的自身), 第二个指与其他的人格基础相比较的自我(作为心理系统)。然而, 与对象投注相反的并不是自我投注, 而是某人自身的投注, 即自身投注……如果我们把自恋界定为不是自我的力比多投注而是自身的力比多投注, 它因此将变得明朗化”<sup>①</sup>。在自我的起源问题上, 拉康的观点也是鲜明的, 一方面, 他坚持自我是后天形成的, 是自恋认同的产物; 另一方面, 他并没有像大多数弗洛伊德主义者一样把自我视为一种与现实相互作用的适应性心理器官或机构, 相反, 他认为自我的主要功能表现为 *méconnaissance* 功能, 故无法成为一种与现实相适应的心理器官或机构。其二, 关于自我的自主性问题。在哈特曼看来, 自我的自主性问题与自我的起源问题是联系在一起的, 如果说自我是从本我处分化出来的产物, 那么, 与本我的冲突将伴随自我一生, 面对本我的无穷力量, 自我实际上根本没有自主性可言, 换言之, 如果自我在起源上不具有

① Hartman, ‘Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego’, *Psychoanalytic Study of the Child*, pp. 84-5. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 131 and p. 143.

独立性，其自主性也就无从说起，相反，一旦承认存在着一个“没有冲突的自我领域”，那么，自我的自主性就变得理所当然了，而且，随着自我不断地适应现实，自主性也将随之而发展且愈加坚固。而对于拉康来说，所谓自我的自主性问题，就如一个神话，因为，“镜像时期”的经验已明确告诉我们，自我不是一开始出现的，而且，并不具有独立性，因为，自我实际上依赖于一个异己的镜像而产生，同样，所谓自主性乃是主体（婴儿）与其镜像想像认同的产物，只是虚幻的代名词而已。其三，关于能量问题。哈特曼认为，既然自我占据着一个独立的领域，那么，自我应该有其自身的能量，换言之，自我的能量应该与本我的能量即性欲力比多能量区分开来，他称之为“中性化（neutralization）的能量”。哈特曼提出的“中性化的能量”概念，与弗洛伊德曾经提出的自我力比多能量概念不同，前者希望通过把自我能量中性化，进而可以摆脱心理能量的性欲色彩，后者虽然反对把性与力比多做唯一的对应，从而提出不同于性欲力比多的自我力比多概念，不过，就如我们在第三章中已经指出的那样，由于自恋背后自发性欲机制的活动，自我力比多不是性欲力比多，但它仍与性有关。正因为如此，拉康在能量问题上批评哈特曼，认为他与荣格所犯的错误是一样的，即他们都企图用中性化的心理能量概念来替代弗洛伊德的力比多能量概念，显然不符合精神分析学的精神。<sup>①</sup> 其四，关于防御和适应问题。哈特曼认为，自我的自主性发展过程不仅表现为自我防御本我和接受超我的过程，而且也是一个不断适应现实环境的过程，防御和适应的主要依据在于自我的整合功能（synthetic function），反过来说，正

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 186.

是由于自我具有的整合能力,才使得自我能够内敌本我,外抗超我和现实。而在拉康看来,一方面,无论是自我与本我及超我的关系,还是自我与外界现实的关系,都必须从弗洛伊德所说的心理动力学、地形学及经济学的多方角度出发来看待,而不是一个简单的内和外的问题,另一方面,尽管“镜像时期”的经验使主体的自我获得了一种整体感,但是,这并不意味着自我由此具有了整合能力,相反,作为想像认同的产物,自我只具有 *méconnaissance* 功能,如果说自我具有什么整合能力,那也只能是自我 *méconnaissance* 功能的体现,因为整合只是一种想像行为。

从表面上看,或者说,客观地讲,拉康与自我心理学派在自我问题上的分歧,可以说是由于他们各自对弗洛伊德文本的不同理解所致。一方面,自我心理学派的自我概念,如以哈特曼为例,尽管力求摆脱精神分析学自我概念的局限性,进而希望提出一种与自主性意识主体相当的心理学意义上的自我概念,不过,归根到底,该学派的理论家们都承认,他们关于自我的观点实际上源自弗洛伊德和安娜·弗洛伊德,并且可以在两者的文本中找到相关的依据。譬如,当哈特曼提出自我与本我一样原始,它们都是从一种“未分化的基质”中分化出来的东西这一观点时,我们自然而然地联想到弗洛伊德在其晚期的《精神分析学纲要》一书中谈及力比多的庞大贮存处时,曾经提到过的一种自我与本我还未出现分化的自我一本我体(参见第三章第一节)。同样,当哈特曼提出“中性化的能量”理论时,他显然受到了弗洛伊德关于非性欲力比多的自我力比多思想的影响。另外,安娜·弗洛伊德那本《自我与防御机制》一书一直以来被自我心理学派的理论家们列为经典之作,在该书中,安娜·弗洛伊

德明确把矫正心理异常、使自我恢复其统一性作为精神分析始终如一的目标<sup>①</sup>，这些都是自我心理学派理论家们把自我视为具有整合能力的适应性心理器官或机构的主要理论依据。另一方面，拉康的自我理论同样可以从弗洛伊德文本中找到相关的依据。例如，他把自我视为“镜像时期”自恋认同的产物，这一观点其实可以追溯到弗洛伊德关于自恋或自我力比多的思想，因为在弗氏理论中，自我不但只是对象力比多的源头或投注者，而且，自我还是自恋力比多投注的统一对象，爱的对象和力比多的庞大贮存处，从后者的意义上说，自我无疑是自恋认同的产物。<sup>②</sup> 他关于自我具有 *méconnaissance* 功能的观点，同样可以在弗洛伊德的文本中找到无数的相关例子——无论是关于梦，还是关于口误及笔误等所谓的失败的行为——来证实。另外，他强调要从动力学的观点来看待自我问题，如提出自我动力学的观点，这完全是弗洛伊德在探讨自我问题时的一贯主张。他关于主体与自我分裂的观点直接来自弗洛伊德晚期所提出的“自我分裂”(Ichspaltung)的概念。

各自不同的理解，更准确地讲，各自不同的阐释，形成了各自不同的关于自我的理论，那么，既然各自都可以从弗洛伊德的

<sup>①</sup> Anna Freud, *The Ego and the Mechanism of Defense*, 1946, p. 4.

<sup>②</sup> 不管把自我力比多视为一种原初力比多，“我们因此形成了一种自我的原初力比多投注观念，其部分的力比多投注后来给予了对象，但自我的力比多投注根本上是固执的，它与对象投注的关系就如变形虫的躯体与其产生的伪足之间的关系”(Freud, ‘On Narcissism: An Introduction’, C. P. , IV, p. 33.)，还是把自我力比多视为一种第二性的力比多，“自我的自恋因此是一种第二性的力比多，它是从对象处倒回投注而成”(Freud, ‘The Ego and the Id’, S. E. , XIX, p. 46.)，在弗氏理论中，从自恋的角度看，自我总是自恋认同的产物。另可参照本书第三章第一节相关内容。

文本中找到依据来支撑自己的观点,是不是意味着各自的理论都有其自身的合理性了呢?拉康显然不会同意或接受这种双方相安无事的状况。他之所以一直孜孜不倦地致力于批判自我心理学派,原因就在于,在他看来,自我心理学派关于自我的理论是完全错误的,而且,他们从弗洛伊德文本和安娜·弗洛伊德文本处找来的所谓的依据也是根本站不住脚的,更为可怕的是,自我心理学派在相当长一段时期内曾经占据了国际精神分析学界的主导地位,如果不对其进行批判,由弗洛伊德所开创的精神分析事业将面临被引入歧路的危险。在自我心理学派声称他们可以从弗洛伊德文本和安娜·弗洛伊德文本处找到相关依据的问题上,拉康批评他们是站不住脚跟的。首先,他认为弗洛伊德早期文本中的自我理论与其后期第二地形学中的自我理论存在着很大的不同,譬如,在弗氏早期与布洛伊尔合写的《歇斯底里症研究》一文中,弗氏曾经把自我视为一种表象块或观念块,表象的容器或观念的容器,<sup>①</sup>而在第二地形学中的自我理论又把自我视为一种心理机构(*agency*)。不容否认的是,弗氏文本中关于自我问题的不同表述,对于后来的每一个研究者来说,都将是必须面临的问题,不过,弗氏文本中出现的差别或矛盾,难道不正是我们研究的领域吗?<sup>②</sup>自我心理学派只抓住其中一点就妄加断语的做法显然不够妥当。其次,关于自我的功能问题,他认为,我们不仅要从第二地形学的角度出发去把握它,而且,还要结合弗氏晚期重点强调的“自我分裂”概念去把握它,由此,即使得出自我是一种适应性心理机构之类的观点,也绝对不可能

---

① Cf : Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 33.

② Ibid.

得出自我是一个无冲突的领域、自我是自主的等等这样的观点，原因很简单，一旦承认弗氏关于“自我分裂”的观点——从精神分析实践经验来说，这几乎是一个不得不承认的事实——承认自我具有 *méconnaissance* 功能，那么，就绝不会同时把自我视为一种具有自主性功能的心理机构。<sup>①</sup> 自我心理学派不提“自我分裂”概念，否认这个精神分析学界几乎是公认的事，其所得出的相关观点就很难令人信服了。最后，关于安娜·弗洛伊德文本中的自我问题。安娜·弗洛伊德继承其父亲的事业，一生致力于发展弗洛伊德的自我思想尤其是后期的自我思想，其主要思想集中在《自我与防御机制》一书，由于它对自我问题做了深入的探讨，故被自我心理学派视为有关自我问题的经典之作。在该书中，她曾经明确地把自我比喻为人类主体内的一个小人 (*the-little-man-within-man*)——小人的思想其实可以追溯到圣·奥古斯丁所说的“内部的人” (*the inner man*, 通常译为“灵魂”), “不要希望走出来，返回你自身，真理寓于内部的人中”<sup>②</sup>——他过着自主的生活，充当着卫兵的角色。这是典型的“我思”主体的路子，恐怕也是她之所以被自我心理学派视为同路人的主要原因所在。对于这一问题，拉康的解释非常的奇特：如果我们把安娜的书看做是一位追求人性的作家的作品的话，那么，我们可以这样说，她无可争论地是把自我界定为某种情感

---

① Cf : Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 76.

② 胡塞尔在索邦大学演讲的结尾词就是圣·奥古斯丁的这句名言：“Do not wish to go out; go back into yourself. Truth dwells in the inner man.” Cf : James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty, between phenomenology and structuralism*, 1985, p. 20.

的场所。<sup>①</sup> 但又带有一定的理由,因为安娜在其他地方曾经对自我的 *méconnaissance* 功能做过详细而具体的描述<sup>②</sup>,这使我们有理由相信,比起自我心理学派,她实际上离拉康的思想更近。

无论声称无冲突的自我领域,还是强调自主性的自我整合能力,自我心理学派似乎有意把自我概念与自主性意识概念联系在一起,并希望以此来替代无意识概念在精神分析学中的核心地位,这恐怕是拉康批评自我心理学派违背精神分析学精神的主要原因。然而,问题是,既然该学派的自我理论有如此明显的背离精神分析精神的倾向,那么,为何它能在相当长的一段时间内主导国际精神分析学界呢?除了该学派三巨头在国际精神分析协会占据一定的位置这一现实造成的原因之外,恐怕还有其深刻的理论上的原因。拉康认为,该学派对自我概念错误的阐释,并不是一种简单的错误,因为在它的背后,有着极其深厚的传统理论渊源,即笛卡儿的“我思”哲学思想。我们知道,“我思”哲学其实是一种实体式主体哲学,它主张意识或思想的自明性和自主性,强调其实体性即思想是其他一切的源泉和基础。作为近代哲学的鼻祖,其这一思想对后世影响颇大。弗洛伊德发现无意识现象,可以说具有哥白尼式的意义,因为无意识的在场性表明,所谓的意识自明性和自主性的思想只能是一个神话。从这一意义上说,在现代哲学中,不论是胡塞尔的纯粹自我意识,还是海德格尔的存在哲学,都不及无意识理论对传统“我思”哲学所造成的根本性的摧毁作用大。不过,可能是由于无意识学说有着特殊的精神分析学背景,它实际上并没有被哲学

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 76.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 99.

界或思想界真正接受,相反,倒是弗洛伊德关于性与压抑的学说引起了不少哲学家的兴趣,譬如法兰克福学派把它们与社会问题联系起来考虑。一方面,无意识学说强调无意识的优先性和自主性,贬低主体意识和人的价值,显然不易为大众所接受;另一方面,通俗化了的笛卡儿“我思”主体思想,强调意识自主性,倡导人的价值,易为大众接受,自我心理学派的自我理论,正是迎合了这种大众口味的产物,所以,当哈特曼一提出自主性自我理论时,就被人们所广泛接纳,这也就不足为奇了。总之,自我心理学派的自主性自我理论正是笛卡儿“我思”主体哲学思想在20世纪的翻版,鉴于两者之间具有如此亲密的理论渊源关系,拉康在对自我心理学派进行批判的同时,往往也对笛卡儿“我思”哲学思想进行批判。

从精神分析临床经验的角度来看,拉康对自我心理学派的批判主要集中在分析师的地位和功能问题上。自我心理学派强调自我的自主性能力,强调自我的整合功能,他们认为,患者的心理性或精神性疾病往往是由于患者自我的不强大所致,故分析治疗的主要目标就是要帮助患者加强其自身自我的能力,其中,要想帮助患者获得坚强的自我,分析师首先得表现为一个坚固强大的自我,他应该是一种典范,一个“理想的”自我,患者学习和模仿的榜样,其功能便是,以积极的姿态去干预,主动地去帮助患者以加强其自我的力量,相反,如果分析师不表现为一个坚强的自我,那么,不仅帮助无从谈起,而且分析也将面临失败的危险。从表面上看,这是一种典型的所谓“人道主义”的治疗观,打着为患者着想的旗子,故易为大众所接受。拉康派的分析手法则以主张分析师的不干预而闻名于世,他认为一切都应该听任于无意识,不干预,不动心,分析师的地位只是一个沉默者,

其功能便是以沉默的他者面目对说话主体起作用,故从表面上看,这是一种典型的非“人道”的治疗手法,自然不太容易被大众所接受。简言之,拉康派讲究去意识中心化,也可以说讲究虚心,讲究无为而为,而自我心理学派则强调意识,强调实心(实体),讲究有为而为。当然,从精神分析学的角度来看,尤其从无意识的角度来看,拉康派的思想无疑更符合精神分析的精神。人道主义并不是真理的寓所。

通过对自我心理学派及其背后笛卡儿“我思”主体哲学的批判,拉康具体阐述了关于自我是一种异化主体的学说,从中可以不难看出,主体的自我越想追求如自我心理学派所倡导的那种自主性和整合能力,就越易于沦为无知,反之,主体才得以领悟其欲望的真相。

### 第三节 我是一个他人

镜像是自我的开端,不过,这并不意味着,当婴儿(主体)冲着其镜像笑的时候,他已经知道那是他的自我。事实上,他不但不知镜像是他的自我,而且也不知它就是其自身的镜像。最初,对他来说,那只是一种外物,一种对象,或者说,只是一个他人或小它(*l'autre*)。“镜像时期”的经验显示,只是由于镜像具有统一性和自主性这样的特征,婴儿(主体)才冲着它微笑,与之进行认同,认同的结果便是把镜像这一他人视为了自我。自我最初就是在他人的情形中出现的,拉康这样说:“事实上,虚(象)的主体,由虚构的眼睛所反观,即我们所是的他人,他人就在此,在他人中,我们第一次看到了我们的自我,在我们之外,以人类

的形式出现”<sup>①</sup>。所以，从其根源上说，就如兰波在其诗句中写到的，我是一个他人。

一旦自我诞生，自我与世界的想像关系就带有自恋的特征：一方面，任何想像关系在形式上莫不以自我为中心建立起来，不过，想像关系的另一端即他人，永远是想像关系不可或缺的一方；另一方面，不但自我一开始就是一个他人，而且，从对象关系的角度来看，自我同时总是一个对象，一个他人。进一步说，在自我身上，表现出一种非常有意思的现象，即自我既独立又依附，自我的独立性表现在，自我一旦诞生，从想像的维度来看，世界就是自我的世界，自我是世界的中心，任何想像关系无一带有自我的烙印；自我的依附性表现为对他人的依附，这不但是说，从其根源上来看，自我一开始本是个他人，而且还意味着，自我只能是想像关系中的一方，只能是自我与他人关系中的自我，除此之外，根本不存在所谓纯粹独立存在着的自我，甚至可以说，没有他人，就没有自我。简言之，自我借助于他人而诞生，依赖于他人而存在。

拉康对于自我问题的这一论述，很容易让我们联想到黑格尔关于自我意识同时具有独立性与依赖性的思想。在《精神现象学》一书中，黑格尔用了一个章节的篇幅详细讨论了自我意识问题。首先，他指出，一个自我意识既是一个统一体，又具有双重性，即一个自我意识的存在必须依赖于另一自我意识的承认或认可，“自我意识是自在自为的，这由于、并且也就因为它是为另一个自在自为的自我意识而存在；这就是说，它所以存在

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 160.

只是由于被对方承认”<sup>①</sup>。接着他说，自我意识之所以具有双重性，那是因为，“那第一个自我意识所遇着的对象并不仅仅是被动的像欲望的对象那样，而乃是一个自为地存在着的独立的对象……”<sup>②</sup>或者说，“这里的问题是一个自我意识对一个自我意识”<sup>③</sup>。随后他着重探讨了这种双重性之统一性未达到之前的一种矛盾关系，即既独立又依赖的矛盾关系。他称独立的意识为主人，主人自为存在着；称依赖的意识为奴隶，奴隶为对方而存在。主人表面上独立地自为存在着，不过，由于主人的存在并没有得到奴隶真正的承认或认可，或者说，由于主人并没有做他要求奴隶所做的事（如劳动），所以，主人所完成的就不是一个统一的独立意识，反而成了一个非独立意识。相反，奴隶为对方而存在，表面上看起来只有依赖性，无独立性，但是，由于奴隶所做的事（如劳动）正是主人要求他所做的事，或者说，奴隶的行动既是对自己的又是对对方，所以，“在自身完成的过程中，他就过渡到他的直接地位的反面”，即他反而取得了独立意识的地位。最后，黑格尔得出这样的结论：奴隶意识才是真正独立的意识，才是自我意识的真理。<sup>④</sup>

俄国流亡学者科热夫 20 世纪 30 年代曾在巴黎讲解黑格尔《精神现象学》，对自我意识及主奴辩证法思想做了深刻的阐释，影响了法国知识界几代人。首先，关于自我意识的双重性问题，科热夫直接把它归于欲望的问题，即一个自我意识对一个自我意识的问题就是一个欲望对另一欲望的关系，“人类欲望必

① 黑格尔：《精神现象学》（上），商务印书馆，1981 年，第 122 页。

② 同上书，第 123—124 页。

③ 同上书，第 122 页。

④ 同上书，第 129 页。

须朝向另一欲望”<sup>①</sup>。因为,如果欲望朝向自然的事物,朝向“自然的”非我,那么,我就是一个物性的我,一个动物性的我,就不会达到自我意识的状态,所以,要想成为自我意识,欲望必须朝向一个非自然的对象,朝向超越了既定现实的某种东西,而能够超越既定现实的东西只能是欲望本身,即要想成为自我意识,欲望必须朝向另一欲望。当然,黑格尔本人其实早就说过,“自我意识就是欲望”<sup>②</sup>,只不过科热夫直接从欲望的角度出发来谈论自我意识之所以必须具有双重性的原因问题,显得既简洁又清楚。其次,关于独立的主人意识为何无法成为真正的自我意识问题,科热夫仍然从欲望的角度出发进行阐释。从表面上看,主人的地位得到了奴隶的承认或认可(*recognition*),不过,这并不是一种真正的承认或认可,因为那只是一种单向的承认或认可,奴隶虽然承认或认可主人的地位,但是主人却并不承认或认可奴隶作为人的现实与尊严,由此可以得出,主人地位的获得并不充分,他陷入了一种僵局:一方面,主人作为主人,作为一个人,其欲望必须朝向另一个欲望,而非一种物,另一方面,虽然主人表面上得到了奴隶的承认或认可,不过,由于主人并不把奴隶当作人,而是把他当作了物或动物,故主人其实得到的是物或动物的“承认或认可”,“因此,最后,其欲望朝向了一个事物,而非如最初所见的朝向一个(人的)欲望”<sup>③</sup>。如果说人类只有通过承认或认可得到满足的话,那么,像主人一样行为的人就无法得到满足,从而也无法成为真正的自我意识。最后,关于依赖性的奴

---

① Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 5.

② 黑格尔:《精神现象学》(上),商务印书馆,1981年,第120页。

③ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 19.

隶意识反而最终取得了独立的意识地位问题,科热夫主要从劳动的角度出发来进行阐释。奴隶之所以成为奴隶,其根本原因在于他恐惧死亡,他不愿意像主人一样冒着生命危险成为一个主人,成为一个独立意识或一个人——自我意识的双重性决定了其对立性,一自我意识的独立必须以消灭另一自我意识为代价,故要取得独立的主人意识,必须冒着生命的危险<sup>①</sup>——同时,他也不愿意自己身戴奴隶的枷锁,所以,“在他身上,没有东西是固定的。他准备着要变化。在其自身的存在中,他是变化,超越,改变和培养”<sup>②</sup>。而要想改变自己的奴隶地位和身份,只有通过劳动。在自然的世界中,奴隶是主人的奴隶,而在技术的世界中,奴隶通过劳动成了世界的主人。通过劳动,奴隶改变了世界,超越了既定世界,超越了自己,也超越了主人,而且,“只有奴隶才能超越既定世界……只有通过为主人服务的被迫的和使人恐惧的劳动,奴隶才能取得它。肯定的是,这种劳动本身并不能解放他。但是,通过这种劳动,在改变世界中,奴隶也改变了自己,因此创造了一些新的客观的条件,它们使他再次投身到其最初由于害怕死亡而拒绝的为了承认或认可的解放战斗”<sup>③</sup>。进而奴隶最终取得了自我意识的真理。需要指出的是,科热夫对劳动的解释非常有意思,应该说超出了黑格尔在《精神现象学》一书中的相关内容。

拉康当年参加了科热夫的讲座,对黑格尔辩证法思想赞不绝口,不过,在很大程度上这可以说是受到了科热夫阐释的影

① 黑格尔:《精神现象学》(上),1981年,第126页。Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 22.

② Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 22.

③ Ibid., pp. 29-30.

响,因为,令他真正感兴趣的只有黑格尔在论述主人和奴隶问题上表现出来的辩证法思想,而不是通常所说的黑格尔辩证法思想如典型的否定之否定思想。关于主奴辩证法思想,在拉康看来,其全部价值或意义就在于,它道出了自我(意识)的真相,即自我(意识)的存在依赖于他人,有力地支持了其关于自我的理论。从独立性的角度出发,尽管独立的主人意识一开始表现为独立形式,不过,它最终并没有能够成为独立的自我意识;同样,“镜像时期”的经验得出,自我一开始并不具有独立性,而且之后的独立性也不是一种纯粹的独立性。在自我(意识)问题上,不承认存在着一种纯粹的独立性,就是反对任何从“我思”的角度出发去探讨自我(意识)问题的观点,这可以从科热夫下面一段话中得到充分说明,“现在,‘思想’、‘理性’、‘理智’等等的分析——从总体上说,是关于一种存在或一个‘认识主体’的认知的、沉思的和被动行为的分析——从未揭示‘我’一词是为何且如何诞生的,进而也无法揭示自我意识即人类现实是为何且如何诞生的”<sup>①</sup>。拉康关于自我具有 *méconnaissance* 功能的理论进一步说明了这一点,任何形式的“我思”(直观或反思)都无助于认识自我,因为“我思”的自我不知(*méconnaître*)自我根本上是一个他人这一真相。从依赖性的角度来看,依赖性的奴隶意识一开始表现为一种非独立的意识形态,不过,通过劳动,通过改变世界,他改变了自己,克服了只具依赖性的奴隶身份,从而有可能发展成真正独立的自我意识;同样,精神分析学的实践经验告诉我们,自我借助于他人而诞生,自我依赖于他人而生存,如果没有他人,自我无法独立存在等等,这些关于自我

---

<sup>①</sup> Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 3.

的理论表述无一不是黑格尔在几百年以前就已阐述过的观点。当然,这种依赖性并非指一种简单的依赖关系,而是一种根本的依赖性,可以这么说,依赖性是独立性的前提和基础,没有自我对他人的依赖性,自我根本无法取得真正的独立性。

拉康关于自我的理论明显受到了黑格尔和科热夫关于自我意识及主奴辩证法思想的影响,他十分推崇黑氏的辩证法思想,不过他并不赞同黑格尔关于绝对精神的思想,也不可能赞同其整个客观意识哲学体系,故从不同的思想体系出发,两者的自我概念事实上是不尽相同的。首先,就黑格尔而言,自我意识只是绝对精神演进途中的一个环节,论证真正的自我意识是为了精神概念服务,进而服务于绝对精神概念;而对于拉康来说,自我概念出自“镜像时期”经验的观察,它代表着人类的一种生存秩序即想像秩序。其次,在黑格尔理论中,奴隶意识通过劳动,成为了真正的自我意识,而真正的自我意识必定是一个同时为另一个自我意识而存在的自我意识,故不可能把对方视为一种物或对象。而在拉康的自我理论中,自我形成于“镜像时期”的婴儿经验,一旦自我形成,自我与世界的关系无一不是以自我为中心,即自我总是把他人或小它视为一种对象,所以,从某种意义上说,拉康所说的自我倒有点像黑格尔理论中的主人意识:自以为自身是独立、自为存在着的,殊不知自身并非真正独立自我意识形态。最后,在黑格尔看来,不管是主人意识,还是奴隶意识,都不过是自我意识未达到统一性之前的不同表现形态而已,一旦真正的自我意识确立,上述对立性就会被克服,他自为地存在,也为另一自我意识存在,他既对自己又对别人,这是一种辩证统一性,代表了自我意识的真理性。而在拉康看来,自我的统一性来源于镜像的虚幻统一感,并非一种真正的“否定之否定”

的统一感,想像的统一性掩盖了自我根本上是一个他人的真相,从而使主体的自我辨认不出自身的真相,所以,在自我身上,只能看见“对自己”的假象,如自我想像自身是统一的,而看不到“对别人”的真相,如主体的欲望是他人的欲望。总之,可以这么说,拉康把黑格尔具有辩证统一特征的辩证法转化为了一种注重分裂或差异特征的辩证法:以自我形式面世的人类主体根本上乃是一个他人,不过,想像的统一性掩盖了根本上的分裂性,造就了自我的 *méconnaissance* 功能,从而阻碍了人类主体寻找关于其自身真相的道路。自我是一个他人,这是拉康继承黑格尔和科热夫相关思想,结合精神分析实践经验,得出的一个关于人的某种真相问题的精辟论断。

宣称自我是一个他人,与把他人视为或误认为 (*méconnaître*) 自我,是两种截然不同的观点。前者道出了关于人的某种真相,后者则是自我 *méconnaissance* 功能的表现。自我是一个他人,这一关于自我的真相,无法直接从自我身上看到,不过,通过精神分析,我们可以清楚地看到这一真相。“镜像时期”的经验道出了这一真相,甚至一直被意识主体哲学视为有利证据的反思现象,也是说明这一真相的良好素材。反思的基础就是把自我当作一个他人,“人习惯于从他人的角度来看待这种反思。对他自身来说,他是个他人。”<sup>①</sup>至于自我为何能把自身当作一个他人,根本原因恐怕就在于,自我根本上就是一个他人。关于自我的 *méconnaissance* 功能,则要分情况来说,一方面,从根本上说,由于自我从起源上就是一个他人,故所有的自我其实都把他人误认为 (*méconnaître*) 了自我,另一方面,从

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 138.

精神症状的角度来说,有些患者自我 *méconnaissance* 的功能表现得非常“夸大”,即他们往往把自我以外的他人视为或误认为 (*méconnaître*) 自我,譬如拉康博士论文中提及那个名叫爱米亚的女患者,就是把某个知名的女演员视为或误认为 (*méconnaître*) 了自我,只不过她的情形表现得更为复杂而已。需要指出的是,崇拜明星或成功人士,把自己与他们相认同,就是把他们视为 (*méconnaître*) 了自我,故与把他人视为或误认为 (*méconnaître*) 自我的精神症状之间,并没有根本的差别,只有程度上的差异。

自我不知 (*méconnaître*) 主体的欲望,总是把他人误认为 (*méconnaître*) 自己,总是把虚幻的自主性和统一性误认为 (*méconnaître*) 真实之物,鉴于此,我们称自我为异化主体。说自我是一个异化主体,与声称自我具有根本的他性,并不是同一回事,简言之,异化性并不指他性。一方面,承认自我根本上是一个他人,承认“这个我靠近他胜于靠近我自己的他人”<sup>①</sup>事实上处于自我的中心位置上,这些都不是异化的表现,反而道出了自我问题上的某种真相,当然,这绝非自我本身所能认识到的一种真理;另一方面,自我不知 (*méconnaître*) 自己根本上是一个他人,把他人视为或误认为 (*méconnaître*) 自我,恰恰就是一种异化的表现。

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 524.

## 第七章 说话主体

### 第一节 能指游戏创造说话主体

母亲他者的在场与缺场为主体(婴儿)打开了象征秩序,或者说,象征秩序开始切入主体(婴儿),一旦到了主体(儿童)象征地说出,表明主体已经进入了象征秩序,说话主体就发生了。说话主体的发生是一个主体性确立的过程。关于主体性,传统哲学理论一般认为,主体性必定处于说话者(主体)一边,往往把它与主体的主观属性等同起来,并且认为,它总是作为客观性的对立面而出现。拉康不同意这种观点,他精辟地指出,想当然地把主体性归于说话者(主体)一边,认为它属于主体的一种主观属性的观点,其实是一种错觉,它或者扭曲了客观性,或者限制了客观性。<sup>①</sup> 因为,如果把主体性等同于主体的主观属性的话,那就显然把主体的自我或主观属性与主体本身混淆了起来。在拉康理论中,主体及主体性问题与象征秩序有关,或者说,与能指活动有关。他这样说:“直到现在,在理解弗洛伊德主义中,(错觉)的维度才得以消除,主体性不在说话者的一边。它

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 210.

是我们在‘实在界’中遇到的东西……主体性出现在‘实在界’中,因为它设定了,在我们的对面,有一个能够运用能指,能够进行能指游戏的主体。而且,能够像我们一样运用它(能指),并不是说去指称某物,而正是为了在要去指称的东西上犯错。”<sup>①</sup>由此可见,首先,主体性并不是主体的主观属性或自我属性,相反,它正是一种自我所不知(*méconnaître*)的东西,因为它是我们在“实在界”中遇到的东西;其次,如果说主体是一种说话主体的话,那么,主体性可以说是象征活动或能指活动的一种性质或属性,从这一意义上说,主体性就意味着说话主体运用能指,参与能指活动的一种表现;最后,能指游戏是一个非常有意思且非常便于说明问题的概念,从游戏的角度出发,对于主体参与游戏的行为,我们很难得出这样的结论,即主体能够操纵或支配游戏,同样,说话主体运用能指,参与能指游戏的行为,也只说明说话主体置身于能指游戏或象征秩序,或者说在玩能指游戏而已,并不代表说话主体具有支配或处理能指及能指游戏的能力,因为这违背了能指系统的自主性原则。说话主体非但没有支配能指的能力,相反,他常常会犯错,而犯错正是无意识在场的证明。

当主体(儿童)象征地说出时,说话主体发生了,他开始进入能指游戏,不过,就如前面已经指出的那样,在他没有与他者这一能指的组织者或整合者进行象征认同之前,他实际上仍然无法真正融入到能指游戏之中。对于作为“父亲的名字”的他者来说,虽然“‘父亲的名字’充当着象征功能的支持者的角色”<sup>②</sup>,不过,这并不意味着他者是一种“实体”性的东西,好像

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 211.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 278.

只要父亲把它传递给主体(儿童),后者就能立即与之进行认同,相反,它根本上只是一个能指,是能指游戏的一个环节——当然,它是能指游戏的中心环节——其功能无疑也是在能指游戏的过程中表现出来的,由此可见,只有在能指游戏的实践中,主体(儿童)才能与“父亲的名字”这一他者进行象征认同,进而得以真正融入能指游戏之中。正是在这一意义上,我们称能指游戏创造了说话主体。

通过对法语中关系从句的结构分析,拉康极其巧妙地阐述了他关于能指游戏创造说话主体的观点。譬如,这里有两个句子,句子“*Tu es celui qui me suivra partout.*”(英文翻译为,“*Thou art the one who will follow me everywhere.*”中文暂译为,“你是那个永远将伴随我的人。”)和句子“*Tu es celui qui me suivras partout.*”(英文翻译为,“*Thou art the one wilt follow me everywhere.*”中文暂译为,“你是那个永远将伴随我的人。”)<sup>①</sup>,我们知道,两者的含义是有所不同的,从表面上看,原因似乎仅在于,它们的从句结构不同,或者说得更简单些,从句中两者的动词形式不同。具体来说,在第一个句子的从句中,动词“伴随”(*suivra*)的形式是第三人称式的,而在第二个句子的从句中,动词“伴随”(*suivras*)的形式则是第二人称式的。不过,拉康指出,我们千万不要小看了两者之间的这种细微差别,因为,此种细微差别不仅是两者含义不同之所在,而且,通过对此种差别进行细微的分析,我们可以清楚地看到说话主体与能指之间的关系,进而看

<sup>①</sup> 事实上,对于这样的西语结构,中文根本无法翻译,英文的结构与之有点类似,故这里同时把英译本的译文附加上去,下文同类情况同样处理,希望有助于理解。不过,需要指出的是,相对于英语,法语的动词变位是一个独特的现象。这一节的英文翻译参见:Lacan, *Seminar III*, 1997, pp. 271-284.

到说话主体是如何真正进入能指游戏的。分析可以从从句中所涉及的原型动词 *suivre*（伴随或跟随）着手，拉康这样说：“动词 *suivre* 在法语中可能是模棱两可的……*suivre* 什么呢？这便是保持着开放的东西……*suivre* 你的存在，你的音信，你的词，你们的群体，我所描述的东西？这是什么呢？不管主体是否获得它，它就是一个结，就是一簇含义的收缩点。如果主体没有获得它，那么，他将听到“*Tu es celui qui me suivra partout.*”这个句子。而他人向他所说的动词 *suivras, as*，则是这么一种东西，在一种完全不同的意义上，它甚至改变了 *Tu*（你）的含义。”<sup>①</sup>

拉康的这段话可以分为以下几层含义：其一，法语动词 *suivre* 的第二人称式 *suivras* 与第三人称式 *suivra* 在发音上是完全一样的，因此，单纯从语音的角度来说，两个句子其实听不出有什么不同；其二，如果说主体（听到句子的那人）听到的是第一个句子“*Tu es celui qui me suivra partout.*”的话，那么，这表明他没有获得说话者所要告诉的音信，或者说，他没能进入由说话者所开启的能指游戏；其三，反之，只有当主体听到的句子是第二个句子“*Tu es celui qui me suivras partout.*”这种形式时，主体才能获得说话者所要告诉的音信，才能进入由说话者所开启的能指游戏，与说话者一起玩起了能指游戏；其四，主体所听到的动词 *suivre* 到底是以 *suivras* 的形式出现还是以 *suivra* 的形式出现，完全取决于主体如何看待 *Tu* 这个词，具体来说，如果他认为 *Tu* 就是你，是我和你关系中的你，换言之，把之视为一个他人，那么，他听到的动词就会以 *suivra* 的形式出现，即表示他没能获得说话者所要告诉的音信，反之，一旦主体承认 *Tu* 是他者，那

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 316.

么,他所听到的动词就以 *suivras* 的形式出现,换言之,他获得了说话者所要告诉的音信,进入了由说话者所开启的能指游戏,从而获得了说话主体的功能;其五,由此可见,说话主体或说话主体的功能是由能指 *Tu* 及其之后的能指 *suivras* 之间的相随关系所造成,或者说,是由能指游戏本身所决定,正是在这一意义上,我们称能指游戏创造了说话主体;其六,我们之所以说那个听到了第二个句子“*Tu es celui qui me suivras partout.*”的人已是说话主体,那是因为,他把 *Tu* 当作了一种他者,或者说,他承认了作为他者的 *Tu* 的在场,我们在前面已经指出,一旦他者在主体面前得到承认或认可,主体便会因此使自身得到了认可,而一旦主体得到了他者的认可,他便真正进入了能指游戏。

为了更清楚地说明说话主体如何进入能指游戏问题,拉康进一步举了一个例子,该例子从说话者的角度出发,譬如,句子“*Tu es la femme qui ne m'abandonnera pas.*”(英文翻译为,“Thou art the woman who will not abandon me.”中文暂译为,“你是那个不会弃我而去的女人。”)与句子“*Tu es la femme qui ne m'abandonneras pas.*”(英文翻译为,“Thou art the woman who wilt abandon me.”中文暂译为,“你是那个不会弃我而去的女人。”),从表面形式上看,两者之间的差别仍然表现为从句中动词形式的不同,不过,从说话者的角度来看,两者之间的差别可以视为一种态度上的不同。对于这种说话者态度上的变化,拉康是这样说的:“为了让你们感觉到差别——这种差别在法语发音上是听不出来的——我在第一个句子中表示了更多的确定性,而在第二个句子中则表示出更多的信任。”<sup>①</sup>具体来说,在第

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 316.

一个句子中,主句中的主语 Tu 与从句中的主语 qui(who)之间的关系是一种牢靠的关系,中间没有空隙,没有留下任何余地,以至于听者根本无法或没有机会以 qui(who)的身份进入由说话者所开启的能指游戏。而在第二个句子中,说话者表示出更多的信任,“这种信任恰好在主句中以 Tu 的形式出现的人称代词与从句中以 qui(who)的形式出现的人称代词之间预设了一种更为松散的连结……正是因为这种连结是松散的,它就以一种与能指有关的源初性的特殊形式出现,而且,正是因为它预设了(从句中的)人称代词知道她要跟随的是哪种能指,她才推断出它。这同样意味着她可能不跟随。”<sup>①</sup>这意味着,一方面,所谓的信任,就是指主句中能指 Tu 与从句中能指 qui(who)之间的关系处于一种较为松散的状态,这就留下了一定的间隙,从而使听者有机会进入到由说话者所开启的能指游戏中来;另一方面,如果说听者接受到说话者发出的信任音信,那么,就表明她听到的是能指 abandonneras(离弃),或者如拉康所说,她跟随了能指 abandonneras,从而进入了由说话者所开启的能指游戏,反之,如果她没能接受到说话者发出的信任音信,那么,就表明她选择的是能指 abandonnera,从而也就没能进入由说话者所开启的能指游戏。

听者能否进入能指游戏,能否确立主体性,具有说话主体功能,完全取决于说话主体(我)——我们在第一章第四节中已经详细讨论了这种说出(*le énonciation*)层面上以整体者面目在场的说话主体“我”,并把它与陈述(*la énoncé*)层面上的人称代词的“我”做了根本的区分——与能指之间的关系。为了进一步说明说话主体(我)与能指之间的关系问题,拉康参照了语言学

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, pp. 316-7.

家贝唯尼斯特 (M. Benveniste) 关于中间态动词 (*la voix moyenne*) 的理论。贝唯尼斯特指出, 在语言中, 有一些动词如 *naître* (出生), *mourir* (死亡), *suivre* (跟随), *jouer* (玩耍), *souffrir* (忍受), *parler* (说话) 等等只有中间态, 即既无主动态也无被动态。拉康认为, 在大量的语言中, 这些动词都只有中间态形式, 因为它们事实上具有一种共同的特征, 即“……主体是在动词所表述的过程或状态中被构成的。”<sup>①</sup>譬如, 拉丁语中的动词 *sequor* (跟随), 根据它的全部含义, 它早已暗含 *secution* (*sequor* 的名词形式) 中说话主体“我”的在场。具体来说, 它给了我们一条线索, 这条线索涉及的就是我们前面所讲的法语句子中从句的动词是否与主句中的 *Tu* 保持一致的问题。至于是否保持一致, 这完全取决于问题中主体(听者)被卷入、被钉住、被捕获在由于松动所产生的缝隙中的方式, 取决于主体(听者)与能指关系中获得能指的方式。简言之, 如果动词“跟随”跟随的动词变位形式使从句中的主语与主句的主语 (*Tu*) 之间的关系处于一种松散状态的话, 那么, 名词“跟随”中所暗含的说话主体“我”就会在这种松动中浮现了出来, 从而使主体(听者)进入能指游戏, 表现出说话主体的功能。

由此可见, 在能指游戏创造说话主体的过程中, *Tu* (他者)的地位或作用是至关重要的。如在“*Tu es celui qui me suivras partout.*”这个句子中, 主体(听者)有没有听到 *suivras*, 完全取决于 *Tu*, 取决于他与 *Tu* 之间的相随关系, 甚至可以说, 主体(听者)的性质(由人称的形式决定)事实上完全由 *Tu* 来决定。*Tu* 之所以占据着如此重要的位置, 原因就在于, *Tu* 事实上充当

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 317.

了他者的角色。作为能指组织者他者的 Tu, 不仅把随后的能指紧紧地聚集在其周围, 而且同时也使由能指所产生的所指或意义聚集到了它的周围, “你们立即会看到, 随后的能指的意义与 Tu 是绝对不可分离的”<sup>①</sup>, 从而使它成为了决定能指之组合或连结(如动词跟随或采取何种形式的动词变位)的关键因素。如果我们从更为简洁的句子如“Tu es ma femme.” (“你是我的女人。”)这样的句子来看, Tu 的他者功能就显得更为清楚。按照拉康的说法, “Tu es ma femme.” 这种句子属于一种基本言语 (la parole fondamentale), 不再出现从句主语即主体(听者)与 Tu 之间相随与否的问题, 其句法结构表现为“Tu es……”这种形式, 而不是常用的“Je suis ……”形式, 它具有一种强制性, 即不管主体(听者)愿意与否, 他已经置身于这种言语之中。“Tu es……”这种句子形式的强制性, 集中体现了象征秩序的强制性, 即主体总是被象征之网捕捉其中。对于他者 Tu, 拉康曾经玩了一个极妙的文字游戏, 在法语中, Tu 和 tue(动词“杀死”直陈式第三人称)属于同音, 故他者 Tu 就是被杀死的他者。<sup>②</sup> 所谓被杀死的他者, 就是说他者经常以沉默的他者面目出现, 这不同于精神病患者中他者 Tu 缺场的情形。

能指游戏创造说话主体的观点与语言功能流通说是不可分的。历代语言学家不是从语言的 locutory 层面(即注意集中在说话者的思维上)出发去探讨语言功能, 就是在语言的 delocutory 层面(即表述集中在被言说的事物上)上探讨语言的功能, 却很少从流转或运转的角度去看待语言的功能, 简言之, 流通说并

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 316.

② Ibid. , p. 311.

没有得到应有的地位。拉康认为,正是由于人们没有看到语言系统是一架流转着能指的大机器,故无法揭示出流通说才是真实反映语言功能的理论这一事实。当然,语言功能流通说只有在一定的背景之下才会出现,一方面,只有当能指地位得到强调时,只有当人们不再关注所指或意义概念,而倒向纯粹能指游戏时,语言系统是一架大机器的观点才会被人们所接受,进而主体间的言语活动不过是能指在机器结构中的流转这样的观点才能被人们所接受;另一方面,言语的流通并不是一种自然的流通,它必须以主体间相互的认可(*reconnaissance*)即某种信任关系为基础。以此为基础,众能指通过主体这种能指的关隘流转开来。在信任基础上的流通也是一种分派(*répartition*)。拉康这样解释道:“如果要揭示分派,如果分派出现,这常常由一种言语呈现的方式所引起。参照海德格尔,我们以不同的样式,可以称此种方式为任务(*la mission*)、委任(*le mandat*)、委派(*la délégation*)或转归(*la dévolution*)。”<sup>①</sup>

总之,只有在信任的基础上,能指的流通才得以展开,能指游戏才能得以进行,从而创造出说话主体。需要特别指出的是,说话主体并不是指那个正在说话的个体,那个经常以人称代词“我”开头说话的主体自我,而是表示为一种说话功能,一种只能以整体者形式在场的隐匿者,一种进行纯粹能指游戏的能力,一种参与能指游戏的表现,从主体发展历史的角度来看,说话主体是发生的,从拓扑空间的角度来看,说话主体已是“三界”综合作用的产物,反映了人类主体一种真实的生存状态,即我们人类只是规则作用之下的说话机器而已。

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, pp. 314-5.

## 第二节 “四角游戏”

说话主体具有一种独特的矩象特征，这与传统主体有别。传统主体观一般认为，主体间的言语活动既是一种交流活动，又是一种互为对象的对象关系。所谓互为对象，就是说，一方面，任何主体都具有双重性，他既是主体又是客体（对象），另一方面，一主体把另一主体视为其言说对象，同时另一主体把他也视为其言说对象，故这是一种双向的、互为对象化的对象关系。互为对象加上相互交流，一向被人们认为是主体间言语活动的真实反映。拉康不同意此种观点，认为此种模式过于简单，无论是交流说，还是对象关系说，反映的不过是主体的自我之间一种想像关系而已，不足以揭示主体间言语活动的真相。在他看来，参与主体间言语活动的不仅是一主体和另一主体双方，而应该是四方，因为不仅有两个主体，而且对应于两个主体还有两个客体，所以，主体间言语活动不是一种简单的两方双向活动，而是一种四方参与的活动，拉康称之为“四角游戏（Le jeu de quatre coins）”。

关于“四角游戏”理论，可以从拉康绘制的图 L 中得到说明①：

图中大写的 S 代表主体不可名状的和愚蠢的存在状况，如神经症患者和精神病患者的生存状态，他们喋喋不休地言说，表明他们只是陈述（la énoncé）层面上的主体，而不是说出（le énonciation）层面上的说话主体，当然，两者的不同只是层面上

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 548.

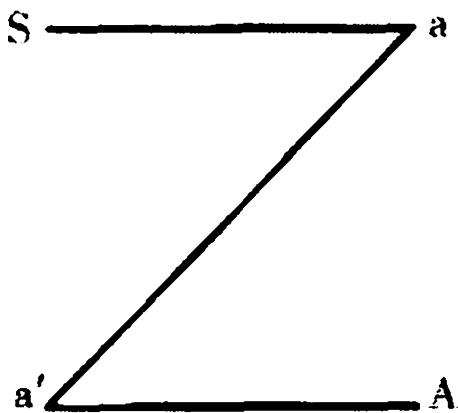


图 L

的不同或角度的不同而已；小写的 a 是主体的言说对象，也就是他人或他人的自我；小写的 a' 则是主体的自我；大写的 A 是他者，他者 A 具有二重性，一方面代表言语的场所，另一方面又代表他人主体。其中 a a' 是一条实线，一条想像的轴线，依赖于想像轴线的一端他人 a，主体的自我 a' 才得以确立；SA 则是一条不可相连的虚线，因为，在象征的层面上，存在着一种拉康称之为“语言之墙”(Le mur du langage) 的障碍物，它阻碍了主体与他人主体之间的直接碰面。

由于“语言之墙”的存在，一主体无法直接向另一主体言说，那么，主体间的言语活动是怎么展开的呢？对于这一问题，拉康曾经有过一个详细的论述：“换言之，我们实际上是在对  $A_1, A_2$  言说，那些我们不认识的人，真实的他者们，真正的主体们……他们处在‘语言之墙’的另一侧。原则上我绝对无法到达他们。从根本上说，他们是每当我说真正的言语时所想要达到的目标，但是，我总是经反射而达到 a', a”。我总是瞄准真正的主体们，但却不得不满足于他们的影子。主体与他者们，与真正的主体们，被‘语言之墙’隔开了。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 286.

这里有几个层面的含义需要说明：其一，由于“语言之墙”的缘故，主体 S 的言说实际上无法真正到达另一个主体 A 即他者，所以，在言语层面上，实际上并不存在一种所谓的主体间性（l'intersubjectivité）。其二，在具体的主体间言语活动中，当一主体 S 试图向另一个主体 A 言说时，言语并不直接到达他人主体 A，而是首先到达他人的自我即主体的言说对象 a，然而，沿着 a a' 所建立起来的想像轴关系，把主体 S 发出的音信又送回到了主体的自我 a'，于是就出现了一种奇怪的现象，用拉康的话说，“言语发送者以一种颠倒的形式从言语接收者身上接收到其自身（发出）的音信。”<sup>①</sup>主体发出的音信最后又回到了自我，从某种意义上说，他是在与自身言说，拉康称之为内主体性（l'intrasubjectivité），以区别于通常所说的主体间性。当然，我们在后面将会看到，这里所说的“内”只是就无意识的“内在性”<sup>②</sup>而言。其三，主体之间并不存在一种交流，如果说有一种所谓的交流活动，那也只能是想像层面上的交流，即一主体自我与另一主体自我在想像层面上的交流活动，我们或可称之为一种自我间性，而自我间性显然不能反映主体间言语活动的真相。其

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 298.

② 严格来说，把“内在性”这一属性赋予拉康文本中的无意识，并不是很妥当。无意识反倒是一种外在的、共同的第三者。这里所说的内主体性，主要意味着主体向其无意识（他者）言说，并从其无意识（他者）处接受到表面上看起来由他人主体的回应带来，实际上却由主体言说（能指）本身决定的音信。另外，既然无意识是言语作用的结果，那么，就出现了这么一个问题，不同语言的人们具有不同的无意识结构，还是人类具有共同的无意识结构？譬如，霍大同教授就一直致力于研究中国人的无意识结构问题。即便在场与缺场或 1 和 0 被认为是象征秩序最基本的结构，不同语言尤其不同语系人们的无意识问题仍然值得探讨。

四,虽然主体的言说永远也无法到达他人主体 A,不过,A 却是主体间言语活动不可缺少的一方,因为 A 是主体言说的真正对象。需要指出的是,作为主体言说的真正对象的 A,不再是作为他人主体的 A,而是指他者的另一种功能,它既是主体间言语活动得以展开的场所,也是主体无意识的场所。综上所述,鉴于主体间的言语活动涉及了 S,a,a' 和 A 四者,故拉康称之为“四角游戏”。

从形式上说,主体间的言语交往活动表现为自我与他人自我在想像层面上的交流活动;从根本上说,由于“语言之墙”的缘故,主体实际上并不向他人主体言说,反倒是向自己在言说。这种关于主体间言语活动的独特理论完全不同于传统的主体间交流模式。传统交流模式是一种典型的信息传递—接受模式。首先,它认为语言符号是一种中性的信息,就如一只球,有其固有的内容或含义;其次,所谓言说,就是指一主体把语言符号这只球,连带其内容或含义,如实地传递到另一主体手里,信息的中性可以保证传递的客观性;最后,所谓的交流,无非就是说,一主体把语言符号这只球传递到另一主体手里,后者又把接受到的球再传回到前者手中,这种来回传递球的运动便是交流。这种交流模式与语言工具说紧密相连,看起来非常的客观,不过,一旦我们看到了语言系统本身的自主性和独立性后,一旦我们继承索绪尔传统从听的角度出发去看待语言问题时,无论是这一交流模式,还是语言工具说,都是不能令人信服的。拉康批评此种交流模式把主体间言语交往情形简单化了,在其语言功能流通说的基础上,结合“四角游戏”理论,提出了一种新的模式,我们姑且称之为音信引发一回应模式,试图来解释主体间言语活动的真实状态。

如果说一主体向他人言说,发出的音信后来又返回到了自我,那么,这是否意味着,根本不存在所谓的主体间交往或人际交往活动,每一个主体的言说都只是在自言自语呢?当然不是。拉康提出音信引发一回应模式理论,并不是为了否认主体间交往或人际交往活动,相反,正是为了更好地说明人际交往活动的复杂情形。首先,他认为一主体向他人言说,并不意味着前者向后者传递了什么东西,或者说,前者告诉了后者什么信息,原因很简单,要是语言符号是一只中性的球,可以传来传去的话,那么,在具体的主体间言语活动中,就根本不会出现什么歧义了,而事实上,只要有语言在的地方,就充满了歧义和矛盾。其次,既然主体向他人言说不是为了传递或告诉后者什么,那么,主体向他人言说什么呢?拉康这样回答:“因为语言的功能不在于去告知,而在于去引发(évoquer)”。<sup>①</sup>如果说告知总是与信息联系在一起,那么,引发是从音信的角度来说的。换言之,言说的主体发出的只是一种音信,而不是一种已带有含义的信息。再次,从表面上看,主体发出的音信最后又回到了自我,似乎主体在自言自语,不过,我们在前面已经有所述及,作为主体言说的真正对象的他者,既是言语的场所,又是主体无意识的场所,故主体实际上在向他的无意识场所发音信,或者说,在向他的无意识场所言说,并希冀从其无意识场所处得到回应。从这一意义上说,主体并非在自言自语,他在向作为无意识场所的他者言说。最后,我们可以这样说,一方面,每一个主体其实都是在向作为无意识场所的他者言说,另一方面,主体的言说引发了他人的回应。当然引发一回应模式并不是简单的刺激—反应模式,

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 299.

即一主体的言语直接引发另一主体回应，相反，所谓引发，一般是指引起他人主体无意识的一种共鸣。对于他人主体而言，主体的言说最初不过是一串串声音，如果主体言说的语言与他人主体的无意识具有相似的结构，那么，他人主体听到的就不单单是一些无意义的声音，而是周围总是有意义或所指相跟随的语言或能指。同样，如果主体言说的语言与他人主体的无意识不具有相似的能指结构，主体听到的就是一些无意义的声音串。面对我们从未听到过的语言，它们难道不是一些无意义的声音串吗？不过，这是否意味着，只有无意识结构相似的言说才能引发另一主体的回应呢？拉康又予以否定，“因为倾听他人此处已是回应”<sup>①</sup>。所以，从根本上说，引发一回应模式只关音信，无关音信的内容。总之，音信引发一回应模式看起来非常的烦琐，不过，在拉康看来，它真实地反映了主体间言语交往或人际交往的情形。

需要指出的是，无论是他者，还是无意识，都是指一种超越了主体双方的第三者，上述行文中出现诸如“主体的无意识”或“他人主体的无意识”等等这样的表述，纯粹是为了论述方便的需要，并不意味着一个主体有一个无意识，因为这样一来，拉康的理论无疑成了一种自言自语的唯我论，而且，只有把无意识或他者视为一种第三者，并且从这个第三者的角度出发，结合语言符号流通说的理论，上述关于言说、引发和回应三者的论述才不至于陷入矛盾。简言之，言说、引发和回应事实上都发生在无意识或他者的层面上。同样，在音信问题上，不但要区分音信与信息，而且也要坚持音信的独立性，即，尽管我们使用了诸如“主

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 413.

体发出音信”这样的表述,不过,这并不意味着音信来自主体本身,相反,它来自言说本身,来自语言或能指本身,就如拉康所说,“当这是一种有关音信的问题时,这种音信并非来自超语言的主体,而是来自超越主体的言说”<sup>①</sup>。所以,对于另一主体(所谓的音信接受者或倾听者)来说,他必须用其无意识而非耳朵去倾听主体的言说。在精神分析的临床实践中,对于分析师而言,要求他用其童年即无意识去倾听患者的言说,说的也是同样的道理。

如果说言语以信任为基础,那么,信任就以倾听为基础。“像弗洛伊德一样,我坚持认为我们必须倾听言说者”。<sup>②</sup>通过倾听,不仅可以区分能指与无意义的声音串,而且还可以区分能指。一旦从听的角度出发去看待语言问题,我们就会面临以下两种情形:其一,事实上根本就不存在所谓的源初客观性信息问题;其二,即便听者具有相似的无意识结构或语言能指结构,他们听到的往往也会是不同的东西。前者是拉康音信引发一回应模式的前提,它表明他反对把语言实体化。关于后者,这里涉及到能指与所指的关系问题。通过倾听,不仅能指与能指之间区分开来,而且能指与所指之间的关系也松动了,从而使能指取得了一种自主的地位。自主性通过能指的游戏性体现出来:不停滑移在能指之下的是飘忽的所指。<sup>③</sup>当然,对于每一个具体的主体来说,进入能指游戏首先在于接受或认可它。换言之,倾听已经是一种信任,所以,不仅主体之间的言语活动是一种信任

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 574.

② Ibid.

③ Ibid. , p. 502.

关系,而且,与无意识的共鸣也是一种信任关系。正是在这一意义上,拉康称:“……无意识的地位是伦理的”<sup>①</sup>。

结合精神分析的实践经验,拉康向我们阐述了“四角游戏”中的各方是如何进入游戏的。首先,他认为,参与具体精神分析实践活动的并非患者和分析师双方,而是有四方,除了患者即主体S和精神分析师A,应该还有患者的自我和分析师的自我参与。他这样说:“在精神分析中要正确区分躺在精神分析师椅子上的人和正在说话的人,加上那个正在听的人,就有三人在场……问题是:主体的自我在哪里?一旦承认了这个,我们就必须说,情形不再是三角,而是四角。”<sup>②</sup>故这是一个“四角游戏”。其次,关于主体的自我,就如桥牌中的“明手”(the dummy),是游戏不可缺少的一部分。我们知道,在桥牌游戏中,“叫牌家”(即主体)与“明手”(即自我)组成一家,当“叫牌家”叫完牌时,“明手”必须把自己的牌摊开,让其余各方看,同样,当主体言说时,主体的自我也必须毫无保留地展现自身,“摊开”自身,以求获取其余各方的认可而进入游戏。再次,关于游戏的另一对即他人主体他者和他人的自我,则以另一种形式进入“四角游戏”。拉康这样描述道,精神分析师作为他者和他人的自我,是“通过假装他死了,通过如中国人所说的尸化其位置,或通过他是大写的他者(L'Autre)时的沉默,或通过他是小写的他人(l'autre)时取消自身的抵制,具体地介入了精神分析辩证法。”<sup>③</sup>

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 41.

② Lacan,《Actes du Congrès de Rome》, *La Psychanalyse I*, 1956, p. 210.  
Cf : Lacan, *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, 1968, p. 100, n. 27.

③ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 430.

就精神分析师作为他者而言,他应保持沉默,以一种不在场的面目出现,体现了拉康派不干预治疗手法;就精神分析师作为他人而言,就如主体的自我,充当着“明手”的角色,取消了自身的抵制,在游戏中毫无保留地展现自身。在具体的分析实践中,需要区分两者,如果不区分两者,就意味着只承认他人,不承认或取消了他者应有的位置和功能。拉康曾经把精神分析学中出现的所有错误都归结为对两者不加区别。他这样说:“在精神分析中,不知两者的区别——这在当今的精神分析界是盛行的——是所有错误问题的源头,尤其表现在现今对对象关系的强调上。”<sup>①</sup>最后,至于那个一直喋喋不休地在说话着的主体 S 即患者,他身处游戏之内还是之外呢?拉康指出,不能想当然地认为说话着的主体 S 必然是“四角游戏”的参与者。这得分情况来说,一旦主体 S 承认了他者的地位和功能,一旦主体 S 把分析师视为沉默的他者,那么,他就向他者言说,进入了由其言说所开启的能指游戏,从而置身于“四角游戏”之中。从这一意义上说,主体 S 当然是个参与者。就如拉康所说:“如果主体没有参与这个话语,那么,他为什么对这个话语感兴趣呢?事实上,他是一个参与者,因为他被伸向了图的四角……”<sup>②</sup>相反,如果主体 S 没有把分析师 A 视为一个沉默的他者,那么,说明主体的言说是一种他者缺乏的言说,一种纯粹自我的言说,说明主体 S 并没有进入由他者(Tu)所决定的能指游戏,自然就不是“四角游戏”的参与者。

总之,“四角游戏”理论是一种非常独特的理论。从表面上

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 287.

② Lacan, *Écrits*, 1966, p. 549.

看,当一主体把另一主体视为沉默的他者时,当一主体“杀死”另一主体时,不但他人与他者区分了开来,而且主体与自我也区分了开来,从而使“四角游戏”游戏中的四方呈现了出来,其中,作为第三者的他者,就如一个过滤器或转换器,通过它,主体的言说与另一主体的回应联系在了一起,从而使主体间言语活动或交际活动得以展开。不过,这样的阐释往往会引起歧义,譬如人们可以把人脑或思维视为一种过滤器,也可以把共同理性之类的东西视为一种转换器,而且传统的交流理论往往也是这么认为的,因为没有一种交流理论主张交流纯粹是来回“传球”。从根本上说,这种阐释是有问题的,因为它仍然把主体与个体联系在一起,并且正是从原子性的主体角度出发去看待主体间言语活动的。要想改变这种错误的观点,必须改变视角,从言说或能指本身的角度出发,或者说,从能指游戏的角度出发,把主体仅仅视为能指的通道,把主体间的言语活动视为能指在主体间流转的体现,“因为,在其象征化的功能中,言语(活动)就是一种主体的转换……”<sup>①</sup>能指游戏的观点是一种典型的结构的观点,或者按拉康的话说,一种机器的观点,一种反对“我思”的观点,唯有从此观点出发,我们才能正确把握“四角游戏”及其中错综复杂的关系。

### 第三节 另一种确定性主体

笛卡儿从普遍怀疑的原则出发,对一切事物都进行了质疑,

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 296.

最终认定我怀疑、我思维这个事实是毋庸置疑的，“那么至少我，难道我不是什么东西吗？……在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后必须做出这样的结论，而且必须把它当成确定无疑的，即有我，我存在这个命题，每次当我说出它来，或者在我心理想到它的时候，这个命题必然是真的。”<sup>①</sup> Cogito ergo sum，无论翻译为“我思故我在”，还是翻译为“我思，我在”，不可否认的是，“我思”首先是不证自明的，而且思正是我的本质，“因此，严格来说我只是一个在思维的东西，也就是说，一个精神，一个理智，或者一个理性……”<sup>②</sup> 笛卡儿把这种不证自明的“我思”的我称为一种精神实体，“因此我认识了我是一个本体（实体），它的全部本质或本性只是思想”。<sup>③</sup> 人类主体根本上作为一种思维实体或精神实体而存在，这种实体式主体观对后世影响颇大，主流哲学一般都把这种实体式主体的理论作为不证自明的东西接受了下来，海德格尔称它们为传统主体形而上学。

19世纪末，源自笛卡儿“我思”的此种实体式主体理论遭到了前所未有的质疑和挑战。在哲学史上，人们提得比较多的是尼采，他提出“谁在说话？”这一问题，从而拉开了批判“我思”主体理论斗争的帷幕。另一个同样引起后人广泛注意的是弗洛伊德，他提出无意识理论，可以说从根本上摧毁了任何关于“我思”或意识之确定性的学说，摧毁了所谓的主体形而上学。结

① 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，商务印书馆，1986年，第23页。

② 同上书，第26页。

③ 笛卡儿：《谈谈方法》，商务印书馆，2000年，第28页。引文稍微有点出入，“la substance”一词，一般译为“实体”，《谈谈方法》中译本译者王太庆先生主张译为“本体”，本文从一般译法。

合精神分析学的实践经验,弗洛伊德明确向我们指出,意识思维不但不具有源初性,不具有优先性,而且,它也不像笛卡儿所标榜的那样,“我思”的思本身一定是确定无疑的,因为,一方面,由于任何的思维活动都受制于无意识,故无论是感觉思维,还是“我思”的理性思维本身,其实都不具有确定性,另一方面,在人类的整个思维活动中,相对于无处不在的无意识而言,意识占据了思维的很小一部分,只不过是冰山一角。关于意识与无意识之间的关系,弗洛伊德曾经这样说,“在构成我们思维活动的过程中,无意识是一个固定的和不可避免的阶段。每一个思维活动都开始于无意识行为,根据它遇到的抗拒( *resistance* )与否,它或者仍保持如此,或者发展成意识。”<sup>①</sup>故不能把意识与思维相等同,“宣称‘意识的’和‘思维的’乃同一个术语,就是以讨论中的问题为论据( *beg the question* )……”<sup>②</sup>拉康更是明确指出,意识思维只是主体自我的 *méconnaissance* 功能的一种表现,譬如,把“我思”视为一种思维实体,就是理性主义者自我误认( *méconnaître* )的结果。他甚至认为意识思维与某种紧张( *tension* )有关,或者说,它只是引起当下紧张感的一种物理现象。<sup>③</sup>

在破除实体式主体的确定性神话的同时,弗洛伊德实际上提出了另一种确定性主体,即无意识主体。之所以称之为无意识主体,那是因为,真正起决定作用的是无意识,真正的说话者是无意识,甚至可以说,真正的思维者是无意识。需要指出的是,弗洛伊德常常把无意识也称为一种思维,并且认为它占据了

---

① Freud, C. P. , IV, p. 27.

② Ibid. , p. 22.

③ Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 66.

人类思维的大部分。所谓无意识的思维,看似一个颇具矛盾的概念,因为无意识的思维正是意识思考不到的东西,或者说,这是一种无法思的思,不过,从第一地形学的角度来看,弗氏把无意识视为一种心理系统,区别于前意识—意识心理系统,这说明,所谓的无意识思维,应该是就心理系统的角度而言,指一种主体自身并不知道的心理活动。这是一种非常奇怪的思维,既不表现为通常所说的感觉思维,也不表现为所谓的理性思维如“我思”,从形式上看,它往往以前面所述的“矢口否认”的形式表现出来,于是,越是诉求于理性的“我思”,它越不会显现,相反,在诸如口误和笔误等“失败了的行为”中,它往往呈现自身。同样,关于无意识(主体)的确定性概念,也是一个看似矛盾的概念,因为,从其表现形式上看,无意识正是一种躲闪之物,从根本上说,它是一种不会现身或来临之物,所以,它可以说是一种彻彻底底的不确定之物。之所以称之为确定性,那是因为,真正决定心理活动的总是无意识,这一点是确定无疑的,或者说,作为决定者的无意识具有确定性。在弗洛伊德文本中,确定性由随机性和强迫重复现象体现出来,在拉康文本中,确定性由结构的必然性决定,故也称之为无意识主体,两者讲的是同一个道理,只不过在后者文本中表现得更为清楚而已。当然,此确定性根本不同于“我思”主体的确定性,简单来说,后者依赖于所谓的意识的自明性,而前者的前提正是对该自明性的否定。

有意思的是,在各自对确定性的追求过程中,笛卡儿和弗洛伊德不约而同地运用了怀疑的方法。前者的怀疑方法是众所周知的。关于后者,拉康这样说:“正是以一种相似的方式,当他怀疑时——因为它们是他的梦,而且,最初正是他在怀疑——弗

洛伊德确定那里有一种思维，它就是无意识。它意味着它把自身显现为一种缺场。”<sup>①</sup>从中不难看出，在对无意识现象进行探索的过程中，弗洛伊德不但采用典型的笛卡儿式的方法即怀疑法，而且，与笛卡儿一样，他也把怀疑视为确定性的前提和支撑点。问题是，从怀疑是否能推断出确定性呢？拉康明确指出，这是绝对不可能的事，故两者的推断都是有问题的。就笛卡儿而言，既然“我怀疑”是“我思”确定性的前提和基础，那么，“我思”确定性从一开始就已暗含了某种不确定性（怀疑），换言之，“我思”确定性实际上不可能是一种真正的纯粹的确定性。从更为严格的意义上说，笛卡儿所做的怀疑本身都是有问题的，甚至可以说，他根本没有进行怀疑，因为，无论其出发点还是目标其实都是思。确切地讲，他的“我怀疑，‘我思’”这一公式也是不能成立的，因为他实际上表述的是“我思：‘由于思，我在’”（Je pense—De penser, je suis.）这一情形。<sup>②</sup>同样，弗洛伊德的推断也是不能令人信服的。他曾经指出，无意识之所以发展成意识，是因为借助了记号（sign），有了记号，某些事物才被保留了下来。怀疑正是抗拒的记号，故怀疑必然保留或暗含着某些事物，即必然存在着某种确定的东西。拉康认为，弗氏关于记号是

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 44.

② 同上。后人在解释笛卡儿这一著名的推论时，各有不同，有人否认这是一种经验论意义上的心理推论，而把它归于某种逻辑上的推论，譬如梯利就曾经这么说：“在这里笛卡儿不是从经验的心理事实推论出：我思，故我在；而是从逻辑上推论：怀疑意味着存在一个怀疑者，思维意味着存在一个思维者，即一个思维着的东西或精神实体；这样就把握了在他看来是一个合理、自明的命题。”（梯利：《西方哲学史》（下册），商务印书馆，1979年，第39页。）胡塞尔则认为那还是一种“自然的”手法，仍然没有摆脱心理主义的残留。（胡塞尔：《笛卡儿式的沉思》，中国城市出版社，2002年，第32—34页。）

对某些事物的保留的观点是很成问题的,因为,从精神分析的经验来看,记号其实是一种能指,保留或隐藏同时也是一种显现。他这样说:“然而,他(弗氏)赋予怀疑的功能却是模棱两可的。因为这种被保留的事物可能也是被呈现出来的事物——因为,在任何情况下,被呈现的东西只有在一种伪装(*Verkleidung*)中才能显现自身,而这种伪装或假装可能保持着一种糟糕的面目。”<sup>①</sup>由此可见,一方面,无法从怀疑本身推断出任何的确定性,另一方面,最后两者都得出了各自的确定性——先不论其是不是一种真正的确定性——并非由怀疑的方法决定,而是由其他东西决定,譬如,决定“我思”主体确定性的正是“我思”式的思本身,而决定无意识主体确定性的则是能指的结构必然性。

从表面上看,两者都是用怀疑的方法推断出某种确定性的,不过,各自的情况又大为不同:就笛卡儿来说,他的推断方式、过程和结论可以说都是错误的,尤其是其结论,他不但把“我思”主体的思视为一种自明性的思,即思或精神是一种只能思维而无广延性特征的东西,“我思”对我自己有一个清晰明白的观念,而且,他把精神视为一种实体,于是,“我思”主体就成了一切文化现象的创造者。综观西方哲学史,把主体提升到创造者的地位,是近代理性主义哲学的“功劳”,整个现代哲学,可以说都在与此做斗争,所以从某种意义上说,现代哲学仍然是近代哲学的一种延续。至于弗洛伊德,情况须要分开来说,一方面,前面已经指出,其方法无疑是存在问题的,因为实际上无法从怀疑本身推断出任何的确定性,怀疑不过是自我 *méconnaissance* 功能的一种表现,另一方面,其结论却是完全正确的,因为,精神分析

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 44.

的经验早已表明，在自我误认（*méconnaître*）的背后，确实存在着一种东西，那就是无意识。

方法上的相同只是一种表面现象，从根本上讲，这涉及两个截然不同的理论系统。笛卡儿的整个理论基点是自明性的“我思”，当然，“我思”并非指个体性的我的思，相反，它表现为一种共同性，一种普遍意识，表现为大写的“我”的思。为了让这种普遍意识具有一种普遍必然性，笛卡儿向理性求助。理性设定，应该存在着一个不会欺骗我们的上帝即最高的实体，否则我们的思维实体和身体实体都将无从依靠。简言之，笛卡儿整个理论的有效性建立在由理性所设定的且被认为是不会欺骗我们的上帝身上。不管把笛卡儿所说的上帝观视为中世纪神学的一种残留，还是认为它是一种彻头彻尾的假神学（Marion语），不可否认的是，上帝的不欺骗性正是笛卡儿形上哲学的基础。弗洛伊德则是一个典型的经验论者，其无意识（主体）理论并非什么理性直观或冥想的产物，完全得自精神分析的实践经验。无意识是“我思”主体（自我）所不知或误认的东西，一方面说明主体的自我不知无意识，另一方面也说明了，无意识总是有可能欺骗我们。有一次，当别人笑话弗洛伊德的无意识理论，笑话他被其病人所叙述的梦的内容所欺骗时，他没有反驳，只是说了一句“无意识不是梦”。这是什么意思呢？是不是他容忍了别人的笑话了呢？绝对不是。拉康认为，事实上，弗洛伊德在此道出了某种少为人知的真理，“他（弗氏）的意思是，无意识可能在欺骗的方向中活动，而且，他（弗氏）绝对不会反对此种观点的”<sup>①</sup>。进一步说，弗洛伊德此处所说的无意识所具有的可能的欺骗性，

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 46.

其实与无意识的结构必然性有关,因为,从结构的角度来看,无意识的随机性表现为一种结构必然性,而从主体自我的角度来看,随机性则代表一种偶然性,一种常常出乎主体自我意料之外的东西,上述可能的欺骗性应该就是从这一意义上来说的。由此可见,两者的差别是显而易见的,实体式主体的确定性建立在实体神的基础之上,随着实体神的瓦解而瓦解,无意识主体则是以无意识结构为基础,其确定性表现为一种结构必然性,或者说,前者以不欺骗的上帝为基础,后者则以可能欺骗我们的无意识系统为基础。

对于另一种确定性主体无意识主体,拉康曾经做过一段精彩的论述:“你们将看到,更为根本的是,你们必须把无意识置于共时性维度之上——置于存在的层面之上(就它能携带任何事而言),换言之,置于说话主体的层面之上;因为,根据句子,根据模式,他(说话主体)丢失了自身,又找回了自身;而且,在感叹句中,在命令句中,在祈使句中,甚至在一种犹豫中,经常是无意识向你呈现出它的谜,经常是无意识在说话——简言之,在此层面上,所有在无意识中像花朵一样开放的东西扩散开来了(如固执于中心点的菌丝,弗洛伊德在论梦时曾提到过此点)。这常常是一个关于作为不定者主体(*sujet en tant qu'indéterminé*)的问题。”<sup>①</sup>从中可以看出,其一,把无意识置于共时结构维度之上,这是因为,拉康认为无意识虽然是“我思”或自我所不知的东西,不过,它却具有与语言(能指)一样的结构,故我们可以对它进行分析,在后面的第九章中我们将具体探讨这一问题。其二,无意识(主体)与说话主体处于同一层面,即能指的层面,一

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, pp. 34-5.

方面,前面已经有所论述,拉康不但把无意识视为一条“能指链”,而且认为,真正的或根本上的“能指链”只能在无意识意义上说,因为作为能指宝库的他者是无意识的场所,另一方面,能指游戏创造了说话主体,他者的功能和作用造就了说话主体。就无意识是真正的说话者而言,“经常是无意识在说话”,可以这样说,无意识主体就是指说话主体。其三,说话主体不仅是能指游戏的产物,而且,他本身可以说就是一个能指,“对另一能指而言,一能指代表了一个(说话)主体”<sup>①</sup>。于是,说话主体的活动必定受制于能指游戏的规则,如上述的句子和模式就是能指游戏规则的具体表现,而所谓的“说话主体丢失了自身,又找回了自身”,就是说,说话主体的活动受制于能指游戏的随机性,服从于弗洛伊德所说的强迫重复原则。其四,从弗洛伊德的文本来看,无意识是表象或观念无法表象的东西,不过,通过一种“表象代表”或核状之类的东西,它呈现了自身;拉康称“无意识”是他者的话语,似乎把他置于无意识之核的地位上。上述关于“像花朵一样开放的东西扩散开来了”和“如固执于中心点的菌丝”之类的表述,说的都是无意识呈现自身的方式,在随后的第九章中我们将进一步探讨这一问题。其五,拉康把说话主体归结为一种不定者主体。

一方面,拉康把无意识主体与说话主体等同起来,并赋予它一种确定性,称之为另一种确定性主体,另一方面,他又把说话主体与能指等同起来,把之视为一种不定者,这是否意味着他的论述自相矛盾了呢?其实不然。表面上看起来确定性与不定者之间所谓的矛盾,只不过是从不同的角度对同一问题进行不同

① Lacan, 1970d, p. 65.

的论述而已。具体来说,从整体的角度来看,无意识(主体)作为一个整体者,其无时无刻不在的在场性,决定了其确定性,同样,说话主体是指参与了能指游戏的主体,是指认同了他者的主体,往往也以一个整体者的面目出现,能指游戏的结构必然性决定了其确定性,故两者确定性是毋庸置疑的,而且,确定性正是建立在能指之网的基础之上,“这表明,弗洛伊德把他的确定性放在能指的惟一聚集中……一切碰巧都生产(fournir)能指,这便是弗氏建立其确定性所要依赖的东西”<sup>①</sup>。从局部的角度来看,一旦主体进入了能指游戏,他实际上就扮演了一种能指的角色,言语活动,能指的转换活动,就是一种主体转换活动,主体来来往往活动着,“丢失了自身,又找回了自身”,来回运动着的主体无疑表现为一个不定者。由此可见,无论指另一种确定性主体,还是指作为不定者的主体,其实都是在能指层面来说的,只不过不同的角度或侧面形成了不同的说法。

关于无意识主体和说话主体两者,似乎也面临着同样的问题,一方面,他们都处于“我思”主体的对立面,都是对实体式主体的一种反对,强调真正的说话者不是那个正在说话的人,而是无意识,故基本上是相同的;另一方面,不同的名称同样也表明,它们是从不同的角度来表示真正的说话者是谁的问题,或者说,拉康在使用它们时运用了一种不同的角度,譬如,当他使用说话主体这一术语时,主要是从说话的角度来说的,当然,说话不同于自我式的表达,不同于“我思”主体的“我说”,相反,它表现为能指作用的结果,表现为主体与他者认同的结果。简言之,说话就是能指根据游戏规则通过主体这一通道在流转;当他使用无

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 53.

意识主体这一术语时，则更多地从无意识的角度出发，虽然无意识以缺场的面目表现出来，不过，它在主体的言说活动中却起着支配性作用，而且，一旦拉康把无意识置于能指的层面上，那么，它不仅是一个背景式的支配者，而且是名副其实的说话者。

## 第八章 欲望主体

### 第一节 欲望是对缺乏的欲望

从精神分析学的历史来看,欲望(*Désir*)概念与弗洛伊德的愿望(*Wunsch*)概念有着密切的联系。<sup>①</sup>纵观弗洛伊德文本,愿望概念是在弗氏关于梦的理论中得到清楚阐述的。简单来说,它指这么一种情形,儿童时期需要之满足的经验,以记号或记忆痕迹的形式重现在梦中,就是愿望的达成,“这种满足经验的根本成分是一种具体的知觉(在我们的例子中是食物的知觉),它留下的记忆影像从此与需要产生的刺激的记忆痕迹联系了起来”。

<sup>①</sup> 弗洛伊德的“*Wunsch*”(愿望)概念在英文如标准本中通译为“*Wish*”(中文一般译为“愿望”)一词,然而,法国精神分析学界则倾向于把德语“*Wunsch*”一词翻译为法语“*Désir*”(中文一般译为“欲望”)一词,有意思的是,法语“*Désir*”一词,其通常的德语对应词往往是“*Begierde*”或“*Lust*”,而非“*Wunsch*”一词,由此可见,法国精神分析学界对于弗洛伊德的“*Wunsch*”概念有着自身的理解,其中拉康对“*Désir*”概念的阐释可以说最具有代表性。拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》一书中曾对此做过一个简短的评价:“雅克·拉康试图围绕着 *Désir*(欲望)概念重新界定弗洛伊德学说的方向,试图把此概念重新置于精神分析理论最重要的位置上。”(Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 121.)

来。联系建立起来后，下次这种需要一产生，一种心理驱动力 (psychical impulse) 就会马上浮现，它将设法重新投注知觉的记忆影像，设法重新唤起知觉本身，即设法重新建立源初满足的情形。这一类的驱动力就是我们称之为愿望的东西。知觉的重现便是愿望的达成。直接从需要产生的刺激到知觉的完全投注，是愿望达成的最短途径”<sup>①</sup>。这里有几个问题需要说明：其一，心理冲动是无意识的，说明愿望只能是无意识的愿望，记号或记忆痕迹在梦中的重现须服从第一过程的法则；其二，弗氏并没有把愿望与需要 (Need) 相等同，需要总是与某种具体对象如食物联系在一起，其取得的结果被称之为需要的满足 (Befriedigung, Satisfaction)，而愿望则总是与记忆痕迹不可分，其取得的结果被称之为愿望的达成 (Erfüllung, fulfillment)；<sup>②</sup>其三，弗洛伊德主要在其关于梦的理论中讨论无意识愿望问题，不过，他好像并不严格遵循愿望这一概念的上述定义，譬如，他曾经就使用过“前意识愿望”、“梦的愿望”和“源自不同心理系统的对立愿望”等术语<sup>③</sup>，当然，这并不影响其愿望理论的价值。

拉康继承了弗洛伊德关于愿望是无意识愿望的观点，以此为基础，提出了其欲望理论。欲望说扩大了弗洛伊德愿望概念的应用范围，不再把欲望局限在关于梦的理论的视域中，不再把

<sup>①</sup> Freud, S. E. , V, p. 565-6.

<sup>②</sup> 不过，弗洛伊德使用上述两个术语，对它们的区分并不总是那么清楚，因为，在其文本的某些地方，就曾出现过“Wunschbefriedigung”（愿望满足）这种复合词。Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 482.

<sup>③</sup> Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 482.

欲望仅仅与记号或记忆痕迹的重现现象联系在一起,相反,它把欲望与精神分析的基本概念内驱力概念联系在一起。从心理动力学的角度来看,欲望就是一种心理驱动力,从能量的角度来看,欲望只能是与性或力比多有关的欲望。拉康特别指出,把欲望概念与性或力比多概念联系在一起,并非他个人杜撰出来的观点,而是弗洛伊德本人的观点,因为,弗洛伊德在《性欲三论》一文中就曾经把欲望视为性的具体展现的一种延伸,视为生物与其外界维持在一起的一种关系。<sup>①</sup> 进一步说,欲望涉及力比多的投注的问题。无论是性欲力比多,还是自我力比多,它们都是欲望的能量来源。甚至可以这样说,力比多投注就是欲望展现自身的过程,一方面,这是欲望寻找其对象的过程,另一方面,也是它试图实现自身的过程。

在世界的构成这一问题上,弗洛伊德经常用力比多投注这一概念来解释它,拉康则喜欢用欲望的世界这一概念来回应它。不过,由于拉康把欲望概念与力比多投注概念联系在一起,故欲望的世界就是力比多投注的世界,两者并没有根本的差别。他指出,事实上,弗氏的世界就是一个欲望的世界,或者说,弗氏的经验或理论是从假设一个欲望的世界开始的。<sup>②</sup> 从精神分析学的角度来看,世界首先是一个欲望的世界,然后才是认识的世界,经验的世界。换言之,欲望的世界是一个基础世界,就如生活世界在现象学理论中的地位一样。这是因为,一旦把欲望与内驱力联系在一起,一旦把欲望与力比多联系在一起,欲望就取得了一种原初性的地位。相对于任何人类的经验,无论是对所

① Cf : Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 131.

② Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 260.

谓的现象世界的考察,还是对所谓的本质世界的考察,欲望总是早于它们就已出现。而且,正是在欲望域中,人类经验展开了自身,“欲望在弗洛伊德的世界内部被建立起来,我们的经验在其中展开了……”①

从它面世的那一天起,作为一种驱动力的欲望,在其能量即力比多能量的驱使下,不断地指向其所欲望的对象。欲望的这种特征很容易使人联想到脱了缰绳的野马,有人干脆把它与动物性的本能冲动(Instinct)等同了起来。拉康对此明确回答道:绝对不能把人类欲望等同于动物性的本能冲动。从弗洛伊德文本来看,首先,当弗洛伊德谈到与力比多能量相关的心理驱动力时,他使用的是内驱力(Trieb)一词,而并非本能(Instinkt)②一词,说明他对于人的内驱力与动物性的本能还是做了区分,并没有把两者相等同。尽管英译本及诸多英文作者习惯于用Instinct(本能)一词来翻译弗洛伊德Trieb(内驱力)一词,不过,这并不能说明,弗洛伊德所讲的人的内驱力就是指动物性的本能。其次,当弗洛伊德说到愿望问题时,他所使用的是心理驱动力(psychical impulse)一词,也非本能(Instinct)一词,说明他把无意识愿望视为一种受无意识驱使的心理驱动力,并没有把它等同于动物性的本能。由此可见,在结合了上述内驱力概念和愿

---

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, pp. 260-1.

② 在德语中,表示本能的往往是“Instinkt”一词,法文和英文中的对应词都是“Instinct”,不过读音并不一样。说到本能,一般也称动物性本能,它代表了一个种类动物的行为模式,往往具有遗传性,从行为上看,成员之间变化较少,从时间上看,也不太会有很大的变化。在人身上,是否还有纯粹的动物性,是一个可以探讨的问题,不过,可以肯定的是,绝对不能把人的欲望视为一种动物本能。

望概念基础之上提出来的欲望概念，显然不会等同于动物性的本能概念。传统心理学和哲学在欲望问题上的认识多少带有本能的痕迹，他们过分地强调了欲望的不可控制性，认为要解决人的欲望问题，要么通过理智或意志去制约它，要么唯有通过信仰去引导它。精神分析学的经验向我们显示的则是另一幅画面，欲望既非人类内心深处的一种本能冲动，也非一匹脱了缰绳的不可控制的野马，相反，它本身其实是一种受到了限制的东西。欲望总是在某处遇到了它的界限。<sup>①</sup>

在寻找其对象的过程，欲望遇到了其界限。最初，欲望总是以一种破碎的欲望形式出现，与之相对应的便是一些“部分对象”如乳房等，换言之，此时的婴儿（主体）还没有一个关于躯体的整体性概念，躯体往往以一种弗洛伊德称之为“破碎的躯体”的形式出现。拉康这样说：“最初，他（主体）是一个众初级欲望的集合体。在此，你体会到了‘破碎的躯体’的真正的含义了吧……”<sup>②</sup>在此问题上，拉康与弗洛伊德的观点有相似之处，前者认为，在“镜像时期”的统一性经验取得之前，主体（婴儿）并没有整体性观念，欲望往往也以破碎的欲望形式出现；后者则认为，在生殖阶段之前，无论是口欲阶段，还是肛欲阶段，力比多无法以一种统一的力比多形式出现，力比多投注往往集中在“部分对象”上。简言之，他们都坚持了这么一种观点，即人类并非一开始就继承了一种战无不胜的欲望。<sup>③</sup>这也再次证明了上述关于人类欲望绝对不同于动物性本能的观点，欲望既不是遗传

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 39.

② Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 50.

③ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 170.

的,天生的,也不是一开始就是成熟的或完整的。到了后来,借助于“镜像时期”的经验,人类主体获得了统一感和完整感,从此,破碎的欲望就被整合到了这种统一性之下,或者说,依附到了这种统一的想像之像上面。需要指出的是,鉴于整合破碎的欲望(对象)的统一性是想像的,破碎的欲望其实一直都没有被消除,它一直活跃在虚假的统一性的眼皮底下,一方面,这说明所谓的统一性本身其实包含着某种永恒的分裂性层面,另一方面也说明了,即便是破碎的欲望也是不可被摧毁的。

主体的欲望总是朝向其欲望对象,总是被迫地趋向其欲望对象,这既可以说是欲望寻找其对象的过程,也可以说是主体寻找其欲望对象的过程。然而,问题是,主体寻找其欲望对象,其结果如何呢?找到了还是没有?结合第一章第二节中有关对象的理论,我们知道,真正的对象总是不可得的。“所有人类对于现实的把握都要受制于这种原初条件,即主体寻找其欲望对象,却没有所获。”<sup>①</sup>这是为什么呢?一方面,一旦欲望对象被整合进了一种想像的统一性之中,那么,出现在主体面前的,就只能是一些以统一性面目出现的像。像的统一性,虽然整合了破碎的欲望,不过,它却挡住了欲望寻找其对象的步伐。另一方面,“就其被欲望所支持而言,现实最初被幻觉化了”<sup>②</sup>。面对被幻觉化了的现实,面对众多的对象,主体感到彷徨,不知道其欲望的真正对象是哪个。主体寻找不到其欲望对象,只好重新再找,但也告失败,无奈之下,只得找一个对象替代,以应付力比多能量的投注要求。“当然,他从未重新找到过它,这正是现实原则

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, pp. 97-8.

② Ibid. , p. 98.

包括的东西。”<sup>①</sup>现实原则干预的结果便是,一种对象替代最终占据了欲望对象的位置,暂时满足了力比多能量的投注要求。欲望总是找不到它真正的对象,它在其真正的对象面前停止不前了。从这一意义说,欲望的真正对象就是欲望的界限所在。

主体寻找不到其欲望的对象,原因并不在于主体的认知或辨认能力有什么缺陷或不足,而在于,欲望的真正对象是一种缺乏,“欲望,一切人类经验的中心功能,是对无法被命名的东西的欲望”<sup>②</sup>。缺乏是什么呢?它只能是一种存在的缺乏,它超越了任何能够表现它的东西。当然,缺乏并不是存在的一种简单的相对物,相反,它可以说是存在的基础,或者说,存在反倒要依赖于缺乏而存在。拉康这样说:“存在正是依据这种缺乏而开始存在的。”<sup>③</sup>从缺乏的角度出发去看待存在问题,这是精神分析学独特的观点。古典知识理论大多讨论存在与存在的关系问题,而弗洛伊德的学说则探讨了存在与缺乏的关系。具体来说,存在绝不是“是其所是”的东西,因为,如果存在就是是其所是,那么,就没有多少值得讨论的空间了。存在应该与一种“不是其所是”的东西有关,即存在与缺乏有关。这也就是为何拉康把象征符号(能指)进入“实在界”时在其中所留下的洞孔称之为存在的原因。值得指出的是,这种以缺乏或缺场为基础的存在观,与海德格尔的存在观之间,有着某种相似之处,存在者可以说是一种“是其所是”,而存在则显然是一种“不是其所是”。当然,缺乏概念是精神分析学的一个独特概念,海德格尔哲学中

① Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 98.

② Lacan, *Séminaire II*, 1978, pp. 261-2.

③ Ibid., p. 262.

的缺场概念不宜与之相提并论,譬如,可以把后者置于东方思想来理解,对于前者则不行,它只能求助于精神分析实践。

既然欲望不是一种动物性的本能冲动,既然欲望的真正对象是一种缺乏,那么,欲望这种心理的驱动力如何而来呢?在第五章第三节中,我们曾经提及,对象小 a (*objet petit a*) 是唤起欲望的原因。在《精神分析学的四个概念》一书中,拉康详细探讨了其中一类对象小 a 即注视,有助于理解对象小 a 与欲望之间的关系问题。首先,他提到了刚刚出版的其好友梅洛-庞蒂的遗著《可见的与不可见的》一书。梅洛-庞蒂在此书中强调道,现象学不仅要关注可见世界,而且,不可见世界同样也是它应该关注的领域。换言之,现象学的研究不仅包括由主体的看所构成的视觉现象学,而且更是要去探讨主体在被注视的状态下所形成的另一种现象学。所谓主体被注视,并非指被这个或那个具体的另一主体所注视,而是说,主体在向外看的同时总是被大家所注视,总是处于一种被来自四面八方的看所包围的状态中。在此点上,梅洛-庞蒂显然超出了传统现象学的范围。<sup>①</sup> 接着,他指出,沿着梅洛-庞蒂所指出的道路前进,我们很容易就能得出这样一个结论:包围我们的,其实是一种注视的前存在 (*la préexistence d'un regard*),一种处在给人看的看之下的前存在 (*la préexistence au vu d'un donné-à-voir*)。具体来说,我们处于这么一种状态中:从我的视觉角度来说,我只能从一点上往外看;而在我的存在中,我却从四面被注视着。<sup>②</sup> 不难看出,拉康在此强调的是一种注视 (*regard*),一种不同于我们的看的看

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 84.

② Ibid.

(voir)，严格说来，它并不是萨特所说的他人的注视，而是一种位于他者领域中由自我所想像的注视<sup>①</sup>。它具有与我们的眼睛相对应的功能，拉康称之为斑点功能(*la fonction de la tache*)。它暗示着，无论我们朝向哪个方向，总会有一种类似于斑点的东西在注视着我们。这种斑点状的东西便是对象小a。最后，他指出，作为注视的对象小a是一种非常奇怪的东西，一方面，它表现为一种不可能存在之物，一种彻底的缺乏，事实上，它既不可能出现在我们的视觉之中，也不会在我们的意识域中在场，它总是躲避着我们，躲避着我们的看，躲避着我们任何的思。拉康这样说：“在我们与事物的关系中——就这种关系是由视觉方式构成的且在表象形象中井井有条——某些事物滑脱了，褪色了，从一个阶段被送到另一阶段，而且在某种程度上总是躲避着我们。这就是我们称之为注视的东西。”<sup>②</sup>另一方面，这种斑点状的对象小a似乎又无所不在，我们总是处于它的包围之中，无从逃脱。虽然对象小a从来不会在我们的视线中出现，不过，在它躲避我们的时候，却留下了种种痕迹，那是证明其存在的最好证据。在视界领域中，这种痕迹遍地都是。譬如生物学上的拟态现象，一般认为，生物的拟态行为主要是为了适应环境，以求保全自身，其实不然，从注视的角度来看，拟态不正表现为有机体在某种注视的影响之下所形成的一种力量吗？拉康反对把拟态现象视为生物适应周围环境的表现，其最有力的证据在于，生物学研究表明，有拟态现象的生物的意外死亡率并不比没有拟态现象的生物低。又譬如在梦中，当自我检查机制的作用减弱时，作为注视

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 98.

② Ibid. , p. 85.

的对象小 a 有时会以斑点状的像的形式呈现出来，在拉康看来，最典型的例子莫过于中国古代思想家庄子的“庄周梦蝶”的故事。

由此可见，作为对象小 a 的注视，尽管从未出现在我们的视域中，不过，正是这种注视功能的存在，决定了我们的视觉，决定了我们的看，“一旦注视变成了点状对象，变成了那个主体把其自身的失败与之相混的正在消失的点，主体就尽力去顺应它”<sup>①</sup>。主体之所以被作为对象小 a 的注视所吸引，那是因为，注视具有一种拉康称之为“注视之征服”(dompte-regard)的功能，它呈现在“欺骗的眼睛”(trompe-l'œil)的形式中。<sup>②</sup>结合第五章第三节中有关 Agalma 的论述，不难看出，虽然作为对象小 a 的注视代表了一种根本上的缺乏，不过，由于它身上带有一种令人着迷的欺骗性，它不断地吸引主体，唤起主体的欲望，驱使主体用种种对象替代去填充由缺乏所开启的裂口，正是在这一意义上，拉康后来称对象小 a 为唤起欲望的原因。如果不从欲望的角度去看待注视问题，如果不把注视看做一种唤起欲望的对象小 a，那么，我们就会被眼花缭乱的知觉现象所迷惑，就如拉康所说，“如果我们不强调欲望辩证法，我们就无法理解为何他人们的注视会扰乱知觉领域”<sup>③</sup>。反过来说，从对象小 a 的角度出发，我们可以更为清楚地看到一种欲望辩证法，即欲望根本上是一种对缺乏的欲望。

为了进一步说明欲望是一种对缺乏的欲望，拉康把欲望概念与另两个经常容易引起混淆的概念即需要(besoin, need)和

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 97.

② Ibid. , p. 126.

③ Ibid. , p. 103.

需求(demande)进行了比较。关于需要,无论是弗洛伊德还是拉康,他们都认为它是一种生物性的倾向,或者说,一种生理上的倾向,与之相对应的则是满足,故在动物身上体现出来的,基本上就是这种需要—满足的关系。一旦涉及人类,情况明显就不同了,人除了有生理上的需要以外,还有需求,即通过言词向他人表示自己想要东西的行为,如爱就是一种需求的表达。欲望是什么呢?它显然不同于需要,如果说需要是因为具体对象而得到满足的话,那么,由于欲望的对象不是任何一种具体对象,它其实永远也无法得到满足。同样,欲望也不是需求,需求必须借助于语言,必须得到他人的认可,而欲望从根源上说并不要求他人的认可,它欲望一种绝对的承认。欲望既不是需要,也不是需求,不过,它却在两者的间隙中诞生了,就如拉康所指出的,“在需要与需求的分裂边缘处,欲望开始显露了……”<sup>①</sup>由此可见,一方面,欲望与需要和需求两者并非一点关系都没有,譬如,欲望虽然不是需要,不过它却具有后者的表面特征,即它总是朝向对象,寻找对象,以求得到满足;同样,它也具有需求的表面特征,即一旦它依附于词上面,它总是面向他人,希冀得到他人的认可。另一方面,由于欲望是在两者的间隙中诞生,这也决定了其根本上是一种对间隙或缺乏的欲望。

## 第二节 欲望是他人(他者)的欲望

人的欲望是他人的欲望,这一观点可以追溯到黑格尔。黑

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 814.

格尔在谈到自我意识问题时指出,一个自我意识的存在必须依赖于另一自我意识的认可,根据科热夫的解释,这也是一个欲望与另一欲望之间的问题,即人的欲望必须依赖于另一欲望的认可。具体来说,科热夫对黑格尔欲望概念的解释可以分为以下几方面:首先,人的欲望不同于动物欲望。动物欲望产生一种自然的存在,它没有自我意识,只有一种生命感,其欲望朝向真实的、“肯定的”、具体的给定对象;人的欲望则产生非自然的存在“我”,一种自我意识,其欲望对象不是什么具体的给定对象,而是另一个自我意识,或者说,另一个欲望。“因此,例如,在男女关系上,只有当一人所欲望的不是他人的躯体,而是他人的欲望的时候……欲望才是人的欲望。”<sup>①</sup>当然,相对于人类欲望或自我意识而言,动物欲望虽然不是一种充分条件,但是一种必要条件。<sup>②</sup>其次,所谓人的欲望是他人的欲望,就是说,人所欲望的对象同时也是他人所欲望的对象。“人的欲望就是去欲望他人所欲望的东西,因为他们欲望它。”<sup>③</sup>共同的欲望对象既可以是真实的给定对象,如食物,也可以是生物意义上毫无价值可言的符号对象,如奖章或敌人的旗帜。前者往往也是动物欲望的对象,其成为人类欲望的前提便是,对象必须具有多重性,即可以被不同的人类欲望所欲望,这一方面说明了,相对于人类欲望而言,现实的世界往往具有多重性,另一方面也说明了,人类只能过一种群体性的社会生活,根本上无法“独善其身”。后者则完全体现了人类欲望的性质,因为人所欲望的绝非奖章或敌人的

---

① Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 6.

② Ibid. , p. 4.

③ Ibid. , p. 6.

旗帜本身,而正是他人所欲望的东西。再次,欲望通过否定行动得到满足。所谓否定,就是对被欲望的给定对象的否定,具体来说,当欲望对象涉及非“我”的自然存在时,欲望往往以“转变”、“同化”或“内化”的方式来摧毁或否定此客观现实,借此创造了一个主观现实,满足了欲望,当然,由于欲望朝向的是非“我”的自然存在,故“我”还是自然的“我”,而非自我意识。一旦欲望朝向他人欲望时,同样通过否定的和同化的行动,就形成了人类欲望,产生了自我意识的“我”。进一步说,欲望之所以须以否定的方式才能得到满足,那是“因为,作为欲望的欲望——例如,在得到满足之前——只是一种被揭示的无,一种非真实的空。”<sup>①</sup>一旦通过诸否定行为,这种空就可以接受那些被否定的客观现实,“接受一种真实的肯定的内容”<sup>②</sup>,从而创造出一种主观现实。最后,人类欲望是一种须被承认或认可的欲望。人的欲望朝向他人的欲望,人欲望他人的欲望,这就是说,人希望用其价值去替代由他人欲望所欲望的价值,进一步说,人希望其“提供”的价值正是他人欲望的价值,人的欲望希望得到他人欲望的承认或认可,“换言之,所有人类或人类起源的欲望……最终是一种欲望‘承认或认可’的功能”<sup>③</sup>。如果人的欲望都欲望得到他人欲望的承认或认可——这不是所谓的相互承认或认可方法可以解决的问题,因为他们欲望了共同的东西——那么,这将面临一种矛盾或困境,即人人之间必将为了得到他人欲望的承认或认可而斗争到底。为了得到他人欲望的承认或

① Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 5.

② Ibid. , p. 4.

③ Ibid. , p. 7.

认可,人不惜冒着生命危险,不惜置他人于死地,这就是黑格尔所说的主人意识。然而,问题是,在经过了这种你死我活的争斗之后,人类仍然共存着,唯一的解释就是,在争斗中,人类其实以不同的方式在行动,即除了主人意识,还存在着奴隶意识。

对于黑格尔和科热夫的欲望概念,结合精神分析学实践经验,拉康抛弃了部分观点,又继承一些观点。他所抛弃的观点主要集中在下面两点:其一,关于动物欲望问题。黑格尔和科热夫都认为,首先,存在着一种自然的动物欲望,其特征便是朝向真实的给定对象;其次,动物欲望是人类欲望的必要条件,在没有达到自我意识之前,人的欲望就表现为动物欲望,像动物一样,只有自身感;最后,动物欲望不是人类欲望的充分条件,人类必须克服动物欲望,否定真实的给定对象,从而成为自我意识,故自我意识才是真正的人类欲望。拉康反对这种动物欲望说,首先,如果要说到动物性,那就是本能,如果要说到人身上的生物性,那就是需要。欲望既不是动物性的本能,也不是一种需要,而是人类特有的一种东西,故不承认存在着一种所谓的动物欲望。其次,拉康似乎没有黑格尔那般“人道主义的”关怀,即先设定人有自然的动物欲望,然后通过否定作用,克服了人的这种物性,从而能够达到自由的自我意识,对于拉康而言,人与动物的差别不在于达到自我意识与否,而在于象征或语言,欲望最初依附于像,后来依附于言词,虽然说语言的引入克服了想像的迷惑性,不过,人仍然是欲望的主体,而非自由的自我(意识)。最后,在此问题上,拉康与黑格尔根本的差别其实表现在,后者认为真正的人类欲望是自我意识的欲望,前者则认为真正

的人类欲望是一种无意识欲望。其二，关于自我(意识)与他人(意识)之间争斗的解决问题。在黑格尔看来，要想解决人类欲望与他人欲望这种你死我活的争斗，必须引入奴隶意识，换言之，如果一人的欲望想要得到他人欲望的承认或认可，他必须先去承认或认可他人，当然，鉴于黑格尔把主人意识和奴隶意识视为自我意识达到统一前的对立状态，故从根本上说，欲望争斗的解决取决于自由的自我意识达成与否。拉康也认为自我与他人之间存在着一种你死我活的争斗，不过，他把它仅仅归于想像迷惑的一种表现，一旦象征或语言介入，这种想像的争斗就会得到调停(Mediation)。科热夫也讲到过调停，讲到他人欲望的调停，即在欲望对象的共同性问题上，人类欲望需要得到他人欲望的调停。<sup>①</sup> 拉康讲的调停则不是指他人的调停，而是指他者的调停，一个超越了自我与他人的第三者的调停，象征或语言的调停。简言之，只有象征或语言的引人才能调停或解决自我与他人之间那种你死我活的争斗。

拉康所继承及发展的观点集中在以下几部分：其一，欲望是他人(他者)的欲望。拉康认为，人的欲望是他人的欲望，这是黑格尔主义的一个主题，也可以说是黑格尔哲学中最有价值的部分之一。需要指出的是，对于这一观点，拉康与黑格尔及科热夫似乎是从不同的角度得出来的。后两者直接从欲望本身出发，认为人类欲望不同于动物欲望，它朝向他人欲望，欲望成为他人的欲望，故人的欲望就是他人的欲望；前者则依据于精神分析实践经验，从自我诞生于镜像这一观察所得出发，指出自我根

---

<sup>①</sup> Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 6.

本质上是一个他人，故人的欲望就是他人的欲望。鉴于双方的出发点不同，双方对此观点价值的看法也是不同的，无论是黑格尔，还是科热夫，都认为此观点揭示了作为自我意识的人的真相；拉康则不这么认为，他认为此观点揭示了人的某种真相，即自我是一个他人，并没有完全揭示主体的真相，所以他常常把黑格尔的这一观点与其“镜像时期”理论相提并论<sup>①</sup>，认为其价值仅限于此。拉康不满足于黑格尔把欲望仅仅视为他人的欲望，结合其独特的他者理论，提出主体的欲望是他者的欲望观点。不难看出，尽管双方的出发点和着重点有着很大的不同，不过，鉴于双方都坚持他人（他者）相对于自我（主体）的根本性地位，而且，黑格尔回谓他人理论——即从他人的角度来论证主体或自我的存在——的先驱人物，故拉康的观点可以说是对黑格尔观点的一种继承和发展。其二，关于承认或认可问题。拉康十分赞赏黑格尔关于承认或认可的思想，对之进行了高度评价，几乎认为它是黑格尔思想中最具有价值的东西。有一次，当谈到圣·奥古斯丁没有对认识(*connaissance*)与承认或认可(*reconnaissance*)两者做出区分时，拉康认为这是奥古斯丁没能读到黑格尔文本的缘故。<sup>②</sup> 粗略一看，这似乎是一句笑话，奥古斯丁怎么能读到黑格尔的文本呢？稍微一想，不难看出，拉康此处正是在高度赞扬黑格尔关于承认或认可的思想。需要指出的是，我们在前面已经有所提及，拉康对于承认或认可功能的理解并不等同于黑格尔，简单来说，后者谈论的是如何得到他人的承认或认可问题，前者的问题则是如何得到他者的承认或认可。结合

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 169.

② Ibid., p. 281.

象征或语言的引入,拉康实际上发展了承认或认可概念,一方面,主体要想得到承认或认可,并非指得到他人的想像的承认或认可,而是指得到作为第三者的他者的承认或认可,另一方面,要想得到他者的承认或认可,他者必须首先得到承认或认可,即他者在能指游戏中的地位首先要确立。由此可见,他不再把承认或认可概念局限于人际关系之中,而是把它们放到了能指游戏的层面上来进行考察。为此,他批评黑格尔的思想不够彻底,仍然带有人类学的痕迹,“黑格尔处于人类学的界限之中。弗洛伊德走了出来,他的发现就是,人并非完全处在人类之中。弗洛伊德不是人道主义者”<sup>①</sup>。精神分析学强调无意识,强调他者的承认或认可功能,从而在主体问题上走出了人类学的局限,揭示了人根本上是一种无意识主体这一真相。其三,关于否定问题。科热夫认为,黑格尔所讲的欲望不同于知识,它驱使人去行动,而“所有行动都是‘否定性的’”<sup>②</sup>,一方面,无论朝向自然的给定对象,还是朝向他人欲望,欲望总是以否定的方式行动,另一方面,欲望或自我意识本身是一种空或无,由于它总是以一种否定的方式行动,故也是一种“否定的否定性”(negating-negativity)<sup>③</sup>。需要注意的是,无论欲望朝向自然的给定对象,还是朝向他人欲望,黑格尔和科热夫所讲的欲望的否定行动,针对的似乎只是给定对象(无论是自然的,还是作为共同的欲望对象),而没有涉及他人欲望,即没有把否定一词用于他人欲望或另一个自我意识。譬如,在谈到自我欲望与他人欲望的关系问

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 92.

② Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 1969, p. 4.

③ Ibid., p. 5.

题时,黑格尔和科热夫把它形容为一种你死我活的争斗,并没有把它归于否定的行动<sup>①</sup>。拉康也讲到欲望的否定问题,不过,他的观点与前两者的观点有着很大的不同,甚至可以说刚好相反,他所说的否定恰恰是指那种你死我活的争斗,自我对他人的自恋性的否定或替代——自我认同他人,占据了他人的位置,取而代之——既不涉及(自我)意识的“否定的否定性”问题,也不涉及对给定对象的否定或同化问题,他称之为“欲望根本上是一种否定性……”<sup>②</sup>。这不难理解,熟悉德国古典哲学的人都知道,当黑格尔讲到自我意识的“否定的否定性”问题及自我意识相对于给定对象的否定功能问题时,他讲的无非就是物质与意识的问题,或者说,意识的非物质化问题,拉康反对任何意识哲学,自然不会认同这一观点,“如果哲学家们警告我要防止意识现象的物质化……从我的立场出发,我也警告他们要提防一种幻像……”<sup>③</sup>由此可见,拉康实际上发展了黑格尔在欲望的否定问题上的观点。

欲望不是一种天生的本能冲动,它诞生于需要与需求的间

<sup>①</sup> 有意思的是,尽管黑格尔和科热夫两人都没有把这种你死我活的争斗归于否定的行动,不过,这里实际上涉及了一种否定或替代,除了拉康,还有其他人也持相似观点。拉康把它视为一种自恋性的否定,《精神现象学》法译本译者、黑格尔专家伊波利特(Jean Hyppolite)则称之为一种理想的或想像的否定(*une négation idéale*)。( Hyppolite, « Commentaire Parlé sur la Verneinung de Freud », Cf : Lacan, *Écrits*, 1966, p. 881.)

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 169. 这里所说的否定,非常的有意思,你可以说是自我对他人的否定,因为最终出现的毕竟是自我,不过,从根本上说,从婴儿与镜像最初的辩证法来看,由于力比多的跷跷板作用,实际上正是他人占据了主体的位置,他人取消或否定了主体。( Cf : Lacan, *Séminaire III*, 1981, pp. 50-1. )

<sup>③</sup> Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 74.

隙之中,结合“镜像时期”的经验,拉康向我们指出,“欲望最初在他人中被把握,而且以一种最为混乱的形式出现”<sup>①</sup>。不过,一旦婴儿(主体)与其镜像这一他人进行了想像认同之后,他就占据了后者的位置,形成了自我,于是欲望就以自我的欲望形式出现。根本上属于一种他人的欲望,却以自我的欲望形式出现,这就是拉康所讲的“欲望最初以一种最为混乱的形式出现”的意思所在。一旦自我确立,他就永久地占据了这个原本属于他人的位置,从而再也无法辨认出自我的真相即自我原本是一个他人。换言之,只要自我维持着统一性的面貌,只要自我仍然相信“我思”的能力,自我就无法辨认出其真相;反之,在自我的某些薄弱环节中,我们反倒有机会看到自我的真相。譬如,在梦中,我们常常会遇到这么一种奇怪的现象,即我们自己往往会以他人的多重面目出现。这些他人可能是我们熟悉的面孔,也可能是我们从未见过的陌生人,不过,不管他们到底是以什么面目出现,他们的所作所为却无一不表明,他们就是我们在梦中的代表。梦醒以后,这种感觉就消失了。我们重新回到了自己熟悉的面孔。这是什么意思呢?首先,必须区分做梦者与梦中出现的他人。如果不做区分,想当然地认为梦中出现的他人就是做梦者自己,那么,在梦的构成问题上,就会是一种错误的自我论。<sup>②</sup>其次,在梦的构成及运作中,扮演着决定性角色的是梦中出现的他人,而非做梦者,“然而关键是,这不是做梦者,这是他人”<sup>③</sup>。再次,虽然做梦者并不直接出现在梦中,不过,我们要设

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 169.

② Ibid. , pp. 174-5.

③ Ibid. , p. 175.

定(agnoszieren<sup>①</sup>)做梦者在梦中也在场，“我们能够在梦中设定纯粹状态的做梦者本人”<sup>②</sup>。因为梦涉及的毕竟是做梦者(主体)的无意识欲望。当然，我们并不能在其中直接找到他，因为，在力比多跷跷板的作用之下，做梦者(主体)的躯体之像与他人的躯体之像进行了转换，于是，做梦者(主体)只能以他人的躯体之像的面目表示其在梦中的在场性。最后，一旦清醒过来以后，他人的躯体就返回到主体(做梦者)，主体(做梦者)重新以自我的躯体面目出现，不过，自我再也回忆不起梦中的情形，他不知(méconnaître)梦中关于他的事情。从中不难看出，其一，主体与自我可以分离，做梦者的主体以一种无意识主体的形式在梦中在场，以一种做梦者“纯粹状态”的形式在梦中在场，而作为躯体之像的自我却没能在梦中出现，这也说明了人根本上是分裂的；其二，自我与他人可以转换，经过转换，主体(做梦者)以他人的躯体之像的形式出现在梦中。为什么主体(做梦者)反而以他人的面目出现呢？从形式上看，转换是由力比多能量的跷跷板作用造成的；而从根本上看，自我本来就是一个他人，本来就是一种他人的躯体之像，一旦机会成熟，他就会以一种他人躯体之像的本来面目出现。当然，当主体以自我的面目出现时，他不知(méconnaître)其根本上就是一个他人，也不知

<sup>①</sup> 这是弗洛伊德使用的一个动词术语，拉康推断它是一个德语单词，但又坦言无法在字典中找到它。他向讲习班中的一位女士请教该词的出处，该女士似乎也未能给出满意的答复，只是告诉他该词在德语中已经不使用了，而且她还说，弗洛伊德有时用一些维也纳的方言，言下之意就是猜测该词属于维也纳方言。尽管大家搞不懂该词的真正出处，不过，这并不妨碍对该词的正确把握。其中，莱克莱尔(Leclaire)认为其对应的法语动词应该是“supposer”(设定)。(Cf : Lacan, *Seminar I*, 1991, p. 134, n. 14 and p. 152, n. 8.)

<sup>②</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 176.

(méconnaître) 主体的欲望根本上是一种无意识欲望,一种他者的欲望。

弗洛伊德有个文本,名叫《少女杜拉的故事》,拉康认为这个故事很好地阐释了主体的欲望其实是他人(他者)的欲望这一事实。杜拉是一位轻微的癌症患者,她与其父亲两人相依为命。在她发病前的相当长的一段时间内,与他们父女一起生活的还有 K 先生和 K 太太。杜拉的父亲与 K 太太的关系很暧昧。在这同时,杜拉与 K 先生走得很近,与 K 太太的关系也相当好。这样一直到了病发。弗洛伊德接手杜拉后,发现杜拉的癌症症状非常典型。面对杜拉的症状,弗洛伊德认为,所有的问题都可以集中到一个问题上来:杜拉的欲望对象到底是谁?拉康认为,弗洛伊德在此其实道出了有关癌症症状的真相问题,即患者欲望之辨认问题。弗洛伊德具体是这样来进行分析的:首先,他直接问杜拉,她爱 K 先生吗?虽然杜拉最初一口承认,但是随着分析的进入,她进而又否认了它。既然杜拉不爱 K 先生,那么,为何她向往着与 K 先生结婚呢?理由只有一个,即她想成为 K 先生的太太。如果是这样的话,她应该讨厌或仇恨 K 太太才对啊!因为爱根本上是一种妒忌性的占有。然而她与 K 太太的关系却又很好。面对这一难题,弗洛伊德天才般的智慧就显现了出来。他断言,杜拉其实并不想真正成为 K 先生的太太,而只是想成为 K 太太本人而已。这是为何呢?因为在杜拉看来,K 太太其实代表她父亲的爱的对象,于是,成为 K 太太,就成了她父亲的爱的对象,也就博得了她父亲的爱。通过弗洛伊德的精心的剖析,我们才明白过来,原来杜拉所做的这一切,无非就是希望得到父亲的关注或爱而已。

对于这同一个案例,拉康读出了更多的东西——虽然他把

这些都归于弗洛伊德的功劳。他认为，癔症患者的欲望问题正是说明主体欲望是他人（他者）的欲望这一事实的绝好的例子。在此案例中，杜拉欲望的对象其实是 K 太太所占据的位置，而非 K 太太本人。具体来说，她之所以喜欢与 K 太太在一起，那是因为，她想像或误认为（*méconnaître*），每当她们在一起的时候，她就处在了 K 太太的位置之上。杜拉欲望的对象是 K 太太所占据的位置，或者说，她的欲望指向 K 太太所占据的位置，这是什么意思呢？首先，这表明，杜拉的欲望对象并非一个具体对象如 K 太太；其次，位置作为一种场所，本身可以说是一种空或缺乏，故可以成为欲望的真正对象。位置既然是一种空的场所，那么，占据者应该也不是固定不变的，换言之，占据者可能是 K 太太，也可能是杜拉或其他的人。至于杜拉为什么会对 K 太太所占据的位置感兴趣，那是因为，其父亲与 K 太太关系暧昧，使杜拉有理由相信，K 太太所占据的位置就是其父亲欲望朝向的地方。一旦她替代了 K 太太，占据由 K 太太所占据的位置，那么，她就占据了其父亲欲望朝向的地方，从而成为其父亲的欲望对象，爱的对象。杜拉的欲望朝向的地方就是其父亲欲望朝向的地方，正是在这一意义上，拉康称主体（杜拉）的欲望乃是他人（其父亲）的欲望。

在精神分析的领域中，这种“恋父情结”现象并不令人感到陌生。与之相对应的是“恋母情结”现象。无论是“恋父情结”，还是“恋母情结”——由于菲勒斯的不对称性，不能把两者理解为两种对称的现象，事实上，男孩的成长历程与女孩的成长历程是两种既不相同又不对称的过程——其实都与欲望问题有关，“情结”现象可以说正是说明主体的欲望是他人（他者）欲望这一命题的最佳材料。在我们谈到婴儿（主体）欲望的能指菲勒

斯问题时,就已经指出,婴儿(主体)的欲望就是母亲的欲望,从形式上看,这也是人的欲望是他人的欲望的一种表现形态。要想成为母亲欲望的对象,就是去成为欲望的能指菲勒斯,为此,儿童(主体)必须要象征认同象征父亲他者,一旦主体与他者相认同,主体的欲望自然就成了他者的欲望。

最后,需要指出的是,当拉康说人的欲望是他人欲望时,其前提就是,自我原本是一个他人,只不过由于自我 *méconnaissance* 功能的作用,自我不知(*méconnaître*)其原本就是一个他人,类似于“当局者迷”的情形;当拉康说主体的欲望是他者的欲望时,一方面是说,欲望是无意识欲望,另一方面是说,一旦主体充当能指功能进入能指游戏,一旦他“跟随”或认同了他者,其无意识欲望就成了他者的欲望,这就是所谓的“旁观者清”。欲望最初依附于像,后来依附于言词,不过,鉴于人根本上是一种说话主体,鉴于欲望真正的载体是能指,所以,主体的欲望根本上说是一种他者的欲望。

### 第三节 从想像之像到言词

最初的欲望是一些与“部分对象”相对应的破碎欲望,根本无法辨认,严格来说,它们还没有取得欲望的身份即同一性,还不具备欲望现身的条件,故还不能真正地代表欲望。到了后来,婴儿(主体)经历了“镜像时期”,与镜像认同的经验使婴儿(主体)第一次有了统一感和整体感。尽管镜像是一种虚幻的想像之像,尽管这种统一性只是一种想像之物,但是,不可否认的是,自从自我取得统一性之后,主体的那些破碎欲望就被整合到了

这种统一性之中,从此欲望有了栖身之所,有了自己的面目或身份,使得我们有可能辨认出它来。欲望最初在像中出现,就如拉康所说:“在与像的遭遇中,欲望浮现了出来。”<sup>①</sup>欲望借助于像浮现了出来,依附于像之上,寄生于像之中,与像不可分离,然而,像终归是一个他人或小他(*L'autre*),依附于他人的后果或代价便是,欲望成了他人的欲望。拉康这样说:“起先,在语言之前,欲望只存在于‘镜像时期’的想像关系的单一层面上,被投射到他人之中,被让与或丧失(*aliéné*)在他人中。”<sup>②</sup>可以这样说,欲望在现身的同时失去了自身的独立性,沦为了他人的欲望。鉴于欲望一出现就已是他人的欲望,这说明人的欲望含有一种根本的他性。

人的欲望不是一种天生的本能冲动,通过依附于他人之像,欲望才浮现出来,不过,需要指出的是,根本上是一种他人欲望的欲望并没有直接以他人的欲望面目出现,相反,它表现为一种主体自我欲望的面貌。在主体的自我看来,欲望总是自我的欲望。关于自我的欲望如何取代他人的欲望问题,或者说,关于自我的欲望为什么根本上是一个他人的欲望问题,可以从以下几个部分加以探讨:其一,欲望最初在他人之像中浮现的过程,也是主体辨认出或承认(*reconnaître*)其欲望的过程。“不但借助于自身的像,而且借助于同伴的躯体,主体最初发现且辨认出了欲望。”<sup>③</sup>无论从欲望本身的角度来看,还是从主体自我的角度来看,这里都涉及了依赖性的问题,依赖性可以说是独立性的前

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 212.

② Ibid. , p. 193.

③ Ibid. , p. 169.

提和基础,不依赖于像,欲望无法独立,无法浮现出来,同样,不依赖于像,自我无法诞生,主体没有自我的欲望观念,自然无法辨认出其欲望,从中不难看到黑格尔主奴辩证法的影子。不过,需要指出的是,拉康此处所讲的只是(自我)欲望对于(他人之)像的依赖性,而不是欲望对另一欲望的依赖关系。其二,主体之所以能在他人之像中辨认出自我的欲望,那是因为,在力比多能量的跷跷板作用之下,发生了某种转换,“就他在他人的躯体中辨认出他自己的欲望而言,转换发生了”<sup>①</sup>。值得注意的是,欲望的浮现即主体辨认出其欲望,主体与他人之间的角色转换,这两者是同时进行的,随着转换的展开,主体想像认同了他人之像,取代了他人,形成了自我,从而把欲望视为了自我的欲望。反之,如果不发生转换,自我就无法形成,主体自然辨认不出自我的欲望,欲望也不会浮现。当然,鉴于想像维度的存在,转换并非进行一次就结束了,相反,在想像认同的不同阶段中,有大量这种转换的发生。每一次转换发生,每一次自我替代他人,就会引发欲望的浮现,“每一次这种像的叠合更进一步,主体就看到其欲望以一种特别高度紧张的形式在其中突然地浮现出来”<sup>②</sup>。由此可见,欲望的浮现不仅依赖于像,而且也依赖于转换的发生。其三,主体辨认出或承认(*reconnaitre*)其欲望的过程,也就是自我把他人的欲望误认为(*méconnaître*)自我欲望的过程。

一般认为,主体(婴儿)认同镜像,就是去占据镜像即他人的位置,殊不知,他人利用力比多的“跷跷板”效应,占据了主体(婴儿)的位置,“就他的欲望是从他人一边传过来而言,他被他

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 169.

② Ibid., p. 212.

人的躯体所同化且自认为躯体”<sup>①</sup>。主体被同化为他人之后,就以躯体或像的面目出现,那就是自我。一旦自我确立,自我只知道躯体是自我的躯体,欲望是自我的欲望,他不知(*mèconnaître*)自我原本是一个他人,自我的躯体原本是他人的躯体,自我的欲望原本也是他人的欲望。从他人的角度来看,自我的形成是自我把他人(欲望)误认为(*mèconnaître*)自我(欲望)的过程;而从自我的角度来看,自我的形成意味着,主体的自我虽然能辨认出或承认其欲望,不过,他却不知其欲望原本是他人的欲望这一真相。

自我不知人的欲望根本上是一种他人的欲望,这里涉及的是一种欲望还是两种欲望?拉康明确指出,只有一种欲望,那就是他人的欲望。之所以只承认一种欲望,那是因为,单从想像的维度来看,自我欲望与他人欲望实在无法共存。自恋式的想像认同实际上是一种你死我活的争斗。决定性的争斗既是两个欲望无法共存的证据,同时也可以说是一种欲望观的有利证据。当然,这并不是说,争斗的结果必定使得最后只剩下了一方幸存者,一种欲望,而是说,你死我活的争斗决定了两种欲望共存的不可能性,从而也决定了只允许承认一种欲望。只承认一种欲望存在,即他人欲望的存在,自我所承认的欲望根本上也是一种他人的欲望,这主要是从欲望的性质角度来说的。不过,承认欲望具有单一性质,并不否认具体欲望的多样性,譬如,不同的主体有不同的欲望,同一主体在不同的想像认同阶段也表现为不

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 169. 有意思的是,英译本这个句子完全译错了,倒过来了,没有把握义理,想当然地认为欲望一开始必定在主体一边。(Cf : Lacan, *Seminar I*, 1991, p. 147.)

同的欲望形式。于是,就出现了这样的问题,本质上同属于他人欲望的不同主体之间的欲望,是如何共处的呢?如果单从想像秩序的角度来看,一旦自我确立,对于每一个主体而言,实际上只有自我世界,只有自我与他人的想像关系,不存在所谓的独立的自我与另一个同样独立的自我或独立的他人之间的关系问题,换言之,在想像的层面上,只存在欲望与对象之间的关系问题,而无关欲望与另一欲望之间的关系。拉康这样说:“涉及欲望朝向的对象时,只有通过一种争斗,通过一种与他人的无条件的、绝对的、决定性的争斗,主体的欲望才能得到确定。”<sup>①</sup>需要指出的是,这并非如前面科热夫所说的,属于两个欲望面对共同对象的情况,而仍然属于自我的想像世界的范畴,因为这里所说的他人并非指另一个欲望,而就是作为欲望朝向对象的他人,简言之,句中的他人就是指对象,名称上的差别仅在于叙述角度的不同。

单从想像秩序的角度来看,每个主体的世界都是一个唯我论的世界,即以自我为中心建立的自我与他人或小它的关系世界。当然,无论是他人(人的躯体),还是小它(物体),作为自我欲望的对象,都是以像的形式存在,即世界是像的世界。在力比多能量的跷跷板作用之下,从欲望到形式,再从形式到欲望,这便是欲望运动的根本机制。<sup>②</sup> 进一步说,如果仅从想像思维的角度来看,唯我论的世界观似乎也无可厚非,而且,似乎也不会出现无法共存的局面,你有你的唯我论的世界,我有我的唯我论的世界,在“脑子中”各不相干,然而,一旦自我确立,欲望总是

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 193.

② Ibid. , p. 194.

向外投射<sup>①</sup>,换言之,一旦涉及行动,唯我论的局面就无法维持。破除了“脑子中”的唯我论“幻觉”之后,就出现了这样的情形:要么是,主体与另一主体之间延续了自我与他人之间的那种你死我活的争斗,于是,就出现了人类间无法共存的局面——当拉康谈到人类间无法共存的问题时,他正是从欲望向外投射这一角度出发的,“……他的欲望向外投射。因此就产生了所有人类共存之不可能性”<sup>②</sup>。并不是简单地把之归结为自我范畴内那种想像的自恋性的你死我活的争斗。要么是,引入新的元素,它能够调节这种你死我活的争斗,从而避免出现人类无法共存的僵局。

事实上,我们人类主体一直共存着。尽管战争与仇恨不时出现,尽管争论与分歧总是难免,但是,我们不是一直“和平”地共存下来了吗?那么,这是如何可能的呢?拉康认为,这多亏了语言引入,多亏了象征符号的介入,人类主体才得以共存。最初,欲望依附于镜像之上,借助于像的统一性浮现出来,从此自我欲望的对象就以像的形式表现出来,不过,像并不是欲望的真正对象,像的统一性阻挡了欲望寻找其真正对象的进程,以对象替代的身份暂时满足了欲望。当然,欲望并不满足于此,总是向外投射,总是不忘寻求其真正的对象,“欲望根本上有一种被撕裂的特征”<sup>③</sup>。这一方面说明了,主体根本上是分裂的,另一方面也说明,欲望对其对象的孜孜不息的寻找正是你死我活的争斗的根源。尽管欲望根本上不会满足于对象替代,不过,它还是

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 193.

② Ibid.

③ Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 198.

受到了像的调停(médiation)。不过,由于像的调停是一种想像的调停,故并不能从根本上解决争斗问题,“人的像本身在此带来了一种调停,总是想像的,总是成问题的,因此它从未被完全实现”<sup>①</sup>。一旦象征秩序介入,一旦能指进入主体的身体,一旦主体开始学习说话,主体的欲望就从依附于想像之像转移到依附于言词。“在欲望通过象征符号学着辨认出自己(se reconnaître)——让我们现在说言词——之前,它只在他人中才能被看到。”<sup>②</sup>欲望依附于言词,就是接受了语言的调停。从形式上看,欲望得到语言的调停,同样是通过力比多跷跷板游戏形式表现出来的,同样是在他人或小它中实现的,“在他人或小它中,通过他人或小它,欲望被命名了”<sup>③</sup>。当然,这里所说的作为欲望对象的他人或小它,已经不是纯粹想像意义上的对象,而是指具有了一种象征功能的对象。拉康在此问题上专门指出,曾经引起弗洛伊德浓厚兴趣的“Fort! ……Da!”游戏,就是一种典型的象征性跷跷板游戏,“我给你们讲‘Fort’和‘Da’。这是有关儿童自然地进入该种游戏的方式的例子。他开始玩对象,更准确地说,开始玩关于其在场与缺场的惟一事实。因此这是一个被改变了的对象,一种具有象征功能的对象,一种失去了生命活力的对象,它已经是一种记号。当它在此时,他把它赶走,当它不在了时,他又呼唤它。通过这些最初的游戏,对象很自然地走向了语言的层面。象征符号出现了,成为比对象更为重要的东西。”<sup>④</sup>不难看出,欲望受到象征秩序或语言调停的过程,就是

① Lacan, *Séminaire II*, 1978, p. 198.

② Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 193.

③ Ibid. , p. 201.

④ Ibid.

主体进入能指游戏的过程。

语言的调停不再是一种无效的调停,它不同于想像的像的调停,后者实际并没有在自我与他人之间引入新的元素,故不可能成为一种真正的调停,相反,前者引入了一种新的第三者即象征符号,通过这个第三者,自我与他人之间那种你死我活的争斗得到了根本的调停,从而使人类主体在语言的世界中有可能得以共存。语言的调停之所以能够取得成功,关键在于,这是一种关于承认或认可的调停(*la médiation de la reconnaissance*)。<sup>①</sup>关于承认或认可问题,我们在前面已经讲了很多,这个拉康把之归结于黑格尔最伟大发现之一的思想,可以说是理解拉康理论的一种关键性入口,尤其在关于欲望最后如何进入象征秩序的问题上——第七章中关于语言功能流通说中谈及的认可和信任问题与此问题同类——如果不好好理解它,很容易掉入迷惑的泥潭之中。关于欲望问题如何成为了承认或认可问题,拉康这样说:“从此,他人的欲望——它是人的欲望——进入了语言的调停……它进入了‘我’与‘你’的象征关系之中,进入了一种相互承认或认可和超越的关系之中,进入了已经完全准备去包括每一个体历史的法则的秩序之中。”<sup>②</sup>熟悉他者理论的人不难明白,此处所说的“超越的关系”就是指以他者为中心的象征关系,它意味着,关于承认或认可问题即主体的欲望被承认或被认可问题,指的只是被他者所承认或所认可,而所谓的相互承认或认可,必须以得到他者的承认或认可为基础,故“相互承认或认可的关系”和“超越的关系”在此并不矛盾。

---

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 193.

② Ibid. , p. 201.

通过承认或认可功能,主体的欲望进入了象征秩序,找到了其最终的栖身之所。为了进一步从动态的角度揭示出承认或认可功能,拉康求助于言语(Parole)理论,认为唯有从言语的角度才能清楚地看出欲望在主体间言语活动中的承认或认可问题。首先,言语是欲望进入象征秩序的通道。象征秩序或语言的存在是一回事,进入象征秩序或语言即说话又是另一回事,前者需要静态的结构分析,后者则需要动态的过程分析。拉康不否认前者的重要性,不过更加强调后者的作用或功能,与索绪尔的着重点似乎刚好相反。他这样说:“言语是这样一种维度,通过它,主体的欲望真实地被编织进了象征的层面。”<sup>①</sup>其次,欲望在言语中被承认或被认可。“一旦欲望被陈述,一旦欲望在他人前被命名,欲望——不管它是什么——就在该术语的全部意义上被承认了或被认可了(或被辨认了出来)。”<sup>②</sup>言语不但是欲望进入象征秩序的通道,而且也是欲望被承认或被认可的场所。再次,只有言语才能真正克服你死我活的争斗。欲望进入象征秩序,欲望间的争斗就受到了象征秩序的调停,不过,说到真正的解决,那只有依靠言语的展开,“这种作为对象根据的争斗性和竞争性基础,正是言语中被克服的东西,因为言语涉及了第三者。”<sup>③</sup>最后,拉康直接把言语称为承认或认可的功能(fonction de reconnaissance)<sup>④</sup>。

承认或认可(reconnaissance)一词,一般都是从相互性的角度来谈的,譬如一主体的欲望得到了另一主体的承认或认可,至

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 207.

② Ibid.

③ Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 50.

④ Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 207.

于说到主体与其欲望的关系时，应该涉及辨认出来 (reconnaitre) 与否的问题。而拉康用的是同一个法语单词，于是常常就出现了这样的问题，譬如，对于句子“问题不在于欲望的满足，也不在于我不知道是哪种原爱，而正在于欲望的 reconnaissance”<sup>①</sup>，其中的“reconnaissance”，把它理解为“(被)承认或(被)认可”，还是理解为“(被)辨认出来”呢？似乎两者都可以。至于句子“正是在这一层面上，主体应该 reconnaître 和让其他人 reconnaître 其欲望”<sup>②</sup>中的两个“reconnaitre”，把前者理解为“辨认”，把后者理解为“承认或认可”，听起来似乎更有道理。结合知识 (connaissance) 和(自我的)méconnaissance 功能这几个同词根的、含义同样不好把握的词语，不难发现，拉康实际上是在“认知”(connaître) 问题上大玩文字游戏，以表示对人的所谓自明性“认知”能力的一种嘲笑。

如果主体的欲望没有被辨认出来(被承认或被认可)，那么，又会出现什么情形呢？在谈及弗洛伊德关于杜拉的分析文本时，拉康这样回答道：“如果它们没有被辨认出来(或被承认或被认可)，那么，它们就这样遭到了禁止，在此，压抑实际上开始了。”<sup>③</sup>有意思的是，对于分析中弗洛伊德向杜拉询问“你爱 K 先生吗？”这一问题，拉康批评了弗洛伊德，认为后者在不恰当的时刻介入了，因为此时杜拉的欲望之辨认(被承认或被认可)仍然是一种混乱的、甚至失败了的辨认(被承认或被认可)。<sup>④</sup>一旦谈到压抑，那就是有关无意识的问题了。

① Lacan, *Séminaire I*, 1975, p. 207.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid. , pp. 207-8.

## 第九章 无意识是主体之家

当尼采提出“谁在说话?”这个著名的问题时,同时代的弗洛伊德就已经回答了他,无意识是真正的说话者。拉康继承了弗洛伊德独创的无意识理论,用其独特的“三界结”理论发展它,认为无意识体现了 RSI(实在、象征和想像)“三界”结合的一种状态。从“静态”的角度来看,尽管无意识表现为一种不可能之物,不过,它具有与语言一样的结构,故可以用结构分析的手法分析它;从“动态”的角度来看,它是言语作用于主体的结果,表现为一种他者的话语形式,无时无刻不在默默地向主体言说。作为“三界”作用之下诞生的人类主体,并不受制于“我思”的法则,相反,在没有进行刻意的“思”的情况下,在无意识中找到了其存在的寓所。

### 第一节 无意识是与语言有关的东西

无意识可以说是弗洛伊德最伟大的发现,有人这样说:“如果要想用一个词语来概括弗洛伊德的发现的话,那么,毫无疑问就是无意识”<sup>①</sup>。关于无意识问题,精神分析学内部就有很多争

---

<sup>①</sup> Laplanche (Jean) et Pontalis(J. B.):*Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 197.

议,其根本原因在于,无意识概念在弗洛伊德文本中表现得非常丰富。拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》一书中总结了弗洛伊德文本中有关无意识的思想,认为可以分为三大部分①:其一,就“无意识(ucs.)”这一术语是一个形容词而言,所谓“无意识的”就是指所有不会出现在意识领域中的东西,因此前意识系统中的东西和无意识系统中的东西之间没有根本的差别。其二,在弗洛伊德第一地形学理论中,无意识(Ucs.)作为与前意识—意识系统(Pcs.-Cs.)相对的一个心理系统而存在,它由被压抑者所构成,由于压抑机制的作用,这些被压抑者无法通向前意识—意识系统。无意识系统具有这么几个特征:1)其“内容”是一些内驱力的“代表”;2)这些“内容”受制于第一过程特有的机制,如凝缩和置换;3)受到内驱力能量的强有力的投注,它们寻求重新进入意识,然而,只有通过了检查机制的扭曲,在形成妥协的形式下,才能通向前意识—意识系统;4)更为特别的是,在无意识中形成固执的是幼儿时期的愿望。其三,在弗洛伊德第二地形学理论中,“无意识”一词主要是在形容词的意义上被使用的,因为,不但本我(或它我)是无意识的,而且自我与超我的一部分也是无意识的,故无意识不再被视为一种独立的心理系统。第一地形学中无意识系统的特征大部分赋予了

① Ibid. 其中个别术语的缩写形式采用了英文标准本中惯用的缩写标志,如“ucs.”、“Ucs.”和“Pcs.—Cs.”,因为法文甚至德文的缩写形式都不如英文的出名。另外,“unbewusste”(“unconscious”,无意识)一词本来是个形容词,通过在前面放上定冠词的形式,“das Unbewusste”(“the Unconscious”,无意识),就变成了一个名词,为了显示区别,首字母大写的“Unbewusste”/“Unconscious”指名词,表示无意识系统,不大写的“unbewusste”/“unconscious”则指形容词,表示具有无意识性质的东西,缩写照样。(Cf : Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.), *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 474.)

第二地形学中的本我(或它我),而且,虽然无意识与前意识之间不再属于系统间的差别,不过,系统内的差别仍然存在,因为自我和超我部分是无意识的,部分是前意识的。拉普朗斯和邦达里斯的总结虽然不能做到面面俱到,但是,他们还是清楚地勾画出了无意识概念在弗洛伊德思想中的发展轨迹。

弗洛伊德逝世后——事实上在他生前就已经开始——精神分析学出现了各种各样的流派。不同的流派对于无意识问题似乎都有自己的一套理论,而且,他们似乎都可以从弗洛伊德相关文本中找到各自的理由。譬如,分析心理学派的荣格,提出集体无意识理论,尽管与弗洛伊德本人有争论,不过,他企图探讨一种超越了个体的共同的无意识的想法,却可以在弗洛伊德相关文本中找到相似的表述。在关于无意识“内容”问题上,大部分弗洛伊德文本都把无意识“内容”与(个体的)被压抑者等同了起来,不过,至少在一个地方,弗氏曾经讲到过,存在着一种共同的种族性的无意识,“无意识的内容可以与心理王国中的原居民相比较。如果在人类中存在着继承下来的心理层——某种与动物本能相似的东西——这些心理层构成了无意识的核心”<sup>①</sup>。还有,自我心理学派的哈特曼,从心理学化了的自我角度出发来探讨无意识问题,声称受到了弗洛伊德晚期思想的影响。拉康有一次专门批评了上述两者的无意识观,认为荣格的集体无意识理论实际上只是浪漫的想像之物,而哈特曼所说的无意识则更像是一间堆放着众多不可思议之物的杂物房。<sup>②</sup>

从表面上看,出现了各种各样的有关无意识的理论,这似乎

① Freud, 'The Unconscious', C. P., IV, p. 127.

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 32.

是精神分析学繁荣的一种标志,然而,在拉康看来,无意识的维度根本上被遗忘了。他打出“回到弗洛伊德去”的旗帜,很大程度上就是呼吁要回到对无意识的强调上去。针对当时精神分析学界的假繁荣,他曾经这样指出:“老实说,就如弗洛伊德相当准确地预见到的那样,我所提及的这种无意识的维度被遗忘了。多亏了那些由第二和第三代精神分析师——通过把精神分析理论心理学化,他们努力去缝合这种裂口——所变成的活跃的整形外科医师的关心,无意识在其音信上关闭了自身。”<sup>①</sup>被遗忘了的无意识维度指的是什么呢?那就是断裂的或不连贯的维度。“不连贯性是一种基本形式,在其中,无意识首次作为一种不连贯性现象向我们呈现;在其中,某种摇摆不定的东西自身显现”<sup>②</sup>。在这种不连贯的或断裂的维度中,无意识是以闪烁躲避之物的面目出现在我们面前的,它总是处在摇摆不定之中,一会儿显现出来,一会儿又消失了,这也正是弗洛伊德曾经说过的脉动(impulse)功能的表现。心理学化了的精神分析师们,通过提出整合性的自我功能,试图缝合这个裂口,从而抛弃了无意识这个独特的基本维度。针对这一情形,拉康呼吁要重新开启它。<sup>③</sup>

拉康认为无意识的基本维度是一种断裂的维度,或者说,首先应该从不连贯性的角度出发去看待弗洛伊德的无意识问题,面对各种各样的无意识理论,其理由何在呢? 弗洛伊德从不同的角度来谈论无意识问题,曾经把它视为思维的发端阶段(具体见第七章第三节),同时又否认它是一种处在意识之下的潜

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 31.

② Ibid. , p. 34.

③ Ibid. , p. 31.

意识<sup>①</sup>;曾经把它视为与前意识—意识系统相对立的一个心理系统,后来又主张它其实活动于第二地形学即本我(它我)—自我—超我的每一个心理机构中。无可否认,弗洛伊德在无意识问题上是有些变化的,这也刚好证明了无意识根本上是一种无法直接被把握的东西。无意识现象是弗洛伊德首先发现的一种独特现象,要想正确理解它,首先应该弄明白他在哪里发现了它。简单来说,弗洛伊德是在某种语言现象中发现无意识现象的。在弗洛伊德初期与布伦伊尔(Breuer)合作的那个著名的Anna O. 案例中,已经可以见到语言与无意识之间那种亲密的关系。<sup>②</sup> 从弗洛伊德早期的一些作品如《梦的解析》、《日常生活的心病理学》和《玩笑及其与无意识的关系》中可以更加清楚地看出这一点,无论对于精神症状,还是梦,弗洛伊德所做的其实都是对之进行语言分析,正因为如此,他认为日常生活中的一些语言现象如口误、笔误、俏皮话和双关语等都具有极高的精神分析学的价值。弗氏大谈语言现象,那是因为,有一种特殊的语言现象揭示了无意识的维度,那就是一种可以称之为语言障碍(L'achoppement)的东西。拉康这样说:“(语言)障碍,失败,分裂。在一句口语或书面句中,某些东西在颤动。弗洛伊德就是被这些现象所吸引,而且,他就是在那儿寻找无意识的。”<sup>③</sup> 综观弗洛伊德文本,我们不得不承认,弗氏正是在语言障碍——无

① Freud, C. P., IV, p. 103.

② Freud, S. E., II, p. 40. 有意思的是,该文的第45页第一个注释指出,该页中以名词形式出现的“无意识”一词,看起来是第一次出现在精神分析学的出版著作中,特意用引号标出,表示布伦伊尔对弗洛伊德的尊重,因为,在这之前,弗洛伊德已经在形容词意义上使用过无意识一词。

③ Lacan, Séminaire XI, 1973, p. 33.

论是患者断断续续的言说,或是残缺的梦文本,或是不太引人重视的日常语言障碍现象——处发现了一直被前人所忽视了的无意识的价值和意义。

语言障碍就是连贯性的中止,它往往以一种裂口(*béance*)的形式呈现出来。拉康认为,这种裂口与弗洛伊德曾经讲到过的梦的“脐”(*nával*)之类的东西是相似的。在关于梦的构成的理论中,弗洛伊德形象地用“脐”一词来比喻梦中未知事物的中心。一方面,从“脐”的形状来看,“脐”就是一个洞,一种裂口,表示一种未知的东西;另一方面,非常有意思的是,“脐”碰巧与出生联系在一起,它可以说是生命之源。于是,在语言障碍这一裂口中所呈现出来的无意识,既可以说是一种未知的东西,也可以说是一种未曾出生的事物,所以拉康这样说:“起初,无意识向我们呈现为某种逗留在巢中的东西,我将说,某种未曾出生的东西。”<sup>①</sup>所谓未曾出生的东西,一方面预示着某种出世或来临,另一方面也表明,它实际上并没有生成,反而暗示着某种流产的可能性。无意识正是这样一种处于矛盾之中的东西,一种将要生成而实际上并没有生成的东西。从某种意义上说,它就是未被实现的事物,“应该在以下领域内展现这种(无意识)维度,即既不是来自非实在领域(*irréel*),也不是来自与实在相分离的领域(*dé-réel*),而是来自未被实现的领域(*non-réalisé*)”<sup>②</sup>。

对于这种未被实现的东西,拉康称之为不可能之物(*L'impossible*),在1974年的一次访谈录中,他把这种不可能之物与作为一种缺场的实在做了区分,“实在和不可能之物刚好

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 31.

② Ibid.

相反,它们不可能走在一起。精神分析学把主体推向不可能之物,它建议主体把世界看做确实如其所是,换言之,是想像的,没有含义(signification)。然而实在,就如一只贪婪的鸟,只沉浸于合理的事物中,沉浸于有意义(sens)的活动中”<sup>①</sup>。两者的区分不好表述,可以这样来理解:所谓的不可能之物,主要是从时间的角度来考虑;而所谓的缺场,则主要是作为在场的对立面而言。在无意识的断裂性的维度中,虽然来自无意识的东西没有被实现,不过,另外一种东西,通过一种独特的时间性,却实现了,显现了出来,“在此种裂口中显现——就显现(se produire)这一术语的全部意义而言——的东西,作为一种新发现(trouvaille)呈现了出来”<sup>②</sup>。这一新发现一闪而过,带来了一种惊讶,当主体再想寻找它时,它已经悄悄地溜走了,留下了一种消失的维度。无意识就是这样一种东西,只有从时间的角度去看,你才能明白所谓不可能性的真正含义。实在则不同,它作为一种背景存在,它是一种地地道道的缺场,只不过,由于对象小a的作用,人类主体往往受到实在的迷惑。

从另一角度来说,这种未曾出生的事物或未被实现的事物,也就是某种被拒绝的东西。拉康这样说:“他(弗洛伊德)宣称,从根本上讲,无意识并非由意识所忆及、展开、发现的

① Lacan,《Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse》, *Magazine Littéraire*, février 2004, p. 28. 不过,拉康在有些地方也称实在为不可能之物,譬如,“实在就是不可能之物。”(Lacan, 1970d, p. 74. Lacan, 1977a, p. 15.)这并不奇怪,“l'impossible”本身就是一个非常有意思的词,在字面上做文章也是拉康一贯的作风。当然,这并不意味着实在与无意识是相同的东西,两者之间的差别需要好好领会。

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 33.

东西或意识取自潜意识的东西所构成，而是由被拒绝的东西所构成。”<sup>①</sup>当然，这里所说的拒绝并不是指主体有意识的拒绝，而是一种无意识的拒绝，因为被拒绝的东西正是主体自我所不知 (*méconnaitre*) 的东西，或者说，拒绝是自我 *méconnaissance* 功能的一种表现。被我们所拒绝的东西，同时也是逃离 (*se refuser*) 我们的东西，就像短语 ‘Le mot me manque.’ (‘the word escapes me.’ 我想不起这个词) 所表示的那样，无意识表现为逃离我们的东西，也是根本上被我们无意识地拒绝的东西。

拒绝也可以说是一种否定。德语单词 *unbewusste* (无意识) 中的否定前缀 *un* 便是最好的例证。否定前缀 *un* 虽然说是一种否定，不过，这并不意味着，无意识 *unbewusste* 就是指没有意识 (或没有概念)，相反，要把这种否定理解为一种缺乏 (*manque*)；换言之，无意识 *unbewusste* 其实是一种 *unbegrieff*，一种概念的缺乏，一种概念的断口或伤口 (*coupure*)，并非指没有概念。然而，问题是，作为一种概念之缺乏的无意识，它是一种缺场吗？拉康回答道：“不。开启的断裂、裂缝及划线使缺场浮现，就像在寂静中大哭声并不突出，反而使寂静作为寂静浮现了出来”。<sup>②</sup> 简言之，无意识是一种以缺场的形式在场的东西。为了进一步地说明 *unbewusste* 前面的 *un* 与缺乏之间的关系，拉康在 *un* 上玩了一个文字游戏。*un* 在德语中是否定前缀，在法语中则是“一”。“一”在哲学中有着重要的意义，代表着统一性、整体性和连贯性。*Unbewusste* 中的 *un* 可以说既是“一”，又是对“一”的否定，所以，它只能是一种分裂的“一”，断开的“一”，不连贯的“一”。

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 53.

<sup>②</sup> Ibid., p. 34.

由此可见，无意识就是呈现在语言障碍这一裂口之中的闪烁躲避之物。当人类主体想去捕捉它时，它逃离我们而去；当我们不再去强求它时，它又回到了我们面前。它总是在这种躲躲闪闪、摇摆不定中向我们呈现，它是如此的脆弱，以至于我们的意识连一秒钟都无法把握住它，然而，它又是的的确确在场的，无时无刻不在向我们显现。那么，我们如何看待它的性质呢？它可以说是一种存在吗？拉康认为，根据弗洛伊德所揭示出来的无意识现象及其特征，我们很难把无意识视为一种存在，“……它既不是存在，也不是非存在（non-être），而是未被实现之物”<sup>①</sup>。因为它根本上是一种闪烁躲避之物，无法用存在的范畴去框定它，需要用另一种范畴来讨论它，“从本体论上看，无意识是躲闪之物，但是，我们现在开始在一种结构，一种时间的结构中把它的轮廓勾画出来，可以说，这种时间的结构至今从未被这样阐述过。”<sup>②</sup>

## 第二节 无意识像语言一样被结构化

尽管无意识表现为一种闪烁躲避之物，但是，这并不意味着我们面对无意识将不知所措，事实上，它并不是一种什么神秘莫测之物，相反，它的活动总是有一定的规律可循。那么，它根据什么原则运行呢？拉康认为，弗洛伊德在其第二地形学理论中明确告诉了我们，无意识服从强迫重复原则。我们在前面已经

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 38.

② Ibid. , p. 40.

有所论述，强迫重复现象是一种非常有意思的现象，一方面，通过强迫重复现象，我们其实可以对“实在界”与无意识做出某种区分，前者只是作为背景而存在的一种缺场，正是通过强迫重复现象，我们不得不承认有这么一种界限存在，后者则不同，它不是一种背景，它是的的确确在场的一种东西，它的呈现服从于强迫重复原则，甚至可以说，强迫重复现象指的就是无意识的活动状况；另一方面，就“象征界”是一架大机器而言，能指的运行总是服从于强迫重复原则，结合作为无意识场所的他者是一种能指宝库的观点，可以说，无意识的活动根本上也是一种能指的活动，正是在这一意义上，拉康声称，“无意识像语言一样被结构化”<sup>①</sup>。不过，要想真正弄清楚强迫重复现象，需要从时间的角度去理解。譬如，虽然强迫重复现象与回忆有关，不过，两者根本上是不同的，因为它们涉及了不同的方向，一种时间上的不同方向。进一步说，如果谈到从一方到另一方的问题，那也只是一种方向上的转换，而不会是什么内容的交换，“从一方到另一方，除了可转换性以外就没有其他时间的方向。很简单，两者不能相互交换——从回忆开始去应付重复的抗拒，与从重复开始去引诱回忆，并不是同一回事”<sup>②</sup>。

之所以要从时间的角度去看待强迫重复活动即无意识活动问题，之所以要把无意识置于一种时间的结构中加以考察，那是因为，人类主体的无意识就是在一种时间性中被构成的。当然，不要把这种时间性与无意识的表现形式即脉动性混淆了起来，后者指的是一种暂时性，说明无意识只在瞬间呈现自身，只代表

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 868.

② Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 49.

一种呈现的维度而已，前者则不同，它是一种根本的维度，代表无意识于其中被构成的一种根本维度。可以这样说，后者只是前者的一种表现形式。拉康认为，把无意识置于时间性维度中加以考察，并不是他的独创，而是弗洛伊德的功劳。在给费勒斯(Fliess)的第五十二封信中<sup>①</sup>，弗洛伊德就已经指出，无意识不是一种空间上或解剖学上的场所<sup>②</sup>，它位于如皮和肉一样相连的知觉和意识之间。尽管弗洛伊德后来在第二地形学理论中提出了知觉—意识系统，不过，这并不意味着，知觉和意识是不可分离的，相反，在弗洛伊德看来，两者之间的间隙永远是存在的。当他提出“知觉记号”(wahrnehmungszeichen)这样的概念时，他必然设定了知觉与意识两者之间的分离，因为，“知觉记号”要想进入记忆，首先必须在知觉中被抹去。<sup>③</sup> 他因此向我们指出了一种时间(性)，这些“知觉记号”在其中必须同时被构成。<sup>④</sup>

---

① Cf : Lacan, *Séminaire XI*, 1973, pp. 54-5

② 在《梦的解析》第七章中，当谈及心理装置或系统问题时，弗洛伊德特别指出，不应该从空间秩序(spatial order)的角度去看待它，而应该从时间次序(temporal sequence)的角度去看待它。(Cf : Freud, S. E. , V, p. 537.) 所以，当我们看到后来所提及的那三个光学图时，需要特别的小心，不要忘了弗洛伊德在“spatial”和“temporal”这两个词上特别加以斜标的含义。有意思的是，《梦的解析》的中文本译者既没有用斜标或其他什么方式来强调弗氏所强调的上述两词，似乎也没有译出弗氏特意所做出的那种区分，因为他们分别翻译为“空间的秩序”和“暂时秩序”。(参看：弗洛伊德，《梦的解析》，作家出版社，1986年，第429页。)

③ 在《梦的解析》第七章中，有相似的表述，“我们应该设想，位于心理装置最前端的一个系统接受知觉刺激，但不保留它们的痕迹，因此没有记忆……”(Freud, S. E. , V, p. 538.) 其中最前端的系统就是知觉系统，记忆痕迹虽然由知觉系统产生，但不在其中出现，而出现在记忆系统中。记忆痕迹就是前面所说的“知觉记号”。

④ 在《梦的解析》第七章中，也有相似的表述，见下面一段第三点。

这种时间指的是什么呢？拉康认为，它就是一种指称共时性或能指共时性(*la synchronie signifiante*)。<sup>①</sup> 虽然当弗洛伊德提出“知觉记号”概念时，这些结构语言学的术语远没有流行，“但是，我们马上就可以用能指赋予这些知觉记号其真正的名称”<sup>②</sup>。换言之，在拉康看来，这些“知觉记号”就是一些能指，它们是同时被构成的，具有一种共时性结构。关于能指共时性，一方面它指的是无意识被构成时的一种时间维度，另一方面也说明了无意识具有一种与语言一样的共时结构。

然而，既然无意识是言语作用于主体所造成的影响的总量，那么，它就不可能在一次中一下子就被构成了。无论是弗洛伊德，还是拉康，尽管他们都强调，人类主体无意识的绝大部分在幼儿时期就已形成，不过，他们绝不会赞同那种一次性一下子就构成的观点。譬如，在《梦的解析》第七章中，为了说明心理装置或系统的结构，弗氏画了三个类似于望远镜或显微镜装置的光学图，其中就指出，当感觉端(接受知觉处)出现“第一次分化”时，就产生了一种“记忆痕迹”(*memory-trace*)，与其相关的功能被称为记忆。<sup>③</sup> 关于“记忆痕迹”和记忆，弗洛伊德的观点主要集中在以下几点：其一，所有记忆都是无意识的，“另一方面，我们的记忆——那些深深地烙在我们心里的记忆也不例外——本身是无意识的”<sup>④</sup>。其二，“记忆痕迹”或记忆元素往往不是单个且独立的，为了使知觉到意识的思维通道更加顺畅，它们以相互关联的形式出现，“我们因此必须设定关联(*associa-*

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 55.

② Ibid.

③ Freud, *S. E.* , V, p. 538.

④ Ibid. , p. 539.

tion) 的基础位于记忆系统内”<sup>①</sup>。其三,不但记忆元素是多个的,而且记忆系统也是多层的,第一层记忆系统由同时发生的关联所构成的,后面的记忆系统则由相似关系构成,“第一层的那些记忆系统将包含关于时间上的同时性(*simultaneity in time*)的关联的记录;而同一个知觉材料则将被安排在与其他种类的同时发生有关的后面的记忆系统中,因此,例如,这些后面系统中的一个将记录相似性(*similarity*)关系,其他的也一样。”<sup>②</sup>对于弗洛伊德关于“知觉记号”或“记忆痕迹”的论述,拉康是这样来回应的:“而且,我们的阅读还确证了,当他回到《梦的解析》中的那个场所时,弗洛伊德重新使用了其他层(记忆系统)所指出的东西。在其他层(记忆系统)中,记忆(痕迹)这一次通过类比(*analogie*)构成自身。在此我们可以看到在隐喻构成中是如此必不可少的那些对比(*contraste*)和相似(*similitude*)的功能。隐喻的构成通过历时性引入。”<sup>③</sup>简言之,其他层的记忆系统由相似或类比功能构成,体现了一种历时性。<sup>④</sup>

由此可见,无意识的结构表现出一种非常独特的性质,一方面,就底层的无意识而言,它们是同时且一下子被构成的,体现了一种能指的共时性维度,另一方面,就其他层面的无意识而言,它

① Freud, S. E., V, p. 538.

② Ibid.

③ Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 55.

④ 需要指出的是,其一,无论是弗洛伊德所说的相似,还是拉康所说的类比,都不是索绪尔在历时语言学中所讲的类比,因为后者讲的是一种既创新又保守的语言演化(参看索绪尔《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第237—243页);其二,拉康所说隐喻概念与一般语言学中的隐喻概念有很大出入;其三,拉康所说的历时概念也不同于索绪尔的历时概念,后者主要讲的是语音的演进(同上,第194—195页),有其独特性。

们既不是同时被构成,也不是一下子被构成,体现了一种能指的历时性维度。拉康这样说“……在弗洛伊德的陈述中,有一种相当明确的表示:涉及在这种共时性中的东西并不只是一张由随意的和偶然的联想所组成的网。只有根据一种非常明确的有关构成性的历时性(*la diachronie constituante*)的结构,众能指本身才能同时地被构成。”<sup>①</sup>这似乎 is 说,既有一种共时性的结构,又有一种历时性的结构,不过,拉康随后又马上指出,“历时性由结构指引方向”。<sup>②</sup>从中不难看出,历时性并不是结构的根本维度,共时性才是。在无意识的结构问题上,拉康反对把结构的共时性理解为一种纯粹静态的维度,他认为它应该是活动着的,因为,在这种共时性中,已经包含了一种“构成性的历时性”。这也就是为什么要从时间的角度去看待无意识结构的原因所在。

既然无意识具有与语言一样的结构,那么,它的活动必然要服从一定的规则。弗洛伊德早已明确指出,凝缩(*Verdichtung, condensation*)与置换(*Verschiebung, displacement*)是无意识的两大主要活动机制。根据拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》一书中的总结,凝缩指的是这样一种情况<sup>③</sup>:一个单独的表象代表了几条联想的链条,它就位于这些链条的交叉点上。置换则指的是这样一种情况<sup>④</sup>:一个表象的重点、兴趣或强度易于从自身分离出去,转向其他的表象,后者基本上没有什么强度,但是通过一条联想的链条与第一个表象联系在了一起。凝

---

① Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 55.

② Ibid.

③ Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 89.

④ Ibid., p. 117.

缩和置换有不少相似的地方，其一，要想正确理解这两种无意识活动机制，都须从弗洛伊德所说的经济学的角度入手，换言之，它们都代表了力比多能量的投注过程。其二，两者都与检查机制有关，它们既可以说是检查机制的产物，也可以说都是为了躲避检查机制，甚至还可以这样说，正是检查机制利用了这两个活动机制，如弗洛伊德就曾经说过，如果你不认为凝缩是检查机制的产物，那么，就是检查机制利用了它。<sup>①</sup> 其三，两者都是在关于梦的理论中得到详细而又清楚的论述的，不过，这并不意味两者只适用于梦的领域，相反，它们同样适用于症状领域，适用于一切有关无意识形成的领域，因为它们根本上是无意识活动的机制。其四，两者都是在一种同时性维度中发生的，“然而一般来说，我们必须甘愿设定，所有参与梦的形成的力量都是同时运作的”<sup>②</sup>。当然，凝缩和置换又有各自不同的特征。关于凝缩，首先，凝缩概念首次出现在《梦的解析》一书中，以梦的理论为基础，随后才应用到玩笑和名字的遗忘等其他领域；其次，从表面上看，凝缩使表象变得更加复杂，不过，不经过凝缩就不能在记忆中出现；最后，凝缩并不是一种简单的概要，因为它既是指一个表象对应于几个潜在含义的情形，同时也可能包含了这样的情形，即其中一个潜在含义对应于几个表象。关于置换，首先，置换概念很早就出现了，最初与神经症问题连在一起，弗氏认为它与代表力比多能量的数量且可以与表象相分离的情感（affect）有关，因为从情感的角度来看，投注的能量可以“增加、

<sup>①</sup> Freud, S. E. , XV, p. 191. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 83.

<sup>②</sup> Freud, S. E. , VIII, p. 164 .

减少、置换和释放”<sup>①</sup>。这种观点在弗氏关于神经器官的功能模式理论中得到了充分体现，置换成了能量转换的基本形式，例如，在症状的形成中，“只有(量)分配的变化。某些东西被加到了从 B 中被减掉的(表象)A 中。病理上的过程是一种置换，就如我们要在梦中认出的——因此是第一过程”<sup>②</sup>。置换的这种特征是凝缩所没有的。其次，在关于梦的理论中，弗洛伊德似乎放弃了把置换视为一种力比多能量转换形式的观点，而把它视为一种与表象有关的转换，因为他认为有些梦的形成并不需要经过置换机制<sup>③</sup>，故不宜再把无意识的活动过程视为一种自由的置换过程，同时，他用“移情”一词来表示能量的转换。最后，从表面上看，与凝缩似乎刚好相反，置换加速了能量的流动，使表象更容易最终呈现出来，不过，就置换与凝缩同是无意识活动的机制而言，应该从它们与检查机制的相互作用的角度来看待它们的作用和功能，而不能只从表面意义上来理解它们，因此，拉普朗斯和邦达里斯认为置换促进或加快了凝缩的观点<sup>④</sup>和凝缩实际上就像不同联想链条上的多种置换的一种组合的观点<sup>⑤</sup>，都是不太妥当的说法。

语言学家雅各布逊(Roman Jakobson)对于弗洛伊德在精神分析学领域中所发现的这两个无意识的活动机制即凝缩与置换

<sup>①</sup> Freud, S. E., III, p. 60. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 121.

<sup>②</sup> Freud, S. E., I, p. 350. Cf : Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, 1973, p. 122.

<sup>③</sup> Freud, S. E., IV, p. 180.

<sup>④</sup> Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 118-9.

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 90.

非常地感兴趣,认为它们与修辞学中的隐喻和换喻过程有着极大的关联。雅各布逊更是发展了隐喻和换喻的理论,认为它们是所有语言的两个根本之极,以此为基础,他把隐喻与凝缩联系在了一起,认为它们具有相同的活动机制,即联想依赖于相似性;同样,他也把换喻与置换联系在一起,认为它们的活动基于一种邻近关系。<sup>①</sup> 需要指出的是,雅各布逊此处所讲的邻近关系和相似关系其实源自索绪尔,后者在其共时语言学中曾经详细讨论了语言符号间的两种关系即句段关系和联想关系。所谓句段关系就是指“一个要素在句段中只是由于它跟前一个或后一个,或前后两个要素相对立才取得它的价值”<sup>②</sup>。而所谓联想关系就是指,“在话语之外,各个有某种共同点的词会在人们的记忆中联合起来,构成具有各种关系的集合”<sup>③</sup>。

拉康继承了雅各布逊的思想,结合精神分析学的实践经验,从能指的角度出发,把凝缩直接等同于隐喻,“Verdichtung,即凝缩,是能指叠放的结构;在此结构中,隐喻获得了自己的领域;其名称 Verdichtung,在其自身中凝缩了 Dichtung(密封或印封),显示了与诗歌在机制上具有共同的性质,直到这么一种地步,即它包含了诗歌特有的传统功能”<sup>④</sup>。又把置换直接等同于换喻,“Verschiebung,或称置换,这个德语术语与换喻所显示的含义之转向更为接近,而且,从它在弗洛伊德文本中出现以来,就作为

<sup>①</sup> Jakobson, « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », *Essais de Linguistique Générale*, 1963, pp. 65-6. Cf : Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 120.

<sup>②</sup> 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第171页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 511.

最适宜于使检查制度失败的无意识的方法呈现出来”<sup>①</sup>。接着，也是从能指的角度出发，他用最简洁的方式重新界定了隐喻，“一词替代另一词(*un mot pour un autre*)，这就是隐喻的公式……”<sup>②</sup>并用其代数化的演算公式表示如下：“

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

隐喻的结构表示，正是在能指对能指的替换中产生了一种含义(signification)的效果；这种含义的效果是诗歌式的或创造性的，换言之，它预示了提到的含义<sup>③</sup>的来临。括号中的‘+’符号此处表明已经越过了横杠‘-’以及为了含义的浮现由这种越过所构成的价值。”<sup>④</sup>同样，他把换喻界定为这样的情形：“正是在这种词对词(mot à mot)的连结中，换喻得到了支撑。”<sup>⑤</sup>用演算公式表示如下：“

$$f(S \cdots S')S \cong S(-)_s$$

这便是换喻的结构，它指出，正是能指与能指之间的连结，通过利用含义发回的价值(以便用朝向由其支持的缺乏的欲望来投注它)，容许一种字母省略；借助于这种省略，能指把存在的缺乏置于对象之中。放置在括号中的‘-’在此表示要保持在最初的演算公式所标志的不可克服性；在这种不可克服性中，在能

<sup>①</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 511.

<sup>②</sup> Ibid., p. 507.

<sup>③</sup> 文本中“S'”指能指效果或含义的一种生产性术语，我们看到，在隐喻中它是显现的，而在换喻中则是潜在的。Cf : Lacan, *Écrits*, 1966, p. 515, n. 2.

<sup>④</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 515. 在拉康的理论中，有很多这种代数公式。不过，在科学家们如纽约大学量子物理学家索卡尔看来，它们都是一些伪公式，后者是20世纪90年代中期轰动世界的索卡尔事件的始作俑者。

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 506.

指与所指关系中,构成了对含义的抵制。”<sup>①</sup>

由此可见,通过引入能指理论,结合修辞学上的隐喻和换喻理论,拉康发展了弗洛伊德关于凝缩和置换的理论,不再把它们视为表象希望通过扭曲形式以期达到呈现的无意识愿望的活动机制——譬如,从上述的论述不难看出,拉康所说的隐喻(凝缩)并没有使表象变得复杂化,反而有可能使含义得以呈现,反之,换喻(置换)并不意味着能量或表象转换的加快,反而表示能指与所指之间的斜杠很难克服——而仅仅从能指活动的角度来看待它们,认为它们代表了能指游戏的两种活动机制,因为从演算公式可以看出,这不仅涉及了能指与能指之间的水平关系,而且也包含了能指与所指之间的垂直关系。无意识是纯粹能指游戏的场所,隐喻和换喻则是其中的两种活动机制,正是在这一意义上,拉康后来称症状是一种隐喻,而欲望则是一种换喻。<sup>②</sup>

### 第三节 无意识是他者的话语

尽管弗洛伊德从语言现象入手来探讨无意识现象的手法直接影响了拉康对无意识的看法,尽管拉康本人一再强调,他所阐述的无意识理论应该完全归功于弗洛伊德的发现,但是,我们不能不承认,直接指出无意识乃是与语言或能指有关的东西,并用结构的方法对它进行了分析,这完全是拉康的理论独创。独创性主要表现在,他引入了能指理论,根本上改变了我们对无意识

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 515.

② Ibid. , p. 528.

的认识,无意识不仅仅是一种与语言有关的东西,如我们可以通过分析语言现象尤其是语言障碍现象来分析它,而是一种根本上与语言同质的东西,即它们都是能指的产物。

通过引入能指,通过提出他者概念,拉康丰富和发展了弗洛伊德的无意识理论。就如我们在前面已经指出的那样,他似乎把无意识概念分化为两个概念:作为场所的无意识和作为(他者的)话语形式的无意识。对于前者,他主张用他者概念取代它;至于后者,就是真正的无意识形式。如果说弗洛伊德主要是从场所或系统——当然不是指空间的地方或解剖学上的器官——的角度来看待无意识(Ucs.)的话,那么拉康主要是从话语的角度来探讨它的。什么是话语(discours)呢?在关于言语(parole)的理论和关于“实在界”的理论中,我们已经指出,从言语的角度来看,话语是言语展开时三个维度中的一个维度,即实在的维度。同样,从语言的角度来看,话语也是语言三个层面中的一个,“具体的话语就是实在的语言,而语言,它说话”<sup>①</sup>。所谓话语是一种实在的语言,就是说,话语只是语言的一种形式,丝毫不涉及其他东西,如语言的“内容”及“思想”。如果说能指作为一种“可以听得见的设备或材料(le matériel)”,可以被视为语言的一种“物质”或“内容”的话,如果说所指和意义随着能指的展开而聚集和来临,可以被视为语言的“思想”的话,那么,话语作为语言的一种形式,就是一架没有“内容”和“思想”的语言的空架子,一条关节被掏空了的链。虽然话语只是一架空架子,只是语言的一种形式,不过,根据形式主义(机构主义)传统,它可以说代表了语言最根本的一面。

拉康坚持从话语的角度出发来探讨无意识,那是因为,在他

---

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 65.

看来,无意识与话语在结构或形式上是相似的,“无意识有一种与话语同形的结构”<sup>①</sup>。我们知道,这种空架子的结构或形式,既不是一种“有”,也不是一种“无”,而是能指入侵“实在界”留下的痕迹。用这种既不是“有”又不是“无”,既不是存在又不是非存在的东西来表示无意识,可以说是一种最恰当的表述。进一步说,用话语来表示无意识有这样的好处,一方面,它可以克服弗洛伊德在论述无意识的结构问题时所遇到的难题,即他既主张用明显具有空间性质的望远镜或显微镜装置来比喻无意识的结构,同时又声称无意识并不是一种空间上的场所或解剖学上的器官,因为,作为话语形式的无意识,当然地不再带有丝毫的几何空间特征。另一方面,它又可以克服弗洛伊德在论述无意识的性质问题时所面临的“矛盾”,即他既把无意识视为一种思维,同时又认为它是任何意识思维无法触及的东西,因为,一旦把无意识视为一种话语,那么,就当然地脱离了思维的角度。<sup>②</sup> 然而,

---

① Lacan, 1968c, p. 42.

② 事实上,弗洛伊德此处所面临的并不能算是一种真正的矛盾,因为他声称无意识是一种不同于意识思维的另一种思维。不过,如果把思维视为弗洛伊德讨论无意识性质问题的出发点的话——这与他常常从语言分析的角度来分析无意识现象的做法并不矛盾,因为,语言是思维的表达或外化的观点,可谓是千百年来人们心中的一个信念,于是,你可以理直气壮地说,意识思维表达的是正常句子,而无意识思维对应的则是语言障碍,而这听起来似乎也没有什么不妥——那么,其无意识概念至少带有“思维”的嫌疑,需要对之进行重新评价。拉康则不同,他的出发点非常明确,那就是作为语言形式的话语,尽管他有时候喜欢使用弗洛伊德曾经用的术语如“思维的无意识过程”等术语,甚至会出现诸如“无意识,就是一些思”(Lacan, 1968e, p. 35.)这样一些令人瞠目结舌的句子,不过,他所说的“思”已不是任何人类的“思”,而是无意识的“思”,它(*ça*)的“思”,“无意识,就在那里,它无需知识地在思”(Lacan, 1977a, p. 14.)。因此,可以这么说,拉康的无意识已经没有任何“思维”的嫌疑了。

拉康是如何用这种空架子来表示既不是“有”也不是“无”的无意识呢？他打了一个比喻，当小孩子用笔在铺有蜡纸的石板上画写时，蜡纸表面会留下一些痕迹，一旦把蜡纸掀起，由蜡纸与石板共同作用所造成的、显现在蜡纸上的字符会随之消失，不过，在蜡纸上所刻下的痕迹却保留了下来。拉康认为无意识就类似于这些痕迹之类的东西，你说它有，在蜡纸掀起时它就不见了，你说它没有，其中明明刻下了痕迹。更为重要的是，这些痕迹并不是“物质化”的能指或语言符号，它们不具有空间特征，因为孩子们在上面重新刻画并不会受到任何的影响，也不含有实质性的内容，所以，如果说上面的刻画是一种能指的活动的话，那么，它们不就是能指入侵后留下的空的架子吗？

无意识是一种话语，“实在界”也表现为一种话语，两者之间的关系又是如何呢？很显然，两者不可同日而语。一般来说，后者只代表言语三个维度中的一个维度即实在维度，前者作为言语的产物，已经暗含了三个维度的在场。不过，在精神分析学中，两者之间的关系问题却相当地复杂。从表面上看，这有点像弗洛伊德理论中本我与无意识之间的关系问题，我们知道，无意识并不能等同于本我，因为自我和超我的大部分也是无意识的，不过，可以倒过来说，所有的本我都是无意识的，之所以能这样说，那是因为，弗氏的理论是地形学理论<sup>①</sup>，一种与物理空间相似的理论。虽然他后来似乎放弃了有关无意识的第一地形学理

---

① 地形学(*topography*)是关于“场所或地方”的理论，“场所或地方”一词源自希腊文。弗洛伊德关于心理地形学的理论具有浓厚的科学背景，主要涉及神经学、生理学和精神病理学。(Cf : Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, pp. 485-6) 拉康不满意用地形学来描述精神结构，提出了相关的拓扑学(*topologie*)理论。

论(无意识—前意识—意识),不过,取而代之的“本我—自我—超我”理论,仍然是一种地形学理论即第二地形学理论,反而使无意识问题变得更为复杂。拉康一开始就觉察到了地形学理论的窘境,他采用了拓扑学理论,譬如,在无意识与“实在界”之间的关系问题上,虽然无意识是“三界”连结的产物,不过,我们既不可以说无意识是“实在界”,也不能倒过来说,“实在界”是无意识的——比较上述“所有的本我都是无意识的”的观点——因为它们之间是一种拓扑关系。综合前面所有涉及无意识与“实在界”之间关系的论述,我们概括如下:其一,无意识是“三界”的连结,单独的“实在界”只是松开了的一环,于是,虽然“象征符号在无意识中受到了压抑(*refoulé*)”<sup>①</sup>,不过,它不仅有迹可寻,而且可以通过能指转换的方式呈现出来;一旦能指“因逾期而权利丧失”(*forclusion*),它就无法进入主体的无意识,通过幻觉现象重现在“实在界”中,是精神症的一种表现。(可参看第一章和第四章相关内容)其二,无意识是真正的说话者,“无意识在说话(*Parle*)”<sup>②</sup>。说话可以说是无意识特有的一种展开方式,“实在界”与说话并没有根本的关系。拉康曾经说过一句非常值得回味的话,“无意识,就是作为不可能说出来(*dire*)的‘实在界’”<sup>③</sup>。需要引起注意的是,这并不是意味着,无意识和“实在界”都是人类主体无法言说的东西——这种说法本来也没什么不对——而是说,说话以及说出来与否的问题,都与无意识有关,与“实在界”并无关。无意识说话,但又是人类主体不

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 294.

② Lacan, 1970d, 87.

③ Lacan, 1977a, 14.

可能说出来的样子。同样,关于不可能性的问题,除了可以从时间的角度来看外(参看本章第一节),也应该从“说话但说不出来”的角度去理解。

无意识不仅仅是一种话语,它还是一种特殊的话语,“无意识,就是他者的话语”<sup>①</sup>。他者本身既是一个能指,又是能指的宝库,处于“象征界”的中心位置上,代表象征秩序的维度,同时,他者概念是从他人概念发展而来,虽说象征秩序的引入克服了想像的迷惑,然而,从主体与他者的象征认同仍然可以看出,就认同是想像的产物而言,他者本身其实暗含有想像的维度,加上话语代表了一种实在秩序的维度,所以,作为“他者的话语”的无意识,就已是“三界”共同在场的一种表现,而不仅仅代表话语这一实在的维度。为了进一步说明“他者的话语”所含的三维性,拉康对该句子做了语法上的剖析,“无意识是他者的话语”(*L'inconscient est discours de l'Autre*)中的“de”应该作为拉丁语中的“de”来理解,即作为一种对象限定词(*détermination objective*)<sup>②</sup>,故所谓“他者的话语”,严格来讲,应该是“关于他者的话语”,原因很简单,因为代表实在维度的话语不可能作为属性一样属于代表象征秩序的他者。接着,他又对照了另一个句子,“人的欲望是他者的欲望”(*le désir de l'Autre*),句中的“de”就不是一种对象限定词,而是语法家们所说的主体限定词(*détermination subjective*)<sup>③</sup>,因为人正是作为他者而欲望的。“de”是拉丁语系中非常有意思的一种语法现象,中文往往翻译

---

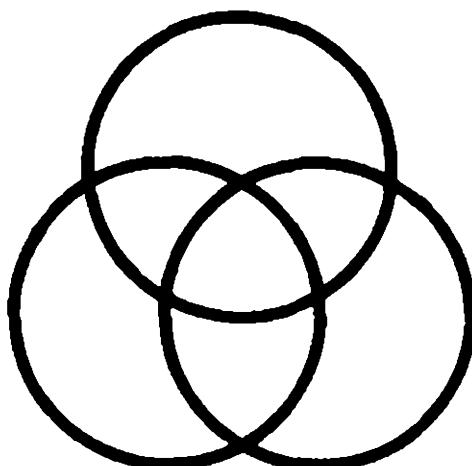
① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 379.

② Ibid. , p. 814.

③ Ibid.

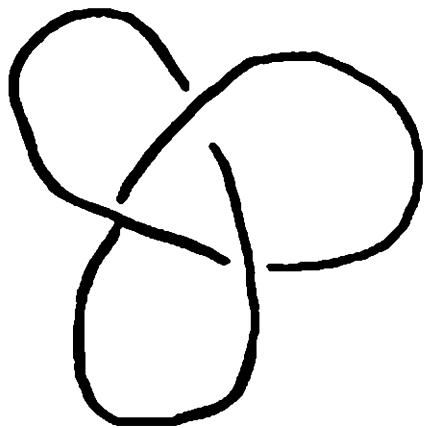
为“……的”，上述的差别在中文里同样存在，譬如，“我的铅笔”中的“的”是一种主体限定词，说明铅笔是属于主体我所有的，而“我的故事”中的“的”则是一种对象限定词，说明故事是关于对象我的故事。从中可以看出，无意识是关于他者的话语，无意识不是他者的无意识，而是主体的无意识。

以他者的话语形式出现的无意识，不但意味着“三界”的共同在场，而且也意味着它们是同时在场的，是一种“三界”的连结。为了说明“三界”同时在场且连结在一起的情形，拉康求助于“波勒米安结”(le nœud borroméen)理论：

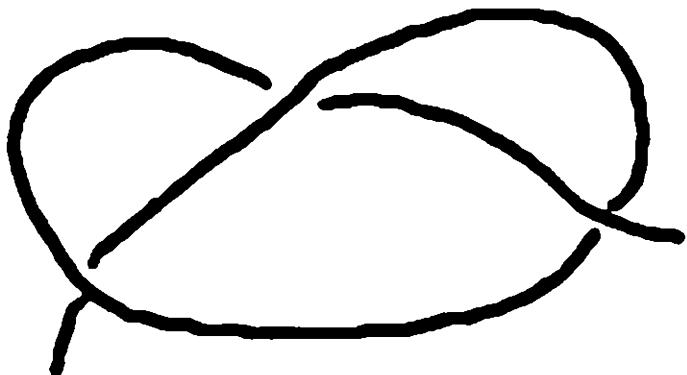


“波勒米安结”是这么一种结，“你不难看出，只有通过把它们连结起来的第三个线圈，两个线圈才能相互连结起来”<sup>①</sup>。换言之，三个线圈是相互连结在一起的，一旦一个线圈掉了或脱落了，其他各个线圈也就松开了。从理论上说，“波勒米安结”可以把任意多的圆圈连结在一起，只要其中一个圆圈不脱落，所有的圆圈就不会松开。这是一种非常有意思的结，其最简化的形式便是数学中的“三叶结”(the trefoil knot)：

① Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 112.



不难看出,所谓的“三叶结”,实际上是由一根绳线扭曲而成的,把它解开来看便是这么一个图形:



这是什么呢?不就是我们用绳线的两端折起来打一个最简单的结(俗称海员结)的情形吗?换言之,它既然是一条线,又是一个结点。结点是拓扑学的概念,传统几何学根本无法解释它。我们知道,在传统几何学理论中,点是没有维度的,两点成线,线是一维的,两线相交或切割成面,面是二维的,两个面或一面和一线相交或切割则成了空间,空间是三维的。上述的结,是一种奇怪的东西,它不是几何学上的一个点,因为它并不是没有维度;它是一条线,但不是几何学意义上的一条线,因为它不只一个维度;由于它在扭曲的时候并没有发生相交或切割,故并不产生几何学意义上的面;它处于一种空间之中,但显然不是几何学意义上的空间。那么,它是如何产生

的呢？拉康认为，只有把由线构成的环面(Tore)视为一种场所，而不再把它当做几何学意义上的面，结的产生才变得可能。“不管你用环面的平面做什么，你都不会做成一个结。然而，刚好相反，运用这个向你们显示的环面的场所，你就能做成一个结。”<sup>①</sup>换言之，结是环面扭曲的结果。然而，有意思的是，如上图所示，一旦结摊开，从结中又分化出了三个环面——当然，我们不能把这里的环面理解为几何学意义上的平面——这就出现了所谓的结的三个维度。“正是在这一意义上，我现在向你们指出的东西，一种扭曲的环面，我立即就可以向你们指出，是关于我那天提及的像三位一体(Trinité)即一下子同时为一和三一样的东西的图像。”<sup>②</sup>既是一又是三的东西，是传统几何学无法理解的东西，惟有拓扑学才能解释它。从拓扑学的观点来看，结就是一种由一个圆圈或环折叠而成的、处于多维空间之中、又没有断裂的东西，它与圆圈或环是拓扑同形的(homeomorphic)。

拓扑学的理论给了拉康很大的启示，他认为其中有关结的理论正好是说明无意识现象的最佳工具，既不是“有”也不是“无”的无意识，除了可以通过时间的维度得到说明外，还可以通过结这种非几何空间产物得到展现，而且，时间的维度似乎也可以在拓扑的空间中得到展现，正是在这一意义上，拉康后来说，“无意识只有在语言的结中才能得到展现”<sup>③</sup>。不过，当他把无意识视为一种“三界结”时，其关于无意识的理论

---

① Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 111.

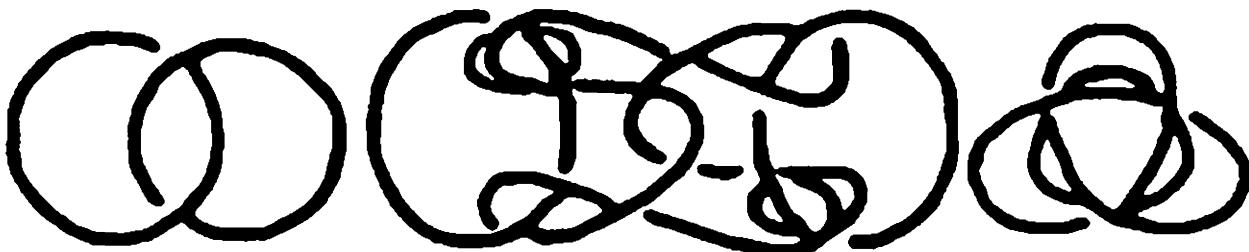
② Ibid.

③ Lacan, 1984b, p. 9.

似乎也在悄悄地发生变化。他后期主要从 20 世纪 70 年代开始,着迷于结的理论,晚年基本上以打结来打发日子,这一切都说明结的理论后来占据了其理论的中心。如果说在无意识问题上他中前期有突出他者或“象征界”至上性地位的嫌疑的话,那么,自从“三界结”理论提出以来,这种嫌疑就消失了。因为,从“三界结”的理论出发,问题的关键不在于哪个秩序或维度占支配性地位,而在于,各个秩序之间的连结情况如何,或者说,“三界结”的扭曲情况如何。既然无意识是一种“三界结”,那么,无意识或精神结构的问题,就成了结的结构的问题。换言之,不同的扭曲状况的结,就是不同无意识或精神结构的反映。事实上,拉康后来正是通过描绘不同扭曲状况的结来指出不同无意识或精神结构之间的差别,譬如,神经症、倒错和偏执型精神病之间的不同,就可以通过不同的结的扭曲形式得到体现(从左到右见下面注释<sup>①</sup>)。进一步说,所谓正常人和患者之间其实并不存在根本性的差别,差别仅在于无意识或精神结构扭曲的状况不同,或者说,差别仅在于“症状”的不同。以此为基础,拉康似乎“改变”了对无意识的看法,认为它根本上是一种与症状(Symptome)相似的东西,他晚年提出了一个新的概念症候

---

①



(Sinthome<sup>①</sup>)，所谓症候，就是去忍受拥有灵魂或精神的痛苦<sup>②</sup>，以此来表示通过扭曲才取得的、可以通过“三界结”形式表示出来的人类主体的无意识。

#### 第四节 无意识是主体之家

在有关说话主体的“四角游戏”理论中，拉康就已明确指出：“……主体 S 的状况（神经症或精神病）依赖于他者 A 中正在展开的东西。正在展开的东西像一种话语被表述出来（无意识是“他者”的话语）……”<sup>③</sup>不仅患者，而且每一个人类主体的生存状况其实都是由其无意识状况决定的。突出无意识的地位和作用，把无意识视为真正的控制者，对人类思维——无论就自我、意识、意志等形式而言，还是就我思、直觉（观）、反思等思维方式而言——的自明性或自主能力进行质疑，这些可以说是精

<sup>①</sup> “Sinthome”和“Symptôme”两词在法语中的发音是一样的。参照 Bloch et von Wartburg 词源学词典，拉康指出，“Sinthome”一词是指印刷术发明之前一种拼写或书写的方式，后来写着写着变成了“Symptôme”一词。他晚年的一个讲习班的名称就叫‘Sinthome’，在其中他这样说，“这是一种有关书写的古老的方式，它最后被写成了 Symptôme……其错误在于，我的 Sinthome 以其开头——Sin 在英语中就是原罪的意思——取得了胜利。”( Lacan, *Séminaire XXIII*, 18/11/75, inedit. ) EPEL 的分析师们从语音学的演变角度出发，支持了拉康这一观点，他们认为，“Sinthome”一词由希腊文“Symptôma”一词发展而来，“Symptôme”在 1538 年得到了恢复。( Marcel Bénabou etc., 789 *Néologismes de Jacques Lacan*, 2002, p. 86. )

<sup>②</sup> Lacan,《concl. Journées EFP》, 09/11/75. Cf : Marcel Bénabou etc., 789 *Néologismes de Jacques Lacan*, 2002, p. 86.

<sup>③</sup> Lacan, *Écrits*, 1966, p. 549.

神分析学的精神。如果不讲无意识,不承认无意识的至上性地位,如自我心理学派,就不能属于真正的精神分析学。然而,弗洛伊德及其之后的各种精神分析流派,对于无意识理论的阐释不尽相同。拉康的伟大之处在于,他在无意识和主体问题上引入了语言因素,使这三者紧密地结合了起来。首先,关于无意识与语言,一方面,突出语言或象征秩序的优先性和至上性地位,认为无意识是能指或言语作用的产物,“无意识既非源初的也非本能的;它所知道的关于基本性的东西仅仅是能指的元素”<sup>①</sup>。“无意识是能指的效果”<sup>②</sup>。另一方面,虽说无意识是言语作用的产物,“语言是无意识的条件”<sup>③</sup>,不过,一旦无意识形成,无意识的根本性和至上性就取代了语言和象征秩序的至上性,因为,“无意识拥有语言根本的结构”<sup>④</sup>,于是,无意识反倒成了语言或象征秩序的基础,成了研究语言或探索象征秩序的出发点,“无意识是语言学的条件”<sup>⑤</sup>。简言之,无意识既是言语的产物,又经“内化”成了语言的基础。其次,关于主体与语言,一方面,主体是在言语或能指作用之下构成的,“它(无意识)处于这么一种层面,在此层面上,主体在能指的作用之下构成了自身”<sup>⑥</sup>。另一方面,人类主体根本上是一种说话的存在物,语言通过主体的说话才能得到体现。简言之,主体既是言语的产物,又是语言能指流转的通道或出口。最后,以上述两点为基础,无

---

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 522.

② Lacan, 1984b, p. 8.

③ Lacan, 1977b, p. 14.

④ Lacan, *Écrits*, 1966, p. 594.

⑤ Lacan, 1970d, p. 58.

⑥ Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 142.

意识、语言与主体之间的关系就显得清楚了：一方面，语言能指要想作用于主体，必须先“内化”为无意识，于是，无意识的形成就意味着主体的构成，从这一意义上说，主体就是无意识主体；另一方面，语言能指在人类主体间流转，并不受人类主体这种通道的支配，而受制于无意识，因为根本上决定能指流转的运作机制处于无意识之中，从这一意义上说，无意识是真正的说话者，真正的说话主体。另外，三者之间的关系既紧密不可分，又相互促进，拉康通过引入语言和另一种主体理论，丰富和发展了精神分析学的无意识理论；通过引入无意识和语言理论，根本性地摧毁了传统主体理论；甚至还可以说，通过引入无意识和说话主体理论，为语言学（包括语义学、语用学等）提供了一种新的基础。

正是通过引入语言因素，使得拉康有可能在主体与无意识这两个在传统哲学和心理学看来刚好相反的概念之间画上了等号。严格说来，试图在主体与无意识之间画上等号的，拉康并不是第一人，始作俑者应该是弗洛伊德。我们在前面已经指出，尽管弗洛伊德主义与笛卡儿主义处于针锋相对的位置上，不过，弗洛伊德似乎在方式上受到了笛卡儿怀疑方法的启发，从怀疑意识思维的确定性出发，提出了另一种确定性思维即无意识思维，从而把主体的真实存在与无意识联系在了一起。需要指出的是，笛卡儿的怀疑对象也正是（感觉）意识的确定性，而不是什么其他的东西。故两者之间的根本差别并不能简单地归于承认意识的确定性与否的问题。然而，既然两者都质疑自然的意识思维的确定性，两者以此为基础都提出了一种原初性思维作为确定性思维——弗洛伊德认为任何思维都源自无意识（参见第七章第三节），笛卡儿的“我思”从形式上看属于反思的产物，不过，从根本上说，它是一种理性直观，应该也是一种原初性思

维——那么，两者的差别到底何在呢？如果仅从思维的角度去看，恐怕不可避免地仍将陷入某种困境之中。拉康察觉到了这一点，主张应该从“我在”的角度去看待两者之间的根本性差别问题。“正是在此处，弗洛伊德与笛卡儿之间的不对称性就显现出来了。它不在于在主体基础上所建立起来的确定性的最初方法上。它源自这么一个事实，即在这种无意识领域中，主体处于家中。”<sup>①</sup>换言之，在弗洛伊德主义看来，主体不存在于任何思维中，无意识是主体之家；而在笛卡儿主义看来，主体的“我在”只有在“我思”这种特殊的思维中才能获得。

进一步说，拉康不再把无意识视为一种人类思维，不过，这并没有背弃弗洛伊德精神。我们知道，虽然弗洛伊德把无意识视为一种思维，称之为无意识思维，但是，他同时又指出，这种思维却是我们意识思维无法知道的东西。以此为基础，拉康指出，如果无意识可以被称为一种“思”的话，那也只能是一种“它思”(*ça pense*)，一种“我不思”(*Je ne pense pas*)，而绝对不会是任何形式的“我思”，故不应该把它归于人类思维的一种。他后来这样说：“精神分析学设定，无意识以‘我不思’的场所为理由。”<sup>②</sup>从中可以看出，拉康所要否定的并不只是意识思维的确定性，而是任何人类思维的确定性。只有这样来理解弗洛伊德的无意识概念，只有把无意识不再理解为一种人类的思维，你才能理解弗洛伊德所开创的事业是一场哥白尼式的革命，你才能看到精神分析学的主体观与任何传统思维主体观或自我观的根本差别之所在。反之，如果只拘泥于弗洛伊德文本中的某些句

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 44.

<sup>②</sup> Lacan, 1984b, 14.

子,把弗洛伊德的无意识概念理解为一种人类思维,哪怕是最特殊的一种,那么,就是置弗洛伊德精神于不顾,就有把精神分析学置于传统思维哲学或心理学范围之中的危险。总之,弗洛伊德主义与笛卡儿主义之间的差别,不应该理解为一种无意识性的思维与一种理性直观思维之间的“思维内”差别,就如现象学的直观与笛卡儿主义的理性直观之间的差别一样,而应该理解为否定人类思维与认可人类思维之间的根本差别,理解为反人类学与人类学之间的根本差别。

在笛卡儿那个著名的“我思,我在”公式中,在笛卡儿苦苦的沉思中,后来为弗洛伊德所指出的那种无意识本身的“思”其实已经显现了出来,只不过作为理性主义者的笛卡儿执著于人类的思维能力,沉迷在对于无需神的眷顾就能独立存在的人类理性能力的追求中,并没能看到这一点,反倒是弗洛伊德,通过倾听患者看似毫无意义的言说,幸运地发现了这一重大现象。拉康曾经就此做过一个评价:“除了涉及一种确定性主体和对所有以往知识的否决,笛卡儿并不知道它;不过我们知道,多亏了弗洛伊德,无意识主体呈现了自身,在他体会到确定性之前,它在思(*ça pense*)。”<sup>①</sup>“它在思”是什么意思呢?“它在思”就是无意识在“思”,结合上述关于无意识与语言关系的论述,“它在思”也就是语言在“思”,或者说,是语言能指的流转。进一步说,在拉康看来,人类主体是能指作用的产物,无意识在幼儿时期基本上已经形成,“我思”是自我形成之后才出现的现象,所以,在任何形式的“我思”出现之前,无意识的“思”其实早已在场。拉康曾经这样说:“对我们来说,重要的是,我们在此看到

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 45.

了这个层面——在任何思考的和处于思考之中的主体形成之前——计算(*ça compte*)，被计算的东西(*c'est compté*)以及在此计算中从事计算的那个人(*le comptant*)都已经在此了。只有到了后来，主体才把自己视为那个计算的人。”<sup>①</sup>这个先前就在了的层面就是无意识的“思”的层面。不过，既然这一层面先于任何形式的“我思”就已在场，那么，我们又是如何确定它呢？拉康认为，鉴于无意识与语言具有同质性，我们完全可以通过语言分析来找到这种先在的无意识的“思”的层面。譬如，像“我有三兄弟，保罗、埃涅斯特和我”这样的句子，是儿童们经常容易犯的表述错误，它也是说明无意识的“思”的优先性的最好例子，从中可以很清楚地看到，首先是三兄弟(保罗、埃涅斯特和我)被计算进去的层面——在这一层面上，同时在场的还有计算和计算的那个人这二个元素——然后才有“我思”的“我”的层面即“我”把自身反思为计算者的层面。进一步说，在第一层面上出现的那个计算的人，并不是“我思”的“我”，而是“我在”的“我”，真正的主体即无意识主体。“我思”的“我”是后来出现的，并且通过反思把自身误认(*méconnaître*)为计算者。于是就出现了这样的情况，真正的计算者，真正的主体“在”无意识之中，自我则以计算者的面目出现。

无意识与“我在”同在，主体“在”无意识之中，而不“在”任何形式的“我思”中，关于这一点，拉康认为，弗洛伊德其实早已指出。接触过精神分析学的人一般都知道，弗洛伊德有句名言：“Wo Es war, soll Ich werden.”英文标准本的翻译为：“Where the id was, there the ego shall be.”（中文由此译为：“本我在哪里，

<sup>①</sup> Lacan, *Séminaire XI*, 1973, p. 28.

自我就在哪里。”)不过,在拉康看来,这样的理解是完全错误的。原因很简单,弗洛伊德在此并没有说“das Es”(本我或它我)和“das Ich”(自我)——看看他那篇名叫“Das Ich und das Es”(《自我与本我》)的文章,他可没忘了在“Ich”和“Es”之前加上定冠词“das”,事实上,在其第二地形学理论中,一旦涉及那三个心理机构本我、自我和超我,在它们之前加上定冠词“das”,似乎成了弗氏的一种惯例——如果把这里的“Es”和“Ich”不假思索地当做“das Es”和“das Ich”来理解,这恐怕与弗氏一贯严谨的作风不符合,因此,拉康这样说,此处不加定冠词“das”的“这一点,从他(弗氏)的不会转变的严谨性来看,在这一句子中赋予了它们的使用一种特殊的强调”<sup>①</sup>。由此可见,这里的“Es”和“Ich”并不是指本我或它我和自我,那么,它们指什么呢?在此,拉康玩了一系列绝妙的能指游戏:首先,德语“es”与主体“sujet”一词的第一个字母“s”应该是同音的;其次,应该宽恕我们最初把“es”翻译为它我(*le soi*),选择它我(*leça*)不是没有道理,但在我们看来并不足够,因为它往往对应于德语的定冠词“das”,譬如,它我(*ça*)在“das ist”(*c'est*,这是)中就回应了问题“was ist das?”(这个是哪一个?)中德语定冠词“das”;再次,一旦我们坚持了“ça”和“das”之间的对应,那么,上述“c'est”中被省略的“c”就会显现,并向我们暗示了一种动词“s'être”(暂译自身存在)的产生,其中揭示了一种绝对的主体性,弗洛伊德正是在下面这种它自身根本的离心性中发现了它:在那里(*là où c'était*),我们可以说,在自身存在的地方(*là où s'était*),我们愿意人们这样来理解,我刚好存在是我的义务

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 417.

( c'est mon devoir que je vienne à être. )。① 最后,从中不难得出,此处出现的“Es”和“Ich”就是指主体和“我”,而整个句子也应该相应地译为:“主体在哪里,我就必须在哪里浮现”。( le sujet, là où c'était, je, là dois-je devenir .)②很显然,这里所说的主体是指无意识主体,“我”也是指一种无意识的“我”,换言之,弗洛伊德的这句名言只涉及无意识层面,只涉及它我(*ça*)的自身存在(*s'être*),并没有涉及自我。所以,严格说来,由于主体处于无意识之中,与其说是“我在”,还不如说是“它在”。拉康之所以继续沿用“主体”、“我”和“我在”等传统概念,嘲弄或文字游戏的味道恐怕要大大胜于文化传承上的考虑。

当拉康指出“无意识是主体之家”时,他实际上提出了一种新的主体观即无意识主体观。该主体观道出了有关人的真相,主体只不过是一种说话的存在物,并不是一个创造文化的精神实体,从而破除了传统实体式主体观。传统主体形而上学在 20 世纪遇到了前所未有的攻击,除了海德格尔的存在论影响颇大以外,当代法国哲学中的(后)结构主义思潮的影响也不容小看。如果说两者之间有什么差别,可以这么说,后者的理论家一般都无心构建新的主体理论。拉康则是特别的,同样是通过把主体功能化——比较一下米歇尔·福柯和罗兰·巴尔特关于作者的思想——他不仅破除了主体的实体性,而且还构建了另一种主体理论。简言之,他破除了思的主体,建立了说的主体。

① 拉康在这句话的注释中玩了一个文字游戏,用“我刚好存在是我的义务”中的“义务”去嘲笑“自我必须撵走它我”(le moi doit déloger le *ça*. )中自我(moi)的义务,后者是上述弗洛伊德名言的法译文。(Lacan, *Écrits*, 1966, p. 418, n. 1.)

② Ibid. , p. 417.

“不思，而说”，可以说是理解拉康无意识主体理论的一把钥匙。一方面，“我思”与“我在”不可能同在，“我思”的自我事实上不知(*méconnaître*)“我在”的“我”，相反，在“我不思”时，“我在”的“我”反倒出现了，所以，拉康认为，笛卡儿那句著名的“我思，我在”应该改为“我思，我不在；我不思，我在”。(Je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser.)<sup>①</sup>另一方面，人是一种说话的存在物，因为，所谓实体的维度(*dimension*)，其实应该被写成“所说东西的寓所”(*dit-mension*)。<sup>②</sup>关于说话，可以从以下几个方面来理解：其一，真正的说话者是无意识，人类主体总以为是自我在说话，总以为说话是自我思维的产物，殊不知，这一切都是自我*méconnaissance*功能的表现。亚里士多德说，人用其灵魂来思考，拉康却说，人用其身体说话。“我用我的身体说话，这样做我自己并不知道。”<sup>③</sup>因为，能指已经进驻了身体，无意识在说话也就是身体在说话。进一步说，无意识可以说是身体性的，当然，这里所说的身体并不是指一种物质实体，而是指一种能指的构造物。由于能指是一种“可以听得见的设备或材料(*le matériel*)”，故无意识的能指性，或者说无意识的身体性，也可以说是一种“物质性”，拉康就曾经这样说过，“无意识就是这种从

① Lacan, *Écrits*, 1966, p. 517.

② Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 24-5. 需要指出的是，“dit”是法语动词“dire”(说)的分词形式，可以表示所说东西的意思，另外，“dit”一词词尾“t”在法语中并不发音。“mension”则是同音词“mansion”和“mention”的结合，前者源自拉丁语“mansio”(居住)一词，在法语中是指中世纪的时候舞台布景的任何一个部分，后者则有提及、批注或奖励等意思。参看英译本该词的脚注:Lacan, *Seminar XX*, 1998, p. 21, n. 21.)

③ Ibid. , p. 108.

能指到所指的不及物的物质化 (matérialisation) ”<sup>①</sup>。有意思的是,在拉康看来,这种“物质化”正是抵制任何意识虚无化的最佳武器。其二,真正的说话只能是一种“半说”(midire),“关于真理,只有半说”<sup>②</sup>。关于“半说”,可以从两方面来看,一方面,任何人类主体,包括患者和所谓的正常人,都不能做到全部说出,而只能是“半说”,因为“能指链”的线形决定了不可能同时都说出,因为无所指的能指不知道它最后指向哪里,因为欲望的真正对象是一种缺乏;另一方面,对精神分析中的患者来说,不但患者实际上只能做到“半说”,而且,还要求分析师鼓励患者“半说”,不要让患者有这样的错觉,即似乎他可以把全部都说出来(tout dire)<sup>③</sup>,“而是鼓励他说一些傻话(ces bêtises),全部问题都在这里”<sup>④</sup>。拉康经常称主体为愚蠢的主体,看起来似乎是指患者智力上不如常人——这也是常人对患者的一种普遍的看法——其实不然,愚蠢的主体并不专指患者,反而有可能与主体真实的生存状态联系在了一起,因为不思的说话正是患者通向其真相之路的前提。“因为我们就是用这些傻话来进行分析的……正是在好好先生他不再愿意思考这一范围内,我们或许将知道得稍微多一点,我们将从这些话——这些话不能反悔(se

---

① Lacan, 1970d, p. 69.

② Lacan, 1973a, p. 10.

③ 有意思的是,“tout dire”是弗洛伊德所说的“自由联想”的含义即“心里有什么就说什么”的法文的通常译文。弗洛伊德与拉康都主张一种不思的说,这一点无疑是相同的。不过,患者是否能够做到“心里有什么就说什么”,在这一点上,两者恐怕是有分歧的,因为,拉康认为,要求患者“心里有什么就说什么”,无疑是在迷惑(charmer)他,无助于患者走上领悟其真相的道路。

④ Lacan, Séminaire XX, 1975, p. 25.

dédire),这是游戏的规则——中得出某些结论。”<sup>①</sup>其三,说话是一种不思,一种走出自己,一种“忘我”(ex-sister)<sup>②</sup>,就是借助于他者,参与自由的能指游戏。当然,这与东方思想中的“忘我”概念要区分开来。我们知道,东方思想讲究冥想,冥想不是一种“我思”,恰恰相反,它正是为了消除任何我思的烦恼,这在佛家和道家中表现得尤为明显;另外,冥想必定是个人的一种修炼,往往是独处的,与面壁、打坐等形式结合在一起。拉康所说的“忘我”则不同,首先,精神分析学否认任何形式的个人修炼,尤其是不说话的个人冥想,在它看来,不管冥想还是其他什么修炼方式,都无法使主体领悟到其真实的生存状况即人根本上是一个说话存在物,原因很简单,因为他不说话。试图把东方思想与精神分析学结合起来,在精神分析历史上并非没有人尝试,荣格就是其中最出名的一位,不过,不管其对东方思想领悟了多少,一旦在分析层面上试图插入东方思想,几乎没有精神分析师会承认那是精神分析学的东西,而往往斥之为神秘主义。当然,那也是因为他们不理解的缘故。不过,两者的差别似乎无法调和。其次,精神分析学所说的主体的说话,并非一个自言自语,而是一种“四角游戏”。强调说话的重要性,并不意味着主体只要说话就能领悟到关于自身的真相,相反,就如我们在前面反复指出

---

① Lacan, *Séminaire XX*, 1975, p. 25.

② 拉康在此实际上借用了海德格尔的术语,“ex-sister”一词来自“ex-sistence”,后者是在翻译海德格尔著作时最初引入法语知识界的,其德语对应词是“ekstase”,源自希腊语,其本义有“走出去”、“从某物中分离出来”等等,后来也指精神的忘我或陶醉境界,海德格尔往往在本义上使用它,并把它与词根上相近的生存(existence)一词联系起来考虑,认为朝向未来筹划着的此在总是要走出自己。拉康则以此强调了分离的一面,认为人类主体根本上是分裂的。

的，惟有通过他者，主体才能走上领悟自身真相的道路。譬如，精神分析活动总是一种“对话”，而不可能把患者关闭起来让他自言自语。拉康派的不干预治疗手法，仅表现为“对话”方式的特殊性，不能把它等同于纯粹一个人的自言自语。客观地讲，精神分析学这种惟有依赖于他者才能领悟到主体自身真相的路子，在东方思想中是找不到的，倒像是一种基督教路子的变种。

## 参 考 书 目

### 一、法文部分

Aubert ( Jacques ) , Cheng ( François ) etc. , *Lacan , L'Écrit , L'Image* , Flammarion , 2000.

Darmon ( Marc ) : *Essais sur la Topologie Lacanienne* , Editions de L'Association Freudienne , 1990.

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

Lacan ( Jacques ) : « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité » , *Scilicet* , 1:51-60 , 1968. Rédigé en 1967. ( 1968b )

Lacan ( Jacques ) : « De Rome 53 à Rome 67 : La psychanalyse. Raison d'un échec » , *Scilicet* , 1:42-59 , 1968. Rédigé en 1967. ( 1968c )

Lacan ( Jacques ) : « La méprise du sujet supposé savoir » , *Scilicet* , 1:31-41 , 1968. ( 1968e )

Lacan ( Jacques ) : « Discours du 6 décembre 1967 à l'E. F. P. » , *Scilicet* , 2-3:9-29 , 1970. ( 1970b )

Lacan ( Jacques ) : « Radiophonie » , *Scilicet* , 2-3:55-99 , 1970. ( 1970d )

Lacan ( Jacques ) : « L'Étourdit » , *Scilicet* , 4: 5-51 , 1973. Rédigé en 1972. ( 1973a )

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1964*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, février 1973.

Lacan (Jacques) : *Télévision*, Éditions du Seuil, 1974.

Lacan (Jacques) : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Éditions du Seuil, 1975.

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre I, Les écrits techniques de Freud 1953-1954*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1975.

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XX, Encore 1972-1973*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1975.

Lacan (Jacques) : « C'est à la lecture de Freud... par Jacques Lacan », *Cahiers Cistre*, 3:9-17, 1977. ( 1977a )

Lacan (Jacques) : « Préface ». In A. Lemaire, *Jacques Lacan*, pages 5-16. Réédition Pierre Mardaga, Bruxelles, 1977. Rédigé en 1969. ( 1977b )

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954-1955*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1978.

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre III, Les psychoses 1955-1956*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1981.

Lacan (Jacques) : « Compte rendu d'enseignements », Omicar ?, 29:8-25, 1984. *Enseignements 1964-1968*. ( 1984b )

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le transfert 1960-1961*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, mars 1991.

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse 1969-1970*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, mars 1991.

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre IV, La relation d'objet 1956-1957*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, mars 1994.

Lacan (Jacques) : *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient 1957-1958*, Texte établi Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, mai 1998.

Lacan (Jacques) : «Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse», dans *Magazine Littéraire*, février 2004.

Lacan (Jacques) : *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant 1971*, inédit.

Lacan (Jacques) : *Séminaire XXIII, Sinthome, 1975-6*, inédit.

Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, sous la direction de Daniel Lagache, Presses Universitaires de France, 1967.

Marcel Bénabou etc., *789 Néologismes de Jacques Lacan*, EPEL, 2002.

Palmier (Jean-Michel) : *LACAN le Symbolique et l'imaginaire*, Editions Universitaires, 1972.

## 二、英文部分

Althusser, Louis. *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, trans. Jeffrey mehlman. New York: Columbia University Press, 1996.

Bannet, Eve Tavor. *Structuralism and the Logic of Dissent*. Micmillan Press Ltd, 1989.

Clément, Catherine. *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, trans. Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1983.

Drefus and Rabinow. *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, 1983.

Dufresne, Todd ( Editor ). *Returns of the “French Freud” : Freud, Lacan, and Beyond*. New York: Routledge, 1997.

Feher Gurewich, Judith and Tort, Michel. *The SUBJECT and the SELF: Lacan and American Psychoanalysis*. New Jersey: Jason Aronson Inc. , 1998.

Ferdinand de Saussure. *Course in General Linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, In Collaboration with Albert Reidlinger, Translated by Wade Baskin, China Social Sciences Publishing House ChengCheng Books Ltd. , 1999.

Ferry and Renaut. *French Philosophy of the Sixties*. The University of Massachusetts Press, 1990.

Foucault, Michel. *The Order of Thing*. New York: Vintage Books, 1973.

Freud, Anna. *The Ego and the Mechanism of Defense*. New

York: International University Press, 1946.

Freud, Sigmund. *The Standard Edition*, Vol. II, Vol. IV, Vol. V, Vol. VI, Vol. VII, Vol. VIII, Vol. XVIII, Vol. XIX, Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953.

———. *Collected Papers*, Vol. IV, (Authorized Translation under the Supervision of Joan Riviere). New York : Basic Books Inc. Publishers, 1959.

———. *Case Histories II: The 'rat man', Schreber, The 'wolf man'*, A case of female homosexuality, trans. under the general editorship of James Strachey. Penguin Books, 1984.

Gallop, Jane. *Reading Lacan*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.

Harasym, Sarah (Editor). *Levina and Lacan: The Missed Encounter*. State University of New York Press, 1998.

Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel, Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Assembled by Raymond Queneau, Edited by Allan Bloom, Translated from the French by James H. Nichols, Jr., Basic Books, Inc., Publishers, New York London, 1969.

Lacan, Jacques. *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, trans. Anthony Wilden. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1968.

———. *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. Tavistock Publication Press, 1977.

——. *On Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, trans. Bruce Fink. London: Macmillan, 1982.

——. *The seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique 1953-1954*, trans. John Forrester. New York: Norton, 1991.

——. *The seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. Sylvana Tomaselli. New York: Norton, 1991.

——. *The seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses*, trans. Russell Grigg. New York: Norton, 1997.

——. *The seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, trans. Dennis Porter. New York: Norton, 1997.

——. *The seminar of Jacques Lacan, Book XI :The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. Alan Sheridan. New York: Penguin Books, 1994.

——. *The seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, The Limits of love and knowledge, Encore 1972-1973*, trans. Bruce Fink. New York: Norton, 1998.

Laplanche and Pontalis. *The Language of Psychoanalysis*, trans. By Donald Nicholson-Smith, W. W. Norton & Company, New York London, 1973.

Ragland, Ellie. *Essays on the Pleasures of Death*. New York: Routledge, 1995.

——. *Jacques Lacan and Philosophy of psychoanalysis*. University of Illinois Press Urbana and Chicago, 1980.

Rice and Waugh. *Modern literary Theory: A Reader.* London: Edward Arnold Press, 1992.

Safouan. *The Fundamental Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, ed. Anna Shane. The Berkeley Seminars, October 1997, inedited.

———*Four lessons of psychoanalysis*, The Berkeley Seminars, 2001, inedited.

Samuels, Robert. *Between Philosophy & Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud.* New York: Routledge, 1993.

Sarup, Madan. *Jacques Lacan.* London: Harvester Wheatsheaf, 1992.

Schmidt, James. *Maurice Merleau-Ponty, between phenomenology and structuralism*, Macmillan Publishers Ltd, 1985.

### 三、中文部分

王国芳、郭本禹:《拉冈》,台湾生智,1997年。

杜声峰:《拉康结构主义精神分析学》,台北远流出版事业股份有限公司,1988年。

玛尔考姆·波微:《拉康》,牛宏宝、陈喜贵译,昆仑出版社,1999年。

利德和格罗夫斯:《拉康》,张君厚译,外语教学与研究出版社,2000年。

尼·格·波波娃:《法国的后弗洛伊德主义》,李亚卿译,东方出版社,1988年。

李幼蒸:《形上逻辑和本体虚无》,商务印书馆,2000年。

弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆,

1984 年。

《梦的解析》, 赖其万、符传孝译, 作家出版社, 1986 年。

柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》, 刘小枫等译, 华夏出版社, 2003 年。

笛卡儿:《第一哲学沉思集》, 庞景仁译, 商务印书馆, 1986 年。

《谈谈方法》, 王太庆译, 商务印书馆, 2000 年。

黑格尔:《精神现象学》, 上册, 贺麟、王玖兴译, 商务印书馆, 1981 年。

索绪尔:《普通语言学教程》, 高名凯译, 商务印书馆, 1996 年。

胡塞尔:《笛卡儿式的沉思》, 张廷国译, 中国城市出版社, 2002 年。

海德格尔:《存在与时间》, 陈嘉映、王庆节合译, 三联书店, 1987 年。

萨特:《存在与虚无》, 陈宣良等译, 杜小真校, 三联书店, 1987 年。

皮亚杰:《结构主义》, 倪连生、王琳译, 商务印书馆, 1984 年。

霍克斯:《结构主义和符号学》, 瞿铁印译, 上海译文出版社, 1987 年。

布洛克曼:《结构主义 莫斯科—布拉格—巴黎》, 李幼蒸译, 商务印书馆, 1987 年。

梯利:《西方哲学史》, 下册, 葛力译, 商务印书馆, 1979 年。

霍大同主编:《精神分析笔记》, 第 1 卷第 1 期, 第 2 卷第 3 期, 第 4 卷第 3 期, 成都精神分析中心内部刊物。

杨大春:《文本的世界——从结构主义到后结构主义》,中国社会科学出版社,1998年。

## 后记

屈指算来，离2001年博士毕业已有整整四个年头，从学生到教师，一个非常明显的感受是，纯粹看书的时间逐渐少了，干活的时间却日益增多。期间常存对博士论文进行修改的念头，无奈一来手头活老是忙个不停，二来修改博士论文也不算是个小工程，故迟迟未能动手。直到去年，本人硕士阶段的导师杨大春教授与人民出版社的喻阳先生策划出版一套《法国哲学与文化著译丛书》，本人的博士论文有幸被收入其中，后又经杨大春教授多次督促，才终于在去年暑期后正式着手修改工作。几年来对于拉康法文文本的补充阅读，使本人有了不少新的想法和新的认识，故改写颇为费时，至今年春天才基本完成。

值此付梓之际，首先感谢博士导师夏基松教授在就学期间的悉心指导，感谢硕士阶段导师杨大春教授这么多年来的指导与帮助，感谢陈健教授曾经给予的帮助与照顾；感谢博士论文答辩委员会主席倪梁康教授，答辩委员会成员及博士论文评阅人顾肃教授、任平教授、汪堂家教授、庞学铨教授、黄华新教授、杨大春教授和张国清教授。

另外要感谢霍大同教授与成都精神分析小组。2002年夏本人到成都参加中英澳哲学学院暑期语言哲学专题班，课外认识了霍大同教授与居飞先生等该小组成员，进而有幸结识一帮

经常来成都讲学的巴黎拉康派精神分析师如季广川先生 (Michel Guibal)、Cornaz Laurent 先生、Olivier Douville 先生和 Simone Lamberlin 女士等,他们对笔者帮助很大,不仅表现在提供资料、解答问题等方面,而且,通过聆听他们的讲座、与他们交谈以及与他们的信件来往等,让笔者领略到了活生生的精神分析学。回头重读拉康著作,收获颇大。其中有一个感受是,要想领会拉康及其具有浓厚哲学色彩的精神分析学,从理论上说,除了慢慢地去啃拉康原著以外,最好去读读拉康派分析师的各个专题讲习班和案例分析(可以到相关的各大网站上去寻找),市面上所见的关于拉康的英文出版著作大都价值不高;从实践上看,还是要做分析。霍大同教授一直鼓励笔者做分析,笔者也希望下半年去巴黎的时候能够做上一段时间的分析。

本书出版得到华南师范大学 211 项目中“社会主义市场经济与社会可持续发展”子项目部分资助,在此表示感谢。感谢人民出版社喻阳先生等的辛勤工作。

最后要特别感激内子秦琳,没有她默默地操持着家务和背后的支持,本人不可能在参加了工作之后仍然能一门心思地进行本书的改写。

黄作

2005 年夏于广州

责任编辑:喻 阳  
封面设计:肖 辉  
版式设计:程凤琴  
责任校对:吴志敏

**图书在版编目(CIP)数据**

不思之说——拉康主体理论研究/黄作著.  
—北京:人民出版社,2005.12  
(法国哲学与文化著译丛书/杨大春 主编)  
ISBN 7-01-005256-5  
I. 不… II. 黄… III. 拉康,M. L. (1901~1981)—哲学思想  
—研究 IV. B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 128816 号

**不思之说**  
——拉康主体理论研究  
BU SI ZHI SHUO

黄 作 著

人 人 书 出 版 发 行  
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2005 年 12 月第 1 版 2005 年 12 月北京第 1 次印刷  
开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:9.875  
字数:216 千字 印数:0,001~5,000 册

ISBN 7-01-005256-5 定价:21.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号  
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

## 雅克·拉康 简介

雅克·拉康 (Jacques Lacan, 1901—1981)，20世纪法国重要思想家，结构主义代表人物之一。他也是继弗洛伊德之后最杰出的精神分析家之一，被后人称为“法国的弗洛伊德”。在哲学界、文学批评理论、女性主义、(后)结构主义等领域中，他都占有一席重要之地。

精神病医生出身的拉康，追随弗洛伊德，毕生致力于探索一条既不同于精神病学又不同于心理学的精神分析学道路。他把结构主义语言学与精神分析学结合起来，把精神分析的治疗实践与哲学研究结合起来，由此对弗洛伊德的学说做了新的解释。他以思想精辟、文风怪异、语言晦涩、行为叛逆著称于世。1963年底被“国际精神分析学协会”(IPA)逐出，1964年创立“巴黎弗洛伊德学院”(EFP)，按照古代学院模式培养分析师，对抗IPA，1980年又解散了亲手创立的EFP。

拉康作品主要分为两部分：其一为《文集》(1966)与《其他文集》(2001)等文字作品；其二为从1951年至1980年历时30年的讲习班口述作品，其中已经结集出版的有*Livre I, II, III, IV, V, VII, VIII, XI, XVII*和XX。

自拉康的《文集》在1966年问世以来，世界各地（主要是欧美）关于他的研究活动就一直很兴盛，历经几十年而不衰。研究他的专著和论文是如此之多，以至于有人把这种现象称为“拉康产业”。

## 作 者 简 介

**黄 作** 男，1971年出生，浙江宁波人，浙江大学外国哲学专业博士毕业，现为华南师范大学哲学所外国哲学教研室副教授，从事西方哲学教学和研究工作，主要研究方向为拉康理论和当代法国哲学。在《哲学研究》等刊物发表论文多篇。

责任编辑：喻 阳  
封面设计：肖 辉  
版式设计：程凤琴

法国哲学与文化著译丛书  
Collection 《Philosophie et Culture》 en France

# 不思之说 —— 拉康主体理论研究

*Parlant sans Penser  
—— Recherches sur la théorie  
de sujet de Lacan*

拉康主要不是一个哲学家，不过他终生都在谈论近代哲学以来的一个哲学核心问题，即主体问题。一方面，他厌恶任何“我思”形式的主体，另一方面，他又提出了一种别样的主体：无意识主体或说话主体。

本书主要从两条路线展开，一条是时间的路线，另一条是拓扑空间的路线，最终汇集到主体的真相即无意识是主体之家。关于时间的路线，书中所说的时间主要指主体的发展历史。精神分析学强调主体的历史，其工作其实就是如何重构主体历史的问题。需要指出的是，无论是“镜像时期”还是“奥狄浦斯时期”，都不应该把它们理解为人类成长或成熟过程中的阶段——弗洛伊德的性欲三阶段则是典型的阶段说——而只能把它们当作具有某种意义的转折点。另外，自我是后来形成的，无疑应该从发展或时间的角度来看。至于

(说话)主体问题，曾经来华讲授精神分析学的巴黎精神分析师Simone女士认为拉康主要是从拓扑形态的角度来谈论主体的问题，并不是从时间维度来谈论的。“三界结”的拓扑学理论是拉康后期重点关注的领域，似乎并不像索卡尔所嘲笑的是一种伪学问，因为，据说后来与拉康共同工作的是两位法国顶尖的拓扑学家。拓扑学强调连续性，不容许撕裂或分离。

本书主要从哲学角度深入系统地解析了拉康的无意识主体理论，角度新颖，论说通透。

ISBN 7-01-005256-5



9 787010 052564 >

ISBN 7-01-005256-5

定价：21.00元