

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 思想主體的套疊：拉岡與德希達

Invagination of Thinking Subjects: Lacan and Derrida

doi:10.6752/JCS.201006\_(11).0013

文化研究, (11), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (11), 2010

作者/Author：沈志中(Chih-Chung Shen)

頁數/Page：189-217

出版日期/Publication Date：2010/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006\\_\(11\).0013](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_(11).0013)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



研究論文 Articles

文化研究 第十一期 2010年秋季  
Router: A Journal of Cultural Studies  
Autumn 2010 No.11: 189-217

Invagination of Thinking Subjects: Lacan and Derrida

Chih-Chung Shen

思想主體的套疊：  
拉岡與德希達

沈志中

沈志中，台灣大學外文系助理教授  
電子信箱：ccshen@ntu.edu.tw

投稿日期：2010年3月26日。接受刊登日期：2010年9月19日。

## 摘要

笛卡爾以降，哲學長期將主體抽離出主體自身，而將它等同於一種可認識的客體。如此，在所謂主、客對立的二元論中，對立只不過是假象。主體與外在世界的客體無異，它不過是一種被外在客體的知識所預設出來的東西，是外在客體的替身、陰影。

相對地，精神分析始終主張主體並非處在一種二元的主、客對立局面，亦即非笛卡爾式的認知或被認知的客體，而是一種被捕捉在動力的、經濟與拓樸關係網絡中的獵物；或就拉岡觀點而言，被捕捉在「說」與「話」之間的慾望辯證網絡中的獵物。這是精神分析為現代所帶來的革命意義之一，那麼這個革命完成了嗎？

從傅柯所展開的知識考古視野，我們可以質疑若現代的生命主體已接受過精神分析的洗禮，那麼思想主體呢？換言之，何以一個專有名詞能夠代表一個思想或理論學說，如拉岡的精神分析、傅柯的思想、德希達的解構主義等？處在精神分析時代——借用德希達借用傅柯的話（此處的雙重借用已經點出思想主體的悖謬性）——應該如何去描述思想主體的系譜關係？

一個思想（精神分析）與三個或四個專有名詞（佛洛伊德、傅柯、拉岡—德希達）將是本文對思想主體「套疊關係」的思考起點。

**關鍵詞：**拉岡、德希達、套疊、愛、思想主體

## Abstract

Since R. Descartes, philosophy has long detached the subject from itself and equalled it to a comprehensible object. In this so-called dichotomy between subject and object, the dichotomy is merely an illusion. Subject is no different from the external world; it is merely something presupposed by the knowledge of the external object, a substitute or shadow of the external object.

By contrast, psychoanalysis has always insisted that the subject never be understood from a dichotomy of subject and object relationship. It is not a Cartesian cognizing or cognized subject, but a prey caught in the dynamic, economic, and topographical network; or to put it in J. Lacan's view, it is a prey caught in the dialectics of desire between enunciating (*énonciation*) and enunciation (*énoncé*). If this is one of revolutions that psychoanalysis brings to the modern time, then is this revolution completed?

Viewed from the archaeology of knowledge proposed by M. Foucault, we may question that if the modern living subject has undergone the trial of psychoanalysis, then how about the thinking subject? In other words, why can a proper name represent a body of thought or a theory, such as Lacan's psychoanalysis, Foucault's thought, or J. Derrida's deconstructionism? Situated in an era of psychoanalysis—to borrow what Derrida borrowed from Foucault (here the double borrowing has revealed the paradox of thinking subject)—how should we describe the genealogy of thinking subject?

A body of thought (psychoanalysis) and three or four proper names (Freud, Foucault, Lacan-Derrida) will serve as the paper's starting point on "invagination" of thinking subjects.

**Keywords:** Lacan, Derrida, invagination, love, thinking subjects

1961年拉岡(Jacques Lacan)試圖解釋慾望如何在透過語言被提出爲要求時受到語言的異化，亦即慾望如何受到意符鏈效應的挾持，他一反以往始終以語言學的意符(significant)來說明慾望的辯證，而是稱慾望像是一道一筆畫下的痕跡，一種文字書寫與恆久留下日期的檔案：

在此畫下一道痕跡(trace) [……] 一筆圈限出來，如此被隔離，並且具有一種可說是表意文字的(idéographique)力量 [……] 這個要求(demande)構成主體當中雖然是潛在但無法被他知悉的永恆的索求。這是一種狀態，一本填滿的筆記。並非某種膠卷上銘記的負片的語音記錄所留下的抑揚頓挫，並非一個磁帶，而是一個痕跡，永恆留下日期的痕跡。一種錄音(enregistrement)，是的，但前提是必須強調這個字當中的記錄(register)，以及歸檔(classement)與檔案(dossier)。一種記憶，是的，但就這個詞在電子機器中的意義而言。(Lacan *Séminaire VIII*: 120-121)

這段引文若非註明是引述拉岡，很容易讓人以爲是出自德希達(Jacques Derrida)。甚至這段引文就摘要著德希達對精神分析的閱讀。正如1967年在〈佛洛伊德與書寫場景〉(Freud et la scène de l'écriture)，德希達透過對佛洛伊德〈科學心理學大綱〉(Entwurf einer Psychologie)中用以解釋願望的「關路」(Bahnung)所提出的「幾近概念」(quasi-concept)：「痕跡」(trace)、「延異」(difference)。同時德希達也強調佛洛伊德後設心理學所論的精神裝置始終仰賴某種「書寫」(écriture)的類比(Derrida 1967a)。甚至到了1995年，「記錄」、「檔案」與「記憶」等概念都仍再度回到德希達對佛洛伊德的閱讀中。(Derrida 1995)

以這段引文作爲開始，本文並不企圖指出拉岡的思想「早於」德希達的思想，或德希達的思想如何「後遺地」賦予拉岡思想其意義。這麼作將陷入某種精神病性質的論述的無盡鏡像比較關係，正如無數探討拉岡與德希達關係的著作所示。本文所要提出的問題是，若不顧及「學院書寫的倫理原則」，爲何像這樣一段漂浮的文字，能夠被指定爲是出自某個專有人名，如拉岡或德希達？特別是當拉岡與德希達均不再只是單純的作者，那麼應如何去思考所謂的學院書寫？

當然，這個問題本身也是一個引述。這是傅柯(Michel Foucault)在1969年所提出的問題：「什麼是作者？」(Qu'est-ce qu'un auteur?)。但先別困擾於在思想史評論、在傅柯所謂的廣義「論述性」

(discursivité)中，怎麼樣都無法不引述的困境，因為傅柯所提的問題正是擺脫這個泥沼的答案。

傅柯引述貝克特(Samuel Beckett)：「誰說有什麼重要，誰說了誰說有什麼重要」(Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle)，並藉此質疑「作者」的觀念，這個「構成思想史、知識史、文學史、哲學史和科學史中重要的個體化時刻」(Foucault 1994: 792)。傅柯一再強調，對作者觀念的質疑並非爲了指出思想主體或作者的不存在，而是爲了凸顯出讓論述成爲可能的「作者－功能」(fonction-auteur)或「論述性的創立者」(instaurateur de discursivité)。他指出：

去重複作者已經消失這樣空洞的論斷是不足夠的〔……〕  
必須要做的是去發現如此因作者的消失而空下來的空間，  
去緊盯著空白與缺口的重新分配，去監視因這個消失所出現  
的空地、留白的功能。(Foucault 1994: 796)

因此，若在論述中無法避免引述作者，那麼必須知道的是這些被引述的作者並非單純的思想或學說的主體，而是構成並且決定我們論述可能性之「跨論述的」(transdiscursive)「作者－功能」：

作者－功能涉及的是包圍、決定、組織著論述寰宇的律法與機構系統。它並非以相同形式與同一方式作用於所有論述、所有時代與所有文明形式中。它並不是由將一個論述自然地指派給其生產者所定義，而是由一系列特定與複雜的作業所定義。它並不單純地指涉到一個真實的個人，它可以同時是許多個自我(ego)、許多主體－位置(positions-sujets)，讓不同類別的個體可以來占據。(Foucault 1994: 804)

自笛卡爾(René Descartes)以降，哲學始終將主體抽離出主體自身，並將它等同於一種可認識的客體。以致於，在所謂主、客對立的二元論中，對立只不過是假象。主體與外在世界的客體無異，它不過是一種被外在客體的知識所預設出來的東西，是外在客體的替身、陰影。相對地，精神分析始終主張主體並非處在一種二元的主、客對立局面，亦即非笛卡爾式的認知或被認知的主體，而是一種被捕捉在動力、經濟與拓樸關係網絡中的獵物；或就拉岡觀點而言，被捕捉在「說」(enunciation)與「話」(énoncé)之間的慾望辯證網絡中的獵

物。這是精神分析為現代所帶來的革命意義之一。如此，若從傅柯所展開的知識論述考古視野來看，可以說現代的生命主體已接受過精神分析的洗禮，那麼所謂思想主體或作者呢？當人們就某作者的思想，如「拉岡的思想」、「德希達的思想」侃侃而談時，難道不應自問這個革命完成了嗎？何以一個「專有名詞」能夠代表一個思想或理論學說，如「拉岡的精神分析」或「德希達的解構主義」等？「處在精神分析時代」——借用德希達借用傅柯的話（此處的雙重借用已經點出思想主體的悖謬性）——應該如何去描述思想主體的系譜關係？

本文試著從德希達對拉岡的愛來鋪陳這個問題。而這當然不是去回答什麼是作者的問題，而是試著從「傅柯」這個「作者－功能」所廓清的論述視野中，去看某種不可能的思想主體與論述的拓樸關係。而拉岡與德希達只是這個理論嘗試中的兩個例子，或更正確地說，一個例子。

這是兩個例子。一方面拉岡的論述始終以他自己的方式引述其他作者，不僅他對佛洛伊德的閱讀如此，對哲學作者如柏拉圖(Plato)、康德(Immanuel Kant)、黑格爾(G.W.F. Hegel)、海德格(Martin Heidegger)，或對文學作者如索福克里斯(Sophocles)、莎士比亞(William Shakespeare)、薩德(Marquis de Sade)的閱讀也都如此。正如拉岡在對傅柯演說的回應中，能夠擦拭掉傅柯而說傅柯所質疑的「回到……」，正符合他所謂「回到佛洛伊德」的意義(Foucault 1994: 820)。而另一方面，德希達的論述則是不斷地透過自我引述、自我論述，來閱讀其他作者。一者透過引述別的作者來申論自己，另一者則透過引述自己來申論別的作者，拉岡與德希達都「各自以自己的方式」凸顯出作者在一個新的論述中的消失。

而為何拉岡與德希達這又是同一個例子？——這也正是本文的假設——因為他們是同一個「作者－功能」：「拉岡－德希達」讓一種處在精神分析時代的特殊知識系譜關係成為可能。為了呈現這個「作者－功能」，我們必須從德希達與拉岡的愛談起。

## 一、德希達與拉岡的愛

德希達愛拉岡。這是德希達在1990年名為「拉岡與哲學家」的研討會上發表的一篇演說的標題：〈獻給拉岡的愛〉(Pour l'amour de Lacan)。在他與拉岡的關係中，德希達假設，若他說：「我們彼此非常相愛，拉岡和我」(nous nous sommes beaucoup aimé, Lacan et moi)，他肯定議場中會有許多人受不了。但受不了的原因倒不是因為驚訝，彷彿突然發現一段地下戀情，而是他們早已知道這個戀情，但堅持認為這不該發生（拉岡不可能愛他，拉岡愛我們才對）。特別是，更不該在一個人死後，獨自一人自滿地說「『我們』相愛」。於是德希達改口說：

我們彼此非常相愛，拉岡和我，各自以他高興的方式或我們的方式(nous nous sommes beaucoup aimé, Lacan et moi, chacun comme il lui aura plu, chacun à sa manière ou chacun à notre manière)。 (Derrida 1996: 61)

這裡「隨他高興」，是拉岡送給德希達的書上的題辭，是他們倆人之間的私語，是拉岡給予德希達「隨他高興」地在另一個人死後獨自一人說他們倆人的許可。而與拉岡的信念相反，一人死後另一人獨自說「我們」不正是凸顯信件永遠達不到收件者的過程。對方死了，他永遠聽不見我說我非常愛他。但這也是愛能夠被說出的唯一方式，總是一個人說「我們彼此相愛」！

正如拉岡所言，所有愛的諾言(fides)都是訴說著兩人關係的獨白。如「妳是我的女人」(tu es ma femme)或「你是我的主人」(tu es mon maître)，在這類話中，「你」就在我的話中，而為了肯定這一點，我只能代替你發言。話語是從我這裡發出，但訊息卻是他者那裡來，如此，為了把你納入我的話語中，我替你說「我們相愛」(Lacan *Séminaire III*: 47)。

同樣地，在德希達對佛洛伊德《超越快感原則》(*Jenseits des Lustprinzips*, 1920)的閱讀中，他也從「言語行動」(speech act)的角度衡量佛洛伊德文本的雙重性。一如佛洛伊德在該文開頭寫道：「在

精神分析理論中，我們認定……」。這表示，佛洛伊德創造了精神分析，精神分析理論存在了二十多年，其不可動搖的成果與其契約化的機構，讓佛洛伊德能夠稱「我—我們」，將「我—佛洛伊德」等同於我們。似乎佛洛伊德的簽名代表了「精神分析理論」（專有名詞）的所有支持者——代表了一個不可分之運動的「訴求」或「厲害關係」（la cause）。如此，與一般其他科學的描述不同，佛洛伊德一方面描述精神分析所認定之結論，另一方面也透過「言語行動」重申他作為精神分析創始者的不可動搖地位。在這個描述中，佛洛伊德既非理論者，亦非知識論者或科學史家，而是精神分析論述的創立者、作者。因此，這場景就像是某人寫了一則訊息給自己，透過掛號信告訴自己一個論述歷史的存在，而信中的內容正是他自己為這個論述開啓序幕。這是為何德希達將此稱為「我寫給我們」（Je nous écrit），而當中的動詞是第三人稱（Derrida 1980: 292-293）。

如此，在「拉岡和我，我們彼此相愛」這個愛的獨白中，德希達強調，因為這個「我們」使得當中的任一者很難被稱為主體。因為一者總是跟隨著另一者，總是另一者曾經這麼做過、也必須這麼獨自一人說過。（Derrida 1996: 62）

就這個愛的宣告來說，拉岡與哲學（家）的關係有一個地下歷史，若非是地下情史。拉岡與哲學文本、甚至文學文本都有著一種不尋常的關係，亦即不是學院式的闡釋與評論的關係。在德希達眼中，拉岡遠比佛洛伊德更接近哲學家（更像、也更親近哲學家）。而且，正因為拉岡搬演出哲學家的慾望，因而有助於開啓某種新的哲學文化，而不同於學院式職業哲學家的評論文化。同樣地，也是在這樣新的哲學文化中，更有必要去探討拉岡與哲學家的關係。特別是拉岡與德希達的不尋常關係。

德希達深愛拉岡，然而就在這場紀念拉岡的場合上，德希達無法哀悼拉岡。為何對於他口中鍾愛的拉岡，德希達無法進行哀悼的工作？這個不可能的哀悼，不僅因為德希達必須透過自己的死，透過

被除名，才能去哀悼拉岡的死<sup>1</sup>！而且正如〈獻給拉岡的愛〉一文所示，德希達不得不經由論述自己來論述拉岡，以致於他對拉岡的哀悼，就像是對自己的哀悼一樣。

在此重提德希達對拉岡的不可能的哀悼，並重新翻開相關的檔案，這並非爲了重回早已公開的醜聞，而是希望從這個不可能的哀悼中去反省思想主體的關係。亦即，是什麼樣複雜的「密室」效應讓這個哀悼成爲不可能？而這個不可能的哀悼，將使所有思想史上關於「拉岡『與』德希達」的「與」必須被置入括弧、被以粗體、斜體表示，或被劃掉或打上叉叉。德希達對拉岡的愛可以提供一定程度的思考線索，讓人看見德希達與拉岡兩人分別對佛洛伊德閱讀的差異，以及日後這兩個論述如何交會，構築成一種不可分的密室關係。

德希達一生寫了許多哀悼文，人們甚至將這些紀念文編纂成書(Derrida 2003)。然而該書編者們似乎遺忘了德希達在1976年爲亞伯拉罕與托羅克(Nicolas Abraham and Maria Torok)著作《密室字：狼人的密語》(*Cryptonymie: Le Verbier de l'homme aux loups*)所寫的長篇序文〈除外〉(Fors)其實也是一篇悼文。這個遺忘並非沒有原因，它在最深層涉及令人難以掌握的德希達和精神分析的知識系譜關係。而德希達對精神分析的閱讀也正是圍繞著知識的系譜、知識主體與知識傳遞問題。

且先從最表面的關連來看。許多人在當時都不知道德希達這篇序文是一篇悼文，當然拉岡很可能也不知道。他在1977年1月11日的講座L'insu que sait當中提到亞伯拉罕與托羅克的新書，並且表示驚訝，他強調書中所探索的「被密室化的字」(cryptonymie)，是他在講座中早已談過的意符的「除權棄絕」(forclusion)問題。拉岡的驚訝不無道理，「被密室化的字」的概念確實會讓人聯想到拉岡在第三講座《精神病》(*Séminaire III: Les psychoses*, 1981)中對狼人斷指幻覺的詮釋。特

---

1 此處指的是1990年「拉岡與哲學家」研討會。關於這個研討會所發生的除名風波，請參照《拉岡與哲學家》(*Lacan avec les philosophes*)論文集所附之通信檔案。

別是拉岡指出，狼人幻覺出現時是如何地無法言語。換句話說，有某些意符在狼人的象徵系統中被「除權棄絕」，使得它們只能以幻覺的方式復返。「被密室化的字」與「除權棄絕」這兩個概念的關係，確實有待進一步的釐清。

總之，拉岡總是覺得被抄襲，他甚至自責一切都是他的錯，因為他開了頭，因而衍生出這些讓人迷途的小路。然而他提到最令他驚訝的還不是這本迷途的書，而是這本書「生出一些小嘍嘍」(qu'il fasse des petits)。這些小嘍嘍是誰？拉岡指名道姓：

這個人我不知道他是不是有接受分析——但事實上我相信他有。不過這是個假設，這個人就是某個叫做德希達的人，為這本書作序的人。他寫了一篇絕對熱烈、激情的序文，從當中我看出某種和我不知道這兩位分析師當中哪一位有關的激動。可以肯定的是這個激動將他們連在一起。而我不認為，雖然我曾開啓這條研究道路，我不認為這本書和這篇序文寫得很好。(Lacan *Séminaire XXIV*: 65)

甚至，拉岡以某種先見之明的口吻表示，他知道他這麼說，他的學生們一定會去讀這本書，不過他倒是希望學生們不要這麼作。在此拉岡難道不是以父親的形象自居，某種思想的父親，而德希達正是他所生出的小嘍嘍？無論如何，這段軼事是德希達在哀悼拉岡時的獨白。而這個獨白顯露出拉岡所謂最不自然的愛：父子之間的愛。

拉岡如何看待愛情，特別是哲學家的愛情呢？和佛洛伊德對哲學的刻意迴避不同，拉岡的愛情論述敞開雙臂擁抱哲學文本。他在1960-1961年的第八講座《傳會、其主體不等性、其所謂的情境，以及其技術上的探索》(*Le transfert dans sa disparité, sa prétendue situation, ses excursions techniques*)便從西方思想的愛情論述起源柏拉圖的《宴饗篇》(*Symposium*)出發，探討愛情的關係。拉岡認為，若能澄清愛情的問題就等於是解釋了「傳會」的基礎，進而也回答了他在1959-1960年第七講座《精神分析倫理學》(*L'éthique de la psychanalyse*)所提出之分析師的慾望與分析倫理問題。因此，拉岡特別強調他對《宴饗篇》的閱讀並非一門哲學課，他要凸顯的是柏拉圖透過蘇格拉底的愛所呈現的哲學家的迷戀(*schwarmerei*)，亦即哲學家對「純粹知識」(*episteme*)的愛。

在對《宴饗篇》的閱讀中，拉岡強調的是愛情關係中「愛人」(aimant)與「被愛」(aimé)位置之間關係的不對稱。對拉岡而言，「愛是給予人自己沒有的東西」(Lacan *Séminaire VIII*: 46)。因此，愛人會主動去愛，其特徵就在於作為慾望主體，他有所欠缺，但他不知道他欠缺什麼。相對地，處於「被愛客體位置」的人則是「不知道自己有什麼」可以讓對方愛(Lacan *Séminaire VIII*: 53)。如此一來，在「愛人」與「被愛」之間幾乎沒有任何的交集。只要陷入愛的經驗就必然落入這個不協調的深淵。一者的欠缺並非另一者所有的東西，愛就是如此的不和諧關係。因此，愛情並非單純的主體與主體之關係。希臘文稱「被愛」為eromenos或中性的eromenon，亦即中性功能、非主動、非被動的名詞「客體」(ta taidika)。這顯示「被愛」與成為客體息息相關。愛情並非相互主體性，在愛戀關係中，被愛並非被看成是和我一樣的主體。愛情關係中另有一個更深刻的向度，也就是主體與客體的關係。但這並非傳統哲學中對立的主體與客體，而是「慾望主體」與「慾望客體」的關係。對拉岡而言，這就是愛情中的慾望向度。愛情是慾望與被慾望客體的關係，在當中他者的存在並非是一個主體，而是處於被愛位置的客體。正如在所有表達愛的語言中就可看出主體在愛戀關係中的異化，如「我愛你」、je t' aime、I love you，在所有這些語言中，被愛者都是處於「受格」也就是客體的位置。如此，愛情就只能是在這個作為客體的他者的存在上所投射出的所有幻想。

但拉岡強調，也正是在這個不可能性當中，愛顯示了它的奇蹟。慾望所針對的對象不是一個主體而是一個客體，愛情關係的開端正具有此種客體關係的性質，亦即對所愛客體的慾望，才讓愛情得以產生。如此，在愛情關係中，一開始占據主動位置的是「愛人」，而處於受格、客體位置的則是「被愛」，而愛情奇蹟的產生就在於「愛人」的功能替代了「被愛」的功能的隱喻過程中：

愛情像意義〔……〕愛情是一個隱喻，若就我們所說，隱喻是〔意符的〕替代。〔……〕因為作為欠缺之主體的érostès、愛人的功能，取代了érôménos、被愛客體的功能，才產生了愛情的意義。(Lacan *Séminaire VIII*: 53)

爲了這個愛情隱喻，拉岡甚至創造了一個愛情神話：

就像是人伸手去摘採成熟的果子、綻放的玫瑰或翻動燃燒的柴火。但果子的成熟、花朵的美貌與柴火的燃燒則與這隻手有著密切的關係。但這就像是在這隻手靠近客體的過程中，還沒有碰到客體時，客體也產生了某種變化，而從果子與花朵或柴火中伸出另一隻手和您的手遭遇。這時候在果子封閉的充實性、在花朵開放的充實性、在燃燒的手的爆炸中，是您的手僵住了——這時候，這裡發生的，就是愛情。(Lacan *Séminaire VIII*: 69)

如此，手牽手，這就是愛。但不要以爲這樣手牽手就皆大歡喜、百年好合。因爲當作爲客體的被愛也伸出手時，他的功能就從被愛的客體成爲另一個慾望主體，成爲一個「愛人」。拉岡藉由這個兩隻手或手牽手神話來解釋愛情，因爲對拉岡而言，所有的神話均涉及不可解釋的真實，而慾望所呼應的東西，正是不可解釋的東西。因而上述的手牽手愛情結構只是表面上看似對稱關係，但實際上一點也不對稱，更不是回報的關係。這也是《宴饗篇》中愛情辯證的關鍵。因爲從柴火中伸出的這隻炙熱的手，並不是伸向愛人，而是伸向另一個慾望客體。整個轉變的過程就像是愛人取代了被愛的位置。換言之，被愛因爲處於被愛的位置而成爲另一個慾望主體。

由此，拉岡認爲應從意符的角度來看愛的過程：愛就是意義的產生，因爲它是一種意符的替代效應，亦即隱喻效應。愛情是經由意符的替代作用所產生的意義。是「愛人」作爲一個欠缺的主體的功能，取代了被愛的人的功能，才產生了愛的意義。<sup>2</sup>

如此，處於慾望辯證關係中的愛始終是一種不可能的愛，因爲當中所涉及的是兩個主體和一個他者位置的三元關係，正如拉岡借用柏羅丁(Plotinus)所論的基督教之愛說明愛情的三位一體關係：聖父、聖子與聖靈(Lacan *Séminaire VIII*: 59-60)。父與子，正如拉岡所言，是所有親屬關係中最不自然的關係，而父與子之間的第三個項目正是愛情(Lacan *Séminaire VIII*: 69)。而這個父子關係，也是德希達與拉岡之愛

2 關於拉岡理論中愛情與慾望辯證之關係，另請參閱拙作：〈論愛情：精神分析觀點〉（即將刊登於《中外文學》）。

的糾結之一。

德希達曾提及他第二次和拉岡見面時，在宴會席間曾告訴拉岡一件關於自己兒子的軼事<sup>3</sup>。有一次德希達的兒子睡覺前，在媽媽面前問爸爸：爲什麼你這樣看我。爸爸：「因爲你很帥。」兒子卻表示爸爸的讚美讓他想死。德希達有些擔心，便追問兒子怎麼回事。兒子說：「我不喜歡自己」。爸爸：「從什麼時候開始？」兒子：「從我說話時開始」。這時媽媽把小孩抱在懷裡：「別擔心，我們愛你呀！」然後兒子大笑，說：「不，這不是真的，我是一個大騙子」。

拉岡聽到這事時沒什麼反應，但不久後德希達震驚地發現拉岡居然獨自一人，沒有說出德希達的名字，在1967年的演說中寫下這件事，並評論：「爸爸在此沒有認出，透過拿死來開玩笑，小孩自己對大寫他者提出的死巷考驗」。德希達強調，直到今天他都不能真正了解拉岡詮釋的意義何在。他反倒會去問，當拉岡說德希達是父親時，他是否要說的是兒子，亦即那個企圖玩弄死亡，而讓大寫他者面臨死巷的小孩，是拉岡的兒子或德希達的兒子？或者拉岡把德希達當成兒子？所有這些可能的詮釋都來自於拉岡對德希達的許可。也就是他在送給德希達書上的贈言：「獻給Jacques Derrida，這個致意，隨他怎麼看待都可以」(à Jacques Derrida, cet hommage à prendre comme il lui plaira)。這個贈言，德希達說他聽進去了，他終其一生都如拉岡所想地去使用這個致意，去回應這個致意。

德希達深愛拉岡，那麼是否在德希達因爲愛情隱喻而轉變成爲「愛人」之前，也曾有過深愛著他的拉岡？或許。但這麼一來，德希達所愛的拉岡和愛著德希達的拉岡還是同一個人嗎？反之，假設拉岡曾經愛過的德希達和口中說出「對拉岡的愛」的德希達是同一個人嗎？從這個不可能的愛的關係中，將可看出何以德希達無法哀悼拉岡。

---

3 德希達提到他真正和拉岡見面並交談只有兩次。第一次是1966年和拉岡一起受邀到美國巴爾的摩(Baltimore)發表論文。拉岡當時對他說的第一句話是感嘆：「沒想到必須要到這裡、到國外，才能見面！」而這句話也像是一種死後才能相見的感嘆，這次兩人談話的內容，正是拉岡自己死後將如何被閱讀，特別是被德希達閱讀。

## 二、從不可能的愛到不可能的哀悼

什麼是「哀悼」或佛洛伊德所稱的「哀悼工作」(Arbeit)？在〈哀悼與憂鬱〉(Trauer und Melancholie)當中，佛洛伊德從力比多——亦即「愛」——的觀點指出，哀悼是一種對失落客體的「體內化」(Einverleibung)。因此哀悼不可或缺的前提是「客體」必須先構成，之後才能透過內攝，完成哀悼的工作，接納客體的消失。在此，佛洛伊德所詮釋的哀悼與拉岡所理解的愛情非常的類似，兩者的共同特徵均為客體的形成與消失的過程。不過佛洛伊德並非將哀悼比較於愛情，而是比較於一種自戀性傷口：若正常的夢可比較於病態的自戀性精神障礙（即精神病），那麼被視為正常的哀悼應可對照於屬於精神病的憂鬱症。這一對照的根據在於哀悼與憂鬱二者均有「深度痛苦的憂傷情緒」、「對外界的不關心」、「失去愛的能力」、「所有活動的禁制」等特徵(Freud *G.W.X*: 429)。兩者的唯一差異在於哀悼並無自我感喪失的問題，而憂鬱則伴隨著自我感的減低，如百般的自責與期待被懲罰的妄想。

佛洛伊德解釋哀悼的工作在於「被愛」死去後，精神的現實測試原則顯示愛戀客體已不復存在，因而撤回所有與此客體相關的力比多挹注。但人並不輕易放棄已經固著的力比多位置，甚至試圖以精神病或幻覺式的願望幻想來維持客體的生命，於是哀悼的「工作」可被視為是這個痛苦的力比多撤回的過程。雖然哀悼最後能夠成功地將撤回的力比多重新挹注在新的客體上——這是為何哀悼是正常的——但這個過程並非一蹴可及。因為客體的挹注牽涉廣泛的物表象與字表象的關連，相對地哀悼的力比多撤回工作只能逐一地完成，因此哀悼必須消耗一定的時間與挹注的能量（甚至道德也是以此來衡量哀悼是否發生）。<sup>4</sup>

---

4 至於為何這樣的哀悼工作是痛苦的？佛洛伊德認為這和身體以及精神痛苦的性質有關，不是其力比多經濟論能夠解釋。但無論如何，可以肯定的是哀悼的工作完成之後，自我便再度恢復自由，可以再度將愛挹注於新的客體上，同時其活動也不再受到禁制。

由此可見，是愛戀客體的喪失與新客體的產生才讓哀悼成爲可能。這意味著哀悼是必須在拉岡所稱之慾望的客體轉喻過程中才成爲可能，而也這使得哀悼永遠處在一種後遺的時間中，如德希達在〈獻給拉岡的愛〉所說的「後遺的未來完成式」(future antérieur de l'après-coup)的未來時間向度中。一旦開始，哀悼就只能後遺地在未來才能完成，這是爲何哀悼與憂鬱只有一線之隔。

佛洛伊德指出，相對於哀悼通常是針對被愛客體的真正死亡，憂鬱中的客體喪失的性質顯得比較是「理念」(ideeller)上的，亦即被愛客體未必真正死去，只是被愛客體產生某種轉變而不再是被愛的客體（如未婚妻遭到變心的未婚夫拋棄了婚約）。甚至，經常憂鬱症患者並不清楚自己失去什麼東西，或他知道失去某人或某物，但並不知道他到底在這個人或東西上失去什麼。因此，相對於哀悼的失落是有意識的，憂鬱的失落則是無意識的。哀悼顯示自我完全被哀悼的工作所占據，但憂鬱卻顯示自我感的極度低落：患者總是自責、自覺一無是處，期待被排斥、被懲罰。儘管病人如此的自我評價與別人對他的看法不成比例，但佛洛伊德以哈姆雷特(Hamlet)的憂鬱爲例<sup>5</sup>，指出無論

---

5 莎士比亞創造出遲疑不決與優柔寡斷的哈姆雷特，無疑是經典的憂鬱形象。哈姆雷特爲什麼憂鬱？數個世紀以來《哈姆雷特》吸引了這麼多的文獻、傳記研究，啓發了那麼多的玄想，世界各地的不同論者一再將哈姆雷特比較於其他史詩人物，甚至與不同文化的史詩人物相提並論。但《哈姆雷特》的普遍性卻也更放大了它所引起的悖謬現象，如瓊斯(Earnest Jones)所言：「我們面臨一個明顯的悖論，也就是詩人和觀眾兩者的情感都同時受到一個衝突深深地撼動。而他們竟又對這個衝突的來源毫無意識——他們不是清醒的，他們不知道究竟怎麼了」（轉引自Lacan *Séminaire VI*: 264）。所有人都深受《哈姆雷特》感動，但卻沒有人能夠肯定地知道到底爲什麼？許多論者都強調哈姆雷特的憂鬱是因爲他是個不知道自己要什麼的人，遲遲無法採取行動爲父報仇。

而佛洛伊德在1900年《夢的解析》(*Die Traumdeutung*)的一個很長的註釋中，提到《伊底帕斯》(*Oedipus the King*)與《哈姆雷特》的對比。他認爲伊底帕斯與哈姆雷特最大的差異在於前者是無意識地一步步走向弑父的悲劇，並且受到懲罰。而哈姆雷特卻是有意識地去抑制弑父的慾望。哈姆雷特並非無法當機立斷之人，但卻無法替父親報仇，因爲仇人似乎實現了哈姆雷特的願望，以致於他對於弑父罪人的深仇大恨，混淆了對自己的自責。如此，隨著佛洛伊德的評論，以往傳統精神分析理論認爲這是因爲這個復仇的慾望是建立在哈姆雷特對母親的伊底帕斯慾望之上，換言之，當

病人的自責是否有理，如果他敢在別人面前如此自曝其短而毫不因此

他要殺死叔父克勞底斯(Claudius)為父親報仇時，他體認到自己也和叔父犯了同樣的罪。他同樣也曾希望殺死父親，取代他在母親身邊的位置。因此這個復仇的慾望和伊底帕斯慾望同時受到抑制，以致於哈姆雷特遲遲無法下定決心採取行動。哈姆雷特就像是叔父的共犯一樣，若他揭發後者的罪行，就等於揭發自己深藏的罪行。或從另一個角度來說，如果他對叔父下手，那麼他深藏的伊底帕斯記憶就會再度被喚醒，而讓他產生無比的罪惡感。(G.W. II-III: 271-273)

然而拉岡在第六講座《慾望及其詮釋》(*Désir et son interprétation*)中質疑這個來自佛洛伊德的傳統精神分析觀點。他強調，簡單的邏輯推論就可證明這個詮釋站不住腳，因為從伊底帕斯的觀點，我們也可以反過來說，如果哈姆雷特爽快地一劍刺死叔父，那麼他就不可以將原本自己內在深藏的罪惡感給外顯出來，在懲罰叔父的同時，也拯救了自己免於罪惡感的折磨？換句話說，如果確實哈姆雷特心中有伊底帕斯情結，那麼這個情結未必是與父親的復仇要求的命令相違背。就好像父親的鬼魂體現了哈姆雷特的超我，要他去懲罰心中那個古老的伊底帕斯罪人。其次，若哈姆雷特採取行動為父親復仇，那麼不也剛好符合其伊底帕斯的期待，實現他重回摯愛母親的懷抱的「自然慾望」？

因此對拉岡而言，若《哈姆雷特》的憂鬱涉及的僅是伊底帕斯的戀母弑父主題，那麼我們已經知之甚詳，不需要鬼魂從墳墓爬出來告訴我們。因此，不同於瓊斯等傳統精神分析論者，拉岡認為哈姆雷特被賦予為父親復仇的使命和童年與父親對抗的伊底帕斯行動並沒有任何關係。因為哈姆雷特和伊底帕斯不同。對哈姆雷特來說，伊底帕斯的罪惡一開始就存在，而不是最後才被揭露。因此他一開始就面對著這個原罪，並且必須在這個原罪的開端做出抉擇to be or not to be。哈姆雷特所面臨的存在問題，正是父親所告訴他的那個位置。也就是父親說他自己在沒有告解，在雙手還沾滿征戰的鮮血時被殺害，以致於他無法在生前償還一生所犯下的罪惡就死去，因而不得安息，只能成為遊魂。換句話說，對哈姆雷特而言，這是遭遇到他者沒有償還之罪惡的位置。同樣地，哈姆雷特一開始就知道自己的伊底帕斯罪惡，於是to be or not to be是兩難，to be等於是同時承擔自己的原罪，not to be則是不僅無法報殺父之仇，同時也讓他自己的弑父願望被實現，繼續不受制裁。換言之，問題在於如何償還一個自己沒有欠下的自己的債務。而首先，哈姆雷特是如何繼承一個自己沒有欠下的債務？

在《哈姆雷特》中，知道自己的罪的人是沒有償還其存在之罪的人。不僅哈姆雷特的父親如此，哈姆雷特也是如此。於是，若父親因為沒有償還罪惡而被迫成為遊魂，同樣地哈姆雷特也因為無法償還罪惡而成為人間的幽靈。他既無法在自己所處的位置上去償還債務，也無法就這樣留下這個債務。於是，他必須還債，但就他的處境而言，他只能讓他致命的一擊，先經由自己，然後才能復仇，刺殺弑父仇敵克勞底斯。

對拉岡而言，這個迂迴的復仇道路意味著慾望的修正。若在最後一幕復仇任務能夠完成，那是因為慾望經歷了某種修正。如此，慾望的修正才是這齣戲的關鍵所在。因此拉岡認為，莎士比亞在《哈姆雷特》中所呈現的是

羞愧，那麼他肯定是生病了。因為一般人總是尋求在公眾面前掩飾自己的卑微，但憂鬱患者不僅不畏懼自曝，甚至因此得到某種滿足：虐待傾向的滿足。

---

從人類有始以來伊底帕斯根本結構的某種變貌，換言之它呈現的是一種非典型的衝突。透過修改伊底帕斯衝突，莎士比亞讓慾望的問題上演，在當中人不僅被慾望所掌控、包圍，而且他必須在這迷宮中找出慾望的位置所在。

拉岡指出哈姆雷特內在有兩個傾向，一是由父親權威與他對父親的愛所支配的復仇無上命令，另一則是捍衛母親、保有母親的傾向。而這兩個傾向原本都應該驅使哈姆雷特去採取復仇行動，但最後這兩個傾向卻沒有任何結果。哈姆雷特之憂鬱的謎就在這裡。他的行動並非無關緊要，而是一道迫切的命令，但他卻無法達成使命。這道謎就像斯芬克斯(Sphinx)的謎，在精神分析之前是無解的。而雖然佛洛伊德提出了伊底帕斯的解釋，但拉岡以簡單的邏輯論證就顯示這個解釋不夠充分。在此，拉岡認為他可以提出比佛洛伊德更精確、更深入的說明，亦即——這是拉岡閱讀《哈姆雷特》的關鍵所在——哈姆雷特所面臨的並非是他「對母親的慾望」(désir pour la mere)，而是拉岡在慾望辯證當中所強調的「母親的慾望」(désir de la mere)。這特別表現在《哈姆雷特》的戲中戲之後，他被傳喚到母親寢室和母親的面對面對話。

對拉岡而言，這場與母親面對面的對談，也是點出《哈姆雷特》問題核心的線索。因為在這場會面之後，哈姆雷特就從優柔寡斷的性格，變成像是吃了熊心豹膽一樣的勇猛，他毫不遲疑地接受克勞底斯精心設計的要謀害他的決鬥，與奧菲莉亞(Ophelia)的兄弟萊阿提斯(Laertes)的決鬥。是此時哈姆雷特才成為一位令人不寒而慄的殺手。而整個性格轉變的關鍵頂點，就在於哈姆雷特縱身跳下奧菲莉亞的墓穴與萊阿提斯爭奪擁抱奧菲莉亞屍首的那一幕。為何哈姆雷特這麼作？是因為他受不了表現出這麼誇張過度哀悼的是別人而不是他自己？拉岡強調，劇本當中完全沒有任何描述或對話的段落能解釋為何哈姆雷特激動地跳進墓穴當中。哈姆雷特僅提到，萊阿提斯這個誇張的痛苦讓他覺得受到羞辱(to outface me with leaping in her grave)。而拉岡強調，在此，哈姆雷特和萊阿提斯在觀眾看不到的墓穴扭打爭奪奧菲莉亞的屍首是一個重要的關鍵，因為這顯示哈姆雷特是透過自我與類似者自戀影像（萊阿提斯曾是哈姆雷特鍾愛的朋友）的認同關係才能完成他的哀悼。

同樣也是經由相同的認同模式，哈姆雷特才能重新找回其慾望的位置。是在這裡發生了某事，讓哈姆雷特成為男人，成為能夠主動採取行動、能夠戰鬥、殺人的男人。拉岡認為，莎士比亞在戲中安排萊阿提斯這樣的角色，並且讓他在關鍵時刻去扮演哈姆雷特的模範、典範，去支撐起哈姆雷特的肢體血肉，讓哈姆雷特能夠滿腔熱血地投身其中，並且像是換個人似地走出來，那是因為在這個時刻，在面對類似者與其客體的關係上，哈姆雷特重新抓住了他的慾望。

總之，若從哀悼的角度來看，那麼憂鬱的謎就在於明明失去的是客體或對象，但憂鬱者的話所道出的卻是其自我的喪失。因而佛洛伊德以第二拓樸論所提出的自我分裂來解釋自我喪失的現象。他指出，自我的發展過程是經由自我的分裂。自我分裂成兩部分，導致一邊以批評態度去衡量另一邊，彷彿將另一邊當成客體。佛洛伊德在此將批評的這一方稱為「良心」或「道德意識」(Gewissen)，在第二拓樸論中則稱為「超我」(Überich)。如此自我發展的特徵是它的分裂，但這個分裂有時也會導致疾病，使得一部分的自我不僅被批評，甚至引起反感而被排斥。憂鬱便是如此，患者抱怨的從來都不是具體的身體殘障、瘦弱、外貌醜陋或社會地位低下。<sup>6</sup>於是，若仔細聽憂鬱者的自責，會發現那些責備並不適用於他自己身上，而比較是一種對別人的指控：「他們的自責其實是指責」(ihre Klagen sind Anklagen)(Freud *G.W.X*: 434)。這解釋了為何既無須羞愧也無須隱藏，因為他們對自己的所有貶抑，所說的其實另有其人。那麼為何別人會進入到自我當中，以致於憂鬱者可以罵自己就等於罵別人？就像哈姆雷特必須殺死自己才能殺死別人？

佛洛伊德解釋，外在的客體進入自我當中的原因在於「體內化」(Einverleibung)或當時被混淆的「內攝」(Introjektion)：因為人的愛戀客體選擇是依照自戀的模式，以致於當愛戀關係生變時，哀悼能夠將挹注在客體上的力比多撤回，重新挹注在新的客體，但憂鬱卻是將力比多撤回後挹注在自我之上，連帶地在自我內部形成對被拋棄的客體的認同關係。於是客體的陰影就落在自我之上，而被另一部分的自我嚴厲譴責與殘酷批評。如此，客體的失落變成自我的失落，自我和愛戀客體的外在衝突變成自我批評和自我認同之間的內部衝突。<sup>7</sup>(Freud *G.W.X*: 435)

6 唯一例外是貧窮，佛洛伊德會解釋，這和力比多退轉回到肛門期有關，而肛門期的特徵是糞便被等同於具有價值的財物。

7 佛洛伊德也強調此種精神病性質的自戀性認同和歇斯底里性認同的差異。兩者雖然都造成內部的衝突，但自戀性認同當中心體完全被等同於自我，而歇斯底里性認同則保有某種程度的自我/客體差異（歇斯底里某種程度地模仿客體的動作與其神經支配）。

至於為何在憂鬱中，原本與客體的愛戀關係，在客體被體內化之後變成是怨恨？佛洛伊德則以愛戀關係本質的愛恨「矛盾雙重」傾向 (Ambivalenz) 解釋。引起憂鬱的因素不僅是因客體死去造成的失落，還包括傷害、輕蔑、失望等，這些更廣泛的因素，更能引起憂鬱中愛與恨的矛盾雙重性。若在放棄客體之後，對客體的愛沒有被放棄，而是隱身在自戀性認同中，那麼同時存在的恨就被用來對這個自我構成的替代物進行辱罵、貶抑、折磨，並藉此獲得虐待性滿足。因而，憂鬱者的自我折磨，原本是對外在客體的虐待性傾向，但這股傾向現在轉回針對著自己已經分裂的自我。

因此，憂鬱症對於客體的力比多挹注產生兩個結果：在失去客體的同時，一方面力比多挹注退轉回到自戀性認同，而另一方面，在矛盾雙重性的影響下，這個退轉也被關連到時間上最接近的力比多階段，亦即肛門—虐待期。只有此種由對外轉而對自我的虐待傾向，才能解釋憂鬱者的自殺傾向的謎。憂鬱者自殺的前提是，首先必須有客體挹注的逆轉，並因此使自我被當成客體，如此原本自我對外在客體的敵意才能轉而針對自己。如此，在對象力比多挹注退轉成自戀性挹注時，雖然客體被放棄了，但它卻以一種寄生蟲的方式存在於自我當中，並且比自我具有更大的力量。特別是在兩個極端的情感狀態——熱戀與自殺——我們可以看到此種自我完全被客體所吞噬的現象。

### 三、愛情的密室

對於佛洛伊德賴以解釋憂鬱與哀悼之差異的「體內化」與「內攝」概念的混淆，亞伯拉罕與托羅克首度於1950年代對精神分析後設心理學概念的「反語義」(Anasémic) 閱讀工作中，嘗試予以區分。對這兩位作者而言，正如克萊恩 (Melanie Klein) 對兒童的觀察所顯示，透過吞噬而併入的「體內化」顯然是一種「幻想」，而將客體力比多撤回的「內攝」則是一種「過程」(Abraham and Torok 1987: 257)。但佛洛伊德卻在〈哀悼與憂鬱〉一文中將「幻想」當成是一種自我分裂的具體產物。為了解釋佛洛伊德理論的這個矛盾，亞伯拉罕與托羅克

嘗試去區分「內攝」與「體內化」的概念，並提出「密室」(crypte)<sup>8</sup>的構想。亞伯拉罕與托羅克指出，「體內化」幻想的功能在於在精神內部創造出精神所蒙受的喪失的情境。它的特徵是透過某種「魔法」(magic)而避免去吞噬或想像去吞噬難以吞嚥的失去的客體。因此，「體內化」幻想顯然是拒絕哀悼的結果，換言之拒絕將伴隨著客體失去的力比多挹注重新內攝到自我。

亞伯拉罕與托羅克重新定義費倫齊(Sándor Ferenczi)所提出的「內攝」構想，認為內攝的原型是空洞的嘴和母親的關係。這張空洞的嘴一開始透過哭喊，繼而再與擁有語言的母親的互動中，促成語言的誕生以換取延遲的滿足。因此，學會用文字來塞滿空洞的嘴就是內攝的原型。然而當空洞的嘴無法發出某些字時，內攝的管道被封閉，才產生將此無法命名的客體直接納入體內的幻想。亦即空洞的嘴無法再以文字去填滿，才退回到更早以「食物（實物）」去填滿的幻想方式。

而為何內攝的話語文字會欠缺？而導致「內攝」的過程退轉成「體內化」的幻想？亞伯拉罕與托羅克認為：

這只可能是它涉及了一個不可或缺的自戀性客體的突然喪失，而這個喪失的性質又禁止了它的溝通。除此之外，「體內化」沒有理由發生。(Abraham and Torok 1987: 264)

因而體內化的前提是一個「不可言說的」(indicible)客體的喪失。若客體的喪失可以言說，就能引起內攝，進而完成哀悼。是不可

---

8 正如本文審查人所指出，crypte一詞亦影射著「墓穴」。該詞源自拉丁文crypta意謂「地下洞穴」(caveau souterrain)，通常用於指稱隱於教堂之下的「墓穴」(sépulture)。因此，該詞的涵義毫無疑問地也涉及德希達論述中的「亡靈、幽魂」(spéctre)議題，而構成本文所論拉岡、德希達兩人關係中的某種糾結的「密室語」。這不僅使得該詞的中文翻譯顯得困難重重，其所衍生的議題更是超乎本文所能處理的範圍。此外，拉丁文crypta原是借自希臘文kruptein（隱藏）。而該詞也同時用於解剖學表示「器官表面上不規則的坑洞」，以及昆蟲學上表示「隱藏寄生在其他昆蟲卵中的昆蟲」。若就精神分析所論的「心靈器官」(Seelenorgane)而言，亞伯拉罕與托羅克很可能也引申該詞的解剖學意義。在無法全面探討該詞所展開之不同向度的遺憾下，本文仍暫時將該詞翻譯為「密室」。參閱Rey(1998)。

言說的客體喪失，才使得哀悼成爲不可能因而造成體內化的幻想。

然而卻有許多拒絕哀悼的例子顯然並未有體內化的幻想產生。如某人失去了其被愛，但他仍然孤單地在餐廳用兩份餐點，彷彿死去的人就坐在他對面。顯然他並未體內化他的被愛，而是相反地透過這個分享的儀式，他更可以將被愛維持在他的精神之外。透過用食物來塞滿嘴巴，他就不用去吞嚥死去的人。同樣地，葬禮的餐宴也具有相同的目的：讓活著的人分享食物，就可以讓死人安葬在土裡而非在活著的人當中。這顯示即使哀悼是不可能的，體內化也未必會發生。於是，要產生體內化的幻想，除了因不可言說而無法內攝之外，還必須這個喪失首先被認可。在上述的例子，徹底拒絕被愛的死——如拉岡所稱，予以「除權棄絕」——以致幻覺出被愛的繼續存在，便阻止了體內化的產生。

隨著「內攝」與「體內化」的概念區分，亞伯拉罕與托羅克進一步解釋了體內化幻想的特徵：在精神中形成一個「密室」。當失去的被愛客體不僅不可言說，而且這一原先認可的喪失被繼而徹底否認時<sup>9</sup>，所有不可能說出的字、無法被回憶的場景、流不出的眼淚，就和著創傷被吞下去、被封存：「不可言說的哀悼在主體當中安置了一個祕密洞穴」（Abraham and Torok 1987: 266）。如此這個密室就在無意識當中隔離出一個被隱藏的無意識幻想世界。

---

9 感謝審查人的提醒，此處的描述確實容易造成概念的混淆，讓人不知體內化的條件究竟是客體喪失被認可還是被否認，因此需進一步說明。體內化的條件不僅在於客體的喪失無法被言說，而且也必須先被認可，繼而才會因爲被「否認」(déni)而無語地塵封在密室中。假使該客體的喪失一開始就被「拒絕」(rejet)，那麼它就處於拉岡所謂的除權棄絕狀態，既無法被肯定，也無法被否定，因而只能以幻覺的形式從現實當中復返。這個「否認」的機制，正是佛洛伊德在〈否定〉(Verneinung)一文所欲提出的構想，亦即「否定」僅能作用在一種「原初肯定」(Bejahung)之上。因此，與原初肯定對立的並非否定，而是原初快感自我的「排除、拒絕」(Verwerfung)。後者，對拉岡而言，正是被排除在象徵範疇之外的「除權棄絕」(forclusion)。如此，若客體的喪失被拒絕、不被認可，其結果將是幻覺的產生，只有當客體喪失先被認可，繼而在無法言說的情境下被否認，才造成體內化的幻想和密室形成的條件。

亞伯拉罕與托羅克舉了一個臨床案例說明此種「精神密室」的現象：一位男孩在青春期時開始出現偷竊女性內衣的症狀。在許多年的分析之後，男孩偶然說溜嘴，他解釋為何他要偷女性內衣時提到「『她』這個年紀需要穿女性內衣」。亞伯拉罕與托羅克這才發現這個男孩有位大他兩歲的姊姊曾經在童年時誘惑過他，而這個姊姊在八歲的時候死去。此後，男孩就是以這樣精神密室的方式，隨身帶著他的姊姊。以致於，男孩青春期之後覺得姊姊這個時候也需要女性內衣。男孩的精神密室中就這樣居住著活著的姊姊，男孩並且無意識地去跟隨姊姊的成長。因為姊姊對男孩的誘惑發生在男孩學會語言之前，以致姊姊構成一個不可言說的客體，讓哀悼所需的內攝無法產生。於是，體內化成爲唯一的彌補方式。男孩與姊姊共享著一個不可言說的祕密，姊姊死後，男孩就帶著這樣一種精神密室。

不難理解密室的構想與這個男孩的案例會啓發亞伯拉罕與托羅克在1970-1975年間對佛洛伊德「狼人案例」的重新閱讀。一方面，正如這個男孩案例，狼人幼年也曾受姊姊誘惑，而後姊姊自殺。另一方面第二任分析師布倫瑞克(Ruth Mack Brunswick)的分析過程也顯示狼人童年罹患的不單純是神經症，而且有某種精神病核心，一直到成年仍然持續發作在他認爲鼻子上有坑洞的幻覺(Brunswick 1971)。這個重新閱讀讓亞伯拉罕與托羅克在1976年發表了《狼人語錄》(*Le verbiage de l'homme aux loups*)一書。而重要的是，德希達爲這本書作了長達73頁的序言，以致於他的序言就彷彿是這部書的密室一般。而且在這篇名爲〈除外〉(Fors)的序文中，德希達罕見地逐一引述、申論亞伯拉罕與托羅克所提出的每一個概念。德希達爲何這麼作？正是因爲這是一篇哀悼之作，是這個哀悼的過程，使得序文在此具有反客爲主的面貌。就在《狼人語錄》出版前，亞伯拉罕過世，以致於德希達必須冗長地、逐項地進行哀悼的工作。

然而在此若德希達可以爲精神分析師進行哀悼，爲何他無法哀悼另一個精神分析師？爲何德希達無法哀悼拉岡？

#### 四、德希達與拉岡的套疊

德希達無法哀悼拉岡，難道不是因為他對拉岡的愛所構成的密室關係？難道不是這個密室關係使得當德希達在思想層次上說「我」時，只能獨自地說著「我們」，他與拉岡？

德希達提到1966年他首次在巴爾的摩和拉岡見面，當時拉岡曾向他表示即將出版的《文集》(*Ecrits*)頁數過多，會有裝訂困難的憂慮。而後在1970年《文集》再版並出成兩冊時，拉岡解釋為何他將時序上較晚的「失竊信件講座」放在書的前面：「我所謂的字母審級(instance de la letter)是在所有文字學(grammarologie)之前」。而《論文字學》(*De la grammatologie*, 1967)是德希達不久前才出版的書。德希達不忘指出，就像許多沒有真正讀這本書的人一樣，拉岡也弄錯方向了。因為《論文字學》首先是對任何文字學的質疑，而非主張文字學。

從這個誤解與先後次序的主張（字母先於文字學），德希達展開三個拉岡與他的關係的三個議題事項：交會、後遺的完成式、邊界的交會性套疊或分析的情境。

德希達和拉岡的交會在哪裡？1960年代，德希達正展開他的解構工業，而同時拉岡也正進行他將精神分析哲學化的工作。拉岡強調意符的至上性、邏輯中心論與陽具中心論，並以此方針重新閱讀佛洛伊德。因而，在德希達眼中，拉岡的論述儼然是解構閱讀最重要的對象之一。而這個交會（交火）最悖謬之處是與拉岡對佛洛伊德的閱讀相反，德希達從〈佛洛伊德與書寫場景〉一文以來，所理解的精神分析，正是一種解構的欲力的呈現。精神分析呈現的是對「現存」、「現存意識」或「自我的現存意識」的解構。

於是這個交會最好的註腳，正如德希達在1971年《立場》(*Positions*)中一個長篇註釋中所說：

循著他〔拉岡〕的道路以及他的特殊要求，繼續我的工作。無論這個工作是否在某些軸線上必然接近拉岡的工作。甚至今天我也不排除這個可能性，更甚於其他人。(Derrida 1971: 116)

換言之，我在你當中，你在我當中，甚至「你濃我濃」的交會，這是何等的密室關係！

德希達表示，他這麼說難道不是對拉岡表示愛慕和景仰的最好方式，以他自己的方式給予拉岡敬意！在這交會之後，他們並沒有就此脫離，他們越來越密切，但這個密切的關係顯然不單純是哲學家與精神分析師的關係，而是一種論述的密室關係。在這之後拉岡的論述越來越走向哲學，越來越信賴哲學（黑格爾、科耶夫〔Alexandre Kojève〕、海德格等），而德希達則越來越從精神分析中找到解構的根據地。在這個論述密室關係中，德希達指出拉岡論述在他自己的論述中成長的八個議題：

1. 在拉岡論述中，意符（字母或信件）回歸其原本欠缺之位置必須經歷它自身的路線。因此意符不僅凸顯意符的存在與欠缺，而且它凸顯出它自身的途徑。

2. 拉岡強調意符從一開始脫離它的欠缺位置到回歸，都是同一個意符，這是意符的真理。而這個同一性的真理正是德希達持續質疑的問題。正如拉岡強調一封信始終回到它的目的地，那麼前提是這封信具有不可分的同一性，如拉岡所說，一封信被撕成碎片還是同一封信。對德希達而言，這正是他長期以來試圖解構的形上學「理型」（idéalité）。

3. 對充實話語(parole pleine)的質疑。拉岡認為「充實話語」是一種牽涉了大寫他者的話語，因而在分析情境中，充實話語是牽涉精神分析師的話語，相反地，單純對於過去的回憶僅是受制於想像的空洞話語。

4. 對充實話語的強調，也讓拉岡對「錄音」以及所有記錄工具的貶抑（因為那不是對著他者而說的話），因而也是對記錄與檔案的貶抑。德希達認為拉岡的態度與海德格對於技術的貶抑非常接近。如此，若拉岡將分析情境的話語限定在現存的語言（只有在當下的分析對話才有效應，錄下來的對話並沒有意義），如此將充實話語限定在語音—邏輯—陽具中心論，對德希達而言，這是非常古老的哲學元

素，始於柏拉圖一直到海德格。

5. 德希達也質疑拉岡賦予陽具意符的超驗優位性。對德希達而言，這是一種將真理維繫在對母親的閹割的學說。

6. 德希達認為，拉岡所強調的語音中心論（也就是以拼音文字為模式的思想）只能在特定的人種上成立。而拉岡自己在1972-1973年也推翻自己的這個構想——而這次是在文字學之後而不是之前。

7. 德希達質疑拉岡完全忽略文學文本的敘事結構、文本架構以及簽名的重要性（如拉岡對「失竊信件」或「哈姆雷特」的閱讀所示）。

8. 愛倫坡(Allan Poe)短篇所呈現的雙重效應的隱藏，讓拉岡所說的想像與象徵的界線無法維持，因而也讓拉岡的「象徵、想像與真實」三元向度論無法成立。而拉岡日後自己也回到這個問題並予以修正。

德希達強調他在1965-1971年之間，對拉岡失竊信件的閱讀，以及在《論文字學》與《立場》書中的主張，並非是一種封閉拉岡的企圖，而是試圖呈現拉岡論述的位移。而在這之後拉岡論述也不斷地自我重整、修正、甚至提出與先前論點相反的主張。特別是從1968年之後，拉岡越來越著重書寫的角色——他理解的書寫，而非德希達所論的書寫——以致於他在1972年講座《再次》(*Encore*)中寫下：「然而意符不能僅限於音素的材料而已」(Lacan *Séminaire XX*: 22)。在拉岡論述中「書寫元素」(grapheme)逐漸取代「音素」(phonème)的地位。但德希達並不因此自得其樂，因為他強調若拉岡是因為有真正地閱讀他才有這樣的改變，那麼拉岡就應該會理解他所謂的痕跡、延異等，事實上既非書寫也非音素。

總之，德希達認為拉岡這個理論轉向，將會使拉岡在《文集》出版之後其思想的未來與歷史更難以被書寫。特別是因為，拉岡是如此敏銳的聽者，而使得他的論述具有如此廣大的包含性，什麼都可以在當中被精密或祕密地寫入，尤其是在他的講座當中更是如此。換言之，不僅德希達的思想包藏著拉岡論述的密室，甚至拉岡思想也包含著德希達論述的密室。試想，這樣的思想密室邏輯，讓德希達如何可能哀悼拉岡？當他談論拉岡時，他也同時自曝，當他哀悼拉岡的

死，也就是哀悼自己的死。此種思想的密室邏輯，就呈現在德希達此處所稱的「邊界的交會性套疊」(invagination chiasmatic des bords) (Derrida 1996: 81)。

這個「邊界的交會性套疊」的概念仍然是一個自我引述。德希達在1979年論及布朗修(Maurice Blanchot)的《白日的瘋狂》(*La folie du jour*)時，便曾指出該書的開頭語結尾具有某種「邊界的雙重交會性套疊」(double invagination chiasmatic des bords)的敘事結構，使得閱讀「無法去區辨開始與結束的不可分的界線」(Derrida 1986: 244)。德希達以下圖1表示：

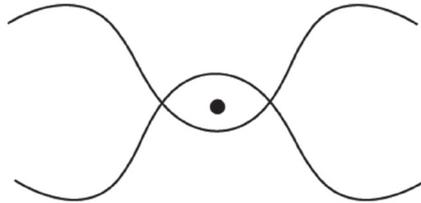


圖 1

該書開頭第一句話所展開的敘事軸線彷彿在文本體內形成一個內袋，產生一個套疊的形式（圖中上緣）。繼而文章結尾的最後一句話亦形成內袋進入文本體內（圖中下緣），於是構成雙重套疊的現象。(Derrida 1986: 271-272)

而在此德希達再度以這個構想指稱他的論述與拉岡的論述之間互為內在的密室關係。我們或許可以循著德希達提供的圖示，試著從上述不可能的愛情與哀悼來呈現這一論述的密室化套疊關係。

首先是德希達對拉岡的愛所呈現的三元關係（圖2）：

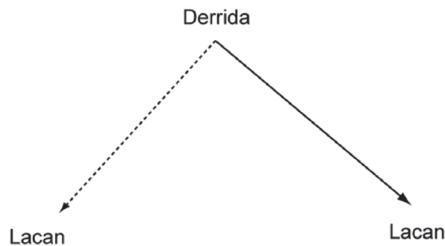


圖 2

其次，德希達成為愛人預設著拉岡對他的愛（圖3）：

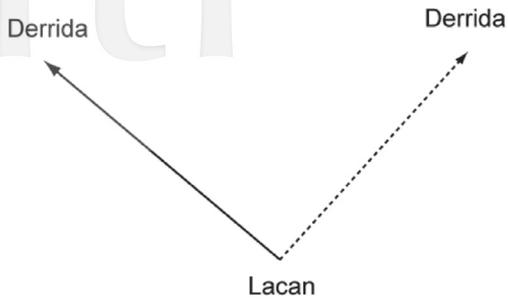


圖3

之後則是德希達與拉岡各自以自己的方式彼此不可能地相愛（圖4）。

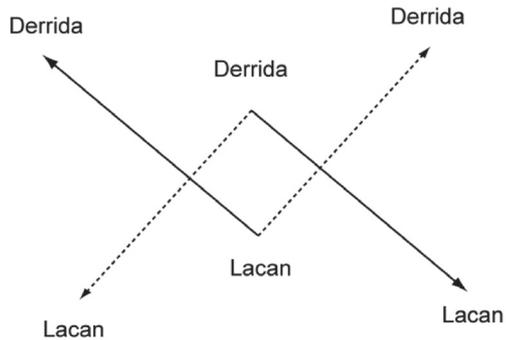


圖4

如此，便可從德希達與拉岡兩人不可能的愛的交會中，見到這兩個論述主體所構成的密室化套疊關係(invagination)（圖5）。

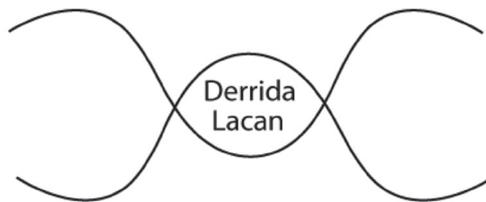


圖5

正如德希達在〈對佛洛伊德的玄想〉(Spéculer – Sur “Freud”)一文對於〈超越快感原則〉所呈現的無命題式閱讀，以及他對於專有人名一貫的關注與質疑，同樣地，德希達強調他對拉岡的閱讀也堅決不抱持任何立場。他對拉岡的閱讀不僅不是一種全面性、同質性的閱讀，甚至也不全然是一種批評，因為德希達也曾經指出拉岡理論是對的。特別是拉岡主張佛洛伊德的直覺，讓他強調力比多只有一種，也就是陽性的、主動的力比多。這點，德希達認為拉岡完全是正確的。

然而，德希達認為拉岡是對的，這對很多急於評判立場的讀者，特別是認為德希達是反拉岡的讀者而言，反而造成困擾。德希達不僅不批評拉岡，甚至他也認為他所有關於拉岡的書寫也都不是某種立在拉岡理論之上的後設論述，換句話說不是將拉岡視為評論的客體。德希達強調，他是透過自己的書寫，讓自己與拉岡處於一種無法封閉的場景中。他在許多議題上都持續和拉岡處於一種不封閉的對話場景：如偶然、獨特性、事件、遭遇、機運等。這些議題可以被歸納為是他想持續向拉岡提出的問題，而這些也是拉岡論述中，涉及了存在、人、動物與神等，對人所構成的問題。

最後，德希達在結論中指出，他與拉岡這種密室邏輯局面的三個衝突。首先他並不能接受「為死存在」(être pour la mort)的論點，無論這是就海德格或拉岡的方式提出來。因為他無法如此主張而不同時去面對這個主張所引起的問題與這個主張本身的移位。德希達不認為如拉岡所主張，死亡只會降臨在會死者身上。事實上，會死者永遠不會知道死為何物。相反地，只有不死的東西才會有死亡的體驗，因為它們沒有任何欠缺。

其次，德希達質疑所謂「分析情境」的構想是否還能持續。對拉岡而言，分析情境顯然是臨床機構化的產物（如學會、協會所掌控的構想），而不涉及痛苦或傳會(transfert)。否則拉岡在課堂上也不會隨便猜德希達是否有被分析或分析師的經驗。相反地，德希達認為我們並不需要精神分析場景才能遭遇到痛苦與傳會。更何況拉岡也可說是質疑分析師和分析者以及分析情境之界限的第一人。

最後，德希達始終質疑只能有一個人（無論是佛洛伊德或拉岡）、一個機構或一個專有名詞才能聲稱精神分析的要求（為何佛洛伊德學派主張只有佛洛伊德才是精神分析？拉岡學派就指稱只有拉岡才代表精神分析等……）。德希達認為這個問題終將隨著精神分析自身的解構而解構，不需要外力的解構或任何解構計畫。這些問題終將隨著精神分析情境與精神分析機構的解構而解構。

## 五、無法終結的結語

德希達這篇〈獻給拉岡的愛〉所凸顯不可能的哀悼，正顯示出德希達與拉岡的愛所構成的密室關係，而讓我們了解為何德希達無法哀悼拉岡而不陷入憂鬱。亦即處於一種「邊界的交會性套疊」狀態，德希達永遠只能在自戀性的傷口中哀悼拉岡。

本文試著從上述不可能的愛與不可能的哀悼所交織而成的密室關係，進一步鋪陳德希達在此所提出的思想主體的套疊關係。借用德希達的話來說，這個套疊關係禁止了任何思想史的閱讀與書寫去明確地區分思想主體或作者之間的無法分辨的界線。就此而言，拉岡「與」德希達，這並非兩個不同的思想主體，而是傅柯所稱的同一個「作者－功能」。是這個作者－功能使得今日精神分析與哲學論述的交融面貌成為可能。

然而，本文所論的一個思想（精神分析）與三個或四個專有名詞（佛洛伊德、傅柯、拉岡－德希達）只是對思想主體之「套疊關係」的思考起點。但，面對今日關於知識系譜的大量學院書寫，這個思考也只能停留在起點。

## 引用書目

Avtonomova et al. 1991. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel.

Abraham, Nicolas and Maria Torok. 1976. *Cryptonymie. Le Verbier de l'homme aux loups*. Paris: Aubier-Flammarion.

- . 1987. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion.
- Blanchot, Maurice. 1973. *La folie du jour*. Montpellier: Fata morgana.
- Brunswick, Ruth Mack. 1971. Supplément à l' "Extrait de l'histoire de d'une névrose infantile" de Freud (1945), in *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1967a. "Freud et la scène de l'écriture," in *L'écriture et la différence*, pp.293-340. Paris: Seuil.
- . 1967b. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- . 1971. *Positions*. Paris: Minuit.
- . 1980. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- . 1986. "La loi du genre," in *Parages*. Paris: Galilée.
- . 1995. *Mal d'archive*. Paris: Galilée.
- . 1996. *Résistances. De la psychanalyse*. Paris: Galilée.
- . 2003. *The Work of Mourning*, edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago : University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits, 1954-1988*, tome 1. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1900. "Die Traumdeutung", in *G.W. II-III*.
- . 1917. "Trauer und Melancholie," in *G.W. X*: 427-446.
- . 1920. "Jenseits des Lustprinzips", in *G.W. XIII*: 3-69.
- . 1950(1895). "Entwurf einer Psychologie," in *G.W. Nachtragsband*: 375-486.
- Lacan, Jacques. 1958-1959. *Le séminaire VI. Désir et son interprétation*, manuscrit.
- . 1966. *Ecrits*. Paris: Seuil.
- . 1975. *Le séminaire XX. Encore*. Paris: Seuil.
- . 1976-1977. *Le séminaire XXIV. L'insu que sait*, manuscrit.
- . 1981. *Le séminaire III. Les psychoses*. Paris: Seuil.
- . 1986. *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- . 2001. *Le séminaire VIII. Le transfert*. Paris: Seuil.
- Rey, Alain. 1998. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert.