

國立交通大學  
社會與文化研究所  
碩士論文

書寫快樂的功用：拉岡的邊界邏輯運算  
Writing the Functions of Pleasure:  
To Operate the Lacanian Logic of Limit

楊祐羽

指導教授：劉紀蕙 教授

中華民國 101 年 7 月

## 摘要

自我嘗試用現實原則代替快樂原則之際，同時也受到超我的命令所要求，可以講這難道不是呼應了生命驅力和死亡驅力的競逐？但困擾佛洛伊德跟許多人的問題是，一旦我們制訂那樣的區分，快樂的意義是否只保存在當中一邊，而另一邊是不快樂、過度快樂、抑或兩者皆然呢？由裝置結構之安穩運作來理解快樂，會指向驅力能量的約束，並且牽涉於拉岡所謂意符的相互連結。對比它的東西，則成為本身充滿疑問的概念而被想像作無法捉摸的實質部分。其間佔據特殊位置主導一切的是陽性意符，快樂與痛快之能重疊在這一關鍵邊界上。所有的意符個別經過陽性意符而被整合至一可確知的全體內，即是一項要緊的陽性意符式功用，儘管它仍引起某種向外超越快樂的欲望。另一方面，它跟痛快之能存在的關係要怎麼書寫則更富啟發性，那對每一件事物都在陽性意符式功用影響力之下是必須的設想。借神話式父母親角色去詮釋，畢竟只是輔助的便捷工具，而拉岡以書寫運動為議題敘述它，卻是一場精巧的安排。大他者自無關有性之質料偶然扭轉出差異，讓陽性意符停止不被書寫，這無可預期的變化不是不可能，其陰性的痛快之能亦非對立於陽性痛快之能。但陽性意符主導邊界調控的位置一設立，或說它已不停地被書寫時，痛快之能隨即僅餘有性外表，好似我們看待小對象的情況，而有性關係至此徒剩給人幻想了。那正是愛戀的傾向，受陽性意符限制的愛企圖避開變卦的危險，又宣稱自己不甘寂寞。

關鍵字：書寫、快樂原則、拉岡、邊界、陽性意符、痛快之能

## 誌謝

感謝我的指導教授劉紀蕙老師，這篇論文的漫長寫作中，劉老師給我最大的空間，又在需要時予我極多的協助，並且展現比我對自己更大的耐心。感謝兩位口試委員黃宗慧老師和沈志中老師的專業建議，在兩位老師的課堂上讓我開始對精神分析有探索的興趣與基礎。感謝所辦助理慧芳幫忙處理行政手續，使我順利地完成學業。感謝娟瑩阿姨的照顧，讓我在新竹彷彿有第二個家。感謝我的家人，尤其是爸媽對我無比的包容和支持。感謝所有在這段期間鼓勵過我或帶給我思考靈感的朋友，謝謝大家。

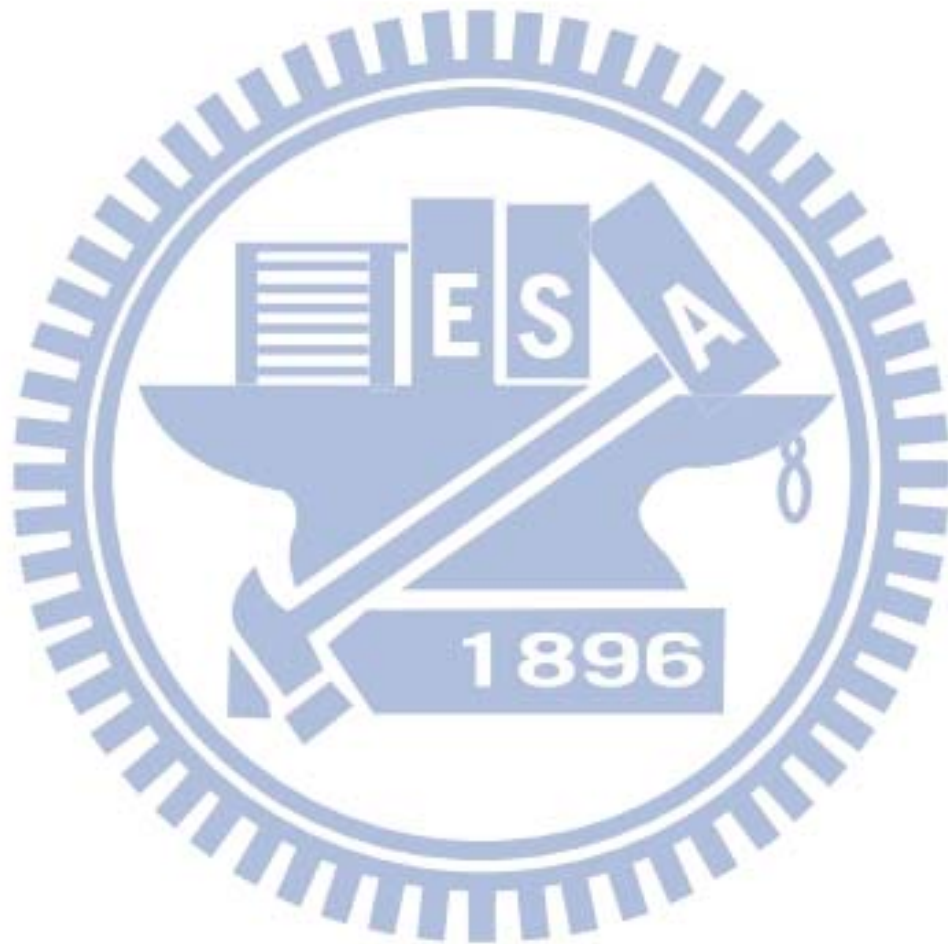


## 目次

摘要 .....	I
誌謝 .....	II
目次 .....	III
圖表目次.....	IV
第一章、緒論 .....	1
第二章、再次思考快樂原則 .....	7
第一節、誰的快樂原則 .....	7
第二節、建立與運作 .....	13
第三節、語言之結構 .....	21
第一節、認知意義 .....	21
第二節、欲望對象 .....	25
第四章、認識痛快之能 .....	33
第一節、全部與存在 .....	33
第二節、偶然地書寫 .....	43
第五章 結論 .....	53
參考書目 .....	55

圖表目次

圖 3-1 性分化公式.....30



## 第一章、緒論

法國精神分析師（analyst）拉岡（Jacques Lacan）頗受相關學者注意的《講座二十》（*Seminar XX*）當中，他對痛快之能（jouissance）這項理論概念所設想的「另一種」存在方法，可說是特別引發後續研究去進行探討的一個地方。既然如此，那也表示先前已經有就痛快之能而做的某些推定了，要再次來思索這一主題時，考慮的差異實際上是什麼樣子呢？因為有性分化（sexuation）公式的伴隨引介，將痛快之能呼應到所謂陽性和陰性的位置來予以區別，似乎會比較容易理解，於是《講座二十》往往被視為討論後者的一筆重要資源。不過，我們亦可多加留意，拉岡為何要補充他有關痛快之能的談法，其概念定義在先前堪稱清楚明確嗎？是充分地認識其限制才進而又衍生了不同解釋的嗎？抑或者要直至理論本身出現轉折供參照，精神分析（psychoanalysis）看待痛快之能始有不必去訴諸全然猜想的部分掌握呢？若這樣的提問再推一步，當初拉岡講快樂原則（pleasure principle）與痛快之能的「對比」來回應由佛洛伊德（Sigmund Freud）所留下的超越快樂原則之說，則那般的兩造關係定位，建立起的是何種知識邊界？如果不把此一原則輕易想像成僵固的約束，其實去探究痛快之能，是不是同時牽連著快樂有效主導之範圍的徹底延伸？

精神分析理論上關於快樂的爭議，從佛洛伊德那裡即跟人類心理的空間秩序建構相互重疊，而在拉岡為痛快之能找尋其貼切位置的過程中，他又怎麼來處理這些基礎項目？以此出發，對他們在這方面的各種概念嘗試展開規模龐雜的演化回顧並不是本文可完成的，但拉岡晚期自己所著手的部分重新表達，卻提供了許多精巧的安排讓我們聚焦於一系列問題的關鍵之處。事實上，他討論性分化公式的運算單元至遲由《講座十八》（*Seminar XVIII*）就已經開始，而是否在那樣的脈絡下，痛快之能的狀態才會受到較

仔細的考察？為什麼只是一組簡練非常的式子，卻有力實質地去承載信息？拉岡描述理論原則時趨近於數理化的手法，可謂語言結構更形嚴格的運用，他甚至宣稱「除了數學式以外的教學乃是笑話一場」(S19, II-3)。《講座十九》(*Seminar XIX*)這種大膽的聲明，至少是一記提醒，當癥結所在被迴避，究竟知識的頻繁生產還曾給思想觀點帶來任何啟示嗎？顧及於此，要碰觸《講座二十》的概念推移，則甫經匯集和重組在算式片段而牽扯到快樂之界定的相關成分有那些，便是可以先行切入的一點。本文擬藉其為分析主軸，檢視這一時期的拉岡如何去重寫理論的邊界功用，並且較審慎地勾勒出快樂原則與痛快之能的關係。

即使是由米勒 (Jaques-Alain Miller) 編輯的法文版本《講座十八》，都直到二零零七年方才正式付梓，而待《講座十九》出版，時間已至二零一一年。因為如此，相關的討論文獻主要仍環繞著《講座二十》的內容。至於《講座十八》和《講座十九》，雖然也會被提及，卻不像《講座二十》一般，受到那麼大的注意。維艾格 (Paul Verhaeghe) 〈拉岡對古典身心死結的回答：重返佛洛伊德的超越〔快樂原則〕〉(“Lacan’s Answer to the Classical Mind/Body Deadlock: Retracing Freud’s *Beyond*”)一文，主張《講座二十》延續了佛洛伊德從古典二元對立去別開生面的嘗試，也就是對心靈／身體、男性／女性、社會／自然這些分析架構的重新思索。維艾格認為，我們可以自佛洛伊德到拉岡的思路裡，發現傳統上對比的兩邊之間某種「循環 (circular) 卻非互相對反 (reciprocal)」的關係，但「代價是失掉那種對立想像中清晰而安全的優點以及它提供的本質錯覺，拉岡引介了基礎性的不可決定」(124-125)。維艾格更指出，《講座二十》這所謂有性關係 (sexual relationship) 的失敗，呼應著佛洛伊德對快樂原則的考慮，並牽連他面對心靈／身體問題時所持續構想的驅力 (drive) 概念。譬如說「生命驅力並非相反於死亡驅力，它們總是以奇怪的混合一起出現」，而

「我們每每遇到兩項之間不可能的關係，其中的一邊想要收回另一邊卻從未成功，竟然是因後者已成了前者的一部分」(130)。藉此，《超越快樂原則》(*Beyond the Pleasure Principle*) 作為議題參照點的意義漸漸地突顯出來。

針對快樂原則的解釋，拉普朗虛 (Jean Laplanche) 和彭大歷斯 (Jean-Bertrand Pontalis) 於《精神分析辭彙》(*The Language of Psychoanalysis*) 裡進行的辨析值得我們借鏡。他們看見難題的關鍵在「佛洛伊德所謂快樂原則是表示能量程度恆常的維持，或者使緊張降至最低程度之徹底減除」(324)，兩者不盡相同。用較為明確的方式來界定的話，那維持恆常能量的講法可以稱為「恆常原則」(principle of constancy)，而盡可能將之減低歸零的便是「涅槃原則」(Nirvana principle)。如果把這跟驅力的狀況相連繫，拉普朗虛與彭大歷斯的認知是「生命驅力試著維持並創造一些預設了高度緊張的生命統一體，反之死亡驅力則傾向將緊張絕對地縮減」(346)。面對理論上「超越快樂原則」必要與否的爭議，他們觀察到「當佛洛伊德採取一種把快樂原則混同於恆常原則的詮釋時，他才為超越快樂原則之原則或驅力力量辯護。相反地，當快樂原則被視為一項歸零原則(涅槃原則)時，其最終的根本特質便不再受到質疑」(324)。快樂原則本身如何被認定，確實需要仔細地處理。

論及某種非截然對立的關係，奇耶薩 (Lorenzo Chiesa) 在《主體性與他性：拉岡的哲學式閱讀》(*Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*) 中，就拉岡所謂符徵層次 (the symbolic) 跟實質層次 (the real) 作出的說明頗為貼切。他描述「符徵接觸了實質的他性 (otherness)，而實質意味著無法被符徵化的事物，但此一不可能性又內在於符徵層次，亦即符徵層次自然地防止自己全然符徵化」，「嚴格地說，並沒有超越符徵



層次的實質」(122)。這裡奇耶薩把實質視為「恆常的零」(homeostatic zero)，它在與符徵的交會下被設想成後者欠缺的那一項，而這當中發揮功用者，則是一個代表它的特別符號  $\Phi$ 。相對於實質的零，失落之負一和創造之正一皆由陽性意符 (phallus)  $\Phi$  去體現 (121)。符號語言系統架構上的轉折，可以說深刻影響精神分析理論思考的走向。

米勒〈痛快之能的典範〉(“Paradigm of Jouissance”)一文將痛快之能的概念演變按時間順序分階段介紹，他便特別強調痛快之能跟意符結構之間連結或分離的方式。拉岡晚期要著手於性分化公式以前，對早先的痛快之能談法已有所檢討修正，「痛快之能並非藉逾越 (transgression) 獲得，而是經意符帶來失落，是熵 (entropy) 的效果」。「《講座十七》(Seminar XVII) 著重在作為痛快之能標誌的意符上，主導意符 (master signifier) 歡慶痛快之能湧出時，既引介痛快之能的失落，也實現痛快之能的補充」(34-35)。意符和痛快之能如此相依，主要是去斟酌「快樂原則像痛快之能的天然障礙，故快樂的恆常與痛快之能的過分兩造對立起來」(21) 那樣的觀點。範圍邊界的限制和逾越在怎樣的歷程被連繫起來，就是一個要考慮的核心問題。

同為處理痛快之能，伊凡斯 (Dylan Evans) 〈從康德式倫理至神祕經驗：對痛快之能的探討〉(“From Kantian Ethics to Mystical Experiences: An Exploration of Jouissance”) 分項整理了它所涉及到的各種層面。回應將一切事物化約為語言的批評被他認為是拉岡發展痛快之能概念的重要因素，但這也使語言跟痛快之能的關係成為理論上的難題。伊凡斯指出「語言作為意符網路可能排除痛快之能而運作良好，不過那掩飾語言由字元 (lalangue) 支撐的事實，其間未連結、自由浮動且無意義的意符充分被痛快之能滲透」，所以「痛快之能不是單純超越語言的力量，而是語言內在

的力量」(13)。這正是拉岡構築性分化公式才對痛快之能形成的一種認識，他的邏輯算式如何界定陽性或陰性的位置，會提供我們更多洞見去把握相關環節。

芬克(Bruce Fink)的《拉岡式主體：語言與痛快感之間》(*The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*)結合部分臨床概念來發揮，他解釋拉岡所謂神經症(neurosis)主體的男女定義是以不同的方式被語言分裂。一個男人的全部皆為陽性意符式功用(phallic function)所限定，意即完全被語言異化(alienated)而遵循去勢(castration)，去勢的意思是指個體被要求放棄痛快之能，男人持續在符徵和實質之間保持距離。對男人的限制乃是一位原初父親，他以證明普遍規則的例外而存在，陽性意符式功用不適用於他，他不佔任何空間、不被律法限定，他就是作為邊界的法。相對於此，男人都被去勢，但是未去勢、無限制邊界的理想活在每個男人之中的某處。至於女人，一個女人不全受限於意符法則，她被語言異化但不完全被符徵秩序限定，只有部分被決定。可是找不到一個陽性意符式功用對其完全不運作的女人，每個女人至少部分被陽性意符式功用限定。陽性意符式功用完全不運作的時候，個體會變成精神病(psychotic)主體。男女之間不存在直接關係，如果雙方能相互定義，如同主動和被動之間的對立、互補，關係就存在。然而，兩造卻分別用與第三者，即符徵秩序之間的關係定義本身(102-112)。芬克透過詳加研究全體與部分的含意，觸及了主體以及他者彼此存在的關聯，有許多可參考之處。

本論文第一章，介紹問題意識、二手文獻回顧以及章節安排。第二章研討精神分析所謂快樂原則始終貫穿於理論各面向的根本情況，從而察看對核心原則定位的企圖怎麼帶出超越快樂那樣的邊界假設。其中，首節先援引佛洛伊德發展的心理裝置拓撲(topography)論，初步說明此一原則

可能呼應的思想層面。次節則著重在動力（**dynamics**）概念與快樂之間的種種關聯，繼續來呈現心理調控系統建立運作的過程。至於第三章裡的兩節，將扼要處理拉岡用以探索上述議題的方法，亦即結構語言學（**structural linguistics**）式的表達基本會如何重塑快樂之理論功用。然後，第四章藉由性分化公式之組成作為背景，思考具有對立性質的知識分析架構在痛快之能狀態的特定化問題上所扮演的角色。其下包括兩節，一節循「全部」和「存在」於算式當中的相應意義指涉，了解可能性（**possibility**）跟必須性（**necessity**）的關係怎樣去隨之疊起。接著的另一節，把部分要觸及不可能性（**impossibility**）與偶然性（**contingency**）的事項共同加入來判讀，強調這般的書寫運動是發生自語言功用的邊界，而岔離此處去想像拉岡增補他痛快之能的講法，往往就很難不延續先前既存的限制。第五章再度綜合以上，提出展望並作結。



## 第二章、再次思考快樂原則

從邊界一事來談的話，精神分析討論比較多的地方，可說是在於對人類心理意識（consciousness）前緣的研究上。那麼，這與追尋快樂的認定何以會重疊到彼此？而一個人他區別對象的價值意義時，在其知覺背後又有怎樣的運作解釋基礎？是否令人「最害怕的並不是丟掉特定的快樂，而是失去快樂（或痛苦）得以在當中被經驗的框架」（Zupančič, 9）？就揣度快樂原則可能的限制而言，佛洛伊德這方面的許多想法作為最重要的參考脈絡因為是拉岡承繼和發揮此一思路的背景，看後者微妙的邏輯運算所回應的理論問題如何產生，便要回到前者設想快樂之際曾進行的相關嘗試。

### 第一節、誰的快樂原則

現實生活中，一個人似乎不大可能同時進行各種不同的行為。因此，選擇一項行為意味著在同一時間放棄所有那些其他的可能。那麼，一項行為在某個時刻被選擇，而其他可能的行為被放棄，所根據的是什麼呢？在被選擇的行為之中，是不是有某些「應該」做，某些卻「不應該」做？如果存在這樣的分別，那分別的標準總是有可以依循的方法嗎？這些問題可說相當基礎，許多人曾經以不同的方式回答。譬如在西方，希臘時代的伊比鳩魯（Epicurus）主張「快樂」是連貫上述各問題的核心概念。他在”Letter to Menoeceus”一文中提到：「快樂是首要的好，以及天生的好。我們的一切追求和規避都開始於快樂，又回到快樂」。而且「我們不選擇所有的快樂，反而放棄許許多多的快樂，如果這些快樂會帶來更多痛苦的話」。相反地，「有許多痛苦比快樂要好，尤其是當這些痛苦持續了長時間後帶來更大快樂的時候」（32）。把快樂當作行為的最終目的，這樣的看法，被稱之為「快樂主義」（hedonism）。兩千多年後，精神分析理論討論的「快樂

原則」與所謂的「快樂主義」之間仍然頗有呼應之處。在《超越快樂原則》（*Beyond the Pleasure Principle*）這部作品的開頭，佛洛伊德認為「心理過程自動地受到快樂原則調控」，也就是會「避開不快而趨向快樂」（7）。雖然他在心理過程調控原則這個問題上還以「現實原則」（*reality principle*）作為補充，但根本而言，「這個〔現實〕原則不放棄追求最終的快樂，只是暫時忍受不快而將滿足延遲」（10）<sup>1</sup>，所以它和快樂原則並沒有顯著的矛盾。

《超越快樂原則》中，佛洛伊德藉由觀察他一歲半的外孫，對快樂此一主題展開許多思考。事情的背景是，小男孩在母親短暫離開時並不哭鬧，但他因而開始一個遊戲，將線軸丟掉時一邊發出「喔喔喔喔」的聲音，至於把它拉回之際則喊著「達」。佛洛伊德意識到「喔喔喔喔」和「達」分別代表德語裡的*fort*與*da*，亦即消失跟回來這裡的意思，所以他認為小男孩用遊戲演出了母親的離去和回返。但他對外孫把與母親分開的經驗重複當作遊戲有些不解，因為即使遊戲的後半段帶來快樂，小男孩卻往往只不停地進行前半段。結果佛洛伊德想到的其中一種解釋為「起初他處於被動狀態，他被經驗制服，然而經過遊戲去重複那個不快樂他取得了主動位置，這可能是主導驅力的運作，跟記憶本身的快樂與否無關」（16）<sup>2</sup>，另一項可能的說明是那也滿足報復的衝動，意即親自將離開的人送走，這從小孩會把像看醫生之類不快樂的經驗施加於同伴身上當遊戲玩就可以發現。「所以心理上為控制受迫經驗所作的處理，要說獨立於快樂原則之外

---

<sup>1</sup> “This latter principle does not abandon the intention of ultimately obtaining pleasure, but it nevertheless demands and carries into effect the postponement of satisfaction, the abandonment of a number of possibilities of gaining satisfaction and temporary toleration of unpleasure as a step on the long indirect road to pleasure.” (10)

<sup>2</sup> “At the outset he was in a passive situation – he was overpowered by the experience; but, by repeating it, unpleasurable though it was, as a game, he took on an active part. These efforts might be put down to an instinct for mastery that was acting independently of whether the memory was in itself pleasurable or not.” (16)

還是令人懷疑，畢竟那些重複帶著另一種快樂，儘管不是直接的」(16)<sup>3</sup>。

佛洛伊德也注意到，對於快樂的經驗，小孩在重複一事上仍有值得討論的地方，即孩童會堅持它要是全然相同的重複。就成人而言，佛洛伊德舉例像笑話說第二次時已經沒什麼效果、戲劇若再度登台張力亦不如首演，即使是一本精彩的書，很難讓人讀完之後想立刻又重看一遍。但幼童卻不厭其煩地玩一模一樣的遊戲，甚至有人講了精彩故事給他聽的話，他喜歡一直重複聽同樣的故事而非新的情節。若說故事的人更動了內容，還會被他糾正(35)。儘管這一強烈堅持頗為特別，佛洛伊德主張「上述這些與快樂原則沒有衝突，重複經驗同一項事物本身乃是快樂的一個來源」(36)<sup>4</sup>。

然而，根據快樂與否來選擇行為也許是一種天生的、自動的「自然傾向」，可是有沒有某些行為是無涉這樣的傾向而可能「超越快樂原則」了呢？我們又要如何去看待這種行為？與自然傾向相比，它有更為「恰當」或「不恰當」的問題嗎？啟蒙時代的康德(Kant)對此提出一套系統性的想法，其中論及行為原則的「普遍性」這個概念，可以說相當關鍵，而此一概念又和有條件或是無條件這樣的問題相通，因為一個普遍性的原則從定義上來說不會是有條件的。在《道德的形上學基礎》(*Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*)一書中有這樣的討論，當一個原則「直接命令某個行動，而不基於任何其他因為這個行動而能達到的目的作

---

<sup>3</sup> “We are therefore left in doubt as to whether the impulse to work over in the mind some overpowering experience so as to make oneself master of it can find expression as a primary event, and independently of the pleasure principle. For, in the case we have been discussing, the child may, after all, only have been able to repeat his unpleasant experience in play because the repetition carried along with it a yield of pleasure of another sort but non the less a direct one.” (16)

<sup>4</sup> “None of this contradicts the pleasure principle; repetition, the re-experiencing of something identical, is clearly in itself a source of pleasure.” (36)

為其條件」(37)時，康德稱其為「定言」的律令 (categorical imperative)，而且「定言律令只有一項，也就是：只根據你願意它成為普遍法則的那項原則而行動」(43)。這裡特別要強調的地方並不在於行為所依據的原則具體而言到底是什麼，更重要的是這項原則是否具有普遍性的形式，進而使得根據它去進行的行為無條件是應該的、恰當的。換句話說，行為原則的普遍性是康德檢驗任何行為應當與不應當的標準。但是，不以因行動達到的「其他目的」作為條件，不代表根據普遍法則進行的行為「沒有目的」，只不過這個目的它不是任何特定的「主觀目的」，而是具有普遍性的「客觀目的」。客觀目的對康德來說，「是那個存在本身即為目的的東西，而且是一項無法以其他目的取代的目的」(52)，一個人的存在本身就可以說是這樣的目的。

可是，普遍性這個概念本身，是不是如此理所當然呢？完全根據所謂普遍法則而進行的具體行動，我們能夠適當地描述它嗎？或者說，一般而言的普遍性，可能並非真正的無條件客觀，只是其有條件的部分恰好隱藏了起來，因而被人們忽略，然後才呈現出客觀的樣子？康德提出的定言律令，就佛洛伊德看來有另一種解讀，他在《自我與它》(*The Ego and the Id*)裡面這麼形容：「自我 (ego) 服從於其超我 (superego) 的定言律令」(48)。這篇文章中，自我、它、以及超我三者，被佛洛伊德構想為人類心理裝置的三個部分，彼此互相影響。它們之間的關係，可以從自我與「它」這個環節開始了解。簡單地說，人們往往能知覺到所謂的「自我意識」(self-consciousness)，而佛洛伊德進一步將意識定位在「心理裝置的表面」(19)，並且說「自我是『它』經由知覺—意識中介，受到外界影響而修正的部分」(25)。易言之，有意識的自我是我們有所知覺，而且一定程度上可以用意志調控來回應外界刺激的部分。至於「它」所指稱的，則循尼采 (Nietzsche) 的用法，在這裡是心理當中無意識去遵守自然法則而「非

屬個人」的那個部分（23）。若要以前文討論過的概念類比自我與它之間的關係，那就是自我「試圖以現實原則替代『它』之中無限制的快樂原則」（25）。換句話說，遵循現實原則的自我乃是由遵循快樂原則的「它」衍生調整而來，之所以需要這個根本上沒有矛盾的修正，則是因為外界現實的存在所致。如果沒有幻想和現實之間的差異，這樣的分別也會失去它的意義。佛洛伊德曾在〈心理功用二原則構想〉（"Formulations on the Two Principles of Mental Functioning"）一文內提及這個面向，他發現：「無意識過程最奇怪的地方是完全不顧現實測試」，「在快樂原則的支配下自動地追求滿足」（225）。相對來說，現實原則的作用正在於讓人認知到，現實中某些短暫的快樂會伴隨更多的痛苦，而某些一時的痛苦將帶來更大的快樂。於是，自我便能就整體而言去選擇最恰當的行為，以此保障長期的滿足。

那麼，超我又扮演著怎樣的角色？它和定言律令之間究竟關係如何呢？首先，同樣在《自我與它》一文中，佛洛伊德指出超我「是自我的一部分」（52），而「這部分自我和意識的連結較不緊密」（28）。因此，超我可以說由自我再進一步分化而成，它既可能是意識的，也可能是無意識的。其次，雖然自我是為了適應現實才由「它」修正出來，「它」對自我仍然有相當的支配力，而不是將主導權完全讓與自我。只不過「它」發揮力量的方式很巧妙，往往使得「自我習慣將『它』的意志當作是自己的，然後付諸行動」（25）。在這裡，「『它』的內容滲透到自我的途徑有兩條，一條是直接的，另一條則經由〔又稱〕自我理想（ego-ideal）〔的超我〕」（55）。是故，佛洛伊德也如此比較這三者它們之間的關係，即「自我是外界現實的代表（representative），而超我相對於它則是內心『它』的代表」（36）。



這樣一來，心理裝置中三個部分互相影響的情況已經有了初步的輪廓，但是超我的命令為何如同定言律令，導致自我應當要遵循它的意思呢？一個關鍵的地方是，超我具有所謂自我理想的功能，它來自於一個人「最初最重要的認同」(31)。和這個理想對象之間存在的認同關係，就因為「我們既尊敬又害怕他們，而後遂將他們納入自身」(36)。在這種敬畏權威的關係底下，自我把超我的命令看得極為重要。當自我考慮是否要從事一項行為的時候，超我的檢驗會是一股難以忽略的力量。不過，超我要求的原則如何表現出定言律令所需的普遍性呢？佛洛伊德觀察到，「社會情感建立在對他人的認同，也就是有相同的自我理想之上」(37)。換言之，既然整個社群的一體感有賴於彼此無異的信念，身處同一個社群之中的人有很高的機會再三接觸到相差無幾的價值觀。群體生活形成的風俗禮儀，不也呈現出了一定的「普遍性」，令習慣遵循它而行的群眾感到理所當然嗎？另外，超我可能是無意識地作用，所以自我在斟酌整體的快樂之時，未必會意識到這股力量對它產生的重大影響，而超我或「它」卻能藉此達成它們所要的滿足。

然而，「整體」的各個部分要進行整合以產生共識，恐怕也不是一件容易的事。如果任何兩部分之間出現無法調和的衝突，那麼勢必得要犧牲掉某些部分，如此才能夠有整體的行動。這個取捨的過程，從主張「效用主義」(utilitarianism)的邊沁(Jeremy Bentham)眼中來看，可說是再自然也不過的了。在《道德與立法原理導論》(*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*)一書裡，他認為一項「符合效用(utility)原則的行動，總是可以說它應當做」，而對於「由那些構成其成員的個人所組成的群體而言，當一項行動增大群體幸福的傾向大於它減小這一幸福的傾向時，它就符合效用原則」(6-7)。換句話說，一旦衝突發生，只要比較一下放棄那些異議對整體的各部分綜合而言最好，即可從中做出選擇。其

實，邊沁所指的效用和前文所說的快樂沒有什麼不一樣，他自己也將效用解釋為給「有關者帶來實惠、好處、快樂、利益或幸福（所有這些在此含義相同）」(6)。而且，效用原則可以說是就現實層面盡可能追求「普遍性」的一種方法，因為它考慮了整體之中的各個部分。

問題在於，這種「普遍性」不是無條件的。既然群體的幸福乃是以相關個體的快樂為基礎，它的內涵就會隨著個體特定的主觀目的而持續變化。由此說來，某個時空條件之下符合效用原則的行為，在其他條件之下未必能夠符合，而作為整體中一部分的個體，其自身傾向甚至一定程度地決定了這些條件。也就是說，個體有機會使群體幸福的傾向和自身快樂的傾向相一致，避免自己成為被犧牲的部分。要達到這樣的目的，其中一個辦法便是增加本身的重要性、擴張自己的權力（power），有效影響整體綜合的偏好。同樣的道理，在佛洛伊德構想的人類心理裝置三部分當中，由於超我經常佔據著掌握權力的權威位置，所以個人這個整體的行為目的往往就和它的目的相一致。不過，權威者的目的並不同於絕對客觀的目的，而超我的命令似乎也還不算是嚴格無條件的定言律令，它只是體現了一般而言的普遍性背後那個「強權」即公理的事實而已。如此以力量或動力（dynamics）概念的角度來討論行為選擇的問題，便凸顯出與快樂原則相關的其他面向。

## 第二節、建立與運作

十七世紀的霍布斯（Thomas Hobbes）主張，力量的運動過程比引發的知覺好惡更為根本。至於關乎行為的運動作用，他在《利維坦》（*Leviathan*）一書裡稱作「朝向對象（object）的欲望和避開對象的嫌惡」（34）。「這些運動的表象（representation）或造成的感覺，則是所謂的快

樂與不快」(36)。這樣的動力有方向，會接近或遠離特定對象，如果多股力量之間彼此衝突，互相拉扯抵消之後仍然有一個演進方向。其中力量較大者，就有較好的機會去進行部署而使衝突後移動的方向符合其意圖。事實上，不管是嫌惡或欲望的運動，對於單一整體而言，它們離開比較壞的對象而靠近比較好的對象所趨進的方向是相同的。從離開不好的對象時那種不快的感覺，到接近更好的對象時那種快樂的感覺，這是一個連續的過程。必須要特別強調，是力量的運行方向決定了快樂與否和好壞，而不是快樂與否和好壞來決定力量的運行方向，所以「相同對象不會總是對某一個體引起欲望或嫌惡，而所有人對某個對象都有相同的欲望就更不可能了」(35)。於是，霍布斯定義「幸福是欲望從一個目標往另一個目標不斷地發展」，「欲望的目的不是在頃刻間享受一次就結束，還要確保未來欲望的達成之路」(65-66)。欲望這樣子生生不息，算是「生命運動的一種加強和輔助」(36)。

佛洛伊德的精神分析學說基礎亦有動力論的部分，甚至於生命和快樂兩項概念的某種連結，也是其中相當關鍵的一環，雖然那跟霍布斯的想法之間不盡相同。在〈受虐癖的經濟問題〉(“The Economic Problem of Masochism”)一文開頭處，佛洛伊德認為自己「面對著研究快樂原則與兩種驅力(drive)之間的關係，這兩種驅力便是死亡驅力(death drive)和生命驅力(life drive, Eros)」(159)。而在〈驅力及其命運〉(“Triebe und Tribschicksale”)這篇文章，他詳細說明了他所構想的驅力。驅力這個概念有四項相關的組成部分，除了動力的能量要素「推力」(Drang)之外，尚有身體器官的運作過程作為其「來源」(Quelle)，它並藉由「對象」以達成「目的」(Ziel)。無論在任何條件下，其實任一驅力的最終目的都是尋求「滿足」，儘管要達成這個目的也許可以經由不同的途徑去實行。相較於此，驅力的對象最為多變，而且它並非原本就和驅力連接在一起，只

是因為它使得目的的滿足可能而被分配給了驅力（122-123）。也就是說，驅力的推演方向自然會界定出那個令滿足可能的對象，並且以之作為驅力對象，進而藉此達成其目的。這麼說來，驅力的運作又如何與人類心理產生關聯呢？佛洛伊德在《自我與它》之中指出，「它」正是諸如「力比多」（libido）這類驅力能量的大貯槽所在（30），生命驅力和死亡驅力則在其中競爭這些能量（59）。所謂的生命驅力，簡而言之即統合和連結（bind）對象（45），並且維持著這種關係的力量，像生命本身就是各個部分被維持保存在一個穩定的結合關係之下。相對地，死亡驅力這個從《超越快樂原則》一文首度為佛洛伊德所設想的概念，則是一種「回到無生命狀態的驅力」（38），也可以說，它是一股會分離對象而破壞整體關係的力量。

佛洛伊德對於驅力的辨別，並非從一開始就有生命驅力和死亡驅力之間的對比。起初他基於生物的性欲跟食欲，提出有性驅力（sexual drive）與自我驅力（ego drive）的差異，當中相較於後者對個體的保存，前者可謂是維持了物種的延續，儘管精神分析針對著性的探討其實不僅侷限於生殖功用。不過，「自我發現其位置也在有性對象之列，而向著自我的力比多會被描述為是自戀的。自戀的力比多乃是有性驅力力量的顯現，它等同於原本被認識的自我保存驅力。因此先前自我驅力跟有性驅力之間的對立被證明是不恰當的」（52）<sup>5</sup>。在這裡，自我便是一個關鍵的驅力對象。再者，雖然「自我驅力以及有性驅力的對比轉化為自我力比多和對象力比多，可是它們跟其他驅力的新對立出現了，那可能以破壞驅力被觀察而在

---

<sup>5</sup> “The ego now found its position among sexual objects and was at once given the foremost place among them. Libido which was in this way lodged in the ego was described as ‘narcissistic’. This narcissistic libido was of course also a manifestation of the force of the sexual instinct in the analytical sense of those words, and it had necessarily to be identified with the ‘self-preservative instincts’ whose existence had been recognized from the first. Thus the original opposition between the ego-instincts and the sexual instincts proved to be inadequate.” (52)

自我呈現，我們設想這是一種生命驅力與死亡驅力間的對比」(61)<sup>6</sup>。現在，生命驅力和死亡驅力與快樂原則之間到底具有什麼樣子的對應關係，便是一個精神分析理論無法不去釐清的重要問題。

關於驅力和快樂這兩者的關聯，佛洛伊德在〈驅力及其命運〉裡作了一些解釋。他主張快樂原則建立的過程之中，那些帶給「我」快樂的驅力對象會被納入而連結為「我」的一部分，至於其他帶來不快的驅力對象則會被排出到「我」以外，兩邊形成所謂「快樂自我」(pleasure-ego)和外部世界的對立關係。但是在這一階段之前，還存在一個驅力能量完全投注(cathect)於原初「現實自我」(reality-ego)這個對象的自足狀態，相對於這樣的「我」，此時「外界」沒有任何能量投注其上而和「滿足的目的」無涉(134-136)。這個原初的現實自我並不是前文提到那個遵循現實原則的自我，不僅就演變順序上來說，它們一個在快樂自我之前、一個在其之後，而且當中能量投注的運作過程也不一樣。在《超越快樂原則》，佛洛伊德認為人類心理裝置的任務之一乃是約束驅力的能量投注，使它從沒有運動限制的自由能量(free cathexis)轉化為受限制的連結能量(bound cathexis)(34)。換句話說，到了遵循現實原則的階段，驅力能量無法再任意地和對象連結或者分離以求達成其目的，自我必須考量多方條件來決定那些對象能帶給整體快樂和滿足。

最後這個階段的自我如同《自我與它》一文內所言，既要認知現實，又面對著來自超我和「它」的要求。此時會納入自身而為自我認同的對象，

---

<sup>6</sup> “The opposition between ego-instincts and the sexual instincts was transformed into one between the ego-instincts and the object-instincts, both of a libidinal nature. But in its place a fresh opposition appeared between the libidinal(ego- and object-) instincts and others, which must be presumed to be present in the ego and which may perhaps actually be observed in the destructive instincts. Our speculations have transformed this opposition into one between the life instincts (Eros) and the death instincts.” (61)

已經是各方力量折衝下通過檢驗的結果。於是，自我的變化在一定程度上其實是希望成為超我或「它」所愛的對象，因為生命對自我的意義和被愛是相同的，它不想變成死亡驅力的對象（29-30, 56-58）。然而，「它」之中的死亡驅力仍然運作著。根據佛洛伊德在〈受虐癖的經濟問題〉中整理的看法，生命體維持本身穩定的方式應是使外界對象成為死亡驅力分離破壞的主要目標。不過即使如此，依舊會殘留下一些以自我為對象的死亡驅力，這便是所謂原初受虐癖的由來（163-164）。這裡不論是生命驅力或者死亡驅力，它們的最終目的都在尋求滿足，所以就算自我成了受虐對象而知覺到些許不快，還是可以假設這樣的運動給個體帶來了更大的快樂。像超我對自我的命令可說是這種情況的一個例子，後者對於前者彷彿有「普遍性」的「大我」要求，往往以自身的罪惡感或「犧牲小我」作為回應，可是實際上「自我毀滅不可能不伴隨著力比多的滿足」（170），問題只在於這更大的滿足是自我有意識或無意識的而已。

置自我於被動地位一事，在佛洛伊德對驅力概念的考量中是我們可多加留意的面向。為探索此一運作過程，他從〈驅力及其命運〉那裡便舉例說「受虐癖參與了攻擊自己的樂趣，而展露癖（*exhibitionist*）涉入了曝光自己的樂趣。這個歷程的重點是對象的改變，至於目的則不變，但上述事例的向主體回轉，跟由主動性變成被動性又有所重合」（127）<sup>7</sup>。前文已持續提及自我的角色是如何作為一種驅力對象，亦即其並未避免滿足驅力目的之推演，那麼所謂目的上主動性與被動性之倒轉要強調什麼？在此處，去區別開來主動或被動本身就會是問題。類似的困難，到了〈受虐癖的經

---

<sup>7</sup> “Analytic observation, indeed, leaves us in no doubt that the masochist shares in the enjoyment of the assault upon himself, and that the exhibitionist shares in the enjoyment of his exposure. The essence of the process is thus the change of the *object*, while the aim remains unchanged. We cannot fail to notice, however, that in these examples the turning around upon the subject's self and the transformation from activity to passivity converge of coincide.” (127)

濟問題) 佛洛伊德處理生命驅力和死亡驅力時仍然看得見，他設想「兩種驅力藉變化的比例而有非常廣泛的融合，是以，純粹的生命驅力或者死亡驅力皆非我們所著手，只能針對它們數量各異的混合。相應於斯，在某些影響之下也可能有驅力的解離」(164)<sup>8</sup>。換句話講，人類心理的反應重疊著多方妥協，像主動性跟被動性這樣理論上的差異固然是無法忽略，不過往往兼而具之的實例行為卻只有簡單的一部分特別突顯。

驅力的運動狀態似乎不是永遠那麼的穩定，而這也許指向了快樂原則建立之前的一個原初階段。佛洛伊德在《超越快樂原則》討論的創傷型神經症 (traumatic neurosis) 病例，可以說為這個思考方向提供了一些線索。這類病患的典型症狀，是在夢中「重複地被帶回遭受意外之場景而感覺到驚慌 (fright)」(13)，而「驚慌」的意思是指「在沒有準備的情形之下遇到了風險」，與「害怕」某個特定對象或者對預期中的危險「焦慮」並不一樣(12)<sup>9</sup>。這種意料之外的刺激，將使得整個心理裝置的結構性連結由於不確定要如何處理它而陷入混亂，於是產生出重新組合的需求。一般而言，準備越充分、連結越完備的系統看起來越不容易遭遇這樣的挑戰。佛洛伊德便形容，一個能量投注越低的系統，它去處理新能量流入的能力越弱，如果無法處理的話，那就成了使人驚慌失措的刺激創傷(29-30)。對於經歷到這樣的結構性不確定感它本身來講，好像很難堅持去說其中的那個部分最終得到了快樂或滿足，又因為這個過程有機會一再地出現，佛洛

---

<sup>8</sup> “So far as the psychoanalytic field of ideas is concerned, we can only assume that a very extensive fusion and amalgamation, in varying proportions, of the two classes of instincts takes place, so that we never have to deal with pure life instincts or pure death instincts but only with mixtures of them in different amounts. Corresponding to a fusion of instincts of this kind, there may, as a result of certain influences, be a defusion of them.” (164)

<sup>9</sup> “‘Fright’, ‘fear’ and ‘anxiety’ are improperly used as synonymous expressions; they are in fact capable of clear distinction in their relation to danger. ‘Anxiety’ describes a particular state of expecting the danger or preparing for it, even though it may be an unknown one. ‘Fear’ requires a definite object of which to be afraid. ‘Fright’, however, is the name we give to the state a person gets into when he has run into danger without being prepared for it; it emphasizes the factor of surprise.” (12)

伊德曾經主張這種運動「遵循的原則是強制重複 (compulsion to repeat)」，「它與快樂原則沒有互相矛盾」(32)。

也就是說，在驅力流動於各種對象之間而從中尋求滿足以前，整個系統結構的配置先行重新洗牌，此時的一切對象是好是壞都尚未有明確的定義，它們和造成快樂與否的問題也無關。不過，這裡有一個值得注意的地方，那就是創傷經驗和創傷型神經症病患的夢境症狀，兩者能不能當作同一件事？雖然佛洛伊德確實藉由後者的啟發提出了強制重複，但是回顧前文，令人難免會疑問這樣的症狀是否依然伴隨著某種滿足？而這種滿足很可能正是來自於對有效掌握不確定感進行的嘗試。另一方面，創傷經驗本身所導致的體系重組已經牽涉到既有連結的徹底破壞，那麼這是不是賦予了死亡驅力一個更為根本的理論位置？它和生活當中的行為選擇機制之間，又存在著什麼樣子的關聯？諸如此類的問題都讓人感到相當好奇。

面對這一癥結，拉岡採取的分析手法特別重要，他認為「在自然之內的任何事物如果被考慮為會依循所謂的死亡驅力，僅只是因為有表意鍊 (signifying chain) 的緣故」(S7, 212)。那便涉及了對象關係建立的過程中，符號語言產生的影響在這裡的角色。亦即是說，經驗對象的接近或遠離之餘，由人我性質劃分運作本身的邏輯去認識心理動力結構，將要呈現出那些層次？為何拉岡講「人對欲望 (desire) 無知不是指無知於他所要求 (demand) 的對象，而是不知道欲望究竟從何而來」(E, 689) 呢？在認知限制關乎快樂的意義上，又要怎麼看待關係形式的起始點？一切都得繼續地思索。





### 第三章、語言之結構

「佛洛伊德那約束著人的快樂，特徵乃是自虛構的一邊被發現，虛構不是本質地欺騙而是被我稱作符徵層次（the symbolic）」(S7, 12)，拉岡的一番話，帶我們再把注意力由關切諸般行為以快樂作依據與否，延伸至當事物成為有意義的對象去配合原則目的時發生的轉化。他又論及「合適這一議題的長久歷史發展，最終聚焦於事物會如何被創建，若它們是提供分配的原料而未藉預先決定的需要為基礎來組織」(S7, 228-229)，那建構對象的場所，就他看便是一語言式的環境了。快樂的功用之後為什麼可同符號邏輯相聯繫？只要理解拉岡對語言的處理運用，各種線索將漸漸地浮現。

#### 第一節、認知意義

語言結構可以說是拉岡整個理論基礎中非常關鍵的一環，而要從這個方向切入問題，結構語言學裡對於意符（signifier）和意旨（signified）的區別是一個起點。簡單地說，意符便是一般所謂的符號、記號，而意旨則是使用意符者心裡所產生那個被意符代表的意義或解釋。意旨並非實際的對象，而是一種再現的表象，它不僅和實際對象沒有直接的關係，和意符之間的對應也是十分任意的。譬如說在這裡，事實上我們用「意符」這個詞去代表其意義沒有絕對的理由，只不過既然拉岡跟著結構語言學的傳統這麼使用，我們也繼續這樣用比較方便。拉岡特別指出了意符的地位在邏輯上要優先於意旨，意符具有「產生意旨的重大功效」。但是，這兩者之間的連結卻「對立於詞與物中間一對一的對應關係」。換句話說，意符和意旨之間的連結不是單一意符本身得以製造的，是整套語言系統中各個意符之間的差異關係，才使得某個意符暫時對應到了某個意旨上。舉一個簡

化的例子：當我們只談作為意符的「意符」或「意旨」其中某一個的時候，那個意符所對應的概念意義是不明確的，然而當「意符」和「意旨」兩個意符之間的差異顯現出來之後，我們對於兩者分別對應的意旨便同時有所掌握，一定程度地了解了它們代表的意義。這種意符和意旨的連結過程稱為表意（*signification*），而「表意都參照著其他的表意」（E, 415）。

有了表意連結，意義才會產生，所以單獨的意符可以說是一種無意義的存在。而且，同一個意符也不會總是對應到相同的意旨，因為它與其他所有相關意符的相對位置決定了它最終對應到的意旨。這是一種可變動的連結關係，就像同樣一個詞在不同的語境脈絡下，可能產生不同的解釋意義一般，其中的道理是相同的。拉岡曾經形容「一個句子直到最後一個字才結束表意，每個在建構中被預期的字詞，為其他的字詞所構成，以回溯式（*retroactive*）的效果封閉了意義」（E, 682）<sup>10</sup>。意即一句話在停止之前，任何後來出現的字詞都可能影響脈絡結構而改變其先前字句的意義。

那麼，去理解語言符號的結構系統，在探討快樂原則的問題上，究竟重要性在哪裡？一個可以先稍作連結的地方是，呼應著意符和意旨這組概念，拉岡認為人類心理也有大他者（*Other*）與自我之別。此處，我們不難發現佛洛伊德的影子，他的第二心理裝置理論，即它、自我、超我的區別。不過，大他者又是什麼呢？大他者「是意符而不是符碼（*code*）的寶庫，這裡不存在標記（*sign*）和事物之間一對一對應的關係，唯有基於共時（*synchronic*）集合中的元素彼此相互對立，才能構成意符」（E, 682）<sup>11</sup>。

<sup>10</sup> “The diachronic function of this button tie can be found in a sentence, insofar as a sentence closes its signification only with its last term, each term being anticipated in the construction constituted by the other terms and, inversely, sealing their meaning by its retroactive effect.” (E, 682)

<sup>11</sup> “The first, labeled A, is the locus of the treasure trove of signifiers, which does not mean of the code, for the one-to-one correspondence between a sign and a thing is not preserved here, the signifier being constituted on the basis of a synchronic and countable collection in which

這個定義不僅再度說明，意符和意旨或者實際對象之間都不存在固定的關係，同時也顯示，所謂的大他者乃是各有差異的那些意符所在的地方。大他者裡面的意符可以說佔據著各自的位置，而這些意符之間的關係，其實也就是這些位置之間的關係。

如果這許多關係網絡組織出了有秩序（order）的形式，便會成為一套系統性的法則（law）。例如一個句子當中，有主詞的位置以及受詞的位置，它們一起組成了句子的文法結構。相同的道理，社會群體中一樣有佔據著不同身分地位的各種角色，而其間人際關係的運作方式也產生了一定的規律，從家庭到國家，皆是如此被結構的。意符之間相連而成的網絡系統，在拉岡看來既像是「一條由連結組成的項鍊鉤住另一條項鍊而構成的連結」（E, 418）一般的表意鍊，又如同一座自動化的機器裝置。為什麼會說它是機器呢？那是因為各部分中間相互的關係法則一旦完全確立以後，這個連結系統無論遭遇到什麼樣的條件，都能夠公式化地運作，執行最有效率的反應機制。而各個部位發揮功用的結果，將使得整體結構趨向於穩定的狀態。換言之，不管任何對象，在這樣的意符關係網絡中皆可以有所定位，並且藉由它去構成表象和意義，而不會出現連結系統竟無法妥善處理，甚至產生混亂的情況。佛洛伊德在《超越快樂原則》裡試圖定義快樂原則的一項說法，便是「心理裝置把刺激量盡可能地降低或者至少保持其恆定」（9），這種回歸均衡的法則，主導著拉岡構想的意符機器在進行運作時所遵循的普遍模式。所以，拉岡會將快樂原則解釋成是「把人類實際作用考慮為機器，並將其置入到某個具有一致性的符號公式系統內的那個調控原則」（S2, 62）。然而，當如此解釋快樂原則的時候，這裡的快樂不再直接以個體自我意識所知覺到的情緒表象為基準，而要著眼於感覺背後那整套分類評價體系的架構是否穩固，儘管這兩個層面之間也未必會產生

---

none of the elements is sustained except through its opposition to each of the others.” (E, 682)

衝突。

既然大他者當中的意符結構和個體自我意識被拉岡區別了開來，而「人際關係事實上在意識之前就已經建立」(S2, 224)，那麼到底結構對於自我會產生怎麼樣的影響，同時後者本身又具有那一些特點呢？首先可以考慮，在拉岡的理論架構之下，自我是如何認識到自己以及其他對象的。對此拉岡主張，當幼兒經驗鏡像場景 (mirror stage) 之時，從鏡子中看見了完整的身體形象 (image) 而將其想像為他自己，這便是一種基礎的認知形式。由於鏡中出現的影像並非實際的主體自身，就如同前文曾經提到被再現的意旨也不是實際的對象那樣，這個自我建構的過程其實帶著一些誤識 (meconnaissance) 的成分。其中，被當作自我的那個形象可以說是一個小他者 (other)，而這樣的「自我是建構對象的基本形式」(S2, 244)。換句話說，自我去認識自己還有其他對象的方式是相同的。這種感覺起來具體又明確的經驗知識 (connaissance)，雖然彷彿較易於掌握，卻涉及了倚靠想像再現出表象的過程，因而屬於拉岡所稱的想像層次 (the imaginary)。

相對於此，「如果有所謂不為人知的知識 (savoir)，它會處於  $S_2$  那個被稱作是他者意符 (other signifier) 的層次。這些他者意符並不單獨存在，大他者的肚子裡面充滿了它們」(S17, 33)<sup>12</sup>。這裡，意符結構作為另一種知識，不但在經驗知識的背後與其同步運作著，更別忽略在自我意識成形之前，它已經是一套既存的秩序了。從意符和意旨的關係來看，意符層次的知識架構是經驗視角得以出現的脈絡條件，所以自我對各種對象的知覺和評價，也離不開他往往沒有意識到的結構邏輯。譬如置身於一般社會文化的傳統之下，幼兒「看見」的自我，可能是符合在親屬關係中相對於父

---

<sup>12</sup> “If there is knowledge that is not known, as I have already said, it is instituted at the level of  $S_2$ , which is the one I call the other signifier. This other signifier is not alone. The stomach of the Other, the big Other, is full of them.” (S17, 33)

母親的那個角色所要求的形象。因為這不為自我經驗所注意的自主結構系統它默默地，在大他者的位置以知識背景的功用影響自我的意向，這個層次的知識也可以視之為無意識知識。現在，意符結構裡的關係法則建立成怎樣的形式，並且發揮它對個體所產生的效果，便是有待進一步解釋說明的地方，而我們將會發現，這在思考快樂原則的問題上是一個關鍵所在。

## 第二節、欲望對象

再一次地回顧前文，可以了解個體所知覺到的各種對象，包括自我在內，有些是他想要的，有些是他不想要的。然而，一個人是否能確定自己到底需要（need）什麼，以表現出與之相應的行動呢？拉岡指出，「人的需要因為他會言語這項事實而有所偏離，它以異化的（alienated）形式回到他身上，遵從於要求」（E, 579）<sup>13</sup>。也就是說，當人涉入了語言結構之中，他一方面獲得表達意願的工具，另一方面卻必須接受以文法邏輯為代表的關係規則加諸其限制和要求。由於個體無法任意地改變符號語言本身的秩序，而要在既定的框架之下「翻譯」出自己的需要來，如此才能將要求傳達給他人或者是彼此交換信息，這當中個人意願的呈現受到非自我因素所影響形塑的情形，可以說相當明顯。就像在市場上面，一筆成功的交易對於任何一方而言，所涉及的不僅是自己的需要，還牽連到整個市場設定的交換比率。

值得注意的問題在於，假如表達出來的要求是被異化的，那麼是不是有所謂純粹的需要實際存在呢？根據拉岡的看法，「把最純粹的生物意義加入營養和誘惑的世界，而最接近需要的那些原初意義，在它們的基礎順

---

<sup>13</sup> “They include, first, a deviation of man’s needs due to the fact that he speaks: to the extent that his needs are subjected to demand, they come back to him in an alienated form.” (E, 579)

序上遵從於意符的法則」(S3, 198)。換言之，外在於語言結構或者邏輯上在其之前的純粹需要，其實是一個本身充滿疑問的概念，畢竟即使是食欲和性欲，仍然會在一個既有的關係架構之下運作，並不至於如天馬行空無脈絡可循。針對這個問題，伊凡斯說明得非常清楚而詳盡，他提到「不是一個有純粹需要的主體先存在然後試圖用語言表達那個需要，因為純粹需要與以要求表達它的區別只從表達的瞬間開始出現，而那個時候不可能已經先知道純粹需要是什麼。前語言的需要這一概念僅僅是個假設，這個有純粹需要的主體則是一個神話式的主體，就算典型的食物需要也不曾以純粹的生物事實存在過，而是由欲望的結構所標誌」(Evans, 122)。在這裡，需要和要求在理論上產生區別而導向的第三個概念便是欲望，它與前兩者的關係是分不開的。

所以，「異化」的要求如何將欲望的結構帶出來呢？回想那處在大他者位置的自動化意符機器，正是透過這個遵循快樂原則的連結系統公式化地運作，各種需求才可能一一找到符合要求的理想對象以試圖取得滿足。不過，一套秩序架構是否能無條件地處理任何層面的需求卻是一個問題。例如，當幼兒的哭喊聲被體現了大他者之位置與功效的「母親角色」(mOther) 詮釋為對食物的要求，進而給予他奶水去滿足其需要的同時，幼兒在獲得營養之餘還經驗到被愛的感覺。可是，要這份愛無論在什麼條件之下都保持供給，會是一件可能的事嗎？必須強調，此處的母親角色不必是真實的生物母親，因為重點在於他發揮了大他者的語言效果，而另一方面，幼兒被愛的經驗則仰賴想像力參與其中。於是，拉岡描述說「要求已經使得大他者擁有滿足需要的特權，而那也是去剝奪所需對象的權力。大他者的特權在此勾勒出它所沒有的禮物基本形式，也就是它的愛」(E, 580)。簡單講，如果了解到需要經過大他者的中介構成要求是一件無可避免的事，那麼考慮用怎樣的方式來維繫它的愛不只把它擬人化，更令欲望

的概念呈現了出來。

對此拉岡進一步解釋「那被取消掉的東西超越了要求而重新出現，事實上它重新出現而保存著要求愛的無條件結構。藉由一個不僅是否定（negation）之否定的反轉，純粹失落的力量從消亡所剩的殘餘那裡浮現，欲望以其絕對的條件代替了要求的無條件性」(E, 580)<sup>14</sup>。我們可以發現，理論上純粹的需要雖然在實際運作之時被大他者納入而取消，但是一種對關係法則無條件成立的要求，卻重新突顯了這個消失發生過的位置。而這樣一個特別的位置，既是語言秩序設立之下大他者權力的起始點所在，某種不屬於大他者所有的禮物也在此成為欲望的對象。

就意符的層次來看，佔據這個位置的意符具有穩定整套結構系統、確立其中那些規律與原則的作用。「除了它以外的意符全部要對它代表事物，換言之，假設遺失了它，其他意符都將無法進行代表」(E, 694)。這個權威的意符，便是擔任「父親功用」的陽性符號  $\Phi$ ，它跟真實的生物父親也沒有必然的關係，這和母親角色的狀況是相同的。現在十分重要的一點，是這個陽性意符和大他者裡面其他意符區別的情形，由於拉岡主張「沒有所謂可說的後設語言（metalanguage），意即沒有大他者的大他者」(E, 688)，所以陽性意符它的權威基礎並非來自於超越語言結構的某種神祕力量。實際上一開始「所有的意符都只是和其他全部的意符不一樣，但也就是因為如此，使得每一個意符皆有來到主導意符（master signifier）這個位

---

<sup>14</sup> “It is necessary, then, that the particularity thus abolished reappear beyond demand. And in fact it does reappear there, but it preserves the structure concealed in the unconditionality of the demand for love. By a reversal that is not simply a negation of the negation, the power of pure loss emerges from the residue of an obliteration. For the unconditionality of demand, desire substitutes the ‘absolue’ condition: this condition in fact dissolves the element in the proof of love that rebels against the satisfaction of need. This is why desire is neither the appetite for satisfaction nor the demand for love, but the difference that results from the subtraction of the first from the second, the very phenomenon of their splitting.” (E, 580)



置的機會」(S17, 89)。由此可知，陽性意符乃是在眾多他者意符  $S_2$  當中剛好佔據了掌握主導權的位置，於是順勢成為主導意符  $S_1$  的那一個。至於它為什麼又會指向欲望的原因(cause)所在呢？接下來要繼續討論這個問題。

可以這麼說，對於一套系統性原則無條件地堅持其具有普遍適用的權力這項事實，令人去欲望那溢出於要求的滿足，而這項滿足非常巧妙地替換了純粹的需要。拉岡曾經形容「欲望是一種存在對欠缺的關係，這種欠缺是指欠缺了被適當地言說表達一事，並不是欠缺這個或欠缺那個，而是存在本身的欠缺。這樣的欠缺超越任何能代表它的東西，只會以遮罩上的映像被再現」(S2, 223)<sup>15</sup>。換句話說，這裡指涉的欲望對象不是可定義或者經驗性的對象，而是一份對要求來講多餘的「空無」，它就如同欲望結構底下重新產生的純粹需要，這跟霍布斯所設想的欲望對象之間存在顯著的差別。此處，拉岡引入了一個和痛快之能於概念上部分重疊的關鍵組成物，也就是所謂的小對象 (*objet a*) *a*，它「在其表示欲望之核心欠缺的功能上最讓人捉摸不定」(S11, 105)。不屬於大他者的小對象這份禮物形式，彷彿從後者當中掉落出來似的，而作為欲望的直接原因，它卻往往以被想像的方式出現，譬如大他者的愛便是這樣的一個例子。不過，關於小對象的想像其實遮蔽了它本身，「好像是面具、替身、信封或蛻皮」(S11, 107)一般在掩護著實體。這兩者的不同，便是拉岡稱作想像層次和實質層次 (*the real*) 的差別，它們與意符結構隸屬的符徵層次之間彼此環環相扣，都跟小對象有所牽連。

前文曾經提過，權威的陽性意符以及被欲望的對象可以在同一個理論位置上產生，所以針對小對象去想像而構成的幻想 (*fantasy*) 會呈現出來

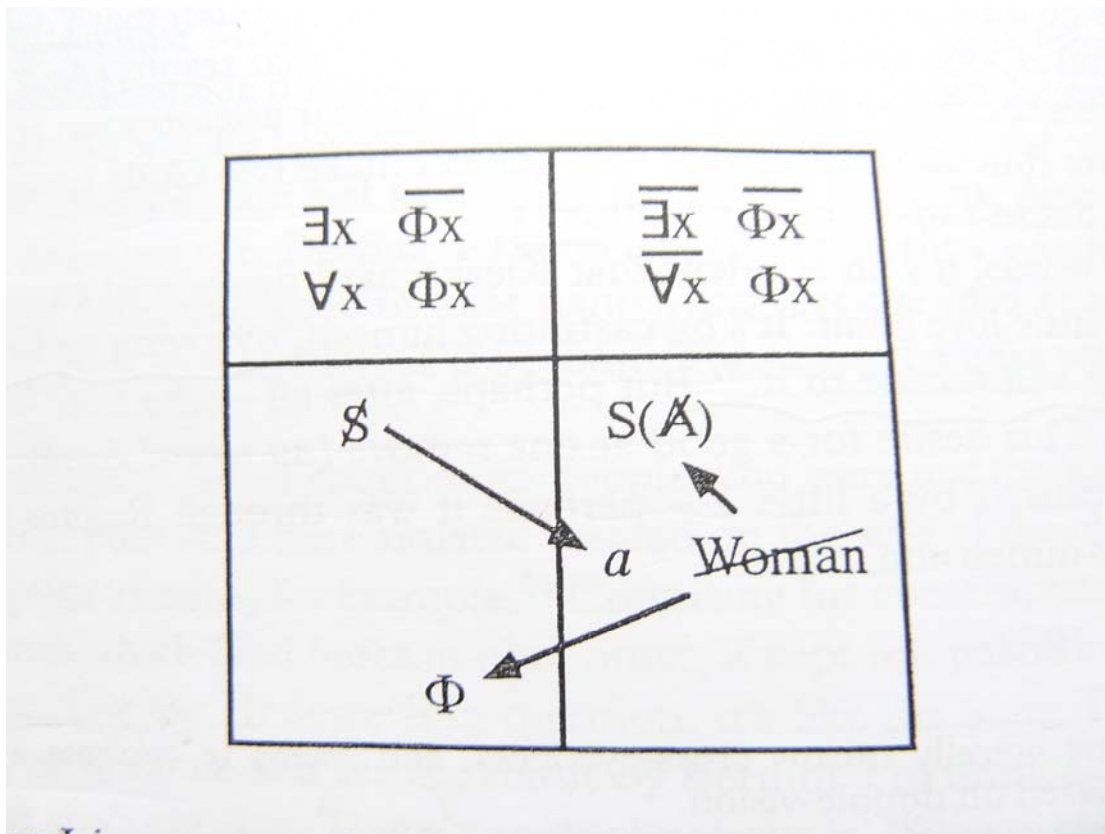
---

<sup>15</sup> “Desire is a relation of being to lack. This lack is the lack of being properly speaking. It isn’t the lack of this or that, but lack of being whereby the being exists. This lack is beyond anything which can represent it. It is only ever represented as a reflection on a veil.” (S2, 223)

的，將是一套意符知識系統的基本價值觀點所反映的理想化整體圖象。而當面對欲望原因的問題之時，這個由幻想提供的答案若個體能夠確實相信，他在這樣的一體性想像基礎上就會找到自己的定位，並建構起穩定的自我形象。再考慮家族、國族或者任何社群得以合為一體的根本原由，也是其組成分子共同分享了相同的幻想想像所導致。另一方面，儘管小對象實質仍被幻想屏幕「隱藏」，但伴隨著基本幻想的陽性意符於此一想像整體之中已經具有普遍性的律法功用，足可成為一項無條件的主導原則。拉岡認定是「幻想主導了欲望的整個現實，意即主導著法則」(S17, 129)。換個說法，事實上幻想所隱含的正是一套一致性的調控規律，也就是快樂原則的自動化運作。那麼，如此的幻想基礎是不是仍會遭遇到不可預期的挑戰？而陽性意符的功用還帶出何種得再予以處理的部分呢？

著名的說謊者悖論 (liar paradox) 威脅了主體的一致性：當「我」說「『我』說謊」時若「我」不是「說謊」，『我』就是「說謊」；若「我」是「說謊」，『我』就不是「說謊」，假設「我」和『我』重合，邏輯上矛盾！集合論中的羅素悖論 (Russell's paradox) 有類似的結構：所有非自身元素之集合形成的集合，當它是自身元素時，按照定義它不是自身元素；當它不是自身元素時，按照定義它是自身元素，矛盾！拉岡注意到，「不管是什麼案例，一旦人以在其功用運作裡決定他的移置 (displacement) 與凝縮 (condensation) 標誌身為主體的自己與意符之關係，他無法求全（「完備人格」這使現代心理治療偏離軌道的又一設想）。此一標誌優先的意符是陽性意符，當中邏各斯 (Logos) 之作用跟欲望的出現相結合」，「它只在被遮掩之時去扮演其角色，這項事實仍然受到隱藏，意即它升任意符功用而作為任一可表意者皆會碰觸的潛在符號。陽性意符就是此揚棄

(*Aufhebung*) 之意符，藉著消失而啟動」(E, 581)<sup>16</sup>。個體自我界定在陽性意符之功用下有何曲折，將要衍生一連串以後者本身為重心的相關議題，而拉岡的性分化公式指向了其中之樞紐。它們的符號構成並不複雜，根本精神是因應前述悖論來進行功用有效範圍的邊界建立比較，共計四條式子兩兩一組，如下圖之上半部所示：



(圖 3-1，S20, 78)

當快樂原則的調控逐漸去形成一道穩固自我的心理意義邊界，把這件事箇中的轉折變動連繫於陽性意符來同時加以探討的話，其實我們已經開

<sup>16</sup> “In any case, man cannot aim at being whole (at the “total personality,” another premise with which modern psychotherapy veers off course), once the play of displacement and condensation to which he is destined in the exercise of his functions marks his relation, as a subject, to the signifier. The phallus is the privileged signifier of this mark in which the role of Logos is wedded to the advent of desire. ...All of these remarks still merely veil the fact that it can play its role only when veiled, that is, as itself a sign of the latency with which any signifiable is struck, once it is raised to the function of signifier. The phallus is the signifier of this *Aufhebung*, which it inaugurates by its disappearance.” (E, 581)

始認識到邏輯語言會如何為設想痛快之能或超越快樂的概念提供幫助。對此較仔細的解釋說明，便是下一章主要的工作了。陽性意符出現在每一條性分化公式裡，它的運算功用有怎樣不同的效果嗎？這些式子既然導向痛快之能的某種講法，那關乎快樂的意義又在什麼地方被改寫？如果就各條算式個別去理解是可能的嗎？或者它們彼此之間的關係比乍看下更緊密難分？透過簡短卻費心地組合所觸碰的東西，結果是否也正需以此方式來接近？





## 第四章、認識痛快之能

由性分化公式的左下角作為起點，順時鐘方向一個一個看下去，依序會見到  $\forall x\Phi x$ 、 $\exists x\bar{\Phi}x$ 、 $\bar{\exists}x\bar{\Phi}x$ 、 $\bar{\forall}x\Phi x$ 。若將每一式再從中拆成兩半，則後面那部分都有  $\Phi x$ 。在前一章，我們已經知道  $\Phi$  是陽性意符了，某些陽性意符上方還會多加一橫線，表示否定的意思，那對其他符號亦然。至於任一式前面的部分，先不論否定這橫線，基本上是  $\forall x$  或  $\exists x$ 。一般邏輯中的  $\forall$  代表「全部」，而  $\exists$  則是「存在」，拉岡要怎麼來操作它們呢？上述的幾項運算共同去界定那個本身沒有特別意義的  $x$  後，便已得出了他這組各自有相應指涉的式子，但其中頗為耐人尋味的，是「像必須性會相反於可能性，偶然性就相反於不可能性」(S19, III-12) 此類，在算式含義間偏離常態的交錯關係安排。那對於認識痛快之能何以構成其影響？公式裡運算符號之功用所牽扯的理論思考還是關鍵。

### 第一節、全部與存在

拉岡主張「當人作為一般人 (everyman) 的時候，他就是陽性意符式功用 (phallic function) 的一項。但你知道，關於一般人確實存在這件事卻有極大的疑問，作為一般人意即只能是意符」(S18, VIII-17)。在這裡，「一般人」的問題同時關乎社會上的每一人，換句話說，問題乃是從陽性意符與全部的人之間開始的。陽性意符式的功用會如何普遍地適用於每一人，進而使他們可能成為一致的整體，即使「全部」這項概念本身尚且難以有效地確定呢？一方面就功用的意義而言，拉岡認為「從我們在探索的某些話語 (discourse)，像是我講的分析師話語，這決定了功用，也就是說功用

僅僅由話語來決定」(S18, VIII-1)<sup>17</sup>。另一方面，「意符指涉到的只有話語，換言之那是一種功用模式或者說語言的效用化，亦即是連結 (link)」(S20, 30)。所以，這個陽性意符式功用的問題來源，事實上仍在於語言系統當中意符位置的連結關係所組成的話語結構裡，而在如此系統化關係進行實質運作的調控過程之間，陽性意符則可以說是那最為根本的功用原則得以確立所要倚仗的樞紐。

為什麼位置的關係分配，會與功用的概念互相連結呢？那是由於一個結構系統中各種對象的定位，正依照了它們生產出來的效用而決定。根據用處去將對象分門別類確定性質，令之各安其位、各盡其職，這就像文法裡有詞性、社會上有角色、而身體中有各種器官一樣。並且，成為位子上有用的一員也意味著與主導了效用評價分類的陽性意符相牽連，為它在任何話語中佔據權威的決定地位。這個「語言所要的東西使得各種訂定的話語可能，至少到現在，所有的話語裡沒有一個會排除掉主導意符的功能」(S18, VIII-12)。對拉岡而言，在話語架構的脈絡中由其用處顯現的個體不只是意符式的，同時又是有性的。他說「一項意符可以是你們任何一個人，你以有性的 (sexed) 狀態存在於這個層次上」(S19, II-9)<sup>18</sup>，而「所謂佛洛伊德理論下的有性化，若將其置放於語言秩序之下，那就會牽涉到主體功用」(S18, VIII-4)。這裡意符式的每一人，在群體中間猶如器官，經過陽性意符決定自己的屬性來試圖和同一系統裡全部其他的每一個對象達成具有一致性的相互確定關係。這樣的連結關係其實呼應到佛洛伊德

---

<sup>17</sup> “The fact is that in what we are exploring, starting from a certain discourse, mine as it happens, mine in so far as it is that of the analyst, let us say that this determines functions, in other words, that the functions are only determined starting from a certain discourse.” (S18, VIII-1)

<sup>18</sup> “What produces this relation of the signifier to enjoyment, is what I express by this notation  $\Phi x$ . That means that  $x$ , which only designates a signifier, a signifier can be any one of you, any one of you precisely at the level, at the slender level at which you existed as sexed.” (S19, II-9)

曾經提及的，那股把帶給自我快樂之對象加以整合的生命驅力。

主體和對象之間的吸引力或者凝聚力，又可以用所謂的愛去稱呼它，然而伴隨這份愛的力量所建立起來的關係意味著那些事情，卻是這個問題才要真正展開之處。既然構成了愛戀連結的任何有性個體中，每一項都必須與主導分類的陽性意符先行確定其各自成為意符式主體的位置，那麼「相愛」的兩造實質上並沒有直接地滿足彼此的需求，而是要通過陽性意符這樣的「第三者」，才能夠在認知上將對方安置於某個理想的可愛之處。那裡和主體自己所佔據之處中間存在的關係，便是穩定而和諧的。由於愛戀連結有陽性意符從旁介入，兩名有性個體要直接產生出一種實質有性關係（sexual relationship）的情況就受到了限制。拉岡形容「愛戀儘管是互相的也是無能（impotent）的，因為沒有察覺到它不過是合而為一的欲望，這帶著我們朝向由他們倆之間建立關係的不可能性。他們兩個什麼之間的關係？他們兩性的關係」（S20, 6）<sup>19</sup>。在此，兩者合一的推動力會趨向的場景乃是一種理想化的完整圖象，那可以說是與恰好互補的另一半相互結合的期望，又或者是一起投入了某個大一統全體的共同想像。這樣的想法來自於「精神分析理論當中，更確切地講是在佛洛伊德的話語裡，愛戀的概念被定義為由二去合成一，並且漸漸地傾向於從多變作一」（S20, 66）。

其實所謂的一，離不開那個和每一人相牽連而作為一個體系下之連結基礎的陽性意符或主導意符，只不過它的普遍性儘管堪稱是必須的，卻又可謂是虛構的。為什麼如此理想的一本身，定位竟會不甚確實而饒富神話色彩呢？拉岡解釋「從分析的經驗來看，人的位置除了根植於人工神話般以推定的一去建構的這所謂一般人之上，再沒有別的基礎，這個一是《圖

---

<sup>19</sup> “Love is impotent, though mutual, because it is not aware that it is but the desire to be One, which leads us to the impossibility of establishing the relationship between “them-two”. The relationship between them-two what? – them-two sexes.” (S20, 6)



騰與禁忌》(Totem and Taboo) 裡的神話式父親，也就是可以滿足所有女人痛快之能的那一位」(S18, VIII-18)。換句話說，意符位置的連結表意或是語言結構的效用化運作，正是對預設上系統關係徹底一致化理想的逼近與回歸，這個神話式的一，同時對應到意符所在之大他者那當中所有的元素，使得大他者對它而言全部都確定是無條件能夠去理解的。如此一來，大他者反映了推定的父親功用而幻化為一座普遍由快樂原則有效掌握的機器裝置，這樣子體現出「所有女人」之效果，並且可以說是一位神話式的母親角色。更具體一點講，那堪稱是一種以話語為結構的完善社會文化母體。

所以，群體裡每一部分之間理想的整合唯有全然依賴於一神話式的維繫，而陽性意符作為有性關係中提供一體化基礎功用的第三者，它本身的形態以及與痛快之能相掛勾所引發的問題，則還有一些可以繼續去釐清的環節。關於陽性意符微妙的理論位置，拉岡便指出這個「第三項的特徵正在於它並不是中間項 (middle term)，如果你把它連結到兩項裡的其中之一，譬如說男人這項，那麼它不會即時和另一項進行溝通是毋庸置疑的」(S18, VIII-17)<sup>20</sup>。由此而言，第三項事實上不負責中介任何翻譯或換算的工作，它在一個意義下只是前述連結關係據以想像自己成立的工具，但卻同時會被當成有性關係要實質發生的阻礙者。換一種講法，作為有性個體的每一人無論在什麼樣子的分配系統之下唯一總是可以確定的關係，就只有藉著陽性意符而使自己的用處和意義得以出現的這一層而已，除此之外所有的對應關係，當效用評價的整體運作經歷到結構性的轉變之時，全部都沒有辦法享有任何實質的保證。相對來看，純屬虛構的神話式父親則

---

<sup>20</sup> “And that the third term *qua* third term, is precisely characterised by the fact, which is precisely, that it is not a middle term, that if one links it to one of the two terms, the term of man for example, one can be certain that it will not communicate with the other, and inversely.” (S18, VIII-17)

隨著陽性意符普遍對應至大他者當中的「所有人」或者是體現出這種組成效果的母親角色身上，進而全面地掌握了未經約束和限制的痛快之能，讓幻想的有性關係得以無條件去確立。

此種區別之下引人注目的一個現象，便是有用的意符式主體與痛快之能這兩端對相互的離異，而那樣的分隔也表示一般人在尋求安穩定位關係的過程裡，會斷然地放棄掉其間某些不能被妥善解釋的部分。並且，「我們所要稱之為去勢（castration）的就是這個，它在呈現組織化的痛快之能時應該有權去擋住那以其不可決定性（undecidability）構成有性關係要素的某項事物」（S18, X-7）<sup>21</sup>。在神話的面向上，這裡彷彿是展現理想父親功用的陽性意符獨佔了有性關係下的痛快之能，同時禁止無能佔據主導意符位置的每一項意符式主體去另行與大他者「母體」產生任何實質的接觸連結，藉以避免導致所謂人倫秩序的混亂和不安。對於這樣的狀態，拉岡描述到「有性的痛快之能僅只以禁制痛快之能來結構自身，不過那並不是禁制毀滅的痛快之能這一整個向度，而是在緊鄰它的邊界禁止它去朝向一個人自己的身體，再說它唯有經過禁制母親的身體才會跟有性的層面又重新相通，而一個人的自身也從那裡顯現了出來，必須要這樣子，方能在話語中作連結而有所結構」（S18, VI-15-16）<sup>22</sup>。

---

<sup>21</sup> “And that if it is, as is supposed, something defined, this is what we call castration, which is supposed to have the privilege of warding off this something whose undecidability forms the basis of the sexual relationship, in so far as it presents enjoyment as organised, with regard to something that seems to me to be not avoidable.” (S18, X-7)

<sup>22</sup> “It is clear then that the fact that sexual enjoyment only found as a way to structure itself the reference to prohibition, as named, of enjoyment, but an enjoyment which is not the one, which is this dimension of enjoyment, which is properly speaking a fatal enjoyment, in other words that sexual enjoyment takes on its structure from the prohibition laid on the enjoyment directed at one’s own body, namely, very precisely at this crunch frontier where it is close to mortal enjoyment. And it only reconnects with the dimension of the sexual by bringing a prohibition to bear on the body, from which one’s own body emerges, namely the body of the mother. It is only in this way that there is structured, that there is connected up in discourse, what alone the law can contribute to it, what is involved in sexual enjoyment.” (S18, VI-15-16)

然而，神話式的父母親角色畢竟只是有助於開始理解這一系列問題的便捷工具，去尋求他們在實例上的對應並非這裡所希望側重的方向，因為那樣的探索途徑往往帶著徒然使問題發展反趨於模糊失焦的隱憂。如果再仔細解讀前一段落的數句引文內容，關於意符式主體顯現自身的定位過程裡牽涉到某種切割關係的這一狀態，已經有諸多線索從中漸次地浮出，而且在在指向了它以及痛快之能看起來密不可分的重疊作用。換個方式說，每一個人與陽性意符之間的互動，不光是可當作各式連結關係的構成基礎，同時尚有一股使之與某些成分脫勾的力量在伴隨運作著，所以一般人自我形象生成的背後，其實不只由生命驅力全權主宰。拉岡強調「再生產一個身體，亦即生命藉之定義的那項根本作用，不單以生命或者死亡為其特質，蓋因再生產只要有性的，則會關乎到生命和死亡兩者」(S20, 30)<sup>23</sup>。而相較於去確立對象關係的生命驅力，由那之中把一些部分加以裂解開來阻卻其威脅整體系統的相互一致性，便可以說是死亡驅力在暗地同步作用的一種表現形式。

依循著前文的敘述，若再度論及意符式主體在一套認識架構下無法預期處理的那些問題事物，不難會注意到這正好是用神話式母親角色的組成去試圖解釋的情況，並且唯有理想的父親形象能夠與之對應而有效控制對一般人來講不可測度的東西。於是「一個人不能談『所有的女人』，因為事實上天父(Father)他擁有『所有的女人』，而那顯然是不可能性的符號」(S18, VI-13)，畢竟主體要與對方實質產生有性關係，在這裡意味著不得不去碰觸同死亡一般的不明危險。換言之，當個體面對一切欠缺理由的現象，儘管它們會如此運行的條件或目的是不可確知的，他總是可以相信那其間必有天命因果的存在而免於自己和這些問題直接發生親密關係的麻

---

<sup>23</sup> “The sole function on the basis of which life can be defined, namely, the reproduction of a body, can itself be characterized neither by life nor by death, since reproduction as such, insofar as it is sexual, involves both life and death.” (S20, 30)

煩，也就是將箇中權責一併讓渡給擔任了父親功用的陽性意符。經過這樣子來考慮主體的處境，那麼在跟痛快之能相連結的限制中或者說所謂的去勢功用裡要說他不過是一名受害者的話，恐怕與實情有所出入。更何況，一旦講起陽性意符字面意義的器官指涉，去勢它這一刀所劃在區別出主體和痛快之能而又約束著它們的關係之餘，還先一步地封住了普遍滿足所有人那位神話式父親任何的可能活路，把這個虛構來的角色埋入到另一座空間去。結果「死亡父親和痛快之能在佛洛伊德式的措詞中，因而是相等的」（S17, 123），拉岡對此給予一個頗為確定的註解。

這麼一來，陽性意符與其他意符之間產生了差異一事以及陽性意符式功用會開始成立，其實可以說是在描述同一個狀態。意即人工設定神話式的一體基礎必須是和一般人天人永隔的死亡父親，如此進行嘗試的每一人才可能逃避痛快之能干擾而有其安頓自己器官組織化（*organized*）身體的空間，這多虧了不受限的痛快之能都已經交由神話式父親費心處理。是故「謀殺父親肯定不是為了解釋同母親共枕眠的意義而被引介到佛洛伊德的學說裡，相反地，對痛快之能的禁制首先便要建立在父親之死這個條件上面」（S17, 120）<sup>24</sup>。以此而論，聲稱主體本來就有原始純粹的連結需求並曾經跟神話式父親角色競爭有性關係權力的講法確實夾雜著微妙的問題，因為那表示個體似乎經歷了某種失敗，而且依舊可能會重拾他「被迫」放棄的東西。然則，雙親理論角色的虛構化在此已被預設為同樣是一完滿幻想的組成面，彼此有所對應而實質上不可任意切割。所以當神話式父親的權能由自我身上給葬送掉的時候，才真正會使意符式主體要接近母體或痛快之能的途徑更徹底地隨之而關閉了。

---

<sup>24</sup> “It is certainly not as an attempt to explain what sleeping with the mother means that the murder of the father is introduced into Freudian doctrine. On the contrary it’s on the basis of the father’s death that the prohibition of this *jouissance* is established in the first place.” (S17, 120)

最初，主導意符定位的權威出自於話語結構分配系統中各部分之間不明確的對應關係所需，這是個人屬性藉功用原則形成的緣起，更意味著陽性意符和他者意符會在同一時間因有所區別而相互確立，它讓危險不定的痛快之能跟一般人中間產生一道鴻溝。但是有賴語言的效用化運作而能夠安身立命的人們，之後卻可以順勢發揮想像力去將其重新建構成一段所謂的去勢過程，彷彿一度固有那自由冒險的浪漫關係便是這麼遭到他人的剝削，終於只留下一套靜待逾越的禁制性法則。換言之，對有性關係的欲望事實上是有性的每一人所利用的精巧工具，在自己和陽性意符的牽連之下拿來翻轉本身的形象，狡猾地賦予主體位置一個比較值得同情的面貌。從大他者那裡，回應了當中如機械邏輯般公式化運算之意符秩序而產生的自我，儼然是一副適應著現實社會規律的有欲望身體，它的價值意義則受到文化背景的制約與形塑。於是，「藉由意符而發表的每一件事物皆會在陽性意符式功用或者說去勢功用影響力之下的這個地方」(S19, II-11)<sup>25</sup>，便是意符式主體的棲身之處。相對於像一般人這樣的經驗性存在，死亡父親及其普遍性則是一項必須的設想，他的「『存在』(in-existence)並不是虛無 (nothing ness)，而是那剛已提過構成整個數列一部分的數，畢竟沒有任何關乎全部數字的理論會在你不去考慮零所牽涉到的東西之時成立」(S19, IV-5)。

此一虛實關係如果非得要一個視覺化空間式的意象來作為參考，那麼邊沁所設計的圓形監獄 (Panopticon) 或可充當成有助於去把握問題這部分的一座裝置結構，它那中央監控塔裡工作人員存在與否令人不可確知的效果，使得加諸其外環任一房間的限制功用達到了現實中最全面的地步。

---

<sup>25</sup> “While there is somewhere a place where one can say that everything that is articulated in terms of signifier falls under the sway of  $\Phi x$ , of this function of castration.” (S19, II-11)

在這裡，檢查角色得以充分發揮不是因為它實際地擁有超越一切的最佳價值判斷力，而是它恰好處於對一般人如死亡那般不可預期的想像位置上頭，再說正是有這樣的虛構性，才會讓每一個人無時無刻不與之維持著連結關係。現在舉凡日常表現既然都已不失為某種順應了一理想形象之監督要求所產生的儀式化動作，則後續討論便可以聚焦至現實生活裡的個體，看他如何用本身的調控原則來適應外界環境時時變化的條件脈絡。由於主體將力量投注到熟練操作技術之層面並藉以驗證意料當中的生產分配模式這具有強化他既定信念合理性而使人安心的功效，故與其去探究各項規矩背後隱含的目的彼此在實質上一以貫之的可能性，他往往更傾向於把那些「標準」程序執行得愈加流利而理所當然。儘管遵循現成的實踐範本指南所契合之通俗目光來源始終不無可疑，但「除了切實放棄任何對直覺的依賴而自我設限於可銘刻的事物之內，沒有什麼想像虛構（fiction）能證明是令人滿足的」（S18, VIII-7）<sup>26</sup>。

也就是說，置身話語關係這一文法機器構造中的意符式主體和其知覺對象倘若「全部」屬於可定義的典型角色，那居間來安排他待人接物行為舉止的各部位組成便會十分地「自然」而然。為了要取得如此之效果，主體勢必權宜地平均混合所謂「多元標準」以期方便求全，並且有意無意去忽略掉當下評價視角的侷限或者任兩項準則不可妥協的潛在矛盾，甚至拿著上手之格式連連製造更多可預測的東西滿足自己對現實世界總按照同一套幻想秩序順暢運作的確信不疑。拉岡提到「不從可能的層次來談根本就沒有意即普遍之全部它的地位」，而「舉出全部的人皆為陽性意符式功用所定義那樣子封閉住有性關係了的真值函數這是有可能的」（S19, III-8-9）。我們不妨留意，功用原則可能的現實翻版狀態與前述它去牽涉痛

---

<sup>26</sup> “...it is quite precisely from the fact that no fiction will prove to be satisfying other than one of them which precisely had to abandon any recourse to intuition and limit itself to something that can be inscribed.” (S18, VIII-7)

快之能「存在」的相關問題微妙不可分地匯集成為快樂原則一氣呵成的建立過程，其中在現實意義賴以產生確切價值所連結的理論空間那裡，主導組織架構的陽性意符也同時深陷於一般人眼中法理無據的對象關係糾纏，「它不是可測度的，而在此不定的部分事實上標記著有性關係不可銘刻這件核心之事，它不能夠作為一項關係的基礎」(S18, VIII-4)<sup>27</sup>。

回到性分化公式的話，「 $\forall x\Phi x$  指明，經由陽性意符式功用人作為整體被銘刻 (inscription)，但此功用受限於它藉之遭否定那項事物的存在： $\exists x\bar{\Phi}x$ 。這以父親功用為人所知，藉著否定，我們於此發現它在有性關係伴隨去勢而無法銘刻的情況下提供了彌補的運作基礎。這裡，全部因而是建立在被定位為端點的例外之上」(S20, 79-80)<sup>28</sup>。 $\forall x\Phi x$ 和 $\exists x\bar{\Phi}x$ 通常來講是互相矛盾的兩面，一邊宣稱循陽性意符式功用運作者全體皆然，一邊卻承認否定那項功用者之「存在」，雙方難以並行。不過拉岡的組合中，全部的可能則必須有一否定當作條件，這是陽性意符確立自己所發生的翻轉，本節的思考也緊扣此一題目去推進。那確實讓我們愈益熟悉意符式主體他的成形，而痛快之能本身每每似乎是以與其對立的概念被共同構想。但在給有性關係設定條件邊界時，陽性意符遭遇的變化會不會導致「另一種」事物存在狀態被知覺？算式涉及的研究尚未結束。

---

<sup>27</sup> "...it is not measurable, and it is indeed in this element of indetermination that there is signed what is fundamental, which is very precisely that sexual relationship is not inscribable, cannot be grounded as a relationship." (S18, VIII-4)

<sup>28</sup> "On the left, the lower line –  $\forall x\Phi x$  – indicates that it is through the phallic function that man as whole acquires his inscription, with the proviso that this function is limited due to the existence of an x by which the function  $\Phi x$  is negated:  $\exists x\bar{\Phi}x$ . That is what is know as the father function – whereby we find, via negation, the proposition  $\bar{\Phi}x$ , which grounds the operativity of what makes up for the sexual relationship with castration, insofar as that relationship is in no way inscribable. The whole here is thus based on the exception posited as the end-point, that is, on that which altogether negates  $\Phi x$ ." (S20, 79-80)

## 第二節、偶然地書寫

從針對快樂原則的反覆處理再到關於陽性意符的種種思索，其實可以說是使用了乍看之下有些不同的語句試著去表達一道始終都相通的主題，而將以書寫銘刻這項概念為重心繼續進行的考察也仍然在尋找另一個敘述它的適當方式，那會就所謂有性關係和痛快之能的又一步理解提供更多細節材料。拉岡指出「死亡父親即痛快之能這件事把自己以不可能本身的標記呈現出來，而我們藉此重新發現了我定義實質它基本上有別於符徵和想像的那項說法——實質是不可能的」(S17, 123)<sup>29</sup>。如果參照前一節的內容，這立刻便讓人連結到理想之兩性關係或神話式雙親角色實質上的不可能，然而不可能的意義要怎麼看才不會使得與其有所牽涉的東西紛紛隱沒迷霧當中呢？拉岡提示「任何被書寫的事物皆源自於永遠不可能書寫有性關係這一事實，而在那樣的基礎上，方有某種話語效果可稱之為書寫」(S20, 35)。所以，作為解釋不可能性的重要線索，拉岡談書寫特別著墨的地方便不是單純日常的書寫經驗，其實他總是在處理死亡父親的理論位置這麼一項關鍵。論及書寫，他認為「邏輯唯有經由書寫來建立」，而「直至書寫開始之前並沒有邏輯的問題」(S18, IV-11)。換言之，話語結構下邏輯關係的價值定位密切地受到書寫過程要如何運作所限制。

可是跟純粹邏輯相對，「不管我們怎麼樣嵌入化約，難道不會留下好像最終核心那叫做直覺的絕對部分」(S18, VI-5)<sup>30</sup>嗎？這如同意符式主體

---

<sup>29</sup> “The fact that the dead father is *jouissance* presents itself to us as the sign of the impossible itself. And in this way we rediscover here the terms that are those I define as fixing the category of the real, insofar as, in what I articulate, it is radically distinguished from the symbolic and the imaginary – the real is the impossible. Not in the name of a simple obstacle we hit our heads up against, but in the name of the logical obstacle of what, in the symbolic declares itself to be impossible. This is where the real emerges from.” (S17, 123)

<sup>30</sup> “This is, namely, whether everything can be reduced to pure logic, namely, to a discourse that is sustained by a well-determined structure. Is there not an absolutely essential element that remains, whatever we do to insert it into this structure, to reduce it, that all the same



和痛快之能中間出現的隔閡一般，僅借助邏輯系統恐怕無法確實地認識有性關係而將它有效掌握住。不過，值得多加玩味之處在於，實質有性關係的設定從來也不可能跳脫和語言的接觸去自成無關功用目的的另一個世界，即使直覺的實質對象理論上不必承受邏輯秩序施行的約束，但「書寫是兩方都有的，它把直覺和理性一體化了」(S18, VI-7)。所謂的不可能書寫並非在一廂情願地聲稱某種無涉關係形式的原初狀態，反倒可說是書寫處理後還不可能準確決定其意義的那些部分，因為構成分配模式區辨對象的可能與不可能這往往正是書寫運動本身產生的結果。若主體已在嘗試由任何可能的有性位置意欲不可能的有性關係，則回顧前文可知，跟所有元素都對應的主導權力必須預先過渡至一處不屬於大他者的空間來啟動某些牽連全體的轉化，此一書寫組成階段於是和陽性意符的置放爭議再度地有所重疊了。拉岡敘述到「必須性它的『不停止』乃是『不停地被書寫』，而指涉陽性意符的分析明顯將我們帶向這種必須。另一方面，不可能性它就是『不停地未被書寫』，那是根據它無論如何不能被書寫好一事所定義的，我以此表示有性關係—有性關係不停地未被書寫」(S20, 94)<sup>31</sup>。

藉由討論可能或不可能書寫這樣的問題，其實頗有意思地突顯出，在主體的有性化和實質有性關係之間兩項「有性」概念的「幾無交集」。它們疑似矛盾的共生要不是有第三者，意即陽性意符這一層介面提供空間讓整合與離散雙方的力量同時地運作，那便不會形成如此精巧的微妙並存。陽性意符既然牽連了全部的有性主體，則在字詞選用上陽性和有性應當互相分別到何種程度較貼切，又是否有助於來開闢另一條好理解的路徑呢？

---

remains as a final kernel and that is called intuition.” (S18, VI-5)

<sup>31</sup> “The necessary is introduced to us by the ‘doesn’t stop.’ The ‘doesn’t stop’ of the necessary is the ‘doesn’t stop being written.’ Analysis of the reference to the phallus apparently leads us to this necessity. The ‘doesn’t stop not being written,’ on the contrary, is the impossible, as I define it on the basis of the fact that it cannot in any case be written, and it is with this that I characterize the sexual relationship – the sexual relationship doesn’t stop not being written.” (S20, 94)

其實「這裡要談包藏著有性關係不可能性的那一點，有性的痛快之能它就是陽性的，換句話說恰好跟大他者本身無關」，而「在身體的痛快之能當中，有性的痛快之能擁有優先權以一場僵局被特定化」(S20, 9)<sup>32</sup>。想釐清上述信息便不得不先去注意，大他者的實質存在狀態一直像是某個「有待探究」的不明場所，儘管意符機器裝置在那裡運轉幾乎是我們遭遇拉岡理論的起始之處，「大他者」此一母體神話式的表象講法卻已經呼應了猶如小對象一般的情況，使得一致化的想像與不可能的實質極端地陷入兩相膠著。在主體現實地自我跟死亡父親設限以前或涉及痛快之能的時候，有性即陽性的一貫意義乃是為大他者補充的，「大他者以無關有性(a-sexual)的形式把自己呈現給主體」(S20, 127)。

可以發現，前一章所謂大他者的權力位置不可測度地意外主導了甚至是大他者本身也會被牽連到的有性化過程，而佔據這個地方的陽性意符並不屬於大他者，只不過前者偶然令後者藉著類似母親身體那樣不可能的面貌被幻想，於是有性的意符式主體和有性的痛快之能這份可謂大他者特定化之禮的中間，才表現為某種不可能書寫好的有性關係。因此，構築這一欲望關係的「原料」正來自大他者與陽性意符互不對稱的差異化確立，當無意向的物體運行彷彿去「產生要求」一個被分析的依據，普遍對應他們所有部分的理想詮釋力量，遂已據有界定系統環境組成並分配其中角色意義的關鍵優勢地位。如果承襲佛洛伊德動力論方面的說法，那驅力能量力比多匯集存放的理論空間不就是快樂原則無限制運作的「它」之所在嗎？生命驅力和死亡驅力的運動推演，從這裡會紛紛展開競相形塑驅力對象價值屬性的處理過程。以此而論，拉岡要強調的陽性意符位置不僅使大他者

---

<sup>32</sup> “Nevertheless, let us examine more closely what inspires in us the idea that, in the jouissance of bodies, sexual jouissance has the privilege of being specified by an impasse. ... Named here is the point that covers the impossibility of the sexual relationship as such. Jouissance, qua sexual, is phallic – in other words, it is not related to the Other as such.” (S20, 9)

零碎的部分進行了不可能有性關係的「對象化」，能量這項概念也必須伴隨原則在那裡的建立而依附於它所主導的意符網路結構之上，否則是無法被測知的。他講過「意符是痛快之能的起因，沒有意符的話要怎麼接近身體的部分？又該如何環繞作為痛快之能質料因（material cause）的東西呢」（S20, 24）？

其實，這也就意味陽性的痛快之能並非是超越陽性意符式功用的原始獨立動能本身。當意符式主體跟死亡父親之間的距離被拉開而構成約束前者的現實規範，單為後者所享有的陽性痛快之能才會連帶地以不可能性的外表出現。有性關係不可能直接建立好一事，以及其一體化基礎陽性意符的地位普遍絕對化，在此同步進行得特別巧妙。一方面，將死亡父親自我理想化即是保障主體在現實秩序確立的要求下免於痛快之能威脅，他有空間來凝聚被定義的愛戀對象而遵循生命安穩去提升成長的持續發展方向。這個由去勢功用限制住的主體有性化區分，從另一方面不只提供他背景來宣稱自我是主動地欲望那已經不可能的有性關係，主體更接受了一旦沿著此種愛欲關係運動的軌跡，最終有可能迂迴去釋放引起欲望那股危險而強大的力量並且不至於遭到它吞噬。實際上，這往往是幻想的核心，亦相當於說主體設定像神話式雙親關係般的那一幕理想場景，成為足堪判斷如何認識處理好享用陽性痛快之能這項操作的某個純粹狀態。而如此夢幻的完善條件與現實世界之間存在的種種差異，便導致一個人可能把對象意義生產中既有技術細節的掌握大量混合累積，類似他知覺經驗自我影像那樣當作是有效的準備方法來「逼近」關係原則嚴格一致化這個他「暫時」擱置而不放棄的目的。也可以講，現在豈不是又呼應到了現實原則對快樂原則的調整？從話語架構下延遲理想讓主體維持自我在現實可銘刻的事物範圍之內，所以受限於此處的任何行為背後，都不會找不出用意或理由。

然而這一種實現陽性意符式功用的逐步嘗試，基本上無異於將即刻遭遇不可能性不停挑戰的部分特別分配給死亡父親，他與意符式主體的相對，如同是超我和自我之間的關係。拉岡形容「超我是痛快之能的律令」（S20, 3），「它源自於召喚純粹的痛快之能，也就是非去勢，不僅是神話式的原初父親而已」（S18, X-19）<sup>33</sup>。易言之，為了可能去開展所謂知識體系的某套組織化連結之故必須要對其前提條件有所迴避及懸宕的文法邏輯運作模式，反而正是使有性關係的實質對象以與之相應的面貌重複被考慮為「欠缺」明確書寫意義那樣不可捉摸的東西。況且，「有性關係若像我定位一般地不存在，這番誤事便會是意識那項關係唯一的途徑」（S20, 58）<sup>34</sup>，拉岡論述痛快之能所涉及關係形式組成要素的存在情況，是接下來要加以研究的部分。

再一次，問題指向愛戀連結跟不可能存在之有性關係雙方的共舞，而位處其間的小對象存在樣態，可算是這裡特別重要的一個環結。儘管我們「終究」在試圖去「朝著大他者」找尋痛快之能的原初材料，拉岡仍闡明「愛戀也是對存在的外表（*semblance of being*）而言，如果大他者像之前所說，只能把自身貼近作為欲望起因之小對象 $a$ 時才會被碰觸」（S20, 92）<sup>35</sup>。於此，某種邊界存在的概念模型被小對象所體現，透過它要推測大他者那就本質性序位關係之空無進行扭轉的變化，而又不從有性觀點對痛快之能產生限定的認知，已成了一場不可能整合調解的僵局。但談論到存在

---

<sup>33</sup> “Precisely, it originates from this more than mythical original father, from this summons as such to pure enjoyment, namely, also to non-castration. And what does this father say in effect, at the dissolution of the Oedipus complex? He says what the superego says. What the superego says – it is not for nothing that I have never really tackled it yet – what the superego says is : ‘Enjoy!’” (S18, X-19)

<sup>34</sup> “This botching is the only way of realizing that relationship if, as I posit, there’s no such thing as a sexual relationship.” (S20, 58)

<sup>35</sup> “Love itself, as I stressed last time, is addressed to the semblance. And if it is true that the Other is only reached if it attaches itself, as I said last time, to  $a$ , the cause of desire, then love is also addressed to the semblance of being.” (S20, 92)

的外表，其中之重點當屬這一外表和實質的存在卻非彼此截然地相反並立，因為「召喚本質（nature）的話語沒有不自本質內就是外表來開始的」（S18, I-9）。那可暫借欺眼畫法（*trompe l'oeil*）為輔助理解之舉例，若去繪製一襲生動的遮罩在畫面上，則凡是相信畫作「本身」需要等待人揭露的觀賞者便會想像他未見之處還存在著一些什麼。不過，有效引發主體回應的畢竟是存在之外表，它意味書寫運動出現了條件的邊界。任何現實「意義建立在外表之上，而標記意義是有性的要藉由分析式話語來解釋其邊界極限」（S20, 79）。這個地方在前文對陽性意符的各項討論中已經屢有涉及，那回到表意連結去看「化身為主導意符 $S_1$ 而支撐人們的陽性意符，它乃是所有意符裡沒有意旨並代表著意義失敗的這一個」（S20, 80）。

假使尚有另一無條件基礎在陽性意符之後，依賴陽性意符將大他者設想成滿足有性關係之危險母體的作法便顯得有些無謂。偏偏實際上，大他者不可能確知意義的存在卻正好跟陽性意符糾纏掛勾得耐人尋思，可以說「她不因不盡然在陽性意符式功用下就似乎不在那裡，不是根本不在而是完整都在，更多了某項事物」，「有某種痛快之能，屬於既不存在也不表意的這個『她』」（S20, 74）<sup>36</sup>。拉岡提供線索給我們在此處來理解 $\bar{e}x\bar{\Phi}x$ 一式，所謂要與陽性意符功用相對比的東西不可能會有超脫前者之空間讓她存在，那麼痛快之能是如何地存在呢？他曾講「存在乃身體的痛快之能（*jouissance of the body*），亦即為無關有性的」（S20, 6）。而書寫陽性意符和無關有性之大他者本身的有性關係，難道不是去樹立起痛快之能存在的外表邊界嗎？轉折時刻在不停地未被書寫跟不停地被書寫之間靈光一閃，對於這樣的理論位置，是否還有其他適當的描述？

---

<sup>36</sup> “It’s not because she is not-wholly in the phallic function that she is not there at all. She is *not* not at all there. She is there in full. But there is something more. ... There is a *jouissance* that is hers, that belongs to that ‘she’ that doesn’t exist and doesn’t signify anything.” (S20, 74)

「無意識 (the unconscious) 像語言一樣被結構，那是因為語言首先並不存在，語言是我們想知道關乎字元 (lalangue) 功用的事物」，「語言無疑地由字元組成」，「但無意識乃是處理字元的知識」(S20, 138-139)<sup>37</sup>。前一章稍微提到，大他者這裡的無意識知識對較為具象明確之經驗知識有不小的影響，並且陽性意符的出現穩定了一整套語言結構。至於它們交接上的狀況，則字元可謂是此處大他者被碰撞無關有性之身體質料所不可能維持的「存在」，那要來談身體的痛快之能，是不是已快沾到了邊？其實不離陽性意符的書寫運動，「在『停止不被書寫』中有這種稱之為偶然性的端點寓居」，「陽性意符式功用藉一偶然的模式停止不被書寫，而為言說存在把有性關係交付給非遭遇之治理，就相當於偶然性」(S20, 94)<sup>38</sup>。如果換個講法的話，身體的痛快之能幾乎是伴隨著偶然的書寫發生。不過關係不好書寫的情勢在突然間無預期停住時，陽性意符若還沒被不停地書寫確立它原則基礎的主導位置，對那樣的痛快之能我們不會有任何幻想方式。畢竟從字元本身實質「存在」至陽性意符作為語言功用的條件邊界，這快速變化的歷程之內並無誰已經洞悉設計完備的後設圖譜或者需要被揭露。拉岡他自己陳述「在此不盡然 (pas-tout) 的層次上大他者不知道，是大他者構成了不盡然，其中大他者是不可盡知的那部分」(S20, 98)<sup>39</sup>。所

---

<sup>37</sup> “If I have said that language is what the unconscious is structured like, that is because language, first of all, doesn’t exist. Language is what we try to know concerning the function of llanguage. ... Language is, no doubt, made up of llanguage. It is knowledge’s harebrained lucubration about llanguage. But the unconscious is knowledge, a knowing how to do things with llanguage.” (S20, 138-139)

<sup>38</sup> “Let me remind you what I base this term ‘contingency’ on. The phallus – as analysis takes it up as the pivotal or extreme point of what is enunciated as the cause of desire – analytic experience stops not writing it. It is in this ‘stops not being written’ that resides the apex of what I called contingency. ...It is as a mode of the contingent that the phallic function stops not being written. What submits the sexual relationship to being, for speaking beings, but the regime of the encounter is tantamount to contingency.” (S20, 94)

<sup>39</sup> “At the level of this not-everything, only the Other doesn’t know. It is the Other who constitutes the not-everything, precisely in that the Other is the part of the not-at-all-knowlegeable in the not-everything.” (S20, 98)

以大他者本身無關有性的痛快之能，與其說那是刻意去就限制和約束率然地進行突破，它會更靠近於對偶發重置陽性意符較謹慎的開放設想，而且也這麼來延伸了陽性痛快之能的議題。所謂陰性痛快之能（*feminine jouissance*）的稱呼，便是在跟隨那無關有性的狀態，它不必訴諸對立的生理性別角色形象。

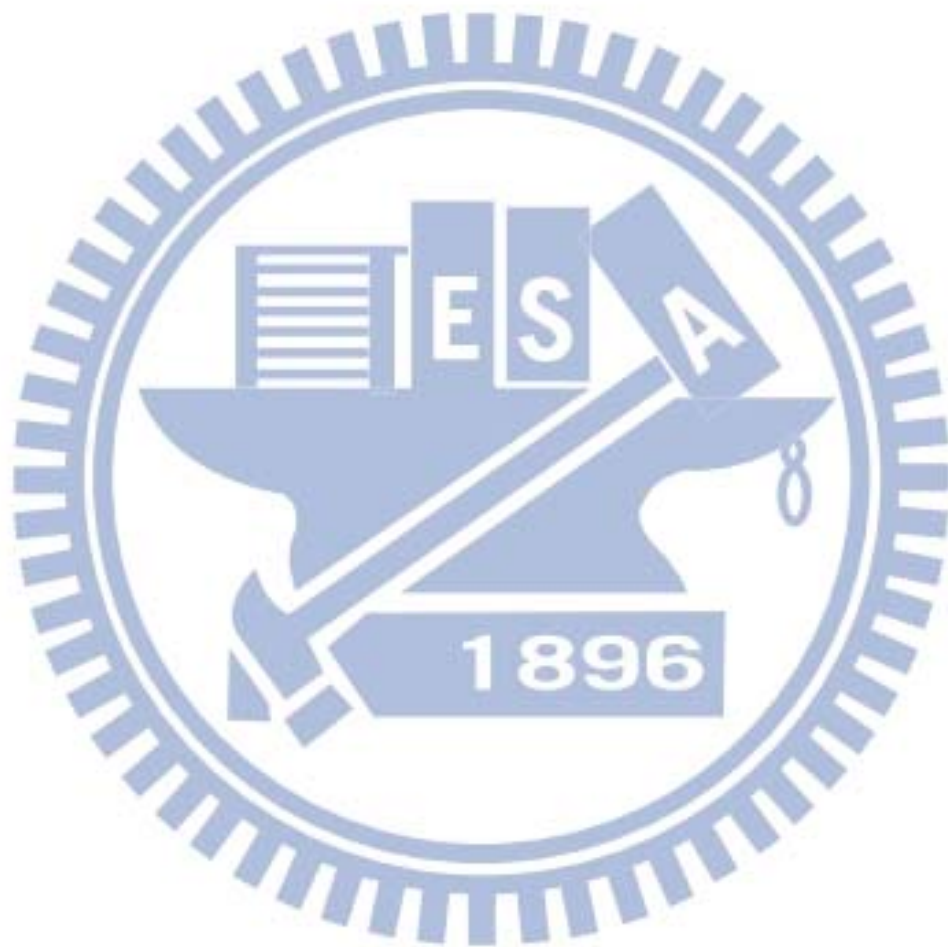
倘使再以性分化公式去看，拉岡點出「不存在是由人聲明不可能而被認定，亦即指她從實質承擔起自己和去勢之間的關係，是這給了不盡然 $\bar{\forall}x$ 意義。不盡然代表並非不可能，她不是不可能會知道陽性意符式功用」（S19, III-12）<sup>40</sup>。藉此， $\bar{\exists}x\Phi x$ 與 $\bar{\forall}x\Phi x$ 二式之間緊密的連繫才能有所呈現，而其中大他者她跟陽性意符在書寫運作裡的互動也受到更細緻的注意。易言之，斷然否定主導原則要來談心理過程例外部分的存在，結果僅只是一場不可能的幻想。但功用邊界的建立實際上本身正攜帶著大他者的質地，那讓調控組織的陽性意符不脫一種偶然的痕跡，這時對於痛快之能不盡然是全得就有性角度去處理而將其封閉住。

陰性偶然的運動假使被當作是另一種反對陽性理論位置的可能，則拉岡構築邏輯運算的心思恐怕令人不解，畢竟去設想邊界區分其內外雙方並不勞如此大費周章。以身體和有性的連續關係來看，有性難道不是身體組織特定化的一面嗎？而有性或陽性痛快之能的不可能性，乃是隨著要為偶然交會的那些片段建立起連接之必須性這一企圖才出現，它在身體或陰性

---

<sup>40</sup> “As I told you, the *there does not exist* is affirmed from a statement, a statement of the man, the impossible, namely, that it is from the Real that the woman takes on her relationship to castration. And this is what gives us the sense of  $\bar{\forall}x$ , namely, of the *not-all*. The *not-all* means, as it was earlier in the left-hand column, means *not impossible*, it is not impossible that the woman should know the phallic function. What is the *not impossible*? It has a name that the Aristotelian tetrad suggests, but arranged differently here, just as the necessary was opposed to the possible, to the impossible it is the contingent.” (S19, III-12)

痛快之能那考慮更為「廣泛」的過程中可說是優先被察覺的「典型」。究其原因，豈非人們太想知道快樂的邊界在何處之故？







## 第五章 結論

佛洛伊德在《超越快樂原則》將近結尾處，談到「我們務必要有耐心等待嶄新的研究方式和研究領域，也得準備好放棄遵循一段時間的途徑，如果那已不能達致任何成果」(64)<sup>41</sup>。為了認知現實世界上各種各樣的現象，甚至進一步地掌握跟操作它們，必須有一套系統將之分門別類，給它們定位與意義。在此一架構下，區辨性質的邊界倘若具備著相當明確的標準，那藉其反映出來的劃分結果也會頗為清晰。然而，把事物背後的原則本身當作知識處理的對象時，貿然的區隔卻往往伴隨了紛雜的迷惑，從這裡進行的摸索打轉，持續推移著精神分析的理論設想。如同佛洛伊德所說，那難以迅速得到解決。而就像他曾參照早期演化生物學的若干觀點，我們看見結構語言學、當代拓撲學等新興學問在拉岡對此的思考上產生一定的刺激。我認為《講座十八》至《講座二十》的工作提供一個新「基礎」，它幫忙人去體察先前切割理論原則的僵局。

自我嘗試用現實原則代替快樂原則之際，同時也受到超我的命令所要求，可以講這難道不是呼應了生命驅力和死亡驅力的競逐？但困擾佛洛伊德跟許多人的問題是，一旦我們制訂那樣的區分，快樂的意義是否只保存在當中一邊，而另一邊是不快樂、過度快樂、抑或兩者皆然呢？由裝置結構之安穩運作來理解快樂，會指向驅力能量的約束，並且牽涉於拉岡所謂意符的相互連結。對比它的東西，則成為本身充滿疑問的概念而被想像作無法捉摸的實質部分。其間佔據特殊位置主導一切的是陽性意符，快樂與痛快之能重疊在這一關鍵邊界上。所有的意符個別經過陽性意符而被整合至一可確知的全體內，即是一項要緊的陽性意符式功用，儘管它仍引起某

---

<sup>41</sup> “We must be patient and await fresh methods and occasions of research. We must be ready, too, to abandon a path that we have followed for a time, if it seems to be leading to no good end.” (64)

種向外超越快樂的欲望。另一方面，它跟痛快之能存在的關係要怎麼書寫則更富啟發性，那對每一件事物都在陽性意符式功用影響力之下是必須的設想。借神話式父母親角色去詮釋，畢竟只是輔助的便捷工具，而拉岡以書寫運動為議題敘述它，卻是一場精巧的安排。

大他者自無關有性之質料偶然扭轉出差異，讓陽性意符停止不被書寫，這無可預期的變化不是不可能，其陰性的痛快之能亦非對立於陽性痛快之能。但陽性意符主導邊界調控的位置一設立，或說它已不停地被書寫時，痛快之能隨即僅餘有性外表，好似我們看待小對象的情況，而有性關係至此徒剩給人幻想了。那正是愛戀的傾向，「本只是『停止不被書寫』，愛戀全趨近把否定搬移作『不停地被書寫』，不停也不會停」(S20, 145)<sup>42</sup>。受陽性意符限制的愛企圖避開變卦的危險，又宣稱自己不甘寂寞。

---

<sup>42</sup> “All love, subsisting only on the basis of the ‘stops not being written,’ tends to make the negation shift to the ‘doesn’t stop being written,’ doesn’t stop, won’t stop.” (S20, 145)

## 參考書目

Bentham, Jeremy 著，時殷弘譯，2000，《道德與立法原理導論》（*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*）。北京：商務印書館。

Epicurus 著，包利民譯，2004，《自然與快樂：伊壁鳩魯的哲學》。北京：中國社會科學出版。

Kant Immanuel 著，李明輝譯，1990(1785)，《道德底形上學之基礎》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）。台北：聯經。

Chiesa, Lorenzo. 2007. *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge: MIT Press.

Evans, Dylan, 1996, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge.

———. 1998. "From Kantian Ethics to Mystical Experience: An Exploration of Jouissance," in *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, edited by Dany Nobus, pp.164-189. London: Rebus Press.

Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.

Frued, Sigmund. 2000(1911). "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning," in *The Standard Edition of the Complete Psychological*

- Works of Sigmund Freud XII*, translated by James Strachey, pp.215-226.  
New York: W. W. Norton & Company.
- . 2000(1915). “Instinct and their Vicissitudes,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIV*, translated by James Strachey, pp.111-140. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2000(1920). *Beyond the Pleasure Principle* in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XVIII*, translated by James Strachey, pp.7-64. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2000(1923). *The Ego and the Id* in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIX*, translated by James Strachey, pp. 3-59. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2000(1924). “The Economic Problem of Masochism,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIX*, translated by James Strachey, pp.157-170. New York: W. W. Norton & Company.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacan, Jacques. 1981. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Alan Sheridan. New York: W. W. Norton & Company.
- . 1991. *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Sylvana Tomaselli. New York: W. W. Norton & Company.
- . 1992. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of*

- Psychoanalysis 1959-1960*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Dennis Porter. New York: W. W. Norton & Company.
- . 1997. *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychosis 1955-1956*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Russell Grigg. New York: W. W. Norton & Company.
- . 1998. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, Encore 1972-1973*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2002. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVIII: On a Discourse that Might not be a semblance*, translated by Cormac Gallagher. London: Karnac Books.
- . 2003. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XIX: ...Ou Pire/...Or Worse 1971- 1972*, translated by Cormac Gallagher. London: Karnac Books.
- . 2006. *Écrits: The First Complete Edition in English*, translated by Bruce Fink in collaboration with Hélöise Fink and Russell Grigg. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2007. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Russell Grigg. New York: W. W. Norton & Company.

Laplanche, Jean and Pontalis, J.-B. 1974(1967). *The Language of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton & Company.

Miller, Jacques-Alain. 2000. "Paradigms of Jouissance," in *lacanian ink 17*, pp.10-47. The Wooster Press.

Verhaeghe, Paul. 2002. "Lacan's Answer to the Classical Mind/Body Deadlock: Retracing Freud's *Beyond*," in *Reading Seminar XX: Lacan's Major Works on Love, Knowledge and Feminine Sexuality*, edited by Suzanne Barnard and Bruce Fink, pp.109-138. Albany: SUNY Press.

Zupančič, Alenka. 2000. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London: Verso.

