不可能的存在之真

——拉康哲学映像

张一兵 著

商務印書館

The Impossible Real of Being
——Mirror of Lacan's Philosophy

我想说我不抱任何希望……尤其不抱被人理解的希望。

——拉康

拉康是不可理解的，而他的追随者们只不过是一些百依百顺的傀垒。……你购买《拉康选集》(*Écrits*)，就相当于购买了一桩重大事件，购买了一样象征标志。根本无须阅读这本书，你就能感受到它的魔力，因为里面的那些口号已经融入了巴黎的时尚闲谈。

——斯特罗克

拉康在“解构”方面比福科要更大胆。因此今天我觉得自己在精神上更接近拉康而不是福科。

——德里达

拉康的对象a是一项重大的科学发现，应该荣获诺贝尔奖。

——克勒莱尔

拉康的症候是我们这些主体“避免发疯”的方式。

——齐泽克

网 址：www.cp.com.cn

ISBN 7-100-04672-6

9 787100 046725 >

ISBN 7-100-04672-6/B·667

定价：23.00元

学社会科学重点研究基地项目
欧盟研究中心资助项目

不可能的存在之真
——拉康哲学映像

张一兵 著

商务印书馆
2006·北京

图书在版编目（CIP）数据

不可能的存在之真：拉康哲学映像/张一兵著.
—北京：商务印书馆，2006
ISBN 7-100-04672-6

Ⅰ.不… Ⅱ.张… Ⅲ.拉康，M.L.(1901~1981)
—哲学思想—研究 Ⅳ.B565.59

中国版本图书CIP数据核字（2005）第102853号

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

BÙ KĚNÉNG DE CÚNZÀI ZHĪ ZHĒN
不可能的存在之真
——拉康哲学映像
张一兵 著

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷
ISBN 7-100-04672-6/B·667

2006年2月第1版 开本 880×1230 1/32
2006年2月北京第1次印刷 印张 12¾
印数 4 000册

定价：23.00元

写在前面的话

对中国人而言，生活从未像今天这样被剧烈地撕裂着。物化市场的魔域中，生存已在照亮了宗法土地的太阳（理性之光）阴影中断为两截：一种是在这个沙漏般的人与物“最佳配置方式”的竞争世界中悬临于空中的“成功”人士（过去叫“布尔乔亚”），另一种则是跌落入沙漏底层的“弱势”众生（过去叫“普罗泰利特”）。在第一种人那里，“他”会是开着宝马，拥着美人，银行户头上有无数的金钱，甚至还揣着博士学位证书，并拥有众多令人仰慕的学术头衔和官品，在象征关系舞台的重重射灯打探之下，诗意地“在”着。而在第二种人那里，炫目灯光下功成名就的“他”成了“我”毕生不懈奋斗的镜像，这神化了的另一个“他”就应该是“我”。这种“他”对“我”的理想性自居，使十分羸弱无力的“我们”更加举步维艰，一次又一次，我们在泥泞的沙漏边缘攀爬，滑倒，再攀爬——一如加缪笔下那个荒谬而不屈的西西弗斯。“我”，永远向上推举着不断落下的存在巨石。

对第一种人来说，你以为你是人，可是你却可能真的不是。这个真相只有在金钱散去、香车美人飞离时才突然显现。这一格式塔伪境，也许会是在“他”离位退职后面对一杯无人问津的清茶时幡然顿悟的。

而对后者来讲，穷尽一生，“我”总以为自己还不是“人”，犹自固执地向着第一种人的镜像埋头奋斗，却浑然不知与之苦战的唐·吉诃德式的风车和西西弗斯之巨石的真在。这是作者想通过拉康故事的道说所讲的一个普通的事理（此理，形同曹雪芹《红楼梦》中的“好了歌”）。

当然，拉康的故事从总体而言，肯定还是一种错误。因为，如果没有了拉康所骂的想象和象征关系的织入，特别是被拉康遮蔽掉的人对世界的感性活动关系的历史构境，人的存在也就真的没有了。然而，拉康之骂对那些无法认清自己的人却又不见得是一种谬论。遗憾的是，今天这个世界上不能正确认识自己的人恐怕占了绝大多数，因此，拉康之骂对于我们又会是过于真实的真在。

所以，拉康的故事固然只是一则离奇的哲学寓言，可也的确诉说了一种常人不可见的真实。依我看，听懂它的言说并不见得必然使我们走向悲观的虚无（我的一位朋友在听了拉康的故事之后，跺足大叫：“这正是佛、老之无！”）。它无非是让我们多一种清醒，以正确认识自己，认真对待我们存在中的种种物化和异化之自我疏远，自省生命中的能指之漂浮和本己的不可能性罢了。那样，这个世界上大抵真会少一些不自知的疯狂和看似正常的精神疾病。

序

《拉康选集》的中译本已经出版近三年，而中国哲学界对拉康这样一位在后现代语境中极为重要的思想大师却近乎哑口无言。[1] 关于拉康及其思想，我们几乎没有几篇正式一些的系统性、原创性的哲学学术论文。雪上加霜的是，在一些文学式的解释性复述文本中，拉康却恰以颠倒的误认形式被严重遮蔽，[2]从而使我们与这位在海德格尔之后进一步揭示了个人的存在之残破性与深层痛楚的精神巨人总是擦肩而过。可深具反讽意味的是，今天刚刚进入物化世俗王国的中国人正焦虑于拉康所揭露的这种灵与肉、光与影、有与无的挣扎和痛楚之中。拉康语境中那个个人赝主体和大写的魔鬼他者正大行其道，令这块黄土地上的世人病入膏肓而无诊。

究其根源，拉康在中国学界之所以备受冷落主要还是因其哲学思想的艰深难解。比起他的先生弗洛伊德，拉康绝对可以称得上是一块无法吞噬的精神顽石。就我自己的阅读体验来看，读拉康是一种对正常理性的折磨（列宁曾经愤愤地说，读黑格尔是引发头痛的好办法。那么，读拉康则让人头大而脑裂）。清高的拉康自己就公开表示对精神“暗礁的喜爱”，[3]他的真实用意就是想绊倒这个世界上一切自以为是的人。一路读下来，拉康的文字实在好比一堆极端复杂多变的功能性话语症候群，

---

① 我认真检索过相关的研究文献，国内已经出版和发表的关于拉康的论著和论文大多来自文学评论界和外语行当。在未发表的文献中，严泽胜博士的文学博士论文《无意识场景中的主体和语言——雅克·拉康的主体性理论初探》（存北京师范大学图书馆），是目前我看到的最好的研究成果。另外，新近出版的高宣扬先生的《当代法国哲学导论》一书对拉康的哲学评述中，也有一些较准确的理论定位。高宣扬：《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版。

② 拉康自己说，真理正是在对其的误认中抵达的。

③ 参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 34 页；第 611 页。

绝难正常阅读和直解。[1] 对翻开拉康文本的常人来说，那里面似乎只有无人知晓的神喻。[2] 在一定的意义上，他似乎有意不给读者确定的路(入口)，而只留下“无路可走”的出口。他直接说：“我倾向于艰涩。”在流行的意义上，他的东西将不是常规式的“写作”。[3] 所以，人们读拉康会“像描绘生硬的无意识一样的独特的文体强迫读者如同解梦般地苦战”。[4] 甚至也有人说，拉康理论本身就是不能被理解的，即便理解了必定也只能是误解。在拉康门前团团转却不得其门而入之后，终于有人恶意诽谤道：“拉康是不可理解的，而他的追随者们只不过是一些百依百顺的傀儡。”[5]当然，也有打圆场的：“拉康建构的观念游移不定，因此，面对一个特定的术语，最好是问‘它有什么用处?’或者‘它的思考路径是什么?’而不是直接问‘它究竟有什么涵意?’”[6]等等。虽然这大都是一些阅读失败后心有不甘的丧气话，但恐怕也的确是相当多的人拿起拉康的书，却又最终绝弃的主要原因。[7]

所以，面对拉康，我必须自省的只有四个字：**怒犯天条**。

---

① 除去内容上的深奥和晦涩，拉康晚年还热衷于拓朴学和其他数学图表在他理论逻辑中的运用，尤其以所谓“博罗米尼纽结”(Borromen Knot)和莫比亚斯带(Moebius Strip)为最。在《拉康选集》中可见多处表现。参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 41～51 页；第 614～629 页。古柏尔说，在法国，人们过去曾习惯地将 compleque(复杂性)说成 comme Chinoise(乔伊斯)，而现在则说成 comme Lacan。参见古柏尔在四川大学哲学系题为“关于拉康、精神分析与中国文化”的演讲的第三讲。网址：http://www.siwen.org.

② 1980 年，拉康宣布解散巴黎精神分析学派时说：“我想说我不抱任何希望……尤其不抱被人理解的希望。”波微说，只是从古代神喻的方式看，也许“拉康的模糊不清的言说对那些懂得怎样去听的人来说，是一种清晰可懂的言说”。参见波微《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 14 页。

③ 参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 424 页。

④ 福原泰平：《拉康》，河北教育出版社 2002 年版，第 273 页。

⑤ 斯特罗克：《结构主义以来》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 20 页。

⑥ 斯特罗克：《结构主义以来》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 136 页。

⑦ 德里达曾经提到过，拉康也一度因为自己的不少朋友无法理解他的思想而感苦恼。

我解读了，并且用中文重新言说了不可能说清的拉康哲学。[1]加上在中国大陆学术界固有的硬性专业边界，这一次，我完全可能会犯下比解读阿多诺[2]时更大的错。这也是我将本书的副标题命名为“拉康哲学映像”的真实缘由（其英文译名中我选用了影像易碎的“mirror”一词）。

不过，已经在思辨的十字架上倍受折磨的我绝不想让大家跟着急，我还是想斗胆承诺：力争替你们打开拉康哲学那根本没有开口的密封瓶。记得巴塔耶说过，倘若你真想理解一种思想，便要在那些概念中非知性地“深深地活过”。可依我现在的痛苦经验，要在拉康的概念中“活一次”都是极不容易的。不过，这一回我的解读策略之一是讲故事。我先说一些发生在自己身边非常真实的事情，然后，再来慢慢地一点一点地靠近这种梦幻般呓语般的学术魔殿。真的不知道，我们能不能在拉康的那些**理论恐怖主义**概念[3]中**去活**。

第一个故事：两年前的一天晚上，我刚吃过晚饭准备看书，突然发现有个男子坐在我家客厅的沙发上抽烟（他没有预约，在保姆打开门倒垃圾时只说了一句：“张老师在家吗？”就径直闯

---

① 说这句话是有特定语境的。拉康甚至认为，他的法文文本是不能译成通俗生硬的英文和日文的。关于这一点，有人深表赞同，即法文语境中的拉康文本是不能翻译成充满了“文化陷阱”的英文的。参见库兹韦尔《结构主义时代》，上海译文出版社 1988 年版，第 131 页注 2。据说，拉康晚年与旅居巴黎的国学大师程抱一先生关系甚密，还在一起研讨过不少中文的经典文本（如《道德经》）。可是，不知道他是否赞成把他的东西译述成中文。在我最近与法国拉康文本的版权拥有者的联系过程中，对方明确提出必须将拉康文本译稿的样章经由还在法国的程老先生认可后方能进行下一步的版权谈判。下面我们还会谈及这一话题。

② 参见拙著《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》，北京三联书店 2001 年版。

③ 这是我自己专门发明的一个词语。因为在我解读拉康的过程中，真的为拉康思想所震撼和暴裂，有时候会产生一种极深的恐怖感。可是，在修改本书最后一稿时，我突然发现深受拉康影响的鲍德里亚居然已经使用过此词来形容自己的理论，他在《论虚无主义》一文中同时用“知识恐怖主义”和“理论恐怖主义”来自指自己。参见凯尔纳《鲍德里亚：批判性的读本》，江苏人民出版社 2005 年版，第 17 页。

入，并且一坐下就点燃了香烟）。我走上前发现是自己以前教过的学生王二。“怎么有空？”我硬压住心里的不快问他。“噢，我发达了，来看一看我一直敬重的老师。”王二眼里闪着一种**常人**很少有的光芒。不得不说，我其实挺讨厌那种从底层不知通过什么途径突然暴富起来的人，但我还在敷衍他：“哦，做什么？”他压低声音伏在我耳边说道：“做基金，与美国很大的一家公司合作，赚了二十多个亿。我有钱了。”这次是我暗暗地吃了一惊。可也是在此时，我看到他手指间夹着的是很便宜的**石林**牌香烟。“那太好了！”面对发展得不错的学生，我通常会这么说。接下来，他把抽完的烟头掐灭在香烟盒内盖上，并塞进烟盒中。我一直没有拿烟灰缸给他，这其实是一个不让他抽烟的暗示，可他**并不明白**这个常人不难发觉的暗示（象征）。“我已经在汤山[1]花五千万买了一块地，想请老师去当校长。”他又点燃了一支烟。“这下，我终于可以**按自己的想法**来办一所大学了，这是我一生中最想做的事情！”这个时候，我不由得开始仔细打量他，他今年应该是三十岁上下，还在攻读在职硕士研究生。回想起来，当年在课堂上他总摆出一副拥有绝对真理的架势，面对他无时不在的责备目光，我倒时常感到自己是歪嘴和尚的那种心慌。有一两次，在课堂上听讲的他还突然高声说出一两句反驳我的话。接着，我又看清了一个细节，就是这个声称自己发了大财的人却背着一个如今连城里中学生都不用的黑色牛筋包。我悄悄在想，他是不是脑子出了问题？他并未停止兴奋的述说：“我差点死过一次，可现在真的很厉害了，我买下了阅江楼[2]下的一幢二层楼，窗户都是防弹玻璃做的。”不等我搭上腔，他已经又伏到我耳旁轻声说：“想不想动一动啊？我大伯在中组部有人。”至此，我已经十分清楚，坐在我面前的这个抽着石林香烟的人，已经不是过去课堂里的那个学生了，而是一个趁人精神分裂之际现身

① 南京市郊东部的一个小镇。

② 南京长江边的一座大型仿古建筑。

的无意识的个人欲望。我那个可怜的学生平素在内心里压抑的欲望像附身的魔鬼一般无意识地在说他。第二天，我证实了他刚从医院出来。①

第二个故事：主人公是我一位朋友的女儿梅子。她从小聪慧漂亮，任教于北方的一所著名大学。在他人眼里，她是一个天才幸运儿，因为她上中学的时候就在国外一个国际史学文献竞赛中获大奖，现在她已经是一位在大学里成就显著的青年学者。留校任教的她发表在报刊上的论文，常常被误认为是学界资深前辈的大作，人们在与二十多岁的她讨论问题时，总是恭敬地尊称其先生。在同辈人中间，她真的总是很像个学者，说话举止无不处处透着浓浓的书卷气和高高在上的傲气。可是有一天，她突然找到我这位朋友，一件意想不到的事情居然发生了：她清楚地告诉父亲，她要退学并且辞去在大学的工作。“为什么?!”父亲(常人思维中的他)几近是生气地问道。二十多岁的她字正腔圆地说：“我不再想做那个学者了。我只想做一个平常的女孩子。”她说，她现在只想过一个正常人的生活，而不再愿意继续做那个过去二十年来他们要她成为的成功者和学者。我这位朋友(他们中的一个)当时就急了，因为所有人都不想失去一个已经成名并且十分有前途的青年学者。“能不能既做一个平常的女孩子，又做一个学者呢?”那个伤心地父亲(他们的代表之一)小心翼翼地问道。“不!”她说了自己的理由：她突然发现，她始终不曾为自己活过，开始是为父母，然后是为中学老师和大学老师，其中也包含着同学和周遭一切认识她的人面孔上的肯定目光。在这些无时不在的形形色色的目光中，她是一个成功者，她将成为著名的学者，她每天除了学习还是学习，看书和写文章成了她每天做的唯一事情。在他们的眼里，她不应该是一个平常

① 这件事情的经过是完全真实的，王二是我另起的名字，我只是挑了他说过的几句最关键的话。因为那天晚上，那个祛主体的“无意识”对着我足足言说了两个多小时。

的姑娘，**她**不应该是她。**大写的她**是人们无形中期望她成为的人，是其他人用目光交织铸成并且也被她自己认同了的**大她者**。[①] 现在小写的她醒悟了，她想做回她自己，拒绝那个**大写的她**。最后，在人们（不是她的他者）惋惜和反对的目光中，她走了自己所选的道路。几年前，她结了婚，做了一个她想做的非常幸福的平常的人。[②]

之所以叙说这两个故事，是想让读者预先融入一种新的思考语境，这也是长期以来国内传统哲学研究不常驻足的一种情境，即我们平素鲜少注意的现当代心理学研究中重要的精神分析学园地。首先当然想让读者熟悉一下这一思潮的开山鼻祖弗洛伊德式的基本话语，由此，我们才可能真正进入当代西方精神分析学中更激进的**批判话语**：拉康哲学和将拉康与马克思嫁接起来的**后马克思思潮**中的齐泽克。[③]

---

① 他者一词，在英文中对应于 other，而大他者则是 Other 的意译（法文中则是 autre 和 Autre）。这是拉康理论中的关键词，我们在后面的讨论中会进行专门的分析。不过，这里的“大她者”是我反父权制的故意发明。

② 这件事情同样是全真的，可是我故意处理了全部的事实。符码不真，可话语是真的，症候也是同质的。不久前，成为“普通女孩”的梅子来看过我，说了一句给我印象很深的话：“大学里的学者都太自恋了！”

③ 斯拉沃依·齐泽克（Slavoj Zizek），1949 年 3 月 21 日生于斯洛文尼亚的卢布尔雅那市。当时，该市还是前南斯拉夫西北部的一个城市。齐泽克 1971 年在卢布尔雅那大学文学院哲学系获文科（哲学和社会学）学士，1975 年在该系获文科（哲学）硕士，1981 年仍然在该系获文科（哲学）博士。1985 年在巴黎第八大学获文科（精神分析学）博士。从 1979 年起，齐泽克在卢布尔雅那大学社会学和哲学研究所任研究员（从 1992 年开始该所更名为卢布尔雅那大学社会科学院社会科学研究所）。80 年代他在政治上积极投身于斯洛文尼亚的抉择运动。1990 年，齐泽克在斯洛文尼亚共和国的第一次多党选举中成为总统候选人，1991 年任斯洛文尼亚共和国科学大使。其代表作有：《意识形态的崇高对象》（1998）；《斜视》（1991）；《快感大转移》（1994）；《易碎的绝对》（2000）；《回到列宁》（2002）。笔者正在就齐泽克的哲学作一专题研究。这一专题应会收入我正在撰写的《文本的深度耕犁——西方后马克思哲学文本解读》（第二卷）之中。还应该交待一下的是，这里的时空逻辑是颠倒的，因为我先在写后马克思语境中的齐泽克，却将为这一专题中写的“引言”，即作为齐泽克理论逻辑支援背景的拉康写成了本书。这纯属一个写作中的意外。

以下，不妨先来看看在这两个其实随时都会发生在我们身边的情景中，用弗洛伊德和拉康的眼睛可能会发现的一些我们从前看不到的东西。

在第一个故事里，对那个不经预约而突然闯进我家的王二，我不能责备、不能生气，更不能将他赶出门去，原因很简单：他已经不是一个**正常的**人了。他发疯了。他**并不知道**自己做的和说的是什么。也就是说，那天晚上坐在我家客厅里的并不是王二的**自我意识**主体，而只是通常被他自己深深压抑在很深的黑暗牢狱中的**无意识欲望**。根据弗洛伊德的精神分析学，以往被人视为主体本质的意识（理性）背后，还存有一种更为基始的东西，即由本能冲动和真实欲求构成并被压抑在意识阈限之下的无意识。做学生的时候，王二的个性很强，他不大看得起一般的同学和老师，可是他自己在现实中的生存能力又十分有限。显然，王二的真实**本我**中有种种欲望，譬如像索罗斯一样做基金交易，轻轻松松拿个几十亿的进账（他不应该这样贫穷）；他不喜欢现在的大学体制，总想自己办一所大学（他的才华受到压制）；他也希望在“上面有人”能在政治上呼风唤雨（他恨那些“没有本事却成功的人”）等等。可是在平时，迫于现实环境的压力，王二的**自我**不得不将这些想法压抑下去，日日在社会公众的层面中出现的王二其实只是一个戴着人格面具的**超我**。[1] 在王二没有发疯的时候，这些欲望可能只会在平时的口误和玩笑中有意无意地流露出来，较多地也可能是在梦中以怪异虚幻的方式实现。记得我曾经咨询过一位研究精神病学的朋友，他告诉我，使人发疯的最重要的病因即是**个人的理想和欲望与现实环境的激烈对抗**。当主体不再能控制自己的欲望，即无法成功地将它们压抑到意识控

① 人格面具（persona）是容格后来提出的一个重要观点。面具即一个人呈现给公众的一面，他通过这种他人承认的关系而获得某种角色性的认可。参见容格《回忆·梦·思考——容格自传》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 618 页。

制的冰河之下，以至欲望无意识奔涌而出并试图与坐在王位上的主体自我意识一争高下时，主体便精神分裂了。病症的程度可能会由轻微的脑子不做主到分裂式的时有呓语，再到狂怒的歇斯底里症。王二心比天高，可是他在现实中没有一丁点成功，最终以他的婚姻离异并丢了工作后的精神分裂杀死了主体。心怀强力意志的他唯一的解脱是发疯。不过，刚从医院里出来的王二病情已经得到了一定的控制，因为当时他还知道把抽完的烟屁股熄灭在烟盒中，而不是直接按在桌上。这就是弗洛伊德眼中所看到的心理症候之幕帘背后的东西。

好。我们再来看第二个故事。这一次，我们请来的评点人是自诩为弗洛伊德遗产继承人的拉康。借用拉康的眼睛来看，女孩梅子在下决心回到**她自己**之前的生活过程中，从来没有真正拥有过小写的她自己（即弗洛伊德所说的本我，拉康甚至根本不承认本我的初始存在）。开始是父母，后来是从幼儿园到学校的老师同学，还有能够接近她、影响她的一切人，所有人都用“你行”、“你是最棒的”、①“你天生就是一个学习的料”、“你怎么能像一般的女孩子那样平庸呢”的话语每时每刻建构着一种**并不是**她的大写的**她**。那些并非恶意的其他（other）人的言行场意象式建构出来的镜像就是**他者**。这些亲近的他人用他们每日的目光、表情和言行围绕和建构着梅子对自己的心理和观念认同。起初，她可能在镜子里看到过这个作为对象整体的**她**（依拉康的说法，在这个镜像中，人对自我的认同已经是异化，镜像—自我认同的伪心像是主体最早的

① 我所在的这座城市中的省重点中学的“尖子班”中，所有老师每天都用这种口气对那些高分学生这样言说。以至于高考结束，那些每天被捧在天上的孩子们一旦“考砸了”之后几乎都处在一种发疯的边缘。“我怎么会得这种分数？”“我怎么能上那种学校？”是他（她）们常常发问的言语。也就是在我改第二稿的现在（2003 年 11 月），我女儿曾经就读过的那所最好的省重点中学里的一个高一的女孩子从五楼上跳下，结束她年仅 16 岁的如花生命。真是太惨了。可谁是凶手？！

篡位者，也是小写的他者 a 的阴险**意象**，小他者先行性的篡位而取代了**她**，而她自己却在一开始就死亡了）；后来，**她**主要存活在他人们的有脸和无脸的反指式**形象**自居中。**她**是**小写他者的想象式**的镜像存在（这其实是弗洛伊德那个开始向现实低头的自我的反向蜕化物）。从梅子能够完整地接受文化语言教化开始，**她**的存活就发生了一个重要转换，即从想象域转换到**象征域**。现在是语言符号（能指链）那种无脸的**大写他者**（上帝、观念、主义、事业、成功）建构大写的**她**了（超我 = 主体 S，可是拉康一定要说这个主体其实是被本体性的删除斜线划着的 $\$$）。然而今天，梅子要做回她本真的自己。她不想继续作为他人欲求中那个光亮的女学者而存在了，她试图穿过欲望的幻像，经营一个普通女孩子的生活。她要打倒形形色色的他者。

我不知道梅子有没有读过拉康，可她却成功地通过拉康式的解放从学者式的他者阴影中逃脱了。但是进一步的问题是，她又如何知道，“普通的女孩子”是不是另一种更为阴险的他者之幻像呢？因为，在拉康的**真实域**中，不可能性才是存在之真。人就是腹中空空的症候或症象人。[1]

这两个故事显然有不同的语境。我们先以弗洛伊德和拉康两种话语分别解读了这两个故事，由此已经有了一种各自的差异性。可是，如果我们进而让拉康再去分析第一个故事呢？这就会呈现真正的思想异质性。在拉康的眼里，那天坐在我家客厅中的王二，并不是弗洛伊德所说的无意识本真主体。拉康的质问是，王二每天被压抑下去的欲望（做基金发大财、呼风唤雨等）真是他自己想要的东西吗？他在自我崩溃后直抒出来的无意识真是他的本我吗？拉康的回答是“不”！拉康会认为，王二的欲望其实是今天作为象征话语体系那个**大**

① 想象域，象征域，真实域，他者，不可能性，症候和症象人，都是拉康哲学中的关键词语。本书在后面的具体研讨中会逐一进行说明和阐释。

写的他者欲望的欲望，他只是想要（欲望着）今天成天在人们耳边轰鸣的市场意识形态制造出来各种幻像，于是，王二的灵魂深处涌动的无意识就不会是他本己的本能冲动，而是种种大他者**无形强制下**的奴性物。拉康因此断言："无意识是大写他者的话语。"更可悲的是，拉康还要指认疯掉的王二本来就是一个被种种象征性身份和反讽性关系建构的空无，没有发疯之前也是另一种更深的本体论意义上的精神分裂。王二和所有人一样，并没有本真的本我（弗洛伊德的本能被拉康作为生物学的动物性排除在人之存在以外了），他降生到这个世界上以后对"我"的最早体认便是镜射幻像（**小他者Ⅰ**），然后，以他身边最亲近关系的他人们（爸爸、妈妈、爷爷、奶奶、姥爷、姥姥等亲人一直到一起玩耍的小伙伴、幼儿园老师等等）的反射性面容之镜**小他者Ⅱ**，强迫自己成为一个他人眼中"应该"成为的"我"（伪自我）。长大以后，不在场的语言象征逐渐替代了身边当下的面容，教化式的**大他者**（能指链）成了新的成年"我"（＝主体）规划和一砖一瓦建构主体生存情境的真正原动。处于社会语言存在中的"我"，只可能追逐人们都想要的东西，无从挣脱和免俗。而这些东西，都只是形形色色大他者的他性欲望。我们永远只是在无意识地欲望着他者的欲望，可我们却自以为是自己的本真欲望。拉康认为，主体不过是一具被斜线划着的空心人。可怜而可悲的人，从来不是他自己，也永远不可能是他自己。这种**不可能真实存在的此在**，就是人的本体论存在意义上最重要的大写的真实。王二疯了，可连他的疯话都是大他者强迫下吐露的"真言"。这就是拉康令我们深深恐惧的地方。

我敢说，读者听了这两个故事及其分析，可能更加疑惑了，因为旧问题不见得清楚了，却多半会产生一大堆新的疑问。这不打紧，关键是有没有一种特别想接着听下去的欲望和好奇。关于故事，我们不妨先打住，因为，这整本书都是为

了说明这些问题。故事中全部的谜底都在本书的叙述和分析之中。真想知道结论性的东西，只有耐下性子读完此书。所以，下面让我们先转而介绍本书写作的一些基本背景和内容概要。

首先，第一个背景问题就是我们已经提出来的拉康与弗洛伊德的关系。拉康常常说自己是在“回归弗洛伊德”，可是我们却发现了拉康在这种“回归”中对弗洛伊德的否定式的超越。这种超越其实凭借了太多的复杂历史资源，如超现实主义、经柯热夫—伊波利特中介过的黑格尔、索绪尔—雅各布森和列维—斯特劳斯的语言学结构主义，还有胡塞尔—海德格尔的现象学传统、萨特、列维纳斯等人的他人—他者理论和巴塔耶的圣性事物观等等。况且，这一切又都同样被颠覆式地挪用。可能出现的情况是，看起来拉康也使用了一些弗洛伊德或其他人的关键词，然而这些词语的涵义却已经居有了新的甚至是相反的语境。这是我们在解读拉康时容易碰到的第一件难事。拉康的自我、无意识、症候、能指、真实等概念都是这样的怪异情境。因此，倘若你在拉康这里读到熟知的传统精神分析学或其他概念，千万当心，说不定倒过来理解才是拉康的真意。

下一个需要交待的地方，是拉康学术主题和讨论域的多变性。我指的不是拉康思想在总体逻辑上的非同一性，而是说拉康绝非那种建构一种原创学术平台之后几十年凝固不变的学人。从 1936 年提出镜像阶段开始，到 1953 年在“回到弗洛伊德”的口号下凸显语言结构主义的能指话语，依拉康门徒齐泽克的定位，这算是拉康的“古典时期”。20 世纪 60 年代后期是拉康下一个新的理论时期的开始，即探讨诸如对象 a、症象人、没有大他者的大他者之类的不可能直接触及的形上规定，这些可怕的东西充斥于此时拉康大量的报告和文本之中。考虑到是首次向国内读者系统介绍和评述拉康哲学，我恰恰

选择了拉康“古典时期”中最重要的学术思想，即以1966年出版的《拉康文集》(*Écrits*)为核心的解读文本群，只在最后概要地讨论了拉康晚年的一些东西。

第三，也因之于拉康哲学的艰涩，我在这本书有关《拉康文集》关键文本研究的主要行文中虽然也采用了自己独有的文本解读和写作方式，可是我也刻意在支援背景的讨论和引论中拼贴了一些具象的、戏剧性的平和外观。为的是让大多数头痛欲裂的读者能够寻着些感性的通道，这就像我们平常看恐怖片时也需要通过暂时的逃离稍稍放松一下。

本书的第一部分(剧场指南)对拉康生平和理论逻辑进行了一个概括性的介绍和讨论。我尽可能在其中简略清晰地线性再现拉康哲学的思想轨迹，同时尝试着以非文本学的方式使拉康哲学的问题式与当代最重要的形上意义场链接起来，并使拉康的基本哲学理论逻辑的轮廓得以初步浮现。第二部分(序幕第一章)主要介绍讨论了作为拉康基本逻辑前提的弗洛伊德。当然，我只是非专业化地描述和简单评论了弗洛伊德精神分析学某些重要理论范畴和最一般的理论原则。这一部分中，我已经开始穿插拉康和齐泽克的评点，也算是一个大的理论逻辑过渡。第三部分(第一幕中的两章)则讨论了拉康早期的镜像理论。拉康正式登场之前，我首先在第二章中介绍了影响青年拉康哲学始发的特定学术语境，主要是超现实主义思潮(特别是达利)和经柯热夫重新诠释的新黑格尔主义某些倾向性的观念。前者的作用在于对现实存在的批判性解构，尤其是达利以疯狂性艺术存在对现实之茧的真实挣脱；而后者的意义则在于柯热夫、伊波利特对黑格尔以对象性关系认同为核心的主奴辩证法和欲望辩证法的过度诠释。第三章是对拉康镜像理论的集中研究，在那里，我第一次深入分析了自我镜像异化的哲学逻辑起点，小他者的两种形式以及镜像关系的深层本体论意义。其中，关于小他者的两种形式的区

分算是我的原创。第四部分(第二幕中的三章)是对拉康象征性能指学说的讨论。第四章主要介绍了作为拉康能指学说理论重要背景的语言学结构主义的基本学术资源,尤其是索绪尔和列维—斯特劳斯的符号学理论和象征性观念。相对而言,我认为后者对拉康的影响更直接和更深刻一些。第五章则聚焦于拉康的证伪性的语言观,其中尤以"语言即对存在的杀戮"为最,并由此导引出拉康极端的伪个人主体论。第六章是拉康哲学中作为逻辑核心的能指理论。在这里,拉康的能指成为篡夺一切事物和人存在之位的隐性暴君,生存现象中招摇在世的个人主体不过是能指链互指轮回的空心木乃伊。第五部分(第三幕中的三章)是拉康他者理论和批判性欲望学说。第七章主要分析了他者理论的历史性发生逻辑,包括从神学语境中的圣性他者和魔鬼他者,到存在主义的他人逻辑,以及列维纳斯的他者之面孔说。由此,当代西方学术语境中炙手可热的他者理论之复杂历史语境终于得以彰显。第八章则集中探讨了拉康的大写他者理论。拉康大写他者理论的前提是他的存在疯狂说,大他者正是主体际关系存在中的魔化力量,无意识看似我们最本己的东西,可其实却是大他者的隐性绳索。第九章是拉康独特的欲望论。从界划具象的需要、言说的要求出发,欲望是以本体性的空无为对象的,更重要的是,欲望总以大写他者的欲望为欲望对象,个人的欲望永远只能在幻像中得到虚假满足。最后一部分(终曲一章)的研究对象是浓缩了的拉康晚年迷入的存在真实域。关于那一时段,我着重分析了不可能性的存在之真的实质,以及晚年拉康所热衷的大写的物、对象 a、症候之类的古怪概念的基本哲学含义。

我真的以为,拉康哲学对今天的中国学界来说实在太重要了,也真的已经来得太晚了些。拉康思想对那些感觉过好的人来说像兜头浇下的一盆凉凉的清醒剂。而今天,这种自

以为是的人在我们这块土地上实在太多，他们真应该在拉康精神分析的躺椅上接受一场心理—哲学治疗。

最后，我举一个例子来结束本篇的言说。1958 年，一位自认为很了不起的学者克洛德·迪梅尔走进了拉康的研讨会，当他听懂拉康所讲的东西时感觉如下："真是恐怖，一个超凡脱俗的君子突然像鲤鱼一样一言不发了，那个充满诱惑的人把你洗劫一空，使你一文不名。这不再是理论上的，我被宰得鲜血淋漓。"[1]为什么？他听到了什么？是什么东西令他感到恐怖？你如果真想知道，就请坚强地不言放弃地读完本书。然后，你还得说："我一定要**真实**地活下去。"哪怕是"自指着面具而前行"(巴特语)！这算是我们的事先约定。

在这里真心祝你好运！

张一兵

2004 年 1 月 9 日于香港国际机场

① 转引自多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 139 页。

目录

写在前面的话

序 …… (1)

剧场指南和剧情简介 …… (1)
1. 拉康出生、活着和死去 …… (1)
2. 魔幻的问题式 …… (15)
3. 强暴式的先行性 …… (22)
4. 颠覆性的历史语境 …… (30)
5. 一种时间空间化的逻辑 …… (35)

序幕 …… (41)

第一章 弗洛伊德:心灵深处的哥伦布 …… (42)
1. 心灵的新大陆: 意识背后的无意识深渊 …… (43)
2. 压抑: 症候、梦与口误的真谛…… (57)
3. 骑手自我: 人格的内在三元结构 …… (68)
4. 力比多: 欲望的秘密 …… (77)

第一幕 拉康:伪自我的镜像之舞 …… (84)

第二章 超现实主义与新黑格尔主义 …… (87)
1. 超现实主义: 另一个世界的惊异之美 … (87)
2. 达利: 妄想狂批判中的一团自己的欲望 …… (96)
3. 黑格尔: 主奴辩证法中的欲望关系 …… (107)

第三章 从自恋到畸镜之恋 …… (120)
1. 拉康镜像理论的本相 …… (120)
2. 太虚幻镜中的“我”之诞生…… (128)

3. 小他者影像中的异恋 …… (135)
4. 从镜像到面容：众人之镜中建构的异化主体
…… (143)

第二幕　伪主体：象征性能指链的节点
…… (155)

第四章　索绪尔与语言学结构主义 …… (158)
1. 索绪尔：能指与所指 …… (158)
2. 语言结构主义的历史逻辑 …… (166)
3. 列维—斯特劳斯的象征主义结构人类学
…… (170)
第五章　作为存在之尸的象征性语言 …… (178)
1. 拉康语言观的逻辑起点 …… (178)
2. 概念：存在的尸体 …… (184)
3. 象征性：主体的熵学 …… (197)
4. 命名：你不是为自己活着 …… (203)
5. 伪主体的本质：我被语言询唤成主体 … (208)
第六章　能指链：我在我不思之处 …… (217)
1. 能指：象征域中的君王 …… (217)
2. 能指链中的转喻和隐喻 …… (230)
3. 能指与主体存在之他处 …… (235)

第三幕　他者与欲望的辩证法 …… (246)

第七章　大写他者的发生学逻辑 …… (248)
1. 理念、上帝的绝对他者与魔鬼他者 …… (248)
2. 存在主义的他人理论 …… (254)
3. 列维纳斯的他者之面貌 …… (259)
第八章　魔鬼他者：谁让你疯狂？ …… (267)
1. 主体在本体论上的疯狂本质 …… (267)
2. 从主体际到大写的他者 …… (274)
3. 无意识是大写他者的话语 …… (283)

4. 主体间辩证法：人与小、大他者的游戏 …… (292)
第九章 伪“我要”：他者欲望的欲望 …… (299)
1. 本真的需要与异化的要求 …… (300)
2. 追逐无的欲望 …… (304)
3. 欲望他者的欲望 …… (311)

终曲 …… (319)

第十章 不可能的存在之真 …… (319)
1. 巴塔耶：没有伪装，没有光与影的游戏 …… (322)
2. 大写的真实：打断一个美梦的敲门 …… (334)
3. 删除乡愁：创伤性的不可能之真 …… (340)
4. 大写的物与“本真”的对象 a …… (346)
5. 作为“Σ”出场的症候 …… (357)

主要参考文献 …… (363)
主题索引 …… (371)
后 记 …… (375)

剧场指南和剧情简介

我们将看一场戏。这是拉康言说之下的个人生存情景剧，一出十分典型的悲剧，据说，恰好是你、我，我们所有人，正在无意识扮演的名为“活着”的活报剧。与任何先锋戏剧一样，它将是十分让人费解的。原作：拉康。编剧：拉康。导演：拉康。主要演员：我（那个现在还被叫做自我和主体的你、我、他）。以下是此剧的剧场指南和内容简介。

拉康(Jacques Marie Émile Lacan 1901～1983)是当代法国著名的精神分析学家和魔幻式的原创性思想大家。在今天这个后现代语境中，他的学术影响似乎一天天在增大起来。为了使读者能够较顺利地进入拉康的学术语境，我们将搭建两座通向拉康哲学魔殿的天桥：在引言中，我们先简要介绍他的生平。用海德格尔式的描述我们或许应该说：拉康出生、活着和死去；用他自己的话来说：拉康出生、自欺乃至发疯和成为无言的他者。之后，我们再对拉康哲学逻辑中最重要的东西作个简要的逻辑梳理。

1. 拉康出生、活着和死去

1901年4月13日，拉康出生于法国巴黎一个有着天主教传统的商人家庭，家中在他之下还有一个妹妹马德雷诺和弟弟马克。这是一个生活优裕的家庭。早年，拉康曾求学于天主教会管理的斯坦尼斯拉斯(Stanislas)中学古典班，在那里熟识了希腊文、拉丁文和数学。大师们常常在早年就显出超群的禀赋，少年拉康也是一众同学当中杰出的鬼才。尤其值得注意的是，拉康的思之起步是文学，其后来的所有理论始终处于一种无从摆脱的浓重的**诗学语境**之中，缘由大约也在于此。15岁上，拉

康便开始用古典手法写诗，并尝试向杂志投稿；17 岁时，他结识了乔伊斯等一批著名的现代文学大师。拉康思想的真正基底并非肯定性的实证科学，而恰恰是洋溢人文价值的诗性批判。此外，拉康很早就对哲学滋生出浓厚的兴趣，特别是尼采和斯宾诺莎的思想。[①] 这一点倒是类同于青年阿尔都塞。

20 世纪第二个十年中惨烈爆发的第一次世界大战对青年拉康的冲击异常剧烈，目睹人与人之间残忍冷酷的相互杀戮之后，年轻的拉康无法再相信万能而仁慈的上帝，也不再从内心里虔诚敬重人性之崇高。这种对布尔乔亚**现实**世界深深的失望和对世俗物化人间的鄙视情结，深深地改变了拉康此后的人生观。与早早做了牧师的弟弟不同，拉康未满 20 岁就背叛了家庭的宗教信仰，不敬鬼神，不信人性，甚至由此颇带几分叛逆与悲情地告别文学之思，走向了与现代性同体诞生的医学科学。也许他意识到，悲苦的人生真的需要医治和良药。这也是许多大师年轻时曾经走过的一条误认性弯道，譬如中国鲁迅早年的学医。因为，在客观的科学图景中，人类主体不过是工具理性分解认知的客体对象而已，科学中的人是可控的，人有病，天当知，医学中的人只是被诊治的对象。1919 年秋，拉康进入巴黎大学医学院学习，然而在之后七年的医科生涯中，他却越来越无法满足于只做一个精神病理学的预科大夫；相反，拉康似乎又找回了早年的激情，开始狂热地**斜视于**哲学和文学。拉康晚年曾提出过一个观点：只有在人的斜视状态中，作为本体论存在真实物的对象 a 才能失败性地呈现。特别要指出的是，在自己世界观形成的最重要阶段中，拉康异常钟情于当时欧洲先锋艺术实践中的达达主义和超现实主义思潮。我在下文的讨论中做了一个未必十分准确的判断：超现实主义是青年拉康思想的逻辑内驱力。那时，

① 青年拉康十分着迷于斯宾诺莎的《伦理学》一书，据说他那时的卧室中就挂着一幅该书的平面结构图。

在左岸地区不起眼的莫里哀书店里，人们常常能看见拉康、纪德[1]、克洛岱尔[2]等人的身影。当时，拉康不仅与超现实主义大师布勒东、达利一大批艺术家交上了朋友，甚至还成了毕加索的私人医生。到了30年代，拉康开始直接为超现实主义的刊物写稿，其中甚至包括一些诗歌习作。以科学的眼光来看，这些事情对一个医科学生而言，显然并非正业。

1927年，青年拉康成为圣安娜医院精神病所的住院医生。1928年，他来到警察局附属的特殊医院担任专职医生。在这种非常性的职业环境里，拉康不得不终日面对不正常的另类人群，从而使他的兴趣逐渐转到精神病理学和犯罪学领域。或许正是这段经历在多年之后成就了拉康独到的眼光和发现：有病的其实不仅是精神病人，事实上全部的人都疯了；**人不是人**，而是披着象征性人皮的空无。也是在这一年，拉康发表了《战争后遗症：一个女人不能前行的病症》一文，探讨社会特定时期中发生的社会心理疾病。1929年，拉康正式成为鲁赛尔医院的一名法医，后又于1931年回到圣安娜医院，着手用语言学的方法分析精神病人的手记，并逐渐将心理异常现象中的妄想型病症作为主要研究对象。此时，达利也在艺术创作中明确提出所谓“妄想狂的批判方法”。在这项研究中，拉康开始关注病人的“心理自动”现象，即主体心理对某种外部力量**无意识**的臣属惯性。“心理自动”的研究受益于他的见习指导老师克莱朗布尔，然而在立意上正好与超现实主义者推崇的“自动写作”处于截然不同的语境中。[3] 固然，拉康在20年代初期就已经在课堂上接触到精神分析学，可直到这里，

---

① 纪德(André Gide，1869～1951)，法国作家。1947年获诺贝尔文学奖。

② 克洛岱尔(Paul Claudel，1868～1955)，法国外交官、诗人和剧作家。

③ 克莱朗布尔(G. Clérambault，1872～1934)，法国精神病医师，著有《思想的自动性》一书。拉康称他为自己“在精神病学中唯一的导师”。参见《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第58页；第173页。

拉康才开始从理论上“导向弗洛伊德”。[1]

1932年，青年拉康在克劳德教授的指导下，完成了题为《论经验的妄想型精神病概念与人格问题》(*The Problem of Style and the Psychiatric Conception of Paranoiac Forms of Experience*)的博士论文。论文获得通过，拉康顺利拿到了医学博士学位。据说，在论文通过答辩之后，拉康曾将论文寄给他心目中的老师弗洛伊德，而后者仅以一张冷面公文式的明信片作复。或许，后者此时已经体认到前者深埋的理论反骨。拉康的这篇论文以三十三例妄想型精神病人的临床观察为基础，第一次触及一个重要的心理学事实：个人自我的存在本体有可能在他自己的心身**之外**。这是非常重要的一个思想起点，它与黑格尔式的激情个人主体的宿命观发生了隐约的深层链接。拉康论文中最重要的一个病例是关于女妄想症病人埃梅(L. Aimee)的分析。[2] 38岁的埃梅因刺杀法国知名演员达弗洛斯(Huguette Duflos)而被捕，可是后者与埃梅根本不曾产生过任何直接关系。达弗洛斯只是埃梅幻想中的身处上流社会、受人仰慕的理想女性形象，她梦寐以求地希望自己成为幻像中的“达弗洛斯”，可是，既然是幻像，必然与现实相去甚远。在现实中并不走运的埃梅对理想幻像的追求以异常畸形的方式呈现：她将自己一生中屡屡遭遇失败和不顺而产生的怒火，全盘倾泄到理想目标的身上。拉康认为，案例中的埃梅并不是简单地在攻击他人，而是在“自虐”，与其说埃梅刺杀了一名演员，不如说她行凶的对象恰是她幻像中的另一个自己。在对埃梅进行的病理分析中，拉康留意到妄想狂的病结恰是不断将成功的他人形象**镜像式**地内化和认同为自己的理想心像，内化为**另一个**(other)并不是自己的完美和谐的理想自我，亦即后来拉康哲学中的关键词：**他者**。请一定

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第58页。

② 依拉康的说明，这是女病人本人创作的小说中主人公的名字。参见《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第173页。

注意，拉康关于他者概念的思考从一开始就异质于海德格尔—萨特式的他人，也不同于列维纳斯的他者，前者概念的缘起是柯热夫式的黑格尔镜像关系中的自我意识。对这个自己之外的理想形象，埃梅痴迷地浸淫其中，甚至义无返顾地成为这种无意识**心像伪我**的奴隶，而这个主体之外的另一个心像，正是主体自身异在的真正本体。此时的拉康已经渐渐发觉，那个真正成为人的主人的无意识**异在**本体，实质上是一定的外部“社会引力”。这种强大和无处不在的外部引力假手社会地位、名望和金钱，制造出种种“他我”。拉康认为，这是一种现实中不在其位、幻像中却应该居有的空位，这些空位常常着落到一些“另一个”成功人士(应该是“我”＝理想自我)身上，妄想狂患者倾向于将这些成功人士视为自己的理想自我和内在心像，并依靠这种理想化的张力支撑“我”的存在。拉康自己说，这是他第一次发现，自我的观念可能只是妄想。[1] 可是，当现实中自我心身的失败与作为“另一个”理想自我的成功形成强烈反差时，主体常常会通过真实的精神分裂将幻想直接实现为现实，埃梅刺杀那个在社会现实中成功的女人，其实是在试图杀死另一个作为虚假**心像**的自己。拉康之所以谓其为自我惩罚(self-punishment)，原因便在于此。有论者认为，这一研究标志着拉康的思想焦点已经从医学和精神病理学转向了精神分析学。[2] 这个判断是对的。并且我还认为，正是这项研究，奠定了拉康日后全部理论思考的逻辑基础。[3] 福原泰平说：“埃梅病例处于以后开展的拉康理论的本源性地位。”[4]这是准确的理论定位。

1933 年，青年拉康与**超现实主义**艺术家的交往日益密切

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 59 页。

② 郭本禹等：《拉冈》，生智文化事业有限公司(台湾)1997 年版，第 8 页。

③ 高宣扬先生认为，拉康在这篇文章中已经颠覆了弗洛伊德精神分析中的“最基本的观点”。我觉得此断言略过了一些。因为这仅仅是一个开端。高先生的观点参见《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 355 页。

④ 参见福原泰平《拉康——镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 33 页。

起来。他连续在巴塔耶命名的超现实主义杂志《米诺托》(*Minotaure*)上发表文章,讨论精神病与艺术风格的关系。其中一篇讨论帕品(Papin)姐妹命案的妄想狂的分析性文章尤其引人注目。[①] 在此文中,拉康开始直接关注**无意识**的重要性,这种关注显然游离于弗洛伊德,因为此刻拉康的无意识已经在指认外在于个人自我的某种强制性的**他性**结构。并且,这种结构正是以镜像式的自我形象误认实现的。而此时,以"妄想狂批判"为**肯定性**言行方式的达利,也对拉康刚刚完成的博士论文中呈现出来的"深邃"思想大为赞赏。[②] 拉康曾十分得意地谈到这种"文学效果"。[③] 1937 年第一次会面之后,两人立即在反对肯定现实生活的建构主义这一点上形成了共识。无论是对拉康、还是对达利而言,他们彼此间的交往都是一种深刻的相互影响过程。此时,还有一个人在关注拉康的研究,这就是巴塔耶(Georges Bataille)。他专门在《社会批判》(*La Critique Sociale*)杂志上撰文讨论拉康的博士论文。同年,拉康受巴塔耶的邀请,参加了柯热夫(A. Kojéve)关于黑格尔《精神现象学》的研讨。[④] 巴塔耶是这个讲座最热心的听众之一。在后来的研究中我发现,拉康在思想上深受巴塔耶的影响,他

---

① 拉康的这篇文章名为《妄想症犯罪动机——帕品姐妹的犯罪》。帕品姐妹克里斯蒂和莱亚是一对双胞胎,她们在萨尔特做佣人时,残酷地将主人朗史兰夫人和女儿杀死。拉康发现,帕品姐妹实际上共有一个镜像,却以对方为理想形象,在对幻想对象疯狂追逐中失去理智。

② 达利的文章刊载于《米诺托》1933 年第 1 期上。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 58 页。

④ 柯热夫(Alexandre Kojève, 1901～1968)为俄国流亡学者,从 1933 年起,他在巴黎高等实验科学研究学校主持黑格尔哲学公开研讨会,内容为黑格尔的《精神现象学》。这个研讨会一直持续到 1939 年。与柯热夫一同介绍黑格尔哲学的还有伊波利特(Jean Hyppolite,1907～1968),他也是主要讨论黑格尔的《精神现象学》。1939 年,伊波利特翻译的黑格尔《精神现象学》第一卷出版。1946 年,伊波利特发表讨论《精神现象学》的论文《黑格尔的精神现象学的诞生及其结构》,1947 年,柯热夫的《黑格尔解读引论》出版,1948 年,伊波利特出版《黑格尔历史哲学导论》,1952 年,他又出版了《逻辑与存在》一书。

关于语言的无化本质的理解，特别是他后期关于真实域的思考中屡见巴塔耶被颠倒的影子。[1] 并且，巴塔耶对世俗世界与神圣事物的区分也正是建立在超现实主义基础之上的。圣性事物恰恰是世俗生活中的不可能（这也是全部神学逻辑的本质）。因此我觉得，拉康晚年以真实域为问题核心的哲学转变其实就是再一次的**回到**巴塔耶。关于后者与拉康之思的关联，我们在下文中还将专题讨论。此时，柯热夫和伊波利特关于黑格尔关系性自我意识和**主奴辩证法**思想中欲望关系的诠释极深远地影响了拉康。拉康甚至一直保存着柯热夫当年的讲义。其实更准确地说，柯热夫和伊波利特的新黑格尔主义影响了整整一代当代法国思想家，不仅是拉康，还包括巴塔耶、梅洛—庞蒂和福科。福科自己后来说过："对我们这些伊波利特的学生来说，我们现在所思索的所有问题，都是他提出来并反复思索的，都是他在他那本伟大的《逻辑与存在》中所总结的。"[2]同期，拉康在法兰西学院旁听心理学家亨利·瓦隆(Henri Wallon)的课程，瓦隆儿童心理学研究中的"镜像实验"也深深打动了拉康，该心理试验的理论内核直接成为拉康不久后提出的镜像理论的科学基础。

1934 年，拉康成为巴黎精神分析学会候补会员，并开始精神分析工作。1938 年，拉康成为巴黎精神分析学会正式会员。也是在这一年，拉康迎娶一位医生家庭的女儿——布朗婷(Marie-Louis Blondin)为妻。这是他的第一次婚姻。[3]

1936 年 7 月 31 日下午 3 时 40 分，在捷克的马里安巴德(Marienbad)召开的第十四届国际精神分析学会年会上，拉康发表了关于镜像阶段论的报告。这是他第一次明确提出在自己思

---

① 参见本书最后一章。

② 转引自高宣扬《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 323 页。

③ 拉康与布朗婷婚后有三个孩子：卡罗琳（1934 年）、提波（1939 年）、斯庇尔（1940 年）。

想进程中具有里程碑意义的**镜像理论**，也是拉康自认为“对精神分析学理论上的第一个贡献”。[1] **准确地说，是对后弗洛伊德精神分析学的第一个贡献。**拉康思想终于正式在场了。可是，过后拉康回忆起来，这次发言颇具戏剧性。大会规定发言必须限制在十分钟之内，主持人提醒了拉康四次，他仍然超时讲话，最后是会议主席 E·琼斯(Ernest Jones)打断了拉康的演讲。[2] 有意思的是，这份非常重要的手稿在拉康自己的手里却遗失了，并且在会刊的摘要中与这篇文章有关的记录也只是一个名为“*Looking Glass Phase*”的标题。这么一来，作为拉康全部思想起点、也是标志镜像理论创立的原初文本居然在文字记录中被悄然抹去了。起点，就此成为一个**无**。**十分有趣的是，拉康后来常常不无深意地在存在本体的意义上着意渲染这一“起点为无”的理论事件。人们后来看到的文本是拉康收入《拉康文集》中《作为“我”之功能形式的镜像阶段》一文，那是拉康 1949 年提交给苏黎士第十六届国际精神分析学会年会的论文。波微说，反映拉康这一新自我说的论文还应该包括拉康的《超越“现实原则”》(1935 年)、《个体形成中的家庭情结》(1938 年)、《论心理因果性》(1946 年)、《精神分析中的侵凌性》(1948 年)。这是对的。**这里的“无”，正是拉康借以重解伪自我为中心内容的“想象域”思想发展阶段的重要基石。在镜像理论中，拉康证伪了弗洛伊德式的心理自我建构逻辑，他以婴儿在统一的视觉镜像中**误认**自我的伪心像为开端，提出自我的**异化本体论**，即在虚假的镜像之“我”中，真实主体在基始性上便是空缺的，自我主体不过是一个以误认的叠加建立起来的想象中的伪自我。**毫无疑问，这是拉康对弗洛伊德自我论发起的一场理论造反！**我认为，此处生发出来的已经是拉康**独有的**思想逻辑，镜像说当然是原创性的！**也有论者认为，拉康直到 1953 年才形成自己的话语，这显然不**

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 59 页注 1。

② 参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 191 页。

是一个准确的判定。[1]

1939 年至 1945 年，第二次世界大战爆发，拉康先在军队医院服役，不久便退伍隐居于法国南部的尼斯(Nice)。其间，拉康曾学习中文和日语。在这段静谧安详的时光中，除了读书与写作之外，拉康遭遇了一场轨道外的激情，他与巴塔耶已经分居的妻子西维亚(Sylvia Bataille)[2]过从甚密，1939 年，两人开始同居并在 1941 年生下非婚女儿朱迪特。

1945 年战争结束之后，拉康对英国进行了为期五周的访问，并写有《英国精神病与战争》一文(发表于 1947 年)。1946 年以后，拉康以著名精神分析学家的身份频繁参加巴黎精神分析协会的活动，1953 年 1 月任学会主席，可是同年 6 月，拉康就辞去这个职务，转而加入法兰西精神分析学会。也是这一年，拉康做了第二次新郎，这次婚姻好比一种“穿越幻像”式的夺人所爱，因为新婚夫人就是刚与巴塔耶离婚的西维亚。我们都知道，拉康晚年常说的一句话是，女人是不存在的。

1950 年，拉康通过列维－斯特劳斯与雅各布森相识并结为挚友。用列维－斯特劳斯的话说，“拉康当即就被他征服了”。[3]也是在此时，拉康与梅洛－庞蒂、莱里斯和列维－斯特劳斯开始了频繁的交往，并着手更加系统而完整地了解索绪尔以及语言学结构主义。梅洛－庞蒂是最早向法国学界介绍语言学结构主义的。[4] 这立刻成为拉康思想中一种重要的理论资源。1951

① 参见郭本禹等《拉冈》，生智文化事业有限公司(台湾)1997 年版，第 12 页。

② 西维亚为巴黎当时一位知名的演员。她因在让·雷诺阿执导的电影《战争一方》中饰演女主角而成名。巴塔耶在 1933 年与西维亚分居，结束了俩人五年的婚姻生活。1946 年巴塔耶与西维亚正式离婚。

③ 据列维－斯特劳斯自己说：当时是因为雅各布森时常到巴黎来，没有地方吃住，他将其介绍给拉康夫妇，后者让雅各布森在巴黎有了“自己的家”。列维－斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社 1997 年版，第 54 页。

④ 列维－斯特劳斯自己说：“好多年，我们都是非常亲密的朋友。我们常在吉尔特兰克特的梅洛－庞蒂家聚餐”。列维－斯特劳斯：《近在眼前与远在天边》，转引自多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 154～155 页。

年1月，拉康以微弱多数当选巴黎精神分析学协会会长。1953年7月，拉康在《象征、真实和想象》(*Fetishism: The Symbolic, The Real and The Imaginary*)一文中首次提出"回到弗洛伊德"(Return to Freud)的口号。同年9月，拉康在罗马召开的第十七届国际精神分析大会上作《言语与语言在精神分析中的作用和范围》(*The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis*)的报告(简称《罗马报告》)，标志着其学术发展中的一个凸显能指暴力的"象征域"语言哲学新时期的开端。这反映出拉康开始更偏重于将语言学结构主义的观念与弗洛伊德联结起来，可是，这种嫁接并不是两种思想的简单接合，而又是一个颠覆式的重建。有学者评论说，《罗马报告》是"通过黑格尔、海德格尔、列维—斯特劳斯对弗洛伊德的回归"。[①] 这基本上是正确的指认。拉康虽然援引了索绪尔的能指概念，但是前者笔下的能指概念内涵早已与索绪尔的原初语境相去甚远，在列维—斯特劳斯能指至上论的影响下，象征性的能指成为掏空主体的杀人工具，人之存在畸变为自身无意义的能指链的流变递转。很显然，这种所谓语言哲学与弗洛伊德的结合在本质上已经是一种逻辑谋杀。因为，弗洛伊德提出的所有重要观念在这里几乎都遭受了毁灭性的打击。显然，"回到弗洛伊德"的真相是一次理论上的弑父阴谋！

这年年末，拉康在圣安娜医院开始了长达27年的公开研讨会(seminar)。[②] 他几乎每周或者隔周的周三就在研讨会上作一次报告，每一年都能留下一本洋洋洒洒的演讲报告集，27

① 多斯：《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第142～143页。

② 拉康的个人研讨会始于1951年，开始，这只是他在自己家中举办的学术讨论。而到了1953年，这种研讨会则演变为面向公众的公开研讨会。

年一共留下了26集。[1] 当时，这个研讨会响应者甚众，几乎每次都有七八百人参加，成为巴黎上流学界一道独特的风景。列维—斯特劳斯、伊波利特、巴特、克里斯多娃、阿尔都塞、利科和福科等人都参加过研讨会。也是在这个研讨会中，拉康相中了阿尔都塞的学生雅克—阿兰·米勒(Jacques-Alain Miller)，后者娶拉康之女朱迪特为妻，成为拉康事业的新一代掌门人，直至今日。[2]

1956年，拉康与老师伊波利特公开论战，他宣告说，精神分析学不仅继承了黑格尔的哲学，而且就是哲学的未来。当然，这个作为哲学未来的精神分析学不是弗洛伊德主义，而是拉康式的全新理论。1957年，拉康已经非常熟悉语言结构主义的东西了，在《无意识中文字的要求或自弗洛伊德以来的理性》一文中，他已能够像雅各布森一样娴熟地援引索绪尔。而此时，后者正住在拉康之妻西维亚之处，拉康定期与他会面讨论问题。

1963年，拉康被取消分析导师资格，他离开了圣安娜医院，到巴黎高等师范学校任教。不久，法国法兰西精神分析学会宣告解散。1964年，拉康与玛诺尼等人组建法国精神分析学派(École Française de Psychanalyse)，并很快更名为巴黎弗洛伊德

---

① 拉康公开研讨会上的二十六个演讲分别为：1.《关于弗洛伊德的技术性著作》(1953～1954)；2.《弗洛伊德与精神分析学技术中的自我概念》(1954～1955)；3.《病态心理》(1955～1956)；4.《对象关系与弗洛伊德所说的结构》(1956～1957)；5.《无意识的构成》(1957～1958)；6.《欲望及其对它的解释》(1958～1959)；7.《精神分析学的伦理学》(1959～1960)；8.《主体性不协调中的心理移情》(1960～1961)；9.《认同》(1961～1962)；10.《忧郁症》(1962～1963)；11.《精神分析学和四个基本概念》(1963～1964)；12.《精神分析学的关键问题》(1964～1965)；13.《精神分析学的对象》(1965～1966)；14.《幻想的逻辑》(1966～1967)；15.《精神分析学的活动》(1967～1968)；16.《从他人到他者》(1968～1969)；17.《精神分析学的反面》(1969～1970)；18.《论一个异质与他者的话语》(1970～1971)；19.《或许更糟糕》(1971～1972)；20.《继续着》(1972～1973)；21.《并非上当者的错误》(1973～1974)；22.《真实、象征、想象》(1974～1975)；23.《症候》(1975～1976)；24.《人们由于误认知道爱情其实不然》(1976～1977)；25.《总结的时候》(1977～1978)；26.《拓扑学与时间》(1978～1979)。

② 拉康称米勒是"唯一真正了解"自己文本解读方法的人。

学派(École Freudienne de Psychanalyse, EFP)。同年,阿尔都塞发表《弗洛伊德与拉康》,这标志着拉康与西方马克思主义的最初接合。[1] 1966 年,《拉康文集》(*Écrits*,以下简称《文集》)由子夜出版社出版,[2]这部多数人根本看不懂的东西迅速卖掉了5000 册,以至于出版社不得不立刻重新加印。到 1984 年,《文集》共卖出了 36000 册。1970～1971 年,出版社重新编印了二卷简装本,它打破了此类图书的全部销售纪录,第一卷卖出了94000册,第二卷卖出了 65000 册。从某种意义上说,拉康此时已经成为法国的一种文化现象,或者说是一个先锋事件。有人这样评论道:"你购买 *Écrits*,就相当于购买了一桩重大事件,购买了一样象征标志。根本无需阅读这本书,你就能感受到它的魔力,因为里面的那些口号已经融入了巴黎的时尚闲谈。"[3]显

① 1969 年,阿尔都塞发表《意识形态与意识形态的国家机器》一文,这是拉康思想对阿尔都塞影响最深的文本。具体情况请参见拙著《问题式、症候阅读与意识形态——一种关于阿尔都塞的文本学解读》,中央编译出版社 2003 年版,第 6 章。

② 此文集收入了拉康 1936～1966 年以来发表的名类文章 28 篇,共计 900 余页。这些论文的题目按时间线索排列为:1.《超越"现实原则"》(1936);2.《逻辑的时间与先行的确定性诊断》(1945);3.《精神分析中的侵凌性》(1948);4.《作为"我"之功能形式的镜像阶段》(1949);5.《精神分析学在犯罪学中的作用的理论导论》(1950);6.《论心理因果性》(1946);7.《论移情》(1952);8.《言语与语言在精神分析学中的作用与范围》(1953);9.《对伊波利特评论弗洛伊德的否定概念的回答》(1954);10.《典型疗法的变化》(1955);11.《关于〈被窃的信〉的研讨会》(1955);12.《弗洛伊德所说的物或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》(1956);13.《精神分析学的处境和对精神分析学者的培养》(1956);14.《精神分析学及其教学》(1957);15.《无意识中文字的要求或自弗洛伊德以来的理性》(1957);16.《从一个初始问题到对病理心理可能做出的一切处理》(1955～1956);17.《青年纪德或文字与欲望》(1958);18.《阳具的意义》(1958);19.《治疗的方向和它的能力原则》(1958);20.《评丹尼埃尔·拉加什的报告〈精神分析学与人格的结构〉》(1958～1960);21.《纪念恩斯特·琼斯:论他的象征主义》(1959);22. 为女性性关系研讨大会所作的指导性发言》(1960);23.《弗洛伊德无意识理论中析颠覆和欲望的辩证法》(1960);24.《无意识的性质》(1960);25.《康德与萨德》(1962～1963);26.《论弗洛伊德的"本能冲动"理论及精神分析者的欲望》(1964);27.《科学与真理》(1965);28.《本文选的卷首语》(1966)。笔者找到了那一个分别于 1970 年和 1971 年出版的 *Écrits* 法文简装选读本,分二册,第一册共收入三组八篇,第二册收入七篇,共计十五篇。由上海三联书店出版的中译本共收入 *Écrits* 中的十九篇论文(含卷首语),并使用《拉康选集》的中文书名。

③ 斯特罗克:《结构主义以来》,辽宁教育出版社 1998 年版,第 175 页。

然，这种先锋的文化现象在今天的中国还不曾发生。

1968 年，拉康在“红色五月风暴”中公开支持左派学生的“造反运动”。他尊重罢工的号召，停止了研究班的教学，并与造反学生对话。拉康也批评学生运动。他很著名的一句话是：“你们需要的是另一个(other)统治。”1969 年，巴黎文森大学(现巴黎第八大学)开设了第一个精神分析学系。在塞尔吉·勒克莱尔的主导下，拉康思想首次成为一种学院派学统。此后，该系又创办了研究拉康思想的学术性杂志《奥尼卡》(*Ornica*)，主要刊登由米勒整理的拉康研讨会报告。

在接下来的时光中，晚年拉康的学术思想多有大的波动和起伏，并渐臻独具个性的神秘玄学状态。在最后一段时期里，难解的“欲望结构”、“真实域”、“症候”与“对象 a”成为拉康讨论的中心。并且，他开始迷入拓朴学结构(structure toplogique)之类的东西。齐泽克称这是拉康思想一个真正的前后期转变，即从“古典拉康”向“晚期拉康”的转变。[①] 1970 年，拉康接受法国、比利时广播电台采访，并于同年发表了《广播谈话录》。在这篇广播谈话中，拉康分别讨论了索绪尔、结构与精神、隐喻与转喻、无意识与意识、认识与知识、知识与真理和不可能性与真实域等七个问题。1973 年初，拉康研讨会报告出版了第一卷，即他在 1964 年所研讨的“精神分析学的四个基本概念”(*The Seminar, Book XI: The Four Fundamental Concept of Psychoanalysis*)。此书由米勒编辑，法国色伊出版社出版。[②] 1973 年下半年，拉康

① 齐泽克：《实在界的面庞：齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 210 页。我觉得，齐泽克在给自己的自选集命名时是独具匠心的，“*The Grimaces of the Real*”，从齐泽克的原意看，应译为“真实域的鬼脸们”。因为，在拉康—齐泽克那里，存在之真实是不能直视的，显现的不可能性是它的唯一存在特征，所以大写的真实一定是无脸无面相的。因为引述的原因，此处保留中译者的译法。

② *The Seminar, Book XI: The Four Fundamental Concept of Psychoanalysis*, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by Alan Sheridan, W. W. Norton & Co., New York, 1977.

接受比利时、法国电视台采访，这一次的采访是拉康与米勒的访谈，以这个访谈为主的《电视》一书于次年出版。1977 年，拉康亲自在《文集》中精选的九篇文章，由阿兰·谢里丹译成英文的《文集选读》(*Écrits: A Selection*)正式出版。[①] 同年，《精神分析学的四个基本概念》也出版了英译版。也是在这个时期，拉康开始与旅法的著名国学大师程抱一先生[②]共同研读大量中国古典文献。[③] 最后十年中，拉康已经是名副其实的世界名人，他不断被意大利、比利时和美国的各大学邀请讲学，其风光丝毫不逊当年的弗洛伊德。

---

① *Écrits: A Selection*. trans. by Alan Sheridan. London and New York: W. W. Norton & Co, 1977. 这九篇文章为：1.《镜像阶段作为精神分析经验所揭示的我(I)的功能形成》；2.《精神分析中的侵凌性》；3.《言语与语言在精神分析学中的作用与范围》；4.《弗洛伊德所说的物或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》；5.《无意识中文字的要求或自弗洛伊德以来的理性》；6.《从一个初始问题到对病理心理可能做出的一切处理》；7.《治疗的方向和它的能力原则》；8.《阳具的意义》；9.《弗洛伊德无意识理论中析颠覆和欲望的辩证法》。

② 程抱一(Franrois Cheng，1929～)，巴黎第三大学东方语言文化学院资深教授、法兰西学院院士，法籍华人知名学者、杰出的诗人、作家和艺术史家。程抱一祖籍江西南昌，1948 年旅居法国，1971 年获博士学位，1977 年开始用法文写作，著作甚丰，在海内外具有很高的知名度和影响。代表作有：用法文发表三部理论著作：《论中国诗语言》、《虚与实：论中国画语言》、《神气》，三部国画鉴赏性画册：《梦的空间：千年中国画》、《朱耷：笔墨天才》、《石涛：生命的滋味》，六部诗集：《石与树》、《水云之间》、《情歌 36 首》、《双歌》、《托斯茨歌谣》。1998 年，程抱一先生发表自传体长篇小说《天一言》，获法兰西法语文学大奖。

③ 程抱一先生自己后来谈起这段往事时说，在拉康与他的交往中，是拉康主动联系他的，因为那时在法国学界，程先生在中国文化研究方面已经很有些名气。程先生说，拉康"让我帮助他阅读了解中国思想，并开始了我们长达数年的友谊与对话。他要我伴随他逐字逐句地阅读和研究古典作品的原文，当然，除了人名、介词结构与中文的时间表达法之外，大部分时间都是拉康自己阅读中文著作的译本。我和他重点研读过的三个文本是《道德经》、《孟子》和石涛的《苦瓜和尚画语录》。那种对原文刨根问底式的反复阅读使我受益良多"。据他自己说："他与拉康的晤谈从未按约定的时间进行，他整日沉溺于思考，一旦头脑中有个什么问题，他就打电话给我，约会探讨"。程先生还谈及："拉康在他主持的著名的讲座里，让所有读精神病学的学生，读我的《虚与实》和《唐诗语言研究》两本著作，要学生思考、分析、讨论。他的精神分析学，也熔铸了他对中国古典哲学的思考"。参见《跨文化对话》，第 3 辑，上海文化出版社 2000 年版，第 10 页。

1980 年 1 月，拉康宣布巴黎弗洛伊德学派解散，并于同年 2 月组建了新的“弗洛伊德主义事业”(La Cause Freudienne)学派。也是在此时，拉康说了一句与当年的马克思异曲同工的话：“加入拉康派是你们的自由，因为我自己就是弗洛伊德派。”1981 年 9 月 9 日，拉康因病(肠癌)逝世。在人生的尽头，拉康淡淡地扔下一句话：我将成为一个**他者**。这是对的，肉身消逝之后，拉康将成为一种超现实的象征，一个不再能直接言说的大写他者。

2. 魔幻的问题式

拉康的思想属于他活过的那个地方，那个时代。所以，理解拉康哲学的入门钥匙恐怕不是对拉康文本孤立的心理学或哲学的解析，而在于首先懂得他所思考和试图解决的哲学问题理论生产方式之**历史性缘起**。这一点，对理解令人费解的拉康来说真是太重要了。我以为，拉康哲学的难解性主要还不是在其话语的玄虚，而在于其哲学思考的形上逻辑入口的非常性。通识话语中的大多数概念在拉康这里几乎都是转喻性的。故而，进入拉康的历史性复杂语境是头等重要的大事，这也是本书在研究起步上区别于大多数阐释拉康思想论著的地方。

倘若要做个定性的判断，我们可以说拉康哲学是西方 20 世纪出现的一种深刻的**主体批判**理论，他意在否定和解构整个西方现代哲学思想中最重要的新人本主义人学基础，特别是对施蒂纳、克尔凯郭尔以后发展起来的以个人主体为基始的存在论进行釜底抽薪式的革命。拉康的思想直接影响了福科、阿尔都塞、巴特和后来的德里达、德鲁兹和克里斯多娃，特别是今天当红的齐泽克。我以为，拉康哲学是法国当代学术思潮中**祛主体化**运动中最重要的理论基石，也是后现代思潮、

新女权主义和后马克思思潮的深层思想基础之一。当然，齐泽克反对这种说法，他明确指认拉康与后现代主义的异质性。然而，拉康的哲学理路和思想独特性还在于他绝不打算肯定性地重建主体，他的思考逻辑始终是**证伪**，而非重新证实。从早期开始拉康就口口声声说，要依从现象学的方法，[1]可是他在关于主体问题上"回到事物本身"的结果，却是个人的本体存在之死。并且，这一次那个被西方自由主义者们吹得天花乱坠的个人死得很难堪。在一生的理论努力中，拉康始终致力于批判弗洛伊德式的心理自我，拒斥笛卡尔以来的一切主体观念（主要是新人本主义的个人主体），但他绝无意在否定之后重新提供一种类似施蒂纳的"唯一者"、尼采的"超人"或者海德格尔的"本真存在"一类正面确认的个人主体实体或肯定性的关系存在。拉康认定，个人的存在就是他的法国同胞加缪所指认的存在论意义上的西西弗斯性[2]的荒谬。不过，这一次个人存在的荒谬被叫**存在的不可能性**。不可能即个人存在之真。这是拉康全部哲学的第一要义和最终指归。

首先，可以认为，拉康是当代第一个宣布**个体**主体"我"死亡的人，正是他，谋杀了施蒂纳的唯一者，从而使自克尔凯郭尔发端的整个**新人本主义的本体性基根**陷入窘境。施蒂纳宣布了启蒙理性中那个**类**人的死亡，[3]而克尔凯郭尔则在这个类概念（绝对理念、总体和本质）的废墟上建构了个人（感性痛苦）本位的新人本主义主体哲学，以后才有尼采的超人和海德格尔的此在。新人本主义打倒大写的类，要求"这一个"独一无二的感性此在（唯一者），可是，拉康却将施蒂纳、克尔凯郭

---

① 参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 73 页、第 76 页、第 85 页。

② 西西弗斯是古希腊神话传说中被罚的巨人。他每天向山上推一块巨大的石头，可巨石总是滚回山角下，西西弗斯只得再重新将巨石推上山，石头再滚下，西西弗斯永远做着一件无法完成的事情。加缪以此比喻人的存在之荒谬。参见加缪《西西弗斯的神话》，北京三联书店 1987 年版。

③ 参见拙文《类哲学人本逻辑的颠覆》，《开放时代》1998 年第 10～11 期。

尔的“这一个”剥夺为零。个人存在就是一个创伤。还必须指出,拉康对个人主体的证伪思路正好与皮亚杰[1]的建构主义发生逻辑相反,他并不想肯定性地说明个人主体的历史性发生和建构,而是着力于否定性地说明个人主体**被构成**的虚假性。[2] 因为在个人的存在本体的原初发生中,它就是一个**空无**! 弗洛伊德的本我被根本删除,而作为施蒂纳、克尔凯郭尔和尼采新人本主义哲学本体的“那一个”感性个人自我之基础建构和认同,则被直接指认为小他者形象之镜像关系中的伪意象。于是,个人主体的成长不过是用镜像(意象一想象)之无、社会(能指象征)之无贴在那个原本空无一物的缺位上。拉康此处的观点受到了柯热夫解读的黑格尔哲学的影响。柯热夫所引用的耶拿时期青年黑格尔那句“人是一个黑夜”着实影响了一大批法国当代思想家。[3] 青年阿尔都塞就是其中之一,他完成于1848年的高等研究资格论文《论黑格尔思想中的内容概念》一文的关键词即是黑夜和空无。[4]

其次,需要进一步说明的是,拉康的逻辑是**否定性的**关系本体论。显然,拉康哲学不是关于对象世界或客体图景的哲学,他的思考点始终集中于人类的个体主体存在的真实状况。更关键的一点是,拉康证伪的对象从一开始就不仅仅是实体

---

① 关于皮亚杰,可参见拙文《皮亚杰与马克思主义认识论研究》,《张一兵自选集》,广西师范大学出版社1999年版,第130页。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第40页。

③ 黑格尔的原话为:“人是一个黑夜,一个空洞的虚无”。这是青年黑格尔在“耶拿精神哲学”手稿中的一句名言。黑格尔原来的意思是说,人是一种来自于精神的否定性,在自然物质实有的意义上,他是一个无。黑格尔的这一思想深刻影响了巴塔耶、阿尔都塞、萨特和拉康。不过前两者都在肯定的意义上使用了黑格尔的语境,如巴塔耶说上帝、神性奇迹是一个世俗功用世界中大写的“无有”(NOTHING)和空白,阿尔都塞干脆说历史是一个无主体的过程。只有拉康是在否定的意义上使用了这个空无。巴塔耶的说法可参见巴塔耶《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》,吉林人民出版社2003年版,第219~220页;第224页。

④ 参见拙文《空无与黑夜:青年阿尔都塞的哲学关键词》,《现代哲学》2004年第4期。

性的个人主体，不是个人感性经验生活的实在过程，拉康的否定对象正是马克思、海德格尔、广松涉[1]以后已经非常深刻的**关系存在论**。这是极为重要的一个理论质点。我发现，拉康批判性的革命恰恰发生在**建构性的**关系本体论的证伪之中！他旨在说明，个人主体在存在论上的"关系**格式塔**(Gestaten)"[2]建构恰恰是一种误认式的倒错存在。我们知道，马克思说，人不是费尔巴哈所指认的那种感性对象，人的存在是感性活动，而人的本质是一种现实"社会关系的总和"，这是一种历史性的肯定。并且，马克思特设性地指认了资本主义生产方式中人的关系存在之物化颠倒。海德格尔也已经看到，人的存在"不是一种物，不是实体，不是对象"，[3]而是一种行为建构中的"去在的"关系。人是一种去在世与他人共在的历史性时间中的关系性的此在，同样，海德格尔也已经批判性地看到个人主体通过物性上手"去在世"的对象性异化本质。重要的是，马克思与海德格尔都指认了反对物化和奴役的个人全面自由解放和对本真存在复归的可能性。**广松涉完全赞同了马克思—海德格尔的这一思想**。到了拉康这里，一切主体内居于这些本体关系中的肯定性社会—文化建构，**全部**都是幻想性的，即将个人的真实存在抹去的异化关系。拉康恰恰是将马克思、海德格尔发现的关系本体论，即个人主体每天在现实生活中建构的格式塔生存视作一个蒙人的骗局。**关系即伪**。而我们知道，马克思与海德格尔存在论所共同接受的逻辑前提，恰恰是黑格尔那个"有主体的地方才有关系"的观念。拉康是从关系本体论开始他对个人主体存在的证伪批判的。**应该挑明的是，拉康的批判对象从不外显。拉康实在深刻。当**

---

① 关于广松涉的关系本体论，参见我为广松涉书系所写的"代译序"。《事的世界观前哨》，南京大学出版社 2003 年版。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 276 页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 59～60 页。

然，我们会在后面的章节中专门指认拉康这种证伪的非历史性和伪普适性。拉康的深刻常常是片面的深刻性。

其三，拉康主体批判理论逻辑的**超现实**意境。拉康哲学讨论主体存在的背景恰恰是海德格尔语境中的“在”，即人的非肉体的功能性存在。并且，这个非实体的存在是非生理性的，所以，不能用弗洛伊德的性欲本能来解释。我发现，拉康在自己哲学场域中最初引入的就是超现实的不可见的关系本体论，或叫关系存在论。在这一点上他同质于马克思与海德格尔。如上所述，拉康的关系存在论是**魔鬼关系存在论**，即个人去在世的一开始就在关系性存在中被他者引诱而失却自己的存在(或者叫**幻像存在论**)。拉康真是太消极了！其实，个人有肉体主体、行为主体和精神主体，固然这是一个整体，但精神(心理)存在再重要也绝不等于可以遮蔽和覆盖一切。如果海德格尔说：“凡是如存在者就其本身所显示的那样展示存在者，都可在形式上合理地称为现象学。”[①]那拉康这里则是说，现象学只会是一种**无意识的**意象，因为，存在者“本身的显现”和“展示”都更深地是**他者**的无意识强制。马克思那个建立在劳动生产之中的周围世界，或者海德格尔那个此在通过物性上手建构的周围世界，现在都成了拉康眼中大、小他者隐性创造的想象化——象征化的世界。客观存在的物质世界由此被武断地归化为观念性的心理形象—语言象征世界。在这一点上，我可以肯定地说，拉康哲学是非常典型的**唯心主义**逻辑。所以，已经异常深刻的非直观的真理不再是海德格尔所说的解蔽与遮蔽同体，而是他者牵引下的必然性**误认**。这是一个非常重要的逻辑入口，拉康的镜像—想象关系、能指—象征关系和真实性关系都不直指个人存在的感性经验中的关系存在(包括马克思和海德格尔所揭示的那个劳动生产关系和

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 44 页。

上手的周遭关系世界),而是在更深的一个"超现实"、超实体的关系性心理实在语境中得到确指。这一点,拉康认同了超现实主义的语境,人最重要的东西是在世俗现实**之外**的真实关系。达利在半疯狂的状态中,使自己的超现实之真直露出来。[①] 可是,拉康进一步发现,这种作为人最重要的本质关系,如想象、象征关系投射中先锋人杰们所追逐的全部超验理想(自由、民主、解放和大同),恰恰是更深的异化!如此的宣判对一切乌托邦主义和美学、神学救赎论都将是毁灭性的。依拉康之见,个人之"我"的形成发生于一种**异化的强制性自我认同**。无论是"我"最初在世的心理"自我"的建构,还是社会生活中复杂的语言象征关系中的主体确立,统统是一种幻想式的**镜像自欺**。我们如果挪用一下萨特的话语,这叫做"内在的自欺"[②]。个人存在越理想化,自欺即越深。而且,这种自欺往往是通过超现实的关系性**心像**误认实现的。

其四,拉康哲学是一种深刻的**证伪主义存在论**。前面已经指认,批判性的证伪逻辑是拉康哲学的内里构架。我们知道,在知识论上,最先明确提出证伪逻辑的是波普尔。他倒转了全部传统知识论和科学观的评价尺度,将科学的标准从培根以来就确认的求真性证实逆转为证伪,由此,科学不再是简单的外部规律的直映,而成为必定内含有限性误识的假说;真理不再是通过实验证明观念与事实的绝对符合,而是一种发现历史性知识自身包含错误的认识过程。依我的理解,科学不是"全真教",任何一种知识都必须证明自己有误才能进入科学的思想过程。科学知识有错,这才是唯一的真理。拉康的逻辑正是证伪主义在存在论上的深刻体现。他颠倒了一切传统的关于人的生存的肯定性看法,人存在,但人并不是自己存在,人总是作为他者的奴性认同——**非我**而在场。这里当

① 参见本书第一幕中对达利画境的哲学分析。

② 萨特:《存在与虚无》,北京三联书店 1987 年版,第 85 页。

然会与费希特的“自我—非我”关系与黑格尔的主体与自身的对象化物性沉沦逻辑相关联。可不同的是，拉康斩断了主体复归的任何可能。幼小个人心理自我在最初建构上，即踏上了他性的意象—想象之途，因为伪自我的基始性缘起，就是那非我的镜像；进而，主体性在象征域中的确立，是通过能指链的暴力篡位实现的，从一开始，文化教化中发生的人的主体即是大写他者幻化的伪主体。这是一条真正的**不归途**。因为，人的存在只能在证伪中出现在他处，用拉康的话语说，即大写的真实的东西——对象 a，只是作为象征域同一化失败的剩余出现的。所以，晚年拉康似乎更加接近康德，不过后者在认识论上那个不可知的自在之物，在拉康这里变成了个人存在论上的不可能实现的大写物：人的存在之真实即本真生存的**不可能**。在这个意义上，拉康哲学的内里逻辑与后来德里达否定性的解构理论也有着很深的互动关系。[①] 德里达自己说，他是在 1968～1971 年开始认真阅读拉康的文章。他还认为“拉康在‘解构’方面比福科要更大胆。因此今天我觉得自己在精神上更接近拉康而不是福科”。[②] 同时，海德格尔那种“面死而生”的反思指向直接变成了死亡性存在，人就是**死掉的存在**。

最后，我们还将发现拉康哲学的核心之处充斥着一种萦绕个人主体存在的**全新的无意识迷雾**。拉康的无意识不再是弗洛伊德那种被主体压抑到意识阈之下的本能原欲，而颠覆性地转喻成对主体自我确立的一种反讽：在镜像阶段中，幼小的个人心理最初建构的自我，只不过是借助镜像（小他者 I 形象）而无意识获得的一种**先行性篡位的**反射性凝滞幻觉，进

① 拉康与德里达的关系实际上一度非常密切，当然首先是前者对后者的影响。有的学者说：“有段时间拉康与德里达俨然像父子关系”。不过，二人的关系以对抗和相互攻击而告终。德里达甚至指责拉康“多次侵犯和袭用他的著作”。参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，下卷，中央编译出版社 2004 年版，第 49～50 页。

② 德里达、卢迪内斯库：《明天会怎样》，中信出版社 2002 年版，第 14 页。

而，他人之面容（小他者Ⅱ意象）强制性地建构出个人自我深一层的关系构架中的无意识想象自居（认同）。在象征域中，个人进入总是**先行暴力**的语言和社会性交换的文明教化生存之中。在此，能指关系结构是主体建构的唯一路径，其间，作为取代物与人存在的象征一能指链成为主体建构的无意识支配结构，即**先行存在**的大写他者。弗洛伊德的无意识是人的存在本相固然也得到了拉康的认可，然而后者的无意识这里却是大写他者的话语。无意识成为人的存在之死的症候，无意识象征了人之存在中最大的先行的侵凌性强暴。可悲的是，人却无意识地拥抱这种强暴，并将先行的侵凌本身内居为自己最重要的存在。*如果说，我们原先因为发现弗洛伊德所揭示的自主意识背后支撑性的无意识感到痛苦，可这里，我们一定会因自己最本根的无意识之**他性**（otherness）而倍感绝望。*

3. 强暴式的先行性

综上所述，我们已经可以从本体论的层面上看到，拉康哲学是一种深刻的批判性生存辩证法。可是，他却颠倒了存在主义的本真性逻辑。如果说在海德格尔那里，与外部决定论的“被抛”相对的此在本己的筹划（Entwurf）是一种积极的先行性（在萨特那里，叫个人的超越性谋划）[①]，那么在拉康这里，所谓本己的筹划则恰好是一种内在自欺，你以为是自己的打算和理想，其实却是他者操控的无意识结果，“成为你所是的”[②]必然变为**成为他者所让是的。***对存在哲学谋划规定的否定，缘起于巴塔耶对世俗世界工具性的批判。*此时，海德格尔的“面死而生”绝不再居有诗意，因为事情的真相是**生不如死。**

在海德格尔所言说的那个过去、现在和将来的三维同一

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 177 页。

② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 178 页。

时间辩证法中，沉沦的常人往往是“从‘当前’来领会‘过去’”[①]，作为本真性的此在的存在则是从将来出发的。在此，将来是使此在的本真性先行具有(Vorhabe)的重要维度，[②]“此在总是从它所**是**的一种可能性，从它在它的存在中随便怎么样都领会到的一种可能性来自设为存在者”，[③]将来是指“此在借以在最本己的能在中到来的那个‘来’，先行使此在**本真地**是将来的”[④]。海德格尔之先行性的意思是，“此在在本真的生存之际作为最本己的能在让自己来到自己”[⑤]。而到了拉康这里，先行的可能性(应该)却是他者的直接强暴，最本己的先行性成了恶意的非我的先在，这是一种**伪先行性**。为此，拉康曾经说：“在我的历史中所实现的，并不是作为已逝者的确定的过去(le passé défini)，因为这已经不存在了；也不是我现在所居有的完成了的现在(le parfait)，而是对于我的形成中将成为什么的这一先行的未来(le future antérieur)。”[⑥]初看起来，这一段表述仿佛是对海德格尔时间辩证法的复述，可是，拉康此处的“先行的未来”是指镜像阶段中小他者(镜子影像和他人的面容之镜)向“自我”强行提供的**先行看到**(Vorsicht[⑦])，而在象征域中，则是大写他者对具象事物和个人主体的**先行掌握**(Vorgriff[⑧])。依拉康的逻辑深想下去，他其实否定了全部人类文化的发端，因为，文明之始缘起于概念(类、本质和“一”)对感性物相的超拔。那么，这里拉康就将否定类对个别的

---

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 459 页。

② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 386 页；第 452 页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 54 页。

④ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 386 页。

⑤ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 399 页。

⑥ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 312 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, London and New York: W. W. Norton & Co, 1977. P. 86.

⑦ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 184 页。

⑧ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 184 页。

先行，本质对现象的先行，“一”对多的先行，存在对存在者的先行。大家仔细想一下，这是本体论中真正的恐怖主义。

可是请一定注意，拉康这里的先行性都是贬义的，先行意味着镜像给予的“我”还不**是**(Being)的先行看见的虚假自我，意味着象征性能指对死去了的对象性事物和空无主体的先行命名和询唤。拉康的先行性无一不是他者**篡位式**的**强暴式**的伪先行性。这个本体性的篡位十分关键，拉康常常说，初始的“我”是一个空位，它(Es)后来被小他者的影像、大写他者相继篡位，所以，主体是在空无之上用无建构起来的。克里斯多娃后来也谈到过这个“在我之前”先行存在的他者：“拥有我的那个**他者**，他通过拥有我使我存在。”[①]在这一点上，萨特的一句话正好被倒过来反讽式地理解了。萨特认为，个人生存的本质是超越性的谋划，人总是否定自己的现存，因此，人尚不是超越性的可能(虚无)将成为一种积极的本体内驱。“自我性的特点事实上就是人总是与他所是的东西相分离，而这种分离由他所不是的存在的无限广度造成。”[②]萨特的“人总是与他所是的东西相分离”说的是肯定性的超越可能，而拉康则发现人总是与自己的真实存在相分离，人总**不是**他自己。其原因恰好在于他者伪先行性的强暴性篡位。我觉得，在这里被拉康一巴掌拍死的，还有作为“带负号的存在主义”之称的布洛赫的先行性的希望哲学。[③]

---

① 克里斯多娃：《恐怖的权力》，北京三联书店 2001 年版，第 15 页。

② 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 47 页。

③ 恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch，1885～1977)，德国现代著名哲学家、西方马克思主义学者。出生于巴伐利亚的一个犹太人家庭。他在德国符茨堡等大学研究哲学、音乐和物理学，获哲学博士学位。1914 年因躲避战争前往瑞士，1920 年返回德国，成为自由撰稿人。1933 年移居美国。1949 年去东德莱比锡大学任哲学教授，1957 年被解除教授职务。1961 年 8 月去西德，1977 年因心脏病去世。其主要著作有：《革命的科学家托马斯·闵采尔》(1922 年)、《希望的原理》(三卷，1938～1947 年)、《主体一客体：对黑格尔的解释》(1951 年)、《哲学基本问题：“尚未存在”的本体论》(1961 年)等。

为此，我有一个判断，如果说相对于存在主义的向死而生，布洛赫的“希望原理”是“带负号的存在主义”，那么拉康则是布洛赫的逻辑**再颠倒**。人存在，可是他从来不是自己存在，人不过是他者的无意识的奴隶。更可悲的是，“人自认为是人”！[①] 人以为自己是自主的个人，人觉得自己是有激情和思想的主体，“此在就是我自己一向所是的那个存在者，存在一向是我的存在”，[②]这统统是疯话。拉康宣布，他将带来一种以个人主体为核心的整个人学思想世界的“地震”。

拉康极为深刻地洞悉，存在的先行性本质实为在人的隐性的无意识心理层面中发生的**侵凌性**(agressivité/aggressivity)。依我的理解，侵凌是一种强制，但与外部的暴力不同，侵凌是一种“甜蜜的权力”。这样一说，侵凌性又成了一种费解的东西。在此，我们可以看看拉康的具体分析。拉康认为，侵凌性最早是“主体的成长过程中与自恋结构有关的张力”，[③]它是“自我”的建构过程中由于对象性认同所产生的一种基始自拘性，或者叫“意愿的压力”。对这个意愿的压力，拉康说得很重：“意愿的压力腐蚀人，败坏人，使人解体，使人无能；它导致死亡。”[④]这一宣判会使侵凌性成为一个存在论意义上极为严重的问题。拉康声称，我们可以在某个个人主体不经意间发生的无数症候里测度出这个压力：

> 在不明言的他的行为与回绝的目的中；在他行动的失误中；在他成人的自己偏好的幻想中；在他梦幻世界的疑谜中。……在常常贯穿整篇言辞的要求的调子，在停顿中，在迟疑中，在其思绪中和口误中，在叙述的

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 195 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 141 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 113 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 100 页。

> 失误处，在规则应用的不一贯中，在其迟到和其故意的缺席中，在其指责和其批评中，在其虚妄的恐惧中，在其愤怒的情绪反应中，在其威吓性的逞能中。①

拉康想找寻什么？其实，他想说明的是时刻存在于我们身上的自我强加于自身的那种**无意识的自我压迫**。*这正是福科知识权力批判乃至全部后现代思潮的基本逻辑意向*。在拉康这里，无意识的压迫形成于个人心理最初建构的自我确认中，由于镜像中小他者形象对个人早期无能的生存“某个时刻的凝滞”，先行看见的小他者影像以一种空洞的意象性虚无强占了自我的位置，并且这个虚假的“自我”对个人存在本身展开了先入为主的侵凌。可悲的是，人不仅意识不到这种强制，反而将这种侵凌性的压力自居为自己本真的意愿。*这是反讽意味上存在的弗洛伊德的“自恋结构”*。在这之后，先行到来的**本体性侵凌**反客为主式地成为个人主体生存在一切阶段上的内里逻辑。拉康正是在这个意义上发现了主体存在的妄想性结构，或者通俗地说，发现了人的疯狂。*我们后面会专门讨论这个“疯狂”*。因为，人总存在于他处，只有作为另一个(other，他者)不是自己的人在场，他才能活着。“人与他人的一切关系中甚至在最善意慷慨的帮助中”也必然存在着侵凌性。② 最奇怪的事情莫过于，没有他者对个人自己存在的强暴，似乎他就无法生存下去了。这就是无意识发生的侵凌性的可怕本质。

进而，拉康还由此将侵凌性上升到社会存在的意义层面，他认为，全部主体性文化的本质就是先行到来的他者对具体存在的对象和个人生存自下而上的侵凌，这也是我们**全部文明的基础**。*这是拉康对弗洛伊德压抑文化论的颠覆性重解*。

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 100 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 95 页。

拉康说,侵凌性在我们的文明中地位显赫,"它的应用被看作是在社会上不可或缺的,是广泛地被接受的一种道德的行为"。拉康这里的意思是说,文明中道德的本真性是一种隐性强制。这倒不失为一个新的解读。传统道德真是由外部强制直接支持的,而现代西方文明的道德是一种自我惩戒,在这一点上,他与福科的话语同构。[①] 所以,拉康声称:

> 在达尔文之前,黑格尔提供了关于人类本体论的侵凌性功能的最终理论,显然是预见了我们社会的铁的法则。从主人和奴隶之间的斗争他推断出我们的历史的整个主观和客观的进程。并从这些危机中展示了最后达到的综合,这个综合是在西方所给予人的地位的最高形式中可以看到的:从斯多葛派到基督徒,甚至到未来的大同国度的公民(citizen of Universal State)。[②]

拉康的言下之意是,黑格尔的绝对理念说在逻辑本体上象征性地描述了观念(即拉康叫做"大写他者"的 A)对我们这个世界的先行性侵凌,似乎黑格尔在哲学逻辑上概述了人类历史那种统治与被统治的对抗进程,并预知了布尔乔亚王国中那种法理型铁笼社会的软强暴模式。在拉康看来,整个西方哲学(以斯多葛学派为标识)、宗教(以基督教为标识)和社会解放理想(共产主义)都是以这种无意识的先行性侵凌预设为人的本质的。拉康觉得,自己的努力正是要揭露这种隐匿的很深的侵凌性,特别是要揭示出"隐伏在慈善家,理想主义

① 在与福科的关系中,自然是拉康影响了福科。1953 年前后,福科几乎每周都去参加拉康在圣安尼举办的研讨会。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 118 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, transl. by Alan Sheridan, London and New York: W. W. Norton & Co, 1977. P. 26.

者,教育家,以至改革家的行动后面的侵凌性"[1]。因为,这些人最为嚣张地在以某种无形的象征性目标(大他者)无意识地强暴人的生活。他声称:"在现代社会'解放'了的人"身上,存在着由深层侵凌性构成的"内在的裂痕",即"自我惩罚"式的慢性自杀。在这一点上,拉康实际上否定了全部人类社会的文明和社会解放,先行的理想如果总是强暴,那么与现存同一的动物则是存在的非暴力楷模。这真是荒唐的结论。拉康的断言让我们四顾凄凉、无路可寻。这一观念也深深影响了新一代的"后马克思主义者",在他们那里,社会主义即是不可能性中的现实妥协。[2]

此外,拉康还有一个从人的存在本体论上的侵凌性分析上升到**知识论**批判高度的观点。他认为,主体由象征关系造成的客观面像(弗洛伊德的"自恋")正是一种特殊的认同模式,他将这个方式称之为"形式的凝滞"(formal stagnation),"这个特性在于它们是由某个时刻的凝滞而造成的,其古怪的样子正像电影片子停止转动时演员的模样一样"。更为严重的是,"**侵凌性是种与我们称之为自恋的一个认同方式**(*mode of identification*)**有关联的倾向,这个认同模式决定了人的自我的结构形式,并也决定了他的世界特有的实体域记存的结构形式**"。[3]

> 这个形式的凝滞与人类知识的最普遍的结构是相近的:那个以恒定性、同一性和实体性的特征来构成自我及其对象的结构,简单地说就是以实体或"物"的形式

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 96 页。

② "后马克思主义"的政治观点可参见拉克劳、墨菲的《社会主义战略与文化霸权》,黑龙江人民出版社 2003 年版。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 106 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, transl. by Alan Sheridan, London and New York: W. W. Norton & Co, 1977. P. 16.

来构成的结构。这些东西是与经验让我们在按动物性欲望而展开的变动的场景中分离出来的**格式塔**相异质的。①

也是在这个语境中,拉康说全部人类知识的本质是一种可怕的不可能的僭妄,因为以象征概念为基础的知识体系是用凝固了的东西替代鲜活存在的过程。更要命的是,自以为是的知识体系却自指为世界的本真存在。**从爱利亚学派起始的"一",柏拉图的理念王国和康德—黑格尔的先验观念构架,其内里逻辑无不如此。**它无法意识到,在这种客观的物相化过程中,"这个形式的固定了某种层面的断裂以扩人的机体与他的外在世界之间的某种不和谐。事实上,这个形式的固定无限延伸了人的世界和他的力量,它给予他的对象以工具性的多种价值,象征的多个声音和武装的潜力"。② 也由此,"人类特有的那种要在现实中打上自己形象的印记的狂热是意志的理性干预的隐密基础"。③ 拉康认为,人类的知识是另一种形式上的**妄想狂**。④ 当然,拉康这里所讲的妄想狂并不是在肯定达利和超现实主义的那种反叛性,而是转喻人类理性的那种不切实际的万能可知论中的原初暴力。所以,对作为知识论目的的真理,拉康会作这样评论:"真理不是别的,只是通过运动它的无知才知道的东西。"⑤

拉康的这一观点正是他大写他者理论的逻辑前提。

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 108 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan. London and New York: W. W. Norton & Co, 1977. P. 17.

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 108 页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 113 页。

④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 92 页。

⑤ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 606 页。

4. 颠覆性的历史语境

人们常说,拉康在超现实主义和黑格尔主奴辩证法思想的影响下,将结构主义语言学引入精神分析学,形成了一种很具哲学意味的批判性玄思。在大的思想背景上,这是不错的。可是,大多数论者却忽视了一个关键性的问题:拉康与其理论支援背景的思想关系从来不是现成性的引入,没有任何一种他人的观念在他的思想中得到纯粹的肯定性的原装应用,上述所有对他有影响的理论思想,无一例外地几乎都是通过**革命性颠覆和逆转**获得新生的。这使得拉康与自己的思想资源的关系变得异常复杂。**由于本书在后续每一章节的讨论中,都将具体探讨拉康哲学论点与其相关学术背景资源的关系,此处,我们只是作一概略的说明。**

第一,拉康与最早影响他思想的超现实主义的关系。有人说,拉康思想中的诗性力量就是来自超现实主义,甚至他那本著名的《文集》"有许许多多地方直接或间接涉及到了"超现实主义。[①] 这是对的。可是,超现实主义者那种想要透过颠覆奴化现实的艺术作品呈现无意识的世界,用奇幻的宇宙取代麻木平庸的日常生活,创造出超越现实的真实生命情境的意图,并不是与拉康思想直接匹配的东西。拉康兴奋于超现实主义对现实的艺术化颠覆,他与达利共同想到反对肯定现实的建构主义,但是他没有盲从布勒东式的彼岸灵魂革命,也没有将达利那种以直接狂想实现生命欲求的个性化道路视为自己的理论平台,拉康关心了超现实主义废弃的现实生活本身,他的思考正是想揭露这个伪现实世界(它的核心话语即是个人主体性所布展的主人权利关系)是如何被自欺性地建构的。

① 斯特罗克:《结构主义以来》,辽宁教育出版社 1998 年版,第 170 页。

拉康十分巧妙地利用了超现实主义的内里逻辑惯性，却开采出别一番意味的更精深的学术平台来。

第二，拉康与黑格尔主奴辩证法的关系。拉康所面对的黑格尔哲学，本身已经经过柯热夫等人新黑格尔主义的中介。毫无疑问，被克尔凯郭尔式的存在主义“油炸”过的黑格尔，特别是他的自我意识即欲望，自我意识确立的对象性反指关系以及主奴关系中的他者性辩证法，的确都成为了拉康哲学逻辑内里基础。然而，黑格尔那种“人是一个黑夜”的观点被直接篡改为人是一个空无，个人主体的欲望（包括那个达利妄想狂中的真实欲望）被消解为他者无意识控制的非本真对象，那另一个自我意识的镜像确认关系被负指为幻想性误认，更重要的是，主奴辩证法中那种在对象化劳动中发生颠倒的自反关系，在拉康这里失去了全部现实历史基础，黑格尔作为世界本质的绝对观念（逻各斯化的上帝）却被宣判成隐性的暴君式的大写的他者。正是这个后来被列维纳斯哲学重新阐释过的他者概念，被拉康劈裂成大、小他者，其根本性的逻辑意向也已经被根本逆转了。

第三，拉康与语言学结构主义的关系，也是最重要和最复杂的理论关系。我们从拉康中后期的研讨和记录文本中看到，语言学结构主义的概念满天飞，这让许多拉康的研究者简单地将拉康描述成一个将结构主义引入弗洛伊德话语的“结构主义精神分析学”。**这恰好应验了拉康对真理的定义：我们总是在误认中抵达真理。**准确地说，拉康是反对结构主义的。在一条证伪主体的“去中心”意向中，拉康与结构主义是同路人，可是，结构主义用以替代主体而突显的结构本身（俄罗斯形式主义的“形式”、布拉格学派的语言功能系统、阿尔都塞的问题式，早期福科的知识型），在拉康这里又恰好是那个大写的魔鬼他者。**就此而言，拉康的起点与早期德里达的思考倒是具有同质性的。**

最后，是拉康与他的理论之父弗洛伊德的关系。拉康口

口声声说要"回到弗洛伊德",他也将自己的学术人生说成是"弗洛伊德的事业",可是我们却发现,在回归弗洛伊德中,拉康同样时时处处颠覆着弗洛伊德。[①] 有的论者认为,拉康的回到弗洛伊德实质上是回到青年弗洛伊德,特别是他的无意识理论。[②] 这话有一定的道理,但这种指认是远远不够的。用阿尔都塞的话来说,拉康开始了一种对弗洛伊德理论的"意识形态批判"和"认识论的澄清"。[③] 后来拉康承认,"回到弗洛伊德的口号意味着一个逆转"。[④]

我完全同意这样的判断,拉康与弗洛伊德的关系是拉康哲学全部支援背景中最重要的逻辑线索。也因为这一点至为关键,所以我们不妨以一个著名的拉康式的**过度**诠释来看他是如何"回到弗洛伊德"的。

拉康多次谈及弗洛伊德晚年的一个表述(有时他也将其称之为弗洛伊德最后的"遗嘱"[⑤]),即后者在 1932 年《精神分析引论新讲》中第 31 条中的一个表述:"它在哪里,我便将在那里(Wo Es war, soll Ich werden)"![⑥] 本来,弗洛伊德的语义是十分清楚的,本能的本我(它)在哪里,驾驭它的自我(我)便出现在哪里。恩斯特·琼斯(ernest Jones)的英译文为:"Where the Id was, there the Ego shall be"(本我曾在的地方,自我将在那里存在)。在此,英译者将那个代词"Es"(本应直译为"It")直接意译成本我(Id),而将"Ich"(本应译为"I")意译为自我(Ego)。由玛丽·波拿巴(Marie Bonaparte)法译

---

① 有的论者将拉康的"回到弗洛伊德"表面地理解为在真正忠诚弗洛伊德的"乱世中的保王党派",恰恰正好将拉康与弗洛伊德的思想史关系说反了。参见方汉文《后现代主义文化心理:拉康研究》,上海三联书店 2002 年版,第 4 页。

② 库兹韦尔:《结构主义时代》,上海译文出版社 1988 年版,第 139 页。

③ 阿尔都塞:《列宁与哲学》,远流出版公司(台湾)1990 年版,第 212 页。

④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 384 页。

⑤ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 400 页。

⑥ 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 89 页。

文字更简单："Le moi doit déloger le ca"(自我将取代本我)。[1]其实,如果在弗洛伊德自己的语境中,这两种翻译都没有大错,可是拉康却觉得问题大了。他说,弗洛伊德这里故意没有使用定冠词"das",其中有"特别的意味":

> Wo，那儿；Es，没有 das 和任何客体化冠词的主语；war，在，这是存在的地点，在这个地点；soll，这是宣布了一种道德上的责任，就如在这句话之后结束全章的那句一样；Ich，我，我须在那儿（正像人们说："这是我"之前说的是"我是这"）；werden，就，就是说，并不是到达，也不是出来，而是在那个存在的地点产生。[2]

所以拉康对弗洛伊德这一名句的解释为："在它曾在的地方,——我们可以说——,在它绝对所在的地方,——我们在使人理解为——,我有责任生成在那里。"[3]拉康的意思不可谓不复杂,但我完全能明确指认,拉康有意曲解了弗洛伊德。他反对后者**本能式的**本我,以拉康的理解,本我是**本体论上的无**,它从来没有在场过,所以本我只是一个应该存在但没有出现的"它",那实际上是一个空位。自我,不过是一个"以一系列异化认同构成其内核"的伪自我,这主要是指由小他者镜像反射虚构成的未成年个体主体,而进入文化语言关系的个体主体就更悲惨了,它不过是一个大写他者异化认同的象征关系结点。所以,拉康故弄玄虚地说,那个与德语"Es"同音的主

---

① 法文中的"déloger"原意为迁出或赶走。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 401 页。此处,中译文将"war"错写成"was"了。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 401～402 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, transl. by Alan Sheridan, London and New York: W. W. Norton & Co, 1977. P. 128. 中译本第 610 页。

体(sujet)起始字母 S,作为不是自己的"它"出现的"绝对主体的形式"。S 不过是它应该在但并没有存在的地方,而不是"它曾在的地方",现在"我"真地出现在那个地方,可是,"'我'变成了消失在我所说的之外的存在"。主体 S 是已经死掉的,只不过它自己不知道罢了。**这个观点,我们后面还会做更仔细的讨论。**"'我'作为主体是以不在的存在而来到的。这个主体与一个双重疑难相协调:一个真正的存在却会因自知而破灭;一个话语却是由死亡来维持。"[①]**他不知道他是死了。**S 以后将背上把自己划去的斜线,成为 $\$$。这是一种可怕的**异化之异化。**或者叫做:

> 双重的异化,因为不仅主体的制作被他者所窃,这还是所有工作的构成关系;而且主体也不能在作为他的工作的理由的制成物中辨认出他自己的本质,他自己"不在其中"。他已在主人死亡的那个预期的时刻,主人死后他才能活;但是,在等待主人的死时他讲自己认同于死了的主人,由此,他自己已经死了。[②]

完全已经不是原来那个弗洛伊德了!拉康杀死了他。在这大他者父亲的死亡中,他实现了自己的革命。**也由此,鲍德里亚才会说:"精神分析学的死亡是拉康的主题"。**[③] 如果说,海德格尔的存在主义试图通过此在在历史性时间中的在世,摆脱传统主体哲学的"无根基状态"[④],那么,拉康却在说,个人生存(历史性的此在)的真相就是**无根性!** 弗洛伊德革命的意义在于说明笛卡尔理性主体的不做主,"自我不是自己家里的主人"!而

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 611 页。
② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 328 页。
③ 鲍德里亚:《论诱惑》,《生产之镜》,中央编译出版社 2005 年版,第 162 页。
④ 海德格尔:《存在与时间》,北京三联书店 1987 年版,第 27 页。

拉康则是说，人从来就没有家，自我与主体都不过是不同程度的幻像和自欺骗局。根本没有什么存在之本真，所以，荷尔德林—海德格尔式的乡愁也就不能不被彻底熄灭了。

5. 一种时间空间化的逻辑

我认为，拉康的所谓革命发生在存在论之中，在于他所揭示的人的生存戏剧的三个观看的舞台或三种表演**辖域**(registre/register)。[①] 拉康认为，这是精神分析学过去原先不曾接触到的基本层面。它不是生存领域的分界，而是三个**窗口**。拉康将这三个窗口分别命名为**真实的**(réel/real)、**象征的**(symbolique/symbolic)和**想象的**(imaginaire/imaginary)。[②] 拉康在这里没有直接使用概念(名词)，而是将形容词特指性使用，后来又将其简称为 RSI。这是人生命活动中的三种力量，分别是**意象**(imago)、**能指**(signifier)和**不可能之真**(impossible real)，实际上三者是交织和混杂的，但各有自己的活动轨迹，对此，拉康特地用活动中的**有序性**(ordre/order)来进行标注。于是，就有了想象域/意象序、象征域/能指序和真实域/真实序之逻辑分列。国外有的论者将拉康这个三分法(ternaire)与他早就背叛的天主教语境联系在一起。[③] 我还有一个不一定恰当的比喻，拉康这里三个存在域的划分与研究阶段的逻辑，真有些像马克思《资本论》的三卷结构，第一部分

---

① 人们经常将拉康的 registre 错译成“界”，其实拉康选用此词的本意却是注册和登记。他显然不想用实体性或硬化了的概念来表征人的生命活动的复杂关系和功能层面。因此，registre 一词译作“域”似乎更贴切一些。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 322 页。

③ 多斯说，拉康对《圣经》烂熟于心，他的三重秩序与基督教的三位一体说有着必然关联，他的“父亲之名”、“绝对大他者”都与上帝相关。还有一个证据，就是当时众多耶稣会的成员加入了拉康主义的行列。参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 328～329 页。

是自我伪主体的生产和发生，第二部分是死亡的主体在语言流通中的建构和实现，第三部分是残破主体存在的总体和事实真相。至少在逻辑构架上是相似的。

我以为，这是三个生命活动的层面，有着各自相异的有序功能结构。三个重要的功能性指认正好有三个直接的否定对象，即拉康之前西方现代思想史中对个人主体建构的三个关键性规定，一是弗洛伊德的**自我**(moi/ego)；二是施蒂纳、克尔凯郭尔以来的全部新人本主义的个人**主体**(subject)[①]；三是海德格尔那种非石化的**本真性存在**。一些论者总是热衷于论说拉康的自我理论或主体理论，其实拉康自己从来没有打算承认**建构主义的逻辑**，这是他与达利早在1930年就达成完全一致的共识。如果硬要说明拉康这三种批判性的描述，那也只能是**伪**自我理论、**赝**主体理论和**不可能的**存在之真。

从表面上看，拉康似乎是在对应弗洛伊德晚期的本我—自我—超我的人格系统，真实替代了本我，想象替代了自我，而象征替代了超我，其实不然，此处存在的不是一种简单的替代关系。拉康并不是看不到现实生活中个人主体的物性实存，他只是想说明构成这种现实中的实存的驱动本质究竟是什么东西。这与古希腊老芝诺那个超出感性现象运动的背后的“飞矢不动”的状况还颇有几分相似。在他眼里，弗洛伊德实体性的本我(本能原欲)从来就不存在，原初在世的**人格心理自我**在想象性的镜像异化关系中被建构，**小我**自恋的真相则是小他者的强暴和异化之他恋。这个以形象—意象为颠倒的呈现形式(格式塔假相)为基础的想象关系是拉康全部哲学的逻辑**基石**。而**社会化的成人主体**固然已经进入到一种形式上平等、非强暴性的言说和交往对话中，这个**大我**却又更深刻、更隐秘地沦落为语言象征系统的奴隶，即能指关系(大写

① 拉康常常用大写字母S来表示主体。

他者)的无意识的附属物。主体的秘密是:“象征通过想象什么样的中介而左右了最为隐秘的人的结构。”[①]象征关系是个人主体**现实持存**的基本结构。

当然,拉康的革命也并不完全是抽象的否定和批判,特别是在其晚年的思考中,倒真的在颠覆中有一点小小的给予,当然,这并不是对新主体正面的肯定。*有如施蒂纳反对类人后的唯一者、尼采反对残破主体之后的超人、海德格尔拒斥石化本体论后的存在*。拉康的革命,远远超出了弗洛伊德精神分析学的学术平台,他颠覆的是整个当代西方新人本主义的个人主体观。拉康一路走来,最深刻之处是对海德格尔关于本真存在的价值悬设的直接否定,因为本真性存在仍然不过是人在想象—象征之网格式化中的残余物,这个大写的**物**(Thing)恰恰暗合康德语境中的本体论和认识论上的**不可能**。这个不可能严格异质于布洛赫的希望存在论语境中的“尚未”,前者就是存在的不可能,它既包括在想象中自我存在的不可能,也指认了个人主体在象征构架中的不可能,**不可能性就是大写的真实存在**本身。*乍听起来,拉康的逻辑几乎无法以常知逻辑甚至传统哲学话语来破解,这不要紧,让我们在下面的讨论中,一步一步地接近这个魔幻式的学术平台*。

我还有一个重要的观点,拉康的思想发生不是一个严格时间逻辑中的线性历史进程,他并不像有些论者说的先在早期提出了想象的镜像理论,然后在1953年受结构主义影响提出了能指的象征语言理论,最后在1960年之后又建立了真实域的理论。其实,拉康的思考在其开端上就是根本性的变革。总体上说,拉康之思是批判和否定性的,而并非建构性的。当然,拉康的思考是分步推进的。在1936～1951年间,拉康主要研究和探讨他的“镜像阶段”理论,其中形象—意象是其重

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第1页。

要的逻辑构件，而镜像、小他者（这是后来反指的）和想象性**伪自我**是这一时期的关键词。从理论逻辑上看，拉康这一时期的研究较偏重“自我”发生学分析，可是，这种发生学研究正好与建构主义的发生学（如皮亚杰）相反，他是说明“自我”现实建构背后真实发生的误认和自杀悲剧。有的论者曾经批评拉康此时的理论带有历时性的进化主义痕迹，具体说，1936 年使用“镜像阶段”一词的拉康思想还滞留在“发生论”的语境之中，只是到 1949 年才克服了“发生论”走向结构主义观念。[①] 这个评论是有问题的，首先，不能因为拉康使用了“阶段”一词就判定那一定是建构主义“发生论”，拉康的镜像理论恰好在说明个人自我发生的伪谬性。建构主义之否定正是拉康哲学的思想起点之一。其次，我觉得，此类评论的主要问题在于绝对依从了结构主义的共时性逻辑尺度，而实际上拉康并不是一个典型的结构主义者。当然这并非是说早期拉康完全没有语言学的支援背景，镜像关系缘起于个人主体的早期心理人格建构过程，这是不争的事实，并且，达利式的颠覆现实的疯狂之真也的确是其逻辑运作中重要的思考点，可是，拉康的主要逻辑与结构主义是异质的。况且，镜像—想象关系在主体成年生存中也不是完全不起作用。上文中我已经指认过，拉康的这种发生学研究是建立在关系本体论之上的，固然那是一个带负号的关系本体论。1953 年以后，拉康直接从语言学结构主义中汲取了大量学术资源，开始了他对**赝主体**理论的重点分析。其中，象征性的能指关系成为此时的主要逻辑工具，而语言中的无意识象征、能指链和大写他者是其关键词。自然，共时性结构的隐性关系成为其决定性的逻辑平台，但这也是更深一层意义上的伪主体的批判发生学。1960 年之后，拉康更加重视自己理论的本体论层面研究，**不可能的**存在之

① 参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 128～129 页。

真成为他关注的焦点。幻像、欲望结构、症候和对象 a 成为关键词。至此,拉康哲学渐入神秘的玄学情境。重要的是,拉康哲学的学术平台不是一个简单的线性逻辑布展,其成熟期的理论逻辑是一个极其复杂的学术语境,他的想象、象征和真实三重存在域同时交织于成年主体生存挣扎之中,最后,他以症候(集合性的"Σ")这个"第四个环节"缝合了不断爆裂的主体存在,这就是拉康晚年所说的"症象人"。

其实,在进入拉康语境的几个重要领域之前,我们有必要熟悉一些支援性的内在思想线索。我仔细排了一下,主要是作为拉康**思想内驱力**的超现实主义,作为拉康**思想镜像物**的达利,作为拉康**哲学平台**的黑格尔的主奴辩证法和欲望辩证法,作为拉康哲学**核心研究对象**的他者理论,作为拉康主要**概念资源群**的索绪尔和语言结构主义理论,以及作为拉康**存在之真实域**背景的巴塔耶哲学。还应该说明的是,在拉康的哲学思考中,胡塞尔现象学中的意向概念和海德格尔的时间中的存在本体论都是很深的逻辑支撑。有人就直接指认拉康是"将海德格尔的哲学重新注入到弗洛伊德的思想中去了"。[①] 但考虑到这两种东西都已经是当今中国西学研究中的"本真行话",故不在此做过多的介绍性分析。请读者在拉康文本中遭遇胡塞尔和海德格尔时,一定不要忘记这一点。[②] 如果综合地说,这会是拉康的哲学

① 德里达、卢迪内斯库:《明天会怎样》,中信出版社 2002 年版,第 17 页。

② 米歇尔·古柏尔(Michel Guibal)说,拉康与海德格尔有私交,阅读拉康,一定要懂胡塞尔和海德格尔。参见古柏尔在四川大学哲学系题为"关于拉康、精神分析与中国文化"的演讲的第三讲。网址:http://www.siwen.org.据多斯介绍,拉康与海德格尔第一次见面是在 1950 年。那时候,拉康正被海德格尔的文本搞得神魂颠倒。1953 年,他亲自翻译了海德格尔的《逻各斯》一文,经后者审阅后发表于《精神分析》杂志上。1955 年,海德格尔夫妇访问法国,为了向海德格尔表示敬意,拉康竟亲自驾车陪同。只是他开快车让海德格尔太太大感不快。参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社 2004 年版,第 495～496 页。20 世纪的许多西方现代思想家多多少少都会与海德格尔哲学有着某种内在的牵涉。用列维纳斯的话说,当代学者对海德格尔都有一种"债务关系"。这基本上是对的。

逻辑在历史发生学意义上的**谱系学**。一语概之,这是走出拉康谜宫的线路图。由于这些理论资源似乎是在不同时期突显出对拉康学说一定理论症候群的具体作用,所以,我将这些支援性线索分别插入到相关的章节之前去了。

不过,在展开关于拉康哲学的全部讨论之前,让我们在接下来的序幕中先集中且通俗一些地来专门介绍一下被拉康杀死和油炸了的理论父亲弗洛伊德。对弗洛伊德的精神分析学已经比较熟悉的读者,则可以跳过这道"序幕"(第一章),直接从第一幕开始进入拉康哲学的讨论。

序幕

舞台上帘幕紧闭，场灯从四面八方集聚过来，打在台前一无脸的报幕人身上，后者高声叫道：

它们是帘子，我们必须看一看帘子后面才是！

大幕徐徐开启。舞台中央俨然设着一排长条主席台，一群学者模样的先生女士面朝观众，正襟危坐。舞台背景是一道挂着横幅的幕墙，上书“纪念弗洛伊德逝世××周年”一排大字。

稍顷，主席台上一戴眼镜的中年男子稳步走向台口的立式话筒。发言前他刻意松了一松胸前的领带：

现在，我宣布：回归弗洛伊德学术研讨会闭幕！

全场众人闻言登时肃静，主席台上的各位更是面面相觑，惊诧莫名。即在此时，发言者自己一怔，旋即苦笑道：

对不起，刚刚说错了。现在，我宣布：回归弗洛伊德学术研讨会开幕！

台下一阵哄笑。当此中年男子缓步走回主席台时，人们清楚地瞧见他的背上写着两个字：拉康。笑声甫落，台下观众席上第一排有一老者突然站起，力竭声嘶地喊道：

他真的说错了吗？不！在内心里，他的确并不想真正回归弗洛伊德，他是要埋葬弗洛伊德！口误最为真实地说明了隐在他面具后面的真实！这，正是我让你们掀开的帘子！

老者说完犹自愤愤，后排的观众清晰看到，他的背上也有字，是：“弗洛伊德”。

第一章　弗洛伊德:心灵深处的哥伦布

精神分析的两个发现——性本能的活力不能被完全压制住;思辨活动本身是无意识的过程,这一过程只是通过不完全和不可靠的感觉传输给自我并受其控制——等于这样一个判断:自我不是自己家里的主人。

——弗洛伊德

实际上,以上这幕短剧在现实生活中倒真也会发生。偶尔,在某个会议的开幕式上,我们可能听到主持人无意中冒出个让人啼笑皆非的口误:"我宣布,大会正式闭幕了!"对此,听众往往只是善意地抱以一笑,因为人们会觉得这是一个普通的口误。可是也有人不这样认为,依他们的解析,此类口误的背后,往往隐藏着发言者内心深处的真实,即他对这个会议的反感和抵触。提出这种分析的学术背景也就是我们在前面已经多次提到的精神分析学。在本章中,我们首先要集中讨论的就是作为这一学派创始人的当代科学家和思想家西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud 1856～1939)。这也是本书主要研究对象拉康哲学最基本的逻辑前提。在西方心理科学发展的历史上,弗洛伊德的名字与精神分析学是密不可分的。然而,作为当代最伟大的心理学家和思想家之一,弗洛伊德精神分析理论实际上远远超出心理学的研究范围。霍尔说,一次大战结束时,"弗洛伊德已经为世界各地数以万计的人所熟悉,心理分析学风靡一时,生活的每一侧面无不受其影响"。[①] 用拉康的话说,精神分析理论不仅关涉到人文学科,"而且关系到人的命运的东西都受到了弗洛伊德理论的影响:哲学,形而上学,文学,艺术,广告,宣传,我相信由此还到经济"。[②] 甚

① 霍尔:《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆1985年版,第10页。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第460页。

至可以说,20 世纪以来,但凡与人类精神生活有关的文化科学活动以及探讨人之本质的各种理论学说,或多或少都烙着弗洛伊德思想的印迹。[①] 也正是这个弗洛伊德的学说,成为了我们将主要讨论的拉康哲学生长起来的重要理论基础。拉康一辈子自称是弗洛伊德的遗产继承人,并公开提出了那个著名的口号:"回到弗洛伊德!"**可是我们将看到,正是这个口口声声要"回到弗洛伊德"的拉康,最彻底地展开了一场理论弑父的行动!** 以下,我将尽可能通俗地来讨论这些来自于弗洛伊德思想中最重要的心理学和哲学问题。

1. 心灵的新大陆:意识背后的无意识深渊

1856 年 5 月 6 日,弗洛伊德出生在维也纳东北大约 150 公里的弗赖伯格小镇上一个并不富裕但却十分和睦的犹太家庭。弗洛伊德童年时所受的启蒙教育主要来自他的父亲,后者虽然没有受过高等教育,文化水平较低,但却从生活经验和犹太教的文化传统中获得了不少深刻的见解和知识。在当时的欧洲,犹太民族由于宗教和其他原因生活在社会的最底层,受到种种不正常的压迫和歧视。这种文化、心理和社会的歧视,自幼一直贯穿了弗洛伊德的一生,也成为后来弗洛伊德在心灵深处强烈逆反和反抗精神的主要背景。

弗洛伊德 9 岁就上了中学,学习成绩始终名列前茅,由此取得了免试进入大学的资格。他在语言方面具有超人的才能,不仅熟悉自己祖先的希伯来语,而且精通拉丁文、希腊文和英语等其他主要西方文字。弗洛伊德十分喜爱文学和哲学,他阅读过大量不同时期、不同作家的优秀作品,特别推崇文学大师莎士比亚和歌德。弗洛伊德还精读过许多重要的西

---

① 德里达甚至说:"没有接受过精神分析治疗的人,什么事情也做不成。"参见德里达、卢迪内斯库《明天会怎样》,中信出版社 2002 年版,第 219 页。

方哲学书籍,广泛汲取古代希腊以降哲学思维的许多重要的理论观点和理论逻辑方法。这一切,都为弗洛伊德以后的科学理论创造打下了坚实的思想基础。

弗洛伊德的大学生涯是在维也纳大学医学院开始的。从1873～1881年,他把大量的时间用于学习生物学、医学、病理学、外科手术等课程上。此外,他也认真听过三年的哲学课,在理性思维上达到了较高的造诣。这些年,也是弗洛伊德为自己一生伟大的科学事业奠定知识基础的时期。1881年3月,弗洛伊德以优异的成绩通过了医学院的毕业考试,获得了医学士的学位。1882年,弗洛伊德在从事了一年多的理论研究之后,改行做了专职医生。后来,他自己把这一实际工作的重要转变称之为"我生命中的转折点"。其实所谓"转折"的意义,就在于弗洛伊德从此获得了真正的医学实践的机会,而这为他日后所开展的精神分析工作提供了丰富的实际经验。1883年5月,弗洛伊德转到当时著名的梅纳特精神病治疗所,当上了一名神经病治疗医生。这是弗洛伊德研究潜意识及各种变态心理现象的开端。1882～1885年,弗洛伊德在初期的医学实践中,对人类神经系统的疾病已经有了非常深刻的认识,并且取得了初步的研究成果。也是在这时,他打定主意:"把成为一个神经病治疗专家作为我一生的奋斗目标"。但此时弗洛伊德并没有意识到,这个目标竟开创了一项崭新的科学事业。

1885年8月,弗洛伊德获得了赴巴黎留学的奖学金,师从当时欧洲非常著名的神经病学专家沙考特教授。也是从此开始,他的研究领域从神经系统病理学和组织学转向了神经病治疗学。在那里,他第一次看到了催眠术的巨大力量。正是通过催眠术的成功运用,弗洛伊德发现在人的意识背后,还隐匿着另一种极其有力的心理过程,这就是所谓"无意识"。在他看来,这种不同于一般意识现象的潜在的无意识,是被人们

显性意识压抑和控制的领域,它往往必须经过外部力量的帮助,去除精神的压力,才能转化为"意识"。由此,弗洛伊德开始认真探索这种人类心理深层的精神现象,这一分析和研究的科学过程也就是所谓的"精神分析"(psychoanalysis)了。

精神分析学的发生,缘起于1893年弗洛伊德和另一位奥地利医生布洛伊尔发表的一篇题为《论歇斯底里现象的心理机制》的论文。文章提出运用催眠法来治疗歇斯底里症,这一新的方法被视为"精神分析"的实践开端。在1896年3月发表的法语论文中,弗洛伊德首次提出了"精神分析"一词。作为一个完整的科学理论体系,它应该涵盖如下几个主要的组成部分:一是**临床**精神病治疗方法及其理论。作为治疗精神病患者的医疗技术、方法和理论,精神分析学无疑是在医疗实践中产生的,并且在临床中获得了非常显著的治疗效果。虽然这种临床精神病治疗方法和理论不能简单地等同于整个精神分析学理论体系,但的确可以说,它是精神分析学来自实验科学的现实前提。二是作为一般**心理学研究**的精神分析学,这个部分正是本章将要关注的主要内容。与先前的心理学说不同,弗洛伊德的研究不再仅仅注意人身上直接表现出来的各种显性意识中的心理现象(如冯特以来的正统实验心理学),而是注重透过表层的意识现象,深入到人们未曾注意过的深层心理活动之中。弗洛伊德宣称自己发现了人心深处一个巨大的、深不可测的世界,亦即我们每个人最真实的心理领域,它的最深层涌动着无数我们先前完全不了解的东西,这就是**无意识**现象。[1] 弗洛伊德习惯于将日常生活中随处可见的显性意识现象视为掩人耳目的帘子,他最喜欢说的那句话就是:"掀开帘子看看!"拉康后来也提到了帘子,可他的回答却是:"看了,帘子后面什么也没有!"

---

① 弗洛伊德是在1895年的《科学心理学纲要》一书中最早期指认无意识现象的。

在弗洛伊德看来，人的主体心理现象是由显性的意识（理性）与无意识（被压抑的本能冲动）共同构成的，而无意识的心理过程则是其中更为原始和基础的部分。对无意识现象的本质和运行机制及其在人心理过程中的地位与意义的揭示和说明，构成了精神分析学理论的核心内容。为此，弗洛伊德提出了两个基本概念，一是**无意识**，二是**性的本能**。**这两块理论基石后来都被拉康搬掉了：其一被改写成“无意识是在写他者的话语”，其二则被作为生物主义残余更彻底地删除了**。弗洛伊德说：“精神分析的第一个令人不快的命题是：心理过程主要是无意识的，至于意识的心理过程仅仅是整个心灵的外在部分和动作。”[①]无意识的概念是精神分析学的理论基础，它构成人心理过程中实质的部分，依弗洛伊德之见，在人的整个心理现象中，有意识的部分同样也起源于无意识的东西，或者说是在无意识的基础上发展起来的。“第二个命题也是精神分析的创见之一，认为性的冲动，广义的和狭义的，都是神经病和精神病的重要起因，这是前人没有意识到的。”[②]性的本能的概念，是无意识观点的进一步发展和深化，它说明人的神经活动大都以性冲动为基础，无意识的根源正是人的内在本能冲动。当然，在弗洛伊德那里，这是一种广义的性本能，它不仅是导致精神病症的根结，而且也是无意识基础的主要内容，甚至还是人类文化、科学、道德、宗教内在发生的根本驱动力量。众所周知，弗洛伊德后来建立的有关人的心理结构和个性结构的整套理论，都是以无意识和性本能这两个基本概念为基础的，这也是弗洛伊德精神分析学说与其他一切心理学说最为根本的异质之处。其实，就在精神分析学发生发展的同时，一种新的哲学思想业已形成，特别是当弗洛伊德将自己的学说运用于分析人的全部心理过程、运用于解释整个社会道德、科

① 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1986 年版，第 8 页。
② 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1986 年版，第 9 页。

学与宗教等文化之时,它已经在事实上升华成了一种新的世界观。

弗洛伊德将自己的精神分析学视为人类思想史上一次重要的理论革命。他宣称自己的发现与一切传统理性观念直接相反,与一切传统的道德和美育观点也截然相左,仅这两点上就足以"触怒全人类"了。[①] 有意思的是,弗洛伊德把历史上发生过的重大思想革命依时间线索分为宇宙学的哥白尼的革命、生物学的达尔文革命,以及心理学的弗洛伊德革命。他认为这其中每一次思想革命都使人类原先在思想史中那种虚假的完整形象受到彻底的颠覆性的批判,"人",越来越成为科学认识中一种具有相对性和缺乏自足性的存在。如果说,哥白尼的科学思想革命证明了太阳中心说,即地球围绕太阳旋转,废黜了"地球处于中心位置的特权",从而否定了人类是宇宙的"中心"和主宰;达尔文的进化论证明了人类起源于动物,证伪了人类对动物的尊贵感;[②]那么弗洛伊德认为自己的精神分析学则论证了人类本性是无意识的本能冲动,从而根本否认了意识(理性)自我在人类内心世界里的中心地位。拉康说,弗洛伊德的发现表明,只有当主体偏离自我时"才真正触及主体"[③]。也由此,"人的真正中心不再是在人本主义传统所指出的地方了"。[④] 因为在弗洛伊德那里,"凡是精神的东西,首先都是无意识的"。[⑤] 这也就意谓着,"我们每个人的'自我'就连在自己的屋里也不能成为主宰"。[⑥] 正是弗洛伊德的这一指证,后来被拉康极端地夸大成自我的空无和死亡。果真如此

① 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆 1986 年版,第 8 页。
② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 605 页。
③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 304 页。
④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 383 页。
⑤ 弗洛伊德:《弗洛伊德自传》,上海人民出版社 1987 年版,第 41 页。
⑥ 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆 1984 年版,第 225 页。

的话，这当然就会是一场名副其实的思想史“地震”。[1] 实际上，这三次科学思想上的“革命”都去除了关于人的认识中虚假的一面，使人对自己的看法更加接近真理性。

弗洛伊德将精神分析学指认为一场发生在心理学中的哥白尼、达尔文式的革命。乍听起来，好像十分费解。为了说明问题，我们不妨回头看看我在序言中讲述的第一个故事：学生王二不曾预约突然来访，自说自话地在我家客厅里吞云吐雾，夸夸其谈，当时令我极其愤怒。可一旦我发现他实际上已经是一位精神病患者，那就不得不自认倒霉。为什么？因为，精神病患者已经不是一个正常的人，他不再是具有控制自己言行的意识主体。换句话说，他，并不知道自己在干什么。无论精神病患者做什么，都是**无意识**的。好！这个分析里有一个重要的前提，即人是有意识的，倘若人失去意识，我们就会将他排除到**不正常**的人群中去。在此，意识无形中就被我们**等同于**人本身了。也因此，意识现象理所当然地成了人类思想史的主体，科学、知识、艺术以及各种文化研究都十分自然地将意识作为自己研究的对象。根据柏拉图的理念说、笛卡尔的“我思故我在”、帕斯卡的“人是一根会思的苇草”以及黑格尔的精神王国，人即意识，主体即理性，这是多少年来天经地义的共识。可是，弗洛伊德偏偏要与此唱一个结结实实的反调。他说，人们习以为常的这些东西是假象，意识并不是人的主体，人的真正本质和精神动力恰恰是长期以来被视作不正常的无意识现象。笛卡尔说，“我思故我在”，弗洛伊德偏要说，“我原欲故我在”。在主体体认的问题上，这的确可以称得上是一场哥白尼式的革命。只不过，在拉康哲学中我们会看到，弗洛伊德这场革命的结局将比他所反对的人们更加悲惨。我始终认为，拉康哲学呈现出一种较之弗洛伊德这一哥白尼

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 606 页。

式革命来说更为激进的形式。拉康将要证明的是,本能与沉重的肉身是非人的,甚至连弗洛伊德指认为人之本质的无意识也不过是他者的奴性话语编织物。也是在这个意义上,我们说拉康其实是**后弗洛伊德**的。这就好比当我们每天看到太阳从东方升起、再从西方地平线落去,就想当然地以为太阳总在围绕地球旋转(地心说),可这仅仅是一种视觉上的假象,哥白尼透过这个表相,科学地指证恰是地球在绕太阳旋转。从而,哥白尼也跟人们的常识唱了个反调。拉康说,弗洛伊德将自己的发现比作所谓的哥白尼革命,是因为他的发现正好也使"人自居为宇宙中心的地位再次成了问题"[①]。不难看出,此处弗洛伊德批判性地证伪对象指的就是思想和意识主体。巴赫金认为:"在弗洛伊德那里,基本论题的展开总是伴随着**对意识的批驳**"。[②]

弗洛伊德说:"我一生只有一个目标,就是推论出或猜测出精神装置是怎样构造的,究竟是什么力量在其中相互作用和相互制约。"[③]如上所述,长期以来人总将自己诩为有意识、有理性的动物,在心理学中也不例外。传统心理学都只以人的有意识的心理过程为研究对象,将自觉意知等同于心理现象的主体,由此认定对意识现象的研究就等于对全部心理活动的研究。换句话说,"在以前,心理学通常以肉体上和精神上正常的健康人作为研究的对象"。[④] 而作为心理学家,弗洛伊德毅然站到了这一传统观念的反面:在从事精神病治疗的过程中,弗洛伊德发现人的正常心理活动背后存在一种更为有力的东西,即**无意识**(unconscious)心理现象。在此基础上,弗洛伊德进一步大胆提出,意识并不是心理活动的全部,甚至

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 448 页。

② 巴赫金等:《弗洛伊德主义批判》,中国文联出版公司 1987 年版,第 6 页。

③ 转引自霍尔《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆 1985 年版,第 9 页。

④ 雷宾:《精神分析与新弗洛伊德主义》,社会科学文献出版社 1988 年版,第 13 页。

不是其主要的部分：

> 心理过程主要是无意识的，至于意识的心理过程则仅仅是整个心灵的分离的部分和动作。对于无意识的心理过程的承认，乃是对人类和科学别开生面的新观点的一个决定性的步骤。

言下之意，在人的心灵中，除去意识以外，还存在众多**内隐的**无意识。“如果我们必须假定某一过程**目前**正在进行着，然而**目前**我们又对其一无所知，我们便称该过程为无意识的。”[①]这已经是一种哲学说明了。弗洛伊德认为，内隐的无意识才是心理现象的主要部分，意识只不过是无意识心理过程的分离部分和外部动作罢了。弗洛伊德这里的断言无异于对有史以来的全部人类思想文化和文明的颠覆性宣判：理性观念的人不是真实的人，因为人的本质原动是非理性的无意识。在宣判人之死亡这条茫茫畏途上，弗洛伊德跨出了相当重要的一步，正是在这一步的基础之上，拉康更加激进地将人类主体一把推下万劫不复的深渊，不过同时堕入深谷的也包括弗洛伊德的本能一无意识。在弗洛伊德看来，传统心理学仅仅对人的精神生活做出了部分的说明，实在算不上是对人心理现象的完整研究。他认为传统心理学所提供的心理图式是虚假的，至多只是一种肤浅的表层心理，他自己的心理学才提供了一种关于人的心理活动**深层机制**的科学，即关于无意识的深层心理学。有的论者说：“精神分析，就是发现一种场所，即无意识的场所”。[②] 从传统心理学研究的表面出发，深入到它更本质的部分中去，这是弗洛伊德心理革命的一个重要特点。

---

① 弗洛伊德：《精神分析引论新讲》，安徽文艺出版社 1987 年版，第 77 页。

② 参见萨福安《结构精神分析学——拉康思想概述》，天津社会科学院出版社 2001 年版，第 31 页。

从思考逻辑上看,弗洛伊德是**从外到内**的,意识是表象,被压抑的本能原欲才是本质;到了拉康那里,这种**从外到内**却成了**只有外没有内**,自我与主体都只是幻像建构的外壳,二者腹中皆空空。拉康不无得意地讥笑道:弗洛伊德视为珍宝的无意识,不过是大写他者的唾弃物而已。

进一步说,弗洛伊德认为自己的深层心理学不只是对人的心理现象的简单描述,而是对人之深层心理结构基础和原初动力的揭示。关于人的深层心理,弗洛伊德曾经有过一个十分著名的比喻,他说如果把人的全部精神生活比作茫茫大海中的冰山,那么人之精神生活中的意识领域就只是凸现在海洋表面上那一个小小的冰山尖顶,而人之精神生活中的无意识领域才是最为本质的潜藏在深海之中的那座巨大的冰山主体。弗洛伊德的这个判断显然打击了一大片。在他看来,有史以来的整个传统心理学研究(其实包括全部思想史)都相当片面地只停留巨大冰山的那一方小小尖顶上,而他的新心理学则要潜入之前无人能达的深海,透过意识这个海面上的表层深入到精神生活的内部,去探索无意识的更广阔的天地,由此征服整个心理科学的宏大世界。我们不妨用时髦一些的文字来概括弗洛伊德的意义——弗洛伊德开启了**祛主体**的思想进程,可他却又不是**祛中心**的,因为,他只是将意识中心论转换成无意识中心论罢了。这也是弗洛伊德与拉康重要的异质性所在。

对这些背景略有知晓之后,我们终于可以对无意识的学说作一些更具体、更进一步的介绍了。实际上,这也是弗洛伊德**前期**心理学研究所关注的重点问题。弗洛伊德在自己的早期科学著作中,曾经将人的心理区分为表层意识、深层的无意识和居于二者之间的前意识三个部分。他认为在人的整个心理活动中,以上三者之间既相互制约、相互渗透,又相互冲突,由此构成了作为一个复杂的动态整体的心理过程。可见,在

弗洛伊德这里，主体意识不是一个单一实体，而是一个结构起来的复杂功能体。这也可以算得上是主体理论逻辑中一种重要的学术突破了。

当然，提到人的心理活动，首先还是应该谈谈意识现象。不过，这里的所谓意识现象，指的并不是我们在传统意义上用来与物质相对立的哲学“意识”规定，而是指人们对各种心理现象的自觉意知，譬如此刻你正在阅读我写的这本书，那么你十分清楚地知道在干什么、心情如何，你甚至可以抬起头来，小声说：“我正在看书。”所有这一切，都是你自己能够**有意识自觉做到**的事情，心理学家告诉我们，正是心理活动中的意识在自觉地支配你所做的这一切。依弗洛伊德之见，全部自觉的意识现象是与人类文明进程相依相存的一个**继发性**过程(secondary process)，是心理发展的最高阶段，也是心理活动存在的最高形式。将意识现象提到这样的高度，倒与传统的心理学观点并不矛盾。然而，弗洛伊德笔下的“最高阶段”却还别有深意。倘若用通俗一点的文字来阐述，我们可以说，弗洛伊德用“最高阶段”来评价意识现象，是想说明意识在人的心理因素这个大家庭中作为统帅和主宰一切的“家长”的崇高地位，它支配和统治着我们的整个精神家庭，使之协调运作。这倒暗合了黑格尔主奴辩证法中那个居统治地位的主人。正是在意识的管辖和指挥下，人的精神生活才能保持常态。另一方面，在弗洛伊德看来，意识虽然是家长，却并不是人类心理活动本来具有的实质，而只是一种“继发性”(也就是后来产生出来)的**非本真性**的心理现象。我想提醒读者，弗洛伊德这个作为家长的意识，就是后来拉康那个暴力性他者的假性源头。

意识再往下走应该就是所谓的心理过程中的“前意识”(the preconscious)。“前意识”指的是人们心理活动中某些一度属于意识的观念和思想，因与当下的实际生活离得较远，不

得不暂留在意识的近处。我注意到,容格的个人无意识概念十分接近弗洛伊德的前意识概念。因为在容格那里,无意识正是以前"曾经意识到的,现在却忘记的东西"。前意识虽然游移于意识的近处,但在人正常的意识活动中,当某种需要出现的时候,前意识将立时显现,参与我们的现实生活。还是拿当下的你做比,此刻你可能正十分投入地阅读本书,正读到这一行,父亲突然开口向你询问舅舅的电话号码,而你也随口就回答了他。这个生活细节平淡无奇,也许天天都会发生,但请注意,舅舅的电话号码必定曾经在你的自觉意识中(也许是舅舅先前告诉过你的),但后来并不经常需要用到它,它于是就被存在你的"前意识"中。当你进行看书这个意识活动时,你还是不需要使用它,它便也仍旧停留在意识近处的前意识领域里。爸爸一发问,这个前意识便被记忆轻易地呼唤出来了。可见,**前意识也就是在意识附近的心理现象**,它可以较快、较容易地进入意识领域,完成某个使命后,便又悄然退回前意识领域中去。[①]

心理运演的最后,就是人们常常无法注意到的无意识了。[②] 1889 年,当弗洛伊德还是一位年轻的医生时,他从催眠术专家伯恩海姆的试验中发现了人的心理现象中存在于自觉意识之外的东西:

1) 意识的动机,无论其主观上怎样执意,并非是和行为的动因相一致。

---

① 弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,华夏出版社 1989 年版,第 138 页。

② 巴赫金将弗洛伊德的无意识理论发展区分为三个时期:一是 1890～1897 年的形成时期,此时,弗洛伊德的无意识观念十分接近当时法国的一批精神病学家和心理学家;二是 1897～1914 年的发展期,也是弗洛伊德以无意识理论关注应用心理治疗的时期;三是 1914 以后的形而上学阶段,此时,弗洛伊德已经自觉地将无意识理论提升为一种哲学。参见巴赫金等《弗洛伊德主义批判》,中国文联出版公司 1987 年版,第 32～33 页。

2）行为有时可以受制于活跃在心理之中，但却不能意识到的力量。

3）这些心理力量借助一定的方法才能够被意识到。①

这是弗洛伊德最早得出的关于无意识现象的结论。请一定注意，无意识并不是通常我们所说的**下意识**（sub-conscious）。下意识是什么？此刻你端坐桌前看书，头上突然发痒，你很自然地会伸手去挠，这当然不需要自觉意识，一切都只在下意识中发生。而无意识不是下意识，它指的是我们可能原本存有想做某种事情的内在冲动，但在正常的意识中这样的做法不被允许，我们将很自然地将做这种事情的冲动压制下去，只有到了某些被允许的特殊场合，这种心里冲动才会爆发出来。譬如，倘若一个十分光滑的球状物出现在你面前，你也许不自觉地就油然而生某种伸手去抚摸一下这个球状物的心理愿望，可是如果这个球状物是个人头，你就不得不将自己心底的这个冲动压制住。读到此处，你或许想放声大笑，可如果在教室或阅览室自习，你就只能偷偷地掩嘴而笑。当然，倘若你是一个人在家，那么你完全可以放纵自己，拍案大笑。实际上，在每日的生活中，我们心中可能产生大量的不自觉想去做某件事情的冲动，遗憾的是心灵深处那个尽职尽责的“家长”无处不在，那就是意识，它时刻压抑着我们自然萌发的许多冲动。这些**被意识压抑下去的冲动和欲求**，就是弗洛伊德所说的无意识。笔锋至此，我们不妨回头看看序言中的王二。王二内心中被强行压抑下去的诸多欲求，倘若能够处于意识正常的控制之下，就完全可能转化为他生存的隐性动力。起先，弗洛伊德只是发现了存在于我们内心中的偶然闪现的无

① 参见巴赫金等《弗洛伊德主义批判》，中国文联出版公司1987年版，第35页。

意识病症。而后来,按照弗洛伊德新的看法,无意识的基础是人类个体心理活动中那些最原始、最自然地发生的本能(triebe)和欲望。虽然,"无意识并没有解剖学上的定位,也不是某种实体",[①]但它却可以通过观察获取。可是,无意识现象不仅不是反常或无关紧要的,甚至恰恰就是人类精神心理中最重要的因素,相对于"继发性"的意识,弗洛伊德常常将无意识称为"原发过程"(the primary process),因为无意识具有**原动性**(本来就存于人的心理活动中),它是人类个体心理活动的内在源泉。依奥兹本的解释:"无意识在性质上是原动的。它那不断争取意识的表现的内容,乃是意识的生活后面的原动因素。论到同它的关系,意识不过是由深藏的伏流所产生的心理生活之表面的微波。"[②]个体的一切心理活动,无论是正常的还是变态的、高级的或者低级的、动态的,或是物化的精神产品,都是无意识直接或者间接作用的结构。无意识决定了个体一切心理活动的实质,也决定了心理活动的意向、方式和程度。所以,无意识比意识更能说明个人主体存在的深层本质。但是,无意识被意识压迫在心理的最深处,它们千方百计地想突破意识层面,但总力不从心地被意识控制和压抑在心理活动的深海,因为只有这样,意识的正常活动才能得到保证。我发觉,弗洛伊德这里的意识与无意识的关系,与黑格尔主奴辩证法中的那个主人与奴隶的构架其实大致相仿,意识作为家长虽然可以发号施令,可作为被压迫的那个无意识才是真正的原动,在根本性的逻辑关系上,它们之间的支配关系却是翻转的。

显然,弗洛伊德新心理学的主要研究对象就是这种无意识现象。他将无意识看作心理结构的基础和心理现象的实质。弗洛伊德认为,心理实质必须具备如下两种规定:其一,

---

① 弗恩:《精神分析学的过去和现在》,学林出版社 1988 年版,第 33 页。

② 奥兹本:《弗洛伊德与马克思》,中国人民大学出版社 2004 年版,第 5 页。

应该是心理过程的基础，并且是意识借以产生的根源；其二，必须是人心理过程的内在动力，是不断流动的心理过程的能量。而人的自觉意识显然并不具有这两个重要质点，只有无意识，它恰好是心理过程的深层基底（内心中），也是心理的“原发性过程”（本来就想如此）和心理运动的动力和源泉。“无意识系统的核心是由本能的表现组成的，它的目的是排放精力发泄，就是说，它们是一些愿望冲动。”[①]在拉康那里，弗洛伊德的这些本能原欲作为非人的生物性被彻底否定了，而无意识则转喻成另一种全新的意指。二者的根本异质性在于，弗洛伊德的无意识是个人主体最本己的东西，而拉康的无意识则是外在于个人主体的、他者强制的伴生物。

相形之下，如果说无意识是“原发性过程”，则意识就是“继发性过程”。前者是后者的基础，后者是前者发展的产物。当然，弗洛伊德认为无意识是心理现象的基础，并不是要否定时刻与我们为伴的意识现象在心理活动中的重要地位。与盲目和深层的无意识相对，意识是唯一能照亮心理世界的一线光芒，只有它，才能昭示被无意识笼罩的黑暗王国。而无意识的东西倘若不能转译为意识的语言，必定就无法显现出来。是啊，如果不是我在你面前的这本书里有意识地阐述弗洛伊德的观点，你又如何能明白什么是无意识呢？

潜藏在心理最底层的无意识是一种来势汹涌的本能冲动，无论遇到多大的阻力，这股子冲动总会以永恒的冲动力和渗透力寻找出口，从而对人的意识和行为产生影响。当然，无意识并不直接等于本能，本能冲动和欲望是在意识压制之下才形成非意识的无意识。弗洛伊德还着手对无意识受到意识压抑后随之而来的转移问题进行了深入研究，这也是无意识在意识呈现之外的其他通道和在场方式。后面，我们还会看

① 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社 1989 年版，第 147 页。

到,曾经影响青年拉康的法国超现实主义思潮的理论道路,正是将弗洛伊德的无意识理论运用到艺术革新中去的尝试。

2. 压抑:症候、梦与口误的真谛

压抑就是不允许。譬如在先前我们提过的那个例子里,你不能随便摸别人的头,你可能很想摸这个"球形体",但显然不能如意;再者你可能是一个老烟枪,可如今越来越多的公共场所陈设着"禁止吸烟"的标示,于是,再痛苦你还是要强忍着。强行控制你心中某种内在的冲动,不允许它自由实现出来,这就是**压抑**(Verdrangung/repression)。压抑是弗洛伊德精神分析学里的一个重要范畴。在他看来,压抑是导致无意识的一个重要成因。人的每一个心理历程都将先在无意识状态中存在,而后才能转变为意识状态,不过却并非所有的无意识状态最终都能如愿转变为意识现象,此时,这些没能如愿的无意识状态就成了被压抑的本能冲动。

弗洛伊德曾经作过一个形象的比喻:无意识系统好比一进房屋院落里最大的那个前厅,形形色色的本能冲动一起拥挤在一这个大屋子里;毗连大前厅的是一个小房间,或者可以说像一个接待室,这个地头就是意识的地盘了。前厅和院落之间开了一扇森严的小门,门前会有个守门人,负责对前厅里那一众挤挤挨挨试图冲将进来的本能逐一检查,凡不合适的本能一概免进接待室。于是,被拒之门外的诸多本能也就成了那个被**压抑**的无意识状态。[①] 晚年拉康曾经将那些没能成功进入象征化的东西视为重要的对象 a,视为欲望成因,并称之为大写的**真实**(Real)。不难发现,这个大写的**真实**中依稀可以看见弗洛伊德那个压抑逻辑的影子。

① 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆 1984 年版,第 233 页。

> 一个心理活动同时要经历两个阶段，在这两个阶段之间插入一种检查过程（监察作用）。在第一个阶段心理活动是无意识的，且附属于无意识系统；如果在监察作用的检查下，这种活动受到了拒绝，它就不能进入到第二阶段，即受到了压抑，并且必须保留为无意识的，但是如果它通过了这种检查，就开始了它的第二阶段，从此便属于第二系统，我们将称之为意识。①

在弗洛伊德看来，本能冲动遭到自我意识坚决的抗拒之后，被压抑到了心理结构的底层，便成了无意识。可是这种转变并不意味着本能冲动从此消失，相反，它的反作用力将更大、渗透性也将更强。对它而言，未来的结局有二：或者顺利进入意识领域，或者在一定的条件下，呈现某种变形的方式，但还是将义无返顾地进入意识领域。弗洛伊德将这后一种现象称为**转移**。可见，在无意识领域中潜伏的强烈本能冲动虽然总是处于严厉的压抑之下，但依然随时在试图寻找发泄的机会和途径，从而达到心理状态的暂时平衡。例如，当我们在生活中遇到一件非常不高兴的事情，如一大早起来就无意做了错事（丢了钱包或心爱的手机），受到家人的指责，一肚子委屈但无处出气（因为是自己的错，你不能埋怨他人），一切不舒服的心理感受都只能往肚里咽（压抑）。这个时候，你如果自己留心一下，很容易就能发现，那个被压抑下去的“气”并不会就这么消失，它会不时悄然转化成某种别的形式发泄出来，或者变成你重重地扔向远方的一块石头，也或者变成你朝着路人翻起的一个白眼，再或者也可能转化为你无端端对朋友或亲人发起的一次莫名攻击，最后，这个“气”可能在你得到另一个新的补偿（下午通过了英语六级考试或晚上在球场上的出

① 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社 1989 年版，第 135 页。

色表现)后消失。以弗洛伊德所见,在人的心理状态中,的确存在着某种压抑的过程,但这种压抑的过程同时也预伏着转移实现的可能,换句话说压抑与转移是一个相辅相成的统一。因此,为了实现心理结构的平衡,人必须进行必要的心理能量的转移,但转移的形式却是多种多样的。

首先,这种转移会在人的身体中产生某种**症候**(symptom)。其实,这也是弗洛伊德非常重视的一个心理现象。他甚至说过,整个精神分析学就是起源于对症候的分析,或者说症候是精神分析的理论出发点。我们发现,所谓的这个症候经过改造之后,成了拉康晚期理论的核心,后者还据此发明了将症候与幻像叠加变形后的"症象人"。在弗洛伊德看来,"症候派生于被压抑物,它们宛如后者派往自我(ego)的代表"。[①]于是,所谓症候,就是指被压抑的冲动的一些**替代性的**满足,譬如刚才我们所说的那个"气",可能就转化成了你扔出去的那块石头或者你对朋友发起的那场莫名攻击。这,就是替代性的症候。弗洛伊德说:症候是"受压制观念的新的、人为的、暂时的代理人"[②],"症候的形成实为无意识中他事的替代"。[③]这个"代理"后来成为拉康—齐泽克哲学的重要概念。

> 已经成为**无意识**的被压抑冲动,通过迂回曲折的方式,找到了释放的途径和替代性满足的方式,使得压抑的目的全部落空。……被压抑的冲动在躯体的某些地方爆发出来,产生**症候**。于是,症候就成了折衷的产物,因为尽管它们是一些替代性的满足,但由于自我的抵抗,它们还是改变了模样,偏离了原先的目标。[④]

---

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 60 页。

② 弗洛伊德:《精神分析的起源与发展》,《弗洛伊德著作选》,四川人民出版社 1986 年版,第 18 页。

③ 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆 1984 年版,第 220 页。

④ 弗洛伊德:《弗洛伊德自传》,上海人民出版社 1987 年版,第 39 页。

弗洛伊德在其早期《日常生活的心理奥秘》中曾经指出，遗失东西是一种症候，“东西之所以会丢掉，往往是没有被注意的症候性行为的延伸，因为，这种遗失至少在暗地里符合遗失者的意愿”。这似乎是说，丢东西是一种对物品无意识疏离的症候表现。可见，在弗洛伊德看来，症候与无意识之间存在的，是一种相互替代的关系，当我们看到某种症候出现，就能得知它背后必定有某种被压抑的无意识在涌动。[①] 因此，在心理治疗的实践中，如果我们能够使形成某种症候的历程“重新还原”，就可能消除这种症候。可是到了拉康那里，这个症候的意思又发生了翻天覆地的变化。因为，在晚年拉康那个症候背后，其实并没有什么要兆示的东西。当拉康说，人就是一个症候时，这里的症候已经意指了人类主体存在中试图将想象性、象征化建构与真实缝合起来的那条缠尸布。

当然，无意识转移最强烈和最直接的形式就是歇斯底里病症（其中最极端的情况则是我们在生活里通常所说的“疯子”）。在这种情形下，无意识将不加任何改装地闯入人的意识领域，甚至在某种程度上严重干扰和替代意识的作用和功能。在序言所讲的第一个故事中，王二的情况显然就是无意识占了上风，而意识主体被弱化直至不做主。当然，这是一种非常情况。拉康也是从疯子开始自己的研究的，可他的结论却令众人目瞪口呆：**所有的人都是疯子**！我们与真正的疯子的差别只在于程度或不同的形式。他的名言有：一个自以为是国王的国王与一个称自己是国王的疯子同样是疯子。这个看起来有悖常理的“谬论”我们将在下面的讨论中做更详尽的破解。

其次，在一般人身上，无意识的转移表现得比较平缓，无意识的心理动力被严密地加以控制，以防止其随意进入意识

① 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版，第 220 页。

领域,只有当自我稍为放松下来的时候,它们才会偶然得以外显,这就像**梦境**和日常生活中偶发的过失。

梦,是我们每个人都曾有过的经历。在梦中,许多现实生活中不可能发生的荒诞事情常常上演:我们可能梦见自己成了会飞的超人;也可能忽而梦见自己一下子回到孩提时光、忽而又梦见自己顷刻间成了一个白发老人;我们还往往能在梦中遭遇许多奇奇怪怪的情节和现象,或者是被什么可怕的东西紧紧追赶而无法逃脱,以致吓得大汗淋漓,也或者意外地获得了平素梦寐以求但却一直无法拥有的东西。于是,我们可能刚刚在梦里经历大悲或者大喜,可在那跌回现实的梦醒时分,必定会发现自己其实仍然毫发无损地躺在床上,中国古代那个著名的黄粱梦醒之典故,最为形象地形容了这种情形。做梦,在我们心中好像总是一种非现实之事的代名词。关于梦,在弗洛伊德之前已经有很多人做过专门的研究,但古代的思想家给出的大都是一些神秘的解释,而后来的科学家们对梦的研究常常又不够深入。在弗洛伊德看来,梦是一种有着重要意义的现象,尤其是对他的精神分析理论。梦境,成了弗洛伊德心理学中主要的研究对象之一。**研究日常生活中最普通的现象,从中找出重要的意义,这是弗洛伊德科学研究中另一个十分重要的特征。**他甚至说,梦的理论是精神分析的一个重要转折点,正是因为梦的出现,精神分析才"由一种精神治疗变成了一种深层心理学(depth-psychology)"[①]。当然,这也是他揭示无意识现象的重要途径之一。**拉康却并不如弗洛伊德这般痴迷于梦境。**

弗洛伊德认为,梦境虽然往往显得脱离现实且零乱无章,但却包含着巨大的研究价值。只有通过梦的研究,我们才能窥见人的内在心理结构和包含冲突的真实心理过程,才能证

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 1 页。

明人的深层心理中广大的无意识领域。所以,在弗洛伊德的精神分析学中,再不近情理的梦境,都会在缜密的分析之后显露出真实的本义。

依弗洛伊德所见,人在梦境中展现的主要是自己欲望(愿望)得到满足的情形,这是无意识活动的一个重要领域。人在梦境中,处于介乎睡眠与苏醒之间的半透明状态。首先,人在梦里脱离了外界的环境和意识本身的压抑,因为睡眠状态就是不愿意与外界交涉,不愿对外部事情发生兴趣,脱离外界以躲避现实生活中固有的那些刺激。其次,梦境是以视觉意象自由地组成的一定情境,这些情境往往无法直接转译为语言。在这样的情境中,一些无法在正常生活中实现的愿望将渐次出现并得到满足。"梦无论是如何的复杂,大部分均可以解释为愿望的达成。"这里的愿望(wish)不是生物或生理性的现实需要(need),而往往有较强的心理成份;需要的满足是实体性的,而愿望的满足大多带有幻想性。拉康后来对需要、需求和欲望的区分与弗洛伊德是完全不同的。拉康对满足欲望的途径之指认是另一种意义上的**幻像**,原因就在于,拉康将欲望视为非本己的他者欲望的欲望。在弗洛伊德这里,愿望,即原来在现实中被压抑下去的种种心理中的幻想和"念头",不难发现其实这就是无意识。从而,**无意识则成了梦的起源**。因为,人在梦中实现的无意识的愿望不过是自己先前经历中被压抑下来的东西。重要的是,在梦中以视像为替代物来满足的那个愿望,并不是现实的欲求,即不是意识的欲望,而是未实现的或被压抑的原初愿望。所以,弗洛伊德才说:"精神生活在夜晚即脱离现实,从而有可能回复到种种原始的结构中去。"[①]我敢断定,王二那天对我描述的情形,大多数是他在自己的梦中曾经实现过的欲望,只不过那时它们必然是无意识的。这

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 15 页。

也是相当一部分梦境在我们醒来之后无法记住或无法描述的重要原因之一。最后,一旦人发疯了,无意识就直接做了主人。当然,这只是弗洛伊德式的解释,拉康的解释更复杂一些。

然而,梦境中并不是完全没有意识的存在,一个完整的梦境必定是意识与无意识构成的统一体。一场酣梦过后,我们能够回忆起来的东西只能是意识,梦境背后的意向和愿望却是无意识的。所以,弗洛伊德将梦看作一幅画谜,谜面本身的各种细节和关系能够为我们理解,因为这是意识的东西,而梦境本身却永远是一个谜,在表面的画里可能潜在地隐匿着另一种真实的意义,它又是无意识的。这就好像我们梦见自己吃力地攀爬一段险陡的台阶,这个画面本身并不难理解,但是其实这个梦并不意味着我们想上楼,而很可能是在表达我们意欲在学业或工作上进步的愿望。从而,梦境就有了显意和隐意两个层面。

所谓梦的显意就是梦境的表层意义,指梦者能够回忆起来的梦境的情景及其意义。弗洛伊德说:"梦中必定存在着两种力量,一种企图表现某物,另一种却竭力阻止前者的表现。这场冲突的结果便是外显的梦。"[①]梦的隐意则是指梦者必须经由联想才能知道的隐匿在显意背后的深层意义。其实,前者是意识,后者就是无意识了,这不过是弗洛伊德无意识学说在释梦理论中的具体化而已。在他看来,梦的构成分为三个部分:其一,梦的隐意(the latent dream-throught),这是梦的由来和根源;其二,梦的工作本身,即梦的制造过程;其三,梦的显意(the manifest dream-content),这是梦的工作的产物。[②] 一般说来,梦的显意与隐意的关系有三:一是以显意的部分来暗喻隐意,二是以显意来指示隐意,三是用显意直接代

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 11 页。

② 弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆 1984 年版,第 88 页。

表隐意。说到底，梦就是用隐意制造显意的工作过程。这也是梦的微观心理机制问题。具体说，梦的工作首先是一种**凝缩**作用。弗洛伊德认为梦的隐意通常十分丰富，而梦的显意却贫乏粗略，凝缩即是对隐意（无意识）的删节。在这个删节中，原有的意义被重新组合，这是梦境呈现奇形怪状和暧昧不清的重要原因。梦境的怪诞，梦话的晦涩，都是梦凝缩的结果。其次，梦的工作还有**移置**（displacement）作用，这主要表现为梦的隐意与显意的不一致，在梦的显性意义中占主要地位的内容并不是其背后隐性意义的主体，反之亦然。梦的移置表明无意识中的愿望往往通过改装复现出来，甚至会以一种"削弱了的、歪曲的和辨认不出的方式"来呈现。*这两种功能后来被拉康依雅各布森的逻辑挪用到对能指作用的分析中*。其三，梦还有**象征性**（symbolism）方式。[1] 在梦中，象征关联着隐意和显意，可是梦的象征符号又具有双重性：一方面它是被压抑的欲望的替代者，与无意识的东西相关联；另一方面，它又是改装过的东西，能够以合法的身份进入意识领域。由于象征符号的多种多样及其意义的不稳定，释梦变成一件十分困难的事情。*在拉康那里，象征成了语言的本质功能，并畸化为对存在本身的杀戮*。除此之外，梦的工作还有润饰（secondary-revision）和文饰（rationalizing）作用。何其有趣——日常生活中做梦其实是再普通不过的事情了，但弗洛伊德却能在其中发现如此复杂的道理，这就是科学家的过人之处。

除了梦境，人在日常生活中犯下的大量**过失**也是无意识的表现。与强烈的变态心理现象不一样，日常过失是一种特殊的心理现象，它包含着某种无意识的意向，即应当禁止的愿望的满足，如口误、笔误、遗忘等。这些看起来十分普通的小

---

① 弗洛伊德：《精神分析的起源与发展》，《弗洛伊德著作选》，四川人民出版社 1986 年版，第 25 页。

小失误,经过弗洛伊德的解释,也都成了人的意识控制稍有放松的情况下,无意识愿望趁机得以表露的心理现象。也因此,弗洛伊德将过失现象的研究称为"精神分析学的入门"。一句话,过失是有意义的。比如我们在本章开头的那幕剧中看到的例子。弗洛伊德在《日常生活的心理奥秘》一书中,提到了这个著名口误。他的例子是一位澳洲众议院的议长在致开幕辞时将开幕说成了闭幕。弗洛伊德说,正因为这位议长内心里"觉得这次会议对他本身殊无可言,原来就希望它快点闭幕",只不过迫于无奈不得不将这种想法压抑下去,可是稍不留神,他那被压抑的真实意见可能就无意识地漏出来了,于是他把"开幕"说成了"闭幕"。[①] 这,就是过失的意义。与以往的心理学家不同,弗洛伊德十分关注日常生活中的小过失,他采取了一种以小见大的方式来对待过失。他认为,这些看起来琐细、平凡和不重要的事情,恰恰隐匿着重要的心理秘密。在他看来,所有过失都有内在的心理原因,都不是无意的动作或无由的产物。但是发生过失的人自己一般都无法觉察,其表现常常是无意的。弗洛伊德说:"**某些看来无心的行动,在精神分析的过程中,常可以发现有着充分的动机,而且迫使这些不自知的动机浮现于意识层面。**"[②]

实际上,过失的出现是由两种相反的意向同时引起的。比如,上面我们看到的口误通常有两种情况,一是说话人心理活动中的一种意向完全排斥了其他意向,于是将话完全说反了,譬如将"开幕"说成"闭幕";另一种情况是一个意向歪曲或更改了另一个意向,如将"不配"说成"不愿"。在这种情况中,我们会发现过失一般是由人的两组意向"互相干涉"或"相互牵制"造成的,其中一种是牵制或干涉的意向,另一种则是被

① 弗洛伊德:《日常生活的心理奥秘》,甘肃人民出版社 1986 年,第 53 页。
② 弗洛伊德:《日常生活的心理奥秘》,甘肃人民出版社 1986 年,第 162 页。

牵制或被干涉的意向。[1]

无论是哪一组，其牵制的倾向都**被压制下去。说话者决意不将观念发表为语言，因此他便说错了话；换句话说，那不许发表的倾向乃起而反抗说话者的意志，或者改变他所允许的意向的表示；或者与它混合起来；或意取而代之，而使自己得到发表。**这就是口误的机制。[2]

在这里，弗洛伊德主要关心的是这种牵制的意向，因为这种意向往往就是一种内心中的反抗，这些意向一般说来恰恰是以往被意识压抑的欲望，属于无意识的领域。这些被压抑的东西冲破意识的控制之后表现出来，造成了所谓的过失。过失，不过是无意识心理冲动的另一种转移形式。比如作为过失出现的遗忘，就是由“被压抑的事物引起的”。

当然，无意识最理想的转移形式是被弗洛伊德称为升华(sublimation)的过程，这也是无意识的性本能冲动在自我的允许下，求得欲望的满足。他把人类社会生活中各种创造性活动都视为无意识升华的结果。“性的精力被升华了，就是说，它舍却性的目标，而转向他种较高尚的社会目标。”[3]这么一来，各种艺术、科学发明、理论研究乃至整个人类文明就都成为人的无意识转移和升华的结果了。在弗洛伊德看来，“‘文明’只不过是意指人类对自然之防卫及人际关系之调整所累积而造成的结果、制度的总和”。文明涉及人类活动的两个方面：一是人类与自然的关系，他将这种关系规定为人对自然的消极的、被动的防卫关系，以此保护人类的生存与种族的延续；二是人与人的关系，即人类内部的关系，弗洛伊德把这

① 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版，第 26 页。
② 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版，第 44～45 页。
③ 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版，第 9 页。

种关系视为人际之间的调整关系,以保证人类内部的联合。在这两方面的关系中,文明都是人类利用自身本能的冲动,又舍弃其简单的性目的,而转向较高尚的社会目标,即性的精神升华。

以弗洛伊德之见,从其起源和发展的历史来看,文明始终出自人的原始本能的冲动,又是对本能享乐的否定,所以,文明在本质上是与本能欲望的满足相对立的。因而,作为社会现象的文明乃是对无意识本能的控制和压抑。这是弗洛伊德精神分析学关于文明的一个极重要的论断。在他看来,本能与文明永远处在二律背反的发展过程中。不过,尽管文明是对个人欲望满足的否定,弗洛伊德还是肯定社会文明和社会进步,并不主张放弃文明,退回到原始自然状态。[①] 因为他认为:"人与动物有别,正在于文明驯制人的基本本能,改变本能的趋向。没有文明就没有艺术,没有美,没有知识,没有科学",而"每一种文明都是建立在迫不得已的工作和放弃本能的基础之上"。[②] 正是基于这种观点,弗洛伊德又用自己的精神分析学诠释了整个人类文明与文化现象。

美和艺术是弗洛伊德十分关注的方面。在他看来,美的存在并非是对象本身的某种客观特性,而是对象对人的感性冲动的意义。也就是说,美根源于"性感",即主体从对象身上获得性力冲动的满足。"一切美和完善的价值都要依赖其对我们的感性生活的意义来确定。"所以,人们完全不必对美的对象的变化心怀隐忧,只要人们具有美好的生命感受,便将拥有无限的美。某个对象失去了,人们会再从新的对象身上获得另一种美。弗洛伊德认为,审美就是一种美的享受,一种快乐。同样,艺术也是一种性冲动的转移和升华,只不过是人的被压抑的性欲望的变相的满足而已,人类原始本能冲动在艺

① 弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,华夏出版社 1989 年版,第 21 页。
② 弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,华夏出版社 1989 年版,第 81 页。

术中找到了自我实现的途径和方式。道德与宗教也是弗洛伊德着重研究的社会历史现象。在他看来,宗教与道德形成的一个重要原因也是无意识本能欲望的被压抑。宗教与道德实际上是根据人的愿望和现实社会需要而形成的一种内在力量,一种并**不是**谬误的幻觉。[1] 这也就是塑造"超我"的社会文化基础,它通过"自我"控制人的本能欲望("本我")。谈到这里,我们必须涉及弗洛伊德晚期的人格理论了。

3. 骑手自我:人格的内在三元结构

如今,倘若与人谈及精神文明,我们常常会说人要"自尊"、"自爱",集中为一点就是每个人都要有健康的心理人格,而以自我为中心的人格学说正是精神分析学的重要内容之一。当然,这也是弗洛伊德晚年在其无意识理论的基础上构造的一个不同于传统观念的新的人格模式,它展现了人以本能为基点和内驱力,进而在社会现实中成长起来的过程。

应该指出,弗洛伊德1923年在《本我与自我》一文中提出的人格理论是对他早期提出的无意识心理结构理论的修正和发展。**也有人将该理论称为弗洛伊德继意识、前意识和无意识心理结构之后的第二个人格系统。**弗洛伊德发现,心理结构只是心理主体的一种心理活动特性,它只能说明人的心理活动实质是什么,却还不能说明人为什么会有这样的心理状态,而人的更深一层的**人格结构**才可能真正揭示人的本质。也就是说,对人的心理现象,除去"知其然"外,我们还要进一步"知其所以然"。

依弗洛伊德新的看法,人格结构由本我、自我和超我三者构成。在一个正常而健康的人身上,这三大系统构成一个**统**

---

① 弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,华夏出版社1989年版,第102~103页。

一和谐的主体心理组织结构。它们相互之间的互动和配合,使人能够有效而自如地与外界环境交往,以满足人的基本需要和欲望。反之,当人格的三个系统相互冲突时,人就会处于心理失调状态,严重起来甚至可能导致心理疾病。

本我(Es/Id),是弗洛伊德从尼采那里借来的一个术语,它相当于弗洛伊德原先所说的无意识之基础。[①] 可是,"本我是我们的人格中隐秘的、不易接近的部分",是人类个体与生俱来、先天存在着的各种本能、欲望的总和。"它含有一切遗传的东西,一切与生俱来的东西,一切人体结构中内在的东西。"[②]弗洛伊德将其形象地比喻为本能的蓄存库,"像是一口充满了沸腾的各种兴奋剂(excitations)的大锅"。[③] 本我犹如一个混沌的大世界,它包涵着一团杂乱无章的、很不稳定的本能性的以及被压抑的欲望。再细一些说,可以从三个方面来界定:首先,本我是个体出生时就源初存在的各种各样的本能冲动的总和。本能也就是天然的东西,是自然而然的本性和能量,譬如我们的种种生理需要和其他冲动,像饿了要吃,渴了要喝、恼了会哭闹等等,以上总总,都不需要别人来教,我们天生就会。这就是一个原始的"我"。在此,所有的本能冲动同时存在,互相冲突,它们从不隶属于任何统一的意志,而是各自寻求满足或发泄的通道,这恰恰是人最真实的需要行动的心理状态。其次,本我是人格结构的原始基础,原初动力。正是这种原初的本性和能量,发生出以后人全部的心理活动和生存,在一定的意义上,我们可以将本我视为人类生存与发展中最重要的基础和最强大的内在能量和动力。这么一来,生活中的一切现象和过程都可以在那个原初的本我中找到根

---

① 弗洛伊德自己说,"本我"一词是借自尼采,并吸取了乔治·格罗德克(1923年)的建议形成的"非人称代词"。参见弗洛伊德《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社1987年版,第80页。

② 弗洛伊德:《精神分析纲要》,安徽文艺出版社1987年版,第2页。

③ 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社1987年版,第81页。

源。其三,本我以追求本能冲动和被压抑的欲望的满足为目的,即以追求快乐为目的。因此,它将是非理性的,不受现实原则的约束。"本我充满了本能提供的能量,但是没有组织,也不产生共同意志,它只遵循快乐原则(lust princip/the pleasance principle),力求实现对本能需要的满足。"[①]霍尔说:"快乐原则的目的就是消除人的紧张,或者在不可能的情况下,把紧张降低到一定的水平。"[②]本我好比一匹桀骜不驯的野马,它不受意志支配,不受道德约束,虽然常常难以实现自己的目的,但总还是会顽强地表现出来。可是,本我是一种依从**快乐原则**的本能冲动,"它没有善恶,无所谓道德性",所以它会不问时机,不讲条件,不顾后果地一味要求自我满足,寻求快乐。如不加以克制,任其表现和泛滥,就会使人变得疯狂,不可收拾,以至最终摧毁自己的一切。弗洛伊德曾以人先天具有的攻击性为例,这种攻击性必须加以约束,因为我们总不能无故地随意打人骂人,或像获奥斯卡奖的优秀电影《辛格勒的名单》中那些灭绝人性的法西斯分子那样杀戮他人!因此,人的本我,不能简单地随意实现出来。然而,这个在弗洛伊德全部人格系统中担任基础角色的本我,在拉康那里却是根本不存在的。因为如果它是本能,那就是动物的生物性属性,而如果作为人的本真基始性,拉康对它就是彻底否定的。拉康认为,如果有本我,也只能是一个空无。

所谓**自我**(Ich/ego),即本我的表层部分,指个体成长过程中部分本我由于接触现实,转而分化成一种有组织、有个性的感性人格系统。霍尔说:"在一个调节良好的人身上,自我是人格的'行政系统'。"[③]容格的观点也很接近,他将自我看成是个体人格中的"一种持续的聚合作用"。它是我们原来那个

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 82 页。
② 霍尔:《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆 1985 年版,第 15 页。
③ 霍尔:《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆 1985 年版,第 20 页。

"本我"应付现实的心理构件。当人出生时,自我与本能并没有分化,自我是随着个人的生存和心理活动的发展才逐渐发生的。在自我从本我中分化出去的过程中,以人的知觉和躯体为支点的感知现实系统起了重要的作用。实际上,自我就是以本我为基础,借助知觉系统而形成的理性自我和意识自我。自我的本质是**认同**(identification,内居)。这种认同往往是通过对象性存在(他人)而获得的,它使一个自我的连续性知觉系统的**肯定性**建构成为可能。

> 自我在本我的指令下控制着各种活动渠道;但是在需要和行动之间,插入了一个起到延缓作用的思维活动,在这期间,它利用了记忆的残余经验。以这种方式,它废黜了无限制地控制着本我中的事件过程的快乐原则,而代之以现实原则(principe de réalité/the reality principle),该原则保证更大程度的确定性和的更大的成功。①

依霍尔的解释,"现实原则的目的就是推迟能量的释放,直到真正能满足需要的对象被发现或产生出为止"。② 现实性对于自我来说,就是推迟紧张的释放,它也不是不让自我走向快乐,而是迫于现实暂缓实行快乐原则。

关于自我的具体分析又有三点:第一,自我是意识自我。所谓意识自我,即理性的内容开始在人格心理系统中占上风,现实生活中的非我性的公共道德能够支配自我,从而不再放纵本我的随心所欲。不过,因为自我是感性的"躯体自我",所以它也可能是无意识的。第二,自我一方面系由本我分化出来,可另一方面却又是外部世界的代表,因此它在人格结构中

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 84 页。
② 霍尔:《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆 1985 年版,第 21 页。

具有双重地位:既依据本能的要求,又接受**现实的原则**。言下之意在于,自我当然不是外部强加于我们的,它是本我的意愿,是"我"想做什么,但这种本我的意愿和需求又会考虑到现实中的可行性。譬如,今天我原本心情不好("真想大哭一场"),可是我却正在参加朋友的婚礼,理所当然地,我不能随意表现本我真实的心理。所以,自我有(依照超我的命令)执行压抑的功能。第三,自我表现出两种功能,一是自居(认同)作用,二是升华作用。一方面,它以本我的本能和欲望对象自居,另一方面,又通过转移为其他能力而得到实现和升华。

通俗地说,在人的现实生活中,本我的一部分在与外界实际接触的过程中不断受挫,也不断得到修正,从而就变成了**现实的**自我。"自我代表了理性和机智,而本我则代表了不驯服的热情。"[①]驾驭本我的,正是这个自我。"本我在哪里,自我便将到那里(Wo Es war, soll Ich werden)"![②] 关于这一点,在本章开头的"剧场指南"中,我们已经看到了拉康大做文章的情境。[③] "自我代表有意识和理智控制的行为,中介着内在精神力量和外部的现实,以现实的名义遏制驱力。"[④]弗洛伊德将自我与本我的关系比喻为骑马者与其座驾的关系。马是运动力量的提供者,但骑马人却掌握着运动的方向和进退的支配权。"自我就像一个骑在马背上的人,它得控制马的较大力量;所不同的是,骑手是寻求用自己的力量来做到这一点的,而自我则使用借力。"[⑤]弗洛伊德说,自我最为可怜,它得同时服侍三位专制的严厉主人:外部世界、超我和本我。并且,这

---

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 85 页。

② 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 89 页。

③ 参见《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 400～402 页。

④ 齐泽克:《快感大转移——妇女和因果性六论》,江苏人民出版社 2004 年,第 10 页。

⑤ 弗洛伊德:《自我与本我》,《一个幻觉的未来》,华夏出版社 1989 年版,第 175 页。

三位主人的要求往往背道而驰,互不相容。不过,到了拉康那里,弗洛伊德的自我被完全证伪了。一是自我丧失了与本我的连续体关系,因为本我是无。二是自我之发生缘起于镜像—小他者的反射关系。所以,以拉康的眼光来看,弗洛伊德的心理自我不过是一种想象中的虚假建构物。拉康那篇著名的《超越"现实原则"》一文,主旨就是要推倒本我—自我,走向超现实的通道。

超我(superego)是自我的一个高级存在,弗洛伊德有时将其称之为"批判和发布禁律的机构",[①]它代表了"人类生活的较高层次的那种东西"。其实,超我也是儿童早期在父母、老师和社会上其他人的教育下,将社会的法律规范、伦理道德内化所形成的"自我理想"(ego-ideal)和"自我良心"系统。齐泽克说,弗洛伊德命名的所谓超我实际上是社会权威——被社会认可的认知、欲望的模式和对象选择模式等——的内心延伸。[②] 这话十分精辟。所以,超我也是自我与现实冲突的一个产物。弗洛伊德发现,在多数精神病患者身上,都有一种幻觉中的"不明机构的监视",他认为,这就是隐藏在正常人的自我内部的一种自我约束的"良心(conscience)"。良心的功能是禁止(prohibition),这不同于自我中对本能所起的延缓作用。这是一个特殊的机构,该机构

> 成为一个独立的事物,并假定良心是它的功能之一,而作为良心的评判活动的基本准备工作的自我监视,则是该事物的另一功能。既然我们承认该事物是一种独立的事物,我们就给它起一个自己的名字;从今

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 27 页。

② 齐泽克:《快感大转移——妇女和因果性六论》,江苏人民出版社 2004 年,第 24 页。

以后，我们将把自我中的这个机构称之为“超我”。[①]

第一，超我是通过自我的自居和超越而在自身形成的“自我理想(Ich-deal/the ego ideal)”，“自我根据它来衡量自己，竭力信效它，争取满足它所提出的任何更高的完美性要求”。[②]它是一种良心和批判能力，如宗教感、道德、社会情感和理想等。[③] 所以，超我常常表现为“道德要求”。第二，超我的最深刻的根源却在本我，它是本我的代表，所以他同时又是本能冲动和反对本我外化的双重混合体。第三，超我是以良心、理想的形式或以无意识的罪恶感的形式去支配自我的，因此，它将不可避免地带有一定的自我监视的强制性，是一种自我压抑的过程。*然而，弗洛伊德的超我概念，在拉康哲学中被撕裂成许多质性碎片。在拉康的“父亲之名”、“大写的他者”、“被斜线划着的主体”(S)等概念中，都分有了超我的复杂语境。拉康的这一语境与福科的“惩戒社会”同构。*

回顾人一生成长的过程，自我往往是在幼年时期逐步形成的。孩提时代，儿童的自我尚未强大到能够控制本我的地步，所以不得不借助父母的威信压制本我的冲动。还以刚才那个场景为例，如果是孩子的心情不好，他就不会因为场合或他人的心情而掩饰自己的情绪，在欢天喜地的婚礼上，他(没有受到压制的本我)会自顾自地放声大哭。此刻，心里已经有了超我的父母便会用眼色责怪或大声呵斥，甚至用武力来制止他。此后，在不同的人生场景中，在不同的场合里，父母会凭自己外在的权威渐渐让他明白什么时候、什么情况下“我”才能做什么。父母的形象和权威往往是无条件的，少年的心中同时也就形成了一种自我认同的强力性的权威，这就是超

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》，安徽文艺出版社 1987 年版，第 64 页。
② 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》，安徽文艺出版社 1987 年版，第 70 页。
③ 弗洛伊德:《一个幻觉的未来》，华夏出版社 1989 年版，第 182 页。

我的雏型。有趣的是,在拉康那里,这也是小他者Ⅱ的面容之镜的作用。弗洛伊德将这个过程称为**自居**(identification)或认同作用。"这是一个自我同化于另一个自我之中,于是第一个自我在某些方面像第二个自我那样行事,模仿后者,并在某种意义上将后者吸收到自身之中。"[①]拉康将这种对小他者(镜像与他人的面容)的认同或内居作用直接指认为否定性的自欺。弗洛伊德还指认了一种所谓"目标定向性认同"(goal-oriented identification),这是说自我对权威和成功者的对象化认同。特别是随着孩童逐渐成年,这种对权威形象的认同将慢慢被外部的文化伦理(宗教与道德)和法律所充替,形成以理想和良心为主导的超自我系统。这就是拉康那个大写的他者了。

在弗洛伊德笔下,无论是本我、自我,还是超我,都无一例外地统一在无意识本能的范围内。本我是本能的承担者,自我是本能的分化物,而超我则是本能的现实表现,人格结构其实也就是本能的组元。并且,这个人格系统不是一个静态的结构,而是一个动力系统。对此,弗洛伊德说:"我们把心理区分为本我、自我和超我。如果这个区分代表了我们认识的某种进展,它就应该使我们更彻底地了解更清楚地描述心理的动力结构。"

之所以说本我是人格结构的基础和动力,在于它自身包含的生的本能(爱的本能)与死的本能的斗争,这场斗争是在没有统一意志、不能说什么是需要的无意识状态下悄然发生的。生的本能是要求快乐,在快乐的原则下活动着,而死的本能则要求平静,尽力使生的本能安歇下来。这两种本能冲动的斗争,或爱或恨,构成生命冲动和生命过程。只要人类存在一天,这个过程就将无止境地进行下去。个人的一切活动,社

① 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版,第 68 页。

会的一切文明,都根源于这种本我的本能冲动及其斗争和妥协。

实际上,这也已经涉及到人的本性问题了。从弗洛伊德的理论思路中,我们能够发现他是在主张人的本性基于本能。在这一点上,人与动物是没有区别的,人的社会文化只不过是自身本性受到压抑的结果。这种本性是由生和死的本能源发生出的爱和恨构成的。相对来说,恨更根本。所以:

第一,人的本性是恶的。弗洛伊德认为,死的本能在本能冲动的矛盾中,更为原始,更为根本,表现在外部世界之中就是以他人为攻击对象和目标,所以利己、狂妄、残暴、破坏、征服乃是人类的普遍天性。不过,在强调人性本恶的同时,弗洛伊德也肯定了人的本性中存在着普遍之爱的一面,承认社会文化对人的本能的压抑在绝大多数场合是成功的。

第二,人的本性是利己的。这是弗洛伊德强调死的本能和恨的第二个必然结论。依他之见,死的本能力图防卫外界的刺激,于是向外爆发破坏冲动,以保护自己,因而这种爆发之中总带着利己主义的性质。每个人都会在现实生活中牺牲别人的利益,以满足自己,即便人们间或也会在现实生活中帮助别人,互相合作,甚至牺牲自己,也只不过是利己本性的升华而已。当然,弗洛伊德也承认,爱的本性才是促进文明进步的现实因素。

第三,人的本性是倒退的,或者强迫重复的。因为,死的本能是在无生命物体开始有生命的那一刻产生的,它要求恢复无生命的状态,这无疑是一个保守和倒退的特征。如果单从这种特征来看,人类是不可能创造出社会文明的,但是因为死的本能从一开始就受到了压抑,并由此升华,从而才创造了人类宝贵的财富。

那么,人的这些本性又是从何而来的呢?弗洛伊德给出了一个十分大胆和奇特的回答:人的原始性冲动——“力比

多”才是人的最终本性。

4. 力比多:欲望的秘密

以往心理学中被严重忽视了的性的理论,在弗洛伊德精神分析学中占有十分重要的地位。对性的突出强调和独特解释是弗洛伊德精神分析学中一个极重要的方面。性问题的科学心理研究形成于弗洛伊德对精神病理学的探究。但是从开始提出这个观点的那一刻起,弗洛伊德的论调便一直遭到各方面的批评和指责,而弗洛伊德并未因此放弃他的研究,反而将性(欲)理论作为他一生关注和求解的目标。假如我们说无意识学说是精神分析学的基础,那么性(欲)理论便是这种无意识学说的核心质点。甚至,我们可以这样说,理解精神分析学就必须理解无意识学说,而要理解无意识则必须理解性(欲)理论。唯其如此,才可能把握弗洛伊德精神分析学的根本。拉康倒好,他的观点是:**从来就不存在什么性关系。**

如前所述,弗洛伊德将自己的精神分析学概括为两个基本命题:其一是无意识在全部心理活动中的地位,主要是**颠倒式地**研究传统心理学中的意识与无意识的关系问题;其二就是性冲动在无意识心理现象中的重要地位问题。弗洛伊德将无意识视为人心理系统的深层基础,这是一个由大量本能冲动和被压抑的欲望构成的神秘领域。在这里,弗洛伊德进一步提出了一个更加深入的问题,即又是什么东西构成了这些本能冲动最重要的本质呢?这也是他长期探究的一个关键之点。在多年的神经病治疗实践和理论研究中,弗洛伊德先是从变态心理现象、梦境和日常过失入手(这是因为在正常的心理活动中,无意识不能轻易表现出来),发现无意识冲动的背后是人的性本能,性冲动才是人心理活动的最终原动力。他指出,在生活中发生的梦、过失和性变态都不过是人的性本能

冲动的变相满足，而刚才我们已经涉及到的那些看起来十分高尚的人类社会的各种文化、科学与艺术现象，也不过是性本能冲动的转移和升华罢了。

在自己的性理论中，弗洛伊德仔细描述了人类个体性发展的三个主要时期，即幼儿期、童年期和青春期。

所谓**幼儿期**是指从婴儿出生到五岁的生长期。这是人类个体性发展的起点，它将为以后的一切性生长奠定基础和基本的方向。在这个阶段中，性心理将从发生到初步运动，先后经历两个阶段：**自恋**(narcissism)阶段(出生到三岁)和对象选择阶段(三岁到五岁)。所谓自恋阶段，是指婴儿出生后，尚分不清主体与客体，只能从最早的生理活动中得到快感的时期。此时，他自己就成了性的对象。在这里，“自我把自己作为对象，其所作所为好像是在跟自己恋爱”。[①] 弗洛伊德将其指认为“自恋情结”。而到了对象选择阶段，幼儿已经开始区分自己与对象，并从主体走向外界，以寻求对象。按照弗洛伊德的观点，孩子一般会选择异性的父母为自己爱的对象，如男孩对母亲的爱、女儿对父亲的爱。这就可能造成孩子对另一父母单亲的排斥，对此，弗洛伊德称之为“俄狄浦斯情结”。[②]

童年期，一般是指儿童从五岁到十二岁的生长期，弗洛伊德将其称为性生活的潜伏期。这也是孩子性生活发展不断受到外界影响和各种精神力量压抑的时期。上述压力，在现实生活中主要表现为孩子所受到的早期教育的影响，如父母和老师的种种带诫规的引导，譬如不让他啃手指头、不能随地大小便等。父母严厉地告诉他什么是羞耻的、不道德的，这就在

---

① 自恋(narcissism)或“那喀索斯”一词就是弗洛伊德从希腊神话中借用来的。在那里，那喀索斯是一位爱上自己的美少年，后入水成为一株水仙花。参见弗洛伊德《精神分析引论新讲》，安徽文艺出版社 1987 年版，第 119 页。

② 俄狄浦斯是古代希腊神话中的一个人物，神预言他将杀死自己的父亲，并娶母亲为妻。后来他真的在无意中这样做了。当知道这件事情的真相时，俄狄浦斯痛苦地自戳双眼而亡。

孩子心中引发一种最初的道德感,从而将原来的性冲动带离性本身的用途指向其他目标。当然,这并不是性生活的中断,而只是性生活受到家庭、社会和精神力量的影响,在压抑下变异了形式,具有了社会和文明的色彩。

青春期是从十二岁到十八岁左右的发展时期。在这个阶段,人的性器官开始成熟,性的快感主要依附于生殖机能,潜伏着的性冲动又复苏了,性生活将再度起航,沿着早期发展道路继续前进。在青春期的性生活中,性的目标和对象都将转向一个自体外的异性对象,以获得成熟的满足。在弗洛伊德看来,这个阶段的性生活发展极为重要,如果个体性发展能够顺利进入青春期,将性目标和对象集注于某异性个体身上,将有助于形成正常的人格;相反,如果个体的性生活受到外部干扰或其他原因的阻隔而停滞,无法进入青春期,就可能导致各种性变态和性倒错,甚至产生变态人格,终而发生精神病症。

所以,在弗洛伊德那里,性本能成了人生中最重要的内趋力,它是构成人生存表象深层无意识冲动的更深一层动力。

依弗洛伊德之见,性本能冲动和性欲是无意识的基础和核心,但在现实生活中,由于受到意识(文明)的压抑和控制,人的原初欲望往往得不到直接的满足和显现。性本能,弗洛伊德把它称为“力比多”(Libido),其本意是原始的欲望。这是一种本能的力量,即性力。力比多并不是一般的生殖,它在弗洛伊德的精神分析学中有更宽泛的含义。在弗洛伊德看来,力比多形成于人机体活动中某种特殊的化学变化里,它为我们提供了一种原始冲动的能量,正是这种原始动力在人生命活动中的产生、增加、分配和转移,构成了五彩缤纷的人生。从里比多自身的存在和活动来看,其主要目的是寻求快乐,也就是说按照快乐的原则行事。

后来,弗洛伊德又将力比多泛化成一种包罗一切的“生命本能”,即生的本能和“爱洛斯”(Eros)。从而,力比多又成为

上面我们已经看到过的在人生命活动中的内在创造力，它包含了爱、个体生存和种族繁衍的愿望，生长和发展的倾向；可是同时，它也内含着相反的破坏力，即死亡的本能“沙奈多斯”(Thanatos)。以弗洛伊德之见，人的生命是由两个对立的本能合成的：一方面是人身体内部那些促进生长和发展、抵抗死亡的力量，即建设性的力量，即生的本能。生的本能导致生命的延续，促进新的生长因素的出现，从而保证个体和种族的生命历程得以发展。另一方面又有身体中那些保守的、惰性的因素，它们要求回到事物的初始状态，引向死亡的力量，即死的本能。于是，力比多就成了生与死、爱与恨交织的生命驱动力。正是这种根殖于人的本性中的性本能，创造了人、创造了人类历史、创造了五彩缤纷的文化世界。[1]

*　*　*　*

好了，我们总算通俗地讲完了弗洛伊德的故事。这是一个他在精神分析王国作为缔造者登基的叙事。可是，在本书中，弗洛伊德的出场，恰恰是为了引出他的后人和学术之子拉康的弑父之剧。本书一开头，我们已经提到拉康以及他那句著名的“回到弗洛伊德”的口号。拉康与弗洛伊德其实是上下两代人，后者轰动一时的成名作《梦之解析》发表之后的第二年，前者方才珊珊来到人世。说起来都是精神分析学的巨匠，但在他们生前，两人并没有过直接的交往，唯一的联系是在1932年，当时年青的拉康刚刚完成博士论文的答辩，给弗洛伊德寄了一份自己的论文，可是热情而满怀憧憬的拉康只收到了弗洛伊德的一张明信片。其实，拉康的学术理路从一开始就不是按照弗洛伊德的逻辑发展的。在本书的“剧场指南”部分中，我们已经看到他居有太多的哲学文化背景。前期对拉

① 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社1989年版，第49～50页。

康影响较大的是超现实主义(恰好也是以弗洛伊德无意识理论为思想原动)和经过柯热夫重新诠释的黑格尔哲学,后期又有大量语言学结构主义和巴塔耶哲学等其他学术资源的侵入。同时,我们多次指出,拉康从来没有简单挪用过别人的东西,他与其他学术资源的关系常常是一种奇特的颠覆性关系。所以,黑格尔必定无法在拉康那个他者的欲望关系中认出自己,索绪尔也一定会对着拉康的能指概念而气得发疯,更不要提他与自己的师祖弗洛伊德的关系了。在这种关系的起点上,拉康认为"自弗洛伊德以来,我们领域的这个中心园地看来荒芜了"。在他看来,荒芜并非因大师去世而出现的"空位",而是由于"他的著作的意义越来越被抹杀了",弗洛伊德的思想像"一种技巧在传授着,内容莫测,而任何清新的批评却会引起惊慌"。[①] 可以看出,拉康更加重视弗洛伊德的门徒不够重视的弗洛伊德论著中的哲学文化层面(如《图腾与禁忌》和《一个幻觉的未来》)。[②] 德里达就认为:"拉康非常关注人文科学,而与他同时代的精神分析学家们很少有人关注这些问题。"[③]

1932 年,拉康率先提出所谓的"镜像阶段"理论,使弗洛伊德晚年的自我与本我概念成为个人主体伪像的误认和本源性空无的崩裂,弗洛伊德的主体人格成了拉康想象域中反讽的对象。1953 年,拉康公开提出"回到弗洛伊德",但这一年同时也是他将语言结构主义资源导入精神分析学创立能指暴力话语说的发端。弗洛伊德那里的意识与无意识的结构分层,从此变成拉康笔下已经是无的主体在象征语言符号中的被杀戮,他者(能指链)以空无建构主体,并使其无意识成为他者奴役的无形绳索。对这一严重的颠覆事件,拉康只是淡淡地说:

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 252～253 页。
② 库兹韦尔:《结构主义时代》,上海译文出版社 1988 年版,第 142 页。
③ 德里达、卢迪内斯库:《明天会怎样》,中信出版社 2002 年版,第 236 页。

"在精神分析学尘土飞扬的工地上,这些地方还是空白着。"[①] 从此,拉康在自己的公开研讨会(seminar)上茫然迷失于深深的学术思辨中,他的话语成了常人无法理解和诠释的神秘玄学。固然,拉康也热衷于谈论精神分析学所重视的人之欲望,可是,欲望对象在他笔下已经成了一种大写他者的阴谋,真实域中只剩下不可能达及的大写物和对象 a。在主体与他者的争斗中,人最终无化为一个症候。这些令人恐怖的东西显然不是直接来自弗洛伊德的。有人评论道,拉康实际上在对弗洛伊德"发起了俄狄浦斯式的挑战"。[②] 依我说,这是对的,拉康所谓的"回到弗洛伊德"显然是一种口是心非的弑父。倘若要拉康对弗洛伊德说一番肺腑真言,那一定会:我依从您,我将让您越发深刻,可是我不得不杀死您。

——拉康反对弗洛伊德的生物学基础,他要把生物学的东西转换成文化的,把自然的东西转换成社会的,因而他必然反对本能而确认能指,反对性欲而主张看不见的隐性语言结构。所以,"弗洛伊德派的核心术语在拉康的论辩中大多数处于边缘地位"。[③]

——与弗洛伊德的科学实证倾向不同,拉康的理论没有临床的表面象征性的特征,他更喜欢**超现实的**东西。波微曾经说:"理论对于拉康而言,就是一根链条、一种集束、一种捆绑起来的东西,相互关联的产生意义的诸因素的一种编织物。"[④]

——与弗洛伊德不同,拉康将精神分析学视为一种作为欲望工具的言语的科学,或者说是可直接言说与不可直接言说的欲望关系的科学。

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 475 页。

② 福原泰平:《拉康——镜像阶段》,河北教育出版社 2002 年版,第 21 页。

③ 波微:《拉康》,昆仑出版社 1999 年版,第 27 页。

④ 波微:《拉康》,昆仑出版社 1999 年版,第 14 页。

——与弗洛伊德的肯定性话语不同，拉康将精神分析学改造成了一门批判性的阐释学。

下面，就让我们进入拉康哲学的魔幻世界。在这个世界中，只回荡着一声惊恐的喊叫："杀人了！"

第一幕　拉康:伪自我的镜像之舞

人很久以来就已消失了并且不停地在消失。

——福科

场灯亮起,舞台布景骤然变成阴森的夜。天幕上看不见星星,只有一支忧伤的单簧管曲缥缈传来。

聚光灯投在舞台上的光点慢慢扩展为大大的圈,光圈中央的人们环绕着一个怀抱婴儿的年轻女子翩翩起舞。

突然,女子问道:"我儿子叫张三吗"?

一个身着长袍的青年男子高声回答:"不! 老婆,他叫李四。"

母亲不再说话。众人也沉默。人们将目光投向人群中最年长的白胡子老者。

寂静中老人缓慢沉着的声音威严响起:"他叫王二麻子。"

有人接着说:"我们这辈子穷怕了! 王二将来一定要有钱。"

又一人说:"我们家还没出过大学生呢! 王二将来一定要上大学。"

再一人说:"我活到现在还没去过美国呢! 王二还是出国吧!"

最后一个说:"我们家总被人欺侮,王二要做大官。"

母亲怀抱中的孩子犹自酣然熟睡,他当然不晓得人们说的竟然是他。

灯光渐渐暗去。

背景音乐已经由单簧管换成了小提琴,但曲子似乎变得柔情和热烈一些了。

灯光再起的时候,一个穿着婴儿肚兜的青年男子和着音

乐在舞台上轻舞飞扬。年轻的母亲在没有光亮处陪着他，目光流转，举手抬足，无不让人感到她总是轻轻柔柔地呵护着儿子。起初，青年男子的头与四肢分别摆动，看不出协调的舞姿和节奏。可是当他走过舞台中央一面巨大的镜子时，被镜中的影像深深吸引住了。他忽而在镜子前扭动身体的每个部位，忽而又转过身去望望身后。

突然，音乐的旋律变得激昂起来，节奏也愈发奔放和热烈！

男子再度从镜子前旋转出来时，舞姿竟突然显得协调和完美起来。然而，人们都能看到，他的脸上已经戴上了一张面具，那正是他在镜中的影像。

乐队的合奏悠扬渐起，小提琴轻柔的独吟渐被淹没。母亲和重新加入的周遭的舞者们在黑暗中忽隐忽现，他们中每个人似乎都在用目光和舞姿向青年男子告诫和传授着什么，尤以母亲为甚。可是不久，聚光灯渐渐集中到那个身穿长袍的父亲身上，已经蓄上胡须的父亲的舞姿显得最为高贵和威严，他不断将手中的权杖直指天空。终于，青年男子的舞蹈与其他舞者完全一致了。

最终，舞台上的音乐、光线和舞蹈，都成了一个同质的整体。

拉康著名的镜像理论的实质是伪自我说。一方面，他相当深地承袭了黑格尔主奴辩证法的内里构架，另一方面又很彻底地祛除了那种“从苏格拉底到黑格尔所实现的自我意识的辩证法”。拉康自己说，那个过去一直被认为是完善了、完成了的主体理论，其实是整个历史进步的“最根本的假设”：“事实上他是被叫做这个进步的基质；他名为Selbstbewußtsein，即自我意识，

全意识的存在。"[1]此处言说的针对性是很强的，也是在这个意义上，拉康判定弗洛伊德的精神分析学的本质正在于"只有当主体偏离了自我意识时这个验证的过程才真正触及主体"。[2]拉康虽然明确肯定了弗洛伊德对自我意识式的理性主体的否定，可是又嫌弗洛伊德的革命不够彻底，他要连弗洛伊德的无意识走向现实的心理自我一并否定掉。拉康声称，自己最有兴趣的是那个"自以为是主人的奴隶"——**自以为是的个人自我主体的非主体性。**拉康区分了镜像阶段中个人**心理自我建构与语言建构起来的个人主体。**拉康要颠覆自笛卡尔以来的一切思想文化传统，[3]其中也包括自己的老师——弗洛伊德。在这种颠覆中，超现实主义的逻辑被颠倒为一种关系本体论的深层批判，达利等人作为超越现实生活的本欲和想象却被转喻为先行篡位的小他者。这是一种全新的令人深深恐惧的理论批判。在第一幕中，我们先概要介绍作为青年拉康早期思想基础和逻辑构架的超现实主义思潮，特别是达利的批判语境，以及黑格尔的关系性自我认同观和主奴辩证法，然后，再进入拉康镜像理论那种过于形上的思辨境界。

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 606 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 304 页。
③ 库兹韦尔：《结构主义时代》，上海译文出版社 1988 年版，第 139 页。

第二章　超现实主义与新黑格尔主义

现实是人的牢监和生命的棺材，应当撕破它们，让已变化成的、活生生的、真实的我——精神妄想狂的蝴蝶飞出来！

——达利

长期以来，关于拉康哲学逻辑的发生学研究始终是弱项，特别是关于拉康早期学术思想的初始脉络，人们的把握总是不够准确，其中最为关键的问题就是对拉康语境的学术资源和支援背景的探究。回顾以往关于拉康哲学与其相关学术资源关系的研究，大都显得过于直接而简单。我的观点是，拉康与其相关学术思潮之间即便真的存在某种内在的袭承关联，那也必定是拉康以颠覆性的逻辑线索对它们进行重构和挪用，而非一般的传承和移位。于是，许多我们原本熟知的传统概念和范畴在拉康语境中都呈现了与初始语义完全异质的内容，有时甚至是悖反。留意到这个特点，能使我们在处理类似问题时更为得心应手一些。本章将主要讨论影响拉康早期哲学思想的法国超现实主义，以及经过法国新黑格尔主义中介了的黑格尔关系性自我意识和主奴辩证法等思想。

1. 超现实主义：另一个世界的惊异之美

我已经交待过，20 世纪 30 年代，青年拉康与超现实主义者打得火热。在某种意义上我们发现，超现实主义思潮的表现方式和颠覆现实的内里逻辑很深地影响了拉康，成为后者早期理论兴趣的重要来源之一。[1] 甚至可以说，超现实主义就

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 57 页。

是青年拉康思想的逻辑内驱力。不过，必须指出，与超现实主义的旨趣，即力图打破现实的物性生活，追求未被世俗物欲毒化的理想境界这个兴奋点不同，拉康虽然也运用了超现实主义的方法来穿透现实生活的迷雾，但他并不是在现实生活的背后**肯定性地**发现惊异之美，而是致力于颠覆式地揭露出人之生存面相背后的倒错悲剧。在以往许多关于拉康思想支援背景的讨论中，人们一般都只停留在超现实主义是拉康思想的来源之一这样的表面文章上，而从来还没有意识到这种重要的**逻辑倒置**关系。以下，我们不妨先来讨论超现实主义思潮。

超现实主义(Surrealism)是第一次世界大战以后在法国兴起的社会思潮和艺术运动，其影响遍及欧洲各国，席卷文学、美术、戏剧、音乐等各个领域。倘若我们追根究底回溯上去的话，超现实主义缘起于一种在欧洲浪漫主义运动中衍生出来的关心**另一世界**(other world)隐性事物的艺术思想。这里所谓的“另一世界”，并不是彼岸的上帝之城，而是留在生活世界的此岸，反抗物化现实生活的艺术超拔物。有意思的是，恰恰是这个此岸中的“另一世界”在后来的拉康那里却成了否定性的**大写他性**。在波德莱尔和兰波笔下，一种在虚伪的社会现实中坚韧不屈的反常人心态、一种超拔于物欲横流的生活现实的另类艺术心境成为人生的真谛。超现实主义的直接母体是产生于20世纪初瑞士文化界的达达主义(Dadaism)。达达主义的历史性在场，用他们自己的话说，是“因为人类的世界被破坏得不成样子，而在人的精神上引起了失望的结果，他们再也不相信有什么稳定、持久的东西了”。[1] 那么人类的世界是被谁破坏的？恰恰是人自己。这正是对韦伯去魔化布尔乔亚世俗世界的逻辑反叛。就在韦伯看到价值中立的工具

① 杜布莱西斯：《超现实主义》，北京三联书店1988年版，第20页。

理性成为资本控制自然和科学管理社会进程(科层制)的地方,达达主义看到了人之真实存在的毁灭。说实在话,我已经真的不敢再往下想、往下追问了:作为脚下这块正在世俗化的黄土地的主人,今天的中国人是否也已经"不成样子"了?达达主义者发现,中世纪的神灵隐遁之后,人的的确确成了世俗生活的主人,可是,精于谋算的无限制财富巨增的资本逻辑支配下的人的物欲和贪婪却彻底摧毁了这个现实世界。用形式合理性来掩盖的标准化、程序化和量化的资本主义精神,有效地控制着新教伦理普照之下的象征性的法律、知识、家庭和国家,在这里,个人主体生存中真实的生命欲望已经被无情地抽空。**这也正是今天我们民族行进的现实目标。**

1916 年 2 月 8 日,人类正处于第一次可耻的相互屠杀的世界大战之中,这是战争进程里十分普通的一天,一群艺术家在苏黎世的小酒馆里用一把裁纸刀不经意地插进一本拉鲁斯法文字典时,获得了一个没有任何意思的音响能指"DADA"。这个本无意指的能指,"貌似毫无意义的名称,本身已赋有一切可能的意义"。[①] 它的发明者查拉这样写道:

> 一个词儿诞生了,我们不知怎么回事,达达达达。我们借这个什么意义也没有的嬗变的新词宣告友谊的开始。其实,这个词还是最大的抗议,也是最强烈的肯定,且具有问候、自由、臭骂、大众、战斗、速度、祈祷、安静、私事、否定和绝望者的巧克力诸多意蕴。[②]

面前的这个世界已经没有了使人超拔出来的神,没有了

① 贝阿尔等:《达达——一部反叛的历史》,广西师范大学出版社 2003 年版,第 2 页。

② 查拉:《苏黎世历记》,转引自贝阿尔等《达达——一部反叛的历史》,广西师范大学出版社 2003 年版,第 9 页。

逃离此岸的上帝之城，有的只是布尔乔亚的金钱动物和虚伪面具下的无赖。而达达正是要以“无赖对付无赖”，以虚无对付虚无！人只能靠自己的**异在**与这个令人失望的现实相**分割**。于是，“达达”随即成了一种对现实社会道德、既定艺术标准的毅然反抗，成了一种全新的个性化的生存方式。达达主义者们用颠倒一切生活常规和现有社会体制的方式，打破了所有知识的分类，混淆一切文体和艺术形式，试图引发一场传统世俗生活的“总崩溃”。他们总是反对现实，主张创造出**超越现实**的非同一性的怪异情境，即与现实生活保持间距的“可能世界”。①

我们此处将要面对的超现实主义，就是在上个世纪二三十年代间由达达主义衍生的学术思潮。正是消失在感性冲动中的达达运动之终结，最终催化了超现实主义的发生。超现实主义从达达主义中吸收了激进的反传统和自动性创作的观念，但又克服了达达主义否定一切的致命弱点，相比之下，超现实主义有着比较稳定的信念和纲领。与达达的简单愤世不同，超现实主义试图肯定性地寻求一种现实世界**之外**的**真实**存在。这种超现实的存在之真也是拉康一生致力追逐的东西。不过，拉康将它从超现实主义者眼中的艺术可能性变成了**不可能**。更重要的是，拉康更彻底地将超现实主义的理想化真实也指认为伪真实，理由是这种所谓的真实依然是他者无意识编码的结果。拉康在这个问题上的观念显然受到了巴塔耶的影响，后者曾经在与超现实主义的争论中深刻地质疑了这种作为“伪至高性”的真实。

超现实主义产生的标志是1924年安德列·布勒东的《超

① 高宣扬先生说，拉康曾多次观看达达主义者所表演的戏剧，并深受其影响。参见高宣扬《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社2004年版，第369页。

现实主义第一宣言》和同年成立的“超现实主义研究室”。[1] 这个团体中有诗人阿哈岗(Louis Aragon)、艾吕亚(Paul Eluard)、画家恩斯特(Max Ernst)、汤吉(Tanguy)、米罗(Miro)、摄影家曼·雷(Man Ray)等。超现实主义者们坚决反对臣服于奴役性现实生活的唯物主义和现实主义,他们认为后者将人变成急功近利的实惠小人;同时,超现实主义者们也拒斥绝对理性主义的实证尺度与逻辑标准,因为它使人失却了主体独有的幻想和疯狂。这论调听起来倒颇有几分浪漫主义的口吻:“科学杀死了树丛中的小精灵。”布勒东曾经痛苦地呐喊:“在文明的掩护下,以进步为口实,人们已经将所有(不管是否有理)可以称之为迷信或幻想的东西,一律摒除于思想之外,并且禁绝了一切不合常规的探求真理之方式。”[2]之所以禁止一切不符合现实体制的东西,就是为了让所有人都成为没有灵魂的工程师们制造出来的“铁笼”(韦伯语)中的奴隶,而布勒东等人要做的就是超出这个法理性的物化**现实**。我们已经知道,1935 年,拉康曾写下一篇题为《超越“现实原则”》的文章,虽然该文的矛头直指弗洛伊德,但也多少自觉或不自觉地暗合着超现实主义。超越现实,就是要打破今天人们奴性认同的这个物性世界,就是要颠覆资本主义建构起来的这个体制。鲍德里亚说,超现实主义的目标“就是颠覆与反转,它们

---

① 安德列·布勒东(André Breton,1896～1966),法国超现实主义运动的创始人和“教父”。他也是法国 20 世纪上半叶最重要的诗人和小说家。布勒东 1896 年出生于法国奥恩省的丹什布雷市。早年到巴黎学医,并开始创作诗歌。布勒东于 1919 年发表第一部诗集《当铺》,并与东波合作以“自动写作法”写出第一部小说《磁场》。布勒东曾经参加达达主义运动。他于 1924 年发表《超现实主义第一宣言》,并成立“超现实主义研究室”。该研究室挂牌于巴黎格莱内尔大街 15 号。布勒东于 1930 年发表《超现实主义第二宣言》,创办《为革命服务的超现实主义》杂志。1942 年,布勒东发表《超现实主义第三宣言绪论》。

② 布勒东:《超现实主义第一次宣言》,《未来主义·超现实主义》,中国人民大学出版社 1994 年版,第 249 页。

从根本上动摇着世界的确定性"①。

如何超越现实？是否追随达达主义，以一种颠覆式的生存样式激烈地反叛现实生活？超现实主义者们选择的路径是借助于弗洛伊德的**无意识**学说。这样一来，超现实主义者与拉康之间又有了一个共同的理论分母。布勒东声称，超现实主义的意义在于重新发现了精神世界中一个"最为重要的部分"，一个已被眼前的现实物欲生活抛弃了的世界，即超越现实的似梦的**想象**世界。请注意，被称为想象域的生存领域正是早期拉康哲学中的研讨主题。不过，拉康与超现实主义同流却并不真正同道，拉康的想象域并不是被追逐的理想对象，恰恰相反，他的想象域非但不是美丽的如诗梦境，甚至恰恰是人生这一场看不见尽头的恶梦的启始。梦一般的美好想象，只能作为我们"心灵深处蕴藏着的非凡力量"。

> 这要感谢弗洛伊德的发现。根据这些发现，终于形成了一股思潮，而借助这一股思潮，人类的探索者便得以做更进一步的发掘，而不必再拘泥于眼前的现实。想象或许正在夺回自己的权利。②

达利就直接承认自己曾经"沉迷于精神分析"③。我们看到，超现实主义试图借助弗洛伊德的**无意识**学说，把现实生活与本能、无意识和梦的经验糅合在一块，以达到一种绝对的、超现实的情境。有意思的是，他们一边反对日常现实生活中

---

① 鲍德里亚：《论诱惑》，《生产之镜》，中央编译出版社 2005 年版，第 170 页。

② 布勒东：《超现实主义第一次宣言》，《未来主义·超现实主义》，中国人民大学出版社 1994 年版，第 249 页。这最后一句话成为 1968 法国"五月风暴"中的著名口号。

③ 达利：《达利语录》，湖南美术出版社 2004 年版，第 4 页。

的麻木经验的**下意识**发生或**自动性**[1],一边却要揭示人生命存在中本真的无意识冲破理性压抑的**自动**喷涌。比较典型的事实是后来他们发明了所谓依存于无意识的"自动写作法"。超现实主义者欲图透过颠覆生活的艺术作品来呈显无意识的世界,用奇幻的宇宙取代现实的平庸日常生活,从而创造出超越现实的**他境**。可是这个他境在后来拉康的语境中又变成了否定性的东西。由此,布勒东说,超现实主义的目标并非某类文学或艺术形式,而是追求彻底解放精神的一种方式。

> 超现实主义,阳性名词。纯粹的精神自动现象,主张通过这种方法,口头地、书面地或以任何其他形式表达思想的实实在在的活动。它是思想的照实记录,不得由理智进行任何监核,亦无任何美学或伦理学的考虑渗入。[2]

精神自动,其实质就是弗洛伊德所谓的无意识的自动喷涌,当那个我们前面已经谈到过的在门口守卫的理智无法"进行任何监核"的时候,人们即可通过本真性的无意识的直接在场登临超现实的彼岸。在这个意义上,我们又可以将超现实主义视为对绝对理性主义的彻底拒斥。也是因为这一点,布勒东断定超现实主义与马克思的历史唯物主义有一个"共同的倾向,即都是以黑格尔系统'庞大的流产'为出发点的",它借助了否定之否定使自身具有了辩证法的"灵活性"。[3] 布勒东等人十分熟知黑格尔哲学,从某种意义上说,超现实主义是

---

① 反对日常生活麻木的自动性,也是俄国形式主义思潮中的一个重要理论观点。

② 布勒东:《超现实主义第一次宣言》,《未来主义·超现实主义》,中国人民大学出版社 1994 年版,第 262 页。

③ 布勒东:《超现实主义第一次宣言》,《未来主义·超现实主义》,中国人民大学出版社 1994 年版,第 300～301 页。

在柯热夫、伊波利特之前，最早向法国思想界介绍和传播黑格尔思想的。[1] 超现实主义的这个理论倾向显然也直接影响了青年拉康。马克思那句掷地有声的口号——哲学是为了“变革世界”，也就成了超现实主义颠覆现实的指南。

具体到艺术创作上来说，“超现实”意指一种发自内心的**自发性的**艺术创作。这种**超级现实**的实质内容就是长期为人忽视的想象和梦境及其种种变幻。在这种发自内心的艺术活动中，人不必畏首畏尾地观望物性现实，相反，他将更加自由地“完全从属于自己，换言之，即将日益增多的大量欲念保持在无拘束的状态”。[2] 从此，长久禁锢于专断实用主义的“想象力”之解放，便成了超现实主义发展的基点。超现实主义的影响十分深远而持久，直到 1968 年的法国“红色五月风暴”中，左派造反学生还在要求“一切权力归想象”(all power to the imagination)，要求与传统现实生活中的“老爸爸”的价值彻底决裂。不过，必须注意的一点是，拉康对人之生存关系中的形象—意向—想象作用的规定与超现实主义虽有相同的开端，却得出了截然不同的结果。超现实主义那种挣脱传统理性和现实道德观念束缚的美学观念，促动着艺术家们尝试不同的手法来表现原始的冲动和自由意象的释放。新的美学观念是：“令人惊讶的才是美”、“艺术就是惊奇”。为了重新寻回那原本属于人的原生精神力量(la force physique)，超现实主义采用许多非文学性的手段和技术，以“令人眩晕的方式”急速深入想象的泉源。

布勒东认为，超现实主义是一种超于现实的“纯心理的自

---

① 列弗斐尔在自己的自传《蹉跎岁月》一书中曾经描述过 1924 年他与布勒东的一次会面，布勒东给列弗斐尔一本法译的黑格尔的《逻辑学》，并轻蔑地说：“你连这本书都没有看过？”也由此，后者才开始阅读黑格尔，并进而走入马克思主义的研究领域。

② 布勒东：《超现实主义第一次宣言》，《未来主义·超现实主义》，中国人民大学出版社 1994 年版，第 256 页。

动现象”。这个**自动性**很重要，它当然不是人们在现实中那种麻木的下意识的受动性自动，而是人在摆脱了现实束缚后内心无意识冲动的一种自由释放。我们不妨以布勒东发明的**自动写作**(Automatism)为例 ，它指的是在排除了理智的有意安排之后，完全由真实生命意志无意识地“任意”和“偶然”来完成写作任务。**而拉康的思考，正是从这里开始的，超现实主义在摆脱现实之后自由释放出来的东西果真是属人的原初力量吗？拉康深思之后给出的回答是否定的。他发现，即便是人在无意识中释放出来的东西，也是他性和不真实的，因为，“无意识是他者的话语”**。布勒东曾经说，这种自动写作甚至不同于乔伊斯的“内心独白”，后者的写作之思固然也呈现了“四面八方涌现的潮流”，但仍然是对现实的模仿，而超现实主义主张，最理想的写作状态就是意识的空白无物，从而产生出一种自动写作：这是“一泓泉水滚滚向前，只须对它本身作颇为深入的探索，而绝不能妄想引导它的流势，否则它就会立即枯竭”。[①] 再比如**梦叙事**(les recits de reves)。超现实主义总是试图证明“幻想的领域和神智清醒的领域具有同等重要的现实性”。[②] 达利就说过，“超现实主义是指人的充分自由及其做白日梦的权利”。[③] 在他们看来，梦幻总是可以使人“深入到人的自我当中去”。

> 如果我们能够从这个世界当中摆脱出来，如果我们把眼睛闭上，那么，我们就会被带到一个充满了形象和被压抑的记忆的世界中去，而这个世界则会使我们超然于一切逻辑和理性之外。对于弗洛伊德来说，这个世

① 布勒东：《论活生生的作品之中的超现实主义》，《未来主义·超现实主义》，中国人民大学出版社 1994 年版，第 358 页。

② 杜布莱西斯：《超现实主义》，北京三联书店 1988 年版，第 48 页。

③ 达利：《达利语录》，湖南美术出版社 2004 年版，第 31～32 页。

界就是无意识的欲求和隐瞒着倾向的象征；而当人识别出这个世界的时候，他就会获得对自己本身的全面意识。①

于是，超现实主义在这一点上就必然与幻想占主导的**疯狂**相关联。**这又与拉康的理论起点和兴趣相一致。**想象、幻像和疯狂都将是拉康哲学中的学术关键词。所以，也有人说超现实主义是“睡眠与酒精的会合”，并由此达及一种精神错乱式的隐喻的戏剧世界。再就是所谓的**无用物体**(Object)。依达利的解释，“超现实主义的物品应当是绝对无用的，并且从实用的观点看，最绝对荒谬的。它以最大的可触知性体现着发狂个性的精神奇想”。② 直到今天，我们依然能在世界各地的许多现代艺术馆中看到这些无解的“无用物体”。这与巴塔耶那个非实用的“圣性世界”恰好是一致的。除此之外，超现实主义的手法还包括说白思想(la pensee parlee)、拼贴法(collage)、磨擦法(frottage)和誊印法(decalmamia)等。总之，超现实主义的东西都在于追求某种“客观偶然性”，寻求由无意识活动产生的意外的趣味、意象的暗示性和超现实的惊异之美。

值得注意的是，这个超现实主义正是1930年前后强烈吸引青年大夫拉康的东西。然而，在拉康的手中，超现实主义却被整个地翻转了。

2. 达利：妄想狂批判中的一团自己的欲望

其实，我个人倒认为，青年拉康与后来那个被超现实主义

① 杜布莱西斯：《超现实主义》，北京三联书店1988年版，第48～49页。

② 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社1997年版，第210页。

团体开除掉的达利的关系可能还更深一些。[1] 布勒东曾经说："达利使超现实主义成了一种具有重大意义的工具，即妄想狂批判方法。"[2]达利真的很特别。无论是他的画，还是他的言论，都那么令人激动，因为他毅然决然地摘下了常人一辈子都紧紧蒙着的现实性面具。达利，就是他的**真实存在**。我始终十分确定地以为，把握达利与拉康之间深刻而长久的相互影响是理解拉康哲学起源极为重要的一环。1937 年，达利 33 岁，拉康则长其 3 岁，在之前的一年，拉康刚刚提交他那篇著名的关于"镜像理论"的报告，而在这一年中。达利和拉康之间有过一次重要的会见。达利是这样描述两人间的这次会面的：

> 我刚接到一位最杰出的年轻精神病医生的电话。他才在《米诺托》中读到我关于"妄想狂活动的各种内在机制"的论文，他向我表示祝贺，我对这样一个题目的正确科学认识（一般而言，这是极为罕见的）令他吃惊。他想见见我，当面讨论一下这个问题。我们商定当晚在我位于巴黎高盖街的画室里会面。这临近的会面使我十分激动，整个下午，我都在努力起草一份我们要谈的事情的大纲。实际上，我满意我的各种观点（就连超现实主义团体中最亲近的朋友们，也把它们看成是自相矛盾的心血来潮的产物）会在一种科学的环境中加以考虑。我一心想使我们初次交换意见这件事能

---

① 萨尔瓦多·达利(Salvador Dali,1904～1989)，西班牙超现实主义画家和版画家，1904 年 5 月 11 日生于西班牙菲格拉斯，1989 年 1 月 23 日逝世。达利以探索潜意识的意象著称。与毕加索、马蒂斯一起被认为是 20 世纪最有代表性的三个现代主义画家。

② 达利：《非理性的征服》，《达利谈话录》，江苏美术出版社 1991 年版，第 131 页。

正规地、甚至有几分庄严地进行。[1]

事实十分清楚,达利称此时的拉康为"最杰出的年轻精神病医生",而且将这次会见视为自己的观点已被在"科学的环境"中考虑的情境。显然,在达利看来,如果说他自己代表着艺术,那拉康则象征了科学。不过其时他并不知道,这个来自科学领域的医生其实也是一个浪漫的诗学大师。达利尤其预料不到的是,这个"最杰出的年轻精神病医生"此后的思想发展理论竟然会直接证伪达利式的自以为是的本真生命实在。从达利的描述来看,这次会见中两人显然相谈甚欢,展开了"一场非常紧凑的专业性讨论",在两个小时之内,双方"以真正激动的辩证方式谈论着"。此外,达利也道出了会见最为关键的成果:"我们惊奇地发现,由于同样的原因,我们的观点与公认的构造主义论断是对立的。"[2]会见后,两人约好定期接触,以及时交换观点和意见。这显然是两位大师相互长久影响的真正开始。此处有两个关键词值得我们留意,一是作为双方共同讨论语境入口的"妄想狂";二是否定"构造主义"。

妄想狂既是拉康博士论文研究的核心,又被达利自视为批判方法的工具。其实,妄想狂是一种以幻像为基础的精神错乱,譬如上文中提到的拉康所研究的那位叫埃梅的患者。不出所料,达利对拉康的研究给予了高度的评价:"拉康向对大多数当代人还晦暗不明的现象——妄想症——投下了一束科学之光,并赋予它以真实的意味。"[3]达利认为是拉康第一次证明了幻像式的精神错乱本身就是系统化的,而这种系统性恰恰指认出妄想是"一种被命定围绕其自身的驱力而趋向于

① 达利:《达利自传》,上海人民美术出版社 1997 年版,第 18 页。

② 达利:《达利自传》,上海人民美术出版社 1997 年版,第 18 页。

③ 达利:《不可告人的自白》,转引自波微《拉康》,昆仑出版社 1999 年版,第 43 页。

现实性的活跃因素”。不过,固然达利始终在不遗余力地肯定拉康的研究,但后者的思考显然在走出双方共同的理论起点之后不久就与达利分道扬镳了。同样是面对妄想,拉康发现了妄想中的幻像是虚假欲望满足的支撑点,而达利则是想通过生命本真的幻像来颠覆现实生活;拉康试图用科学证伪弗洛伊德的“现实原则”,而达利则是直接应用弗洛伊德的“快乐原则”活出真实的精彩来。[①] 这大概就是拉康与达利之间的异质性。笔锋至此,我们不妨回头比照拉康的另一个学术背景弗洛伊德,必须指出,青年拉康此时对妄想狂的解释已经完全异质于弗洛伊德了。在后者那里,妄想症往往与同性恋的心理倒错相关,而拉康却发现妄想狂的真正病因其实是患者对另一个对象性“自己”的幻想性认同。并且,这“另一个”自我幻想的形成恰恰不是来自弗洛伊德所关注的偏狭的个人性欲,而是缘于某种个体之外的“社会张力(social tension)”的影响。我已经指认过,这正是后来拉康那个著名的**他者**理论的逻辑缘起。

不过,拉康与达利之间的第二个共同点将更重要,即他们在反对维系现实的**构造主义**上的一致性。这个所谓的构造主义不是别的,正是人之文明教化所导致的社会生活之现实建构。在拉康与达利看来,知识与习惯共同维系着一种理智主体和理智化的生活,人们每天在日常生活中依据现实体制来建构自己,建构生活关系。布尔迪厄那里,被叫作“习性”。可是,恰恰就在这种建构中,人最彻底地失却了真实的自己。而就在拉康致力于借助精神分析学揭露生活的幻像本质时,艺术家达利始终在潇洒地用**快乐原则**中的疯狂本我活出他最真

① 高宣扬先生认为,拉康在其博士论文中关于“偏执”(妄想狂)的指导思想是蒙田的那句:“我们的生命,一半是疯狂,一半是智慧。”人人都有偏执,偏执越强,越是天才。这一判断对达利来说是对的,可是对拉康则是误认。参见高宣扬《当代法国哲学导论》,上卷,同济大学出版社 2004 年版,第 373 页。

实的一生。他那存在和超现实主义艺术的作品，每一幅都是对妄想和疯狂的控制，这种疯狂本身则打破了**白痴化的**现实。达利说：

> 在现在的这种文化背景下，由于自我惩罚的机械论和建筑学，由于心理上对官僚政治的庆贺，由于意识形态的混乱和朴素想象，由于父辈感情的荒芜以及其他方面的荒芜，我们这些现代的人已经系统地被白痴化了。①

妄想狂呈现在常人身上是失去自我的“发疯”，而到了达利这里却是失去伪现实中虚假自我的**本真生命体现**。我觉得，达利的伪自我其实并非有意在否定弗洛伊德的自我建构，这一点深刻地启迪了拉康，因为这正是拉康后来那个镜像理论中试图证伪的核心。常人的疯狂是脱缰的放肆野马，而达利的疯狂，却成为艺术本真创造的能源，刺激着达利的才华和灵感汹涌而出。达利认为，他的“妄想狂批判能力无穷无尽”，它能让人通过想象看到世界的真相。② 显然，达利非常人。

达利要用超现实主义，特别是他那种妄想狂的批判工具，勘破虚伪的现实，释放出真正属于本己的创生能量。然而，由达利毕生真实努力凸现出来的非理性的本我，却被拉康冷酷地宣判了死刑。达利说，早在 20 世纪 20 年代自己就发现这种“颠狂的批判活动”。这种方法甚至不同于超现实主义语境中独立的意象，而是从整体上使“具体的非理性的狂乱意象”实现出来。这个意象也是后来拉康镜像逻辑中的重要概念。在达利那里，“绘画的唯一野心是利用精确的、最帝国主义化

① 达利：《非理性的征服》，《达利谈话录》，江苏美术出版社 1991 年版，第 131 页。

② 达利：《达利语录》，湖南美术出版社 2004 年版，第 32 页。

的狂暴工具使具体的非理性意象物质化”。[1] 他果真做到了。他的画震山震水。**对于半疯的达利来说，这种“真实”的实现是可能的，可对常人来说，却永无法企及，除非真的疯掉了。或许，这就是后来拉康那个“不可能之真”的重要现实依据？**

不过，何止是画？达利的整个人生就是非理性的意象活出来的非凡一生。他给自己的故居的题词是：“萨尔瓦多·达利在此出生、生活、发疯和发狂！”[2]**用拉康哲学的语境来形容，达利面对无处不在的他者，始终昂着自己高傲的头颅！**七岁时，达利就扬言自己想当拿破仑；早年学习临摹期间，面对一幅圣母像，他却意象式地看到了一台秤。[3] 十八岁时，青年达利为自己画了一幅《自画像》，画中的作者有着长长的颈项，意喻着他对现实的超拔。他有意识地要**与别人不一样**，不同的想象，不同的视觉图景，不同的情感，不同的穿着，不同的面相，不同的笑声。达利看破了那些试图影响和控制自己的他者，他从来不相信，也从来没有依从过任何一个他者。父母的权威性压制、学校的象征性教化、社会的流行性时尚，每一个从来都能轻易控制常人的巨大的他者暗影，都成了达利激烈对抗的敌人。达利只相信那个与众不同的本真自己，也正因此，他会像尼采一样自夸：“我是非凡的人。”[4]**我认为，达利正是拉康否定性逻辑的正面形象，这一点对下面我们进一步深入理解拉康便至关重要。**

无法否认，达利真是非凡的，那么这种非凡是否与生俱来？诸如我辈的这些常人能不能像他那样生存？从达利自述传记的分析当中，我们或许能瞥见一些答案。

达利的逻辑其实十分质朴，他眼中的天堂是妈妈的子宫，

---

① 达利：《非理性的征服》，《达利谈话录》，江苏美术出版社 1991 年版，第 134 页。

② 达利：《达利语录》，湖南美术出版社 2004 年版，第 4 页。

③ 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 18 页。

④ 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 118 页。

这其实正好隐喻了个人存在的一种真实原初状态。不过这一点在拉康那里倒是不成立的，拉康哲学中并没有本体论上的原初和基始。在拉康看来，人的起始是一个空无。这样，达利的原初性到了拉康笔下就应该是**非人的**动物性。我十分疑惑，达利如何能记住他所描述的那些情景，譬如记住那“地狱火焰的色彩”、“没有盘子的荷包蛋”和“柔软的静止”，他说，若想复归那种原初情境，只要“模仿胎儿特有的姿势，把拳头放在紧闭的双眼上就够了”。达利甚至认为，人们还能在睡眠中找回“一些他试图用各种微小细节重构的这种天堂的境界”。这也是他后来那幅“蛋中的达利”的思境，准确地说，那应该是一个**天堂中的**达利。这是一个本真的逻辑起点。人的诞生是从伊甸园中被逐出，而从子宫中落入尘世则是致命的创伤：

> 似乎人的整个富于想象的生活倾向于借助类似的处境和表现，重建这种最初天堂的状态。正如这种生活热衷于征服可怕的生之创伤，在生之创伤后，我们被逐出天堂，突然从一种保护性的封闭环境进入一种面对所有危险的世界，一句话，就是面对一个极其“真实”的世界。这伴随着种种窒息的、压制的、盲目的、扼杀的现象，此后这些现象会带着痛苦的、惊愕的和不愉快的痕迹留在我们的意识里。①

人出生是一种被逐出，而我们面对的“真实”世界是一个窒息、压抑和扼杀的危险世界。这是浪漫主义式的异化逻辑。在拉康那里，这叫本体论上决定性的失却，或者叫无法返回的缺失。这种本体论上的缺失正是拉康语境中的欲望对象。达利的眼中，“在我们的时代充满了道德的怀疑主义和精神的虚

① 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 25 页。

无！信赖着战后机械的伪进步之时，想象力的迟钝贬低了精神、解除了精神的武装、损害了精神的名誉”。一切是那样的灰暗，我们看不见一丝亮色。在现代性猎猎的飓风里，“那些曾在若干世纪里庇护过人的灵魂、思想和良心的宗教、美学和道德的圆屋顶”轰然崩塌，“今天，灵魂呆在外面，在街头，像狗一般”！[①] 这恐怕就是弗洛伊德在精神分析学的语境中所说的那个本我为之妥协的**现实**。可是，拉康根本不接这个茬，他干脆就彻底否认了这个灵魂的本真存在，他说，个人主体最本己的灵魂也被魔鬼大他者内居着。然而，非凡的达利就是要对这个看似坚不可摧的强大现实说“不”！常人们都在知识教化之下沿着既定的轨道融入了现实生活，但在这个现实生活里，达利却看到了生命本我的死亡，他誓死要维护那个真实的本我不受现实的强暴：“全部实践活动都是我的敌人，日复一日，各种外部世界的对象变得愈加可怕了。”达利口中的“全部实践活动”，显然是指世俗生活中一切功利性的感性活动。**巴塔耶将其称作以实用价值为取向的工具性的“世俗世界”**。所以，为了“肯定我的个性而斗争的我的生命，每一刻都是我的‘自我’对死亡的一种新胜利，而在我周围的人中间，我只看到了死亡和连续不断的妥协。我拒绝与死亡做交易”。[②] 永不向现实低头，永不懈怠地坚强抗争！这就是达利的非凡所在。凡是有现实，有传统的地方，达利必定反道而行：

我的战斗	
反对的：	赞同的：
单纯	复杂
单一	多样
平均主义	等级制

① 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 203 页。
② 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 101 页。

集体	个人
政治	玄学
音乐	建筑
自然	美学
进步	持久
机械	梦幻
抽象	具体
青春	成熟
机会主义	马基亚弗利式的狂热
菠菜	蜗牛
电影	戏剧
佛	萨德侯爵
东方	西方
太阳	月亮
革命	传统
米开朗琪罗	拉斐尔
伦勃朗	维米尔
野蛮的物品	超级文明的 1900 年的物品
非洲现代艺术	文艺复兴
哲学	宗教
医学	巫术
高山	海滨
幻影	幽灵
女人	加拉
男人	我本人
时间	软表
怀疑主义	信仰[1]

① 达利:《达利自传》.上海人民美术出版社 1997 年版.第 191～192 页。

他要在自己的“一声命令下”，埋葬“平凡的现实”。现实生活犹如一个厚实的蛹，人被知识与传统交织而成的丝层层紧裹。依拉康之见，这是想象—象征之网。可以说，达利毕生都在试图让本真的自我破茧而出，但将令他悲痛欲绝的理论事件是：拉康宣称，当我们捅破这个茧，就将发现内里**空无一物**。达利认为，这个现实是人的“牢监”和生命的“棺材”，故而他高声呐喊道：“应当撕破它们，让已变化成的、活生生的、真实的我——精神妄想狂的蝴蝶飞出来！”这几乎是说，那个自由的能飞的蝴蝶才是我，庄子的梦非梦，反而就是大写的真实！拉康的门徒齐泽克后来也曾直接解读过这一语境。[①]

> 我一生中，事实上一直难于习惯我接近的在世上非常普遍的那些人令我困惑的“正常状态”。我总在想，可能发生的事一点儿也没发生。我无法理解人类会那么缺乏个性，总会最严格地遵照习惯的原则行事。把事情看得像让火车脱轨那样简单吧！遍布五大洲的数千里长的铁路是那么多，而脱轨的现象却那么少。喜欢脱轨和引起脱轨的人的数量跟喜欢旅行和热情得满足的人的数量相比，是极其微小的。[②]

达利的存在就是脱轨。这个口号后来成为法国情境主义逻辑中的关键词。[③]

在达利看来，要埋葬平庸的现实，只能依靠与生俱来的疯狂和妄想。“只有富有想象的生活”，才可能“重建天堂”！所以，达利会**本体性地**依存于自己“最初的幻觉”，“我热衷于我

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中央编译出版社 2002 年版。

② 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 181 页。

③ 如法国情境主义者后来比较喜欢使用的 Détournement（异轨）。参见南京大学出版社 2005 年即将出版的德波的《景观社会》一书。

身体中种种不正常症状，竟然达到要去激发它们的地步。每天早上，我都要浇灌一下我疯狂的植物，这只是因为在它长出将吞噬我自己生命的花与果之际，我了解到应当用脚踢踏碎这个植物，让它回到地下并重新征服我的'生命空间'"。[①]

相对于现实生活里和常人眼中的不正常和疯狂，达利恰恰执着于那个妄想狂的批判。与被传统知识教化为"虫人"(尼采语)的一般人不同，达利时刻"在记忆中寻找那以最自发和最直观的方式显示给我的事物"。所以，达利的言说"自动地相继涌出，最经常的情况是，我的言词丝毫不配合我觉得是触及了崇高的那些思想过程。不时，我感到发现了每种事物的谜、起源和命运"。[②] 因此，达利一定会喜欢基于幻像的巫术：

> 我相信巫术，确信天体演化论或超验的每一新尝试需要以巫术为依据，需要重新恢复那种指引过帕拉塞尔斯或雷蒙·合尔等人头脑的精神状态。妄想狂批判对我的感觉摆脱不掉的那些形象的解释，对撒满我日程中的那些偶然事件的解释，对伴随着我各种无意义行动而来的时常具有"客现仍然性"的那些现象的解释，这一切都不过是向各种符号、各种占卜、各种预兆提供"客观严密性"的尝试而已。[③]

其实，笔锋至此，读者应该已经能够理解，达利为什么能看到我们看不到的东西，达利的笔为什么能画出那些看起来并不在现实中实在的图景了。在巴黎，当我真正站在达利的作品前，心里最频繁涌出的疑问就是：这到底是什么意思？对

① 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 147 页。
② 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 53 页。
③ 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 248 页。

一个活在现实惯性生活中的常人来说，达利是荒诞的。这是因为：达利就是他自己的欲望，未曾被他者的欲望所引诱的本真的渴望；达利就是他自己的自由幻想，没有被知识教化收编的本真的妄想；达利就是他自己本真的存在，没有被父母亲的告诫、老师的教诲和书本语言象征性扼杀掉的个体生命。达利超越常规之处，是他从来不在本体存在上屈服于他者的镜像和意识形态质询。在拉康哲学的意义上，非常人的达利的生命不是无，而是一个真实生命。**而拉康哲学的主体对象，则是那些自以为不疯的正常人。**

不过，最后那个问题的答案是那么地令人失望的：我们永远学不来达利，原因也很简单，达利是一个“半疯的病人”。固然，达利也说：“不是发疯，就是生气勃勃地活下去！我总是重复着：活下去，老下去，一直到死；我与疯子的唯一不同之处就是我并非疯子！”[①]达利十分喜欢他朋友说过的一个警句：“靠谬误和芳香生活。”可是，我们既不能靠谬误生活，也不能仅仅闻着香味站在人间。我们是常人，不是超现实主义艺术家达利，我们无法实现这种疯子式的疯狂的生存状态。拉康深深地看破了这一点，看破了这种真实的不可能，因而，他总是那样阴冷而苍凉地表达着对人生最彻底的深刻悲观。

3. 黑格尔：主奴辩证法中的欲望关系

在黑格尔逝世 100 周年的时候，法国《哲学杂志》和《形而上学与道德杂志》在 1931 年都刊发了纪念黑格尔的专号。这是黑格尔哲学在法国学界占上风的重要征兆。如果说，超现实主义最早向法国思想界介绍了黑格尔思想，那么，真正使黑格尔哲学成功地反击当时一统天下的新康德主义，成为法国

① 达利：《达利自传》，上海人民美术出版社 1997 年版，第 263 页。

学界20世纪上半叶的共同理论基底的，则主要是法国当时最著名的哲学家柯热夫和伊波利特。他们解读后的黑格尔，更多地集中在一个焦点上，即《精神现象学》中的**主奴辩证法**。我以为，柯热夫和伊波利特解读逻辑中最重要的关键词是**关系性自我意识**和**他人的欲望**。从某种意义上说，这正是拉康之思的哲学基础，恐怕也是我们理解拉康镜像理论的思之匙。为了更细微地进入这个语境，我们不妨首先直接析读黑格尔“原版”的主人与奴隶的辩证法。

在黑格尔的《精神现象学》中，主奴辩证法是他在证伪了直接的感性意谓、知觉和知性对象世界之后，关于自我意识基本构架的讨论。其实，自我意识问题的本质是人类**个体**主体的确立。这也是当年崇尚个人意志的青年黑格尔派（青年马克思）的热情所在。不过，我们都明白，在黑格尔的逻辑中，个人主体实际上是一个被大写的绝对理念座架的**伪主体**（后来他的历史哲学中那个被使尽“狡计”的理性折磨的苍白“激情”）。这恐怕就是后来拉康那个大写他者（A）与个人赝主体（$)关系的先在影像。当然，拉康的第一步是证伪弗洛伊德式的心理自我，伪自我是拉康镜像理论的逻辑目标。

关于自我意识，黑格尔有一个极其重要的规定，即“自我意识就是**欲望**（begierde）”[①]，欲望则意味着自我意识将不是自身独立的自足实体，它“只有通过扬弃它的对方（这对方对于它被表明是一个独立的生命）才能确信自己的存在”。在黑格尔这里，欲望已经脱离了常识意义上的欲求情境，自我意识作为欲望，不是简单地欲求一个物的对象，而是一个同样居有欲望的它的对方，“就意欲的对象——生命来说，**否定**或者是肯定**一个对方**，亦即出于欲望”。[②] 言下之意，欲望的对象不是物，而是另一个欲望，即**欲望着另一个欲望**。以上观点，在拉

① 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆1979年版，第120页。
② 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆1979年版，第121页。

康的欲望学说中得到了很重要的重新布展。

黑格尔当然反对那种传统的抽象的实体性自足自我。在他看来，自我意识即是**关系**。这其实也是后来马克思那个“社会关系总和”的逻辑前提，同时也是拉康证伪性关系本体论的前提。首先，还不是绝对主体的原初自我意识是由**对象**物（“自身以外的某种他物”，**他的**对象物）的反思关系映照和确立的。[①] 不难看出，这是费希特哲学中那个没有闭合的自我与非我的逻辑关系。这种反思关系是一种由对象反射得来的**物性镜像式**的关系。“自我意识是从感性的和知觉的世界的存在反思而来的，并且，本质上是从**他物**的回归”，[②]它“唯有**通过它的对方才是它自己**”。[③] 仔细端详，拉康的镜像论其实是对黑格尔这一论点的颠倒性挪用。自我只有通过对象反射的影像认同和内居，才能得以确立，所不同的是，拉康笔下的确立却是一个存在本体论上的骗局。固然黑格尔这里从“它的对方”的关系性“回归”也有否定性的意味，但绝不像拉康这样彻底。黑格尔说，在一般的情况下，由于对象物的不足，这种起始性的自我知觉往往是否定性的痛苦经验。其次，是作为自我意识的那个个人与另一个同样是自我意识的个人相**共在**。请读者留心，这另一个（他人）不是泛指中的任意，而是指自我意识相关的**对方**。黑格尔说，自我意识（个人主体）恰恰是为**另一个**而存在的，它的存在“只是由于被对方承认”。[④] 巴塔耶说，黑格尔这个承认（recognize）至关重要，因为，在任何一个人身上“只是如此显现的东西在他人如此承认它之前并不真

---

① 这里的对象物是特指的自我意识的关系投射之对象，即黑格尔所明示的“它的对方”（＝对象），而非与主体无关的自在客体。所以，同一个“object”在此处则不能译作**客体**，而只能译作**对象**。后来的拉康和齐泽克那里，是同一条逻辑理路。

② 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 116 页。

③ 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 119 页。

④ 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 122 页。

正存在”。[1] 他人的承认与自己的认同是同体发生的。黑格尔这个观点也影响到后来的巴赫金。请注意！这又是拉康证伪性他者理论的起端处，只不过在那里，作为对方的他人变成了无脸的小、大写他者。这显然又是个人主体之间的关系。为此，黑格尔提出了自我意识的双重意义：

> 自我意识有另一个自我意识和它对立；它走到它**自身之外**。这有双重意义：**第一**，它丧失了它自身，因为它发现它自身是**另外一个**东西；**第二**，它因而扬弃了那另外的东西，因为它也看见对方没有真实的存在，反而在**对方**中看见了它**自己本身**。[2]

“丧失自己”中的“看见自己”，这种关系的本质是**主体性镜像认同**了。必须告示一下，我们离拉康已经越来越近了。主体在于他“自身之外”，这个观点就直接成为拉康伪主体论的理论根据。对此，萨特做过评价，他说，黑格尔发现了“我**在我的存在中**依赖别人”，或者说，“我是一个由于一个别人才是自为的存在”。[3] 黑格尔对自我意识的确认在总体上是肯定性的，因为另一个他人的出现，并不是作为自我意识的否定，而恰恰是一种相互的认同和肯定，一种肯定性的对等的双方。这与拉康他者论的基本立场是异质的。在后者的他者认同中，我们总是失去本来就是空无的自己。黑格尔说：“它们承认它们自己，因为它们彼此相互地承认着它们自己。”[4]可是，当自我意识处于自在阶段时，那另一个对方却带有“否定性的性格”，所以，我与他人的初始关系是极端对立的，这表现为一

---

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》，吉林人民出版社 2003 年版，第 256 页注 1。

② 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 123 页。

③ 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 317 页。

④ 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 124 页。

种斗争，一场“生死的斗争”。黑格尔甚至认为，人（自我意识）只有冒生命的危险，才可以获得自由。“一个不曾把生命拿去拼了一场的个人，诚然也可以被承认为一个人，但是他没有达到他之所以被承认的真理性作为一个独立的自我意识。”[①]因此，在这场你死我活的斗争中，每一个人都在千方百计地置对方于死地，然而，现实的结局却是一方臣服于另一方，即一方是被承认者，另一方是承认者。**柯热夫说，后者“选择了被奴役”，为了活着，他只能作为奴隶。**[②]

> 因为它们最初是等同的，并且是正相反对的，而它们朝着统一的返回又还没有达到，所以它们就会以两个正相反对的意识的形态而存在。其一为一种独立的意识，它的本质是自为存在，另一为依赖的意识，它的本质是为对方而生活或为对方而存在。前者是**主人**，后者是**奴隶**。[③]

这实际上已经导引出主人与奴隶的辩证法关系了。

主人是自为存在着的意识，它与**另一个**（将来会被命名为**他者**）意识相关，后者的本质属于一般的物。因而，主人总是藉由后者与两个环节发生关联：一方面是作为**欲望对象**的物；二是**物性**意识。主人完全有力量支配这种与物直接面对的物性意识——奴隶。并且，只是“在这种关系里，奴隶才成为奴

---

① 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 126 页。

② 据奥斯本的考证，柯热夫此处的诠释中有一个重要的改动。即将黑格尔原文中的“Herrschaft und Knechtschaft”（统治与隶属）译成了法文中的“maîtrise et esclavage”（主人与奴隶，相当于英文中的“mastery and slavery”）。而伊波利特在 1939 年将黑格尔的《精神现象学》译成法文时依从了柯热夫的译法。参见奥斯本《时间的政治》，商务印书馆 2004 年版，第 107 页。

③ 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 127 页。

> 隶”。[1] 马克思后来在自己的经济学研究中改写过这句话，即黑人在特定的社会关系之下才会是奴隶。其实，同质的逻辑还有相反的一句：也只是在这种关系中，主人才成为主人。柯热夫说：“主人不仅将他者看作自己的奴隶，这个他者也这样看待自己。”[2]巴塔耶与拉康后来都发现，正是因为臣民的认同，国王才成其为国王。所以，拉康才得出那个惊人的结论：如果一个国王真以为自己原本就是国王，他就是个疯子。“主人是通过另一意识才被承认为主人的。”此处，悄然出现了一种重要的**奴性他者**的观点，即在一个特定的奴役关系中，他者的存在正是为了映射性地反指主体的确立和建构。这个观点是后来当代反抗性激进话语（后殖民批评和新女权主义）中他者逻辑的重要历史基础，但却不是拉康式魔鬼他者的理论同道。[3]

其实，谈到这里，一个三角关系已经出现，即主人、奴隶与作为欲望对象的物。主人有欲望，但这种欲望并不能否定物的独立性，主人不再与物直接相对，而是通过奴隶对物的“加工改造”即劳动，才能享受物，满足其欲望。由此看来，奴隶的行为其实是主人自己的行为。对奴隶来说，作为独立的自为意识的主人是他的本质，而处于绝对主人权力之下的奴隶，怀着畏死的恐惧提供服务，这种奴隶式的服务意识通过劳动来面对物（“取消自然的存在”），从而使欲望从过去那种随即消逝的直接满足转变为一种持久的东西。

> 劳动是**受到限制**或**节制**的欲望，亦即**延迟了的**满足的消逝，换句话说，劳动**陶冶事物**。对于对象的否定关系成为对象的**形式**并且成为一种**有持久性的**东西，这

---

① 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 128 页。

② A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 18. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑，广西师范大学出版社 2004 年版，第 427 页。

③ 关于他者理论的复杂历史背景，请参见本书第七章的具体讨论。

> 正因为对象对于那劳动者来说是有独立性的。这个**否定的**中介过程陶冶的**行动**同时就是意识的**个别性**或意识的纯粹自为存在，这种意识现在在劳动中外化自己，进入到持久的状态。因此那劳动着的意识使达到了以独立存在为**自己本身**的直观。①

黑格尔此处想说明的是，劳动改变物使意识持久性地外化于对象，从而创造了劳动着的意识本身的自我体认和独立存在。**柯热夫说，劳动就是教化人超越动物。因为"这个劳动创造了一个真实的客观世界，这是一个非自然的世界，一个文化的、历史的、人性化的世界，只有在这个世界上，人的生活同自然怀抱中动物的生活和'原始人'的生活才有本质上的区别"。**② 正是这个劳动，使主人与奴隶的关系发生了一种内在的颠倒，奴隶在劳动中获得自己的自为存在，因为他通过劳动赋予物的形式是"客观地被建立起来的"。由此，意识通过劳动返回了，奴隶便成了自然的主人，而不劳动的主人则成了消极的没有教化的抽象主观性。这么看来，最后的胜利者竟是那个被奴役的奴隶。**柯热夫说："主人的真理是奴隶和奴隶的劳作"。**③ 这就是**主奴辩证法**。黑格尔的这个主奴辩证法，被拉康断言为自己每一个理论逻辑环节的关键之处用来"把握方向"的东西，因为正是它才"推断出我们的历史的整个主观和客观的进程"。他深刻地评论道：

---

① 黑格尔：《精神现象学》，上册，商务印书馆 1979 年版，第 130 页。

② A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 26. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑，广西师范大学出版社 2004 年版，第 434 页。

③ A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 20. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑，广西师范大学出版社 2004 年版，第 428 页。

> 在这里自然个人是无足轻重的，因为事实上面对死亡中加于他的绝对主人，人的主体是无足轻重的。只有通过别人的欲望和劳动的中介人的欲望才能得到满足。如果在主人和奴仆的斗争中涉及到的是人对人的承认，这种承认是以对自然价值的否定来宣布的。不管这种否定是表达在主人的肃杀暴政中还是表达在劳动的生产暴政中。①

现在，我们不妨把讨论的视线焦点移到柯热夫和伊波利特对《精神现象学》的诠释语境中。伊波利特说，人们总是将黑格尔与提出了人的个体存在的克尔凯郭尔严格对立起来，而他认为，至少在《青年黑格尔的神学手稿》和《精神现象学》中，黑格尔直接突显了其与"现代存在主义者相似的"作为个人存在的**存在**概念。② **请注意，他们此时重新诠释黑格尔的主要意图是指认黑格尔哲学与存在主义的逻辑十分接近。这种理论意向发端于法国存在主义哲学家华尔的诠释逻辑。**③ 我发现，他们主要都在关注《精神现象学》中的主奴辩证法，其中又尤以我们方才讨论过的自我意识和欲望概念为核心问题。

在柯热夫的眼里，黑格尔《精神现象学》的主旨并非传统黑格尔哲学研究所指认的那种精神意识的"胚胎学"，相反，黑格尔的真实目的是想认识作为自我意识的个人主体。**真正熟知黑格尔哲学的人会晓得，这种解释是新人本主义的武断和故意。**在柯热夫看来，黑格尔拒绝承认纯粹的、自律的、独立于特定历史情境中的自我主体，在他的批判性逻辑中，自我意识只有当意识的对象不再是无关的自然物质(客观意谓性)，

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 118 页。

② 伊波利特：《马克思与黑格尔研究》，《新黑格尔主义论著选辑》，商务印书馆 2003 年版，第 420 页。

③ 让·华尔(Jean Wahl，1888～1974)法国现代存在主义哲学家。1929 年，他出版了《黑格尔哲学中的苦恼意识》一书。

而是在为我关系中的**另一个**自我(他者)时才被建构起来。所以,柯热夫大段引述了青年黑格尔的表述:

> 人就是那个夜晚,那个在它的朴素中包含了一切的空无:很多无穷多的表现、形象,没有一个会直接与它相联系,但也无一不在。这就是夜晚,存在于此自然的内在——纯粹的自我。在某些变幻不定的表述中,到处是夜晚:此处一个流血的头颅突然被射中,彼处一个白色的人影瞬间消失。当我们在眼睛里观察人类的时候我们看见了夜晚,那个使我们害怕的夜晚:世界的夜幕在我们面前升起。①

以上是从青年黑格尔1805年所作的一个简短演讲中摘录下来的一段话。不过,被柯热夫引述的黑格尔这段话弄得神魂颠倒的法国思想家倒真不在少数,阿尔都塞、巴塔耶、福科和拉康无不如此。黑格尔的意思是说,相对于自然物质的实在性,人的存在是一种看不见实物的无,也是一个改变自然的否定性的黑夜。巴塔耶的理解为:"人劳动和奋斗,改造了现存所予物,改造和破坏了自然,创造一个并不实在的世界。"②人的这种存在更多地是一种精神的内在关系。具体到此处的语境中,指的即是自我意识之间的关系。所以,伊波利特说,"只有两个自我意识相遇才可能存在自我意识,才可能存在人的存在。'我'在另一个我中自知,而另一个仍然是它自己"。所谓的"另一个",正是拉康后来的小他者逻辑雏形。并且,"人的自我意识首先是欲望,而欲望是无止境的。……

① 黑格尔:《耶拿精神哲学》,转引自《黑格尔的幽灵》,南京大学出版社2004年版,第226页注1。

② 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》,吉林人民出版社2003年版,第268页。

所以，自我意识，也就是自我欲望只有面对另外一个自我意识才能从普遍生命中脱颖而出”。[1] 于是，作为欲望者的自我意识总是试图置另一个欲望者于死地，并且，这种死亡和否定性恰是人的自为存在的内在规定。伊波利特也坦承，自己这是在向面死而生的存在主义哲学靠拢。不过，也有人认为，伊波利特对黑格尔《精神现象学》的解释更关注其中的“苦恼的意识”。

在这一点上，柯热夫与伊波利特的观点非常接近，他认为人的每一存在，作为自我意识的存在都意味着欲望，甚至是以欲望为其存在前提。正是由于欲望，“人才得以成形，并作为一个‘我’向自身和他人显现”。[2] 因此，要想成为真正意义上的人，就必须超越动物的保存生命的生物性欲望，而去追求自己的非生物的欲望。与生物性欲望的对象性关系不同，也与人求真的对象性认知关系相异，作为自我意识的人的欲望指向一种非实体的、空无的和超越性的主体**关系**。这个关系就是黑格尔意义上作为自然实在层级中的黑暗和空无。

> 要出现自我意识，欲望就应该指向一个非自然的对象，指向一个既定现实之外的东西。现在，既定现实之外的唯一的东西就是欲望本身。因为作为欲望的欲望——就是说在它满足之前——仅仅是一个显露出来的无（nothingness），一个非真实的空洞性。[3]

---

① 伊波利特：《马克思与黑格尔研究》，《新黑格尔主义论著选辑》，商务印书馆 2003 年版，第 424 页。

② A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 3. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑，广西师范大学出版社 2004 年版，第 412 页。

③ A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 5. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑，广西师范大学出版社 2004 年版，第 413 页。

这个观点显然对拉康的欲望论产生了直接的影响。从黑格尔那里，我们知道人的主体性存在是不同自我意识之间的相对关系，而柯热夫说："真正和真实的人是他和他人互动的结果，他的'我'，以及他的自发观点是通过'承认'被中介化的。"[①]所以，人的欲望，不是一个既定的对象，而是"指向另一个欲望"，或者叫欲望着另一个欲望。用拉康后来的话语表达则是欲望着他者的欲望，此处的他者＝另一个自我。柯热夫甚至说："在众多欲望彼此相互产生欲望的时候，社会才是人类性的"。"我"渴求另一个欲望对自己的对象性承认，或者说，"我"的欲望的本质是"我"想成为欲望的对象。

> 要欲望另一种欲望归根结底就是要实现这一欲望：我的价值或我所"代表"的价值是另一种欲望所欲望的价值：我想要他将我的价值"承认"为他的价值。我想要他承认我是一个独立的价值。换言之，所有人类的人性的欲望，即产生自我意识和人性现实的欲望，最终都是为了获得"承认"的欲望的一个功能。[②]

如此这般的欲望才区别于动物，且独"属于人类"。欲望的本质是返回自身，是对特殊的主体确认的追逐。柯热夫认为："人的历史是被欲望着的欲望的历史。"这真是很夸张的说法。显然，话说到此，已经不完全是黑格尔的语言了，克尔凯郭尔式的存在主义的话语早已参杂其中。克尔凯郭尔用来拒斥黑格尔的法宝，正是个人不可替代的感性生存（欲望、痛苦

① A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 15. 中译文参见汪民安编《生产》第1辑，广西师范大学出版社2004年版，第424页。

② A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 7. 中译文参见汪民安编《生产》第1辑，广西师范大学出版社2004年版，第416页。

和喜悦)。曾经有人说,柯热夫是用海德格尔的话语来解读黑格尔的,我个人认为这话不准确。因为海德格尔并不热衷于主体的感性欲望。柯热夫说,在一个男人与一个女人的关系中,人们的欲望实际上并不是对方的肉体,而是他人的欲望本身,在爱恋之中,一个人是想要**被欲望**。[①] 这一论点后来被拉康发展成"根本不存在什么性关系"。显然,柯热夫和伊波利特将黑格尔的自我意识观念彻头彻尾地改装成了新人本主义式的个人主体的欲望辩证法。有论者曾经评论说,是拉康将黑格尔哲学"现代化了"[②],其实,这种对黑格尔的"现代化"起始于柯热夫和伊波利特,并且直到今天,齐泽克还在更加彻底和全面地将黑格尔的"现代化"进行到底。

另一个需要说明的问题是,我并不以为柯热夫和伊波利特对黑格尔《精神现象学》中主奴辩证法的说明发生了某种异质性的变化,就基本的逻辑线索来看,他们只是准确地转述了黑格尔,而并没有增加什么新东西。一些论者在讨论拉康镜像理论背景时,不是直接依据黑格尔,而是转引柯热夫复述的主奴辩证法,这种思路是有问题的。例如多斯说:"柯热夫强调人类的非中心化,强调黑格尔对形而上学的批判,并赋予'欲望'一词以优先权"。[③] 其实读过一点黑格尔原著的人都知道,在他的理念王国中,人类不过是绝对观念实现自己目的的"激情"式的工具,因此,"人类的非中心化"是应有之意。至于说到"意识的非中心化",情况会更复杂一些,准确地说,应该是自我意识的非中心化。当然,相对于绝对精神而言,任何形式上出现的意识现象(如苦恼的意识等)都只是绝对观念发展

---

① A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 6. 中译文参见汪民安编《生产》第1辑,广西师范大学出版社2004年版,第414页。

② 库兹韦尔:《结构主义时代》,上海译文出版社1988年版,第130页。

③ 多斯:《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社2004年版,第127页。

进程中的过渡性环节而已。可见，黑格尔和柯热夫二人与拉康的真实关系，应该是黑格尔的主奴辩证法直接影响了拉康的镜像理论，而柯热夫式的欲望辩证法只是中晚期拉康欲望理论的否定性背景而已。关于这一点，我们将在后面的讨论中做具体分析。

好了，令人期待的时刻终于到了，我们即将直接遭遇拉康哲学本身。

第三章　从自恋到畸镜之恋

来！给一把秘密钥匙。告诉你，镜子是死人进出的入口，你别跟任何人讲！

——约翰·考古特

黑格尔关系性的自我意识—主奴辩证法可谓是给拉康提供了一个重要的关系式，个人主体并不能自我确立，它只有在另一个对象化了的他人镜像关系中才能认同自己。可是，拉康远不能满足于此，他的新发现是，这种认同说到底却是以他者的镜像对主体自己的篡位式取代而告终的。我们知道，在黑格尔的上述理论中，欲望和劳动是这一取代关系的转换要件，可是，作为心理学家的早期拉康在继承黑格尔这份理论遗产时却直接抹去了关键的劳动，从而将延迟的欲望暂时悬置起来。当拉康用带有**超现实主义**色彩的镜子映射关系取代黑格尔的现实(劳动)关系时，就获得了一种反对弗洛伊德人格理论核心——**自我**论的有力武器。在他看来，自我并不是晚年弗洛伊德指认的由“现实的原则”组织而成的意识实体，自我实为一种超现实的幻像，因为它是一系列**异化认同**为基本构架的**伪**自我。这个真相，只有在人们“超越现实的原则”之后才能看到。

1. 拉康镜像理论的本相

1936 年，拉康提出“镜像阶段(Le stade du miroir)”理论，这是他全面深刻地研究弗洛伊德在精神分析理论中提出的心理发生和人格历史建构逻辑后发表的颠覆性观点。在这个问题上，拉康的传记作家们通常会更多强调被拉康作为问题导引的动物行为模式研究的基础作用，主要是儿童心理学家瓦

隆的动物与婴儿的镜像试验。[1] 也有人因此指责拉康所依托的实验心理学的基础已然过时。对此，我并不以为然。因为，科学家瓦隆的镜像试验对拉康来说，至多只能算是一个**经验性的**依托，仅此而已。此外，我还注意到弗洛伊德本人也直接谈到过幼儿的镜像游戏。[2]

我以为，拉康镜像论的主要出发点，是经由他自己改造过的黑格尔的主奴辩证法，其核心在于一种无意识的**自欺关系**。如前所述，拉康对人之存在论的理解基础正是马克思—海德格尔式的关系本体论。马克思认为，人（个人主体）的本质在其现实性上不过是其全部社会关系的总和，而海德格尔则干脆将此在（个人主体）直接认定为“在世之中”（通过上手物建构世界、与他人共在）的关系性存在。在此，马克思的关系性存在是直接肯定性的，而海德格尔的在世关系论则具有否定性的意味。上文我们已经专门交待过，这种主体确立中的关系本体论缘起于黑格尔，柯热夫和伊波利特的诠释并没有增添多少新的东西。然而，拉康要做的是进一步根本否定人之存在的关系本体论。奥斯本正确地看到，拉康实际上是在用黑格尔在《精神现象学》中自我意识辩证法的第一阶段的说明，“代替弗洛伊德（1910～1915 年）对于初级自恋的最初解释”。[3] 因为在这里，“黑格尔的承认概念与弗洛伊德的认同概念混而为一。黑格尔是促成拉康有关镜子阶段论述的灵感”。[4] 这是对的。在拉康的镜像说中，当 6～18 个月大的幼

---

① 瓦隆的心理实验主要是通过比较动物与幼儿对镜像的不同反应，确认人类主体早期心理发生过程中镜子反映关系的智能优势。其主要观点体现在《幼儿性格的起源》（1933 年）一书中。拉康对其的指认可见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 109 页。

② 弗洛伊德：《超越快乐原则》，《弗洛伊德后期著作选》，上海译文出版社 1986 年版，第 13 页注 1。

③ 奥斯本：《时间的政治》，商务印书馆 2004 年版，第 122 页。

④ 奥斯本：《时间的政治》，商务印书馆 2004 年版，第 125 页。

儿(尚无法有效控制自己的碎裂身体)在镜子中看到自己的统一影像时,即产生了一种**完形的**格式塔图景。这个完形的本质是想象性的认同关系,并且这还不是黑格尔所说的另一个自我意识,而是"我"的另一个影像。乍一开始,"它的对方"就变成了它的影像一幻像。旋即,他将这图景误认为是自己,此时发生的恰恰是弗洛伊德所讲的那个自恋阶段中自居(认同)关系的幻像化,在拉康的语境中,它是一种**本体论上的误指(méconnaissance)关系**。无疑,拉康已经清醒地意识到实体性主体的虚无,其中既包括弗洛伊德的生物性的本我(原欲),也包括自足的意识主体——心理自我。拉康既肯定马克思一海德格尔对人之存在的关系本体基础,但又冷酷地将这种关系本体论颠倒在证伪逻辑之中。

我们已经知道,在黑格尔《精神现象学》中那种"自我意识是欲望"的观念中,欲望是对另一个自我意识的对象性关系。我觉得,这一观点以及深化于自反性的主人与奴隶的辩证法关系是拉康镜像关系的真正基础。下文还将谈到,在挪用黑格尔主奴辩证法时,拉康同时还祛除了这一逻辑关系的历史性现实基础(对象性劳动),这种做法必然导致拉康哲学逻辑严重的非法性。拉康的做法十分彻底,他首先根本否定了弗洛伊德的本我,即生物学意义上的本能原欲,使个人自我的开端成为一个与生物存在链断裂开来的无。这倒暗合了黑格尔的人是一个自然意义上的"黑夜"或逻辑学开端上的"空无"一说。如此一来,本没有生物性本我的人最初就是在镜子里自己的影像中、在虚假的映像关系中建构心理人格的,而我们长期没有发现的事实是:**假象成了主人**。从而,弗洛伊德对自恋的规定——自我理想,即"个人主体期望自己成为的那类人"被在相反的否定性关系中指认了,弗洛伊德的自恋真的成了水中的虚假幻像之恋,这就使得弗洛伊德的"在世"自我的开

端必是一个空无。[1] 不过，这不是一个自我意识面对另一个自我意识，一个实体的主人对另一个实体的奴隶的征服，而是**幻像与空无的映射关系对“我”的奴役**，也才是拉康镜像说的本相。由此看来，拉康着实阴毒。也是基于此，他才得以在另一个更深的层面上拒斥了黑格尔。同样在这里，精明狡黠的拉康区分出了一个非语言的小他者，即一开始就做了本是“空无”的自我之主人的 a。即便在这个理论节点上，拉康也是独到的，他与列维纳斯不同，后者的他者理论中有他人，也有作为面貌和语言的他者，可是没有区分大写他者和小写他者。必须告诫一下，在研究拉康的他者理论时，如果不能区分大、小他者的异质性，将犯下一个致命的错误。[2] 这种小他者起初是镜像中那个无语的“我”的镜像，以后是母亲、父亲和其他亲人的面容（列维纳斯的“表情”），还有一同玩耍的小伙伴的行为和游戏，而伪自我正是在这种种**非语言性的另一个**（autre/other）对象性关系中被**现实地**建构和肯定起来的伪意象结果。此间的非语言即是小写性，并且暗系于将来他的那个无法被语言象征化的残渣的对象 a。小写他者总是以自己直观镜像与感性的他人面容为伍，可是，我们切不可将拉康的他者简单地比做他人。在这一点上，拉康绝对地异质于海德格尔、萨特和巴赫金。小他者固然还以形象为介体，但它并不是另一个人，也不是其他的人，在拉康那里，他者是存在之**缺失**！在此，小他者是那个“它”的缺失，以后，大写他者（象征性语言）将是物与人的不在场和死亡。

拉康将这个以对他人的感性形象反映关系为生存本体基础的“上手世界”称为**想象域**。当然，这里的“上手世界”并不

---

① 拉康正是在这个意义上，根本否定那种以“现实的自我”为核心的新弗洛伊德主义。

② 高宣扬先生在拉康研究上有不少精深的见解，可他却没有界划拉康理论中的大、小他者。参见高宣扬《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 376 页；第 405 页。

是海德格尔所讲的物性劳作，而只是某种主观的心理投射关系。这不是一个皮亚杰式的关于婴幼儿心理自我的发生学建构过程的肯定性描述，绝不能把“自我看作居于**感知－知觉体系**的中心，也不看作是由‘现实原则’组织成的”。[1] 正是在超现实主义的相同意向中，拉康拒绝把自我视为现实生活中不断建构发生出来的感知实体，即他与达利达成批判性共识的“构造主义”中的自我，反之，拉康非建构论地、批判性地揭露出一种真相(truth)：真实自我建构的**不可能**和现实自我的**被证伪**。波微说：“拉康的‘自我’(moi)是一种分裂的观点而不是一种稳定性的观点。”[2]这话是正确而深刻的。当然，与超现实主义相异质的是，拉康在此颠倒性地使用了超现实主义的意象性规定，原来在达利那里表达真实欲望的自主、自由和革命性想象力，被他隐喻成一种奴役性的他性。想象关系的实质成为暴力性、侵凌性的**先行的**形象－意象建构。**形象**(image)在这里指的又不是简单的外部对象，而是一种缘起于人的感性存在的构形物，具体而言，即是从人的镜像和他人的表情、行为中接受的一种非我的强制(或者叫“侵凌性”)投射。里德认为，拉康关于形象的学说受到了法国精神病学家卡普格拉斯的影响。[3] 这种投射最终形成了作为小他者**意象**(imago)结果的伪自我。拉康说，他最早是在对妄想狂的病例研究中意识到这种镜像伪自我的。[4] 意象往往意味着“我”对于小他者的自居(认同)关系，这一误认揭开了初入人世的个人在想象域中的人生骗剧。拉康的想象关系实际上是以误认为基始的，而正是该误认关系构成了其全部哲学的逻辑基础。

拉康此处的想象关系是一种本体论上的二元分裂关系，

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 96 页。

② 波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 24 页。

③ 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 27 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 59 页。

"这种关系变成人(与一切'他者')的各种关系的基础",[1]它也预示了人一生都不可避免的异化式的疯狂。显然,拉康这里的想象是一个广义的规定,其中并不仅仅包括对镜像的意象性误认和他人言行的联想式认同,一语概之,想象不仅是一个主观心理构成活动,同时也包含了感性行为操作中的现实模仿、类比和齐一化。与皮亚杰不同,拉康笔下孩子的心理建构过程不是从虚无的主客不分的状态中开天辟地(确认主体自我和确立非我的对象性客体)的,与弗洛伊德不同,拉康也根本不承认人作为基始存在基础的本能原欲("本我"),拉康的否定性想象关系使得个体主体的开端成了一个**无**,在世中的自我之形成变为无中生**伪有**。倒是有论者比较分析过拉康的"镜中映像"与柏拉图的"岩洞映像"和弗洛伊德的"水中映像"(那喀索斯的水中倒影自恋)的关系,[2]那本应是十分有益的研究,可是,最后得出的研究结果却似乎恰好说明研究者没有能真正理解这三种模式的根本异质性。这是由于,柏拉图的洞穴说属于哲学认识论的平台,洞中光影不仅仅是主体自我的"映像",而且是太阳之下的整个世界从洞中投向岩壁的伪像;弗洛伊德的水中倒影是喻指个人自我映射式的自居性的自恋关系,但是,在弗洛伊德那里,自恋是认同性地真爱自己,而非对他者的异恋;可拉康此处的镜像之我,却是对自我的谋杀。这种自杀不是缘起于镜中直接的映像,而是对镜像发生的误认性的形象—意象—想象。人之走向现实的自我,恰恰是人生这场没有终点的大骗局的开始,人的成长,不过是在走向异化的"想象的功能"。所谓的想象的功能,也就是"幻觉在经验的技术的在心理发展的不同阶段上构成对象的功能"。[3] 想象

① 库兹韦尔:《结构主义时代》,上海译文出版社 1988 年版,第 142 页。

② 方汉文:《镜子阶段与文化心理主体认证的联系》,《吕梁高等专科学校学报》1999 年第 3 期,第 31～33 页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 251 页。

的功能关系好比一串冉冉升起的肥皂泡，它凭借亮晶晶地映照人的影像而维持着，虚幻的意象关系则是其中不断吹进的空无一物的名叫“自我”的气体。后来，在象征域中，这种易碎的气泡又变成了由不朽的语言硬壳编织起来的一具空心人，而这个内里空无的东西就被叫做主体。拉康的理论总是让人晕头转向，我时常忍俊不禁地发现，在拉康每一个独到的理论后头，都会有一众学者亦步亦趋地自以为是在追随或者拒斥拉康，其实是一头雾水地被他弄得稀里糊涂却不自知。譬如伊格尔顿，就竟然将拉康的想象域说成是自我和客体在一个“封闭的圈子中”相互不断转化的过程。①

拉康镜像理论另一个重要的内里逻辑是以形象—意象—想象为基座的**小他者伪先行性论**。通过引言中的讨论，关于这种伪先行性的强暴特征与海德格尔的褒义先行性之异质性，我们已经有所了解。通俗地说，拉康的先行性指的是一个不是我的他物事先强占了我的位置，使我无意识地认同于他，并且将这个他物作为自己的真在来加以认同。结果，我不在而他在，他在即伪我在。拉康后面所说的镜像小他者和他人之面容的小他者都具有这种先行性。无论是镜像之我，还是众人面容之我，其实质都是以某种**形象**出现的小他者倒错式的**意象**，在先行到来的强暴性意象关系中，虚假的自我在“自恋式”伪认同的**想象**关系中被建立起来。这是一个暴力性的伪自我建构的逻辑三段式。我注意到，杰姆逊忽略了这个形象—意向—想象的先行性的“三位一体说”，而将其简化为所谓“形象第一性”。② 拉康说：“主体的历史是发展在一系列或多或少典型的理想认同之中的。这些认同代表了最纯粹的心

① 伊格尔顿：《二十世纪西方文学理论》，陕西师范大学出版社 1987 年版，第 180 页。

② 杰姆逊：《拉康的想象域与符号界》，载《晚期资本主义的文化逻辑》，三联书店 1997 年版，第 214 页。

理现象，因为它们在根本上是显示了**意象**的功能。”[1]意象的本质正是对那个先行**占位**的小他者的认同，自我是一种对篡位的小他者镜像的心像自居。“意象则是那个可以定义在想象的时空交织中的形式，它的功能是实现一个心理阶段的解决性认同，也就是说个人与其相似者关系的一个变化。”[2]拉康之所以在逻辑层面上将这一领域指认为想象域，目的也是想直接说明自我建构的主观性和虚假性，而小他者的强暴式的伪先行性，则是这种想象域的本质。

其实，倘若我们要现象学地逃出拉康的语境，就需要看清楚拉康逻辑的某种理论僭越。因为，即使我们承认拉康那个镜像关系的发生是可能的，那它也一定不会是一种孤立出现的东西，离开了主体真实生存的一定的历史性现实行为（如皮亚杰正确指认的个体主体早期的感性行为的建构，黑格尔、马克思和海德格尔正确指认的劳动生产与主体建构的本体性基始关系），单凭纯粹主观的镜像、形象和想象，主体是无法认同自我的，哪怕是拉康所说的伪自我。其实，黑格尔那个奴隶与主人的辩证法倒是保持着与现实历史的真实关联，它只是黑格尔借历史来讲一段自我意识（人与人）之间的辩证关系，简单地将其倒转或泛化是不现实的，因为每个时代有每个时代的人类生活，自然也有每个时代不同的主体与他者关系。并且，“镜像”关系也一定是一个**历史性的**事件，即便承认“伪自我”的发生，其形式也必定是迥异的。比如原初民的水中倒影之镜像、中国古代的铜镜之像、欧洲古代的平面玻璃镜和今天的数码影像之境的历史性差异是巨大的。[3] 拉康的逻辑是没有任何历史感的。

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 184 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 196 页。

③ 参见由水常雄所写的镜子文化史论著《镜子的魔术》，上海书店出版社 2004 年版。

读者可能已经感觉到，以上关于拉康镜像理论的讨论过于形上，让人一头雾水、不知所云。下面我们就尝试进入拉康镜像说的具体语境之中，寻找进一步的答案。

2. 太虚幻镜中的“我”之诞生

1936 年 8 月 3 日 15 点 40 分，拉康向墨尔本第 14 届国际精神分析大会提交了阐释“镜像阶段”(the mirror stage)思想的第一篇论文。[①] 这是一个重要的历史时刻，因为此时拉康直接把矛头指向了弗洛伊德的自我说。更宽泛地说，从此以后，拉康自觉地“与所有直接从我思(cogito)而来的哲学截然相对”，[②]并从心理学－精神分析学的科学逻辑出发掀起了一场声势浩大的革命，令当代新人本主义的**个人**主体第一次真正面临了深刻的危机。

讨论进行到此，我们已经能够判定，自诩为哥白尼式革命的弗洛伊德的个人主体理论仍然是肯定性的，虽然他否定和分裂了理性主义的思(意识)之主体，但毕竟又重新确立了以本能原欲为基底的本我之现实实现——自我。在自我和本我的关系中，自我并未与本我根本脱离，虽然前者的确是本我与现实对象世界和他人的关系性结果，但这丝毫不能改变自我的根子仍深埋于本我之中这个确凿的事实。换句话说，弗洛伊德的自我主体总还是自足的功能性关系结构。“弗洛伊德将自我等同于‘感觉－意识’体系，这个体系是由机体得以适应‘现实原则’和器官的总和所构成的”，[③]它联结本我，并不断外化为超我。拉康倒好，他直接称晚期弗洛伊德的自我观念

① 此文后来遗失。1949 年 7 月，拉康又向在瑞士苏黎士召开的第 16 届国际精神分析学大会提交了一篇论文，题为《作为“我”之功能形式的镜像阶段》。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 89 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 184～185 页。

为“狂想”。[1] 从中，拉康对老师的真实态度也就昭然若揭了。拉康这一刀直指年迈的弗洛伊德人格理论的核心。[2] 拉康说，长期以来，弗洛伊德的这个自我“为意识所有，但不为反思所及”，[3]如今，该由他自己来进行真正的反思了。对自己的理论，拉康相当得意，他宣称自己关于镜像阶段的发明，已经可以“直抵一种理论和实践上构成阻力的核心”。此处所谓的核心，就是弗洛伊德以身体自恋和自我认同双重指称构筑起来的和谐的个人主体——“自我”。拉康认为，弗洛伊德的“**自我**是个功能，自我是个综合，一个功能的综合，一个综合的功能，它是自主的”。可是，坏就坏在这个自我犹如一个堆满了杂物的抽屉，虽然有用，但也常会蒙人。[4] 我已经说过，弗洛伊德常常让人们揭开帘子，看一看帘子后面的真相，可是拉康却直接宣称弗洛伊德的真相只不过是一面更坏、更能骗人的帘子。

拉康之所以将弗洛伊德的自我观念称为骗人的现象，是因为那个人人都认可的从“原生的”本我到自我(超我)的个人主体其实并不存在，这种并非故意欺骗的事件无意识地掩盖了一种缺失。什么缺失？即原初“我”的虚无！这是一个本体论上长期被遮蔽的重要缺失。拉康说：“掩盖这个缺失是主体欢快的秘密”。[5] 他的言下之意在于，一直被人们误认为是独立存在的个人主体(自我)其实是一个幻觉意义上的想象骗局，“我”从一开始就是一个空无，它不过是“一个操作性的观念”[6]，其实质是我们将一个开端上就是假相的镜像误以为真实存在的个人主体。拉康认为，弗洛伊德假设的自我之发生实为一种**意象中的**开裂，这种开裂从来没有形成过一个自足

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 59 页。
② 这一年，弗洛伊德正好 70 周岁。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 104 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 405 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 63 页。
⑥ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 405 页。

的主体，反而造就了一个更加阴黑的舞台。**有时，拉康也称其为“与生俱来的开裂”**。[1] 以后，在这个被称为主体的舞台上上演的将是穷尽个人一生的伪我与他者争斗的悲剧。这个镜像最初是镜子中的“我”的影像，尔后则是“我”周围众人（开始是其他玩伴的模仿性姿势的反应，然后是长辈、大人的存在）的目光、面相和形体行为构成的反射的镜式**形象**。请一定注意，这镜像虽然来自于外部的介体，可它始终依然还是个人自己的意象性的**自画像**。总之，这幅自画像的本质就是虚假的自我认同。“那就是我”，“我在这里和那里”的“我”实际上是一种以先行的**想象**为本质的反映性幻像，在这个镜像式的伪在中，根本不存在弗洛伊德所说的主体自恋和自我认同，而是存在论上的异化之无。每一个人，都将被自己的这幅自画像欺骗终生。“人类世界的本体论结构”就是拉康**想象域**的无之本体论。

拉康这里已经做了一个非常大的宣判：过去被人们自觉不自觉地视为个人主体的那个我，被笛卡尔作为理性之思起点的那个我，还应该包括第一个新人本主义先驱斗士施蒂纳笔下的那个“唯一者”的我，克尔凯郭尔口中的“那一个”真实的我，海德格尔的此在之我，统统都只不过是一种想象中幻在的“**理想我**”而已。[2] 弗洛伊德在肯定意义上的理想之我，在此畸变为否定性的伪我。非常可怕的是，拉康可谓是釜底抽薪式地斩断了当代新人本主义的存在论之根：**个人主体是不存在的**。根据常识来判断的话，这真是一通耸人听闻的奇谈怪论，不过，我们不妨还是先来看拉康的具体分析再做定论。

关于此，拉康有一段非常重要的表述：

一个尚处于**婴儿**阶段的孩子，举步趔趄，仰倚母

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 399 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 90 页。

> 怀，却兴奋地将镜中影像归属于自己，这在我们看来是在一种典型的情境中表现了象征性模式。在这个模式中，**我**突进成一种首要的形式。以后，在与他人的认同过程的辩证关系中，**我**才客观化；以后，语言才给**我**重建起在普遍性中的主体功能。[①]

依拉康的逻辑，这个伪我的发生，先是主体在想象域中镜子式地假自恋以及在他人的反指中被误认和物相化伪造，而后是在语言象征（能指链）的主体建构中彻底被谋杀。接下来，我们就先来看看悲剧开端的镜中幻像。

拉康所谓的镜子阶段其实是指个人自我初始建构的时期（拉康用“infans”来表示这种孩子的前语言时期），此时，个人主体第一次将自己指认为“我”。不过在拉康的眼里，这个自我的形成与以往一切肯定性的主体建构说，包括弗洛伊德的自我说完全不同，它的本质是“主体在认定一个影像之后自身所起的变化”，亦即所谓的**意象**关系。“镜像阶段的功能是意象功能的一个殊例。这个功能在于建立机体与它的实在之间的关系，或者说，建立内在世界（Innenwelt）与外在世界（Umwelt）之间的关系。”[②]然而，这种意象关系却是以**自我否定**的颠倒形式出现的：幼年的“我”在镜像中的异化认同（identification）恰是“我”之初始具象。这个意象的建构以牺牲内在世界（“我”）的对象化，即黑格尔意义上的本体异化为伪现实外在世界为代价。

其实，镜子[③]本身不过只是一个普通的物理反射板，它的功能也不过是把一个三维空间的实际存在转换为一个二维平

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 90 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 92 页。

③ 镜子一词的法语为“miroir”，英语是“mirror”，其词根是拉丁文“mirari”，原意为诧异。

面的图像而已。可是,镜子的反映图像是令人惊诧的,镜子的存在的确有着令人着迷的特性。当然,与东方古代将镜子神圣化的语境不同,“西洋镜”似乎始终处于一种妖魔化的情境之中。在古希腊神话中那个著名的那喀索斯(Narcissus)镜像故事中,水镜的出现,是人自恋和迷人自己的水中倒影变成水仙花而死亡的叙事。在基督教文化中,就有教条告诫人们切不可迷人镜像,因为镜子中“宿有死灵魂”,一旦人长久迷恋镜子,魂魄必将被魔鬼夺走。[①] 在一些艺术作品中,镜像往往与虚荣、死亡为伍,如郝特鲁斯特的《虚荣的寓意》和无名作者的《骷髅与裸女》。[②] 拉康此处的镜像语境显然与这种西方文化传统相关。

拉康有过一句名言:“人总是一个早产(prematurity)儿”,因为相对于生下来就会水的鱼儿和生下就能站立的小马驹而言,初生的人类实在太懦弱了。雅斯贝尔斯也指认过这一点。[③] 里德说:“如果仅靠自己,婴儿可能会死亡。他们出生得太早了。呱呱落地的时候,他既不会走路,也不会说话,对自身的运动机能只有很少的控制力,从生物学的意义上说,他们发育得很不完全。”[④]用拉康自己的话来说,则叫“动力无助(motor helplessness)”状态。拉康发现,个人对自己的源初认识,发生在婴儿6～18个月生长中的镜像阶段,那是一个构造“我”——伪自我中心起始的**本体建构**过程。[⑤] 拉康认为这是人作为**类**“过早出生的一个后果”。[⑥] 起初,婴儿的知觉生发于

---

① 由水常雄:《镜子的魔术》,上海书店出版社2004年版,第175页。

② 参见由水常雄《镜子的魔术》,上海书店出版社2004年版,第182～185页的例画№96～99。

③ 雅斯贝尔斯:《雅斯贝尔斯文集》,青海人民出版社2003年版,第172页。

④ 里德:《拉康》,文化艺术出版社2003年版,第16页。

⑤ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第90页。我们已经指出,拉康的镜像说,只是借用了心理学家瓦隆关于动物与幼儿镜像行为观察的一个心理实验。

⑥ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第193页;第412页。

襁褓和摇篮里主客不分的混沌中，他(她)无法界划自己的身体与妈妈、外部世界的区别，所以他会吸吮着自己的指头和被角，将它们当成妈妈甘甜的乳头，他(她)无法知道自己可以看到正在乱动的小脚丫是自己的，他也无法协调自己复杂的身体行为，包括排泄和进食。这是一个康德的先验时空和理念构架没有座架之前的碎裂的感性世界！拉康常常指认这种原初性的“破碎的身体(the fragmented body)”。**按拉康的说法，这个“破碎的身体”将犹如一种终生无法治愈的创伤，时时在成年以后的主体梦境之中浮现。**那个将来要被叫做“我”的小家伙静静地躺在那里，可是他并不知道存在一个“我”。**我们马上还将看到，其实这个“我”早在尚未出世之时就已经被他人先行命名，之后还会在言语的询唤中日益被建构成主体。**6个月左右的时候，孩子仍然躺在妈妈怀里，但已经能在镜子中看见一个自己之外的先行的影像，一个用自己的眼睛看到的**总体**影像，一个自己身体之外的“其他”或者“另一个”(other)不同于妈妈，并且与自己身体上所有可以看见的部分的行动完全同步的镜像。[①] 原先，孩子只能看到以自己鼻子为中心点的一幅破碎的视图，但那时当他将鼻子向前伸出的时候，

> 我们所有的其他东西：手，脚，心，嘴，以至眼睛都不愿跟着去，这就受到了合作破裂的威胁。一旦感到了这威胁的恐慌，就要采取严厉的措施。凝合起来！也就是说，求助于镜子的蜜月为之欣喜的形象的力量，求助于左边和右边的肯定了的神圣的结合，虽然如果主体仔细看一下就会发现它是次序颠倒的。[②]

① 拉康说，幼儿在最初的几个月里能区分人形，而从第10个月开始就能辨识人脸。拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第109页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第413页。

拉康说，与动物（如猴子）对镜子形象稍纵即逝的兴趣不同，面对镜中的影像，孩子“会由此生发出一连串的运作，他要在玩耍中证明镜中的形象的种种运作与反映的环境的关系以及这复杂影像与它重现的现实的关系，也就是说与他的身体、与其他人，甚至与周围物件的关系”。[①] 他既会去确认镜子后面有没有其他东西，也会在镜子前面确认自己身上可直视和不可直视的部分，同时还会确认镜子中的一切物体影像和现实物的映射关系，最终，他会得意地一笑，彻底确认那个镜中的“他”就是“我”！显然，拉康这里的镜像实际上并不是常识中的照镜子，而是一种本体论的意向性整合，一种对自己先行总体性的镜像占有，或者叫“变身的活剧”。拉康后来曾经将这个过程指认为“双重镜像认同”：一是孩子对自己肉体统一性的想象性认同；二是从小他者那里获得的自我认同。[②] 其实，我本人就不记得这个认同过程，在女儿的身上也没有直接实证过这一现象。是不是每一个幼儿都能记得这个镜像认同过程，甚至是不是每个人都有过这个独立的镜像阶段并不重要，因为这其实只是拉康的一个哲学隐喻，拉康只不过想借它说明个人自我自欺性确立的一个必然环节。我想到的问题是，肉体的“我”6个月大小以前的确不能协调自己的肉体，可后来他真的协调了自己的肉体，那时候已不再是一个镜像，而是他能用手在统一起来的物质实体上的整体，以及在存在中统一起来的行为整体。这个非想象的行为总体与镜像关系的关系究竟是什么？这就是拉康看不见或不想看见的东西。拉康说，这是一种“胜利地”**占有**形象的过程，孩子“附带着伴随它的兴高采烈的哑戏，还有在极迅速地验完了镜子背后没有形象之后时在镜像认同的控制中的那种戏嬉的迎合”。[③] 里德

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第90页。

② 安德烈：《女人需要什么》，天津人民出版社2002年版，第126～127页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第192页。

曾经分析过，在生物学语境中，“生物融入自己所在的环境”是一条自然法则。而拉康则进一步将这一观点发展成：“生物对外在于自身的形象能以一种类似想象的方式加以占有。”[①]这个**想象的方式**很关键。拉康正是用它命名了自己对主体误认和错位的第一个阶段：**想象域**。这也是人在自己最起初的成长期中，首次成为发自自身的声音、行为的自主主体和这个统一肉体的主人。依海德格尔的说法，这是个人此在（自我）的**第一次存在**或者**在场**（Anwesenheit）[②]，虽然这还是所谓的“自我”弱弱的初级形态。然而，喜滋滋的个人并不知道，就在这种看似成功的确认间，他已经无意识地杀死了真正的**自己**。当然，我们这里讨论的是正常人（伪）自我的建构过程，而在精神病患者那里，这种“被割裂的身体”将重新再现。拉康从超现实主义的绘画作品中直接引入了这个重要概念，[③]也就是说，主体的解构（精神主体的分裂）将直接表现为身体的断裂以及语言话语掌制权的沦丧。

3. 小他者影像中的异恋

我们已经知道，拉康的镜像理论并非实指真实发生的感性“照镜子”，不是实指孩子与镜子反映成像的现实关系，这已经是一种本体逻辑上的哲学隐喻。我注意到，拉康将这个镜像之我的确认视为一种从视像开始的保证自身连续性、统一性心身整体的视觉**格式塔**（Gestalt）建构：

> 主体借以超越其能力的成熟度的幻像中的躯体的完整形式是以格式塔方式获得的。也就是说是在一种外

① 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 18～19 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 32 页。
③ 波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 30 页。

> 在性中获得的。在这种外在性里，形式是用以组成的而不是被组成的，并且形式是在一种凝定主体的立体的塑像和颠倒主体的对称中显示出来的，这与主体感到的自身的紊乱动作完全相反。……这个格式塔通过它体现出来时的两个特征，象征了**我**在思想上的永恒性，同时也预示了它异化的结局。并且这个形式还孕含着种种转换，这些转换将**我**与人自己树立的塑像，与支配人的魔影，以及与那个自动机制联结起来，在这种机制中人造的世界行将在某种多义关系中完成。[①]

这是一段极为经典的表述。当自身与外部现实都还处于无法界划的非统一状态中的婴儿在镜子中看到相对稳定的自己的影像时，意象性地实现了一个**自欺性的格式塔转换想象场**，这个新的建构物就是**他者**。请一定注意，镜像本身不是他者，他者是一个**意象结果**。在这里，孩子误将这个并不是自己的“他者”(第一个小写的他者 autre/other，拉康取其法文第一个字母 a，为了区别起见，我们可以把它叫做**小他者** I，这时的他者是一个长着“我”的脸和身体影像的**映射幻境**)认同为“自我”(作为 a 的视觉格式塔心像的 a′)，这是一种自恋式的虚假自居。[②] **请注意，格式塔心理建构在拉康这里经常承担一种否定性的造假使命**。拉康也曾提及，这种主体自我的格式塔伪建构的动因就是基于一种幼儿欲图摆脱几个月来机体行动不协调之苦恼的“情感动力”。**下面我们还要讲到，拉康的认同观与弗洛伊德正好是相反的，对象性认同不是肯定性的主体自我之建构，而是一个骗局**。在这里，“主体将自己从根本上与自己身体的视觉格式塔认同起来，相对于他行动上还存在的严重的不协调而言，这个格式塔是一个理想的统一，是个有

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 91 页。

② 关于这个 a-a′的关系，请参见拉康那个著名的 L 图式。本书第 295 页。

益的**意象**”。[1] 这里原意是说，相对于幼儿在现实肉身中的不和谐而言，这个意象是一个完整的“我”的“设定的和谐”，然而，这个格式塔心理构形(formation)中的理想镜像却是一种欺骗。[2] 巴赫金在讨论成人的“对镜自顾”时，也谈到了镜像的部分虚假性。他说，在镜像中“我们看见的是自己外貌的影像，而不是自己外貌中的自己，外貌没有包容整个我，我是在镜前，而不是在镜中；镜子只能为自我客体化提供材料，甚至还不是纯质的材料。我们在镜前的状态，总是有一些虚假”。[3] 这就是最初的那个“理想—自我”(弗洛伊德原词为 Idea-Ich，后来拉康用 im 来表示)，自我(moi)正是这个**先行被看见的**“理想—我”的形象。必须注意的是，与弗洛伊德的语境不同，拉康对“理想—我”的使用已经具有了贬义，理想化即意象中的误认，其中已经内含了虚假的成份。当然，这对于孩子从前无法协力的破碎世界是一个根本性的改变。“自我形成的原型虽然是以其外在的功能而使人异化的，与它相应的是一种

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 110 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 62 页。

③ 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 372 页。巴赫金(Bakhtin，Mikhail Mikhailovich，1895～1975)，前苏联著名文学理论家，20 世纪最杰出的思想家之一。1895 年 11 月 17 日生于奥勒尔市一银行职员家庭。1918 年毕业于圣彼得堡大学文史系 。后曾在维尔城一中学任教，1920 年秋转往维捷布斯克教授文学和美学。从这时期开始了哲学和人文科学诸多领域的研究工作。1923 年因病辞职治疗。1924 年去彼得格勒供职 。他前期著作有《艺术与责任》、《语言创作的方法问题》等。1929 年发表的《陀思妥耶夫斯基的创作问题》(1963 年修订版更名为《陀思妥耶夫斯基诗学问题》)，是他的主要力作，书中提出“复调小说”理论，为他获得世界性声望奠定了基础。他 30 年代写成《拉伯雷与中世纪和文艺复兴时代的民间文化》。1945 年起应邀到摩尔达维亚师范学院任俄罗斯和外国文学史教研室主任，1961 年退休。其间同时进行他所称的“元语言学”研究。1969 年起定居于莫斯科。1975 年 5 月 16 日巴赫金因病逝世于莫斯科。他的研究成果死后被编成论文集《美学和文学问题》和《语言创作美学》出版。巴赫金的思想直到 20 世纪 70 年代才被介绍到西方，因此他在《审美活动中的作者和主人公》一书中所讨论的镜像—他者(другой)理论不可能直接影响到拉康。所以，我们此处不打算专题性讨论巴赫金的理论。必要的话，我们会在具体讨论中织进巴赫金相关的分析。

因安定了原始机能混乱而来的满足。"[1]孩子正是通过外在于自身的形象来认同自己的，不管这个形象是真实的镜像，还是另一个小伙伴的形象，"一旦我对某一外在形象产生认同，我就可以做我以前所不能做的事情"，原因在于，这个"看起来很完整的形象能让我用新的方式控制自己的身体"。[2] 这就是拉康所说的通过"另一个"形象（小他者 I）来实现的意象功能。可是，孩子并不知道，在这个整体性和自律性的想象外观中，他恰恰在无知的误认中失却了自己。这个同一性，恰恰是负面的幻像（negative hallucination）。请注意，在此孩子并不知道镜像的虚幻本质，幻像的本体意义恰恰在于它被误认为是真实。[3]

还有一个需要说明的问题：拉康反复说起的孩子身体的破碎与世界的分裂，指的并非孩子的真实肉体的破碎以及外部世界的混乱，因为不管有没有照镜子，正常孩子的肉身依然是完整的，每一个新生儿来到的人类世界也的确是有序的，拉康所说的破裂是指一个婴幼儿在初次面对这个世界时，从感性行为和心理结构上建构主体和客体的艰难过程。在皮亚杰的儿童发展心理研究中，我们可以看到这个心理现实相反的肯定性建构过程。

可是，这种想象式的总体性认同必然需要付出代价。因为孩子统一自己的肉身，协调自己的行为机能，是以一种**本体上的异化**为前提的。这是人类个体存在中发生的第一个异化。这种根本性的异化似乎始终与人的存在形影相随，在后来的象征域中，主体使用语言符号统一世界与自身的社会文化实在，却失去了存在本身，因为语言即主体存在之死，是异

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 112 页。

② 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 19 页。

③ 有的论者认为，拉康的镜像之虚幻性在孩子那里是被自觉意识到的。这显然是不准确的。参见高宣扬《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 382 页。

化之异化(第二个本体异化即主体异化)。在此处,镜像异化只是第一个本体异化(自我之异化)的**第一个层面**。镜像式的想象认同,"造成了一个只有身体和器官、却缺乏一种现象学的中心"的世界,个人至多是一种"镜像与自身的叠加"①。在这里,自我通过投射于非我的对象(镜像)或**另一个**人来反射自己,然而,"主体被自己镜中的形象迷住了"②!这就好比那喀索斯看见水中自己的倒影时被深深迷住的情景。"他疯狂地跳进去,将外部的他者的铠甲披在身上,把自己的形象完全隐没其中。"③就像我们已经多次说过的那样,孩子并不知道,在认同于镜像的同时,失却的正是自己。波微说,在孩子那里,"身体曾一度似乎是被四分五裂的,散布得到处都是,而与这种记忆相关联的焦虑,点燃了这个人体的欲望,去成为一个安然的身体之'我'的拥有者和居住者"。然而,年幼无知的孩子哪里能知道,这其实是一种"身体的复杂几何学,作为一种诡计、一种欺骗、一种诱饵而加诸个人的镜像作品",他深深地误陷于这个陷阱之中。④ 他并不知道,这个形象"向人表露了它的致命的意义,同时还有死亡:它存在着,但是这个形象只是作为他者的形象而交给他的,也就是说是从他那里夺过来的"。⑤ 一面是破碎的真实肉体,一面是异化的同一性形象,孩子义无反顾地扑向了异化的影像。福原泰平有一个挺形象的比喻,他说,孩子在"镜像阶段中欢喜的瞬间,就像偷吃禁果的亚当和夏娃被逐出伊甸园一样,也是踏上去往失乐园的踏板

---

① 杰姆逊:《晚期资本主义的文化逻辑》,北京三联书店1998年版,第212~213页。

② 杰姆逊:《晚期资本主义的文化逻辑》,北京三联书店1998年版,第216页。

③ 福原泰平:《拉康——镜像阶段》,河北教育出版社2002年版,第44页。

④ 波微:《拉康》,昆仑出版社1999年版,第26页。

⑤ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第93页。

的一瞬”。[1] 这也就构成了拉康第一幅人间**现实**世界的图景，即那个被他命名为**想象域**的世界。在1953年的罗马演讲前后，拉康开始使用原来与镜像阶段基本同质的“想象域”范畴。这是一个以伪主体(自我)与小他者构成的想象性的**二元关系**(dyadic relationship)为主要视轴的**伪世界**。

这哪里是弗洛伊德所说的什么主体认同和**自恋**？如果自我是自恋的基础，而自我却又是以异化式的镜像认同为前提，那么自恋就不过是“人类个体将他自己着迷于一个从他自己异化出来的意象上”罢了，人迷上的是一个虚幻的镜像，开始了一段异化之迷恋的**异恋**。在拉康眼里，弗洛伊德的自恋实为“自恋幻像”，伪自我的“人生是以自恋幻像来编织其最‘现实’的坐标的”。[2] 在这一点上，拉康不同于超现实主义，他不是简单地否定现实，而是着手从根本上说明现实本身的虚幻性。依拉康的逻辑，现实本身倒是超/非现实的。拉康似乎的确解决了弗洛伊德提出的自恋基础问题，可却是以一种颠覆的方式来回答的。在此，主体已经将自己的起源渡让给了一个不是他自己的他者。那喀索斯恋上易碎的水中倒影而死，倒真的隐喻了这个异化事实。[3] 我以为，拉康的异化规定显然来自黑格尔，在弗洛伊德的自我论中我们看不见这个字眼。可是，拉康的这个异化规定却彻底否定了经典异化逻辑[4]中的

---

① 福原泰平：《拉康——镜像阶段》，河北教育出版社2002年版，第45页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第150页。

③ 弗洛伊德的自恋(narcissisme)一词就取自希腊神话中那个叫那喀索斯(Narcissus)的美少年，因对自己在水中的倒影产生了爱情，最后憔悴而死，变成水仙花。拉康其实巧妙地利用了这个故事中的隐喻，水中的倒影是虚假的镜像，由于小他者的先行占位，自我在虚幻的想象中死去。

④ 在黑格尔的异化逻辑中，抽象的理念要实现自己必将物化(沉沦)为自然、社会历史的物性存在(第二自然)，然后再扬弃对象性的异化复归于绝对观念。青年马克思的劳动异化逻辑也有着本真劳动类本质—劳动异化—扬弃私有制和异化复归人的本质的三段式。而到了荷尔德林—海德格尔那里，在世的物性不归途终将会有诗意的“回家”之乡愁。

复归之路，这即是说，非我不可能再扬弃性地复归主体，因为自我的原初本就是一个空无，从此，黯淡的人生将永远被一种阉割了海德格尔—荷尔德林“乡愁”的永恒的悲剧命运所笼罩。[1] 人，本来就没有真的家园，所以也就根本不存在回家的路。从呱呱坠地的那一刻开始，我们踏上的就是一条真正的不归途。这也是后来拉康那个不可能的存在之真和齐泽克那以不可能性为基底的后马克思革命观的逻辑起点。

> **镜子阶段**是场悲剧，它的内在冲劲从不足匮缺（insufficiency）奔向预见先定（anticipation）——对于受空间同一性诱惑的主体来说，它策动了从身体的残缺形象到我们称之为整体的矫形形式的种种幻想——一直达到建立起异化着的个体的强固框架，这个框架以其僵硬的结构将影响整个精神发展。[2]

因为自此，从人最早建构自己的原初起点开始，就上演了一场他永远不以自己本身来度过一生的悲剧。在研读拉康的这近两年中，我的不少学生中途放弃，他们都不愿意跟着我往下读，因为拉康的宣判着实令人恐惧，那是一种对人生几近绝望的悲观。不管是真是假，拉康冷冷的声音似乎如同人生舞台上别具深意的画外音，始终在宣布我们从来没有自己在场过。时常，当我们在生活中遇到一个相似的例证，便会深深地恐慌一阵。在此，主格的“我”已经是一个失却了自己存在的异化身份——不是弗洛伊德以为的那种自足自我，而是虚假的“自映的**我**”。[3] 由此，弗洛伊德所说的那个“自我”则被逐放

---

① 波微十分正确地看到了这一重要异质性。他是通过比较拉康的异化与马克思的异化理论的差别达及这一点的。参见波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 27～28 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 93 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 94 页。

为一个**无名的镜像他者**。这是一种“存在的否定性”。由此，主体在开端上就是一个**空无**。里德曾经阴郁地对此加以评论，他说：“自我总体像一个不可信的代理，它的作用就是掩盖统一性缺乏这个令人不安的事实。”[1]无，是个人自我主体的真正基始。拉康自己说：“自我的作用只是为了用对话语来说最根本的抗拒来掩盖主体的位移。”[2]以自我之名占据主体初始位置的，从一开始就只是一个“替身”和代理。当这个作为替身的伪自我在场时，本我就被谋杀了，确切地说，是“我”的自杀。[3] 拉康继续冷冷地宣布道：“人在每个时刻都是以自杀来构成他的世界。”[4]在拉康那里，我们听到的总是这种阴森的论断，并且总是响彻在本体论的断裂之处。我们可以记着，这是个人主体第一次自杀身亡。人，“在出生时在人的想象功能取得了新的声誉之后接受了死亡的印记”。[5]

在这个发展的开始，基本是异化的原初自我就与基本上是自杀的原始牺牲联结起来了：这就是疯狂的基本结构。

这样在自我与存在之间的这个原始的不和谐就将成为基调，这个基调将穿过心理历史的各个阶段而回响在整个的声音阶中。[6]

拉康认为，镜像关系的本质是一种**负意象**，“我们有幸在

---

① 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 22 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 453 页。

③ 对于拉康的镜像理论，国内一些学者竟然将其指认为肯定性的“自我认同”和“自我意识”的主体理论。这是太离谱的错误诠释。参见方汉文《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海三联书店 2000 年版，第 32～33 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 121 页。

⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 363 页。

⑥ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 194 页。

我们的日常经验和在象征的效用的阴影中看到意象的被遮掩的面景的出现”，这个镜像就是我们所面对的“可见世界的门槛”，但这个入口一开始就通向异化之途。在此之后，个体与其自身还将处于永不一致的**异化命运**之中。[①] 杰姆逊说，这将造成“主体与他自己的自我或形象之间永远也不能沟通的鸿沟”。[②] 接下来，我们将看到，开始是镜像之意象物（小他者Ⅰ）之误认，尔后将是**他人**们对象性映现的形象（＝自我心像）建构起来的小他者Ⅱ之暴力，而成人后的未来，则是语言构筑起来的大写他者之奴役和控制。高宣扬先生有一段评论是精到的，他认为拉康的他者是“以一种‘引导者’的身份，指引人认识自己、进行自我认同，并同他人和整个世界发生关系”。可是，这所有的认同和关系都是谋杀和欺骗！[③] 个人主体，从 a′ 到被斜线划去的 S，总是不断**死着**。下面，我们接着来看小他者Ⅱ导演的新一轮“完美的谋杀”。

4. 从镜像到面容：众人之镜中建构的异化主体

镜像阶段中的个人伪主体认同的另一个重要方面，是**他人之镜的**想象性误认，即面容（他者）形象的异化投射。这个“他人之镜”其实是我自己的概括。镜子在此已经成为一个隐喻，指代主体与小他者之间的一种关系性介体。在以后的象征域中，这个介体将是巨大的语言之镜。拉康将其称为“从镜面认同到模仿建议到仪容迷惑”，这一切都是个人自我对“映在镜中”的那个“我”的异化认同。这是第一个本体异化的**第二个层面**，即他人面相认同中发生的自我异化。以我的理解，除去镜子的影像，拉

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 91 页。

② 杰姆逊：《晚期资本主义的文化逻辑》，北京三联书店 1997 年版，第 211 页。

③ 高宣扬：《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 376 页。

康的镜像阶段还广义地泛指一种"主宰了童年的最初几年**众人**"所建构起来的众人的**目光**之镜。[①] 我发现,拉康关于镜像阶段中这个重要方面的论述被大多数论者忽略了,唯有福原泰平,提到了这个"第三人称的他者的目光"和"大人的视线"。[②]

拉康发现,在幼儿6个月到两岁半之间的成长期中,一种新的"人形**意象**"主导着他与其他人之间的关系。例如孩子与自己小伙伴的传递性意象关系,一个有意思的现象是:打别人的儿童说自己被打,看见别人跌倒却自己哭,[③]显然,他是在**他位**之中认同于别人之后来看仪容和表演的。此处,拉康发现了一种新的"自我"之对象性关系。换句话说,从镜子里错认了自己的伪自我,不久还会落到他身边的众人手里,他们以有声和无声的"面容"存在,每时每刻构成着一种个人主体"应该"成为的**形象之镜**。在这个形象之场景中,原先那个伪格式塔被再一次强化和重构了,相对第一次镜像误认而言,这里的形象—意象—想象逻辑还带有了直接的外部暴力特征。许茨将这种情境称之为"生平情境"(biographical situation),但在那里,许茨只是中性地指认说,这种生平情境中,父母亲和其他成年人的引导将成为我们最初的经验。[④] 巴赫金的观点可能更进了一步,他已经看到"这些通过他人所获知和预料的因素,都完全内化于我们的意识。……这些反映一旦在生活中固定下来,(有时确实也会如此),它们就会变成前进的止点、阻力,有时还会深浓缩化,以致于在我们生命的黑夜里生出我们的另一个人格"。[⑤] 他还说过,

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第84页。

② 福原泰平:《拉康——镜像阶段》,河北教育出版社2002年版,第49页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第187页。

④ 许茨:《社会实在问题》,华夏出版社2001年版,第4页。

⑤ 巴赫金:《审美活动中的作者和主人公》,《巴赫金文论选》,中国社会科学出版社1996年版,第356页。还需要注意的是,巴赫金此处并非仅仅是指孩童时期大人对其的影响,而是泛指一切个体之"我"从他人那里获得的影响。巴赫金这里使用的"他人"(другой)一词,就是英语中的"other"。但我注意到,他经常却是在他人的意义上使用此词的。

通过“虚幻的他人的眼睛，不可能看到自己真正的面貌，而只能看到自己的假面”。[1] 这个“黑夜里的另一个人格”和“假面”，显然已经带否定性的意味了。可到了拉康这里，他则完全将其判定为否定性的**暴力性侵凌**。关于这一点，大家可以回想一下我们在序言中提到的梅子的故事。比之于前面那个镜像说，对这种众人之看的暴力性悬设我们可能更为熟悉和感同身受一些。如果你是一个大学生，那你必定刚刚从这种父母、中学老师的暴力钳制中逃出不久，甚至至今还被拘役其中；如果你有了自己的孩子，那你正是那个不让孩子自己在场的凶恶他者之一。拉康说，这种新的形象使“一群人”在个人主体面前树立一种存在的榜样，这些人代表了“你”的自主性，并为“你”建构着生活的现实结构。[2] 你必须和应该**是**！这就是你的**理想**。**理想总是在他处的**。理想总是侵凌性的！这是非常可怕的一种理论指认。这是对布洛赫式的人本学逻辑的直接否定。当然，这种理想此时必是无意识的。里德曾经这样分析：

> 拉康将此称之为“**理想**认同”（an identification with *Ideal*），这里所说的“理想”不是指某种任何事物的完美或字面意义上的“理想”。这种理想是没有被意识到的。儿童并不会突然决定自己要成为某个长辈或某个家庭成员，而是把他（或她）自己小时候听到的话会混合在一起，形成无意识里的各种符号的核心。[3]

---

① 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 371 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 189 页。

③ 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 42 页。译文有改动。

开始可能主要是威严的父母，然后是身边一切可以教训他的人。大家都在看着他，并且这种目光并非是眼中目光的投射，而是一种镜像之看。[①] 这正是那个镜像中小他者的新生代，我们可以将其称为**小他者Ⅱ**。当然，它还是小写的 a。福原泰平在这一点上的理解是不正确的，他错将他人的目光当成象征域的起始处。其实在拉康那里，这种有面容的他人之看还是镜像阶段的想象域。象征域的真正边界是无脸的语言（能指）系统支配。固然语言已经出现了想象域的各个层面，可是此时真正起关键作用的还是想象功能。[②] 依拉康的说法，这种目光其实在一开始就已出现在镜像之侧：

> 在获致镜中身躯形象的欢悦中可以支配的是这个只露了个角的最易消隐的东西：目光的交换。这可以从幼儿转向那个以随便什么方式在帮助他的人的动作上可以看出，即使那个人只是在看他做这场游戏。[③]

拉康说："甚至盲人也是那儿的主体，因为他知道自己是别人目光的对象。"[④]谈到这里，我们已经不难看出萨特那个他人注视理论的影响了。巴赫金也深刻地看到，就是在成人镜像中，由于我们常常是想"通过他人和为了其他的评价自己的外貌"，所以，这个镜像中还有"第二个参与者"，即"一个虚幻的他人，一个无权威和无根据的作者，混入了自我观照事件；当我对镜自顾时，我不是一个人，我还有一个异己的心灵附

---

① 拉康说，孩子在出生 10 天开始就对人的脸面所形成的意象做出反映。参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 188 页。

② 福原泰平：《拉康——镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 49 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 63 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 64 页。

身”。[1] 其实，这种目光就是一种暴力性的压力。“一个严厉的长辈只要一出现就足以吓住孩子，你不需摆出惩罚者的架子：孩子早就看到了。这效力比任何暴行更持久。”[2]大人甚至不需要出现，只要有一声可能发自大人的响动声，已经足以产生这种暴力的威慑。*几乎所有正在上学的孩子们都有过这样的经历，放了学偷偷在家中看电视，一听到门铃声，就连滚带爬地去关电视，而后端坐在桌子前装出一副用功做作业的样子来。有一次，我在本科生的大课讲座上讲起女儿类似的经历，学生们都笑了，那是一种鼻子酸酸的会心苦笑——因为他(她)们都有过这样的痛。*

> 正是在生命的最初几年中仪容及威吓的经验中，个人才被导入掌握这些功能的幻像之中的。在这个幻像之中他的主体性一直是分裂的，这个幻像的想象教养被心理学家们天真地客观化为自我的综合功能。但是这个教养不如说是显示了使人进入那个主人与奴隶的异化辩证法的条件。[3]

看，拉康说这是**主奴辩证法**！*其实，这是在指证我们的父母与我们之间、我们与自己孩子之间的亲情关系啊！他们和我们都举着制造暴力的黑手。拉康逻辑中杀死自我的并不是什么外界入侵的坏蛋，**小他者**Ⅱ恰恰是我们自己最亲近的人制造并被我们认同的自我。这是拉康总在说人的自杀的原因。*在拉康看来，成长中的个人主体与他人的关系首先是一种带有“侵凌性”(暴力性)的微细的“情感交流”，这个“交流”

---

① 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 373 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 100 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 363 页。

往往以自己同类的感性形象的方式出现，这是一种现象学意义上的社会性的**意向**关系。“主体在他自己的情感中认同于他人的形象，而他人的形象在他身上抓住了这个情感。”[①]关键在于，情感中的有毒的形象将是致命的。“人在他的同类身上认出自己，人以一种不可磨灭的心理联系关联在他的同类身上。这种心理联系延续着他的幼年的确实是特定的苦难。”[②]照拉康的逻辑，自我成长的历史是一部被他者奴役的苦难的异化历史。再进一步，拉康说，成年之后，人将**互为他者**！[③] 他的这句话不是说人与人互相成为实体性的他者，而是指在“主体际”的言语交往中相互成为象征系统（大他者）的支撑和运作者。

我注意到，拉康是在《超越“现实原则”》一文中，从精神分析学家与病人的对话中最早指认出这种认同关系的社会**泛化**的。当病人对分析家倾述时，分析家作为听众在场，可是病人在言说中并非真的在对着具体的分析家说，后者只是一个抽象存在的听者，他必须隐去自己，“我们不作任何表露，我们将自己非个性化，我们的目的是使对方面对一个理想的沉静”。[④]也就是说，分析者是一个必须在场的无声的“他”。拉康发现，任何言说（语言）在指称什么事物之前，首先都是面对一个听众：“**想对他说！**”这个“**他**”即是一种**没有具体面容的他者**。这很像列维纳斯那个提出伦理呼唤的他者的“面貌”。对他说，希望他听见；其实还包括对他表现，希望他看见；对他存在，希望他理解和承认。这体现了一种看不见的意向，“代表了社会关系的某种张力”。“张力”的实质就是一种现实的牵引性强制：它可以是“要求的意向，惩罚的意向，赎罪的意向，演示

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 187～188 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 82 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 218 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 1033 页。

的意向，纯粹侵凌性的意向”。[1] 并且，这个个体主体存在（言说、表现和希望被理解和承认）所面对的**他**，却呈现为“道德上的匿名状态”，只是一种**象征**。**这个“道德上的匿名状态”，以后将发展为绝对大他者之看，如青年卢卡奇和戈德曼所说的“沉默的上帝之看”**。对于病人来说，这种以意象关系为核心的象征关系是通过想象转移到这个无脸的他身上的，一切都在无意识中发生的，“意象是永久性地存在于我们称之为主体的无意识的那个象征性的超决定层面的”。[2] **注意！弗洛伊德的无意识概念正是从这里开始变形的。**

拉康说，分析家面前的病人其实不是在向面前的这个听众言说，而是“向另一位想象的但更实在的人讲：回忆中的幽灵，孤独的见证人，责任的雕像，命运的信使”。这是一种想象关系中存在的特殊的他人的**形象**。可悲的是，对于个人主体来说，“这个形象是以异化的作用而反射在他身上的，根据的是他在**扮演**这个形象，作它的**化身**，认同于它”！[3] 拉康认为，个人主体总使“促进他自己与形象之间的融合，他从一开始就倾复了这个融合在主体身上的功能；而他只是在这个倾覆的过程是才确认出这个形象”。

> 他早知道这个形象是个人的形象，因为它激起情感，因为它施行压迫，但正如它在主体面前所做的一样，它在他的眼前隐去自己的容貌。他是在一副家庭画像中找到这个容貌的：父亲或母亲的形象；全能的成人的形象，或者慈爱，或者可怕，或者帮助人，或者惩治人；兄弟的形象；争宠的孩童；自己的影子或伴侣的

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 78 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 104 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 79 页。引文内黑体为引者所加。

> 影子。
>
> 主体以自己的行为使这个形象显现，这个形象不断地重现在他的行为中，但是，他不知这个形象。不知有两层意思。他不知道这个形象解释了他在行为中反复做的事，不管他是不是以为是自己做的；再者，当他提起自己回忆中的这个形象，他不知道这个形象的重要性。①

可怜的自我主体总是使自己融入那个众人面相写成的“我”(伪自我)的形象之中，他不知道，那还是一个无脸的**不是镜子的**镜中之像，一种暴力性、自杀性的格式塔建构出的意象。这让人想起 Pink Floyd《迷墙》中的一句歌词：“一百万双充满恐惧的眼睛，在你身后静静地爬行。”②拉康说：“**意象**在人身上出现的第一个效果是一个主体**异化**的效果。这是基本的一点。主体是认同在他人身上并一开始就是在他人身上证明自己。”③海德格尔倒没有说明拉康所关注的这种众人之镜，他只是在常人的杂然共在中谈及社会层面的他人之镜。我们已经知道，海德格尔的他人的本质恰恰是“无此人”。而这个无此人的他人却是人们生存依从的镜像：“他人首先是从人们听说他、谈论他、知悉他的情况方面在‘此’。……每个人从一开头就窥测他人，窥测他人如何举止，窥测他人将应答些什么。”

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 79 页。

② 《迷墙》(*The Wall*)，英国导演埃兰·帕克(Alan Parker)1982 年摄制的电影。影片的主角是一个叫 Pink 的青年人的生长故事。“墙”是一个隐喻，它是隔离痛苦的手段，同时更是限制自由的桎梏。Pink 小时候父亲就战死了，他在妈妈的溺爱中长大。Pink 对压抑的学校制度心存不满，于是在写作和音乐中寻找自由。但他成功后发现“墙”也与自己一起长大了，他感觉为名所累，为人所伤，绝望之余，决定与世隔绝。在最后，同 Pink Floyd 的音乐专辑一样，墙被推倒了。Pink Floyd 是欧洲著名摇滚乐队。《迷墙》(唱片)为这一乐队发行于 1979 年的一张极有名的音乐专辑。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 188 页。

然后就会有面具下的平均化。[1] 海德格尔将其称之为此在“不是它自己存在”的“沉沦”，也是存在中的异化式的“自拘”。[2] 福科相近的观点是，“在我们的社会中，角色支配了我们的感知，我们的注意力被一张张的脸的活动所吸引，它们来来去去，出现又消失”。[3]

也是在这里，我们并不难发现，拉康恰好对黑格尔《精神现象学》中自我意识之间那种承认关系进行了一次颠倒性的运用。更重要的一个方面是，拉康在此几乎是自觉肯定了马克思对人的本质的定义，即现实社会关系的总和。拉康明确说，人对形象的认同表现了特定的“社会结构”，那些在特定时期中以人与人的关系影响到主体心理建构的最隐秘的东西，就是人的“**个性**”本身。[4] 当然，对个人主体最关键的影响，还是来自他的父母亲和儿童时代最初影响他的其他人。这种关系在弗洛伊德那里可以被叫做“情结”。“形象是通过**情结**的途径而建立在心理之中的。”

> 主体认同于那些形象，为的是单独地轮流演出那些角色冲突的戏剧。这剧种的天分将这个戏剧置于笑声和泪水的氛围中，这个戏剧是即兴喜剧（commedia de larte），因为每个个人都即兴上演，并且按照各人的才华和按照一条悖理的法则或者使这各戏平庸无味或者使它非常的有表现力。[5]

在拉康看来，个人主体之“自我”的建构就是形式上的定

---

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 212 页。

② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 215～217 页。我们在下文中还会专题性地讨论海德格尔的他人理论。

③ 福科：《权力的眼睛》，上海人民出版社 1997 年版，第 101 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 84 页。

⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 84～85 页。

格(开始于镜中的那个像!),因为那个镜像(小他者Ⅰ)构成了还处于破碎身体状况中我的一贯性和连续性的整体,这是恒久性的身份和实体性的对象"事实"异化认同,在认同中对"真我"的奴役和异化悄然发生。[①] 随后又是他人面容之镜,这个小他者Ⅱ加剧了认同中的异化。我注意到,巴赫金也曾经在非否定性的语境中描述过这个他人镜像中的"自我":"那个令人畏惧、钦佩和热爱的人,亦即自己本身,我却看不见,我只是从内心体验自己;甚至当我幻想自己的外貌受到称赞时,我也不需要这种外貌,我想象的只是它给他者(другой)留下的印象。"[②]并且,如果我们不能正确体认这种他者镜像中的幻像,"我在他者身上的反映,即我对他者所显现的样子,就会成为我的另一个人格,闯入我的自我意识"。[③] 齐泽克说:"只有他者为其提供了整体的意象,自我才能实现自我认同;认同与异化因而是严格地密切相关的。"[④]在拉康那里,作为伪自我的镜像成为我最亲近的认同内核,我们无法破解的是,自己将被这个虚构的自画像欺骗终生。容格将这个自画像称为人处于所谓"顺从原型"中的**面具**(the persona),即一个人公开展给他人与社会的一面。[⑤] 他对其的定义为:"一个人实际所**不是**的,但他自己和他人又据以接受此人的东西。"[⑥]对此,凯西和伍迪评论说,拉康"强调自我并非真理或真实性的场所,也不具有自律的控制能力,而是幻觉的凝固物,是误认的源泉,它必定

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 188 页。

② 巴赫金:《审美活动中的作者和主人公》,《巴赫金文论选》,中国社会科学出版社 1996 年版,第 367 页。

③ 巴赫金:《审美活动中的作者和主人公》,《巴赫金文论选》,中国社会科学出版社 1996 年版,第 401 页。

④ 齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中译文参见中央编译出版社 2002 年版,第 33 页。

⑤ 霍尔:《容格心理学入门》,北京三联书店 1987 年版,第 48 页。

⑥ 容格:转引自《巴赫金文论选》,中国社会科学出版社 1996 年版,第 371 页注 1。

要消融于精神分析的过程，以便解放那真实的自我或者说主格的‘我’”。[1] 这一评点的前半段是对的，但最后的结论令人疑窦丛生，难道拉康消解自我真的是为了再找到一个解放了的自我？对这一点，我们存疑。

总之，拉康镜像理论的实质就是对弗洛伊德自我观的直接证伪。这一哲学隐喻的具体构成是极其复杂的：从狭义的镜子映射开始，伪自我在场于外在于我的虚假镜像格式塔，接着，可怜的镜像自我在众人的面容之镜和非言传的意会行为之镜中滑入了自我异化的深渊。随后，这个映射性的镜像会在更大范围中的社会介体中成像。在以后的象征域中，这种异化式的自拘之镜将会被文化符号之网所替代，在那里，主体将直接被语言所建构。镜像逻辑的意义正在于，以后成为主体本质的“象征之母体”(la mère symbolique)是空无，这是一种本体性的基始之无。

拉康还认定，当镜像期结束的时候，那个镜像中的伪我便开始转化为更加欺伪的“社会之我”。[2] 想象的镜像突然转换成一种语言介体构成的巨镜，这一次，镜子是一种**象征**之看。物与人都在这面巨镜中相互映照。福科说：“那面物在其深处凝视自身并相互观照的巨大的平静的镜子，实际上，充满着话语的咕哝。默默的映照被词重复着，词指明了一切。”[3]而鲍德里亚则在拉康的这一逻辑之中，提出了对工业性“生产之镜”的批判。[4] 拉康的**大写他者**终于要登场了。拉康自己后来总结道：“我从一个象征说里重找回了镜像认识的要点，这个象征理论从最微妙的非个人化一直讲到替身的幻觉。”[5]语言不

---

① 凯西、伍迪：《拉康与黑格尔——欲望的辩证法》，《外国文学》2002 年第 1 期，第 72 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 94 页。

③ 福科：《词与物》，上海三联书店 2001 年版，第 37 页。

④ 鲍德里亚：《生产之镜》，中央编译出版社 2005 年版。

⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 64 页。

直接映照性地提供伪主体的鲜活言行成像，而是复杂曲折地以意义之网构筑出文化社会主体之类像。**这是列维纳斯那种无脸的他者之呼唤和质询，但列维纳斯的责任和伦理之看在这里变成了反派角色的话语霸权。**这样一种时刻已经来临："通过对他者的欲望，它将全部人类知识转化为中介，又通过的合作，它在一个抽象的对等物中组构它的对象。"[①]在那里，"我"将成为一台被他者欲望点燃的欲望机器！**我注意到，这是拉康最早提到主体的欲望与他者的欲望中介性问题。**

好罢，现在我们就来看第二幕：已经自残了的个人自我在象征域中将会遭遇什么。悲剧的第二幕，依然还是悲剧。

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 94 页。

第二幕　伪主体：象征性能指链的节点

语言是对物和人的杀戮。

——拉康

这一幕，书生模样的青年男子独个儿徘徊在舞台中央。他不停低语，像是在喃喃自问："我是谁？"路人匆匆走过，对青年男子随意问道："王二，吃饭了吗？"青年男子似是楞在当地，许久，才连连朝着那远去的背影说："吃了，吃了。"紧接着，他像是还未回过神来，将信将疑地继续自问："我是王二？"

一个女学生模样的姑娘蹦蹦跳跳地走上场来，迎面就笑容可掬地朝青年男子恭敬行礼："王老师好！""噢，好，好。"青年男子颇为吃惊地敷衍着，这下子他更为疑惑："我是老师？"

"我怎么了？为什么我不记得自己是谁？"那个被别人叫做王二的人重重跌坐在路边的石头上，一副垂头丧气的模样。

此时，一个打扮入时的女子优雅上场。一见到坐在地上的王二，女子赶忙急步上前搀扶："你看看你，一个大学老师怎么就这样坐在路边上？"王二闻言更加焦躁，一跺脚绝望地跑下场去。一旁的女人忍不住潸然泪下："这哪是我原来那个潇洒风流的丈夫王二?！一次小小的车祸，怎么就能把人变成这样?！"

场灯渐渐暗去。

旁白：人，只不过是一个由符号关系建构起来的象征性身份。失却了身份，你也就失去了自己的存在。

灯光再起时，一个戴着宽边眼镜的学者模样的男子推着一辆平板小车缓步上台来，车上站着一个被布条层层缠裹起

来的人。灯光如此昏暗，以致我们几乎看不清那堆布条上面的人脸。平车行到舞台中央时，男子突然将那人身上缠着的布条扯开，此时灯光渐渐亮起，男子手中的布条越扯越长，我们可以清晰地看见布条上密密麻麻地写满了字，第一圈正面写着“局长”，反面是“教授”；第二圈正面是“博士”，反面是“先进”；第三圈正面是“丈夫”，反面是“父亲”；第四圈写着“科长”和“讲师”；第五圈写着“硕士”和“学士”……，布条越来越快地展开，不停叠加的文字疾速变化，我们渐渐看不清布条上的字了，似乎出现了一些画面，是几张人脸和汇聚各种表情的面容。终于，最后一圈布片轻轻飘落。台下观众吃惊地发现，布条里面裹着的人形不见了，小推车上竟空无一物。此时，那男子弯腰抱起散落在地上的布条，观众可以清楚地看到他的背上赫然写着两个大字：“拉康”。

在第一幕里，我们发现拉康哲学中自我在非建构主义发生学意义上的消解其实起于镜像阶段的误认说，拉康正是由此宣判了个人主体初始的本体性空缺，因为个人主体误将镜中的投影错认为自己。可是，个人主体的初始建构如果真是想象域中异化了的他物，那原初的自己（弗洛伊德称之为“本我”的东西）此时究竟去了哪里？拉康并没有明确交待。大概的意思是说弗洛伊德的本我（本能原欲）实属动物的生物基础，因此它应该从人的存在层级中删除。这么一来，那个从娘胎中堕入尘寰的“早产儿”就不被认作人的始端，并且人的自我确认的第一在场瞬间不折不扣就是一幅骗人的镜像。拉康指认镜像阶段是人生第一出悲剧，可这竟然还只是不幸的开始。镜像阶段之后，失去了真实存在的自我主体兴冲冲上路时，其实却是被非我的小他者影像冒名顶替的。然而，被逐出真在乐园的个人主体在想象域中的骗局远未结束，新的悲苦将在接下来的人生中接踵而至。1953 年，拉康向罗马的国际

精神分析大会上提交了《精神分析学中的言语和语言的作用和领域》一文，文中他明确提出，精神分析学的研究必须“转向语言的领域”。[①] 在其中，我们发现个人主体更悲苦的异化将发生在**象征域**中，通俗一些说，即是**语言对个人主体的谋杀**。如果说，拉康用镜像阶段证伪了弗洛伊德的“自我”概念，而在这里，他又无情地让“超我”和人的一切主体名誉扫地。更重要的是，作为主体性深一层自我确立的思想意义体则被揭露为无意识语言能指的异化和侵凌。以镜像为介体的小他者(a)之役，现在成了象征性语言的**大写他者**(A)之役。主体是否可能？又何以可能？拉康的回答是：永不。在这一幕中，我们先来讨论作为拉康象征域学术背景的语言学结构主义的历史线索，尔后，再来接触拉康那更令人震惊的主体证伪语境。

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 255 页。波微说，1953 年是拉康思想的一个新的分界，这一年，他被逐出国际精神分析学会。他不得不有自己的全新话语。《精神分析言语与语言的功能和领域》一文正是拉康理论逻辑体系的第一次完整的勾画。拉康思想发展的这一重要的新时期，其标志性成果还包括 1957 年发表的《字符的代理作用》。也是在这时，弗洛伊德被彻底地超越了，因为这是一种全新的理论突现，在弗洛伊德那里并没有受到重视的语言成了真正的主角。弗洛伊德此时在拉康的言说中，失去了他的王位，现在，弗洛伊德只是一位“过时的理论创始人”。参见波微《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 50 页。

第四章　索绪尔与语言学结构主义

从总体来考虑符号。

——索绪尔

如果说，早期拉康哲学的学术资源主要来自超现实主义和新黑格尔主义，那么对拉康中晚期哲学语境历史性追究的最后焦点，必然会集中于语言学结构主义。因为拉康中晚期研究的主要词语至少在空间意义上过多地依从了索绪尔、雅各布森，特别是列维－斯特劳斯等人所构建的结构主义语言学平台，拉康的大量范畴均取之于这个重要的理论思潮。所以，要吃透中晚年拉康，我们就必须先来叙述语言学结构主义的故事。当然，拉康对后者的汲取依然是一种颠覆式的吸收。这也是我们已经熟悉的拉康式的思想史承袭模式。

1. 索绪尔：能指与所指

结构主义是20世纪中期在欧洲兴起的一种重要的学术思潮。[①] 它最早发端于世纪之初瑞士语言学家索绪尔的符号理论，历经俄国形式主义和捷克的“布拉格学派”，最后在60年代的法国获得了空前的胜利。[②] 结构主义一反传统西方的

① 这里的结构主义主要是指语言学语境中生发出来的结构主义思潮。结构主义还有另一个发生学路径，即从复杂性科学，特别是系统论和控制论中形成的结构主义思想，如皮亚杰的建构主义思想。关于语言学结构主义的历史语境及其演进过程，可参见多斯《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》（上下卷，季广茂译），中央编译出版社2004年版。这是目前我所读到的有关结构主义思潮最好的学术史传记。

② 杰姆逊说，结构主义是在1955年列维－斯特劳斯发表《忧郁的热带》一书后成为“群众运动”的，又因1960年《泰凯尔》的创办和1962年列维－斯特劳斯的《野性的思维》一书的出版，结构主义在1966～1967年间登上了它的思想顶峰。参见杰姆逊《语言的牢笼》，百花文艺出版社1995年版，第5页。

主体中心说，在个人主体之外的语言结构系统中建立了祛主体性的全新语境。多斯曾评论道："结构主义是对西方历史上一个特定时刻的抗争与回应。在一定程度上，它表达了自我仇恨，表达了对传统西方文化的拒绝。"[1]此处提及的自我仇恨是指结构主义对笛卡尔以来一切**主体哲学**的贬谪和拒斥。**在这一点上，结构主义与拉康哲学的逻辑意向是完全一致的。**20 世纪下半叶以后，结构主义逐渐发展成一种影响广泛的世界性学术思潮，它直接作用于西方现当代诸多重要的文化、艺术和学术流派。我以为，结构主义是一种值得我们认真关注的学术思潮。

说到结构主义，布洛克曼曾经十分形象地使用一个空间上的逻辑关系做比，即"莫斯科（圣彼得堡）—布拉格—巴黎"，这也是**语言学**结构主义历史发生学的真实逻辑。当然，篇幅所限，我们在此不可能完整地再现结构主义思想的历史进程，只能选择其中一些重要环节，特别是拉康后来截取并用以座架弗洛伊德的一些重要思想规定。

以时间为序的话，第一个要说到的人物一定是瑞士语言学家索绪尔的**共时性语言关系论**。[2] 我也认为，这是对拉康中晚期语言学精神分析思想影响最大的理论。

索绪尔关于语言的论说，起于他对语言（langue/language）和言语（parole/speech）活动异质性的界划。根据他自己的标注，这叫"**一开始就站在语言的阵地上，把它当作言语**

---

① 多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，序言第 4 页。

② 索绪尔（Ferdinand de Saussure，1857～1913）瑞士著名语言学家。1857 年，索绪尔出生于日内瓦。1875 年入日内瓦大学学习物理和化学，1876 转入莱比锡大学学习历史语言学。1878 年发表《论印欧语言元音的原始系统》一文。1880 年，以《梵语中绝对所有格的用法》获博士学位。索绪尔长期在巴黎和日内瓦从事语言学研究。他于 1913 年 2 月去世，终年 56 岁。代表性论著为身后由他的学生巴利（Bally）和薛施蔼（Sechehaye）整理出版的课堂讲演录《普通语言学教程》（1916 年）。

活动的其他一切表现的准则”。[1] 语言是一种准则，是言语活动的主要部分，相对而言，言语属于一个更大范围的社会存在范畴，它的性质更为复杂，横贯于个人与社会、物理与心理等多重领域。**巴特就认为，扩展的言语就是后来在后现代语境中受到焦点式关注的话语**(discours)。[2] 而语言是一个独立的系统总体或“一个分类的原则”。**索绪尔正是由此标举出自己独特的共时性语言学研究语境的**。其中的关系就好比汉语是一种独立的语言系统和准则，可是中国人的言语活动却是极其复杂的社会现象，从标准普通话到任何一种地方方言(如广东话和闽南语)之间都存在着极大的差异性。

索绪尔说，要将语言从复杂的言语活动中分离出来，就要从在个人行为中建构言语的交谈出发。交谈一定是两个以上的人之间的对话行为，这是一种循环式的**社会事实**，起点是言说者头脑中的一个事件，即“概念的意识事实是跟用来表达它们的语言符号的表象或音响形象联结在一起的”[3]。比如我们此刻正在论说拉康的他者思想，那么首先，在我们的头脑中，拉康关于他者概念的意义与汉字中的“他者”形象和发音是联系在一起的。此时，它只是我们头脑中的一个**心理**现象，当我们将这个词述说出来，通过发声，它已经转换为一个**生理**现象，最后，当声音传递到听者的耳中，就成了一个**物理**现象。可是，只有当听者能够听懂“他者”这个汉字，这才最终构成一个言说的“社会事实”。如果言说者的发音是英语的“other”，而听者固然听到声音然却不知其意，那就并不构成索绪尔所说的循环中言说的社会事实。所以，被索绪尔称为社会事实的是如下一种经过**无意识**的“社会晶化”了的现象，即个人言说交谈中，每个人都在复制作为“平均数”的符号关系。

---

① 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆 1980 年版，第 30 页。
② 巴特：《符号学原理》，北京三联书店 1988 年版，第 117 页。
③ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆 1980 年版，第 32 页。

这个语言结构化的无意识性，正是后来拉康论说大写他者时着意关心和强化的东西。

假若言语是一种“个人的意志和智能的行为”，那么其中那种社会**晶化**了的符号关系就是**社会性**的语言。“语言就是言语活动减去言语，它是使一个人能够了解和被人了解的全部语言习惯。”[①]异质性的言语形成同质性的语言符号系统，后者是一种个人之外的有着确定对象的符号关系。索绪尔强调，在语言中，“意义和音响形象的结合是主要的”。这就是索绪尔那个著名的**所指**与**能指**相结合的意指(signification)理论。

索绪尔说过：“语言是组织在物质中的思想。”[②]可在他看来，语言符号连结的不是事物和对应它的名称，而是概念和音响形象的结构性关系。[③] 这是一个重要的界定，语言不是反映论中指认的对象(实存)与其直接表象的关系，而是概念(存在＝本质)与指认这一意义的示符——音响形象的关系。也就是说，语言本身是一种关系，但它并非一对一地直接指称对象，而是语言自身的一种关系系统。拉康后来也接受了这个前提性的观点。他特意说明，这个音响形象指的不是物质的东西，而是声音和形象的“心理印迹”。所以，“语言符号是一种两面的心理实体”。索绪尔说：“我们建议保留用**记号**(signe/sign)这个词表示整体，用**所指**(signifié/signified)和**能指**(signifier/significant)分别代替概念和音响形象。”[④]巴特说，索绪尔的记号区别于信号(singal)、指号(indice)、象征性的符号(symbole)，它特指一种非象征意义上的任意的记号。而能指和所指这一对范畴，也是在他对形式(forme)和观念(idee)、

① 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版，第115页。
② 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版，第157页。
③ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版，第101页。
④ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版，第102页。

形象(image)和概念(concept)等关系性规定的比较中精选出来的。[1]

能指与所指历来是语言学研究两个最难理解的范畴。我们必须在索绪尔的原初语境中对它们做一个较为深入的解读。依索绪尔的说明,所指,是在语言符码中那个被表示、被指认的成分。请一定注意,这个成分不是实在的事物或对象,而是作为一定对象本质的**观念意义**。"所指不是'一桩事物',而是该'事物'的心理表象",[2]所以,有人以"符码受指"或者"指符"来直译此词。能指,则是用来表示、标识一定观念意义的意符成分,前面我们已经知道,这是一种由音响形象构成的指代符,所以也有人用"符码施指"或"符旨"来直译这个词。巴特说:"能指是一种中介物,它必须有一种质料",声音与形象、物品与书写物都是能指的内质。[3] 最重要的是,"索绪尔的记号只关心所指(概念)与能指(声音意象)之间的关系,从而把指涉物一脚踢到了门外"。[4]

以上是一个十分重要的学术关键点,即所指和能指不是两个相互独立的东西,而只是**同一**语言记号的两面。比如汉字中"人"这个字符,书写下来的一撇一捺的"人"和汉语发音中"ren"就是"人"的能指或施指,而"人"所意指的区别于其他动物的人的意义观念,则是"人"的所指或受指。所有语言符号都由能指和所指构成。用一个不十分准确的类比,这有些类似于记号的外部形式和其意义内容之间的关系。巴特就曾说:"能指构成表达面,所指构成内容面。"[5]在另一个场合,索绪尔甚至说,语言就像一张纸,"思想是正面,声音是反面",二

① 巴特:《符号学原理》,北京三联书店1988年版,第131、133页。

② 巴特:《符号学原理》,北京三联书店1988年版,第136页。

③ 巴特:《符号学原理》,北京三联书店1988年版,第140页。

④ 多斯:《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社2004年版,第65页。

⑤ 巴特:《符号学原理》,北京三联书店1988年版,第134页。

者无法切割开来。需要特别指出的是，索绪尔绝没有对所指和能指进行等级划分。**反倒是后来的列维—斯特劳斯和拉康将能指变成了象征关系中骑在所指之上的君王。**

其实，这种记号并不仅存在于语言之中，现实生活中还有大量非语言的记号，譬如图画和象征性的事物。斯特罗克就曾经举过一个生动的例子阐述这种关系：

> 如果花儿还只是在静悄悄地开着，我们就无法把它当成一种记号，因为并没有什么东西已经呈现出来并将它变成一种记号。但如果对于文化来说，花儿可以并且常常被用作一种记号：比如把它扎成花环，作丧事之用等。在这种情况下，花环就是一种能指，用我们的话来说，它的所指就是“慰藉”。①

如果我们向自己心爱的女孩子送玫瑰，那这花朵也是能指，它的所指就是爱。这是容易理解的比喻。

同时，在索绪尔那里，所指与能指的关系首先表现为一种**任意性**。**多斯认为，索绪尔这个观点来源于柏拉图《克勒泰勒斯篇》中赫莫杰尼斯与克勒泰勒斯的对话。在那场讨论中，前者明确提出，词语是任意指派给各种事物的。**② 索绪尔举例说，在法语中，“姐妹”的观念与用来做它的能指的 s-ö-r (soeur)这串声音之间没有任何内在的联系，它完全可以用其他词语来表示。再比如，中文中的“苹果”，在法语中是“pomme”，英语里则是“apple”，德语中又成了“apfel”。这些词与它们所指认的对象之间并没有必然的关联，完全是任意性的约定俗成而已。在这里，索绪尔还专门批评象征符号说，即记号

① 斯特罗克：《结构主义以来》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 9 页。

② 多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 59～60 页。

(sign)不等于符号(symbole),特别是将能指与象征联结起来的认识,在他看来,象征恰恰不是任意的,不是空洞的意符,而正好是有内在关联的指称。[①] **索绪尔对象征的这种理解,显然不同于后来的拉康**。在这个问题上,索绪尔还有一个重要的思想,即能指与所指的关系并非凝固不变,而是变化不居的。

可是,索绪尔关于语言记号关系任意性的观点必然会引出一种质疑,如果能指与所指的关系是任意的,并且不与对象直接相关,那么,它们又如何建构具有真实内容的意指作用?其实,这恰好引导出索绪尔语言结构论的正面逻辑,即任何语言概念都不是独立存在的,而只能依存于与符号结构总体的特定关系。在索绪尔看来,语言是一个内含复杂结构的功能系统,"它的各项要素都有连带关系"。**为此,他提出了"音链"和"语链"的概念。这也是后来拉康能指链的逻辑导引**。任何一种语言中的概念符号都是任意的、暂时的,将随着历史的发展而不断变更。所以,没有基本内核的记号就必然只是一种共时性的**关系存在**,它们只能在特定的历史时期中通过与其他符码的差异性关系来确定自己的存在。也由此,索绪尔说,语言系统中的概念

> 都不是预先规定的观念,而是由系统发出的价值。我们说价值与概念相当,言外之意是指后者纯粹是表示差异的,它们不是积极地由它们的内容,而是消极地由它们跟系统中其他要素的关系确定的。它们的最确切的特征是:它们不是别的东西。[②]

索绪尔说过,就符码而言,"没有正面的规定,只有差别",因为任何一种能指和所指任意构成的意符均没有自己独立的

① 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆1980年版,第104页。
② 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆1980年版,第163页。

意义，它只能在一种语言的系统总体或“格式塔整体”(Gestalteinheit)中获得异质规定性。在这一点上，索绪尔倒真是接近马克思、海德格尔的“关系本体论”。在此，我们当然可以想起马克思那句人的本质在其现实性上是他“全部现实社会关系的总和”以及海德格尔那个只能“在世之中的”此在。对这一点，布尔迪厄有着非常自觉的意识。他直接指认结构主义为关系性思维方式：“该思维方式与实体论思维方式决裂，导致任何一个成份的特征将通过把该成份同其他成份结合为系统的各种关系来显示，是这类关系给出了该成份的意义和功能。”[①]也就是说，一个概念并不具有什么“初始的意义”，“它不过是由它与其他类似的价值的关系决定的价值，没有这些价值，意义就不会存在”。再通俗一些说，索绪尔反对概念孤立地直接映射对象，而强调语言作为一个系统结构整体式地与世界的面对。由此，索绪尔很深地拒斥了传统语言学中的要素中心说和“以词为中心的语言观”，即**语音**论，而走向强调总体关系的**音位**说。后来，维特根斯坦还曾说过：“句子只有作为语言系统的一分子时，就像微积分中的一个式子一样，才有意思。”所以，绪索尔有一句口号式的言论：“从总体来考虑符号”，[②]而这个至关重要的总体结构恰恰又是我们无法直观的东西。捕捉一种抽象的语言系统结构，拒绝历史主义，突显共时性，贬低历时性，正是后来结构主义理论逻辑中最关键的思想本质。作为总体性出现的语言结构将会转化为结构主义的核心范式，也成为福科的知识型、阿尔都塞的问题式、拉康的大写的他者之原型。

不过，还需要提一下的是，索绪尔并没有直接使用“结构”一词，“结构主义”这个命名是由雅各布森认证的。

---

① 布尔迪厄：《实践感》，译林出版社 2003 年版，第 5 页。

② 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆 1980 年版，第 167 页。

2. 语言结构主义的历史逻辑

1913年,索绪尔与世长辞,这个年份恰巧也是当代思想史上讲述语言结构主义故事开始的时段。第一批人物是20世纪前期(1915～1930)云集在莫斯科的一批文学理论家,他们的名号为"形式主义"。[①] **有意思的是,这一学术思潮的名称并非自指,而是起于对手带有贬义的批评。**[②] 其中,什克洛夫斯基和雅各布森是主要代表,二人分别统领了圣彼得堡的"诗歌语言理论研究会"(1914年成立)和莫斯科的"语言学研究小组"(1915年成立)。需要注意的是,这个新的学术思潮也缘起于艺术。雅各布森就说:"我是在一群画家中长大的。"对他影响最大的是毕加索、乔伊斯和斯特拉文斯基,以及象征主义、未来派特别是立体主义等美学艺术运动。显然,从学术内里层面上看,索绪尔的日内瓦语言学派和胡塞尔现象学中的意向性观念在更深的层次上对形式主义产生了影响。

与之前我们已经看到的超现实主义运动一样,形式主义的艺术家们不满于当时在文学艺术领域居统治地位的声称"反映现实"的实证主义和现实主义,他们拒绝将文学艺术视为外部现实(客观内容)的简单镜像,而试图突显艺术的**技巧性介入**的能动本质。在传统艺术形式和内容的关系上,他们更看重表现性的形式。因为作为客观现实的"内容**本身**什么也不是,重要的只是用法"。[③] 于是,他们声称,要"从传统的形式类比中解脱出

---

① 从时间上看,发生于20世纪初的形式主义不可能直接影响到早年的拉康,并且这一文学理论思潮直到在20世纪50年代才由美国语言学家维克多·埃利希首次介绍到西方。然而,1965年,也正是结构主义开始真正兴起的时候,托多罗夫才编译了《俄苏形式主义文论选》,这一流派立即引起了法国思想界的高度重视。

② 参见《俄苏形式主义文论选》,中国社会科学出版社1989年版,第5页。

③ 布洛克曼:《结构主义》,商务印书馆1980年版,第54页。

来，从形式作为外壳、作为可以倾倒液体（内容）的容器的概念中解脱出来”。[1] 形式，已经深化为一种导致艺术发生的**变形和突显程序**。这又暗合了索绪尔的一句话：“语言是一种形式，而不是一种实体。”所谓的形式其实正是后来那个关键性的**结构**概念的雏形。而这种变形的程序就是所谓的**陌生化**。

什克洛夫斯基率先提出了所谓“陌生化”（ostranenie）的观点。[2] 这是一种文学艺术的手法（形式），在形式主义者看来，它表征了艺术的本质，即通过“增加感觉难度和感觉时间的困难形式的手法”，以达到一种“破坏感觉自动性”的效果。[3] 什么叫“感觉自动性”？其实就是感觉在日常生活中的麻木性。这一点，与超现实主义的论点几乎完全一致。在这种麻木的感觉自动中，“一个事物处在我们面前，我们知道它，但是我们不再去看它。因此，我们就这一事物无话可说”。该状态的实际结果就是人们在日常生活中丧失了任何新鲜感和生命激情。在那些伟大的艺术作品中，比如在托尔斯泰的小说里，这种感觉自动化被艺术家解构，人们仿佛是“第一次看到”过去熟知的各种事物，在一个完全陌生化的艺术情境中，寻常的人与物重新散发出神性的光芒。根据这样的理论逻辑，艺术的本质就是**反现实**。这与超现实主义的思路又是十分吻合的。

1920 年，雅各布森移居捷克，并按照莫斯科语言学研究小组的模式，于 1926 年建立了布拉格语言学学会，进而形成著名的布拉格学派。也是在此时，雅各布森读到了索绪尔的《普通语言学教程》，并且开始认真精读胡塞尔的《逻辑研究》。1928 年，发源于索绪尔的日内瓦语言学派和布拉格学派共同

---

① 艾亨鲍姆：《“形式方法”的理论》，《俄苏形式主义文论选》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 29 页。

② 据说，“陌生化”一词，是什克洛夫斯基在自己的《散文理论》中试图用俄语“奇怪”一词构造一个新词时，少写了一个字母而误为的，后来就将错就错地使用了。

③ 艾亨鲍姆：《“形式方法”的理论》，《俄苏形式主义文论选》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 31 页。

召开了第一届国际语言学大会。在那个会上，第一个以结构与功能为核心的语言学纲领新鲜出笼了。[①] 在这份纲领性文件中，语言首次被表述为一种自足的功能系统。原先那种在特定艺术形式（诗歌和小说）中表现出来的主体能动性，现在已经蜕变成言说主体特定的“意向性”的重构，语言成了一种功能性方法的、有着自身内在结构的系统。1935 年，雅各布森等人正式开始使用“结构主义”的名称。

首先，索绪尔的如下原则得到了认可：语言是一种以**非象征性的记号**为核心的符号学的事实。作品的记号性解构了反映论的映像模式，所以，语言只有作为一个总体才能成立。于是，第二个重要原则必然为语言是一个关系性的**功能结构**，“它的各个要素只能在此统一的框架内才能理解”。霍克斯做过一个形象的比喻，他说，结构主义就像一种 X 射线，“它透过表面上独立存在的具体对象，透过‘以要素为中心的’（或‘语音的’）世界，来探究‘关系的’（或‘音位的’）”。[②] 第三个原则是主体的**空心化**（或者叫**祛主体中心化**）。由于任何言说、思想和文本都将是一定语言结构功能作用的结果，所以传统意义上的主体都被消解了，取而代之的是一定文本的上下文结构——语境（context）或对话者之间共同建构的语义场。这一点，明显受到了承袭海德格尔关系存在论的艾伯奈尔和马丁·布伯等人所谓的“对话哲学”的影响。并且，这里的结构主义思想已经是拉康语言精神分析的重要学术资源了。拉康后来关于能指链和伪主体等的观念均得益于此。

在此，还有必要专门交待一下雅各布森关于诗学象征结构的一个重要观点，即**隐喻**与**转喻**的关系。雅各布森的这个

---

① 1929 年之后，胡塞尔应邀在布拉格发表演讲，这种学术交流一直持续到胡塞尔去世。布洛克曼认为，胡塞尔的**意向性构成**概念为布拉格语言学派的语言结构注入了新的活力。参见布洛克曼《结构主义》，商务印书馆 1980 年版，第 65～67 页。

② 霍克斯：《结构主义与符号学》，上海译文出版社 1987 年版，第 57 页。

论点上承索绪尔，后者在讨论语言的共时性结构中提出过词语建构的“水平”(组合)与“垂直”(选择)关系。1956 年，雅各布森发表了《语言的两个方面和失语症的两种类型》一文。他在研究失语症的两种“组合错乱”(“相似性错乱”和“邻近性错乱”)时，发现该精神病症与诗学中的两种修辞手法同构，即隐喻与转喻密切相关。两种修辞都是针对一个事物来提出另一个事物，而二者又是“等值”(equivalence)的。比如隐喻中“宝马轿车箭一般驰过”，“轿车”与“箭”的等值是以事物比喻代词之间的相似性类比为基础的；而在转喻“克林姆林宫正重新考虑与德国的关系”中，特定的建筑物与俄国总统的等值则是以事物同它邻近的代码(总统的住所)联结为基础的。再借用索绪尔的话来说，隐喻的本质是联想式的“垂直关系”，而转喻的本质则是横向接合的“水平关系”。二者之间的关系也是语言结构的**共时性**关系与**历时性**关系。我们已经交待过，拉康与雅各布森在 1950 年上成了过从甚密的挚友，后者的思想直接影响了拉康。后来，拉康将这一重要的象征性修辞结构与弗洛伊德释梦逻辑中的压缩和移置链接起来。霍克斯说，雅各布森的表达范式为拉康哲学提供了重要逻辑构件：“隐喻的概念说明了症候概念(一个能指另一个有关联的能指所替代)，转喻的概念则讲清楚了欲望的起源(通过能指与能指之间的组合连接，产生一种把这一过程延伸到未知领域的无限制的扩张感)。”①

结构主义的最后一站停在了 20 世纪 60 年代的巴黎。在法国结构主义大师冗长的行列里，有这样一些响亮的名字：列维－斯特劳斯、巴特、阿尔都塞、福科、格雷马斯、克里斯多娃。有意思的是，拉康已经凭自己独特的理论立于这些大师之列。当然，法国结构主义才是拉康中晚期思想建构的真正历史语境(或者

① 霍克斯：《结构主义与符号学》，上海译文出版社 1987 年版，第 79～80 页。

叫同质性语境)。我的观点是,法国结构主义并非结构主义逻辑的原发性语境,而不过是布拉格结构主义逻辑的一种区域性布展和专业侵入。结构主义逻辑最重要的理论构件已经在布拉格学派的学术平台上基本搭建起来,而法国人只不过是接受和深化了这一理论逻辑,且又迅速解构了它而已。无论是列维—斯特劳斯的结构人类学、格雷马斯的结构语义学,还是早期巴特的结构主义语言符号学,甚至包括早期福科的结构主义知识型理论和阿尔都塞用于马克思主义思想史分析构架的问题式,都是将突显功能整体的结构主义话语具象为某一专业或研究领域的结果。[①] 我认为,在这个理论平台上,真正属于法国现代学术界自己的东西,倒真是消解结构主义现代性本体论的革命,即拉康、德里达、后期巴特和福科等人的研究成果。

3. 列维—斯特劳斯的象征主义结构人类学

在此,我们还需要费点笔墨来专门讨论一下与拉康思想靠得很近的列维—斯特劳斯的结构人类学。[②] 因为拉康所谓

---

① 多斯曾经将法国结构主义区分为三种类型:一是"科学结构主义",包括列维—斯特劳斯、格雷马斯和拉康;二是"符号学的结构主义",其中有热奈、托多罗夫和塞尔;三是"历史化或认知性结构主义",这里有阿尔都塞、布尔迪厄、福科、德里达和韦尔南。多斯:《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社2004年版,序言第9页。我认为,多斯的分类是外在和牵强的。

② 列维—斯特劳斯(Levi-Strauss, 1908～),法国现代结构主义人类学家。列维—斯特劳斯1908年生于比利时。1914年后随父母移居法国。1927年入巴黎大学学习,获法学硕士学位和哲学教师资格。1932年起在中学任教。1934年任巴西圣保罗大学任社会学教授,同时开始接触人类学文献。1936年发表第一篇人类学论文。1941年在美国初识雅各布森,并开始将结构主义引入人类学研究。1948年获博士学位。1950年任巴黎大学高等学术实验学校社会人类学室主任。1959年,任法兰西学院社会人类学主任。同年,入选法兰西学院。其主要学术论著为:《南比夸拉印地安人的家庭生活》(博士学位论文,1948年)和《亲属关系的基本结构》(1949年)、《苦闷的热带》(1955年)、《神话的结构研究》(1955年)、《结构人类学》(1958年)、《未驯化的思维》(1962年)、《图腾主义》(1962年)和《神话学》(四卷,1964～1971年)。

的"语言学转向"，实际上就是通过列维—斯特劳斯来实现的。对这一点，拉康自己也做过明确的指认。[①] 列维—斯特劳斯可能是法国学界中最早与雅各布森建立紧密关系的学者之一。1941 年，他与雅各布森同在美国纽约的一所学校任教，期间两人结成好友，前者由此深受后者语言学结构主义的影响。列维—斯特劳斯自己说，是"雅各布森第一次向我透露了一个我从未搞过的学科：语言学"。[②] 多斯说，作为同事，他们相互听课，形成了一种学术上的"共生现象"。[③] 从那时起，列维—斯特劳斯就开始将结构主义引入人类学的研究中，并陆续形成一批重要的结构人类学的成果。可以说，结构主义中那种祛主体中心论的观念极强烈地影响了他。我们看到，列维—斯特劳斯公开追随索绪尔，提出"主体是认识论的绊脚石"，直接否定笛卡尔式的"我思"。在关于神话的研究中，他直接确认"神话是匿名的"，"神话是用主体的嘴说出来的，却不让主体知道他说了什么"，[④]以此证明主体存在的非法性。这与拉康后来那个大写的他者（A）同主体的关系相当类似。在列维—斯特劳斯眼里，语言结构主义的要义有四（这是他转引特鲁别兹克伊的表述）：第一，将意识层面的语言现象研究转为对其"无意识底层结构"的研究；第二，词语本身不再是独立的意义实体，符号之间的关系成为学术焦点；第三，语言是一个系统；第四，语言系统的活动有其自身的客观规律。

---

① 拉康自己说，对于弗洛伊德的理论，"只有通过建立起这些术语与人类学时下的用语有同义关系，甚至与哲学的最新问题的相应关系，才能澄清这些术语的含义"。这里的"人类学"是指列维—斯特劳斯的结构人类学，而"哲学的最新问题"即语言结构主义。参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 248 页。

② 列维—斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社 1997 年版，第 53 页。

③ 多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 17 页。列维—斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社 1997 年版，第 55 页。

④ 参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 339 页。

我注意到,列维—斯特劳斯更关注的其实是语言结构主义中的**无意识的功能性关系体**,即他称为语言学中那种"作为无意识思想过程结果的、由关系体系组成的基本的客观的实在"。[①] 更重要的是,他将语言结构主义直接引入关于社会现象本身的分析中,试图建立一门研究社会关系构成的社会科学。具体而言,他自己的人类学就是要揭示出"每一种制度与每一项习俗后面的无意识结构"。[②] 显然,此间也同时基有弗洛伊德的背景。列维—斯特劳斯很早就熟读了弗洛伊德的论著。可是,他并不赞成精神分析学的理论逻辑。[③] 在他看来:

> 一方面,无意识活动的各种规则一直是外在于主观感知的(我们能够意识到它们,但是把它们当作对象);然而,另一方面,正是它们规定了这一感知的各种样式。……精神生活的各种基本现象,也即制约精神生活并规定其最一般形式的各种基本现象,是处于无意识思维的层面上的。于是,无意识是我与他者之间的中间项。[④]

依列维—斯特劳斯自己的说明,此处对弗洛伊德的引证直接受到了毛斯的影响,并且,他在此对无意识等概念的引证已经远远超出了弗洛伊德的语境。多斯说,列维—斯特劳斯的"这个纯粹形式化的空无一物的无意识,这个纯粹的容器,与弗洛伊德的无意识颇有南辕北辙之势"。[⑤] 此外,我们还能

---

① 列维—斯特劳斯:《结构人类学》,上海译文出版社 1995 年版,第 62 页。

② 列维—斯特劳斯:《结构人类学》,上海译文出版社 1995 年版,第 26 页。

③ 列维—斯特劳斯:《今昔纵横谈》,北京大学出版社 1997 年版,第 137 页。

④ 参见列维—斯特劳斯为毛斯的《社会学与人类学》一书所写的导论。上海译文出版社 2003 年版,导论第 14～15 页。

⑤ 多斯:《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社 2004 年版,第 158 页。

在此约略分辨出拉康的影子，即列维－斯特劳斯指认的“我与他者”的关系，他甚至还区分出**主我**与**客我**，所谓“客我”即拉康后来那个“最陌生的他者”。关于这一点，列维－斯特劳斯自己曾直接认可过拉康的自我和他者的“深刻”理论。[①]

同时，我们也能看到马克思对列维－斯特劳斯的重要影响。列维－斯特劳斯自己说，他16岁就开始接触马克思的思想，读得最早是马克思的《资本论》。“马克思使我发现了一个世界，我那时深受影响。”[②]马克思是列维－斯特劳斯自己指认的三个理论“亲戚”之一，另外两个分别是弗洛伊德和地质学。列维－斯特劳斯认为：

> 马克思是第一个系统地在社会科学运用模式方法的人。例如，整个《资本论》就是在实验室内制造的一种模式，马克思使其运转，然后将各种数据与观察到的现象相对照。我在马克思的著作中还发现了这样一种思想：如果不将人们内心的想法与他们的实际生存条件联系起来，就不能理解这种思想。[③]

对此，多斯分析道：“在马克思那里，列维－斯特劳斯学到了一个原则：表层现实并不是最重要的。研究者必须建立一个模型，以超越物质表象，深入现实的根基。”[④]事实也正是如此。面对社会生活中深层的结构和法则，列维－斯特劳斯专门引述了

---

① 参见列维－斯特劳斯为毛斯的《社会学与人类学》一书所写的导论。上海译文出版社2003年版，导论第8页注1。可是，列维－斯特劳斯自己说，他这是唯一一次引用拉康，只是出于友谊的缘故。参见列维－斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社1997年版，第96页。

② 列维－斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社1997年版，第9页；第19页。

③ 列维－斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社1997年版，第138页。

④ 多斯：《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第19页。

马克思的一段话："人们创造着他们自己的历史，但他们并不懂得他们正在创造它。"[1]以此，他试图说明一定社会历史情境中存在的**历史无意识**。这也是列维—斯特劳斯与精神分析学语境中的拉康不约而同的第一个共同兴趣点。不过，在此我还要特别说明，此论点在前者那里是建构性的，被用来正面描述原始社会社会体制和传统习俗中的象征关系；到了拉康那里，该观点的布展成了主体无意识能指关系的伪证性批判；而更晚一些的齐泽克则将其引伸到宏观的意识形态批判层面上。

其二，更加重要的一个方面，是列维—斯特劳斯思想中那深深的**象征主义**(symbolism)。象征主义来源于19世纪末、20世纪初法国的诗学和先锋美术运动。[2] 与拉康一样，列维—斯特劳斯也与超现实主义的密切关系，而布勒东等人就酷爱象征主义。[3] 真正将象征主义运用到对社会现象的解释中来的，则是法国社会学家毛斯。[4] 列维—斯特劳斯自己说，毛

---

① 列维—斯特劳斯：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第28页。列维—斯特劳斯并没有给出这段引文的具体出处。后来齐泽克又专门引述马克思这一表述。齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社2002年版，第39页。马克思的原文参见《资本论》，第1卷，人民出版社1975年版，第90～91页。

② 象征主义为19世纪70年代在法国文学界兴起的一种诗学思潮，其早期代表人物有韩波、魏尔伦、马拉美等人。1886年，莫雷亚斯发表《象征主义宣言》。象征主义认为，在可感世界的深处存在着一种更为真实的世界，只有艺术家所具有的特殊的超常感知力——"通感"才能达及这种真实。在他们的眼里，世界是一个象征的总体，通感即是从象征式地通向真实的道路。后来，这种思潮又深刻地影响到音乐和美术领域。

③ 列维—斯特劳斯：《今昔纵横谈》，北京大学出版社1997年版，第44页。

④ 毛斯(Marcel Mauss，1872～1950)，法国当代社会学和人类学家。1872年5月10日出生于法国埃皮纳尔的一个犹太家庭。1891～1892年在法国波尔多大学学习法律。1892～1893年服兵役。1895年入法国高等实践研究学院第四部和第五部学习历史与宗教。1925年创办"民族学研究所"。1931年当选法兰西学院"社会学讲座"教授，1932年当选"中世纪哲学史讲座"教授。1938年，当选高等实践研究院宗教科学部主任。1945年被任命为法兰西学院"荣誉教授"。1950年2月11日去世。主要论著为：《宗教史论集》(1909年)；《民族志手册》(1947年)、《社会学与人类学》(1950年)。

斯在1924年就开始向心理学说明社会生活是一个"象征关系的世界",[1]所以,他将毛斯称为法国"结构主义的精神之父"。在列维一斯特劳斯看来,人与动物最关键的异质性在于二者与现实世界的关系不同,动物浸于物性经验过程,而人则通过语言将现实的直接感性关系提升为一种以符号为中介的象征关系。对他来说,"社会是在它的习俗和制度中象征性地表现出社会性的"。[2] 在关于原始部落中存在的神话、图腾制度和亲属关系的研究中,列维一斯特劳斯发现,在人类原始思维发展的前期,当理性规则还未占据支配地位的时候,思维是以没有观念的"形象",即**象征性的能指**来指认人类与世界和类族关系的,这也是一种"未被驯化的思维",[3]这种非观念化思维的核心是以形象为主的"象征系统"。他发现,在这些象征系统中,"所指是根本不存在的"。[4] 那时,"如果观念还没有出现的话,形象可以为观念保留未来的位置,并以否定的方式显出其轮廓"。[5] 所谓的观念即理念化的所指,而形象则是未被观念化的能指。我觉得,列维一斯特劳斯这个象征理论正是读解拉康那种十分另类的语言象征论的重要理论线索。

这也就引出了第三点,即列维一斯特劳斯眼中的符号学能指与所指的关系。我发现,他一反索绪尔的观点,率先提出了**能指先于所指**的论点。多斯评论说,列维一斯特劳斯"拿起

---

① 参见列维一斯特劳斯为毛斯的《社会学与人类学》一书所写的导论。上海译文出版社2003年版,导论第5页。

② 参见列维一斯特劳斯为毛斯的《社会学与人类学》一书所写的导论。上海译文出版社2003年版,导论第7页。

③ 许多论者将列维一斯特劳斯这本书的书名 *La Pensée Sauvage* 译成"野性的思维",但从列维一斯特劳斯本人的真正语境中看,他所研究的图腾制度和早期亲属关系中表现出来的恰恰是一种还没有被彻底观念化(所指化)的形象(能指)思维,所以,译成"未驯化的思想"更接近原意。参见斯特罗克《结构主义以来》,辽宁教育出版社1998年版,第11～12页。并参见列维一斯特劳斯《野性的思维》,商务印书馆1987年版,第249页。

④ 斯特罗克:《结构主义以来》,辽宁教育出版社1998年版,第13页。

⑤ 列维一斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆1987年版,第27页。

索绪尔的记号，目的在于腾空它的所指，或者不惜代价，削减所指与能指相比时所具有的重要性”。[①] 这是对的。列维－斯特劳斯自己也说过：“各种符号要比它们所表征的更实在，能指先于并规定着所指”。[②] 因为，在所指与能指之间，总横亘着某种**意义过剩**的不平衡，这种差异恰恰是因为“能指过剩”。

> 在努力理解世界的活动中，人总是掌握着一种意义过剩（他根据民族学家和语言学家研究的象征思想的法则在事物之间分配意义）。这一补充配给的分送——若是可以这样说的话——对于总的来说相互之间仍然处于互补关系（这一关系是运用象征思想的条件）的自由的能指与确定的所指来说是绝对必要的。[③]

“象征思想”与“自由的能指”是此处最重要的关键词。这种逻辑链接直接导致了索绪尔原本那个所指和能指说的基本逻辑的颠覆。我以为，这一观点对后来的拉康，特别是对拉康那个突显能指作用的象征理论产生了非常直接和深远的影响，只不过拉康更加彻底和直接，他的能指干脆逐放了所指，没有再给所指留下寸土之地，使所指沦为能指与能指间的被锚定的意义节点。也是在这种象征性描述中，列维－斯特劳斯像雅各布森一样，大量使用了隐喻和转喻的手法。

其实，不仅仅是列维－斯特劳斯的思想影响了拉康，反过来说，拉康的思想同样影响了列维－斯特劳斯，[④]更何况，在当

---

① 多斯：《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第39页。

② 列维－斯特劳斯：《毛斯〈社会学与人类学〉导言》，参见《社会学与人类学》，上海译文出版社2003年版，第15页。

③ 列维－斯特劳斯：《毛斯〈社会学与人类学〉导言》，上海译文出版社2003年版，第26页。

④ 库兹韦尔：《结构主义时代》，上海译文出版社1988年版，第11页。

时法国的思想界中，列维－斯特劳斯、拉康、福科和巴特是被誉为结构主义的“四个火枪手”而共同进退的。[1] 其实，个中情况十分复杂，四人之中只有列维－斯特劳斯真正算得上是一位自始自终的正统结构主义者，福科和巴特都只能说是一度的结构主义者，他们最终都成了结构主义思潮的反叛者和解构者，而拉康至多只能算借用了结构主义的资源，在理论深层上其实反而是证伪结构主义合法性的人。1968 年以后，除去忠心耿耿的列维－斯特劳斯，另几个“火枪手们”纷纷反叛了正在走下坡路的结构主义。

① 参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，下卷，中央编译出版社 2004 年版，第 114～115 页。还有一种说法是，法国结构主义的“四个火枪手”分别是拉康、福科、阿尔都塞和巴特，而列维－斯特劳斯则是他们的共同父亲。

第五章　作为存在之尸的象征性语言

抽象的概念是事物的死亡。

——黑格尔

与拉康和其他影响他的学术资源的关系如出一辙，精神分析学与语言学的联姻，仍然是通过一种奇特的颠倒逻辑来实现的。从逻辑起点上看，拉康对象征性语言学的引证缘起于黑格尔那种概念是世界之始的观念。这听起来好似一个故意的逻辑反讽，因为拉康真正的理论底牌是在说明象征性语言构成世界和人类主体之后，接着揭露这种构成本身恰恰是现实存在与主体的真正死亡。更加令人发笑的是，闯进精神分析学的殿堂之后，语言学反而成了拉康手里一门可怕的杀人武器，因为已经在镜像阶段中失却自我的人类个体，在象征性语言（大写的他者）的教化之下发生的主体建构中进一步导致了**以无筑无的异化之异化**。下面，我们就来看拉康这个奇特的理论证伪。

1. 拉康语言观的逻辑起点

1953 年前后，拉康第一次正面提到索绪尔，这标志着他的思考在形式层面上已经直接转向语言学。其实，拉康对语言问题的关注并不是从 20 世纪 50 年代才开始的，早在拉康初涉精神分析学研究的青年时代，这种思考已经初露端倪。1936 年，拉康在《超越“现实原则”》一文的第四部分中，正是从语言与精神分析的关系入手布展其论述的。[①] 50 年代，应该说是拉康从理论逻辑上大跨度集中挪用语言结构主义的时

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 77 页。

期。从研究对象上看，拉康研究重心的转换暗合了个人主体成长从感性的、身体性的婴幼儿时期到以语言文化教化为主的成年时段。如果说在想象域中，拉康已经说明了个人“自我”的虚假性，那么在这一新的研究进程中，他要进而直接证伪新人本主义的个人**主体性**。显然，语言结构主义正是在这个关键时刻，深深地嵌入到拉康语境之中的。也是在这一点上，拉康十分得意，他讥笑弗洛伊德没能赶上欧洲哲学文化中这个“语言学转向”的大日子。在那篇《精神分析学中的言语和语言的作用和领域》中，拉康直接提出了语言对精神分析学的重要意义。他认为：

> 我们这个学科的科学价值来自于弗洛伊德在其经验历程中提炼出的理论概念，这些概念还未经过足够辨析，因此保留着日常语言的多义性，这些概念既得益于这些言外之意，又不免于误解的危险。[①]

所以，弗洛伊德的概念要进一步科学化，就必须引进语言学的范式。拉康认为，弗洛伊德的一些主要概念，“只有转向语言的领域，只有按照言语的功能来组织，这些概念才具有其完整的意义”。[②] 这似乎是唯一的出路。在大部分论者那里，拉康思想演变中出现的这段新时期被简单地看成是他将结构主义与弗洛伊德结合起来的阶段，这种理解其实已经走上了一种逻辑歧途。依我的看法，拉康绝不是在研究语言学问题，他只不过是利用了语言学结构主义中一些重要的学术资源，以此达到自己的理论目的而已。所以我认为，拉康的思考是别有深意的！再说，拉康思想发展中这个新阶段开端的秘密还是要从黑格尔那里开始说起。

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 248 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 255 页。

众所周知，黑格尔曾在《精神现象学》中试图证伪客观的感性意谓，他非要说世界始于自我意识（感性个人主体）背后的理念（真正的本质主体）。于是，说明抽象概念的《逻辑学》成为逻辑体系的第一基始构件，还原到历史现实中，则是突显概念是世界历史之始。世界的发生由此成为抽象理念沉沦于自然物、物化为社会历史，再由主体性的自我认识扬弃一切异己性的物化，走向具体的真正自由的绝对观念（大写的主体）的历史进程。在我们的常识中，黑格尔经常面临窘境，人们习惯于简单地将之指认为观念生产客观世界的“唯心主义”。拉康门徒齐泽克专门讲过一个笑话来说明这个过于简单的指认：据说，在雅鲁泽尔斯基执政的时期，政变当局晚上宵禁，20点过后士兵方能射杀街上的路人。一天，两个巡逻士兵在还差10分钟才满20点的时候看见有人行色匆匆地路过，一个士兵立即开枪将行人击毙。同伴问他为什么要在20点还差10分时就开枪，他回答道：“我认识那个家伙，他住得离这儿很远，10分钟之内他无论如何也赶不回家，为了简化手续，我现在开了枪……”齐泽克说，人们对黑格尔总体“泛逻辑主义”做出的传统宣判，就好比这个士兵提前开的那一枪，“**射得过早**”（*shoot too fast*），黑格尔根本不是传统指认的那个样子。可是，如果我们摆脱这种讨论的抽象知性，进入到每一个个人主体的身心发生过程之中，以上的讨论就会有较大的格式塔改变。

其实，在每一个人最初的记忆中，当自己乍一开始与这个在我们入世以前早就存在的世界打交道的时候，我们总是发现身边的大人们对他人和他物的指认都是从一个个言说里的声响和活动中的形象开始的，譬如“爸爸”、“妈妈”、“吃”、“洗澡”、“睡觉”、“醒了”。显然，围绕着无助的“我”的诸多事物多是功能性的，且其中的对象性指认并没有多少非明指的象征关系。拉康前面所说的那个镜像式的想象关系大多就是在这

种**被喂养性**中注入的。一旦有一天，孩子看见母亲的手指向夜空中的月亮和星星，听见冬日里呼叫着吹进屋子里来的风声，感觉到手心和肤上偶尔飘落的凉凉的雪花，那就有了“我”之外的**看到、听到和触到的**世界。随着这个世界的扩大，“人”、“狗狗”、“东西”一类的死掉的概念开始不断替代那些**不在场**的活生生的物与人构成的世界场景。于是，我们开始**知道**这个世界。在此之前，我们吃、喝、睡和哭闹于物性世界之中，可是我们并不**质性地**(即差别性地)了解它。所以，个人主体与世界的最初关系(关系即是反思，马克思曾经引述黑格尔的话说，有主体的地方才有“关系”)不是**及物**，而是作为替代物的各种抽象的我们并不理解的概念替代(符号关系)和**代理**。**请大家一定记住，这个“代理”是拉康—齐泽克在本体论意义上最喜欢使用的概念之一。**这其实就是黑格尔《逻辑学》在个人主体历史发生学意义上的生活世界中的位置。抽象的概念——世界的基始性是个体在世的出发点，也是人在这个外在世界中汲取养分的“肠子”。**这是齐泽克的比喻，他模仿黑格尔指认植物是“肠子在体外的动物”一说，将语言观念系统说成是人的最重要的“根”。“象征秩序不就是人类动物在其自我之外的一种精神肠子吗？”**[①]黑格尔常说，一个年幼的孩子与一个白发老翁同说一句话(能指)，比如，两人都在慨叹“活着可真难啊”！其所指将完全不同。孩子之所以说这话，很可能只是因为妈妈不让他看电视，或者不答应买他想要的玩具，而同样的话，倘若是出自一个年迈的老人，那就可能是历尽沧桑的人生感叹了。孩子口中那**抽象的**概念是**没有多少所指的能指**，它的丰厚所指只有在孩子日后的生活阅历中，才能被逐渐建构出来。待到他也届“知天命”之年，这句话的所指就会有丰富内涵的**具体**概念。这就是我们可能在“射得不

① 齐泽克：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，江苏人民出版社 2004 年版，第 267 页。

早"的理解中发现的黑格尔逻辑学的秘密。我要说,这同样也是拉康语言哲学的秘密。齐泽克狂喜欢黑格尔的原因可能也在于此。为什么?不妨继续来看下面的分析。

在此,我们不妨首先交待拉康象征域的一个入口,即语言(观念)是**对物和人的杀戮**。有人说,拉康这个观点直接来自于黑格尔。这其实是一种简单化的表面链接。黑格尔说过,精神是存在的骨骼、**抽象的**概念是事物的死亡之类的话,他的意思是想说明,具体事物总是会历史地消失,只有精神能从历史性**此在**的事物的死亡中获得永恒。[①] 巴塔耶也看清了这个问题的实质。他曾经直接指认概念的本质是一个使存在从"自然赐予的那个此时此地"的状态中超拔出来的过程。[②]

实际上,拉康的观点与柯热夫对黑格尔的解释有关。根据柯热夫转述而变形过的黑格尔语,当我们最初通过概念对经验现实进行指认的时候,便已俨然成为杀死存在物的凶手了。拉康也指认过这一点,他的话则是"黑格尔的谋杀的形象"。[③] 柯热夫曾经生动地举过一个例子,当我们用"狗"这个概念来指认现实中的狗的时候,"这个词已经不会跑、不能喝水、也不能吃东西:词语中的意义(本质)不再是活的——即它已经死了"。[④] 黑格尔原先的说法是:"亚当成为动物们的主人的行为,其最初的行为便是给了动物们一个名字。就是说,亚当使那些动物们在它们的实存中'无化'了。"[⑤]巴塔耶也说到

---

① 黑格尔:《精神现象学》,上册,商务印书馆 1979 年版,第 21 页。这里的此在(Dasein)的事物即指在一定历史条件下具体实在的事物。过去在黑格尔哲学的汉译中,"此在"一般译为"定在"。

② 参见汤浅博雄《巴塔耶:消尽》,河北教育出版社 2001 年版,第 136～137 页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 64 页。

④ A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. New York and London: Basic Books. 1969. P. 140.

⑤ 黑格尔:《1803～1804 年的体系》,转引自汤浅博雄《巴塔耶:消尽》,河北教育出版社 2001 年版,第 138 页。

过这只狗。他说，这个概念“狗”已经不是现实中具体存在的那个狗了，它被剥掉了骨肉实体性，从而被无化了，但同时它又是任意一只狗的“普遍化的狗”。从抽象的概念走向世界的旅程，恰恰是杀死感性存在物的过程。然而，拉康的语言哲学却又大大地发挥了这个观点：**语言（观念）就是对人和物的杀戮**。这是拉康语言观在哲学本体论上的真实思考点。显而易见，此观点并非直接来自于语言结构主义。索绪尔虽然以记号的任意性拒斥反映性符号论，但绝没有本体逻辑上的否定含义。

另一个更重要的方面是，拉康这种“观念是实存的不在场”的思考点又与弗洛伊德关于无意识的表形机制的解释，即**象征性关系**直接相联。众所周知，弗洛伊德是在描述无意识在梦境的释放路径时确立无意识的象征机制的。在那里，象征关联着梦的隐意和显意，梦的象征符号既是被压抑的欲望的替代者，又与无意识的东西相关联；另一方面，它又是改装过的东西，可以凭合法的身份进入意识领域。拉康不满于将“象征都压抑到无意识中”[1]的传统精神分析学理路，他以列维—斯特劳斯和毛斯理论中象征与社会秩序的内在关系说为跳板，将象征关系升格为**语言符号与主体存在**的关系。拉康认为，传统语言学研究中最大的误认，就是语言和言语的关系脱离了现实的“交际结构”，即由活动性的能指作用形成的象征关系。在拉康这里，语言的本质就是存在论上的象征关系。并且，语言符号作为一种象征关系，不是被压抑的欲望的替代，而是存在本身的谋杀，语言的确是一种改装，但它的背后却**空无一物**。现在，以存在不在场的符号为核心的象征关系成了主体存在的本体论结构，所以，拉康把**象征域**视为他确认赝主体真相的重要层面。

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 307 页。

还应该指出的一点是，拉康直接将语言与人的主体存在相联结，并不是因为他完全忽视语言的原始历史性发生问题。相反，拉康曾经明确谈及，在自己的语言学研究视域中，“能指与劳动的原始关系仍然停留在黑暗中”。[①] 这可以算是一种自觉的放弃。但是，拉康并没有发现，他的这种放弃同样可能导致自身逻辑运演的非法性。因为，观念象征关系并无法完全脱离自身所依存的特定现实基础。列维－斯特劳斯所指认的神话、图腾制度和亲属关系中的象征系统，完全依存于原始部落中存在的特定生活现实，当拉康抽去这一特定的现实社会基础并将这种象征关系确认为一种普适性本体关系时，也就失去了这个逻辑构架的合法性。抽象的象征性符号绝不可能独立地存在。这是主观唯心主义哲学大师拉康想不到和看不到的逻辑盲区。

2. 概念：存在的尸体

在自己的《文集》(*Écrits*)导言中，拉康一上来就提了一个问题，即在人们习以为常的言语和写作中的人的形象是否可靠？这是他针对法国作家布封那个“风格即人”的名言发出的质询。拉康的观点简单而直接，“是我们对着说话的那个人吗”？我们如何知道，那个正在言说和写作的伟人不是一种幻像？不是一具由语言筑构起来的狡狯的装饰物？思想风格如果伪，人如何为真？他反讽地说，当代英雄(即所谓伟人和名人)的定义就是：“他们在离奇形势下的可笑业绩而闻名。”[②]与此同义的格言还有前面我们引过的那个疯子与国王的故事。这个观念与我们最先看到的青年拉康博士论文中关注的女疯子埃梅的思考点相一致。不同之处在于，埃梅是一个遭大写

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 426 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 8 页。

他者遗弃的失败者，而所谓的“成功人士”则是将大写他者制造的梦幻当真的人。当一个人以为他自己是人们敬仰的学者和伟大的首领时，那也正是他的疯病迷深的时刻。只有当功名褪去，他无法挽回地成为一个孤苦零丁的退位老人时，真相才能显露。[1] 那时，他不疯了，也不再自以为**是**。关于主体**生而必疯**的问题，我们在下一幕中还会专门讨论。

相对于传统哲学研究中那种不证自明的“完备性主体”，拉康面对的主体是作为**问题**出场的主体。在这一点上，他与福科几乎如出一辙。福科说：“我想根本不存在独立自主、无处不在的普遍形式的主体。我对那样一种主体观持怀疑甚至敌对的态度。正相反，我认为，主体是在被奴役和支配中建立起来的。”[2]拉康认为，主体是一个存在论上的“太监”，其内部最重要的存在之基根是一个空无。这是一个彻头彻尾的**本体论上的丑闻**。我们现在已经知道了这个丑闻即是在镜像阶段中发生的伪自我事件。鲍德里亚后来将其称之为“秘密”。当然，“人们只有放弃了主体的完备性才能接受这个丑闻之石；阉割，这就是它的名称”。[3] 对拉康而言，主体，只是顶着一串象征性符号的虚名，内里却空空的**赝**主体。[4] 所以，齐泽克会说：“我们尊敬另一位主体，并不是因为他有什么杰出品性，而是因为他存在着某种基础性匮乏，正是这个基础性匮乏界定了他的存在。”[5]乍听起来，拉康—齐泽克像是说了一通鬼话，没什么道理，可是我们马上就会发现这些话其实是无比深刻

---

① 这是本书卷首语的真实语义背景。

② 福科：《权力的眼睛》，上海人民出版社 1997 年版，第 19 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 239 页。

④ “赝主体”一词是在一次关于拉康的课堂讨论中，由我的博士生夏凡提出的。我以为，此概念可以准确地表达拉康的主体批判理论。赝主体同质于伪主体概念，但前者更精确一些。

⑤ 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 11 页。

的。此刻,我们显然能清晰地感觉到海德格尔对传统本体论否定性观念的影响。

> 拉康认为,在后镜像阶段中,自我的建构总是在不断躲避那永远非中心化的主体,这一观点与海德格尔的存在本体论有异曲同工之妙。主体在日甚一日地丧失,存在也在日甚一日地被人忘记:"自我与存在之间的日益不和,是整部心灵史都着力强调的课题。"①

在《文集》的第一篇——《关于〈被窃的信〉的研讨会》一开头,拉康针对自己的理论发现进行了一段重要的概述,大体意思是说,被人们误认为实体性存在的主体不过是一种特定的**重复**机制。拉康指出,对主体的这种重复性指认被弗洛伊德称为"强迫性自动重复"。原先,这个概念是弗洛伊德为了说明人格的某种"稳定性"而提出的。霍尔说:"一个典型的拥有稳定人格的成人,其行为的特点在于他所有的变化都围绕着一个不变的基调进行。"②可是,拉康却用自动重复性来指认人在日常生活中通过各种习惯性言行活动不断建构自己的过程。当然,拉康的指认是贬义的,它实际上正暗合了俄国形式主义和超现实主义所拒斥的那个现实生活中的麻木的"经验自动性"。这也是他和达利年轻时那个反对建构主义的共同点。人(主体)就是这种麻木的功能性的重复,而他自身则是一个空无,因为只是"从**并不曾在的**内容中,重复的内容才展开"。③ 可见,是空无的重复填补了主体的本体存在之无。

那么,这个在空无中重复的究竟是什么?拉康说,"这个

---

① 多斯:《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社2004年版,第130页。

② 霍尔:《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆1985年版,第107页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第37页。

重复是象征的重复”，因为它只能存活于“能指链的动因之中”。**能指关系**正是象征的本质，所以这将是一种“重复的能指组合”。[①] 关于这个关键性的能指与能指链范畴，我们将在下一章展开具体的讨论。拉康的意思是，凡进入语言中的人，其实已经处于一种不同于想象域的全新领域之中了，“这个辖域的质量以语言的形式支撑并欢迎他”，该生存活动域就叫**象征域**。拉康关于象征域的基本原则是：“象征域不能被看作是由人来构成的，而应被看作是构成人的。”[②]主体由语言结构座架，这个观点倒真是来自语言学结构主义。巴塔耶也充分指认了这一点，后来阿尔都塞的意识形态建构主体的观点也基于此。

拉康说，他的这种指认，是想说明人类主体在象征域中存在的**外在性**。

> 如果我们是认真对待弗洛伊德的发现的话，我们必须将无意识中的主体置于这个外在之中。我们知道，在精神分析开创的经验中象征是通过想象的什么样的中介而左右了最为隐秘的人的结构。[③]

其实，拉康承认弗洛伊德对无意识主体在意识**之外**的确认是合理的，但是他又明确反对弗洛伊德后来建构的心理自我(即拉康所说的那个“居于‘感知—知觉中心”的现实自我)。我们看到，拉康已经用镜像阶段的想象物证明了这种自我的非本真性，这与弗洛伊德是根本异质的。可是，对于个人主体的真正持存来说，想象并非一切，通俗点说，镜像作用多在个人主体的非成年时段中起关键作用。这倒不是说，在人成年

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 60 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 38 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 1 页。

之后，镜像映射就不再起作用，而是说在个人主体一生中更重要的持存和存在结构是在传统学术所理解的**主体际的意义之境**中实现的。顺着传统话语的逻辑往下说，当孩子开始**自己懂事**了，想象就不再是他生存中的主要支撑结构，他将成为一个**理性主体**(即笛卡尔所认定的那个“我思故我在”和康德那个启蒙了的主体)，自主地理解这个充满意义的世界。所以，拉康也复述道：“只有主体才能理解意义；反过来，所有意义的现象必涉及到主体。”并且，主体的真正开端是语言(概念)。“起始处是语言，并且我们生活在它的创造之中。”上文中我们曾对黑格尔哲学中“世界起于理念”一说进行了讨论，因此面对此刻拉康的这个论点不会过于吃惊。如果尝试用海德格尔的话来表征，即语言建构生活，有语言的地方才有我们周围的世界。然而，在拉康这里，这个创造了丰富意义构架和生活世界的语言，虽然生成了主体，可是却也在其问世之际谋杀了主体。这是因为，意义与主体均形成于语言**象征域**的能指链滑动中。此一观点与海德格尔的语言为存在之家的论断是根本异质的。这就犹如这一幕开始时的王二，暂时的失忆后，个人主体的重新建构是在周围的人们用语言对他进行的**不断重复**的招呼和质询中实现的。韩国青春偶像剧的编导似乎非常熟悉这一情境，在多部电视连续剧中，男女主人翁都由于车祸而失忆，进而失去自己原来的存在。如《蓝色生死恋Ⅱ》中的男主角姜俊尚因车祸暂时失忆，而成了不记得自己过去的李民亨。[①]《走向天堂的阶梯》中的女主角也因车祸而忘记自己原来的恋人和所有的存在。[②] 德国电影《回到16岁》也是这个逻辑，男主人翁作为一个律师在车祸中暂时失忆，只记得自己16

① 韩国电视连续剧《蓝色生死恋Ⅱ》(2002年，又译《冬季恋曲》)，导演：尹锡浩；主演：裴勇俊、崔智友、朴龙河、朴素美。

② 韩国电视连续剧《走向天堂的阶梯》(2004年)，导演：李长秀；主演：权相宇、崔智友。

岁以前的东西，这倒使他摆脱了成年以后建构起来的“坏蛋式”(风流倜傥、转移黑钱)的社会身份。

拉康强调说：“对主体来说象征域是具有构成力的！”[①]并且是一种持久的构成效力。他甚至说：

> 因为弗洛伊德发现的正是人与象征体制的关系对人的本质的效用的园地，以及将它们的意义追溯到存在的象征化的最根本的动因中去。漠视这一点意味着忘却弗洛伊德的发现并使经验破产。[②]

拉康说得不可谓不动听，可是人家弗洛伊德并没有做出过拉康所说的这种指认。歪曲别人的东西也不忘把别人挂在嘴边，这就是拉康常做的事。拉康所谓的象征域即是人们通过语言交往构成的**意义**世界，语言象征域的核心要件当然就是符号或者概念。在这一点上，杰姆逊的理解是不对的，他将拉康的象征性符号的本质说成是“一种前语言的，以基本的视觉为其逻辑的表现”的意象。[③] 因为，在拉康那里，象征与意象并不能简单等同。关于概念符号，拉康持着一种十分偏激的看法：**概念即存在的死亡**。通过上面的分析，我们已经知晓这一观念的逻辑缘起了。用拉康自己的话来说，即象征性语言就是“对物的杀戮”。我注意到，在整个思想发展历程中，拉康似乎总是有意无意地在与正式书写的学术理论文本保持距离。拉康的主要作品都是以**直接言说**的方式在场的，其重要的学术创见几乎都是严格地通过学术报告的形式而在世，特别是后来那长达二十七年的现场研讨会。我想，这同样是一

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 2 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 283 页。

③ 杰姆逊：《晚期资本主义的文化逻辑》，北京三联书店 1997 年版，第 211 页。

种理论自觉。我们知道,海德格尔只是将石化了的形而上学观念指认为对存在的遗忘,阿多诺也仅仅是反对观念对存在的不周延独断的概念拜物教,拉康倒好,他一开口,概念干脆就是存在的谋杀者了。在这个意义上来看,拉康的语言暴力论倒与中国"文革"时流行的口号"知识越多越反动"和尼采的学术"虫人"不谋而合了,三者似乎都在揭露语言知识之假及其面具性。下面,我们来分析拉康的逻辑。

拉康认为,语言的本质是符号化的**象征性**,象征其实是用"别的东西"来替代真实存在的过程。[①] 海德格尔认为,象征只是指引关系中的一种。[②] 所谓的"别的东西",就是非此时此地真实显现的存在事物的**不在场**代理符号(代号→概念)。他说,弗洛伊德在儿童的游戏中发现了这种从存在到象征性替代的"初始时刻"。在对自己一岁半的孙子进行的心理观察实验中,弗洛伊德发现在孩子的妈妈离去后,幼儿常常会守着一个用线系住的木板玩个不停,扔出再拽回,口中还会同步发出相应的呼唤"噢—"与应答声"嗒—"。弗洛伊德的解释是,木板在幼儿的游戏中替代了离去的妈妈,他口中发出的"噢—、嗒—"就是对妈妈不在之在的最初语言代码。[③] 拉康的评论是:

> 这就是那个游戏,在这个游戏中幼儿把一个他其实不关心的物件移到他的视线之外;然后再把它拿回来,随后又使它消失;同时他以不同的音节来统制这个交替变化——我们要说这个游戏以其根本的性质表现了人类从象征辖域所得到的规定。[④]

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 287 页。

② 海德格尔:《存在与时间》,北京三联书店 1987 年版,第 96 页。

③ 弗洛伊德:《超越快乐原则》,《弗洛伊德后期著作选》,上海译文出版社 1986 年版,第 12 页。

④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 40 页。

木板的消失与拽回是存在的缺席与在场，那根握在孩子手中的连线则要锚住已经消失了的存在，而不成形的言说则是以代码充抵空无的**象征关系**的初始发生。齐泽克接话说：

> 妈妈难以预料地离去，使他处于孤苦无助的状态，这给他留下了创伤；作为补偿，他玩起了游戏，一次次地把线轴抛到自己的视野之外，再把它拉回来，用意味深长的 Fort-Da 伴随自己的动作。借助于象征化，焦虑消失了，儿童控制了局面，但是他为此付出的代价却是“以词代物”，即用意味深长的替代物（线轴）代替妈妈。[①]

对此，福原泰平也做过一些相当有意思的评论。他说，通过已经无化的对象的象征化，孩子成了这种游戏中“无的不在场帝国的统治者”。象征化关系的发生是**统治无**，这是一个非常精辟而深刻的指认。福原泰平还有一段更精彩的说明：“语言本来担负着代替当场缺失的某种东西来交出什么的功能。那是把不在场带到眼前的秘密通道，是给缺失的东西命名，并创造出不在场创造装置。”接着，游戏的情况会陡然一变，“投掷缠线板成了不仅把母亲，也把自己扔出去的行为。这种把在母亲身边的本来的自己抛弃的行为，使主体与自己本身永远地分离了。结果，缠线板游戏成为把自己的有变为无的巨大的契机，主体准备了把自身消灭于一种符号中的道路”。[②] 我还发现了一个相当有趣的事实，研究拉康的论者，多多少少都有些疯，仔细考究起来，拉康说的其实倒还没有他们说的那么多。每当感觉到这一点的

---

① 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 32 页。

② 福原泰平：《拉康——镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 82～83 页。

时候，我也时常不无悲哀地自省。

其实，就在同一篇文章中，弗洛伊德还谈到这个孩子着迷的另一个游戏，即在镜子面前，对着自己下蹲，使自己的影像消失的游戏，一蹲一立之间，他成功地让自己的存在“不见了”（不在场）。[①] 拉康的解释是，在象征性的语言中，人抛弃了自己，使原来的实有无化，并被迫在这个不在场的地点重建主体，即用无（符号）贴补在已经空空如也的缺失（镜像之我）上。这又是那个**伪先行性**，或者说是存在论意义上的篡位。某种程度上我们可以说，拉康是倒过来认证黑格尔的。黑格尔认定概念是世界的基始，拉康算是给他投了一张赞成票，可接下来他突然倒转逻辑：概念倒真的是人之存在的先行者，可是由于这种**暴力性先在**（篡位），人本身的真实存在虚无化了。人类主体只是概念的编织物，而他的存在则是一个内里的空无和本真存在的死亡。在这个意义上，拉康直接将象征性的符号指认为一种新的他者，不过这一次，是区别于镜像和他者面容以及那种感性小他者的**大写的他者**（Autre/Other）。这里他者的法文第一个字母为 A，因此拉康常用大写的 A 来表示大他者。此处还是黑格尔的对象性关系中他者的规定，即另一个映射和确证主体的他者。以下，我们还将专门讨论拉康这种杀人的大写的他者理论。

此外，拉康还认为，中国古代巫师占卜时划在沙上的连线与断线构成的也是这种象征的初始情境。在他看来，象征关系最初是在人们将对象物从当下的使用转换为非在场的记忆时发生的。从符号到词语无疑是一个飞跃，拉康不无诗意地说：

> 要使从实用解放出来的象征物成为从现时和现地（hic et nune）解放出来的词语，区别不在其声响的质地，而在于它的飘逸的存在，在这个存在中象征获致了

① 弗洛伊德：《超越快乐原则》，《弗洛伊德后期著作选》，上海译文出版社 1986 年版，第 13 页注 1。

概念的永恒性。

> 词语是以不在场（absence）组成的在场。以词语为中介，不在场可在一个初始时刻得到名称。[1]

用福科的话来说，这就叫“放弃事物，使它们‘非现在化’”。[2] 在这一刻，象征物不再是现时现地的当下存在，并且，词语的意义不在于发声，而在于它的**不在之在**，正是这种所谓的“飘逸的存在”，才使作为象征物的概念成为永恒在场的东西。“象征的本质只是一种不在场”，[3]这是一种统治无（不在场）的功能。关于这一点，我们可以回想一下爱利亚学派那种非感性在场的“存在”的本质、柏拉图哲学逻辑中居王位的理念以及黑格尔那种空洞的抽象概念。本自空无的概念（“一”）是作为统摄感性实在具体存在物（“多”）而在场的，本质是比现象更真实的**存在**。在拉康笔下，这种哲学式的存在提升从一开始就是在他处的存在，或者叫他性之在。以后，这个理念必将走向万能万有的绝对，以成为上帝和绝对观念——大写的“一”和大写的他者。齐泽克后来也讨论过这个大写的“一”。显然，拉康想要说，概念的确立一定是存在之死，“词语只有作为虚无的痕迹才能成立，其承载体于是不再会颓坏；依助词语，概念将消逝者留住而育化出事物”。以我之见，拉康这个观点非常接近于巴塔耶的思想。巴塔耶曾经明确说：“语言破坏了所有的有形之物，作为使有形之物消亡了的‘无’之

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 287 页。译文有改动。中译者在此将 absence 译作“远隐”，其实这个**不在场**是非常关键的。就像他将哲学关键词**在场**（pésence）译成“现显”一样。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 65.

② 福科：《知识考古学》，北京三联书店 1998 年版，第 59 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 16 页。

名而言说，死亡本身生成为'言说的事物'。"[1]甚至可以说，"语言就是死亡的象征"(le langage comme le symbole de la mort)！当然，象征关系杀戮实存之后，又用符号之无来重构了存在。依拉康门徒齐泽克的观点："所谓概念再现就是对最初已经丧失、被排除掉('一开始就被压抑')的再现所作的象征性代指。"[2]齐泽克特意举了一个例子，即我们用"大象"(elephant)这个概念来替代真实大象的过程。

> 当我们说"这是一头大象"时，我因此授予一个对象以符号身份；我给这束实在物增加了一种符号的统一特点，这改变了这束实在物而使之成为一（One）、一个自我同一的对象。符号化的悖论存在于下述事实：对象被建构为一，这种建构是通过一个完全外在于对象自身、外在于它的现实的特点进行的，是通过与对象本身并没有任何类似性的名称来完成的。利用一些完全没有意义的附加物、自我删除的存在、几个音节这个微不足道的事实——苍蝇生育了大象，对象成为一。[3]

可以说，齐泽克一语中的，在这个大写的"一"的暴力同一中，他正确地看到了此处在拉康思想中居支配地位的正是"黑格尔的现象学思想"：

> 词语是死亡，是对事物的谋杀：一旦现实被象征化，被缚于一个象征的网络中，事物本身便在词语与概

---

① 参见汤浅博雄《巴塔耶：消尽》，河北教育出版社 2001 年版，第 138～139 页。

② 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 48 页。

③ 齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，江苏人民出版社 2004 年，第 55 页。

> 念中在场，而不再在其直接性的物理实在中现身。更准确地说，我们不可能返回到直接的现实：即使我们从词转向物，比如从“桌子”这个词转向其物理实在中的桌子，桌子本身的表象已经被打上了某种匮乏的烙印，为了知道桌子实际上是什么，它意味着什么，我们必须诉诸词语，而这已经蕴涵着事物的缺席。①

不过，这讲得又实在太过了。词语是存在之死，即使我们重新面对存在本身，也只能通过概念的阎王透镜来张望了。在拉康这里，由概念重新建构出来的这个东西，早已不再是原生的事物和存在。象征化是本源性掠夺（杀戮）之后，在悬搁真实世界的过程中完成的，最终的真相是“字符（lettre）代替了存在（être）”。于是，我们有了一个替代事物的名字的世界，而那些“说不出名字的事物”②就将永远处于的黑暗之中。③所以，“是词语的世界创造出事物的世界”。拉康的说法显然极端夸张，这是一种本体论上的超现实主义，但又正好与法国原先那种超现实主义的意思完全异质。

> 事物开始是混杂在将成的总体的现时和现地（hic et nunc）中，词语赋予它们的本质以其具体的存在，并将它无处不在的位置给予恒久者：万世的财富。④

正是在事物不在场的永恒中，象征杀戮了物。对此，福原

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 180～181 页。

② 安德烈：《女人需要什么》，天津人民出版社 2002 年版，第 119 页。

③ 克里斯多娃曾经谈及弗洛伊德例证中那个遭遇“无以名状物”的小汉斯的深深恐惧。参见克里斯多娃《恐怖的权力》，北京三联书店 2001 年版，第 51～52 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 287 页。

泰平举过一个形象的比喻，即纸币的象征性："纸片因为被当作纸币，所以它在一个共同体的内部被挖空了内容，被象征化了，它原本具有的书写、包裹等功能被削除，才作为纸币流通了。"[1]我想，更直接的例子应是象征具体物的概念，譬如"树"这个概念，就是在撇去了诸如冬青树、松树、白桦树、槐树、杨树、杉树等等一切具体存在的树种之后，"树"才能象征一切并不实在的树种。倘若依拉康的逻辑来说，它就是在杀戮了一切树之后方才得以生成。树的象征性概念重建和替代了具体存在的树，这一次，"树"的概念是本质，也是空无。真实的树会生会死，而概念的"树"则将永恒，即成为拉康所说的"万世的财富"。在拉康那里，语言符号恰恰是作为已经不在场的事物而存在的，在这个空无周围填充着不能**在此**的物的伪相。于是，海德格尔那句"一切存在者，只要不是上帝，就是受造物(ens creatum)"[2]，现在就成了：一切存在者都是象征语言的受造物。每一个孩子口中都有了语言，可他们却都失却了真实的事物，这是一个存在普遍死去的世界。[3] 伊格尔顿也描述过这一过程。他说："语言是'空洞'的，因为它只是一个无穷无尽的区别和缺失的过程：现在孩子只不过是沿着一条从潜在意义上看是无限的语言链从一个能指向另一个能指运动，他已经不能完美地占有任何物体。"[4]也是在这个意义上，鲍德里亚后来说，"忘却最初的谋杀是科学逻辑的、成功的发展的

① 福原泰平：《拉康——镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 93 页。

② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 115 页。

③ 格林说："拉康颠覆了弗洛伊德在《图腾与禁忌》中对歌德的赞赏'太初有行'(Au commencement était l'action)。他承认他更喜欢来自圣约翰的名言：'太初有言'(Au commencement était l'action langage)。"格林：《精神分析使用的语言》，转引自多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 328 页。

④ 伊格尔顿：《二十世纪西方文学理论》，陕西师范大学出版社 1987 年版，第 183 页。

一部分”。[1]

3. 象征性:主体的熵学

另一个重要的方面是:象征性对于人的存在也是如此。概念对人,也是杀杀杀!由于人能够言谈,能知晓理性概念,故“象征使他成为人”!拉康说:“如果一个人不得不弄清楚人(man)什么时候才成为类人(human),我们可以告诉说,是这样的时刻,即当他进入符号性关系的时候。”[2]**亦即那个想象域中生长起来的小孩走进象征性语言教化的时刻。**拉康认为,这个象征关系对主体来说也有一种**先行的预期性的**张力:“象征功能表现为主体的双重运动:人为他的行动定个目标,然而只是为了在适当的时候给予他的行动以一个基础的位置。”[3]概念先行,是主体确立的基础;象征关系先行,则是主体存在的主要依托。**下面,我们将会看到,从个人主体的被命名,到亲人和社会关系对他的象征性期待,构成了一个人活着的先行前提。**并且,这是对人的存在第二次篡位式的暴力性先行,第一次是镜像阶段中的小他者(a)先行,而这一回则是大写他者(A)的先行。拉康提醒我们:“象征首先是表现为物件的被扼杀,而这物件的死亡构成了主体中的欲望的永久化。”人也一样,“象征的辖域不能被看作是由人来构做成的,而应被看作是构成人的”。[4] 在拉康这里,象征性符号构成人,大写的他者映射和确证主体,人的一生是各种虚假象征不断贴补而成的,几乎在每一个主体生存的时刻,都会有一种象征性概念的先在,才有我们为之奋斗的拼搏。“**你比其他孩子优秀**”,“**你**

① 鲍德里亚:《生产之镜》,中央编译出版社 2005 年版,第 160 页。
② 转引自波微《拉康》,昆仑出版社 1999 年版,第 18 页。
③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 297 页。
④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 39～40 页。

应该做一个'成功人士'",这可能是所有像我们前面所提及的梅子那样的好孩子一生中听得最多的先行性象征导引,其实,不管是谁,每个人在自己的一生中恐怕都少不了形形色色的先行性伴生话语。我们活着,多半是为了应答这些并不来自我们内心的他者的呼唤。所以,拉康才会说,主体的存在总是一个对先行的象征性概念和意义结构的回答。关于这一点,拉康的门徒齐泽克分析道:

> 主体不是询问,而是一种**回答**,这是"真实"对大写的他者以及象征域所提出的问题的回答(米勒,1987年)。提出问题的并不是主体,主体是对他者问题做出回答的虚无性和不可能性。[①]

当然,我们必须指出的是,象征对人的先行性并不是一种简单的外在强暴,它是以原先在镜像关系中形成的那种自恋/异恋逻辑为基础的:在自己的生存中,每一个个人主体总是将象征关系视为最本己的建构目标来追逐的。这种东西,多半被我们叫做**理想**,并被主体不断幸福地憧憬着。通常,象征关系正是个人主体**尚未**实现的本质。此处,我们既可以看到海德格尔、萨特的筹划,也能看到布洛赫尚未存在的本体论。所谓的先行本质并不一定就是概念或被称为本质的东西(萨特就说"存在先于本质"),它可以是任何能指关系构成的意义场。主体总是为了他之外的某种理想(象征)而"去在世",可是与此同时,主体却没有了自己的真实存在。形象地说,人类主体是一具用符号链(裹尸布)缠绕起来的**空心木乃伊**。为什么呢?拉康的分析是:

---

① 齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中译文参见中央编译出版社2002年版,第244页。

> 人实在是把他的时间奉献给结构交替的展开上，在这个交替中在场和不在场互相召唤。正是在这两者的基本的合取时，也可以说是在欲望的零点时，人这个物体就被扣押了。扣押取消了人的自然性质，而使他从此服从象征的条件。[①]

在拉康看来，人活着的奥秘就在于主体是通过**被扣押的空无**所形成的“大债务”而得以维系的。[②] 拉康的说法不禁让人想起列维纳斯的“人质说”，不过二者的意思是相反的。象征以无的不在场构成人，也杀死了人本身。拉康说，在象征代替了死亡的地方，是“生命最初的肿胀”。[③] 主体不过是一种象征性的符号（能指）之肿胀，而非实在生命的真实存在。象征挖空了作为实体真实在此的人，人因而成为阉割的存在，成为外在符号围建起来的空心人。这就像本幕开始时那个用写满符号的布条缠裹起来的空心人。海德格尔曾经说，此在的本质就是去存在（Zusein）[④]，可是拉康却将这种“去存在”变成了去由象征通向死亡的路径。所以，象征关系是以一种本体论意义上的亏欠而在场的，象征就是存在的债务！[⑤] **象征是围起一个无而建构人的**。或者，我们可以用拉康的话来阐述，即主体以象征之无写在自己的本源上，但本源（被删除的“本我”）本身就已经是一个空无，所以，这是**在无上建构无**。我要说，拉康这个人的存在论是**无之本体论**，换到异化逻辑上，这个无之无就是**异化之异化**。

我知道，如此这般的形上言说似乎非常令人费解，因此我们不妨来看看拉康自己的一个说明：概念“我”作为主体的象

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 40 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 290 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 396 页。
④ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 52 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 420 页。

征。拉康发现,只有当以"我"的概念,即第一人称表达时,作为自我的主体才具有意义。可是,一旦我们用"我"来标注自己,就已经开始了一个用海德格尔意义上的死去的石化了的"在者"(象征性概念)来遮蔽我们真实存在的幻觉过程。于是,我们就面临一种本体论上的危险:"危险在于将他拘禁于一种与以前一样虚假的他的静态甚至他的面像的客观化过程中,以形成他的异化的新的地位。"[1]这个"我"曾经是镜像阶段中那个虚假的小他者之影像认同,现在又是大写他者象征关系中被固化了的客观符号"面像"之认同,在拉康这里,这种仍然不是主体本真存在的观念物还是异化的异化。如果说前一个认同是**想象性认同**,那后一个认同则是**象征性认同**。根据拉康自己后来的定位,前者是理想自我(Ideal-Ich),后者则是自我理想(Ich-Ideal)。里德说,自我理想与理想自我的界划是拉康在 1953 年完成的。在拉康那里,

> **理想自我就是你自己认定的形象,而自我理想则是一个象征的点(the symbolic point),它可以给你一个位置,为你提供一个审视你的点。** 如果你在开快车,可能是因为你模仿一名赛车手的形象,你以他的形象自居,这就是理想自我;但真正的问题是:**你是为谁而自居为一名赛车手的?**[2]

或者换一个问法:你觉得是**谁在注视着你**?拉康的答案显然是:他者。对这两个不同的认同关系,齐泽克也有过一个很形象的说明:

> 想象性的同一化是对一种心像的认同,在这种心像

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 260 页。

② 里德:《拉康》,文化艺术出版社 2003 年版,第 46 页。译文有改动。

中我们偏爱自身，这种心像还代表着“我们所渴望变成的样子”；而象征性的同一化所认同的正是别人从中观察我们的场所，从这里我们也观看自身以使我们显得可爱且讨人喜欢。[1]

齐泽克的解释与里德是一致的。这个“别人”就是他者。**我们总在为他者表演、表现和活着。**固然我们自己并不自觉。

1960 年，在拉康《主体的颠覆和在弗洛伊德无意识中的欲望的辩证法》一文中出现了一个古怪的符号：“$ \not{S} $”。**这显然会让我们想起海德格尔那个打上了叉的存在。**“S”是主体，斜线是由于象征化而导致的杀戮，而 $ \not{S} $就是主体被杀死后的残骸，因为象征夺去了人的一切身心实在，把人变成一种语言知识裹尸布缠绕起来的空心木乃伊，而人的现实生活只不过是大写他者制造的幻像。表面上堂皇招摇于世的主体，其实是个彻头彻尾的赝品和假物。“他被规定为一个傀儡，一个把那些实际上是由符号机器自动运行所产生的东西误以为是自己决定的产物的傻帽。”[2]拉康总喜欢说，主体是**以无贴在无上**的，第一个“无”是象征性语言，而第二个“无”其实就是那个在镜像阶段已经被小他者挖空了的伪我。为人真是不幸！拉康十分恶毒地说：“我们可以在其中看到人类遗迹的第一个象征是棺材，在人来到他历史的生命的所有关系中都可以看到死亡的中介。”[3]这就是拉康眼中看到的我们与象征式语言的关系。这是一个何其令人难以接受的悲惨世界！“解释象征的问题先是使我们的小世界惊慌，随后变得令人难堪。”[4]拉康是故意

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 145 页。

② 齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，江苏人民出版社 2004 年，第 221 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 333 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 302 页。

的。我们不知道我们已经死亡,一切都是因为我们的无知。

> 在人那里这种苦行是通过一条道路而得到肯定的,在这条道路中所有的客观知识将越来越处于一种搁置起来的状态,因为对于主体来说,他自己的死亡这个真实并不是一个可想象的对象,而分析者也和别人一样对此一无所知,除了他是一个要死的人这一点之外。①

当然,这里的无知"不能被理解为知识的缺失,而是像爱和恨一样都是一种存在的激情。因为与爱与恨一样,无知也是一条存在得以构成的道路"。② 拉康常用来说明主体的一句话是:"他不知道他是死了。"或者说,人"只有在人们不告诉他他所不知道的真理时才能存在下去"。主体之所以得以确立,恰恰是因为他不知道自己是一个伪主体,对自己内里的空无和他者化这个真相的无知是人活下去的坚实支撑。"'我'作为主体是以不在的存在而来到的。这个主体与一个双重疑难相协调:一个真正的存在却会因自知而破灭;一个话语却是由死亡来维持。"③一旦我知道自己**不是人**,"我"必当自灭。

笔锋至此,我们已经十分清楚了,在人与语言的关系上,结构主义那种主体"移心化"的观点被拉康在本体论意义上强化了,原先只是出现在文学艺术作品视域中的作者之死现在成了存在论意义上的个人主体之死。**这恐怕是全部后现代思潮个人主体之死的真正本体论基础**。如果说,在拉康的镜像说中,未成年的个人心理自我人格被杀死在异化的想象关系中;那么这一次,则是成年的个人主体被开膛剖肚地暴尸于所谓的**象征域**中。仅就这点而言,我们真可以将拉康的主体观

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 367 页。
② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 377 页。
③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 611 页。

点叫做**主体的熵学**，因为，拉康的主体观永远是在揭露主体的内部伪劣性、虚假性和不断自我崩溃。有意思的是，拉康的好友列维—斯特劳斯在1955年就曾经提议将他自己不断揭露人类原初伪相的人类学称为**熵学**(entropologei)。

拉康所指认的这一切可怕的事情是否真是我们存在中的事情？如果是，那它们又都是如何发生的？欲知就里，我们先来看看拉康做过的两个具体一些的分析。一是命名中的非我性；二是语言询唤中的异化。这也是新一轮异化之异化的两个层面。

4. 命名：你不是为自己活着

拉康说，个人"主体在其精神发展的某个时刻进入语言时，语言早就存在了"，[1]这是特殊的个人与普遍的语言系统之间的初始关系。然而从一开始起，在这样的关系中，个人主体就是语言和话语的奴仆。对任何一个人来说，"从他出生之时开始，即使那时只是以他的姓名的形式，他已经加入了话语的广泛活动之中去了"。[2] 拉康此处指的是我们的被命名，可是人们万万想不到，命名本身是一种一生下来就发生的死。象征性的符号构成了人的第一情境，一个替代物(象征性代理)从此将永远地取代他。如果我没有说错，这甚至是比镜像阶段更早就发生了的异化事件，甚至可以叫**前异化**事件。因为我们的被命名常常都发生在我们还没有降临人世的某一时刻，那时，我们甚至还没有知觉。所以，应该说命名常常是在我们浑然不知时发生的事件。真不知道为什么，拉康总会发现一些令人丧气绝望的事情。

拉康说，象征性的词语构成了人，第一个时刻是在还没有

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第425页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第426页。

出生时，个人就已经被他人所**命名**了。你尚未出世，可是你已经**先行性地**有了名字。所以，在拉康的眼里，命名(nomination)，即个人奴隶式地被迫对一个符号(大人询唤的对象)的认同。后来，拉康将这第一个象征化中的能指指认为 S1。你一生下来，家人就说："你是王二。"那一刻，在最初的知觉格式塔伪境中已经异化为镜像主体的"我"直接再外化为一个符号，并且被每天每时反复询唤着。这是一种强迫性的认同，即拉康说的暴力式的先行性。从此之后，爸爸妈妈和其他人将无数次地用"王二"一类的东西强迫我们就范，稚嫩的我们绝对无力拒绝这个强大的外在指认。最终，"王二"将由强迫性指认转化为一种自动的重复。拉康又说，自动性重复就是伪建构。"王二"作为一个空洞的所指并不存在，可是作为一个能指自动性的重复却使这种**无中生有**。所以拉康十分阴险地煽动道："并不是从我们以为一定要认定的现实的无有之中，而是从**并不曾在**的内容中，重复的内容才展开来的。"[①]这大约真是一个事实，只不过原先我们从没有觉得这个命名是不正常的。相比之下，在这一点上巴赫金的分析还是中性而温和的。他已经注意到，孩子是从母亲和亲人那里获知关于自己的一切命名的。"幼儿从他们的嘴里，从他们充满爱的情绪和意志声调中，听到并开始承认自己的**名字**，以及有关他的身体和内在体验、心情的各种因素和名称；最早和最权威的关于他的说法，第一次从外部确定他的人格，同他自己内在的、朦胧的自我感觉相适应，给他提供了使他第一次意识到并发现自己是什么的形式和名称。"[②]巴赫金没有将这种命名视为杀戮，而是看作一种生命存在中自然的**爱的**传承关系。所以他认为："这种自幼儿时就从外部形成着一个人的母亲和他人的

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 37 页。

② 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 387～388 页。

爱，在人的一生中不断地给他的内在身体灌注血肉”。[1]

我们已经知道，拉康认为符号就是事物和人死亡（不在场）的代理者。对于主体来说，命名将是初始的异化之异化，或者说是异化之异化的**第一个层面**。异化之异化是人活着的方式，这种悲剧性的存在将贯穿人的一生，永无终点。或者，还可以用拉康式的极其费解的言说来表达，这是以无（符号——存在的尸体）在无（迷失在他者镜像中的伪自我）上贴出主体。面对名字，人们从不关心已经隐没在他者映射关系（开始是作为小他者 a 映象，现在则成了大写他者 A 的询唤奴隶）中的“真我”，实际上，它也从来没有出场过，且必定永远**不可能**在场。人们对“王二”寄予了太多的期望，“王二”应该考钢琴十级，“王二”应该上清华大学，“王二”应该在哈佛拿博士学位，“王二”应该像父亲一样成为知名学者或高官大款……声声迫人，你正无法挽回地在被询唤为一个大人眼中的“王二”。这就是一种**先验的期望**。在当前中国僵化的初等教育体制下，高中毕业以前的孩子们实际上多是为家长和老师们活着的。他们往往没有自己爱好，丢失了属于儿童时代和青少年岁月的诸多乐趣，更不能有真实属于自己的个性，他们日复一日地伏案苦读，大多只是为了满足父母们和老师们虚伪的“面子”。

如果说，通常的命名还是一种善意的期望，那么还有人经历更悲惨的人生：替他人冒名顶替地活着。收编现成的故事就是我曾经讨论过的阿尔都塞。[2] 阿尔都塞的妈妈露西安娜与他后来在战场上早亡的叔叔路易订有婚约，可是一场残酷的战争夺去了路易的生命，露西安娜无奈只好嫁给从战场上

---

① 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 389 页。

② 参见拙著《问题式、症候阅读和意识形态——一种关于阿尔都塞的文本学解读》，中央编译出版社 2003 年版。

捡了条命回来的阿尔都塞的父亲查里斯。于是,一个对阿尔都塞一生产生严重影响的事件在他甚至还未成形时就这么发生了:他年轻多情的母亲其实并无法忘却死去的路易,虽然与查里斯成婚并生下了阿尔都塞,但却以恋人的名字来命名了这个可怜的孩子。路易·阿尔都塞一生下来就不是作为他自己,而是作为一个已经失却生命的**他人**而被自己的母亲期待着。阿尔都塞自己后来说:

> 我出生之时便被命名为路易。……它更多地取决于我母亲的意愿而不是我的。毕竟,它的发音是那个第三者的名字,那个剥夺了一切属于我自己的特性的人的名字。"路易"作为一个匿名的他者供随时传唤。它指涉的是我的叔叔,那个伫立在我背后的阴影:"路易"是路易,是我母亲所爱的男人,而不是我。①

这段话太重要了。在拉康的意义上,这甚至还不是镜像阶段中那个夺去真我之位的小他者,根本上就是一种倒错式的**不是"我"的他人**。我,是一个不折不扣的**空无**。在阿尔都塞看来,母亲只牵挂那个空无一物的名字,而并不真爱阿尔都塞这个冒名顶替的肉身。对阿尔都塞的母亲来说,人真是一个没有实在的**空无**,而对阿尔都塞来说,人生从一开始就是一个痛苦的无尽**黑夜**。他替一个并不活着的他者可悲地活着,这是一种被阉除的母爱和祛主体的分裂倒错。我觉得,这段经历正是阿尔都塞最终走向精神分裂的重要原因。阿尔都塞读过拉康,因此他发现了主体是一个无这个秘密。齐泽克曾经说过,阿尔都塞"在自己全部的成年阶段,他总是被自己不

① Louis Althusser, *The Future Lasts a Long Time And The Facts*, edited by Oliver Corpet and Yann Moulier Boutang, trans. by Richard Veasey, first published in the United Kingdom in 1993 by Chatto & Windus. P. 39.

存在的观念所折磨，害怕其他人知道他的非存在，也就是说，怕别人知道他自己仅仅是一个假装存在的冒牌货。例如，在《读〈资本论〉》出版后，他非常害怕某些敏锐的批评揭露这个诋毁性的事实：这本书的主要作者并不存在……”[①]无独有偶，拉康那位疯狂的艺术家朋友达利，竟然也有着与阿尔都塞极相似的经历。他一出生，就沿用了他死去了的哥哥的名字甚至衣物。达利的哥哥是家中第一个孩子，1894 年出生，出世时得名萨尔瓦多·达利，1901 因病去世。达利出生后，被父母重新命名为萨尔瓦多·达利。[②] 因此，达利自己说过：“我是另一个人。”[③]

相近的一个例子是韩国电视剧《秘密》里述说的故事，故事的主角是一对同父异母的姐妹。姐姐的妈妈在她很小的时候离去，父亲另娶后生了妹妹。父亲将母亲的出走迁怒于姐姐，甚至从小告诉大女儿说她是被别人遗弃的孩子，并一直虐待这个可怜的姐姐。不料，多年以后姐姐的亲生妈妈从国外回来，并且摇身变成了一个巨富。为了弥补孩子因为家庭不幸而缺失的母爱，母亲回来认领自己的女儿。可是此时，贪心的妹妹假冒姐姐，进入富家，过上了贵族式的生活。[④]

拉康认为，人在开始学习语言时就已经接受了一种暴力强制，这是新的更深的一轮异化的开始：第一次学会自己的名字就是异化——“我”变成一个符号。杰姆逊说：“在接受名字的过程中，主体转化为一种自身的表现，这个被压抑、被异化

① 齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，江苏人民出版社 2004 年，第 221 页。

② 罗哈斯：《达利的神奇世界》，湖南美术出版社 2004 年版，第 6～8 页。

③ 参见《参考消息》2004 年 9 月 1 日第 10 版。

④ 韩国电视连续剧《秘密》（2003 年），导演：金史贤；主要演员：金荷能、何志元、金民钟、柳时元。

的过程正是主体的现实。"[1]阿尔都塞后来延伸说，甚至在"每一种新的学科诞生时，其家族圈子随时都准备表示赞叹、庆祝和命名"[2]。"我"不是实体，"我"只是一种外部性的被询唤，在这种被询唤中，"我"被建构成为一种格式塔式的拓扑场。这又让我们想起序言里的梅子，被询唤是一种他者的渴望目光，可以表现为大人之看、老师同学之看和众人之看，在这种他者的欲望中，再构成我的**欲望的欲望**，自然也是假中之假。行文至此，我的内心充满苦涩，在中国这块土地上，这种情形大概更为严重。有多少父母，一上来就将自己这辈子没有完成的梦想灌输给孩子，令他们在世之初，便背负大山似的沉重压迫。大人和社会理想的殷殷期待，扼杀了多少细小心灵的蓬勃个性和真实自我，这实在值得我们认真反省。

5. 伪主体的本质：我被语言询唤成主体

依拉康的观点，正是弗洛伊德最早发现了人与象征体制的关系，并将其与人的本质联结起来。但是，拉康笔下个人主体进入象征域的事件，却是主体新一轮的自杀性消解。该论点我们已经进行了初步的讨论，下面我们将遭遇拉康对人类主体本质的一种新的认证：主体在语言询唤中被建构。拉康说：

> 我在语言中认同了自己，但这只是作为客体丧失在语言中后才做得到。在我的历史中所实现的，并不是已逝者的绝对过去态，因为这已不存在了，亦非我现在有过的完成态，而是对于我已要成为的来说可能是先行

① 杰姆逊：《拉康的想象域与符号界》，载《晚期资本主义的文化逻辑》，北京三联书店1998年版，第223页。

② 阿尔都塞：《列宁与哲学》，远流出版公司（台湾）1990年版，第214页。

的将来态。[1]

这个“先行的将来态”又是我们前面在镜像阶段中看到过的那种本体论上的先行的预期逻辑，可这一次却是主体在语言关系中强制性的未来。我们还不是自己，但我们将要按照先行的象征性关系成为我自己。**这其实也是人本主义那个“应该”与“是”的价值悬设逻辑的隐性基础**。此时，我们已经知道这个将要成为的“我自己”是他性的强制。不过这时，原先那种镜像－意象式(a)的牵引变成了语言象征关系(A)的预设。

拉康认为，每一个“我”都是被语言(大写的他者)询唤(interrogation)成主体的，象征使人成为人，可是，一旦我在**语言的询唤**中认同了自己，真我作为一种存在的可能性就进一步“丧失在语言中”了。[2] 其实，我们不难发现拉康的象征域正是镜像建构的想象域的必然深化。此处也有一个过渡时刻：在他人面孔之镜(小他者Ⅱ)奴化的后期，孩子已经在父母和家人反复性的言语询唤中发生了一种新的认同。里德曾经举例分析，当母亲抱着孩子看自己镜中的影像时，可能会说：“你的眼睛真像奶奶”，“你的下巴长得和你爸爸一模一样”，以上都是最早的象征性对主体的渗入。**克里斯多娃说，在我像什么之前，“我”不存在**。[3] 因为它给孩子“在这个家庭中、在这个象征性世界中作了最初的定位，这个孩子和他的形象被词语和名字，也就是语言象征捆在一起”。[4] 在这以后，从我们开始学习第一批概念开始，“爸爸”、“妈妈”、“我”、“人”……象征性的语言就开始替代我们的肉体以及呈现在我们眼前的这个真实

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 312 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 364 页。
③ 克里斯多娃：《恐怖的权力》，北京三联书店 2001 年版，第 19 页。
④ 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 41 页。

世界。我已经说过，黑格尔说概念是世界的本质正是拉康的反证，因为总是象征性符号在我们之前先行，是符号（期望、理想和意识形态）让我们如此这般活着。

王二是个**男孩**，王二长得很**白**，王二是**大个子**；王二很**听话**，王二**爱干净**，王二**讨喜**；王二**聪明**，王二**学习好**，王二**第一名**；王二是**名牌**学校的大学生，王二一定会在英国**拿 PHD**；王二是个**重感情**的人，王二从**不花心**，王二是个**好父亲**；王二是个**有个性**的人，王二是个**会做官**的人，王二是一个**成功人士**。其实，以上每一个肯定性和引导性的概念不断从一个他人口中转到另一个他人的口中，自然就形成了一种强制性的“作业批改”，其中每一个象征性指认都会是一种对主体的询唤和引导。那个被叫作王二的人，正是在这种**关系性**询唤中被建构成社会存在中的意识主体的。如果说在马克思那里，人的本质是每个人在其现实性上一切社会关系的总和；那在拉康这里，人的本质则成了每个人在其象征域中符号（能指）询唤关系的总和。拉康的思想深深地影响过上个世纪60年代末的阿尔都塞。后者将人视为社会生产方式中的结构性职位，这显然是马克思加拉康的混合物。不过，在阿尔都塞的伪主体观中，个人是通过意识形态的询唤而成为主体的。[①] 在这一点上，齐泽克有非常深刻的指认：

> 超出了我与他人的关系，我是空无（I am nothing），我只是这些关系的集合（马克思会说：“人的本质是一切社会关系的总和。”），但这个“空无”是纯粹自我相关的空无。我是什么，只是相对于他人而言的，不过与其同时，我还是自己决定自己的人，即我决定由我与他人结成的哪种关系网络，并由这种关系网

① 参见拙著《问题式、症候阅读和意识形态——一种关于阿尔都塞的文本学解读》，中央编译出版社2003年版，第六章。

络来决定我。[1]

当然，在这里，齐泽克与拉康都是**倒过来**读马克思的。更重要的，构成我存在的那张网络就是象征性符号之网。之所以说“我”是一个空无，是由于作为个人主体的“被还原为一个空虚的、空洞的场所，它的内容由他人和象征性的交互主体关系网络所填充：‘在我自身之中’我是虚无，属于我自己的肯定性内容是我为他人的存在。换言之，如果这就是全部，拉康最后的那句话便是主体的极端的异化。他的内容、‘他的存在’决定于外在的能指网络(exterior signifying network)，这一网络给他提供象征性的认同点并赋予他某种象征性的指令”。[2]在拉康看来，这种由语言建构起来的意识主体(“我思故我在”的理性主体)是一个更可悲的伪我，它既不代表过去的我，也不代表现在当下的我的存在，而是我被强迫去认同的**未来**之我。这是那个内在的先行性的大写他者预期逻辑的傀儡。

关于此，拉康曾经形象地描写道：

> 象征以一个如此周全的网络包围了人的一生，……在他出生时，它们给他带来星座的秉赋，或者仙女的礼物，或者命运的概略；它们给出话来使他忠诚或叛逆；它们给出行动的法则让他遵循以至他还未到达的将来，以至他的死后；依照象征他的终结在最后的审判中获得意义，在那儿语词宽宥或惩治他的存在，除非他达到了为死的存在的主观实现。[3]

---

① 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 91 页。

② 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 65 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 290 页。

不难看出，这是一个总括性的说明。人的一生，实际上正是象征性符号如同网络一般缠绕和询唤的一生。当他(她)出生时，除去他性的命名，还有按出生年月日给出的星座中先行的性格、爱情结局和职业的预设。近几年，星座现象在中国也开始流行，我们过去的传统是属相、血型和面相说。当生活中遭遇任何事情，我们会说“双鱼座就是多情”，“属猴的就是不安定”，“O型血就是充满热情”来进行即时定位和校正。然后，象征性符号会以种种理想、使命和“历史重任”为尺度，来衡量一个人生命的成功与否(“忠诚或叛逆”)；象征性符号也会事先确立特定的道德范式和价值坐标，以判断人的品质。人们常常由此获得成功与失败的判定，也随之得到“好人”与“坏蛋”的名号。最后，一直到死，还是要获得来自象征性符号的“宽宥或惩治”，唯一的标准是人“为死的存在的主观实现”。“死的存在”即是杀死物与人的词语，“主观实现”就是那个作为**活死人**的伪主体。临到了，还是由象征性的符号对进了棺材的主体进行“最后的审判”。“死有余辜”和“遗臭万年”或者“死得其所”和“万古长青”。拉康真是刻薄。

不仅如此，拉康还上升到更大的认识论层面对此进行了概括。他说，永恒、凝滞的人类一般知识结构实际上仍然是从绝对观念之流出发的一种策略性回撤。主体时常在自己话语的**客观化中**失去自己的意义，这也会是“主体在科学文明中的最深刻的异化”。这不知道已是拉康异化逻辑中第几回异化批判了。为此，他曾经以一个科学家在那种象征性的研究事业和日常生活中的“死亡”为例。

在科学构成的这个宏大的客观化过程中交流能够成为有效的。科学也使他忘记他的主观性。在他的日常工作中他有效地参与在这个共同工作中，并以一个兴盛的文化娱乐来充填他的空闲时间。从侦探小说到历史

> 回忆录，从教育讲座到集体关系修正术，这个文化足以使他忘记自己的存在和自己的死亡，同时，在一种虚假的交流中误识他的生活的个别意义。[①]

依拉康的看法，一个科学家在他所从事的科学研究中忘却自己的主观性，他自以为手中即是客观真理和本真世界。**这是海德格尔的那个"遗忘存在"的一种变形。**可他意识不到象征符号建构世界图景和他被询唤为一个不是自己的科学家的真实过程。回到家里，他用大量虚假的文化符号和伪主体际的交流填充自己的空余时间，以忘却自己的真正生活。在所谓文化交流中，他被询唤为主体，但他不知道他已经死亡。

拉康还有一个比喻，他说，对于现代人来讲，象征性的语言像"一堵墙"。**这个墙是一种隐喻，它就像先前镜像阶段中的介体——镜子和他人的面容，镜子反射中错认自我，而现在语言是墙，它不是简单的镜像，而是作为大写的他者挡住了主体真实存在的发生和生长。著名电影《迷墙》中有不少片段反映了这一观念。**[②] 即使我们了解到文化符号的外在性，现代文化中的"正常"人常常议论的防备空话的措施也只是加厚了这堵墙。并且，"这墙的厚度可以通过上述的文化在它的范围内的甲、乙、丙区域里按居民人数生产的书刊的公斤数，唱片纹

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 293 页。

② 以上我们已经提到，Pink Floyd 是欧洲著名摇滚乐队。《迷墙》(*The Wall*)是这一乐队 1979 年推出的一个极有名的专集。《迷墙》中有一首歌唱道：

正如你所见，迷墙筑得太高了
无论他如何努力，他都无法重获自由
一群蛆虫正在吸食他的大脑
嘿，站在路上的你
总是被动的去做你该做的事，你可以帮帮我吗？
嘿，站在墙上的你
在大厅里砸碎玻璃瓶，你可以帮帮我吗？
嘿，你可别告诉我一点希望都没有
在一起我们就赢，分开我们就输。

道的公里数和广播的小时数的统计数字来测定”。[1] 言下之意，在现代人的生活中，象征性符号对我们存在的侵占已经不再是单薄的裹尸布，而是厚如城墙。所以拉康说，今天“语言即使不完成一切也是组织了人间关系的一切”。[2]

依拉康之见，我们今天这个“社会的结构是象征性的”。[3] 在这个**象征性秩序**的王国中，人受到暴力式的统治，在自我惩罚、性格面具和种种变态伪装之下，虚假的主体被确立，而真实的欲望之人却死亡了。为此，拉康使用过一个隐喻，即他在50年代提出的**父亲的名字**(name of the father)。*波微说，一开始，拉康只是对基督教圣曲和三位一体半开玩笑地进行一些暗示，可后来这个隐喻却迅速成为其理论中一个重要的观点。*[4] 在拉康这里，父亲的名字是立法性和惩罚性权威的象征，他“将父名视为这个象征功能的承载”。[5] 虽然父亲的具体功能只能由一个人来代表，但自古以来，在象征的意义上，父亲的名字就是象征域中法的象征。而在拉康这里，父亲的名字象征着限制人类言说和欲望的法律，它的出现会在个体内心中呈现禁止乱伦、树立教化人格、压抑欲望的禁令。到了60年代，拉康又将这种父亲的名字升格为“圣父的名字”(Name of the Father)或**大写的**父亲的名字，以它来标识一切同一性的形上力量。这已经不是外在的法律，而是一条自我奴役的内心锁链。父名不是外在的强制，而是一种威严之后的自我惩戒。*拉康以为，这是他对弗洛伊德超我的重写。这一点，也很深地链接于福科的“自我惩戒”社会。*

拉康指出，这也是现代人主体存在的真实面孔。他曾经以陀斯妥也夫斯基小说主人公的一段对话来加以描述：老卡

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第294页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第557页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第131页。
④ 波微：《拉康》，昆仑出版社1999年版，第121页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第289页。

拉马佐夫问他的儿子："上帝死了，那么什么都允许了？"可是他儿子却回答："上帝死了，什么也不允许了。"因为现代性的主体建构中一个重要支撑点是以抽象的法律——象征性语言全面构筑起来的自我惩罚之网。"人的法律就是语言的法律。"[①]法律即用语言建立起来的自我奴役，它的核心是责任和自我惩罚。"责任，也就是说惩治，是人之所以为人的根本特性之一。这个特性盛行于每个社会。"[②]所以，拉康说，对人而言，"自我惩罚的意义覆盖了这全部的苦痛和这全部的姿态。"[③]这是一种自拘性的集体超我。

拉康认定，在这张四处是高墙的象征性社会之网中，个人主体早已在一种"集中营式的社会关系"中泥足深陷，拉康说，这就是人在本体存在上的"绝境"。**拉康此处的论说又十分接近福科所谓的全景式监狱的观点。**也是在这一点上，拉康提到当代存在主义思潮为了冲破这种社会之网而力图建立的个人主体观，即：

> 一种只有在监狱高墙内才得到肯定的自由，一种表达了纯粹良知无法超越任何形势的参与要求，一种两性关系的窥淫—虐淫的理想化，一个只有在自杀中得到实现的个性，一种只有在黑格尔式谋杀中才得到满足的对他人的意识。[④]

这幅画面并不陌生，它显然是萨特、加缪等人的个人主体的悲观式生存图景。有意思的是，恰恰是在上一世纪60年代结构主义狂潮将萨特扫到学界边缘时，萨特反倒十分清醒地

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第283页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第137页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第129页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第95页。

批评了拉康的非历史性："如果实践不存在了那么主体也就不存在了。拉康和紧随其后的精神分析学家都告诉了我们些什么？它告诉我们，人并不思想，而是被思想，这就像某些语言学家，他不说话，而是被说。"[①]在萨特看来，拉康以及所有结构主义所主张的祛主体论正是技术官僚文明贬斥人类个体真实存在的意识形态。这倒确实深具反讽意味。

拉康认为，今天这个世界的本质是"集中营式的社会关系"，活跃其中扮演某种角色的社会之我本身已经是被谋杀的"真我"的尸体。[②] 倘若依这个逻辑来看，那我们周遭的社会无疑就是一个活跳尸的世界了。

最后，我们还有一个不甘心的问题，即个人主体能不能拒绝这张可怕的象征化之网。答案会是：有可能。然而，答案的真相是"存在着一些主体，他们不说'Yes!'，而说'No!'——所谓精神病人，他们恰恰拒绝参与象征秩序"。[③] 也是在这个语境中，德鲁兹将今天资本主义中的革命之路指认为"精神分裂"倒是合情合理的了。

---

① 多斯：《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第435页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第95页。

③ 齐泽克：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，江苏人民出版社2004年版，第121页。

第六章　能指链:我在我不思之处

话语的存在，是为了将你引入歧途。

——达利

前面我们已经说过,拉康对弗洛伊德的革命性改造,主要是基于将语言结构主义资源引入精神分析而实现的,并且这种导入并非建构性的肯定,而是一种颠覆。作为精神分析学新革命的法宝,语言符号(能指)再一次毒杀着以概念为核心的语言体系构筑起来的理性主义个人主体。如果说,象征性关系只是毒化了主体的外部建构,那拉康则是以处于思想意义域核心的能指关系证伪了理性主体本身。也由此,拉康一定要改写笛卡尔那个"我思故我在",他的古怪宣言是"在我思之玩物之处我不在,我在我不思之处"[①]。必须承认,这又是一道极其难解的形上之题。

1. 能指:象征域中的君王

拉康并不讳言自己与结构主义语言学的历史关系。他坦承自己认同以索绪尔、雅各布森和列维一斯特劳斯为代表的结构主义思潮,以及作为这种思潮前身的19世纪俄国形式主义的种种学术资源。拉康十分得意地认为,弗洛伊德显然没有掌握这种重要的工具。[②] 可是,我却发现握在拉康手中的语言理论,更多地似乎在接近"后结构主义"的观念,因为结构主义的语言结构概念已经直接成为拉康恶毒攻击的对象。拉康

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第449页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 166.

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第608页。

对语言的总体看法集中在一个原则性意见之中："在语言中，符号的意义来自于语义的词汇分割，所处位置以及词素变位中的朴素关系。"[1]十分清楚，拉康已经肯定了索绪尔以来语言学的一个观点，即并不存在独立的直映实在的词语，任何一种词语的意义都来自符号之间的功能性关系。

拉康依从索绪尔，他也区分了语言与言语的不同，但是，他显然更加重视**言语**。**海德格尔说，语言存在论的基础是言语。**[2] 其实索绪尔已经意识到，如果说语言是抽象的体系结构，那言语与语言最大的不同在于言语是一种运用语言的行为。所以，"作为行为它必定有一个主体"，同时，作为主体的行为，它"至少可以说在这个行为中主体又必定有另一个主体"，即聆听者。[3] **这是拉康的东西了。**

拉康认为："人的存在属于承认的法则"，所以，人总是"在他人的话语中参证自己"。**拉康出此言的背景一是黑格尔那个在另一个自我意识中认证自己的个人主体观，二是海德格尔的共在观，后者说过："此在作为共在对他人是敞开的"，每一个此在身边都会有一个他者作为听众，同时，我们也是他者的听众，人是一种互相聆听的共在。**[4] 在拉康看来，这是言语"最根本的形式，所有人类的言语都由这个形式而来"。[5] 用当代哲学的话语来描述，即是主体际交互关系。拉康甚至认为，"既使言语碰到的是沉默(silence)，只要有一个聆听者，所有的言语都是有回答的"，[6]因为沉默中就包含着言说。**我注意到，列维纳斯也说过相同的话。**

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 310 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 196 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 369 页。
④ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 199 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 311 页。
⑥ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 256 页；第 311 页。

> 任何真实的言语都不仅仅是主体的言说，言语只有在建立在另一位主体的中介之上时才能运行，由此它就向一个无尽的——但可能不是无定的，因为它是封闭的——言语连环之开放。在人类社会中辨认的辩证法就具体地实现于这个连环中。①

言语只存在于主体之间活生生的交流中。“主体只有在其言语的主体间性的连续中才得到满足,而主体的历史正是构成在这言语中。”②或者说,“一种语言所具有的言语的价值是其含有的‘我们’的主体间性中测度出的”。③ 拉康甚至说,人的科学就是“主体际性的科学的集合”。④ 悄然之间,拉康已经将海德格尔面向物性世界的“在世之中”⑤唯心主义地退缩到**在主体主观际之中**。

请注意,如果说在想象域中,拉康面对的主要是个人主体成长进程中的心理自我,那么在进入象征域之后,他面对的则主要是作为**成年人**的人类主体。主体是一个大写的哲学概念,拉康常常用大写的 S(Subject)来表示。拉康那个作为主体的人的确是皮尔士所说的“人是一个象征(符号)动物”,因为现实生活中人与人之间通过言语相互呼唤、质询和应答,每一天每一刻建构起主体。正是在这个意义上,德里达直接批评拉康理论中仍然存在着严重的语音中心主义。⑥

> 我在言语中寻找的是别人的回答。使我成为主体

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 372 页。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 268 页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 311～312 页。

④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 380 页。

⑤ 海德格尔:《存在与时间》,北京三联书店 1987 年版,第 66 页。

⑥ 德里达:《立场》,转引自多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,下卷,中央编译出版社 2004 年版,第 50 页。

的，是我的问题。为了使我为他人所认可，我是着眼于将至者而讲出已逝者。为了得到他，我用一个名字来叫他，为了回答我，他必须接受或拒绝这个名字。[①]

其实，在上一章的讨论中，我们与拉康关于询唤建构主体之类的话语已经打过交道，只不过在这个地方，拉康给他那关于象征性符号的证伪逻辑披上了一件专业语言学的外衣。

拉康认为，言语发生时，才产生了主体际的**意义**，说话者的身份和相互的认同也才得到确认。正是在这种相互的认同中，人们相互感染、相互意会，有时候他们说着同一个词语，但却意指完全不同的东西，可是互相之间完全能知晓这种喻意。比如在中国的日常生活中，人们之间交换的许多对话都建立在一种意会交流的基础之上，如果人们指认一个男人是“气管炎”，听众都会会心一笑，因为这个“气管炎”在中国话里是“妻管严”的谐音，即怕老婆的男人。就这个意义而言，主体的本质即是象征性的语言符号的鲜活建构物。拉康坚持认为，既使在梦境中，主体的无意识也并不由弗洛伊德指认的生理学意义上的本能所驱动，梦的主要结构是以“能指成份的语音和象征”为主要功能关系的。拉康只承认儿童的梦境主要由表意形态构成。所以，拉康说，梦有一个句子的结构，这又是直接否定弗洛伊德的。[②]

进而，拉康声称，今天的精神分析学家应该进一步掌握语言符号结构中能指与所指这两个重要的概念。他将能指和所指称为“两个网络”，它们会组织起互不重叠的关系来。第一个网络，“能指的网络，是语言材料的同时性结构，因为在那儿每个成份由于与其他成份相异而获得应用”；第二个网络，“所指的网络，是实际说出的言谈的历时性总和，这个总和对第一

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 312 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 278 页。

个网络做出历史的反应”。[1] 前面我们已经说过，在索绪尔那里，词语所指和能指的结合产生了意义的动态关系。拉康曾经明确表示向索绪尔致敬，而在此处，他已经开始直接利用索绪尔提供的理论武器，特别是前者那个构成语言记号的能指和所指的任意性关系。不过，我们马上就将看到，拉康与语言学结构主义的关系正如同他与其他一切学术资源的关系一样，也是根本颠倒和异质的。拉康总是颠覆式地倒转逻辑来借用他人的东西，在我印象中，拉康几乎不曾简单地、肯定性地使用过别人的东西。

但是，拉康却从根本上改变了索绪尔符号结构的基本功能：第一，语言，特别是言语的主要成分是本身没有意义的能指，能指并不依赖于所指，而反倒是后者的真正**基础**。第二，记号的任意性不再是能指与所指搭配起来的意指关系，而是能指**之间**的有序关系。第三，这种**脱离了所指**的漂浮能指的关联则构成了作为语言本质的象征性。与索绪尔的相似之处，是拉康同样不关心对象与符号的关系，只关注主体与语言的关系，特别是言语活动中所指与能指的任意关系。可是，拉康更改了索绪尔所指与能指一旦结合即形成的固定符码关系。拉康不愧是一个**语意漂流者**，他要使能指从指向意义的关联中彻底摆脱出来。并且，拉康与索绪尔最主要的异质性还在于，原先在索绪尔那里同为一体的能指与所指在拉康的手中分家了，能指脱离了所指，并突显为所指的基础。相比之下，拉康更强调“能指相对所指来说的优先性”。[2] 所指被解构了，固定的意指转形为象征性语境，且来自于能指与能指的相互指涉。在拉康看来，语言的王国是一个象征性的王国，其中起关键作用的只是言语中能指与能指构成的**节链**。拉康说：“我们关于能指的学说首先是一门学术。通过这门学术我们

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 398 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 21 页。

培养的人要熟知在所指出现时能指的各种效用的方式。这是唯一一个可以设想从解释中会产生新的方式。"[1]其实,所谓新的方式就是**能指至上论**。需要郑重说明的是,如果说我们在前面已经了解了拉康关于语言就是存在的杀戮一说,那么,现在问题就进一步深化为言语中的**能指是存在的杀戮了**。前面我们已经看到,拉康这一观念其实缘起于其好友列维—斯特劳斯的能指观。持相近能指观的还有结构主义四个火枪手之一的巴特,这主要体现在他1967年出版的《流行体系——符号学与服饰符码》中。在那本书里,巴特明确指认了流行体系中的意义形成于服饰能指之间的流动变易的聚合关系。[2]

在1957年写作《无意识中文字的动因或自弗洛伊德以来的理性》一文时,拉康就将索绪尔那个著名的所指在上、能指在下的公式扭转了乾坤,他笔下的能指成了大写的S居上位者,所指则成了小写的斜体 *s* 缩在原来压在能指脖子上的横线之下。[3]

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

波微说,在拉康对索绪尔的改造中,精神分析学通向语言学的大门是这样打开的:"能指的潜能,在这里被象征化地表现为一个单独的大写字母,它过后应该是无数肯定性赞词和颂扬性叙述的主体。"[4]拉康的能指说明显受到列维—斯特劳斯和毛斯的影响。前者认为,在人类思维发展的前期,当理性规则还不曾居支配地位的时候,思维就是以没有观念化的"形象",即**象征性的能指**来指认人类与世界和类族关系的,这是

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第531页。

② 巴特:《流行体系——符号学与服饰符码》,上海人民出版社2000年版,第68页。

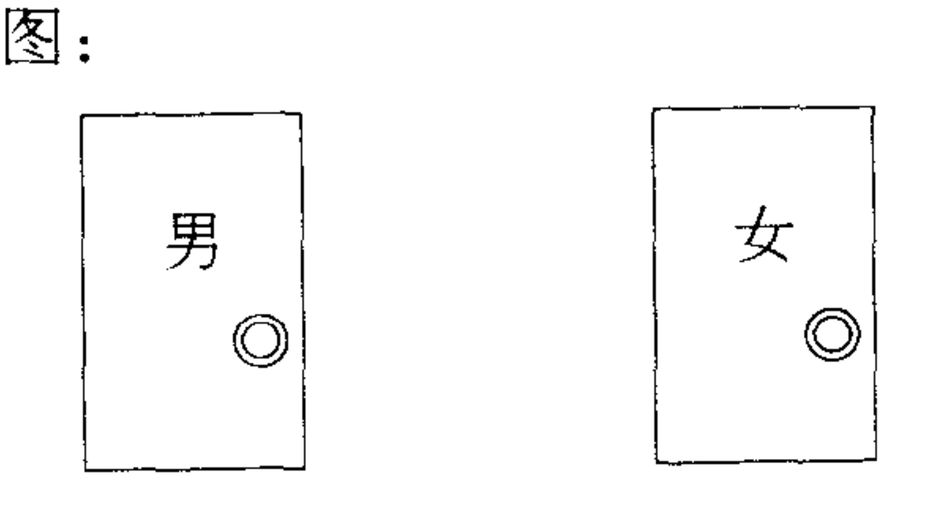
③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第427页。

④ 波微:《拉康》,昆仑出版社1999年版,第71页。

一种“未被驯化的思维”。而毛斯的象征性礼物说也给了拉康很大的启发。“礼物已经是象征了。因为象征就是条约，它们首先是条约的能指，然后才构成所指。”为此，拉康专门举例说，“象征性的物品，如从不盛物的瓶子，太重而无法举起的盾牌，干枯的禾束，插入地下的长矛，造出来就不是为了使用的”。[①] 它们本身不是概念，只是象征性的能指，观念（所指）不过是能指建构的结果。拉康此处逻辑戏法的真相在于，他将列维—斯特劳斯和毛斯的象征性能指从特设性的原始生存的历史语境中抽象为**无历史的一般**。从根本上说，这是非法的。

当然，我们一定要注意，拉康的能指已经不再仅仅是索绪尔那个在所指（概念）之下的**音响**和**视像**，而已经转喻为词语在具体言语中**可能性的衍生意义**。对此，多斯十分气愤地说：“在索绪尔的能指与拉康的能指之间，不存在一丝一毫的相似性。”[②]拉康视角之独特恰恰在于，任何一个说出和写下的词所能传达的意义，往往比它想要表达的东西更为不确定。他虽然保留了索绪尔的那条横线，但在他的魔棒下，横线已经不再是所指和能指之间不可分割的关联，而成了一堵“能指与所指关系中对意义的抵抗”之墙。[③]

为了说明自己的能指观，拉康在《无意识中文字的动因或自弗洛伊德以来的理性》一文中，举过一个著名的例子。他绘制了如下一幅图：



① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 283 页。

② 多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 322 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 447 页。

> 这是我们在任何人群共同体场所都能看到的两扇完全相同的门,门上的两个能指"女"和"男"分别指认女厕和男厕。现在,大多数公厕门上已经没有了那两行中文或者外文,而是干脆直接使用蓝色的着长裤的男人图标"🚹"和红色的穿裙子的女人图标"🚺"的能指。"男"和"女"作为一般孤立的概念只是性别的所指,可是当这两个字或图标并列出现在门上的时候,它们的能指在相互的判别性互涉中产生了另一层意义:男、女厕所。①

再比如,拉康很早就举过一个例子,即法文中的"帘子"(rideau)这个词。我不太能确定,拉康此处使用"帘子"做喻,是否暗指弗洛伊德那个关于无意识存在的"帘子"说。

> 偿若我说"帘子"这个词,并不是因为它约定俗成在指称一个物体,而因之它会变成多种多样的意图。工人、商人、艺术家或者是格式塔心理学家是以这些不同的意图而将这个词感觉为一件工作、一个交换价值、一个彩色形象或者是一个空间结构。②

言下之意,"帘子"这个能指只有处在与其他不同的能指的差异性关系中,才能衍生出无限的意义。对制作帘子的工人来说,"帘子"是一个具体的对象的工艺生产过程;对商人而言,"帘子"意味着这一物件能够值抵的金钱;而对艺术家来讲,"帘子"则是一幅美术作品③;到了格式塔心理学家那里,"帘子"就真会是一种当下的心理场建构完形结构了。所有这一切能指与其他能指的指涉,都产生于**意义对词意外的无限**

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 430 页。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 171 页。

③ 西方古代有一个传说,据说在名叫宙克西斯和巴哈修斯的两位画家的绘画较量中,后者画了一幅蒙画的帘子,而宙克西斯竟然没有认出这只是一幅作品,当他用手去揭这个"帘子"的时候立刻认输。拉康在自己的研讨会报告 XI 中提到过这个故事。

溢出,这种**在别处的意义构境**构成了拉康意义上的能指语境。所以,拉康声称,"能指不是'反映',不是所谓'人际关系'的单纯的产物"。[①] 意义往往是一种**漂浮的**能指(floating signifier)的**异在**,它并不直接在场。并且,拉康的能指甚至不再仅仅是词语的规定性,而可能是主体间的一个手势、一个眼神或一个表情,在这个手势、笑容或表情浮现的刹那,一种深深的意义存在立即就生成了。上文中,我们已经在镜像阶段看到了包括父母的表情在内的众人之看,那都会是拉康意义上的前语言能指。拉康曾经信誓旦旦地说:"能指形成了一张网,我们几乎意识不到它的存在,但它却能彻底地影响我们的生活。它们构成了我们的世界,一个从本质上说是象征性的世界。"[②] 按照这个逻辑,我们身边的事物就是由能指构成的,准确地说,是由能指**窃位**的。语言杀死对象和主体的过程之本质是能指取代了它们的真实存在,而这种取代对象的同一性正是由**言语**中的能指关系构成的。对此,多斯曾经不无惋惜地说,这种"言语永远割断了它与现实的联系,失去了进入现实的可能,人们只能使用彼此相互指涉的能指"。[③] 作为局外人,多斯的评论从表面看似乎是对的,可他不能理解的是,拉康正是要说明那个现实的虚构性。拉康的门徒齐泽克曾经指认到:"对一个同一性客体的唯一可能的定义在于,这一客体永远由同一个能指所指代,永远系于同一个能指。正是这个能指构造了客体'同一性'的核心。"[④]不仅事物由能指所替代,个人主体也将由能指所取代,拉康的意图是多么的彻底!这一点,我们

---

① 拉康:《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》,《世界电影》1996年第2期,第191页。

② 里德:《拉康》,文化艺术出版社2003年版,第39页。

③ 多斯:《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社2004年版,第145页。

④ 齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中译文参见中央编译出版社2002年版,第136~137页。

将在下面的讨论中专门说明。

迄今为止,我们已经知道拉康象征域中最重要的东西正是能指,它是个人主体更关键的此在之根。所以我们可以说,拉康的能指是一个本体论上篡位的统治者。针对全部拉康哲学来说,这个全新的能指具有本体论意义上的源初性和基始性。鲍依说,拉康的能指具有了特殊性,"这种特殊性有着各种不同的说法,如首要性(primacy)、先在性(precedence)、驾越性(preeminence)、持久性(insistence)和优先性(supermacy)"。[①] 无论在何时何处,能指总是与人的存在形影相随。这么一来,方才皮尔士那句"人是一个符号动物"就得改写为拉康式的"人是一个能指"了。到了晚年,拉康则再一次将其改为:"人是一个症象。"人总是通过言说中的相互认同来建构主体,虽然认同可能形形色色,但主体将"永远是认同于能指"。[②] 能指,才是个体主体与类的真正主人。固然,拉康已明确反对基始性的哲学,但能指对他来说,显然还是第一性的东西。对此,波微有过如下评论:

> 拉康式的能指并不是常规的技术术语:它迁徙到其他的术语中,赋予它们潜能,并在它们执行它们自己的使命时隐秘地推动它们。……它是一种不可能被违抗的法律,并且把天神般的冷漠加诸所有的言语。它既束缚又解放,既禁锢欲望又把欲望送上无尽的旅途。[③]

其实,再通俗一些说,这个高居拉康哲学皇位的能指的实质也就是**移动的意境**,只不过此意义不再是所指与能指的结合,而仅仅是能指单独建构的事情,只是它对所指进行了渗透

① 参见斯特罗克《结构主义以来》,辽宁教育出版社 1998 年版,第 148 页。
② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 557 页。
③ 波微:《拉康》,昆仑出版社 1999 年版,第 87 页。

和殖民罢了，而传统语义哲学中的意义现在已经成了一种能指的聚合性游戏。当然，这个能指不是原来那种固定的视听具象，而是一种永不停顿的意义境的移动。“没有一个意义不是靠着引向另一个意义才得以成立的。”[①]**不过，此处的意义我们要读成能指引向另一个能指的关系。**“能指只能维持在移动之中。”[②]当然，能指并非一种无休止的移动，意义正是形成于特定的能指与能指的**缝合点**(*points de capiton*)上。例如，主体作为一个内涵浮动的能指，我们可以用理性主体(笛卡尔)、个人主体(克尔凯郭尔)来缝合它，拉康对主体意义的缝合点则是空无。**这个“缝合点”是拉康哲学中很重要的一个关键词，齐泽克对它也十分关注。**这个缝合点使能指终止了自己的滑动。并且，能指的结构是互涉的链环，它作为“链上的一环，而这链又是合拢在由环组成的另一个环上”。[③] 对此，拉康将其命名为拓朴学语境中的**能指链**(chaine signifiante)。

> 能指链的这个结构所揭示的是这样一种可能性：因为我与其他主体共有这个语言，也就是说，因为这个语言存在着，我就能利用这个语言来指称与它所说的是**完全不同的事**。比起掩饰主体的思想（一般是无法定义的）功能来，言语的上述功能更值得重视。[④]

拉康体系里的能指链是一种意义重叠和拓朴语境的动态结构。**越到晚年，拉康越喜欢玩数学游戏，这令无数拉康研究者煞费脑筋。**拉康认为，只有“能指与能指之间的关联才提供了对意义任何研究的标准”。[⑤] 这是一种对意义理论的重写。**维特**

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 310 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 21 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 432 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 435～436 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 432 页。

根斯坦有一句非常著名的话："表达只有在生活之流(the flow of life)中才有意义。"拉康将生活之流变成了能指之流。他说："意义**坚持**在能指链中，但链环中的任何成份都不**存在**于它的某个时刻本身所能表示的意义中"。[①] 也就是说，能指链的结构意味着我们在言说的时候，**并非是它所言说的东西**。"在能指之下所指不断地迁移"，意义往往**在它处**。拉康承认，这是多声部音乐和诗的典型意境，因此他说，音乐家和诗人是"能指的主人(masters of signifier)"。可是，拉康还是要将这种意境泛化成一切主体的意义生成域。伊格尔顿曾经解释过这个观点，他以英语中的"cat"为例。这个词在不同的语境中可以是完全不同的东西，如一只毛茸茸的四腿动物、一条九尾鞭、一个恶毒的人等等，所指在不断延伸的能指链中被不停地变更着。[②]

说实话，我非常认真地拜读过不少研究拉康的著作，可是关于能指的概念，似乎没有多少人能说得很清楚，我自己也在这个问题上停留了很长时间。人们常常琢磨的问题是：拉康到底改了索绪尔能指与所指观中的什么？我想用自己身边的一个例子来说明一下。当我们看到一根细细的竹段或小木条，通常会将它指认为"小杆子"，中文里这三个汉字形象和它的发音("xiǎogǎnzi")为能指，而此间意指对象的观念则是所指，二者的任意结合共同指向现实中的对象。意义总是在**此处**，这是索绪尔原来的意思，在这个关系中，为捕捉到对象本质的所指当然是在任意性很大的声像能指之上的，在非像形文字的西方拼音文字中就更是如此。而拉康之意思与索绪尔其实已经大相径庭了，他颠覆了索绪尔的符号结构，因为拉康的能指与所指结构并不是直接面对对象的，符号是一种象征性的替代。因此，拉康的意思往往要更深一层。还回到刚才

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 433 页。

② 伊格尔顿：《二十世纪西方文学理论》，陕西师范大学出版社 1987 年版，第 142 页。

那个例子中去。在我小的时候，南京地方方言中经常将小男孩称为“小杆子”，当然，这种俗语也只是流行于男孩子中间。这里“小杆子”的能指恰好是移动的，它不是意指一根竹子，而且它的生成和广泛流传也并非因为小男孩的身材像一根竹杆，而是隐秘地以小男孩身上的某一个特殊部位来象征他的年龄和性别。此时，原来那个“小杆子”的观念所指是被挤压和废弃的，而现在它的意义却是在**他处**的。**在拉康这里，这种能指转换关系是转喻**。拉康显然抛弃了正常语言结构中的意指逻辑，他在特指一种意喻的象征关系。于是，他才会说：“意义总在他处。”不过拉康却也不想承认，一般的思维中，语言运作仍然是以现实对象为逻辑中轴的。道理很简单，人，并不都是诗人和哲学家。

倘若按照拉康这样的特殊“诗”路往下走，能指就将被指认成一种自身被刻上无的东西，因为它不会在同一位置上被发现，也无法将自己固定或锚在同一位置上，某个能指只有根据其他能指才能认定自己的位置。所以，能指的存在总在**他处**(other place)。这个他处非常关键，能指为王，可是能指的存在总不在自己这里，能指就是无本身，它的存在总在他处。**以后，我们将进一步了解到，这个他处就是大、小他者之处。**拉康这个他处实际上本身就是能指的一个意义外溢。**这是对我们上一章已经讨论过的那些“象征性语言是一个存在之空无”，“语言是对物与主体的杀戮”等怪异命题的一个更深刻的论证**。在拉康看来，能指本身不能描述任何确定的意义，它只是一个空无的被削除的无意义空场，只能借助其他能指来映射自身。“能指就是这样从自己中排除自己，把自己内容掏空的场所，盒套盒式地把自己送给其他能指，送给未来，才能作为能够成为能指的某种东西。”[①]能指就像精美的俄罗斯工艺

① 福原泰平：《拉康：镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 106 页。

品套娃一样，一个套一个，但每一个的内部总是空的。能指把自己掏空，移向其他能指，而其他能指同样是一个无，在无无相关的能指链中构筑起不是自身的在他处的存在。我们能发现，在所谓“后现代”思潮中，个人主体常常被形容为洋葱，我们一层层剥下去，最终将一无所获。此语境正是从拉康的能指之空中来的。这种深刻的异化存在正是拉康叫作**大写他者**(Other)的语言象征体系。对此，我们将在下一幕中详尽讨论。其实，这个能指链也就是过去被语言结构主义叫做“结构”的那个取代主体(作者)的东西，但它的内部构成却是真的不同了。相对于结构主义和后结构主义来说，拉康杀死主体的手法显然更加残忍。

2. 能指链中的转喻和隐喻

有了以上的说明，我们理解起拉康的如下观点就要容易得多了：意义形成于能指链中的不断迁移和替换之中。可是接下去读者一定想知道，拉康所谓的关键性的能指链的内部结构究竟是什么呢？换句话说，能指与能指之间的互涉关系是如何发生的呢？下面，我们不妨来看看拉康自己的说明。关于能指链的结构，拉康提出了一个数学算式：

$$f(S)\frac{I}{s}$$

他说，这个算式是为了说明能指对所指强势作用($\frac{S}{s}$)的一个转换公式。并且，这种能指的滑动，在“共时性和历时性两个向度上能指的互换和结合”对所指的作用有两个重要的侧面，即**转喻**(métonymie 也译换喻或借喻)和**隐喻**(métaphore)的二重性。对此，杰姆逊曾经做过说明：

> 语言永远无法表示任何事物，只能表示关系（索绪尔的语言学）或干脆是空白（马拉美）。因此语言就不得不靠拐弯抹角，靠冒名顶替；本身就是一种替代物的语言必须用别的东西来取代那个空心的内容，它的办法是要么指出内容像什么（隐喻），要么描述它周围的情况及其空白的外缘是什么样子，列出四周与它相邻的东西（转喻）。[①]

拉康夸张地说："通过这两重性，语言即使不完成一切也是组织了人间关系的一切。"[②]请注意，构成人间世界一切的能指结构就是能指间的转喻和隐喻关系。这算是一个重要的理论逻辑交待。拉康自己说，这个公式显示的是"横向的能指链的成份以及所指中的垂直的附属物的双重作用这些作用按照转喻和隐喻这两个根本性的结构而进行分布"。我们已经说过，在语言学中，关于转喻和隐喻这种对应关系是雅各布森的专利。他曾经以转喻来对应弗洛伊德释梦中的位移和压缩作用，而以隐喻对应认同与符号性象征作用。拉康也曾经直接指认过这一重要的思想来源。[③] 在另一个地方，拉康说："一个词对另一个词的取代，这产生了隐喻的效果。一个与另一个词的组合，这产生了转喻的效果"。[④] 其实，转喻和隐喻都是诗学研究中的重要范畴，但拉康是通过挪用雅各布森的相近观点到他的能指结构的说明中来的。倘依拉康自己的逻辑，这一诗学工具早已成为创造世界和主体存在的本体论逻辑工具。我以为，这实在是一种常理无法理解的理论迁移。对此，我们可以依拉康的逻辑再做一些具体的说明。

---

① 杰姆逊：《语言的牢笼》，百花文艺出版社 1995 年版，第 100 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 557 页。
③ 参见拉康《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 537 页注 1。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 560 页。

拉康说，所谓转喻[1]就是作为能指的“**词与词**之间的联结”，这种联结关系的本质是“局部代替整体”。[2] 这是拉康的能指链中一个能指与另一个能指之间的**共时性**关系。在传统诗学研究中，转喻常常指这样一种比喻过程，一个事物的名称被转用来取代另一个与它**相邻近**的事物。如“白宫”代表美国政府，“交椅”或“位子”代表官职。对这一点，拉康常用局部和整体的共时性关系来加以说明。**在传统诗学研究中，以部分代替整体或相反的比喻往往是替代**(synecdche)。拉康关于转喻举的例子是“征帆三千”，这里的帆不是直指有三千张帆，而是以帆这个船上最重要的标志性(局部)来代替即将出征的三千艘战船(整体)。拉康说，转喻是“指称能指为产生意义而构成的实效场地的一个侧面”。[3] “转喻就是那种由如果不回指别的意义就没有任何意义的情况而成为可能的效果。”[4]

他为此用了一个公式来表示：

$$f(S\cdots\cdots S')S\cong S(\text{——})s$$

拉康说，这就是转喻的结构。恐怕，这也只有拉康自己能懂的算式。他解释道：

> 它表明了能指与能指之间的联接导致了可以使能指在对象关系中建立一个存在缺失的省略，同时又利用了意义的回指的价值来使能指充满了企求得到它所支撑的缺失的欲望，放在（　　）之间的符号——在这儿表现了横线——的继续存在，这个横线在第一个算式中表示不可分解性，在这个不可分解性中构成了能指与所指关

① 在英语中，转喻(metonymy)一词源于希腊文中有“metonmia”一词，后者又由“meta”(转变)的“onoma”(名称)合成。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 63 页。

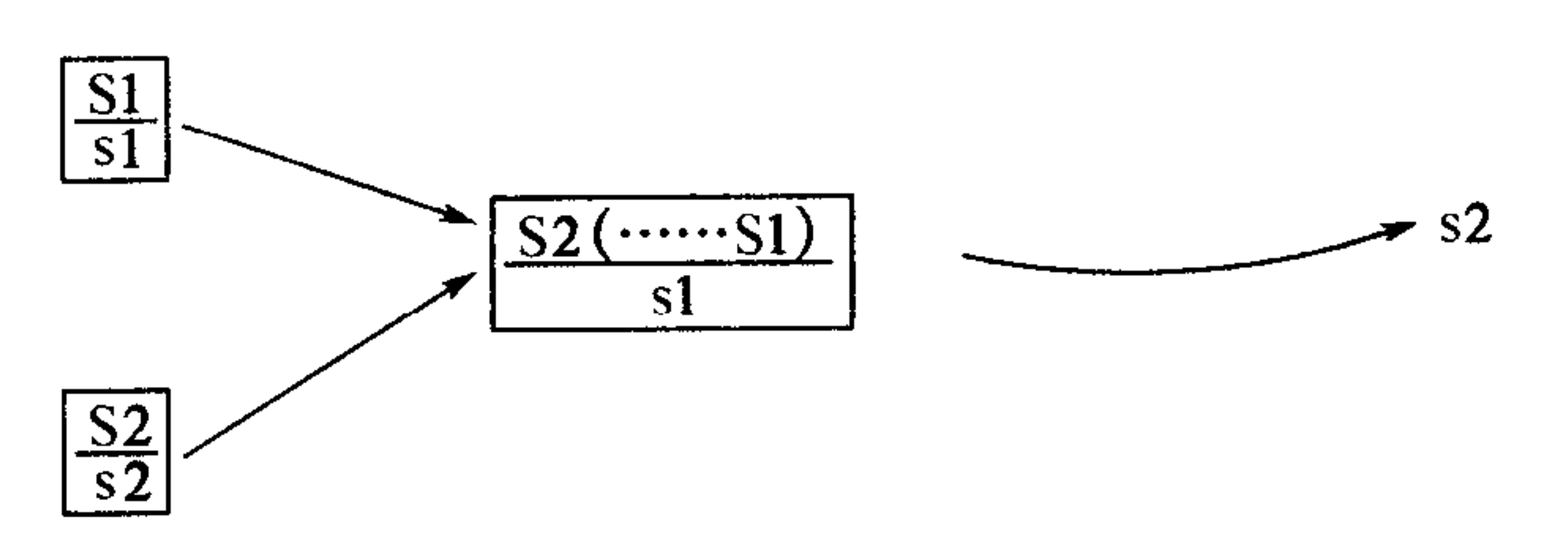
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 436～437 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 561 页。

系中的对意义的抵抗。①

为了说明拉康的这个转喻。我们在这里以若埃尔·多尔讨论该问题时列举的例子来作一说明。② 不过，我们用中国人熟知的东西替换多尔的例子中出现的一些事物：比如刚才我们已经提及的“美国政府”与“白宫”的转喻关系。

S1	视听形象：美国政府
s1	美国政府的意义所指
S2	视听形象：白宫
s2	白宫的意义所指



在这里，被取代的能指 S1 滑行在意义线以下，而所指 S2（白宫自身的意义）则被剔除，从“美国政府”到“白宫”的转喻于是完成。

所谓隐喻③，与转喻的以部分替代整体的共时性关系不同，它是“以一个词来代替另一个词”的**历时性**关联。在传统诗学中研究中，隐喻是指语言运用中，通过一种比喻使一个事物的某些特性和方面带到或转移到**相近似**（Proximity）的另一个事物之上。隐喻也被称为最基本的形象化的语言形式。史蒂文森就有“没有隐喻，就没有诗”一语。比如拉马丁的诗句：

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 446～447 页。

② 多尔：《拉康演讲稿引论》，参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 148～150 页。

③ 英语里的隐喻（metaphor）一词是沿用了希腊语中的 metaphora 一词，而后者又源于 meta（意思是“过来”）和 pherein（意思为“携带”）。

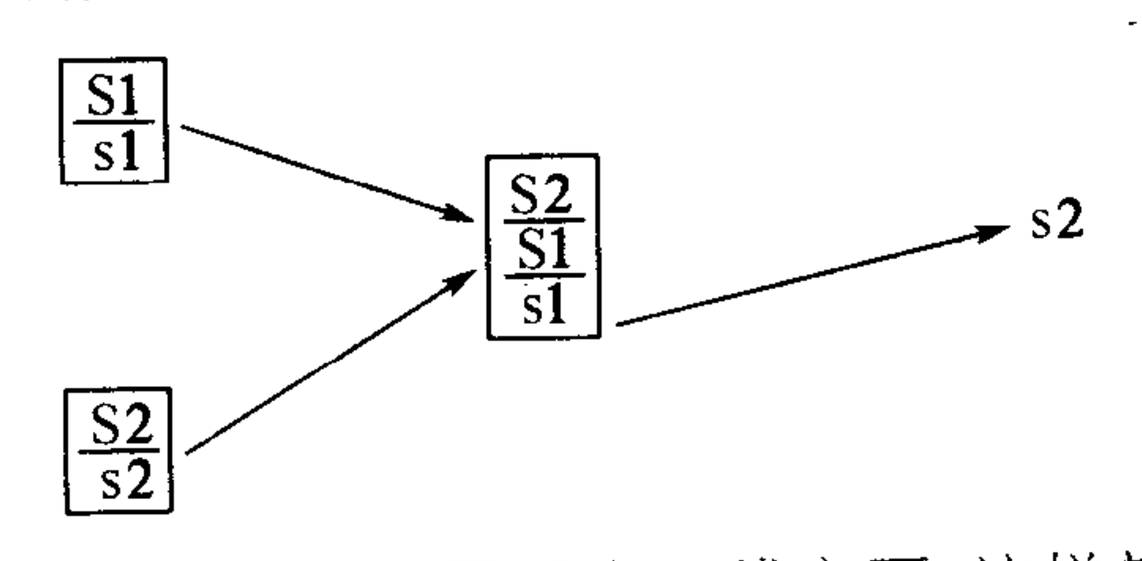
"人是无港的船,时光是无岸的河;人漂泊着,从上面经过!"在这里,诗人深悟到人的一生似乎是一次没有停靠地的漂泊,故用有舵和无舵的船儿来隐喻人生;而无岸的河则隐喻时光的永恒流逝。这实在是一个生动至极的隐喻。拉康对此的说明是一个事物对另一个事物的取代关系,所以他也说这是历时性关系。他说,隐喻"它在两个能指之间发出,其中一个能指取代了另一个能指在能指链中的位置,被隐没的那个能指以其在链上的(转喻的)联系而继续在场(présence)"。[①] 对此,拉康也有一个公式:

$$f(S'/S)S \cong S(+)s$$

这是隐喻的结构,即"它一个能指替换另一个能指而产生意义的作用"。拉康说:"置于(　)之间的符号+在这儿超越横线——,以及这个超越对于意义出现的构成值。这个超越表示了能指进入所指的条件"。[②] 还是非常让人费解。因此我们不妨再转换一个多尔的例子,即比如"男妓"与"鸭子"的隐喻关系:

S1	视听形象:"男妓"
s1	男妓的意义所指
S2	视听形象:"鸭子"
s2	鸭子的意义所指

在隐喻转换中,这时将出现一个完全的替代,即 S2 替代 S1。



在这种替代中,把 S1 置于意义线之下,这样就把它变成

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 438 页。译文有改动。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 447 页。

一个新能指，同时，把旧所指 s2（作为动物意义上的鸭子的概念）剔除出去。这就完成了一个隐喻。

换一句话说，即是“隐喻恰恰处于无意义中产生意义的那一点上”。[①] 拉康反复说，隐喻在诗境中出现得最为频繁，在那里，隐喻是一种“连续的奔流”，一个“迷人的织体”。人们可能在诗中以玫瑰花象征爱情，用大海象征宽阔的胸襟，这都是用一个词（能指）取代另一个。而当柏拉图说，常人看到的世界只是烛光在洞穴墙壁上的投影时，他其实是在批评常识中的知性经验，此处，他也是以一个能指取代了另一个。

接着，拉康进一步提出，实际上能指对所指作用的这两个侧面又正好可以解释弗洛伊德释梦的两个基本功能，即移位（Entstellung）和压缩（Verdichtung）。不过在拉康看来，移位是转喻，即“意义的转移”；压缩是隐喻，即“能指的重叠的结构”。[②] 这恰好证明梦中无意识是由能指的“组织作用”构成的。并且，拉康认为，“无意识是通过隐喻的效果而活动的。梦揭示的就是这个效果”。[③] **拉康的说法与雅各布森显然已经大异其趣了。**另一方面，能指不再是作为直接呈现某种对象的意义符号，也不是简单标记失去、欠缺的事物的符号，而是把因消除行为而残留下来的自身的痕迹交给未来。在这里，拉康还专门将转喻的缺失锚定为欲望的基础。这是我们后面将要讨论的重要问题。

3. 能指与主体存在之他处

其实，我们已经可以看到，在所谓的“语言学转向”中，拉康并不关注传统结构主义中作为系统存在的语言结构，而主

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 439 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 442 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 561 页。

要聚焦于活生生地存在于主体之间的言说。他想指认的是，言语之中，人自以为是在对某个主体说话，但实际上他只能依从能指游戏规则被其他话语窃取，在悬置的状态中任由非我的**大写他者**言说着自己。也是在这个意义上，拉康说："言语的最根本的用途看来是为了掩盖真正的意图"。[①] 中国有句俗语叫"听话听声儿，锣鼓听音儿"，意思是讲，人们说话时常常不是直指，而是话中有话。当然这个意思不是拉康的语境，后者总是习惯于在一种激进的否定本体论中出场。拉康认为，主体总在被阉除了自己的本源性经验的情境中，畸变成一种不是自己的空无的符号出现在世界上。"主体性在其起源时不是什么与现实的关系，而是能指记号在那里产生的一个句法。"[②]可见，人类主体不仅不能自我做主，甚至沦为了能指的"一个句法"，这真是非常过分的说法。拉康的意思是，在象征域中，当主体被从世界中取消了自己的存在时，只得把自身消失的**痕迹**寄居于能指，而这种记录只有在他者的场所里("他处")才获得对现实主体的指涉。这其实就是当代西方哲学中那个被正面肯定的**主体际关系**，它与后现代语境中的消解、互文性、踪迹等规定是接近的。

> 能指的移位决定了主体的行动、主体的命运、主体的拒绝、主体的盲目、主体的成功和主体的结局，而不管他们的才赋，他们的社会成就，他们的性格和性别。人的心里不管愿意不愿意地都跟随着能指的走向，就像是一堆武器装备一样。[③]

如果说能指的位移决定了主体的行动和所有命运，也就

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 140 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 44 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 22 页。

意味着功能性的能指关系决定性地建构了主体。多斯说，这里的“结果是主体不再居于中心，而成为指涉另一个能指的能指的结果”。[1] 这是一种独断的**能指决定论**。并且，这也意味着主体存在可悲异化的真正本质。因为，相对于前面我们已经看到的自我在镜像情境中的异化而言，这种发生于象征域中的异化的异化的内涵更加清晰一些。对此，拉康的门徒齐泽克有一专门的说明：

> 拉康不仅坚持使用“异化”一词，而且在两种不容混淆的意义上使用它：一方面，异化是对镜子—他人的想象性认同，它使我们看不见象征性调停的存在；另一方面，异化是我（主体）对能指的认同（对于他人而言，能指代表着我），它是处于符指化结构中的我的构成性异化。[2]

区分两种意义上的异化是对的，可齐泽克没有注意到的是，后一种异化恰好是在前一种异化基础之上的再异化。

由于拉康的能指是一种多重的拓扑空间，于是，主体便不再是一个具有多种特性的实体，反而成了象征性言语对话中一系列意义滑动的事变。“一个能指是指这样的东西，它为其他能指而代表着此主体。”可是，能指所关心的并非真是主体，后者只是在前者之中把缺失的空无呈现出来，相对于这个能指链环来说，主体始终是处于非基始的第二性，不过是能指滑动的一种无意识产物罢了。

---

① 多斯：《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第147页。

② 齐泽克：《实在界的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社2004年版，第171页注60。

> 在话语的世界里，无就等于有，大家在这里又一次发现了一种间隙构成了主体。主体是引入现实的一种缺失……当主体占据了这个缺失的位置时，一种缺失就被引入了词语，这就是主体的定义。为了标明这一点，我们有很必要在语言领域的循环中界定主体，我把这种循环称为“他者性”。所有的语言都来自这种他者性，正因为如此，主体在追寻这条能指链时常常成为一个消失之物。一个能指的定义是它为另一个能指而不是另一个主体表达了一个主体。①

这是拉康关于象征域的非常重要的一段表述，集中说明了话语世界中的能指、主体、空无与他者性的关系。主体产生于话语(言语活动)，可主体却并不是作为说话者的那个实体。主体的定义是一种缺失，即言说中一个能指引向另一个能指的无穷循环，与能指链相对应该在场的那个主体是另一个地方，即他处，而主体就是这个他处中的空无。然而，人们浑然不觉地错将这个他者中的无当作是有，所以，主体之有(存在)就是非我的他者性。我认为，这真可以算是拉康文本中十分鲜有的关于象征域内在机制的清晰表达。

照此说来，拉康在此看到的已经不再是索绪尔看见的那个主体控制能指，事情完全颠倒过来了，现在是**能指产生和建构主体**。能指在自身的环链中，废弃了自主主体，同时建构着作为无的主体。于是，我们瞧见了这样一幅荒诞画面：一个能指链围起了一个**空洞**，能指如果是无，这就是拉康那听起来像

① 拉康：《关于他者的非混合性结构》，原刊《结构主义的争论：批评的语言与人文科学》，中译文参见《新疆艺术》1996年第1期，第60页。此文为拉康1966年在美国霍普金斯大学举行的题为“批评的语言与人文科学”的研讨会上的著名发言。原文的标题为 *Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*，实际上译作“作为一切主体前设的统摄性他者结构”更好一些。

是胡说八道的“用无贴在无上”。拉康的批判逻辑就是**从无走向无**。在镜像阶段中，小他者的镜像占居了个人主体原初的空位，自我已经是一个镜像之无。进入语言教化的象征域之后，作为空无的自我进一步以存在不在场的能指关系作为主体建构的通道，当每一种能指关系通过教化围在主体身上时，其实质都是用缺失补在缺失之上。拉康仿佛正处在那个看到皇帝没有穿衣服的天真孩童的处境之上。当然，他此刻并不满足于不知所以然地高声道出真相——“他们没有穿衣服”。他更进一步发现，在用象征性能指链“衣服”缠绕起来的人类主体内部，竟空空如也。拉康认为，我们每一个人都是一具可笑的空心木乃伊，只不过我们无法自知罢了。所以，在拉康这里，人的大写的真实存在本身只能是一种**不可能性**，因为在能指的窃位中，主体只能苟生于能指链之间的间隙中，主体的言语是**被说**，这种言说恰恰不可能指向自己，因为主体已经是无。在这一点上，齐泽克又有一具体的说法：

> 拉康的起点在于，象征性再现总是歪曲主体，这种再现永远是一种位移和失败，就是说，主体不可能找到一个属于“他自己的”能指，他所说的永远不是过多就是过少：简而言之，他总是言不由衷。……能指的主体恰恰是这一匮乏，它不可能找到属于“自己的”能指：**它的再现的失败是其肯定性的前提**。主体竭力在能指的再现中表达自身，再现遭到失败，我们失去的是丰富性，得到的是匮乏，这一由失败所开放的虚无**正是**能指的主体。①

也因此，拉康才会常常说出一些令人摸不到头脑的怪话，

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 239 页。

比如，人的存在“总是在别处”[1]和“话在说我”。

> 这个能指的激情从而构成了人类状况的一个新的向度，因为不仅人讲话，而是在人身上，通过人，**话**在讲，人的本质变成由语言的结构显示其效果所构成，他成了语言结构的素质，由此在他身上回响着言语的关系。[2]

在1972～1973年名为“继续着(encore)”的研讨会上，拉康曾经细化这一论点。他将主体步入象征域最初的符号化(如命名)指认为S1(第一能指或原初能指)。在拉康那里，这个所谓的S1，也被确定为**第一能指**或者大写的**主人能指**(Master-Signifier)，这是“在主体丧失的瞬间为了填补其存在的空洞而在主体存在的场所产生的、代表被消除的主体的无的特权的能指。”[3]正是这个主人能指赋予了主体一种相对稳定的同一性象征身份。米勒说：“主体的身份是由S1保证的，是由大写的主人一能指(他的符号性头衔一委任权)来担保的，这一能指是对确定主体道德尊严的东西的忠诚”。[4] 为此，拉康还发明了一个公式：

$$\frac{S1}{\not{S}} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

也是在这个意义上，S1代理了那个被斜线划着的主体，即$\frac{S1}{\not{S}}$。显然，根据拉康的逻辑，这个作为替代自我的第一个能

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第573页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第591页。

③ 福原泰平：《拉康：镜像阶段》，河北教育出版社2002年版，第119页。

④ 转引自齐泽克《易碎的绝对》，江苏人民出版社2004年版，第39～40页。译文有改动。Slavoj Zizek . *The Fragile Absolute*. London; New York: Verso. 2000. P. 42—43.

指，已将个人主体彻底**无化**了。如果我们把那个在想象域中欺负未成年“我”的镜像之无的小他者骗局算上，这已经个人主体的第二次无化了。按照能指存在的法则，这个 S1 自己的此在**什么都不是**，而只有将自己不断地投射于其他能指中，内居到 S2 的能指链环中去。S2 是拉康用来表征以后所有其他能指的符号。a 是后面我们将碰到的那个作为剩余物的对象 a。只有把“我”与对象都替换到大写他者的印迹中，才能使它们在社会存在中实现出来。如我们前面引证过的那些“你是一个名门出生的好孩子”、“你是一位博士”、“你是一个‘成功人士’”等等非我性的能指的引导和实现。为什么？因为主体只有把自己变成能指之无，才可能以相同的方式同别人的无交互作用。主体际的交往即符号与符号的交往，亦为**无与无**的沟通。如果我们由此反观哈贝马斯，拉康的这个观点无疑有着反讽的意味。对此，福原泰平有一段重要的评述：

> 能指被传送到下一个能指，形成能指链，产生主体，但决不是面向主体，而是停留在与我们人类隔绝的他者的位置上。如拉康所言，能指并不是要回归主体，能指的主人是被折进与刻进只能叫与主体不同的别人的主体相同的空无；并被先期送走的他者。能指包围了一个被预设在未来的无，并总是环绕在它的周围。①

对主体来说，S1 作为主体消失的记号，遮蔽着的主体只得在自己身上划上斜线($)而消失。所以，拉康笔下作为个人主体的“我”不过是一个能指链，只不过是我们非反思地将它视作一个线性的连续统，并将其永恒化为自我主体。拉康认

① 福原泰平：《拉康：镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 108 页。

为，居有一种独立的人格，成为一个伟大英雄或者成为一个著名科学家的愿望，正是来自这种假想的赝主体建构，但我们并不知道，主体的背后正安然端坐着一个正在位移的能指**矩阵**(Matrix)。这就像电影《骇客帝国》(*Matrix*)中隐藏在每一个人背后的控制人并制造幻像的"母体"。[①] "主体只是一个转换者(shifter)或批示物，它在话语的主语中指示当时正在说话的主体。"[②]个人主体始终以为自己正有意识地或有可能在主动谋划着什么、主动地做着什么，自主地言说着什么，然而他并不知道，自己的一切存在早都就被能指窃取了。拉康简直是一石三鸟，无形之中他又狠狠批判了海德格尔和萨特的筹划和谋划说一顿。"人为能指所掌握"，[③]不折不扣是能指听话的傀儡。实在可悲！令我们万分绝望的是，在今天的时代中，拉康所描述的悲剧不仅未曾改变，反而在变本加厉地加深。在阿尔都塞和齐泽克的意识形态询唤说中，主体的能指之窃位，如今更主要地表现为意识形态的无意识控制。在所谓的信息和媒介时代中，这种无意识的他性控制转而由景观、广告、电影、电视和网络虚拟幻觉所负载和加剧。

也由此，拉康一定要改写笛卡尔的"我思故我在"。他认为，"哲学的我思(cogito)"是一种"幻像的中心"[④]，"我"是伪主体，"思"则是能指观念之恶魔。所以，"我"(伪主体)"思"

---

① 《骇客帝国》(*Matrix I. II. III*)，美国华纳兄弟制片公司(Warner Bros.，USA)，1～3部，1999～2004年出品。导演：拉里·华丘斯基(Larry Wachowski)、安迪·华丘斯基(Andy Wachowski)。主演：基努·李维斯(Keanu Reeves)、劳伦斯·费许本(Laurence Fishburne)和嘉丽·安·莫斯(Carrie Anne Moss)。故事情节为，一个被唤醒的人类尼奥(基努·李维斯)突然发现看似正常的现实世界实际上是由一个名为"矩阵"的计算机人工智能系统控制的虚假图景。整个故事的展开，则围绕着处在真实世界中的人类与Matrix制造的幻像之间的复杂斗争。*Matrix I* 上映之后，齐泽克立即写了《骇客帝国或颠倒的两面》一文。中译文可参见《今日先锋》2001年第1期。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第608页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第28页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第448页。

（逻各斯理性）时，真我并不**在**（海德格尔）；我在我不**思**（海德格尔）之处思我所是。“在我思之玩物之处我不在，我在我不思之处（I am not wherever I am the plaything of my thought; I think of what I am where I do not think to think）。”[①]因为，能指已经“吃了你的此在（dasein）”[②]！对于传统的一切主体哲学，这真是“以颠覆了它的样子来理解它”了。[③] 这是非常重要的一个哲学指证。我注意到，这个论点早已为兰波和尼采所关注，并成为巴塔耶哲学中的一个主要命题。兰波在1871年的一封书信中就已经写道：“所谓‘我思’是一种错误的说法。大概应该说‘人在思考我’吧。……所谓的**我**是一位他者”。[④] 而巴塔耶则发现，“我思”并不真是我一个人在思考，“我思”正是由人们总是忘记的外在于我的“语言的结构、作用及活动”才成为可能。

拉康说：“在笛卡尔‘我思’的历史过程中将意识提到了对主体是根本性的地位，这是错误地强调了行动中的我的透明性，而忽视了决定主体的能指的晦暗性”。[⑤] “我思”的主体其实是一个伪主子。作为真正的君王的能指说：

> 你以为在行动，而事实上是我按照我串通你的欲望的联系的变化在运动你。这样这些联系相互增强而又

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第449页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 166. 齐泽克后来对此也有一段很有意思的说明：“拉康把笛卡尔的‘I think, therefore I am’（我思故我在）改写成了‘I am the one who thinks therefore I am’（他者思‘故我在’）。”参见齐泽克《实在界的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社2004年版，第161页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第33页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第602页。

④ 兰波：《观者的书信》，转引自汤浅博雄《巴塔耶：消尽》，河北教育出版社2001年版，第64页。

⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第620页。

> 增生成对象物。这些对象物将你带回到创伤的童年的破裂中去。而你的庆宴就在这里，直到石像客的到来。而我就是这个石像客，因为你提出了我。①

如今，笛卡尔、黑格尔和海德格尔所说的那个思之在、自我意识和此在，莎士比亚、雨果和叶芝诗境中的我，都无法挽回地沦为小小能指的无意识的切片。"'我'变成了消失在我所说的之外的存在"，主体其实是一个"在人们不告诉他他所不知道的真理时才能存在下去"。我们不能知道自己是一个空心人，我们不能知道作为主体，自己的真相是不在场或**虚假在场**。唯有不知，我们才能生存，否则，我们将在幻觉的破灭中彻底崩溃。"'我'作为主体是以不在的存在而来到的。这个主体与一个双重疑难相协调：一个真正的存在却会因自知而破灭；一个话语却是由死亡来维持。"②

> 主体是被消除的车辙，是没有之物的分量。我们迷失了自身的来历和本来的形象，也迷失了道路，不知道自身的欲望是什么。既然我们迷失了主体的本质并永远地遮蔽，那么我们只好在重叠着无的能指为个属于他者领域的代理作用中发现自己的本质。这样，主体作为失去的东西，在背负着对于他者的一种痕迹的符号——能指中，被追问其存在状态。③

拉康用弗洛伊德精神分析中的一个例子来反讽我们的主体。在那个故事里，一个孩子梦见自己刚刚死去的父亲，在梦境中，父亲并不知道自己已经死去。拉康说，我们的主体也是

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 33 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 611 页。

③ 福原泰平：《拉康：镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 105 页。

这样:“他不知道他是死了。”他就像古代的信使奴隶,“主体在他的卷发下戴着判他死刑的书简”。他不知道,他于何时何地已经死去。

最后,剩下一个大家都想知道的问题——人能不能不作为空无而假活着或死去?通过拉康的批判性思考,我们不要这个可怕的象征域,回归我们自己的真实存在。行不行?拉康的回答是不行。我们**无家可归**。如果一个人想重拾自己的原在,他就会失去主体间的能指意义关系,如果他不把自己用无(象征符号)贴到大他者的空无上去,他反倒会作为完全无法在场的负存在从此世上消失。“主体只有抹去他所指称的一切时方可呈现自己的存在”,[1]当人什么都不是的时候,他一定是疯了。人疯了,获得了真我,可是疯了的他将被从这世上除名。直到他重新开始将真我作为空无丢掉,再次臣服于大写的他者,才能重新成为人们中的一员。**我不会成为我自己就是真相**。真实即是一种绝对的不可能性!

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 576 页。

第三幕　他者与欲望的辩证法

所有的纪念碑都是为他者树立的，所有的陵园都埋葬着他者，创造性记忆只知道、只记得和只再现他者。

——巴赫金

现在我们面前是一台高清晰度的电视，屏幕上正在播放一部名叫《魔鬼代言人》(*Devil's Advocate*)的电影 DVD。[①]

凯文(基努·李维斯饰)是个一心想出人头地的年轻律师，他刚刚在佛罗里达完成了一次不择手段的成功辩护。为了名气与金钱，他迫使法院以证据不足为由而对一名卑鄙的儿童性骚扰者做出了无罪判决。正当凯文与妻子(莎莉·赛隆饰)共同庆祝胜利时，一位自称纽约著名律师事务所律师的陌生男子突然出现。后者盛情邀请凯文去纽约发展。凯文的母亲警告儿子，纽约是**魔鬼**盘踞的地方。但是，很少有人能够抵挡正中**欲望**下怀的巨大诱惑，凯文当然还是去了。纽约果然不同凡响，律师事务所的老板约翰(艾尔·帕西诺饰)给凯文留下了深刻印象，后者也使凯文的欲望得到了一次前所未有的膨胀：约翰付给凯文每小时 400 美金的巨额薪酬，还在自己拥有的大厦里为凯文夫妇安排了一套豪华公寓。约翰其实正代表着魔鬼的化身，在他的诱惑和引导下，凯文越来越自信，却也越来越无情，出庭打官司对他而言已经变成了一场无止尽的**欲望**的满足。在欲望的驱使下，凯文迎来了一次又一次不光彩的成功，刚刚为一个残忍的

① 《魔鬼代言人》(*Devil's Advocate*)，导演：泰勒·哈克佛(Taylor Hackford)，制片：安·卡普森(Anne Kopelson)，发行公司：华纳兄弟影片公司，上映日期：1997 年。演员：艾尔·帕西诺(Al Pacino)，基努·李维斯(Keanu Reeves)，莎莉·赛隆(Charlize Theron)。片名中 Advocate 一语双关，既有“拥护者”之意，又有“律师”之意：律师成为魔鬼的代言人。

滥杀动物者开脱罪名，新的挑战就来了，这一次，他将为房地产大亨亚历山大做辩护律师，后者被控谋杀包括妻子在内的三条人命。起初，凯文一如既往地投入，可是妻子的发疯和自杀终于令他醒悟，接着，凯文发现自己竟然是魔鬼约翰的儿子（这是黑暗之子的暗喻），他决定用自杀来解决一切。进行到这里，魔鬼仿佛就要失败了。镜头突然一转，我们又回到了最初的场景，凯文站在洗手台前，面对"虚荣"和"欲望"的诱惑，凯文如此庆幸自己可以重新拥有一次抉择的时刻，他终于可以重来一遍。凯文与妻子紧紧相拥，作为律师他打算在这一生中第一次真正为正义而主动选择失败！我们一定都以为屏幕上的凯文终于脱离了魔鬼的怀抱，能真正做一回英雄。然而不幸的是，记者告诉凯文"我会因你这为正义而牺牲自己形象的举动，把你捧红！"一句话，凯文便又重入陷阱。就在这一刻，记者的脸也变成了魔鬼约翰的脸。切记，记者不一定是约翰，但事事人人都可能是魔鬼！

魔鬼说："虚荣是我最爱的原罪。"

作为拉康全部哲学理论中最重要的逻辑部件之一，他者与欲望的辩证法有力支持着拉康关于伪主体学说的总体批判，特别是象征域和真实域的基本运动秩序理论。我注意到，拉康非常直接地指认了这种批判性辩证法的来源："黑格尔提供了关于人类本体论的暴力性功能的最终理论，显然是预见了我们社会的铁的法则。从主人和奴隶之间的斗争他推断出我们历史的整个主体与客观的进程。"[①]在这一幕中，我们先要对西方他者理论的一般性历史性线索作个概述，然后分别讨论拉康的他者概念和欲望辩证法。

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 118 页。

第七章　大写他者的发生学逻辑

此在不是自己存在，他人从它身上把存在拿走了。

——海德格尔

通观20世纪法国哲学的基本走向，不难发现他者理论犹如一条红线，贯穿整个当代法国哲学的讨论域。无论是早年的萨特、梅洛－庞蒂，还是列维纳斯，包括后来的阿尔都塞、拉康，以及走向后现代的德里达、德勒兹等人，都十分津津乐道于他者理论。当然，拉康的他者理论有他自己很强的原创性，与其他人并不可同日而语。从根子上看，这个他者理论与柯热夫所诠释的黑格尔的自我意识主体论有些关联，但拉康自己指认的直接理论缘起还是弗洛伊德。为了使读者更好地理解拉康的他者理论，我们十分有必要对西方思想史上他者理论的发生和历史语境进行一次一般性的描述，以此来作为我们讨论拉康他者说的理论热身。

1. 理念、上帝的绝对他者与魔鬼他者

回顾西方思想史，现代意义上他者观念的形成经历了一个渐进的历史过程。在西方思想文化史上，作为类话语出现的大写的**他者**(Other)概念最初发端于一种存在论上的逻辑辨识，而后转隐为一种更深的神学指认和伦理学。在前者那里，它表现为特殊感性实在分有的理念本质；而到后一个阶段，它既是与善同体的恶，也是与上帝同体的魔鬼。这种说法恐怕十分费解，但其实却是深一层的真理。

在早先的希腊哲人眼中，哲学文化的提升直接表现为理念观念(本质)对感性存在(现象)的统摄。**这可能是一切哲学文化发生的共同路径**。他们透过多样多变的感性物相捕捉现

象背后的原由和动因，追求变动不居的万象万物之后不变的本原和“逻各斯”（自然哲学家），或者认定真实的本体存在是万变中不变的“一”（爱利亚学派），运动倒是被逐放到现象中去了（芝诺的“飞矢不动”）。在这条形而之上的理路中，个别的具体实在倒不是本真的存在，它们必须在不是自己的抽象理念中才能寻得自己的本质。这种逻辑被柏拉图叫做**分有论**，即感性实存对理念规定的本质依存。对物对人无不如此。理念犹如万物之上的一轮红日，有了光，便有了世界，理念之光也是人们克服经验和知性幻像的灵眼，少了它，人永远只能在阴黑的洞穴里观看墙壁上的照影。只有在**不是你的**理念中，人才能认识自己。**这正是拉康他者理论的历史逻辑源头**。在一个外在于自己存在的东西之上认同和确立自己，这恐怕是最早的**他性**（otherness）逻辑。到了亚里士多德那里，柏拉图推崇的这种抽象理念本体已经有了一个潜在的逻辑指归，即走向一个**超人超自然的绝对本质和主体**，也就是后来一神论的上帝了。

在神学训戒中，上帝即造物主。在我与神的垂直关系里，真正的自我主体得到认证。奥古斯丁向着上帝慨叹：“你自天垂手，把我的灵魂从黑暗的深渊拯救出来。”[①]我们不妨从更深一层的逻辑理路着手来看，这实际上就是柏拉图理念分有说的一种神学延伸。人是无，他只从上帝那里分有。“无中生有的学说就这样与柏拉图的分有要领结合起来。创造物从上帝那儿，通过分有其理念，获得它们的形式。每种事物的存在只在于它们分有着上帝。”[②]上帝是“至真、至高、至美、至善、至能”，我们通过分有作为绝对大他者的上帝的光辉而认同一个**好的**自我。**前面我们已经交待过，许多天主教徒都直接将拉**

① 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆 1994 年版，第 48 页。

② 泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》，译林出版社 2001 年版，第 189 页。

康后来的大他者指认为基督教中的上帝。甚至以为拉康是在“为上帝工作”。[1] 但这仍只是事情的一个方面而已，因为人既然生下来，就必定会自发地喜欢上周遭那些“次美好的东西”，人恋物而入迷，则沉湎红尘罪恶而“成为魔鬼的狡狯仆从”。这又是一种认同。因为，魔鬼也在我们的身边。在魔鬼那里，下地狱的人找到了另一种他性认同。只不过，在这种他性认同中，人丧失了自己的灵魂，魔鬼他者已经悄然将我们的灵魂摄走了。显然，与神性分有论不同，这是一种反向的**夺魂说**。用以后的话来描述，此处粉墨登场的就是善恶神鬼**双重大他者**。[2] 我们马上就会知道，拉康的他者正是魔鬼他者。

我不无惊讶地发现，后来在哲学中得到认证的**异化理论**实为神学语境中重要的批判逻辑。伊甸乐园中的人类主体为上帝原造的存在，受到诱惑致原罪后而被罚下界，人便无从逃避地深陷于一种**我不再是我**的自反性异化情境之中。每一个具体在世的个人皆生而有罪，生而异化，“痛苦早已存在，不过尚未感觉到而已”[3]。这很像后来拉康说过的话。在异化的情境之中，不认同上帝，即内居于魔鬼。在前一个他者认同中，我们可扬弃异化，从而复归天堂；可是到了后一种他者认同中，我们却不得不在深重的罪孽中堕入地狱。神鬼双重大他者，是个人必须面对的一正一反的自我与非我认同。并且，这都是**他性认同**。

与大多数解放物质欲望和放纵感官的布尔乔亚思想家不同，并且也异质于笛卡尔、洛克和蒙田等正面肯定主体自我的理性主义，启蒙思想之后的浪漫主义者在现代性的世俗化进程中重新发现了异化逻辑。卢梭、歌德、席勒和荷尔德林都已拨开异化的重重迷雾：在打倒上帝之后，彼岸世界已然不复存

---

① 参见多斯《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第329页。

② 奥古斯丁深受摩尼教的影响，这是一种善恶二元论的逻辑：作为光明之神的善与黑暗之神的恶之征战，构成了世界创生的动力。

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1994年版，第57页。

在，人倒是真的自由了，我们可以向自己负责了，然而始料未及的是，孤立的个人竟无法承担这项重任。人，终究成不了神。在人的社会中，道德功利化、世俗化为处世方法，赚钱升官都成了人的“天职”（韦伯）。人失去自己为人的神性依托（好的大他者认同）后，“我思故我在”的那个理性自我成了无法无天的“小神”，他们听从理性、横行世间，“只落得比兽性更为兽性”。[①] 于是，人真的从市场走上了物化的不归途。这是另一种感性的现代性的异化逻辑。**在今天的中国，工业化之后的市场物性大他者就是我们身边那可怖的夺魂魔鬼，浪漫主义固然对异化怨声载道，可在异化面前，他们手中的诗学救赎论又显得何其苍白！**

现代他者理论真正的奠基者应该算是德国古典哲学中的费希特和黑格尔，他们在自己的现代性逻辑中投以历史性的眼光，重写了人的现代史。在费希特笔下，人和社会的主体被替换成普遍的精神主体——**大写的自我**。可是，这个自我已不是自足主体，为了确证自己，它必须将自身**外化**出去，形成作为自我对立面的**他性**非我，**对象化**的非我即自我的异化；非我的设定最终又造成主客体的相互制约和认同。这是最早的现代意义上的他者关系，也是后来黑格尔那个只在**另一个**自我意识认同中确立自我主体的理论逻辑起点。**柯热夫关于黑格尔哲学研讨班的第一讲就是“同一与他者”**（Le même et l'autre）。在黑格尔的《精神现象学》中，感性意谓被揭露为理念座架中的功能性自我意识，主体性则被抽空为理念的自身反思关系。从而，物性世界不过是观念结构的异化。我已经说过，黑格尔是经典异化理论的真正创始人，原先在神正论中那个神鬼双重大他者的理论在这里已经被思辨地重写了。不过，这次重写里悄然隐含了一个根本的变化，即主体之异化已成对象化的必然同质性。黑格尔

① 歌德：《浮士德》，译林出版社 1993 年版，第 14 页。

的主体对象化与异化有两层含义：一是抽象观念沉沦自然以实现自身的对象化；二是人类主体观念本质的物化，以上同时也就是外化和异化。此间，物化是虚假的现存，异化关系倒是真实的历史现实环节。作为起点的抽象观念本质是通过对象化为物质存在而实现的，虽然精神“沉沦”于自然物质，但从自身异化出去的同时，也就过渡性地肯定和认同了自己。因此，异化**等于**对象化。此外，物化的扬弃又恰好实现为科学理性的逐步布展。在表征绝对观念运动的第三阶段上，作为对自然物性实在的否定，人成为一个**黑夜(空无)**，他是生命活动和现实的“激情”，可是，所谓的“此在”(一定的存在)却沦为观念造物主“道成肉身”的工具(《精神哲学》中的“理性的狡计”)，此即为人与**理念大他者**的**无意识**关系。此时，人尚不能自觉地分有理念。异化的后继过程是客观精神对象化和外化为社会机构和社会活动的结果，也是人的意识对象化为劳动产品。从这个更高的历史层面上看，人的主体物化于财产(这是那个由人创造的经济世界但又表现出非主体性的“第二自然”)的生产与所有，这表征了新一轮异化的出现。此处又呈现了一种双重大他者：物化即是必然的**魔化他者**认同，扬弃物化将使主体重新复归于对理念的自我认同和分有，其中后者就是那个垂直在上的至真至美至善的无限的绝对大他者，不过这一次它不叫上帝，而被改称为绝对观念。

另一个需要说明的方面是我们已经讨论过的，在黑格尔哲学中，特别是他的主奴辩证法里，还存在着一种**奴性他者**论。黑格尔认为：“主人是通过另一意识才被承认为主人的。”这就指认了，在一种特定的奴役关系中，他者的存在正是为了反射性地反指主体的建构。我也说过，这个观点是后来当代反抗性激进话语(后殖民批评和新女权主义)中他者逻辑的重要历史基础。

费尔巴哈和青年马克思都是推翻黑格尔思辨神正论后出场的哲学唯物主义者。他们不相信人之外的上帝和绝对观念，因为上帝和绝对观念才真是人的本质异化，才是坏的大他

者。这正好又是一种逻辑颠倒。人恰恰是在对上帝和绝对观念的垂直性关系认同中，才掏空了感性存在中的自我。“上帝是人的类本质的异化！”于是，他们在哲学唯物主义和人本主义逻辑中转而认同感性的人类主体自己，这种**大写的**人类本质，在费尔巴哈笔下呈现为人与人之间的自然情感关系，而在青年马克思这里则化身为理想化的劳动类本质。不久，青年马克思的理论视角转向了社会生活，他向周遭的现实世界投以了更多的关注，而费尔巴哈的宗教异化批判则被推进为共产主义立场上的经济异化批判。在此时的青年马克思看来，古典经济学家认同的资本主义经济关系就是夺魂的魔鬼大他者，而扬弃和否定劳动异化与私有制则复归于人的真正本质（好的大他者）。这依然是一种实为观念预设的价值悬宕式的人本主义异化史观。

1845 年以后，马克思首先创立了广义历史唯物主义。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思首先将传统的感性物质实体消解于实践的革命的感性活动，而后又在转向人的探究时一语惊人：人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和。在此，马克思以“无声的类”将费尔巴哈肯定的人之自然存在和情感关系边缘为一种物性基础，人的真正存在成为一定的历史性生产之上全部社会关系之建构物。不难发现，在马克思这一轮思考当中，清晰晃动着黑格尔的影子。在实体的意义上，人正是由社会关系围建起来的空无。因此，在马克思这里，传统意义上那种自足的主体自我也是根本不存在的。到了《德意志意识形态》一书中，马克思将真实的社会存在基础确认为历史性时间中的物质生产和人的生产活动，而将人的本质进一步界定为人们生产什么和怎样生产的历史性方式。虽然，历史唯物主义的出发点是现实的个人，但这种个人只能是一定的生产关系的结果。这绝对是一种他性指认。阿尔都塞正是在这一点上突显了“历史是一个无主体的过程”、“人不

过是生产关系中的一个职位”之类的准结构主义夸张话语。从另一个尺度出发,马克思在自己于1857～1858年的经济学研究中生成的狭义历史唯物主义中,指认了资本主义生产关系下人与人的关系(它的总和将是人的本质)颠倒为物和物的关系,即物的关系之总和没有构成人,而是建构出了马克思称为经济动物的资本家和物化了的无产阶级。所谓的资本家不过是资本的人格化代表而已,工人则是对象化的劳动工具。人认同于物,却不知道物的背后仍然是人的关系。马克思的三大拜物教都是对市场经济中魔鬼他者的批判。马克思希望通过无产阶级革命消灭这种关系物化,使人真正获得全面的解放。不过,共产主义不再是垂直的神性关系,马克思说,它将是一种来自客观物质条件的解放的可能性。在共产主义中,人将再一次成为解放了的全面发展的自由人。那时,任何他者都将随着那个神奇的“平行四边形”的消失而消失。[①]

2. 存在主义的他人理论

马克思之所以将现实个人作为自己的理论出发点,是经受施蒂纳冲击后内省的结果。施蒂纳率先举起了反对大写观念和类主体战斗的旗帜,类就是魔鬼,至善的大写他者在此第一次遭到强劲的抵抗。从克尔凯郭尔的“那一个”的痛苦的肉身个人开始,非类化(不再分有大他者)的真实个人存在成了求真的新起点。这是一种不同于费尔巴哈传统人本主义的新人本主义。在这里,**自足的**自我主体又一次浮出水面,不过此次确立的不再是笛卡尔那种理性的思之主体,而是感性的唯一者。在后来的尼采、叔本华、柏格森那里,或个人意志、或独有的个体生命,非理性的自我都实足地风光了一回。这种自我主体恰恰否定了关系

① 参见拙著《马克思历史辩证法的主体向度》,南京大学出版社2002年版;《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社1999年版。

性的他指，原来被分有的理性与科学此刻倒成了恶的大他者。弗洛伊德更是火上浇油，他突然对包括一切个人意志、生命体验和内省绵延的全部意识现象做出了宣判，**本真的我**退回到本能原欲，被他者（意识）把门压到黑暗处的无意识则成了被解放的对象。不过，成熟的弗洛伊德最终还是回到了理念的正统，本我—自我—超我构成了其新的人格主体系统，其中的自我主体是走向现实关系的人本身。

应该说，胡塞尔沿着自己开辟的现象学理路，在《笛卡尔的沉思》的第五部分中已经充分意识到"另一个自我"（alter ego，或者叫"他我"）的本源同质性。社会学家米德后来也有过一个与**主我（I）**相对立的**客我（Me）**。"'主我'是有机体对他人态度的反应，'客我'是有机体自己采取的有组织的一组他人的态度。"此处的客我并没有否定性的含义，其讨论语境与我们这里探究的逻辑线索显然是不同的。[①] 与此相近的还有巴赫金的他者理论。这主要体现在巴赫金写于1920～1924年间的《审美活动中的作者与主人公》一书中。在那里，他提出了文学创造活动中处于所谓"外在地位"的他人视角。同时，他也已经明确提出了"我"与"他人"的关系，"自为之我"与"为他之我"的关系。可是，巴赫金的他人理论并不带明显的否定性含义。[②] 胡塞尔之后的现象学思考，首先是海德格尔，他那个**绽出的此在**就是在否定实体化在者意义上的主体自我了，此在只有"去在世"才有世界。我以为，海德格尔十分谙熟于马克思对形而上学的历史性颠覆，自然也就深得马克思关系性社会存在的要义。因此，海德格尔的此在必然会走向后来非实体的**主体间性**（intersubject），主体间性不是实体主体之间的关系，它本身就是消解性的。并且，此在总是与其他绽

① 米德：《心灵、自我与社会》，上海译文出版社1992年版，第155页。

② 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，中国社会科学出版社1996年版。

出的此在一同在世的**共在**。严格地说，在海德格尔哲学中我们找不到黑格尔那个自我认同意义上的他者，倒是约略能看见一种消极的无责任的常人(das Man)之暗影。[①] 其实，海德格尔这里的"das Man"如果直译过来应该是**大写的人**，正好与非类化的小写的此在相对。我觉得，这已经很接近于后来列维纳斯那个无脸的他者了。不过，这"常人"并不等于过去那种恶的大写他者，至多是无个性的**大写他人**(das Andere)。海德格尔的常人是作为共在，或者"共同此在"出现的，但是，这种共在恰恰是"平均此在"。当然，"他人并不是首先作为飘飘荡荡的主体现成摆在其他物件之侧，而是以他们烦忙于周围世界的存在方式从在世界中的上手者方面显现出来"。[②] 于是，此在在世之中与上手的劳作中的他人相遇，他人是作为另一个此在"照面"。所以，"世界向来已经是我和他人共同分有的世界。此在的世界是**共同世界**。'在之中'就是与他人**共同存在**。他人的在世界之内的自在存在就是**共同此在**"。[③] 可是，海德格尔又说，在这种**杂然**共在中，此在往往"不是他自己存在，他人从它身上把存在拿走了"。这句话对理解拉康的他者理论至为关键。他人就是拥有存在"统治权"的那个"谁"。"这个'谁'不是这个人，不是那个人，不是人本身，不是一些人，不是一切人的总数。这个'谁'是一个中性的东西：**常人**。"[④]对于此在来说，常人是一种无意识中的"独裁"：

> 常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样阅读怎样判断，我们就怎样阅读和判断；竟至常人怎样从"大众"中抽身，我们也就怎样抽身；常人对什

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 140 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 152 页。
③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 146 页。
④ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 155 页。

么东西愤怒，我们就对什么东西愤怒。[1]

在常人的统治下，出现了“对一切可能性的**平整**”。“平整”之中，共在呈现为一种“平均状态”：“任何优越的东西都被不声不响地压住。一切源始的东西都在一夜之间被磨平为早已众所周知的了。一切奋斗得来的东西都变成唾手可得的了。任何秘密都失去了它的力量。”[2]常人到处在场，日常生活中，“此在自己就是常人自己”。“每个人都是他人，而没有一个人是他人本身。这个常人就是日常此在是谁这一问题的答案，这个常人却是无此人，而一切此在在相杂共在中又总已经听任这个无此人摆布了。”[3]常人即无此在，常人因此是无。*以我的感觉，拉康深得海德格尔此道。*

萨特的他人(Autrui)理论则是基于海德格尔的共在式的常人讨论而生成的，当然，萨特从一开始就将他人视为一种自欺关系来认识。[4] 所以，他才会有那句著名的警言：**他人对我即是地狱**。*在《存在与虚无》第三卷中，萨特以“为他”作为主题。*他的他人起始于“我”的被看与看。萨特的他人是清楚的，这是一个在黑格尔自我意识主体意义上的他人，“他人其实就是**别人**，即**不是我自己**的那个自我”。[5] *萨特这里呈现了一种对传统对象性认同意义的他者逻辑的复归。*他人不是对象，而是一个表象系统，“我通过我的经验经常追求的，是他人的感觉，他人的观念，他人的意愿，他人的个性。因为，事实上，他人不仅是我看见的人，而且也是**看见我的人**”。[6] 萨特特别重视这种本体论意义上的看见，他称其为**注视(gaze)**。拉康

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 156 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 156 页。
③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 157 页。
④ 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 85 页。
⑤ 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 308 页。
⑥ 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 306 页。

主义者齐泽克在各种场合皆非常抬举这个范畴，不过后来的中译文常常将其译成凝视。巴赫金也使用处于我之外的“看见”，但当他说用“他人的眼光看自己”时，与萨特这里的本体论的注视是不同的。因为巴赫金只是在文学创作的角度中，将这种他人的眼光看作是“我”无法直接达及，而他却可以看见、重视和知道的东西，即一种客观的完整性。[①] 这是一种旁证我存在的**恒常可能性**：“他人时刻**注视着我**。”[②]他人的注视成了我对象化的条件，我正是为了取悦于这种看见而存在的。此刻，我们必定会想到拉康那个作为众人之看的小他者Ⅱ。通过他人的注视，我恰恰失却了自己的本真存在，“我既不**知道**我是**什么人**，也不知道我在世界上的位置是**什么**”，[③]这一次，我应该是为我的存在，现在是“为他的存在”。于是，我总是与别人一起共在，而在这种共同存在中，我又常常以不是我的“他们”、“我们”、“所有人”、“人们”的形式出现。

> 假定别人注视人。在这个瞬间，我体验到自己是完全被异化的，并且我把自己作为完全被异化的东西来担当。第三者突然出现了。如果他注视着我，我通过人的异化把“他们”共同体验为“他们”（主体—他们）。我们知道，这个“他们”趋向于“人们”。[④]

“我们”是一个我、他人之外的第三者。萨特举过一个非常精辟的例子。他说，相对于被压迫阶级而言，“‘奴隶主’、‘封建主’、‘资产阶级’或‘资本家’，不仅表现为有支配权力的人，而且还首先表现为第三者”。正是因为第三者的存在和注

---

① 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 355 页。

② 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 340 页。

③ 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 355 页。

④ 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 535 页。

视，才产生了被压迫阶级的“实在性”。[1] 萨特后来在其《辩证理性批判》一书中，再一次从社会集团发展的历史现实中确认过这个第三者。其实，萨特所谓的第三者就是列维纳斯后来所说的无脸的他者，不同之处是后者笔下的他者并非消极意义上的外部注视和反观，而是一种伦理实在的责任在场。

3. 列维纳斯的他者之面貌

列维纳斯也是柯热夫那个用欲望辩证法来“油炸”黑格尔的研讨会上的常客。[2] 这么看来，他与拉康算是“同学”。对我们前面讨论过的自我意识与另一个欲望着的自我意识间的相互关系，他当然了熟于心。也有人发现，列维纳斯关于他者的思考也内在地与他的老师胡塞尔之《笛卡尔的沉思》第五部分中的“另一个自我”(alter ego)相关联。与拉康如出一辙的是，列维纳斯他者理论的另一个重要资源是海德格尔。

列维纳斯的他者理论是建立在一种哲学化的神学基础之上的。他在犹太文化的学统中一反海德格尔消解主体的绽出此在(欲望)逻辑，试图走出存在的为(唯)我性，主张一种**为他人**的责任道德主体。在列维纳斯那里，他明确区分了他人(l′autrui)与他者(l′autre)。[3] 他者与绝对他者在列维纳斯的语

---

① 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店 1987 年版，第 541 页。

② 列维纳斯(Emmanuel Levinas，1905～1995)法国当代哲学家。列维纳斯 1905 年出生于立陶宛。1923 年赴法国斯特拉斯堡大学留学。1928 年进入德国弗莱堡大学，受到胡塞尔和海德格尔哲学的直接影响。1930 年列维纳斯移居法国，在巴黎大学工作。1961 年获得国家博士学位，并在波瓦提埃大学任教。1967 年任巴黎第十大学哲学教授。1973 年任巴黎第四大学哲学教授直到退休。列维纳斯 1995 年因病去世，享年 89 岁。主要学术论著有：《存在与存在者》(1947 年)、《时间与他者》(1948 年)、《整体与无限》(1961 年)、《塔木德四讲》(1968 年)和《上帝、死亡和时间》(1993 年)。

③ 奥斯本细心地注意到这一细节，并指出了这一区分与拉康他者理论的关系，以及这一点在英译中发生的问题。参见奥斯本《时间的政治》，商务印书馆 2004 年版，第 319 页注 15。

境中不是魔鬼式的暴力他性，而是道德主体到场的见证和条件。**用德里达的话来说，叫非暴力的“无限性的他者**(infiniment-autre)”。[①] 只要他者(面容与衣着)在，我们就是有责任的人质，恰是这种负债的道德询唤使人成为主体。而在列维纳斯这里，有他者存在，才有人的真正主体性。显然，列维纳斯的他者是十分独特的道德引导关系，以区别于先前的神性分有论和否定性的夺魂说。

在 1947 年出版的《存在与存在者》一书中，列维纳斯较早地谈到他者。列维纳斯认为，柏拉图那个关于光线构成可见世界的说法是前提，若依从胡塞尔和海德格尔的话，那这个世界就是被给予的。正是在这种给予中，他者和其他对象一并“不可推诿”地来到我们面前。这时，“世界中的他者只是一个穿上了衣服的客体”，或者叫“穿上了衣服的存在者”。[②] **这个存在者在海德格尔的意义上是贬义的石化了的存在，而在列维纳斯这里就并不是一种简单的贬义规定。**关于人，列维纳斯做了一个反讽式的说明，他说人是在自己的“外貌”里已经感到几分初步痛苦的存在者。什么意思？列维纳斯思考海德格尔的此在时，曾经冒出一个有趣的想法，即此在既然总是在世中，那它就不会是纯粹的此在，可是，白天在世的此在进入没有光线(即无世界)的夜晚时，特别是没有入睡前的那个“黑暗慢慢逼近”的状态，不是真正的与世界无牵无挂的“裸在”(ilya)吗？[③] 可是，人总是要走进白天(去在世)的，那就不得不穿上衣物、戴上社会存在所必需的“外表”和“面貌”。这，就是人在世界上的**形式**。

---

① 德里达：《重复与差异》，上册，北京三联书店 2001 年版，第 135 页。

② 列维纳斯：《存在与存在者》，浙江人民出版社 1987 年版，第 29 页。

③ 列维纳斯：《存在与存在者》，浙江人民出版社 1987 年版，第 52 页。这个“裸在”是我自己对“ilya”的不规范译法。

> 形式就是一个存在者凭它转向太阳的东西，就是凭它而有面貌的东西，就是通过它而有其自身的东西，就是靠它来到世界上的东西。形式把裸体遮盖起来了，一个没有穿衣的裸体是不敢轻易跑到世界上来的。①

列维纳斯认为，自亚里士多德以来，我们就已经“把世界设想为一种形式现象，这种形式把内容完全遮盖起来了”。*这还是柏拉图那个隐喻*。“世界是通过光线被给予我们的。”②光线照到的对象表面形成了一幅有序的透视图，通过形式，我们获得了稳定的世界。列维纳斯是深刻的，这里的形式正是柏拉图那个作为存在之绝对本质的理念。*德里达将其称为“太阳政治学”*。③ 可是，列维纳斯认为，人之所以遮掩自己的裸体，并不是为了转向太阳，而是转向那个**被给予的**穿了衣服的他者。*列维纳斯将这个他者戏称为“穿衣的普遍性”。在德里达的解读中，转向他者，而**不向着光**即是摆脱逻各斯理性中心主义*。④ 因为，人的社会生活世界就是交往，而交往的本质即是人与他者们的**他性关系**。*在列维纳斯这里，这个他性并不是魔鬼他者中的奴性，而是一种伦理式的外在性牵引*。就这个意义而言，穿在我们身上的衣服并不是真正的物，而是将人的真性情遮蔽起来的**面貌**(le visage)，或者叫社会关系和社会性。*后者是马克思的话语*。列维纳斯甚至说，为了生存，“自我从不愿意除去自己的假面具，自我的身份就是所有的伪装”。⑤ 可更重要的是，他者对我的他性社会关系并非一种外在的强制，他者正是被自我自觉认同的。“我”恰恰是通过他者来自指的。“他者是另一个我，是一个可以通过同情来得知

① 列维纳斯：《存在与存在者》，浙江人民出版社 1987 年版，第 29 页。
② 列维纳斯：《存在与存在者》，浙江人民出版社 1987 年版，第 39 页。
③ 德里达：《重复与差异》，上册，北京三联书店 2001 年版，第 151 页。
④ 德里达：《重复与差异》，上册，北京三联书店 2001 年版，第 141 页。
⑤ 列维纳斯：《存在与存在者》，浙江人民出版社 1987 年版，第 34 页。

的他我(alter ego),即通过回到你自身而得知的他我。"[1]所以,列维纳斯说,这个他者始终"像一个影子一样地伴随着自我"。人,永远只能在他者的**面貌**中看到自己。

面貌(visage),是列维纳斯哲学中非常重要的一个关键词,他自己说这是一个现象学的术语。面貌指的并非某个具体人的面孔,而是一个隐喻。列维纳斯称,过去被柏拉图当作会沉思理念的灵魂、被斯宾诺莎想成思想方式的东西,"这一切,在现象学上被描绘成**面貌**"。[2] 言下之意,面貌象征了人的存在中一种非物化、非实体化的灵魂。间或,列维纳斯也将它叫做"表情"。一个人死去,"表情消失","面貌成了面具"。这个表情很有意思,在拉康意义上那个以亲近的他人形象出现的小他者,正是以不同的表情镜像来引导和教训"自我"的。而列维纳斯此处的"面具",显然不同于容格的那个人活着就经常带在脸上的"人格面具"。德里达解释说,列维纳斯的面貌不是作为事物的外观,也不仅仅是被视对象,更重要的还是一个"观看者"。这个观看者"不完全是那种在某种哲视/理论关系中的看物者,而且还是与对方相互对视的对视者。面孔只有**在**面对面中才是面貌。就像舍勒说过的那样:'我看见的不只是一个他者的眼睛,我还看到他对我的注视'"。[3] 的确,列维纳斯常常在面貌的意义上谈到他者,或者说,他者只在面貌中到场。然而,与德里达所说的不同,面貌并不是对视的人脸,它并不直接显现。或者说,它只以"缺席的身份呈现","面貌总是藏在其符号和产品身后,总是深藏在其永远神秘含蓄

---

① 列维纳斯:《存在与存在者》,浙江人民出版社 1987 年版,第 88 页。

② 列维纳斯:《上帝、死亡和时间》,北京三联书店 1997 年版,第 8 页。以下对列维纳斯的讨论多出自《上帝、死亡和时间》,此书为列维纳斯于 1975～1976 年在索尔邦巴黎大学的讲课记录。从时间上看,此书中讨论的他者思想肯定不会是拉康他者理论的直接背景,但考虑到列维纳斯这时的观点可以映照拉康相近语境的丰厚内涵,我还是对其进行了一些有选择的分析。

③ 德里达:《重复与差异》,上册,北京三联书店 2001 年版,第 168 页。

的内在性中”。[1] 可是，面貌却“向我强迫要求”(s' imposer à moi)。作为他者的面貌具有一种“非暴力”力量，一言不发却布展了一片充满含义的无处不在的目光，时刻呼唤我的回答。我们却并不直接看到**他**。面貌是**无脸的**他人(们)，更重要的一个观点是，“面貌的主显是全面性的语言”。这已经十分接近拉康那个以语言为本体的大写的他者了，不过二者的意思正好相反。所以，即便是沉默，面貌也在言说。

列维纳斯还有一句话十分精彩：“人类本质首先不是冲动，而是人质，他人的人质。”[2]在他看来，这种存在论意义上的**人质**关系甚至“比自我还要更早产生”。其实，列维纳斯所说的人质关系即是我对他者(autre)的责任，正是这种责任心构成了人的伦理本质。德里达对此有一句极为深刻的话：“面貌就是在场，就是本质(ousia)。”[3]在列维纳斯看来，“作为所有他者人质之人对全人类都是必要的，因为没有这样的人，道德不会在任何地方发生”。[4] 可见，人是在“对责任心不可抵抗的召唤”中被建构成的。“在裸露——面貌——中表达自己的某个人，是一个这样的人，他已经在依赖于我，已经置身于我的责任心之下：我已经需要回答他。他人的一切行为都是向我发出的信息。”[5]所以，原来在黑格尔那里通过另一个自我意识认同自己的自我，在此是通过责任关系来达及自指的，“只有在面对他人(autrui)时担负起一种责任心的情况下，自我才显露在它的独特性中”。这将是一种伦理关系。在这种伦理关系中，“对他者之责任心所涉及的，是他者的一种临近，他无休止地困扰着我”。[6] 临近(proximité)，即是那个无所不在的他

① 德里达：《重复与差异》，上册，北京三联书店 2001 年版，第 176 页。
② 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 19 页。
③ 德里达：《重复与差异》，上册，北京三联书店 2001 年版，第 172 页。
④ 列维纳斯：《塔木德四讲》，商务印书馆 2002 年版，第 125 页。
⑤ 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 8 页。
⑥ 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 163 页。

者的面貌，

> 它是一个面貌，具有变为萦绕在脑子中的顽念的面貌的一种不可见性，这一不可见性并不在于临近之物的无涵义，而在于它的一种不同于表现、显现，不同于视象的意谓方式。①

在这种临近的关系中，关键性的因素是我对他者的“责任心”，他者通过责任唤醒我。在我与他者的关系中，我像是个“受传讯者(assigne)”，因为他者对我的关系是一种“自我被他人的传讯，是对我们甚至不认识的人们的一种责任心”。这种传讯来自于本体论，它可以“先于任何介入，先于任何开端”。②**这里的先行性更接近海德格尔一些**。其实，我的“主观性、心理现象都消极地为他人而建构”，“我的自我的港湾是‘为他人’，也就是说，我对他人的赎罪(因为在责任心中没有赔偿)。主体就这样成了失去地位的主体”。③ **在为他者的责任中，主体颓然失却自己的唯我论式的主体地位，这显然是在批评海德格尔，同时也异质于拉康的他者理论**。这一点，尤其突显在主体间的**言说**中，“在言说中，我显现出来的方式是一种到庭(comparution)：我处于作为被告的宾格(accusatif)地位，也就是说，我失去了一切地位”。④ 于是，那个“主体——建立在自我之上的著名主体——被他者：一种迫切需要或一种没有话语的指控拉下马来”。⑤ **被拉下马的著名主体即施蒂纳—尼采的唯一者**。在列维纳斯这里，言说的本质是道德责任，“听到一种和你讲话的声音事实上就是对讲话者负起了责任”，在他

① 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 211～210 页。
② 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 210 页。
③ 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 188～189 页。
④ 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 193 页。
⑤ 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 222 页。

看来，言说的最初功能是“对他人承担的一种职责”。[1] **十分清楚，关于言说的判断与拉康的遮蔽性言说是完全不一样的。**

并且，当我的目光从他人式的水平关系转向垂直的上苍时，上帝就在莽莽苍穹中现身了。“上帝是最杰出的他者，作为他者的他者，绝对的他者。”[2]列维纳斯的上帝并不是奥古斯丁式的绝对神性大写他者，而是绝对道德的化身。在他看来，大他者还不止上帝。“理想、理性、普遍性、永恒、上帝、跨一主体”都不过是“道德的外衣”。[3] 列维纳斯固然不曾直指上帝是绝对的大他者，可他意味深长的宣告已经足以让人产生相近的联想：“目光向上转向天空，于是遇到了不可触摸之物：圣物，这是不可能性的一种说法。”上帝就是他性（Illéité），这种他性必然是无限，是一种无所不在的“目光”。那不是来自面貌的目光，而是神的不可见的目光。“上帝卓越地存在着，它意味着一个高于任何高度的高度。”[4]神说过，“你不能看到我的面孔”（《出埃及记》）。神性，即是**不可能。这里暗藏了一种奇怪的逻辑过渡，即从列维纳斯作为不可能的圣物的绝对的、至善的大他者到拉康的非他性的不可能的存在之大写的真实，这是一个极复杂的语境转换。**

最后，必须多说几句的是，如果我们跳出上述他者理论的学理圈层，大写他者逻辑的当代现实基础实为布尔乔亚的资本逻辑，这个大他者是马克思曾经指认的那个“普照的光”，或葛兰西后来在文化“上层建筑”中发现的霸权逻辑。其中，一切社会历史存在对资本主义的臣服性认同是核心。另一方面，在现代政治化了的他者理论中，还出现了第三种大写的他者，即作为**弱者镜像的奴性他者**，这个另类的他者逻辑正是黑

① 列维纳斯：《塔木德四讲》，商务印书馆 2002 年版，第 25 页。
② 列维纳斯：《塔木德四讲》，商务印书馆 2002 年版，第 19 页。
③ 列维纳斯：《塔木德四讲》，商务印书馆 2002 年版，第 17 页。
④ 列维纳斯：《上帝、死亡和时间》，北京三联书店 1997 年版，第 252 页。

格尔主奴辩证法中奴性他者论的当代重写。[1] 如今，这个新释义的大他者也成了当代西方学界中激进批判话语使用较多的一个关键词。借用杰姆逊的表述，即“在他者性中阅读文化现象”。根据他的判断，这种研究方法主要“出自萨特《存在与虚无》中的他者关系的辩证法。除此之外，它还来自黑格尔《精神现象学》中关于主人与奴隶的思考”。[2] **杰姆逊这里的判断显然过于简单化了。因为这里的他者（他人）研究中依然存在着太多的异质性。**同时，他还认为这种他者问题的研究是由萨特的《圣·热奈特》奠定其决定性基础，并由“法农（Frantz Fanon）的第三世界理论和殖民地的精神变态”提出一种全新的政治理论视域的。也是在此之后，我们方才能在关于后殖民文化霸权理论和新女性主义的讨论中，看到大写他者一词频频出现。其间，女人作为他者，只能反过来认同父权制，[3]而“东方”作为他者，也是反过来认同了西方中心主义。不过，毋庸置疑的是，他者理论的这些新近的发展与我们下面将要讨论的拉康的他者理论却是异轨的。

有了上述关于他者理论发展的历史性线索作背景，我们重回拉康语境时应该更有底气。此刻，我们将遭遇的是拉康那个可怖的魔鬼他者理论。

---

① 据高宣扬先生考证，奴性他者的思想缘起为古代希腊人的“异邦人”（the othe Hellenes）和“异族人”（或“野蛮人”barbarians）。由此逐步形成西方人主体自身之外的他者，这种没有主体性的异族野蛮人只是西方人的自我确证的他性存在。参见高宣扬《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 64 页。

② 杰姆逊：《拉康的想象域与符号界》，载《晚期资本主义的文化逻辑》，北京三联书店 1998 年版，第 241 页。

③ 在最新的一些女性主义思想家那里，也开始出现一种**肯定性的**他者理论，如依利加雷的二人异性他者说。在这种他者逻辑中，他者是两性主体之间得到承认的差异性，它的在场保证了异性主体之间真正的尊重和独立存在。这是一种非常重要的值得关注的存在本体论。参见依利加雷《二人行》，商务印书馆 2003 年版。

第八章　魔鬼他者：谁让你疯狂？

精神错乱显示人的本质。

——巴塔耶

他者(other)理论是拉康思想的核心逻辑构件之一，也是拉康哲学中最为难解的部分之一。早在20世纪30年代，拉康便开始使用他者一词。*起初，拉康并未区分小他者和大他者。*[①] 早期拉康一开始只是在镜像的意义上使用他者这个词，并且非常接近他人(Autrui)的概念，只不过后者是作为反射性的镜像介体而在场的。50年代，拉康转向语言学，之后他逐步开始区分出大、小写的他者(Autre/Other与autre/other，并分别以A和a表示)。小他者专指镜像阶段中作为自认同对象的非我介体，而大写的他者则表征象征性语言中的能指链。将他者实指性地一分为二，这恐怕是拉康的原创。[②] 我发现，在拉康的整个哲学体系中，大写的他者犹如一堵逻辑承重墙，起到了支撑性的作用。在这一章中，我将重点分析这个大写的他者，但在真正进入关于他者的理论讨论之前，我们还必须来看看拉康关于精神分析学主体分裂的讨论。因为，这是其大写他者理论重要的逻辑入口。

1. 主体在本体论上的疯狂本质

拉康对精神分析学的基础做过一个重要的评点，即**主体分裂**。*说精神分析学的基础是主体分裂有些过，但弗洛伊德*

① 只是在20世纪50年代中期，拉康才开始分别用Autre/Other(A/O)和autre/other(a/o)来表示在有专门意指对象的大他者和小他者。有时候，拉康也会以“Big Other”来表示大他者。

② 这并不排除其他人曾经使用大、小写的他者。

的追问起点的确是非常性的精神疾病患者。在他看来，弗洛伊德的贡献正在于拒斥了主体的总体性和同一性。由于无意识现象的揭示，在个人主体，甚至包括集体主体中都“引进了分裂”，“精神分析学将二者都送回到了它们的幻景的位置上去”了。[①] 言下之意，将个人主体和集体主体视为一个自足的同一性连续统实体只是一种幻觉。二者从来就都是自我（精神）分裂的，通俗一些说，这种主体的精神分裂即是**发疯**。

其实我们已经知道，拉康的整个哲学之思就是缘起于他对“疯子”的研究，亦即那篇以患偏执狂精神病的女病人为对象的博士论文。**这与福科最初的思考对象是完全一致的。福科的境遇也很像拉康，他的博士论文竟然也是研究“疯子”（即后来那本著名的《疯狂与文明》），并且同样遭到教授们的非议。**[②] 在那里，拉康从一开始就反对传统精神病学关于疯狂的研究中所采用的“器脏—动力主义”的实证主义理路，他认为这条思路只会阉割疯狂的真实意义。**拉康力图找出发疯的哲学存在论意义。**拉康认为，疯狂这个现象“正是以其意义而关系到人的存在本身”。言下之意，他想使自己的研究超出精神病学的平台，并从中找出这个病案所包含的“更重大的意义”，即从“疯子所独有的认识”中呈现出对人格结构的新看法来。然而，拉康最初的结论显然令所有人大跌眼镜：“疯狂是思想的一种现象。”[③]**难怪参加博士论文答辩老师用“坚决的手势”打断了拉康的发言，指责他在“亵渎这个庄严的时刻”。**[④]

拉康曾经坦承克莱朗布尔在研究“意识生成”时所提出的“思想自动机制”对自己产生了重要的影响。思想自动，即在意识主体控制之外的仿佛是别人的思维惯性机制。在关于埃

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 281 页。
② 参见福科《权力的眼睛》，上海人民出版社 1997 年版，第 23 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 166 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 166 页。

梅“自我惩罚的偏执狂”案例的分析中，拉康发现，“疯子以为自己是自己以外的一个什么人”，[1]即**另一个**(other)人。比如埃梅就总以为自己应该是一个“穿金戴玉的人”，一个风靡上流社会的社交名人。这显然是一个她之外的他人，这个他人可以有具体的模像，即弗洛伊德所说的“目标性认同”，也可以是一种非具象的**泛认**。泛认，即哲学意义上的他者。然而，一旦理想无法在现实中实现，她就会以疯狂的方式残害**误认**中的自己和被她视为障碍的他人。拉康甚至夸张地说，如果将这种疯狂的极端样式复原到一个正常人身上，即是说，一个人所谓的个性就是“他的理想”。就某个具体的个人主体生存来看，他总会不假思索地相信自己会是一个**什么**，然而，他无法发觉，自己意识中的理想性生存只不过是一个“存在的倒错以及潜在的形象”。[2] 拉康说，这是一种存在论意义上的“双重误认”：一是作为他的理想潜在出现的意象牵引，由于这个潜在的形象是在外部建立的，所以这是异己性的一个预期误认。需要注意的是，这里拉康所指认的形象、意象等规定已经是主体在成人化之后仍然存有的映射关系。后来他直接将这种预期误认表征为本体意义上的**先行性暴力占位**。二是由这种理想化导引建构的生存主体已经不是存在本身，而只是存在的倒错。所以，当人再将这种非我的伪存在自指为自己的时候，发生的就已经是**误认的平方**了。那么，在这个意义上，就发生了另一种主体存在论上的**大写的**疯狂。在拉康看来，这种疯狂的本质“显示出了人类认识的一种组成结构，即思想的象征机制在视觉感觉中找到的支撑”。所以，拉康的疯狂“既包括疯人院围墙内的疯狂，也包括了震耳欲聋的世上的嚣啸的疯狂”。[3] 举例而言，王二的疯狂就是疯人院中的疯狂，而拉康认

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 175 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 177 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 96 页。

为我们每一个正常人的生存则是另一种意义上的疯狂，它时刻发出震耳欲聋的“嚣啸”，而我们却始终充耳不闻。

拉康说，这种“疯狂的普遍格式”是黑格尔哲学的一个要义。[①] 以我的理解，拉康之所以这么说，一是指个人主体（“激情”）对绝对观念的他者性分有，二是主奴辩证法中的反指关系。拉康在此举出的例子竟然是那个著名的“马背上的绝对精神”。他说，公元 1800 年，黑格尔正在自家窗前“等待着 Weltseele，世界的灵魂的到来。他在拿破仑的身上认出了这个世界的灵魂，目的是要向他揭示他有幸体现的是什么，虽然那人看来完全不知情”。[②] 不可一世的拿破仑自以为是他自己——一个征服欧洲的伟大君王，可其实却是**分有**绝对观念的一个有死的暂短肉身。同时，这也是黑格尔颇为得意的那个在个人主体之外真正起支配作用的理性的“狡计”，或者也可以说是笛卡尔那个“蒙着面前进”的隐性影响力。恐怕我们再踮一踮脚尖，就可能依稀看到拉康将会指认的那个**大写他者的狡计**。黑格尔算是站在绝对观念（正面被肯定的神性大写他者，以前被叫做“上帝”）的立场上，讥讽个人主体的无意识“激情”自负，“他不知道自己不是自己”，所以，这将是一种**无意识的**主体分裂和疯狂。请一定注意，拉康的思考正好与黑格尔相反：在黑格尔神正论的阴影下，作为个人主体的“激情”不过是绝对观念假手人的存在来实现自身目标的工具；而拉康则将这种理念**分有论**彻底颠倒过来，他将决定论情境中的个人主体的生存视为个人受他性力量控制和奴役的一出“木偶戏”，视为“我们时代的社会悲剧”。[③] 显然，拉康是站在与黑格尔相对立的个人主体存在立场上的。

---

① 拉康专门提到黑格尔的《精神哲学》和伊波利特翻译的《精神现象学》。然后给予了伊波利特和柯热夫很高的评价，参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 17 页注 3；第 178 页注 1。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 178 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 181 页。

可是另一方面，拉康的认知逻辑却也同黑格尔表面相近：在这种情景中，人以为是他自己，可其实却是被**另一个**力量牢牢控制的“非我”。为此，他引用了莫里哀《恨世者》中的主人公阿尔西斯特的一句台词：“在四散的大地上，体面的人何有自由？”你以为自己有自由，你以为自己是自己的主人，可是你都不是。你不过是**他者**无意识的奴隶。德里达曾经提到过，1972年，拉康在比利时演讲时说，他从来不讲抽象的自由，“因为只有疯子才能获得自由”。[①] 从本体论上说，疯狂的本质即是“人自以为是人”！[②] 如果你自以为是，你就是一个在存在本体论上无知无觉的疯子。但是，此话不能倒过来讲。高宣扬先生说，人只有通过不断地与虚幻的东西打交道，才能学会真正的生活本领，所以，“生活的本领实际上就是欺骗和颠倒事实的本领，一种掩盖事实真相的本领”。[③] 在拉康的本意中，这种推论是不成立的，因为拉康认为人并不知道自己的存在是虚幻的，而恰恰认为自己欲求的一切都是真实的，所以，人才是拉康语境中的疯子。

回过头来，我们再看看拉康关于疯子的定义：“疯子以为自己是自己以外的一个什么人！”十分遗憾，芸芸众生中的绝大多数都是这个意义上的无意识的疯子。我们总是恍惚以为自己是一个名人，或者是一位著名学者，我们以为自己是高官，我们以为自己是明星，可是，说到底，我们只是一群拉康意义上的疯子！因为我们都不知道：**我不是我**。“我是一个他者！”（兰波语）处在这个语境中，各位读者对本书起始时那篇看似十分费解的卷首语应该就能心领神会了。所以，拉康说：

① 德里达、卢迪内斯库：《明天会怎样》，中信出版社2002年版，第62页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第195页。

③ 高宣扬：《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社2004年版，第383页。

> 疯狂决不是人的机体的脆弱性的一个偶然事实，它是开裂在他的本质中的一个缺陷的永久的潜在性。
>
> 疯狂决不是对自由的“一个污辱”，它是自由最忠实的同伴，它像影子一样追随着自由的运动。
>
> 没有疯狂我们不仅不能理解人；并且，如果人身上没有将疯狂作为自由的限界而带着，人就不成其为人。①

此刻，我们不妨重温那一段流传甚广的拉康名言：“如果一个人认为自己是国王的话他就是个疯子，那么一个国王认为自己是国王的话，他同样也是个疯子。”②巴塔耶说：“王的光辉并不是孤立地放射的。民众的承认——没有这种承认君王什么也不是——暗含着对最伟大的人、对那些可能为了自身利益而追求他人承认的人的承认。”在他人承认某个人是王之前，没有人是王。③ 巴塔耶此语与拉康的语境完全同构。这句话乍听起来的确令人费解：一个不是国王的人说自己是国王，人们认为他疯了，这当然无可厚非，可是为什么当真的国王认为自己是国王时，拉康也要说他是疯子呢？因为在拉康的逻辑中，主体是一个无，但“主体总的来说是相信自己是什么”。真的国王并不能理解，自己相信自己是的那个“什么”，同样不过是他者的映像。这就好比有人问你：“你是谁？”你通常会回答：“我是李四”，“我是一个医生”，“我是一个教授”。可是，我们已经知道，李四是他人为我命名的，是被人喊出来的。而诸

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 182 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 176 页。根据拉康自己的注释，此语出自列希顿伯格（Lichtenberg）的一个警句：“一个自以为是王子的疯子与一个事实上的王子没有什么不同。前者是个负性的王子，后者是个正性的王子，除去他们的正负号，他们是同类的”。参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 291 页注 1。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》，吉林人民出版社 2003 年版，第 256～257 页。

如医生和教授一类的成为则只是一种**被承认的**社会职业角色而已，我们总是力图“扮演出自己的角色”，久而久之，就将这个角色误认为我。**用萨特的话说，这叫“我按我所不是的方式是他”**。[①] 拉康说，这就好比我们常常会想，我是一个**人**。这句话同样是一种误认。“这个断言的全部意义在于说‘我相像于那一个，我将他认作人，因此我有理由将自己认作为人’。所有这些说法归根到底只有在‘我是大写他者(Other)’这个事实上才能理解。”[②]**拉康这段话听起来十分耳熟，其深层语境特别相似于早他100年的施蒂纳，后者也说过，你以为自己是一个类人，即大写的人，却忘记了自己是一个唯一者。**我们无法知晓，人生不过是他者导演的一出“木偶戏”。[③] 所以，依拉康的证伪逻辑，国王与疯子的那个格言无比深刻。

对此，拉康的当代阐释者齐泽克曾经做过一个比较透彻的分析。他援引了马克思在《资本论》中的一段话：“一个人是国王，仅仅因为其他人与他的关系是臣民，而其他人则相反，他们想当然地认为，他们之所以是臣民是因为那个人是国王。”[④]这是马克思谈及黑格尔反思范畴时说到的一段话，其语境与拉康的表述果真十分类似。齐泽克接着分析道：

> “作为国王”是“国王”与他的“臣民”之间的社会关系网络的效应，但是（拜物教的误解便在于此）对这一纽带的参与者来说，这种关系必然表现为颠倒的形式：他

---

① 萨特：《存在与虚无》，北京三联书店1987年版，第99页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第115页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 23.

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第181页。

④ 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社2002年版，第34页。参见马克思《资本论》，第1卷，人民出版社1975年版，第71页注21。

> 们以为他们是臣民，应给予国王以皇家的待遇，因为国王在自身之中、在与他的臣民的关系之外已经是国王了，似乎“作为国王”的规定是国王这个人的“自然”属性。我们在此怎能不想起拉康的著名断言：一个相信自己是国王的疯子同一个相信自己是国王的国王（即把自己直接等同于“国王”的权利）一样都是疯子。[①]

这算是一种更加通俗的解释。

接下去，拉康的结论更是要命，即拉康所喜爱的帕斯卡的那句格言：“人们不能不疯狂，不疯狂只是疯狂的别一种形式。”[②]这也是福科写在他那本著名的论文《疯颠与文明》前言中的第一句话。[③] 一切，都是一种本体论上无法摆脱的“不可测知的”宿命，在这个命运式的误认中，人猝不及防地掉进自欺的陷阱之中，他也在拼命争取自由和解放，可那只是疯狂的幻想。拉康的观点后来直接影响到福科的疯颠史研究和德鲁兹解放式的精神分裂说。不过，福科倒是专门特设性地说，“疯狂”恰是我们这个社会（自我惩戒的社会）制造出来的。这是福科多于拉康的历史性。

2. 从主体际到大写的他者

拉康声称，自己的他者理论来源于弗洛伊德。而我已经说明过，拉康他者理论最重要的理论基础还是柯热夫式的黑格尔。他说：“主体是通过对别人的言说来承担起他的历史，这就是新的方法的基本思想。弗洛伊德将这个新方法命名为

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 34 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 295 页。

③ 福科：《疯狂与文明》，浙江人民出版社 1991 年版，前言第 1 页。

精神分析法。”[1]表面看来，弗洛伊德的精神分析法的确暗合他者理论的内里逻辑，但拉康的这种指认还是颇多牵强附会之处。对此，需要展开更进一步的分析。

拉康认为，他者理论涉及“我们存在的核心”问题，即对我们自己存在的反思。这一点，我们在前面关于疯狂的讨论中已经交待了。弗洛伊德之前，“有许多人都已经用那个‘认识你自己’的无用格言这样做了，弗洛伊德要求我们重新检查的是通向这个核心的途径”。拉康让我们关注的，不是那个可以“成为认识对象的东西”，而是他所说的“造成我的存在的那个东西”。拉康的意思是，“你自己”不是二元认知构架中的对象，我们要分析的恰恰是那个造成我们自己存在的**另一个**外在于你的东西。拉康认为，弗洛伊德引导我们放弃关注那个传统心理学和哲学研究的“我的规规矩矩的个性”，转而留心“我的任性使气，我的怪癖，我的恐惧以及我的迷恋”。因为正是这些作为非意知对象的现象，才可能透露出真相。而所谓的真相就是：我作为主体，是一个并不是我的大写的**他者**(Autre/Other)很阴险地构成的。[2] 因此，拉康说：“自我是在由无意识决定的新的主体布局中根据他者而构成的。”[3]这是什么意思呢？拉康要求我们从弗洛伊德的精神分析入手，深入做点探究。

在精神分析中，精神病患者总是通过向分析者的言说来疏通自己已经梗阻的历史性心路，而分析者则要通过言说找到病人心中那个潜在意识层面之下的伤痛触点和阴影。“对别人的言说”，在弗洛伊德这里是面对**不说话的**分析者(聆听者)的言说。并且，其中要义是分析者必须**不在**。所以，面对患者，

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 266 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 459 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 475 页。

> 我们隐去自己；我们不让他得到他在对话者脸上寻找的那种兴趣、同情和反应；我们避免显示任何个人的好恶。我们不作任何表露；我们将自己非个性化；我们的目的是使对方面对一个理想的沉静。①

我们之所以消隐，是为了让病人在**无人**的情境下，自由地用被意识压抑的无意识来言说，我们静默地等待着一个不是病人自己，却又时时如影随形，迫害着他的**另一个**非主体形象的出现。病人仿佛在自言自语，但其实他始终在对着一个不是分析者的“他”倾诉、告白、讨好和求饶。这个我们看不见的“他”，就是拉康所说的大写他者。拉康说，对病人而言，“即使他是‘独白’，他也是对着那个大写的他者讲的。这个他者的理论我们已经加强了。过去我们只使用主体际(intersubject)这个术语，这个他者有助于重新启用这个术语”。② **他者的逻辑前身是现代西方哲学语境中很热的那个肯定性的主体际。这是拉康的一个很重要的理论指认。**

> 弗洛伊德的发现在人身上揭示出其裂缝的彻底的他主性，这个他主性无法再掩盖起来，除非你竭尽欺诈之力。
>
> 我维系于他者比维系于自我更甚，因为在我承认的我的本性的深处是他在策动我，那么谁是这个他者呢？③

拉康自己指出，这个他者的前身就是**主体间性**(intersubjectivité)，即前面说过的那个海德格尔之后的消解性共

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 108 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 267 页注 2。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 457 页。

在。可是，到了拉康这里，原先的意思早已面目全非，海德格尔式的常人已经不仅仅是一种无责任的空位，拉康再一次将它突显为**大写的他者**，并直接用 A 来表示。拉康明确地说："这个他者就是大写的他者，甚至我的谎言也提出这个他者以作为它在其中存在的真理的保证。"①很清楚，这是一种相互指认的存在关系。拉康说："一个'我'对于相互主体的共同尺度的参照，或者可以说就被当作是他者的他者，即他们相互是他者。"②一个人只能在他人身上认出自己，在此，他者是个**象征性语言介体**，个人只有通过这个介体才能成为人。换句话说，拉康的大写的他者其实不是什么新的异质东西，它就是象征域中那个**无脸的语言能指链**。这是非常重要的一个逻辑链接。

依拉康之见，"人在看自己的时候也是以他者的眼睛来看自己，因为如果没有作为他者的形象，他不能看到自己"。③ 对此，巴赫金也有相同的见解，即"用他人的眼光看自己"。④ 也就是说，每一个人只能通过外在于他的能指链象征系统来反指自己，否则，他将什么都不是。雅斯贝尔斯说过："我只有与他人共在，一个人什么也不是"。⑤ 拉康说：

1. 一个人不知道什么是人。

2. 人们互相认出是人。

3. 我断言自己是个人，因为怕人家证明我不是人。⑥

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 457 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 219 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 408 页。

④ 巴赫金：《审美活动中的作者和主人公》，《巴赫金文论选》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 355 页。

⑤ 雅斯贝尔斯：《雅斯贝尔斯文集》，青海人民出版社 2003 年版，第 13 页。

⑥ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 220 页。

所谓的认出即是主体间性的言说。“我在言说中寻找的是别人的回答。使我成为主体的，是我的问题。为了使我为他人所认可，我是着眼于将至者而讲出已逝者。为了得到他，我用一个名字来叫他，为了回答我，他必须接受或拒绝这个名字。”[①]我们已经引述过这段文字。接受或拒绝即是回应，这同质于列维纳斯的他者观。他者并不真在我们之外，因为它是由我们的言说建构出来的。

此外，我们还应该再关注一下之前已经讨论过的镜像阶段中那个小写的他者(拉康用 a 来表示)。拉康曾区分出一个非语言的小他者，即做了本是“空无”的自我的主人。在此，拉康呈现了他与列维纳斯的不同，后者的他者理论中有他人(autrui)，也有作为面貌和语言的他者，可是列维纳斯并没有区分大写他者和小写他者。所谓的小他者，一开始是镜像中那个无语影像的伪意象物，后来则是母亲、父亲和其他亲人的面容(列维纳斯的“表情”)，还有一同玩耍的小伙伴的行为和游戏构成的场境意象他者。伪自我正是在这种种**非语言性的另一个**(other)对象性关系中被**现实地**建构和肯定的。此处的非语言即是小写性，并且已经暗合了将来那个没有被象征化的残渣的对象 a。小写他者总是与感性的他人面容为伍，可是，我们切不可将拉康的他者简单地比做他人(autrui)。[②] 小他者固然以形象为介体，但它并不是另一个或者其他的人，在拉康那里，他者是存在之**缺失**！福原泰平曾经说，拉康的“他者即是缺失的别名”。[③] 一般说来，他者总是指那个反射出来的应该的“假我”源。如果说小写他者是非语言性的假我之源，那么大他者则是语言象征系统构成的假我之源。小他者

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 312 页。

② 有的论者就将拉康的想象域中的小他者(autre)误作为他人(autrui)。参见黄作《论拉康的无意识理论》，《国外社会科学》2001 年第 4 期，第 42 页。高宣扬：《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 376 页。

③ 福原泰平：《拉康——镜像阶段》，河北教育出版社 2002 年版，第 65 页。

是“它”的缺失，而在此处，大写他者（象征性语言）将是物与人的缺失和死亡。并且，大写的他者更不能误作他人。齐泽克说：“‘大写的他者’当然不可能被还原到经验性的他人，它们所指向的是拉康的‘大他者’（big Other），是象征域本身”。[①] 杰姆逊有时将大写的他者（A）等同于父母[②]，这种做法是有问题的。的确，每一个个体最初一定都是从父母那里获得早期的语言和概念，可是，大写的他者一定不会是**经验中的具体的人**，而是一套客观运作中的象征系统。拉康自己说：“语言是由一系列能指——比如 ba、ta、pa，等等——构成的……这个能指的集合体的定义就是它们构成了我所说的‘他者’。”[③]高宣扬先生认为：“有了他者，才有可能形成能指，才有可能使主体形成接受能指的能力。”[④]此言差矣。在拉康这里，能指互存的象征系统本身就是大他者，这不是**两个东西**！

拉康认为，所谓的主体是被言语中的象征性他性（otherness）建构起来的。主体性何为？“在它所在的地方主体除了构成一个绝对的他者的主体性之外什么也得不到。”[⑤]这个绝对的他者即是大写的他者。

> 大写的他者于是就是那个由讲话的我和听话的他者组成的地方。一个所说的已经就是回答了，而另一个决定听一下那一个是否讲过话了。反过来，这个地方延伸到主体中所有由言语的法则统治的领域，也就是说

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 130 页。

② 杰姆逊：《拉康的想象域与符号界》，载《晚期资本主义的文化逻辑》，北京三联书店 1998 年版，第 215 页；第 223 页。

③ 拉康：《作为任何主体前设的统摄性他者结构》，参见《新疆艺术》1996 年第 1 期，第 60 页。

④ 高宣扬：《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 378 页。

⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 95 页。

远远超过了从自我那儿得到指令的话语的范围。[1]

这是拉康的一段很经典的表述。

于是,一切由象征性语言统治的地方,莫非大写他者的王土。一切人的存在都印有 A 的标记。人类主体、个体性的"我",其实皆是被大他者蹂躏的伪主体。这就是拉康大写他者理论的批判性意义。

当然,拉康的他者理论并不是十分圆满的,问题主要出在他没有认真区分他者本身的不同质性,说到底这还是由拉康哲学基根上的**非历史性**所造成的。因为,原始图腾和神话中的他者、封建土地上宗法性的他者(如中国的"三纲五常")和宗教语境中的神性他者,以及布尔乔亚世界中的他者(作为文化霸权的意识形态)在基本质性上肯定是根本异质的。何况,拉康还不可能看到互联网时代的他者与"我"的关系,特别是网上的他者与真实虚拟的"假我"之间的复杂关系。以我的看法,拉康的他者理论从总体上看可以算是资本主义现代性语境中的一个特例。这种他者关系的本质是自拘性,用福科的话来讲则叫"自我惩罚性"。仅就这一点而言,拉康的头脑倒不如福科来得清楚。另外,还可以反向思考的一个问题是,如果不受到他者的暴力性侵凌,人会是什么?! 我们能想到的例子像西方古代王位继承争斗中自幼被囚禁在地牢中的王子,成年后的智力水平仅如未开化的幼童;再比如上一世纪亚洲曾经发现的自幼由狼哺养长大的"狼孩","狼孩"的确没有正常人成长中的他者侵凌,可他只有狼的生存特征。也许,我们可以据此来反驳拉康。然而,拉康并非没有看到这一点。在他看来,没有他者,自然的人无非是残暴的野兽(unebête féroce),而正是因为能指(他者)的建构,人变成站

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 482 页。

立的残暴野兽。[1]

拉康的他者理论是其哲学中最难理解的东西之一。波微曾经直言不讳地说拉康的大写他者是“一个易变的和有时混乱的观点”。[2] 我倒不这样看。拉康的大写他者就是在个人之间通过语言和活的言语建立起来的**不是我们的另一个**我。对这个“另一个”，我们现在已经耳熟能详。初看起来，A 的存在形态正如黑格尔所说的那个背后的理性之狡计和斯密那只市场中看不见的手，不同的是，它不是我之外的别物，而是被误认为我自己的他性投影。A 是强加给我的非我，可是，我并不知道它是一种强制性的暴力，我懵懂地以为这就是应该中的我。甚至，这假我，说不定还是真我将倾注毕生精力为之“拼搏”、向之靠拢的理想。杰姆逊在这里又解释错了，他说大他者是“本人的另一个自我，或者说是自己的形象”。[3] 这显然有问题。大他者不是自我的形象，而是被误认为我性的他性。“他者作为绝对，也就是说作为一个自己可以取消主体的他者，其方式是与主体可由此对他的行动一样，也就是蜕化成对象来欺骗他。”[4]由此，

> 主体最终只有承认，他的存在只是想象的产物，这个产物使他什么都无法肯定。因为在他**为他者**(*pour un autre*)重建的工作中，他重新找到了让他把重建**当作他者**(*comme une autre*)来做的根本性异化，这异化注定

---

① 转引自高宣扬《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 378 页。

② 波微：《拉康》，昆仑出版社，1999 年版，第 92 页。

③ 杰姆逊：《语言的牢笼》，百花文艺出版社 1995 年版，第 143 页。

④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 47 页。

是要**由他者**(*par un autre*)来夺走他的重建的。[①]

我认为,拉康在此再一次确认了**魔鬼大他者**。之所以说拉康的大他者是魔鬼大他者或恶的大他者,是因为这里的大写他者对我的关系是一种存在论上的强暴关系,一种杀戮关系。我们对 A 的认同,必定标志我们自己的死亡。拉康的门徒齐泽克曾经详尽解释过拉康这个魔鬼大他者:

> "大写他者"的此一维度只是处于象征性秩序中的主体的构成性异化的维度而已:大写他者在幕后操纵,主体并不说话,而是被象征性结构"言说"。简言之,这个"大写他者"是对社会实体的称谓,是对所有下列事物的概括——由于它们的存在,主体从来无法完全支配自己行动的结果。也就是说,由于它们的存在,主体行为的最终结果总是它试图获得或预期获得的事物之外的某物。[②]

拉康认为,大写的他者只是由语言和言说话语构成的象征性的他者。而齐泽克则向社会现实推进了一步:大他者(A)就是那个做了我们主的社会"实在"。**在这一点上,齐泽克是将拉康再还原为马克思**。在我们与 A 的认同关系中,它明明是一种外部的东西,却又被认定成自己最重要的东西。做与不做,说与不说,都由这个 A 来控制。在齐泽克看来,大他者不仅是一个社会象征性的强暴,而且也渗透到现实生活里所有不成文的情境之中:"拉康的'大他者'不仅指明了那清

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 259 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 42.

② 齐泽克:《实在的面庞——齐泽克自选集》,中央编译出版社 2004 年版,第 253 页。

晰的调整我们社会相互影响的象征规则，而且还指明了不成文的'含蓄'规则的复杂之网。"[1]为此，齐泽克还举了罗杰·艾伯特所写的《好莱坞套路的小书》为例，其中列举了数百种电影制作的套路和必需的场景。譬如我们都很熟悉的"水果车"规则：在好莱坞电影中，只要有狂乱的追逐场景，就必定会有一辆水果车被狂奔的人或车撞倒，然后愤怒的小贩将跑到路中间，挥舞着拳头目送主人公远去的身影。

在拉康这里，面对大写的他者，意识到的被认同为主体，意识不到的由此成为支配自己存在更隐秘的**无意识**。于是，无意识自然不是什么生发于本我的原欲，而是大写他者的隐性力量。波微的表述十分精辟："无意识是大写他者执行其最隐秘使命的所在，就像一种侵占性力量或间谍组织。"[2]就这个意义而言，拉康那句"无意识是他者的话语"也就不难理解了。无意识不过是他者明目张胆强暴后的隐性牵挂罢了。在拉康的宫殿里，大写的他者是主宰一切的神灵，推动着存在中有意识和无意识的一切。

3. 无意识是大写他者的话语

就是在此处，拉康有了一个与弗洛伊德完全不同的发现（但是，他还是一如既往地假惺惺宣称这是弗洛伊德的"发现"），即**无意识是大写的他者的话语**（l'inconscient est la parole des Autres）。[3] 请一定注意，这句话极其难解，因为此处这个无意识的语境已经被从弗洛伊德原有的意义上根本重写了。

---

① 齐泽克：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，江苏人民出版社 2004 年版，第 138 页注 41。

② 波微：《拉康》，昆仑出版社，1999 年版，第 92 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 417 页。

弗洛伊德的无意识是被压抑的原欲，它与人的自觉意识层面相对，构成了人心理结构的两面。可拉康却认为，弗洛伊德的无意识理论如果与人的本能相关，就将陷入生物学的泥潭，这是他晚年（1923 年提出本我、自我和超我的所谓“第二个人格系统”以后）思想发展的误区。相比之下，拉康更倾向于弗洛伊德早期将无意识与象征性联结起来的理路。拉康曾经武断地判定，“弗洛伊德对我们反复说他的那个无意识与至今为止这个词所指的内容都毫无关系”，因为，弗洛伊德从一开始就将无意识规定“带到了象征法则的这个决定作用的中心去”了。[①] 显然，拉康硬要将无意识与象征性语言链接起来，无意识将不再与本能、原欲和本真的本我相关，而成为**语言大写他者的无形排泄物**。我注意到，拉康的理解与列维—斯特劳斯关于无意识概念的前期讨论不无关系。后者是最先将弗洛伊德的无意识概念与个人的内在特性分离开来的人，他并且成功地把无意识与符号的象征功能联系起来。列维—斯特劳斯认为，无意识恰好是外在于主体的，它常常反映了“我与他者”的外部关系和“无意识活动的规律”。[②] 我注意到，多斯也细致地发现了拉康与列维—斯特劳斯在无意识理论上的这种内在关联，即列维—斯特劳斯“腾空了无意识的全部内容，并移植了它”，而拉康则将其这种特定的无意识全盘接受了。对此，多斯似乎十分惋惜：“拉康神不知鬼不觉地把无意识挪到了结构主义范式的符指线以下，为了与列维—斯特劳斯对话，为了获得人类学的支持，拉康付出了高昂的代价，他牺牲了精神分析特定的对象，也丧失了自己科学性身份的根基，即无意识。”[③]我倒以为，多斯的判断正好与事实相反，拉康对列维—

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 417 页。

② 参见列维—斯特劳斯为毛斯的《社会学与人类学》一书所写的导论。上海译文出版社 2003 年版，导论第 14 页。

③ 多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 161 页。

斯特劳斯无意识的援引并不是基于某种外在资源的需求而因小失大，此举绝对出于一种理论故意。在拉康的哲学逻辑中，列维—斯特劳斯的无意识概念只是一个小小的颠覆性之开端，他十分郑重其事地用力撕开了这个裂口。

1966 年 10 月，拉康在美国霍普金斯大学举办的“批评的语言与人文科学”研讨会上做了题为《作为任何主体前设的统摄性他者结构》(*Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*)的发言，当时他即席打了一个著名的比方来说明自己语境中的无意识：

> 我为大家准备这篇简短的讲稿时，正值凌晨。透过窗户，我可以看见巴尔的摩，这真是一个有趣的瞬间，因为这时太阳还没有完全透出光亮，霓虹灯为我显示着时间在分分秒秒地变化，那时的交通自然很拥挤，我使自己留意着看到的一切，除去远方的一些树林，这些正是思想的结果，而且是积极思考的结果，但是主体扮演的功能却不是完全自明的。总之，“此在”（作为主体的一种定义）在这里是一个间断的或消退的旁观者。概括无意识的最佳形象就是清晨的巴尔的摩。[①]

巴尔的摩[②]是霍普金斯大学主校区的所在地，拉康在太阳还未升起的时候观赏窗外的风景，除去一片树林，他实际上什么也看不见。他想象着时间的变化和日间的交通情况，可是这一切都不是他直接看见的东西。拉康说，无意识就像“清晨的巴尔的摩”，这话有着两层意思：一是说，无意识在我们之外

① 拉康：《作为任何主体前设的统摄性他者结构》，原刊《结构主义的争论：批评的语言与人文科学》，参见《新疆艺术》1996 年第 1 期，第 59～60 页。我改动了中译文的标题。

② 巴尔的摩是霍普金斯大学主校区的所在地，是美国东部海岸的重要港口城市，属马里兰州。

的异乡他处(这对一个来自远方法国的客人尤其如此),这直接否定了弗洛伊德将无意识视为人的本己原动的观点;二是说,对主体而言,无意识恰恰是发自他处的不明之物。

以拉康的理解,无意识并不是弗洛伊德所讲的那个被压抑下去的本我原欲,也不是人类欲望之无言的、不可停歇和不可安抚的东西,"无意识不是初始的,也不是本能的,它所知道的基本的东西只是能指的基本单位"。[①] 杰姆逊有一个特别形象的说法,即无意识不是"一个永久的本能的沸腾的大锅"。[②] 无意识从属于能指,也就是说,无意识正是与弗洛伊德所言截然相反的东西。[③] 齐泽克对此做了些评点,他认为拉康的无意识是"空洞的理性机器,它一意孤行,而不考虑主体的生命世界的要求"。[④] 由此,我们可以再次确认拉康那个"回到弗洛伊德"的口号所隐含的颠覆性真意。拉康坚持认为:"无意识就是具体言谈中跨越个人的那个部分。主体自己并不拥有这个能力来重建其有意识言谈的连续性。"[⑤]无意识是具体言谈中跨越个人的那个部分,换句话说,在言说中个人主体并不做主,有一种力量**不知不觉**支配着主体,此时主体"**不是在说话而是被说**"![⑥] 这也是后来后结构主义非常著名的一句名言。最关键的是,无意识不是个人主体自己无序的混沌的要求和欲望,而是他者性的。或者换一句话,"遵照弗洛伊德,我们说他者就是他所发现的称之为无意识的回忆的场所"。[⑦] 显而易

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 454 页。

② 杰姆逊:《晚期资本主义的文化逻辑》,北京三联书店 1998 年版,第 224 页。

③ 格林说:"在我看来,拉康提供了一个反弗洛伊德的无意识观"。这正好说对了。参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社 2004 年版,第 330 页。

④ 齐泽克:《实在的面庞——齐泽克自选集》,中央编译出版社 2004 年版,第 147 页。

⑤ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 268 页。

⑥ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 291 页。

⑦ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 510 页。

见，这依旧不是弗洛伊德的意思，拉康再次强加于人。

对此，齐泽克又有一段说明：无意识是一种思维形式，**思维形式的本体论状态是非思维的**，就是说，思维形式外在于思维本身，简而言之，某种外在于思维的大写他者的场所(Other Scene)已经事先表达出思维形式了。[①]

拉康这里，主体的存在(不等于本真的活我，因为在镜像阶段中，我没有出世就死在自己的倒影中了)成为他者的影子，亦即**无上之无**，可主体并不知道自己的内部是空无的，也不知道自己已经不做主了，更不知道他的言说实为他者的言说，于是，无意识不是压抑了的原欲本能，而是来自于他者的隐性强暴。高宣扬先生正确地看到，弗洛伊德那里生成无意识的压抑从此被赶了出去。[②] 由此拉康才说，**主体的无意识即是他者的话语**。[③] 对于个人主体而言，无意识将是“前本体论的(pre-ontological)”。我发现，齐泽克的评论总是出现在一切应该出现的地方：“无意识是一个悖论性的字符，它只有在本体论的意义上不存在，才能维持自己的存在。”[④]也因此，拉康将无意识看作是“一封**无法投递的死信**(dead letter)”，因为弗洛伊德的无意识来自于压抑的本能原欲，而拉康的无意识则只是大他者淫威的反证。至此，一个理论谜题已经彻底澄清：拉康的无意识早已不再是弗洛伊德那种原欲式的本体论基始，而成了个人主体异化于他者奴役的不做主的呻吟。

对于“无意识是他者的话语”这个非常让人费解的观点，我们可以从如今铺天盖地的广告对人的软性强制中看看就

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 26 页。

② 高宣扬：《当代法国哲学导论》，上卷，同济大学出版社 2004 年版，第 380 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 275 页。

④ 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 95 页。

里。无处不在的广告其实就是资本家用象征性语言和美学景观制造出来的控制工具，它就好比人们在生活消费中的大他者。每当我们阅读报纸或者看一部扣人心弦的电视剧时，最恨的就是时时冒出来干扰我们的广告。可是，千万不要以为每年在电视上花上几千万，甚至是上亿金钱做广告的资本家们都是笨蛋(实际上这些钱恰恰是我们这些消费者花费的，因为广告费用被列入了生产成本)，表面看来我们完全可以变换频道拒绝广告，可以不受它的影响，但其实，广告的作用并不是针对人的自觉意识，它的长处恰恰就在它是作用于人的无意识控制。也正因此，鲍德里亚说，广告的本质在于“匿名的说服”。[①] 当某种商品每天晚上在你面前出现十次(一些制作低劣的广告以更多更赤裸的形式出现，如“羊，羊，羊，×××牌羊毛衫”，它会在十秒钟内连续出现三次)，一个月、一年下来，它必然能在你脑中形成一个意识层面以下的隐性控制，不自觉地建构起你在无意识中的欲望。我经常在课堂上让同学们做一个心理实验，事实证明，购物时的无意识控制的确存在：当我们购买一定价位的牙膏、食品或者其他商品时，即使没有人直接指点，我们也只会买自己听说过的“知名”商品，一般不会主动去买自己从未听说过的东西，这就是广告的隐性控制作用。你此时的无意识正是资本家通过广告大他者制造的话语的被支配物。我们还常常看到，不懂得刻意拒绝广告的孩子们，常常会背诵全部广告歌和画面，因为这个年纪的孩子尚不会自觉地分辨所接受的信息和压抑自己。费瑟斯通说，广告可以将罗曼蒂克、珍奇异宝、欲望、美、成功、共同体、科学进步与合适生活等等各种意象附着于肥皂、洗衣机、摩托车及酒精等平庸的消费品上。[②] 资本家正是通过这种方式，使他们的强制性目的和意识形态悄无声息地内化为你自己的本

① 鲍德里亚：《物体系》，上海人民出版社 2001 年，第 188 页。

② 费瑟斯通：《消费与后现代主义》，译林出版社 2000 年版，第 21 页。

然无意识。

正是在这种独特的否定性语境中，拉康才会说："无意识是我的历史中留着空白或填了谎言的一章：它是被查禁的一章。"[①]**显然，这是弗洛伊德的文明与本我的关系的一种重要延伸和改写**。所以，话还可以倒过来说："精神总是在他处！"[②]或者说，主体总是**他在**。"我"从来不是我，开始是镜像之我，然后是能指的一个座架，"我"总是另一个存在。"我"总是那个无脸他者的无意识的奴隶，"我"不得不对他说，"我"不得不向他展示我的存在，"在我的发现中必须有某个外在的东西，这样我才会在发现中得到乐趣，而且这样地维持下去才能获成果"。[③] 也是在这个意义上，拉康说，无意识的存在本身就是对人类主体性的一种深深的**反讽**。

> 无意识的至高权力的另一面是它的"反讽"，由这个反讽无意识的整个秩序在瞬间消失了。在这个反讽里，无意识的创造性活动暴露了其绝对的无由性。无意识对现实的主宰表现在无意义的挑战上，在自由心智的恶意的风雅中幽默象征了一种尚未作最后决断的真理。[④]

与此相关，拉康另一个观点也是直接反对弗洛伊德的，即在象征域中，无意识是**像语言一样被组织起来**的。因为，在弗洛伊德看来，无意识现象的发现之处，恰好是有意识的"语言在何处停步"，无意识正是语言意识的否定面，它是不可由语言直接触及的前意识的原欲式的内驱力量。而拉康的观点又

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 269 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 281 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 281 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 280 页。

是颠倒的。他说:“精神分析在无意识中发现的是在言语之外的语言的整个结构。”[1]为什么?根据拉康的上述诠释,无意识即大写他者的话语,而大写他者就是能指的象征系统,所以,能指的结构其实是无意识现象及其重复过程的基础。对此,里德曾经分析道:

> 在拉康看来,无意识就是一种类似语言的结构:也就是说,它是由一连串能指链要素组成。它就像一台邪恶的转换机器,把词语转换成症候,把能指刻入肉体或把它们变成折磨人的观念或各种强迫意识。**一种症候实际上可能是一个困在肉体中的词语。**[2]

拉康还说:“为了能看懂无意识重复的历时性变化,解释必须在组织起来的能指的共时性结构中引入某种能使破译突然可能的东西,——确切地说就是那个使他者在隐匿编码中能起作用的东西,这是指的在其中表现为缺少的成份的他者。”[3]所以,对主体来说,无意识的背后发生着一种意义流,“这个意义流的奥秘在于主体不知道在哪个地方来假装是它的组织者”。[4] 在这里,他还专门提醒那些原来只是从本能域寻找无意识的“知情人”们格外注意这一点。

为此,拉康曾经在宏大的社会历史尺度上以历史的编纂学为例,在此,拉康区分了“真正的历史研究和所谓的历史规律”。拉康显然不屑于历史决定论,并且反对那些历史发展的先知者:“每个历史时期都有哲学家来散布符合当时流行价值的所谓历史规律。”当然,他也说,这并不意味着汤因比、孔德

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 425 页。
② 里德:《拉康》,文化艺术出版社 2003 年版,第 49 页。译文有改动。
③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 530 页。
④ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 562 页。

和马克思等等那些历史观领域的里程碑统统要被推倒，他要说明的恰恰是这些里程碑的意义，即“理想的功能”，这实际上是历史尺度上的一种先行性**预期**，一旦有了这种或那种规律，历史似乎就会按照一种样式被建构起来，这种总体性的历史“一旦写成，人们在内心和在外界就演出了这历史”。[1] 这就像黑格尔所说的“理性之狡计”[2]，对于绝对观念来说，它“从头到尾都知道他要的是什么”。[3] 可是，它在历史的背后，它使人们不知不觉地走向一个共同的方向，一种非向心的合力，一种反目的的合目的论。其实，黑格尔的这个理性就是大写的他者，人们在历史中的无意识正是他者的杰作，大写他者让人去做去说，但又不让他们知道。拉康在理解黑格尔和马克思时其实发生了某种误认。在黑格尔和马克思那里，历史发展中的他性只是一种暂时性的现象，这种恶的他性或他律性终将被历史地扬弃，可这一点对于拉康而言则是不可能的。人们的无意识正是大他者的内驱和话语，所以，无意识还是被他者隐秘地组织起来的。在这种历史中，真相是“被禁查的一章”，真相空缺的地方是谎言，所以**真理总是在他处**。[4]

> 主体远远超出个人“主观”地感受到的东西，他能一直达到真理，他也会从你刚闭上的嘴里出来。是的，他的历史的真理并不全在他的脚本上，可是他的地位标明在上，就在他因为只知道自己的回答而感到痛苦的打击上，也在因混乱而使他不安宁的篇章上。[5]

主体不等于个人自己感受到的东西，而更多地是他根本

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 271 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 179 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 612 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 269 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 275 页。

不能发觉和直指之物。他存在的本质、他的历史之真理，都在**他处**。换成马丁·布伯的逻辑，拉康恰恰是在说，“我与它”是必然的，而“我—你”关系则是幻觉。所谓的他处就是对他者**理想化的**误认。

这是无意识逻辑的“狡计”，是无意识欺骗我们的方式。无意识并不是一种我们不可认知、不可抵达的超验之物，毋宁说，它是 unebévue（套用拉康对 Unbewußte 所作的文字游戏）[①]的一种忽视：我们忽视了，我们的行为方式已经是我们所欲求的事物状态的一部分，我们失误的方式也已经是真理本身的一部分。[②]

拉康说：“我们教会主体当作他的无意识来认识的正是他的历史”。[③] 人们对自己的历史的无知，正因为这种历史是“按照某种秩序被查禁的”。

4. 主体间辩证法：人与小、大他者的游戏

虽然拉康一再强调弗洛伊德的病人与分析者的主体际性是自己他者理论的缘起，可我们依然发觉拉康他者说的具体内容，更多地来源于黑格尔。但是，我们已经说过，这个黑格尔是经过柯热夫和伊波利特重新油炸过的主奴辩证法的黑格尔。“这个黑格尔是高超的关于一种他性(otherness)的资源丰富的诗人，这种他性萦绕着意识，并且在公共的领域发现了

① 法语的 unebévue(差错)与德语的 Unbewußte(无意识)发音相近，故而称之为“文字游戏”。

② 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 82 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 291 页。

有其无尽的回音和相似物。”[1]我们讨论过，黑格尔的他性即是一种对象性的主体相互认同。

拉康认为，主体的历史就是在一系列“理想认同”中实现的，但这些认同并不是弗洛伊德那种肯定性的自我主体建构和持存，而多为对他者意向的误认。如前所述，最早的误认就是镜像中的理想我。这里的我之诞生即是作为**小写他者**投射的“我”之假相的误认。“意向在人身上出现的第一个效果是一个主体异化的效果。这是基本的一点。主体是认同在他者身上并一开始就是在他者身上证明自己。”[2]在这个起点上，

> 基本是异化的原初自我就与基本上是自杀性的原始牺牲联结起来了：这就是说是疯狂的基本结构。这样在自我与存在之间的这个原初的不谐和就将成为基调，这个基调将穿过心理历史的各个阶段而回响在整个的声音阶中。[3]

在象征域中，不居的能指链成为真正的王者，它以**大写他者**的身份，居住在主体的存在位置中。我们也已经知道，这个大写的他者并不直接是一个实体性的他人，而总是以他人的言说中的认同关系出现的那个被从外部投射的“我”。这样，就会有一个主体与小他者和大他者的关系。拉康将这种关系称为**主体间辩证法**。继而，拉康把这种主体间性的辩证法视为弗洛伊德自我主体的真正内在结构。并且，这是十分复杂的、交织着无意识生死斗争的辩证法。

---

① 波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 89 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 188 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 188 页。

1955年，拉康首次谈到这种主体与他者的辩证法。[1] 他是从分析者与病人**两个人**构成的分析情景入手展开论述的。从两个主体的关系里，拉康看到了**两个人与他们的两个对象**，即每一个主体"各自拥有两个对象的主体。一个是自我，另一个是他者。后者以小写的 a 来表示"。[2] 依拉康前面的约定，前者应该是 a′。然后还有大写的他者，即 A。这样，就会有各自两个主体、两个自我和两个他者。但是他又说，这六项可以看成四项，即两个从 S 到 A 的对子。"因为在 a 和 a′之间起作用的排斥关系使在主体的冲突中有这样标记的两对缩成一对。"所以，拉康说，这是一出"四人戏"。*按我的理解，拉康说"四人戏"是不对的，其实是两个人与他们各自的双他者（大小他者）。所以，拉康另一个比喻相比之下要准确一些，即**四重奏**。一个主体有几种面相，这面相还是被认同为"我"。*我们已经知道，在精神分析中，分析者总是将自己隐匿起来，为的是被分析者（病人）能够无拘无束、不受干扰地言说，从而引出那个"迫害"他的他者来。所以，拉康认为，在此情境中，分析者"是一个大写的 A 的他者时以他的沉默来装死，像中国人所说的尸位，或者是在他是一个小写的 a 的他者时，他放弃他自己的抗拒。在这两种情况下，在象征及想象的各自作用下，他都使死亡现显"。[3] 这里的死即是明明在场，却做不在场状的无。

后来，拉康提出了一个非常著名的逻辑图式，他自己也将

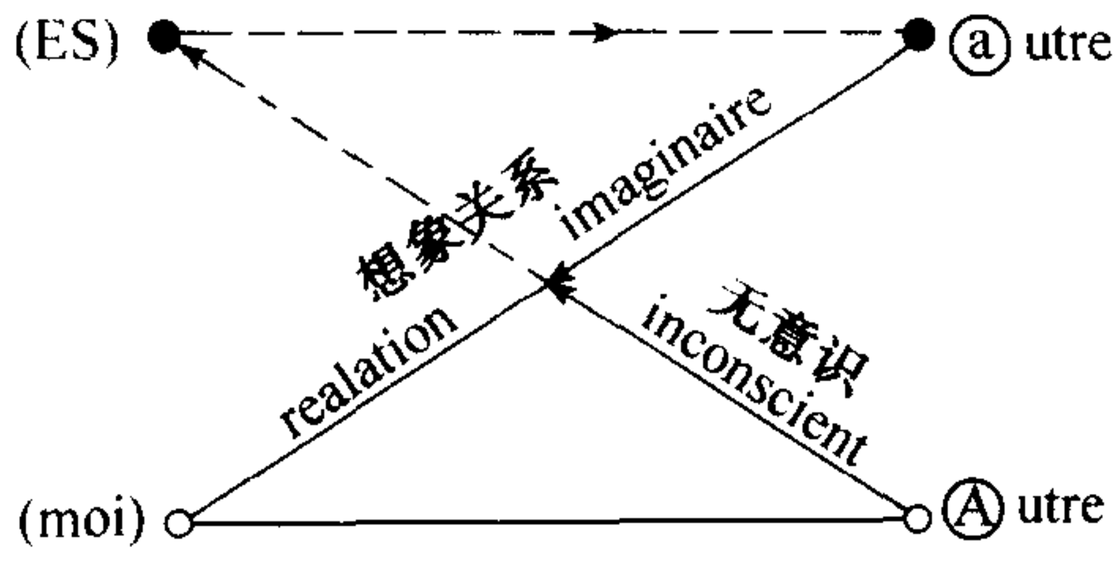
---

① 见拉康 1955 年 11 月 7 日在维也纳神经—精神病医院所作的题为《弗洛伊德事务或在精神分析学中回归弗洛伊德的意义》的报告。后发表于《精神病学进展》1956 年第 1 期。参见《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 414～415 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 414 页。法文中的"他者（autre）"是以 a 开头的，而英文中的"他者"为 other。

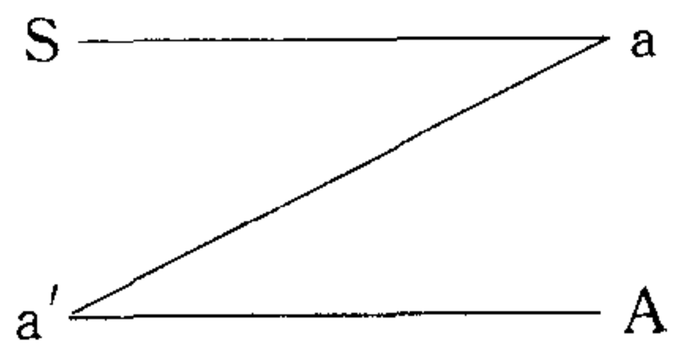
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 415 页。

其称为“主体与他者关系的科学表达式”。[1] 该图式也叫 L 图式(schéma L)。



(图式 L)[2]

这个 L 图式还有一个简化版：



(简化的 L 图式)[3]

拉康自己是这样来说明这个 L 图式的：主体 S 的情况**取决于**在大他者(能指链)A 那里发生的事情，那儿发生的事“都是连贯成一篇话语(无意识是大他者的话语)”。主体不是实体性的自己，而不过是大他者(能指链)中的一个担了虚名的空无。主体会自以为是，然而它只是那个空位上来自他者的被结构化了的无意识话语。经过上面的分析，此刻我们已经能够了解拉康的大致意思了。

针对这个图式，拉康又做了进一步的解释：对于主体来

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 481 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 47 页。英译本中，图式 L 中的字母分别译作 S，o，o′，O。我们这里仍然沿用了法文原文的字母。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 482 页。

说,“S,他的不可言喻的愚蠢的存在;a,他的对象;a′,他的自我,即在他的对象中被映射的形式;以及 A,即可以设置(poser/be presened)他存在问题的地方”。[①] 这是一段非常著名的表述。其中,由表示主体的 S 与大写他者 A 的“无意识”反向建构关系,即 A→S 的“象征”轴,大写他者建构主体,这一逻辑轴线与另一条相交,即小他者 a 与作为小他者镜像的误认自我 a′的“想象”逻辑轴线。这两条逻辑轴线十字相交,可是却有虚有实,想象轴为实线,而由 A 发出的象征轴线在碰到想象轴线后变成了虚线。为什么会这样?我们可以再做一些具体分析。

S,即主体(subject),非反思前,可以指笛卡尔的我思主体,胡塞尔的意识主体,海德格尔的此在,但在拉康这里,它却是一个“被询问者(I'interroge)”,一个**赝主体**,因为“存在的疑问(question)包围着主体,支撑着主体,侵入了主体,甚至将主体撕裂粉碎”。[②] 并且,“主体是作为死亡进入这个游戏的,但他是活着进行游戏的”。[③] 以后,S 的出现将始终被表示伪、赝、自欺的斜线划去后被写成($\not{S}$),看起来真像是悬在犯人胸前那块定罪量刑的牌子。所以,S 又被叫做人的“不可言喻的愚蠢的存在”。在 S 前面,实际上还有一个用括号括起来的那个“Es”,即那个从来没有在场过的“本我”(弗洛伊德在“Wo Eswar, soll Ich werden”使用的那个**它**),到了拉康这里即是**不可能**真正在场的本真之我。在下面的第十章中,我们将会专门讨论这个问题。

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 482 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 194.

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 482 页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 194.

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 485 页。

a，即小写的他者，指的是自我的对象，这里的对象就好比中国人称自己的未婚妻为“对象”一样。一开始是“Es”（那时“Es”还是一个无）第一次看到自己的镜像，然后是身边众人的面容之镜，也就形成了作为对象性（小他者）反射结果的 a′（moi 自我），“小写的 a 和它的影子，自我”。[①] 这就是伪自我的本质。从 a→a′之间的线，即“想象关系（relation imaginaire）”，实际上是一块“自恋幻像的面纱”，这条线如同一张粘性很大的蜘蛛网，它可以“诱惑和抓获”任何映射到它上面的东西。[②] 拉康的意思是说，弗洛伊德的自恋实际上是一种镜像式的幻像，我们爱上的那个被确定为自我（moi）的东西，只不过是小他者的影像，自恋关系的本质就是通过镜像形象联结起来的那个“破碎肢体的想象成份”，自恋是异化的他恋，只不过我们**无意识**罢了。**伪自我**在一个“想象的三角”中宣告诞生了，即从不在场的“Es”→a→a′，再回到那个用括号括起来的“Es”（＝无）的三角形。

最后，是那个 A，作为语言能指链的大写的他者。图式中的 A→S，拉康标注了“无意识”，这个无意识就是大他者的话语，或者叫做“不为人所知地左右了主体的选择的那个语句”[③]。显然，A 才是真正设定主体（S）存在的造物主。可是，A 并不直接呈现在 S 面前，主体在言说中，总是在向着 A 说话，即那些我们并不知道的大他者言说。可是，这言说又正好被“语言之墙（the wall of language）”打断了。由此，S 将背上标志着死亡的斜线而假活着。

在拉康这里，主体最终只有在“能指的游戏中以死亡的方式进入体系之中，然而随着能指的游戏它被指认，它就成为了

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 570 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 484 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 54 页。

真正的主体"。[1] 这种能指的游戏并非是静止的，它由一种大写他者的历史谱系来支撑。由于能指已经是存在的死亡，所以存在只能以疑问的形式在场，故而拉康强调，从来没有什么**主体在世界上的位置**这种实在性的问题，而只存在"主体存在的疑问"，疑问的答案即是**主体存在之无**。所以说："存在的疑问包围了主体，支撑了主体，侵入了主体，甚至将主体撕裂粉碎。"由此，主体作为死亡进入游戏，但他又是"活着进行游戏的"，主体是一个**活着的死亡**，即背上了斜线的 $\$$。同时，"从这个主体的存在的疑问开始，可发展到它在世界内部与客体的关系，以及世界的存在的疑问，因为在其辖域之外这个存在也能成为疑问"。[2]

1980 年，拉康逝世，临终前他说，我离去的时刻到来之际，**我将成为大写的他者**。看透一切的拉康如此坦然地述说自己此在的消失，以及他作为语言(A)的他在影响的开始，当然，这必然也是误读的开始！然而真正遗憾的是，能听懂拉康话语的人真是不多，所以他要想成为别人活着的隐性支配力量A，还真不容易。这是另一个深刻的、鲜有人真懂的遗憾！

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 485 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 483 页。

第九章　伪“我要”:他者欲望的欲望

欲望直接指向的是另一个欲望或一个他者的欲望。

——柯热夫

我们知道,根据弗洛伊德的学理逻辑,本能之欲望是本我的本质,也是自我生存下去的真正内驱力。相对于文化之我和社会之我而言,欲望之我才是具有本真性的。这种欲望固然可能受到阻碍和曲解,但它总会不依不饶地设法寻求满足。然而,拉康这个口口声声称“回到弗洛伊德”的人,不仅消解了他的无意识,还进而提出,那个作为无意识基础的本能原欲在人的存在层面上也不具有合法性。在拉康的哲学视域中,人的欲望总是虚假的,你以为是自己有需要,而其实从来都只是他者的欲望。人的欲望就是一种无意识的“伪我要”。依拉康的观点,自从镜像异化以后,个人主体的欲望就不再可能是主体本己的东西,特别是在进入象征域之后,在能指链的座架之下,我的欲望永远只能是他者的欲望之欲望。弗洛伊德曾经说过,他就是要让人们揭开意识(文化)的帘子,以发现背后隐匿着的无意识的本能欲望。而拉康的回答同样干脆:“以为欲望的问题不过是个揭开恐惧的面纱的问题的人,就将他指导的人们都蒙在这层裹尸布中了。”[①]问题的关键在于,那层层叠叠的裹尸布里面并没有任何东西。这显然与弗洛伊德相锋相对。拉康一针见血,说得不可谓不阴毒!“你到底要什么?”这是拉康心目中精神分析学真正应该弄清楚的最终问题,可是,在他的答案中,却删除了主体存在的最终内驱动力。

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 581 页。

1. 本真的需要与异化的要求

弗洛伊德区分了现实的对象性需要和心理性的愿望(欲望),而拉康进一步说,欲望(désir)不是希望或愿望(Wunsch/wish);弗洛伊德试图在梦中发现欲望,但拉康又说:"梦不是欲望。"*拉康总是在与弗洛伊德作对*。拉康认为,愿望是人有意识追寻的东西,而欲望则是**无意识**发生的。*请一定注意,这里的无意识要解读为"他者的话语"*。愿望可能通过幻想得到满足,而欲望却永远不可能满足。被拉康指认为欲望的东西不再是现实中真实的需要,甚至不是弗洛伊德所讲的心理性愿望,而是一种在语言的象征域中,伪主体对**本体论意义上的缺失之物**永不可能实现的欲求。为什么这么说?不妨来看拉康的解释。

在弗洛伊德那里,欲望只能与力比多相关联,它是性本能冲动的延伸,以一种不可控制的冲动指向外界。拉康将弗洛伊德这种观点视作生物主义本能论加以贬斥,他坚决否定包括弗洛伊德在内的一切感性的生物主义需要—欲望观,也不赞同皮亚杰一类建构主义的经验需要论,而是别出心裁地提出了一个证伪性的**需要—要求—欲望**的三元逻辑。

拉康承认,人的需要可能源发于生物性的匮乏,它总是以具体的缺失对象为欲求指向,一旦获得对象,需要则得到满足。所以说,作为**无言的**物性的具象,需要中的"我要"的出现和满足都是稍纵即逝的。未出生的人类个体的生理需要最早是在母体中得到自然满足的,一旦他(她)出世,即有一种本体论上的**决定性的失去**。*也就是达利那种存在论意义上的**全有的**原初天堂的沦丧*。对人来说,离开母体意味着一切不安定的开始。不再有自然的脐带传送孩子体内的各种需要,它被割断了。从这**基始性的失去**开始,孤独单薄的幼儿必须向外

部呼喊"要",而后才能得到"我要"。起初,孩子以哭声告示自己的具体需要(吃喝与排泄),可是,很快,哭声中就带有了某种对关爱的企盼(如对消失的妈妈的呼唤),从而日益复杂起来。在这里,"我要"将由某种意象所结构化,卷入想象关系。**这是关于想象关系的一个新的思路**。他要求被妈妈这**另一个**(other)所关爱,他总试图**要求**回到那失却的原初。拉康想说明的是,在个体身心发展的过程中,存在一个从需要到**要求**(demande)的转变。我发现,拉康用要求来表征的,正是从具象需要到非具象欲望的一个中间环节。

在这种要求性的"我要"中,孩子总是对着妈妈要这要那,可能是要一个玩具,也可能是要一种食物,可是真正的目的却是**要求**妈妈的爱。相对于具体的需要对象,这要求又将是一个**无**,因为它的对象是一个**不在场的在场**。

> 要求本身涉及到的是它所要满足的以外的别的事。它要求的是一个在场和一个不在场的东西。母亲的原初关系表现的就是这一点,母亲孕育着那个大写的他者,这个大他者是要置于他能满足的需要**之内**的。她是将他作为有"特权"来满足这些需要而构成的,也就是说有不让这些需要拥有唯一可以满足它们的东西的能力。这个大他者的特权这样就给出了他所没有的禀赋的根本形式,这也就是人们所说的爱。①

这个爱将是一个自指认关系,孩子在其中试图看到自己的对象性存在,他在被爱。这不是一种需要的对象,而是无条件的一个不实在。**问题在拉康这里总是会被无限地复杂化**。

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第593~594页。译文有改动。*Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977. P. 286.

譬如现在,母亲又成了相对于个人的大他者的孕育者。为什么?大他者与象征性的语言不是相关吗?不是因为主体间的言说才出现大他者吗?是的,拉康正是在这个意义上来解说他的欲望之发生的。

拉康指出,从需要到要求的这个转变伴随着个体获得语言而发生。**我们已经获知,在拉康那里,语言实为导致事物和主体存在死亡的杀伤性武器。**拉康学派的高足齐泽克分析道:

> 需要总是已经**预先假定了的**,而不是被赋予、"设置"和体验的。主体需要"自然"、"真实"的对象来满足自己的需要,比如口渴了,就需要喝水,等等。不过,一旦需要于象征性媒介融为一体(需要总是已经与象征性媒介融为一体的),需要便开始发挥要求的功能,如对大写他者的呼唤,最初是对作为大写他者的原始形象的大写的母亲(Mother)的呼唤。①

逐步地,规律的语言开始取代孩子恋母式的声讯寻唤关系。然而,正因为语言自身的象征性是在"他者的位置上产生出来的",所以,大写的他者(能指链)必然要夺去真实的需要对象。拉康直接指认道:所谓要求,就是用语言这个骗人的东西表达出来的需要,拉康称它为"能指的狭谷"。由自然性的表征呈现出来的需要是人对物的关系;而出现在语言中的要求就不同了,这时说出来的"我要"已经成为一种主体间关系。**在拉康看来,主体间即意味着他者。**更重要的是,要求不再直接指向对象,而中转于一个他者(开始是妈妈)。这么一来,要求总是有两个指向,一是需要的对象,二是向其发出要求的他

① 齐泽克:《实在的面庞——齐泽克自选集》,中央编译出版社 2004 年版,第 66 页。

者。在要求中，对象的作用一再被弱化，它不过是接近他者的手段。孩子要妈妈抱，抱不是目的，他是想亲近和占有妈妈，他的"我要"将成为一种无尽的不可能实现的"缠"。

> 要求的真正目的是获得大写他者的爱……当婴儿哭着要吃奶时，他的真正要求是，母亲通过喂奶展示出她对孩子的关爱。如果母亲顺从了这个要求，但又表示得十分冷淡、漠不关心，孩子就会依然没有得到满足；不过，如果母亲绕过了要求的表层，只是拥抱了婴儿，那么结果很可能是，婴儿感到心满意足。[①]

拉康认为，言说已经意味着对象的消失（象征性语言即存在之死），当孩子通过语言之介体来呈现自己的"要"时（"抱抱"、"糖糖"），个体的具体需要已经为异化的要求所顶替。

> 主体在获得语言之后，便以这样或那样的方式改变他在能指中被异化了的需要，并使需要背叛它的真实性。于是，真正的匮乏、需要和本能对象就永远地丧失了，被投入到茫茫的无意识之中。[②]

按拉康这里的分析逻辑，要求已经是需要的异化。在要求中，原先的需要对象都已经在语言的中介下"永远的丧失了"，要求中的"我要"就异化为**伪我要**。这是"我要"堕落的第一步。

我发现，拉康的这种对需要和要求的定位其实是一种发

---

① 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 66 页。

② 转引自王国芳、郭本禹著《拉冈》，生知文化事业有限公司（台湾）1997 年版，第 190 页。

生学的逻辑。他将真实的对象性需要限定在娘胎中的孩子与母体的自然连接上,随着孩子的出生,真实的对象性需要就不复存在,**在世中**的孩子与母亲的要求关系一开始就具有了欺骗的意味。所以,拉康想说的依然是:真实对象对于人来说,从本体论上就是一种不可能性。**这里的在世,还不是海德格尔所说的现实在世,而是物性上手之前的生存。**

2. 追逐无的欲望

拉康认为,在镜像阶段的后期,当自我主体面对人形意象时,他已经在通过认同他人的意象来重塑自己的内在要求。所以,拉康说:"产生那个被称之为自我的情感组织的活力和形式就是个人自定于一个将自己异化的形象的情欲关系。"问题的实质是,这里出现了个人主体、他人和对象的"竞争"**三元组**,这是一个新情况,"他对他人的欲望的对象发出欲望来"。[①]

> 欲望产生于要求之外。当要求将主体的生活联结到它的条件上时,就精简了需要;欲望植入在要求之中的,在场与不在场的无条件的要求以无的三种形象的形式而提出了存在的缺失:这个就是爱的要求,否定他者的存在的恨的要求,以及在它的企求中未应答的无言的要求。[②]

拉康认为,在欲望中恰恰没有真实的需要。"欲望是要求中无法化约为需求的东西,从要求中减去需求,就得到了欲

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 110 页。
② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 365 页。

望。"[1]欲望在要求**之外**发生！如上所述，经语言中介的要求已经是需要的异化，在要求之外，言下之意是说欲望从根本上已经不再是"我要"，一开始，欲望就是**他人之要**。对个人主体来说，这种他人之要最早可能形成于幼年时身边亲人和伙伴们的目光，他将这种小他者Ⅱ的面容之指（镜像）异化式地无意识内居为自己的需要对象。这是完全可能的。在早期的家庭生活中，父母言谈里透露出来的价值判断和欲求对象会直接内化为一个孩子深深的欲求对象，小伙伴穿着的新衣服，同桌的新铅笔盒都会不自觉地成为"我"哭闹着索取的东西。于是，**不是我要的东西成为我要的东西**。也是在这个意义上，拉康会说："在与意象（imago）的遭遇中，欲望浮现出来了"。在镜像阶段中，欲望只存在于小他者的想象性镜像之中，非语言的欲望之求正是小他者之要的意象。

拉康认为，当杀死一切存在的象征性语言（大写的他者）出现时，人的需要与要求之间原先存在的那种曲折的异化关系即应声而裂，正是在这个断裂中，产生了拉康语境中那种极其独特的**不可能的**欲望。拉康说：

> 在要求和需要分离的边缘中欲望开始成形。这个边缘地带是要求以需要会带来的那种没有普遍满足（称之为"焦虑"）缺陷的形式开辟的。而要求的呼唤只有在他者那里才是无条件的。这个边缘地虽然是条状的，只要它没有被他者的任性这个大象的践踏所覆盖掉，就会显示出其眩晕。然而正是这种任性带来了他者而不是主体全能的幽灵。[2]

---

① 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 67 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 624～625 页。

条状的边缘,任性的他者大象和眩晕,这完全是一种象征性的文学描述。其实,拉康绕来绕去想说的无非是,欲望出现在要求的异化追求中,其中,象征性语言所构筑的无意识大他者充当了将要求进一步引入无的主人,大他者的在场则宣判了自足全能主体幻像的破灭。这也是需要及其真实对象的彻底死亡。

在拉康这里,欲望中的大他者也是"作为言说展开的场所"或"作为能指的场所"[①]登场的。对此,高宣扬先生有一段评论是正确的:拉康的"欲望并不是主体潜意识的内在要求的结果,而是在与他人的交往中,在语言的社会运用中,受到主体之外的他人影响和刺激,根据象征符号的运作规则而形成的"。[②] 欲望是在象征性语言制约下产生的,"人的欲望就是大写他者(Other)的欲望"[③]一说,实际上指的也就是欲望总是被作为介体的语言所中介了的**无意识的**欲望。有学者评论道,正是在这里,拉康再度与黑格尔的欲望辩证法拉开了距离:"黑格尔认为,欲望在于被他人认可;可在拉康这里,这样的欲望属于想象域,因此它是要求而非欲望,欲望只能在无意识中找到自己的安身立命之处。"[④]这种言说中的他者的欲望不会是真正的需要,于是,拉康才说欲望往往产生于"要求之外"。这是欲望的真实出发点。因为,

> 对主体来说他的言说才是信息,因为这个言说是在他者的位置上产生出来的。他的要求是由这个事实而来的并且照此而形成的;这并不是仅仅因为这个要求是

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 624 页。

② 参见高宣扬《当代法国哲学导论》,上卷,同济大学出版社 2004 年版,第 375 页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 568 页;第 625 页。

④ 多斯:《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社 2004 年版,第 130 页。

> 服从于他者的规则，这也因为它是依照他者的位置（甚至时间）而得到标记的。①

主体在最自由地说出的言语中，常常并不言明自己是谁，他也不说出"我要"，如一个人对一个倾慕已久的姑娘说："你真漂亮！"这是一个很深的转喻，他不在，他的欲念也不在，所以这"只是低声咕哝出一个针对他自己的谋杀的命令"。拉康这个说明，不由地让人想起《巴黎圣母院》中那个有着男人肉身的虚伪神甫，他对吉普赛姑娘说的是："你这个魔鬼！"这是一个更复杂的反证。拉康说："在我的发现中必须有某个外在的东西，这样我才会在发现中得到乐趣，而且这样地维持下去才能获得成果。"②对此，波微留下了一段说明："大写的他者迂回于个体和他的欲望之对象之间；是大写的他者阻止那些对象并使它们变得不稳定；是大写他者通过不断地移动欲望的目标而使欲望不可满足。"③可是这一次，伪主体表现为他者运作我们的要求，个体之我在追求大他者之要中确立了自己的欲望之在。

> 欲望虽然像我们在这儿看到的那样总是在要求中出现，它也是处于要求之外的，欲望也同样在另一个要求之中，在这个要求中那个在他者的位置上回荡的主体与其说是以一个回归的协议来消除了他的存在，还不如说确立了他在那儿提出的一个存在。④

并且，"**欲望在要求的层面上取代了消失的东西**"。⑤ 巴塔

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 574 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 281 页。
③ 波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 93 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 574 页。
⑤ 里德：《拉康》，文化艺术出版社 2003 年版，第 79 页。

耶说过，欲望的秘密就在于欲望不可能的事情。而德里达则说，欲望是“受到他者那种绝对不可还原的外在性的召唤，而且它必须无限度地与这个他者保持不切合性”。[①] 在拉康这里：“自我的本质就是挫折。它不是主体的某个欲望的挫折，而是他的欲望在其中异化了的某个对象的挫折。这欲望越是发展，对于主体来说快乐的异化就越深入。”[②]之所以说它是“快乐的异化”，是因为这一切正是我们常常梦寐以求，疯狂地追逐并享乐其中的。可是，如果要求的东西还会是一个对象，那么欲望即将“无”作为对象。如果我没有记错的话，这里的观点与黑格尔的欲望观有很深的渊源，特别是那个经柯热夫和伊波利特重解过的黑格尔。“作为欲望的欲望——就是说在它满足之前——仅仅是一个显露出来的无（nothingness），一个非真实的空洞性。”[③]凯西和伍迪也正确地看到了这一点。[④] 欲望是一种超越了一切具体对象的否定性。与要求一致的地方，在于欲望总指向他者。在拉康这里，他者特别是大写的他者即是能指链之空无。欲他者之欲，则是逐无之无。所以，与要求中具象的对象相对，拉康欲望的对象即是无。这里的无，还应该理解为那个本体论上的原初的缺失。巴塔耶曾经在神学的意义上，谈到过这个决定性的“逝去的世界”。这种失去正是我们渴望的至关重要的东西。[⑤] 我觉得，大多数宗教式的渴望都是建立在这种原初失去之上的，如基督教的

---

① 德里达：《重复与差异》，上册，北京三联书店 2001 年版，第 156 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 259 页。

③ A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 5. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑，广西师范大学出版社 2004 年版，第 413 页。

④ 凯西和伍迪明确指认：“拉康实际上是通过柯热夫的阐释和论述而吸收黑格尔的欲望分析的。”参见凯西、伍迪：《拉康与黑格尔——欲望的辩证法》，《外国文学》2002 年第 1 期，第 74 页。

⑤ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》，吉林人民出版社 2003 年版，第 177 页。

伊甸园。所以,拉康有时候也会说,欲望的对象恰好是不可能的对象,比如后来被拉康作为欲望成因的对象 a。拉康认为,“以欲望为基础的主体结构本身总是给人类的欲望的对象打上一个不可能的印记”。[①] 他还有一个更形象的说明:“欲望的对象本质上不同于任何需要的对象。当某种事物代替了那个在本性上始终对主体隐蔽着的东西,代替了那种自我牺牲,代替了典押在主体与能指关系中的那磅肉——这就成了欲望中的一个对象。”[②]

所以,拉康宣告,人的欲望比虚无更空虚。依他的镜像理论和他者认同说,个人主体的存在本体是一个无,可是欲望比无还可怕,因为它是**比真还要真的假**。

> 无是出入于驱动人的意义的圆舞曲中的,欲望比无更虚,它是征程的余痕,就像是能指的剑加在讲话的主体的肩上的标记。比起所指的纯粹激情来,它更是能指的纯粹行动,在活体成了符号时,这个行动停了下来,使它成为无意义的。[③]

这真是诗一般的言说。我们知道,在最初的两种伪认同中,主体已经将自己以及自己真正的欲望对象丢失在无名的远方。在小他者的影像 a′和大写他者的 S(Ⱥ)关系中,主体 S 都是被斜线划掉的,而在这个欲望的欲望中,人的本根性的生命原动也消解为无。这是一种更可怕的事情。

拉康说,欲望是人对无法被要求表达的那部分需要的体验,“欲望形成于一页的空白处”,它不面对真实的对象,而是

---

① 拉康:《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》,参见《世界电影》1996 年第 3 期,第 168 页。

② 拉康:《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》,参见《世界电影》1996 年第 2 期,第 216 页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 569 页。

由能指异化式地表现一种本体论意义上的匮乏和缺失。萨特曾经讨论过这种存在论意义上的“欠缺”。他说:“欲望是存在的欠缺,它在其存在的最深处被它所欲望的存在所纠缠”。[①] 所以,在这个意义上,欲望将是一道永远填不满的沟壑。对此,福原泰平也写下过一段非常深刻的评论:在拉康那里,欲望就是主体在其存在阉割方面听到了“决定性的某种东西失去了”的声音,为了取回缺失物而转向那里的不尽内驱力量。然而结果却是相反的。

> 拉康认为,在主体消失的时刻溢落的、即被阉割、被写入无之后进入能指链而形成的来自虚无之物的召唤就是产生欲望的原因。欲望是被这种空无侵入的人类使命,它围绕着显示主体的不完全性和主体的裂口的刻印,与填补缺失的收复失地的行动同时展开。[②]

所以,欲望是与主体的不幸命运“背对背地确立的东西”。于是,费尔巴哈那个“我欲故我在”[③],就成了**我欲他欲故我不在**。从本质上看,**我的**欲望总是**他者欲望的欲望**。我们可以发现,拉康给予我们的东西总是假上加假,无中再无。有意思的是,列维纳斯也说到这个“欲望的欲望”,他甚至将这个“欲望的欲望”称为“西方人的生活状况”。[④] 不过,后者的指称与拉康的语境却是根本异质的。这一次,死掉的是作为人活下去的内部原动!

---

① 萨特:《存在与虚无》,北京三联书店 1987 年版,第 132 页。
② 福原泰平:《拉康:镜像阶段》,河北教育出版社 2002 年版,第 155 页。
③ 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学选集》,上卷,商务印书馆 1984 年版,第 591 页。
④ 列维纳斯:《塔木德四讲》,商务印书馆 2002 年版,第 42 页。

3. 欲望他者的欲望

在拉康眼里,欲望对象永远是变动不居的,犹自可望不可及。乍听起来,拉康的观点好像不大符合常理。一般而言,我们想得到但却没有的东西即是我们欲望的对象。其实,关于欲望的对象,弗洛伊德有一个很深刻的解释,即外部对象只有被自恋式地爱着,变成一种回归自我的**心像**,才能转变为内在的对象。"要我注目对象时,我看到的是自我。"[①]这就好比一个女孩子在商店的橱窗里看见了一件她非常喜欢的裙子,这时候她喜欢的并不是裙子这个外在对象,裙子其实只是她自恋的一种心像,即她想象自己穿上这条裙子,裙子与自己的体形和皮肤融在一起,构成一幅想象中的自我迷恋的美景。有时,她会在镜前反复更换许多衣物,左照右照,陶醉其中。那一刻她显然不是在照裙子,而是映现自己,此时的欲望对象其实是自恋的对象。无论如何,弗洛伊德的欲望仍然是可能满足的。可是到了拉康这里,情况又发生了很大变化,拉康眼中人的自恋已经是误认他者的异恋,欲望对象不再是直接的我想要的对象,也不再与我自身相关,而是经过他者中介了的被误认的心像。你常常以为你在爱自己,然而却是在**爱他者之爱**。我们知道,弗洛伊德所谓的心像即一个人自以为是自己的最爱,最内里的部分。人们的自恋往往是由心像之爱呈现的。而在拉康这里,镜子里影像之我,大小他者建构的主体之我,都不是心魔附身之类的别的东西,而恰恰是自己亲密的心像,是我的最爱。然而,拉康的心像却又是最外在、本质上错爱和误认的东西,是一种极富诱惑性和幻想性的形象向主体呈现的外在对象。拉康后来将这种最内在的外在性关系称之

① 萨福安:《结构精神分析学——拉康思想概述》,天津社会科学院出版社2002年版,第44页。

为**外密性**。在这个意义上看，梅洛—庞蒂和德勒兹那种作为内在的外在性的“褶子”倒能理解了。这就犹如我们在这一幕开头看到的那部《魔鬼代言人》，魔鬼并不在外部，它其实就是一个人欲望中最爱的东西。欲望出现的时候，魔鬼大他者必定同在。

拉康说，人的欲望对象已经是在主体的“视觉所构成的空间里出现的物体，也就是说是人的世界里特有的物体”。人对这些对象的欲望实际上依存于我们的知识，用拉康的话叫做“从自己的鼻子尖”开始的世界图景。①

> 人们的不幸在于他们的世界是从鼻子尖那儿才开始，他们只有用看到自己鼻尖一样的办法才看得到他们在这个世界上的欲望，这就是说用某面镜子。然而，刚刚看到这个鼻子，他们就爱上了它，这就是用自恋来包容欲望的形式的第一个意义。②

作为缺失者，欲望的对象并不在现实世界中在场，也正因为它不在场，才会被主体所渴望。并且，这个已经是无的对象又经过了镜像（小他者）的中介。特别是在人成年之后，欲望对象其实是象征域中发生的一个并非真是我想要的对象。借由欲望，我们在篡位的大写他者，即象征性能指符号那里获得缺失者。倘若不借助能指符号，我们将不能再遭遇真正的欲望对象，而只能追逐大写他者操纵的语言中被表象的对象，由此，能指成了欲望机器的真正内驱力。在拉康这里，我们有没有存在的内驱力？答案是有。可是，这个生命原动不是我们生存的真实需要，它已经死了！主体在现实中“活”下去的驱动是能指这个骗人的东西。意义丰富的能指造成了我们的匮

① 列维纳斯：《塔木德四讲》，商务印书馆 2002 年版，第 43 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 412 页。

乏，所谓的我要，我们要，其实都是**能指的大他者之要**。由此，拉康才说我们永远只能欲望大他者的欲望。波微说："大的他者迂回行进于个体和他的欲望对象之间，是大的他者阻止那些对象并使它们变得不稳定，是大的他者通过不断地移动欲望的目标使欲望不可满足。"①

在此，我们还以鲍德里亚对现代广告的批判为例来做说明。鲍德里亚说，今天的时代里，人们已经从生产人转变为消费人。所谓的消费人，就是被广告支配了全部生活的人，他的全部生存欲望都只是他者制造出来的无根的幻觉。**这一点，在如今已经被广告铺天盖地湮没的中国这片黄土地上也可以得到直接的验证**。我们的欲望只是他者(资本家通过广告制造)的欲望。对作为生产者的资本家来说，生产恰恰是"以商品的灭绝预先安排的自杀为前提的"，商品生产的真正秘密在于技术性破坏，再通过时尚的幌子蓄意使商品陈旧。广告的目的不是增加而是去除商品的使用价值，去除它的时间价值，使之屈从于时尚价值，并加剧其更新。这句话的意思是什么？我们从今天相当多中国人家中闲置的盒式录像机和 VCD 机中就能看出端倪。中国人的视听消费，从录像机到 VCD 机，再到 DVD 机，包括今天还在研究制造的 EVD 机，相关广告的目的其实并不是让人们真实地使用，而是人为地故意造成原先那些机器已经陈旧的误认，为的是资本家们能将自己手中的东西强制性地卖给我们。可是，这种强制是非暴力的，它通过广告的软性支配来实现。所以，鲍德里亚说："浪费性消费已经成为一种日常义务。"②今天的人们从不消费某个物本身(使用价值)，而是在消费拉康所说的象征性符号和幻想。广告的窍门和战略性价值就在于：通过他人来燃起每个广告对象对物化社会之神话的欲望，其真实的目的在于控制人的深

① 波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 93 页。

② 鲍德里亚：《消费社会》，南京大学出版社 2000 年版，第 30 页。

层动机。[1] 广告制造欲望，而这个欲望又只是他者的欲望。正是这个无限变幻和不断翻新的欲望，导引和驱动人们虚假的生存。

拉康说："欲望的溪流是作为能指链的变迁而流动的。"[2] 然而，越是言说，能指的滑动就越是偏离原初的意义境，欲望的对象只产生在间接的符码代理世界中。所以，

> 欲望给所有的"自然哲学"造成的谜，它以无穷深渊似的狂热以及它包含了知识的愉悦和以快乐来统制的愉悦的私下的串通并不与任何本能的失常有关，那只是与它被纳入转喻的轨道有关——这些轨道永远地伸向对**他物的欲望**。[3]

拉康说，我们在梦的分析中，发现了欲望与语言的关系。"梦的构作是源于欲望的；是源于得到辨认的欲望的。"可是，并不像弗洛伊德所认为的那样，"梦中的欲望并不是由言语中说'我'的主体所承接下来的"。[4] 言下之意，人的欲望并不是直接的，欲望是能指的缺失。"欲望是缺失的转喻"。[5] 欲望是缺失的转喻，是说明欲望本身总不能被完全表征。主体无论欲望什么，得到的只能是满足需要的具象对象，他只能不断地"要"，从一个能指到另一个能指，可是每一个能指却都转喻式地与那个本体论上的失却（应该是**大写的无**）隐隐联结。因此，欲望永远无法真正得到满足。**这就像流行时尚中永远没有止境的新潮。时尚不断翻新，可其中却空无一物。**经由那个内部的无的驱动，欲望唯一的实现就是自身的再生产：**永远**

---

① 鲍德里亚：《消费社会》，南京大学出版社 2000 年版，第 53 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 562 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 450 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 568 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 561 页。

欲望。

> 欲望是要求在其本身中造成的间断中显示出来的东西，条件是主体在构成能指连环时将存在确实表现了出来，又加之以吁请接受对这个缺失的他者的补足，如果作为言语的所在的他者又是这个缺失的所在的话。①

此处所言的他者就是大写的他者。欲望既然是一种本体论上的失却，能满足它的就只有大他者的欲望了。所以，拉康认为，欲望所面对的不是弗洛伊德所讲的本能冲动，也不是要求与对象的一致关系，而是"语言所展开的场所"。可见，在人的意欲中，只有在由大写的他者——作为能指的语言明证出你的匮乏之无时，欲望才生发出来。所以，拉康会说，"欲望的天堂鸟(bird of paradise)位置"是由文字之网多元决定的，也只有理解文字的人才能捕捉到欲望。列维纳斯也认为："欲望的欲望就是知的欲望"。② 故而，拉康说出了另一句名言：即"从来不存在性关系那样的东西"。我们都知道，在弗洛伊德那里，性本能是人的原欲，可拉康却说，性欲不过是一种象征和想象的产物。他援引了拉·罗歇福柯的一句名言："有些人如果从来没有听说过爱，他们就从来不会堕入情网"，以此证明爱情实际上"得之于象征"，爱的成份是由语言引起的。③ 按照拉康这里的逻辑，一切恋爱都是观念中的想象和象征关系导致的，同样，想象的破产也是爱恋消失的主要原因。这就好像人们总在"白马王子"和"白雪公主"的想象中开始热恋，然后在家庭生活的"一地鸡毛"里走向爱情的坟墓。拉康还恶毒地攻击弗洛伊德的本能性欲说和自恋冲突，认为那不过是

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 566～567 页。

② 列维纳斯：《塔木德四讲》，商务印书馆 2002 年版，第 44 页。

③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 274 页。

"我"被"宗教的灌输或启蒙的教诲"的蒙骗结果。

在拉康这里,大写他者的欲望逻辑是阉割式的不可能,也是欲望最真的内驱力。于是,人的欲望从来不是直接发生的,"人的欲望是在中介的影响下构成的。这是要让人知道他的欲望的欲望。他以一个欲望,他者的欲望,作为对象,这是说如果没有中介人就没有他的欲望的对象"。[①] 这又是那个作为本体论介体的大写的他者,没有大他者之要,我们就没有欲望。"人的欲望是在他者的欲望里得到其意义。这不是因为他者控制着他想要的东西,而是因为他的首要目的是让他者承认他。"[②]这还是柯热夫眼中那个黑格尔的欲望观,"**另一个**"**自我意识的承认**是其关键。柯热夫说:"所有人类的人性的欲望,即产生自我意识和人性现实的欲望,最终都是为了获得'承认'的欲望的一个功能。"[③]齐泽克正确地评论道:"拉康曾经指出,每种欲望都是'对欲望的欲望',此时拉康心中所想的,就是'自我意识'的别名。主体从来都不会在自己身上找到一堆欲望,他总是以反射关系对待它们;主体借助实际欲求,含蓄地回答了'你欲求(挑选)了哪一个欲望'的问题。"[④]

开始是母亲的爱之承认,然后是小他者的面相之看的承认,这里则是能指链中的承认。承认的本质是自我认同。也就是在这个承认的意义上,"他对他者的欲望的对象生发出欲望来"。[⑤] 所以拉康才说:"这个欲望显得是将个人塑造于一个意外的深度,这个欲望就是想要使自己的欲望被承认的欲望。

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 188 页;第 560 页。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 278 页。

③ A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. Cornell University Press. Ithaca and London. 1980. P. 7. 中译文参见汪民安编《生产》第 1 辑,广西师范大学出版社 2004 年版,第 416 页。

④ 齐泽克:《实在的面庞——齐泽克自选集》,中央编译出版社 2004 年版,第 88 页。

⑤ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 110 页。

在这个欲望中完全证实了人的欲望是在他者的欲望中异化的。”[1]我要说，相对于镜像认同中的异化和象征语言中的存在异化，这里的欲望之异化是最本根性的。因为在拉康这里，卢梭式的“我要故我在”是他的隐性人学逻辑，不过在此处，这种“我要”通过他者那里的转喻性认同彻底地沦丧了。拉康认为：

> 这里指是与上面所谈的原初的认同的功能完全不同的他者功能，因为这儿涉及到的不是主体承接下他人的标志，而是主体要在那个缺口中找到他的欲望的结构的条件，这个缺口是由那些来给他代表他者的人身上的能指的效果所打开的，因为他的要求是从属于他们的。[2]

可见，拉康这种欲望是广义的欲望，就个人而言，是一切“要”。对人类来说，它是一切征服和扩张。然而，这种欲望恰恰是建立在一种象征性之无的不可能性之上的。“欲望不是别的，正是这个言说的不可能性，这个不可能性通过回应第一个要求而只能以完成那个断裂(Spaltung)而加重了它的标记，主体因为只有在讲话时才是主体而承受了这个断裂。”[3]我有一个想法，拉康这里的欲望即海德格尔、萨特的**筹划**之在，即个人主体存在在本体论上的**要**。拉康的伪主体即海德格尔的存在者或萨特的先行于存在的本质，拉康的这个欲望是更深一层的东西，欲望往往构成主体生存的内在动力。可是，这个欲望本身却是虚假的。

这个断裂了的主体，被拉康用一个斜线划去，不是划去，而是将它耻辱地钉住，成为 $\$$。他说这条斜线“就是贵族的私

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 361 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 568 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 575 页。

生子”,即**出生了却不能存在的欲望主体**。[1]

关于欲望,拉康在1957年关于无意识的形成的研讨班上绘制了一幅十分著名的由五幅图式构成的复杂曲线图。[2] **他自己说:“这个图式是在吃惊的听众面前为了说明俏皮话的结构而特别做成的。”**[3]在这个欲望关系的拓朴学系统中,拉康提出了所谓的幻像学说。在这个图表的第三图式中,从大他者的位置A处伸出一个带有问号的弯钩,此处写着:“Che vuoi?”(“汝何所欲?”或者叫“你到底想要什么?”)此时,我们已经知道,作为生存内驱力的主体的欲望是由大他者制造的。所以拉康以A($◇D)的公式来表示,其中的D是欲望,公式的完整意思就是大他者控制着被斜线划去的主体,欲望着他者的欲望。也由此,拉康有理由说,主体在无意识的状况下所欲求的对象实际上是呈现于**幻像**之中的。拉康说:

> 我用$◇a表示幻像的一般结构,其中$表示主体与能指的特定关系——即主体受到能指的影响而无法还原——◇表明主体与一种实为想象域场合(comjoneture)的关系,这种场合就由a来标志,它不是欲望的对象而是欲望**中**的对象。[4]

a,就是后来那个著名的对象a。拉康说,当主体被剥夺了某个属于他自己、属于他真正生命的东西,这个失去了的东西就会以不在场的方式充当起主体欲望中的对象。它将是主体欲望对象(幻像)的真正成因。我们活着,但总在幻像中。我们一生不停地“要”,可永远是在追逐他者之欲。

---

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第575页。

② 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第614~629页。

③ 拉康:《拉康选集》,上海三联书店2001年版,第601页。

④ 拉康:《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》,《世界电影》1996年第2期,第216页。

终　曲

第十章　不可能的存在之真

至为深刻的生活充满了不可能之物。

——巴塔耶

终曲。 这是话剧《等待戈多》的片断。①

（大幕拉开，流浪汉爱斯特拉冈与弗拉季米尔二人正在对话。 旋即，爱斯特拉冈走到舞台中央，停住脚步，背朝观众）

爱斯特拉冈：美丽的地方，（爱斯特拉冈边说边行，慢步来到台前，转头朝向台下的观众）妙极了的景色！ （他继而激动地转向弗拉季米尔）咱们走吧。

弗拉季米尔：咱们不能。

爱斯特拉冈：为什么不能？

弗拉季米尔：咱们在等待戈多。

爱斯特拉冈：啊！（略停）你确定是在这儿吗？

弗拉季米尔：什么？

爱斯特拉冈：我们等待的地方。

---

① 塞缪尔·贝科特（Samuel Beckett，1906～1989） 爱尔兰著名戏剧家。贝克特于1906年生于爱尔兰都柏林一个犹太中产阶级家庭。1937年定居巴黎。他所写下的剧作《等待戈多》（1953年上演）已经成为20世纪荒诞主义经典作品。1969年，贝科特获得诺贝尔文学奖。《等待戈多》一剧情节荒诞无解，充斥着非理性的夸张，舞台形象支离破碎，人物语言颠三倒四。贝科特通过两个流浪汉（爱斯特拉冈和弗拉季米尔）毫无希望的等待，揭示了当代资本主义生活世界中的荒诞与人生的痛苦，表现了现代西方人希望改变自己生活处境但又难以实现的绝望心理。在无解的生活中活下去中生发出来的无望的等待就是一种真实的生活本质。人们将无期等待的戈多其实不是某一个具体的人，而是他们那种想改变处境的希望的一种寄托物。但是，他们对戈多是谁也不清楚，戈多也始终没有来，这就说明它是一种虚无缥缈的不可能实现的希望。永远不会在场的戈多就是存在之真实。

弗拉季米尔：他说，是在树旁边。（他们一起望向树）你还看见别的树了吗？

爱斯特拉冈：这是什么树？

弗拉季米尔：我不知道。是一棵柳树吧。

爱斯特拉冈：那么，树叶呢？

弗拉季米尔：准是棵枯树。

爱斯特拉冈：那怎么看不见垂枝。

弗拉季米尔：或许还不到季节。

爱斯特拉冈：看上去简直像丛灌木。

弗拉季米尔：像丛林。

爱斯特拉冈：像灌木。

弗拉季米尔：像——你这话是什么意思？难道咱们走错地方了？

爱斯特拉冈：他应该到啦。

弗拉季米尔：他并没说他准来。

爱斯特拉冈：万一他不来呢？

弗拉季米尔：那咱们明天再来。

爱斯特拉冈：然后，后天再来。

弗拉季米尔：也许。

爱斯特拉冈：老这样下去。

弗拉季米尔：问题是——

爱斯特拉冈：直等到他来了为止。

戈多会来吗？不，永远**不可能**！上帝隐遁之后，戈多是现代人活着时心怀的一种不可能的期望。正因为有了这种无望的等待，现代人才能存在；正因为戈多的不在场，现代的人

才成其为人。我们将永远等待下去。这，就是生活的真相。[1]

早在20世纪50年代，拉康思想的三元结构，即真实域(real)、象征域(symbolic)和想象域(imaginary)已经开始形成。[2] 乍一看，拉康的三元结构似乎与晚期弗洛伊德的本我—自我—超我的人格三元结构的整体性颇为呼应，其实不然。关于想象域和象征域，我们已经作过一些初步的讨论。想象域中通行的是镜像、认同和交互作用的秩序，是一种生存的想象性景观，它通过镜像误认、虚假的自恋和自我复制来建立人最初的**自我**主体，使"我"在小他者的镜射中是其所是。**这是自我理想和理想自我的初生地**。象征域是语言和无意识的王国，也是大写他者王法的国度。在这里，主体作为与自我不同的东西昂然进入现实存在，在大写他者无处不在的法威之下，主体由主体际的关系能指建构成一个不是我、但却比我更重要的**主体**之我。**大写的真实**(le Réel/Real)是拉康后来提出的区别于想象域和象征域的第三种存在秩序。[3] 这个第三种存在秩序正是晚期拉康哲学思考的重点。以我的感觉，拉康关于真实域的思考深受巴塔耶的影响。前面我已经多次提到，巴塔耶对拉康哲学的许多重要观念都有深刻的影响，因此，我们必须先简单讨论一下巴塔耶的基本哲学理念，而后，

---

① 齐泽克是这样解释《等待戈多》一剧的："这个戏剧全部徒劳；愚蠢的行动都发生于等待戈多到来之时，到最后，也只是'或许会发生些什么'而已；但是人们知道，'戈多'永远不会到来，因为他只是'空无性'、核心缺席的别名而已。"参见齐泽克《实在界的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社2004年版，第179页。

② 拉康首次宣告这三个存在域的观念性成果，是在1953年7月发表的《象征、真实和想象》(*Fetishism: The Symbolic, The Real and The Imaginary*)一文中。

③ 按照拉康的哲学逻辑和具体语义，Reel(Real)一词译成中文最贴切的还是译为"真实"。一些论者将其译为"实在"，容易将人错引到传统哲学中的物性实在论或非关系性的东西上去。也有少数论者竟然将"real"错识为"现实"。这正好把拉康的意思弄颠倒了，"real"恰恰是超现实的。

才能进入拉康晚年神秘的真实域。

1. 巴塔耶:没有伪装,没有光与影的游戏

乔治·巴塔耶是法国现当代非常重要的一位思想家。[①] 我们前面已经交待过,巴塔耶是青年拉康关系很密切的朋友。后者后来娶了前者的妻子,并生有一个非婚女。拉康显然非常熟知巴塔耶的哲学理念并深受其影响。其实,我始终有一个直觉:在精神分析的层面上,晚年拉康关于真实的思想颠倒地使用了巴塔耶的不少关键性思理。特别是拉康的不可能的真实概念直接缘起于巴塔耶的异质性的圣性事物。[②] 所以,我们需要了解拉康这个早年挚友的哲学精髓。

依我的见解,巴塔耶的哲学理念用一句话来概括,即**反抗占有性的世俗世界,追求非功用的神圣事物**。世俗世界是拉康与超现实主义者共同反对的那个建构主义的现实生活,它后来在拉康那里逐渐蜕变成大、小他者阴影下的欲望生活,而神圣事物则变形为拉康晚年力图揭示的不可能的真实域。此处,又暗含了一个逻辑二分的对子群组:**神圣与世俗,生产与耗费,占有与排泄,当下与延迟,同一性与异质性,知与非知**。

巴塔耶有一个很著名的比喻,即"世界是拙劣的模仿

---

① 巴塔耶(Georges Bataille,1897～1962) 1897 年 9 月 10 日生于法国比昂。1814 年,17 岁的巴塔耶接受了洗礼,开始信奉天主教。第一次世界大战爆发以后,巴塔耶于 1916 年应征入伍,其年因病退役。1918 年,巴塔耶通过大学入学考试,进入国立古立文书学校学习。1922 年文书学校毕业后,被任命为巴黎国立图书馆司书。1929 年创立《实录家》杂志。1936 年创立《阿塞法尔》杂志。1946 年创立《评论家》杂志。1962 年 7 月 8 日因病逝世于巴黎。其主要代表作为:《太阳肛门》(1931 年);《耗费的概念》(1933 年);《内在体验》(1943 年);《被咀咒的部分》(第Ⅰ、Ⅱ部分,1949～1951 年);《关于尼采》(1945 年)。

② 我注意到,与德里达对话的卢迪内斯库直接认为,拉康是根据了巴塔耶的异质性理论理论"发明了真实"。参见德里达《明天会怎样》,中信出版社 2004 年版,第 27 页注 3。

(parody)”。所谓的世界,指的并不是传统意义上人们熟知的物质世界,而是胡塞尔—海德格尔语境中由意向和上手关系构成的生活世界。巴塔耶试图用这个比喻来说明,人们通常将周遭的生活世界错认为是本来如此的一种自然现象,可是,人们并不知道,这个以人的功利生活为存在核心的世俗世界其实只不过是真实存在的某种并不成功的复制品。或者说,人的存在并不是自身的存在,而是一种建立在外在功利目的之上的拟象。**不难看出,这个观点显然已经十分接近拉康的镜像理论和想象域。**

首先,在巴塔耶看来,人类的现实生活建立在功利性的生产基础之上,是一个以人类世俗功用利益为目的的占有性的“俗事物(la profane)”生活或**世俗世界**。**这个所谓世俗世界的观点直接受到了迪尔凯姆、毛斯的社会学理论的影响。**在巴塔耶眼里的世俗世界之中,“人类不仅占有事物,而且占有他的活动带来的各种各样的产品,衣物,家当,居所和生产工具”。[①] 不过,较之拉康一干人等,巴塔耶离真实社会生活更切近一些。他直接指认当前的生产—占有性社会就是资本主义工业社会,这种社会是“以商品或物的第一性”为基础的物化社会,它在消除中世纪那种静态的经济和非生产性消费的基础上,开创了生产力自由发展的动态增长经济。“资本主义社会总是一般地把人的东西归约为物(商品)的状态。”[②]**上述判断可谓似曾相识,听起来颇有几分像马克思的口吻。哈贝马斯甚至说,此时的巴塔耶是一个“十足的马克思主义者”。**[③] 此外,巴塔耶又说,这还是一个**所有物化**了的世界,一个物性的世界,在这里,任何物品都以工具化、目的化一环指向另一环,

① 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 7 页。

② 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 174 页。

③ 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,译林出版社 2004 年版,第 254 页。

从而构成效用式的物的体系世界。**不难发现，这又是海德格尔那个上手的物性世界。只是在这里，“大地变尘世”。**[1] 在世俗的物性世界中，人只能按照功用物的要求去思考和实践。“物所要求的第一要着，即是其‘有用性这一价值’不能被毁损，而要以某种方式**持续**下去。”[2]**巴塔耶这个观点直接影响了后来的鲍德里亚，而拉康则是将巴塔耶的这个“一环指向另一环”的功用物体系转变成主观的能指链的世界。**巴塔耶赞成马克思的说法，“资本主义是不加保留地对物的投降，而不留心后果，没有看到物背后的东西”。**看到物相背后的东西，这是黑格尔—马克思式的传统现象学。**这种社会的真相是物对人的奴役，“一旦奴役的原则被接受，物的世界（现代工业世界）就能自行发展，而不需要对缺席的上帝作任何进一步的思考”。[3] 这是非常深刻的认识。

哈贝马斯认为：“巴塔耶的活动范围是马克思主义的实践哲学：劳动，即社会生活，是人类特有的一种再生活方式。”[4]不过，与马克思的历史辩证法逻辑异质的是，巴塔耶通过实践—生产的社会基础理论，最终得出了不利于人之存在的基本判断：

> 物品或实践的领域是这样的领域：人在其中被征服，而他只是在其中服务于某种目的，无论他是不是另一个人的仆人。人在那里被异化，在他为他人服务的程度上——至少暂时地——他自己成为一种物：如果他的状况是奴隶的状况，那他彻底被异化了；如果不然，

---

① 海德格尔：《尼采》，上卷，商务印书馆 2003 年版，第 225 页

② 汤浅博雄：《巴塔耶：消尽》，河北教育出版社 2001 年版，第 155 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 180 页。

④ 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社 2004 年版，第 260～261 页。

那与野生动物的自由比起来，他自己的相当重要的部分被异化了。①

物质生产与再生产被置于基始的地位上，成为衡量世界万物的唯一尺度。这正是马克思恩格斯历史唯物主义的基根。以生产—占有为目的的进步的世界，即**谋划的**世界。这显然不是海德格尔—萨特那种存在论意义上的筹划。所谓谋划(projet)，指人们依从合理性，从事劳作和创造的活动，其目的不是当下的即刻享乐，而是一种**延时**的期待。与当下享受存在的动物不同，进步了的人类暂时放弃了当下的享受，他们心甘情愿地将享受向后推延，人们当下的劳作，是为了以后将到来的成果。人不再是直接性的动物存在，而是为了功利性的延期价值。在这种谋划的逻辑中，无法达及目的或不能有结果的事情将作为无意义的东西被毫不留情地放弃。原先神学中“指向天上的目的论”如今成了俗事物世界中的目的论。资本主义“更喜欢财富的增长而不是财富的直接利用”，在这里，人献身于劳作，“献身于生产机器的发展”，“大多数人已经屈从于生产的酣睡，过着机械的物的生活”。② 正是在这种对物的占有和物化中，当下的生命活动被压抑和延迟了，“我们常常留连忘返：那里的一切都被悬置，生命被延搁”。③ 可是，“在我们认为已经获得梦寐以求的东西的地方，我们抓住的仅仅是一个物，我们手中只剩下一个餐具”。④ 拉康绝对没有巴

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 228 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 178 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 105 页。

④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 175 页。

塔耶这般浓重的现实性和历史性的眼光，他真是“超现实”的。

其次，功用性的生产与占有必然导致世界的**同质性**（同一性）。这也是阿多诺后来深拓的问题。正因为“同质性被确立于占有者与占有物之间”，[1]所以巴塔耶指认道：

> 生产是社会**同质性**的基础。**同质的**社会是个生产的社会即实用的社会。一切没有用的要素都被排除在社会的**同质部分**之外。……在社会的这个部分，每一种要素都必须对另一种要素有用，而同质的活动是不能取得**自在**有效的活动形式的。[2]

所谓同质性（homogeneity），即“多种要素的可通约性以及对这种可通约性的意识”。换句话说，同质性即假定任何事物与人之间存在一种共通的评价尺度，它通过排斥和压抑不能通约的东西而达成。[3] 巴塔耶认为，在同质性社会中，“社会同质性根本上依存于生产系统的一般意义上的同质性”，同质化的标准是有用（useful）。是否有用的强制性尺度，造成了单质性的社会。此处不由得让人想起马尔库塞那个完全肯定性的“单向度的社会”。对人来说，“没有什么比这个世界更陌生的了，因为其中的每个事物都得回答‘它有什么用’的问题”。[4]所以，“每一个人的价值就是他生产的东西”。社会通过不同个人交往（交换）构成的“集体活动”（市场）形成的“不同产品可以计算的等价物”——货币进行通约和同质化，于是，“把人性变为一种抽象的和可以交换的实在：一种对个体占有的**同**

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 7 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 43 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 43 页。

④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 204 页。

质的事物的反映”。[1] 在巴塔耶笔下，我们仿佛真的看到了马克思、席美尔和舍勒对资本主义的深刻质性批判。巴塔耶一针见血地指出，在现实的社会生活中，“社会同质性通过本质关系与资产阶级相联系”，而且，今天社会的同质性并非真由丧失了生产资料的生产者建立，而恰恰“由占有生产资料或者拥有购买生产资料的货币的人们构成”。[2] 很多年以前，马克思曾经用更加准确的话来表述这个观点，应该是资本的同一性（“普照的光”）。巴塔耶肯定地说，只要存在这种强制性的同质化，“马克思主义理论就被证明是正当的”。[3] 并且，在特定的条件下，同质性（同一性）又是孕育法西斯主义的温床。在这一点上，巴塔耶与阿多诺可谓心有戚戚。[4] 我们应该多说一句，拉康的确没有这么深刻的社会政治眼光，资本主义社会生活中发生的这一切奴化现实都被他一一超越（现实）了，世俗之网在拉康眼中恍若无物，他只能看见空无的镜像和语言象征之网。

在认识论上，“社会同质性之最完善和最成熟的形式是科学与技术。科学建构的法则确定了一个高度发达和可以测量的世界中不同要素的同一性关系”。[5] 在巴塔耶看来，科学就是那种建立在主体自我意识之中，通过运用分析性的语言，合理性的活动区划和显象化（représenter）表达事物的过程。巴塔耶将科学称为**知识性**思维。在拉康那里，这就是同一性的象征域。踩在尼采的肩上，巴塔耶重新诠释了“上帝死了”的

---

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 43～44 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 44 页。译文有改动。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 45 页。

④ 可参见拙著《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》，北京三联书店 2001 年版。

⑤ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 43 页注 2。

断言。然而在他心中，上帝并未真的死去，只不过工具理性和科学占据了过去神所拥有的“相类似的位置”。**这是从过去那个神性大他者到语言象征大他者**。这种知性思维相信，任何事物和现象都可以通过对象化加以界划和捕捉，从而形成可通约的**显象性的**概念加以理解和把握。这正是科学认识的本质，它“只能适用于同质性”，“科学的目标是建立现象的同质性”，它的目的即是占有。在科学的名义之下建立的是一种“摹仿世俗世界事物的抽象事物世界，一个功利性统治的片面世界”。[①] 在这里，“人类在所到之处都以精心分类的思想观念系列来代替先天不可想象的对象，从而建立了那种更加坚固的同质性。将构成世界的全部要素同一化，一直是人们永久的执着的追求”。[②] 遗憾的是，在这个同质性的过程，我们丝毫不曾觉察到个中深嵌的暴力性。

巴塔耶大为赞成一种异质性(Heterogene)的思维。“**异质性**，这个特殊的词语表示它相关于那些不可同化的要素。”[③] 或者说，异质性即是要关注“某种另类的、不可通约的东西”。据哈贝马斯的考证，巴塔耶是在上一世纪 20 年代末创立的《文献》(*Documents*)中第一次提出“异质”概念的。哈贝马斯认为，在巴塔耶那里：

> 所谓异质，是指一切拒绝与资产阶级生活方式以及日常生活同化的东西，这东西也在方法论上反对科学。巴塔耶的“异质”概念是超现实主义作家和艺术家基本经验的结晶：他们用令人震惊的方式宣扬醉、梦和本能的迷狂力量，以此来反对功利性、规范性和客观性的命

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 204 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 8 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 47 页。

令，目的是打破常规的感觉模式和经验模式。[1]

异质性超出了人有意识能够把握的领域，它无法被通约而成为有意义的东西。根据拉康的逻辑，那就是自觉地拒绝大写他者的奴役。当然，在拉康那里，这种拒绝又恰恰是不可能真正实现的。巴塔耶甚至认为："对真正的异质现实性的认识一定存在于原始思维和梦幻之中：它等同于无意识结构。"[2]显然，巴塔耶此处的无意识一语，是在弗洛伊德的语境上使用的，而绝非拉康话语。

真正的哲学应该是一种异质学(heterology)。哲学的用处在于"与科学和常识相对立，它必须积极地构想精神占有的废物"。[3] 巴塔耶认为，异质的思考将颠覆整个传统的同一性思维，它"对立于一切体系哲学"，"它不再是占有的工具，现在它是作为排泄物"。也因此，巴塔耶与拉康一样——大谈萨德的使用价值。这里萨德所谓的使用价值，即排泄物及其快感。排泄活动本身就呈现为一种异质性的结果。与同质性的有用相异质，只是在性虐待狂、面对死尸、呕吐物时，一句话，当人们逃离了同一性的强制时："悲哀的社会必然性，人类的尊严，祖国与家园，以及诗人的感伤，都会呈现出来，没有伪装，没有光与影的游戏。"[4]以至于巴塔耶会说"上帝与排泄活动的同一性"。[5] 不过，"异质要素本身仍然是不可定义的，只能通过否定来确定"。[6] 无独有偶，拉康也说，大写的真实不能证实，而

① 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社 2004 年版，第 248～249 页。

② 巴塔耶直接指认，原始人的心灵的研究可参见列维—布留尔的《原始思维》和卡西你的《神话思维》；而论无意识，则参见弗洛伊德的《梦之解析》。巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 51 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 8 页。

④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 3 页。

⑤ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 7 页注 1。

⑥ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 10 页。

只能通过想象和象征的失败来指证。

异质的世界大体上是由**神圣世界**构成，直接与生产—占有性的世俗世界截然相对。这个所谓神圣世界的观点同样深受迪尔凯姆、毛斯的影响，后者已经提出了作为宗教本质的“圣性事物”(le sacré)。神圣世界包括来自于非生产性耗费的一切。[①] 在巴塔耶看来，非生产性的耗费(consumation)是指：

> 奢侈、哀悼、战争、宗教膜拜、豪华墓碑的建造、游戏、奇观、艺术、反常性行为（偏离了生殖性目的的性行为等等），所有这些活动，至少在其原初状况下，它们的目的仅仅限于自身。[②]

相对于生产性的占有而言，耗费是一种非功利性的无用活动。巴塔耶经常举的例子是金字塔。因为“从利润的观点看，金字塔是一个巨大的错误，人们完全可以挖一个大洞，然后再把它填平”。[③] 可是，在古埃及人那里，金字塔却是太阳放射光芒的象征，这个在今天的世俗世界看起来完全无用的金字塔上，“死亡被转变为光芒，转变为无限的存在”。[④]

与科学的知性思维不同，神圣世界在认识论上并不是在知识性的认知中达及的，因为科学性的“认知总是奋斗、工作；它总是奴性的运作，不断地重复开始，不断地重复”。[⑤] 拉康那个象征性大写他者的隐性奴役。神圣世界的灵光从来不在知

---

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 49 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 27 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 167 页。

④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 236 页。

⑤ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 218 页。

识中闪现，相反，恰恰只有在认知性思想的“切断”、“打断”的瞬间，我们才能瞧见空中闪现的灵光点点。巴塔耶将这种非知识性的至高性（souveraineté）感受称为**内在经验**（expérience intérieure），它十分类似于宗教领悟中那种不可言传的神秘体验。*汤浅博雄说，这是“某种失魂、脱自我式的恍惚、无我的状态，是能够豁出去‘出离到我之外’的经验”。*[①]在知识理性的框架中，这种内在经验恰恰是**不可能**被界划和捕捉到的东西，换句话说，这些现象或领域只是处于知识理性光亮的黑暗中。巴塔耶说，如果语言和理性无法指证这些现象，那么，它们不就在存在论上被涂擦掉了吗？巴塔耶正是要通过超越“谋划的观念”，走到“理性与科学的知识”之外，用**非知（non-savoir）的方式**重新体验这种“不能成为对象的部分、不能与我相联系、不能通约的维度的剩余的事件（异质性的某种东西）”[②]的内在经验。*这正是晚年拉康语境中那个不能把捉的真实。*“这种剩余事件总是包含了我作为真正向我显现的事件为可能在其中活着的空白的维度；我不能通过真的显象性关系与那个剩余事件发生关系。”[③]*后来，拉康将真实域中的对象 a 视为象征化过程中的剩余。*

这是一种什么样的方式呢？巴塔耶向我们举证的现象是：“当我们哭泣、抽噎，当我们笑得喘不过气来时，就是这种情况。问题并非是大笑或大哭中止了思想。哭或笑的真正目的是抑制思想，使所有的知识离开我们。”此外，在诗境、音乐和性爱中呈现的那种知识的断裂和“思想真空”中，“在这个神奇的时刻，使我们脱离我们匍匐其上的大地的期望，在一系列实用的活动中化为空无（NOTHING）”。[④] 这个空无恰恰是世

① 汤浅博雄：《巴塔耶：消尽》，河北教育出版社 2001 年版，第 66 页。
② 汤浅博雄：《巴塔耶：消尽》，河北教育出版社 2001 年版，第 100 页。
③ 汤浅博雄：《巴塔耶：消尽》，河北教育出版社 2001 年版，第 104～105 页。
④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 219 页。

俗世界中功利性目的论的消除。“空无——它脱离自身，它消除一切目的而成为一切目的的终结。”[1]巴塔耶说：

> 很久以前我就决定不像其他人一样寻求知识，而是寻求它的反面，即非认知的东西。我不再期待我的努力会得到回报、我终将认知的时刻，而是期待我将不再认知、我的最初期望化为空无的时刻。[2]

> 在这种情况下，我们忘了，忘了一切……言说空无其实只是拒绝被奴役，把它（是有用有的）还原为它之所是；它最终只是否定思想的实用价值，使它超越有用性而还原为无意义，还原为残缺之物的真正单纯，还原为灭亡和张目之物的真正单纯。[3]

作为通约效用世界的**剩余**部分的空无时刻正是神圣事物和奇迹的发生处。在这里，那种以数量为基轴的时间被中断，存在的真正新质性也宣告出现。巴塔耶将这个时刻称为发生奇迹的“至高的瞬间”。巴塔耶说：“人不仅需要面包，他也渴望奇迹。”也是在这个意义上，巴塔耶认为，“美是空无”，“艺术家是物的世界中的**空无**（NOTHING）。”[4]“上帝是**空无**（NOTHING）。”[5]其实，神圣世界的真善美圣都会是世俗世界

---

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 224 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 223 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 120 页。译文有改动。

④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 265 页。

⑤ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 217 页注 1。

中期望之空无和**无为**(désoeuverment)。上帝不是认知的对象,因为上帝正是对象的不在场,是世俗世界中的"死亡"。[①]这是一个神奇的时刻:

> 神奇的时刻即是期望化为空无的时刻。这是我们被解除了期望、解除了人之常苦的时刻,在这个时刻,我们不再期望去,期望便当下时刻屈从于某种预期的结果。恰恰是在奇迹中,我们被从对未来的预期推向当下的时刻,推向当下被某种神奇之光——即从其被奴役状态中解脱出来的生命的主权之光——照亮的时刻。[②]

"非知识就是暴露。"非知识是先于一切存在的痛苦。在这痛苦中,"出现的是暴露,它把人投入狂喜中"。[③]

> 我把不可能之物置于痛苦的考验之中。至为深刻的生活充满了不可能之物。意图、谋划全都破灭了。不过我认识到我其实一无所知,这就是我的秘密:"非知识与狂喜是沟通的。"[④]

非知识即是癫狂,是"所有知识的绝弃,落入虚空,虚无"。[⑤]非知识不是一般显象性知识的一种,它将是**绝对**知识,

---

① 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 239 页注 1。

② 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 222～223 页。

③ 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 111～112 页。

④ 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 120 页。

⑤ 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济》,吉林人民出版社 2003 年版,第 111 页。

是上帝才能看到的**大写的真实**。所以,对我们这一众常人而言,那是一个**不可能的**存在!

于是,我们来到了拉康晚年最重要的研究对象——大写的真实面前。

2. 大写的真实:打断一个美梦的敲门

有人认为,拉康的真实(Real)概念源于对弗洛伊德外部现实性(reality)的改造,我个人对此不能苟同。其实,拉康的想象与象征都已经是**超现实**或**构成伪现实**的,他所说的真实并非想象和象征之外的东西,而就是由想象和象征构筑起来的个人主体生活本身的断裂和失败。我倒认为,拉康的真实概念很深地受到他的老朋友巴塔耶那个圣性事物思想的影响,所谓真实,其本质正是巴塔耶笔下区别于世俗世界(现实,reality)的圣性世界。以我的理解,拉康的大写的真实是指人的存在被象征性符号杀戮后呈现的一种**不可能在场的关系存在**。拉康的真实并不是传统认识论中那个认知外部对象的符合之真实,而是一个本体性的规定,或者叫个人存在论中的非伪非假的真相。这个真实与康德那个自在之物真有点相仿。齐泽克就说过:"拉康是以不可能/真实的物取代了康德的本体之物"。[①] 拉康作为存在第三域这个**真**,与前面作为主体存在第一域的镜像中的**想象之假**和作为第二域的**象征之假**正好相对。这个真,只在镜像和象征之网碎裂之处方才悄然绽放。存在之假的败露即真,真的呈现标志着伪现实的失败。还应该指出的是,拉康的真实并不是一种简单的**价值判断**。真实不等于善,真并非就一定是好东西。反之亦然。所以,拉康的真实不是认识论和价值论意义上的表征,而是本体论或存在

① 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 99 页注 2 。

论层面上的规定。

我以为，拉康揭开的真相就是我们存在中永恒的**西西弗斯性**。拉康勾勒了一幅虽十分真实却也异常可悲的画面：我们永远背负着想象和象征，无望地向上推举主体性这块庞然巨石，可是它总是不断地往下掉，但只要我们活着，我们就得不断地将主体性高高举起，尽管永远举不起来。这就是我们无奈的命数。海德格尔看到了这一点，并且悲愤地在存在之石上打了一个叉，可是他最终还试图用良知呼唤构成本真存在的幻像，以使存在之石在"回家"的乡愁中失重；而德里达更加天真浪漫，他说我们可以将石头搬开，或者让石头延迟堕下，这样，我们至少可以在"踪迹"中记得石头曾经来过。与他们皆不同，拉康关于真相的结论是在绝望中向我们走来的。他说，石头的重量是一个能绊倒和戳穿幻像的东西（对象），而石头永远掉下是无法改变的真相。只不过，一旦石头落空，西西弗斯的生活便不复存在，所以，对抗性地推石头是我们唯一的存在。齐泽克就说过："真实是一块坚硬的石头，它绊倒了每一次象征化的企图。"[①]也是在这个语境中，我发现杰姆逊对拉康真实域的解释是一种误认。出于某种善意，杰姆逊说，拉康的真实"就是历史本身"，他断言这会造成拉康与历史唯物主义的"相遇"。[②] 其实，拉康的真实颠覆包括了历史唯物主义历史概念在内的全部传统历史观。因为，这种真实从不简单直面感性现实生活及其历史性延续。

为了说明拉康这个难解的真实，我们不妨换一个历史性的学术语境，即我们在序幕中已经遇到过的那个波普的科学**证伪**论来思考。在科学哲学历史学派的逻辑起点上，波普颠覆了自培根以来那种实验科学的证实为真的原则，他反其道

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中央编译出版社 2002 年版，第 230～231 页。

② 杰姆逊：《晚期资本主义的文化逻辑》，北京三联书店 1997 年版，第 247 页。

而行，提出了试错逻辑：即科学的证伪逻辑，**有错即真**。科学的标准不是**证明自己正确**，而是发现自身**包含有错误**（拉康说，真理总在误认中抵达自己）。当然，波普只是在认识论平台上确证这一理路的，而拉康则使之在心理学中直升到本体存在论的视域中，拉康的逻辑正好是说人之主体存在不是证明自己在场（哪怕是海德格尔式的非在者地、本真地在场，或德里达式的在与不在之间的动态删改），而是要证明主体的在场（镜像之在与象征能指网中的他性之在）之假，大写的真实是作为象征化失败的剩余（surplus）出现的，真实总是在主体的不在场和力图在场的不可能性中呈现。用齐泽克的话来说，"'真实'由象征化过程本身所创造，是这一过程的产物、剩余、残渣和废料，是逃脱了象征化的残余和过剩"。[①] **拉康的这个作为残渣出现的真实，有很深的巴塔耶的背景。**

拉康还有一个重要的观点，即：**大写的真实是"现实"在场的幽灵。德里达也曾经在这个语境中讨论过"马克思的幽灵"。**[②] 在一定的意义上，没有幽灵就没有现实。为什么？拉康的门徒齐泽克做过一个说明：

> 现实（即被我们体验为现实之物）不是"事物本身"，它总是已经通过象征性机制被象征化、建构化、结构化了。问题在于，象征化最终总是以失败告终，它从来都无法完全成功地"覆盖"真实域，它总是要留下某种未经处理、未曾偿还的象征债务。**这种真实域（尚未被象征化的现实的一部分）又在幽灵显灵的伪装下回归了。**[③]

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 232 页。

② 参见德里达《马克思的幽灵》，中国人民大学出版社 1999 年版。

③ 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 157 页。

在拉康的语境中，大写的真实无法直接在场，因为它是在语言象征同一性**失败**的地方，以不可能性的**关系情境**呈现的。对此，波微的一段评述颇有见地：

> 拉康对真实的思考在他的写作中有着一种少见的语气上的肃穆。就像一种在能指检查的阴影下的跳舞，像一种具有文学风格的羽毛的漫游，那是这样一个世界，这世界完全地和不可挽回地落到意指作用的维度之外去了。[①]

拉康说，大写的真实是“打断一个美梦的敲门”。这样的比喻总让人联想到从幻境苏醒而向现实的回落。不过拉康的大写的真实倒真不是区别于梦的现实而提出来的，它指的是做梦般的想象和象征统治中突然出现的断裂。在超现实的真实**瞬间中**，他者的统治突然失效，面具应声滑落，作为伪主体的人登时成为一个**空无**，一个**创伤**。我们已经说过，拉康这一大写的真实概念与超现实主义和巴塔耶的**圣性事物**关联颇深。达利的疯狂是摆脱一切他者的真实存在，而巴塔耶则用一种区别于世俗世界的“没有伪装，没有光与影的游戏”[②]构筑出一方真实的神性世界。如上所述，在巴塔耶那里，神圣世界的灵光之闪现从来不出现在知识（这个知识被拉康指认为大写的他者）中，而恰恰是认知性思想的“切断”、“打断”所呈现的空无（NOTHING）。[③] 这个空无并不是拉康在证伪意义上使用的空无，而恰恰是世俗世界中功利性目的论的消除。“空

① 波微：《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 105 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 3 页。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 219 页。

无——它脱离自身，它消除一切目的而成为一切目的的终结”。[1] 在这一点上，拉康这个存在的真实的确是超越能指建构起来的**伪**世界和**伪**现实的。真实既可能是一种清醒，也可能属于疯狂。达利的存在就是大写的真实，那是一种现实中的疯狂，却又是常人无法达及的东西。拉康不无忧伤地断定，人不可能常真，真人只是疯子。拉康也并不是要简单地打碎由想象和象征组成的伪现实，一个正常的凡人的生存其实不可能真正出离于“伪现实”，因为只有在这三个领域中三种力量和秩序的相互关联、相互挤压和冲突下，才可能构筑出注定痛苦一生的“人”。

与此观点相关的，还有拉康关于真理的独特理解：**真理总是误认**。弗洛伊德说过：“真实在失误中得以呈现。”这口气听起来似曾相识，十分接近海德格尔那个“解蔽就是遮蔽”的论断。在拉康看来，所谓真理总是一定语言意指的结果，无论生发于何时何地，它都必是主体际和对话性的，可是，由于“不存在金属般的语言……没有语言能永远说着关于真理的真理，因为真理被基于这样的事实之上，即它言说，并且它没有别的获取之途”。[2] 说穿了，真理只是一定的能指（大写他者）的**排泄物**。上面我们提到过，巴塔耶也特别珍爱这种非占有性的萨德式的排泄物。[3] 他甚至说过“上帝与排泄活动的同一性”。[4] 因此，所有**真理都由不真构成，在场是由不在场构成**。

---

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 224 页。

② 拉康：《科学与真理》，转引自波微《拉康》，昆仑出版社 1999 年版，第 132 页。

③ 拉康与巴塔耶一样特别推崇那个异怪的色情作家萨德。拉康写有《康德与萨德》一文，中文版《拉康选集》没有收入此文，而巴塔耶则写下了《萨德的使用价值——致我同时代人的分开信》。巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 1 页。

④ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 7 页注 1。

比如有的论者在谈及拉康的大写的真实时就辨识道："正如海德格尔的存在(Être)总是回避生命(étant)一样，拉康的真实域也总是现实生命之匮乏"。[①] 这个指认表面看是以海德格尔为参照，深刻地类比了拉康的真实概念，可其实它恰好是一种误认。因为，拉康根本不承认海德格尔那种所谓的本真存在，大写的真实只不过是这种假想性的本真性的不可能，而这种不可能又正是真实的生命本身。话再说回来，我对拉康真实性的解读就一定是正确的吗？倘若拉康在世，必定回答：未必！说了这么多，无非也只是我在一定的语境中**缝合的**另一个移动的能指链而已。便是在这个意义上，我才敢指认拉康哲学是一种深刻的证伪主义存在论。

众所周知，青年拉康首先是一名精神病学家，然后是一名精神分析学家，依我的理解，反对现实社会关系王国的**存在之真实**始终是他关注的焦点，这种存在论(本体论)上的缘起恰好与他 1930 年同超现实主义的同质性话语共生。他们都不相信现代布尔乔亚社会教化建构出来的**现实**生活的可靠性，因为，在韦伯所肯定的泰勒制流水线上，在机器般僵化运转的法律条文下，在务实并且可计算的新教伦理中，在同一性教育体制的狭窄的出口边上，在麦当劳化的惯性经验生活中，在铺天盖地、无所不在的广告对人下意识的操控中，青年拉康和超现实主义都看到了现代人没有真实生命存在的虚假面具和亡灵。超现实主义力图通过艺术化的**非现实瞬间**冲破那个没有灵魂的现实生活的"铁笼"，达利则更加干脆，他直接以妄想式的疯狂让"真我"在生活中在场。

拉康研究疯狂和妄想，但他比谁都清醒，他不是疯子，也迸发不出达利那种控制中的艺术疯狂。与超现实主义那种试图寻找超越现实生活的"真我"的艺术化革命不同，在拉康最

① 多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 166～167 页。

早的思考中，分析问题的入口是“真我”是**如何丧失的**？现实中那个占了“真我”位子的**现实**生活中的假自我、假主体又是如何在众目睽睽之下瞒天过海地篡权的？必须明确指出，拉康从来都不是要寻找一个实体性存在的“真我”，更不要说确证什么新的**主体理论**了。

3. 删除乡愁：创伤性的不可能之真

青年拉康对真实的思考缘起于对弗洛伊德精神分析学新价值之探索。1936 年，他发表了题为《超越“现实原则”》的文章，表面上似乎是与弗洛伊德那篇著名的《超越快乐原则》相对应，但其实，拉康的兴趣并不在考虑弗洛伊德晚期那种对本能的快乐原则的补充，即强迫重复式的趋死的冲动。相反，此刻他正在反思弗洛伊德。我发现，拉康的理论焦点集中在弗洛伊德那种建构自我和超我的现实原则之上，他认为新一代精神分析学家的出路恰恰在于超越“现实的原则”。不难看出，拉康的思考显然与超现实主义的革命冲动相一致。他试图追问人之存在中一种超越现实（他者幻像）的真实。我想，这是拉康哲学中唯一的本体论落点。当然，大写的真实并不是旧本体论中的过时规定，而是**对海德格尔存在论更深的思考**。下面我们来看看拉康思考真实的理路。

拉康首先描述了 19 世纪末弗洛伊德创立精神分析学时所面对的传统心理学情景。在他看来，传统心理学的学术平台的基础是对“已有科学有效的参照系构成的：这就是物理学的那些摸得着的机制，再加上自然科学的功利性动机”。[①] 这也是当时在社会科学领域中居统治地位虚假的客观主义和实证主义的实在论。有了这种基础，心理学就全盘接受了将心

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 72 页。

理现象“归类为感觉、感知、形象、信念、逻辑操作”等经院心理学的旧框架。粗看起来，心理学也在寻求**真实的**心理现象，可是，**刚性的**科学标准有三个：一是对象的确定性，二是经验现象的实证性，三是排除矛盾的同一律。拉康说，当时的联想主义心理学正是依从了这样一种来自科学主义的“经验—理性”的标准。在这道门坎下，真实等于**证实了的经验现象**，心理学以经验的“心迹”和“思想现象的联想关系”捕捉那些客观确定的经验“素材”，把人的高级心理活动“化解为简单反应的组合”。于是，能够进入“经验—理性”构架的原子化的素材就是真实，而个人生存中复杂的心理情感、信念、谵言与梦则被打入非真实的“另册”，或者说，“将那些现象当作无意义的，也就是说或者将它们扔到漠视的虚无之中去，或者将它们扔到‘副现象’的虚夸之中去”。[①]

拉康明确反对这种虚假客观主义的“联想主义心理学”，他说，心理学不可能是一种经验性的实证科学。**这正是弗洛伊德精神分析学的理论基础**。因为，“真正的心理学知道从现象学来说某种意向性是包含在它的对象中的”。**这又是胡塞尔—海德格尔的思考出发点**。存在之真实的逻辑起点是**人在世中的关系**。但是，与海德格尔不同，这不是一种肯定性的关系或规定性，甚至不是扬弃物化和常人之后对存在本身的认可，拉康的真实是**否定性**的。他说，我们“不能忘记真实是回应不肯定的一种价值，而人的经历按现象学看是带着不肯定的。我们不能忘记，在历史上对真实的追求在精神领域里促动了神秘主义的兴盛、道德家的戒律、禁欲者的历程以及秘密祭礼的祭司的发现”。[②] 照此说来，真实是一种非现实的**彼岸性**，一种不可能的神性。可见，真实在拉康这里会是**具有神性的大写的真实**。所以，拉康曾经说，**上帝属于真实域**。在世俗

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 72～73 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 73 页。

现实中，上帝只能是一种不可能的空无。这是一个大的指认。巴塔耶也说过类似的话。巴塔耶认为："美是空无"，"艺术家是物的世界中的**空无**（NOTHING）"。[①] "上帝是**空无**（NOTHING）"。[②] 其实，神圣世界中的真善美圣都只能是世俗世界中的期望之空无。上帝不是认知的对象，因为上帝本质上是对象的不在场，是世俗世界中的"死亡"。[③] 韩国偶像剧《通向天堂的阶梯》中有这样的情节：男主角同时给姐妹俩各送了一份礼物，爱慕虚荣的妹妹迫不及待地抢先打开姐姐的礼盒，精美的盒子里什么也没有，再打开自己的，看见了一盒子亮闪闪的贵重首饰。妹妹心醉神迷，而与男主角深深相爱的姐姐捧着空无一物的盒子同样感动和开心，她明白爱人的语境：这个世俗的世界上没有东西能表达这种爱。爱是一个非世俗物性的**空位**。这里的情景立意相当深刻和精美。

拉康这个大写的真实在肯定性的"现实"中其实就是一个空无的否定性的体现。"真实域的身份是彻头彻尾的非实体性的：我们努力将其融入象征域，但失败了，它就是这一失败的产物。"[④]因为这种真实只是一种**创伤性**的遭遇，它是作为想象（意象），特别是象征化同一性失败而在场的，而创伤性的事件正好是"现实性"的终结之处。因为"它干扰了象征化的平稳操作，且打破了象征化的平衡；它在象征领域中引发了一种不能拭除的非连续性"。[⑤]

---

① 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 265 页。

② 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 217 页注 1。

③ 巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济》，吉林人民出版社 2003 年版，第 239 页注 1。

④ 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 89 页。

⑤ 齐泽克：《快感大转移——妇女与因果性六论》，江苏人民出版社 2004 年版，第 35 页。

同时，作为创伤性的真实往往无法呈现出其实证性。正如齐泽克所说：

> 真实本身在其肯定性中只不过是对某种虚无（void）和匮乏、某种极端的否定性的一种体现而已。**它无法被否定，是因为它在自身之内，在其肯定性之中，只不过是对纯粹的否定和掏空（emptiness）的一种体现而已。**[1]

当然，不同于巴塔耶，拉康关注的大写的真实不是面对现实的认知关系，即不是他称为指称现实事物的话语，拉康的真实域主要是指人之存在的真实（不可能）。关于这一点，我们可以举一个拉康自己的例子，即区分作为主体际当下建构存在的言说与指称现实对象的话语。拉康说，主体在言说中可能会遭遇沉默，即存在意义上的虚无，主体的对话者没有回答问题，可是，主体将更强烈地要求这个回答，他“会在言说之外去寻找一个现实来填补这处虚无”，他一定会去分析这个没有答案的“未言之事”。[2] 言语的虚无之外，是他所要求的更重要的真实。比如，你问一个刚结婚的好朋友：“怎么样，一切都好吗？”他沉默。过去，他对你或许无话不说，可是，这一次，他却无言。这个无言中必定包含了一种否定性的真实。倘若与他对话的是一个关系不过尔尔的同事，他会回答：“一切都好”，表达一种肯定性的但却虚假的象征关系。可是恰恰对你，他什么也没有说。**海德格尔也曾经谈到过种本体论层面上的沉默。**[3] 显然拉康在强调，言说的真实并不是话语那种“建立在

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中译文参见中央编译出版社 2002 年版，第 232 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 257 页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 200～201 页。

人们所谓与事物的相称上的”。

> 这样真实的言说就反常地恰与真实的话语相对立，它们的真实是这样区别开来的：言说的真实是由主体们因他们互有关联而辨认出自己的存在才构成，而话语的真实是由对现实的认识而构成，因为主体在物体中瞄准了现实。①

在此，拉康特别关注的是言说，他认为人的真实存在正是由主体与主体之间共同操持的言说构成的。言说的真实在于主体关系的虚无性和不可能性。言说肯定的地方，主体不在；言说沉默的地方，反而真实。而相对于现实对象，话语的真实即是概念对现象的非同一性。**这一点正是阿多诺讨论的中心问题。**

在海德格尔那里，真实是一种“关系”，一种表面是解蔽，将“存在者从晦蔽状态中取出来而让人在其无蔽中来看”②的关系，可是，海德格尔清醒地看到，真实的存在恰恰是因之于此在的存在，用通俗一点的话说，没有在时间中存在的个人存在，就没有真实。③ 然而，也由于此在的历史性在世，所以一切解蔽同时又是遮蔽，那必然是真与不真的同时在世。这也与海德格尔那个向死而生的“悬欠”④直接相关，作为此在的个人即有死者，他一生下就是一个有终结的生存，这在本体论上表现为不完整性，永远如此，直至死亡。所以，人总是面向自己的终结而存在的。“终结悬临此在。”⑤在海德格尔看来，向死而生是最本己的可能性，也是人能够“**本真地**为它自己而存

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 369～370 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 264 页。
③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 272 页。
④ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 290～292 页。
⑤ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 177 页。

在”，[1]是一种可以通过良知呼唤来的真实。[2] 也由此，此在才可能真正摆脱自己的“无家可归状态”。[3] 海德格尔满怀希望地呓语：人可以回家，可以对异化说“不”，人，最终还是可以吟唱着荷尔德林诗意返乡。他的本体论最后建立在一种回归本真性存在的**乡愁**之上。可是，拉康的对象 a 无情地打碎了海德格尔最后的存在，也删除了荷尔德林—海德格尔最后的乡愁。因为，**无家可归就是人的存在本相**。因此，齐泽克说：“无家可归的实质就是实质本身的无家可归，它存在于这一事实：在我们这个被疯狂寻求空虚的享乐弄得脱节的世界上，对真正实质意义上的人来说，没有家，也没有专属的居所”。[4]

拉康还有一句话：“事实上苏格拉底也好，笛卡尔也好，马克思也好，弗洛伊德也好，他们都无法被‘超越’，因为他们以热忱从事着研究，这个热忱在于揭示一个对象：真实”。[5] 用拉康的定义再表述一下，他们都在无意识地揭示一个真相，这就是不可能性。大写的真实即本体论上的无法停下脚步的逻辑僭越之失败。拉康说：“真实的总是新的”。[6] 人们永远在追求真实，但真实总是新的，或许它将永恒在远处。也是在这个意义上，杰姆逊说，拉康的真实“就是历史本身”[7]，这话不无道理。可我们在上文中说过，杰姆逊此处的总体判断恰好是错误的。

---

① 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 315 页。

② 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 322～323 页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，北京三联书店 1987 年版，第 330～331 页。

④ 齐泽克等：《图绘意识形态》，南京大学出版社 2002 年版，第 21 页。

⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 200 页。

⑥ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 201 页。

⑦ 杰姆逊：《拉康的想象域与符号界》，载《晚期资本主义的文化逻辑》，三联书店 1998 年版，第 247 页。

4. 大写的物与“本真”的对象 a

其实,拉康的全部哲学都是在讨论这个不可能的大写的真实,首先是那个从来没有在场的“它”(Es),弗洛伊德肯定性地指认“它”就是本能本欲的本我,这个本我是实在的真我,而拉康却证伪了这种生物性的本我,并将本我还原为一个**空缺**,一个被伪自我、伪主体篡了位冒名顶替的“它”。“它”的不在就是真实,“它”意味着存在的不可能。其次,在镜像阶段中,自我的发生就是小他者的反射影像,镜子之映或他人面容之映,是一种不是自我的错认关系,错认即为不可能的真相。在这里,“它”并没有进入想象关系,因而无法被形象化而具象存在。最后,在象征域中,更寻不见“它”的在世之位,触目可及的反倒是作为一种没有被彻底象征化的残余,“它”作为一种非现实的欲望对象,以象征化剩余物的**对象 a**(objet-petit-a[①])发生在人的存在深处。人总在期望**不可能的**“它”,可“它”又永远在现实的彼岸。它其实就是康德那个认识论意义上的自在之**物**在拉康否定性的关系本体论中的逻辑变形。有意思的是,拉康晚年干脆直接将“它”指认为**大写的物**(Chose/Thing)。弗洛伊德晚年也曾使用过这一指称。[②] 不过,也有人认为拉康是从海德格尔那里借用了大写的物,以标明世界的四重性(天、地、人、神)。[③] 而在福原泰平看来,拉康的这个“物”,“不是作为一个物体以可见的形式存在的。它只是作为不可能的事物,在禁止的彼岸,作为被固定了的框框

① objet-petit-a 在法文中,直接的意思是作为欲望对象成因的小 a,这个小 a 不直接等于前面镜像阶段中那个作为小他者的 a。

② 弗洛伊德是在其早期论文《科学的心理学草稿》中提出这个“物”的概念。在他那里,大写的物(das Ding)代表了已经丧失的,不可能再找回的原始对象。

③ 多斯:《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,上卷,中央编译出版社 2004 年版,第 323 页。

的剪影微微呈现出它的形象”。[1]

拉康认为,我们无法直接记录下创伤性的大写的真实和大写物。这个创伤性在康德语境中叫不可知性。拉康说:“只有走入形式化的死胡同,真实才能得到铭写”。所以,拉康特别辨识道:“我说‘物’而不说‘对象’,因为它是一个真实域的物,还没有被当成一个符号。”[2]这里所谓的形式化指的是象征化,拉康之意在于,只有当象征化的同一性在真实这块石头上绊倒时,我们才能围绕这个创伤性的空无确认“它”的存在。对此,齐泽克说:

> 拉康的要点在于,真实**只不过**是对其铭写的不可能性**而已**:真实并非一种肯定性的超越实体,它并不持存于象征域之外的某个地方,像一个硬核或康德的物自体那样不可抵达。它在自身之中一无所是,在象征结构中它只是一个虚无(void)和空白,它标志着某种核心(central)的不可能性。我们正是在这种意义上理解拉康把主体定义为“对实在的回答”这句谜语的:我们可以通过主体象征化的失败对主体的空白地带进行铭写和包围,因为主体只不过是其象征性再现过程的失败之点。[3]

拉康笔下,在人类的文化思想史和全部历史发展的进程中,真实就是人永远在追逐的那个**永远不在场的崇高对象或大写的物**。也依此,齐泽克才以《意识形态的崇高对象》命名自己批判意识形态幻像的论著。可是,无论在哪个历史时段,

---

① 福原泰平:《拉康——镜像阶段》,河北教育出版社 2002 年版,第 182 页。

② 拉康:《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》,《世界电影》1996 年第 3 期,第 181 页。

③ 齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中译文参见中央编译出版社 2002 年版,第 236 页。

这个崇高对象或大写物始终以一个被各种各样的假认充抵物占据的空位而呈现。**康德将这个空位指认为呈现方式。**于是,我们在这里看见的,就是一个**被占据的空位**与一个**真实的却不在其位**的大写物的相悖而扭曲的存在状态,或者叫"一个**虚空的未被占据的位置**与一个快速移动的不可捉摸的对象、一个无位置的占有者之间的互相依赖"关系。[①] **接下来我们即将看到,拉康将这个关系界说为"莫比亚斯带"结构。**

为了说明这个空位与崇高对象或大写的物的关系时,拉康的门徒齐泽克举了现代先锋艺术的例子。他说,在传统艺术(这应该是现实主义)中,人们常常"以一个足够完美的对象来填补大写的物(Thing)的崇高**空无(纯位置)**——如何成功地将一个普通的对象提升到大写物的高度"。[②] **我们已经说过,这个大写的物是康德那个不可知的自在之物,即我们无法直接达及的神圣而崇高的东西。**在人追求大写物的时候,自以为摹写的东西(黑格尔说的物相或康德所说的"呈现方式")就是那个被替代的东西,我们自始至终在用不是"它"的东西假冒我们不可能达到的那个自在之**物**。现代艺术正好相反,先锋派发现了这种伪装,也**超现实地**看到了那个被占据的空位,所以他们绝望地以"排泄对象、垃圾(经常以有点儿书面化的语言来表达:如排泄物、腐烂的尸体……)来展示——占据、充斥——着大写物的神圣**位置**"。[③] **我在波士顿一个现代艺术馆中留意到一件作品,一块粘着乱糟糟、污秽不堪的铁丝卷的画板。如果齐泽克也来观展,一定会说:那就是在标识一个空位。**放上一些微不足道的垃圾,却能告诉人们这里有一个崇高的空位,一个崇高对象或者神圣物的"空无位置"。"直接展

① 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 24 页。

② 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 24 页。译文有改动。Slavoj Zizek. *The Fragile Absolute*. London;New York: Verso. 2000. P. 26.

③ 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 23 页。译文有改动。Slavoj Zizek. *The Fragile Absolute*. London;New York: Verso. 2000. P. 25.

示**空无本身**，作大写的空无—位置—构架的大写的物”，这比传统艺术中那个冒牌货的占位要来得**真实**。空位的指认也是呈现那个崇高之物(对象)的永不在场。

在拉康这里，作为真实的大写物只有通过对象 a 的创伤性绽出才能得到确认。对晚年拉康来说，对象 a 是一个非常重要的范畴。拉康第一次使用对象 a 这个词是在 1960 年完成的论文《评丹尼尔·拉加什的报告〈精神分析学与人格的结构〉》中。有论者认为，拉康提出这个概念是受到梅洛—庞蒂《可见的与不可见的》一书的影响。[①] 还有些可笑的是，竟然有人说拉康的对象 a 是一项重大的科学发现，“应该荣获诺贝尔奖”。[②] 起初，这个概念主要指称想象域中某种妄想性的呈现，后来，它又成为拉康晚年真实域研讨中的重要关键词。虽然，拉康间或也直接用 a 简称对象 a，但我们切不可将对象 a 混淆于他原来在小他者意义上使用过的 a。[③] 我们已经知道，a 在镜像理论中意指小他者，即那个在非同一的个人身心中先行到来的对象性理想伪自我导引。但是，进入对人的存在真实域的研究后，拉康开始关注伪主体建构背后的一种**肯定性的**内容，即镜像认同(如没有被镜子捕捉到的剩余部分)和象征性语言在对存在杀戮之后出现的某种不可能被言说的东西，或者叫无法彻底象征化的**剩余物**或**脱落物**(le caduque/the fallen)。这首先让人联想到阿多诺所讲到的概念同一性的强暴，即用本质的抽象来意淫所有它并没有全部摄取的存在，抽

① 参见禾木《浅论拉康的欲望理论》，《华南师范大学学报》2002 年第 3 期，第 28 页。

② 勒克莱尔语，转引自多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 324 页。

③ 多斯的解释就是可疑的，他直接将对象 a 说成是原来想象域中的那个镜像小他者的变形。多斯说对的是，对象 a 是反抗一切象征化(A)的东西，可这种东西如何与作为镜像小他者相同体？难道会是镜像反对大他者不成？这显然是误认。参见多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 324 页。

象同一性总含有一个**不在**它其中的剩余物。[1] 皮亚杰将这种剩余物称为认识论语境中存在的神秘的“E”。这也让人想起巴塔耶科学认知中被遗弃的那个“废物”。巴塔耶甚至说,“哲学的用处”,就是思考理性暴力之后的这个废物。[2] 这个残余物并没有物质实体性上的实存,它最终呈现在主体被划去的那个位置,即**空缺的崇高王位**上。依我的理解,拉康的对象 a 就是存在经过先行的他者盘剥之后的某种非实在的残余。它绝非我们可以直面的东西,对象 a 即幻像中永不出场的存在之本真,可这个本真性永远是在括号之中的,如(“Es”)——永不出场的“它”;(moi)——永不可能实现的“自我”,(S)——永远只能被斜线划去的“主体”。我们永远都只能在象征化失败时才能发现这一“本真”事件,对象 a 像一颗无从捕捉的高高在上的流星,只在空无的黑夜中,才能瞥见它匆匆闪过。对象 a 也是那个我们永远在欲求却永远触摸不到的**崇高对象或大写的物**一个佐证。

拉康的门徒齐泽克如此这般地来说明拉康的对象 a:“我们要想在实证性的现实中找到它是徒劳的,因为它没有实证性的连续性,它只是一种空无的客观化,只是一种在现实中由能指的出现而打开的非连续性的客观化。”[3]**故而,也有人将其称之为“写进了无的凹坑”**。[4] 但是,它的失败性存在就是那种不可能的大写的真实。“对象 a 所在的位置原本是有主体的地方,换言之,那里也是由于乐园的丧失而被驱逐禁止的快乐

---

① 参见拙著《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》,三联书店 2001 年版,第 92～94 页。

② 巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》,吉林人民出版社 2003 年版,第 8 页。

③ 齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中译文参见中央编译出版社 2002 年版,第 132 页。

④ 福原泰平:《拉康》,河北教育出版社 2002 年版,第 146 页。

的地方”。[1] 但它却是一种真正的向往对象，对象 a 总在“快乐这个优越的位置上起主宰作用”。[2]

> 对象 a 指的恰恰是主体在符指化再现之外，为其存在谋求实证性支持的努力：借助于对象 a 结成的幻像一关系，主体（$\$$）获得了有关自身的“存在丰满性”的想象性意义，有关他“真正的是”什么的想象性意义。这时，他“真正的是”什么并不依赖他相对于他人而言是什么，尽管他处于主体间的象征性网络之中。[3]

拉康认为，幻像中的对象 a 既是使主体欲望隐蔽的原因，亦是将主体维系在真理和知识之间的力量。从以上的分析中我们可以知道，对象 a 凭借本体论上那种不可挽回的**失去**带给我们对存在的期冀。显然，与镜像和大他者的**先行到来**的强性暴力不同，对象 a 是被**先行送走**的，它在彼岸世界被预设，但却从来没有在现实社会中实存过。然而，作为欲望的转喻性对象（objetmétonymique du désir），它成为**欲望形成的真正原因**，也是本体论上对那永远缺失、被消去的自我建构和主体存在的**乡愁**。福原泰平说：“对象 a 是在那里迷住每个人，诱惑我们，向存在注入狂热的对象。它是对缺失、被消去的主体的乡愁，也是显示我们存在的根据的事物。”而多尔则认为：“对象 a 既是激发欲望的对象，又是欲望本身所追求的对象。它不仅驱使主体张嘴说话，而且还是主体所要言之物，但它同时又时刻躲避着主体。”[4] 所以拉康才会写下这样的公式：

---

① 福原泰平：《拉康》，河北教育出版社 2002 年版，第 148 页。

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 635 页。

③ 齐泽克：《实在的面庞——齐泽克自选集》，中央编译出版社 2004 年版，第 125 页注 25。

④ 转引自多斯《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社 2004 年版，第 326 页。

$\$\diamond a$。这里的 a 不是小他者，而是对象 a。

> $\$$，由欲望划去的 S，是作为妄想中的表达的代表，也就是说作为在开始时就压抑掉的主体而在这支持着现实的领域，而这个现实的领域是只有依靠对象 a 的萃取才得到维持，然而又是对象给予了它以范围。[①]

对象 a 是人的存在本体论上**以消失为本质**的**不可能**的事物。它既是那从未出场的“它”(Es)，又是背着斜线的主体存在的不可能，也是作为**欲望成因**和**本真欲望对象**的不可能。这个不可能性是人的存在之真实。它的存在是一个悖论，看起来对象 a 是想象性的，可“它却占据了真实域的位置，即它是一个非镜像化的对象”。[②] **这顿时令我们想起海德格尔本体论中那个打上叉的存在和德里达解构理论中那个写上后的抹去。根本不实在的“本真的”对象 a 正是我们一直无法表述的后现代思潮中关键性的逻辑法宝。**

> 对象 a 以失去的资格出现在世界的任何地方，而主体则因这些消去的对象搭桥，反论式地要与被抛弃在彼岸的完美的存在保持关系。在这里，失却的事实反过来作为的确曾经存在的证据，赋予对象 a 不在现场的证明，并把它先期送到无限的远点。[③]

拉康说，这是一种本体论意义上的分立。“主体以对象越过自身但主体与对象又绝不相交融而得到自证。”这种分立就

---

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 487 页注 1。

② 齐泽克：《快感大转移——妇女与因果性六论》，江苏人民出版社 2004 年版，第 60 页注 6。

③ 福原泰平：《拉康》，河北教育出版社 2002 年版，第 152 页。

是对象 a。[1] 在此，拉康提出了那个著名的形象比喻，即**莫比亚斯带**(Moebius strip)结构(如图 A、图 B)，齐泽克在界定这个莫比亚斯带时将其称为“一个实体被刻在莫比亚斯带的两面”。[2] 莫比亚斯带其实很像梅洛—庞蒂和德鲁兹所说的存在论上的“褶子”。拉康将这个结构看成主体本体论存在的悖结性逻辑结构。

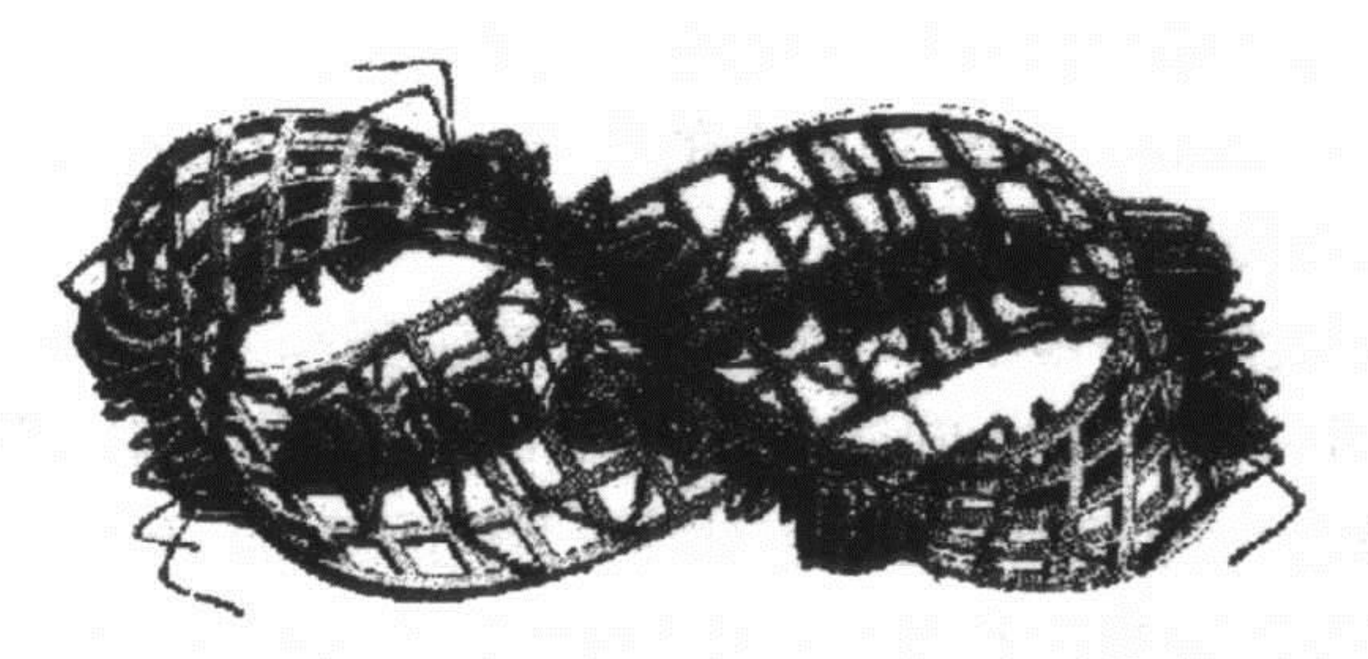


图 A

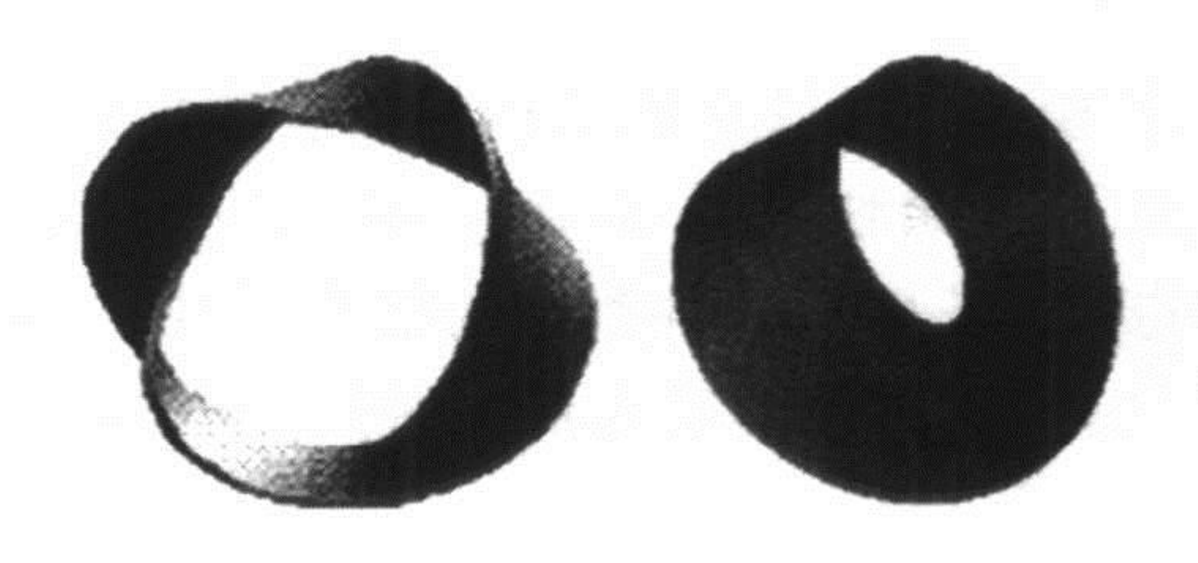


图 B

在这个结构中，“主体与对象是相互联系的，但却是以一种否定的方式关联着——主体与对象永远不可能‘相遇’；他们所处的位置相同，但却是在莫比亚斯带相对立的两面”。[3] 这是齐泽克的说明。以我的理解，拉康所讲的主体与对象

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，卷首语第 3 页。

② 齐泽克：《易碎的绝对》，江苏人民出版社 2004 年版，第 2 页。

③ 齐泽克：《易碎的绝对》，江苏人民出版社 2004 年版，第 26 页。译文有改动。Slavoj Zizek. *The Fragile Absolute*. London; New York: Verso. 2000. P. 28.

(object),并不是传统哲学研究中的一般实体意义上存在的主体与客体的关系,而是专指拉康语境中**被象征能指网络象征化杀死的体内空无的伪主体**与作为**象征化剩余物的对象 a** 的超现实逻辑关系。正是后者的幽灵式的不在场之在场阻止了主体,否则,拉康的这一表述在常识语境中一定是无解的。也因此,齐泽克才会说:"主体与对象并不仅仅是外在的:对象不是主体据此确立自我同一性的外在界限,它是关于主体的外密性(extimate),它是其**内在的**界限——即,自身阻挠主体完全实现的障碍。"①

在拉康的语境中,我们永远在追求完美和大全(the All),可是,套用一句老话,心向往之,却永不能至。任何时代,都会有一些东西让我们的总体性和绝对同一性功败垂成,同时使理解的全透明性的至真性成为不可能。这里的不可能便是那永远与我们擦身而过的对象 a。并且,永不在场的**对象 a 即是存在之真相**。

此外,拉康还模仿马克思政治经济学中的剩余价值发明了一个新词,叫**剩余快感**(*plus-de-jouir*)。拉康说,这个我们并不知道的不可能成了一种剩余的快感,仿佛一盏永不熄灭的乌托邦之灯,深深吸引着人们。对此,齐泽克也有一个解释:

> 拉康把这种悖论式的稀奇古怪的对象命名为对象 a、欲望的对象—成因;如此对象代表着在可感知的、实际存在着的经验对象身上必定躲避我的凝视的东西,因此它又可以用作我想得到它的内驱力。对象 a 的另一个名称是 *plus-de-jouir*,即"剩余快感",指对象的实

① 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 26 页。译文有改动。Slavoj Zizek. *The Fragile Absolute*. London: New York: Verso. 2000. P. 29.

证、经验属性所带来的满足盈余。[1]

甚至,齐泽克还说过,只有在人的**斜视**中,对象 a 才能被关注,因为当你正面凝视它时,它便立即消失了。剩余快感并不是直接的当下的快感,而是一种不可能立即实现的幻有的快感。在你想将它变成当下的快感时,它也将旋即丧失。"关键是剩余快感,那个对象 a,它存在于(或者无宁说持续于)一种弯曲空间中——你靠得越近,它就越逃离你的掌握(或者你越是拥有它,缺乏得就越多)"。齐泽克此时举出的关于"对象 a"例子正是我们刚刚经历和看到过的东西——美国总统布什制造出来的那个永远不会被发现的伊拉克"大规模杀伤性武器":

> 它们是难以捉摸的实体,从未被从经验上规定过,是一种希区柯克的麦克古芬,被认为隐藏在最异类的、最不可能的地方,从(有点合乎逻辑的)沙漠到(有点失去理性的)总统官邸的地下室(以便于当官邸遭到轰炸时,它们可以毒杀萨达姆及其所有随从);据说目前数量非常大,而且始终由工人对其进行魔术般的移动;它们越是被破坏,他们的威胁就越是全面和强大,就好像它们绝大部分的清除会奇迹般地提高其剩余部分的杀伤力——由此定义,它们永远不会被发现,并因此就越是危险……[2]

这个例子其实与拉康的对象 a 并不太合拍,因为在拉康那里,对象 a 是大写的真实的指证,是从象征性网络中幸存下来的剩余者,而齐泽克此处却将对象 a 变成了谎言本身。不过,联想

---

① 齐泽克:《实在的面庞——齐泽克自选集》,中央编译出版社 2004 年版,第 151 页。

② 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 21 页注 1。

到美国人发动战争的欲望成因,这一举证倒又是合理的。

拉康说:"包含在对象 a 中的是偶像(ἄγαλμα),这个无法估量的宝藏亚西比德宣称说是封闭在在他看来由苏格拉底的脸构成的粗陋匣子中。"[1]$\$\diamond a$。背着斜线的主体永远在做着不可能的事情,此即为拉康话语中的西西弗斯,也是我们永远无法回避的存在之真实。

有意思的是,晚年拉康在这个对象 a 的基础上,倒真的形成了对伪主体存在的一种新看法:正是对象 a 的存在建构了现实中那个作为活跳尸的主体!对此,齐泽克做了一段极精辟的概括:

> 对拉康来说,主体($\$$——"被限制的"虚空的主体)与其欲望的对象原因(剩余物,体现着"成为"主体的缺乏)之间确实存在着严格的相互关联:仅仅就存在着一些**抵制**主体化的物质的瑕疵/剩余物而言,就存在着一个恰恰在其中主体**不能够**认识自身的剩余物而言,才会有主体。换句话说,主体的悖论在于它只是通过自己根本的不可能性、通过那永远阻止它(主体)实现完全的本体论身份的"卡在喉咙里的一块骨头"才得以存在。[2]

主体为什么会永远不知劳苦地背着那其实正将自己划去的斜线?因为他已被谋杀于象征化的同一性强制,可是,也恰恰因为这象征化永远捕捉不到的对象 a,主体才得以创伤性(不是他自己的斜线)的存在。

> 这意味着主体不再是纯**否定性空无**($\$$)、不再是

① 拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版,第 637 页。

② 齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版,第 26 页。

> 无限的欲望、不再是寻找缺席对象的**空无**，它直接地“陷入”对象，成为了对象；反之亦然——对象（欲望的原因）不再是**空无**的物化、不再是幽灵性在场，不再仅仅实现那种维持主体欲望的缺乏，而是获得了一个直接的积极的存在及本体论的连续性。①

这算是一个“积极的存在与本体论的连续性”。从此，我们终于能在灰色的拉康哲学中看到一种对主体存在的肯定性。作为欲望成因的“本真的”对象 a，恰好是主体建构自己存在的直接条件。依靠着这个关键的对象 a，主体才能勉强维系一种被穿刺了的“赖活着”。主体这般破碎的可怜存在，最后被拉康称做**症候**。在这里，人成了一种症象。

5. 作为“∑”出场的症候

症候(symptôme/symptom)是晚期拉康哲学最重要的范畴之一。原先，症候是弗洛伊德用来沟通精神分析学与传统诊断医学的桥梁，弗洛伊德将其视为无意识的一种表露。所以，他会在梦、口误和俏皮话中发现症候。弗洛伊德认为，症候是由复杂的因素“多元决定”的。② **阿尔都塞强调过这个词，并将其改造为一种症候阅读法。**③ 起初，拉康也只是将症候一词视为无意识的一种可以勘破的隐喻来使用的，可是后来这个词的地位在拉康体系中却愈来愈重要。1973 年，拉康在自己的研讨会上将症候一词提升为继想象、象征和真实之后另

---

① 齐泽克：《易碎的绝对》，江苏人民出版社 2004 年版，第 26～27 页。译文有改动。Slavoj Zizek. *The Fragile Absolute*. London; New York: Verso. 2000. P. 29.

② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 577 页。

③ 参见拙著《问题式、症候阅读与意识形态——一种关于阿尔都塞的文本学解读》，中央编译出版社 2003 年版，第二章。

一个关键词。一语概之，症候是晚年拉康用来缝合想象、象征和真实这三个相互脱落的环节的重要纽结。

福原泰平说，在拉康那里，症候的概念至少有三层意思，或者说是经历过三个不同的发展时期，即“作为无意识的形成物被分析的、作为可能解读的隐喻的症候，到最后时期，演变成向自身课以自身根据的、作为不可言说的填补的症候”。[①] 这话是有道理的。在第一个层面上，拉康对症候的理解显然还与弗洛伊德十分接近，他将症候视为一种被压抑的无意识的“外表形式”，可却是“真正的临床迹象”。[②] 在拉康看来，症候的结构即是“一个名称代替了另一个被压抑的名称”。不过，与他的结构性能指逻辑一致，症候却也“被结构地像一种语言”。显然，这样的论断与无意识的结构化是一致的。到了第二个层面上，拉康直接将症候纳入语言之中，“症候是完全在语言分析中得到解决的。因为症候是像语言那样被构成的，因为它就是语言，而语言得由它而释放出来。”[③]更重要的是，症候是一种需要解读出来的、作为能指历时性关系的隐喻。[④] 此时的拉康认为，

> 症候只有在能指的辖域里才能得到解释。能指只有在与另一个能指的关系中才有意义。症候的真实存在于这个关联之中，症候保持着因代表真实的某种爆发而来的模糊。实际上它就是真实，与真实同出一块料，如果我们唯物主义地提出真实就是在能指连环上组成的东西的话。[⑤]

---

① 福原泰平：《拉康》，河北教育出版社 2002 年版，第 248 页。
② 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 58 页。
③ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 279 页。
④ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 461 页。
⑤ 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 242 页。

症候的向度是由精神分析引入的。在马克思对资本主义社会的批判中，症候向度始终是一个关键之点。**这一点是齐泽克现代意识形态批判理论的缘起处**。这也是马克思从黑格尔那里继承来的，黑格尔的理性之狡计乔装打扮之后便是以症候实现出来。“与符号不同、与无火不起的烟不同。烟会指示火并会叫人去扑灭火。”[①]症候并不意味着背后有什么要表现出来的征兆，而是一种存在。**正是在症候这个语义层面上，阿尔都塞提出了所谓的“要读出文本没有直接说出的东西”的“症候性阅读法”**。[②]

在最后一个层面上，我们将遭遇拉康晚年非常重要的一个思辨时刻。1975 年，拉康专门召开了名为“症候”的研讨会。此时，症候已经彻底摆脱了其前期的特征，上升为拉康哲学中继想象、象征和真实之后的第四个核心范畴。在拉康的研讨中，症候摇身一变，成了链结想象、象征和真实域的重要**存在性纽结**，被拉康用数学中的集合符号“Σ”来表示。这个“Σ”是存在本体论意义上的功能性缝合。

我琢磨着，拉康此时当已逐步感到，如果想象域中人不过是借小他者的影像而建构了伪自我，那象征域中人也就只是能指链的一种大他者先行占位，主体无论是被指认，还是欲求生存，都只是被划去的伪主体而已，况且真实本身就是存在的不可能，那么，**人如何活下去**？人倘若知道了这个真相，难道都会发疯吗？我觉得，拉康晚年之思经历了一个从彻底绝望的否定而逐步走向遮遮掩掩的肯定性的过程。暮年拉康的对象 a 已经是存在之无中的有，固然这种有依然只是飘摇地着落在远处的彼岸。而症候，则是拉康朝着人的现实生存的一种正视，因为，拉康将症候规定为一种人的实存中的**维系关**

① 拉康：《拉康选集》，上海三联书店 2001 年版，第 241～242 页。

② 参见拙著《问题式、症候阅读与意识形态——一种关于阿尔都塞的文本学解读》，中央编译出版社 2003 年版，第二章。

系，它阻止了主体因自身的空无而导致的全盘精神崩溃。

> 症候是我们这些主体“避免发疯”的方式，是我们通过把我们的快感和某种能指的、象征的构成物（正是这一构成物为我们的在世保证了最低限度的连续性）连结起来从而“有所选择（症候—构成物）而不是无所选择（极端的、精神病样的自我中心主义，象征世界的毁灭）”的方式。①

这样，“主体的无和他者的无被重叠在‘症候’这个粘合处，主体抓住享乐的边缘，从而获得了把自身定位在世界上的线索。”②症候是一个填补性的环（集合的Σ），它扣住和**缝合**了想象、象征和真实这三个相互分离的生存域。所以，甚至可以说，人就是一种维持，这维持即是症候。这大概就像拉康特别喜欢的那个“博罗米尼纽结”（Borromen Knot），③如图 C。

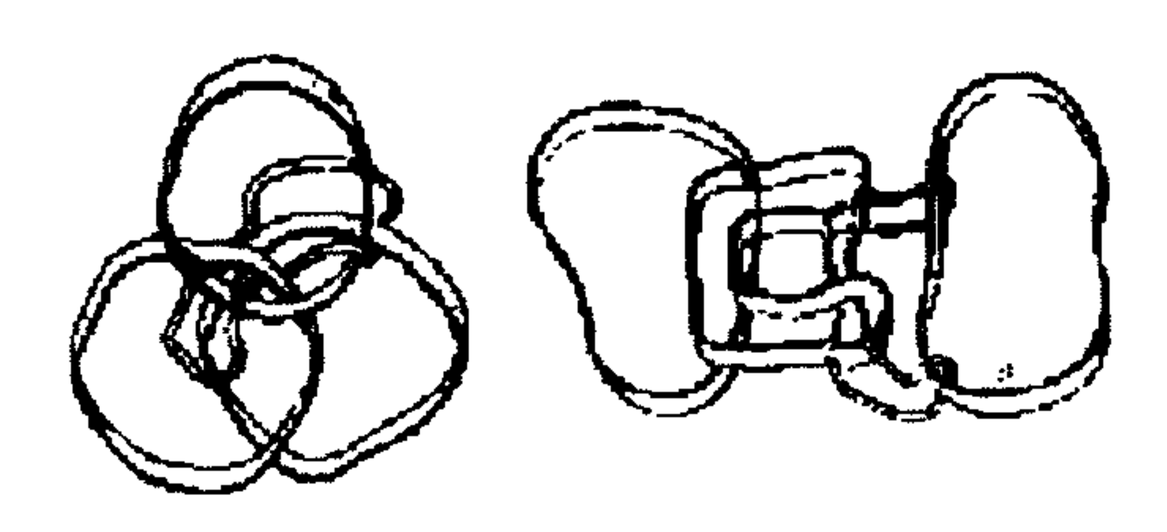


图 C

在这个所谓“博罗米尼纽结”中，处于中间的症候将其他三个环扣在了一起。

齐泽克对拉康这个症候做过一个很好的说明。他分析

---

① 齐泽克：《意识形态的崇高对象》，中央编译出版社 2002 年版，第 104 页。

② 福原泰平：《拉康》，河北教育出版社 2002 年版，第 248 页。

③ “博罗米尼纽结”是由 16 世纪天主教徒查里斯·博罗米尼（Saint Charles Barromēe，1538～1584）而得名。

道,别人常常指责拉康是“能指独断论(absolutism of signifier)”,因为拉康认为世界、语言和主体都是不存在的,在拉康那里,存在的只是症候。

> 如果世界、语言和主体都不存在，那么**会有**什么存在呢？更准确地说，是什么赋予存在的现象以连续性呢？正如我们已经指出的那样，拉康的回答是症候。对于这一回答，我们必须强调其整个的反一后结构主义的性质：后结构主义的基本姿态是解构每一实体的同一性、谴责在每一实体的连续性背后各种象征性因素的交互作用，简而言之，就是把实体的同一性分解到非实体的微分（defferential）的关系网络之中。症候的概念必然与之相对立，它是快感的实体，是真正的核心，能指的交互作用正是围绕着它才被构造起来。[①]

这个分析相当有趣。拉康是**反对后结构主义**的。齐泽克说,后结构主义(德里达和利奥塔等人)解构的法宝就是消解每一实体的“同一性”,把同一的总体做成“微分”(碎片),而拉康的症候恰恰与之对立,拉康形容症候是一种快感的实体,能指的交互作用正是围绕它而被建构起来的。所以,在一定的意义上,这个所谓的症候就是那个被叫做“人”的东西。

在晚年拉康那里,**人就是症候**,如果再加上欲望中的幻像,人就成了那个被拉康叫作“症象”(sinthome)[②]的怪物,仅此而已。而症候,正是主体败坏性存在(空无和寄居于他者)的呈现方式。这就难怪有人要说,拉康“掏空了主体性,使之

---

① 齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中央编译出版社 2002 年版,第 100～101 页。

② Sinthome 一词为拉康晚年自造的一个概念,主要意思是症候与幻像叠加成的幻伪之人(synthetic-artificial man)。

失却血肉、人性和情感等，以便把它转变为一个数学对象”。[1]这恐怕并不是冤枉拉康。

“你看起来像人，其实你并不是。”你不过是症候与幻像缝合起来的症象罢了。这，就是拉康留给我们的最后结论。

① 鲁斯唐：《拉康》，转引自多斯《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》，上卷，中央编译出版社2004年版，第332页。

主要参考文献

Jacques Lacan. *Écrits: A Selection*, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W. W. Norton & Co., 1977, and revised version, 2002, trans. by Bruce Fink.

Jacques Lacan. *The Seminar XX, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by Bruce Fink, W. W. Norton & Co., New York, 1998.

Jacques Lacan. *The Seminar, Book* Ⅺ: *The Four Fundamental Concept of Psychoanalysis*, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by Alan Sheridan, W. W. Norton & Co., New York, 1977.

Jacques Lacan. *Television*, trans. by D. Hollier, R. Krauss and A. Michelson, W. W. Norton & Co., New York, 1990.

A. Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. By James H. Nichols Jr. New York and London: Basic Books. 1969.

拉康:《拉康选集》,上海三联书店 2001 年版;

拉康:《欲望及对〈哈姆雷特〉中欲望的阐释》,《世界电影》1996 年第 2、3 期;

拉康:《关于他者的非混合结构》,《新疆艺术》1996 年第 1 期;

波微:《拉康》,昆仑出版社 1999 年版;

里德:《拉康》,文化艺术出版社 2003 年版;

福原泰平:《拉康:镜像阶段》,河北教育出版社 2002 年版;

萨福安:《结构精神分析学——拉康思想概述》,天津社会科学院出版社 2001 年版;

严泽胜:《无意识场景中的主体和语言——雅克·拉康的主体

性理论初探》(博士论文),存北京师范大学图书馆;
郭本禹等:《拉冈》,生智文化事业有限公司(台湾)1997 年版;
方汉文:《后现代主义文化心理:拉康研究》,上海三联书店 2000 年版;
齐泽克:《意识形态的崇高对象》,中央编译出版社 2002 年版;
齐泽克:《实在界的面庞——齐泽克自选集》,中央编译出版社 2004 年版;
齐泽克:《快感大转移》,江苏人民出版社 2004 年版;
齐泽克:《易碎的绝对》,江苏人民出版社 2004 年版;
齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性》,江苏人民出版社 2004 年版;
齐泽克:《有人说过集权主义吗?》,江苏人民出版社 2005 年版;
齐泽克:《量子物理学与拉康》,《外国文学》1999 年第 3 期;
奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆 1994 年版;
黑格尔:《精神现象学》(上下卷),商务印书馆 1961 年版;
黑格尔:《逻辑学》(上下卷),商务印书馆 1966 年版;
黑格尔:《哲学史讲演录》(第 1～4 卷),商务印书馆 1959～1978 年版;
黑格尔:《法哲学》,商务印书馆 1961 年版;
黑格尔:《黑格尔早期著作集》(上卷),商务印书馆 1997 年版;
歌德:《浮士德》,译林出版社 1993 年版;
弗洛伊德:《精神分析引论》,商务印书馆 1986 年版;
弗洛伊德:《精神分析引论新讲》,安徽文艺出版社 1987 年版;
弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,华夏出版社 1989 年版;
弗洛伊德:《弗洛伊德自传》,上海人民出版社 1987 年版;
弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,上海译文出版社 1986 年版;
弗洛伊德:《日常生活的心理奥秘》,甘肃人民出版社 1986 年

版；
弗洛伊德:《弗洛伊德著作选》,四川人民出版社 1986 年版；
弗洛伊德:《性爱与文明》,安徽文艺出版社 1996 年版；
弗洛伊德:《精神分析纲要》,安徽文艺出版社 1987 年版；
霍尔:《弗洛伊德心理学入门》,商务印书馆 1985 年版；
奥兹本:《弗洛伊德与马克思》,中国人民大学出版社 2004 年版；
巴赫金等:《弗洛伊德主义批判》,中国文联出版公司 1987 年版；
艾布拉姆森:《弗洛伊德的爱欲论》,辽宁大学出版社 1987 年版；
容格:《现代灵魂的自我拯救》,工人出版社 1987 年版；
容格:《回忆·梦·思考——容格自传》,辽宁人民出版社 1988 年版；
霍尔:《容格心理学入门》,北京三联书店 1987 年版；
弗雷:《从弗洛伊德到容格》,中国国际广播出版社 1989 年版；
弗恩:《精神分析学的过去和现在》,学林出版社 1988 年版；
雷宾:《精神分析与新弗洛伊德主义》,社会科学文献出版社 1988 年版；
海德格尔:《存在与时间》,北京三联书店 1987 年版；
海德格尔:《尼采》,商务印书馆 2003 年版；
列维纳斯:《存在与存在者》,浙江人民出版社 1987 年版；
列维纳斯:《上帝、死亡和时间》,北京三联书店 1997 年版；
列维纳斯:《塔木德四讲》,商务印书馆 2002 年版；
港道隆:《列维纳斯——法外的思想》,河北教育出版社 2002 年版；
索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆 1980 年版；
卡勒:《绪索尔》,中国社会科学出版社 1989 年版；
列维—斯特劳斯:《结构人类学》,上海译文出版社 1995 年版；

列维—斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆 1987 年版;
列维—斯特劳斯:《今昔纵横谈》,北京大学出版社 1997 年版;
利奇:《列维—斯特劳斯》,北京三联书店 1985 年版;
巴特:《符号学原理》,北京三联书店 1988 年版;
萨特:《存在与虚无》,北京三联书店 1987 年版;
萨特:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版;
加缪:《西西弗斯的神话》,北京三联书店 1987 年版;
阿多诺:《否定的辩证法》,重庆出版社 1993 年版;
张一兵:《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》,北京三联书店 2001 年版;
阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆 1983 年版;
阿尔都塞等:《读"资本论"》,中央编译出版社 2001 年版;
阿尔都塞:《列宁与哲学》,远流出版公司(台湾)1990 年版;
阿尔都塞:《自我批评文集》,远流出版公司(台湾)1990 年版;
阿尔都塞:《黑格尔的幽灵》,南京大学出版社 2004 年版;
阿尔都塞:《哲学与政治》,吉林人民出版社 2004 年版;
张一兵:《问题式、症候阅读和意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》,中央编译出版社 2003 年版;
福科:《疯狂与文明》,浙江人民出版社 1991 年版;
福科:《权力的眼睛》,上海人民出版社 1997 年版;
福科:《知识考古学》,北京三联书店 1998 年版;
福科:《词与物》,上海三联书店 2001 年版;
德里达:《重复与差异》,北京三联书店 2001 年版;
德里达、卢迪内斯库:《明天会怎样》,中信出版社 2002 年版;
德里达:《马克思的幽灵》,中国人民大学出版社 1999 年版;
鲍德里亚:《消费社会》,南京大学出版社 2000 年版;
鲍德里亚:《完美的谋杀》,商务印书馆 2000 年版;
鲍德里亚:《物体系》上海人民出版社 2001 年版;
鲍德里亚:《生产之镜》,中央编译出版社 2005 年版;

巴塔耶:《色情、耗费与普遍经济——巴塔耶文选》,吉林人民出版社 2003 年版;
巴塔耶:《色情史》,商务印书馆 2003 年版;
汤浅博雄:《巴塔耶——消尽》,河北教育出版社 2002 年版;
杰姆逊:《晚期资本主义的文化逻辑》,北京三联书店 1998 年版;
杰姆逊:《语言的牢笼》,百花文艺出版社 1995 年版;
杰姆逊:《杰姆逊文集》,第 1 卷,中国人民大学出版社 2004 年版;
库兹韦尔:《结构主义时代》,上海译文出版社 1988 年版;
斯特罗克:《结构主义以来》,辽宁教育出版社 1998 年版;
布洛克曼:《结构主义》,商务印书馆 1980 年版;
霍克斯:《结构主义与符号学》,上海译文出版社 1987 年版;
《俄苏形式主义文论选》,中国社会科学出版社 1989 年版;
多斯:《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,中央编译出版社 2004 年版;
杰弗森等:《西方现代文学理论概述与比较》,湖南文艺出版社 1986 年版;
波利亚科夫:《结构——符号学文艺学》,文化艺术出版社 1994 年版;
杜布莱西斯:《超现实主义》,三联书店 1988 年版;
贝阿尔等:《达达——一部反叛的历史》,广西师范大学出版社 2003 年版;
布勒东:《超现实主义第一次宣言》,《未来主义·超现实主义》,中国人民大学出版社 1994 年版;
杜布莱西斯:《超现实主义》,北京三联书店 1988 年版;
达利:《达利谈话录》,江苏美术出版社 1991 年版;
达利:《达利自传》,上海人民美术出版社 1997 年版;
伊波利特:《马克思与黑格尔研究》,《新黑格尔主义论著选

辑》,商务印书馆 2003 年版;
泰勒:《自我的根源:现代认同的形成》,译林出版社 2001 年版;
哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,译林出版社 2004 年版;
安德烈:《女人需要什么》,天津人民出版社 2002 年版;
霍克斯:《论隐喻》,昆仑出版社 1992 年版;
波波娃:《法国的后弗洛伊德主义》,东方出版社 1988 年版;
基拉尔:《浪漫的谎言与小说的真实》,北京三联书店 1998 年版;
巴赫金:《巴赫金文论选》,中国社会科学出版社 1996 年版;
费瑟斯通:《消费与后现代主义》,译林出版社 2000 年版;
克里斯多娃:《恐怖的权力》,北京三联书店 2001 年版;
依利加雷:《二人行》,北京三联书店 2003 年版;
克拉克:《欲望制造家》,河南人民出版社 1991 年版;
奥斯本:《时间的政治》,商务印书馆 2004 年版;
由水常雄:《镜子的魔力》,上海书店出版社 2004 年版;
凯西、伍迪:《拉康与黑格尔——欲望的辩证法》,《外国文学》2002 年第 1 期;
高宣扬:《当代法国哲学导论》,同济大学出版社 2004 年版;
李淑言:《认识拉康》,《北京大学学报》(外国文学专刊)1993 年第 3 期;
赵一凡:《拉康与主体的消解》,《读书》1994 年第 10 期;
周小仪:《拉康的早期思想及其“镜像理论”》,《国外文学》1996 年第 3 期;
方成:《试论拉康的符号学心理分析理论》,《四川外语学院学报》1997 年第 3 期;
夏冬红:《语言与无意识》,《山东大学学报》1997 年第 4 期;
王岳川:《拉康的无意识与语言理论》,《人文杂志》1998 年第 4 期;

褚孝泉:《穿越拉康的魔镜》,《国外社会科学》,1998 年第 6 期;
方汉文:《后现代主义文化心理:拉康的理论》,《国外社会科学》1998 年第 6 期;
方汉文:《镜子阶段与文化心理主体认证的联系》,《吕梁高等师范专科学校学报》1999 年第 3 期;
方汉文:《哈姆雷特之谜新解:拉康的后精神分析批判》,《外国文学研究》2001 年第 1 期;
方汉文:《女性话语与拉康的后现代精神分析理论》,《国外社会科学》2002 年第 1 期;
方汉文、马天丽:《后女性主义与拉康后精神分析学理论》,《淮阴师范学院学报》2002 年第 1 期;
黄作:《拉康的说话主体理论评述》,《浙江学刊》2000 年第 2 期;
黄作:《论拉康的真理学说》,《浙江大学学报》2000 年第 5 期;
黄作:《论拉康的无意识理论》,《国外社会科学》2001 年第 4 期;
黄作:《是我还是他? ——记拉康的自我理论》,《南京社会科学》2003 年第 6 期;
王国芳:《拉康的结构主义精神分析学述评》,《内蒙古师大学报》2001 年 4 期;
张少文:《漂浮的能指与语言的困惑》,《外国文学》2001 年第 4 期;
何宁:《〈窃信案〉:文本与批评的对话》,《外国文学评论》2001 年第 4 期;
张少文:《图解拉康能指的优越性》,《昌潍师专学报》2001 年第 6 期;
黄汉平:《拉康与弗洛伊德主义》,《外国文学研究》2001 年第 1 期;
何琼:《拉康:一种黑格尔式的解读》,《外国文学》2002 年第 1

期；
禾木：《浅论拉康的欲望理论》，《华南师范大学学报》2002 年第 3 期；
禾木：《不在之在何以存在?》，《科学动态》2003 年第 5 期；
禾木：《象征的捕捉——论拉康的“象征界”理论》，《哲学动态》2005 年第 1 期；
严泽胜：《拉康与分裂的主体》，《外国文学》2002 年第 3 期；
高岭：《无意识的“移置”——从弗洛伊德到拉康》，《北京广播电视大学学报》2002 年第 3 期；
张翔：《能指的游戏——拉康语言/精神分析学中的“意义”》，《四川外语学院学报》2002 年第 5 期；
李晗蕾：《拉康语言哲学思想评述》，《平顶山师专学报》2002 年第 6 期；
张少文：《黑暗昭昭：“镜像”折射出的光亮与黑暗》，《潍坊学院学报》2003 年第 6 期；
张智义：《主体性的复归——华兹华斯诗学拉康式分析视角》，《天津外国语学院学报》2003 年第 1 期；
尹立：《拉康的精神分析语言观》，《华中科技大学学报》2003 年第 4 期；
居飞：《欲望的精神现象——黑格尔与拉康》，《西藏大学学报》2004 年第 2 期；
张海蓉：《拉康的主体认证理论》，《哈尔滨学院学报》2004 年第 6 期；
赵子昂：《论拉康的结构精神分析学》，《连云港职院学报》2004 年第 2 期；
马元龙：《主体的颠覆》，《华中师范大学学报》2004 年第 6 期；
孔明安：《他者的境界与对抗的世界》，《哲学动态》2005 年第 1 期。

主题索引

A

埃梅 4
阿尔都塞 206

B

巴赫金 137
巴塔耶 322
贝科特 319
本体论
　本体论上的丑闻 185
　否定性关系本体论 17～18
　空无本体论 33、199
本我 69
博罗米尼纽结 360
不可能性 16、37、239、245、265
布勒东 91
布洛赫 24

C

程抱一 14
承认 109、117、316
超我 73
超现实主义 30、90～96
篡位 24

D

达达主义 88～90
达利 97～107、207
代理 59
大写的物 37、346
对象 a 349

F

疯狂 60、268
缝合点 227
弗洛伊德 43～44
父亲的名字 214

G

戈多 319
格式塔 136
过失 65
关系本体论 17～18
关系格式塔 18
广松涉 18

H

海德格尔 23、39、344
黑格尔 108、180、270
　黑格尔的《精神现象学》108
回到弗洛伊德 32、82
幻像 318

J

记号 161
继发性过程 52
结构主义 158、170
精神分析学 45
镜像 8、134

黑格尔的镜像认同 110
镜像阶段 131
拉康的镜像认同 134

K

柯热夫 6
空无 17、142、193、196、210、322
快乐原则 70

L

L 图式 295
拉康 1
《拉康报告集》11
《拉康选集》12
力比多 77
理论恐怖主义 序 3
理想自我 137、200
恋异 140
列维纳斯 259
列维—斯特劳斯 170

M

马克思 18 173 253
毛斯 174
梦 61
梦的显意 63
梦的隐意 63
《迷墙》150 213
面具 152
面貌 261
面容 144、148
命名 203
莫比亚斯带 353
陌生化 167

N

那喀索斯 140
能指
拉康的能指 10、221、312
列维—斯特劳斯的能指 175
能指链 227
漂浮的能指 225
索绪尔的能指 161
主人能指 240

P

帕品姐妹 6

Q

齐泽克 序 6
前意识 52
侵凌性 25～28

R

人格面具 序 7
人是一个黑夜 17、115
人质 263
认同 71
想象性认同 200
象征性认同 200

S

萨特 24、215
升华 66

剩余快感 354
所指
　索绪尔的所指 161
　拉康的所指 220～221
索绪尔 159

T

他处 289、292
他人
　海德格尔的他人 255
　萨特的他人 257
他性 249、250
他者 123、267
　列维纳斯的他者 259
　大他者 192、248～266、279
　　绝对大他者 249
　　魔鬼大他者 250、282
　小他者 123、278
　　小他者Ⅰ 136
　　小他者Ⅱ 146
　他者欲望的欲望 310
　奴性他者 112、252、265
　同质性 326

W

瓦隆 7、121
妄想狂 29、98
伪我 129
伪先行性 23、126、197
我在我不思之处 217、243
无意识 172
　弗洛伊德的无意识 49、53～56
　拉康的无意识 21、286
　无意识是他者的话语 283～287

X

西西弗斯 16、335
想象 126
　想象域 123、130、135、140
象征 195、199
　象征域 187
　象征主义 174
下意识 54
心理自动 3
心像 311
形式主义 166
形象 124、149
性本能 46
新人本主义 16、254
现实原则 71
需要 300
询唤 209

Y

压抑 57
雅各布森 167～168
要求 301
赝主体 185
言语
　拉康的言语 218
　索绪尔的言语 160
伊波利特 6
移置 64
意识 48、52

意象 124、131、150
异化 138、237、252
异化的异化 34、199、205
前异化事件 203
异质性 328
隐喻 233
语言 160
语言是对存在的杀戮 182、195
语言学结构主义 31
欲望
黑格尔的欲望 108、117
拉康的欲望 305、314～317
欲望他者的欲望 311
原发性过程 56
愿望
弗洛伊德的愿望 62

Z

真理 29、338
真实 336～340、342
症候
弗洛伊德的症候 59
拉康的症候 357
症象 361
证伪主义存在论 20
主奴辩证法 31、111～113、147
主体 219、296、298
主体的熵学 219
赝主体 296
主体之死 201
主体际 220、255、276
主体间辩证法 293～294
主我与他我 173、255
转喻 232
自动写作 95
自动重复 186
自居 75
自恋 78
自欺 20、121
自我 70、128
伪自我 297
自我惩罚 5
自我理想 73～74、200
自我意识 108

后 记

这本书，完全不是计划之中的事情。

近几年来，我的主要研究方向已经逐渐转向当代国外后马克思思潮领域，根据研究小组内部的分工，拉康式的后马克思学者齐泽克被留给我“对付”。而我倒好，齐泽克尚没有“整”出来，却是无心插柳地将他的理论老祖宗拉康之思先作了一个专题性清理。之所以在解读齐泽克的过程中，越来越觉得拉康是个太值得关注的人物，主要是因为自己在研究里发现，一直以来，国内学界在对拉康哲学思想的深入研究方面几乎是空白。但是，拉康在当代西方思想舞台上又实在是个关键性角色，一个我们无法回避，也跳不过去的人物。并且，拉康的东西若不真实地在场，齐泽克必定无法露面。说老实话，写这本分外的书还是不太有底气，手毕竟长了些：我懂什么精神分析学啊！这一年多的时间里，真被这个魔鬼般的思想大师折磨得苦不堪言。

其实，很多年前就与这个魔鬼般的拉康“会过面”，应该是在阅读其他介绍法国结构主义或当代西方文化思潮的众多文献时，读到他的东西。依稀记得当时的第一感觉是有点意思，但总不得要领，加上自己的专业局限，也就没有对拉康太上心。大约是在三年前，我第一次正面遭遇拉康。其时自己正在重新解读阿尔都塞，而后者在上个世纪60年代后期直接受到拉康的影响，这才不得不硬着头皮啃了一点拉康的东西，后来在关于阿尔都塞的那本书中就有关拉康伪主体观的内容写一个小目，算是那次解读的成果。那一回的粗浅研究完全是工具性的，主要是为了说清楚阿尔都塞“意识形态与意识形态的国家机器”的特定理论背景。不过，在这一轮的正面遭遇中，我再一次清晰感受到拉康那种晦涩理论的高难度。倘若依我的本意，我还是想绕开拉康。然而，不久之后我便意识到拉康注定是我下一步研究绕不过去的坎，这个懒毕竟还是偷

不得的，因为下一步我要正面遭遇的，是那个当今西方激进学界中炙手可热的理论名角——齐泽克，而后者是一个十足的拉康式的后马克思哲学家。[1] 2003 年夏天，我动笔写作齐泽克，起初我打算以一个导论性东西的形式来处理作为齐泽克逻辑前提的拉康，但是越往下做，越发现拉康读不透，齐泽克就无法深入。于是，计划中那篇小小的导论，就成了面前这本小书。真不晓得是为什么，我周详地计划好的研究中，总是会出现一些谋划之外的异轨。用拉康的话来说，这倒是一种真实。

下决心认真来写这本书还有一个很重要的原因，那也是多年来我内心中始终怀着的隐痛。在自己已经走过的这近五十年的生活经历里，我看见过太多的人疯了。第一个是我从小一起长大的哥儿们。他的家世应该是相当令人羡慕的，出身书香门第，父母都是知识分子，他自己也天资过人，应该算是我们当年那伙成天在河边、林子里和球场上疯疯傻傻狂奔乱耍的小子们中最聪慧的一个。他自小熟读中外典籍，从莎士比亚到孔孟老墨的诸多文本，了熟于胸。这家伙还写得一手好书法，记忆里他临摹过传统书学中几乎所有的大家，融会贯通，笔力深厚，尤以黄米见长。我入伍前，他专为我父亲书写了两幅大开条幅，后来竟被误识为是哪个老先生的佳作，好一阵悬在我家厅堂正墙上。1978 年，他晚我一年进了南京大学哲学系。上大学以后他还是非常用功，我们时常在一起讨论黑格尔的《精神现象学》和列宁的《哲学笔记》。可是，就在临毕业的前的几个月，他突然被抓进了看守所。据说是因为晚上在公共汽车上尾随一位中年妇女。几天后，我去脑科医院看他，在一群形态怪异的疯子当中，我认出了他。一见到我，他就使劲说："没事，没事。"看着他眉间被打伤的大口子，我第一次从内心里感觉到那种苦涩的隐痛。后来我听说，那一夜他一直跟到人家家中，还动手打了人，被当作流氓扭送到

---

① 在网上查齐泽克，发现他总是被锚定在拉康主义的圈层之中。不少关于拉康的网站中，常常第一是拉康，第二就是齐泽克。

派出所。在警局里，他也先动手打了人，我注意到的眉间的伤就是那时被派出所看守用枪托打的。当他被制服后，竟然还在向警察大讲黑格尔。就是在那时，人们才发现他已经疯了。我这才突然记起，在他出事之前的几天，他曾对我说："不得了了，我现在额前总有一片金光，笔停不来，思想像泉水般地涌出。"我当时并没有在意，因为他平时狂惯了。记忆里，当时他最后一句话是："我将是第三个里程碑，黑格尔、马克思，然后是我！"从此，他的一生就被**大写的他者**彻底毁了。

之后的这二十多年，我一直在当老师，遇到过很多出问题的学生，不算前面所说过的王二，还有好几位学生都患上了不同程度的精神病症。最令人痛惜的是，出问题的这些人，偏偏都是一些天资最好的学生。我真的十分希望能有更多的人，从心理和精神健康上关心他们——这些本来风华正茂应该有美好前程的孩子们。

在我教学的过程中，其实还遇到过不少症状虽没有那么严重，但多多少少存在这样或那样心理和精神问题的学生。实际上，面对今天中国这种极端高压式的考试制度以及激烈的生存竞争和压力，从大学生到各个年龄的中、小学生，不同程度的心理卫生问题已经越来越普遍。最近几年以来，我越发感觉到，心理卫生和精神健康方面的问题已经日益严重地影响着我们的大、中、小学教育质量，并且严重影响了孩子们原本应该十分快乐的人生。这也是我多年来一直非常关心心理学和精神分析学研究的重要原因。

到了我这个年纪，人生已过大半，过去几十年的经历是那么真切地让人感受到：人的一生，要安然轻松地度过，其实真是很不容易。降临人世的那一刻，我们分别出生在不同的地域、不同家庭里，最初的心理人格和生活方式并不是我们自己选定的。一个每天打麻将喝酒说粗话的城市贫民生活环境与一个知识分子家庭或偏远山区的农家生活，必定塑造出完全不同的心理人格和文化品质。这个最初的基础可能锚定一个

人一生无法挣脱的存在。然后，学习什么样的专业、从事何种职业、过哪类生活，人的真实存在、心理人格和思想观念真的是非常的不同。不管我们是否称之为“他者”，这种决定性的东西注定将无意识地伴随我们始终。更重要的是，我们今天经历着一个正在发生根本性转变的社会，价值的颠覆和人与人关系坐标的剧烈翻转必然导致传统观念的粉碎性裂变，这也定将导致人们的心理和价值观念的激烈变换。诸如此类，林林总总的问题已经越来越严重地成为社会的危机和隐患。葛兰西曾经说过，伴随一个社会转型时期而出现的，往往是一个病态的社会。对此，我们其实已经有切身的体会。也因此，对心理健康的关注已经是一切有责任感的学者乃至整个学界义不容辞的使命。

这么多年来，我是真的越来越深切地体会到，人不能对自己太不认真，我们不能不学会反省自己，常识中已经习以为常的东西应该得到彻底的心理学和批判性的透视。倘若我们还想健康地活下去，就真的必须认识自己，认识自己的处境，认识自己已经走过的和即将要走的艰难的路。

我期冀自己这本并不专业的小书能够对一些人有所帮助。这也是我心中的一份真实。

本书的写作和出版得到了教育部优秀青年教师奖励计划项目资助，我感谢各位评委和专家。最后，还要特别感谢商务印书馆的钱厚生先生和王希勇先生，没有他们的支持和辛勤的工作，本书不可能这样高品质、快速地问世。另外，南京大学的方向红博士在本书的外文资料方面，蔡云老师在文字方面都做了大量工作，在此一并表示深深的谢意。

张一兵

2004 年 8 月 1 日四稿于武昌何家垅

2005 年 4 月 25 日再改于北京京西宾馆