

重逢真實界：以拉岡式精神分析探究主體性

林耀盛* 龔卓軍**

摘要

本文由「意識並不是普遍的」宣稱開始反思，經由哲學和精神分析學的交織介面，重新付度無意識主體性的意涵及其臨床實踐。在論述策略上，主要從拉岡的主體性理論與其倫理學之間的關係，以精神分析學反覆探索的場所、時間、機遇、創傷四個現象層面，探究無意識主體的浮現，由此來看待一門可能的「精神分析倫理學」，回答所謂「意識主體死亡」之外的另一種主體性理論路徑，並以此新型態的主體性來回應意識主體的危機。本文認為，無意識主體的真实、機遇與重逢，無非就是一種聆聽欲望，依著無意識主體運動方式存活的欲望倫理的進化開展歷程。如此，對於創傷經驗的處理方式，也生成另一種可能性。

關鍵字：場所、時間、機遇、創傷、倫理

* 國立東華大學諮商與臨床心理學系教授。
E-mail: yslin@mail.ndhu.edu.tw。

** 國立台南藝術大學藝術創作理論博士班副教授兼所長。
E-mail: jjgong@gmail.com。

本論文部分資料，獲得國科會研究計畫NSC99-2410-H-259-019-MY2經費補助，特此致謝。



Returning to the Real: To Explore the Subjectivity of the Unconscious from the Lacanian Psychoanalysis

Lin, Yaw-Sheng^{*} Gong, Jow-Jiun^{**}

Abstract

To reflect the claim ‘the conscious is not the universal’, the paper is aimed to reconstruct the unconscious subjectivity from the theoretical psychology, and to put the related concepts into clinical practice. Borrowed from the four phenomenological concepts, namely, lieu, temporality, tuché and trauma, we propose the new ethics of the psychoanalysis as the route to the reemergence of the unconscious subject to reply with the enlightenment thought crisis what so called the conscious subject is dead. This article is concluded the unconscious subjectivity is reconstructed based on the ethics of desires, the process is nothing but listening to the desire by repetition without the betrayal of the semantics of the desire from the unconscious.

Keywords: *Lieu, Temporality, Tuché, Trauma, Ethical*

^{*} Professor, Department of Counseling and Clinical Psychology, National Dong Hwa University

^{**} Associate Professor and Chairman, Doctoral Program in Art Creation and Theory, Tainan National University of the Arts



壹、主體性問題的哲學翻轉：從意識主體到無意識（欲望）主體

理論心理學（theoretical psychology）是一門同時追求哲學和科學雙重目的之特定領域，經常藉助於批判式社會文化理論，反思心理學認識論的根本預設，進而經由相關理論的整合、耙梳和吸納，將理論概念轉化為心理學的實踐（psychological practice）（Sullivan, 2008）。基於此，主體作為心理學探究的對象，似乎是一個「不證自明」的議題。但從理論心理學的角度發問：何謂「主體」發展的理論？卻又難以建構出一個「理所當然」的答案。從理論心理學的範疇，本文將經由哲學和精神分析的交織介面，重新反思主體理論的意涵及其臨床實踐。

我們從拉岡（Jacques Lacan）在第二講座第十八章〈欲望、生與死〉討論人類主體形成時，指出弗洛伊德（Sigmund Freud）的精神分析經驗最精要之處在於提醒我們：「意識並不是普遍的」（Lacan, 1978: 308）這句話開始反思。就此而言，整個現代世界的經驗，不外就是從過度沉溺在意識的執著中逐漸甦醒的經驗。我們若要跳脫意識哲學的束縛，開始面對人類的存在，其關鍵在於面對人類的欲望結構本身，因為從欲望結構才能夠解釋人類的誕生。拉岡於此處所指人類，並不是毫無個別面貌的群眾，而是會說話的人。而人類的話語引入了某種足以和真實界（le réel）相提並論的欲望之物。

拉岡在1954年到1955年講授的第二講座中，提出這樣一種從欲望結構對於人類主體性重新加以闡釋的角度（Lacan, 1978）。在三十年之後，漸漸對歐美臨床心理學界產生了重大的影響，尤其對於抱有哲學傾向的心理學家來說，這種「後結構主義式」的主體性模



式，一方面，對於以自我心理學為代表的臨床理論與實踐加以批判，其批判的共同點是拒絕啟蒙運動、自由主義、人文主義者所提出來的「意識主體性」模式，以及意識主體所預設的存有學上的價值基礎主義（fundamentalism）和理性普遍主義（universalism），同時也拒絕這種以意識哲學為核心的價值基礎主義與理性普遍主義作蘊含的意義、真理、道德與倫理的相關主張。換言之，如康德（Immanuel Kant）和福柯（Michel Foucault）都曾對「啟蒙」表示深度的省思。康德說：「啟蒙就是人從自身那咎由自取的未成年狀態中走出來。未成年是指一旦脫離他人的指教就無法使用自己的理智的狀況。咎由自取是指發生這種狀況的原因不在於缺乏理智，而在於缺乏動用自己理智的決斷和勇氣。拿出勇氣來，去開啟你自己的理智吧！這就是啟蒙的格言。」福柯則深切指出「啟蒙時代至今和我們尚有一絲牽絆的線索，並非我們對啟蒙運動教條主旨的堅定信實，而是一種態度的永恆再復甦——那就是對我們置身的歷史年代，保持永恆地批判的一種哲學時代精神」（Foucault, 1977）。所以，沿著康德到福柯的啟蒙提問，我們得以反思啟蒙的必然限制，進而顯示意識主體的消亡，正提供我們反思另一種無意識主體的可能，這也是本文討論的基礎。

另一方面，在當代心理學理論與實踐中，也因為這種意識哲學的預設，形成了典型的兩極化爭論，這種兩極化惡鬥主要顯現在倫理的論題上。來自於「基礎主義」（如共產主義者的倫理學）與「普遍主義」（如John Rawls倫理學）對於他們眼中的「後結構主義」最普遍的批評，即認為既然「後結構主義」強調敘說遊戲的多元，強調我們不應該把我們自己的遊戲規則架構在他人的遊戲規則上，則「後結構主義」所蘊含的倫理學主張就僅僅是一種倫理相對主義（relativism）。然而，把這樣的論戰簡化為這種兩極化區分：



普遍主義VS.相對主義，實際上只是把倫理問題的討論變成貌似嚴肅的文字遊戲（Barnard, 2002: 160-161），或者是不自覺陷入道德施虐與受虐狂式的相互攻訐遊戲中。在這種兩極對立之外，拉岡試圖把倫理問題拉回到當下的精神分析實踐行動中，他在第七講座中說：「我們在穿透了經過遮蔽的事實、甚至是託辭而衍生出來的心理學之中所發現的深度不滿，包括我們透過精神分析學所建立的心理學，我們努力把焦點集中在我們自己行動的問題上，而這正是所有倫理反省的本質與真正基礎」（Lacan, 1986: 27）。

當精神分析家拉岡透過重新閱讀弗洛伊德而主張「意識並不是普遍的」之時，拉岡的精神分析學說究竟在何種程度上，可以提出有別於啟蒙運動、自由主義、人文主義傳統所建構出來的意識主體性模式？如果人類的存在必須從他的欲望結構來加以界定和理解，則相較於拉岡的當代同儕強調主體的終極死亡，例如福柯強調意識主體的死亡與消失、德希達（Jacques Derrida）強調主體的解構，拉岡的精神分析理論究竟在什麼意義上，可以說還保留了主體的某些部分，可以說他闡述著另外一種主體性的理論呢？換言之，從倫理學的角度來說，拉岡的精神分析學說是否還保留了某一特定角度的主體性理論，從而亦足以支持他建立一種非基礎主義、非觀念論的倫理學呢？

我們認為，這個新型態主體與伴隨的倫理學考量，或許可以透過精神分析與傳統心理學看待「欲望」時所採取的大相逕庭的角度，摸索一條「另類主體」的釐清線索。拉岡在第十一講座《精神分析的四個基本概念》的第三章〈論確定性的主體〉中提醒我們：「如果在傳統心理學的領域當中，強調的重點是在人類欲望無可控制以及無法限定的特性上，有某些神聖的前行者已經把他們的足跡留在這個領域，而精神分析的經驗讓我們能夠宣稱的毋寧是欲望的



有限作用 (la fonction limitée du désir)。欲望，超過人類可能性所有範圍的任何其他節點，它會在某些地方遭遇其限制」(Lacan, 1973: 32)。就此而言，主體不再是個無限通透的理性主體，而是在意識層面無法完全自知的有限主體——受限於其會自行遭遇其限制的欲望之作用。

本篇論文的主軸，就是要從拉岡的主體性理論與其倫理學之間的關係，特別是從「無意識」(unconscious)主體的場所、時間結構，進一步指出其浮現的因緣 (causalité)、機遇 (tuché) 與創傷 (trauma) 的根本性，由此來看待一門可能的「精神分析的倫理學」，回答所謂的「意識主體死亡」之外的另一種主體性理論路徑，並以此新型態的主體性來回應啟蒙運動思維的危機。以下，本文以精神分析學反覆探索的場所、時間、機遇、創傷四個現象層面，重探無意識主體的浮現，進而提出所謂的「精神分析的倫理學」之主體理論進展。

貳、無意識主體開裂之場所：一種非空間

Samuels (1993) 指出，為了能夠充分描述弗洛伊德的某些主要觀念，拉岡回歸到哲學的場域。這樣的後果就是引入了許多哲學家到精神分析的場域，也把許多精神分析師引入到哲學的場域。從哲學的角度來說也就是：存在的領域、現象的領域，結構的領域。Samuels (1993) 認為有三個層面的哲學思維，影響精神分析，即存在主義、現象學與結構主義。第一層面的「存在主義」指的是個別孤立的主體的肉身存在，這個主體在與任何他者沒有關連、沒有語言、沒有溝通能力的狀況下，誕生世界來。就這個存在經驗的層次說來說，我們可以說主體是由真實感受與知覺的非符號化世界所



主導。因此，孤單存活在真實界（the real）的主體，是完全的與社會關係的象徵秩序分離開來。

真實界的這種原初狀態，純粹的存在可以被第二層面的「現象學」上的意識所取代，在這種意識當中感覺的純粹經驗被統一的自我與個體的意向性所接替。拉岡把它稱之為想像界統一體的形成，因為其被建立在整體化身體圖式的根本幻象上。拉岡認為主體只有透過一種反射的自戀形像的觀念再現，才能夠對此得到一個概念。而這個形象本身會把自我的知覺領域的組織化成為一個有限與統整化的意識領域。

精神分析哲學的第三層面是「結構主義」，其經驗的向度就是社會關係和語言的結構層次。在這個層次，主體不再是真實界的「在己存有」，也不是想像界的「為己存有」，而是象徵界的「為他者的存有」。主體必須犧牲自己的感官需求，犧牲其自我中心要求，以面對社會歷史環境的法則與價值。

就此而言，拉岡的主體理論似乎呈現在主體與他者的關係當中，若說此種關係可以視之為一種場所，則如此一種場所會以一種前存有學（*pré-ontologique*）的方式、一種深淵裂縫、一種未被實現（*non-réalisé*）、錯身而過、一種有待重逢的樣態而存在著。換言之，這個無意識運作的場所會以一種難以意識到的倫理力量如鬼魅般招引著主體在重複（*répétition*）當中不斷地往下跳，拉岡甚至以中陰狀態（*limbes*）來形容這種吸引主體與他者面對面遭逢的關係場所（Lacan, 1973: 32）。

這樣一個詭異的場所，或「非場所」（*non-lieu*），讓拉岡曾經這樣評論弗洛伊德的伊瑪之夢案例（*Dream of Irma's Injection*）研究：「會導引出這個可怕的令人焦慮的形象（*image*）出現，導引出這一顆真實的魅杜莎（*Medusa*）的頭，導引出確切來說是無以



名之、喉頭的深處、情結、難以定位的形式，同時也讓它變現出最原初的客體，所有生命在當中蘊生出來的陰性器官深淵（abîme），開口的無底洞（le gouffre de la bouche），所有的事物被它所吞噬，它同時也是死亡的形象，讓所有的事物走向終結……所以就這一個帶來焦慮的形象的降臨，我們可以稱之為真實界的開顯，但是這真實界乃是完全無法通透的，這真實界欠缺任何可能的中介，這個終極的真實、最根本的客體，已經不再只是一個客體，而是在面對這個某物的時候，所有的語言都停下來，所有的範疇都遭受挫敗，它是出類拔萃的焦慮客體」（Lacan, 1978: 226-227）。

這個沒有中介、無法穿越、語言停頓、範疇挫敗、讓主體焦慮不已的真實界，以深淵的開裂狀態，指向了一種並不需要觀念論、理性主義存有學或者是程序倫理學的另一種倫理學。在這種倫理學當中，他者並不會被自我再度消融到任何同一的體系裡面，亦即，這種由無意識主體的狀態所打開的裂縫，有可能讓我們思考一個具有超越性但卻並不是超越到彼岸理想的世界、也無法被歸約到自我的領域或存有學結構的秩序當中。然而，就如同弗洛伊德在朵拉案例（Dora）與伊瑪案例中所遭遇的窘迫不安，又如同弗洛伊德在夢的解析中討論到「父親，難道您沒有看到我正在燃燒嗎？」這個例子當中作夢的父親所潛存的、隱而不現的愧疚感，開展了一個詭異的場所、令人不安的真實，這個場域所顯現的狀態裡，沒有一定的形器存在形式，而是以一種詭異的匱乏感、以一種不在場來顯現其倫理力量的在場，在父親的夢場所之中，兒子的形象乘著一種無法現身在父親意識裡的暗地匱乏愧疚感，以一種令人焦慮的形象浮現，「他正在真實界中燃燒，在隔壁房間」（Lacan, 1973: 35）。在這個意義之下，「無意識的狀態，如同我已經說明的，在形器存在的層次上是如此的脆弱，這種狀態具有倫理性」（Lacan,



1973: 34)。在本文稍後，我們會把這種倫理性放在「精神分析的倫理學」脈絡加以闡釋。

透過以上的無意識主體空間分析，接下來要進一步從精神分析的時間性角度來看無意識主體的浮現時態。在物理時間與現象學的內在時間意識流之外，我們可以從什麼意義下的時間性來看待無意識主體的浮現呢？如果在這篇文章當中，有一個更根本的問題在支持我們回答上述問題，則這個更根本的問題對拉岡來說無異於就是要回答：「作為主體意味著什麼？」這一個根本的問題。易言之，對拉岡來說，具有一種特定的時空結構，在這種時空結構當中，主體透過在非場所中的因緣而生、主體透過無意識時間中的機遇而得以用殘存的狀態顯現，而這些因緣、這些機遇，都在創傷所造成的時間裂縫中被生產出來。

參、無意識主體的浮現時刻：三重時間性

接續上述的無意識主體空間狀態，我們要進一步探索欲望所運作的特有時間狀態。誠如弗洛伊德給伊瑪注射的夢所示，這種時間狀態運作在欲望的特有場所與方位之中，「雖然欲望只是攜帶著它從過去所獲得的一個形象，朝向一個短促而有限的未來，弗洛伊德認為欲望依然是牢不可破的（*indestructible*）。我們注意到所謂的牢不可破這一個語辭，在它所有肯定的語氣當中，包含著最難以一致化的真實性（*réalité*）。如果牢不可破的欲望逃脫在時間之外，它在事物的秩序當中又屬於什麼樣的領域呢？那麼什麼又是所謂的物（*chose*）呢——如果並不是在時空當中持存、在同一狀態、在某一段時間當中持存的東西？這樣一個場所，是否恰好有別於綿延的時間、事物的實體，而屬於另外一種模態的時間——邏輯



的時間 (un temps logique) ? 你們都知道我已經在我的一篇論文中觸及了這個主題」 (Lacan, 1973: 33)。以下，本文將進入引文裡所提到的拉岡討論合乎無意識主體之邏輯時間的文章〈邏輯之時間與預感確定性的斷言〉 (Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée)，他在這篇文章當中陳述了合乎無意識主體的三種邏輯時間狀態：(1) 注視的瞬間 (instant du regard)；(2) 理解的時間 (temps pour comprendre)；(3) 下結論的時刻 (moment de conclure) (Lacan, 1966: 204)。

第一個時間環節，我們可以用來強調純粹知覺的存在經驗學說來加以說明，不論是沙特 (Jean Paul Sartre) 對於主體和他者的「注視」的強調，或者是梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 對於身體主體知覺作用的強調，基本上，都凸顯了無意識主體的第一個邏輯時段，亦即，這個時候的無意識主體，是處在一種「注視的瞬間」的停頓時間狀態裡，這種時間狀態同時也是屬於真實界的时间狀態；第二個時間階段發展了對於反省意識的現象學關係，胡塞爾 (E. Husserl) 在討論內在時間意識的過程中，自我與他人、能意與所意、關係與範疇如何形構出來，可以作為無意識主體在這個邏輯時段作具有的時間經驗狀態的基本描述，也就是說，在反省意識內在時間流的意向性運作基本結構當中，這是無意識主體在進行理解、猜測、懷疑的主客對立思考，同時也是無意識主體猶豫、懸擱的時刻，他在想像界的時段裡進行推測；第三個邏輯時段決定了行動的象徵秩序法則，這時候的無意識主體透過某種順服既存象徵秩序或創造某種嶄新象徵秩序的行動，凸顯他自身對他自身關係處境的指涉。當然，驅動這種指涉的意義與必要性經常是來自無意識主體所猜不透的他者，這是一種屬於象徵界的行動決斷時刻。

拉岡透過釐清這當中的一個邏輯謎題來開始他的文本，也就是



所謂的囚犯兩難，這個謎題在第二講座第二十二章〈話語在哪裡？語言在哪裡？〉也曾詳細討論過（Lacan, 1978: 394-402）：一位典獄長選了三個囚犯，向他們宣布他要釋放掉其中一位。同時他向他們宣布：為了要決定誰要被釋放，他設置了一個測驗。他用五只顏色不一樣的碟子：三個白色的、兩個黑的碟子，在不讓囚犯們知道顏色的狀況下，在每個人的背上各綁上一只碟子，這只碟子在他們的視野之外，他們沒有任何直接注視到自己背上的碟子的機會，這裡也沒有任何的鏡子。每個人必須自己花時間去考量他們自己究竟背著什麼顏色的碟子，但是彼此不可以溝通觀察的結果。無論如何，每個人必須自己抑制這種想與別人溝通的念頭，因為，只要哪一個人能夠推論先出他自己背上的碟子的顏色，就能夠得到釋放。但是，他的結論必須要經過邏輯推論而來，而不僅僅只是一種可能性比較高的理由。同時拉岡也開宗明義的告訴讀者，在典獄長的安排下，這三位囚犯每個人背上都被掛上白碟子，而根本沒有用到黑色的碟子（Lacan, 1966: 197-198）。

我們可以先把黑色的碟子翻譯成1號，把白色的碟子翻譯成0號，然後把碟子之間三種可能性的組合把它翻譯成：110，100，000。拉岡認為，在凝視的瞬間，每一個無意識主體都會跟自己先說：「如果有兩個黑色的碟子在我面前，我們就知道自己的碟子是白色的」（Lacan, 1966: 205）。然而，這第一個可能性110被推翻了，因為每一個人都會看到自己之外有兩個白色的碟子。因此在第一個邏輯的環節，只有兩種可能的結果留下來100和000。就此而言，真實界的原初時間並不會對自己帶來任何的知識，但反過來說，他對自己的知識是建立在對某些可能性的排除之上。進一步說，在這樣的純粹的知覺時間裡面，沒有任何無意識的主體知道他們自己是誰，或者他者是否知道他們是誰-他們的碟子是「黑」的



還是「白」的。

在第二層次的理解的時間當中，每一個無意識主體會認為，「如果我是黑色的，那麼兩個背後掛白色碟子的人，遲早會瞭解他們掛的是白色」（Lacan, 1966: 205）。這個第二層次的無意識主體，被鎖定在一種反思的二元關係中，因為無意識主體在這種狀態當中必須要想像其他的主體正在思考些什麼。他可能會想，「另外兩位掛著白色的碟子的人，如果他們看到的是一黑一白，這個時候他們必然會進行瞭解與推算。因此，每一個掛著白色的碟子的人，都會發現解決他自己問題的關鍵在於他的對手們的惰性。換句話說，如果他推算自己也是黑的，必然有一人看到另兩人是黑的而立刻離開，如今既然沒有人立刻離開，代表他們眼中的我是白的」（Lacan, 1966: 205）。對於這個第二時段的邏輯時間，拉岡強調的是不只是在自我與他的另外一個自我之間的意識反思關係，也在於每一個無意識主體的猶豫，這指向了一種懷疑的主體要素。換句話說，無意識主體在這個時候是以「意識自我」的樣態出現，它必然在想像或推測其他自我的相關意涵之時，也把他的「自我」設定在某種確切的意涵之下。就此而言，無意識主體就是在這個時間環節透過他的欲望變現為各種確定的「自我」狀態。當然，由於他的欲望又來自與其他自我的相互設定，所以這個時段的自我乃是不確定的，他的確定性只可能來自於相互性。

在第三個邏輯時間中，每一個無意識主體會把他的欲望推展到一種建立意義秩序的狀態，譬如他可能會下結論：「我要趕快宣布我自己是白色的，以免這兩個白色的人——我認為其實就是如此——他們會先於我認出他們自己就是白色的」（Lacan, 1966: 206）。這一個下結論的時刻，代表了一種無意識主體對於他自己的存在或行動的意涵所下的斷言判斷。這是因為無意識主體最終將



瞭解到其他人並不知道他們自己是什麼——因為不會有人看到兩個黑碟出現、從而推論出自己是白色的，而無意識主體認同了他者的這種無法自知的狀態，也宣布自己就是白色的。在這裡，無意識主體把他的欲望升高到透過行動來創造和指涉一種意義象徵結構，把他的欲望投入到存在的裂縫當中來進行自我設定或自我創造的工作，換言之，在這種行動當中，無意識主體的欲望以較為結構性的方式來顯現。

雖然拉岡把無意識主體的時間結構分為三個層面，但並不代表這是一種無意識主體在其中平衡循環的發展三部曲，反過來說，正因為無意識主體經常在他所處的特異開裂空間當中逃逸得無影無蹤，我們才需要運用這樣一種時間結構來加以圈圍和捕捉。從精神分析臨床的角度來說，這種時間結構最難掌握之處，莫過於無意識主體現身之處其實是在凝視的瞬間、理解的時間之外，無意識主體經常會感受到他還沒有得到最後的結論，因此，這種時間結構作為一種裂縫和脈搏般的隱現節奏，形成了欲望的「重複」運動：「在這裡我們再度發現了這一個裂縫的節奏更為明顯的結構，我在上次已經提到過它的功能。這一種在兩點之間所發生的顯現與消失，這一種邏輯時間的發動與結束——也就是從凝視的瞬間、直觀本身裡面的某些事物總是會滑開、失落更是不在話下，接下來是難以理解的時間、也就是對於無意識的掌握還並沒有得到結論，這永遠牽涉到一種誘人的復原動作。所以從形器的層面來說，無意識就是那逃跑之物（l'évasif）——但我們已經開始把它圈限在一個結構當中，一個時間的結構，這個時間的結構，我們可以說到目前為止，不曾被明白的勾勒出來」（Lacan, 1973: 33）。從這種時間結構角度來看精神分析的實踐，或許我們可以開始逐步瞭解，為什麼精神分析還要談論主體地位的問題。



由此，如果精神分析的工作就是要幫助無意識主體找出、決定其回應這種已經發生的事情的行動法則，則精神分析的工作就是一種倫理的工作。這種倫理的工作，牽涉到無意識主體在不同邏輯時間當中的變化與重複樣態。在凝視的瞬間裡，拉岡把非人格的真實界主體放進來；在理解的時間，主體被帶領到相互性與鏡像反思反射的想像界關係中；到了下結論的時刻，我們發現一種主體性以及象徵性的宣告，人格的「我」。這個運動追索了從非象徵化的非人格的主體到人格的象徵界的我之間的邏輯演進。在凝視的原初瞬間，非人格的主體等同於弗洛伊德所謂的id，或者我們可以把它翻譯為它。在拉岡的圖示L上面，這個主體或是本我（id）被置放在主體（S）的位子上，代表了無意識與嬰兒性慾的存在主體的位置。

在拉岡討論邏輯時間的文本當中，與真實界的倫理最相關的主體位置就是這個存在主體。首先，這個存在主體可以用來對比在自我與其想像界的他人之間的相互二元關係。「前者是非人格的主體，它的表達是用某人或是大家都知道，他所假設的是一種認知主體的普遍形式：它可以很輕易的成為神、桌子、或者是洗澡盆。然而，所謂的尚未界定的相互主體表現在兩個背著白色的碟子的人，他們必須要彼此承認，同時把他人這樣的形式本身引介進來，也就是說，作為純粹的相互性，成為所謂的某人，就是讓人只能夠在他人那邊認出他自己。」（Lacan, 1966: 207-208）。當主體處在第一個邏輯時間的層次上，主體只是一個在其自身之物，但是真實界會對其發生效應。真實界本身抗拒主體對它的意義所做的任何詮釋，所有的意義都是無意識主體讀出來的，它可能偶爾會打斷我們，讓我們不得不花費力氣來詮釋與適應所遭遇的麻煩，但是我們所做的詮釋實在非常有限，就此而言，真實界具有一種頑強抵抗的物質



性。真實界對於無意識主體造成焦慮、困擾不安，它讓無意識主體充滿了無法融貫和虛偽欺瞞，它無法預測、無法化約，常常出人意料使人措手不及，就像在黑夜的草原上奔跑突然掉進坑洞一樣。真實界是一種失落、錯過，任何草擬方案的意義指涉不到的地方，它是殘餘。如同Žižek指出的，藉由「環繞自我」好像是自己的太陽，這種自主性主體遇見內部某種「多餘自己」的東西，在核心處出現一種奇異的身體。就因為「只有環繞在自我」，主體環繞著某種「多餘自我本身」東西，拉岡指出享樂的創傷核心，就是用德文原慾物（das Ding）此字來說明。也許主體就是這種內部循環的名稱，因為要與這原慾物保持距離，而這原慾物又太熱，以致於無法靠得太近。就因為這個原慾物，主體在這象徵符號的空間世界裡就拒絕普遍性，無法被化約到一個固定的位置——甚至如果這是一個空的位置（蔡淑惠譯，1991/2008）。

反過來說，真實界是我們在詮釋它、卻又在意義指涉之中錯失了它的時候必然的組成要素，同時也外於對象所做的任何心理指涉，但是它卻固定伴隨而無法理解。透過想像界的自我認同作用以及象徵界所共謀的無意識法則，真實界進入了本我形構的條件之中，它不僅僅是突發事件的物質集合，也是心靈領域必然具有的蹊蹺部分，因為無法掌握，它變成了一個基本的創傷。真實界圍繞著所有的事物，它是全部，在所有範疇控制的邊緣和交界處竊竊私語。

換言之，到了第二個層次的邏輯時間：理解時間，就產生了在自我與其對象之間的二元鏡象反射關係。拉岡進一步說，在這個時間裡面主體尚未被界定，因為他們透過在別人身上所反射回來的東西而得到了對於自己的概念。在臨床的時刻，第二階段的邏輯時間最好的代表就是自戀的主體，它經常需要他人的回饋與證明。對於



這些主體來說，所有的價值都要從外在的客體或是人格來得到發現和建立。然而在這個邏輯遊戲當中，對於其他的主體來說，每一個主體都是一面鏡子，因此，彼此之間在這種自戀關係中帶來的是無限系列的反射，而沒有任何可以加以界定或停止的點。每一個主體都看到他人是白色的碟子，但是仍然不知道他自己是什麼顏色。結果就是，如果自戀的主體只能夠在他者反射與反思當中找到價值，那麼他就沒有辦法在他自身當中找到真實的價值。他的自我一無所是，除了在別人那裡找到的東西之外，什麼都不是。如同嚴澤勝（2007）指出，在拉岡的理論中，「我」的功能之出現，並不是父母任何介入的結果。自我的誕生通過照鏡子而發生於鏡中。在拉岡看來，鏡子是自我的母親，但母親並不在鏡中。他認為，「我」的原初形式即自我的形成「發生於我在與他者認同的辯證法中被對象化之前，也發生於普遍性的語言賦予我主體的功能之前」（嚴澤勝，2007）。亦即，就像嬰兒出生得太早而在生理解剖上還不成熟一樣，自我也形成得太早，遠在它發展出任何與他人打交道的經驗和掌握語言的能力之前。自我只是主體承接了他的鏡像，而產生的結果（嚴澤勝，2007）。

然而，一旦語言上的主體或是我（je）開始介入，這個在自我與其鏡像反射的他人之間的想像界的二元關係就會崩潰、分裂。「在下結論斷言的這個我的主體，和他與他人孤立開來，也就是從相互性的關係當中孤立開來，透過一個邏輯上的衝擊跳躍，讓我們回想一下，就像是心理上的我從一種未定的鏡像過渡狀態浮現出來，他透過一種覺醒的嫉妒的傾向的幫助而出現，這樣的我透過一種與他人競爭的主體化作用而界定它自己」（Lacan, 1966: 208）。在凝視的瞬間中的非人格的主體S，作為一種沒有特定的屬性而純粹存有而存在著，然而在理解的時刻當中的相互的主體a（自我）---a'（他



人），陷落在一種自我反射與懷疑的鏡像遊戲當中。因此，對於主體為了要能夠超越他對他自己的屬性的無知狀態以及隨之而來的懷疑，他必須要透過在語言和法則層次上的他者A的關係當中所肯定確認的我，來預先參與他的確定性。這樣一個我，是一個純粹的語言創造者，主體使用這些語言以便再現他自身。由此，拉岡提到：「我已經不斷的強調過……無意識的……脈搏作用，它需要消失，這似乎在某種意義上是它內在固有的特質，某些時候，在這個裂縫當中所顯現的所有事物似乎都是注定好，透過一種先發制人，它注定要再度關閉他自身……消失不見、消逝隱藏。同時，我也曾經說過這樣的希望，透過這種作用或許可以更新那種有力而決定性的結晶作用……我們可以稱之為主體的推測科學」（Lacan, 1973: 44）。無意識的主體，就此而言必須被理解為一種推測結果，無意識主體的顯現全然被其重複性的消失所制約。換言之，無意識透過一種脈搏的時間結構來顯現其特色，具有一種重複性的打開與關閉的動作，我們也可以透過一種認識的方式來指出無意識主體的特色，使其不再從自我詮釋的知識中滑出和逃逸。在這個基礎之上，我們可以進一步的討論對於精神分析臨床倫理上更具有決定性的「機遇」時間。

這涉及到主體經常要面對倫理困境，精神分析企圖讓我們知道如何去回應發生在我們身上的、與周遭的事情，也就是如何去回應不斷與我們錯身而過的真實界，最簡單的理由就是，在無意識主體所存在的重複時間結構中，勢必經常讓主體隱隱約約地感受到不斷與真實界錯身而過的遺憾。換言之，倫理問題早就發生在我們身上與我們的周遭，而創傷只是一個特別的斷裂點和機遇，讓無意識主體不得不在裂縫中懸擱其原本不斷重複的欲望結構，重新追尋主體的因緣性和意義秩序。於是，機遇的指涉，成為理解無意識主體的



另一個重要臨床現象。

肆、無意識主體與精神分析臨床上的重要時刻：機遇

我們探討無意識主體的場所、時間結構後，將進一步指出其浮現的機遇（*tuché*）與創傷（*trauma*），以回答所謂的「意識主體死亡」之外的另一種主體性理論路徑。機遇（*tuché*）這個字眼，是拉岡從亞里斯多德（*Aristote*）那邊借用來的，亞里斯多德在研究原因的時候使用了這個字。拉岡將之翻譯為「與真實界的遭逢」（*the encounter with real*）。真實界超越了自動機制、回返、回復、符號的堅持，在自動機制當中我們看到我們自己的享樂原則所宰制。真實界就是永遠存在於自動機制背後的东西，很明顯的是透過弗洛伊德的研究，這才是他關心的真正目標（*Lacan, 1981: 53-54*）。拉岡認為機遇可以用被用來理解主體在遭逢他者的時候那種無根基的根源，這樣一種與他者性的遭逢是無法被預測或是顯題化的。更進一步的說，拉岡採用了機遇作為主體的緣起原因，強調了雖然在哲學的理想把自我視為當下現存以及自我充足，但是與偶然的機遇命運在我們生命當中決定性的時刻所扮演的支配角色比起來，兩者之間在理性邏輯上是無法相容，因為我們的生命總是在重大的機遇之後，形成了迥然不同的自我意識、自我秩序與自動機制。然而就無意識主體的邏輯時間來說，我們可以說，機遇是自動機制緣起的原因，但由於機遇本身是來自於真實界的多重決定所生，所以自動機制的緣起與幻滅無法透過自我意識來決定，而必須透過真實界透過機遇的重大效應——創傷來加以改變。拉岡把機遇與他的真實界理念連結在一起，他同時也把這個理念連結到完全不同於意義、知識和象徵秩序的另一種存在。



拉岡接著嘗試區分重複與傳會（transference）的關係。他提到：「所以在這裡我們不能把重複與其他問題混為一談，說它是符號的回返、複製、某種表現出來的記憶所造成的行動調節。重複的真正本質，在精神分析當中永遠蓋上一層面紗，因為在精神分析師的概念化作用當中，把重複視為是和傳會同一回事。現在我們真的要在其中作出區分。在傳會當中可以發現到它與真實界的關係被弗洛伊德表達出來，是在他宣布在肖像模擬像、在不在場之中，並沒有什麼可以掌握的；然而，傳會所給予我們的難道不是作為一種肖像模擬像、作為一種與不在場的關係嗎？我們可以成功的把真實性的這一種曖昧模糊的面紗加以解開，真實性之所以會與傳會混為一談，只有在重複當中的真實界功能作用的基礎上才會發生。」（Lacan, 1981: 54）。透過本文在前面對於無意識主體時間性的三種向度與機遇的說明，我們再度看到了真實界作為自我意識所意識不到的源頭的另外一種意涵，換句話說，透過創傷經驗，機遇在無意識主體的欲望結構上打開了另外一種時間模式：重複。

拉岡在這裡顯示了創傷與不斷重複回返到真實界的關係。他更清楚說出：「在精神分析經驗的源頭之處，難道不夠明顯的是真實界應該已經透過某種不可同化的形式來呈現其自身了——也就是創傷的形式，而由其來決定了所有接下來的狀態，並且在創傷之上明顯的賦予一種意外的／偶緣性源頭嗎？正在我們走到了核心之處，可以讓我們瞭解在享樂原則與現實原則對立之中所引入的衝突概念所具有的激進特質——這也就是為什麼我們無法認為現實原則就其優勢而言，已經掌握了最後的關鍵」（Lacan, 1981: 55）。

真實界不是現實原則的運作，而是一種反覆的遭逢。Lacan（1981: 55）指出：「事實上，創傷被認為必然是由主體化的自我平衡所造成的，這種自我平衡引導出了有享樂原則所界定的整個功



能作用。於是我們的經驗向我們呈現為一個問題，這個問題得自於這樣的事實，在初級過程的核心之處，我們看到了創傷的堅持停駐，使得我們覺察到創傷的存在。事實上，創傷的重複出現經常是顯而易見的。主體欲望的承載者——作夢，夢如何能夠創造出讓創傷重複的一再浮現，如果這一再浮現的東西並不是創傷真正的臉龐，至少也是仍然躲在幕後的創傷向我們播演的螢幕吧？讓我們提出結論，真實的系統，不論它發展到什麼程度，它還是會留下一個根本的部分，這個根本的部分是隸屬於真實界的一個囚犯，它落入了享樂原則的圈套當中」（Lacan, 1981: 55）。

拉岡指出的是，欲望超過人類可能性所有範圍的任何其他節點，享樂則限制了人類可能性的範圍。欲望遭遇到它的範圍界限、它的限制關係、它的限度，而它就是在與這種限度的關係當中得以維持它本身的狀態，與享樂原則所設定的門檻交錯而過。所以，欲望和真實界產生關連。Lacan（1981: 55-56）隨後又提到：「面對這樣一種要求呼應著我所謂的在真實界當中的遭逢物所具有的激進論點，這使得我們能夠把真實性認定為一種配墊、底下的襯墊，這帶有法語當中出色的曖昧模糊性，這種襯墊是似乎是被翻譯為以同樣的一個字眼：痛苦、擱置、包裹。真實性（現實）是一種中止，等待被注意（Reality is in abeyance there, awaiting attention）。而強制，規限，弗洛伊德透過回返重複來加以界定，強制宰制了這個原初過程的種種轉向與轉換。這個原初過程，也就是我過去幾次演講當中透過無意識的形式來向各位試圖界定的東西，它必須再一次的在它的斷裂經驗當中被掌握到，在知覺與意識之間、在那一種非時間性的軌跡上被掌握到，我會說，這樣一種過程驅使著我們要去設立弗洛伊德稱之為另一種方位、另一種空間、另一個場景的觀念，這個觀念是來自於費希納，也就是在知覺與意識之間。」這段話勾



勒出拉岡與弗洛伊德對創痛反覆受苦／擱置及無意識作夢／夢醒學說的歧異點。以下段落，本文會就這個議題，進一步說明。

事實上，在這裡，拉岡把他的「真實界」概念和運勢／機遇（也可說是一種無序的機緣發生，隨機的、無法計算的、全然異質性的，無法被顯題化或不可預測的遭遇）相提並論，對所謂的意義（meaning）、知識（knowledge）和象徵界（the symbolic order）而言，真實界是一個他者。對拉岡而言，真實界即「不可能者」，不可能被想像、不可能抵達、也無法經由語言而象徵化（the real is the 'impossible', that which is impossible to imagine, to achieve or attain, or to render significant via language）。因為真實界缺乏任何可能的調停／仲裁者（mediation），所以「真實界就是與其面對時，使所有語言停止，所有類別失效的事物」（the real is 'something' faced with which all words cease and all categories fail.）。當我們經由運勢／機遇而意圖和真實界遭逢，卻又經常錯身而過或誤失於它（missed with the real），因為在遭逢的關鍵點，自我的完全能力根本無法同化這種陌生的他異性經驗，因此產生了實在界核心（kernel of the real）的雙重性，一方面重新建構主體自身，一方面也使得主體和自我及他人的關係，變為可疑的問題。於是，可以這麼說，拉岡認為因為這種無法預期的、無法同化的認同與經驗的崩解，使得和真實界遭逢卻抵達不了卻總是錯過的狀態，形成了創傷（以上參考自Barnard, 2002）。

Barnard（2002）嘗試把拉岡的創傷與真實界的關係，引入他人的概念，進而顯露拉岡倫理學的底蘊，所以，我們將會轉向拉岡對精神分析倫理學的闡說。Barnard（2002）認為，他人的存在時一種（無法整除納編）剩餘物（surplus），它不能化約成為我的世界的一部分。他者不能被捕捉，因此是無法理解的（The Other



cannot be captured or grasped and is therefore incomprehensible)。但這個無法理解的他者存在，召喚了一種等待被理解的真實，也就是「真實性（現實）是一種中止，等待被注意」（Lacan, 1981: 56）。然而，主體一旦面臨和真實界（the real）遭逢的關鍵點（radical point），總是和真實界錯身而過，因此真實的意義保持著被懸置（suspense）起來，主體總是承受著該注意卻忽略之苦（suffering for lack of attention）。真實即受苦，在主體和實在界擦身而過的關鍵點，違反、打破了自我既有的功能和意識，在這個關鍵點上，生產了詭譎的真實（uncanny reality），等待被注意理解，但卻不能被同化進入意識（assimilated into consciousness）。由此，主體被他者所宣稱、建構，但他者卻無法理解，因此主體在和實在界相逢的關鍵點，其實是匯聚著受苦性（souffrance/suffering）（參考自Barnard, 2002）。

所以，自我與他者遭逢的脫序性創傷，切斷了意識置身所在的基地，形構了創傷情感效應，所謂的倫理也在這個創傷性遭逢所顯示，在此狀態下，創傷的倫理，拒絕同化成為意識，也拒絕任何形式的象徵化或編碼化（any form of symbolization or codification）。所以，拉岡認為和真實界錯身而過的創傷性經驗，如果不是深刻影響我們生命的事件總是發生的太早，就是我們對其影響效應的瞭解，總是來得太遲。我們是被這些事件所圈定或選擇（we are chosen or elected by such events）。是故，Barnard（2002）提到，真理必須總是在創傷的事實之後才能被瞭解，也因此和我們對他人的責任有所關連，但我們從未踐行責任。歷經創傷因此承受「存活」的必要律令，以超越創傷既定話語的方式說話（to speak beyond trauma），以便能夠說出那些我們尚未知道的意義（to tell what it means not to know）。更進一步說，紀傑克（Žižek）認為關



於真理，經由創傷的真實界的最終目標不在於「不可說」（unspeakable），而是使得所有清晰的象徵性真理永遠失效（articulate symbolic truth forever failed），就像是喉嚨哽刺的說話者，變得再也不可能說出話來（參考自Barnard, 2002）。不是不可說，是根本說不出，這才是精神分析所重逢的真理。

Belau同樣地指出，創傷也許屬於真實界的登錄，它是在象徵界運作。象徵界就是創傷性重複顯現自身的場域。因為創傷的重複性意涵結構，創傷經驗裡的失落是一種不可能，而不是被禁制。因為在創傷經驗裡，沒有什麼真實之物失落，失落的根源從來沒有真正的位址。創傷，無疑地，必然被一種不可能的意義所包覆，在這不可能的意義下，我們也無法擴充我們的理解能力或者發展詮釋能力。因此，我們唯有承認創傷是和固有的能指（signifier）的匱乏有所鉤連。是故，以對象指認創傷，往往是一種錯位（dislocation）（以上引自Toremans, 2003）。創傷是在一種關係網絡裡，無法對象化。因此，Barnard（2002）指出，法國哲學家列維納斯（Emmanuel Levinas）和拉岡認為如果要回答類似下面的問題：「作為主體意味著什麼？」、「社會性的基礎是什麼？」或「對別人和對我們自己負責意味著什麼？」就必須關連到和創傷有關的問題，也就是他者對我們而言，如何顯現為主體。在主體性的一般概念當中，拉岡提供了對與主體的原因和時間的一種嶄新的勾勒，更廣泛來說，這是一種對與倫理關係結構的嶄新原因和時間說明（Barnard, 2002）。

以下，我們將從創傷能指的層面，進一步說明。



伍、無意識主體的倫理處境：創傷能指的不完全性

若說一部精神分析史，無非就是創傷史，並不為過。若按照拉岡的看法，我們唯有承認創傷是和固有地能指的匱乏有所關連，並回應這缺口／匱乏的間接經驗，始終難以理解，因而形成創傷反覆回歸的一種呼喚動態，則創傷無疑地，是涉及自我與他人關係的倫理學。如同Barnard（2002）指出，拉岡或列維納斯對主體位置的質疑，都是和責任的倫理問題有關連，也就是當我們面對發生在我們面前的事件時，我們怎麼知道如何去反應？換言之，在任何德行、義務、良知懿行或行動規則定格化等概念形構之前，倫理的運作形態會是如何樣貌？

創傷的經驗是根基於一種不可能性的反覆，它是超越能指意義，無法抹除地與真實界相勾連。拉岡認為能指的不完全性，來自於其本身是從虛無中所創造（as creatio ex nihilo）（Lacan, 1992: 115-127）。換言之，不完全性標誌了能指，能指是超越能指意義。能指的不完全性經由主體的兩種方式而登錄，首先，能指切割了主體留下一個落溝或欠缺，因而分離了主體。而後，主體也登錄了這個能指的不完全性，使得主體承受著想要回復、滿全這個創傷失落的分離之苦，所以人類的誕生可說是一種欲望的主體。能指一方面經由對主體的雕塑標記了主體的蒙初切割，一方面也標記著主體意欲遮蔽這個切割所開啟的空洞、傷口的失敗。這是一場又一場主體的失落追尋，但從拉岡來說，這樣的反覆性的遭逢，是一種不可能性的經驗。所以，精神分析不是經由詮釋的功夫去發現真理以解決迷思，反倒是一種開啟主體創傷失落原初場景的行動。

由此，我們耳熟能詳的伊底帕斯（Oedipus）神話的蒙初地景，拉岡提出新看法。Lacan（1992）在「精神分析倫理學」中指



出，認為伊底帕斯並未遭受戀母情結之苦，相反地，他超越了良善懿行範圍的效用，進入追求自己欲望的領域。伊底帕斯推向象徵界的極限，而與真實界遭逢。然而，這樣的機遇／運勢遭逢，卻又是與真實界的真理擦身而過，前文提到和真實界的機遇卻又誤失，也是創傷之核的形式。拉岡在「精神分析的四個概念」指出：

「事實上，所有被重複的事情永遠會以好像是已然發生的狀況來發生，發生（occurs）這種說法已經告訴了我們許多它與機遇／運勢的關係。……機遇／運勢作為所遭逢的真實界所具有的功能作用——這種遭逢很可能被錯失掉，而且在本質上它可能就是一種被誤失掉的遭逢——在精神分析歷史當中首度呈現其自身，是透過一種它本身就足以引起我們注意的形式：也就是創傷」（Lacan, 1981: 54-55）。

其實，拉岡指出伊底帕斯作為一種被能指切割的主體，想要避免欠缺的行徑卻又開啟失落的事實，他錯失了避免驚懼行動的機遇，解出了史芬克斯（Sphinx）的謎底，於是引入了創傷，這樣的反覆性悲劇，在本質上是不能被紀念的，卻又是不斷與真實界錯肩而過。於是，透過不斷地重複又難以紀念、卻標誌著這個創傷經驗，我們體驗了創傷；如果沒有重複，就無法辨識創傷。但因為創傷能指的不完全性，失落本身就是事實，主體終究無能辨識創傷，伊底帕斯只能不斷重複這個誤失遭遇的不可能的儀典。但這個不可能不是某物無法被汲取，而是汲取某物必然意味著失去它，注定的失落。

Lacan（1981: 59）說：「只有透過儀式，一種永無止盡的行動，能夠紀念這個不是那麼值得記憶的遭逢。」伊底帕斯對不可能事件的辨認，揭露了誤失遭逢的結構，也就是拉岡所說的悲劇分析經驗，換言之，精神分析發現其真理的路徑，在於辨認主體的創傷



的真實界 (traumatic real)。Lacan (1992: 243) 在講座第七講早已指出，「悲劇是我們在分析經驗裡的最前鋒 (tragedy is the forefront of our experiences as analysts)。」

由此，精神分析不是一種解釋或一種頓悟，而是一種行動。任何企圖想要詮釋、再現或瞭解創傷，將會反覆性地遭受挫敗的重創，因為創傷只有在在一種不可能的遭逢裡踐行。創傷總是溢出於象徵式的經濟，這並不意味著創傷存在於象徵界之外，或者超越象徵界，而是溢出的可能性，正是象徵界的一部分，真實界就在於象徵界失敗的節點上。創傷是真實界的一種效果，真實界只能在象徵界以負顯的方式登錄。創傷也許屬於真實界的登錄，它在象徵界運作。象徵界是創傷反覆性操演自身的場所。進言之，真實界正是主體所無汲取的，是他（她）的過去所阻離 (foreclosure) 的部分。但真實界的力量並未隨著阻離而消褪，真實界的力量顯現在無意識想回返到真實界的欲望。作為一種無意識欲望，想要回返到真實界的欲望，是一種象徵界在真實界的阻離 (foreclosure) 效果。但在真實界的阻離是一種真實界的反溯性的建構，因為真實界從不存在，直到它在象徵界所溢出的地方被建構著。我們的回返到真實界的無意識欲望，因而是一種象徵界符徵指鍊的效果。

因為反覆性的結構使然，所以，再重複一遍，創傷經驗裡的失落狀況是一種不可能，而不是被禁止。在創傷的經驗裡，沒有真實之物的失落，原初的失落從來沒有真正的場所，創傷必然是被一種不可能的意義 (impossible meaning) 所包覆，我們也難發展出任何詮釋的能力掌握創傷。所以，創傷與生俱來和一種能指的不完全性相關連。

Caruth (1996) 認為，從閱讀弗洛伊德等人的作品顯示，創傷概念對我們的面質不只是一種簡單病理學，同時也是關於心理和真



實的關係的一種根本性的謎面。Caruth (1996) 指出創傷事件的反覆性行動，始終維持著不被意識所汲取但卻反覆性地插入眼簾或腦海，由此顯示一種和事件更寬廣的關係 (a larger relation to the event)，超越事件僅僅是被看到或被知道，因而纏繞著創傷的凌遲性 (belatedness) 和難解性 (incomprehensibility)，如此形構著反覆目睹或見證的核心。這般見解在夢境的意義裡，就益形清晰了。

以下，我們將再度闡述「父親，難道您沒看到我正在燃燒嗎？」這一則夢境。拉岡在討論關於這一則夢境之前，Lacan (1981: 56) 先從自己的一場經驗談起。

「不久之前，在我醒過來之前我被一陣急促的敲門聲所叫醒。隨著這一陣急促的敲門聲，我在當時做了一個夢，這一個夢向我呈現了某些不同於這一陣敲門聲的事情。當我醒過來，在我重新形構關於這一陣敲門聲的整個再現表象——這樣的知覺——我才覺察到我所做的夢。我知道我在哪裡，我在什麼時候上床睡覺，以及我為什麼跑去睡覺。當陣陣敲門聲發生的時候，並不是在我的知覺當中，而是在我的意識當中，這是因為我的意識圍繞著這一種再現／表徵而重構其自身，我知道我已經醒過來，我是被敲門聲叫醒的」 (Lacan, 1981: 56)。

Lacan (1981) 重讀了弗洛伊德在《夢的解析》第七章，一則有關「父親，難道您沒看到我正在燃燒嗎？」的夢境。Lacan (1981) 指出，這一個夢具有它自己獨立的範疇——這個夢浮現在最令人痛苦的神祕當中，一個父親與他近在咫尺的兒子的屍體的關連，他已經死去的兒子。當他睡著的時候，這個父親看到他兒子的形象在他面前爬起來，告訴他，「父親，難道您沒看到我正在燃燒嗎？」事實上，這個兒子的確正在燃燒，就在隔壁的房間。弗洛伊德的解釋是夢境是為了讓父親睡著，以期待兒子可以活得更久的願



望的達成；但拉岡認為夢境是為了喚起父親，喚起作為父親主體的認同，是和兒子死亡、自己存活有關。Caruth (1996) 指出，從拉岡的解法，這個夢境告訴我們一個父親的悲悼，正是心理與真實的關係：夢境作為一種延宕，揭顯著一種在死亡的真實 (the reality of a death) 和除了在夢境虛構裡無法被克服的欲望之間，難以根絕的鴻溝 (ineradicable gap)。

Caruth (1996) 進而闡明，夢中見到孩子死後又被火燒的創傷目視的震撼，揭露著人類主體性的核心不只是認識論上的，更是一種和真實界的倫理關係。換言之，心理和真實的關係不只是一種簡單看待事情的看法，或者去認識實徵事件的本質，不是那種有關真實裡可知和不可知的成分，而是故事本身的一種迫切的責任，也就是與真實界的倫理上的關係 (an ethical relation to the real)，一種不受壓抑的順著欲望行動的展示 (Caruth, 1996; Lacan, 1992)。當意識到這種不可能性的責任，也啟動著和他人的關係，尤其是面對他人死亡的關係。作為一種喚醒，和真實界的倫理關係，正是人類意識核心對這個不可能的要求的啟示 (the revelation of this impossible demand) (Caruth, 1996)。

所以，不只是保存小孩存活的願望促使父親睡覺，更是意識上想睡的願望，即使是以火燒的事實為代價，促使夢境的產生。但夢境的產生是為了喚醒，於是Caruth (1996) 認為拉岡的問題是「父親是如何，以及為何被喚醒？」Caruth (1996) 認為拉岡在這個夢境分析裡，顯示著一種弔詭的企圖，從夢中被喚醒，想要去回應一種呼喚，卻又只能在夢境裡才能聽到的話語和呼喚。火燒的夢境不是一種直接的表徵 (direct representation)，而是一種重複 (repetition)，揭顯著父親和孩子的鍵結如何形成，以及他對孩子話語的回應，無非都是和孩子死亡、自己存活的誤失有關連。喚醒



自身顯示著一種創傷的現場，面對他人死亡的必要性和回應的不可能性的創傷。所以，夢境所喚醒的創傷，不只是和小孩死亡的擦身而過的遭逢（the missed encounter with the child's death），也是這個擦身而過的誤失本身，構成了父親的存活（missing also constitutes the very survival of the father）的真實，而這樣的存活正是由回應的不可能性結構所決定的一種存在模態（a mode of existence determined by the impossible structure of the response）（Caruth, 1996）。

Caruth（1996）進而認為這種喚醒，就像是演說的展演，傳承著關於孩子的他人性，一種存活父親和死去孩子的他人性的遭逢。由此，這樣的喚醒就不是有關一個父親獨自的一種相同的失敗或失敗的單純反覆故事，而是一種新行動，這精確地反覆出一種遠離與差異：遠離父親面對燒著小孩的託付，以及他醒後的差異，在燃燒語境之內與之外間難以忍受的差異。喚醒作為一種行動，就不只是一種理解，而是一種傳承（transmission），喚醒行動的展演，包含著自身的差異，也就是拉岡所謂的「重複要求某些新意」。這樣新意的執行，事實上是這些夢中話語再也不能被死去的小孩掌握或持具，永遠太晚而無法說出；也無法被聽到話語的父親所掌握或持具，自我是在睡夢中。所以，不是父親或小孩持具話語，而是這些話語是一種傳承的行動，這不是喚醒自我，而是將這種喚醒傳遞給他者（passes the awakening on to others）。這樣的傳承是從總是目睹地太晚到一種啟發式的睜開眼睛，喚醒存活者對其他人的責任，進而喚醒纏繞在人世間未知的未來的人際關係鍵結。

Caruth（1996）轉化拉岡的創傷敘說指出，創傷並非可以在個人過往，以一種簡單的暴力或原初事件予以定位，而是一種無法同化的屬性形塑著創傷——一開始無法精確瞭解的方式，在事後又像



幽靈般返回到存活者身上。所以創傷的真理，因著它的延宕顯現和凌遲效應，不能僅僅只與已知的相連結，同時也和在我們的行動和語言中，仍然未知（what remains unknown）的相互連結。所以真理的行動，在創傷的未知裡，在不可能的原初統合裡，也在欲望倫理的行止裡。

Caruth認為創傷總是和他人的創傷有關，這不是意味著我的傷口代替妳的傷口，或者妳代替我受苦，而是個體無法脫離置身脈絡而得以自身界定他或她的存在，創傷是銘刻在歷史概念裡的不可共量性（incommensurable）事件。但Caruth（1996）說，「我們」並不代表任何存在的社群（‘we’）does not stand for any existing community），因為「我們」不能分享「我們的」死亡，也不是說，死亡不是我們所共通面對的。創傷裡的死亡，是一種未言宣的「中介」（unclaimed between）。它比一多，也比一少。比我多，比我們少（More than ‘me’ and less than ‘we’.）。因此，留下的難題是，「創傷究竟是意味著一種和死亡的遭逢，還是一種苦難後續存的不斷經驗」（Is the trauma the encounter with death, or the ongoing experience of having survived it?）。Ramadanovic（2001）認為，創傷的流離失所（diaspora）性質，呈現了一種待思，卻未思的處境或空間（a situation or space which is not yet and which still waits to be thought），這也是精神分析的真實與重逢的機遇所在。

事實上，Lacan（1981: 29-30）告訴我們，無意識的鴻溝也許可以說是「前一存有論上的」，也就是「真正屬於無意識的，不是存有，也不是非存有，而是一種未（無法）瞭解的。」正是因為真實界和象徵界間鴻溝，使得無意識得以執行其力量，主體的欠缺及其自身不完整性的無意識情感。主體因而是欲望的主體，追求一種不存在的完整性。也可以說，主體的行動宛如其正在追尋一種原初



的統合狀態，但這樣的統合從來不曾存在過。

陸、傳統倫理學之外：精神分析的倫理學

本文從場所、時間、機緣和創傷四個重要現象，探討無意識主體的建構，進而顯露心理學主體理論的發展，在「意識主體」的非普遍原則下，重新探訪無意識主體在心理學理論發展過程的必要性和正當性。回到精神分析過程來看，Lacan (1981: 267) 認為，在分析終結的時刻，應知主體 (the subject supposed to know) 的設局應該被液化，甚至可以被設想為蒸發了。如此，主體開始瞭解其主體性和大對體的關係，因而肯認自我性的虛妄。所以，精神分析的解放在於瞭解無意識反覆性的做工，進而使主體接受其裂解性 (split)，來自無意識內部的裂解、意識和無意識衝動的裂解、象徵界和想像界的裂解、象徵界和真實界的裂解，而聽命於大對體的場域裡。所以精神分析的倫理學不是康德式的普遍道德律令，也不是亞里斯多德式的良善追求，更不是邊沁式的最大效用主義，而是一種不背叛無意識欲望的倫理學。Lacan (1992: 230) 說：「分析要求一種對良善理念追尋的棄絕，所以主體努力奮鬥以期和某種良善理念徹底的棄絕是必要的。」所以，精神分析倫理學轉向欲望，也就是轉向無意識，以發現存在的衝突。但轉向無意識倫理學，無可避免地需將注意力放在真實界，才能更清楚看到無意識衝突，因為拉岡認為，「道德行動實際上，是接枝於真實界 (Moral action is, in effect, grafted on to the real)」 (Lacan, 1992: 21)。我們總是無意識的追尋良善，是因為我們錯誤地將良善登錄在真實界，拉岡將之成為「物」。我們錯誤地以為只要追求良善理念就是找到物，找到欲望的失落物，這是傳統倫理學的盲點。拉岡認為真實界從來不



會被抵達，它是一種無意識的幻見（fantasy），真實界不是一種理念（ideal），而是一種不可能（impossible）。所以，分析的目標不是去消除無意識的欲望，也不是促使無意識順服於社會秩序，以期獲得幸福。拉岡認為，「分析的真正終結，應該是去面質承受著人類處境真實性的案主」（Lacan, 1992: 303）。

Lacan（1992: 315-316）提到：「現在我們分析師可以承認一個被欲望所盤據的場所。我們的經驗給出了一個翻轉，那是位在一種不可共量性尺度、一種無限尺度的中心，名之曰欲望。」由此，如果倫理學是關於「應該」的世界，那對拉岡而言，這個應該就是我們欲望的運動，因為我們的欲望是以一種應該的方式呈現。欲望驅動著我們，但我們是否依著倫理學上的方式來行動，拉岡認為，並非以是否遵循內化的道德律法和範疇律令來決定，而是我們是否依著我們的欲望行動。所以，精神分析倫理學是一種無意識實在和我們欲望真實的揭露。拉岡要問的是，「案主的症狀和防衛機轉是如何地與介乎自身欲望與良善理念間的一種特定的無意識衝突有所連結？」所以，精神分析倫理學關心的焦點不在於我們如何判斷發生的事情，而在於「現在發生了什麼？」拉岡在第七講的最後一句話是「重要的事，不是一開始去知道一個人是否良善或惡劣；重要的事，是一旦這本書被吃掉之後，將會發生什麼事？」（Lacan, 1992: 325）。「將會發生什麼事」成為心理療癒的方向，在於解除壓抑的負擔，當見識到自己是欲望主體，可以幫助我們寬解壓抑的受苦。

Lacan（1997: 275）在討論精神分析的治療方向及其力量的原則時提到，要求是分析中，正好被懸置起來的內容，因為分析者不能滿足於病患的任何要求。Lacan（1977: 229-230）以打橋牌的隱喻指出，分析者取得在橋牌中稱為「明家」（dummy）的協助，因



而引出了作為被分析者同伴的第四位玩家，分析者則要用他的策略來努力使人猜出這個同伴的活動。無論分析者是在病患的「左邊」或「右側」，他是處於在第四位玩家（或者說是明家）之前或之後的位置出牌。但是可以確定的是分析者的情感在這場遊戲中只能有一個位置，那就是明家的位置；如果明家變得主動了，遊戲會繼續進行，但沒人知道誰在引導。Lacan所提到的第四位玩家，可以說就是本文所討論的「無意識主體」的位置。因此，分析過程成了四人遊戲，分析者、被分析者、大他者和潛意識主體。Lacan（1977: 253）進一步提到，分析者是一個人們可以對他講話，並且可以自由地對他講話的人，這就是分析者之為分析者的用途。

Lacan早已提醒，分析師不要有「做好事」的願望，不要有「治癒」被分析者的願望，不要有讓被分析者認同自己的願望，Lacan稱之為「治療的非欲望」。精神分析的目標不是治癒主體，而是使其自由地說出欲望的真理，因此，任何分析，即使過早中止，只要它達到了目的，仍然是不失為完滿成功（馬元龍，2006）。進言之，馬元龍（2006）認為，分析者的欲望絕不能是要被分析者認同自己，否則精神分析就侷限於想像的領域。精神分析治療雖然不能治癒主體，但它可以為我們揭示真理。真理始終是關於欲望的真理，精神分析的目標就是要引導被分析者說出這真理；在某種呈現出的充實狀態（performed state of fullness）中，真理並不等待分析者將它揭示給分析者；恰好相反，在治療本身的辯證運動中，它被逐漸構建起來（Evans, 1996；馬元龍，2006。）所以，這是一種揭示無意識主體的精神分析倫理學的展示，也是使主體面對場所、時間、機遇、創傷和自身狀真理的無止盡的過程。

事實上，拉岡有名的語陣公式宣稱，其基本要素可以陳述為四個位置和其中填充的四個項目，如圖1所示。



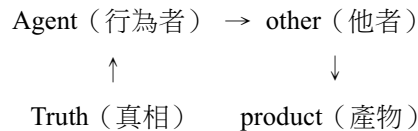


圖1 基本語陣公式宣稱

由圖1，根據紀傑克的解釋（參見涂險峰，2008：128），「行為者」是指言說者，亦即話語的發出者；「他者」指話語的聽受者；「產物」即話語的效果；而處於「真相」位置的則是話語背後的真正驅力，它不為言說者所充分意識，也無法完全用語言表達。若以四個項目填入其中，S1是第一能指或稱為主導的表記，或者主人—能指，例如代詞我；S2代表其餘諸多能指，即能指鍊或能指網，有很多網絡，包括知識系統、大學老師的知識，能指有很多資源，所以S2也是一種權力的資源；\$是分裂的主體，每個人都要尋求主體，但是這個主體都是殘缺的，不管怎麼樣，都希望能夠縫合，縫合某種傷口、或是生命經驗的斷裂，或是某種經驗上的阻絕；a是欲望的動因，是處於能指之外的所有客體。於是，依照此四要項填入，精神分析師的語陣公式宣稱，如圖2所示。

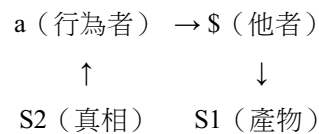


圖2 分析師中的語陣公式宣稱

由圖2可知，精神分析過程中，精神分析師將其自身變成空白，這個空白成為被分析者（\$）的欲望的動因（a），激發主體



(分析師)直接面對其欲望的真相。當然處在行為者下面的橫桿之下的「真相」位置的知識(S2)，指的是被設定為精神分析師的知識。與此同時，在這裡獲得的知識，不會只是具有科學充足性的中性的「客觀」知識，而是在分析師主體位置的真相之中關於另一主體(被分析者)的知識。正是在這層意義上，分析師話語所「製造」出來的，是主人一能指(S1)，是病人知識的「突然轉向」，是那種將病人擁有的知識置於真相層面的過剩因素：在主人一能指被製造出來之後，即使在知識層面沒有任何改變，與以前「相同」的知識，也會開始以不同的方式發揮功能。主人一能指是無意識的徵象(聖多姆)(Sinthome)，是快感的密碼，是主體不知不覺臣服的對象(參見涂險峰，2008：137)。

本文認為，精神分析倫理工作所處理的精神病主體的真實界創傷，其特異性就是拉岡的「聖多姆」，其意也可稱為「總諧症狀」。總諧症狀指涉的是一種超越了分析的意指表述，是暗爽的核心，完全不受象徵界的勢力影響。總諧症狀根本不需要任何分析式的「解消」(dissolution)，藉著提供一種獨一無二的暗爽組構作用，它反而「讓吾人得以存活」的依據(林耀盛、龔卓軍，2009)。「聖多姆」必然是處於意義之外，無法被象徵界所擄獲，它透過各種誘發性形成某種病徵，也是一種透過病句、幻覺，或精神疾病的特徵呈現的特異性，在世俗性的診療過程，反而遮掩這神聖的空白維度。

林耀盛(2008)亦指出，在這個精神分析過程下，拉岡會用這樣的定位，一個心理治療者的位子，我們就知道在精神分析的過程中，精神分析師將其自身變成空白，這個空白成為被分析者欲望的動因，激發主體(分析師)直接面對其欲望的真相。也就是說，處在行為者下面的真相，所指的就是精神分析師所理解的知識，可是



在這裡獲得的知識，就不會是科學的客觀知識，而是在分析師主體位子，有被分析者的知識。我們在治療現場經常呼籲同理個案，深入理解個案的日常生活性，但是要切近日常生活體驗的話，我們不可迴避的是，我們理解知識真相S2，其實有很多只是我們所設定客觀的知識在支撐著我們，心理分析師、或是廣義的心理治療者的背後，可能有很多分析師或治療者本身的欲望，本身面對個案的情緒被挑動的部分，不會太快地被納進來做討論，所以這個知識的本質就會產生更根本的問題，無怪乎，後期拉岡不再將精神分析師視為A，而是a，顯示代表象徵性秩序在確保主體的象徵性身份的無能為力。如此所顯露的精神分析的倫理工作，值得我們深思。

本文認為，傳統的哲學倫理學脈絡，大部分是對於最高善（亞里斯多德）、義務的形式（康德），或者對於共同的善與最高效益的程序（邊沁）進行相關的沉思。這些沉思或者是傾向於某種形式的哲學觀念論，或是傾向提出某種理想規範的系統，結果就造成哲學上關於正義與道德的傳統理論；要不然就是提出一種規範倫理存有學。雖然這些理論對於人類互為主體性、社會性所可能面對的理想與現實有非常不同的構想，但大部分的傳統作法都假定了倫理主體必須要首先接受德行、義務和效益的意識規定，就此而言，倫理主體必須要從一個透過意識的自由選擇和超越的位置來作出倫理回應。但是從拉岡的角度來看倫理的問題，我們似乎可以從無意識主體的位置在看到某種「倫理學」，它先於任何意識層面關於德行、義務、普遍善的理念陳述，在這些陳述之前，倫理就已經發生了。易言之，如果這當中有一種新的倫理學，則這種倫理學是在任何行為法則被設定出來之前就已經發生了。若精神分析的工作就是要幫助無意識主體尋找、決定其回應這種已經發生的事情的行動法則，則精神分析的工作就是一種倫理的工作。



綜合而言，精神分析倫理學使我們注意到象徵界和真實界之間的落溝，並迫使我們獲致三種基本認識：首先，使我們瞭解我們一直以回返到真實界的無意識欲望而行動。其次，使我們見識到我們無意識地瞭解真實界不只是一種原初的統合，也是一種理想。第三，使我們意識地瞭解任何回返到真實界，都是一種不可能。所以，我們所謂的依著無意識的欲望行動，就是不受壓抑的行動，也是一種本真（authenticity）的行動。由此，本文指出心理學歷史上，必須重新重視無意識主體理論發展的基本要義。

柒、代結語：不斷自我質疑的（新）心理學

嚴澤勝（2007）提到，拉岡對弗洛伊德的「回歸」，正是福柯〈作者是什麼〉一文中，所論述的那種「回歸」：回歸之說指一種有其自身特性的運動，它說明話語實踐創始的特徵——它永遠是對文本本身的一種回歸，尤其是對原始的、未加渲染的文本的回歸，它特別注意那些在文本的空隙，它的空白和虛無中所表述的東西（嚴澤勝，2007：19-20）。所以，本文對於精神分析文本的回歸多重閱讀，重要的是指出拉岡的無意識主體，不是任何意義上的心理實體，而只能把它看做是某個以未來為取向的持續意向（無意識的）過程中的一系列張力、轉移或充滿對立的激變來把握（嚴澤勝，2007）。

彭仁郁（2009）認為，當主流精神醫學，因藥物、科學儀器的發明、更新，更加堅定其實證科學主義信仰，而演變為一種以人道主義之名、實則進行「去主體化」的臨床實踐，堅持主體獨特性（去中心、異質）的精神分析成為阻擋此勢力的另一種知識論與方法論的主要選擇。進言之，如果西方文明化的驕傲成果就在於達到



理性目標，以為凡事都是可以思考的狀態（*thinkable*），那創傷謎面的存在作為一種無以思索的（*unthinkable*）幽靈，正沾染了文明社會的理性思維假象。林耀盛（2009）指出，如果只是將創傷反應「正典化」（*canonized*），以「後創傷壓力徵候群」（PTSD）掌握理解之，固然可以抵達關於創傷的表層瞭解，卻也遮蔽了創傷的動力情感，阻絕了對創傷的深層探究。Ehrenreich（2003）更認為，PTSD 是把不同受創個體的獨特反應，集體化約到同質性的統合反應類別裡，這不但是個廉價的概念，甚至是以阻礙理解創傷的代價所購買而來的認識，他將如此無視個別差異存在，而把差異性以隨意的、甚至粗暴的方式聚集在同一範疇，以建立關連的行徑，稱為「普羅克拉斯塔斯式思考」（*Procrustean thinking*），亦即無視於個別差異和特定處境的存在，通常以粗暴、隨意方式，將無關的項目聚集成單一類別。這裡借典於希臘神話人物普羅克拉斯塔斯（*Procrustes*），他開設黑店，攔截過路行人。他特意設置了兩張鐵床，一張床是長式，一張床是短式，強迫擄來的路人躺在鐵床上。身矮者睡長床，強拉其軀體使與床齊；身高者睡短床，他用利斧把路人伸出來的腿腳截短。由於他這種特殊的殘暴方式，人稱之為「鐵床匪」。於此，延伸為強迫就範，以人為手段、粗暴方式，建立一套正典規格的一致性過程。然而，值得反芻的是，創傷世界的受苦狀態是極端苦痛，沒有任何參照的內容，欠缺任何自我拓展的機會。痛苦拒絕透過語言的對象化和客體化，只有不斷地回返到真實界的運動。

本文從場所、時間、機遇、創傷、倫理等現象面向重構心理學主體理論，認為拉岡的精神分析倫理學另闢蹊徑，可以在自足自滿的意識主體建構之外，注入一種嶄新活力資源的心理學理論面向，同時這也是不斷挑戰心理學「自我學」無所不在核心元素的倫理性



心理分析工作，亦是在改寫心理學學科自身在與自我意識主體創傷遭逢的歷史。Ramadanovic (2001) 指出，書寫創傷不只是以一種登錄所記得資料的紀錄形態，也不是在乎誰是書寫的作者。書寫，只能透過痕跡而取得，而記錄。由此，Ramadanovic (2001) 經由省思 Caruth 的觀點，指出創傷的故事總是雙重性投向 (double projection)，過往被重複而在當下翻轉；而當下被拋向過往裡。心理學的主體理論發展，就是在進行這樣的雙重性投射，最終將尋覓到無意識主體的豐富度和未來性。

當然，這樣的追尋，未竟全功。Lacan (1981) 指出，和失落客體 (小對體) 的遭逢，也就是進入象徵界的代價，因為小對體是從主體所分離出來。小對體是引發主體欲望的幻見功能，但它要在象徵界顯現是一種不可能，而在真實界客體的威脅，其實一再揭露的真實是企圖填補缺口、匱乏、闖割主體的失敗和焦慮。換言之，Fink (1995: 100) 認為，以拉岡的術語來說，變成主體的代價，就是失落 (loss)，失落存在於「前一象徵界」(pre-symbolic) 的統一感。這和「鏡像階段」所知覺的想像性整全感的原始錯認，是大相逕庭。由此，個體從一開始，就被形構為匱乏，一種象徵上的闖割，於是也產生了一種追求失落客體的欲望。然而，希冀回到「前一象徵界」的整全感已不可能，而且可能招致災難，因為填補匱乏的任何客體，都不是主體所欲求的。在象徵的做工上，主體試圖遮蔽失落，但這是一場注定不成功追尋之旅，主體是某種形式上的去勢、非知、匱乏、間隙和空洞，而非全知全能的設定。無疑地，這是一種返回「真實界」的思考策略，因為「真實界」可說是尚未被象徵化的、保留將被象徵化的、甚至是抗拒被象徵化的域外之地 (Fink, 1995)。

Barnard (2002) 指出，拉岡對於主體的界定時刻，是在於自



身和他人的關係，這個主體時刻，不是一種意識事件或知曉事件，因此很難被自我所掌控。這個主體時刻是發生在離奇的（uncanny）、殊異可怖（unheimlich）的空間，在這個空間裡主體遭逢到他人充滿曖昧性和謎樣般的欲望。換言之，主體只有在與大對體遭逢時才出現，大對體的出現，打破、摧毀了自我中心主義的獨語（egocentric monism）；他人的臉孔，或者他人的話語，干擾了自我的世界，進而給出了破洞（hole），使得我的世界安排產生騷動。所以，自我的主體是在化外之地（as ‘exceptional’ in other world），或者存在於非空間（a non-lieu; a no-place），不能夠透過表徵性、意圖性、對稱性或時間性等概念予以掌握。

Caruth（1996）曾懇切地指出，弗洛伊德對於創傷所造成的心靈上的裂解，也就是個體意識到生命的威脅，並非純粹由刺激的數量（quantity）所引起，而是由刺激的「懼怕」（fright）所引動，也就是刺激總是來得太快，使得個體來不及準備。所以，威脅不是單純字意上是指對生命的損害，而事實是威脅在心靈上被指認為，是一種「太遲的時刻」狀態（one moment too late）。存活者心靈上對死亡威脅關係的震撼，因此不是對威脅的直接（direct）經驗，而是與這種經驗的擦身而過（missing），也就是非及時性的（in time）、現場性的經驗。因此，這個缺口的間接經驗，始終難以理解，形成創傷反覆回歸的一種呼喚動態。所以，Caruth（1996）認為，存活的行動，在經驗創傷歷程裡，會不斷地反覆性地詰問人類對生命威脅遭遇掌握的必要性和不可能性（repeated confrontation with the necessity and impossibility of grasping the threat one’s own life）。

Barnard（2002）指出，在基礎主義和普遍主義的倫理學當中，倫理思想與行動的基礎有賴於意識，或者是在有意的培養和應



用德行義務和共同善的原理。經由本文所重探的無意識主體發展，可知這是一種參考者與他者的創傷性遭逢而得到基礎，這種遭逢會抗拒被同化到意識當中，因此就會抗拒任何形式的象徵符號化或者符碼化。如同拉岡所論證的，如果意識本身是一種歷時性創傷性與無法象徵符號化的和他者作為真實界的遭逢的次級效果，則倫理學就必須要說明在這種遭逢當中所創造出來的主體狀態，同時也要說明這種主體與意識的關係（Barnard, 2002）。因此，作為主體、作為置身創傷當中所具有的朝向他者性的傾向，以及透過包含在企圖要把創傷所呈現出來的語言思維的限制勾勒出來的倫理環節，都是本文所揭櫫的「精神分析的倫理學」所處理的倫理工作內涵。由此可知無意識主體，對於心理學理論建構研發的無限資源勢力。

值得注意的是，Gigliotti（2003）曾指出，面對極限／創傷事件的見證，含具意識昇揚的功能。但說出是害者的故事，必須克服難關，不僅是因為罹難者已然沉默；生還者面對無法思索的、無法知曉的、無法掌握的事件，同樣有著難以抹除的、瘖啞的、無法言語的沉默。因此，套用Michael Roth和Charles Salas的話，向見證的一種開放性，可以視為是一種對表徵的脆弱性和意識的傷口性的一種倫理回應（an openness to testimony is seen as ethical response to the fragility of representation and the woundedness of consciousness）（引自Gigliotti, 2003）。要能對創傷的倫理性回應，面度瘖啞、無法言語的傷口性，表徵代現所領銜的意識理論是無力應變；由此更顯露出無意識主體的理論發展的契機與重要。

最後，以精神分析而言，創傷的回歸到真實界的意義，不是被禁止，而是一種不可能；創傷只有在作為一種當下的不可能性的經驗的重複裡，才能被遭逢。職是之故，創傷經驗的處理方式，必須理解到無意識主體的真实、機遇與重逢，無非就是一種聆聽欲望，



依著無意識主體邏輯時間運動的方式存活的欲望倫理的進化開展歷程。



◆ 參考文獻 ◆

- 林耀盛 (2008)。〈本土，臨床，心理學：迂迴與進入的林中路〉。論文發表於華人心理學家諸領域系列演講。臺北：台大心理系本土心理學研究室主辦。
- 林耀盛 (2009)。〈言銓不落的受創經驗：震災創傷與悲悼療癒〉。《華人心理學報》 (*Journal of Psychology in Chinese Societies*)，10(1)，1-17。
- 林耀盛、龔卓軍 (2009)。〈我的傷口先於我存在？從創傷的精神分析術到倫理現象學作為本土心理治療的轉化〉。《應用心理研究》，41，185-234。
- 馬元龍 (2006)。《雅克·拉康：語言為度中的精神分析》。北京：東方出版社。
- 彭仁郁 (2009)。〈從精神分析到臨床人文(科)學——一種跨學科整合或學術「症狀」？〉。論文發表於慈濟大學人文臨床與療癒論壇。花蓮：慈濟大學人文臨床與療癒研究室主辦。
- 嚴澤勝 (2007)。《穿越我思的幻象》。北京：東方出版社。
- Barnard, S. (2002). Diachrony, tuché, and the ethical subject in Levinas and Lacan. In E. E. Gantt, & R. N. Williams (eds.). *Psychology for the Other: Levinas, ethics and the practice of psychology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Ehrenreich, J. H. (2003). Understanding PTSD: Forgetting "trauma". *Journal of Social Issues*, 3(1), 15-28.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian subject: between language and jouissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1977). *Language, counter-memory, practice*. NY: Cornell University Press.
- Gigliotti, S. (2003). Unspeakable pasts as limit events: The Holocaust, genocide, and the stolen generations. *Australian Journal of Politics and History*, 49(2), 164-181.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Seuil.
- Lacan, J. (1978). *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans*



- le technique de la psychanalyse, 1954-55.* Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964.* Seuil.
- Lacan, J. (1986). *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, 1959-60.* Seuil.
- Lacan, J. (1977). *Ecrits: A selection.* New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1981). *The four fundamental concepts of psychoanalysis.* Trans by Alan Sheridan. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1992). *The ethics of psychoanalysis.* Trans by Dennis Porter. New York: W. W. Norton & Company.
- Ramadanovic, P. (2001). *Forgetting futures: On memory, trauma, and identity.* Lanham: Lexington Books.
- Samuels, R. (1993). *Between Philosophy & Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud.* New York: Routledge.
- Sullivan, G. B. (2008). What is the status of theoretical psychology in Australia and New Zealand? An investigation of contemporary teaching and research issues. *Australian Psychologist, 43*(1), 61-73.
- Toremans, T. (2003). Trauma: Theory-Reading (and) literary theory in the wake of trauma. *European Journal of English Studies, 7*(3), 333-351.
- Zizek, S. (1991/2008), 蔡淑惠譯。《傾斜觀看：在大眾文化中遇見拉岡》(*Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*)。臺北：桂冠出版社。
- Zizek, S. (2004/2008), 涂險峰譯。《伊拉克：借來的壺》(*Iraq: The borrowed kettle*)。北京：三聯書店。

