

國立臺灣大學法律學院法律學研究所



碩士論文

Department of Graduate Institute of Law

College of Law

National Taiwan University

Master Thesis

刑事處罰欲望之深層心理

—以精神分析為取徑—

Depth Psychology of the Will to Punish:

A Psychoanalytic Approach

林奕延

Yi-Yan Lin

指導教授：李茂生 博士

Advisor: Mau-Sheng Lee, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018





謝辭

此論文在行文與思考上的冗贅滯澀，恰如其份地表現出書寫者的無知，與下述致謝的人們毫無關聯。首先，必須感謝慷慨給予指導的李茂生老師。驅使我進入刑事法組學習的動機從來就不是刑法釋義學，而是您對生命的哲學式理解與超越其上的熱忱。您提供一難以磨滅的尼采思緒作為書寫基石與對抗對象；我選擇以精神分析的姿態與您拉開距離，離開。離開是為了回返，為了在更合適的位置理解您，我精神上的父親。謝煜偉老師在學問上的整全與協調，當中具備某種深沉的精神品質，是我無論如何難以模仿企及的；謝謝老師在合宿與明治大學論壇時提供的各色幫助，一些談話足感溫暖。周漾沂老師在研究所期間給我極大思考契機，讓我理解德意志觀念論美妙深邃的可能性。與周老師實力差距懸殊的思想對抗是我研究所最享受的學習過程，亦促使我探詢在現代與所謂後現代思想之間橋接的可能性，最終找到了精神分析。吳宗謀老師帶我讀了三個學期的法文法學，參與您的讀書會也讓我對法律史有更深一層的認識。精神分析的學習上，必須感謝沈志中老師與彭仁郁老師。沈志中老師對深奧知識的紮實鑽研是我渴望卻未能實現的，亦欽慕課堂間流瀉的文人氣質，之於我徵表著真正的文明。感謝彭仁郁老師願意為我口試，在您的課堂中我聽見一個個真實的人，掙扎地活出來，讓我看見理論的極限與實踐所需的品質，也願您當前投身的實踐能持續積累。

接著，謝謝參與思考與撰寫過程中的各色人們。中心裡相互督促的琪禎、恩寧與琬純，以及慷慨地讓我繼續使用中心位置的閱凱。論文發表會中，安安、育瑄的鼓勵和岱純的回饋，很溫暖。李門 R03 的各位，立群、潘潘、昭德與穎嫻，一些默默卻切實的幫助。一起擔任課輔助教的育賢，論文初期的討論與不斷反覆的覓食日子現在看來一切美好。宗奇不時提供的新資訊，被念及總是開心。還有威紅，先前和妳討論常感到一股理念性的執著，希望妳能持續前進。董佳豪學長撰寫的巴特勒論文讓我明白碩士論文的可能性，亦即，可以選擇誠實地跟隨自身的求知欲走到底。精神分析課程中的聆聽練習對象魏，反照出我的匱乏。世軒耐

心地在論發後給了我許多建議，我始終敬佩你對知識的嚴謹究實，相信你的論文將逐漸豐富開展。

最後，感謝願意支持我的家人們，父親、母親和妹妹，提供物質與精神上堅實的庇護。謝謝昀儒，過程中多次帶我走出陷溺自困的思緒，在許多意義上相信我較我相信自己得多。謹將這本論文獻給妳，因為這是我目前得以拿出最好的。

林奕延

2018.8.14 臺大刑事法中心



摘要

懲罰他人的欲望無非刑事法最古老的根柢，卻缺席當代刑法學論述；刑法論述者傾向將行為主體化約為理性人，卻無力理解大眾要求嚴罰犯罪者的欲望。精神分析的欲望理論指出了主體的分裂：懲罰欲望必然是他者的欲望，與語言所支撐的文明社會密不可分。

尼采透過債的觀念理解懲罰，指出公正應報背後，必然潛藏著猶如剩餘價值（*mehr Wert*）的多餘快感，具體呈現支撐懲罰欲望的幻見結構。懲罰永遠指向文明所擔保的可能出口，如共同體的團結抑或「安全」的象徵符號，呈現如神經症一般的欲望經濟。然而，懲罰欲望所保證的出口與刑罰目的，無非掩飾了背後重複如永劫回歸的欲力（*Trieb*）向度。佛洛伊德發現令犯罪人傷害他人的侵略欲力與群眾據以要求嚴懲犯罪的道德約束，皆來自相同根源，分屬死亡欲力的不同階段演進；以道德試圖約束侵略的要求必然走向失敗，因為兩者實出同源。

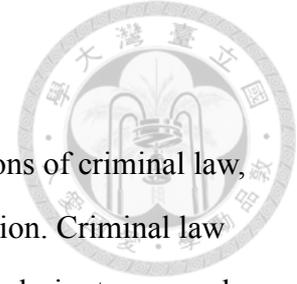
克莉斯蒂娃提出的賤斥（*Abject*）概念，具體地分析死亡欲力如何在殊異社會文化中展演。在成為主體之前，嬰孩必須經歷一番痛苦掙扎，方得與母親分離並成功建立自身邊界，因為母親的包容涵納與吞噬僅有一線之隔。她／他必須驅逐包圍自身、提供全然滿足的陰性物，才得以穩固脆弱的自戀自我。驅逐效應完整地體現在各種儀式性的邊際確立之上，兇殘犯罪之所以卑賤，無非是體現了法律界線的脆弱，亦觸及主體自身的界線恐懼。懲罰的渴望因此關聯到主體確立自身的深刻需求，無涉善惡的道德評價。又，孕生於大他者（*Autre*）轉變下當代文化的「新主體」，難以透過社會的象徵功能定錨自身，徘徊於模糊未定的自戀認同邊緣，因而更亟欲以賤斥他者確立自身的主體位置。

人應如何面對懲罰他人的欲望？精神分析發現，無論是極度抑制自身懲罰渴望，抑或放縱自身於懲罰幻想，皆無法免於內在罪疚感的折磨。儘管宗教、科學或藝術性的昇華得以為欲望找到合理出口，卻無法帶我們在欲望的道路上走更

遠。精神分析指出了理解他人與自身的不可能性，卻亦提供主體窺探自身慾望核心的可能，儘管最終看似神秘的內核僅是空缺，彰顯生命無可迴避的無助狀態（Hilflosigkeit）。

關鍵字：處罰欲望、精神分析、尼采、佛洛伊德、克莉斯蒂娃、拉岡、賤斥、倫理

Abstract



‘The Will to Punish’ might be one of the most ancient foundations of criminal law, but which is completely absent from contemporary criminal discussion. Criminal law scholars tend to treat subject of law as ‘rational being’, although the desire to severely punish criminals remains as mystery. The theory of desire in psychoanalysis points out the spilling of the subject: the desire to punish must be the desire of the ‘Other’, which is inseparable from the civilized society supported by language.

Nietzsche analyses the punishment through the conception of debt, tells that surplus pleasure must lie behind retributive justice, like the surplus value in Max’s economic theory, demonstrating the fantastic structure which supports the will to punish. Punishment always leads to possible exports guaranteed by civilization, such as the unity of the community or the symbolic gesture of "security", presenting a desire economy of neurosis. However, the will to punish is nothing more than a disguise, concealing the endless repetition of drive which lies behind the scene of desire. Freud found that aggressiveness and morality all derived from the same root, which evolved at different stages of the death drive; the requirement of acquiring morality to constrain the aggressiveness will inevitably lead to failure, because these two are homologous in essence.

Kristeva's conceptualization of Abject analyzes how death drive performs in different social cultures. To fight for subjectivity, infant must experience painful struggles before separating from mother and successfully establishing its own boundaries, as the mother's tolerance and engulfing are only one line apart. She/he must expel the femininity that surround herself and provide total satisfaction, in order to stabilize the fragile narcissistic self. The abjection effect is fully embodied in the establishment of various ritual margins. The reason why the monstrous crime is

abjection is that it reflects the fragility of the legal boundary and the fear of frontier violations of the subject itself. The will to punish is therefore related to the subject's deepest need to establish itself, and there is no moral evaluation of good or evil.

Moreover, the "new subject" which was born in the era of transforming Other(*Autre*), without anchoring itself through the symbolic function of society, she/ he wanders besides the obscure blink of narcissistic identification. For establish its own fragile subjectivity, more intense abjection is required.

At last, how should people deal with the will to punish others? Psychoanalysis found that whether it is to repress or to indulge in punitive fantasy, the sense of guilt is always inevitable. Although religious, scientific or artistic sublimation can find a reasonable export for desire, it cannot take us further on the road of desire.

Psychoanalysis points out the impossibility of understanding others and ourselves, but it provides the possibility that the subject can pry into the core of one's desires, although in the end the seemingly mysterious kernel is only a vacancy, highlighting the state of helplessness (*Hilflosigkeit*).

Keywords: The Will to Punish, Psychoanalysis, Nietzsche, Freud, Kristeva, Lacan, Abject, Ethic

目錄



第一章 緒論	1
第一節 問題意識與概念基礎	1
第一項 問題意識	1
第二項 何謂欲望	3
1. 欲望與幻見	3
2. <i>objet petit a</i> 與欲力 (Trieb)	8
第三項 幻見的經濟形式	16
1. 神經症：欲望作為防禦	16
2. 倒錯者：作為大他者工具的主體	17
第四項 「懲罰」作為欲望	18
第二節 文獻回顧與研究方法	21
第一項 文獻回顧	21
第二項 研究方法	26
1. 思辨 (Spekulation)	26
2. 深層心理學 (Tiefenpsychologie)	28
第三節 章節架構	31
第二章 尼采論懲罰與主體	35



第一節 啟蒙哲學內含的利益與殘忍	35
第二節 主體、罪與懲罰結構	38
第一項 痛苦中誕生的主體	38
第二項 懲罰的深層結構	41
第三節 懲罰他人的愉悅	43
第一項 倒轉的怨憤 (<i>ressentiment</i>)	43
第二項 致使痛苦增長的文明化 (<i>Zivilisation</i>)	45
第四節 小結	47
第三章 懲罰的精神分析根源	49
第一節 精神分析與犯罪學主體	49
第一項 佛洛伊德與犯罪學	49
第二項 犯罪學簡史	51
第三項 拉岡論犯罪學	54
1. 摘述〈犯罪學中精神分析功能的理論性導言〉	56
2. 關於〈理論性導言〉的理解	66
第四項 小結	69
第二節 死亡欲力與侵略性	70
第一項 「沈默」階段與欲力經濟論難題	73
第二項 侵略性階段	77



第三項 道德化死亡欲力的起源	78
1. 第二拓樸論與超我.....	79
2. 以自我懲罰換取的道德.....	85
第四項 小結	89
第四章 懲罰與卑賤	91
第一節 卑賤的存有.....	91
第一項 一則提問	91
第二項 何謂卑賤	92
第三項 文化象徵中的卑賤.....	95
第二節 文明與其賤斥	96
第一項 主體的污穢與淨化.....	97
第三節 當代的懲罰與卑賤.....	100
第一項 象徵律法的衰弱.....	101
1. 市民社會的形成與變遷.....	103
2. 當代象徵危機	107
第二項 主體形貌的嬗遞.....	112
1. 古典「抑制」的快感主體.....	112
2. 當代主體的茁生	119
第三項 今日的懲罰欲望.....	128

第四節 小結	135
第五章 處罰欲望的倫理向度	137
第一節 潛能力的節制	137
第二節 人應抑制或放恣欲望？	142
第一項 欲望的結構	144
第二項 法律／律法的佛洛伊德根源	146
第三項 作為一切欲望終點的原物（das Ding）	152
第四項 探觸欲望極限的最終並非自由，而為痛苦	155
第三節 欲望的昇華	164
第一項 「理解」他者的自我欺瞞	164
第二項 美的功能	169
第四節 小結：精神分析的倫理	171
第六章 結論	177
參考文獻	183

凡例



I. 本文引用尼采 (Friedrich W. Nietzsche)、佛洛伊德 (Sigmund Freud)、克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 與拉岡 (Jacques Lacan) 著作，皆採括弧註 (parenthetical reference) 形式；若參照中文翻譯將一併附上中譯本頁數。尼采與佛洛伊德的著作均有全集編撰出版，德法學術界慣以下述縮語代稱，本文沿襲之：

GW Freud, S., *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband* Herausgegeben von Anna Freud, Marie Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower, Fischer Taschenbuch; Auflage: 2.

SW Nietzsche, F., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden Sigle: KSA*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari., München und New York 1980.

II. 引用外文時，德文、英文以正體顯示，法文與拉丁文則以斜體表示，呈現區別。





第一章 緒論

第一節 問題意識與概念基礎

第一項 問題意識

本文欲針對大眾嗜血的處罰欲望理解探究：懲罰他人的最根本驅動力究竟為何，又是如何與文化和主體產生深刻關聯？當代社會文化是否影響甚或助長了嚴罰欲望，可能原因為何¹？又，由知識到實踐，自精神分析的欲望視角同樣面臨了如此問題：主體應該抑制自身處罰欲望，或放任其恣意流淌；抑或將欲望推至極端，回歸古老的私刑報復？之於欲望主體，「好」或「善」究竟為何？質言之，接續著知識論的探求，本文欲探究精神分析如何闡述欲望倫理，既存的欲望倫理又是如何連繫到處罰欲望，以此作結。

在展開論述探究之前，必需先行定義所運用的概念語彙：何謂書寫者所指稱的「欲望」。語彙「欲望」廣泛地遭運用於日常生活當中，卻僅有少數心理學家與神學家願意真正探究並定義此一語彙。在西方漫長的歷史傳統中，欲望總是與肉體和罪愆緊密交纏，無可脫離宗教／神話的語彙想像。然而 19 世紀末葉，佛洛伊德（Sigmund Freud）所創建發展的精神分析（Psychoanalyse）試圖脫離宗教桎梏，以腦科學與當時流行的神經學為理論基礎，嘗試由夢與神經症之中找出人類普遍的欲望結構。佛洛伊德認為，夢非僅是任意的神經運動，而無非意味願望的實現（Wunscherfüllung），是夢者自身無所察覺的無意識願望的實現。透過對大量夢與症狀的觀察，佛洛伊德提出包含意識與無意識（Unbewußte）的第一拓樸論，描繪願望的運作過程與內在結構。受限於自身的時代影響，佛洛伊德僅能由經濟論與當時神經學的成果來理解人的精神結構。他因此首先將精神裝置（psychischer Apparat）

¹ 本文選擇承接李茂生老師論述死刑制度之社會與歷史意義的豐碩成果，因此不就此一層面進行詳細論述。欲理解近年來死刑相關討論者，除前述引註外，另可參閱《中研院法學期刊》第 15 期「生命與正義」專題與同刊第 17 期的評論與回應。



比喻為一光學裝置，隨後則以能量經濟的詞彙（能量的挹注與撤回）來理解精神運作——分析實作中持續的理論建構，最終匯集成一龐大的後設心理學模型，並發展出廣為人知的第二拓樸論（自我、它² 與超我）。佛洛伊德將描述夢與症狀的話語轉化為後設心理模型，卻同時讓分析材料（話語）與理論變得可分，使後者逐漸自為教條，因精神裝置所採的過時經濟學假設而飽受批判。佛洛伊德後的諸多分析師皆意識到後設心理學的困境，試圖透過各種形式重塑精神分析的理論假設，然而皆未如法國精神分析師拉岡（Jacques Lacan）的取徑一般具顛覆性。

拉岡認為精神分析當中最重要並非上述的拓樸假設，而是分析者所說出、分析師聆聽的話語——精神分析無非就是述說與聆聽的語言效應，而 1950 年代蓬勃發展的結構語言學，正是重新探究佛洛伊德所遺留下來問題的不可或缺工具。質言之，拉岡意圖將佛洛伊德以能量經濟所構築的後設理論，以結構語言學甚或數學的形式重新理解、建構，讓理論與實踐皆座落語言層次。拉岡的語言轉向，以語言意符替代了近乎宗教玄學的「精神能量」想像，實現一徹底的除魅。此無非符合書寫者所希望，因為將欲望以任何形式神秘化、崇高化的手法，如榮格（C.G Jung）以原型人物的概念掌握欲望，僅是以另一神話取代原先神話，無法在欲望的道路上更進一步。

因此，書寫者選擇以拉岡的欲望理論作為立論探究的基礎，試圖在欲望結構中重新理解懲罰，使「處罰欲望」的語彙找到自身的結構位置，不再僅是一空泛的常民用語。本首先說明關於欲望的基礎概念，欲望由作為背景屏幕的幻見所支撐，幻見中存在使平凡客體成為欲望客體的 *objet petit a*，一失落的客體，位於欲力（Trieb）的真實層次。欲望與幻見位於象徵層次，建構出一欲望得以滿足、終將抵達一幸福處境的心理現實，讓主體得以繼續在社會中追求內藏 *objet petit a* 的欲望客體，維持希望的幻覺。如此的幻見結構遮掩了幻見之下潛藏的欲力真實：一切衝突與欲求並不必然存在對應的出口、救贖或任何保證，主體最終必須面對

² Das Es，又譯為「本我」。將 Es 譯為本我的譯法容易讓人將 das Es 想像為另一個自我，彷彿一個人的另一個未知人格；然而 das Es 卻完全不具備任何人格性，對佛洛伊德而言，das Es 意味著無數盲動、不可知欲力的集合；之於拉岡，das Es 則無非是語言化的剩餘，那無可由語言掌握的真實（*réel*）。

圍繞創傷的強迫反覆，即不斷要求主體「去享樂！」的超我命令，終卻讓享樂化為痛苦，使主體困於「痛並快樂著」的絕爽 (*jouissance*) 之中。在闡述欲望結構之後，本文嘗試指出處罰欲望如何得以置於精神分析的欲望系統中。



第二項 何謂欲望

1. 欲望與幻見

欲望 (*désir*) 是由德文的願望 (*Wunsch*) 轉譯而來。翻譯無非意義的破壞與重新創造：*Wunsch* 的意義原較接近法文的期許 (*souhait*)，而 *désir* 則帶有色慾與貪慾的意涵，更接近德文的 *Begierde* 或 *Lust*³。為了理解欲望，必須先爬梳佛洛伊德關於願望與人類原初需求—滿足經驗的論述。佛洛伊德認為，願望源自嬰兒原初滿足經驗 (*Befriedigungserlebnis*)：嬰孩誕生時處於無能掌握自身的全然無助狀態，唯有完全倚賴照顧者，即母親，才得以解消內部需求帶來的緊張狀態，解除餓或渴的感受。嬰兒吸吮乳房而獲得初次滿足經驗時，帶來滿足者的影像（即母親的形象）與造成滿足的動作影像（吸吮）將會留下，形成記憶痕跡。一旦餓或渴的生理需求再度出現，滿足經驗所遺留的記憶痕跡將再度受到刺激，讓嬰兒想起母親的形象並做出吸吮動作，製造滿足的幻覺以複製之前得到的滿足經驗 (*GWII-III: 571*)。然而隨著幻覺而來的卻是現實未能滿足的失落，嬰兒將逐漸自失落經驗中發展出辨別幻想與現實的能力，即出現一自我 (*Ich*) 的機能。

佛洛伊德告訴我們，願望並非純粹的生理需求，而必然連結到滿足經驗已然留下的記憶痕跡，即滿足經驗的符號（如母親、乳房）。因此願望雖然植基於生理需求，卻擁有幻想 (*Phantasie*) 的結構⁴——即便人得以區辨幻想與現實，在現實中尋找滿足願望的客體，但此一客體必然仍受到幻想的滿足符號所左右，例如男人欲望女人的胸部，無非與幼年時自乳房獲得滿足經驗的幻想緊密相關。

³ Laplanche, J., Pontalis, J.-B, 精神分析詞彙，沈志中、王文基譯，臺北市：行人，2000，128 頁。

⁴ 同前註，129 頁。

由願望到欲望，拉岡進一步闡述佛洛伊德的基礎概念，並將欲望置於理論體系的重要位置——如果有任何概念可以稱為是拉岡思想核心的話，那便是有關欲望的概念⁵。拉岡自第四講座即開始透過話語結構探詢欲望的公式，而後於第五講座提出著名的欲望圖示 (*graphe du désir*)，並於第七講座探討欲望的倫理。本文無法細究拉岡關於欲望概念的詳細演化過程，僅能就書寫者理解範圍所及，著重闡述欲望與幻見的核心關係。

拉岡區分需求 (*besoin*)、要求 (*demande*) 與欲望，質言之，欲望誕生於生理需求與語言要求之間的落差。嬰孩誕生後，自然會透過哭喊來傳達最直接的需求：餓、渴、冷，各種尚未命名的不適。嬰孩的哭喊若未被「他人」聽見，則無異於野獸的吼聲，不產生任何意義。然而，照顧者的在場介入，立刻將原先非語言的需要，透過語言轉化為要求：餓、渴、冷的意符無非來自於照顧者（他者）的命名與定義，照顧者告訴嬰兒「你要求的其實是...」，在需求轉化為要求的語言過程中，嬰孩的需求遭逢了語言不可避免異化 (*aliénation*)，嬰兒只能透過「餓、渴、冷」來理解自身需求，然而在需求到要求的轉譯過程中，必然有某些環節失落了，落在語言的篩網之外，聚積成之於主體的未知形構，這正是拉岡理解的無意識。

但在嬰兒理解並學會運用語言之前，首先體認到的語言向度是照顧者（大他者）的在場／不在場，猶如二進位演算法的 0, 1，體現最初的象徵結構。照顧者帶來了需求的滿足，卻也讓嬰兒體驗到照顧者「在場」帶來圓滿幸福與「不在」的欠缺。自此，嬰兒原初的生理需求不復純粹，永遠滲雜了對於大他者在場的幸福渴求，成為無法滿足的要求——照顧者隨後即便滿足了嬰孩生理需求，卻無法填補嬰孩對於照顧者永遠在場的渴望。嬰兒因此會開始揣度母親為何不在，認為必然在我之外存在其他原因／對象，才會導致母親離開；必然有一他者佔有了母親的存在或注意。聖奧古斯丁 (St. Augustin) 在《懺悔錄》當中描述了目睹孩童第一次體會到嫉妒的經驗：已過了吃奶年紀的小孩，在看到弟弟吃母奶時卻不斷吵嚷，說著「我也要」，在弟弟喝奶時流露出痛苦眼神——他早已沒有喝奶的需求 (*besoin*) 了，卻仍

⁵ 狄倫·伊凡斯 (Dylan Evans)，拉岡精神分析詞彙，劉紀蕙等譯，臺北：巨流，2009，58 頁。

然要求 (*demande*)⁶，兩者之間的落差，要求扣除需要所多出來的剩餘正是欲望。

聖奧古斯丁的觀察指出最接近欲望本源的情緒，**嫉妒，看見他人處在原本應該屬於我的位置，奪走了原應屬於我的快感，儘管我已經不真正需求欲望客體**（母親的乳房）。欲望超越需求，假想他人佔有中有著自身失卻的快感，然而快感並非真的依附於欲望客體，而純粹來自受他者佔據的、本應是自己的象徵位置——欲望永遠是（大）他者的欲望，意味著主體想要的，永遠是另一個主體已然欲望之物。換言之，欲望所指向的快感並非在於享用與佔有欲望物自身，而是透過獨佔而剝奪他人佔有的可能性。

欲望緣起於照顧者，即主體首次遭逢的他者的在與不在：母親的不在場讓想像中的完美世界出現缺口，嬰兒發現大他者原來存在欠缺、擁有自身的欲望，進而欲以自身填補此一缺口，成為大他者所欲望的客體，此即欲望的初始。在讓自身成為欲望客體的過程中，嬰孩學會將自身置於象徵結構，幻想自己有能力填補他者的欠缺。**幻見**⁷因此佔據了重要的角色——它潛在地組構了人的欲望，並為欲望提供了可依循的座標與標的，讓嬰孩在成長並離開照顧者後，仍得以在社會中維持欲望。幻見無非提供了一圖示（*Schema*），根據此一圖示，某些現實中的實證客體得以處於欲望客體的功能位置，填補形式符號結構當中的欠缺⁸。實際上，幻見可以被理解為主體敘事，當主體試圖講述自身的生命史時，支撐故事基礎脈絡的無非就是語言所構成的幻見；幻見亦可理解為主體服膺的公理或準則（*axiom*），在邏輯層次上毋須爭辯基礎，是一無法再作闡述的絕對意符。

質言之，幻見最重要的功能無非是提出欲望的最基礎問題：*Che vuoi?*（你要什麼？）並提供答案。拉岡在第六講座以及〈主體與欲望辯證的顛覆〉一文當中以

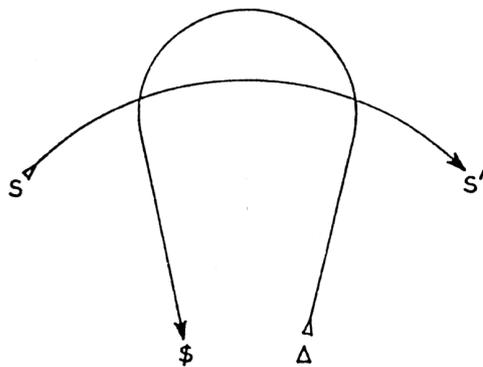
⁶ St. Augustin. *Les confessions*. Trans. M. Moreau, originally published 1864. Eedition, l'abbaye Saint Benoit de Port-Valais (Suisse) Samizdat, 2013. 轉引自沈志中，身體與欲望：對「解構、建構與重生：從身體中的欲望談起」一文的回應，中華團體心理治療，第 21 卷，第 1 期，民國 104 年 3 月，30-31 頁。

⁷ 拉岡將幻想的概念擴張並延展到社會層面，與佛洛伊德原先定義之間有相當的差異，因此書寫者參照譯者朱立群的翻譯，將拉岡概念意義下的 *Phantasie* 譯為幻見（*Fantasme*）以示區別。參斯拉維·紀傑克著，《幻見的瘟疫》，朱立群譯，臺北：桂冠，2004。

⁸ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso, 1997, p.7.

($\$ \diamond a$) 的公式呈現幻見的典型結構， $\$$ 意味著分裂主體， a 則代表了欲望客體。之於拉岡，古典哲學以降的統一完整主體 (S) 並不存在，因為一個得以思考、理解如何說「我」的主體出現的前提，即說的主體 (*sujet de l'énonciation*) 與話的主體 (*sujet de l'énoncé*) 的分裂，如此的分裂發生於主體接觸語言之時：例如，當我們看見或聽見「我說謊」三個字，必然不禁會想像存在一書寫者或說話者，一個在「我說謊」之外的「我」，此即說的主體，而相對的，話語中的主體即話的主體。如此的主體分裂讓話語中的我可以確實指稱到一發話者（他者），進而賦予話語意義，這說明了一切可被理解的話語背後皆預設了一他者的存在，猶如自屏幕後觀看的眼光 (*regard*) 擔保了主體。說的主體與話的主體之間存在一時間差，後者出現於嬰孩接觸語言之時，前者則代表孩童理解自身位置，理解「我」與他者關係之時。

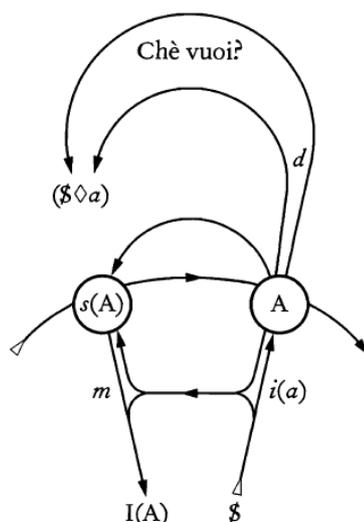
下圖一呈現出話語誕生的結構。右下角三角型代表主體發聲、做出動作，而中間的彎曲橫線則代表外在現存的意符鏈，由詞語的秩序構成。由右下角出發，兩者的交點代表著主體的呼喊聲遭到大他者編碼 (*coding*)，由需求轉為要求，並在第二個交點生產出訊息（意義），最終返回主體，然而此時的主體已然是遭語言異化的分裂主體 ($\$$)。



圖一 (Lacan 2005: 681)

相較於圖一呈現主體與語言的遭逢，圖二則強調主體與他者之間相對位置關係。孩童處於複雜的關係網路當中：父母、兄弟姊妹與各式他人之間，透過編碼的象徵語言，他／她明白自己擁有一個角色身份，卻不明白對他者而言，自己究竟是什麼？*Che vuoi* 因此是主體對於大他者 (*Autre*) 的探問，大他者可以是身邊

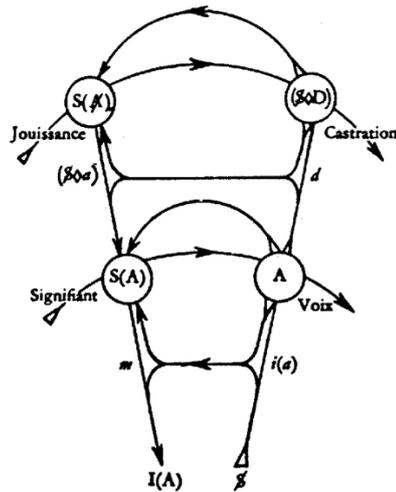
的他人、機構權威甚或所處社會——主體歇斯底里地不斷詢問，他者想從我身上取得什麼；他在我身上看到什麼；對他人而言，我是什麼？這無非是人類對自身永無止境探問，而在哲學上具體呈現為「活著／生命的意義是什麼」的持續叩問。哲學始終將問題誤認為主體內部所生，然而精神分析告訴我們，如此哉問是完全外在、純粹物質性的，關乎語言與他者。你現在這麼說，但這麼說的同時，你的意思到底是什麼⁹？



圖二 (Lacan 2005: 690)

分裂主體能夠持續不斷探問的原因，無非是他者亦如同主體，同樣處於意符鍊的異化之下，擁有欲望與欠缺 ($\$ \diamond D$)。因此主體探問所尋求的，必然是填補他者匱缺的意符元素，即 $S(A)$ ，大他者亦有的欠缺。精神分析中，陽具 (Φ) 即填補最初他者欠缺 (母親的欠缺) 之物，是他者渴望擁有、亦是主體渴望成為者。幻見的功能，正是讓主體得以透過欲望客體 (*objet petit a*) 猜測大他者到底想要什麼，並將他者的要求包裝成自己的要求，「誤認」為自身欲望。

⁹ *ibid.*, p.9.



圖三 (Lacan 2005: 692)

圖三即完整的欲望圖示。 $S \diamond a$ 的公式明白地呈現分裂主體如何猜測並回應大他者的欠缺，即透過渴望擁有 *objet petit a* 的欲望客體，主體得以認識自身的欲望。換言之，主體的欲望結構受制於 *objet petit a*，(誤)認為欲望客體中擁有某種神秘、珍貴的特質，足以填補自身欠缺。

2. *objet petit a* 與欲力 (Trieb)

客體在拉岡理論中的地位屢經變化。早期拉岡的理論著重黑格爾式的主奴辯證，重視主體之間的生死鬥爭，客體在當中僅扮演戰利品，只是「他人欲望之物」；但在拉岡 1963 年後的理論中，客體的位置日形重要，它不在只是主體欲望與他人欲望之間的中介，而是主體自恃擁有的某種內在秘密或神秘寶藏 (*agalma*¹⁰)，是某種「寓於我，而又更甚於我」之物。因為擁有如此值得珍視的秘寶，我方能夠認為自己值得大他者的欲望¹¹，換言之，能夠將自身置於幻見的欲望場景當中。同樣地，人們也同時在他人身上尋找那多餘之物，即 *objet petit a*，將他人視為欲望客體，並將如此的客體關係命名為愛情。

當人們欲望某物，將它視為欲望客體時，無非是在當中認出了 *objet petit a*，

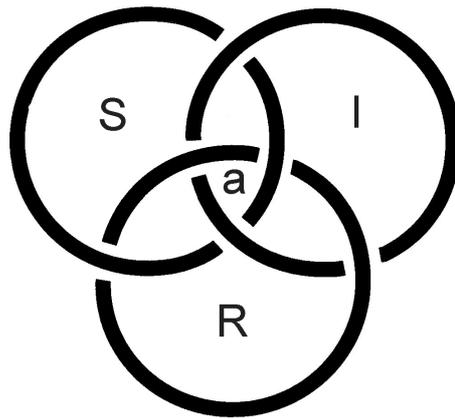
¹⁰ 關於拉岡討論柏拉圖作品中阿嘎瑪 (*agalma*) 的詳細論述，參閱沈志中，論愛情：精神分析觀點，中外文學，第四十卷第 2 期，2011，121~124 頁。

¹¹ *ibid.*, p.8.



發現了客體上附著的珍貴「價值」(Wert, valeur)。客體價值的向度支撐了整體欲望經濟的運作，且如馬克思的真知灼見，人類社會運作中真正重要的並非物品的使用價值，而是使用與交換價值相差的剩餘／多餘價值 (mehr Wert, plus de valeur)。交換價值與多餘價值可說是一體相生的，因為若不進入交換體系，無從產生多餘價值。經濟交換系統如同語言符號系統，具備可相互替換、代表的結構，因此嬰孩進入語言世界猶如物品進入商品市場——他／她進入大他者的符號世界當中，讓自己臣服於大他者，認同陽具 (Φ) 意符，如此的臣屬過程即為閹割。精神分析中所提及的閹割，絕非肉體意義，而是象徵意義上的：最古典的定義中，佛洛伊德認為接受閹割即放棄對母親的欲望，認同父親的權威；閹割因此必然包含了某種享樂與使用權 (jouissance) 的放棄，與隨之而來的，對象徵意符的認同。認同陽具意符代表主體同時也放棄了享樂，換言之，承認自身發出的語言要求中存在欠缺 ($\$ \diamond D, D = demande$)，接受欠缺，並試圖以外在欲望客體填補。欠缺伴隨語言要求而生，如同多餘價值與交換價值的相生；欠缺帶來填補欠缺的欲望，是欲望的根源 (cause)，而 *objet petit a* 正處於欠缺的核心，是那無可被符號、語言化為要求的殘餘物 (reste)，是處於象徵界外的真實界 (réel) 之物。*objet petit a* 如同馬克思的多餘價值，代表驅動主體欲望、卻毫無使用價值的過剩享樂 (plus de jouir)。

objet petit a 位於真實界、語言意符構成的象徵界 (symbolique) 與影像組建的想像界 (imaginaire) 三環的相交點。象徵、想像、真實猶如三個彼此包覆的環，共同決定了一個結構，圈限出存在；一旦失卻一環，將導致其他環一併瓦解，形成精神病。拉岡以波羅米納結 (noeud borroméen) 的形式表現三環的關係。



圖四 (<https://goo.gl/CmAZ98>)

「欲望永遠是他者的欲望」的定式說明了欲望必然從屬於詞語文字的意符鍊，屬於語言的象徵界。之於嬰孩，最初的象徵即照顧者的在場與不在場，孩童學習理解語言、成為分裂主體，浸潤在文化積累出了巨大符號、語料庫當中，最終習於以語言表達自身。在進入語言之前，嬰孩僅能透過視覺影像來理解自身，在尚未完全掌握操控自身身體之前，嬰孩已能想像自身身體的完整與協調，並因為這個尚未到來的階段感到喜悅，此即拉岡著名的鏡像階段理論。一般意義下的「自我」無非是想像的產物，夾雜著對理想的期許與自身完整無缺的誤識；然而想像並非完美，當想像與現實出現張力歧異時，主體會傾向以侵略 (*agressivité*) 試圖解消此一張力，因此自我實為一不斷衝突下的臨時產物。想像亦可以將自身形象與他者形象重疊，產生同理與情感的面向。影像、想像功能形成了想像界的基礎，並與語言代表的象徵界共同形構了人類的生活世界。然而，在想像與象徵共構的現實 (*réalité*) 以外，存在著無可被象徵符號所掌握、亦無可以想像捕捉的領域，如同康德的 *das Ding*，拉岡將它命名為真實界 (*réel*)。真實界是在語言象徵過程中的殘餘渣滓，是無可被化約的缺口／空洞，在臨床中呈現為難以言說的創傷經驗。

objet petit a 位於三環交界，既是多出的剩餘，亦呈現主體欠缺。在拉岡早期的理論中，*objet petit a* 具有小寫 *a*，亦即鏡像他者的特質，位於想像界；後期拉岡則將 *objet petit a* 置於真實界，理解為無法為象徵掌握的剩餘。欲望位於象徵界，試圖在幻見的屏幕上尋求欲望客體、達成滿足，然而欲望客體的誘惑並不來自客體本身，而源自主體將自身的剩餘 = *objet petit a* 放置在幻見架構下的客體

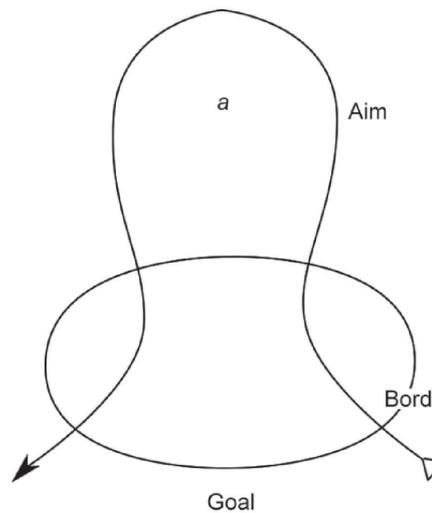


中，讓客體可欲。

欲望作為語言意符效應，在幻見的敘事中上演——幻見的基礎無非是閹割效應，即大他者帶來禁制律法，要求主體放棄享樂 (*jouissance*)，而主體所放棄的享樂必然會集結在某處，終寓於客體中的 *objet petit a*，讓主體誤認為欲望竟能全然滿足。然而，欲望總接續著下一個欲望，不曾迎來終點，彷彿有股莫名的推力不斷驅動著欲望：如此的推動力不似欲望在象徵意符層次組構，而是一無頭、不思考亦無法被整合的盲目動力，拉岡將這股動力置於真實界，認為它無非是佛洛伊德著名的欲力 (*Trieb*) 概念所欲捕捉掌握之物。

在佛洛伊德全集的英文「標準版」譯本中，譯者選擇將德文的 *Trieb* 一律譯為 *instinct*；然而德文中早已存在著 *Instinkt* 與 *Trieb* 的固有語用差異，佛洛伊德亦在著作中予以區分：*Instinkt* 關涉到物種特性與遺傳的動物行為特質，可譯為本能，*Trieb* 則保留了字源 *treiben* (= 推) 的細緻含義，指向某種無特定方向、不可抑的動力形式¹²，譯為欲力。欲力與身體相關，卻非純粹的動物本能，而是本能的異化形式。佛洛伊德在《性學三論》中引入欲力，以說明孩童至成人的一系列性發展變化：性欲力並非一開始就投資於性器並以其他性器為對象，如此的結果僅是欲力演變中的偶然；欲力本質上是部分欲力 (*Partieltrieb*)，來自口腔、肛門等不同動情帶，各自從不同的客體 (例如乳房、糞便) 當中享受快感，因此幼兒在欲力經濟中可以透過身體上不同的動情帶同時享樂。佛洛伊德在個體享樂變遷的過程中預設了一「正常」的性發展，亦即在青春期時，各種部份欲力遭性欲力以性器為核心統合；然而拉岡抗拒欲力能真正被統合的假設，在第十一講座中，他以電影中的蒙太奇技術為喻，說明整合一體的欲力僅是想像——欲力必然是破碎、拼貼而成的影像，彷彿一無頭無尾的身體，一頭連接著瓦斯動力，另一頭則伸出羽毛搔撫——純作為擺飾的女人身體 (Lacan 1973: 162)。

¹² Laplanche, J., Pontalis, J.-B, 精神分析詞彙, 沈志中、王文基譯, 臺北市: 行人, 2000, 385 頁。



圖五 (Lacan 1973: 162)

欲力作為一能量挹注的經濟概念，支撐了欲望基礎的同時，也道出了欲望的真實。透過將 *objet petit a* 置於五種欲望客體（乳房、排泄物、觀看、語言、陽具）之上，欲力得以自身體出發，朝向欲望客體繞行，最終回返自身。儘管欲力看似朝向欲望客體的目標（goal），然而欲力真正的目的（aim）無非繞行歷程本身，透過出發、回返的往復運動以獲得絕爽享樂。欲力因此是一全然封閉的系統，僅是藉由設置 *objet petit a* 完成自身反覆的迴路。精神分析關於真實的論述之所以較哲學式的真理走得更遠，無非是因為前者道出了主體經濟全然地封閉性：哲學意圖在幻見當中求取真理，耽溺於 *objet petit a* 所寄宿的「真理」意符之上，因此總是相信真理背後「必然有什麼」值得我們不斷發掘、深刻難測之物，必然存在著某種彌賽亞式的真理顯現時刻，在那瞬間我們將會獲得**救贖**，不管是在思辨意義上還是宗教意義上...¹³。然而精神分析告訴我們，那彌賽亞式的救贖、真理欲望的最終歸屬，無非是由幻見獨立組構支撐起、為了掩飾真實欲力運作的完全閉鎖性——它只是自身體出發、繞了一圈再返回身體，享受著自身的絕爽。

在此，我們發現一並行的二重結構：欲望與幻見位於象徵界，而欲力與 *objet petit a* 座落於真實界。幻見作為區隔欲望與欲力的特殊屏幕：幻見的屏幕提供了

¹³ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso, 1997, p.31.



一個具體敘事，讓主體將繞著 *objet petit a* 不斷迴轉的欲力，（誤）認為是欲望尚未追逐到的目標¹⁴。因為幻見的敘事本質即閹割場景，意味著敘事中必然有某人（父親、資產階級、主權者）享用了主體已放棄的絕爽享樂，因此透過幻見所製造出的對立形式（「我」與奪走享樂者之間的對立），欲力的無盡反覆的封閉迴路因而被遮掩、替換為欲望的意符結構，讓人得以合理化社會中的各式衝突對立形式，將對立理解為享樂的私藏與囤積——我恨你，因為你拿了本來應該屬於我的享樂，奪走了「本應」存在的珍寶。然而在幻見下的真實是，那無能化為語言一無可趨避的創傷經驗，才是主體存有的受苦處境。

政治哲學或法學當中所預設一個匯聚一切權力、暗自監控並操縱主體的主權者，無非是幻見的產物；然而精神分析並不主張幻見僅是一不甚重要的「虛幻」效應，必須純粹地捨棄幻見，擁抱無可言說的創傷真實。之於主體而言，位於象徵界的幻見無非是無可迴避的根礎，人唯有經過建構幻見的閹割場景，唯有接受自身並非全能、必須與生活世界中的他者妥協共存的事實後，方能在幻見中追逐自身欲望，成為主體。然而，幻見的濾鏡屏幕讓主體誤以為，幻見所持的真理得以覆蓋一切維度，因而忽略了與幻見並生的真實維度，即潛藏於幻見當中的欲力——*objet petit a*。*objet petit a* 作為欲力的代表，使幻見永遠無法達成它所欲的普遍性（所有欲望皆完滿實現、一切缺口都被填補），而永遠遭受到來自內在真實的干擾——真實，或欲力永遠是內在於象徵界，呈現為象徵化的某種失敗、不完全，讓主體永遠無法達至完美崇高的象徵，讓欲望永遠無法滿足。然而弔詭的是，正是無法象徵化的內在匱缺，隱晦地支撐了象徵體系的存立。

之於實務司法體系，即法院系統而言，人民非（法律）理性的懲罰欲望始終騷擾著審判體系；司法官完全依照司法慣例判刑，卻遭民眾圍剿，滿腹冤屈地被指為恐龍法官。在重大矚目刑案面前，司法實務與大眾情感之間對立猶如意識形態——法律人憤恨於「自相矛盾且粗糙」的常民邏輯，並自憐自身精美細膩的法律論述未得重視或讚賞；常民倡議的論述欠缺法理基礎，卻能影響立法院、造成實定法的修正，進而危及現存的法律體系邏輯。司法院的標準解決策略無非與長

¹⁴ *ibid.*, p.32.

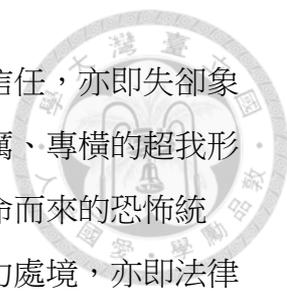


民溝通、推廣普及法律推理邏輯，這也是許多自詡啟蒙者的法律人戮力而為的方向，彷彿只要能夠一步一步說服頑劣、未開化的大眾，最終將抵達和諧一致的司法正義；常民邏輯與法感情，猶如內在司法系統的棘刺，讓司法系統亟欲除之快。大眾的處罰情緒與輿論，無非呈現出司法象徵系統當中難以化約的真實層次——司法系統永遠說不清大眾情緒究竟是什麼或要什麼；法律人無力以法律語言描述處罰慾望，唯有寄望其他學科（如社會學、法律史）帶來答案，並試圖以教化說服來掩飾心中的不屑與漠視。

常民的處罰慾望不僅令法律系統厭惡，其反面亦是可欲的——司法系統（誤）認為自身建立在大眾的承認之上，渴望以無名大眾的信賴取代要求懲罰的聲浪，確立自身正當性基礎。常民慾望是令司法系統又愛又恨的謎樣客體，是司法系統難以完遂的內在障礙，內藏幻見屏幕中的 *objet petit a*。因此，司法系統嘗試說服、吸納一切非理性懲罰慾望的意圖，猶如主體追逐慾望的過程一般，無法達致最終目標，唯有不斷反覆說服、溝通與內部檢討。因此司法改革也必然一波接著一波，如欲力運作一般，（必定）由自身出發，繞了一圈再度回到自身，取得自爽的快感。之於司法系統，所謂的「民意」或「大眾情緒」無非位於 *objet petit a* 的誘餌位置，是系統設立的追求目標，指向一個開口或改革出路，以迴避無限運作的欲力迴圈。

「是的，司法必須回應要求懲罰的民意，但僅能在司法系統的既定體例下回應」的說法，呈現出暗處支撐司法系統的幻見結構，如此的結構嘗試在既有系統當中吸納刺激。對精神分析而言，維持幻見敘事的誘餌地位並不會帶來任何真正的改變，拉岡認為主體必須穿越幻見（*traverse the fantasy*），方得以遇見真實¹⁵。穿越幻見意味著擺脫教導我們如何慾望的幻見，拋棄附加但書的虛假選項（我們必須要...，但唯有在...的條件下才能這麼做），將字面意義上的要求進行到底——**司法必須回應要求懲罰的民意**，不惜以毀壞法律體系為代價。例如在國民參審當中，全然將法院化約為程序指導的工具，將一切實質審判、量刑交予國民法官；甚至更近一步，以網路投票系統搜集人民意見，一併加入量刑考量。如此一來的

¹⁵ *ibid.*, p.29.



後果必然是災難性的——司法最終將發現自身完全失去人民的信任，亦即失卻象徵權威，淪為可笑滑稽的玩物；然而，失卻之物必然將以更嚴厲、專橫的超我形式回返，形成更趨保守的法律基本教義派，猶如伴隨法國大革命而來的恐怖統治。唯有藉由如此極端的選擇，司法體系將直面自身內在的欲力處境，亦即法律非作為一個完整體系，而是一盲動、無頭的權力怪物的真實。

姑且不論司法體系做出顛覆性行動的可能性，本文試圖在此一分析架構下探問的是：讓大眾執著於懲罰他人的動機，究竟為何？「要求懲罰的民意」又是如何的跟各主體產生關連？「懲罰」此一意符作為一社會實踐，必然座落於象徵界，受各文化獨特的幻見所支撐，為 *objet petit a* 所驅動。大眾由個體組成，精神分析必須指出，支撐懲罰的幻見究竟為何，又是如何在個人的生命歷程中組構？因為欲望與幻見必然相伴而行，若不明白支撐欲望的幻見，必然無法明白欲望結構。遺憾的是，自佛洛伊德以來，精神分析師並未真正地觸及社會實踐中的懲罰：懲罰需求（*Strafbedürfnis*）並非指向實存的刑事懲罰系統，而是內在罪疚良心（*Gewissen*）所帶來的懲罰需要，僅是家庭關係中所產生的意義形式。幸好，尼采在《道德系譜學》當中所開展、關於懲罰的深層心理分析，讓懲罰的幻見結構得以浮現。在第二章，本文將嘗試以尼采的論述為基礎，建構出懲罰幻見的面貌與欲力向度，找出驅動欲望的 *objet petit a*。

然而精神分析仍可以對幻見多說些什麼。透過對各式症狀的診斷分析，分析師發現患者各具備獨特的對應幻見形式，亦即，分殊的敘事結構。簡言之，幻見反應了主體面對（大）他者自我敘述形式。敘述必然使用語言，然而進入語言世界即對主體絕爽的剝奪。嬰孩臣服於語言的象徵意符系統，以語言呈現自身，卻同時讓自己發現一外於語言的世界。嬰孩逐漸成長為成人，並將隱約察覺自身失去了什麼，即為了進入語言／社會而犧牲的自身享樂。人將嘗試理解，我那被奪走的絕爽（*jouissance*）究竟到了誰的手上，是社會中某個至高、不具名者將它自我手上奪走的，抑或我假裝絕爽未被奪走，對社會中的大他者（*Autre*）視而不見？如此的自我覺察與敘事正是幻見的效力，亦代表著個體間截然不同的幻見經濟形式，顯示個人如何在自身生命經驗中理解遭犧牲、剝奪的絕爽，具體表示個人面對大他者的行為差異。



第三項 幻見的經濟形式

拉岡延續佛洛伊德的發現，將精神分析的症狀分為三類：精神病（*Psychose*）、倒錯（*Perversion*）與神經症（*Neurose*），各自代表主體對應大他者的不同形式。精神病包含了精神分裂症（亦稱思覺統合失調症 *Schizophrenia*）與偏執妄想症，患者受苦於現實的失卻與偏離，無法區辨現實與幻想。患者的語言因此破碎而欠缺組織，彷彿對著一不知名者不斷自語；如此的話語正源於象徵界中大他者的缺席——訴說時必然假想的聽者的不在。先前的欲望圖示（圖一）告訴我們，話語必然要經過大他者的編碼，透過主體猜測在意符鍊中獲取意義，再回到主體。語言的意符鍊代表了一穩固的大他者，擔保主體的存立；一旦大他者遭到主體全然驅逐棄絕（*forclusion*），話語喪失了穩定的編碼與意義擔保，主體進而失卻現實，受各式精神病症狀之苦。

精神病患者讓大他者全然失權，使主體世界失去定錨，同時亦無人有能力掠奪主體的絕爽享樂。主體名符其實地沈溺於自身的絕爽當中，無庸透過幻見敘事來理解自身遭受的閹割剝奪；主體不在客體上尋覓 *objet petit a*，因為自身早已直接面對真實界的欲力重複命運。精神病患者越過幻見屏幕，直接踏入真實的結果，反倒是全然喪失了現實。因此，幻見的經濟裡，值得探討的無非神經症及倒錯類型：主體是如何面對大他者，如何安放、理解消失的絕爽。分殊的欲望經濟呈現主體面對欲望的不同模式；若懲罰欲望得以放入精神分析的欲望範疇，必然將呈現神經症式與倒錯式的相異幻見與欲望結構。

1. 神經症：欲望作為防禦

歇斯底里症（*Hystérie*）、強迫症（*Zwangsneurose*）與恐懼症（*Phobie*）屬於神經症（*Neurose*）的範疇。神經症的主體通過了伊底帕斯，意味著接受了閹割，象徵性地放棄了母子一體的全能想像滿足，認同父親的律法權威。父親所象徵的律法具備兩義性：律法一方面禁止主體獲得亂倫客體（你不是父親，只有父親能佔有母親），一方面讓主體認同於父親（你要成為你的父親，因為以他的欲望為基礎，你才能開展自身的欲望）。神經症患者承認大他者的象徵權威，將自身置放於欲望層次，試圖遠離潛藏之下的欲力誘惑。因為位於欲望層次，神經症患者

皆擅長於意符操作，以語言試圖捕捉「大他者究竟要什麼」的答案。

在佛洛伊德的探索中，神經症伴隨著文明生活而生，關乎主體對自身社會地位的永恆疑惑：在家庭中，父親／母親要我成為什麼？身處社會中，我究竟應該是什麼？前述的欲望圖示讓我們得以理解，一般所自認為的主體欲望，無非是經過大他者編碼、賦予意義的大他者欲望。歇斯底里症患者困於座落真實層的創傷經驗，亟欲遠離創傷而試圖於象徵界找到位置，換言之，嘗試成為大他者的欲望對象：他／她希望大他者永遠欲望自己，害怕自身不在被欲望，而僅僅是大他者獲取欲力絕爽享樂的工具。神經症患者經歷了閹割，意味主動放棄了部分的絕爽，得以進入象徵界；然而她／他仍執著於一個想法，認為**她所放棄、被奪走的絕爽，正囤積大他者的某處，而大他者正在偷偷進行某種不當的享樂**。因此神經症患者的策略便是對大他者律法進行微小的僭越，從大他者那裡偷回少許的絕爽¹⁶。然而如此的僭越（如違反行政規則偷抽煙、鑽微小的法律漏洞而不受罰）反倒進一步確立了大他者的統治地位；神經症者從大他者處偷取滿足，卻同時被大他者施予的小利所收買，讓兩者之間的關係更加緊密，更鞏固了大他者所代表的社會秩序地位。

2. 倒錯者：作為大他者工具的主體

古典的倒錯指涉到各式異於男女正常性交之外的性癖好，包括同性戀、戀童、戀物與施／受虐；然而在當代，維多利亞時代被視為異常的性偏好多獲得承認，或在隱密社群中逐步發展。倒錯亦脫離了身體的範疇，成為心理機制的描述。倒錯者位於接受閹割的神經症患者與全然棄絕律法的精神病患者之間：他／她理解律法的閹割效應，卻假裝律法不存在。「我非常明白（律法存在），但...」，如此的陳述反應了倒錯最典型的心理機制，即在肯定的同時否定，佛洛伊德稱之為拒認（*Verleugnung*）。

倒錯者不同於神經症患者，未經過象徵閹割，因此難以進入欲望層次，徘徊於嗜人的欲力之前。然而不同於陷溺欲力的精神病患者，倒錯者自有對抗欲力的

¹⁶ *ibid.*, p.33.



策略：她／他嘗試樹立自身的律法。律法的形式要求人犧牲絕爽，將享樂讓渡給大他者，方得以進入共同的家庭／社會秩序。神經症患者一方面臣服既存的大他者律法，一方面不斷地對律法所要求的犧牲展開質疑，疑心大他者總是暗中多享受了些什麼。相對地，倒錯者要的並不是成為大他者的欲望對象，而是確立律法自身：她／他願意讓自己成為大他者的工具，例如成為制定禁制命令者（施虐者），或暗自取樂的客體（受虐者），為大他者提供絕爽。因此倒錯者不似神經症者般，對大他者的暗自享樂嫉惡如仇，而是甘心投身創造律法淫穢享樂的面向。神經症者面對的是象徵禁制的律法，後者阻擋了通往亂倫客體的途徑，亦同時創造了對後者的欲望。在倒錯中，客體本身制定了律法¹⁷。例如男受虐者對於女主人的享樂毫不隱藏的奉獻，視她的享樂為自身的享樂。

第四項 「懲罰」如何作為欲望

主體欲望由幻見支撐，不斷追求置放 *objet petit a* 的欲望客體，營造出欲望終得滿足的表象，以掩蓋背後欲力反覆圍繞的真實欠缺。精神分析所稱的欲望總是某種追求，指向特定的欲望客體，例如嬰孩欲望母親的乳房、男人欲望女人。於此必然出現的疑問是，當社會發生殘虐刑事案件時，社會大眾渴望犯罪人受到嚴厲懲罰（多為死刑）的欲望，是否可以劃入精神分析的欲望範圍？若答案是肯定的，必然需要釐清建構欲望的幻見究竟為何、依照何種經濟系統運作？

根據拉岡在前述欲望圖示當中的說明，我們明白欲望即是大他者的欲望，而非如凡常直覺一般出於主體自覺的自我。欲望無非主體嘗試透過象徵與想像機能，猜測並填補大他者欠缺的努力。然而精神分析發現，如此的欠缺不是真的缺少了什麼而得以填補的缺陷或缺憾，而是主體無可理解、迴避的欲力反覆。為了避免全然陷入欲力迴圈，成為無可分辨現實與幻覺的精神病，主體必須透過幻見所支撐的敘事以建構出不斷接續的欲望，指向一個可能的出口，以掩蓋真實；出口或為超越性的象徵（如宗教所擔保的來世）、一崇高的客體（如戀物癖的物或

¹⁷ *ibid.*, p.35.

普希金的女陰崇拜¹⁸) 抑或一無可質疑的象徵意符 (例如普世人權或真理)。

欲望的結構無非呈現為一敘事，由敘事中的欲望物擔保了逃離欲力的出口。因此，倘若在關於懲罰的敘事當中，得以找出一被主體視為出口而不計代價追尋之物，即說明了懲罰得以放入欲望圖示當中思考。懲罰的起源無從追索，然而考古學知識得以讓我們理解數千年前人類如何敘述懲罰：

在古老的時代，當一個社會遭受到例如天災、疾病等極大的衝擊時，通常都會找到有一定特徵的「犯罪人(嚴重的違規者)」，視其為惡靈附身，破壞了和平生存的規矩，驅魔後並將之塗上柏油(防止惡靈再度附身)，全身沾滿羽毛(變成鳥而飛向神明的居所)，推下懸崖，讓他去向規範的源頭，亦即神明，告知人們確認了規矩的存在。一次不成，則再找一個「犯罪人」¹⁹。

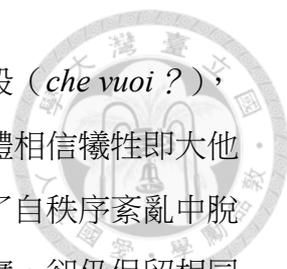
如此的儀式行為通稱為「神判」，推下懸崖的儀式可替換為將犯人的手放入油鍋，若手燒傷為有罪；若手完好如初則意味犯人在神之前證明自身的清白無辜。上述的敘事呈現出特定的幻見結構：社群以集體規範違反圈選出特定「犯罪人」，將她／他視為秩序擾亂的解決出口。罪人同時體現神聖／淫猥的雙重特質——罪人既是部族的一份子，卻又是如此陌生可厭而必須驅除。

此一敘事呈現支撐共同律法的犧牲邏輯：排除特定犯罪人，以擔保共同律法的存立。從神判到今日的犯罪學知識，人類以科學知識取代了超越性的神，卻仍依循同樣的犧牲敘事邏輯²⁰：難道當今法院對於鄭捷的速判速決，不正符合此一犧牲幻見的敘事結構？在古老的部族敘事當中，族人透過一定儀式「猜測」帶了

¹⁸ 參看普希金(Александр Сергеевич Пушкин)，普希金秘密日記，彭淮棟譯，聯合文學，1999。日記中，普希金對於欲望與嫉妒的關聯亦有極精彩的描寫。

¹⁹ 李茂生，遺傳基因與犯罪—自然科學的發現及其社會意義，法務部保護司編，刑事政策與犯罪研究論文集〈11〉，2008年，129頁。

²⁰ 犧牲維繫了律法，亦同時保障了欲望。大他者律法象徵了禁制與對社群的認同，等同於家庭中父親功能的再現——「欲望即大他者的欲望」說明了欲望與律法之間的辯證關係，即欲望必然來自律法禁制，有禁忌才有欲望；若欠缺穩固的律法定錨，主體將徬徨於想像的極度侵略性與極端依附之間，難以於社會中安放自身。



災厄的神究竟要什麼，如同孩童揣測大人要她／他成為什麼一般（*che vuoi?*），而選出一個犯罪者，無非是族人的對謎樣大他者猜測結果：群體相信犧牲即大他者（神）所欲求的，如此的信念帶有無可質疑的真理性，保證了自秩序紊亂中脫離的出口。時移日往，審判中引入各式科學證據方法以發現真實，卻仍保留相同的功能；死刑作為「人民情感的出口」，代表平復社會秩序擾動的必要犧牲。

必須回答的問題是，懲罰的犧牲經濟究竟是神經症抑或倒錯形式？兩者之間最大的差異，即有無通過象徵閹割而樹立律法，進而產生主體與大他者之間不同的互動與欲望模式。神經症者與大他者處於相對立狀態，儘管接受閹割，卻總認為大他者身上有著神秘難測之物，暗藏了她／他失落的絕爽；倒錯者則與大他者存在一共謀關係，竭力將一切侍奉與大他者，以他者的絕爽為自身絕爽。神經症者委實是最忠於律法之人，在從律法偷取絕爽時更進一步確立了律法；倒錯者則相反，遍尋不著確固的基準而亟欲創造出自身的律法。刑罰展現出的區分與排除，無非為了確認群體共享的規範，即大他者主宰的律法禁忌——自此一角度而言，懲罰的犧牲經濟是神經症式——處罰無非重新確認了律法權威，讓主體得以透過觀看的欲力模式，自懲罰儀式當中偷取大他者的絕爽。

死刑作為最極致的區分排除機制，藉由死刑犯與常人的差異界分出善與惡的二端點——透過懲惡，讓主體自認為善，即自覺受到大他者所愛，而非成為服務大他者的工具。孩童亟欲獨佔父母的愛，因此產生對分享、奪取愛的手足之嫉妒，欲證明自身較他人更值得照顧者的關愛；處罰欲望無疑也是他者的欲望，主體猜測，她／他必須以意符鍊當中的「嚴懲」、「死刑」施予違反規範者，方得獲取大他者的愛，亦即黑格爾式的規範性承認，以確立自身主體地位。

欲望受制於 *objet petit a*，因此具備欲力（*Trieb*）的過剩性質；困於懲罰欲望的刑罰，本質上亦是過剩。尼采在早在二世紀前已指出，罪罰等價的公正應報僅遮掩了背後運作的過剩邏輯（參第二章）；分析至此，我們可以明白過剩來自交換與使用價值之間的落差，顯現出欲力運作的樣貌。拉岡曾說「一切欲力皆是死亡欲力」，後者是佛洛伊德晚年最離奇的玄想之一：它作為所有欲力的基礎，在主體化的過程中亦步亦趨，更直接關涉到人類的侵略性，因此第三章將梳理死亡



欲力的演變脈絡，闡述如此的欲力是如何成為人類精神裝置的根柢。然而欲力畢竟僅是一股純粹的內在動勢，難以解釋懲罰所賴之不同社會文化背景。幸好，克莉斯蒂娃所提出的卑賤概念恰如其分地填補了此一空缺：卑賤無非是將抽象、思辨性質的死亡欲力帶入個人／社會的歷史向度，讓死亡欲力具體顯現為社會文化中的極端地區分排除儀式；死亡欲力因而作為卑賤隱而未顯的根源，貫串一切懲罰儀式。

因此，人們「觀看」懲罰儀式的過程中必然參雜著欲力要素：自觀看出發，以特定客體（懲罰儀式）為目標，最終再回到自身的封閉迴圈，獲得一自瀆式的絕爽（*jouissance*）。人們渴求的並非懲罰的特定指向性或對未來的擔保，而僅是儀式性地不斷的重複，如尼采的永劫回歸。這也讓我們想到，J-A. Miller 將拉岡的第二十講座命名為《再來》（*encore*），是否說的就是欲力宿命性地無盡重複？

第二節 文獻回顧與研究方法

第一項 文獻回顧

對處罰欲望的探究並非法學院的專利——事實上幾乎與法學院無關。英美語系的國家中，以尼采與精神分析理論為基礎探究處罰欲望的著作，無非出自文學院，以飽受批評、質疑的「文化研究」名目出版²¹。寫作〈懲罰的精神生活（康德、尼采與佛洛伊德）²²〉一文的 Klaus Mladek 正是德國語文學系的教授。在文章當中儘管未提及拉岡，卻在文章開頭就以尼采與拉岡定義下的絕爽（*jouissance*）進行對話。文章前半論述明顯地以《道德系譜學》為主軸，試圖將絕爽組構入尼采相對

²¹ 姑且不論尼采，精神分析遭劃為文化研究範疇實屬英美精神醫學長年發展積累的「豐碩成果」；自 1950 年代《精神疾病診斷與統計手冊》（DSM），在第三版當中，將作為精神分析起源基石的歇斯底里症剔除於手冊外開始，精神分析逐漸在醫學院中失去地位，實踐部分滲入了諮商治療，理論則劃歸文學評論處理。

²² Klaus Mladek, *The Psychic life of Punishment (Kant, Nietzsche, Freud)*, in Austin Sarat, Patricia Ewick (ed.) *Punishment, Politics and Culture (Studies in Law, Politics and Society, Volume 30)* Emerald Group Publishing Limited, pp.211–245.

完備的處罰思想；後半則力圖經由康德探究絕爽的本質，並區分享樂（Lust/pleasure）與絕爽，描述後者與律法之間的相生關係。論述跟隨著拉岡的寫作脈絡²³，由康德到薩德（Marquis de Sade），經過佛洛伊德（伴隨德勒茲）關於罪疚感與施虐的剖析，最終以尼采作結。「尼采將 *jouissance* 對立於 *ressentiment*，無非是因為 *jouissance* 與滿足、快感或快樂相對。『我受苦，故我存在。我存在並肯定生命』是尼采對抗罪與懲罰負面效應的反面宣言²⁴。」之於尼采，絕爽是在受苦當中肯定生命，相對於源自弱者否定生命、權力意志的「倒轉的怨憤」（*ressentiment*）。此文的最大貢獻正是分別爬梳了 *jouissance* 與 *ressentiment* 的脈絡、釐清兩者間的異同，試圖結合尼采與精神分析關於懲罰的論述。

擔任斯德哥爾摩大學犯罪學教席的 Magnus Hörnqvist，在《為何監禁？》（Why Prison?）一書的第五章貢獻了〈快感、懲罰與專業中產階級〉²⁵，儘管收錄於談論監禁的專書，Hörnqvist 並非探討受刑人的社會階層來源與分佈，而是以涂爾幹觀看懲罰（audience）的視角出發，透過社會學與刑事政策知識，指出「專業中產階級」（professional middle class）的世界觀是如何讓懲罰成為一凝聚群體共識的工具。專業中產階級必然是一歷史積累，關聯到 19 世紀以來形塑布爾喬亞階級、並不斷變動的社會經濟條件，Hörnqvist 則專注描繪監獄作為一社會設施與專業中產階級的連結。十八世紀末的商人、工廠主漸漸轉為特定階級，自認是文明、工業化與健康的，相對於底層勞動階級；監獄成為劃分工具，作為反應專業中產階級的欲望、恐懼與幻想的機構領域²⁶。自布爾迪厄（Bourdieu）的觀點，監獄無非代表了階級形成普遍機制當中的高密度、高度儀式化的形式；當中呈現了一雙向運動——透過矯治試圖讓受刑人接近管理者，卻又同時加強受刑人與中產階級的區分。專業中產階級透過懲罰他人的幻見（Fantasy）鞏固自身，沈默、隱晦地共享了懲罰取樂的快

²³ 在收錄在《書寫》（Écrits）的〈康德偕同薩德〉（*Kant avec Sade*）中，拉岡將薩德視為康德的真理，兩者同樣有著超越利益衡量的律法渴求，事實上遵守的相同的絕對律令，唯薩德在實踐與幻想上皆比康德走的更遠，詳參本文第五章。

²⁴ Klaus Mladek, *ibid.*, p.234.

²⁵ Magnus Hörnqvist, Pleasure, punishment and the professional middle class. In D. Scott (Ed.), *Why Prison?* Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p.89-107.

²⁶ Hörnqvist, *ibid.*, p.94.



感。

相較於文學院與屬於社會學領域的犯罪學系，法律領域中涉及處罰欲望的論述相對稀薄。例如，在德意志傳統刑罰理論的主流討論中，懲罰欲望的相關問題顯然未受到重視。例如 Tatjana Hörnle 介紹刑罰理論的小書²⁷裡，僅在導論的問題提出部分，以兩個小段落結束了以描述、心理分析方式闡述刑罰理論的論述路徑，並直接將此一路徑與以下數十頁的各式刑罰理論證立論述相區隔，遽然地貶低了心理描述式論述對於刑罰理論的貢獻。相對地，絕大多數刑罰理論論者所採取的則是立基於規範觀點，試圖以單一或多元論點為刑罰理論奠基的論述模式²⁸。藉由說明「何謂犯罪」、「何謂刑罰」及「刑罰的目的為何」，刑罰理論即可以提供量刑與犯罪處遇的理論基礎，成功地完成由抽象到實際的理論實踐。相較之下，對刑罰做現象、心理式的描述與分析，雖然可以說明犯罪與刑罰的歷史存在或心理機制，卻無法提出一明確的刑罰目的，從而難以對實務上的量刑與處遇提供協助，因此自然不受當今專業分化趨勢下理論家的青睞。

然而刑法學界並非毫無異數。Bernhard Haffke 以 1976 年出版的《深層心理學與一般預防理論²⁹》為教授資格論文（Habilitationsschrift），試圖以佛洛伊德、榮格（Carl Gustav Jung）與佛洛姆（Erich Fromm）等心理學家所提出的論述，為刑罰論中的積極一般預防理論賦予基礎。相較於消極的威嚇潛在犯罪人，「積極」一般預防論透過將某些行為犯罪化的手段，主動形塑市民對法的想像，此即規範形成機能。例如 Roxin 認為積極預防論包含了三種不同目的和效果，其一是使市民得以熟悉社會中的法規範的熟悉作用；讓市民得以信賴法運作的信賴作用以及透過解決紛爭來使法意識平穩化的滿足作用。廣義的積極一般預防論包含「統合預防論」，強調刑罰對個人規範意識形成的長期影響；相對地，狹義的積極一般預防並不強調

²⁷ Tatjana Hörnle, *Straftheorien*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, S1.

²⁸ 參見 Günter Jakobs, *Staatliche Strafe: Bedeutung und Zweck*, Verlag Ferdinand Schöningh, 2004, S.26 ff; Michael Pawlik, *Person, Subjekt, Bürger: Zur Legitimation von Strafe*, Duncker & Humblot, 2004, S. 88 ff.; Claus Roxin, *Strafrecht Allgemeiner Teil. Bd. I: Grundlagen. Der Aufbau der Verbrechenslehre*, 4. Aufl., 2006, § 4, Rn. 20ff.

²⁹ Bernhard Haffke, *Tiefenpsychologie und Generalprävention. Eine strafrechtstheoretische Untersuchung*, Verlag Sauerländer, Aarau, Frankfurt am Main 1976.

長期的教育、規範熟習作用，而認為人會基於對規範正當性的信念而行動，刑罰作用僅在於強化此規範信念與法信賴³⁰。Haffke 主要透過佛洛伊德自《圖騰與禁忌》至《文明與其不滿》的一系列文化論述，透過原始父親的神話強調律法權威與超我（Über-Ich）之於集體生活的重要性。社會既存的權威因此負擔規制、導引文化中個人的任務，透過集體規範的豎立以抑止個人潛在的焦慮恐懼（Angust），構成個人開展社會生活的基礎³¹。刑罰理論與精神分析之間的交錯在 Haffke 手上達到高峰，除了 Franz Streng 緊接在 1979 年發表的《罪責、應報、一般預防——刑法核心概念的深層心理學重構³²》之後幾乎杳無蹤跡，無非是前述理論發展下的必然。相較之下，精神分析與犯罪學之間的互動自佛洛伊德起始，行經拉岡，在當代仍然不乏研究發展，本文將在第二章開頭處理此一脈絡，試圖比較兩學科之間的差異，探究兩者真正對話的可能性。

在欲望的問題上，臺灣刑法學界卻絲毫不遜於刑法理論的殖民母國。李茂生老師分別於 1993 年發表了〈另一種死刑存廢論³³〉、2000 年〈死刑廢止運動的社會意義³⁴〉與 2011 年〈死刑存廢論再考—分析反對廢除死刑者的深層心理³⁵〉。上述合稱「死刑三論」的系列思考中，主要以尼采提出的「倒轉的怨憤」（*ressentiment*）概念對社會世像作出剖析身處社會網絡中、受到各種壓抑的社會大眾，對於看似能擺脫社會束縛、盡情釋放自身原始慾望而犯罪的犯罪者，在意識中產生了極度噁心、憤怒的情緒——如此情緒其實是極度羨慕的反射——因此導致了絕對應報與社會排除的想法與心理需求³⁶。因此，懲罰欲望即弱者對強者嫉妒不滿的表達，對於他人擁有自身渴望之物的無可忍受。然而精神分析強調，欲望的概念非僅止於有

³⁰ 中村悠人，刑罰の正当化根拠に関する一考察（1），立命館法学 2012 年 1 号，288～291 頁。

³¹ Bernhard Haffke, aaO, S. 98-100.

³² Franz Streng, Schuld, Vergeltung, Generalprävention. Eine tiefenpsychologische Rekonstruktion strafrechtlicher Zentralbegriffe, Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, Volume 92, Issue 3, S. 637-681.

³³ 李茂生，另一種的死刑存廢論，法律與你，第 67 期，1993 年。

³⁴ 李茂生，死刑廢止論運動的社會意義，律師雜誌，第 251 期，2008 年。

³⁵ 李茂生，死刑存廢論再考—分析反對廢除死刑者的深層心理，台灣法學雜誌，第 169 期，2011 年，71-89 頁

³⁶ 李茂生，同前註。

意識的欲望，更應注意的是分析者自身未察覺的無意識欲望的向度。在〈遺傳基因與犯罪－自然科學的發現及其社會意義³⁷〉當中，李茂生老師敏銳地察覺了欲望與理性之間的複雜交纏關係並首次定義了欲望，卻仍未談及無意識欲望的向度³⁸，留下了可供本文繼續探掘的理論空白。又，在稍近期的文章³⁹中，李茂生老師更明確地給出了「人應該如何面對嚴罰慾望」此一倫理問題的答案，開展了刑法與哲學的嶄新向度。

另一方面，謝煜偉教授亦以〈重新檢視死刑的應報意義⁴⁰〉與回應前文評論的〈寬容社會的曙光？⁴¹〉觸及刑事處罰欲望的核心。謝煜偉教授精確地指出，近代市民刑法在預設理性、自律與相互尊重的市民形象的同時，亦同時內含了殘酷、強烈的排除機制，將不符合市民形象者視為敵人看待，最終予以永久隔離或排除⁴²，而「在滅除、驅逐的過程中所粹取出的『非人性』，再度反饋回來形成維繫共同體存續的『人性』。這些關於人性的普世價值，便會成為共同體內部成員歸屬意識的出發點⁴³。」理性背後隱藏著非理性的排除與懲罰欲望，後者最終又將回饋至共同體，強化內部連結。在近代法的概念下所成立霍布斯式共同體，將權力交給主權者

³⁷ 李茂生，遺傳基因與犯罪－自然科學的發現及其社會意義，法務部保護司編，刑事政策與犯罪研究論文集〈11〉，2008年，111-138頁。

³⁸ 「慾望分成兩種，一是集團的慾望（生存保種），另一則是個人慾望，這又分成三種，其一為物理性生存可能的最低慾望（活得像個人類），其二則是更高一層次的人際關係中被承認（進而自我肯認）的慾望（存在感的企求），而最高級的慾望即不外是生存技術的習得以及運用的慾望（活得像自己）。或許慾望與理性間的關係，並不是一個二擇一或熟優熟劣的關係而已，這兩者應該可以並存，發揮其複雜的機能。」李茂生老師早已指出理性與非理性之間非對立關係，而存在一「併存」可能性的論述。李茂生，同前註，135頁。

³⁹ 李茂生，應報、死刑與嚴罰的心理，中研院法學期刊第17期，2015年9月，308～309頁。

⁴⁰ 謝煜偉，重新檢視死刑的應報意義，中研院法學期刊第15期，2014年9月，139～206頁。
穩定網址：<http://publication.ias.sinica.edu.tw/30701141.pdf>

⁴¹ 謝煜偉，寬容社會的曙光？——從市民刑法的例外、犯罪事後處理機能、社會責任於個人責任的反饋回應三篇評論文，中研院法學期刊第17期，2015年9月，139～206頁。
穩定網址：<http://publication.ias.sinica.edu.tw/42809151.pdf>

⁴² 「愈強調刑法當中『基本規範共同體』的普遍性、完整性，就愈會導致出制度化的例外狀態的出現。這種市民形象的設定終究是共同主觀下所塑造出來的幻想，一旦發生殘酷且冷血的重大犯罪事件，就有可能會幻滅，而使用對抗共同體外部敵人的方式來對待這些『非市民』。」謝煜偉，同前註40，173頁。

⁴³ 謝煜偉，同前註41，392頁。

以區分內外、敵我，透過否定他者並封閉自身以表明生的意志。謝煜偉教授引用義大利哲學家 Roberto Esposito，將近代共同體的發展定位為朝向自我免疫化的推進過程，不斷走向差異、排除與自我監控的道路。然而，共同體最初源於拉丁文 *communitas*，表示固有、一致性的概念，相對於免疫源自 *immunitas* 的否定、差異與排除：自我免疫的發展因此不是唯一的道路，共同體亦可選擇回歸最古老意義，以開放與兼容吸納傷害，共同劃破傷口、接受感染，然後一起努力找尋出適應與對應這些社會危機（病原）的方式⁴⁴。謝煜偉教授以理性的陰暗面界定懲罰欲望，希求藉由延緩、模糊理性與非理性之間的界分，以創造更多生的可能性。

第二項 研究方法

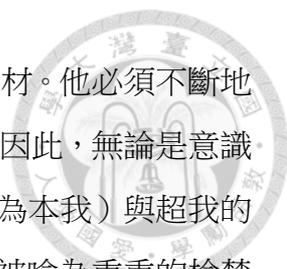
1. 思辨（Spekulation）

佛洛伊德在〈超越快感原則〉（*Jenseits des Lustprinzips*）的第四章具體地示範了精神分析思辨的方法基礎：他自一個最簡單的觀察出發，即意識僅是一特殊而非普遍的功能。透過腦解剖、神經學與生物學等系統性知識的輔助，不斷地試圖推進思路以描繪出人類精神裝置的樣貌。佛洛伊德熱愛聯想與譬喻，擅長將看似微不足道的心理現象連結到嚴重的精神症狀⁴⁵。例如他觀察自己的孫子反覆地將線軸丟遠、讓它在眼前消失，隨即又收回線軸並感到歡愉的 Fort-da 遊戲，將此遊戲理解為幼兒試圖遊戲來主動掌控母親的離開所造成的不快經驗；當他在戰爭創傷神經症的診療當中，發現病患在夢中不斷地重複戰爭的創傷經驗，卻無法因此而獲得症狀的緩解、徹底背離了他原先自快感原則導出的假設時，對幼兒遊戲裡發現的主動反覆特質的聯想與類比，幫助他暫時脫離原先理論的死胡同，得以繼續推論探究，最終抵達死亡欲力的假設（GWXIII: 10-14）。又，自 1895 年的科學心理學大綱〈*Entwurf einer Psychologie*⁴⁶〉開始，佛洛伊德未停止將他早年擅長的神經學知識作為理解精神裝置的譬喻來源，直到 1920 年的〈超越快感原則〉，微生物學、動物行為學、演

⁴⁴ 謝煜偉，同前註 41，398 頁。

⁴⁵ 觀點來自彭仁郁老師的 2018/5/11 課堂講述。

⁴⁶ GW, Nachtragsband: 387-477.



化發生學、兒童心理學甚或文學，皆成為佛洛伊德徵引的隱喻素材。他必須不斷地書寫，透過隱喻的語言捕捉現象，方能掌握無意識精神的樣貌；因此，無論是意識與無意識（Unbewußte）的第一拓樸抑或自我、「它」（Es，又譯為本我）與超我的第二拓樸，皆是層層積累的隱喻結構：意識與無意識之間的阻礙被喻為重重的檢禁關卡，自我、本我與超我更是充滿了戰爭相關的軍事比喻。因此，當佛洛伊德在〈論歇斯底里症成因〉裡以考古學中不斷堆疊的地質層來譬喻人類精神時，僅是無意地揭露了自身的研究方法，並沒有多說些什麼。

〈超越快感原則〉的思辨過程末尾，佛洛伊德在引用柏拉圖《會飲篇》裡阿里斯托芬（Aristophanes）的段落，嘗試以神話學的譬喻突破了微生物學知識的未知黑暗之後，卻隨即以科學家的視角對自身發現展開自省，自問自身是否相信上述推論？若相信，又相信多少？質疑在某種意義上是為了自我確證。他認為相信與否包含了情感因素，因此無關緊要。透過連接觀察所見的事實與數次純粹的理論想像，最終遠離了觀察結果，抵達了無法排除不確定性的理論終點，即死亡欲力（Todestrieb）的假設。佛洛伊德明白指出，思想過程可能受限於自身偏見與隨著時代變遷、隨時可能遭推翻的科學理論，卻仍無畏地推進自身思考，直抵進無可進的心理玄學概念，遵循自身求知欲到底。

人可以沈浸在一思路中，跟隨它，僅因受科學的好奇心驅使，或倘若人願意，作為一惡魔代理人（*advocatus diaboli*），但毋需賣身於惡魔⁴⁷（GWXIII: 64）。

佛洛伊德在〈超越快感原則〉當中試圖捕捉逃逸原先理論框架之外的反覆強迫欲望；本文則試圖透過哲學家與精神分析師的理論編織，嘗試網羅形體未明的處罰欲望。無論是尼采、佛洛伊德、克莉斯蒂娃或拉岡，無非是透過觀察確固出發點，在他學科輔助下展開聯想推論；本文亦自臺灣社會滿溢勃發的懲罰要求現象出發，在「處罰欲望」核心意符的引領下，尋求上述理論家推論過程的輔助，在理論的次

⁴⁷ „Man kann sich doch einem Gedankengang hingeben, ihn verfolgen, soweit er führt, nur aus wissenschaftlicher Neugierde oder, wenn man will, als *advocatus diaboli*, der sich darum doch nicht dem Teufel selbst verschreibt.“

第銜接中抵達論述的終點。然而，相異於佛洛伊德跟隨自身單一思路到底的執拗追索，本文的思路毋寧相對分歧、非一貫，簡化事態觀點、忽略社會／學科中的多樣性，以確保思維能直指事物極端的面向。如此的思維方式是書寫者個人思考癖性的具體展現，無可避免地決定了本文的研究方式與最終指向的目的。關於自身思維方式，佛特萬格勒對於音樂的觀點應是書寫者所能找到最好的譬喻：

佛特萬格勒（Wilhelm Furtwängler）有他自己一套音樂哲學，認為弔詭與極端乃是達至平衡所不可或缺的一一走極端，才能在音樂裡做到希臘文所說的「淨化」（catharsis）。走極端，方能從混沌到秩序，在音樂中建立整體。……佛特萬格勒是以哲學的方式來了解音樂。他了解音樂無關陳述（statements），無關存有（being），它關乎生成（becoming）。音樂不是語句的陳述，而是你怎麼到了那裡，怎麼離開，怎麼轉換到下一個語句⁴⁸。

極端是平衡的必要條件。之於書寫者，唯有將論點推至邊界才能顯現特定論點的價值，一切必須在最大或最小的極值當中方能掌握；對知識體系要不一概不取，要不全盤接納。此一方法論必然招致錯誤，但若在無數的錯誤疏漏間碰觸到一絲真理，無非書寫者唯一所求。音樂與繪畫、書寫的最大不同在於它的無法重複性：聲音轉瞬而生，轉瞬即逝。但難道思緒不是如此？從構思到完成書寫的一年間所接觸結識的各種人、遭逢的各色思想刺激，涵括研究所生涯先前的積累，皆不斷挹注於思緒，而書寫者最終選擇將思想持續變化、演進的過程化為文字，紀錄思緒成形潰散的瞬間。音樂受限於演出當時的時空，然而思想亦限於自身的時代，非自願地成為當代時代精神（Zeitgeist）顯現的其中一種形式。本文所採取的方法論，簡而言之，無非是描繪誕生於特定時代、風土的思想，如何抵達、如何離開、如何轉換到下一個思想的變動過程。

2. 深層心理學（Tiefenpsychologie）

我們可以藉由人的具體行為描述欲望——人總是在追求某個目標，例如金錢、

⁴⁸ 薩伊德（Edward Said）、巴倫波因（Daniel Barenboim），並行與弔詭：薩依德與巴倫波因對談錄，吳家恆譯，臺北市：麥田出版，家庭傳媒城邦公司發行，2006年，44~45頁。

名聲、國家考試或他人的認同，並在達到後迅速設立下一個——卻無法具體說出，究竟是什麼心理機制在背後驅策人進行無盡的追尋；如同我們明白商品交換的機制並每天實踐，卻不必然理解勞動力與貨幣之間的轉換基礎由何而來。我們勢必需要一個特殊的概念工具幫助理解在意識的我（Ich）之外的心理機制——即深層心理學（Tiefenpsychologie）。

對深層心理學此一德文名詞的歷史起源欠缺一統一完整的說法⁴⁹，但佛洛伊德已於 1913 年〈精神分析之旨趣〉（Das Interesse an der Psychoanalyse）一文中，提及深層心理學：

或許可以這麼說，夢的研究為至今未曾開啟的深層心理學打開了新視野。為了將一般心理學一同帶入嶄新的視角當中，對其做出顛覆性的修正是必要的（GWIV: 398）。

佛洛伊德清楚地區分精神分析與常態心理學（Normalpsychologie）。精神分析並非僅從觀察人的日常行為出發，如偵探般找尋行為的動機或探究行為人的主觀想法（有如刑法中關於目的及意圖的判斷），而是透過夢、口誤及詼諧話語來探究存在在意識系統外的另一系統，即無意識（Unbewusste）的運作。在各種手法中，對夢的剖析是佛洛伊德最為信賴的媒介手法，亦是他確認精神分析理論的基石。在《夢的解析》一書中，佛洛伊德對於反對一般理解夢的方式⁵⁰，認為必須將夢理解為願望的滿足（Wunscherfüllung）（GWII: 140），是無意識當中所積存能量的發洩。若意識是我們得以察覺並運用的感官、思想系統，無意識則是徹底的處在意識的反面：它全然無法被意識覺察，無法在意識運作強勢時進行明顯干擾，因為在意識與無意識之間，存在著的審查（Zensur）機制來檢驗進入意識的資訊內容，那些無法

⁴⁹ Magdalena Stemmer-Lück, *Verstehen und behandeln von psychischen Störungen*, Kohlhammer W., GmbH, 2009, S.31 ff.

⁵⁰ 例如將夢的內容作為一個整體，找尋另一種可以理解且在某方面與夢相似的內容去代替原來的內容，此即象徵性夢解析，例如《聖經》中法老做的夢顯示了七頭瘦牛追逐並吞噬了七頭肥牛，被解釋為埃及將要遭受七個荒年並耗盡七個豐收年的儲藏（GWII: 101）。如此釋夢法常見於原始部族中的祭司，透過夢的解釋來預測未來。解夢亦非如密碼般的解碼：「將夢視為密碼，其中每個符號都可以參照固定的譯法，將關鍵字譯為另一已知意義的符號」（GWII: 102），如將黑豹譯為性慾、信轉譯成麻煩。



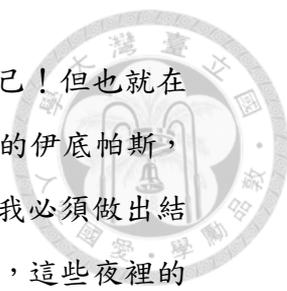
通過檢驗、進而無法進入意識的內容，我們就可以說它受到了抑制（Verdrängt），必須留在無意識當中（GWX: 273-274）。而在無意識與意識之間，尚存在一前意識（Vorbewusste），前意識雖然通過了意識的審查，脫離了無意識的系統，但其與意識之間亦存在一個審查機制：若說意識是即時的刺激接收與反應，前意識就是容納那些容易透過進一步聯想、思考而進入意識之材料的場所。人在睡眠時遠離了日常生活中無所不在的外在刺激，意識亦毋需持續維持高強度運作，導致抑制／審查機能的減弱，此時來自外部的日間（刺激）殘餘（Tagereste）若成功的與受抑制的欲力（Trieb）發生聯繫時，夢就會產生，透過無害的幻覺經驗發洩受抑制的欲力（GWXV: 16-17）。

佛洛伊德理論的最大突破，就是透過夢和精神病的研究，讓我們理解到在意識系統之外，還存在另一個更加複雜的系統，隱密地影響著人的生活行動。若我們將意識系統理解為表層系統，專職當下的刺激處理；無意識系統則處於意識系統之外，位於心靈深處。當然，「表層」與「深層」無非是語言譬喻的使用，以人類熟習的空間概念作為心靈結構的隱喻。深層心理學就上述而言，可以定義為「**探究意識系統以外的心靈運作**」的學科。在德國心理學界，Tiefenpsychologie 自 1970 年來，逐漸在學者的歸類下建立專有名詞的指涉範疇，主要包含了佛洛伊德的精神分析學派、榮格的分析心理學和阿德勒的個體心理學三種學派，以及其他心理學研究者如 Paul Reiwald, Karl Menninger 等研究者⁵¹，並不包含未曾提出無意識的尼采、叔本華等深具洞見的哲學家。

然而，就本文前述的定義，尼采於《道德系譜學》第二章當中對於記憶銘刻、痛苦的考察以及對心理經濟論的探討，均已踏出了人們所熟悉的意識領域，嘗試解釋意識之外心理系統的運作與主體的形成機制。又如下列文字：

你會希望為一切事物負責，除了自身的夢！這是怎樣悲慘的衰弱，又是如何地欠缺思維上的勇氣！任何事物都不會如此地只屬於你！本質、形式、

⁵¹ Vgl. Siegfried Elhardt: Tiefenpsychologie. Eine Einführung. 16. Auflage. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 2006; Gerald Mackenthun: Grundlagen der Tiefenpsychologie. Psychosozial, Gießen 2013.



持續時間、行動者、觀看者——在這戲劇中你完全演出了自己！但也就在此，你對自身感到畏懼及羞恥，而甚至是伊底帕斯，那睿智的伊底帕斯，都從「我們不用為自身所夢負責」的想法中得到慰藉。就此我必須做出結論：大部分的人必然遭受責罰自身之惡夢的困擾。若非如此，這些夜裡的虛構故事將會如何地被用來強化人們的自信！我必須補述，睿智的伊底帕斯是正確的——相較於清醒的時刻，我們無需為夢負任何責任，且自由意志的原則擁有如同伊底帕斯父母一般的自信與權力感。或許我太常重複這些了，但這不代表這是不正確的⁵²。

用嘲諷的口吻談論夢以及在夢之前膽怯的多數人，乍看之下上述的文字無非出自佛洛伊德，然而這完全出自尼采的手筆。尼采認為沒有比夢更屬於自身之物，不用為自身的夢負責僅是對自身的逃避，逃離惡夢等同於遠離自身的畏懼、羞恥與惡，放縱自身沈浸在虛幻的自由意志原則當中。尼采自命為心理學家，透過夢與反思經驗來探求表層心理下的深淵，因此本文亦將尼采放入深層心理學的範疇。在台灣的刑法學界，儘管稀有，卻仍有學者使用深層心理來處理死刑與常民處罰欲望之間的關係⁵³。結論上，跟隨刑法學界的先例，本文稍加擴張深層心理學的範圍，納入尼采作為理論資源，以開啟對前述問題意識的思索過程。

第三節 章節架構

第二章，本文跟隨李茂生老師的思路，重新爬梳尼采關於懲罰與主體的豐富論述，試圖找到思想推進的動力。透過德希達的眼光，本文重新爬梳了尼采關於懲罰的論述與懲罰的根源。懲罰最早是強者不帶情緒的掠取，與施加痛苦的享樂是可分的——兩者的混合則是歷史上不斷演進的偶然結果。債法指出了懲罰暗含的交換邏輯，同時也指涉到主體的經濟性，只有在交換義務的痛苦鎖鏈中，人才成為主體。群眾在觀看受罰者遭受刑事制裁的同時，享受弱者向強者索債的愉悅，即倒轉的怨

⁵² Friedrich Nietzsche, *Dream and responsibility, The Dawn of Day*, trans. John McFarland Kennedy, New York: The MacMillan Company, 1911, p.128.

⁵³ 李茂生，前揭註 35。

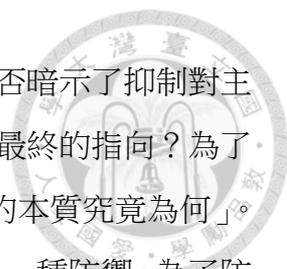


憤 (*ressentiment*)。要求懲罰即要求享樂，而加強痛苦感受的文明也同時擴張了享樂的幅度，朝嗜血的快樂加速前進。

第二章與第三章之間存在明顯的斷裂，顯現由尼采至精神分析無可避免的知識鴻溝，亦展現書寫者自身思考的拙劣困頓。為了理解精神分析意義下的懲罰與現實運作的懲罰機制之間的關聯，精神分析對現實犯罪的理解變得不可或缺。第三章前半部因而自佛洛伊德對犯罪學的理解開始，經由精神分析與書寫者相對熟悉的犯罪學之間的對話，探究兩學科思維基礎的異同。接續著佛洛伊德則是相較晦澀的拉岡，本文摘述〈犯罪學中精神分析功能的理論性導言〉一文並試圖解析之，涉足臺灣拉岡研究相對空白的領域。相對地，第三章的後半部則源自對犯罪／懲罰根源的探問：精神分析如何看待驅動人類侵略、剝奪甚至殘殺他人的原動力；在佛洛伊德慣常的概念化之下，能否帶來更多之於人類本質的理解？死亡欲力作為佛洛伊德論著中最富爭議的概念之一，亦是貫串佛洛伊德後期書寫的核心。書寫者跟隨日本學者立木康介的三階段探討架構，整理出死亡欲力發展的階段梗概，以理解侵略性之於個體、之於集體文明的意義。

相較於前兩章，第四章無非是論旨與架構皆較明晰的一章。全章節以克莉斯蒂娃 (*Julia Kristeva*) 於《恐怖的力量》一書中，卑賤體 (*abject*) 與相應的賤斥作用為主軸，分析殘虐犯罪如何符應於文化中遭人強烈厭棄、排斥之物，切割、排除犯罪者又如何關聯到主體最深切的自保要求。首節當中，本文試圖釐清「卑賤」的概念意涵，接著在第二節闡述主體與卑賤密不可分的關係。然而，卑賤隨著人類主體發展已然存在數萬年，為何在當代社會呈現出特別強烈的嚴罰聲浪；19 世紀前與當代社會之間究竟存在何種差異，差異又如何形塑主體，最終關聯到懲罰的需求？第三節當中比較了啟蒙時代與當代的社會情境與主體生成形式，指出當代社會權威的衰弱(大他者之轉變)將導致不同於以往的主體形構，徬徨無所依的「新主體」囚於極度區分內外、敵我的想像認同界域，無力抗拒以賤斥他者來守護自身完整的誘惑。

第五章無非最艱困的章節，之於書寫者與讀者皆然；問題由知識論轉向實踐，探問主體應該如何面對自身處罰欲望。第一節爬梳了李茂生老師關於此問題的思



路與解答，並隨之提出疑問，質疑論述最終導向的欲望抑制，是否暗示了抑制對主體具備某種「好處」或指向道德善；而好處或善果真是主體欲望最終的指向？為了不在質疑面前止步，書寫者必須面對最根本的問題，即「欲望的本質究竟為何」。次節接續上述疑問，描繪拉岡對欲望結構的探討——欲望無非是一種防禦，為了防衛主體跨越律法與日常生活界線、碰觸到她／他最渴望卻也最懼怕之物（*das Ding*）；因此主體唯有將渴望的客體設置於社會價值脈絡中，尋找一「善」、「好」的價值標準，讓自己遠離被禁制的欲望核心，繼續社會生活。處罰欲望則將此一防衛向度具體地展現於賤斥作用當中，藉以維護自身的善。因此倘若主張抑制處罰欲望，無非是對主體自身善的減損，況且超我的效應早已說明了道德要求當中並不存在一適當的界線，抑制產生的罪惡感將不斷加強，最終將主體形塑成尼采口中自虐的道德家。

然而，倘若停止抑制欲望、放任處罰欲望走到極端，徹底實踐一無道德的實踐，主體會真正過得比較「快樂」，甚或更自由？如同精神分析早已發現愛與恨同時並存的雙源性，欲望在防衛面向之外，必然亦矛盾地存在踰越律法的潛在渴望，即暗伏欲望屏幕後的欲力面向，如此越界的渴望必然朝向超越善／惡的快感層次，指向欲望的核心。康德為我們指出了欲望的邊界，而薩德的殘虐性實踐則嘗試完全跨過律法禁忌，想像一個可以接受殺人與亂倫的社會的可能性。在處罰欲望的面向上，倘若國家果真落實了 PTT 鄉民熱愛的殘酷行刑，甚至開放公民親手行刑或家屬復仇，讓主體自身踰越律法禁忌，是否會因為欲望的解放帶來更多自由與反省？拉岡認為，踰越律法的主體遭遇到的將不是快感，而是超越快感而轉為痛苦、卻令人依戀的絕爽（*jouissance*）——主體儘管踰越律法，卻無法擺脫對超我命令的依附。最終實踐殺人的極致欲望並未帶給主體自由，反而沈浸於更深沈的罪咎感當中。

既然過度抑制欲望或實踐欲望皆帶來罪疚感，透過社會肯認的形式昇華欲望或可帶給主體暫時的舒適。第三節探討了科學、宗教與美三種昇華機制。科學的昇華早已滲入當代人對世界與他者的理解當中，例如「不斷理解就能靠近犯罪人真實」的啟蒙知識論調，卻因此忽視了主體核心無解的部分，即 *das Ding*。宗教的昇華則與賤斥作用相伴，如前述一般透過防衛帶給主體安適感受。美卻不同於前兩者，提供欲望滿足的幻覺：美的顯現遏止了欲望，亦讓主體領會到欲望無可滿足的



本質，提供主體一穩定的距離以窺探真理。

第五章末尾，本文指出少數人可能會選擇的取徑，亦即經由分析經驗理解到生命最本質的經驗，即人類降生於世純然地無助狀態（*Hilflosigkeit*），理解無人可避的真實生存處境，警醒地面對自身欲望。然而清醒亦無法避免生命受苦的必然性，更遑論超脫處罰欲望所帶來的罪疚感束縛。質言之，即便曾來到真理門前，人還是必須活存於充斥善惡、利益鬥爭的世界，經受個體的欲望苦惱，精神分析對此無話可說，唯有保持沈默。

第六章，以佛洛伊德關於戰爭的論述起頭，探問人為何無法接受存在於生活中的惡，如戰爭、如殘虐犯罪。群眾痛恨兇殘的殺人魔，一如啟蒙知識份子厭惡盲目要求處罰的大眾。文明中看似存在無數外於文明、試圖傾頹文明的惡；然而，一切惡皆源自文明自身認定的善，不位於文明之外，反而處於文明的最內核。外在的惡正是主體透過賤斥建構自身主體性的投射殘餘，生命本質的殘酷與所帶來的痛苦處境，無非是人類降生於語言世界、處於家庭關係中的必然。那麼，為什麼我們無法接受處罰他人的欲望，猶如接受人生諸多受苦處境一般？

第二章 尼采論懲罰與主體



第一節 啟蒙哲學內含的利益與殘忍

德希達在二十世紀末尾與二十一世紀的開頭，於巴黎高等師範學院開設了講座課，談論死刑。儘管主要篇幅集中在布朗肖、雨果與卡繆關於廢除與支持死刑的論述，德希達仍為死刑制度提出哲學思辨。令人印象深刻的是，解構大師不厭其煩地在課堂上朗誦尼采《道德系譜學》當中的段落，他重複地誦讀第二篇的第六節，緊跟隨尼采的思路，探問懲罰的譜系。

有趣的是，並非如同尼采自身由罪咎／責任／債務(Schuld)的系譜關聯出發，德希達首先凝視咀嚼的是 *Interesse* 一字——追溯拉丁原意，一方面有身處於較自身更為廣闊空間之意，另一方面則意味著「信用計算、剩餘價值(*Surplus valeur*)、追求利潤與資本化——簡言之，經濟(*Ökonomie*)——金錢或心理上，追尋更大的幸福、更大的善；個人的幸福與至善、享樂的增加(Derrida 2014:141)」。眾所皆知，對康德而言，*Jus Talion* 指涉著應報的絕對性、不可計算的特質，它作為一刑事司法中的定言令式(*Kategorischer Imperativ*)，無關於任何現象上或經驗上的利益(*Interesse*)，無涉任何主觀或自我的要素。簡言之，應報的公正性必須依附於無利益(*Ohne Interesse*)之上。此一宣稱似乎言之成理，作為國家公部門權力行使一環的刑事司法，背後該無任何私益存在才是。然而，若我們遵循系譜學的方法與尼采一貫顛覆性的精神，則可以質問：是否在表面上無利益與絕對公正之外，還有一潛藏的、無可訴說的 *Interesse* 存在？啟蒙哲學作為一門表面上無利益的哲學，在字源上亦為一不在乎自身空間位置的生命。相對於古希臘人沛然外溢、展現在肉體與創造上的活力；啟蒙哲學在內部力量的衝突鬥爭中耗盡了生命力。生命並非向外擴張侵略，卻將侵略性朝向自身內部，抵觸並壓迫自身，最終展現為一禁慾的生命。

受壓抑的利益以無利益症狀的面貌顯現：尼采揭露出康德定言令式的絕對性背後所躲藏的殘忍(*Grausamkeit*)，無非是懲罰的隱藏真理——在絕對律法背後總是藏著殘忍的欲望。殘忍是尼采有過深刻論述的概念之一：早在《悲劇的誕生》

中，殘忍首次與酒神的生命觀念、與權力相聯繫——在每個文明與盛行的信仰的本質，在權力的本質（in der Natur der Macht）當中，皆可發現殘忍（SWI: 213）。在《人性，太人性》當中，殘忍找到了他的相對項，即憐憫（Mitleid），正如當今的善與惡曾經歷一次翻轉，過去具備偉大價值的殘忍亦讓憐憫的美德取代了他的地位。「殘忍的享樂（Genuss der Grausamkeit）」一詞，說明了殘忍屬於人類最古老的慶典，是人類釋放激烈情緒的管道。舉出古代殉道者將自身獻給神的例子，尼采認為「殘忍享受著最高形式的秘密歡愉與權力感受（Machtgefühl）」（SWIV: 22），這裏無疑地關聯到之後權力意志（Wille zur Macht）的論述。

在《曙光》第一部第 30 則格言當中，殘忍成為德行的根源，德性僅僅是「殘忍的某種限定形式」，其來自「區分的本能，透過引發嫉妒與無能低賤感，將歡愉從『作惡』當中抽離」（SWIV: 32）。正因為殘忍是如此根本性地存在於人類本質當中，因此尼采才會確信所有被稱為「高等文明」之物，都是建立在殘忍的昇華與深化之上：這是一只將自身神化的野生動物。所謂悲劇的憐憫，從根本上來看，甚至一切崇高事物，直至最高級、最細膩的形上學顫慄，其舒適與甘甜無非得自滲雜其間的殘忍成分（SWVII: 155，中 241）。最終，尼采否定了殘忍僅限於觀看陌生人受難場景時的享受，而將苦修者在宗教上與知識上的自我犧牲、否定納入殘忍的範圍。當精神以違背自身心靈願望的方式去認識事物時，他自身就成了殘忍的藝術家——更極端的說，每一種深刻的認識皆必然附帶由精神強迫施加的疼痛，無法不帶有一絲殘忍；任何苦於認識者或執著於形上知識者皆是自虐者，無不暗自享受殘忍。

是不是可以不用再補充說，那個世界⁵⁴的根底上從來沒有斷過血和刑具的氣味？（甚至在老康德那裡也沒有：定言令式聞著就很殘忍）（Nietzsche 1967: 65，中 117）。

在殘忍之外，接收殘忍體驗的感官受體更引起了書寫者的注意：相較於尼采嗅出了無利益表面下的殘忍，康德在《判斷力批判》中討論美時，皆以視覺影像作為

⁵⁴ 道德世界。

美的表象素材，不涉及嗅聞的知覺材料。視覺在近代哲學中的獨特地位，即視覺與知識交纏的系譜，最早可以溯及柏拉圖（Plato）在《阿西比亞德》篇展現出一項轉變。傅柯（Michael Foucault）認為柏拉圖主義提供了一種理性的氣候（climat），持續發展出一種不帶精神性條件的純粹認識運動。柏拉圖主義認為「一切自我對自我的工作，一切人為了進入真理所要行使的對自身的照料，就在於認識自己，即認識真理。而在此意義上自我認識及真理的認識（認識行動、認識的途徑與方法）可以說吸納了精神性的各種要求。我認為，柏拉圖主義後來在古代文化和歐洲文化歷史中操作此以雙重遊戲：既要不斷地重新提出進入真理所必需的各種精神性條件，又要把精神性吸納到這獨一無二的認識運動中，即自我、神性和本質的認識中⁵⁵。」

我們可以把傅柯所說的精神性⁵⁶（spiritualité）看作自我關注的面向，而相對於此的則是自我認識的實踐⁵⁷。當柏拉圖說要認識靈魂的本質時，自我認識幾乎替換掉了自我關注的面向，但還是具有明顯的精神意義；在基督信仰中，要認識的對象成了自身的罪惡和神性，自我關注轉變、分裂為苦修、抄寫或奉獻的自我面向，與賦予牧師指導權的他人關注形式。柏拉圖的理性氣候造成哲學內部的張力，即精神性面向及認識面向的對張。之後基督教吸納古代哲學的精神性面向，哲學則朝理性化路線發展——十七世紀以前，哲學為宗教服務而有士林哲學的出現；但十七世紀後，笛卡兒讓哲學走出宗教，卻一頭栽進了科學。笛卡兒強調我思，透過思考我就可以認識世界，或換句話說，看見真理。此時自身和對他人、世界的關係不需再透過苦修或實踐：人可以是不道德的，但知道真理。在這之前，不論是古代還是基督教文化，都強調一定的修養實踐是獲得真理的前提；但在笛卡兒，只要直接的明證已然

⁵⁵ Michel Foucault, *The Hermeneutics of The Subject, Lectures at the collège de France 1981-1982*, edited by Frédéric Gros; translated by Graham Burchell, PICADOR, New York, 2005, p. 77.

⁵⁶ 「我將『哲學』稱作一種思想形式，其探問的對象就是允許主體進入真理的那一物，也就是試圖界定主體進入真理之條件與限制的思想形式。那麼，如果我們如此稱呼『哲學』，我想我們將能夠稱『精神性』為一種研究、實踐或經驗，而經此方式，主體為了進入真理而在其自身上執行必要轉化。因此我們將『精神性』稱為諸種研究、實驗或經驗的綜合體，包含諸種淨化、工夫、棄絕、眼光的反觀、存在方式的改變等，而對主體及主體的存在本身（並非對認識）而言，這些方式便是為進入真理而必須付出的代價。」 *ibid.*, p.15.

⁵⁷ 傅柯區分了自我認識（*gnothi seauton*）和自我關注（*epimeleia heautou*）。對希臘時代的哲學，例如畢達哥拉斯、斯多葛學派來說，接近真理必然需要付出代價，人必須經歷一套自我轉化的修養歷程，關注自身，才可能獲致真理，此即精神性面向在哲學中的體現；在當時，自我認識被包含在自我關注的概念之中。



足夠⁵⁸，哲學的真理自此之後與認識等同。

我們明白，康德承接了柏拉圖—笛卡爾以來的哲學傳統，在知識論上透過視覺理解感官接受到的雜多，透過觀察花的形貌提出判斷美的準則——尼采提醒我們，康德認為美即不帶有利益的快樂（Schön ist, hat Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt），柯尼斯堡的哲人並非從創作者，而是從觀看者的角度來思索藝術和美，同時不知不覺將觀看者安放到美的概念當中（Nietzsche 1967: 104，中 174）。

若把美代換成同樣不帶有利益的定言令式，則觀看定言令式律法、最終將自身投注其中並暗自享受殘忍的，不正是市民社會中的無數市民？在此我們遭遇到了啟蒙哲學的陰暗面，那內藏市民主體心底的觀看處罰的渴望…。

第二節 主體、罪與懲罰結構

第一項 痛苦中誕生的主體

我們不能遺漏 Interesse 所暗含的、較利益更深邃的內涵：Ökonomie，經濟，即最基礎的交換架構。經濟和罪責，兩者乍看之下毫無關聯，卻可從系譜學中發現二者密不可分的聯繫：

...任何一種損害都在某個方面有其等價物，確實能夠被償還，哪怕透過損害者的某種疼痛。這樣一個遠古、根深蒂固、也許現今再也不可消除的觀念，即損害與疼痛相等的觀念，其力量來自何處？我已經猜到了：來自債權人與債務人之間的契約關係，這關係跟自古以來的「權利主體」一樣古老，本身可以追溯到買、賣、交換與貿易通商這些基本形式。（Nietzsche 1967: 63）

於德文中，Schuld 同時具有罪疚／責任／債的意涵，而尼采對於罪疚並非始於《道德系譜學》。在《曙光》格言集當中，罪疚與讚美、責備（Loben und Tadeln）

⁵⁸ Michel Foucault, Ibid., p. 17-19.



相關聯：透過過度的讚美與責備的舉動，一方可以使另一方感到罪疚。一個「純真自為的存在」要如何得到純粹的「無責任性」，要如何從責備與讚美、從所有人與過去手中取回獨立⁵⁹？在系統性地分析罪疚／責任之前，尼采傾向在讚美與責備的社會心理學範疇中使用 *Schuld* 的概念⁶⁰。

相對地，在系譜學分析中，罪與罰顯現為一對價形式，某種似乎可以互換的等價物——對應到人類最古老的關係之一，即物質交換。然而此一對應關係並非理所當然如此，而是建立在「一個高等的人類化階段」之上——最原初的人類並不受罪／罰兩者之間對價概念的束縛，他們發洩怒氣，就如父母對小孩一般（Nietzsche 1967: 63），此種人形、恣意妄為的野獸，唯有在擁有**承諾**的能力後，才能理解並乘載責任與義務，換句話說，真正地成為人，蛻變為主體。

承諾（*versprechen*）存在於複數主體之間，但若欠缺對字句承諾的記憶，橫跨時間的許諾與承諾本身即不可能。一份不輕易磨滅的記憶，得以將過去的承諾與未來的履行串起，讓主體得以理解座落時間軸不同點上的承諾與履行，兩者間有內在聯繫。然而，究竟是什麼力量驅使主體信守承諾，命令他履行義務，無論自願與否？答案隱藏在記憶製造的過程中。一般常識多認為，健忘是不好的心理狀態，其顯現出退回原初無知的徵兆，然而尼采積極的肯定遺忘的機能，並將心理上遺忘與生理上的消化機能相類比——每日產生的心理刺激與嶄新的記憶，都會透過遺忘的機能吸入靈魂當中，不會持續停留在意識層面，如同身體進行消化的複雜過程一般。

...意識的門窗時不時地閉合；熱心服務的器官們在地下世界彼此相對或相輔地工作時的喧嘩與爭鬥，始終不曾被照亮；從而，意識的一小段寂靜、一小塊白板，一再為新來者，尤其是為更高尚的功能與職能以及治理、預

⁵⁹ Paul-Laurent Assoun, Freud and Nietzsche, trans. Richard L. Collier, JR, The Athlone Press, 2000, p.144.

⁶⁰ 然而，罪與債的關聯不僅存在於日耳曼語系，希臘文詞彙 *amartia*（債）與 *anomia*（道德敗壞）之間亦存在緊密關聯。Kristeva 認為，罪債（*la dette*）顯然是猶太教的產物：永恆的債主和無盡的債權，除了永遠維持信仰之外無可償還。《馬太福音》當中使用 *amartanein*（欠債）來指稱對鄰人的「得罪」；《哥多林前書》則宣揚，誰若「得罪（*amartanontes*）他的弟兄們」便是「得罪基督」（*eis Christon amartanete*）。將「因罪愆得罪天父」比喻為「虧欠鄰人債務」是聖經中常見的類比。參照克莉斯蒂娃，《恐怖的力量》，153～154 頁。

見、謀劃騰出地方——這就是積極遺忘的用處，它彷彿一位守門人，靈魂秩序、安寧及禮節的守護者。(Nietzsche 1967: 57-58，中 106)

遺忘，作為意識當中最重要之機能，如同一個時刻不斷擦拭、再書寫的白板。這裡有兩個關鍵詞吸引了我們的眼光：地下世界(Unterwelt)、守門人(Thürwärtlerin)。似乎可以想像一間房屋的構造，地上昂然聳起的建築物必須承受風雨等外界刺激不斷侵擾，屋內的人窮於應付每日不盡相同的挑戰；然而房屋隱蔽角落的地板下亦不平靜，那裡存在著另一個世界，一個不間斷運作卻無法被直接察覺的地下王國，處理著屋內人難以應付之物或殘渣碎屑。然而，那心靈的消化器官、上下分層的結構，難道是一開始就截然劃分且有序？這裡怎麼會不存在一個規整的機制，一劃分的暴力？因此，可以推知守門人的管理並非溫柔不粗暴的，而必然含有壓制，或用佛洛伊德的話來說——抑制(Verdrängung)作用，強行區劃了意識世界與地下世界的分際，不輕易放鬆警惕。

道德的概念世界，「虧欠」、「良知」、「義務」、「義務之神聖」，其發源地就在這個領域，即在債法之中，——它的開端，正如大地上一切偉大事物的開端一樣，是用鮮血徹底而長久地澆灌出來的。(Nietzsche 1967: 65)

身為人類精神世界偉大的先驅，尼采並未忽略心靈層次中暴力的存在：唯有透過連續不間斷痛苦的施予，記憶才會深深地烙進心靈，這是大地上最古老的心理學，是亙古問題的單純解答。人類的史前史充斥著各式施加痛苦的技術，首先在宗教領域，透過禁慾苦修創造出嚴肅與陰沈記憶，再具體實現於統治的宗教——即法律——當中，用犯人鮮血澆灌出記憶，讓恐懼懲罰轉化為承諾的能力(Nietzsche 1967: 61，中 111)。我們因此明白，所有的承諾背後都隱藏著不願受罰的心靈狀態，儘管現實中違反承諾非必然附帶懲罰——此一心靈風景正是由深層累積的恐懼所擔保的。

因此，我們可以看出主體心靈地景分佈——其中存在一債／償還的經濟交換結構，由記憶所支撐；外在暴力所帶來的痛苦形成了記憶，並在心靈中以恐懼的形式驅使主體履行債務。尼采的洞見在於，由動物過渡到人類最初的想像場景中，必然充斥著暴力——首先帶來身體性痛苦並反覆經受，直到心靈結構形成，得以調節、

對應外在痛苦，卻無法去除過往苦痛記憶帶來的恐懼。



第二項 懲罰的深層結構

罪與罰的對應其實是債務與債權的對應、是經濟的等價結構的翻版，這個結論對於將應報對應於功利主義的古典應報立場而言，又是多麼地諷刺！德意志的老哲學家們似乎無法脫離觀念的絕對性／計算的相對性的思考，此一唯心論的病徵；然而尼采的系譜學方法著眼於概念與詞語的歷史考察，著眼歷史連續性當中的突兀刺眼處，挖掘出事物演變的歷程。如同佛洛伊德僅能透過症狀來假設無意識的存在，尼采亦透過詞源的殘跡掘出了隱藏的歷史，此毋寧是偏向唯物論的解釋。然而，耽溺於抽象概念思辨的刑法學，仍然受到 18 世紀的古老方法論幽靈的糾纏，無法亦不願意去探究在罪與罰的相應之下，潛藏了何種經濟邏輯。

最古老的應報主義執著於等價的概念，要求罪與罰的完美對應，對價。相等似乎是一個直觀的概念，毋需思考即可理解，然而若要更進一步理解形式等價下隱藏的秘密，我們不得不去質問相等的概念起源。馬克思在《資本論》第一卷當中有一個饒富興味的註腳，他寫道：

在某種意義上，人很像商品。因為人來到世間，既沒有帶著鏡子，也不像費希特派的哲學家那樣，說什麼我就是我，所以人起初是以別人來反映自己的。名叫彼得的人把自己當做人，只是由於他把名叫保羅的人看作是和自己相同的。因此，對彼得來說，這整個保羅就以他保羅的肉體成為這個人的表現形式⁶¹。

在第一章〈商品〉中，馬克思仔細分析不同種類的商品，如上衣與織布，兩者間的等價如何出現。他發現兩項之間的等價僅會在其中一方作為基準時才會出現，而其中，人勞動力（縫製衣服與織布）被去除個別性質，成為抽象等價的基礎。因此我們可以明白，一切價值形式必然以另一現存價值形式為基礎，不可能憑空顯現。當人被拋擲到世界上，即深陷這既存的巨大價值體系當中，透過他者認識自身，

⁶¹ 卡爾·馬克思，資本論，第一卷，人民出版社，2004年1月第二版，第67頁。

就如商品價值受另一商品定義一般。但若我們將馬克思的洞見應用到應報理論中的等價，即罪與罰的絕對相等時，就必須質問：在罪與罰的等價中，何者首先出現並反映了他者的價值？依據一般直覺，或可能將犯罪或廣義的社會禁忌違反造成的社會動盪，作為懲罰出現的充分條件。然而，前述尼采對人類深層心理的發生說則明確地表示，必然是痛苦的施予形塑了主體，成為支撐主體的記憶樑柱；受苦關聯到懲罰，而非犯罪。因此本文得以自尼采的論述，導向一明確結論：**並非存在犯罪因而需要懲罰，而是懲罰成功地使犯罪成為自身的對應物；懲罰需要犯罪來證成自身價值。**

懲罰比犯罪更加原初，因而從犯罪與懲罰的關聯中找尋刑罰目的的搜索目光必然存在死角，因懲罰本身的目的或可能脫離犯罪，又或答案可能更簡單——懲罰中不存在任何目的可言。尼采清楚地表示，我們在懲罰上要區分兩樣東西：一方面是懲罰這件事上相對有延續性之處，慣例、行動、「排演」、某一套特定嚴格的程式步驟，另一方面是他**流動不居之處**，即此類程式的履行所關係到的意義、目的、期望。...比起程式在懲罰方面的應用，程式本身是某種更古老、更早的東西，那種應用最初是被**增解到**、深文周納到程式中去的（Nietzsche 1967: 79，中 136~137）。關於懲罰的展演性質與程式與意義，尼采除了在後文以列舉的方式陳列各種刑罰目的的觀之外，並沒有特就某一時代中形式與意義的關聯做出說明，但自稱尼采主義者的傅柯則有。在完成度極高的作品《監視與懲罰》當中，傅柯從古典主義時期談到十九世紀，敘述懲罰形式如何從公開處刑演變為全景敞視主義，當中經歷了社會經濟結構與勞動力需求的改變，懲罰的形式亦從身體刑而逐漸轉為勞役和監禁，懲罰的意義更隨著權力的流變而不斷浮動與更新——由讓守法者觀看痛苦，到使自身監視自身、一全靈魂的禁錮⁶²。必須注意，懲罰的意義在傅柯與尼采的筆下皆非定義性的，即無法以一陳述句描述（例如懲罰是為了預防犯罪），僅能透過追溯歷史上關於懲罰的諸種實踐，揭露懲罰的字面意義下所隱藏的各種斷裂，亦即制度實踐之間的不連續與制度背後各種目的。尼采認為，在 19 世紀的歐洲，懲罰不再給出意

⁶² 從傅柯的研究我們可以察覺尼采思想的缺陷，亦即形式非必然是古老的——不管是全形敞視結構還是當今的電子腳鐐，都可以發現新形式的不斷出現。系譜學家將不會忽視各種形式的微小差異和背後的社會結構與權力運作才是。

義，卻是對諸種意義的一個完整化合物，呈現一結晶統一體，難以溶解與分析，並完全不可定義——因為能定義的只是無歷史之物（Nietzsche 1967: 80，中 137）。

懲罰意義的流動性也讓刑罰目的論的討論充滿可受質疑之處。刑罰理論的起手式通常都是先界定刑罰存在的目的究竟為何，是在於維持應報秩序、預防未來犯罪發生或重新確認行為規範，藉此維護社會平穩——這些耳熟能詳的論述必須矇上眼睛，忽略刑罰背後多樣的社會樣態和權力關係，讓自身在國家為其設下的限制中掙扎求生。刑法學者討論應報和預防等目的僅是為了滿足量刑的操作性定義，他們不屑一顧地將其他「無用」的論述隨手拋棄，只因為那些論述造成了理論可用性的瑕疵。我們甚至可以說，任何試圖在刑法學中探求事物真理的努力皆毫無意義，因為至始至終，在理論中運行的都是可用性邏輯，試圖讓自身為國家治理所用。當然，學術理論上總會存在例外，執拗地嘗試將真理的維度引入僵死的體系、暴力地拆解可用論述的一致性，即使最終多僅留下困惑與嫌惡，但亦在瞬間展現出理論的開放性，一朝向真理卻也註定失敗的理論維度⁶³。

第三節 懲罰他人的愉悅

第一項 倒轉的怨憤⁶⁴ (*ressentiment*)

前述關於心理經濟論的討論，為此處懲罰愉悅的產生打下基礎。核心問題是，人如何從實施或觀看懲罰的過程中得到快感（*Wohlgefühl*）？人的心靈如同契約一般被結構，因此任何損害都可以找到等價物，即便是透過痛苦的形式（Nietzsche 1967: 63，中 114）。人必須將屬於自己的某物，提供給債權人做擔保，可能是自己的財產、女人、自由或肉體；債權人則相對地，可以享有恣意對待欠債者的權利——侮辱且折磨他的肉體。肉體得到精確的價值估量，透過對債務人的肉體施予痛苦，

⁶³ 例如將社會學與哲學理論帶入解釋學的理論方法，參見李茂生，論義務者遺棄罪的罪質與危險犯的概念（上）（下），法令月刊第六十三卷第二、三期，2012 年。

⁶⁴ 又有譯為怨恨，然而本文為求意義上精確，採取李茂生教授的由日譯轉化的譯法。見李茂生，死刑存廢論再考—分析反對廢除死刑者的深層心理，前揭註 35。



債權人得到某種殘忍精神享受——快感在此成為償付債務的工具。

等值物是這樣給出的：承認債權人可以某種快感作為償付與補償，以代替某種直接與損害相抵的得利，——這種可以恣意施加其權力於某個失去權力者之上的快感，這種「為了作惡的快樂而作惡」的淫樂，這種在強暴中的享受：債權人在社會秩序扎根越深，級別越低，這種享樂就受到越高評價...。借助對欠債者的懲罰，債權人分享了某種主人權利：最終他也達到一次高升的感覺，可以把一個活物當成一個「自己下面的」來蔑視和虐待——或者至少，在真正的形式暴力、懲罰實施已經被讓渡給「當局」的情況下，可以輕蔑和施虐地觀看。(Nietzsche 1967: 64-65，中 116~117)

尼采此刻帶我們走到了懲罰經濟的最深處——外在的債權債務，有價物與有價物的商業行為可以維持等價；然而當施予痛苦成為心理債務的償還形式時，等式的成立卻依附於債權人的主觀感受，甚至容許某種「過量」的享樂。過量、多餘的快樂來自於社會地位的差異，來自於社會地位較低的弱者對較強者的自滿反擊，無法不讓我們聯想到《道德系譜學》第一篇對於道德的形塑。強者無所顧慮和畏懼，積極、主動地建立自身與世界的價值，侵略、奪取、破壞作為生命力的顯現，自然而然成為好的價值；而衰弱疲軟、欠缺勇氣與生命力者，即相對受到壞評價。然而弱者，有別於強者的主動行動，僅能被動地接受外界強力的刺激，並對刺激反應，而無法主動、積極地界定自身價值；更甚者，弱者會將外在暴力內化、朝向自身，深深體會到自己的弱小和無力。強者對世界的肯定是自然且順勢而為，如同統一整全的力流；弱者則被迫對外在暴力做出反應，並對內試圖為自己的恐懼提出解釋——將外在恣意掠取者稱為不道德者，將自身的虛弱無力的各種形式解釋為符合道德的。對應於強者單純、未經反思的盲目力流，弱者透過將外在威脅建構為承載「惡」的客體，相對地將不斷為自身提出解釋者認識為主體，認識為「善」的擁有者。

Ressentiment，動詞形式為 *ressentir*，不同於直接的感受 *sentir*，前綴的 *re(s)* 暗含一種回返，轉而朝向自身的感受性。我們可以說，主體只存在在這一回返自身的語法結構當中——主體並非一心靈實體或一堅實的存有，而僅是一個可供感受、聲



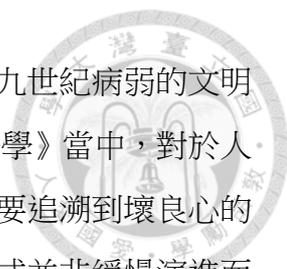
音迴盪的反身性空間。尼采認為，當強者能自在主動地行動時，弱者只能被動地接受刺激，透過心中的想像復仇來確保自己不受傷害（Nietzsche 1967: 36，中 77）——高尚的道德高呼著肯定，奴隸道德則對外界展現出否定的手勢，透過否定強者的道德，奴隸道德完成自己的價值創造活動，為自己重新塑造出價值的階序。正是在主體的自我估量當中，產生了精細的心靈結構與計算，產生了「為了作惡的快樂而作惡」的扭曲快感，這種快感背後潛藏著一種狡猾與機巧，某種下意識亦明白自身卑鄙勾當的罪疚感。

第二項 致使痛苦增長的文明化（Zivilisation）

此一過量、多餘的快樂一方面如前文所述，來自債權人與債務人之間的地位差異，另一方面則牽涉到**文明的發展**——文明降低了對痛苦的忍受度。在書寫唐吉軻德的年代，人們可以輕易地接受殘虐的場景而照常歡笑，但十九世紀一個歇斯底里的女人一晚所受的痛苦，可能高過所有接受科學實驗的動物（Nietzsche 1967: 68，中 121）。**文明讓痛苦的量倍增**，反過來說，**極度地放大了個體的痛苦感受**。我們必須記得，懲罰的本質是要求償還——因此，債務人的主觀痛苦即便被放大亦毫不重要，重點在於變得極其脆弱、易感的債權人，傾向於在精神上放大所受到的傷害，因此也相應地，要求更多地償還。

必須注意，在尼采的透視觀察法中，痛苦永遠和記憶相聯繫。當人們越易感受到痛苦，記憶得以更深刻的力道留下痕跡，不斷重複的苦痛經驗將人打造成主體。當文明朝向越高的形勢發展，債權債務關係將日益明晰，主體和伴隨形成的壞良心亦隨之升高，將越難以解放脫逃。我們將不急於將論述連結到佛洛伊德著名的論著《文明與其不滿》，而是跟隨尼采的思路，探討文明，這一集體的社會結構，是如何驟然誕生與茁壯。

尼采認為，對文明（Kultur）的探究必然要上溯到由酒神與日神共同構築的希臘文化時代，蘇格拉底則代表了希臘文明健康的衰敗：對於一個高貴、自主的城邦（polis）的破壞性反思正是衰敗（Verfall）的首要徵兆與起因，表現為一系列的**根本本能的弱化**，我們也能在華格納的思想當中找到同樣的痕跡。然而，僅僅描述此



一繁盛與衰敗的歷史，並無法解決文明起源問題，亦即無法對十九世紀病弱的文明提出精確地針砭。尼采因而在《不合時宜的考察》與《道德系譜學》當中，對於人類「受迫且自願的社會化 (Zivilisation)」過程提出解釋：一切都要追溯到壞良心的起源，即人類所共通的深重患病——社會與和平的制約。社會的形式並非緩慢演進而成，而是出自「一個斷裂，一次跳躍，一陣強制，一場不容拒絕的厄運」，源於一次純粹的暴力行動，「國家 (Staat)」橫空出世，蠻橫地形構出具備壞良心的主體以及秩序。秩序來自暴力，即一強橫的藝術舉動，無關於契約：強者何須用契約來束縛自身？ (Nietzsche 1967: 86, 中 146~147) 然而弔詭的是，在暴力藝術瞬間創造社會的強者，若無法超脫於國家而生存，隨後亦將落入壞良心的循環，服膺於自身所創建的、牢不可破的國家掌控之中，成為許諾的、承載債權債務的主體。如果國家作為一個象徵機構而非特定個人組成，那很明顯地，即便是具有極致暴力的強者，亦無法倖免於國家的宰制——國家脫離他的創造者，轉而將其納入控制當中。因此，壞良心即成為文明中一普遍的結構，一嶄新的形上學架構。

尼采在「國家」發生學上的論述值得更多關注，因為上述論點所含的豐富神學成分。邏輯上，那一群金毛野獸、那些征服者，若同屬於某個群體，難道不會受到該群體外到內的壓迫，因而也受制於壞良知？尼采的論述中，「國家」是被創造的，是由一群不知名者透過創造行動、猝然帶給無知之人，這如何不使我們聯想到西方龐大的猶太—基督教的創世神話？確實，尼采隨後提及了基督教並譏諷地稱讚它的神來一筆：作為債權人的上帝，竟自願為債務人犧牲，就僅因為「愛」(人們應該相信嗎？——) (Nietzsche 1967: 92, 中 155)，基督的犧牲帶來了西方文明中最深刻永恆的罪咎感，一個死亡卻永遠被記憶的父親，成為尼采終生不斷對抗卻無法徹底擊倒的對象。有趣的是，不管是尼采的基督還是佛洛伊德所設想的原始部落中的父親，擔任秩序、禁忌創造者的總是「父性」角色，一男性權威代表，而非如人實際誕生前，所體會到的全能者和安全的提供者——母親。我們可以輕易地在尼采的文本中嗅到他對女性及女權的忌憚與批判觀點 (如《善惡的彼岸》第 231 至 239 節)——他似乎無法忍受女性不是一柔順、愚蠢而可人、只能乖巧地被男人豢養的動物，儘管尼采將生育力視為女性最初及最後的天職，女性卻不應學習自由思考與取得政治權力。我們會發現，在尼采的系譜論述中，創造歷史者總是擁有大量的男



性暗示，他欲屠辱的基督亦為男子——甚至可說，透過親手弑殺基督父親，尼采反過來重新確立了自身子息的身份，卻也被已死卻未離去的父親靈魂所圍繞，苦於過去苦痛的記憶，永遠陷溺於和父親的永恆對抗當中，難以獲得超越父子關係之外的救贖。敵視基督者陷於永恆的爭鬥，祇能強顏歡笑地將此鬥爭美化為「永劫回歸」。

又如同《查拉圖斯特如是說》中〈論拯救〉一節中，談論了整個拯救的目標：將意志從鎖住它的「過去」手中解放。追尋自由的意志，本身竟是一過去的囚徒，無法從過去的時間和記憶中逃脫。意志只能不斷地試圖對抗，徒勞地試著逆轉時間，如同兒子反抗父親一般，並對那些不這麼做的人發怒。我們可以明白，遷怒於他人即報復的本質。報復，透過宗教、哲學與法學的假面具，將自己偽裝為懲罰（Nietzsche 2006: 111，中 202~204）。因此，不管報復還是懲罰，真正重要的永遠不是報復／懲罰的對象，而是內心最深處的對過往的無力感。我們可以說，懲罰秘密的最深處，正是對於時間、對過去記憶的無可迴避。它既是主體自身無法脫卻的牢籠，亦為主體不可欠缺成立條件。

綜上所述，我們可以明白，隨著文明的日益發展，痛苦的量也隨之增高，債權人亦要求更多作為償還。然而尼采同時也認為，當共同體本身越發強大，它將不再認為違法行為如一開始般嚴重，因為這些違法行為無法直接對共同體自身造成威脅。共同體亦會傾向發展更多抵償罪債的制度，並能在某種程度上區分罪行與犯罪人，即行為責任原則的確立，這也是啟蒙刑法的特徵。如果一個公共體的權力和自身意識增長，則刑法亦越發溫和；每逢虛弱或較深重的危機，則刑法越發強硬。（Nietzsche 1967: 72，中 127）一個必須被提出的命題是，文明的發展不等於共同體的強盛。尼采不遺餘力地批判瀰漫 19 世紀高度纖細文明背後的虛無主義色彩；將視角拉當代，我們無非生活在極高的文明成果與極孱弱的共同體當中。最終，對痛苦的敏感與脆弱的共同體，讓嚴罰需求得以逐步增長。

第四節 小結

尼采關於國家的論述無法不令人感到悲觀：無論如何強橫的掠取者，終將臣



服於普遍的壞良心之下、生成怨憤的主體，共同享用文明脆弱所帶來的懲罰快感。強者同時也是弱者，尼采藉由肯認壞良心的普遍性，亦肯定了主體的二重性：快感與痛苦交疊、愛必然伴隨著暗藏不顯的恨，如此的矛盾對立正是精神分析最著名發現。透過經濟交換的邏輯，尼采緊緊扣連了懲罰與主體，卻亦得超脫換價的邏輯來思考快感與罪疚的過剩——主體永難從過往記憶的痛苦中擺脫，然而那些折磨他的，最終卻支撐了他的文明生活；弱者無法擺脫對強者隨著時日加強的怨憤，亦無可藉由一殘虐的處罰獲得一次性的滿足。佛洛伊德透過臨床思考，經過數十年方才發現的超我，卻在尼采透徹的直覺下清晰可見。順著尼采的思路，懲罰一方面關聯到主體生成，一方面則與社會文明密切相關。經過第三章對佛洛伊德的概念探究後，本文將於第四章以賤斥作用理解尼采深藏在懲罰流變形式下的真實，並透過過往與當代社會的分析，嘗試闡述近代與當代社會所面臨的不同「文明脆弱性」，藉此理解愈趨增長的懲罰需求。

第三章 懲罰的精神分析根源



第一節 精神分析與犯罪學主體

第一項 佛洛伊德與犯罪學

可以確定的是，佛洛伊德對於 20 世紀初通行於奧地利的實證法與法學理論並非毫無興趣，否則著名的公法學者 Hans Kelsen 也不會於 1921 年 11 月 30 日受邀出席維也納國際精神分析協會，並就「國家概念與佛洛伊德之群體心理學（*der Begriff des Staates und Freuds Massenpsychologie*）」一題發表演講，之後更撰文將演講內容發表於 *Imago* 雜誌上⁶⁵。

法律與精神分析的對話早已展開，佛洛伊德鍾愛的學術繼承人 Theodor Reik 亦寫作了《自白強制與刑罰需求》（*Geständniszwang und Strafbedürfnis*），Franz Alexander 與 Hugo Staub 的《犯罪者與他的裁判者》（*Der Verbrecher und Sein Richter*）同是影響力極大的作品。然而，佛洛伊德自身曾積極涉入的並非法學，而是離自然科學較近的犯罪學。必須注意的是，儘管身處義大利犯罪學派興盛的時期，佛洛伊德所引用參照的 *Kriminalistik* 並非源自 Cesare Lombroso，而是來自奧地利學派的 Hans Gross 的發明——1908 年，*Kriminalistik* 出現在 Gross 所著《為偵查法官所寫的手冊》的第三版，指涉將犯罪偵查的實證經驗融入司法程序的嘗試。Gross 試圖在偵查法官（*Untersuchungsrichter*）的制度當中落實 *Kriminalistik*，認為犯罪學應該「在罪犯的行為與本能衝動當中」理解犯罪：這概念無非是受到精神分析研究的影響。

早在 1906 年，佛洛伊德即發現精神分析對犯罪的「臨床」調查方法似乎可藉由此一嶄新的偵查思維，立基於整個「事實建構」的過程之上。透過

⁶⁵ Kelsen 與佛洛伊德的對話請參閱陳麗玲，精神分析法學之研究，國立台灣大學法律研究所碩士論文，民國 83 年，67 頁以下。

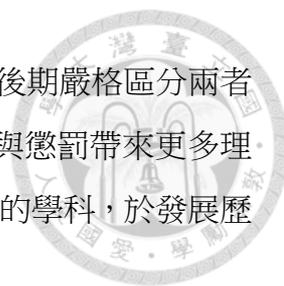


Tabestandsdiagnostik (事實構成診斷) 概念的提出，試圖「透過客觀跡象迫使嫌疑人自陳自身的可責性或清白」(GWVII: 3)，正式連結精神分析經驗與犯罪事實構成階段。

然而一度如此積極的佛洛伊德，卻在 Halsmann 弑父的案例中被傳喚提供鑑定意見時，持保守態度。精神分析之父拒絕他所提出的伊底帕斯情結與弑父概念，被 Innsbruck 的醫療鑑定機構引用以描述真實犯罪行為。除了強調弑父「幻想」與真實攻擊行為之間的差距之外，佛洛伊德更否定了「從精神分析當中找尋犯罪根源」的想法：正因伊底帕斯是在「所有人類幼童身上都存在的普遍理由」，而不應該被認為是特定犯罪的原因(GWXIV: 541-542)。此一態度就此延續下來，且日益堅定，並更於 1931 提出犯罪與神經症的「對稱」結構：「...在罪犯身上，涉及一個他知道但卻對其他人(法官)隱藏的秘密；但在歇斯底里患者身上，則存在一個他自己不知道、對自身隱藏的秘密」(GWVII: 8)，在此基礎上，他區分了治療與「偵查法官」的不同任務——從無知於自身者與對他人隱藏秘密者取得證詞是完全不同的。

或許是懼怕屬於中產階級的治療技術與卑賤的犯罪有過多的牽扯，佛洛伊德嚴格地維持真實犯罪與神經症犯罪幻想的區別。同樣以文化理想與規範為對象，神經症患者受到文明的不斷要求，明顯感受到自身與文化理想的「分離」，卻仍極力去調整迎合；犯罪者卻激烈地透過非法行為破壞了文化理想。神經症犯罪幻想與真實犯罪似乎只能是兩條永不相交的平行線。然而在談論杜斯妥也夫斯基與弑父的作品評論當中，透過對「贖罪者」的角色分析，佛洛伊德指出了兩者唯一的重合，即遠古的弑父犯罪：兒子們殺了大權在握的暴虐父親，成了「原初罪犯」(Urverbrecher)，卻也創建了文明社會(GWXIV: 414)。在此之後，犯罪與神經症即分道揚鑣，正如佛洛伊德捨棄自己的誘惑理論，轉而區別幼年真實的性誘惑與神經症患者的性幻想一般。

我們可以明白，以精神分析對個體的診療經驗為工具、試圖「分析」司法程序中的犯罪人的方法，存在極大的問題。植基於談話治療的精神分析依賴分析師與分析者的長時間交流與移情，從中獲得的言談意象以及病徵都存在極度的個體差異；相對地，犯罪學則自命為一社會科學，試圖探討具備限定意義上可普遍性的犯罪成



因與結構。因此，不管是否為維護精神分析的純粹性，佛洛伊德後期嚴格區分兩者的判斷確有其見地。既然如此，精神分析的知識要如何為犯罪與懲罰帶來更多理解？為了回答此一質問，我們必須明白「犯罪學」此一定義犯罪的學科，於發展歷程中究竟曾處理過什麼問題，又有什麼未曾觸及的。

第二項 犯罪學簡史

犯罪，作為一個可透過詞源追索的「歷史現象」，被假設具有現象上連續性，彷彿存在一個本質同一的「犯罪實體」，僅是在歷史中擁有許多不同的名字。儘管犯罪學的主流歷史論述是順著此一線性脈絡展開，然而我們亦必須謹記尼采的提醒，緊抓現象、時代之間的斷裂而非其連續性。

在古日耳曼地區，存在著流放（Acht）的古老制度：對於宗教犯罪或背叛共同體的卑劣行為、性犯罪等事件，以集體對犯人施以非難、將犯人由集體排除。與Acht相對的是一般殺人與傷害，僅透過受害者方的復仇與自力救濟來解決事件者，稱為血仇報復（Fehde）。血仇報復與流放存在本質上的不同，無法被稱為犯罪。

在西元六世紀之後，在基督教影響下和平（Frieden）概念的擴張、王權之下以贖罪金制度強制化解血仇報復並數度發布領地和平令來禁止私鬥。在權力不斷集中的過程中，透過違反統治者命令的重要性提升，個人之間的侵害行為也逐漸成為犯罪概念的內涵。此時，與犯罪相對的刑罰則是針對過去侵害、違反行為所造成的擾亂狀態做出回應。

十二世紀開始至十三世紀中，犯罪的概念受到了歐洲都市出現所產生各種變化的影響。在都市的環境中，大量未必相識的人們緊挨著居住生活，使得犯罪中的受害者日漸受到重視。對於居無令所的流浪者與乞食者所帶來的犯罪，以往贖罪金的解決手段也無法發揮效果，因而出現嶄新的犯罪對應策略：重視受害者地位、將「犯罪者」的概念實體化，並以嚴酷的刑罰進行威嚇預防或直接將犯人抹消排除。這裏產生了一個重大的過度：由單純的事件回應，轉為自覺地動用以社會安全為目的的犯罪防止手段——為了積極地實現處罰體制的效率化，並同時導入了裁判者追究犯罪的糾問制度。



在拷問等恣意的刑事程序出現後，經過了文藝復興時期，自十五世紀開始逐漸發現羅馬法史料並展開了一系列羅馬法的繼受。此一繼受斷絕了日耳曼地區古老傳統與現行法之間的關係，其大成為 1532 年的卡洛琳那法典(*Constitutio criminalis Carolina*)，確立了近代刑法的數項原則：犯罪—刑罰法定要件、個人責任原則與故意過失的區分。

自十六世紀後半開始的普通法時期，判決實務上的趨勢逐漸轉向刑罰的緩和與死刑的削減，十八世紀後半受到啟蒙思想的影響，展開對 *ancient regime* 恣意刑事程序的批判——廢止拷問、減少以死刑為法定刑犯罪與自由刑的確立。此一成果體現為 1880 年的拿破崙法典與 1813 年近代刑法之父 *Freuerbach* 所促成的巴伐利亞刑法典，確立了罪刑法定原則與責任主義，近代刑法的原則至今齊備⁶⁶。

啟蒙思想不僅為近代法原則奠基，更改變了對人的認識方法，精於利益計算與經濟思考「理性人」假設預設了意志自由的存在。然而理性人的圖像隨著統治者提高治理密度需求而逐漸露出破綻，統計技術與科學的發展讓實證主義與意志決定論逐步發展，最終在 19 世紀成為主流。從透過統計數字掌握犯罪到犯罪人圖像的形構，犯罪學正式出現在歷史的舞台。

1825 年起，法國律師 *André-Michel Guerry* 與比利時統計學家 *Adolphe Quételet* 於法國司法部門所出版的《司法行政一般報告》當中，分別利用不同的統計項目，對於法國的犯罪現象予以分類說明。*Guerry* 稱自己的研究為「道德統計」，區分人身犯罪與財產犯罪，以受犯罪追訴者的比例多寡對應到顏色的濃淡並繪製於以行政區劃分的地圖上。*Quételet* 認為，儘管犯罪是基於自由意志的個別現象，但大量的犯罪現象可藉由統計數值得來的犯罪率與各集團不同的犯罪性質，做出機率論式的解讀。因此只要字係考察性別與年齡別各個集團的犯罪傾向與犯罪性、季節與犯罪種類的關係，大量犯罪現象確實存在極穩定的規則性⁶⁷。*Cesare Lombroso* 在解剖了士兵、精神病患者與受刑人等數千人之後，認為犯罪者的生體特徵與精神特性與正常人不同，呈現某種隔代遺傳、返祖現象，本質上就與現代文明不相容。

⁶⁶ 吉岡一男，*刑事学*（新版），東京：青林書院，1996，第 112～113 頁。

⁶⁷ 同前註，第 11 頁。

Lombroso 的犯罪人類學受到考慮環境因素的 Enrico Ferri 擴張成犯罪社會學，同為義大利學派的 Raffaele Garofalo 於 1885 年出版的《Criminologia》使「犯罪學」此一名稱廣佈到歐洲大陸⁶⁸。



在佛洛伊德身處的時代，實證主義遍佈各個學科領域，人們透過觀察建立理論，為現象探尋原因。二戰前，Hans Gross 受精神分析影響的犯罪心理學風行於德奧學術圈；二戰後，鑑於納粹濫用優生學的科學研究結果，犯罪生物學與人類學邁向沒落，心理學者與精神科醫師於收容機構、醫院的診療評估報告成為犯罪精神醫學的養分。犯罪學的發展前線在戰後轉向美國，經過了 60 年代自由主義犯罪學的挫敗，70 年代後主流轉向了隔離與排除無害化的保守犯罪學，配合政治上的新保守主義與經濟上的新自由主義，進一步實現更緊密的秩序控管。

犯罪學誕生於對自由意志的懷疑與科學方法的信仰，希望藉由統計數據或解剖成果等客觀證據來建立對犯罪的理解，最終達到犯罪控制或預防。精神分析，至少佛洛伊德，亦將科學精神置於精神分析方法的中心，試圖讓精神分析成為一種科學。然而，精神分析所處理的罪疚感或良心(Gewissen)或懲罰需求(Strafbedürfnis)皆不必然涉及外在處罰的實現，而多描寫一內在衝突或需要；犯罪學處理的客體則必然是外在客觀的犯罪現象或直接導致犯罪的犯罪人特徵。面對內在經驗的精神分析與面對外在犯罪現象的犯罪學，幾無相交之處。

再者，犯罪學自始圈限「犯罪現象」與「犯罪人」，精神分析的對象則是所有個人的症狀、夢與言說。精神分析發現，罪犯的幻想不必然比未犯罪者更加兇暴，未犯罪者所感受到的罪疚感也未必較不強烈；罪犯的犯行僅是一個分析的材料，必須與其餘大量素材同時被傾聽與理解。相較於犯罪學欲以總和的概念或數據理解犯罪人，精神分析永遠注視著殊異獨特的個體，透過個體經驗所得檢證並修改理論。

日本哲學家柄谷行人(Karatani Kojin)曾精確地指出了精神分析所採取的因果認知理論與自然科學中因果的差異：自然科學當中的因果性，指的是「若 A 則 B」

⁶⁸ 同前註，第 137 頁。

的因果律；然而在精神分析，或至少在佛洛伊德的學說當中，只有在 B 的結果發生之後，我們才能回溯找出 A 的原因，阿圖塞（Louis Althusser）稱之為「結構性的因果論」⁶⁹。例如許多神經症患者，童年時代確實有遭受父母虐待而產生精神創傷——倘若依「若 A 則 B」的公式推斷，則每個童年有過創傷的人都必然會遭逢神經症，然而分析經驗顯然與此不符，童年受到虐待卻未留下創傷或產生創傷卻未導致神經症者壓倒性的多。相對地，隨著實證科學發展的犯罪學，核心正是「若 A 則 B」的自然因果，如 Lombroso 對犯罪人的顱相研究，即試圖透過因果推論以事先特定潛在犯罪者，為守護社會秩序的目的服務——精神分析事後回溯的因果追索，最終僅為每一各自殊異的個體服務。

透過對犯罪學理論史的簡短爬梳，發現犯罪學與精神分析之間視角、對象與研究方法的不同，形成了兩者匯流對話的困難甚或不可能——倘若精神分析想要對於犯罪與懲罰說些什麼，想必需要找尋不同的道路。在佛洛伊德之後，法國精神分析師雅克·拉岡（Jacques Lacan）對犯罪與犯罪學的看法更開展佛洛伊德未竟的視野，提供對於犯罪與精神分析的不同理解。

第三項 拉岡論犯罪學

當社會發生重大刑事案件，有別於直截了當地要求一人為整起事件負起全責，另一種方式則是透過調查犯罪人的家庭背景、人際關係及社經地位，試圖找出形塑犯罪的外部因子；抑或研究犯罪人內在的成癮、心理失調或其他侵略性的內在心理因素，經由綜合內、外部研究結果，以達至對犯罪人的理解。上述方法在極大程度上類同於傳統犯罪學的研究方式：將犯罪人分解為內、外部因素的集合。奇妙的是，將此一環境因素或影響心理的器質因素推到極端，卻得出犯罪人毋需為犯行負責任的結論——眼前並非能夠承擔責任的主體，僅是被內、外部因素控制決定的客體——拉岡用非人化（*déhumaniser*）來描述犯罪科學的最終成果。當然，犯罪確實受各種內外因子所交互影響，然而精神分析所認識到的是，犯罪行為於某程度上可能涉及主體化的特殊面向，亦即透過一犯罪行為，主體試圖解決深藏其中的張力或創

⁶⁹ 柄谷行人，倫理 21，林暉鈞譯，台北市：心靈工坊文化，2016，第 61 頁。



傷，精神分析稱此一行動為 *passage à l'acte*，「付諸行動」。例如竊盜慣犯或許不僅是為了經濟因素，而是因為愛的欠缺或為償還象徵債務，讓行為人不得不持續從事竊盜行為⁷⁰。

或許令人意外，但拉岡在 1932 年的博士論文中，早已涉及精神分析與犯罪的問題⁷¹。他將犯罪區分為三種類型：自我的犯罪 (*les crimes du moi*)、自身的犯罪 (*les crimes du soi*) 與超我的犯罪 (*les crimes du sur-moi*)。自我的犯罪符合效益主義的假設，犯罪僅是為了自身最大利益；自身的犯罪則純粹出於本能，例如侵略性。但精神分析最關心的是第三種類型：超我與自我的分裂、衝突迫使主體試圖透過犯罪行為將其解消。拉岡將超我的犯罪又區分為自我懲罰的偏執與要求的偏執。自我懲罰的偏執將懲罰的衝動導向自身，試圖於主體內部抑制無意識的侵略性。因此由自我懲罰偏執所導致的犯罪多較不危險，至少對他人而言。相對地，要求偏執中，侵略欲力導向外部：主體感受到某人向他提出某種要求，為了抵禦此一要求，主體選擇侵略性行動。換句話說，當主體感受到一危險、具威脅性的欲望時，自我懲罰偏執認為欲望來自自身，進而對自己構築防禦；要求偏執則會將欲望投射到外部——例如將自身對他人的恨轉變為他人對自身的恨與侵略性，因此必須積極行動來回應此一外部侵略，因此肇始犯罪。

超我犯罪的典型案例是發生於 1933 年，廣受分析師們矚目的 Papin 姐妹謀殺案⁷²。Christina Papin 與 Lea Papin 這對姐妹在 Lancelin 家幫傭，Lancelin 家住著女主人與她的女兒。一天，當女主人問 Christina 是否已經燙過亞麻床單時，Christina 忽然拿起鍋子朝女主人頭部猛擊，接著挖出女主人的眼睛。察覺動靜的 Lea 隨後帶著廚刀加入，之後一同將目標擴及女孩。最後，兩姐妹將兩具屍體肢解，清掃乾淨後上床休息。第二天在警察上門後，兩姐妹隨即自首。當社會大眾僅看見瘋狂時，精神科醫師則用異常、施虐狂與同性戀的標籤嘗試免除兩姐妹的責任。對精神分析

⁷⁰ Renata Salecl, *Crime as a mode of subjectivization: Lacan and the Law*, *Law and Critique* Vol.IV no.1, 1993, p.4.

⁷¹ Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Le Seuil, 1975, p.302.

⁷² Cf., Francis Dupré, *La solution du passage à l'acte : Le double crime des soeurs Papin*, Paris : Littoral, 1984



師而言真正重要的是兩姐妹的家庭關係，實際上則為兩姐妹的母親寫給她們的信件。Papin 的母親在信件中顯示出強烈的掌控慾與不安，害怕有人會奪走她的女兒，一如先前修道院已搶走她的大女兒 Emilia 一般。Papin 的母親在貶抑宗教的同時亦鼓吹女兒們離開 Lancelin 家，但 Lancelin 的女主人決定幫助兩姐妹並為此違反當時將幫傭薪水交給母親的慣習，直接將薪水發給兩個女兒。事發前三年，兩姐妹決定切斷與母親的聯繫並與雇主發展出母性傳移⁷³，然而 Christina 也開始出現無法忍受任何監視、控制的偏執症狀。隨時間經過，Papin 姐妹逐漸切斷與外界的聯繫，只對 Lancelin 一家保持最低的互動⁷⁴。

對於 Theodor Reik 與 Franz Alexander 來說，Papin 姐妹的犯案動機來自對懲罰的需求——他們將重點擺在兩姐妹的自首與自白，認為對於受強烈罪疚感煎熬的兩姐妹來說，向警方自首無疑是獲取部分的獎賞。作用於 Papin 姊妹內心的是無意識的罪疚感與消滅罪疚的犯罪嘗試。然而，對拉岡來說，Papin 姐妹的問題反而是欠缺罪疚感，少了來自超我的自我懲罰衝動。拉岡認為，兩姐妹的犯罪是一付諸行動，讓自身逃脫與雇主的緊密傳移。付諸行動並非問題的原因，而是答案——*passage à l'acte* 並非出自某種恐懼，而是對於「限制」恐懼一種嘗試，試圖透過行動來解消恐懼、找尋解藥。

在上述論述之外，1950 年拉岡於第 13 次法語精神分析師會議發表與 Michel Cénac 共著的〈犯罪學中精神分析功能的理論性導言〉(*Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*)⁷⁵，旨在反駁當時勃發的「犯罪本能」論述，將幫助我們更釐清精神分析可能的實踐領域。

1. 摘述〈犯罪學中精神分析功能的理論性導言〉

(1)論人文科學中真實原動力

在文章開頭，拉岡首先指出兩個面向：警察所在乎的是犯罪的真相，而關於犯

⁷³ maternal transference，亦即在精神層面上將雇主認作母親。

⁷⁴ Renata Salecl, *ibid.*, p.6.

⁷⁵ Jacques Lacan, *Ecrits: the first complete edition in English*, translated by Bruce Fink in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg, W.W Norton & Company, Inc., 2005, pp.102



罪人的真相則是人類學式的。(Lacan 2005: 102) 精神分析的技巧所帶來的話語與觀念能對後者的真相產生什麼作用？拉岡建議，我們不應過於執迷於所謂「犯罪本質」，而應該嘗試找出新的探討客體。

(2)論犯罪與法律的社會學現實及論精神分析與其辯證基礎的關聯

由社會學視角出發，犯罪和犯罪人的定義無法脫離社會脈絡而存在。聖保羅所言「律法產生犯罪」在終末論的律令之外亦普遍適用於社會觀察結果：沒有一個社會沒有法律，每個社會中皆以踰越法律定義犯罪。我們要如何理解社會中普遍存在的、對法律的臣服形式？拉岡認為，若認為原始人「無意識地、受迫或出於本能地」服從團體規則僅是一種透過想像所得出的**動物行為學概念**，將會降低了其他許多關於人類起源假設的地位，但也跟那些起源們具有一樣的神話性質：動物行為學自身即是一種現代神話。人類學的功能就是帶我們在神話的道路上更進一步，找出神話底層的普遍存有結構。

又，每一藉由施予懲罰來彰顯犯罪與法律關係的社會，無論採取什麼形式，都要得到主體（主觀）的同意，如馬林諾斯基（Malinowski）在《原始社會中的犯罪與習俗》（*Crime and Custom in Savage Society*）強調了主體同意的重要。藉由個人承受刑罰的信念與團體中施加懲罰的機構，讓我們可在任何給定的社會形式中界定「責任」。

有如動物行為學所指出，社會總是將自身設想為一整體（Lacan 2005: 103）。個體所要負的責任如此有限，因為社會總是從個體所屬的內層群體或同伴身上找尋滿足——社會尋求替罪羊來重建內部受損的結構或訴諸外部藉以重新生成自身，體現一集體神話的結構。拉岡強調，指出這一點不代表會追隨此一路徑，再次建立另一個神話結構以解釋社會。

懲罰展現出多重意義、功能與形象，例如在梵蒂岡法庭或人民法庭受審，兩者所面臨的審判形式與人員，甚或是所遭逢的意義都完全不同。拉岡相信，精神分析有助於釐清當代責任概念的猶豫擺盪並與相繼到來的犯罪客體化風潮合作。然而，因精神分析的經驗侷限於個人，無法宣稱掌握任何社會學客體的整體性，抑或日前作用於社會的各種集體作用力。但事實上，精神分析在分析經驗中發現的關係張力



是所有社會的基礎，有如佛洛伊德在《文明與其不滿》揭露了自然與社會的銜接點。藉此，我們可以將分析觀點連結到特定人文科學，如犯罪學。在犯罪學中，自白是重要的一環，犯人藉此將自身重新置於社會內部：自白或告解可以說是一種分析對話的形式。對話切入語言的宇宙，在到達最終、最極端的意義之前，建立了自身的意義與目標。透過對話帶來對個體與社會的理解，在這意義上，精神分析不過是人類學的延伸（Lacan 2005: 104）。

拉岡的思考由人類學意義上的自白，連結到柏拉圖在 *Gorgias* 篇呈現出正義與不正義的對話辯證：蘇格拉底透過產婆法的對話，透過指出正義的絕對本質，讓原先受奴隸現實限制的雅典自由人轉變為有智慧的自由人。當那人認識到自身對權力的渴望與自身政治存有的律法將造成城市的不正義後，蘇格拉底更讓他臣服於表達懲罰意義的永恆神話，藉此修正個人觀點並為群體樹立榜樣；蘇格拉底自身則接受自己的命運並面對城市的極為嚴酷的裁決，使自己真正成為人。拉岡將聯想拉回佛洛伊德悲壯的發言：「知識的聲音是微弱的，但永不停歇，直到獲得傾聽」，並語帶諷刺地引用 Callicles：「哲學總是說著相同的事物」。

(3)論犯罪作為超我的象徵表現：儘管精神分析非現實化犯罪，卻未將犯人去人性化

人們無法不藉由與社會契合的象徵來掌握具體犯罪現實，但事實上，犯罪的真實是被銘刻於語言無意識傳遞的結構當中。精神分析透過對病原的分析探索，顯示象徵是如何首次在個人經驗中迴盪（Lacan 2005: 105）。精神分析大膽地指出此一病原結果與分析經驗當中的罪疚（Schuld）相符，除卻將意義化約為「基因」或「客觀」形式的行為主義者（Behaviorist），精神分析的革命將罪疚感帶到一個普遍的範疇。罪疚感，如尼采的發現，是通往主體無可繞道之路。

關於罪疚的普遍性，拉岡回到佛洛伊德所稱的原初場景（Urszene）⁷⁶，認為其目的並非在直接描繪人們目前的關係，而是說明伊底帕斯情節產生於結構中解消

⁷⁶ 指涉某些組織成情節、場景的兒童創傷經驗，是兒童根據某些跡象所假設、幻想之雙親性交場景。尚·拉普朗虛（Jean Laplanche），尚·柏騰·彭大歷斯（J.-B Pontalis），沈志中、王文基譯，精神分析詞彙，臺北市：行人，2000，463 頁。



的戲劇性危機——即亂倫與弑父。無論《圖騰與禁忌》受到如何批評，佛洛伊德提出了最重要的一點，即人類始於律法與犯罪——對每個人都適用的普世意義形式，不僅是自身對他人的價值，還有對自身的主體建構／豎立。

談及罪咎的普遍性，必然要回到佛洛伊德晚期發現的超我概念。拉岡敏銳地察覺近代與當代超我機制的差異：當代人的面貌與 19 世紀末的預言全不相同，遠較浪蕩者的幻想和道德家對於失去宗教的憂慮還更加悲慘。當老卡拉馬助夫帶著閃爍性慾的眼神，質問他兒子——「上帝已死，一切都被允許」；當代人則帶著一身病痛與行止回答——「上帝已死，不再有任何事被允許」（Lacan 2005: 106）。

拉岡反對僅將犯罪定義為超我作用結果，認為是對精神分析難堪諷刺，並以人類學視角展開對此一概念範疇的批評：以 Franz Alexander 與 Hugo Staub 為例，兩人將精神分析引入犯罪學，找出主體中不可抗拒、導向規範破壞的力量，而法官也接受這樣的結論。某些現象可以透過伊底帕斯情結中清楚地解釋，但對人類學而言，真正令犯罪成為病態的是象徵符號（symbolic character）。犯罪者的心理／病理結構並非呈現在犯罪中，而是在非真實（unreal）的表現當中。為了呈現此一差異，拉岡舉出軍隊帶著勝利接觸到被征服的平民百姓時，士兵在相對老弱的男人面前強暴婦女例子：這是真正意義上的犯罪，即便它完全符合伊底帕斯形式，犯罪者也應被公正地處罰（Lacan 2005: 107）。

在人類學視角下，拉岡同意 Marcel Mauss 的說法：社會結構由象徵構成，個人在正常的範圍內使用象徵並行動，亦透過象徵行為表達精神疾病。但精神疾病中表現出的象徵只會是片段、斷裂的；至多可斷言，象徵指涉到個人在社會集合當中所佔據的特定裂口。精神病理表徵顯現出錯誤的主體線路結構，但結構只能被當作整體的一部分。

當逐漸深入精神分析理論與人類學的複雜交錯時，他提醒讀者必須明確區分精神分析理論與基於分析理論所得出概念，後者如「人格模型」、「國家角色」與「集體超我」。這種誘惑是如此明顯：我們難道沒看過吹噓將精神分析融入基督教象徵的教士？為了避免落入此道，拉岡強調，必須持續連結理論與實踐經驗。

精神分析早已在精神病理的犯罪結構當中發現的象徵性，讓我們得以指出「伊



底帕斯主義」的社會意義，並得以批判人文科學中的超我概念。伊底帕斯指出了身處社會中心的家庭內在的斷裂，並解釋為何當家庭社會力量衰落時，家庭單位對個人的魅力也隨之僵化（Lacan 2005: 108）。拉岡舉出母系社會的例子，證明伊底帕斯的超我形塑作用已然過時；伊底帕斯的三角結構僅是化約的結果，在歷史演進過程中所保留的父親高權，本質上毋寧是脆弱而不可靠的。

實務上，August Aichorn 將分析經驗應用到少年犯罪，但也不得不承認區分神經症結構與犯罪基因結構的根本性困難。Kate Friedlander 認為，「神經症人格」（neurotic character）是家庭單位自身的孤立處境在個人行為中的反映，是主體生命過程中不斷重複的欲力挫折最終落入伊底帕斯短路、因而不產生結構轉變的情境；神經症則顯示出家庭結構的異常。因此，需要解釋的並不是侷限於想像中的犯罪，而是神經症患者透過何種過程適應現實：在症狀起源即可予以區辨的自發形塑過程。

精神分析師將犯罪理解為超我決定下的產物時，結論上正是非現實化（unrealizing / irrealiser）犯罪，在這一點上，精神分析隱晦地與長期支持法實踐者想法相通。效益主義的興起，帶起了十九世紀社會科學裡關於懲罰權力的猶豫（Lacan 2005: 109）：效益主義傾向自客觀評價觀點將有預謀與偶發的殺人一視同仁，卻在遭遇本能衝突時產生猶疑，因為無法透過客觀衡量來評價本能衝動。

拉岡認為，Lombroso 將犯罪本能視為返祖現象——犯罪人是生物學上可獨立的對象——，和 Lombroso 自身真切的哲學返祖追尋與當時統治階層的自我陶醉有關：統治階層要求在犯罪人身上獲得智性愉悅與良心罪疚感。一次戰後 Lombroso 被打入冷宮，卻令研究犯罪人的條件則更加齊備。對於精神分析來說，Healy 的 ‘The Individual Delinquent’ 一書是回到原則的重要指標：研究必須是專論、調查報告形式。

拉岡宣稱，「精神分析解決了一個犯罪學理論的兩難：透過非現實化犯罪，它並未將罪犯去人性化（*en irrealisant le crime, elle ne déhumanise pas le criminel*）」。又，藉由傳移，精神分析可以讓我們進入罪犯的想像世界，為罪犯打開現實的大門。例如發生在紐倫堡大審當中，罪犯與法官的傳移（Lacan 2005: 110）。



超我必須被理解為與伊底帕斯的社會條件相連結的個體表現，這亦是之所以只有在家庭狀態瓦解的社會當中，家庭狀況中所隱含的犯罪張力才會成為社會病因。但分析經驗與對小孩的第一手觀察指出，超我出現在極早的階段，且似乎和自我同時（若不早於自我）建構。Melanie Klein 主張好與壞的範疇在嬰孩時期即存在；此一觀點引起了棘手問題——她在語言尚未出現的階段當中，即回溯性地為孩童植入意義。她獨排眾議，在極早的階段使用伊底帕斯衝突來解釋小孩的意圖。

在逃避行為當中對於好壞客體的持續想像，引導我們將超我概念化為一個對人類有普遍意義的心理中介。這概念沒有一絲理念成分；這是刻印在現實中的心理悲劇，是人生開始第一個月即出現的特徵，顯示了人類依賴本質的普遍性——分析師需要面對極早階段發生的依賴性。

精神病理經驗將我們帶到自然與文化的交界，在此處，我們發現了超我——面目模糊的中介，(Lacan 2005: 111) 一個盲目、暴君式的中介——是個體生物主軸當中純粹義務理想的二律背反，是康德所稱天上永恆秩序的平衡對應。此一中介僅能在個體心理層次當中掌握。沒有任何形式的超我可以從個人推及到社會層次。我們唯一可以觀察到的集體無意識要求社會進行完全的分子式解離，意味著社會性、集團性超我分析的不可能。

(4)論犯罪與犯罪者的現實：若精神分析提供了自身的方法，它（亦）指出自身的社會原動力基礎

拉岡指出，責任—懲罰是既存社會中盛行的人類理想形象的重要特質。在資本生產過程的加速下，功利主義的文明不再能理解贖罪的意涵。在 1950 年代標榜的矯治主義下，刑罰比起被理解為威嚇，更傾向於被理解為矯治。拉岡展開對矯治主義的批判，認為矯治所朝向的目標也悄悄改變：理想的人形象消失在集體的功利主義當中——制定法律的集團並不覺得自身具有正當性，因此必須倚賴人道主義。正當性欠缺與人道主義的虛偽面具之間的對立，表現在受剝削者（罪犯）的反抗與剝削者（矯治機關）的良心罪疚感之上。意識型態的二元對立顯示了社會病症，而它正在透過科學尋找解藥——亦即透過對罪犯的精神分析——意圖在分析的最後達成犯罪預防效果。此一預防效果必然關連到刑罰的公共衛生作用。(Lacan 2005: 112)

懲罰意義的演進，平行對應著犯罪審判的演變。由過去宗教社會的考驗與誓言，將命運交給神的神判，當今犯罪審判更要求個人的介入：在告解自白當中，他的司法人格逐漸特定。這是為何整體歐洲法的演進——由義大利波隆那大學重新發現羅馬法開始，到皇家法庭的私有化與人權法的普遍化——嚴謹地符應於犯罪自白的刑求（也是由波隆那開始）的擴張。

若刑求的司法實踐精確地於抽象人權開始廣布社會的同時被拋棄，這並非出於十九世紀以來的社會歷史情境的改變；而僅僅意味著，由社會中抽象歸納出的嶄新人類，在任何意義上都不再可信。因為他不再是罪的主體，人們既不能將信仰置放在他作為罪犯的存在之上，亦不能於其告解自白之上。自此，明白其動機就是重要的一一犯罪的動機與原因必須是可理解的——可被每個人理解。在法國，塔德（Gabriel Tarde）正確地透過社會學來解決刑罰哲學的危機，提出了主體需要負完全責任的兩個條件：社會相似性與個體身份。

「控訴情境」，借自 Roger Grenier 語詞，表現出專家在出示鑑定證據的法庭情景（Lacan 2005: 113）。一方面是控訴方與對造全然不相容的情緒，另一方面則是專家所持的客觀概念，但專家在此一衝突中總難以做出無責任的判斷。根據法國刑法典第 64 條（*code pénal*, art. 64）：「當被告於行為時處於欠缺理智（*démence*）的狀態，抑或困於自身不可抗力時，不存在犯罪與輕罪（*délit*）⁷⁷。」專家證人對「理智」、「不可抗力」於行為時存在與否的判斷，因此在重案當中有極大的影響力。同法第 65 條：「沒有人和犯罪或輕罪可被免除或減輕，除非法律宣布了可減輕的事實或允許較輕的刑罰適用之情境⁷⁸」。但專家證人無法解釋是什麼強制力讓犯人如此行動；拉岡強調，唯有透過主體的辯證經驗，才能使精神分析對做這件事的「人」有更多理解。

將心理自主性歸因到自我這中介的說法，連處於辯證經驗中的犯人自己也會

⁷⁷ « il n'y a ni crime, ni délit, lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action, lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister. »

⁷⁸ « Nul crime ou délit ne peut être excusé, ni la peine mitigée, que dans les cas et dans les circonstances où la loi déclare le fait excusable, ou permet de lui appliquer une peine moins rigoureuse. »



認同——不同的是，犯人採取的是佛洛伊德稱為否定（*Verneinung*）的認同方式——透過言語行動上的否定表現出相反的認同（Lacan 2005: 114）。

辯證，提供了適應系統形成的最原初無意識法則——在黑格爾、馬克思身上都能看到，精神分析更是如此，只是它或許沒有意識到。各種形式的渡過危機——斷奶、伊底帕斯、青春期、成熟，每個階段都產生了嶄新的自我綜合系統——因欲力的挫折而更趨異化；因欲力被規範化而更非如理想。這個形式是精神分析所發現的認同（*identification*），所謂欲力潛伏的各個階段被欲望客體的典型結構所主宰。

嬰兒對自身鏡像的認同是最初、最基礎的異化關係，在當中人的存有被辯證地建構。每一個認同都引起了無法被解釋為驅力挫折的侵略性，顯示源自異化的不協調。此例子可透過動物制約學習的實驗證實：給予動物兩個模糊的刺激，直到他們學會對不同刺激做出相反反應為止。

此一張力衝突顯示，否定性辯證地被銘刻於生命本能的形式當中。（Lacan 2005: 115）佛洛伊德的天才之處在於，透過「死亡欲力」的用語，他承認此一衝突是一「自我欲力」，換言之，衝突內在於自我當中。侵略張力因此成為欲力的一部分：每當欲力因為他者未對願望作出回應而遭受挫折、已解決的身份認同遭到取消，將進而透過自我的辯證形構，製造出引發犯罪的客體類型。在偏執妄想症的案例中，例如 Papin 姐妹的例子，只有分析師能說明犯人與現實的異化關係，而主流意見只能將其理解為社會脈絡背景。

Anna Freud、Kate Friedlander 與 John Bowlby 的論述中有可以發現相同的客體結構，在青少年竊盜犯罪中，竊盜目的可以是為了獲取糞便＝禮物的象徵或滿足伊底帕斯需求...。分析師所稱與主體相關的教育部分，被「每個客體結構與決定其行動的現實相符合」的概念所引導。教育毋寧是活生生的辯證，當主體在與他人的關係當中遭到異化時，分析師利用分析技巧讓侵略特質與主體產生聯繫。分析技巧必須不斷地在實踐中更新以對抗阻抗⁷⁹（Lacan 2005: 116）。

辯證的過程最終讓當今的個人主義被提升到過去前所未見的高度，人們傾向

⁷⁹ risistance (*Widerstand*)，指涉在分析中，分析者一切抵抗接近無意識的反應。



與他人在相同的空間當中，同時進行思考、感受、行動與愛。與所有異化認同相關聯的侵略性基礎概念允許我們察覺，在社會同一化的現象當中，必然存在著某種量的極限，在那一點上標準化的侵略張力將會加速並讓群眾分裂、產生兩極化現象（Lacan 2005: 118）。

兩個完全區分開的群體——包含主體和家庭的**重要群體**（vital group），與必須在其中找出重要群體存續原因的**功能群體**。社會大眾平均更傾向偷窺狂式的滿足，引發欲望景象的混亂；在社會理想中包含更多對權力、佔有與聲望的熱情。

政治家與哲學家也會從中找出可用之處，在民主社會更加普及的今日：

I. 出現具備公眾認可的型態卻巧妙地脫離社會集團的犯罪形式。

I I. 以既存的類型如記錄者、慈善家、明星，甚或普遍工資奴隸來理解犯罪者的心理類型。

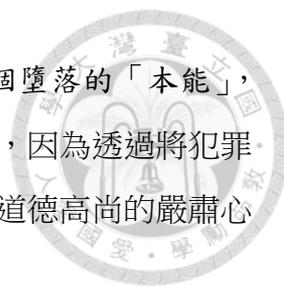
I I I. 犯罪的社會意義縮減到宣示的作用。

此一犯罪與正常混雜交融的結構看似將要被反轉：柏拉圖指出，暴政接替民主，人民將被簡化為數字。這也是為何在極權社會中，如公共衛生犯罪學所示，是領導者的「客觀罪疚」決定了特定群體進入集中營。驅逐非基於反叛意圖存在與否，而取決於社會大眾與受驅逐大眾之間的量差概念（Lacan 2005: 119）。

在「群體心理學」當中，這樣的量必然是可計數的，並讓我們得以衡量與個人基礎異化的侵略性特徵相對應的非理性常數。人類在自身形象中自我創造的進程因此在城市最不正義之處，即驅逐與迫害的場所發生——這對於總是被律法所抑制的「知識份子」來說是難以索解的。

(5)論「犯罪本能」的不存在：精神分析止步於 ES（它）的客體化並宣示主體經驗的不可化約

文章最後一節，拉岡質問，既然精神分析能照亮犯罪與罪犯的心理客體層面，那是否能對其內在因素說些什麼？



受到高尚的人們所擁抱卻令人困惑的概念：犯罪包含了一個墮落的「本能」，破壞了由道德威脅所建構的「疆界」。這是一個難以捨棄的幻覺，因為透過將犯罪人描繪為受到良好保護的無辜者，讓作為保證人的警察，提供了道德高尚的嚴肅心靈極多的滿足幻覺。

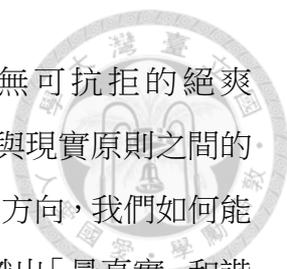
但若本能真的來自人類無可爭辯的動物本質，下述並非不證自明：當本能具體呈現在理性存有之上時，為何動物本質必然不那麼溫順？「人對人來說是狼」的格言具有欺瞞性。Baltasar Gracian 在書中建構了一則寓言，說明在道德主義的傳統下，認為人類對於同伴的兇惡性遠遠超越所有其他動物，且即便食肉動物也對人類所帶來的侵略性遠遠懼避。

此一殘酷性也暗示人性之於同類：沒有什麼可以比精神分析更理解在生命經驗當中的等同（將自身等同於他者），如同我們在愛的邀請當中所見——你迷戀的正是你自己——，與精神的冰冷推論：正是在為了純粹榮耀的死亡鬥爭當中，人才從他人手中贏得認同。

拉岡反問：如果用「本能」來代表原始叢林法則中必然存在的返祖暴力行為，那要如何解釋埋葬、種植與烹煮並非在所有文明之初就已出現？（Lacan 2005: 120）。精神分析確實包含了一套本能理論。本能在變化當中被理解，在其中，器官、方向與客體的形成可無限地被置換。欲力（Trieb）建構了一個精神能量平衡——並非屈從於一套自然或後天的行為系統，而是他們象徵化，更應該說是辯證性地包含了顯示出自然交換的器官功能——口腔、肛門、生殖器與尿道系統。

嚴格來說，所謂的「犯罪傾向」並非生命力過剩的表徵，而更傾向生命的欠缺與愛欲的冷酷。儘管許多主體在犯罪中找尋性刺激，這些刺激並不能被看作本能氾濫的效果。當然，性倒錯者與被送去精神鑑定者有一定的關聯，但此一關聯僅能依照個案作出精神分析式的解讀。

更具體來說，透過它（Es）的概念，精神分析完成了個體的第二精神拓樸，儘管將它（Es）作為主體內在位置的集合是一純粹抽象、欠缺實用價值的定義。精神分析中的自動重複現象，在除去壓抑以及自我認同的效果後，可說與它（Es）有關，亦可連結到刑法上的累犯（Lacan 2005: 121）。



當神經症患者或變態者敘述他們耽溺於魅惑想像中無可抗拒的絕爽 (*jouissance*) 時，可推斷出享樂主義終將帶領我們到快感原則與現實原則之間的模糊關係。倘若透過連結到這兩大原則，可尋得精神的標準發展方向，我們如何能不受幻想機制於發展過程中的重要性所震懾？如何不佩服能編織出「最真實」和諧秩序的自戀幻想？另一方面，難道不是所有事物都早已在搖籃邊，透過衝突與愛之不可共量的天秤所測量？

超越愛與衝突二元對立所帶來的智慧告訴我們：「不存在所謂絕對的犯罪」。儘管管治概念與實踐透過西方文明的優勢擴散到全世界，犯罪實踐中仍存在與宗教性的連結——人們知道如何透過宗教，再一次地找到超越人類的實存，將秩序的破壞理解為保持宇宙平衡之必須。

拉岡最後說道，若精神分析能對受社會理想化約的犯罪理解與犯罪學中的客體化提供一嚴謹的真實，則亦須謹記應將此歸因於下述：「主體與主體之間的實踐將我們的義務銘刻在永恆的同伴秩序中。」此一秩序的準則亦是所有被允許行動的準則 (Lacan 2005: 122)。

2. 關於〈理論性導言〉的理解

拉岡曾說，他的書寫 (*écrits*) 不是為了讓人理解而寫，而是為了讓人「讀」而寫。因為所謂「理解」建立在意義的重新詮釋之上，然而意義 (*Sinn/sens*) 在本質上其實是一語言效應的想像產物，會因不同人產生不同感受而異，表現為一者與另一者的替代關係，例如由作者 Herta Müller 連結到她所撰寫的小說《心獸》 (*Herztier*)；相較之下，語言的意謂 (*Bedeutung*) 不同於意義，是潛藏於意義之下共通之物，例如儘管夢的內容形式各有殊異，最終皆指涉到「夢是願望實現」的定式。人們總以為自己必然因為有什麼意義需要傳達，才開口說話或開始書寫，然而精神分析的觀察正好相反：因為存在著說的渴望、存在著需用書寫填滿的空洞，主體才開口說話。拉岡認為，精神分析要捕捉／呈現的並非話語的意義，而是當中潛藏共通的意味；因此他在自身書寫中亦重視「意味」的呈現，自然會在意義的理解



上顯得晦澀艱深⁸⁰。

上述理論實踐出自 1970 年代以後的拉岡，然而我們必須注意本篇文章發表於 1950 年，時點正處在「早期」拉岡的最末。論者將 1938~1950 年的拉岡與隨後「回歸佛洛伊德」的拉岡區分開來，著因於兩者之間相異甚巨的理論基礎⁸¹：1938-1950 年的拉岡所援引的人類學，亦即本篇文章當中屢次提及的人類學，並不是佛洛伊德的種系發生說，亦非李維史陀的版本，而是涂爾幹（Durkheim）的家庭人類學。在 1938 年出版的〈家庭情結〉中，拉岡認為是家庭聚合的狀態、組成、和社會的連接點、父親的社會價值共同決定了症狀的形貌。拉岡特別指出了家庭中父親形象在不同時代的轉變，與此一轉變所帶來的症狀。在「維也納危機」之前，父親是相對強而有力的，足以讓孩童脫離對母親病態的過度依附；然而發生在 19 世紀末維也納的兒童心理危機顯現出父親形象（*imago*）的首度衰弱，讓兒童對母親展開過度的依賴，結果呈現為佛洛伊德主要診療的「世紀末」官能症，如歇斯底里症與強迫症。1938 年的論述中，拉岡描繪了一個更加失職、無能的父親，呈現為當代重大神經症（*grande névrose contemporaine*），如失敗神經症、命運神經症與特殊形態的自殺當中⁸²。順著此一論述脈絡便能理解拉岡在上述文章當中援引《卡拉馬助夫兄弟》的段落：「上帝」指涉家庭中的父親角色，然而過度衰弱的父親導致家庭認同能力減低，讓主體甚至難以藉由違犯父性律法享樂。

拉岡意圖透過人類學工具描繪伊底帕斯如何隨著文化演變展開變遷，最終導向「伊底帕斯主義」的社會意義／境況。透過廣泛徵引文化人類學者如馬林諾斯基（Malinowski）、潘乃德與米德（Mead）的作品，拉岡試圖補足自身在閱讀佛洛伊德時所生的疑問，例如超我的形構與機能。人類學知識指出伊底帕斯的三角形構並非全然普世：「三」的結構可能出於西方歷史的偶然產物，「四」項對立的基礎甚至更為基本⁸³。因此「父」自維多利亞時期持續衰弱的趨勢因此得以理解，植基於父

⁸⁰ 意義（Sinn）與意謂（Bedeutung）的區分，參照沈志中，……：論一個無法書寫的知識，中山人文學報，第 44 期，2018，第 2 頁。

⁸¹ Markos Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales: le déclin du père* (1938-1953), Paris PUF, 2001.

⁸² Jacques Lacan, *Les complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin, 1984, p. 73.

⁸³ 不禁讓我們聯想到拉岡於《羅馬論述》之後提出的 L 圖示與後期症狀論中綁住象徵、想像與



親權威的「超我」亦得隨著時代演進獲得不同面貌。

拉岡在〈理論性導言〉當中舉出 Franz Alexander 與 Hugo Staub 為例，二人追隨佛洛伊德的腳步，將犯罪單純視為超我的嚴酷命令，一純粹心理機制的產物。儘管上述說法忽略了「犯罪」本質上的文化意義——犯罪必然處於特定象徵文化的脈絡下，體現為一象徵符號——，拉岡卻未否定此一說法的貢獻，甚至認為提出上述說法的「解決了犯罪學理論的兩難 (dilemme)」。⁸⁴ 犯罪學理論的系統化於十九世紀末，恰好切合了佛洛伊德發現無意識的時間點：兩者之間的共時性並非巧合，而是共享了自然科學急速拓展的背景。犯罪學試圖透過自然科學的方法論，將所有犯罪形式拆解為各個可理解的部分，體現為讓一切透明可視的除魅化過程。然而若犯罪學果真達成自身目的，使主體一切行動的目的與動機皆明瞭可解，主體即遽然化為一客體，喪失自主性且一併解除了行動的責任，最終完成了非人化 (déhumaniser) 的過程。「若人類透過背負自身責任而自同類手中取得認同，一旦犯罪學希望將犯罪者當作人對待，則必須付出失去自身人性的代價⁸⁴」。

質言之，犯罪理論內在的兩難在於無法同時兼顧對犯罪的理解與「將犯罪人當人看」的要求：倘若犯罪學不顧一切地探詢主體的知識，最終必然帶來主體的客體化並架空責任。精神分析與犯罪學類同，兩者皆試圖挖掘關於主體的知識，然而精神分析所有知識的前提，正是建立在對主體的無條件重視之上。因此，倘若結合精神分析的觀點去理解犯罪，意味著同時保全知識與主體性的可能。拉岡所提出的方法便是將犯罪「去現實化」——透過找出犯罪者內在的自我衝突結構，探詢主體裝置辯證生成的過程，辨別出超我、自我與它／本我 (Es) 的作用機制。精神分析所帶來並非犯罪的真實，而是犯罪者主體殊異的真實：**避開科學解剖式的去主體理解，將犯罪者永遠當作一可以承擔責任的主體，將犯罪視為主體對身處的世界的告發與控訴。**

因此，除非在失去意識或無法言語的情況下，沒有一主體無須負擔責任。因為

真實三環的第四環，如喬伊斯精神病式的書寫，皆體現了「第四項」的重要性。

⁸⁴ Jacques Lacan, *Intervention du 29 mai 1950 lors de la discussion des rapports théorique et clinique à la 13ème conférence des psychanalystes de langue française*, paru dans la Revue Française de Psychanalyse, janvier-mars 1951, tome XV, n° 1, pp. 84-88



對拉岡而言，責任與主體本質上無可分離——人透過他者的承認、辯證地成為主體的黑格爾結構是早期拉岡的重要理論基礎；他者的承認相對地賦予主體承認他者的能力，因此主體必然為可承擔責任／義務的主體。然而，如黑格爾的主奴辯證所宣示，獲得承認並非和緩溫順的兩願過程，而必然經過一番生死鬥爭方得達致；過程中充斥著殘酷的侵略與毀滅傾向。早期拉岡結合黑格爾的辯證法與佛洛伊德的欲力發展理論，認為幼兒的欲力發展與伊底帕斯正是建立在欲力之間的辯證性衝突之上，意圖通過異化與衝突尋求最終綜合，即主體的認同（identification）——認同並非恆久不變，而是隨著主體環境改變而不斷遭受挑戰。必須理解，認同具備本質上的悲劇性：在取得綜合、適應現實之外，認同代表著原先欲力型態的轉變，意味欲力更近一步的異化／遠離自身，在過程中同步生產出無法整合的侵略性，迫使主體面對嶄新的認同需求。因此，每一次抵達認同預示了隨後侵略性的進一步強化；由個人到團體的辯證認同，顯示出社會內部必然加劇的分化與對立。隨著社會分化，犯罪類型與對犯罪的敵意亦逐漸隨著社會分化演進，拉岡特別指出存在於驅逐者的大眾與受驅逐的犯罪人之間的量因素，前者無非是以與後者之間的量差來衡量、創造自身形象，透過侵略驅逐後者以鞏固自身群體——拉岡簡短但確實地對處罰欲望做出分析，而不是藉由哲學的辯證與社會學觀察所作出的客觀闡述；之於主體，將犯罪視為墮落無非是難以捨棄的甜美幻覺，因為墮落的剷除將輕易地確保安全。

最終，當異化與認同的悲劇性來自於個體附屬於群體的必然命運，人類無法不面對永無平靜的認同衝突與日益加劇的異化過程：對外必須不斷地掙得他人承認，透過侵略群體外者獲得群體認同；對內需要面對無盡的欲力衝突與終將失敗的整合過程。當欲力脫離幻想範疇而採取侵略的形式向外求取認同時，即可能形成犯罪現象；精神分析的任務就在於還原此一欲力異化的過程，回歸對主體悲劇的理解。儘管不應以精神分析理解一切犯罪，但在理解犯罪時，必須時時將「主體與主體之間的實踐」置於知識體系的中心。

第四項 小結

透過分析經驗所得到的主體知識，最終仍必須回到主體，也就是在另一次的分



析經驗當中實踐。精神分析無法提供歸納、系統性的知識供犯罪學運用，但它所言之主體，確實可以對於研究犯罪與懲罰的主體—研究者，提供思想上的刺激。犯罪不再僅是需要政策性解決或應對的問題，精神分析逼迫犯罪學離開統計數據的化約，正視症狀之於主體的個別意義。

拉岡強調，犯罪是社會象徵系統所定義的產物，因而基於象徵結構的偶然性與多樣，不存在所謂「絕對的犯罪」。相對地，個體的攻擊／侵略欲力則不必然涉及象徵層次，自尚無語言能力的嬰兒時期就在肉體中流竄。即便侵略欲力以施虐的形式指向外部客體，亦不等同於象徵層次上成立的犯罪；況且在傷害殺人等人身犯罪之外，尚存在眾多迥異的犯罪形式，因此可以見到拉岡在層次上的嚴格區分，不輕易將犯罪等同於人的殘虐本能。

然而，似乎唯有在侵略本能主導的殘虐人身犯罪上，才能看見民眾相應高漲的懲罰情緒——各個古老的象徵系統中共有的殺人禁忌，符應於侵略欲力的直接表現；到了佛洛伊德的時代，第一次世界大戰被視為人類侵略性的巨大釋放，超過一千六百萬人死亡，造成了無數的創傷與仇恨。殘殺的不可解性是文學近乎永恆的母題，亦是刑事法當中的古老問題。過往的刑事政策將「刑期無期」作為刑事處遇的最終目標，預設能夠透過刑罰的教化功能泯除犯罪。然而，植基於侵略本能的殘虐犯罪是否可能透過任何手段予以馴化或翦除；抑或人們無可避免地要面對潛藏於陌生他者的侵略性？再者，普遍存在的侵略本能難道不也驅動著滿溢處罰情緒的大眾，要求遠超一般刑度的刑罰？佛洛伊德在 1920 年提出死亡欲力（Todestrieb）概念，統攝了早期關於侵略性的觀點，更指出侵略性與道德的深層聯繫。透過爬梳佛洛伊德原典的文本脈絡，有助我們進一步釐清懲罰的欲力根柢和侵略／懲罰與主體的複雜關係。

第二節 死亡欲力與侵略性

若要對佛洛伊德的理論結構做一總結，恐怕不得不給出以下結論：對立與衝突。早在 1895 年〈科學心理學大綱〉當中所提出的原過程（Primärvorgang）、次過程

(Sekundärvorgang) 就顯現出心靈裝置內在的對立——佛洛伊德在夢中發現了與一般心理學全然不同的原則，夢中各種符號象徵的意義並非固定，而是透過移置與凝縮的作用，形成意義的不斷滑動；相較於夢，一般心理學所觀察到的判斷、推論等思維功能，無非追求思考上的統一，並透過對原過程的控制與調節來達成目的⁸⁵。我們可以找到更多的例子，如投資自身的自我本能與朝向對象的性本能、生命欲力與死亡欲力的對立，皆顯示出貫串佛洛伊德思想的基調。

此一反覆形成的基調，正如佛洛伊德自身的發現，顯示出精神裝置運作的基本原則之一，即運作上的惰性——能量傾向依循先前已開闢好的管道流動，而非積極開發新的道路流向。因此，若佛洛伊德唯有在此一對立的思想當中才能感受到如處於家中一般的安適 (heimlich)，將不讓人太過意外。這也許可以解釋他在嘗試跳脫個人心理的範疇，論述文明與人的關係時的猶疑不定，特別是在關於「侵略性 (Aggression)」的概念上。

在《文明與其不滿》中，佛洛伊德由反駁「愛鄰如愛己 (Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst)」的基督教倫理出發，展開了對人類侵略本能的論述 (GWXIV: 468)。透過剖析自身經驗，他指出愛自身珍貴與有限的本質，使得將愛投資到完全陌生的他人身上顯然極為困難。值得愛的人必然擁有某些特質——要不與我相似而能滿足我的自戀想像、要不與自身理想相似的理想之愛，抑或與我有直接的感情聯繫與分擔。要使人平等地愛所有人是不可能並令人困惑的要求，那如此的宣示還有什麼意義呢？

正因為此一崇高的倫理要求正好遮掩了一人性真實：鄰人更多地引起敵意與憎恨，而非愛。「愛你的敵人 (Liebe deine Feinde)」被佛洛伊德理解為「正因為你的鄰居不值得你愛——相反地，他是你的敵人——，因此你應當愛他如愛自己一般」，不過是一個荒謬的信條 (GWXIV: 469)。倫理學透過界定「善」與「惡」來分類人類的舉止並提出具規範性的要求，卻未考量到個體中所存在的本質因素，亦即人不是溫和的動物，最多在受到攻擊時防衛，而是相反地，「人在天賦本能中具

⁸⁵ Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887-1902, Briefe an Wilhelm Fließ*, Broschiert, 1982, S411.



有強大的侵略性」(GWXIV: 470)。佛洛伊德引述了古羅馬諺語 *Homo homini lupus*——一人對人是狼 (GWXIV: 471)，以佐證人類的古老本能。在經歷過一次世界大戰的殘酷殺戮之後，人類是一種有害於同類的野獸的觀點取得了一時代的真理性。潛藏於人類本質的侵略性，讓文明始終面對存在的危機。倫理學即誕生於對此危機的應變與補救，法律也有著相似的任務。然而即便透過規範法律合法地打擊犯罪，佛洛伊德仍悲觀地認為，法律畢竟無法掌握狡猾、謹慎的侵略性表現 (GWXIV: 472)。要人們放棄侵略的滿足無疑是困難的，因為只要存在能夠承受侵略性的人，那透過愛讓相當數量的人結合成群體就是可能的，例如散居各地的猶太人正提供了這樣的功能 (GWXIV: 474)。

儘管侵略性看似如此不可置疑與絕對，但在極力強調其存在的背後卻伴隨著疑慮。因為一個獨立、朝向外在客體的欲力，在佛洛伊德過往的架構之下，就只能為性慾力或滲入性慾力的其他欲力。一個非性卻朝向外部的侵略欲力必然需要其他的理論基礎，因此只能是一次要的、被推演出的結果。這也無怪佛洛伊德要訴諸歷史上的侵略行為與倫理學箴言來加強論述的說服力，只因侵略性在精神分析的理論大廈中非處於根基。在他 1937 年六月寫給瑪麗·波拿巴公主 (Marie Bonaparte) 的信中，談及自己對侵略欲力理論的看法：「我懇求妳不要過於注重我關於侵略欲力的評論，因為這些闡述皆是隨意提出的，在引用發表以前必須認真考慮，而且那之中幾乎沒有什麼新東西⁸⁶」。

儘管侵略性祇是佛洛伊德的現實觀察結果與歷史歸納，但侵略性的根源則存在一組的兩立概念：生命欲力與死亡欲力，愛洛斯 (Eros) 和塔納托斯 (Tanatos) 一對兩立的神祇。「一部分的死亡欲力轉向外部世界，以侵略與破壞欲力的樣貌出現」(GWXIV: 478)，當死亡欲力受迫為生命欲力服務，兩者形成不同程度的混合並導向外部時，即形成侵略欲力。然而，當我們明白生命欲力即佛洛伊德一直以來堅持的利比多 (libido) 之基礎，傾向保存生物體並形成更大的群體，於《超越快感原則》發展出的死亡欲力卻遠較生命欲力複雜，必須緊隨佛洛伊德思想發展的理

⁸⁶ Jones, Sigmund Freud: Life and Work. Vol. III: The Last Phase 1919–1939. London: Hogarth Press, 1957, p.494.



路，一步步地釐清概念本質。

於佛洛伊德的理論架構當中，死亡欲力（*Todestrieb*）確實擁有獨特的地位。死亡欲力一方面是當今克萊恩學派慣常使用的攻擊性概念的根源，具備一定理論地位，卻又奇妙地不直接受到討論；另一方面則全然遭到某些精神分析家的屏棄，斥之為形而上學的無益殘留。法國方面，在 Jean Laplanche 於 1970 年出版的《精神分析中的生與死（*Vie et mort en psychanalyse*）》一書之後，死亡欲力的討論又在學術界鮮活了起來，例如德希達的〈思辨——論佛洛伊德〉一文⁸⁷，即將死亡欲力視為佛洛伊德所創造的最重要概念之一。相對地，也不免有某些學者試圖對死亡欲力做出個人傳記式的解讀藉以貶抑概念自身的獨立性，認為死亡欲力僅是佛洛伊德在痛失愛女蘇菲（於 1920 年因急病去世）的情緒和第一次世界大戰憂悒氛圍下的妄想產物。然而不僅《超越快感原則》多寫就於蘇菲尚健在的 1919 年，與蘇菲之死無直接關聯⁸⁸；將一切歸因於時代氛圍的天真做法更無助於說明或反駁概念自身。若真正試圖評價死亡欲力此一概念的價值，唯有先透過爬梳佛洛伊德的原典，劃出概念發展路徑與邊界，才可能做出可靠的評價。

本文欲依循日本精神分析研究者立木康介（*Tsuiki Kosuke*）的研究取徑，透過對《自我與它（*Das Ich und das Es*）》與《文明與其不滿》的閱讀，將死亡欲力的發展區分為三階段：首先是在主體內部沈默運作的階段；再者經由與生命欲力的結合而向外投射，以侵略性或破壞欲力的方式活動；最後則將破壞欲力再度內攝，成為超我藉以攻擊自我的能量⁸⁹。當然，在第三階段回返的死亡欲力與沈默的第一階段有著完全不同的性質：不止於沈默，而帶有超我的嚴厲斥責。

第一項 「沈默」階段與欲力經濟論難題

在《自我與它》當中，佛洛伊德寫道：「在不得不追隨（生命欲力與死亡欲力

⁸⁷ Jacques Derrida, *Spécular—Sur Freud*, in : La carte postale, Flammarion, Paris, 1980.

⁸⁸ Jones, Sigmund Freud: Life and Work. Vol. III: The Last Phase 1919–1939. London: Hogarth Press, 1957, p.43.

⁸⁹ 立木康介，精神分析と現実界 フロイト／ラカンの根本問題，京都：人文書院，2007，頁 196。



的二元論)之下,我們必然抱持著死亡欲力在本質上是沈默的印象;生命的吶喊多來自於生命欲力」(GWXIII: 275)。何謂沈默(stumm),又若死亡欲力真的是沈默的,那要如何與生命欲力結合而形成施/受虐傾向?為了探究此一疑問,我們必須回到《超越快感原則》前半部的論述,一探死亡欲力最初的基礎。

《超越快感原則》的前三小節所探問的是:是否存在快感原則之外的不快?快感原則是佛洛伊德心理裝置運作的基礎原則,傾向「盡可能地降低,或至少保持一定」的刺激/興奮量(GWXIII: 5)——此一基本立場自1895年《心理學大綱(Entwurf)》接受Fechner所提出的恆定性(Stabilität)傾向以來未曾改變。現實原則伴隨著快感原則,並在功能上與之對立,旨在控制快感實現的路徑——透過抑制(快感)來與現實條件協調,藉此最終迂迴、延期地實現快感。對直接實現快感原則的抑制,儘管造成不快甚或神經症,卻也帶來某種滿足,在此意義上仍朝向快感的實現——作為一種無法被體驗為快樂的快樂(GWVIII: 7),因此並非外於快感原則的邏輯。佛洛伊德所探尋的,是外於快感邏輯的另一模式。

在戰爭中經歷極度驚恐場景的士兵,在長時間離開戰場後仍受困於不斷重複的駭人夢境;佛洛伊德自己的孫子一再將線軸丟出拉回、重複著消失與顯現的Fort/Da遊戲;傳移神經症患者無法不重複經歷過去的經驗。上述觀察都讓佛洛伊德斷定,確實存在快感原則無法解釋的不快或痛苦,透過「強迫反覆」的模式作用於主體。「對我們而言,反覆強迫(Wiederholungszwang)遠較被置於其控制之下的快感原則,更加根源、更接近基礎元素亦更具欲力傾向(GWVIII: 22)」。

於《超越快感原則》第四章,佛洛伊德首先談及了思辨(Spekulation)作為精神分析的基礎方法,順著連結到關於大腦和神經學的研究。由原始細胞如何防備外界與內部刺激,導向「快感原則並非唯一的支配原則」此一命題。為了維持快感與避免不快,心靈裝置必然擁有阻擋、截斷外來刺激的屏障,然而若刺激足夠強大到可以突破外部屏障,那就會對精神裝置造成創傷(GWVIII: 29)。佛洛伊德指出,創傷性神經症患者的夢並非遵循快感原則的願望滿足,而是服務於較快感原則更原初的目的。對於遭受創傷經驗者而言,夢試圖透過產生恐懼來恢復對(過量)刺激的控制,若夢被遺漏則會導致創傷神經症(GWVIII: 32)。第五章,佛洛伊德的



論述由外部刺激轉往內部刺激：如同外部刺激，若到達精神裝置的內部刺激過量，也會發生如同創傷神經症一般的內部障礙。何況不若對應外部刺激的屏障，直接面對內部刺激所造成的傷害應該更大。佛洛伊德又回到了強迫反覆經驗令人著迷的特質，並試圖在有機體本能中尋找對應——有機物的先天本能特質，令人驚訝地並非發展性，卻全然相反，呈現為一種惰性，一回復早期狀態的守舊（konservativ）的性質（GWVIII: 38），「所有本能都將恢復早期的條件作為最終目的（GWVIII: 39）」。因此，對精神裝置甚或有機體的內部刺激，其根源正是此一朝向早期復返的守舊欲力。佛洛伊德更大膽地將此一命題推及有機體的目標，認為依據欲力的守舊性，生命的目標必然是回到他的出發點：一切活物都是因為自身原因而死亡，重新成為無機物，「所有生命的目標皆是死亡」，並回憶起「無生物在生物前即存在」（GWVIII: 40）。

一個令人驚異的假說：保存自身的欲力最終卻指向自身固有的死亡。生命的最根源就是不斷朝向無生命邁進的動力。佛洛伊德彷彿受到某種驅使一般，對欲力守舊性的思索堅定地持續，最終到達這令人駭異的結論。激進的思考最終帶來對既有體系的衝擊：佛洛伊德質疑自我保存欲力的基礎地位，認為死亡欲力處於更根源的位置，自我保存欲力不過是部分欲力的形式（GWVIII: 41）。然而與自我保存對立的性欲力仍保有獨立的地位，預示了之後生命欲力與死亡欲力相對立的公式。第六章，透過參照生物學的發現，佛洛伊德試圖為他的思想發現尋找反證或證據。所有生命體都擁有朝向死亡發展的部分（Soma）與「不死的部分」（生殖細胞），是當時生物學的研究結果。但在引證了多位生物學家的研究後，佛洛伊德遽然轉回到叔本華哲學發現（死亡是生命的目的，性本能則代表生存希望），接著進入了對自身思索結果的評價：精神分析之父坦承的面對理論推演的不確定與個人偏見可能地深刻影響，但卻義無反顧地順著自身思路探索到底。最終，在第七章得出了「生命 = 緊張的增加 / 死亡 = 緊張的減低」此一公式，將指向降低緊張的快感原則作為死亡欲力存在的最終準據（GWVIII: 44）。

閱讀《超越快感原則》是一種奇特的經驗——若佛洛伊德多數的文章如同演化般漸次生長推進；《超越》則在猶疑不定與不容置疑兩個端點來回擺盪，彷彿文字與科學觀察無法完全圈限神秘的死亡，其中更不無矛盾之處。在篇首，佛洛伊德指

出外於快感原則的反覆強迫是死亡欲力的表徵，卻在第七章得出全然相反的結論：快感原則是死亡欲力呈現的結果之一。由經濟論／能量的觀點而言，死亡欲力與一部分的能量結合，從精神裝置內部給予刺激，但同時亦代表著能量的歸零（回歸無機物）：應該如何理解死亡欲力一方面帶來刺激，一方面卻又解消刺激的經濟論難題？

顯然許多鑽研精神分析的理論家早已試圖解決此一理論矛盾。Daniel Lagache 顯然決定避開此一問題，甚至放棄死亡欲力作為統一概念的假設。透過對「侵略性情境」的探討，Lagache 認為死亡欲力的概念可已被理解為「數個相關連但非同一觀念的形式集合體」，並接著分析、拆解各個不同的概念。首先，Lagache 將有機體到無機物的轉換連結到臨床的描述：主體物化的概念——指涉心靈的慣性和黏著性，日常重複和僵化取代了更新與創造。再者，將「減少緊張」的傾向放置於人類活動的軸心，另一軸心則是「實現可能性」，兩個傾向可能在不同的生命階段呈現妥協或對立。最後，將死亡欲力的原初受虐解釋為「嬰兒的最初階段」，全然倚賴他者尋求滿足。原初受虐也因此在此「自戀受虐位置」，受虐的概念也因此先驗地被類同於被動性與依賴性⁹⁰。

Lagache 的分析儘管新闢路徑，卻未如拉普朗虛一般直接面對問題。拉普朗虛就此一矛盾所下的結論是，死亡欲力自身不含有任何能量⁹¹。確實，死亡欲力會自內部對精神裝置產生刺激，但並非透過自身的能量帶來刺激，而是以「受虐」的愛欲為能量來源。在《受虐狂的經濟問題》中，佛洛伊德曾提及「伴隨痛苦的力比多共同刺激」（GWXIII, 375），拉普朗虛將此理解為生命欲力與死亡欲力結合的受虐傾向。拉普朗虛對於死亡欲力的解釋是立基於佛洛伊德關於受虐狂經濟的論述，即力比多經濟的論述，因此可明顯得出的結論是，死亡欲力的能量來源就是力比多，別無其他。然而，拉普朗虛的解讀顯然會讓佛洛伊德暴跳如雷，正如佛洛伊德曾極力反對當年榮格主張只有一種力比多的欲力一元論一般。質言之，拉普朗虛正是將佛洛伊德主張的「（生命、死亡）二欲力·一原則（快感原則）」的理論設定，置換

⁹⁰ Daniel Lagache, "Situation de l'agressivité", *Bulletin de Psychologie*, 1961, pp. 99-112.

⁹¹ Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Paris, 1970, p.188.



為「一欲力（力比多）·二原則（快感原則、受虐原則）」⁹²。

當佛洛伊德認為背叛二元論的榮格也同時背叛了精神分析時，必須先釐清的是，欲力二元論如何成為佛洛伊德理論的基礎支柱？透過對神經症與夢的研究，佛洛伊德創造出抑制理論，認為引發夢思與症狀的能量來源與性有密不可分的關係，並以力比多（libido）命名；執行抑制進而形成夢與症狀的精神機構則是自我。佛洛伊德據此推斷，既然抑制與力比多處於衝突對抗的態勢，則為了抑制力比多能量，自我勢必需要其他有力的能量來源，且此一能量來源必須與性無關。這樣的推論帶領佛洛伊德假設了與性欲力相對立的自我保存欲力，並相對於性慾，多用食慾來代表後者。

第二項 侵略性階段

處於沈默、靜止狀態的死亡欲力潛藏在有機體深處，默默導引有機體走向死亡，似乎並無理由向外發展或侵略的必要。因此，令死亡欲力朝向生命體外部的動機，必然來自與之對立的生命欲力，來自兩者的無可避免的衝突。生命欲力為了維持、守護生命體的發展，勢必以某種方式將內在的死亡欲力卸載，因此產生了以外部對象為目標的破壞、侵略欲力。

在 1924 年的《受虐狂的經濟論問題》，佛洛伊德說道：「力比多必須將死亡欲力無害化，為此而將死亡欲力導向外部」。生命欲力試圖從死亡欲力手中拯救有機體，然而從欲力衝突的另一面來看，我們會得出令人訝異的命題：死亡欲力必須守護受生命欲力介入、逐漸遠離無機質安定性的生命體⁹³。力比多的流動儘管帶來聚集與生長，卻也一併帶來擾亂與變動，導致原本全然沈默無機的死亡欲力，必須與力比多結合，部分服務於性機能而向外投射而產生「原初施虐」；部分留存於生命體內部，與利比多結合而形成「原初受虐」（GWXIII: 376）。儘管佛洛伊德在《自我與它》當中，對於原初施虐與性變態施虐狂的區分有些許不明，我們仍可以專注

⁹² 立木康介，前揭註 89，203 頁。

⁹³ 立木康介，前揭註 89，205 頁。



探討侵略性與力比多結合的施虐性質。在發展過程中，施虐性質於口腔期體現為對象的破壞，與愛所造成的對象壓制相一致，愛與施虐經過肛門期而逐漸分離，最終在性器期，為了達成生殖的目的，接受施虐欲力壓制性對象的機能。

「由自我向外投射的施虐，為性欲力的力比多成分開啟了道路。沿著此一路徑，上述成分朝向對象前進」(GWXIII: 58)。佛洛伊德告訴我們，內在於施虐的死亡欲力，比力比多更早找到找到外部對象，性欲力只能緊跟其後——在施虐關係中，死亡欲力帶領性欲力找到對象⁹⁴。這令人聯想到 1915 年《欲力與其命運》中的命題：「與對象的關係而言，恨遠較愛古老」(GWX: 231)。儘管在 1915 年，佛洛伊德仍僅有性欲力與自我保存欲力的對立，恨也關聯到自我保存而非死亡欲力，但我們仍可以理解佛洛伊德一直堅持不變的命題——愛與恨的擁有不同根源、就對象關係而言，恨相較於愛更原初——於 1920 年後原封不動地轉到生命與死亡欲力的對立上。

死亡欲力對應於恨，較愛 = 生命欲力更原初；源自死亡欲力的侵略性先於凝聚創造生命的力比多，即便沈默而無法顯出，卻絕對無法根除。換句話說，**存在於文明社會中的侵略行為，倫理學上的「惡」根植於人類生命的最基層，永遠自內部威脅著文明自身**。若將犯罪，特別是侵害生命身體法益的犯罪視為侵略性的表現形式之一，佛洛伊德則告訴我們：那些看似兇殘、不合理的社會事件，恰好潛藏於任何人之中、最尋常不過的欲力表現。殘殺者並非某種「畜生」或「非人」，而僅是表現出人性最根源的一面——遠較所謂「文明人」更接近那身為人的核心。

第三項 道德化死亡欲力的起源

在第二階段以施虐或侵略型態向外作用的死亡欲力，在第二拓樸論中超我的作用下被重新導向主體，成為一「超我的施虐」或「自我的受虐」現象，與道德的起源有直接關聯。為了正確理解死亡欲力的道德化機制，必須先釐清佛洛伊德在何

⁹⁴ 立木康介，前揭註 89，208 頁。

種脈絡下、為了解決什麼問題而提出包含超我的第二拓樸論以及超我的實質概念意涵。



1. 第二拓樸論與超我

對佛洛伊德來說，建立理論是為了捕捉多變心靈景象，便以傳達與統整經驗、深化理解。理論價值倚賴於對現象能多完整地提出詮釋，因此當發生現存理論無法解釋的情況時，佛洛伊德將會毅然地暫時拋下舊理論，嘗試以不同的概念話語來理解現象。在新概念發展的過程中，佛洛伊德也會時常反顧過去的研究成果，嘗試由既有經驗中取得理論資源。由第一拓樸論（意識、前意識與無意識）到第二拓樸論的發展正是遵從此一方法路徑。

眾所皆知，佛洛伊德最大的發現即無意識（Unbewusste），此一發現全來自他對於心靈裝置的反覆觀察：與歇斯底里症患者接觸的過程中，他發現有某些心靈過程中出現的表象與其他表象相同，可以對心靈生活造成影響；它們所造成的影響甚至能以表象的形式進入意識當中——唯一差別在於它們無法進入意識（GWXIII: 240）。

佛洛伊德因此推論，必然存在著某股動力或能量抵制此一表象進入意識，否則它們為何不能進入意識當中？他稱表象無法成為意識內容的狀態為「抑制」（Verdrängung），並將形成、維持抑制的能量稱為「防禦」（Abwehr）。對佛洛伊德來說，存在著兩種無意識：一種潛在、可成為意識內容；另一種則受到潛抑而無法成為意識。「潛在、只是描述意義下是無意識的，我們稱之為前意識（Vorbewusste）；而將無意識的名稱限定於動力論下被潛抑的無意識。於是我們現在有三個詞彙：意識、前意識與無意識。它們的意義不再是純粹的描述意義。」（GWXIII: 241）

意識、潛意識與無意識三個概念組成了佛洛伊德的第一拓樸論。若說意識就是可受知覺掌握的經驗表象，那無法被知覺到的經驗表象就是無意識：當中可以輕易被知覺所捕捉的稱為前意識，而受抑制無法進入意識則是無意識⁹⁵。第一拓樸論讓

⁹⁵ 許多中文譯本皆將 Unbewusste 翻成「潛意識」而非無意識。然而「潛」意識指涉到「潛在」與「潛伏」的意涵，似乎指表象得以進入意識當中——內涵上比較近似於佛洛伊德所說



佛洛伊德得以解釋大部分的神經症機制，如肇因於潛抑的歇斯底里與強迫症，來自當下性刺激移置的恐懼症等。但倘若此一拓樸如此完備，為何佛洛伊德還需要在後設心理學中新設第二拓樸，區分「自我、它 (Es) 與超我」？

此一起因源自於 1910-1911 年，根據曾任德勒斯登 (Dresden) 上訴法院庭長的法官 Schreber 的回憶錄所撰寫的〈關於一自傳式撰述妄想症病例之精神分析評註〉，佛洛伊德將精神病與神經症的起因都歸咎於潛抑的作用。如此一來，表面上看似征服精神病，卻創造出更多問題，迫使佛洛伊德必須由 1914 年的〈自戀導論〉開始，大幅更動精神分析的理論架構。「簡言之，第一拓樸論之所以能夠完全解釋神經症的秘密，是因為神經症症狀表現出的是個體精神內部的問題。而第一拓樸論不足以解釋精神病，則是因為精神病的症狀表現涉及的是外在現實的問題，是外在現實的扭曲 (妄想症) 以及與外在現實的脫節 (精神分裂)⁹⁶」。為了回答與外在現實的接觸，如何造成精神內部的改變，佛洛伊德提出了第二拓樸論作為回應。

第二拓樸論的出發點在於自我的分裂。第一拓樸論當中，精神裝置依循快感原則運作，目的在於立刻卸除所累積的 (刺激) 量⁹⁷。然而受到現實環境制約，為了避免更大的不快產生，精神裝置必須累積內部的量，延遲量的卸除直到滿足知覺的對象出現。在佛洛伊德的假設中，運作此一功能的審級就是自我。自我意味著一般語境中的意識，管理精神裝置將衝動導向外在世界的通道 (GWXIII: 261)。夢中呈現的內容，亦必須經過自我的監控。因此佛洛伊德認為，抑制的力量應該源自於自我審級——將不相容的精神內容排斥於意識之外並極力予以限制。對精神分析來說，要對抗的正是意識自我的抑制力量，透過揭露抑制內容來達成症狀的消除。

然而，佛洛伊德在分析經驗中發現，分析者對於此一抑制力量多一無所知，但

的前意識。況且潛意識的翻譯，似乎表示其與意識僅有程度上的量差：有如將明與暗視為量差，卻因此無法理解完全的暗；或將生死視為程度問題，結果竟不存在完全的死亡的荒謬結果。概念來自於沈志中老師的課堂講述。

⁹⁶ 沈志中，精神病、話語結構與慾望辯證：拉岡理論的出發點，中外文學，第 37 卷第 2 期，2008 年 6 月，第 44 頁。

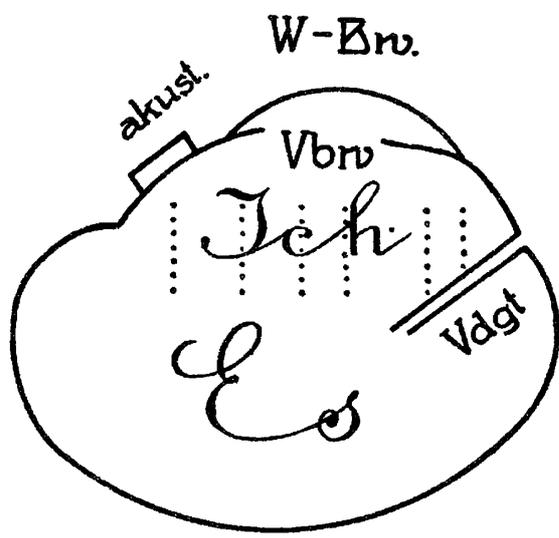
⁹⁷ 此處的「量」是佛洛伊德用以描繪精神裝置內部改變的比喻性說法；透過假設裝置中量的進入／卸載，以想像、書寫理解精神裝置的內部運作。



倘若自我=意識的等式成立，那為何自我當中還有不被意識到之物？

我們在自己當中找到某種東西，它也是無意識的，其作用與被抑制之物完全相同，也就是可以不成為意識，卻有強大的效應，而且必須要有一個特定的工作，才能讓它成為意識。(GWXIII: 244)

因此，自我不必然等於意識，亦包含無意識的部分。第一拓樸論當中「意識=自我」與無意識對立的假說不再穩固，自我當中存在著分裂、不被意識捕捉之物。顯然，佛洛伊德需要一個嶄新的理論架構來解釋自己的發現，此即第二拓樸論的開端。



(GWXIII: 252)

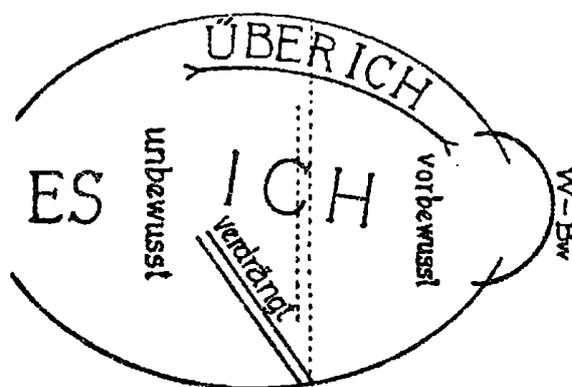
在〈自我與它〉當中，佛洛伊德依照大腦的解剖模型，提出上方圖示來說明第二拓樸論的結構。圖中 W-BW (Wahrnehmung-Bewusstsein) 即知覺—意識系統，等同於大腦皮質，位於表層藉以接收外在的感官知覺與內在刺激。然而單純的刺激受體無法解釋意識中主動進行的思想過程，是透過內部刺激傳遞到表層，還是意識主動產生？佛洛伊德透過表象 (Vorstellung) 的論述來解釋這一點，他區分物表象 (Sachsvorstellung) 與字表象 (Wortsvorstellung)，相對於無意識僅含有物表象，前意識 (Vbw = Vorbewusstsein) 則包含物表象與字表象。透過字表象的連結，前意識因此得以進入意識與思想過程當中。換句話說，唯有透過語言，事物才能進入意識與思考的範圍，這不禁讓我們想起拉岡的著名公式：「無意識如同語言一般被結



構」，然而必須注意，對佛洛伊德來說，語言始終屬於包含字表象的前意識範疇，而非位於僅有物表象的無意識。字表象，即語言學習過程中知覺的記憶痕跡，在受到能量挹注時，得以進入意識當中。

第二拓樸論以知覺—意識系統為核心，直接接受外在知覺與內在感覺，而已褪去鮮明色彩的記憶痕跡則構成前意識內容。佛洛伊德將使於知覺系統並屬於前意識系統的部分稱為「自我 (Ich)」。在自我之外並與之相通的其他屬於無意識部分者，則根據 Groddeck 的看法稱為「它 (Es)」——人並非自主地活著，而是受到某種未知力量的宰制⁹⁸。「它」屬於無意識，但並非與自我完全隔絕，而可與自我進行某種程度的交流。相對地，被抑制之物 (Vdgt = Verdrängt) 屬於它的一部分，因為受到自我抑制力量產生的抗拒所壓制，僅能透過它來向自我傳遞訊息 (GWXIII: 251)。佛洛伊德最後在左上依照大腦結構繪製了聽覺端 (akust.)。

上圖有助於我們掌握自我、它與被抑制物之間的關係，但尚未觸及精神裝置如何對應外在現實並產生改變的第二拓樸論核心。在〈精神分析新論〉第 31 講當中接續上圖，佛洛伊德更進一步就其理論成果繪出下圖。



(GWXV: 85)

比較上下兩圖，最不同之處在於 Überich (又稱 Ichideal) 的出現，亦即自我作為「外在真實世界在心靈中的代表」所產生的機能分化結果。佛洛伊德舉出憂鬱症為例子說明。一般人失去珍愛的客體時，即便明白自身的失去，仍然無法立刻放棄

⁹⁸ 沈志中，前揭註 96，第 45 頁。



已投注在對象身上的力比多，必須花費較長時間才能去除自身對於放棄投注的抵抗，完整經歷哀悼的過程。然而對憂鬱者而言，他似乎失去了遠較對象更多的事物——對象不僅僅如其所是，似乎還包含了憂鬱者自身的某種理想。與哀悼不同，憂鬱患者不僅失卻力比多貫注的對象，還將失去的對象攝入自身當中——在 1917 年〈憂鬱與哀悼〉已然出現的論述，在 1923 年的〈自我與它〉更顯清楚——「失去的對象將在自我中再度設置——亦即對象投注被認同作用所替代(GWXIII: 257)」。

憂鬱症患者透過內攝作用，在自我當中重新豎立失去的對象，將對象的失去轉化為自我的失去，同時也將對失落他者的侵略性轉向自身，形成強烈的罪疚感和自我譴責。即便不似憂鬱症患者，一般人在經歷對象放棄時亦會經歷內攝的過程，透過認同對象而接受失去。佛洛伊德因此假設，自我的特徵就是一系列對象挹注的沉積物，亦形成一般所稱「性格 (Charakter)」，可看出個體的對象選擇歷史。自我作為主體一系列對象選擇與認同的結果，意味「自我為一和諧統一整體」的假設無非是一絕大的誤解和錯覺——儘管這是數千年來多數哲學家深信不疑的假設。

若生命歷程中一系列的對象放棄與認同作用形塑了主體，對佛洛伊德來說最根本的認同——形成自我理想 (Ichideal) 的認同作用——表現出個體最早且最重要的認同關係，即對個人史前史父親的認同 (GWXIII: 259)。嚴格來說，其實是對父母的認同，因為在此的認同根本早於性別分化，對那時的小孩而言，父母的性別毫無差異。一直到伊底帕斯時期，即以父母為對象展開的性時期，對象選擇才開始最原初的認同關係。為了解釋伊底帕斯在性別分化之外，仍有認同內攝的作用，佛洛伊德將三角關係的伊底帕斯，加入了 Fliess 提出的雙性傾向進行理解。

簡言之，小男孩極早就對母親乳房開展出對象貫注，此一對象選擇正是日後對象選擇的原型；對父親則是單純地予以認同。然而此一平穩關係在小孩對母親的性欲望增加之後遭到動搖，父親被認為是性願望實現的障礙，形成了伊底帕斯。對父親的認同開始產生敵意，轉變為想除去父親，取代他在母親身變的地位，此時兒子對父親愛恨交織的矛盾成為伊底帕斯衝突高峰的特徵。而伊底帕斯衝突的消滅則是父親地位的確立，亦意味著對母親對象挹注的放棄。放棄對母親的對象挹注有兩種結果：認同母親或父親。對男孩來說，認同父親可以讓他維持對母親一定的愛，



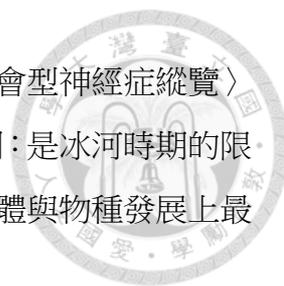
並符合生理條件；對女孩則是認同於母親，加強其女性特質。

然而上述伊底帕斯的說明並未涉及佛洛伊德對憂鬱症的假設：**將放棄的對象內攝入自我當中**。佛洛伊德以雌雄同體與雙性論來說明認同與內攝之於早期主體形成的作用：每個小孩都具有雙性特質，亦即男孩不只有愛戀母親、嫉妒父親的男性特質，也有愛戀父親並憎恨母親的女性傾向，因此小男孩對父親的愛恨交加並非將父親是為敵手，又同時認同父親的結果——而是小孩的男性傾向將父親視為敵手，而女性傾向則將父親視為愛戀對象的結果（GWXIII: 261）。佛洛伊德並信心十足地延伸此一假設，認為伊底帕斯總是以雙向的型態出現，即正面（愛戀雙親中的異性、排斥同性）與負面（愛戀雙親中的同性、排斥異性）形式。在伊底帕斯沒落後，四個傾向最後歸結為對父親與母親認同。

我們可以肯定，伊底帕斯所主導的性時期最普遍的結果是在自我當中形成一沉積物。它是這兩種可能以某種方式協調的認同的建立。此一自我的改變保有它自己的位置，並且如同自我理想（Ichideal）或超我而對立於其他部分的自我（GWXIII: 262）。

透過內攝雙親此一外在他者，在自我當中形成了另一個精神審級，一外在世界的代表（Repräsentanz），即超我。對佛洛伊德來說，超我結合了兩種對父親的態度，其一是在伊底帕斯沒落後，由敵意轉變而成的認同；其二則是由愛導致的內攝。認同是一種力比多投注，能量朝向對象，意味著敵對關係的放棄以利實現滿足；內攝則是能量朝向自身，在自我內部建立失去物的替代。透過認同，超我告訴自我「你應該（像父親）一樣」；經由內攝，超我亦告誡自我「你無權（像父親）一樣」（GWXIII: 262），有些事情是特別為父親保留的，自我無權踰越。超我的雙重面向來自於伊底帕斯：兒童的自我要抑制來自「它」（Es）的強力弑父願望，就必須藉助外在父親的禁制力，透過內攝與認同將外在化為內在禁制。弑父的侵略願望越強大，抑制也就相應地越強烈；然而在通過伊底帕斯時期後，內攝的精神審級並不會消失，而是以嚴厲的道德意識與無意識罪惡感的形式，持續監視約束著自我。

就超我的起源，佛洛伊德認為是生物學因素以及歷史過程的雙重結果——人類在生命初期所經歷的長期無助狀態與依賴；伊底帕斯情結與抑制力比多發展所



導致的性潛伏期，形成人類兩階段的性成熟模式。在 1915 年〈傳會型神經症縱覽〉的手稿中，佛洛伊德曾假設人類性的兩階段發展與冰河時期有關：是冰河時期的限制，迫使人類走向文化⁹⁹。超我與自我的分裂並非偶然，而是個體與物種發展上最重要的特徵。

自我理想是伊底帕斯的繼承者，因此也是最強烈的動勢與「它」最重要的欲力命運的表達。透過豎立起超我，自我確保了它對伊底帕斯情結的掌握，但同時也讓自己臣服於「它」。正如自我主要是外在世界與現實的代表，與自我相對地，超我則有如內在世界中「它」的代言人。自我與理想（超我）之間的衝突最終反映了〔……〕現實與精神的對立，外在世界與內在世界的對立¹⁰⁰。(GWXIII: 264)

作為第二拓樸論的核心，超我不僅如同自我一般面向外在世界，透過認同父親角色得以建構現實；更是內在世界中「它」的代言人——透過種系發生的遺傳假設，超我自原始弑父神話（參照後述）當中獲得力量。必須注意，超我自「它」(Es)所汲取、用以對付自我的能量，正是死亡欲力。原先在第二階段以他者為對象、向外投注的死亡欲力，透過超我而重新指向自我，以罪疚感或「受懲罰的需要」之面貌強加於自我之上。

2. 以自我懲罰換取的道德

在《文明與其不滿》的第六章確立了破壞與侵略欲力之後，佛洛伊德緊接著在第七章說明：若人類之間果真存在強烈的侵略與衝突，文明何以可能？「侵略性將被內攝，亦即朝向其所由來的內部——對立於自我（GWXIV: 482）透過第二拓樸論的超我結構，自我遭逢了來自內部的強力譴責，此一兩者間的緊張關係被稱作罪疚感（Schuldbewußtsein），呈現為一種懲罰需求（Strafbedürfnis）。超我對自我嚴厲的譴責與要求，其程度之劇烈讓佛洛伊德動用了戰爭的比喻，超我對自我的控制猶如「一座被佔領城市當中駐紮軍隊的監視」一般強烈，無論是憂鬱症患者對自身的

⁹⁹ 沈志中，前揭註 96，第 46 頁。

¹⁰⁰ 翻譯與強調引自前揭註 96。



無盡譴責，還是強迫症患者將內部譴責透過強迫行為轉移，罪疚感皆為神經症的基礎要素，在精神分析早期的發展過程即受到重視。佛洛伊德在《自我與它》的第五章將第二拓樸論與早期神經症當中的罪惡感連結，為之後《文明與其不滿》鋪陳。

在治療過程當中，佛洛伊德觀察到一現象：前來求診的病患部不僅未因慣常有效的方法改善症狀，反而在治療的過程中出現症狀的惡化，他將此一情況命名為「負面治療反應 (negative therapeutische Reaktion)」——即便解除了患者對分析師的阻抗與由疾病獲利的依戀，仍存在著大量難以解釋的痊癒障礙，彷彿生病正是病人所願。佛洛伊德逐漸認識到，在此面對的是一種道德因素：一種拒絕放棄疾病懲罰、持續在受苦中獲得滿足的罪疚感，一種受懲罰的需要 (GWXIII: 279)。對於負面治療反應帶來罪疚感，病患通常無法察覺亦難以被說服擁有此種反應，毋寧願意相信分析治療的無用。因此懲罰的需要屬於一種**無意識罪疚感**，不同於強迫症與憂鬱症當中被患者明確察覺的有意識罪疚；病患不覺得自己有罪或負疚，只是生病了。

在強迫症患者身上，例如鼠人的案例中，我們可以發現病患為他所想所做遭受強烈良心譴責，病患的自我卻不認為譴責是合理的，因此產生了抵抗與求助。相對地，對憂鬱症患者而言，自我完全接受超我的良心譴責，「它承認有罪並甘願受罰」 (GWXIII: 281)。相對地，不同於一般情況下，自我順服地聽從超我的指令而對「它」進行抑制，歇斯底里患者的自我卻以抑制對付原先殘暴的主人：**自我對於超我的抑制，讓有意識罪疚感轉變為無意識罪疚感**。若跟隨精神分析的假設——即抑制是人類精神活動的普遍基礎之一，無意識罪疚感因此遠大於有意識罪疚感，並伴隨著所有人：在此前提下，不管是善或惡的尺度上，人都比自己所理解的部分走得更遠。佛洛伊德看似矛盾的陳述也因此可解，「正常人不僅遠較自己所想像的更不道德，也遠較自己所想像的道德」 (GWXIII: 282)。

超我對於自我的嚴厲譴責，如前所述，依賴來自「它」的能量挹注，來自死亡欲力：「超我當中統治的可說是一種死亡欲力的純粹養殖，而且實際上他也經常成



功地將自我推向死亡，若自我不是先透過轉化成躁狂症來防禦此一暴君¹⁰¹」(GWXIII: 283)。憂鬱症患者遭受了強烈自我譴責，甚或將患者逼向死亡，是因為憂鬱症患者並非放棄對對象的能量挹注，反而將對象內攝進入自我當中。在內攝的過程當中，原先投注於對象的性欲力因此透過昇華作用，被主體轉作其他用途，並導致原本與性欲力混雜的死亡欲力再次分離出來，成為侵略或破壞的傾向，朝向放棄抵抗的自我，最終造成自我的喪失¹⁰²。憂鬱症的死亡焦慮來自於自我感受到自身不被超我所愛，最終導致自我拋棄自身。因為超我既有著過往父親所具有保護、救贖功能，又代表著「它」，因此自我與超我其實存在著強烈的依存(Abhängigkeit)關係，因感受不到愛所產生的極度焦慮是自我對超我的成癮症狀(GWXIII: 288)。在此前提下，無怪佛洛伊德要將罪疚感稱作自我對「懲罰的需求」——超我與自我之間的無盡張力與衝突是生命無可避免的基調，一切稱為人類文明之物皆建構於此基礎之上。

佛洛伊德在 1908 年撰寫的〈「文明」的性道德與現代神經症〉成了他第一篇對於文明的控訴。「質言之，文明建立在對本能的壓抑上。每一個體都必須做出一定的犧牲，如權力、侵略及仇恨，此一成果即為物質與精神財富共享的文明」(GWVII: 149)。放棄本能實現者被稱為道德，放任本能者則是罪犯、法外之徒——這觀點不足已讓我們感到驚奇，因為尼采早已抵達過此處。1908 年的佛洛伊德尚在第一拓樸論的階段，當時的成就在於賦予性本能一重要地位，認為文明起源並成長於性本能的壓抑與昇華，卻也因為對性的過度束縛而產生了神經症，讓文明束手無策地面對自身的創造物。文明的過度抑制只會帶來惡果，因此佛洛伊德呼籲減少當時對性的嚴苛限制；在 60 年後的學潮中，馬庫色亦提出了類似的主張，看似更基進地要求廢除一切文明抑制，強調性變態(perversion)的創造、顛覆潛力。然而，1930 年《文明與其不滿》的論述描繪了第二拓樸論中自我與超我的分裂，藉此深刻地指出個體與文明社會之間的聯繫：兩者並非單純抑制與被抑制的力的關係，而是以道德

¹⁰¹ 翻譯參照沈志中，真理，不盡然：拉岡文獻研究(2/3)，行政院國家科學委員會專題研究計畫 期中進度報告，20 頁。永久網址：<http://ntur.lib.ntu.edu.tw/handle/246246/76987>

¹⁰² 同前註，22 頁。



／律法為中介的相互依存關係。

「你要愛你的鄰人，猶如愛自己一般」，基督信仰的道德格言在提出不可能要求的同時，反向地確立了基於死亡欲力的侵略性：難道不是因為我總是想毀滅我的鄰人，基督才需豎立此一箴言？然而，倘若文明意在聚集與繁衍、建構出更大的集合，勢必需要克服此一難以抹滅的侵略性——或可以說，由自然首次過渡到文明的過程，即克服侵略性的過程。儘管佛洛伊德早已透過遠古弑父神話說明此一過程，但更好的說明其實就體現在人類的幼兒上：難道不是所有兒童都要由自然進入社會？出生時，嬰孩僅受到欲力驅使，要求各種的本能滿足；一旦遭逢外在權威亦即較他強而有力的他者，嬰孩無法實現最原初、重要的需求滿足的同時，就會在兒童心中形成對外部權威的侵略性。但為了順應現實生存，孩童必須放棄報復性質的侵略。透過外部權威的內攝，兒童將外部權威納為己有，成為超我，並賦予其原初的侵略性。換言之，**超我無非兒童自我的角色扮演；超我與自我的關係，即尚未分化的自我與外在對象之間的真實關係，經過內部精神過程後的再現。**因此，超我的侵略性並非全來自於外在對象的嚴厲，而毋寧說是個人自身對外部對象的侵略性展現（GWXIV: 489）。

佛洛伊德進一步論證，此一現象的普遍性與家庭關係密不可分。罪疚感的秘密在於孩童對於父母（佛洛伊德尤其強調父親）愛恨交雜的雙源情感。在孩童不可避免地朝父母釋放侵略性後，他們對父母的愛就會伴隨著悔恨湧現，受超我吸納成為對自我的譴責，成為無可脫免的內疚。一切家庭結構皆建立在罪疚感的前提上，伊底帕斯更是罪疚形式表現的極致（GWXIV: 492）。孩童不需真正的弑父娶母，只需稍加對外部權威表現出侵略性，透過超我自「它」當中不斷地汲取死亡欲力並加諸於自我，罪疚感將日趨增強，最終帶領自我走向臣服——在家庭中屈從於權威；於文明社會中服從道德規範，以及以道德為基礎的法規範。

儘管佛洛伊德在《文明與其不滿》當中對倫理學（die Ethik）並無太高的評價，認為文化中的超自我如同個體的超自我一般，試圖對文化中個體提出目前尚未達成的要求，代表著一種「治療的嘗試」（GWXIV: 503）。20世紀前半，人類文明的最大課題就是人之於人、群體之於群體的侵略性，因此愛鄰猶愛己的誡命被佛洛伊



德認為是最典型的文化超我要求。然而如同個體超我對自我毫不寬容的嚴厲，全然不考慮自我的幸福；要求普世愛的文化超我也可能對人類群體提出無法達成的訓誡，最終不僅無法限制人類的侵略性，反而讓服從倫理訓誡的人在社會中處於不利地位。基於倫理要求無法為個體帶來最大利益而予以反對的效益主義立場，佛洛伊德延續早期的觀點，對文明的道德倫理要求抱持質疑的態度。然而從個體自我對超我的依附關係中，難道不是可以反推出主體對社會道德／律法的主動依附？道德律在壓迫主體的同時，更積極地生產出主體形式。不令人訝異地，Michael Foucault 在近半世紀之後提及的權力與主體的壓制與生產關係，在精神分析的主體架構中已隱然可見。

第四項 小結

人類對於同類的侵略性所導致的兇殘犯罪或無差別殺人事件，依照前述推論可以歸結到較生命更根本的死亡欲力，是人類所無可避免的存在處境。透過三階段的爬梳，發現死亡欲力由本質的沈默，以侵略的形式動態地朝外部尋找對象，最終透過超我裝置以道德要求的樣貌轉向自我。值得注意的是佛洛伊德一重大的倫理學發現：**侵略與破壞的欲力與道德擁有完全相同的起源，即死亡欲力。**

在當今文明當中漫漶的侵略性，並非只是因為集體超我的拘束力下降，連帶使得個人超我失去對內部侵略性的約束——如此單純的現象描述無法帶我們走得更遠。人對於善／惡的道德判斷是來自於伊底帕斯，亦即透過對於父母認同、內攝，將善惡判斷標準以超我的樣貌植入主體。然而，佛洛伊德告訴我們，超我裝置正是由「它」當中汲取能量，換句話說，道德判斷運作的前提就是「它」的欲力，亦即死亡欲力的介入。**道德判斷的運作建立在經濟論倚賴死亡欲力的前提上，因此欲以道德來劃定死亡欲力的善惡本身是不可能的——死亡欲力名符其實就是「超越善惡彼岸」的存在¹⁰³**。同理，既然侵略與破壞的暴力與道德倫理同源，侵略性甚至早於道德——佛洛伊德的欲力二元理論假設告訴我們，要抑制某一種類的欲力，必然需要另一種本質上完全不同的欲力存在——在兩者系出同源的假設之下，**以道德**

¹⁰³ 立木康介，前揭註 89，第 217 頁。

倫理抑制暴力侵略的意圖即不可能實現。

從此一觀點將完全可以理解佛洛伊德對倫理學的悲觀主義——道德倫理的要求當中並不存在必然可以抑制攻擊侵略本質之物。在對倫理學的批判之後，佛洛伊德認為共產主義的失敗在於對侵略性的誤認——認為私有財產制是侵略的根源。但侵略性作為人類關係的基礎，其最深邃的根源不是私有財產、亦非性關係的特權，而在於**家庭關係**（GWXIV: 473）。若精神分析有自身的倫理學，其目標必然不是描繪道德如何對抗暴力或外在道德秩序的形成，而是質問倫理道德是如何在主體當中完成建置，如何自外在作用於個體，此亦本文最終所欲回答的問題。

第四章 懲罰與卑賤



第一節 卑賤的存有

所有的犯罪形式都是卑賤的，因為它們的都提醒著法律的脆弱...。如今的奧胥維茲僅留下一座紀念館。幾間昏暗的展覽室中，我看見一顆聖誕樹下擺放著一堆童鞋，或是我在其他場合已經見過的、像洋娃娃之類的東西。納粹犯罪行徑之所以達到卑賤的頂點，是因為它在本來就要奪人性命的死亡中，摻進我們原本以為能夠拯救生命的事物，比方孩童，比方科學，和其他種種……。(Kristeva 1980: 12，中 6-7)

第一項 一則提問

佛洛伊德《文明與其不滿》當中評判共產思想的天真：共產主義者相信人性本善，唯有私有財產制度讓人們獲得了得以欺壓鄰人的力量，而受剝奪的鄰人必然懷有敵意的展開反抗——唯有廢除私有制，將所有財產公有共享，惡意與敵意就會從人類社會中消失。然而佛洛伊德指出，人類的侵略性並非由(私有)財產所創造的，例如在遠古時代儘管缺乏財產，卻不欠缺侵略性。他指出，較財產更接近侵略性本源的是性關係領域的特權，「如果我們允許性生活完全自由，進而廢除家庭此一文明的生殖細胞，已廢止特權因素的話，我們確實不能預知文明的新走向」(GWXIV: 473)。然而在刑事法學的領域中，難道不存在與共產思想相似的天真？

當社會聲浪要求對矚目刑事案件施予顯與司法實務運作不相當的重罰時，學者則困惑於如何為此一現象命名：有依循英美刑罰論傳統，以大眾「情感」、「應報情緒」來定義處罰，如瑪莎·納思邦 (Martha C. Nussbaum) 以憤怒與寬恕的對偶形式，試圖分析懲罰的日常正義觀¹⁰⁴；有則以「民粹」刑罰、強調社群媒體的渲染

¹⁰⁴ 瑪莎·納思邦，憤怒與寬恕：重思正義與法律背後的情感價值，高忠義譯，台北市：商周出版，2017年，第266頁以下。



效果做出現象分析與解讀。觀察者如何命名，更預先宣告了問題的解決方向——高漲的情緒需要疏導，透過個人的修養提升學習寬恕；民粹則涉及了集體面向的精神昇華，導向共同體一同承接傷害與責任的層次。不管是何種解方，皆試圖做出界分：將「情感」、「民粹」從一個個主體身上切離，獨立為可供分析的社會現象。問題因為採取不同分析視角而絢麗多樣，背後卻皆有一因分割而殘缺的主體。刑事法學者因此擅長面對問題，卻難以處置人，因此不難明白受刑人處遇所遭遇的困境——在此人與犯罪特質合而為一，無從界分。

若刑事法學者愚駭的質問／解答遊戲得以不斷進行問題解決的學術產出，精神分析的介入則根本地代表對此一問答模式的顛覆：它令人厭惡地將一充斥欲力衝突與創傷、不乖順理想的主體植入原本運作順暢的理論思考——人不再能化約為一假設（例如可受威嚇而改變行為模式的功利主體）；反之，所有的假設都透過與人的互動進行修正或被拋棄，進而使原先堅固的刑法理論大廈陷入危墜。但唯有透過此一破壞性的知識介入，唯有將令人不適（*unheimlich*）的「人」放入思考，我們或許才可以在「處罰欲望」的概念標籤下走的更遠。

對克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）而言，犯罪與主體的界線深切相關。犯罪即破壞法律的界線，造成不同程度的秩序擾亂——於擾亂程度到達最高時，甚至侵擾到旁觀主體的界線，令旁觀者形成一極強烈的拒斥，最終對外反射為對犯罪者的嚴厲懲罰。透過描寫處於主體深處的卑賤情境（*abjection*），克莉斯蒂娃嘗試揭露文明在各式淨化、系統化思考之下極欲擺脫的、餵養令其生長的恐懼（Kristeva 1980: 248，中 278）。卑賤的概念不僅能導向對嚴罰渴求的社會現象分析，更能帶領我們深入主體的層次，最終對犯罪／懲罰與主體的交纏關係具備更多的理解。

第二項 何謂卑賤

克莉斯蒂娃以《恐怖的力量》全書篇幅試圖闡述、圈限卑賤，橫跨精神分析、文化人類學、宗教文本與文學領域，耐心拾取卑賤的殘片，最終在謝琳（Céline）的文字當中發現了卑賤形象的極致：二次大戰時備受仇恨的猶太人。《恐怖的力量》的第一章猶如導論，彙集了作者於各章抽象的概念所得，精確卻因欠缺完整脈絡而



難以索解。本文不揣淺陋，試圖就卑賤概念做出一爬梳，以便於之後的概念分析及應用。

首先，卑賤體處於主體—客體的二極對立之外。一旦出現主體—客體的區別，必然已經存在一明確區分兩者的界線；或可說，不論是在想像或象徵意義上，已預設一可切劃兩者的第三項。如同佛洛伊德由父—母—子構成的伊底帕斯三角，母子之間界線的確立，是透過孩子假想母親有一外於自身的慾望對象：母親離開是因為「我」無法滿足母親，因此必然在我之外存在一可滿足母親的第三者。如此對於第三項存在的想像，讓母子之間的界分得以初步明確，為隨後的象徵介入打開空間。在想像中，嬰孩以仿擬母親的形象構建自身最初形象，使母親成為欲力（Trieb）投資、愛恨交雜的對象客體，參與了主體意義的建構。相對於在主體上留下意義刻痕的客體，卑賤體作為一遭驅除的墮落物，反而將主體導向一意義崩解之處；「每個自我都有對應的客體，而每個超我都有它的卑賤體」（Kristeva 1980: 10，中 4）。早已受驅逐的卑賤不斷地侵擾代理律法、秩序與界限的超我，逼使「我」設法調適、昇華它。

客體關係最早始於與母親的互動，亦同時開展了主體建構；卑賤的存在則遠早於此，在尚未成為主體的「我」首次遭遇大他者（Autre）之時。這裡無法不讓我們想到海德格關於被拋擲到世界上的在世存有（Dasein）的論述——生命體在出生的瞬間即遭逢巨大的外界刺激，如強光、各種頻率高低的聲響、冰冷粗糙的觸覺感受與各式嗅覺因子。所有的一切在當時僅能被「我」統攝為一體接受；精確來說並非接受，而是「我」被這一切先於我存在之物所佔有、統治，存有於世。對精神分析而言，此現象學的世界即為人類文明的總和，由弑父產生的象徵權威、符號所構成的象徵界，是大他者寓居之所。因為人誕生於文明之中而得以受到命名，擁有參與象徵的潛能，亦同時具備了區分、排斥與重複的能力——因為象徵界正是建立在界分與拒斥的基礎之上。

對於降生不久的嬰兒而言，那必須儘快驅逐以免其吞噬脅威自身之物，那最初的卑賤究竟由何而來？其「來自無法在周身象徵界中完全獲得滿足的母性焦慮」（Kristeva 1980: 20，中 16）。首先，此一卑賤指向了象徵無法全然吸納、抑制的動



物性，在象徵的想像中多呈現為性或謀殺。再者，卑賤涉及了「個人考古學最古老的企圖，即擺脫母性實體的緊釘」。溫熱的子宮保護並孕育了嬰孩，卻也成為孩子首要拒斥、抵抗的誘惑——她就是對至善的一切想像匯聚之處，卻也同時是隱含吞噬存有力量的至惡。克莉斯蒂娃暗示，早在嬰兒得以認識父母的性別差異之前，她／他就已因大他者的進駐而對「陰性」進行拒斥與排除——前伊底帕斯時期的大他者（世界）因此必然是一陽／雄性的象徵結構。此一區分界限的拒絕手勢，讓主體得以首次進行抑制（*verdrängt*）的作用，展開被佛洛伊德稱為原初抑制（*Urverdrängung*）、開啟主體形成的過程。當嬰孩透過原初抑制擺脫令人窒息的母性威脅後，摹擬作用（*mimétisme*）才緊接著展開，讓幼兒以他者形象構建自身形象，透過想像作用形塑自我——此一過程中欲力不斷在「未成形的自我」與「客體」之間往復作用，同時建構兩者的形象並試圖將自我置於客體太陽系的中心（Kristeva 1980: 21，中 18）。為了保存自身的欲力投資形成了原初自戀，誕生了不穩固的「自我」；性欲力（力比多）則將自我帶向外在客體，為自我指出欲望的對象。

在 1914 年的《自戀導論》當中，佛洛伊德區分了原初自戀和次級自戀——原初自戀源於自我保存欲力，自始貫注自我；次級自戀來自原先朝向客體的力比多，因為內在的禁令或外在阻礙而遭遇挫折、無法得到滿足，因此自客體撤回、貫注自我。然而，第二拓樸論於 1914 年尚在發展中，生命欲力、死亡欲力的二極對立並未出現。在《超越快感原則》之後，佛洛伊德補充道：朝向客體的欲力不僅有力比多，更混雜交纏著沈默的死亡欲力，並依此解釋了愛恨的雙源性質。當朝向對象的欲力遭受挫折而退回自我時，原先混雜其中、沈默的死亡欲力即與力比多分離，由沈默轉向侵略，構成對自戀的威脅。身份尚未穩固的自戀自我為了對抗可能使自身土崩瓦解的欲力侵略，啟動了以象徵作為手段的次級抑制，後者則「企圖將原初抑制中的所有資源，轉移到它自己的帳上，為它所用；換句話說，這便使原初抑制所運用的對策有跡可循」（Kristeva 1980: 22，中 19）。因此，古老欲力的策略（排斥、區分與反覆賤斥）透過次級抑制找到了象徵存在，此一象徵存在所對應的客體成為卑賤體。經由將死亡欲力威脅轉化為卑賤，自我正嘗試拯救自身，因為存在於象徵邊界的卑賤儘管威脅著主體，亦提供了一昇華／意義構變（*signifiante*）的可能。文學意義的轉化與流變對應卑賤；原始部落及宗教以污穢不潔代表卑賤，透過淨



化、「宣洩」建構神聖界。

總言之，卑賤的出現可分為兩個層次——**嬰孩首次遭遇象徵世界並受其統治**，依照它的邏輯對母性物進行賤斥；在自戀情境下，次級抑制為了防禦死亡欲力的侵略性而徵用原初抑制的賤斥對策，將象徵界的客體轉為卑賤體。何謂卑賤？它本質上不屬於象徵界，僅在象徵界尋得暫時代表；它是那首次的排除、拒斥、否定的對象，一陰性她者。更精確來說，最初根本不存在被排除的她者，各式陰性想像物僅為了填補被排除位置的空缺而出現：處於個體存在的最內核是空無，是不知失去了什麼的失去。卑賤立基其上，試圖透過驅逐母性來克服無可忍受的空缺，卻反而映照出空缺為卑賤的極致，深藏於主體當中。「所有的卑賤情境其實都發生在主體辨認出一種作為整體存有、意義、言語和慾望奠基者的空缺 (*manque*) 之時 (Kristeva 1980: 13, 中 7)」。當主體察覺到一切視為客體、愛恨投注之物，竟然都建立在生命伊始的失落時，主體意識到自身竟是卑賤的最初寓所：自身的卑賤 (*L'abjection du soi*) 之所以為卑賤經驗中最深刻的形式，正因為主體無所遁逃於自身深處的欠缺。

第三項 文化象徵中的卑賤

透過爬梳分析卑賤，我們理解卑賤處於主體形構的最深層，聯繫到最初為了肯定自身的否定手勢。然而由於強力的原初抑制，最初場景早已深埋於精神裝置當中；現實生活中出現的卑賤體即象徵系統為前者所尋得的替代，在原始部族結構、宗教、藝術與哲學等文化產物上顯現。透過驅逐、淨化與宣洩，文明試圖將竄出的卑賤予以轉化，重新吸納以加固自身。

從弗雷澤 (Frazer) 到史坦納 (R. Steiner)，眾多的人類學家皆紀錄了原屬世俗的污穢 (*saleté*) 是如何轉化為神聖界的玷污 (*souillure*)，透過區隔與排除污穢，神聖＝秩序因此誕生於部族當中。

許多原始社會中的宗教儀式，皆屬於淨化儀式...，方法是禁制某個骯髒、造成玷汙的元素。彷彿根據一簡單的驅逐穢物的邏輯，在社會和某特定性質之間，亦在社會整體之內，劃下一道道分界線；而便是這晉升至玷污儀

式之列的穢物，建立了每個社會團體、甚至是每個個人的潔淨（屬己）領域（Kristeva 1980: 80，中 85）。

神聖界的秩序本質上為一分類系統或結構，在精神分析當中又被稱為象徵系統，由語言作為基礎符碼所結構而成——它宣稱著自身的不可質疑與普遍性。然而過度強調包含法律在內的象徵系統的客觀性質，將忽略當中主體作用的面向：確實，每個人都透過客觀語言符號進行言說，但主體如同社會，透過語言的應用與創造而具備構變意義、調節象徵功能的能力。特定社會象徵（或說社會結構）的存在，僅說明了它為具備特定象徵構造的言說主體帶來效用而被維持，並非代表一絕對秩序或不可更動的「先定和諧」（Kristeva 1980: 82，中 87）。但佛洛伊德提醒我們，象徵秩序中唯二的先定和諧（*harmonie préalable*）就是殺人禁令與亂倫禁忌：弑父並與母親相交，伊底帕斯所為即象徵界中卑賤的極致。

第二節 文明與其賤斥

當克莉斯蒂娃開始撰寫《恐怖的力量》時，正值她取得分析師資格、開展分析事業不久，從書中的第二章〈害怕什麼？〉可看出她當時專注於恐懼症與邊緣症（borderline）的分析，透過探討賤斥界限的劃定與語言的作用展開對主體的分析。隨著分析經驗的積累，克莉斯蒂娃逐漸將憂鬱症（《黑色太陽》）與新型態的強迫症、歇斯底里（《靈魂的新痼疾》）納入論述範圍，將意義流變（*signifiance*）連結到伊底帕斯主體的建構過程。在 1996 出版的《反叛的意義與無意義》（*Sens et non-sens de la révolte*），藉由上課講授的形式談論主體如何透過反叛的過程所形構：在佛洛伊德的神話中，經由殺死掌握所有權柄的暴君父親，反叛的兒子們因此得到全然的自由與揮之不去的罪惡感，然而他們隨後發現唯有臣服於共同的律法，自身才不至於被真正的自由與環繞自由的恐怖所吞噬。克莉斯蒂娃認為，此一反叛過程除了是社會形成的過程，亦是主體形構中不斷反覆的形式——面對僵固的象徵秩序（社會規範），主體必須透過反抗以重新創發、生產意義。反叛的手段則是人類有別於動物的最獨特處，語言。透過語言意義的生產，主體得以跳脫趨向僵化、單一的意識形態（例如原教旨主義的信條），對自身與殊異的他者擁有更多的理解。因此在《反

叛的意義與無意義》當中，卑賤的概念不僅出現在文明及症狀的描摹中，亦被同時整合進主體生成的意義流變過程，獲得更廣泛的意涵。



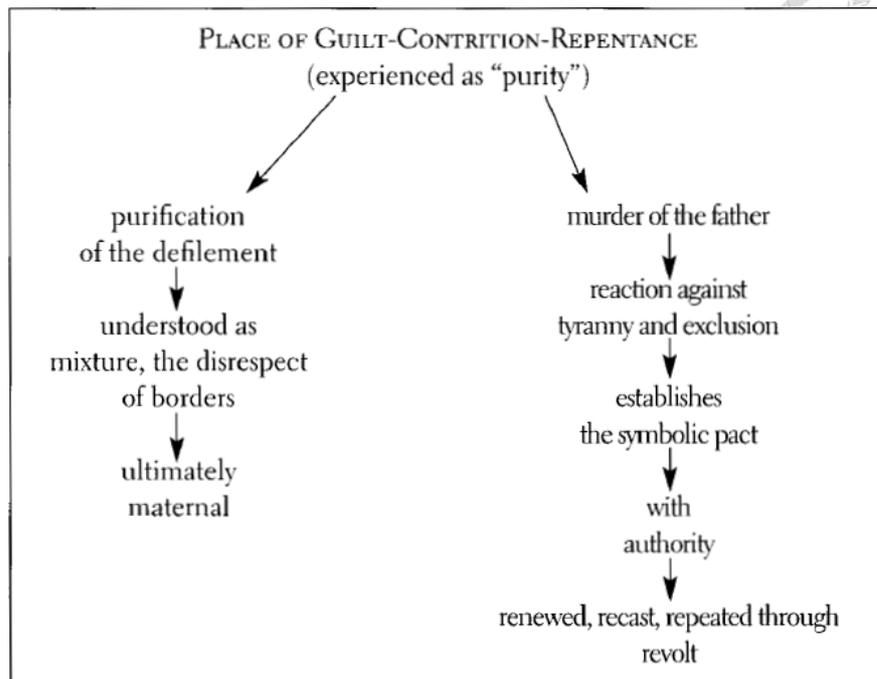
第一項 主體的污穢與淨化

污穢本身並不是一種性質，它只被運用在指稱接近某種界限的事物上，尤其表徵著自此界線墜落之物，即界線的另一面、邊緣（Kristeva 1980: 84，中 89）。

污穢並非固著於特定物質，而是緊密關聯到特定象徵世界，意味著象徵世界永遠必須面對的威脅。克莉斯蒂娃強調，污穢物有害於象徵秩序固然因為它本身具備一定的物質條件，如糞便帶來疾病；但終究是因為象徵秩序內部必然存有的脆弱性質，存在於象徵秩序建立的基礎上。我們因此必須再次檢視象徵秩序的起源，找尋隱藏在父性象徵秩序的對立項——女性。

佛洛伊德的原始神話中，女性唯有被動地處於客體狀態——原先受原始父親掌握與使用，接著淪為弑父者們爭搶的戰利品。在社會（*socius*）的建立過程中，陰性／母性的拒斥成為反叛活動中未受重視的面向（Kristeva 2001: 21）。透過人類學家的觀察，克莉斯蒂娃發現了佛洛伊德忽視女性的理由——因為女性，正是讓男性所建立的象徵契約岌岌可危的卑賤物。不管是在印度還是非洲勒爾（Lele）部落，儘管社會賦予男性對女性極高的操控與統治權，卻仍然時時戒懼女性力量的反撲，彷彿女性總是一「不祥的陰謀家」，一非理性、無可掌控的頑強脅威（Kristeva 1980: 85，中 90）。

我們亦可以在污穢物分類當中看見陰性所代表的危險。所有文化中的污染物可劃分為兩類型：糞便型與月經型。前者包括潰爛、感染、疾病與屍體，代表來自外在的危險，猶如遭外來者所威脅的社會；後者卻代表由社會、性別認同內部所襲來的危險，威脅著兩性之間的關係與性別認同（Kristeva 1980: 86，中 91）。因此，透過淨化儀式驅除污穢（母性）並保存象徵秩序的過程，是平行於遠古弑父的社會契約建立的另一個主體化面向。

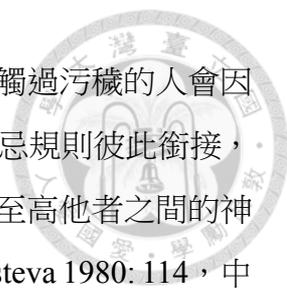


(Kristeva 2001: 22)

克莉斯蒂娃透過上圖解釋了一自覺「純淨」的主體如何產生的過程：一方面是對污穢的淨化—被理解為混合、對邊界的不敬—絕對母性；另一面則是弑父—對暴政與排除的反應—建立象徵契約—伴隨權威—經過反抗而再次更新、改寫、重複。追求純粹絕對的主體一方面藉由拒斥污穢防禦母性，另一方面透過罪疚、悔恨與懺悔來防禦弑父帶來的罪愆。佛洛伊德將強迫症視為宗教的扭曲諷刺畫¹⁰⁵，然而在宗教淨化儀式的外觀之下，潛藏著兩種不同的邏輯，其中驅逐母性的運作邏輯遠較對父的反叛深層而貼近身體，卻也更不易被主體所覺察。透過基督宗教的文本，得以更明白此一賤斥／弑父的雙向主體化邏輯。

在《聖經》當中存在著兩種邏輯：禁忌與犧牲，分別對應到語言中的轉喻與隱

¹⁰⁵ 在神經症的儀式和宗教的神聖行為之間很容易找到相似點：如忽視它們所帶來的罪疚意識，如它們與其它行為的完全隔離（如對產生干擾的東西的禁止），如執行它們時對每一細節的認真。但是不同之處也很明顯，其中一些甚至明顯到對它們的比較簡直是種褻瀆：神經症性的儀式行為是有很大大個性及多樣化的，而宗教儀式（如祈禱，朝向東方等）都是模式化的，神經症的個人化特點與宗教的公眾性是相對立的，除此之外，宗教儀式中的那些小細節事實上充滿了重要性和象徵性，而那些神經症式的細節則看起來愚蠢、無意義。強迫症表現為一種歪曲的，半喜劇半悲劇的私人的宗教。（GWVII: 132）。



喻。禁忌，如佛洛伊德精確的觀察，本質上具備傳染性，例如碰觸過污穢的人會因此染上污穢性質；但此種「傳染性」本身亦有神聖面，所有的禁忌規則彼此銜接，最終聯繫到那一至高的神聖秩序。犧牲的作用在於，當此一人與至高他者之間的神聖秩序遭到破壞擾亂時，得以透過獻祭重新建立此一聯繫（Kristeva 1980: 114，中 122）。牲祭透過死亡與暴力，將兩個原先不相容、異質的端點聯繫起來，呈現語義同位般的隱喻性質。

藉著試圖與神相連的犧牲祭儀，我使自己與被殺的客體區分開來，而在此客體遭受毀滅的行為中，此客體卻被置放在可欲的、迷人的、神聖的位置上；被殺者制服了我，迫使我服從於被犧牲者。相反地，藉著褻瀆憎惡，我和賤斥物分離，為了叫我確信一道潔淨、神聖的律法，但賤斥物卻轉身離我而去、將我清除、驅逐；賤斥物使我脫離未分化狀態，並令我臣服於一種系統（Kristeva 1980: 129，中 138-139）。

聖經的教誨即以禁令代替殺生：各種禁忌系統深入精神層面，以建立人與神之間的象徵契約。禁令的大量鋪陳取代了犧牲的地位，將垂直的隱喻經濟轉換為水平的轉喻作用模式。結果是，一種憎惡褻瀆事物的宗教，掩蓋了敬拜神聖界的宗教。在至高者地位確立之後，褻瀆邏輯逐漸取代了犧牲邏輯，抽象系統與判斷機制接連出現，最終將犧牲的神聖性質轉為殺人的絕對禁忌。

尼采早已提醒過我們，基督教的散佈代表著將世界「猶太化」的企圖——唯一偉大、全能並充滿仇恨的神，一切榮耀皆屬於祂、一切惡皆不及於祂而存在於所有低下的人身上（Nietzsche 2010: 187）。「新約聖經將褻瀆憎惡化為罪愆的作為，便不只是欲使內部成為中心，而更是令此內在中心化，成為日後發展客體及主體之多重性之先決條件」（Kristeva 1980: 139，中 150）。一個在內部深埋罪惡的主體，罪惡作為主體的前提條件。聖經中，透過吞噬、食用麵餅（*artos*）的聖餐儀式，「人」將得以在內化卑賤的同時、淨化將他者吞噬的原初幻想，最終以象徵化成為一認識主體。換言之，麵餅此一自然物質向人揭示了他的分裂：來自生物面的口腔吞噬欲力與試圖將其納入象徵的淨化、昇華要求，肉體與精神的斷裂。透過攝入聖餐的行為，「雖然聖化了我，亦提醒了我的不完全」（Kristeva 1980: 140，中 151），承認自



身內部存在卑賤，亦同時接受宗教象徵的淨化——主體內部總是運行雙重邏輯——淨化的邏輯中同時潛伏運作著賤斥。

宗教的尾聲即道德—法律的開展。我們可以說，律法就是限制犧牲之物，一種生物分類學 (Kristeva 1980: 130, 中 140)。然而，此一分類、區劃的律法不會放過深處內藏卑賤的「我」，因為「我」內部的異質、不潔母性本質，讓律法這部宰殺、迫害的機器不斷地加諸自身，最終讓「我」成為臣服於象徵界以及卑賤界 (*Abject*) 大他者的主體 (*Sujet*)。

第三節 當代的懲罰與卑賤

「垃圾」、「人渣」、「廢物」，在當代中文語境當中，要求死刑的群眾在象徵界中尋找詞彙，試圖將字表象連結到自身欲力本能，完成能量宣洩；透過對他者，尤其是母性他者的賤斥，完滿自身的主體形象。然而此一淨化運動的另一面向即對「律法」的渴望：純潔者渴望遭遇權威，獲得律法價值的肯定並找尋更多類同自身者，如同原始部落的兄弟手足一般，最終目標在建立一具備特定價值的 *socius*。

不同於向來的分析角度多將帶有「處罰欲望」的群眾視為僅具備一單一特質（憤怒、怨憤）的群體，精神分析的觀點則讓我們看見主體雙源的作用——實行賤斥的同時亦展現出建立共同體、被「包含在內」的意志與渴望；更重要的是，兩種邏輯之間的相互影響與消長。克莉斯蒂娃藉由基本教義派為例說明此一作用：在當代，被排除感以經濟危機、外來感或種族等形式出現，讓無從放置自身的主體亟求被含納、內包到特定象徵秩序當中，此過程必須透過驅逐他異者的暴力手段所達成；當認同權威的渴望越強烈，伴隨的賤斥亦趨激烈。

最初的力比多是一種暴力，包含了對父親的欲望：渴求父愛與導致其死亡。潛藏在信仰者內部的暴力，猶如暗號的力比多，保持著無意識的型態。事實上，佛洛伊德肯認，若欠缺此一 *jouissance*、若這種暴力的快感被阻斷，內部涵融的效應就會減弱。若一個宗教無法給予信徒們足夠的身份認同、涵容與純淨（或說欠缺宗教激情）而衰弱，信徒們將會重複暴力行動及犧牲 (Kristeva 2000: 24)，展開對此一

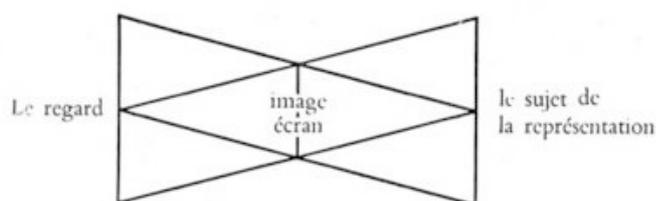
宗教的顛覆。儘管克莉斯蒂娃在上述論述中是以基本教義派為例，但主體對於權威認同及賤斥的需求亦存在於社會所有個體當中；宗教僅是共同體中特定的樣貌。

因此我們發現，賤斥具備凝聚共同體（宗教、社會）與防禦共同體顛覆的雙重目的。主體透過不斷賤斥以接近象徵律法，並透過此一淨化過程，同時遏制自身傾覆既有社會建制的破壞欲力，最終在社會中獲得自身位置，取得身份認同。社會穩固的價值秩序擔保卑賤主體的淨化可能。然而，在當今的民主社會，當法律本身已然成為一空洞薄弱的形式、一平均化的秩序，而無法繼續承擔律法地位時；當個人尊嚴已然成為各種可換價、可妥協的產物時，當代人直接面對了象徵律法的衰弱。這對主體來說，意味著獲得社會認可的困難增加，對象徵秩序的反叛難以幫助自身尋找位置，令主體徘徊於意義與無意義之間的邊界。在欠缺象徵保護之下，主體更迫切地面臨了卑賤體永恆的威脅——為了維持自身「正常」的社會形貌，驅逐視野中的卑賤成為主體賴以存活的必要之惡。

第一項 象徵律法的衰弱

在《恐怖的力量》中，克莉斯蒂娃不時以「至高他者」(*Autre*，或譯為大他者、第三者審級〈日〉)來稱呼、替代象徵律法，卻未究其實質內容予以解釋。開頭字母大寫的 *Autre* 相對於小寫的 *autre*，是拉岡於 1955 年的第二講座即予以區分並沿用的代數符號。因為拉岡對法國精神分析界廣泛的影響力，*Autre* = 大他者 = 象徵律法的符號運用因此成為法語系精神分析圈的共同資產。然而，究竟 *Autre* 為何？又在當代面臨了如何的轉變？

拉岡在 1964 年的第十一講座《精神分析的四個概念》，透過觀看的視覺意象，對大他者與小他者 (*autre*) 有清楚簡明的闡釋。



Lacan, *Le Séminaire, LivreXI*, p.97



le sujet de la représentation = 表象主體，即觀看世界者，透過 *écran*（屏幕，作為世界的代稱）上的 *image*（形象）來初步理解世界。此時的人僅能透過屏幕上他者的形象來建構自身形象、理解自身；自己與他者在本質上沒有如此明確的界分，而是可互換且相互指涉的相對項——我如何看待你，亦決定我如何理解自己。拉岡將此一最終回到自我指涉的獨白狀態稱為「自我」，本質上是一不斷虛構的想像／妄想，並非嚴格意義的「他者」。

人從可見之物 (*le visible*) 上獲得自身形象的基礎認同，但主體不因此誕生。拉岡指出，主體產生的必要條件是處於注視自身的觀看視線 (*le regard*) 當中，藉此獲得象徵認同。視線是絕對不可見的（人可以看見別人的眼睛，卻無法看見視線），因此處於屏幕的後方。成為社會化的主體就是處於一不可見者的視線之下，即處於大他者 (*Autre*) 的視線之下。大他者就是那持續注視主體的不可見視線。有趣的是，拉岡透過法文對 *regarder*（觀看）的雙關：*regarder* 除了有觀看的意義之外，亦具備「關聯」的意涵；*ça me regarde* 意味著「這與我有關」，與他者產生關聯意味著進入社會。然而此一他者不可見，因為所謂的社會或文明並不是僅由實質可見的生產物所構成，而是建構在不可視的象徵功能上，更精確來說，建立在人所使用的語言之上。持續凝望、擔保主體存立的視線，即主體所使用（或使用主體）的語言——它進駐主體，成為自我的擔保。

人透過鏡像取得自身與他者形象，在大他者的凝視／語言當中獲得象徵地位。可見的形象與不可見的話語構造之間必然存在一斷裂：你要相信你所看見的，還是語言所述說的？此一分裂是主體能夠「受騙」(*tromper*)、「玩弄假面」(*jouer du masque*) 的前提，亦是人與動物的重大區別——動物可以受騙，但只有人能意識到自身受騙¹⁰⁶。「騙人」與「受騙」的能力正是進入社會的關鍵；社會化無非意味著具備比起相信自身所見、更相信他人言語的能力。我們看不見規制著人們行動的法律，只因為它存在於大多數人的言說並因此記載於媒材之上，就對人們產生拘束力；我們不會因為看見他人違反法律就說法律不存在，弔詭地，違犯法律反而更進

¹⁰⁶ Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p122.

一步確認法的存在。人與法律／律法的關係，其實就是說話主體與象徵界的關係。

象徵界作為不可見者的話語集合，在歷史時間中不斷積累、轉變。當代人面對律法的態度明顯地與古代人不同，意味人與象徵之間的關係必然經歷了一番改變。最初，人與象徵的關係由宗教執掌，但隨著世俗化過程的進展，王權與教權的爭鬥、市民社會的興起皆對象徵權威產生影響；在 1968 年後，隨著單一權威的殞落，古典的象徵秩序形構面臨了最嚴峻的挑戰。本文將透過簡短的歷史考察，爬梳中世紀以來象徵權威的轉變，以描繪出當代社會中象徵界「大他者衰弱」的社會現象；隨後描寫象徵權威減弱如何改變主體形構，最終指出當代主體結構與懲罰欲望之間的關聯。

1. 市民社會的形成與變遷

在開啟歷史考察時，為了避免焦點不明與誤解，首先必須明確界定名詞與相對應時序。接續的 15 世紀末中世紀晚期的結束¹⁰⁷，本文所指稱的近代起始於 16 世紀。近代與中世紀的差異可以精確地從中世紀末期的神學家 Nicolaus Cusanus (1401~1464) 的著作《有知識的無知》中看出，他提出將思考算數化的提議，亦即以數字取代文字作為思考的基礎，「對 $1+1=2$ 的真理來說，神不見得比我們還要明白理解」，相對於神的法則以文字形式顯現，自然法則可透過數字形式理解；神的法則可以經由犯罪破壞，自然法則相對堅不可摧；犯罪者只能背負罪咎活存，懂得利用自然法則技術的人則能帶來進步。在法律的視角下，國家一把攫獲制定實證法的政治權力，眾所皆知，在霍布斯的鉅著《利維坦》所提出的契約說有精闢的描述。為了過平穩的生活，唯有將個人的權力讓渡給單一個人或一合議群體，讓單一個人或合議群體成為每個人的代言人，成為一個嶄新獨立的人格，亦即現代性主權國家。在此亦體現了上述的數字邏輯：每個人都等同於一個數字”1”，彼此之間有著相同的人格價值，政治集合體即所有”1”的加總，同時也如同個人，擁有一抽

¹⁰⁷ 中世紀的結束時點亦眾說紛紜，在各個地區有不同說法，例如在我們較熟悉的德國應為 1495 年，肇因於帝國境內的羅馬法地位的改變與神聖羅馬帝國的國號更改（加上 DEUTSCHER NATION）和隨之而來的帝國疆界確立。

象的人格，以致霍布斯得以用聖經中的大海怪「利維坦」予以命名¹⁰⁸。

有別於晚期封建時期以教會、地方頭人為主的秩序維持模式，16世紀後的近代國家將立法權收歸手中，經由中央集權的模式，開展了新型態的秩序型態。若要進一步區分，可以分為（1）封建制度類型的司法國家（2）絕對王權類型行政國家與（3）近代國家類型的統治國家，三種不同的統治形式演變。在不同的類型中，存在著不同的秩序維持手段和機構、殊異的權力運作模式，儘管不免有化約之嫌，我們還是可以使用傅柯關於統治性（*gouvernementalité*）來統合理解上述的手段與模式：從在中世紀以教會司牧權力為中心的統治模式，到近代以理性、抽象的個體為單位建立的國家治理，可稱為一部統治性之演變發展史。

在16世紀王權開始集中並作用時，首先當時關注的重點是國王與教會之間的權力爭搶。我們必須理解，當時的教會是一個完整且極為龐大的組織，教皇可說是手握現代行政、立法、司法三權的地上世界最高權者，伴隨著深入地方的教會組織和基層教士，即統治性的第一原型——司牧權力——的完美體現。近代國家從教會手中搶走了治理權力，卻沒有改變治理模式，亦即，法律背後仍存在著某個言說、命令者，法作為行使所有權力的道具，具備一定的壓抑及禁制性。為了要維護權力與實踐法律，對外需要了外交—軍事技術，對內則發展出警治的概念¹⁰⁹。其中，特別必須注意警治的發展，因為正是警治才可以透過上對下的一連串行政行動，來建立、塑造人民與國家的聯繫。然而警察治理畢竟源自於命令與壓抑的權力模式，發展到極端即為對人民生活的絕對掌控，亦即17世紀警察國家的出現。然而饒富興味的是，恰好因為警治的壓抑，而激發了人民自主地對抗權力，造成了十八世紀最重大的變革——市民社會的出現¹¹⁰。

詳言之，近代市民社會的出現，如同馬克思的真知灼見，和政治經濟學的興盛密不可分。古典壓抑性政治權利無法完全掌控資本的積累與流通，因此後者帶有一

¹⁰⁸ 村上淳一，〈法〉の歴史，東京大学出版会，1997，123~126頁。

¹⁰⁹ 參照江玉林，〈歐洲近代初期「警察」與「警察學」的考古〉，林山田教授紀念論文集編輯委員會編，《刑與思—林山田教授紀念論文集》，2008年，9-22頁。

¹¹⁰ Michel Foucault, *espace, savoir et pouvoir*, Dits Ecrits tome IV, 1982, p. 273.



定程度的自主性。以利益導向思考的經濟人，向國家要求放寬管制與自由市場的同時，也間接地促使新的統治技術產生。針對貧富差距、階級衝突日益龐大的群體，國家需要更鉅觀、全面的統治技術和機構，透過統計、量化的觀點來掌握新興市民階級所欲求的國民健康、衛生、道德等嶄新價值。過程中，透過對貧困階層的管制與社會救濟政策¹¹¹，更進一步地鞏固了市民中產階級的價值觀。我們可以發現，市民社會對經濟秩序、健康衛生、社會安全等體制的依賴，共同構築了所謂社會秩序的想像。此一社會秩序並非完全由統治階級給定，毋寧是古典自由主義的政治經濟學和主權的拮抗折衝下的產物。

我們可以發現，由中世紀的教會過渡至王權國家，最終抵達市民社會的演進過程中，象徵話語＝絕對權威的模式仍屹立不搖：這並非表示實際統治權或治理性的「核心」真正持存在特定人或機關手中，而是教廷、王室不容置疑地具備象徵權威。宗教或世俗的核心成為人民目光匯集之處，並由上而下地擔保所有民眾的視線存立。然而此一象徵上的絕對保證，在過渡到市民社會的重大變革當中無可避免地發生改變；法國大革命後，人民發現統治者自身也是民眾，身為革命黨人的羅伯斯比爾（Robespierre）甚至比過往的統治者更加兇殘且腐敗。同時，社會階層的流動造成了市民階層興起並逐漸掌握權力，經濟人的假說與資本積累逐步地更動千年來的宗教與王權傳統。

市民社會的變革種下了社會的病因，而症狀總是在事後（*après-coup*）出現。馬克思敏銳地察覺勞動異化作為資本社會普遍的症狀，佛洛伊德則透過神經症來理解十九世紀末爆發的精神官能症¹¹²。十九世紀末工業文明對效率的追求、科技技

¹¹¹ 例如在《古典時代瘋狂史》中，在警治盛行時期傾向利用監禁手段來對付那些「怠惰、非理性」者，然而到了 18 世紀後半，農村土地結構的改變與都市急遽惡化的失業及貧困問題，讓「怠惰」的道德品行逐漸轉為經濟性貧困的評價，社會對於監禁逐漸採取批判性的態度，而提出應該以「自由的良好使用（*bon usage de la liberté*）」為目標的社會救濟制度。

¹¹² 「對於現代生活使得神經疾患不斷增長的問題，只要看一眼現實情況，就可以毫不遲疑做出肯定的回答。許多事實已清楚表明，現代生活的出色成就、各個領域的發現與發明、為求進步而日趨增加的競爭，均需付出極大的心理努力方能取得與維持。為了生存鬥爭，個體不得不滿足日益增長的巨大需求，而只有付出全部的心理能量，這些需求才能滿足。與此同時，所有階層的需要及對生活的享樂需求都在增加，空前的奢侈蔓延到整個社會，而在過去這是可望而不可及的事情。漠視宗教、不安與貪婪充斥於社會的每一角落，遍布全球的電報與電

術的進步與鄉村到都市的環境變遷皆造成了現代人巨大的不適，在「追求卓越」的無盡競爭過程中過度抑制欲力衝動，最終困於神經症；也正是在此一價值變遷的極端時代，讓佛洛伊德得以在象徵動搖的危機當中窺見伊底帕斯的主體結構。

拉岡在 1938 年為百科全書詞條「家庭」撰寫的篇章《家庭情結¹¹³》當中，即強調應該注意佛洛伊德的精神分析理論與其所處時代之間密不可分的關係。我們可以發現，在許多原始部落仍舊保持著一種傳統：他們認為新生兒的真正父親是一顆石頭、某種動物或自然精靈，並依此為小孩命名，但在同時，這些原住民明白曉得小孩有一個使母親懷孕的真實父親¹¹⁴。自然精靈代表了一個穩固、不受動搖的自我理想（Ichideal）目標，將孩童阻絕於對真實父親無能或暴虐的失望之外。拉岡強調，在現代布爾喬亞家庭出現之前，父親的兩個功能是被分開的，亦即體現在不同人身上（具鎮定效應的自我理想，即理想認同所在，以及殘忍的超我，即殘酷禁制的代理人；圖騰的符象功能），但是，在現代布爾喬亞的核心家庭中，這兩個功能被統一在同一個人身上了¹¹⁵。布爾喬亞的父親一方面是自我理想的對象，卻同時是奪取一切快感的暴君。

承繼拉岡的觀點，紀傑克透過歷史辯證法的角度強調佛洛伊德所處時代的特殊地位：正因為佛洛伊德是「維多利亞時代之子」，處在布爾喬亞階級興盛鞏固的

話網絡使得傳播系統驚人地擴張，並徹底改變了商貿條件。一切都變得匆忙與狂躁：晚上旅遊，白天經商，即使是『假日旅行』也令神經系統緊張。嚴重的政治、工業與經濟危機引起了空前的廣泛躁動。人人都過問政治，政治、宗教與社會的鬥爭，政黨、競選及聯合貿易主義的恣意滋蔓令人發火、讓心靈更加緊張，連娛樂、睡眠與休息都不得安寧。城市生活愈發繁冗與焦躁。疲憊的神經試圖通過增加刺激、陶醉於愉悅而得以復原，其結果則導致更大的衰竭。現代文學不厭其煩地關注激擾公眾激情的話題，這只能刺激縱欲，造成追逐快樂、蔑視基本的倫理原則及各種理想，呈現於讀者面前的往往是病態人物、性變態行為、革命鬥爭等問題。強烈的噪音、不和諧的音樂震耳欲聾；劇場裏令人情緒激動的表演征服了我們所有的感官；造型藝術對令人作嘔的、醜陋的、富有暗示性的內容情有獨鐘，並將現實中最令人驚恐的現象毫無遲疑與掩飾地呈現在人們面前。」上述的言論是 W. Erb 在 1893 年對當時文明生活所做出的評論，讓我們不禁懷疑隨後的法蘭克福學派是否稍嫌欠缺新意？（GWVII: 145-147）。

¹¹³ Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), Paris : Navarin, 1984.

¹¹⁴ 台灣閩南社群當中也有類似的習俗，在小孩自幼體弱難養時，帶去廟宇給神明做「客子」（中文語境下的義子），讓小孩除了真實父親之外，擁有另一個象徵父親。

¹¹⁵ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999, p313.



時代，他才能發現精神裝置中普遍的伊底帕斯結構——唯有在危機之下，才能洞察普遍性¹¹⁶。市民社會中的現代個體不再被固鎖於先人的職業、宗教或財富之上，先存於我的生活方式並非定義「我」的唯一方式，而僅是偶然的歷史條件集合。「我」被允許自由地在不同社會角色中移動，創造自身的生活方式。不若希臘時代依循宇宙秩序，亦不同於中世紀將自身委身於神或身為世俗之神的王；人自此被鼓勵擁有一獨立的自我認同，透過社會階層的流動與資本積累來實現「自我」。布爾喬亞家庭中的父親同時身為孩童的理想與社會禁制的化身，承擔了遠較以往重大的負擔。因此，當父親不夠嚴厲而未能遏止孩童對母親的欲望，或過度嚴厲暴虐而無法成為孩童理想投射的對象，皆可能在孩童身上形成神經症。我們可以說，各種症狀其實替換了一個最基礎的自我認同問題：「身處在家庭結構中的我，究竟是什麼？」。市民主體則試圖透過追求經濟上的資本攫取積累、身份地位的提升以回應此一艱困的認同危機。

2. 當代象徵危機

若說近代社會是植基於市民社會的建立與茁壯，當代社會在某種程度上，即立於其對立面——起源於市民社會的衰微和動搖。傅柯在 1975 年二月出版了《監視與懲罰》(*Surveiller et punir*)，立刻引起知識圈廣泛的注意，儼然成為當代監獄研究的聖典，「規訓」一詞亦獲得了無數的運用及闡發。傅柯指出，工廠、軍營、學校等集體使用設施當中運行的各式規則、矯正，那些讓紀律／效率的方法蝕刻至靈魂深處的規訓手段，早已在監獄中展現出它們最初亦最極端的形式。傅柯引介 Jeremy Bentham 著名的圓型敞視監獄 (Panopticon) 來說明對個人的監視，被監視者在牢房中進行作業與生活，受監禁者明白自己可能遭監看，卻也不確定當下是否被管理員注視。在配合時間的切割與特定行為的要求下，囚犯逐漸被細密的權力所塑造，從外在監視轉為自我監視，這項靈魂工程的最終甚至奪走他的語言：從他口中發出的聲響並非屬於他的話語，而是權力生意盎然的運作結果。然而，傅柯的發現真正重要之處，並不在於他揭露了當時社會的運作規則；而是讓我們明白，針對肉體與個體靈魂的規訓，已然成為時代遺跡——傅柯之所以能夠解析規訓現象，正

¹¹⁶ Slavoj Žižek, *Ibid.*, p314.



因為以規訓為工具的現代社會本身正遭逢危機。

處於十九世紀末與二十世紀初期劇烈變動中的佛洛伊德，將文明定義為人類集體生活經歷的一個特殊過程。文明服務於生命欲力（Eros），「意圖將個人集結成家庭、種族、民族與國家等統一體（Einheit），我們不知道為何如此，生命欲力的工作就是如此」（GWXIV: 481）。身於市民社會的成熟期，佛洛伊德所稱的「文明」（Kultur）不外乎當時市民社會的寫照，本質上即連結與聚合，在個體之間或群體之間建立緊密關聯。近半世紀後，傅柯將監獄視為市民社會隱而不顯的核心，承擔規訓知識與技術的發展和擴散的任務¹¹⁷。監獄乍看之下處於市民社會的邊緣，但它並非一孤立的機構：透過對犯人的監禁、控制與觀察，對囚禁時間與肉體勞動的細緻切分，監獄為其他機構提供了規訓的實踐知識，與學校、修道院及軍營等機構形成一巨大的秩序統一體。監獄作為肉體管控與知識生產的極致表現，由社會階層底部向上散佈肉體控制的一系列知識，讓自身與其他權力機構結合成一緊密整體，最終造就整全、綿密的社會監視與控制機制，稱作「秩序」或「規範」（norm）。

一處處存在規範性的社會，使得司法的機能與過往時代有著顯著差異。判決不再僅是神權或王權的壓制性權力展示，猶如將刺殺國王失敗的達米安（Damien）車裂分屍於大眾之前；司法權逐漸與監獄體系結合、和社會福利機制相繫，將權力／知識的雙螺旋形構擴散到全社會。法院的判決因此成為社會經濟體系的一環，迫使法院考量其他社會機構的現實效率，進而對犯罪者作出不同的處遇措施——區分程度，將不同的規訓任務交付於特定機構。人們逐漸發現，並不只有法官在做出裁斷：正常／異常的細膩判斷已然流竄到各個層次不同的社會機構，以各自殊異的目光與判准凝視著主體。我們可以說，此一支配與觀察的綿密機制、凝視並形塑主體的目光，無非精神分析的大他者。傅柯成功展示市民社會如何透過權力與知識的生產，形成一社會統一體的想像。必須注意，並非此一想像的統一體（全社會）擔保了主體的存立，而是背後不可見、難以量測的目光保證了主體——這難道不似傅柯承繼自尼采並視為一切基礎的權力作用？

¹¹⁷ Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp.300.



在刑事政策領域，發源於 1890 年並於 1950 至 1960 年代迅速發展的刑罰—福利主義，是對規訓社會不同的描述詞組¹¹⁸。刑罰—福利主義認為，刑罰並非應報的實現，而是幫助犯人復歸社會的介入措施。復歸式理念並非刑罰福利機構當中其中一種成分；事實上它是獨霸、組織起一切的原理，是組成整個結構並對其實務工作者發生意義的智識架構與價值體系¹¹⁹。「復歸」的概念具體而微地指出刑罰—福利主義的社會意義：它假設了一整全社會，當中存在著因知識權力而劃分的諸種機構與階級，自上層的市民階級到中下層的勞動階級，最低至各種放蕩者、浮浪者與犯罪者——他們被區隔於「正常社會」，但大眾相信能透過科學和醫學的知識與診斷，讓偏差者再度回到正常。

瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）在《風險與責難（Risk and Blame）》當中指出，現代社會中存在著一「無過錯（no-fault）」文化，依賴於完整的保險及福利措施，立於相互信任與經濟安全的物質基礎上。相較於強調自由競爭、容許個人自負風險的自由主義社會，具備團結、凝聚文化的社會傾向由集體吸收風險，當中成員得以合理期待損害之後的回復與賠償，而非責難與懲罰¹²⁰。刑罰—福利主義的基礎思想正是犯罪者的無過錯；因為各種過錯都可以透過精神醫學、精神分析或社會學、犯罪學的研究找出可解原因與矯正方法。當一切過錯都可以被解明，犯罪人就可以還原成一正常人或「一般人」，即和其他人無甚差異的普遍存在。在「無過錯」與「復歸」的思想背後，潛藏了一啟蒙理性的普遍主體——空白而無內容，可因現代社會的各種規訓機制，改造成社會整體機器所需要的、各種大小不同的螺絲釘，分別作用於各階層中。

上述穩固的知識／權力生產機制所形成的社會整體，卻在 1970 年代起逐漸受到撼搖。在刑事政策方面，由刑罰—福利主義轉向以公正應報為基礎的犯罪控制；監獄亦由矯治主義轉向隔離／排除形式的大量收容。當石油危機打擊經濟，政府呼籲著更自由開放的市場與更少的福利支出時，矯治主義隨即迅速地失去地位：政策

¹¹⁸ 大衛·葛蘭（David Garland），控制的文化——當代社會的犯罪與社會秩序，周盈成譯，台北：巨流，2006 年，第 47 頁。

¹¹⁹ 同前註。

¹²⁰ Mary Douglas, Risk and Blame: Essays in Cultural Theory, London: Routledge, 1994, p.16-17.

菁英與學者們開始質疑矯正帶來的過度介入與正義原則的違反，在美國亦持續出現宣稱矯正無效的各式調查報告，當中 Robert Martinson 的文章甚至帶起了「一切無效」(Nothing Works) 虛無主張的流行¹²¹——人們不再相信規訓技術與知識的絕對效力，轉而擁抱應報刑罰與危險排除的主張。因為當犯罪人不再被科學矯治主義所捕獲，他原先普遍人性的臉孔也隨即喪失，轉化為難以測定與衡量的風險來源，必須受到社會監視機制的嚴加管控。

貝克 (Ulrich Beck) 在 1986 年描繪風險的經典《風險社會》已然成為當今的通俗名詞¹²²。我們明白，風險社會並非指稱風險是一新事物，而是全球資本主義如何重新定義風險：作為人類過度透過技術介入自然的結果，風險成了一全然不可量測之物。全球暖化、生態系破壞、基因改造食物與核能的使用，專家的建議總是在歇斯底里式的危言聳聽與「不要慌張，我們還沒得到結論」的鄉愿之間擺盪，永遠欠缺一適當的衡量標準¹²³。當代鉅型資本生產的規模成為推動一切的動力，隱密或公開地介入近乎所有領域：跨國社群網站軟體決定了數千億的資訊流動機制；生技藥品公司投入大量資金資助高等科學研究中心，做出關於自身產品的評估報告——人們因此難以輕易相信所謂的權威說法。然而更嚴重的問題在於，連專家本身都欠缺客觀、可量測的方法得以把握風險的存在與程度，無法提供最後的答案。我們因此直接面對了不可測的選擇深淵：人們必須做出政治與道德抉擇，卻無人能擔保後果。

伴隨著「風險」而來的無非是「控制」風險的渴望：德勒茲 (Gilles Deleuze) 認為取代傅柯式的規訓社會的是一控制社會 (societies of control)¹²⁴。控制社會不再重視靈魂的鑄模，而強調總體上的均衡與調節。公司化的治理模式和資本主義貫穿全社會，不斷地聯繫各種不同系統和轉變型態並搭載了迅速地資訊化浪潮。在資訊傳遞、交換的過程中，密碼和數字取代了過往的手勢與指令，個人 = individual 在

¹²¹ 大衛·葛蘭 (David Garland), 控制的文化——當代社會的犯罪與社會秩序, 周盈成譯, 台北: 巨流, 2006, 第 78 頁。

¹²² Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

¹²³ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999, p336.

¹²⁴ Gilles Deleuze, *Postscript on the Societies of Control*, *October*, Vol. 59 (Winter, 1992), p.2.

這過程中成了 *dividual*，被切分、代換成數位符號、樣品與資料。德勒茲認為「貨幣」或許是比較兩種治理模式最好樣本：在規訓社會我們鑄造貨幣，但在控制社會中，貨幣成了流動的匯率。藉由金融系統調控，人因此被賦予數位化的面貌，隨時瀕臨解構和轉變。

德勒茲精確地指出在一切皆無法預測的當代風險社會中最穩固不變的邏輯，即全球資本主義邏輯：強調一切禁制都可以廢除，只要為的是資本的穩固積累；鼓吹人們透過購買商品建立自身風格，透過商品資訊的堆疊而「成為自己」。然而真相是，一味鼓吹人們去除禁忌、投入享樂的當代資本主義，並不意圖為主體提供保證——人們已經無法天真到相信「看不見的手」決定了市場機制。事實上，當代人多明白自身僅能追隨冷酷的資本積累邏輯，即便不知牠如何運作、將前往何方。當代主體被放逐到欠缺單一視線保證的陌生空間，永遠無法確信自身判斷是否正確——我們怎麼能確認科學視角下的矯治確實作用，或相信一個殺人犯將永不再犯？

為因應此一象徵衰微的危機，當代社會將不可解的風險與倫理問題交付給各種倫理委員會，試圖將問題分散並專門化而予以裁斷。風險在根本上的不確定與開放性，伴隨自然科學的權威的失墜，亦蔓延到對人的治理上。人們對傳統規訓技術失去信仰，轉而祈求可見的行為控制與社會內監視，因此迎來私人保全與路口監視器的盛行；監獄的社會復歸作用遭到拋棄，逐漸成為高犯罪率貧困人口的巨大收容所¹²⁵，—「人間垃圾場」。又，持續擔當司法運作象徵功能的法院亦逐漸喪失其保證，首先呈現為人民對於司法的信任減低——司法權的話語已然不足以擔保市民要求的秩序，法院總是疲於追隨民眾對於判決的理想想像，卻不明白問題不在於司法做得夠不夠，而是象徵無可避免走向衰敗的結構問題。在此之下，將司法僅單純作為工具使用的情形也多，例如利用司法體制本身的耗時費力，透過興訟帶給他人不快與財務、時間的浪費來滿足私人的目的，如情緒發洩。

當代人所面對的是大他者／象徵秩序的根本匱缺。早先年代能賦予主體特定象徵認同某種展演性地位，並就此地位決定主體行動具備何種象徵效力；然而隨著

¹²⁵ Loïc Wacquant, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham: Duke University Press, 2009.

大他者的衰微，人無法再擁有一明確的理想得以追隨並以之為善惡標準，即市民社會中由父親擔任的自我理想（Ichideal）衰弱。如此的轉變在刑事政策與處遇上，亦形成了矯治主義的衰退與犯罪控制網的擴張。然而對精神分析而言，真正重要的並非作用廣泛的政策，而是究竟大他者的衰微會帶給主體何種改變，又主體如何因應？必須先回答上述問題，我們才能明白之於當代主體，那在兇殘犯罪中取得形貌的卑賤體，究竟處在何種境況。

第二項 主體形貌的嬗遞

1. 古典「抑制」的快感主體

眾所皆知，佛洛伊德曾驕傲地將無意識的發現與哥白尼的天文革命相提並論，認為自己顛覆了人類數千年以來的自我認識。拉普朗虛認為，佛洛伊德以哥白尼比喻自身並非出於偶然：哥白尼的貢獻在於翻轉了人類—地球為宇宙中心的自戀思想（Ptolemy），轉為他者中心（Copernicus）；佛洛伊德提出的無意識構想亦迫使人們離開愚騷的「認識自己」哲學，發現意識其實構築於外在刺激帶來的創傷之上——由外在現實建立的內在他異性（Das Andere）正是無意識的本質¹²⁶。

在 1895 年出版的《歇斯底里研究》的第一章序言當中，佛洛伊德發現每個歇斯底里患者都存在某種程度的意識分裂（Spaltung des Bewußtseins），與法國學者 Binet 和 Janet 在麻醉病人身上的發現不謀而合，因此他亦用了法文的 *double conscience* 形容此一狀態（GWI: 91）。佛洛伊德亦發現文字表象（Vorstellungen）與情感（Affekte）之間存在著連結：當我們使用語言或經歷各種思想過程時，儘管未注意到，但當中總是富含情感要素。當人遭遇到無法忍受的創傷經驗衝擊，因此抑制了記憶表象、令創傷記憶消失於意識當中時，卻無法完全抑制原與表象相連的情感。殘存的情感刺激與被抑制的表象分離，游離於心靈裝置之內尋找另一表象，或以症狀的方式釋放。透過催眠或施加暗示的手法，使患者進入在一般意識之外的第二意識狀態，引導病患追索遭自身遺忘的創傷經驗。透過回憶與言語述說，將被

¹²⁶ Jean Laplanche, The theory of seduction and the problem of the other, The international Journal of Psycho-Analysis: Jan 1, 1997, p.654.



遺忘的創傷記憶引入正常意識，完成情感的宣洩，進而解消歇斯底里症狀，此即佛洛伊德與布洛伊爾共同完成的「宣洩療法」(GWI: 97)。佛洛伊德此時已認識意識當中存在某種拒斥(weist)、禁制(hemmt)與壓抑(unterdrückt)的作用¹²⁷(GWXVII: 12)，最終導致第二意識狀態的存在。

在《夢的解析》當中，透過將心靈裝置比喻為光學裝置，佛洛伊德以神經症和夢的對比，將第二意識狀態對應於夢的欲望基礎，正式將精神的分裂結構普遍化，帶來嶄新的主體視野。為何對夢的記憶總是如此破碎不連貫或難以索解？佛洛伊德認為因為意識當中存在一對夢的檢禁作用，在清醒時再次對夢的內容記憶產生作用，因而導致遺忘與空白。此一檢禁作用代表著意識與無意識系統之間的對立與相互作用：在睡眠時，意識系統的檢禁作用減弱，使得無意識願望得以連結前意識的夢素材，趁機闖過意識的檢禁。夢的本質即「願望滿足(Wunscherfüllung)」，當中儘管包含日間未實現而留存前意識的願望或夜間當下出現的願望(口渴或性需求)，但最重要的核心動力仍是童年時期受抑制的願望(GWII-III: 559)。人的滿足經驗會以「記憶影像」與需求造成的「記憶痕跡」相連結的方式留存下來，當需求又重新出現時，一股精神動勢(Regung)將會藉由過去建立的管道，重新挹注過往的記憶影響，引起相同的知覺，試圖重新構築第一次的滿足情境，這股動勢就是願望(Wunsch)¹²⁸。

願望追求最原初、完整的滿足，並希望透過最小路徑達到——讓需求刺激完全挹注於知覺表象上，產生幻覺試圖滿足主體。然而心靈裝置最終仍是希望獲得外在與內在知覺的符應以達成滿足，因此另一個系統即前意識系統在此介入，禁止裝置以幻覺的形式達成滿足，讓思維過程得以展開進而探詢「思維同一性」¹²⁹。佛洛伊德將啟蒙哲學賴以存立思考與反思，僅僅視為願望滿足過程中所必經的「繞道／迂迴」(Umweg)，為幻覺的替代品(GWII-III: 572)。就此，佛洛伊德將精神活動區分為「原過程」與「次過程」。原過程即夢潛在的運作邏輯，傾向不控制刺激、任

¹²⁷ 沈志中，瘖啞與傾聽：精神分析早期歷史研究，台北：行人，2009，177頁。

¹²⁸ 同前註，288頁。

¹²⁹ 同前註，289頁。

其自由流動，以最短的路徑獲得滿足，目的在於獲致「知覺的同一性」；次過程則透過自我挹注¹³⁰以禁制量的自由流動，使能量用於思維工作的探索，以便找到真正、持久的滿足。因此次過程的目的是「思維的同一性」¹³¹。原過程的完全實現會帶來快感，卻也讓次過程的思維目標受阻，進而帶來不快——心靈裝置的兩個系統間同時出現快與不快，正是抑制（*Verdrängung*）運作的前提。當無意識願望機制啟動時，隨即挹注知覺表象；然而此一挹注在到達一定程度時，將為次過程的目標帶來阻礙，次過程令前意識撤回原先對知覺表象的挹注，以防禦不快。然而無意識仍可以從身體獲得挹注時，將迫使前意識進入一場無休止的戰爭，最後兩者妥協而形成症狀。

原過程與次過程的運作邏輯在佛洛伊德的思考中完整留存，在隨後的作品中修正為快感原則與現實原則，共同決定了主體欲望的基礎結構。欲望迂迴繞道的可能性建立在抑制（*Verdrängung*）的基礎上：透過將引起意識系統不快的表象——代表（*Vorstellungsrepräsentanz*）驅入無意識，試圖建立統一的思想過程（*GWX: 276*）。表象——代表是一連結、綜合的元素，當它與原初抑制物相連結或源於原初抑制物時，將帶給意識裝置不快，因此啟動前意識系統的檢禁作用，將它驅離意識範疇而落入無意識範疇；被抑制物等待檢禁的減弱透過夢、症狀的形式復返。抑制的檢禁作用構成了意識、前意識與無意識的區分，顯現出佛洛伊德發現的近代主體精神無可解消的內部衝突。

拉岡接續著佛洛伊德的問題意識，更進一步將抑制連結到語言運作的基礎結構上：「無意識如同語言一般被結構」的名句，顯示拉岡試圖透過理解語言的結構模型以解析無意識運作，嘗試完成佛洛伊德未竟的工作。拉岡經由語言學當中的意符（*signifiant*）概念來開展自身工作。此處的意符並非單純語言學或修辭學意義，而是指涉到語言基礎的物質單位，但不涉及「意義」。例如西方語言的拼音字母與標點，不限於單詞；只要與他者相異、有價值的各色聲音與記號的要素，都可劃入

¹³⁰ *Besetzung*，又譯為投資。佛洛伊德透過經濟論用詞以形容精神裝置的內部運作，「挹注」意味著一定精神能量附著於一特定表象或客體的情況，參見《精神分析詞彙》第 228 頁。

¹³¹ 引文同前註。

意符的範疇。意旨 (*signifié*) 相對於意符，代表意符所指稱之物。過往語言學者如索緒爾，將意旨置於意符之上，認為因為存在意旨才需要意符以指稱；然而拉岡翻轉了意符意旨的優先序位，強調意符的功能就在於決定意旨。透過引用語言學者 Roman Jakobson 的著作，拉岡將意符區分為隱喻 (*métaphore*) 與轉喻 (*métonymie*) 兩種意義生產模式，分別對應到佛洛伊德提出夢的原過程當中的凝縮 (*Verdichtung*) 與移置 (*Verschiebung*)。

轉喻意味著「以偏概全」，以部分代表全部，例如以帆代表船，或「船一帆一甲板一船員」等一系列聯想過程，表現出意符沿著意義鍊的轉移，並未跳躍性地產生新的意義；如此不斷移動的意符將主體存在的欠缺引入主體與客體間，使客體關係當中產生一永遠無法滿足的欲望。相對地，隱喻則是一「意符替代」，例如以玫瑰此一意符取代愛的意符，被替代的意符意義仍可以在當中浮現，因此可以獲得一穩固的意符意旨關係，在隱喻中獲得意義¹³²，換言之，隱喻具備意義創造的效應。無怪拉岡將詩的創造專屬於隱喻：一個意符將另一個意符踢出原先的轉喻鍊，佔據另一意符的位置並創生意義。此一隱喻的詩學又可稱作「神經症」的模型，因為隱喻正是一透過抑制而結構的症狀，相同於佛洛伊德所定義的「被抑制物的回歸」的神經症症狀。拉岡並非僅僅提出隱喻與神經症的構造類似，而是更基進地認為，正是隱喻的構造產生了具備神經症結構的主體¹³³。拉岡隨後提出的「父親隱喻」公式，以隱喻的形式重現伊底帕斯結構：

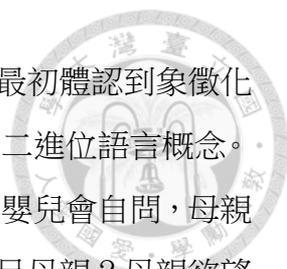
$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la Mère}} \cdot \frac{\text{Désir de la Mère}}{\text{Signifié du sujet}} \rightarrow \text{Nom-du-Père} \left(\frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

(Lacan, *Livre IV du Séminaire, La relation d'objet, 1956-1957, Paris, Le Seuil, 1994, p. 557*)

眾所皆知，佛洛伊德的伊底帕斯情節述說了家庭中永恆的困境，孩子必須接受

¹³² 沈志中，精神病、話語結構與慾望辯證：拉岡理論的出發點，中外文學，第 37 卷第 2 期，2008 年 6 月，59-60 頁。

¹³³ 立木康介，露出せよ、と現代文明は言う——「心の闇」の喪失と精神分析，東京：河出書房新社，2013，184 頁。



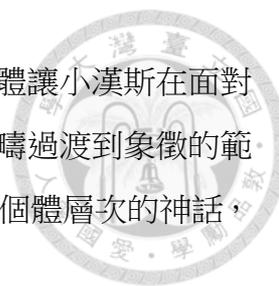
抑制，最終克服對母親的欲望和對父的敵意。對拉岡而言，孩子最初體認到象徵化過程源自於母親的在場或不在場，形成猶如由代數 0 與 1 組成的二進位語言概念。然而母親必然是因為有嬰兒之外的欲望對象，才會不在場；因此嬰兒會自問，母親的欲望（*Désir de la Mère*）究竟是什麼？為什麼單憑我還無法滿足母親？母親欲望的所指，對主體來說是一謎一般的所指（*Signifié du sujet*）。嬰孩想著，母親的欲望對象一定對她來說重要無比，卻又欠缺之物。若將母親欠缺之物由陽具（*Phallus*）此一象徵意符表示，主體便會自問：我能不能成為母親欲望之物、成為陽具？這個問題將要由父親來回答，他告訴主體：你並沒有陽具，只有我才擁有陽具，有資格成為母親欲望的客體。對拉岡而言，此時的父並非真實父親，而是「父之名」（*Nom-du-Père*）——存在在母親言說當中的穩固意符，佔據了母親欲望最終歸屬的位置，將主體逐出母親欲望的假想位置，成為規範主體欲望的律法。

上圖的公式顯示出父之名透過隱喻過程替換（通分）了母親的欲望，使主體脫離關心母親欲望之謎的處境，以父之名為此一欲望的解答。公式的右邊呈現此一成功替換的結果。A 為 *Autre*，大他者的略稱，在此指涉到母親周圍形成的言說領域；父之名則抑制了「成為母親的欲望對象（陽具）」的主體性欲最內核之欲望。因此 A 下方的 *Phallus* 代表了受抑制的亂倫欲望，自此之後僅能隱微地透過「言外之意」的形式，流動於大他者場域的語言背後¹³⁴。在父之名的意符固定到陽具的意旨之後，小孩才能在伊底帕斯與話語結構當中佔據主體的位置——小孩一方面成為說話主體，一方面也認同在家庭關係當中相對於父親、母親的位置。因此父親隱喻是一切隱喻的根本，由此一隱喻發展到其他隱喻，逐步建構主體的真實¹³⁵。

若現代主體是一抑制／隱喻的主體，神經症則是典型的維多利亞症狀，反映出現代市民主體的真相。在 1916-1917 年的《精神分析入門》當中，佛洛伊德認為神經症是以幼兒期性發展過程中，所發生的性創傷為契機所演化而成；拉岡則將症狀理解為意符替代置換的隱喻結果。透過拉岡對佛洛伊德的恐懼症案例小漢斯的重新解讀，我們可以發現恐懼症全然符合隱喻的運作——恐懼症主體透過症狀，顯現

¹³⁴ 同前註，184-186 頁。

¹³⁵ 沈志中，前揭註 132，62 頁。



出專屬個人的神話結構，用以解決個人內在面臨的僵局；恐懼客體讓小漢斯在面對存在的困境與不可能性時，找到一種解答，讓他得以從想像的範疇過渡到象徵的範疇。神話是社會群體在面對新元素時建構的解決方式；恐懼症是個體層次的神話，幫助個體安放存在的焦慮¹³⁶。

五歲的小漢斯是佛洛伊德著名的案例之一¹³⁷，小男孩因為看見拉馬車的馬倒地而狂亂踢動雙腳的樣子，因而對馬產生了極度的畏懼，小漢斯的父親身為佛洛伊德的信徒，自行紀錄小漢斯的症狀並透過與佛洛伊德通信，依照其指示對小漢斯展開治療。

$$(M + \Phi + A) M \sim m + II$$

(Lacan, *Livre IV du Séminaire, La relation d'objet, 1956-1957, Paris, Le Seuil, 1994, p.380*)

拉岡將小漢斯的恐懼症理解為「馬的隱喻」出現的一連串過程。隱喻之所以出現，為是要解決小漢斯身陷的伊底帕斯困境——母親（M）在家庭中是一壓倒性強大的存在，漢斯因此非常關注母親的欲望對象（Φ）；妹妹安娜（A）的出生奪走了母親注意，亦引起漢斯的強烈妒意。此時，漢斯最需要的正是父親的強力介入，為母親的欲望提供解釋，然而著迷於佛洛伊德的父親卻無法完成父親的象徵功能，為小漢斯劃定律法界線。隨著時間發展，母親在幻想中逐漸呈現為一吞噬者，使小漢斯不時處於被吞噬（m, 法文 *mordre*）的恐懼當中；自身的勃起（II）亦讓他混亂。

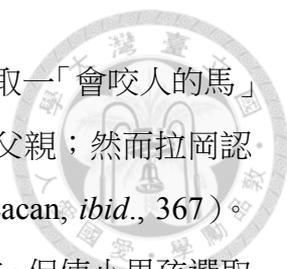
$$\left(\frac{I}{M + \Phi + A} \right) M \sim m + II$$

(Lacan, *ibid*, p.380)

為了消除危及存有基礎之無以名狀的不安，漢斯將馬（'I='ippos）的意符指定為此一不安的對象，透過此一限定，使面目模糊且無可迴避的不安，轉變為特定

¹³⁶ Lacan, *Le mythe individuel du névrosé, Ornicar?*, 1953.

¹³⁷ GWVII: 243-377。中譯本翻得相當口語好讀，參見佛洛伊德著，簡意玲譯，小漢斯：畏懼症案例的分析，臺北市，心靈工坊文化，2006。



並具備迴避可能性的恐懼客體。隨之衍生的問題是，漢斯為何選取「會咬人的馬」此一意符？在佛洛伊德的解釋中，馬代表的是帶者圓框眼鏡的父親；然而拉岡認為，馬首先代表了母親的吞噬，隨後才指涉到不在場的父親（Lacan, *ibid.*, 367）。當漢斯察覺到自己無法成為母親所欲望的陽具，產生極度的焦慮，促使小男孩選取咬人的馬的意符，將母親的吞噬置換掉，當中運作的無非是隱喻的邏輯，或說，此一置換等同於父親的隱喻（Lacan, *ibid.*, 380）。小漢斯透過「咬人的馬」隱喻，試圖迴避母親吞噬的想像，無助地祈求、等待父之名的介入——最終，他等到了佛洛伊德，此一自視為父的男人實現了父親的象徵功能，造成症狀的緩解。

閱讀小漢斯案例時，我們無法不察覺到五歲小男孩豐富的聯想能力——送子鳥送來嬰孩，讓他聯想到糞便；兩頭紙製的皺縮大小長頸鹿與性交的聯想；水管工人來家中為他替換屁股與陰莖的幻想。小漢斯被迫成為一早熟的詩人，必須不斷地思考（denken）以生產隱喻，迴避母親的吞噬威脅。思想過程擔保了意義的構建，形構了神經症主體的結構與症狀。西方社會脈絡中存在一自十九世紀開始蔓延的想像——人的內在擁有一個內部閉鎖的空間，一與外在身體切斷聯繫的「心靈」；心靈／精神通常在想像中存在於心靈結構的底層，所謂深層心理和尼采關於深淵的隱喻無非自此而來。

佛洛伊德關於精神裝置的假設亦大致符合此想像構造——在 1895 年的〈科學心理學大綱〉(Entwurf)，佛洛伊德試圖透過神經運動的觀點說明心靈裝置的構造。神經系統必須同時接受來自外在與內在(內源性)的刺激，他將刺激以量(Q/Qn)的形式表示，得以挹注到神經元當中。神經系統受到外在刺激時傾向逃避刺激，亦即卸除神經元當中積累的量；然而內源性刺激卻無可迴避，神經系統僅能透過特定行動以改變外在世界，實現內源性刺激的要求以避免內源性刺激的累積¹³⁸。佛洛伊德將接受外在刺激的神經元系統稱為 ϕ 系統；接受內源刺激的神經元系統稱作 Ψ 系統。 ϕ 系統由可穿透神經元所組成，量可以自由穿透、流動，不受保留，對應到人的知覺系統，敏於反應外界刺激； Ψ 系統內含不可穿透的神經元，量的經過會在神經系統當中留下永久痕跡，使記憶得以可能。透過重新閱讀〈大綱〉，拉岡提醒

¹³⁸ 沈志中，瘡啞與傾聽：精神分析早期歷史研究，台北：行人，2009，228 頁。

我們——次過程 / 思維過程 / 現實原則的真正作用，其實是將主體孤立於「現實」之外——讓主體遠離現實中可怖的亂倫誘惑。神經系統的結構是一與現實隔絕的恆常過程；無論是現實中的量元素還是質元素，都無法進入次過程的領域(Reich)。在量的方面， φ 系統中所受到的刺激即 Q 量，將會止於 Q'n 量即 Ψ 系統之前。在質方面，外在世界並不會完全被隔絕，但僅能以不連續的方法進入意識，並在過程中被切斷、縮減到不同的感官領域。感受裝置並不只抑制或吸收刺激，還是個篩子——現實通過感官的篩網被感知，主體僅能認識受選擇的現實碎片 (Lacan 1997: 47)。

內部封閉 (或近乎封閉) 的主體心靈想像，必然符應於特定的歷史條件，即象徵秩序相對穩固的前現代社會結構。當時趨向單一的象徵權威足以確保話語的隱喻效益，使抑制機能穩固運作。抑制與現實的制約迫使主體屈從於父之名的象徵機能，在伊底帕斯中承認自身有所欠缺，進而在家庭 / 社會中取得話語地位。神經症作為維多利亞時代的代表症狀，無非顯現出隱喻 / 抑制過程的缺失，致使父之名無法確立，迫使主體以症狀乘載存在的焦慮；主體的症狀亦呈現為隱喻形式——神經症患者多數敏於言語表達，如佛洛伊德的朵拉和鼠人，皆擅長以隱喻性的症狀遮掩創傷經驗。分析師因此必須跟隨著病患的意識 / 無意識的思想過程，試圖追隨並「閱讀」患者的症狀形成軌跡，猶如索驥一幀由生命繪製的圖畫。

2. 當代主體的茁生

1955 年 11 月，拉岡於維也納神經精神院所召開的會議當中，首次使用「回歸佛洛伊德」的詞彙。他後遺地宣告自己在「這四年來，從十一月到隔年七月的每個星期三」，開設佛洛伊德文本的講座¹³⁹。透過對於佛洛伊德著名個案的閱讀，拉岡將主體的症狀定義為隱喻的作用，將神經症理解為主體殊異於他者的神話結構，因此得以藉由閱讀話語而理解症狀。然而到了 1970 年代，拉岡將症狀視為修補想像界、象徵界與現實界缺口的產物：例如愛爾蘭作家喬伊斯 (James Joyce)，儘管因為象徵與現實之間的不協調，造成想像環結的脫落，而深受身軀脫落的怪異感受所

¹³⁹ 馬可·薩非洛普洛斯 (Markos Zafiroopoulos)，拉岡與李維史陀：1951-1957 回歸佛洛伊德，李郁芬譯，台北：心靈工坊文化，華人心理治療研發基金會，2009，134-135 頁。

苦，卻未落入精神病；他以費解的書寫防堵了想像環的脫落，成功地維繫了三環的連結。後期拉岡認為，人只能透過想像來接近心靈真實，然而想像擁有自身界線，佛洛伊德的精神拓樸無非顯示出透過想像建構精神裝置的限制。因此若要更深入心靈結構，唯有透過模型，即想像、象徵與現實的相互交疊。拉岡因此以「結」為工具，試圖綁住存在的空洞：因為結具有一定的規格（*jenu*s），即無法被簡化成為一點的立體結構。透過三個環決定一個規格／結，讓每個環包覆另一個環，才得以圈限出存在。一旦失去一環，將導致其他環一併瓦解。喬伊斯的書寫是屬己的症狀，幫助他框限想像（方向與意義），成為串起三環的第四項，發揮父之名的功能¹⁴⁰。

經過了十餘年的發展，「症狀＝隱喻」的公式和 *objet petit a* 逐漸自拉岡的論述中消失；日本學者立木康介認為，拉岡的理論轉變並非意味他開始貶低隱喻效應，而是代表症狀本身狀態的改變。現今拉岡派分析師亦依從此一路線，跟隨由解讀症狀隱喻的「意義論」到探討症狀展現何種功能的「語用論」的理論轉移¹⁴¹，甚或為因應新的症狀而展開理論嘗試。當拉岡提醒我們要注意佛洛伊德特殊的社會背景時，我們亦要用同樣的態度檢視拉岡的理論轉向，判斷其是否受到特定物質條件的影響；前述的大他者的衰微，或可符應於拉岡的臨床觀察——症狀逐漸遠離隱喻與父之名的定錨，在倒錯與精神病之間游移擺盪。若精神分析藉由症狀定義主體，則症狀的轉變顯示出主體結構的改變，是否意味著當代人在隱喻的衰微下，擺脫古典神經症，擁有相對不同的主體結構？

精神分析的場域中，理論架構唯有透過臨床檢驗方能驗證。在臨床上，精神分析師儘管面臨了多種新症狀的挑戰，卻發現佛洛伊德在 19 世紀末對歇斯底里症的診斷至今仍適用：例如創傷並非在事件發生的當下即發作，而是經過一段時日後，透過一相對平凡的事件勾起無意識記憶痕跡，讓創傷浮現，為一後遺性（*Nachträglichkeit*）結果。此一創傷浮現通常伴隨強烈的內外衝突，因此受到意識系統強烈的檢禁／防禦作用的轉譯，最終形成精神分析意義下的症狀¹⁴²。當代的

¹⁴⁰ 整理自沈志中課堂內容，日期：2017.10.11。

¹⁴¹ 立木康介，*露出せよ、と現代文明は言う——「心の闇」の喪失と精神分析*，東京：河出書房新社，2013，200 頁。

¹⁴² 彭仁郁，*進入公共空間的私密創傷：台灣「慰安婦」的見證敘事作為療癒場景*，文化研究第



創傷經驗研究仍然未脫離佛洛伊德當時所設想的理論範疇，不管在家內性侵或慰安婦性創傷等分殊領域，依然能透過述說來連結詞表象（Wortvorstellung）與事表象（Sachvorstellung）——換言之，連繫能指與情感表象，使得過往鮮明、不曾褪去的情感得以得到釋放，讓主體得以透過言說詮釋自身，展開不同於以往的意義建構過程。

透過觀察臨床治療，我們發現受困於抑制的神經症主體仍然普遍地存在於社會場域當中，並未隨著大他者的衰弱和動搖而遭受遽然地影響。拉岡認為，大他者本質上即語言的儲藏庫，深植於每一臣服於語言的主體當中。語言，伴隨著人類歷史的開展，經過數百或數千年的積累所產生的語用慣習與相伴的強力抑制效應，並非數十年的語用變動即可輕易撼搖的；換言之，人類自初始使用語言的數千年前來，主體結構皆未發生巨大的轉變。因此當代入仍能從希臘悲劇當中獲得亞里斯多德所言的淨化效果，經由文字藝術形式獲得欲力昇華的滿足。因此只要人仍然使用著語言，隱喻所產生的抑制效應的基礎作用將不會消失，多數主體因而得以維持一尚稱穩定的抑制結構。

然而，在變遷劇烈的物質與社會條件之下，父之名效應的隱微依然透過症狀的形式悄然顯現：隱喻的衰微並非以瞬間土崩瓦解的方式出現，而是呈現為古典症狀界線的逐漸模糊甚或消融。

拉岡修正佛洛伊德的分類，將症狀區分為基於隱喻的神經症、源於轉喻的性倒錯與除去父之名的精神病三大類別。精神病對應到佛洛伊德用語中的 *Verwerfung*，拉岡將其譯為法文的 *forclusion*——*forclusion* 原是法律用語，指稱完全喪失法律上權利的效果，中文譯為「除權棄絕」，但更接近法律用語的譯法應為「失權效」。在精神分析中，*forclusion* 意味父之名的絕對排除，主體因此欠缺了話語的象徵擔保，無法自他者處接收到自身的訊息¹⁴³，進而無法在話語中認識、談及自身，無法好好

十四期，2012年春季，153頁。

¹⁴³ 拉岡認為，主體的所有說話若要回歸自身，必然需要預設一他者的存在：主體對於此一絕對他者說到自己，同時反轉地由他者處得到自身的訊息。例如小孩牙牙學語時，總是從模仿大人的句子開始，重複大人說的「你叫X X X」，直到大人屢次糾正他，「你就是我，所以你要說『我是X X X』才對」，小孩才漸漸學會說「我」。「我」因此必須首先是別人口中的你，



理解並使用「我」、「你」的人稱代詞，只能以影射的間接形式說談及自身；在象徵界被排除的他者經由現實界，以一精神病式的幻覺回歸，讓主體受困於接應不暇的幻覺症狀。

相對於精神病的對父之名的除權棄絕，性倒錯者則以轉喻的形式替代父之名的隱喻。性倒錯，又譯為變態，指未藉由與異性性交獲得性快感的享樂主體。佛洛伊德在《性學三論》早已惡名昭彰地指出，小孩是真正的性倒錯者，因為他們似乎能從對身體各處的刺激中得到性快感。除了藉由身體不同部位獲得性快感外，性倒錯包含由其他性對象取得快感，如同性戀、戀童或人獸交；以及由外在絕對客體或條件獲得快感，如戀物、變裝、暴露與施／受虐。佛洛伊德在《戀物》一文當中，透過對於戀物癖的分析，深刻地闡述了倒錯的本質。某一特定物／客體並非出於偶然而遭受迷戀，而是為了取代一童年時期應該被放棄、孩童卻不願意割捨之物，亦即母親的陰莖(GWXIV: 312)。小孩無法接受母親沒有陰莖，因為一旦母親遭閹割，自身的陰莖亦岌岌可危；母親的閹割亦損及了依附於母親自戀狀態。然而在生活的觀察中，他逐漸明確地認識到母親沒有陰莖的事實。但相對於接受現實，孩童選擇保留母親仍擁有陰莖的信念：兩個相衝突的信念並存，僅能發生在無意識的原過程當中。因此在次過程的思維運作下，孩童最終相信女人具有陰莖，但被某種物所替代了，並將迷戀轉移到替代物之上(GWXIV: 313)。孩童在承認母親沒有陰莖的現實同時，亦抱持著「否認」此一事實的相反信念，佛洛伊德將此一觀念上的否認區別於情感上的抑制(Verdrängung)，命名為拒認(Verleugnung)。

拉岡將 Verleugnung 譯為法文的 *déni* 或 *démenti*，對應到意符的轉喻效應。轉喻帶來意符的水平流動，猶如電影視角一般一個接一個的意符替換，最後固著於特定的對象或客體之上。在戀物癖的例子當中，孩童儘管承認卻又不願接受母親沒有陰莖，意符的替換因此在拒認的效果下無法到達不存在的陰莖空缺，而提早固著於鞋、襪或內衣褲之上。整個過程如同觀看一部電影：攝影機隨著孩童的視角由「腳趾(鞋)—腳踝(襪)—小腿—膝—大腿—」順勢而上，在猛然思覺母親沒有陰莖

主體從他者處反轉得到的第一個訊息，就是「我」何以為我。舉例來自沈志中課堂 2017.12.20。參照 Jacques Lacan, *Le Séminaire livre III - Les psychoses*, 1955-1956, Seuil, 1981, p.62-64.

的現實時，影像／轉喻的過程瞬間停止，主體的依戀亦同時固著於轉喻過程中斷的意符，形成迷戀特殊物品或身體部位的症狀¹⁴⁴。

基於抑制（*Verdrängung*）＝隱喻效應形成的神經症、父之名除權棄絕（*Verwerfung*）的精神病與拒認（*Verleugnung*）導致的性倒錯，有著各自殊異的症狀與治療方式¹⁴⁵，然而此一分明的分類在分析實務上早已受到挑戰。早在 1949 年，美國精神科醫師 Paul Hoch 與 Philip Polatin 創造了「偽神經性精神病」（*pseudoneurotic schizophrenia*）以說明多種古典症狀混合的情況，成為邊緣症的先驅；法國的國際精神分析協會（IPA）派系自 1970 年代以來，亦困擾於如何稱呼欠缺明確妄想與幻覺的難以分類案例，因此出現了「冷漠的精神病」或 Andre Green 的「空白精神病」等分類表述。拉岡派方面，佛洛伊德根源學派（*l'Ecole de la cause freudienne*＝ECF）的創始人 J. A- Miller 在 1998 年提出的「普通精神病（*la psychose ordinaire*）」的診斷¹⁴⁶；與 ECF 相對立的國際拉岡學會（*Association lacanienne internationale*＝ALI）的分析師 Jean-Pierre Lebrun 亦提出「普遍倒錯（*la perversion ordinaire*）」，以對應當代各色症狀形成。透過後兩者的觀察，我們得以更逼近症狀與面目模糊的當代主體。

首先，Miller 所指的「普通」精神病是相對於古典精神病非同尋常（*extraordinaire*）的症狀，當中更以佛洛伊德的 Schreber 案例為其中頂點。Daniel Paul Schreber 是德國法界的菁英份子，任職法官。首次發病為 42 歲，呈現抑鬱症狀；53 歲在被提名為 Saxe 的地方法院庭長時再次發病，顯示出強烈的幻覺式妄想。在 Schreber 自撰的《回憶錄》當中，他描述自身是受到神的直接召喚必須為世界帶來救贖，為此，他首先必須變成女人，儘管他偏好自身男性的身份。在妄想中，他身體的某些器官可以完全毀壞，肋骨破碎，沒有胃及膀胱卻仍能存活，因為只要他還是男人，神的奇蹟總是會讓他復原。蛻變成女人過程可能持續數年甚至數十年，他感覺已經有大量的「女性神經」進入體內，並在上帝的

¹⁴⁴ 立木康介，*露出せよ、と現代文明は言う——「心の闇」の喪失と精神分析*，東京：河出書房新社，2013，191 頁。

¹⁴⁵ 例如精神病患者若任其自由聯想，反而易導致妄想的爆發無可收拾。

¹⁴⁶ 立木康介，前揭註 144，217 頁。

直接受孕下，由神經中誕生「嶄新的人類」。這是他不可避免的使命，唯有完成此一使命之後，他才被允許自然死去（GWXIII: 247-249）。Schreber 的妄想內容除了令人驚異地豐富之外，亦彷彿對應佛洛伊德的理論般，展現出縝密的體系性，讓佛洛伊德可單憑書面資料寫作一案例分析。拉岡於 1955-1956 年開設關於精神病的講座，亦自佛洛伊德未完成處出發，重新檢討 Schreber 案例。這可說明 Schreber 仍然足以作為 1950 年代精神病的代表案例，體系性的誇張妄想仍是當時精神病的主流症狀。

然而時至 1990 年代末尾，不論是精神病還是受迫害妄想患者，所自述的症狀皆未如 Schreber 顯著具體——不成體系的妄想、片段破碎的幻覺，不見神經症典型的愛恨雙源性而無法判定為神經症，最終完全浸泡在凡庸性當中的精神病態樣。鮮明、強烈症狀的消失，帶來了精神病的普遍「輕症化」，亦間接地促使了醫學病名的改變——日本於 2002 年將一直以來譯為精神分裂症的 "schizophrenia" 改譯為「統合失調症」，背景亦與「近年病癥的急遽輕症化」有關¹⁴⁷。

ECF 所屬的分析師，目前於比利時與法國邊界經營一家針對兒童精神病的談話治療機構 (*le courtil*) 的 Alexandre Stevens，舉出了普通精神病的數個判別指標¹⁴⁸：

1) 以想像認同作為主體與社會之間的關係基礎。一般神經症的社會主體通常藉由大他者的象徵認同，亦即透過語言的意符功能來理解社會運作；例如「法官」的意符意味著執行公正獨立的審判，自己若是法官，則必須如此行動。相對地，普通精神病的患者卻是透過想像認同以理解社會，亦即模仿特定人或跟隨不特定多數人的行為行動，並界定自身。由於想像認同本質上的不穩定（對象隨時可能變動），因此主體的社會關係經常處於斷離 (*débranchement*) 狀態，不斷變換職業，無法持續實現特定社會機能。

2) 主體內在生活的空虛 (*vide*)，並不思考什麼而是面對空缺。戀愛關係亦

¹⁴⁷ 內海健，「分裂病」の消滅—精神病理を超える，青土社，2003。

¹⁴⁸ Alexandre Stevens, *Mono-symptômes et traits de psychose ordinaire*, *Quarto* 94-95, *op. cit.*
<http://www.causefreudienne.net/la-psychose-ordinaire/>, 2018.4.3

建立在一「類似 (*comme si*)」的基礎上，不僅對性關係欠缺渴望，甚至認為當中存在某種破壞性，將會損及自身平穩；抑或將性作為修補身體界線的不明、填滿稀薄的身體現實感的工具來使用，透過性以確認自我身體存續的統一性。

3) 受困於某種身體現象，不同於器質性障礙，呈現為奇怪、難以說明的痛苦與違和感。主體可能具備食慾不振、神經性暴食症或纖維肌痛等現代特殊症狀，並對症狀存在一潛在的認同。Miller 區分此類症狀與傳統神經症：歇斯底里的主體內部存在一明確的界線，對一特定限制的屈從；普通精神病的主體則擁有不具備限制的症狀現象。

4) 主體的內、外的徬徨無依 (*errance*)。徘徊在城市中或內在的徬徨狀態，伴隨著對藥物或酒精帶來 *jouissance* 的強烈依附。

相較於過往的精神病存在明顯的「發病」(*déclenchement*) 契機，如 Schreber 因為遭提名庭長，面對了具備父親象徵性質的社會機能(更大的象徵權威與職位)，卻因此更暴露出自身象徵界中「父之名」的全然欠缺。父之名的欠缺意味著意符缺少穩固的擔保，話語因此沿著想像的邊界漫衍，猶如瀑布般傾瀉而下，最終呈現為妄想與現實的扭曲；「普通精神病」不具備明確的發病契機，僅存在社會聯繫的逐漸斷裂與切離 (*débranchement*)。立木康介犀利地指出，拉岡自 1950 至 1970 年代症狀理論的轉變，由「父之名」的存在或缺轉向波羅米納結 (*noeud borroméen*) 的三環形構；前者嚴格區分神經症與精神病，後者力圖以不同形構的「結」給予兩者統一的症狀理解架構——換言之，晚年的拉岡以劃一的症狀結構放寬了精神病與神經症之間原先鮮明界線，彷彿早以預知當代面臨的現實困境¹⁴⁹。

凡庸與混雜無章的精神病症狀暗示了當代主體的核心，圍繞著感官身體的受苦、空洞、疏離與徬徨。日本小說家村上春樹 (Haruki Murakami) 被譽為 1980 年代的文學旗手，小說中常以第一人稱「我」記述、配角多欠缺名字而以字母代稱，描繪沈浮於高度資本主義社會中的當代人，如何以各色商品拼湊出早已不復存在的生活，努力形塑特定的自我認同。然而由商品形式堆疊起的身份認同 (例如喜愛

¹⁴⁹ 立木康介，前揭註 144，227 頁。



的菸酒或領帶花色)並不似想像中穩固,「我」總是深切地感受到心底的欠缺與空洞,徘徊游離於現實社會與想像世界的邊緣——彷彿被無數次通過,卻無法記憶並賦予意義。

村上春樹所書寫的並非普通精神病主體,卻在書寫「正常」人時得到巨大的迴響,不禁讓人想起佛洛伊德。精神分析之父在小漢斯案例的末尾言及:「『神經症患者』與『正常人』之間並無清楚劃分的界線...。『疾病』的概念是純粹實用性的累加計算——生命位置與經驗必須交融並越過加總的門檻。因此必然有一部分人持續從健康的範疇跨越到神經症當中,更少一群人則循著相反的(由神經症到健康人)旅程... (GWVII: 376)」。

對佛洛伊德而言,神經症無非是主體生命經驗與位置(Disposition)混合所生的過剩狀態,與正常之間僅有量差關係。因此他細究各式症狀與心靈機制,一如村上春樹剖析高度資本主義社會中的個體,在最普遍的意義上探及主體內核。精神分析師 Jean-Pierre Lebrun 發現,當代社會早已不若以神經症為根柢理解正常的維多利亞時代,在 2007 年出版的《普遍倒錯:欠缺他者的共同生活》(*La Perversion ordinaire: Vivre ensemble sans autrui*) 當中¹⁵⁰, Lebrun 認為當代社會裡,古典精神分析中的倒錯結構已然嵌入「正常」,成為思考正常不可或缺的理論基礎。不同於普通精神病, *la perversion ordinaire* 並非闡述特定的精神病樣態,而是帶著更大的野心,試圖探究當代社會與正常人內藏的倒錯本質¹⁵¹。

「普遍倒錯」源自於倒錯的基本拒認(Verleugnung)機制,意味著一方面明白現實,卻同時拒絕接受現實的情況——戀物者明知道母親沒有陰莖,卻拒絕承認,處於一自我分裂的極端情況。Lebrun 認為,若此一拒認機制得以普遍化,必然需要一系列社會組織的支持,甚或形成一「拒認共同體」的極端社會形勢。因為即便在家庭當中,孩童得以拒認母親的閹割,亦要有一否認自身存在欠缺的母親、容忍孩童自認為是母親慾望對象的無能父親;在社會當中,同樣必須存在容忍、漠視一矛盾的社會結構,才得以維持拒認的狀態。Lebrun 提醒讀者注意普遍倒錯主體與

¹⁵⁰ Jean-Pierre Lebrun, *La Perversion ordinaire : Vivre ensemble sans autrui*, Denoël, 2007.

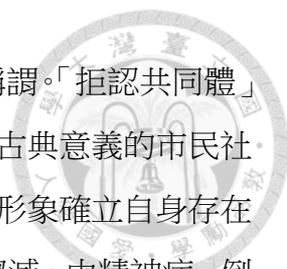
¹⁵¹ 因此 *la psychose ordinaire* 和 *la perversion ordinaire* 兩者儘管同樣使用 *ordinaire* 此一形容詞,卻代表截然不同的意義——譯為「普通」精神病是相較於過往症狀的非凡;「普遍」倒錯則顯示出倒錯鑲嵌於「正常人」精神結構的普遍樣貌。



真正意義上的倒錯者之間的差異。真正的倒錯者是將「拒認」作為主體化的核心，承認母親的權威並將自身視為滿足母親欲望的工具。倒錯者因為未通過象徵閹割，無法透過閹割帶來的律法認識他者，唯有透過自身的邏輯將他者同樣理解為享樂的道具，成為自身享樂的附屬物。相對地，普遍倒錯的主體並未積極地迎向任何形式的主體化模式，而是眷戀停留於「拒認共同體」的內部，享受成為社會／母親愛欲客體的快感。Lebrun 將消費社會的結構視為巨大的拒認共同體——消費社會在邀請主體進行無休止的享樂的同時，亦明白劃清享樂所必須符合的界線；如此的矛盾的雙重言論彷彿在最初就將主體導向拒認一般，不斷運作著。

普遍倒錯的主體又被 Lebrun 諷刺地稱為新主體 (*néo-sujet*) ——意味著未完成、迴避主體化的主體，恰好符合倒錯的矛盾性格。如此的主體看似獨立自足，實質上卻極端依附於拒認共同體，彷彿在此之外並無其他價值。主體內部除了與拒認共同體的依存之外，名符其實是一片空白，欠缺等值物的空缺。相較於過往歇斯底里症與強迫症患者的滔滔不絕，新主體不傾向主動開口，即便說，亦難以形成完整的表象/表現 (*présentation*)，而僅停留於提示 (*monstration*) 層次，造成分析師意義解讀的困難；主體的空白意味著象徵機能的無力，新主體無能亦不願承繼過往歷史與象徵負債，換言之，承接意義。為了填補此一意義的空白與空缺，新主體耽溺於各式「過剩」的感官享樂，例如飽滿且不斷嬗變聲音、影像刺激。對新主體而言，抽象、無法立刻找到現實對應物的話語言談並不具價值，一切必須如數位影像般清晰可解：與其相信話語，新主體們寧可相信自己雙眼所見；新主體在大他者的象徵話語之前退卻，回頭依賴拒認共同體所擔保的想像視線，即小他者 (*autre*) 的鏡像凝視，最終意味著本質上自戀的自我指涉。

新主體執意停留在拒認共同體內部，耽溺於成為母親欲望對象的幻想，Lebrun 將此定義為對喪失「幼兒萬能感」的拒認：即便明白現實原則，卻仍拒認直接享樂的喪失，選擇幻想的直接快感。Lebrun 花了極大的篇幅，自教育、職業與階級劃分等不同觀點，試圖歸結出形成新主體的當代社會結構，最終匯集於「正當／合法性 (*légitimité*) 危機」之上。伴隨著科技風險升高與價值的多元化，當代社會較以往更難以界定出明確的善、惡標準，父母對於何時該拒絕、抑制孩童的要求有著更多的猶疑，無形中讓孩童有更多機會溫存於幼兒的全能感受。



Lebrun 所提出的正當性危機，無非就是大他者衰弱的不同稱謂。「拒認共同體」可成為當代社會的另一表述：資訊的分殊化導致象徵權威消滅，古典意義的市民社會潰散為封閉、欠缺公共性的次團體，當中的個體滿足於以彼此形象確立自身存在的自戀迴圈。隱喻／抑制邏輯的消退意味著古典神經症主體的趨減，由精神病、倒錯與意義不明的各式症狀填補此一空洞；若隱喻即意義的基礎，當代主體正逐漸摒棄意義的探問，沈浮於消費社會餵養的直接享樂，無盡徬徨於自身空白。

第三項 今日的懲罰欲望

欲望，作為書寫中古老、無盡復返的主題，儘管遭哲學辜負，卻早已流淌於神學與文學的領域。愛欲連結個體與個體、組構社群，傾向被認作欲望的根柢——然而精神分析帶領我們更前趨一步，發現個體伊始於分離，原初的排斥手勢——嘔出、排出與驅逐，藉以得到初始模糊的邊界。原始部落經由排除污穢與飲食禁忌；聖經則以牲祭與神聖律法的不同邏輯吸納賤斥。如克莉斯蒂娃所言，牲祭對應著隱喻的邏輯，向著共同體形成意義；律法體現了轉喻的結構，呈現象徵卑賤的水平連鎖擴散。牲祭與律法／隱喻和轉喻在本質上相互依存：當律法的連鎖過於僵化，導致規範力的削弱時，必須透過牲祭以打斷僵固的意符鍊，以創生意義的「反叛」重新確立秩序。

然而，歷史的推展顯現為犧牲祭儀的衰弱與律法禁忌的大量展佈。原始部落尊為神聖的生人祭儀受基督教十誡「汝不可殺人」所取代，傅柯觀察到 18 世紀民眾對公開殘虐處刑的嫌惡，證實了古老獻祭儀式的衰微。取而代之興起的，則是近代關於人性尊嚴與人權的諸般論述，意圖填補象徵系統中的意義空缺，藉以維繫日益分化的法律系統。由王權進入市民社會，殺人禁忌／死刑看似日漸脫卻過往的政治意義，遁入國家公權力行使的帷幕，成為官僚機構組織裁斷的一環。卡夫卡的《審判》一書當中，直截地顯露出一連串偵審過程本質的無意義性：法院當中無盡重複的話語與指令，正好彰顯出法學論述意圖卻無法填補的實際意義空缺。

儘管如此，市民社會中多數的隱喻／抑制主體仍保有對大他者話語的信賴，對接替超驗宗教地位的自然科學懷抱信仰，相信對人犯的監視／矯治知識與技術將



改善犯罪人，最終弭平犯罪。犯罪學提供知識並保證了對犯罪人的理解，人們因此得以憐憫在社會結構因素或基因缺陷下導致犯罪的人犯。憐憫成為社會福利機構發展的原動力，創造出以監獄為核心、層層擴散的福利網，以承接單純誤入歧途的更生同胞。

對自然科學的信仰擔保了矯正主義，但自然科學自身帶來的巨大複雜性與無可衡量的風險毀去了自身的根柢。新時代的人們逐漸放棄理解犯罪與犯罪人。理解，意味尋找意符所對應意旨的漫長過程，指向隱喻結構的探尋。然而隱喻功能的衰微，讓新主體不再曲折地透過理解、適應現實的次級原則以解消欲望，而傾向遵循快感的初級原則，以直接滿足的形式面對欲望。**放棄次級的思維過程，新主體回歸原初的防禦機制以面對如鬼魅般無可掌握的犯罪威脅，排除、隔離無害化的賤斥手段因此成為抵達快感的最短路徑。**

必須理解，對於殘虐犯罪的懲罰欲望並非專屬於當代新主體，而早已伴隨著人類初始的象徵律法確立漫衍數千年。過往，部族將疑似有罪者身塗瀝青、推落懸崖，以神判的宗教意義理解處罰；西方社會邁入世俗化之後，政治權力的維繫成了刑罰的意義——各式不同的隱喻結構，宗教、政治與秩序，將處罰欲望吸納入論述意符之下。唯有在隱喻頹頹的當代，主體困於價值根柢的動搖，難以隱喻的意符結構乘載處罰欲望，終導致欲望以渴求懲罰的命令形式直接顯現。

有趣的是，觀察社群網路上直白顯現處罰欲望的言說，多數是簡短的提出要求，一個命令句，要求法官／政府給出期待的嚴罰。值得注意，命令句的句式中欠缺「我」這個必須經過反身性思考才能獲得的意符，而僅有要求——命令句作為孩童學會的第一個句式，在主客體之分仍渾沌不明時，就面臨迫切表達自己需要的必要。討論版或留言區當中難得看見完整的說法，是背後沒有論述支撐，抑或是無從表露？要求懲罰的話語不脫對司法/法官/政府的失望，對於正義與精神疾患的單面想像。說話者要求一種類似通靈、心領神會的同感，重複的論述在不同版面上相互補充、複製，最終形成一幅處罰淫虐的浮世繪。在論述的荒蕪之外，話語顯現出一種幾盡教條的重複，對犯罪者死亡的反覆要求——背後潛藏一種彷彿宗教的虔誠，一種命運式的「非如此不可」(Es muss sein!)，宛若一絕對的律則；話語亦呈現為

類似的條件句形式：「如果不執行死刑，社會上就會有更多人死去 / 下一個死的就
是你家小孩。」

拉岡在論及戀物癖時，認為非隱喻，而是**轉喻的固著**支撐起性倒錯的基礎。轉喻的邏輯運作全然符合目光視線的移動軌跡，例如一旦看到船帆，就會預期之後將有甲板、船艙與船員呈現眼簾之前——既成、任誰都可預想的思覺邏輯。倒錯者的特徵，正是遵循著既存的轉喻邏輯，向他者展示自身欲望特異之處。如影像般直白、既成的轉喻，在文化中體現為各種「若 A 則 B」的「常識」，一些看似無可質疑的常民描述。例如談到精神分析就必然連結到母親作為原因，只要發現人格障礙定要歸咎到幼年經驗等通俗的精神分析教條；抑或談及核能發電時立刻冒出「那就算沒電也沒關係？」、「夏天你就不要開冷氣」的言論。如此不經思考、過度化約的因果認定大量存在於懲罰語言中，幾乎排除了隱喻介入與他種想像的可能性。各個獨立的網路論壇（例如 PTT 實業坊、Yahoo 新聞留言區），難道不是一個個餵養新主體的「拒認共同體」？耽溺其中的個體以彼此的言論相互補充，在全能自戀感受中相濡以沫。

沈浸於懲罰呼召的當代主體，在某種意義上似乎體現了「慾望解放」——較先前抑制主體更自由地展示欲望並享受言說的絕爽 (*jouissance*)，無限制的選擇如何形塑自我，由屈從迎向解放；大他者的衰弱＝抑制的消滅，讓各種倒錯形式、性實踐與症狀自維多利亞的道德束衣之下脫出，嶄新的秩序似乎將不存在一絲束縛或限制。然而果真如此？

ECF 的分析師 Marie-Hélène Brousse 引用拉岡在 1974 年的〈父之名〉的講座的發言¹⁵²：

我想要指出一些影響，因為這是我們所處的歷史瞬間之中的一個面向。...

『父之名』被另一個機能所取代，這無非是『指名』(*nommer à*) 的機能。

被指名意味著在一個秩序當中被強調，指涉到有效地取代父之名的功能。

¹⁵² Marie-Hélène Brousse, *La psychose ordinaire à la lumière de la théorie lacanienne du discours*, Quarto, 2009. 同時參照日本語譯文，收錄於佐々木雄大等著，nyx ニュクス，崛之内出版，2015，188-201 頁。



一般來說，母親一個人就足以訂定計畫，執行並指出道路。...奇妙之處在於，社會（*le social*）立於此一節點的優勢位置，字面意義上成為許多人類存在的結構基礎，因為社會掌握著『指名』的力量。最終，一個秩序將復返而來，一鐵的秩序。此一道路指向了『父之名』自現實界的回返，正因為父之名早已被除權棄絕（*verworfen*）、排除的緣故。...此一「指名」，難道不是災難性退化的徵兆嗎¹⁵³？

如前所述，父之名的功能在於將主體驅離母親謎一般欲望所指的位置，專斷地以自身意符作為母親欲望的對象，同時定義了主體位置；父之名的命名處於隱喻層次，具備一定專屬性而排斥其他名稱。相對地，「指名」不同於在家庭／語言結構下定位的命名，僅是指定某種功用或社會角色，如 *persona*，一社會人格面具。如此的人格面具可以不斷更換、改變，猶如在轉喻過程中無盡更迭的欲望——如拉岡所述，此一轉喻欲望只需要母親存在即可。主體依循著母親欲望的指示安放自身欲望，或將自身作為母親欲望客體。「父之名」遭「指名」的取代，無非意味著一欠缺定位點、漂流徬徨於世的新主體，不斷更替自身社會身份試圖「找尋自我」，卻不知終究徒勞。

拉岡除了指出父之名遭指名替代之外，更饒富興味地提出了一全社會觀察，亦即在社會層次被「除權棄絕」的象徵父之名，將會由現實界以「鐵的秩序」的形式復返。Marie-Hélène Brousse 將鐵的秩序解讀為「統計學的超我」秩序——秩序不再由象徵符號措定，而是由眾多數據構成的統計平均值量測所決定。透過對精神病症狀的觀察，分析師得以明白：自象徵界排除之物，當經由現實界重新回歸時，將帶著較先前更加嚴酷、兇殘的性格。過往的大他者秩序處於父之名的意符功能之下，主體透過臣服於大寫意符，得自由地建立意符與意旨的連結，以隱喻呈現自身。然而面對統計數據，一算定、無可辯駁的正常人標準，主體無法透過言語欺瞞為自身掙得更多生存／遊戲空間，被迫服從於更加絕對、緻密的規制；不再經過父之名法則取得象徵認同，而焦慮於必須「和他人相同」、基於類似影像所形塑的想像認

¹⁵³ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Les Non-dupes errent*, séance du 19 mars 1974, inédit. 翻譯參照立木，前揭註 144，234 頁。



同。

新主體因此依賴數據與影像來界定自身與他者，不再輕易受代表傳統律法的語言所限制。符應於主體形式的變遷，社會控制模式亦逐漸放棄命令語言，轉向純粹的影像蒐集與行為監控：主體究竟有無將規範內化至靈魂已不再重要，重點在於主體客觀行動所帶來的風險高低，系統就此評判形式介入與處置的必要性，對此，由規訓社會至控制社會的社會監控演變可說是極好的例子。當德勒茲用極短的篇幅繪出控制社會的樣貌，Kevin D. Haggerty 和 Richard V. Ericson 則運用德勒茲哲學中的概念和術語來剖析控制社會中的監視運作¹⁵⁴。兩人運用了德勒茲哲學中「裝置」(assemblage) 的概念——裝置由各種異質的事物組成，其統一性唯有彰顯在此多樣事物共同運作的事實上。德勒茲化用尼采的觀點，將各種生命原初的形式理解為一種流動 (flows)，一純粹的多樣性展佈；裝置由積極的內在慾望¹⁵⁵所驅動，目的在不斷地攫取這些流動，將其暫時地固定在時間空間中，使之破碎化，讓流動遲滯，進而重新將生命流動裝配與佈置。

Haggerty 指出，裝置並不能單純和國家概念劃上等號，而是具體而微地顯現在各個社會層面。若以德勒茲的語言來說明，當代監視裝置是一「塊莖」(Rhizome) 系統。德勒茲和瓜達里在《千重台》中闡述了樹和塊莖的區別：樹作為一個比喻代表了不斷生長、分化的體系，如各個學科（哲學、物理學）與技術的發展，從單一的根發展成枝幹和葉、由單一到多元的，具有統一性和同質性；塊莖狀的思維則非如此，並非從起點到終點的線性過程，而是介於中間、非單一目的之多樣性，並活躍地與其他點產生連結。當代監視系統是去中心化的流動系統，並非僅展現在某些典型的監視工具（例如廣設的路口監視器）上，而是以各種形式，最終覆蓋所有階層與人種的監視裝置，對應到上階層的多為金融信用系統所做的紀錄，中產階級以

¹⁵⁴ K. D. Haggerty and R. V. Ericson, *The surveillant assemblage*, *British Journal of Sociology*, 2000, p. 605-622

¹⁵⁵ 本處選擇用「慾望」而非「欲望」翻譯 *désir*，著眼於德勒茲與拉岡於欲望觀點上的差異。德勒茲的慾望植基於主體的內在性 (immanence)，一身體的神秘基礎；然而對拉岡而言，欲望絕非主體內在的神秘渴求，而永遠是外於主體的大他者欲望——最初孩童欲望母親所欲望，經過象徵閹割後主體欲望著大他者所欲之物。



下則是健康、道路交通與全然普及的網路系統。

若傅柯的全景敞視機構呈現大他者對個體凝視的近代主體形構機制；德勒茲所述的塊莖式全社會控制則刻畫出父之名／大他者的削弱或排除，所帶來更嚴苛緊密、冰冷無情的「鐵的秩序」。Lebrun 所說的新主體遠離了抑制禁令，卻一腳踏入了想像認同的陷阱，同時受困於更嚴密的監控秩序。之於主體，此一數值、影像化的秩序形式體現為一殘酷暴虐的超我，要求主體「去享樂！」(Jouis!)。弔詭的是，根植於律法違犯的享樂，正是由大他者所設下的社會禁制所保證。伴隨大他者衰弱而來的是享樂的不可能：新主體對性的漠然與厭倦，將性視作對全能自戀的侵擾，僅剩性虐待式的直接痛苦得以帶來強烈快感。

拉岡所說的「災難性退化」，難道不是指涉那耽溺自身形象的自戀主體？90 年代盛極一時的英國搖滾樂團 Oasis，在 1994 年發行專輯中的單曲〈supersonic〉，第一句歌詞即 “I need to be my self, I can’t be no one else.” ——「成為自己」、「做你自己」彷彿成為新世代的首要呼告。然而弔詭之處在於，新主體越努力試圖脫離強加的象徵秩序以忠於自我、無限彈性地自我塑造與定義，將越容易陷入身份認同的危機——新主體感到自身始終處於不確定，狂亂地轉換身份形貌卻找不到適合的 *persona*，因為面具的背後其實空無一物，僅剩一懼人的空白。拉岡正確地指出，個體化／殊異化的極致之所以如此輕易地轉為喪失身分認同的焦慮感受，正是因為唯有接受大他者、臣服於意符秩序下的根本異化，才能獲得最基本的身份認同而「做自己」¹⁵⁶。

拉岡將 1956 年講座命名為《客體關係》，正是針對當時英美精神分析奉為主臬的客體關係學派。精神分析的客體關係流派強調母—子二元關係重要性，例如 Melanie Klein 透過觀察幼兒與母親的互動，發現幼兒將母親的身體首先視為自身之物，傾向無度索求與佔有，然而母親無法永遠在場並滿足幼兒需要，因此幼兒將不斷經歷分離與欲求不滿，在過程中逐漸釐清自身（自體）與客體之間的區劃，認識到自體與客體皆具備好／壞的雙面性。分析治療的情境也因此被理解為母親—

¹⁵⁶ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999, p373.

小孩關係的重現，分析師力圖修補受挫的母子關係，最終導向分析者對分析師的自我產生認同的結果¹⁵⁷。可對拉岡而言，母子關係的二元向度毋寧是不存在的：想像的二元關係必然依賴著可以用來比較的第三項，小孩想像母親不在的緣由，那母親所欲望之物，即陽具（Phallus）。換句話說，**孩子自誕生後就必然處於一三元結構當中：母親—孩童—陽具**。小孩一開始是透過想像理解陽具，猜測母親欲望的客體為何？她／他會想像一個全能的父親，擁有母親要的自己卻沒有的東西，小孩因此會認識到自身固有的欠缺與匱乏：此時想像陽具轉變為由父親功能代表的象徵陽具，即可移置、交換的象徵陽具意符，透過意符，小孩才得進入語言世界。然而，陽具意符本身的不固定性質讓小孩仍處於不穩定的狀態，想著自己是否可以藉由獲得陽具來取代父親、滿足母親。此時，現實中的父親必須介入，告訴小孩只有父親才能擁有陽具並滿足母親，父親不會給予或交換自身陽具——此即閹割，父之名的真正確立，自此伊底帕斯開始走下坡，男孩得以認同父親，致力成為陽具擁有者；女孩得以認同母親，試著成為陽具，完成性別分化。

精神分析以家庭關係為核心，透過伊底帕斯理解主體／家庭結構以及個體間錯綜複雜的認同關係。但隨著主體跨出家庭接觸社會，大他者—父之名的結構亦在社會中定錨固著，維繫著主體與他者之間的互動關係。這意味著，主體和主體之間的互動亦不是二元的，而總是一大他者（語言）在場的三元關係——兩人的溝通其實是經由大他者的中介而成立。然而隨著大他者的衰微，新主體逐漸喪失大他者中介的保證，因此在人際關係上呈現兩個極端：一方面無法掌握與他者的距離而逃避接觸，另一方面則呈現對他人的極度依附。後者具體化為當代對於關係（relationship）的迷戀，「唯有透過與他人產生關係，我才是我自己」，但主體所依賴的並不是其他主體，而是得以提供過度 *jouissance* 的關係毒品¹⁵⁸，仰賴過剩的直接刺激。新主體似乎永遠無法適切地掌握自身與他者的關係，擺盪於極度威脅與過度依附的極端量尺之間。

克莉斯蒂娃在邊緣症（borderline）當中以不同文脈重述了拉岡的洞見，並指出

¹⁵⁷ 詳參格雷戈里·漢默頓（N. G Hamilton），人我之間：客體關係理論與實務，楊添圍、周仁宇譯，台北：心靈工坊，2013。

¹⁵⁸ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999, p.374.

卑賤體之於邊緣症患者的關鍵位置，得以更精確地測定卑賤體與懲罰的關係。「邊緣症，一方面建立在（對）母親的亂倫欲望上，另一方面則源於與母親的分離太過粗暴」（Kristeva 1980: 60，中 62），邊緣症患者一方面渴望成為母親欲望客體，卻由於父親功能的衰弱或欠缺，無法為欲望找到隱喻意符的定著點，只能透過轉喻不斷移轉——邊緣症因此不懂得如何慾望，只能跟隨、模擬他人欲望並作出反應。另一方面，同樣因為欠缺父之名的保護，邊緣症患者無法適切地掌握自身與母親的關係，最終必須依靠自己逃離迷人可怖、意圖吞噬的母親。如此的分離必然倉促粗暴、卻因為欠缺父之名而無法真正實現：主體因此「無法內攝（*introjecter*）這個母親，只能含納（*incorporer*）一個吞噬的母親，並享受所有令他顯現的跡象，但卻無法將她表徵化」，難以透過文字書寫定位自身含納的卑賤（Kristeva 1980: 66，中 69）。當文字意符與情感不存在穩固的對應，面對卑賤而無處抒發的情感，最終將導向劇烈的爆發。

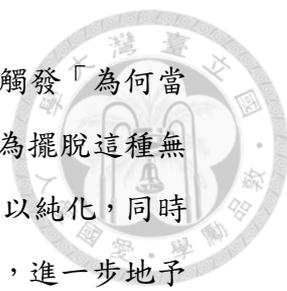
邊緣症患者因欠缺父之名的第三項，永遠苦於無法建立主體與客體之間的穩固關係，卻總是與卑賤體離得太近，必須努力抵禦以求取生存。殘虐犯罪作為一象徵邊界的明確逾越與破壞，以文化中具體卑賤的形式顯現，卻激起卑賤主體面對自身卑賤的恐懼，呈現為強烈情感爆發，最終匯集為處罰欲望。當代人絕非皆為邊緣症患者，然而在大他者衰微的影響下，人人皆更靠近了自身內部難以容忍的卑賤情境，亦共享了越趨暴烈賤斥反應。

第四節 小結

現在的問題是，我們是怎樣地去選擇應該被切割、被排除的特定對象

¹⁵⁹。...當然，嬰兒期的無奈與脆弱感仍舊會殘留下來。所以當人們看到一

¹⁵⁹ 「...在胎兒期，嬰兒毫不顧忌地從母體吸取營養，甚且不需顧慮母體的健康或生存。不過，在出生後，這種傲慢、自我中心的態度開始受到挑戰，嬰兒發覺縱或是哭鬧也不見得可以獲得生存所需，於是開始認知到他所不能忽視的、強權的、恣意的『他者』的存在，並理解到自己的脆弱。從這段期間開始，一直到成為幼兒為止，一般人都會開始初期的社會化，會開始學習如何與這個他者溝通，並嘗試平衡兩者間的不平等關係。隨著年齡的成長，他者的範



個因社會化不足（或甚至過度社會化）的「壞人」時，都會觸發「為何當年我無法以這種強者的方式，獲取生存所需」的無能感覺。為擺脫這種無能的感覺，人們會與這些壞人切割關係，將自己留在體內予以純化，同時將壞人視為流出體外的體液、糞便、嘔吐物一般噁心的事物，進一步地予以抹殺，殊不知當年在子宮的時期，保護自己的羊水，其大部分的成分，正是自己的尿液。如果說，看到邪惡的事物，會感到噁心與排拒是人善良的本性，則這個人性的根源，即在於無能與脆弱的本能性感覺，一種自我厭惡的感覺，而犧牲他人來掩飾自己無能的作用，不外就是「崇高的」理性¹⁶⁰。

李茂生老師在上述引文中，精準地道出了懲罰欲望底層的賤斥作用。體液、糞便與嘔吐物是原初卑賤的象徵替代物，最深層的卑賤則是主體最初與母親的分離與抵禦，內藏於主體深處，最終體現為無可擺脫的「無能與脆弱的本能性感覺」。人們傾向為此一切割、排除的手勢命名，透過論述賦予其懲罰崇高的意義，猶如現實原則之於快感原則的修正，嘗試「合理化」欲望的蠻橫索求，以證明自身的正常與理性。

精神分析所欲揭露的，正是理性內在無可避免的分裂——佛洛伊德在第二拓樸論所發現自我分裂出超我，後者透過壓迫自我獲取快感；受虐的自我亦在過程中與超我形成緊密的依附關係。理性建立在隱晦的自虐享樂之上，沈溺於尼采所說的 *Interesse* 當中。然而，精神分析儘管肯定欲望之於存有的基礎性，卻非鼓勵主體成為一味追求欲望滿足的浪蕩子（*Libertine*），亦非令主體成為嚴苛的道德主義者。精神分析帶領我們抵達欲望的結構性理解，而最後一個必須問的問題是，人們得以如何面對自身欲望，又，精神分析是否能提供一欲望的倫理？

園亦隨之擴張，當然自他相處的技巧也會日益純熟，最終接受了社會的規範，進而產生規範意識。」

¹⁶⁰ 李茂生，推動少年司法的心理深層動機—愛、憐憫與贖罪間的交錯，少年事件處理法論文集：一部以贖罪心理與道德決斷形塑出來的法律，台北：新學林，2018，13~14頁。

第五章 處罰欲望的倫理向度



第一節 潛能力的節制

若刑事法學忽視欲望，自然無法為「如何面對懲罰他人的欲望」提供適當的解答。但此一學科中仍有少許異數——李茂生老師於 2009 年的少年事件處理法的文章中，論及了社會群眾與處遇專業者在面對遭切割、排除機制放逐到社會邊緣的犯罪／虞犯少年時，主體當中所運作的懲罰心理機制¹⁶¹，隨後提出**毋須語言與溝通的終局道德決斷**作為暫時解答。質言之，少年法庭的法官在面對看似窮凶惡極、無可救藥的犯罪少年時，是要放棄處遇選擇，直接予以刑罰；還是放下強烈的憎惡與噁心，嘗試給出一穩定、公正的處遇？更加困難的情境出現在成人司法，當法官面對殘虐犯罪者時，應如何自處的問題。仔細審視此一疑問，難道不類同於社會大眾立於自身處罰欲望與犯罪人之前的處境？

對李茂生老師而言，最終純粹無語的道德決斷並非植基於「愛」或「憐憫」，而是深沈的贖罪。他主張，愛來自一定契機與一段時間的密切接觸，然而難以期待司法從業人員對少年具備上述條件；憐憫起因於客觀事態的調查與虛擬的同理心，但在深切的傷害面前是無力、易被忽略的：「於此並不是強調愛與憫恕並不重要，而是主張愛是過於濃稠，且可遇不可求，至於憐憫的感情則過於淡薄且具有以上對下的針對性¹⁶²」，因此需尋求更強烈的動機，即贖罪。透過對社會結構的理解，發現自身的成功是建立在剝奪無數他人的資源之上；造就自身的社會結構必然造成另一個個人的不幸，基於此社會學觀察所昇起的補償心態正是最粗淺意義上的贖罪。

然而，此一社會反思層次的贖罪仍然是語言的產物。李茂生老師認為，語言作

¹⁶¹ 李茂生，推動少年司法的心理深層動機—愛、憐憫與贖罪間的交錯，少年事件處理法論文集：一部以贖罪心理與道德決斷形塑出來的法律，台北：新學林，2018，13~14 頁。

¹⁶² 同前註，11 頁。

為溝通的道具，最終必然會製造出無需語言亦無需溝通的**超越理性或自我**。

當我們發出一個訊息時，例如「『我』在演講」，這個訊息可以指涉出正在演講中的「我」的存在，但是無法指涉出說出「『我』在演講」這句話的「我」的存在。一直要到有人對於我說出「『我』在演講」的發話行動予以反應時，那個發話的「我」的存在才會被證實。為解除這種等待時間差時所產生的不安，語言發明了「理性的我」或「深層人格的我」。亦即，只要相信有這種的「我」的存在，那麼不用等待他人的反應，縱或是沒有發聲，也沒有與他人溝通，這個純然的、超越的「我」仍然是個永遠的、互時性的存在¹⁶³。

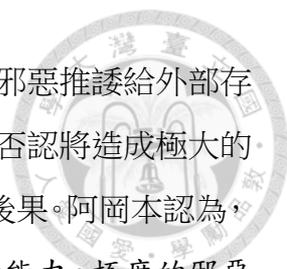
李茂生老師認為，此一純然超越的理性正是切割排除的基礎，因此基於語言／思考的社會反思性質的贖罪，亦無法擺脫切割人性中邪惡成分的邏輯——最終為了掩飾自身的貪婪與無能，選擇犧牲特定人，並透過理性語言將自身行為合理化。

因此，真正的贖罪必然要求暫時懸置語言，進入一無語的道德決斷瞬間，讓自身生命經驗直接遭逢、碰撞他者的生命經驗，最終不附理由地做出贖罪的道德決斷——不附理由正是排除語言的明證——因為處於象徵層次的語言產生了思考的次過程與有說謊能力的主體，卻也將贖罪侷限於可交換、計算的象徵層次當中。李茂生老師敏銳地察覺象徵語言的限制，透過屏棄語言的方式，試圖更接近人類慾望的真實。

在 2015 年刊出的評論文章中，李茂生老師再度回到如何面對慾望的根本問題¹⁶⁴，嘗試描繪出無語道德決斷的前提基礎。透過阿岡本（Giorgio Agamben）的論

¹⁶³ 同前註，12 頁。引文中的說法難道不完美地符合拉岡強調的分裂主體本質，亦即說的主體（*sujet d'énonciation*）與話的主體（*sujet d'énoncée*）的必然分裂。簡言之，主體的分裂源於孩童接觸到一絕對的大他者，通常是現實中的父母，透過對話告訴孩子：「『我』就是指那個說著話的自己」。孩童因此逐漸學會「說話」，而話語中預設了絕對他者的存在，讓孩子得以在每次的發話中，自絕對他者處反轉地得到自己的訊息。主體必然需要此一分裂，即認識到「說話的我」與「話中的我」兩個不同層次，才可以理解「我」的意義，儘管此一自我認識僅是一誤識，卻讓主體得以自由地運用語言，例如說謊或開展「理性」思考——儘管兩者在最終意義上相差無幾。

¹⁶⁴ 李茂生，應報、死刑與嚴罰的心理，中研院法學期刊第 17 期（2015 年 9 月），308-309 頁。



述，李茂生老師指出真正的邪惡潛藏於自身，但人們皆會將這個邪惡推諉給外部存在，如此才能夠彰顯自身的善良無邪。然而，此一對自身邪惡的否認將造成極大的危害：當個體陷溺於無限潛能的全能感當中時，將會迎來災難性後果。阿岡本認為，神真正的能力不在於毫無限制的潛能，而在於將全能予以懸置的能力。極度的邪惡就是當神忘記自己有這個「無化自己」的潛能力，反倒是充分地發揮其能力或潛能而成為全能時的姿態。人之惡一如神之惡，源於欠缺自省的不節制／放蕩，而終沈溺於懲罰的全能幻想當中。因此，使寬恕、悲憫與自省、贖罪等情緒成為可能的條件，即對自身**非全能、不完滿的自省性理解**。

綜合上述，面對處罰欲望，與其毫無猶疑地做出譴責性的道德判斷，李茂生老師期許主體首先承認自身存在的不完滿性，體認自身對欲望、罪與犯罪主體的無知。自承無知的主體因此得以開展對犯罪事件、犯罪者的理解過程：透過社會學與犯罪學的視角，嘗試理解形成犯罪與犯罪者的結構性因素，瞭解自身亦是此一龐大結構／社會的一環，是共同形塑殘虐犯罪的一份子，進而承接部分共同「責任」，走上理解犯罪／犯罪者的無盡路途。思考、理解問題的過程讓主體得以與直觀的處罰欲望拉開距離，理解到自身與犯罪者之間其實不存在無可跨越的差異，只是基於不同的社會條件而有了殊異的際遇。社會結構所導致的不平等與對個體長期傷害的罪愆，必須由社會所有構成員共同承擔，最終導向基於同理的贖罪心態，部分人或許得以因此放棄原先高昂的處罰欲求。

然而，如此深刻地與主體構成交纏的處罰欲望，難以輕易地屈服於思考過程，人們仍會說：「是的，我明白可能是如此因素造就了犯罪與惡，**但那又如何？**」語言所構築的理解與同理，在多數情況下無能對抗根植於主體存立基礎的排除欲望。最後，唯有放棄語言、懸置一切思考，在無語的閾 (*Seuil*) 當中將自身置於犯罪者目光之前，主體方可能越過一切外在道德評價，由生命本真經驗感受的碰撞所生的一絲悲憫，做出放棄懲罰欲望的倫理判斷。李茂生老師基於自身對於生命的實踐與體認，形塑出上述因應欲望的倫理準則：**明白自身有限，展開理解，最終拋棄語言帶來的知識，在無語中做出最終道德決斷**。

然而，透過對推論的觀察，仍能發現論述中預設了一「正常」的一般大眾主體

——具備良好的反思能力得以開展理解；理解犯罪的社會條件之後將情境套用到具體情況時，得開展出「同理」的向度；在最終懸置語言的判斷中得以做出抑制欲望的決斷。相對地，精神分析所能提供的，恰好是對「正常」狀態的無盡質疑。在大他者的衰微下，植基於次過程的思考逐漸流於轉喻的僵化邏輯（參前章），阻礙主體進行古典意義上的理解；即便理解他人在社會中受苦，同理亦非必然，主體或直接擁抱施虐的享樂，以他人痛苦滿足自身；無語的經驗碰撞中是否果真出現悲憫，而非回歸生命伊始、無一物的空無感受，最終導向侵略的死亡欲力？

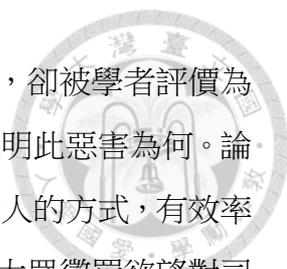
又，最終無語的生命碰撞似仍預設了某種指引行動的感受，期許導向自身處罰欲望的抑制／節制。相對於處罰欲望的放恣，抑制欲望似乎指向一種論者所暗示的「善」，隱微地呈現出一規範性期待。然而必須細問的是，論者未明說的善，究竟對什麼人來說是善？

...而節制正是寬容、憐憫等情緒的緒端。如果沒有這種的自省，社會的贖罪是永無撥雲見日的一天。所以不論關於刑罰是採取如何的哲理路徑，只要忽視了人們經常忘記自身本來即擁有的將能力或潛能予以懸置的潛能力，並在全能的幻影中滿足懲罰慾望的姿態的話，所有的哲理論述都僅是鏡花水月而已¹⁶⁵。

論者所發話的對象除了編織刑罰理論試圖正當化刑罰的學者外，尚包含不特定多數、面目模糊的「人們」；前者透過各式刑罰理論遮掩自身欲望，後者則以相對粗淺的語言迴避或直截了當地宣洩懲罰欲望。

結論上，一旦忽視自身節制的潛能，兩者的論述／言說最終僅是空泛的自我欺瞞，隱晦地指向某種道德惡，相對於誠實面對自身懲罰欲望的道德善；然而必須問的是，**對主體而言，在欲望面前自欺果真是惡？**說得極端些，讓愚騷大眾維持自身為善、他者為惡的幻象，享受著懲罰他人的快感，難道不是（諷刺地）絕對尊重殊異主體的欲望？刑法學術工作者透過社會科學與哲學立場提出分析，自然而然地將自身擡升至一定的道德高度，進而指引群眾如何對待自身懲罰欲望的行為本身

¹⁶⁵ 同前註，309 頁。



即饒富興味。大眾遵循自身欲望的行為必然對自身而言為「善」，卻被學者評價為「惡」——不論受惡害的對象是社會還是犯罪人，論者皆必須說明此惡害為何。論者或認為，懲罰欲望的宣洩替社會找尋替罪羊，透過樹立共同敵人的方式，有效率地凝聚了共同體，以共同體秩序的觀點而言為善；之於犯罪者，大眾懲罰欲望對司法判決系統造成壓力，進而造成犯罪者承受更大的不利益，應為惡。社會多數人的善相較於寥寥數人的惡，就強調利益衡量的效益主義的觀點似有接受的空間；相對地，自絕對尊重主體性的法權觀點看來則不可容忍。透過論理過程，學者將少數者的不快置於多數者的快感之上，以思想抑制欲望，最終形成以「你應該...」開頭的道德律令，翻轉了大眾對於善惡的原先判定：抑制欲望自此為善，放任為惡。

這無法不再次讓人聯想到尼采關於善惡倒轉的精彩論述——孱弱、滿溢怨憤的基督教徒將恣意掠奪的巨大原始力量扭曲為惡，進而將自身的卑微怯懦理解為善（參第二章），在道德評價中暗自享用快感。我們不應驚訝於發現此二重結構：殘虐犯罪者無視社會規範地掠取，遭恐懼怯懦的大眾評價為惡，大眾因此自認為善；自認掌握知識／真理的刑事法學者無法容忍野蠻大眾的嗜血欲望，同樣透過道德評價將「盲目」於自身欲望的大眾貶為惡，自身相對為善，並反射地讓一切同情理解朝向犯罪者，要求社會與犯罪者之間展開關係的修復...。刑事法學者將群眾欲望評價為惡，要求欲望的節制，同時遮掩了自身道德評價中享用的快感——或甚至無所知於自身欲望——主體如何能不在欲望面前自欺？質言之，自欺無非是善惡判斷的必然前提，以隱藏內含於判斷的自身快感。

善惡背後必然存在一切道德評價所無法趨避的快感面向，而後者正是精神分析所關注的。當一切道德律令僅作為掩飾欲望的布幔而無法脫離快感的向度，是否表示我們應該全然放棄道德評價，任隨個人欲望恣意流淌？或是相反地，該天真地無視道德的快感向度，更嚴厲地實踐道德要求？在知識層次的探求之後，無可避免地必須邁向實踐的層次，圍繞著道德規範與欲望的最根本問題：主體應該如何面對欲望？

拉岡於 1959-1960 年第七次開設講座，名為《精神分析的倫理》，透過爬梳亞里斯多德至薩德以來的倫理思想，試圖探求欲望結構並指出人面對欲望時得以選

擇的路徑。結論上，拉岡不會認為「人應該如何面對欲望」是最重要的問題——「應該」的設問預設了一必須遵守的絕對法則，然而精神分析意圖指出的，就是絕對法則何以絕對的根源。拉岡因此遭逢康德，進一步發現薩德其實是康德的真理，兩者都透過律法來探詢道德的邊界，但康德最終止於審美的第三批判，薩德則透過極端的性實踐試圖觸及律法背後掩藏之「物」(das Ding)。

因此，精神分析真正關注的並非善惡的快感面向，而是於善惡的彼岸驅動欲望之物。主體得以選擇佇足於快感／善惡的層次，執著於善惡的效益主義衡量——這正是刑法學主流論證所安於的思考模式，刑法釋義學總是擺盪在一者的利益與另一者的不利益之間，無可奈何地必須透過論理隱藏基於粗糙法感情的價值判斷，劃出懲罰的界線；人亦得選擇遠離安適的善惡判斷／衡量快與不快的快感原則，捨棄相對的倫理標準，猶如康德與薩德，嘗試跨越古典倫理的既定邊界，探詢自身欲望的核心。前者的選擇將為刑法學者帶來世俗意義上的成就與眾人的認可，不斷進行自我確證的書寫產出；後者則全然毀棄釋義學的可能性，無視於大眾面臨的駁雜問題，直向真實 (*réel*) 的道路前去。

精神分析不涉及應然命令，亦不保證幸福生活，唯有指出遵循自身欲望的可能後果，讓主體徘徊在欲望的路途上。當分析懲罰欲望到達盡頭時，主體無可迴避此一選擇問題。本文意圖指出欲望的核心結構與可能的倫理選擇，將真正的倫理行動／選擇保留給殊異的主體。

第二節 人應抑制或放恣欲望？

拉岡在欲望講座的伊始探討了亞里斯多德的《尼各羅馬科倫理學》，意圖對比於盛行於 19 世紀、由邊沁 (Bentham) 為首的效益主義倫理學。在他眼中，亞里斯多德的倫理學是一主人的倫理，立基於主人與奴隸之間嚴格的階序差異，倫理善正潛藏在此一秩序的差異結構中。宇宙作為最大的秩序體，內涵了無數的自然秩序：天體運行、植物生長、動物繁殖的各種既定過程，源於自然的人亦包含在內。人類既存的差異因此如同自然秩序，本質上具有正當性——當一生命物按照天賦設定



行動，亦即符合自身特定的特性（Character），就是善；相對地，無節制、違反此一秩序天性者就是惡。區別善惡的前提是特性的有無，特性亦是區分生命與無生命的基礎——因為無論你怎麼丟一個石頭，石頭本身都不會有一個固定的軌跡，只有生物才具備既定的「習性」。

亞里斯多德的倫理代表一種社會形式，相對於提供勞務的奴隸，主人是一空間的特權代表，得以自由地尋求至善（sovereign good）——作為一接觸或交會的嵌入點，讓一個特定秩序與更普遍的知識結合，使倫理成為政治，是宇宙秩序的模仿再造（Lacan 1997: 22）。至善因此是倫理的最終目標，專屬於主人階層的追求；倫理學同樣是、亦只能是階序的倫理。

然而如此的社會階序並非牢不可破。十八世紀末展開的法國大革命，幾近徹底地顛覆了過往的封建秩序，後者正是主人—奴隸秩序的變形延續。「自由、平等、博愛」的普世要求彰顯了倫理的激進轉變，倫理不再僅屬於主人階級，而必須屬於所有公民。換言之，善必須是所有公民的善。公民無法忍受奴隸的巨大犧牲對比於主人的安然享樂：當奴隸與主人平等地受到衡量評估時，快感和痛苦也必須成為可換算比較的功效——我們不應驚訝於大革命之後，首先興起的就是效益主義的思想。政治因此不再專屬於少數主人的至善探求，而成為追求所有人的善（用精神分析的方式說，快感）的過程，無怪拉岡引用 Saint-Just，認為快感已成為一政治問題，除去全體的滿足則不存在個體的滿足（Lacan 1997: 292）。

在現代社會中，大眾的「快樂」與「自我實現」取代了主人的至善，成為國家政策必須實現的最終目的。在美式口味的自我心理學中，如同大眾勵志書籍所言，自我實現是主體最終的目標；然而之於拉岡，自我實現僅位於想像認同的自戀維度，未涉及象徵，更難以觸及真實（réel）的層次。但這不意味著想像層次的不重要——正是透過想像，我們才能體認到他者與我是相同／相似的，進而產生同理基礎，開展社會關係，最終建立共同體。

我的自我中心主義滿足於某種座落於效益層面的利他主義。且（我的自我中心主義）甚至成為藉口，藉此我得以避免處理自身欲望的惡，一如我的鄰居亦如此欲望的（Lacan 1997: 187）。



我們必須回想起佛洛伊德在《文明與其不滿》當中對鄰人愛的論述：愛是如此稀缺，怎麼可以隨便分給毫無關係之人？身為維多利亞之子，佛洛伊德深深受限於時興效益主義的分配思想，無法外於自戀與侵略性而更進一步探問鄰人愛的不可能性。拉岡跳脫佛洛伊德的思想背景，明白自我中心主義所帶來的利益衡量與計算並非文明的最核心問題，而僅是一掩蓋「自身欲望的惡」的藉口：鄰人愛的不可能性在於，我在鄰人身上看見了與自身相同的欲望，令我無可忍受。

回歸處罰欲望的面向，大眾／市民的倫理作為現代政治經濟背景的產物，在效益的計算下，要求透過嚴峻的懲罰達成**所有人的**福祉，亦即，滿足大眾的快感需求。然而拉岡卻說，大眾基於想像認同共享的快感／處罰情感，最終竟為**惡**——共同體無法帶給大眾真正的欲望滿足，因為真正的滿足將導致災難性的後果，即薩德式的普遍虐惡。為了明白拉岡的論理，必須釐清他是如何定義欲望（*désir*）與絕爽（*jouissance*），理解兩者與律法之間不可分的緊密關係。

第一項 欲望的結構

「欲望是大他者的欲望」，指出了欲望基礎的異化本質。小孩首先猜測母親的欲望，嫉妒那奪走母親的想像父親；隨後象徵父之名的功能介入，將孩童原先依附於母親的欲望移轉到父之名的意符功能之下，小孩轉而猜測在父親意符之下所對應的意旨究竟是什麼。大他者的角色由母親轉向父親，最終體現為多數人共同構築的社會，小孩的疑問和猜測也從「對母親／父親而言，我是什麼？」轉向「對社會而言，我是什麼？」，因此展開了無止境的欲望追尋，試圖回應大他者的欲望。然而欲望的探問永遠不會終止：相對於作為隱喻的父之名禁制，源於對母親所求揣度的欲望植基於轉喻的意旨結構，不斷隨著意旨的轉換變更欲望客體，維持自身的永恆運作。因此**欲望的盡頭不若人們所設想，存在一全然完滿的終點，而是接續著另一個欲望**，永遠隨著轉喻效應在意符鍊上滑移，無法真正獲得滿足。

欲望不可能滿足的宿命似乎讓精神分析蒙上了一層悲劇面紗，人一生唯有困於無盡追尋而苦無盡頭，欠缺闖暗隧道後的幸福許諾。然而精神分析所欲揭示的欲望真實恰好相反：**悲劇倘若存在，絕非降臨在永遠追尋當前欲望與下一欲望中的主**



體身上，而是於主體真正得到最終的欲望物時上演。索福克勒斯的劇作《伊底帕斯王》當中，伊底帕斯（Oedipus）甫出生就被預言將弑父娶母，日後自身亦得知了此一預言，因此遠離家鄉，試圖逃離此一命運。但旅程中，伊底帕斯在無知的情況下殺死自己的親生父親，最終陰錯陽差娶了自己的親生母親，成為底比斯之王，擁有了世俗意義上最高的財富權位。然而擁有一切的伊底帕斯在求知慾的驅使下，為了底比斯城所爆發的瘟疫向先知請求神諭，卻在神諭的引領下，追溯出自己真實的身份和實現弑父娶母預言的真相，伊底帕斯最終刺瞎雙眼，自我流放於城外。《伊底帕斯王》是關於欲望的絕佳隱喻：堅持跟隨自身求知欲（*Wisstrieb*）、在欲望的道路上追根究底的伊底帕斯，最終確實抵達了欲望的終點，然而在此等待他的卻是弑父娶母的亂倫真實，命運的真正悲劇。無怪佛洛伊德將伊底帕斯視為人類種系發生過程中不斷重複的典型，悲劇中的真正悲劇，藉弑父娶母的隱喻以建立精神裝置的基礎架構。

因此，我們不無驚訝地接受了下述結論：本質上，**欲望無非一完美偽裝的防禦措施**。欲望以誘騙主體追逐無窮盡的欲望客體為偽裝，防止主體接近其真正的核心根源，那最終禁制之物（*das Ding*）。不同於康德透過哲學思辨來認識 *das Ding*，將其作為一純粹意符系統、普遍性的極致，處於人類經驗最無法觸及之處；拉岡引伸佛洛伊德於《科學心理學大綱》（*Entwurf*）對孩童認識外界過程的觀察¹⁶⁶，認為 *das Ding* 是最初即無法落入孩童認識系統成為記憶，而僅能透過與相似表象的類比來理解之物。換言之，是主體最核心卻最陌生（*Fremde*）之物（Lacan 1997: 52）。*das Ding* 自始不可認識、碰觸，宛如精神分析僅能透過夢與口誤探知的無意識。若夢是抵達無意識的康莊大道，律法無非是理解 *das Ding* 的必經路程。唯有透過理解律法與禁制基礎，我們才得以推知 *das Ding* 作為欲望根源的創傷性本質，進而理

¹⁶⁶ 佛洛伊德在 1895 年的〈*Entwurf*〉當中，描寫了嬰孩如何透過他人（*Nebenmensch*）——主體遭遇的第一個提供滿足的客體，亦是首個敵意個體與幫助力量，通常是母親——來習得認知。他人可辨別的刺激，如叫喊與情感，激起了嬰兒類同反應的記憶痕跡，使嬰兒透過記憶展開理解活動；然而相對地，某些刺激是無法上述反應的，僅能如物一般聚積留存（*als Ding beisammenbleibt*）。透過判斷的功能，嬰兒最終會將相似的刺激加諸那些無法辨識的刺激之上，完成認識的活動；但並不改變部分刺激本質上仍是未知的事實。Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, Sigi Jöttkandt trans., State University of New York Press, 2009, p85.

解建立於律法踰越之上的絕爽。



第二項 法律／律法的佛洛伊德根源

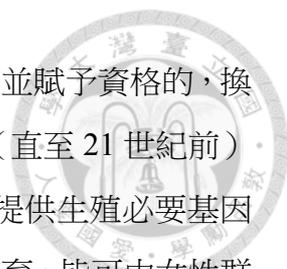
在中文的精神分析文獻當中，不論是翻譯或國內著作，甚少出現法律的字眼，取而代之的是「律法 (*la loi*)」，翻譯的選擇體現了不同脈絡下對社會中不同規範的相異理解。法律多指涉到實證法，在多數政治團體中必須經由客觀立法程序制定並公告施行，對不特定公民具備強制力，違反規定將會帶來相應制裁或處理；然而精神分析所處理的並非外顯、客觀的社會制度，而是各個主體的意識與無意識運作，因此與外部規則的強制力相對應、作用於主體心理的各種禁忌、限制與邊界的強制力，被賦予律法之名。

法律與律法的最大差異在於作用層面——法律僅要求外部服從，不管內心動機；律法宰制了內心可察覺與不可察覺的心理機轉，支配主體的思想與行動形式。例如關於屍體的禁忌，刑法第 246 條以下規定了禁止褻瀆墳墓及損壞屍體，但無法解釋人對屍體的各種強烈情感，某種夾雜著神聖與畏怖的複雜情緒與觸摸恐懼。然而律法亦不全然是壓制性，限制與禁忌亦劃定範圍、切出邊界，讓主體得以進入社會空間並找到位置安放自身。

佛洛伊德在夢的解析中寫到，無意識「完全不思考、計算或做出判斷，而僅受限於做轉譯的工作」。同樣地，分析師亦不試圖計算或做出判斷，而是僅透過「思考」一轉譯、模組化或重新活化話語主體的心靈地景。於轉譯症狀的過程中，分析師發現，作為禁忌、界線與邊界的律法，只有在能賦予主體意義的條件下才會存在 (Kristeva 2010: 171)。任何分析詮釋，一旦涉及律法的創設與變更，即擁有一象徵性價值並在結論上與「父親功能」發生聯繫。

律法和父親有著密不可分的關係——法律史的漫長演進過程告訴我們，決定誰是新生兒的父親一直是可被爭議的問題¹⁶⁷。不若母親有直接的分娩接觸，父親是

¹⁶⁷ 例如在大革命前法國民法典的準備草案中，對於婚生推定制度提出了詳盡的探討。參閱 *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil par Pierre-Antoine Fenet* .



透過婚姻、認領或準證等法律制度創設，是由一高權機構所認可並賦予資格的，換句話說，是由社會或文化所決定。有趣的是，相較於母親可提供（直至 21 世紀前）無可替代的孕育功能，父親的地位顯得尷尬——除了在幾秒內提供生殖必要基因組之外，他的存在毫無必要性，因為一切經濟生產活動與後代哺育，皆可由女性群體獨立完成，男性是可棄的。因此我們將不意外在古老家庭模式中發現男性角色功能的不斷變化——在孩子年幼時作為玩伴，小孩成長過程中為教育者（制定規則且發號施令）且長時間持續擔任經濟提供者；女性的功能卻是相對單一不變的養育照顧。在此結構下，女性毋需擔憂自己在家庭中的意義及位置，男性則必須不斷的證明、尋找自身地位，惶惑且急於依附於某一可定義自身者，即權威與社會律法。隨著文明的發展，權威與律法等父性功能透過規制與壓抑女性來壯大自身，形成了多數以父權為中心的社會。過度活躍的父親形象，反導致女性焦慮於自身的角色，不斷地質問自身「對父親而言，我到底是什麼？」——正於此時空，佛洛伊德與歇斯底里症相遇。

透過分析自身夢境，佛洛伊德逐漸釐清了自身與父親的愛恨與認同關係，就伊底帕斯神話推展出普遍律法：小男孩愛戀母親，因而對搶走、佔有母親的父親產生敵意，欲取代父親的地位。佛洛伊德並非如一般人所想像，僅是經由想像即推導出一連串大膽的理論假設，與此相反，亟欲向科學靠攏的佛洛伊德極強調分析實踐的重要性，透過診斷觀察確立假設，在對理論推導結果產生疑問時，亦立即回到案例中尋求答案。然而囿於自身的生理性別侷限，女性之於佛洛伊德似乎永遠充滿謎團：「有一個重要的問題尚未被解答，縱然我研究女性的靈魂達三十年之久，我仍無法回答，這問題便是：女性要什麼？」¹⁶⁸」透過自我分析，佛洛伊德真正深入的是社會的父性（權）結構，探究律法的原始起源和當代神經症之間的關聯，在結合人類學與精神分析的《圖騰與禁忌》一書中，提出了一個重要問題：在原始部族中掌握中樞權力的男性團體，是如何形成的？又，以父性權力為礎石的社會文化結構如何可能？

身為一個以精神分析為工具的醫師，佛洛伊德絕大多數的著作都是針對個體

¹⁶⁸ Ernst Jones, *La Vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, P.U.F., tome 2, p.445.



心理作出診斷，藉此探究普遍存在的無意識結構與心理防衛機制。因此，發表於1913年的《圖騰與禁忌》(Totem und Tabu)可說為他在整體社會文化層面的探索開啟道路。非民族學、人類學專長卻即喜愛原始文化的佛洛伊德，大量援引馮特(Wilhelm Wundt)、佛烈瑟(J. G. Frazer)與賴納克(Salmon Reinach)等民俗與考古專家的作品，探究古老部落中嚴厲禁忌及圖騰信仰與當代神經症的關聯。

最先引起佛洛伊德興趣的是部落中帶有極嚴厲處罰的禁忌形式，尤其是亂倫禁忌——嚴禁屬於同圖騰部落的男女發生性行為，一旦違犯即受死亡或驅逐的懲罰(GWIX: 8-9)。不管在原始還是現代社會，亂倫禁忌都是社會成立的必要條件之一，然而在某些原始社會中，由於文明尚未強大到讓人們遠離本能衝動，因此必須依靠嚴厲的懲罰來維護禁忌。然而隨著書中探索，我們發現更多的禁忌毋需外在懲罰要脅，一但違反即能在原始人心中造成極大的恐懼與不安。佛洛伊德透過馮特的考察，發現禁忌起源於野蠻人對魔鬼力量的恐懼，原先是中性的，之後逐漸由超自然、強大與不可碰觸的性質中，分化出神聖與不潔的兩種對立性質——原先神聖的事物，隨著時間的推進被取代後，並不會就此消失，而是轉化為較低等、受輕視的型態，與現存形式共存(GWIX: 34-35)，神話學的規律亦如同無意識的規則，即受抑制的事物並不會真正消失，僅是試圖透過另一種形式(如症狀)復返並共同存在於軀體之上。佛洛伊德因此在強迫症與原始人的禁忌觸摸恐懼中發現了驚人的相似，兩者都受制於沒有明顯動機的強制禁令，禁令皆無明確來源且毋需外在懲罰威脅支撐，因為有一股內在的良心(Gewissen)毫不停歇地監視並譴責禁令的違反，並在違反的同時帶來強烈的禁忌罪疚感(Tabuschuldbewusstsein)。

良心作為一種內心衝動和慾望被拒絕時，所產生的內在知覺，並同時對於必將降臨的懲罰產生強烈的焦慮¹⁶⁹。在原始社群中，一旦有人觸犯禁忌，全體社群就會期待相應懲罰的來臨。一旦禁忌本身並未如預期地施加懲罰，「那麼整個野蠻民族就會激起一股集體情緒反應，認為觸犯禁忌的人會因其罪行而威脅到所有的族民，

¹⁶⁹ 又稱良心焦慮 Gewissenangst，中譯本翻譯為「良心的害怕」。誠然 Angst 有焦慮、害怕和恐懼等多義，英譯本(SE13:116)亦將 Gewissenangst 譯為 conscience phobia (良心恐懼)，然而在英譯於後文遇到 Angst 的時候多譯為 anxiety，即焦慮；相對，中文版則一律將 Angst 譯為害怕，未掌握焦慮在佛洛伊德心靈裝置理論落下的核心地位。

於是迫不及待地想執行被遺漏掉的懲罰(GWIX: 89)」。其中的心理機制相當單純，即未違反禁忌者害怕／焦慮於禁忌違反的傳染性，恐懼自身亦遭到誘惑去模仿破壞禁忌。可以說，違反禁忌者釋放了自身的欲望，也同時激發了其他人潛在的破壞欲。為了有效地降低存在的集體欲望，懲罰與贖罪是必須的。不管是犯罪者還是施加報復的社會群體，兩者都具備相同的禁忌破壞的衝動，這也是人類處罰制度的其中一項基礎(GWIX: 89)¹⁷⁰。

在《圖騰與禁忌》一書的第四章，佛洛伊德注目於圖騰的神秘本質：牠既是神聖不可侵犯的，卻能在嚴密的儀式條件下被宰殺並分食。圖騰動物的生命是具備超越性的，只有在全族都參與儀式並在神之前共同承擔罪責的情況下，才能取走圖騰動物的性命。透過飲食，族人們象徵性地攝入了圖騰動物所具備的神聖性質，並確立了與神和與彼此之間的實質身份認同(GWIX: 167)。食用圖騰動物之後首先會伴隨著哀悼，然而慶典般滿足一切欲望的狂歡緊接而至：哀悼是為了卸除宰殺的責任，歡慶是因為吸收了神聖的生命。罪咎與歡慶矛盾情緒連結到孩子對父親愛恨交加的情緒，促使佛洛伊德將圖騰動物視為父親的替代物，並隨後提出了「**原始父親(Urvater)**」的假說¹⁷¹。

佛洛伊德首先強調他的構想是受達爾文與艾金生(Atkinson)的啟發，因此具有一定的科學基礎，並說明他提出的假設在長達數千年的時間進程中重複發生無數次的事件：

在原始時代，人們過著小型遊牧部落的生活，每個部落由一個強大有力的男子統治，他是部落一切權力和女性的擁有者，並粗暴地展示力量。他的兒子們命運艱困，因為一但違抗父親或僅引起父親嫉妒，就可能受閹割、

¹⁷⁰ 禁忌的基本性質，即同時具備神聖與不潔的兩義性，早在阿岡本之前，佛洛伊德就指出 *sacer* 的矛盾性質，並聯想到情感上的矛盾，將禁忌的起源回溯到特定的人際關係當中(GWIX: 84)，若我們願意更進一步探究，此特定人際關係指向的正是家庭結構，對佛洛伊德而言，就是由父—母—子所構成的伊底帕斯結構。

¹⁷¹ 當佛洛伊德於 1913 年時提出此一假說時，恐怕沒有人想到這欠缺科學根據的臆測會堅定地被維持，直到四分之一世紀之後仍在佛洛伊德生前出版的最後一篇作品《摩西與一神教》當中，佔據重要位置。比起圖騰與禁忌中帶保留的推測，1938 年版本的父親神話相對言簡意賅，更值得我們摘述。



驅逐甚至死亡的威脅。一次打獵行旅中，渴望父親權力的兄弟們決定聯合起來推翻暴戾的獨裁者。在血腥殺戮的酣暢後，兄弟們分食亡父屍體（象徵內攝其代表的一切威權¹⁷²）。在這之後經歷了一段相當長的動亂，兒子們相互爭鬥，試圖奪取父親的繼承權，每個人都想獨佔權力，再次成為獨裁父親，然而亡父之靈的籠罩不去也帶來莫名的恐懼與愧疚。他們亦逐漸認識到這些鬥爭的無益和彼此之間的情感聯繫，讓他們形成了一種社會契約，以動物代替亡父作為象徵，設犧牲祭儀以哀悼與紀念。這一契約是奠基於本能衝動的放棄，帶來了相互承認的義務與禁忌，每個人都放棄了想要成為父親和佔有母親、姐妹的想法，建立了亂倫、禁食圖騰動物與殺族人的三重根本禁忌，此即人類律法制度的雛形（GWXVI: 186~188）。

上述版本綜合了 1913 年《圖騰與禁忌》與 1936 年的《摩西與一神教》的說法，但明顯地，在《圖騰與禁忌》一書中，此一神話提出僅是為了解釋圖騰餐的起源並說明圖騰神聖又卑賤的矛盾兩義性；然而在四分之一世紀後，《摩西與一神教》普遍化了此一假說，成為社會發展史長久重複的母題，亦是猶太人亟欲否認的事件與罪咎感來源。弑父神話不僅沒有隨著時間經過而被不斷突破自身理論界限的精神分析之父所拋棄，反而如死去父親的鬼魂般，貫串了他隨後對社會的一系列思考¹⁷³，反覆重現猶如無法說出的創傷，宛如死亡欲力的代表。確實，若我們承認症狀可以各種形式出現，包括思考與書寫，那我們正面對著佛洛伊德自身的症狀—否則要如何解釋《圖騰與禁忌》通篇小心翼翼引用人類學及考古學資料的佛洛伊德，為何竟違反自詡的科學家精神，在文中插入一個牽強的假說？畢竟毫無客觀考古證據證明此一故事曾經發生過，更不用說重複發生。然而，症狀儘管不一定符合現實，但猶如精神分析的實踐所告訴我們的，它必然隱含某種真理的向度。因此，姑且讓我們暫時沈溺在佛洛伊德的症狀中，觀察他的書寫如何開展。

首先必須注意的是父親的全能—他掌握一切，包含資源、女性、話語與懲戒。

¹⁷² 參照彭仁郁，反叛中建構的主體：三一八運動的象徵秩序傳承，收錄於《照破：太陽花運動的振幅、縱深與視域》，新北市：左岸文化出版，2016，342 頁。

¹⁷³ 包含〈群體心理學與自我分析〉（1921）、〈一個幻覺的未來〉（1927）與〈文明與其不滿〉（1929）等。

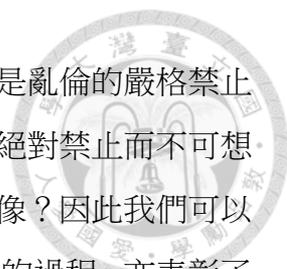


這無法不讓我們聯想到佛洛伊德在〈自戀導論〉提出的嬰兒皇帝 (His Majesty the Baby) 說法：新生兒是一個肆無忌憚的小霸王，毋需遵守那些束縛他父母的社會／現實法則如疾病、死亡、享樂的放棄與意志的束縛，他是一切創造的中心 (GWX: 157)。佛洛伊德在《性學三論》區分性欲力與自我保存欲力，相對於性欲力多是朝向客體，自我保存欲力則是貫注自身，形成一般所熟知的自戀，亦即嬰兒皇帝自滿的泉源一對全能自身的愛戀。然而此一全能，此一完美理想自我塑造與投注，嚴苛來說，僅不過是一種幻想¹⁷⁴。因為在自戀理想當中，除了自我和理想形象之外，容不下第三者，亦即欠缺一客觀秩序來見證並賦予此一過程意義。因而在成長過程中，這種全能的自戀狀態是必須被克服的，透過第三方，即社會／父親的象徵性介入，推進主體化的歷程。對應到原始父親神話，那掌握一切的父何嘗不若自戀全能的嬰兒陛下，必須死亡而成為主體的存在基石。人必須經歷想像意義上的死亡（自戀狀態的克服通過）才能得到共存的律法，進入真正意義的社會狀態。

又，社會或文明 (Kultur¹⁷⁵) 要求亦不僅是全能自戀的克服。佛洛伊德將文明定義為人類對抗自然的產物，若自然意味著毫不保留地實現所有的本能衝動，文明就無可避免地包含欲力抑制，其中極重要的是侵略欲力的抑制。佛洛伊德於《文明與其不滿》中自承，在接受人類內在潛藏的侵略、毀滅欲力時，他自身在早年亦是多有抗拒——佛洛伊德早年多在性施虐／受虐的脈絡下處理侵略性和破壞，將此一特質歸類為愛欲自身所具備的雙向性植基於性本能，直到晚年時才承認由死亡欲力向外投射導致的侵略欲力的存在。神話中，殺死父親的兒子們必然想要獨佔所有女人並毀滅足以造成威脅的同袍對手，實現侵略欲力的滿足，然而唯有一定程度上克制侵略欲望，社會才可能存立。兒子們最後依靠共同律法與禁忌的設立與內化，最終達至較穩固的社會形式。律法與禁忌在具備壓抑欲力作用的同時，亦幫助主體調節自我欲望——律法的設立賦予主體一穩固的社會地位，並指導主體如何

¹⁷⁴ 正如許多父母固執地堅持自己孩子是如何地完美無缺，但此一理想孩童形象其實無關孩子，僅不過是父母對自身童年完美形象愛戀的投射罷了。

¹⁷⁵ 在〈一個幻覺的未來〉中，佛洛伊德將 Kultur 定義為「人類由動物狀態發展而來，卻不同於獸類生命的所有層面」，他「不屑區分文化與文明」 (...ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen) 。



欲望。弔詭地，欲望的可能正是建立在最嚴厲的禁忌上，因為正是亂倫的嚴格禁止保障了所謂正常的性關係。設想，若不是母子或父女的亂倫如此絕對禁止而不可想像不可得、作為一個穩定的基軸存在，我們要如何形塑對性的想像？因此我們可以說，兄弟們殺死原始父親、脫離高壓統治並建立律法與自身欲望的過程，亦表彰了當代精神分析觀點中伊底帕斯主體化過程的核心任務：「放棄對愛欲客體擁有全能權柄的妄想，在超越嫉羨引發的攻擊衝動的同時，承認自身的需求與欲望¹⁷⁶」。

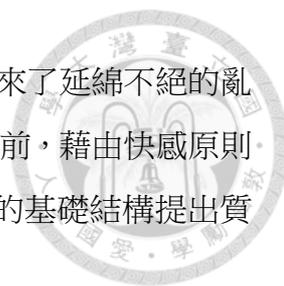
在此意義上，成為主體意味著承認某形式的律法／禁制，在此之下安放自身欲望、調整和他人之間的關係。相較之下，刑事法作為依照民主邏輯立法、依據司法實務解釋原則運作並施予懲罰的系統，對應到由集體到個人不同的法益侵害樣態，與精神分析所說的律法近乎毫不相干。但我們仍可在刑法第 271 條發現殺人禁忌、自第 272 條中看見對弑父的恐懼並於第 230 條明確禁止近親亂倫，顯現出律法不變作用的痕跡。

第三項 作為一切欲望終點的原物（das Ding）

佛洛伊德的原始父親神話指出了人類律法基礎的二重根本禁忌，即殺人與亂倫禁忌，弔詭地，社會卻首次建立在上述禁忌的違犯之上，兄弟們透過集體的罪疚感創建律法禁制，維持自身與父親的女人（亦即母親）之間的距離。律法的真正目的，就是在主體與大他者／母親之間創造出一特定距離，一道阻隔之牆，防止主體跨過此一界線，再度成為全能享樂／作惡的原始父親。原始父親神話訴說道，唯有臣服於基於罪惡感構築的共同律法，與母親維持一不可逾越的距離，主體欲望才能順利運行並獲取享樂。

若我們試圖褪去佛洛伊德理論中濃厚的神話色彩，將會發現佛洛伊德試圖問的問題是：人的欲望如何反而轉變為抑制欲望的道德力量？拉岡認為，精神分析發現了人的倫理和道德力量其實是來自人的欲望本身。亦即，欲望引起了對欲望的防

¹⁷⁶ 彭仁郁，前揭註 172，344 頁。



樂，這便是倫理與道德力量的來源¹⁷⁷。兒子們的弑父願望最終帶來了延綿不絕的亂倫律法，透過罪惡感不斷地命令服從。然而，早在原始父親神話前，藉由快感原則與現實原則的發現，佛洛伊德早已對古典倫理學中欲望／快感的基礎結構提出質疑。

拉岡察覺，佛洛伊德對於快感的定義翻轉了哲學與倫理學千年來的傳統。對亞里斯多德而言，快感（pleasure）就是年輕行動的繁盛，行動中飽含自身目的，等同於善（Good）；之於佛洛伊德，快感（Lust）則遵從惰性原則，要求降低精神裝置所遭受的刺激量——佛洛伊德一開始甚至相當抗拒快感構想，因為這與臨床事實沒有直接關聯，僅是透過思辨達成的推論結果。為了解釋精神的正常功能，佛洛伊德展開快感原則的討論，因精神裝置似乎處於獲得完全滿足與保持平衡的兩個對立之間：為什麼人不直接尋求完全滿足願望、獲致最強烈的快感，反而追求維持某種低刺激的恆常性？起初佛洛伊德假設了一個傾向錯誤與欺瞞的快感系統，其運作並非指向欲望滿足，而是欲望滿足的幻覺——製造幻覺是人趨向以最短路徑獲取滿足的途徑¹⁷⁸。現實原則的出現則是對此一錯誤系統的修正，主體接納現實中各種不利條件，透過願望的迂迴、繞道與接受限制的手段以尋求秩序，亦即主體與外部世界之間的和諧（Lacan 1997: 27）。

快感原則指出精神分析所欲找尋之物——並非一普遍、上位的法則，而是個人殊異的真相。因為主體中各自存在親密殊異的專橫願望（Wunsch），使每個人擁有各異的言說形式，在生命中不斷遭逢追尋欲望客體，卻弔詭地永遠無法滿足：欲望的完成總是預示下一個欲望，而不是抵達滿足的終點。欲望／願望依循快感原則挾注於表象（Vorstellungen），並受現實原則的修正與組織，因應現實條件迂迴地實現欲望，卻無從抵達欲望的起因，即陌生怪異卻內在自身之原物（das Ding）。在德語中，有兩個相類詞都可以指稱「物」：die Sache 與 das Ding。拉岡強調，相對於 die Sache 指稱到運輸物品、法律與債務，直接關聯到人之間的象徵秩序；das Ding 多

¹⁷⁷ 沈志中，薩德與精神分析，中外文學，第 43 卷第二期，2014 年 6 月，132-133 頁。

¹⁷⁸ 例如當幼童渴了時，最簡單實現滿足的手段不是要求喝水，而首先嘗試在意識中製造已經不渴的幻覺。



用於指涉宗教信仰相關之物，例如靈魂。我們可以說，”Die Sache ist das Wort des Dinges.“（die Sache 是 das Ding 的字詞）——Ding 因此不出現在言說當中，而是分解成一系列的意符效應，以 meine Sache 的形式出現；意味著 Ding 不存在於表徵（Vorstellung）層次，僅呈現為一欠缺。拉岡認為，表徵層次存在好與壞的區分與客體，但 das Ding 在此範疇之外，真正意義上存在於善惡之彼岸（Lacan 1997: 63）。此一怪異陌生之物，弔詭地為主體的欲望提供了基準，因為它是那主體預設在追尋的終點要被尋獲之物，那欲望最終的依歸，一內在的絕對他者。

佛洛伊德於於 1925 年的〈否定〉（Verneinung）一文當中，將 das Ding 定義為再次尋獲失去物（wider zu finden），連結到主體和客體之間的原初狀態。然而此一原初的滿足，如初生嬰兒的啼哭與飢餓首次被母親乳房的哺育所滿足的經驗，不但不復記憶，且因出現於語言之前而從未經語言陳述。作為一個未受敘述的失去客體本來就不存在於表象—欲望層次，卻又要被主體重新尋獲——說明了此一原初客體其實從未失去過，唯主體以為自己曾經失去。主體因此為自己設立了一想像的絕對善，並投入一生追尋，但主體最終找到的卻只是「某物失去了」——主體無法尋獲 das Ding，找尋到的僅是圍繞 das Ding 的快感聯繫（Lacan 1997: 52）。在永遠無法再度尋獲客體的快感原則當中，那某物總是能再度被尋獲，卻以隱藏、盲目與成謎的形式出現；唯有在期待與找尋的願望中，快感和現實原則方得以運作。

對佛洛伊德而言，das Ding 關聯到律法最原初的基礎，也是文化與自然的界線：亂倫禁忌。在母／子之間的心理關係（挫折、滿足與依賴）之外，母親亦佔據了 das Ding 的位置——亂倫是最基礎的欲望。Levi-Strauss 指出法的原初特徵：律法帶來能指意符，透過本質上為交換法則的婚姻法則，鑲嵌在人類本質當中（Lacan 1997: 67）。亂倫禁忌代表對母親無法被滿足的欲望，因為它是一切慾望的終點、欲求父親象徵秩序的廢除，處於無意識的最深層。快感／現實原則的功能在於讓人永遠去找尋那他必須再次尋得卻永不可到達之物，亦即亂倫禁忌的核心。

佛洛伊德透過快感原則告訴我們的是，絕對善不存在，因為絕對的善就是 das Ding，即母親，那亂倫的客體——唯一被禁止的善，除此之外別無其他（Lacan 1997: 70）。

若亂倫欲望是主體所欲但遭絕對禁制的善，現實原則即藉由迂迴與繞道，防止主體與 *das Ding* 的悲劇性相逢。因此現實原則是生命之必須（*Die Not des Lebens*）——單數的 *Not*，唯一必須——以面對生命恆常的危懼狀態，即原物帶來的永恆威脅。

透過繞道快感／現實原則與 *das Ding*，明白欲望並非如過往倫理學所示，線性朝向滿足或最高善的目標前進；而是永遠遭遇一來自律法壓制力量的阻抗，受禁制並遠離那亂倫的至善，只能迂迴圍繞著原物運行。欲望的防禦本質亦明顯地呈現在處罰欲望的面向：嚴罰殘虐犯罪者的願望難道不是為了遠離主體內攝的未知他者，那在表徵上體現為首次照顧者的母親？踰越殺人禁制律法的他者拉近了自身與 *das Ding* 的距離，彷彿亦讓主體與原物之間的距離急遽減縮，隨之帶來欲望本能的防禦反應，使主體透過強烈的拒斥反應重新豎立律法，嘗試重新掌握自身與原物的距離。

我們因此看見處罰欲望當中一個面向：對律法的無條件臣服與敬畏，亟欲透過懲罰違犯者以確立遭違犯的絕對律法，更重要地，確立主體自身的安全距離。如此的主體看似已在自身與律法之間獲得一安適的距離，得以盡情地在生活中享受快感，免去了主體內部無可避免的傾軋衝突。然而佛洛伊德提醒我們，臣服於超我律法的主體只會在超我無止盡的服從要求下受苦，無一刻可以真正確認自己符合了超我制定的倫理命令，唯有不斷驅使自己去迎合超我越趨嚴苛的要求。透過第三章的分析，我們明白上述現象植基於自我與超我之間緊密的依附關係，讓自我甘於受苦、超我樂於享受。佛洛伊德發現的「良心兩難困境」說明了即便全然臣服於律法，主體仍然無法與律法／大他者保持一適切的距離，永遠處在超我「過剩」的施虐要求下，構成了佛洛伊德所稱文明的永恆不滿（*Unbehagen*）。在超我享樂的無盡要求下，屈從的自我唯有忍受無度的索求，最終讓長期積累的無意識不滿以更趨熾烈的懲罰欲求的形式回返。

第四項 欲望的極限並非自由，而為痛苦

既然服從於律法最終將帶來超我的肆虐，遭受罪疚感無止境的折磨，那何妨嘗



試踰越律法禁制，試圖碰觸善之彼岸？在死刑存廢的議題上，若受害者家屬親手執行槍決、踰越殺人禁忌，禁制的彼岸將會是何種光景？李茂生老師在〈死刑廢止運動的社會意義〉一文中，提及了日本 1980 年代一名小學教師的生命教學課程。鳥山敏子認為人原本存在傾聽自己身體的聲音，並透過自己手腳行動的本能，如親自獵捕動物並烹煮，然而現代文明卻讓人類失卻了如此能力——小孩在看到小動物時會喊「好可愛」，卻毫不猶豫地吃他人宰殺的動物，亦不珍惜。鳥山女士因此希望透過「生命教學」的行動讓人找回此一能力，因此她將學生帶到多摩川旁，放了幾隻雞讓小孩自行捕殺、烹煮。鳥山女士認為：「如果不是用自己的手親自奪取生命，並將之送入口中，則無法真正理解生命的尊貴。重要的是，要讓人們體驗到被殺的生命是如何地痛苦，或是如何乾脆地就為他人而犧牲了自己的生命。由此體驗，人們才會真正地留意到自己的生命、他人的生命以及其他生物的生命其尊貴之處¹⁷⁹。」

姑且不論所謂傾聽與行動本能的假設是否預設了一個古老的田園向度 (*dimension de la pastorale*)，亦即人與自然之間存在和諧無間關係的幻想¹⁸⁰；透過人手親自奪取生命的教學手段若推至極端，得以讓刑案受害者、受害者家屬甚或一般公民，親手扣下行刑槍決的板機，經由身體的深刻體驗以理解生命體必須要殺害其他生命體，以維持自己生命的事實。儘管李茂生老師於文末認為「植物的生命、（非人類的）動物的生命以及人的生命，總是有所差別，我們沒有那麼多的人命來進行實驗。而且，我們總不能將國民集中到各地看守所，讓他們實習執行死刑¹⁸¹」，以現實的考量否決了此一提議，但不禁令人好奇，若將此一「生命教學」推至極限，讓贊成死刑、處罰欲望高張的公民，像陪審員一樣用抽籤的方式，親手執行死刑。

¹⁷⁹ 森岡正博，生命感を問いなおす—エコロジーから脳死まで，筑摩書房，1994，106-111 頁。

¹⁸⁰ 拉岡指出人類文化出現危機時經常出現的返璞歸真理想，在過去表現為田園文學，今日則呈現為一意識形態：當世界陷入污染、經濟或能源危機時，各種綠色生活的口號就會出現，「彷彿只要人自己去下田種菜、捻花惹草、回歸大地、做些瑜伽等，就能跟世界相處得更和諧，……直到世界重新恢復景氣。」精神分析恰好就是要讓人察覺外於此一田園向度之物，例如一切善與幸福必然伴隨著惡的雙源性。沈志中，精神分析的「美學—倫理學」，中山人文學報，第 32 期，2012，97 頁。

¹⁸¹ 李茂生，死刑廢止運動的社會意義，律師雜誌 8 月號，第 251 期，24 頁。

當腦漿與血滴沾滿了他們的裙子或褲子時，不知蜂擁而至搶著抽籤的業餘死刑執行人的內心感受如何？心中的激情上湧至充滿血絲的雙眼，抑或手腳發軟¹⁸²？

藉由親手違犯殺人禁忌，跟隨處罰欲望走到底，公民是否果真能體驗到生命「尊貴之處」，進而放棄欲望？即便國家於法律層次提供合法殺人的管道，然而形式法律有別於內在律法，死刑執行者終須面對內在無可逃遁的罪惡感，也無怪歷來劊子手總難逃離精神疾病。近代國家的其中一項特徵就是將死的權力緊緊收束於主權者手中，藉此基礎開展生的治理；若主權者再時隔數百年後重新開放血仇報復的古老傳統，讓公民跨越殺人禁忌，全然抒發處罰欲望，是否能達至一個更自由和諧的社會？又，一個公開容許人殺人實踐的社會最終將抵達何處？

歷史上多有人嘗試越過倫理的邊界，但恐怕不似薩德（Marquis de Sade）這般基進，透過各種愉虐的性實踐，以折磨、殺害的文學幻想執拗地跨越善的邊界，享受著踰越的絕爽。拉岡提醒我們，薩德身為一實踐者的同時其實亦是一嚴謹的理論家，編織出一套以惡為核心的倫理學，恰好指出了康德所強調的普遍實踐理性的真實內核。結論上，康德與薩德皆踰越了阻擋欲望的圍牆，享受了禁制後的絕爽，然而康德將 *das Ding* 代以絕對的道德意志，薩德則直接面對絕爽實踐所帶來的至惡。

斯洛維尼亞思想家紀傑克曾說「在康德以前沒有哲學」，強調康德在認識論與倫理學上的基進轉變。認識論上，亞里斯多德會問「世界是什麼」，試圖獲得關於世界本體的知識；康德則將問題改為「我認識世界的前提條件為何」，透過追索人類認識所需的前提，歸納分析出認識必須經歷的過程，藉由掌握主體得以認識的範圍，最終劃定主體知識的邊界。在倫理學上，當亞里斯多德同樣天真地探問快感與善的本質，康德卻敏銳地察覺到善／快感的相對性。對康德而言，在善當中感受到的幸福（*wohl*）必然受特定客體現象所拘束，因此並非普遍。簡言之，讓每個人感受到幸福的外在事物（如食物、具性吸引力者）各自不同，無法成為普遍善的基礎。因此，為了達至適用所有人的善，必須排除一切涉及外在感性經驗的病理客體（*pathologisches Objekt*），去除所有帶來快／不快（*Lust/Unlust*）的因素，才能迎

¹⁸² 同前註。



來普遍存在的應然道德律令。

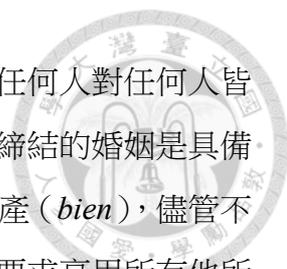
用康德的話來說，一旦人類意志決定的理由最終取決於意志的對象（*Gegenstand*），而非純粹意志本身，意志的法則將完全屈從於經驗條件之下，而僅具有偶然性，因而此一法則就是相對行為準則，也就是康德所稱的假言令式（*Hypothetischer Imperativ*）。相對地，絕對行為必須脫離經驗客體，純粹以意志為基礎，因而人作為唯一擁有意志的物種，所有人皆不依賴其他條件、單純因為身為意志擁有者而自為目的，共享適用於所有人的絕對法則，即定言令式（*Kategorischer Imperativ*）¹⁸³。定言令式處理的是所有以自身為目的主體之間的關係，即如何對待與我同樣為主體者的主體際問題，康德對絕對行為原則的敘述是：「只按照你能同樣願意它成為一個普遍性法則的那個準則而行動¹⁸⁴」，一種自己願意他人也按照此一準則而行動的準則，必然亦是一如同要求他人承認自己一般而承認他人的準則。普遍法則的實踐在於「你應該如此行動：將包括你自己和其他人在內的人們，隨時都同時當成目的來對待，而絕不要單純地當成工具來使用¹⁸⁵」。

康德區分快感（*Lust*）／幸福（*Wohl*）與基於絕對律令的道德行動準則，讓道德行為與一切經驗上的好處脫鉤——自精神分析的觀點，康德毅然決然地拋棄了佛洛伊德堅持的快感原則，自超驗的空白律法中探詢絕對的善。然而拉岡認為，在《實踐理性批判》出版六年後的 1795 年，薩德所出版的《寢室裡的哲學》才真正道出康德倫理學的極致。《寢室裡的哲學》中提及〈法國人再努力一點，如果你要成為共和國民〉的虛構小冊子，當中，作者力圖翻轉道德律令基礎——「讓我們將所有其他人當成享樂道具的權利作為普遍準則吧」（Lacan 1997: 79）。薩德透過「人生而自由、權利平等」的論據，主張人對於他人擁有普遍的享用權（*droit de*

¹⁸³ 周漾沂，從實質法概念重新定義法益：以法主體性論述為基礎，臺大法學論叢第 41 卷第 3 期，2012，998-999 頁。

¹⁸⁴ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe in zehn Bänden: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1968, BA 52: „**handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde**“。轉引自前註，1000 頁。

¹⁸⁵ Kant, aaO., BA 67: „**Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest**“。轉引同前註。



jouissance)：人既然生而自由，就無法屬於自己以外的任何人，任何人對任何人皆無所有權，意味著女人不能屬於任何男人，反之亦然，因為雙方締結的婚姻是具備文化經驗條件，非普遍的。然而，基於個人為所有人類的共同財產 (*bien*)，儘管不得擁有，但人因此得以對任何人主張普遍平等的享用權：人得以要求享用所有他所欲望的男／女人，不受性別、年齡等一切**病理**因素所限制，以達至普遍法則所保障的所有人的幸福¹⁸⁶。薩德說明了，儘管普遍享用權法則無差別地給予所有浪蕩子享受所有女人的無上權力，但也反向地將所有女人從文明社會強加給她們的配偶、婚姻等義務中解放——所有人皆受邀請去追求並實現自身享樂需求的極限。

倘若單細究康德的道德律令，而不參照他隨後在《道德底形上學》(*Metaphysik der Sitten*)中提出既定的法權論述，將發現定言令式中相互承認為意志主體的法則，適用上確實可能導致薩德所渴望的倫理世界——前提是全然地排除一切病理性的情感與文化因素、一切強凌弱帶來的噁心驚懼。因為一旦視他人如同自己一般而享用，除卻過程中一切自身和他人感受到的病理性情感、痛苦因素，純粹地使用對方身體如同使用自身，難道不符合普遍的無上命令？若果真將一切感官要素排除在絕對律令外，薩德的世界即為可能。然而在此同時，實踐絕對律令的人們也將失卻一切病理性的快感與幸福，迎來服從於絕對律令下的無名感受——究竟要如何理解此一去除感官因素的感受，一語意上全然地悖謬？

薩德殘虐實踐中的問題早已被康德所回答，事實上，康德承認有一種特定的感受在最純粹的意義上與道德法則相關，即**痛苦**。拉岡在研討班上朗讀了《實踐理性批判》第三部分的第二段落：「結論上，我們可以先驗地理解**道德法則**作為意志決定的法則，由於道德法則自身對立於我們天生傾向¹⁸⁷的事實，必定帶來一種可稱為**痛苦 (Schmerz)** 的感受。這亦是我們經由先驗概念，首次或可能是唯一受允許去決定的事物，即源自實踐理性的知識與快樂痛苦感受 (*zum Gefühl der Lust oder Unlust*) 之間的關聯性」(Lacan 1997: 80)。遵從薩德的享樂律令一如遵循絕對的定言令式，最終必然遭遇到痛苦，卻又讓施虐者與啟蒙道德學家沈浸其中，彷彿透過

¹⁸⁶ 沈志中，薩德與精神分析，中外文學，第 43 卷第二期，2014 年 6 月，136 頁。

¹⁸⁷ 自然層次趨樂避苦的本能。

施虐／道德自虐，將得到一無可名狀的享樂——痛並（無意識地）快樂著。

佛洛伊德在分析當中已察覺此一怪異的現象，在第三章所提及的「負面治療反應（negative therapeutische Reaktion）」顯示出患者即便前來尋求分析以解除症狀，卻仍無意識地抵抗分析治療，彷彿在症狀中受苦正是自身所願。佛洛伊德最終將受（症狀）懲罰的需要歸因於無意識的罪疚感，然而拉岡提醒我們，主體在受苦於症狀、滿足無意識罪疚感的同時，亦悄悄地享樂——享受著痛／快的絕爽（*jouissance*）。

法文的 *jouissance* 意味著占有、使用與受益，原先僅是德文 *Genuss* 的翻譯，指涉到自我（*Ich*）的滿足，相對於欲力與願望滿足所對應到的 *Befriedigung*；佛洛伊德認為，需求、願望與欲力得以被滿足，但自我僅能享受。儘管精神裝置的運作基於一個永難填補的創傷性欠缺，但經由自我的享受經驗，人得以想像此一欠缺已遭填補。拉岡透過象徵、想像與真實三環節，以想像的誤認與象徵抑制的作用製造幻象（*phantasme*），最終掩蓋了真實（*réel*）的欠缺，重新詮釋了佛洛伊德的構想。在第七講座之前，*jouissance* 皆指涉幻象的占有與使用，構成主體無意識的享樂。拉岡指出絕爽並非相對於欲望的另一軸，而是支撐欲望結構的其中一元素，透過讓主體享受使他痛苦的症狀，結論上增進並刺激了欲望。在此意義上，絕爽維持了力比多經濟系統的平衡，得收合於快感原則之下¹⁸⁸。然而在第七講座，隨著 *das Ding* 取代了原先處於欲望核心的空洞能指，欲望的滿足也自原本朝向空洞、初始的善，轉而指向原初的亂倫客體，即 *das Ding*。欲望的終點因此不再關聯到主體的善，而是倫理上的至惡；絕爽亦自原先支撐欲望系統的善，遽然轉為某種惡的形式，指向道德律法所暗自擔保的踰越享樂¹⁸⁹。

任何人皆可明白，直言之，若道德律法在此提供了什麼功能，那正是（律法）支撐了當中內藏的 *jouissance*...（Lacan 1997: 189）。

¹⁸⁸ Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, Sigi Jöttkandt trans., State University of New York Press, 2009, p121-124.

¹⁸⁹ 欲望與絕爽之間優先序位亦隨著第七講座的理論轉變產生反轉。絕爽由對欲望系統的支撐轉為欲望的前行者——欲望最終朝向了遭律法禁制的 *das Ding*，因此踰越律法、遭遇絕爽成了欲望最終必經的道路。在此意義上，欲望反倒服務於絕爽，換言之，一切對善的欲求最終皆受引誘導向踰越的至惡，善與欲望成為實現踰越絕爽的工具。



拉岡指出康德在定言令式中所漏未發現的，正是在無可避免的痛苦之外的絕爽向度。唯有透過薩德對定言令式的扭曲與踰越（*transgression*），讓潛藏在律法當中的絕爽全然爆發，方顯現出絕爽是惡（*jouissance est un mal*）的本質。律法代表著對主體趨近 *das Ding* 的絕對禁令，絕爽則是主體違犯律法所得到的痛／快感受。當禁忌越是絕對，主體違犯的誘惑越是巨大，違犯所獲得的絕爽亦相應增長。必須注意，絕爽如佛洛伊德所發現的受懲罰需求，位於無意識層次，即第二拓樸論下的超我享樂。超我的享樂源於對自我的無盡要求，自我因此切身感受到康德所說的痛苦，卻不自覺地對此痛苦產生緊密的依附關係。佛洛伊德試圖以死亡欲力的玄想理解上述自我對於受苦的依戀，拉岡則經由爬梳主體、律法與 *das Ding* 之間的關係，以絕爽的概念作出解釋。

釐清欲望與絕爽之間的差異有助於描繪拉岡理論中，欲望所具備的意向與結構。主體必然處於一分裂、自相矛盾的狀態，因為儘管主體欲望的最終目標是遭禁止的 *das Ding*、無可遏止地欲跨越律法禁制；卻也同時懼怕真正面對那存在基礎的欠缺，因而設置了善作為一誘餌，如驢子眼前吊掛的胡蘿蔔，試圖讓自身沈溺於善的無盡追尋。然而，即便在律法面前止步、自欺地一味追求善，主體仍違背、抑制了自身的欲望——即主體無意識追求違犯律法、享受絕爽的渴望。受抑制的絕爽欲望因此以更強橫的超我型態重新回返，以無意識罪咎感強加於主體，最終積累為怨憤。若主體放任自身跟隨踰越渴望，追隨康德放棄一切病理客體，最終跨越絕對律法，沈浸於薩德式的絕爽世界，果真能因此解脫於社會束縛、遠離緊縛文明社會的罪咎感？

薩德在〈法國人...〉的書中小冊子裡擁護了殺人和亂倫的正當性——殺人作為天賦權利，因為別人也有權利殺你；亂倫則會拓展家庭關係、有助於增長公民對國家的愛，且「我們對屬於自己的東西的爽樂（*jouissance*）似乎最為甜美」。因擁護殺人的天賦權利，薩德主張廢除死刑——殺人是共和國需要容忍的必要恐怖，並非應受罰的犯罪¹⁹⁰。薩德的英雄似乎可以打破一切社會禁忌與律法，實踐真正的浪蕩子理想，獲取極致的自由。然而如無神論者拚命強調神不存在，卻反倒弔詭地在話

¹⁹⁰ 沈志中，薩德與精神分析，中外文學，第 43 卷第二期，2014 年 6 月，137 頁。

語中肯認某種超越性的信念一般；當薩德主義者不斷主張一切律法皆不存在，則反面證實了律法無法被任何踰越所削弱，相反地，在反對的話語中再次遭確證。

拉岡跟隨 Pierre Klossowski 的論述，在薩德所著小說《茱麗葉特的故事》（*Histoire de Juliette*）找到了「庇護六世的系統¹⁹¹」——身為浪蕩主義者的教宗偕同茱麗葉出席另一場狂歡派對之前，長篇大論地闡述了一套基進地「自然哲學」。教宗認為，人應該停止將自身視為神聖的造物，因為人無非是自然一系列不受拘束創造的副產品，純粹出於意外。「人如同蒸汽，自陌生元素中獲致存在、不具備本質上的價值」，亦因此無須對創生人類的自然感到感激——當自然的法則改變，人可能隨之消失——自然與人之間不存在任何從屬關係。自然本身是一種由諸多惡的法則之間的相吸或相斥所組成的巨大系統，將不斷的翻新與演化¹⁹²。人類組織社會生活的各種善與美德，例如愛與繁衍，反倒是妨礙了自然不斷變動的法則——人應該如自然其他的創造物，如泡沫生滅，若蒸氣消散，才能有助於融入一徹底為惡的自然，因此犯罪、相互殘殺與毀滅是參與自然創造的唯一方式。

然而，庇護六世所主張的自然哲學，無非只是將原先至善的位置替換成自然的至惡，同樣假設一個象徵的超驗大他者注視著他的行止，保證可以填補主體的欠缺；作惡的主體並未遠離律法，僅是陷於惡的律法系統中。無怪庇護六世在盡興的闡述後以一聲嘆息作結，因無論如何毀滅、破壞或殺戮，似乎總是不足以滿足自然所要求的至惡——薩德的主體最終亦無法逃離律法所帶來的罪疚。究其然，薩德的主人翁遵循的仍是由幻想支撐的象徵律法，無法脫離能指的象徵界——因為唯有意符層次，生與死、快感與痛苦的意符交換作用方能作用。薩德的英雄無論如何殘虐折磨，最終殺害他人，仍無法將他人的意符自世界上抹除：人死後仍受法律的規制，會遭埋葬紀念，最至少亦會成為失蹤人口而被登載於記錄中。為了突破象徵律法的限制，庇護六世因此幻想了跨越象徵律法的方式，認為唯一讓人的存在徹底消失的絕對犯罪，應試圖避免遭埋葬屍體的再生產，亦即防止一切腐化、重新進入有機世界的過程，最終迎向將對象完全自象徵世界抹除的結果（Lacan 1997: 211）。

¹⁹¹ Pierre Klossowski, *Sade my Neighbor*, trans. A. Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1991, p.84-90.

¹⁹² 沈志中，前揭註 190，144 頁。



然而，如此的全然抹滅畢竟止於幻想，無法在現實世界實現——薩德全然放蕩的踰越實踐，最終仍無法帶來完全的自由，而僅是將社會的律法轉化為反社會的自然律法，儘管享受著絕爽，卻無可脫離超我享樂命令的悲劇。

追隨薩德的施虐幻想讓我們得以回答前述的假設問題：倘若讓公民放恣實現懲罰欲望，親手行刑（國家甚或可能容許刑前「不過度」的施虐發洩），會給行刑主體帶來更多的自由生活與幸福嗎？首先，康德透過定言令式的考察向我們保證，一旦踰越主體際的絕對律法，等待主體的絕非幸福（Wohl），唯有痛苦。薩德則更近一步，將康德的空白律法賦予最極端的內容，展現了象徵律法最極致的踰越向度，同時指出了康德忽略的、潛藏在痛苦後的**絕爽**，苦中之樂。薩德的實踐亦點出欲望解放的終極後果：主體僅逃離了社會律法，卻不意地進入了另一套律法系統中，不但無所謂自由，反倒承受享樂命令更多的罪咎。因此，著手行刑的公民遠離快感，在無可避的痛苦中溫存無意識的享樂，如同沉癮於毒品；主體在完遂心中的正義、雙手沾滿腦漿鮮血時，將會發覺造訪自身的並非滿足的快感，而是無可承接的罪疚感受。

2017年10月，行政院成立於網際網路的公共政策網路參與平台出現了「對酒駕累犯、性侵犯及對幼童傷害等增設刑法懲罰方式 增加鞭刑制度」的提案，並在極短的時間內完成了提案、檢核與附議（共31750人）的階段，儘管最終遭法務部以國際公約禁止酷刑的主流思想與以矯正替代應報的國際刑罰趨勢予以否決，卻可在留言中讀出民眾嗜血的渴望¹⁹³。眾多民眾樂於見到鞭子落在犯人身、皮開肉綻的景象，一如古代觀看公開處刑。一方面，立於旁觀者的位置、觀看他人受苦的民眾自命為善，藉由懲罰欲望以掩飾過度靠近文化中卑賤體所生的不適感，處罰欲望因此作為一對 *das Ding* 的積極防禦；然而另一方面，透過觀看行刑者踰越禁止殘虐的文化禁忌，大眾如同自身亦踰越禁忌一般¹⁹⁴，享受著痛快的絕爽。無論是欲望的防禦抑或絕爽的感受，兩者皆無法與律法禁忌維持一和諧的關係，最終總會迎來超我強加的過剩罪疚感。在罪疚感的不斷堆疊下，主體要不屈服於日漸強壓的抑

¹⁹³ 詳參 <https://goo.gl/k9L6Ts>，最後瀏覽日：2018/5/18。

¹⁹⁴ 拉岡曾說，他者與自身的痛，歸根結底是同一件事（Lacan 1997: 80）。

制之下，活得日趨壓抑憋屈，只能在下次的處罰議題中爆發愈趨強烈的防禦欲望，如尼采論述中積攢最深刻怨憤的無能牧師；要不自恃為強者，妄想以己身跨越禁忌、享受懲罰他人的愉虐感，但終將面對薩德早已遭遇的困境：在絕爽的極惡背後並不存在自由，而是另一套逼迫享樂的變態律法，終仍逼迫主體臣服於罪疚感。

精神分析發現，無論是在欲望的根源前退讓，轉向善的追求；抑或拋棄世俗善惡，跟隨欲望跨越律法、獲致絕爽，主體皆無可擺脫超我譴責的罪咎感——超我加諸自我的罪疚是如此強橫，逼迫佛洛伊德創造死亡欲力的概念以理解此一超越快感與善惡的奇特現象¹⁹⁵。結論上，即便讓公民手持行刑長槍，三人一組同時朝人犯背後射擊，最終降臨公民身上的，仍舊是痛／快交雜的絕爽與揮之不去的罪咎。當然，上述僅是理論臆測，基於各個主體的殊異性而在行刑過程中展開的反思契機，是理論永遠無法全然捕捉的偶然，亦是精神分析實踐最關注之處。

第三節 欲望的昇華

第一項 「理解」他者的自我欺瞞

精神分析帶著我們來到了處罰欲望的兩難困境：一旦主體選擇追隨社會中善，將殘虐犯罪者視為惡，則無論是出自慾望的賤斥防禦抑或薩德式的變態施虐，最終皆迎來自我懲罰的罪疚感——人因此無法脫離自我懲罰的淵藪，亦因此無能停止對他者的憎恨。然若如此，究竟要如何解釋社會中對犯罪者的少數「理解」與基於理解的寬恕？

前述提及，李茂生老師主張的第一層次贖罪，正是透過犯罪學、社會學與心理學知識，將犯罪人的家庭關係、生長中所遭遇的各式社會結構性困境與相對應的內在主觀認知感受——攤平展開，嘗試藉此理解犯罪人，消弭處罰欲望。可以追問的

¹⁹⁵ 相對簡略的理解是，拉岡的絕爽概念可以對應到死亡欲力的第三階段，即轉向自身的道德化欲力。兩者的主要差異在於，拉岡強調律法與踰越律法絕爽之間的相生關係，以及 *das Ding* 作為慾望根源重要性；佛洛伊德僅就超我、自我與它之間的相互關係、快感原則與非處快感範疇的對立以掌握死亡欲力的位置。



是，智性的「理解」如何減低並抑制欲望，讓主體得以暫時安適地繼續社會生活？從佛洛伊德到拉岡，精神分析早已注意到社會文化中欲望嬗變的現象——欲望／欲力似乎具有某種可塑性，可以部分地轉投注到另一客體之上，最終形成高度的文化成就。

佛洛伊德極早就對文藝復興時期的藝術家達文西 (Léonard de Vinci) 的生平產生高度興趣，在《李奧納多·達文西的童年回憶》中，觀察到達文西對事務難以滿足的求知欲，與其情愛生活的平淡冷漠形成強烈對比，彷彿他對知識的渴求以替代情感的需求¹⁹⁶。佛洛伊德因此根據達文西的童年生活做出推測，認為達文西的求知欲源於對性恆常的好奇——幼兒總會想知道小孩子從哪來，如小漢斯質問他的父母一般，多難以得到滿意的答案；然而在一個階段後，好奇心嘎然而止，小孩停止探問而變得「正常」。佛洛伊德認為，小孩探問的研究欲力 (Forschertrieb) 不會無故消失，當中必然存在某種性欲力的抑制作用。他進一步指出，若性欲力在幼年時遭受過度的抑制，性欲力與相伴的研究欲力將呈現**三種類型**。**第一類型**中，研究欲力與性欲力同樣受到強烈抑制，智力探究的好奇心因此終其一生難以發展，尤其在宗教的抑制之下，成為神經症好發的典型。**第二類型**中，研究欲力足夠強大到可以自性抑制下存活，並在成年後反過來重新探問性問題；然而這也讓人的思考過程與客體蒙上了性的色彩，帶著性的焦慮與滿足——研究過程變成了性活動，最終成了強迫神經症的症狀。**第三類型**是最少見的，亦是達文西所屬的類型。性抑制確實發生了，但性欲力藉由昇華轉變了自身的客體，並與研究欲力結合，躲過了受抑制的命運。因為昇華改變了性欲力的根本性質，因此研究欲力亦不受性所束縛，得自由地探究各種主題 (GWVIII: 146-148)，在文化的各層面積累發展。

透過觀察達文西，佛洛伊德發現性欲力得以擺脫作為性客體的他者，轉化為狂熱的研究欲力，讓主體忘卻性誘惑而投身知識的探索。達文西的研究／求知欲

¹⁹⁶ 達文西的「感情受支配，被投入研究欲力當中；他不愛亦不恨，而是自問：那應該愛或恨的對象從何而來，又意味著什麼？正因此，他必然看似不關心善惡、美醜的區辨。在研究工作中，愛與恨失去了各自的特徵且最終轉為研究興趣。... 在認識／發現的巔峰，當他可以俯瞰一切關聯的絕大部份時，他將難以抑制自身激情，欣喜若狂地讚嘆他研究部分所創造的璀璨，或以宗教語言來說，造物主的偉大」(GWVIII: 141)。



(Wißtrieb) 自繪畫的美學展開，終於科學的知識狂熱。如此的熱忱又被 Solmi 形容為「將自然科學轉化為一種宗教情感，是李奧納多手稿的特色之一……(GWVIII: 142)」。佛洛伊德藉由達文西驚人的天賦成就，呈現出文明中昇華的三種主要形式：**科學、宗教與美**。

拉岡在第七講座花了六堂課的時間談論昇華與欲望之間的關係。如佛洛伊德的發現，昇華與欲力的可塑性有關，且必然關聯到欲力的客體 (Objekt) —— 受社會評價為有價值、具備可用性的客體。在昇華的層次，客體緊密關聯到想像、文化層面。簡言之，**昇華即是將一客體放到 das Ding 的位置**，主體因此瘋狂地追求、沈迷於崇高的欲望客體，並同時遠離 das Ding 的威脅。拉岡舉出 17 世紀的宮廷愛為例：當時的騎士將仕女提升到無與倫比的高度——她既是神聖不可冒犯、卻又是可欲的 (Lacan 1997: 112)，只是親吻她的手的微小動作，就能為主體帶來彷彿自身消融於其中的無上滿足。

客體非僅是被集體視為有用；而是關聯到一在 das Ding 層次上**自欺**的放鬆空間，透過想像框架殖民 das Ding 的領域 (Lacan 1997: 99)

昇華因此是一社會文化公然散佈的**自欺**，透過想像設置崇高客體替代 das Ding，讓主體經由想像、誤認自己的欲望最終將獲得滿足，而非永遠圍繞 das Ding 的空洞不斷遭逢與失落。透過各色昇華的文化成果，社會得以持續說服主體忽視文明生命根本的不滿 (unbehegen)，繼續維持生存產出，最終加固此一文明的幻象。

科學的言說棄絕了 das Ding 的存在，認為絕對知識的理想是可窺見的，這意味著科學指向了 das Ding 卻對它毫不關心。……科學的言說正是受此 Verwerfung 所決定 (Lacan 1997: 131)。

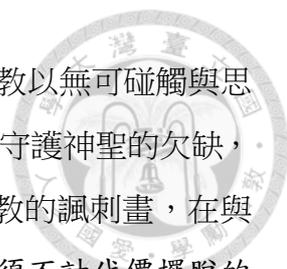
在當今社會中，科學無非最受推崇的昇華形式。因為完全地將未知、陌生的 das Ding 排除於科學認知之外，科學得以宣稱自身的全能——現實世界中沒有未知，僅有**尚未知曉**的事物，也因此自認擔負解釋一切現實的責任；然而排除了 das Ding 讓欲望的核心成為一空白，永遠期待更新穎、先端的知識填入，取代原先知識典範的位置。信奉科學者因此自恃為唯一真理的守門人，立於阻攔欲望的高牆上，以科學的目光標準檢視一切欲望。das Ding 的除權棄絕亦意味著主體性的全面放棄，因

主體正立基於 *das Ding* 所保證的欲望空洞核心——科學以強烈的求知欲屏棄欲望，卻同時也將主體化約為實用知識的奴隸，亦步亦趨地尊奉科學知識。

回到前述問題，我們藉以理解犯罪人的犯罪學、社會學甚或心理學，是否能脫離科學的典範？李茂生老師在〈遺傳基因與犯罪－自然科學的發現及其社會意義〉文中透過 MAO 犯罪基因的發現，闡述了犯罪學、法律學與自然科學緊密的相生關係，共同構成了社會規訓的複雜網絡¹⁹⁷。法律作為一赤裸權力行使的文明包裝，本質上並無實際內涵——只因必須有刑法才能在社群中界定犯罪，法律即作為一空洞形式而出現，以文化內涵填充自身；當科學成為文化中的主流論述時，不難想像法律將如何亟欲倚靠科學作為自身理解世界的工具。又，犯罪學與社會學將犯罪人生命歷程抽絲剝繭、一一理論化的過程，易不自覺地轉向科學典範的思考——彷彿只要有足夠多的時間得以對犯罪人做真正深入的研究，我們就能真正明白造成這一切傷害的動機，真理將平鋪展開在所有人眼前。

這不外乎是臺灣刑法學界中較開明論述的基調，亦是自許擁有「啟蒙精神」的公民所持的主要見解，並成為廢除死刑的有力論據之一（一旦殺了犯罪者，需時間的理解即不可能發生）。然而，精神分析能提醒我們，科學式的理解最終仍意味著一自欺，透過「人能真正理解另一主體」的科學想像欺瞞，替代了內部無可理解、知曉的欲望內核，最終達成處罰欲望的減低。我們認為在理解過程中，自身將不斷向他者靠近，步步逼近那陌生、殊異的他者真理，然而最終僅確證了自身尊奉的科學思考範式的不容置疑。我們不難發現「思想進步人士」與宗教狂熱信眾有著相同的熱忱，在這個意義上，多數死刑廢除主義者和反廢死的群眾在本質上是相同的一一兩者皆來自欲望昇華機制，前者是科學理性，後者則彷彿宗教，將某種素樸的正義觀抬升到 *das Ding* 的高度。

¹⁹⁷ 該文認為「尋求高度預期可能的犯罪學或法律學，一方面透過慾望這個元素促成生物學、遺傳學等的研究，然後又受到這些研究所得的刺激，再度地在系統中利用線性因果將慾望隱藏起來，創造出似是而非的高度可預期性，藉此產生綿密的規訓效果，亦即一種一元論、化約論的行為模式的誕生。這不外是自然科學研究所得的社會意義」。李茂生，〈遺傳基因與犯罪－自然科學的發現及其社會意義〉，法務部保護司編，刑事政策與犯罪研究論文集〈11〉，2008年，113-114頁。



相對於科學的昇華將「絕對知識」置於崇高客體的位置；宗教以無可碰觸與思考的「神聖」幻想遮蓋 *das Ding*，以各式既定（而易踰越）的儀式守護神聖的欠缺，並將對立者打為罪惡、邪惡的客體。佛洛伊德將強迫症視為宗教的諷刺畫，在與 Fliess 的信件中提及，強迫神經症的原初（創傷）場景源於一必須不計代價擺脫的「過度快感」經驗¹⁹⁸——對拉岡而言，即過度接近 *das Ding* 此一亂倫客體的體驗，造成了難以承受的罪咎感，進而迫使主體必須以儀式性的強迫行為試圖遠離此一過度靠近、難以忍受的原物。相較之下，宗教就是強迫神經症的「健康」版本，透過設立至高的神聖與相對的至惡，讓主體得以與 *das Ding* 維持一適當的距離，在底下開展欲望（Lacan 1997: 130）。本文第四章當中，克莉斯蒂娃對於神聖與卑賤的文化剖析、象徵界尋找賤斥／排除客體的儀式行為，無疑是宗教昇華的特徵。不無諷刺地說，對兇殘犯罪者的賤斥一如宗教，無非是一不下於科學的文化成就。因此科學與宗教（準確來說是西方一神教）的對立並非出自偶然，因為兩者採取全然相反的幻想結構以面對欲望——科學以絕對知識棄絕 *das Ding* 的位置，宗教則以神聖的帷幕遮掩原物；前者朝知識開放，卻因排除欲望核心而僅能依附於知識，後者則拒斥一切抵觸神聖／罪惡區分的思考理解。但在最終層次科學與宗教卻趨一致，皆指向社會文化所擔保的善（Good）的生活——而昇華機制告訴我們，一切善必然來自真理前的自欺。

最終，倘若主體選擇立於前述出發的反思立場走到底，試圖真正理解他者，首先必須放棄以昇華客體替代／遮蓋 *das Ding*，嘗試探究自身欲望與 *das Ding* 之間的結構關係，明白自身是如何欲望。畢竟 *das Ding* 追根究底，就是主體與外界「他人」接觸、所接收到的不可解刺激／言說的集合，換言之，*das Ding* 即主體最親密卻也最陌生的他者，使拉岡創造 *extimité*（外親性）藉以形容此一狀態。質言之，要理解外在他者，必須先面對內在他者。李茂生老師敏銳地察覺「理解」的客體昇華陷阱，因而放棄語言、進入無言的主觀生命經驗碰撞，無疑是看透了語言伴隨的想像欺瞞，選擇更進一步貼近 *das Ding* 的真實層次。

¹⁹⁸ Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, Sigi Jöttkandt trans., State University of New York Press, 2009, p184.



在無語地帶遭遇到的道德決斷，無法於決斷後以語言完整掌握，必然有一部分掙脫語言而遺落——這無非是 *das Ding* 不可解的核心本質。必須追問的是，此一立於相對安穩的角度，遠離欲望誘惑窺探 *das Ding* 如何可能？對精神分析而言，若非基於科學、宗教的昇華作用，則必然有關於最後一種、亦是最受法律規範學所輕蔑的「美」的昇華功能。藉由美與崇高的感受，主體得以暫時脫離善的誘餌向度，在欲望平息之處窺看 *das Ding* 的真實樣貌。

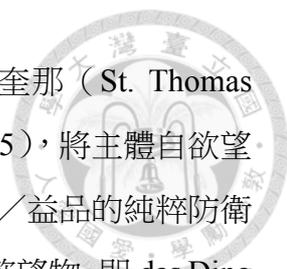
第二項 美的功能

透過將特定客體抬升至 *das Ding* 的高度，昇華為社會大眾提供一安全的帷幕，讓大眾藉此保持與原物的距離，追求自身欲望與善 (*Good/bien*)。拉岡在第七講座的其中一堂課當中特別談及了〈善／益品的功能 (*la fonction du bien*)〉，並非只是亞里斯多德的至善或本質上的善，而包含了物質與精神上的「價值」與力比多投注的客體——因此此處的善／益品非完全是效益主義式的注重滿足客觀需求，而更多關聯到快感與欲望——拉岡因此稱以「善的經濟」(Lacan 1997: 216)。

善／益品的領域是權力誕生之處。對益品的控制是至關重要的...。...亦即，對他者的益品施展控制即享有剝奪他者擁有的權力 (Lacan 1997: 229)。

如同尼采的提醒，經濟並非關涉到虛偽的平等契約，而總連結到控制與暴力；正因為善／益品本質上的可交換性，我的善因此也可以是他人所欲求的善，主體因此總是處在對他者的不信任與恐懼當中，卻也同時嫉妒而想像他人擁有的善，彷彿他人總是擁有我潛在欠缺之物——無論我擁有多少，我自然相信他人是唯一享有真正善的人，且讓我著惱的正是他看似隨手掌握了我徒勞無功渴求的特定善 (Lacan 1997: 237)。嫉妒作為欲望的最基礎表現，證實了對善／益品的欲望座落於意符交換的象徵界，帶來主體間的侵略性與佔有、控制。然而拉岡強調善／益品的真正功能，無非是透過對鄰人益品的渴望（或對善的追求）此一誘餌，讓主體停留在善與快感的領域，豎立一座高牆，防止主體踏入絕爽的享樂。

既然朝向善的欲望是交換價值的盲目追尋，跨越律法的邊界卻又迎來同樣痛苦盲目的絕爽享樂，精神分析究竟要立於何處甫能清醒地窺探真理？在三種昇華



功能中，拉岡顯然特別偏愛美學的昇華。跟尋聖湯瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas），拉岡認為美的顯現遏止、禁止了欲望（Lacan 1997: 245），將主體自欲望的無盡鬥爭當中暫時解放。美因此亦是一堵圍牆，然而不同於善／益品的純粹防衛與欺瞞功能，美擁有一相對矛盾的雙重機能：它作為主體在最終慾望物，即 *das Ding* 之前的最後阻礙，卻又同時讓我們更逼近 *das Ding*，得以美的崇高感受之瞬間瞥見無可觸及、毀滅性的原物。美的功能不同於善，並非一看似永不可及的誘餌，引誘我踏上誤認將得到滿足的追尋；相對地，美的感受反倒明示了欲望無可滿足的本質，讓我們在美之前發現欲望滿足的虛妄向度，讓欺瞞清晰可見（Lacan 1997: 239）。

然而，在法律學，尤其是刑法學中談論「美」無疑極為荒謬。殊難想像人們或專家在一犯罪事態或現象當中看見美，遑論在激起眾怒的殘虐殺人事件當中。相對於昇華將一**客體**提升到 *das Ding* 的高度，違犯殺人律法禁忌的殘虐犯罪（如鄭捷、王景玉案）中，犯罪主體則將**自身**置於 *das Ding* 的位置，如薩德故事裡的主角，是處於律法反面的倒錯者（*perversion*）。要求社會大眾以美的昇華，將反社會的倒錯者提升到 *das Ding* 的層次，無疑是強人所難：我們要如何觀看一殘虐犯罪，如同欣賞一藝術品？

然而，困難不意味著不可能。經由踰越的行動，殘虐犯罪全然處在律法的另一側；但正如聖保羅所說，正是罪的踰越定義了律法，犯罪者透過對律法的否定反而辯證地肯定了律法存在。因此在律法保證下，主體仍得以將犯罪視為一藝術品觀看。畢卡索在〈格爾尼卡〉（*Guernica*）的畫作中，將屠戮人類的戰爭轉化為藝術形式，證明了在殘虐之前維持一定的審美距離仍是可能的。無疑地，美的昇華在特定的條件下仍能做到讓主體與 *das Ding* 維持一定的距離，否則大島渚在〈感官世界〉（*愛のコリーダ*）當中的性與死的實踐，如何能讓人產生反胃噁心之外的感受？

上述現象僅是再次證明放棄處罰欲望所面臨的艱難：相較於投身宗教的狂熱賤斥抑或科學的無盡理解；進入審美無利益的純粹觀看狀態，通過外在他人的處境以直面自身欲望根柢，無論如何皆非常人所願／所能的選擇。當今社會積極鼓吹每個人追求自身價值，並將價值基礎建立於資本主義的消費享樂邏輯上，無非更進一步地強化善／益品的機能，讓主體沈浸在超我的享樂命令下（*jouir!*）的誘餌追求



與掠取當中；資本社會中運作最順暢的昇華機制，無疑是馬克思所觀察到商品拜物教——將商品擺放到 *das Ding* 的崇高位置加以膜拜。在此現象透過全球化而普遍的情境中，我們如何期待叢爾小島的住人們能超脫善／惡的二元邏輯，立於審美昇華的懸崖邊，面對自身內部最陌生可怖之物？

因此，無論是李茂生老師闡述的無言決斷或是本文主張的精神分析路徑，最終皆必須認清自身所主張面對欲望的途徑，畢竟只屬於少數敏於自身欲望的知識份子或具備反思能力者¹⁹⁹。實踐上，僅有少數人能體會到無語的主觀碰撞、窺見自身與 *das Ding* 的關聯。然而即便能走到此一境地，主體仍不會較其他人過得更「好」，更接近所謂幸福生活——因為在此早已遠離了善，反倒更接近人類無法逃避的最終宿命，即存有消滅的死亡。最終，李茂生老師強調的犯罪者與判斷者的純粹主觀經驗碰撞，就精神分析的觀點來看，無非就是主體照見 *das Ding* 的瞬間，即主體面對自身中最親近卻也最陌生的他者之時。儘管美的昇華可以讓我們立於 *das Ding* 之前的懸崖邊，卻未揭示主體該當面對的真實——精神分析的最終目的無非是在分析結束之時，讓主體體認到生命本真的處境，即佛洛伊德所說的無助狀態（*Hilflosigkeit*）。

第四節 小結：精神分析的倫理

沿著欲望的道路走到美的高牆之前，必然早已將善惡的判斷置於身後，因此在最後，無論如何遭逢 *das Ding*、做出如何的道德決斷，皆是極個人、殊異的經驗，無法強加於他人抑或成為指導他者的原則。因為不論選擇堅持處罰欲望以獲得防衛自身的快感，抑或自居於薩德式的變態淫虐幻象，甚則放棄處罰轉向自身真理的探尋，在個人分殊的欲望經驗之前，三者之間並無優劣之別。

若自主體的角度出發，自欺於欲望不必然是惡，因為無人有立場要求他人去探

¹⁹⁹ 精神分析早在佛洛伊德手中就取得了為布爾喬亞階級服務的罵名，源於實踐過程中對言說的重視與高昂的收費。佛洛伊德惡名昭彰地認為，病患所受的教育程度將影響病患如何表述無意識，因此教育程度過低者將難以免於無意識的貧乏，導致分析師覺得自身在浪費時間。



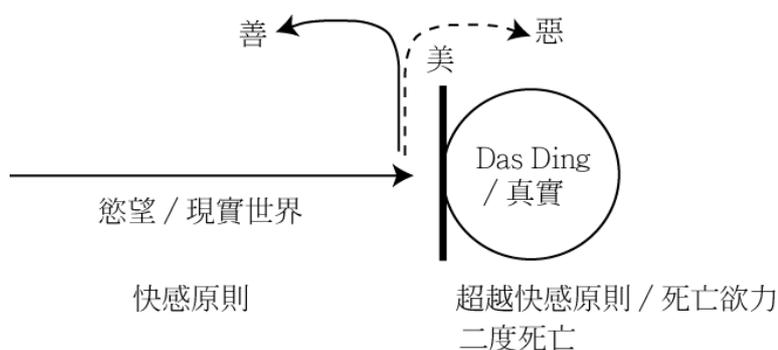
詢自身欲望的真實。相反地，昇華作用訴說道，大規模地集體自欺正是社會文化運作中無可或缺的基石，而人類將涵蓋科學、藝術與宗教豐碩自欺成果，不無諷刺地稱為文化成就。由昇華的角度看來，懲罰他人的慾望無疑是最古老的文化成就——透過替罪羊的遴選機制，確保集體秩序的行為，構成社會的善與之於犯罪個體的惡——犯罪者成為交換社會秩序安全感的流通益品，遭**主權者**縝密或粗糙的使用，最終鞏固了既存的社會秩序。啟蒙知識份子亟需一既存的主權者來承擔選取替罪羊的惡，彷彿圍繞的社會文化背景皆相對無辜，一切都是主權者為了自身統治利益的操控。然而精神分析所訴說的是，殘酷無情的至高主權者僅是一象徵符號下的想像形象，因倘若真正存在一惡的象徵代表，那必然不似我們想像一般遙不可及，而是與我們處在相同文化脈絡下的鄰人(Nebenmensch)，或更精確的說，和我同樣擁有das Ding 並暗藏絕爽之人：我可以透過折磨、殺害他來踰越禁忌、享受絕爽，他亦可以如此對待我——對拉岡來說，這才是「愛你的鄰人」之所以不可能的原因。主權者作為一可供譴責的象徵符號／想像形象，正是為了遮掩全社會與身邊臨近之人即為**惡**這令人難以忍受的事實，這亦是一切昇華作用最終目的。

因此，當面對要求處罰的嗜血大眾時，首先必須肯認當中每個人的主體欲望，克莉斯蒂娃點出了欲望與主體之間複雜的交纏關係，懲罰的需求亦當與每個主體的家庭、社會背景所形塑的生活世界無可分割。若我們果真重視欲望，即重視每個殊異主體，那即必須懸置關於好／壞欲望的價值判斷，嘗試理解欲望如何符應到主體最深層的自保需求(參第四章)。透過理論說明，我們明白欲望作為一防衛機制，為了防止主體過度靠近 das Ding，即在想像中呈現為吞噬的可怖母親之物；然而欲望同時也是一踰越律法的欲望，亟欲觸及那禁忌之物，儘管最終遭遇到的唯有痛苦。精神分析指出了欲望本質的困境：抑制處罰欲望將遭逢超我帶來愈趨強大的罪咎感；但若果真面臨懲罰的場景，自身成為劊子手抑或目睹行刑時，最終也亦將迎來薩德式的絕爽痛苦。抑制欲望或跟隨欲望踰越律法，終將受罪疚感折磨；反倒停留在安全的觀看距離中，在製造出文化賤斥的宗教昇華的保護下吶喊處罰，成為臺灣社會文化中主體欲望最輕易定錨的位置，亦是大多數人下意識的選擇。相對地，少數知識份子在對人文科學的信仰下，假設了犯罪人或犯罪的一切都將收納於絕對知識的網羅範疇，進而否定 das Ding 與無意識，渴望一想像的「真正理解」，儘



管最終理解的對象僅是由科學思維擔保的幻覺，無異於自欺。

在上述欲望選擇之外，李茂生老師與精神分析的論述給予少數人另一種可能性，讓主體得以與 *das Ding* 遭逢，卻又不陷溺其中，得清醒地面對自身欲望。在進入分析預設的終點前，下列圖示得以更清楚地呈現我們當前的位置。



(沈志中，論愛情：精神分析觀點，2011，第 120 頁)

欲望處於快感原則的界域，持續迂迴地指向前進 *das Ding*，然而善作為欲望的誘餌，將主體引領追求一個永遠無法達致的目標，遠離危險的原物。然而儘管在現實原則中繞道，但欲望在本質上仍是踰越的欲望，試圖超越快感原則以觸及 *das Ding*，然而若主體果真越界、讓自身立於原物的位置，將迎來薩德世界的無端痛苦，享受絕爽享樂的至惡。在善的誘餌效應與踰越的惡之外，精神分析指出了美的向度，讓主體得立於其上，直視生命的真實處境。

...欲望的功能必然與死亡有著基礎關係。我所問的問題是：難道分析的真正終結——藉此我說的是準備讓你們成為分析師的分析——不是在最終讓分析者面對人類處境的真實？它的信號在與焦慮相關的層次被製造出來，佛洛伊德將它命名為無助狀態（Hilflosigkeit）或痛苦，在此狀態中，人與自身的死緊密相關——今年我所教導的孤立正是在此意義上——且無法期待從任何人那裡得到援手（Lacan 1997: 303-304）。

拉岡對於焦慮的解釋不同於佛洛伊德，反倒接近哲學家海德格的理解。對佛洛伊德而言，焦慮是一種面對創傷的反應。作為存在起始的誕生本質上是一事件，嬰兒離開無條件提供養分和溫暖的完美母體，無助地暴露在寒冷的空氣、強烈的光照

以及諸多噪音當中，完全地被過量的刺激所淹沒。第一次遭逢如此大量的刺激，各種受體只能被動接收，機械性地反應——刺激無法轉譯、無法被理解，遑論成為經驗、留下記憶痕跡。創傷，就是無法被消化理解的巨大刺激匯集。主體對內在創傷的自發反應被佛洛伊德稱為自發性焦慮；相對地，對外在危險發出警示訊息的焦慮則是一對危險的準備訊號，對真實危險的焦慮（GWXIV: 157）。相對於此，拉岡認為焦慮來自於主體位置的不穩固與動搖，顯現於主體自覺失去目前位置²⁰⁰，因而無法再維持自身完整的想像形象、被迫直接面臨存在的根柢之時。拉岡與海德格同樣認為焦慮是最根本的情感，出現在此在（Dasein）遭遇到自身的有限性之時²⁰¹——當中包含了絕對孤獨的體驗，「人無法期待來自他人的援手」，因為在他將涉足的領域，唯一的他者就是自身最內核的 das Ding。

拉岡透過薩德的小說與希臘悲劇〈安蒂岡妮〉的探討，試圖以文學譬喻捕捉此一無可言說的無助狀態。薩德的主人翁庇護六世幻想了試圖避免遭埋葬屍體的再生產的絕對犯罪，意圖將對象完全自象徵世界抹除，彷彿讓已經死一次的人再死一次，迎來完全成為空無、無人記憶的二次死亡。安蒂岡妮不惜違逆舅父克里昂所代表的城邦律法，執意幫反叛的兄長收屍，只因「吾兄就是吾兄」此一絕對不可化約的理由，甚至不惜為此接受活著進入墓穴的命運，在絕對的孤寂中直面死亡，彷彿真正死亡之前已然先死一回，才得體驗生命在死亡中的停留、死亡在生命中駐足的存在本真²⁰²。安蒂岡妮自持的律法無需語言加以闡述或解釋，卻得以讓她無懼地迎向現實的死亡。存有的主體唯有在語言當中才能設想死亡，一旦超越了語言即越過了語言理解下的死亡，此一語言之外的真實向度就是拉岡所理解的死亡欲力²⁰³。因此，死亡欲力指向的並非現實語言意義下死亡，而是在語言層次之外，無語的真實空洞。

²⁰⁰ 如小孩發現母親除了自己以外，還有其他關注對象（即父親）之時，參看第四章提及的小漢斯案例。

²⁰¹ Martin Heidegger, *Being and time*, translated by Joan Stambaugh, revised and with a foreword by Dennis J. Schmidt, Albany: State University of New York Press, 2010, p.173.

²⁰² 關於安蒂岡妮的詳細敘述，除了拉岡在第七講座 1960/5/25~6/8 的課程之外，另參沈志中，精神分析的「美學—倫理學」，中山人文學報，第 32 期，2012，99-104 頁。

²⁰³ 沈志中，同前註，102 頁。

精神分析並非鼓勵主體如薩德的主人翁一般，將自身置於 *das Ding* 的位置，自滿於踰越律法的絕爽；而是期許主體經由分析，通過對分析師的傳移（*Übertragung*）與逆傳移，即分析者與分析師發展出來的特殊關係形式，藉而與分析師一同行至 *das Ding* 之前。然而最後，主體仍必須獨自跨越門檻 / 闕，進入自身真實，分析師必須讓主體獨自經驗置身於世的危墜、孤絕處境，深刻的無助狀態（Lacan 1997: 21）。當主體體認到存在危脆的本真之時，他亦將同時理解：分析師無非如自身一般，必須孤身面對存在無可避的無助境遇。此時就是分析真正終了之時，按照拉岡的觀點，分析者亦擁有了分析師的資格，得以伴隨他人走向存有的門檻邊界。

自分析的角度而言，唯一使人感到罪惡的是在欲望面前讓步 [*d'avoir cédé sur son désir*²⁰⁴]（Lacan 1997: 319）。

拉岡在最後提醒願意探索自身欲望的分析者，必須時刻注意自身在日常生活之中的欲望，對自身欲望、焦慮與症狀有所覺察。不讓步並非指向欲望的滿足或屏棄，而是緊密追隨欲望的軌跡，讓欲望可見。換句話說，精神分析治療帶來的改變，無非就是讓使人產生焦慮與症狀的「盲目、無知的慾望」變成是某種「有所知、有警覺的慾望」（*désir averti*）²⁰⁵，最終讓欲望與 *das Ding* 之間的聯繫清晰可見。明白自身欲望並不會讓主體更快樂或不受症狀所苦，精神分析不擔保任何關於善的維度，僅為如伊底帕斯王一般執著於真實、受無盡求知欲所苦之人，指出通往生命實相的蜿蜒曲徑。

懲罰他人的欲望無非藉由犯罪人的惡，讓主體得以省思自身欲望的組構與根源。抑制或放任處罰欲望的抉擇僅在善的層次（對誰有利？）才有意義，刑法學者卻多受困於法學的規範性要求，無法不回到此一問題，進而錯失深切自省的契機。

²⁰⁴ Marc De Kesel 於文中指出，「不要在欲望面前讓步」（*ne pas cédé sur son désir*）此一廣為流傳的格言，其實並未出現在拉岡講座的原文當中，卻誤被當成拉岡欲取代陳腐道德格言所提出的新誠命。詳參 Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, Sigi Jöttkandt trans., State University of New York Press, 2009, p.262.

²⁰⁵ 沈志中，身體與慾望：對「解構、建構與重生：從身體中的欲望談起」一文的回應，中華團體心理治療，第 21 卷，第 1 期，民國 104 年 3 月，32 頁。



然而李茂生老師的論述仍為法學論述打開了殊異的契機：

.....不過人性也是一種語言的產物，所以真正讓查拉圖斯特拉感到無奈的應該是語言的結構吧。數年前我寫過一篇有關後現代犯罪學的文章，文中介紹了日本的戒橋事件²⁰⁶。一個大阪的流浪漢因為在另一位流浪漢身上看到自己未來的影子，於是將他擲入運河中凍死。當事實真相公諸於世後，令我無限感慨的是日本法官的良心判決。這位法官在毫無論述的情形下，做出了原諒行為人，也深刻反省日本現況的結論。他將語言的結構、共同主觀的結構 *epoche* 起來了，他應該是憑藉著無法用語言表達的純粹主觀做出了這個充滿了道德意涵的判決（語言）。啊！深層的人性不僅是存在於健全人身上，也同時存在於非健全人的體內，而唯一的救贖或許是透過文學或藝術，甚至於無法理解的判決中，所展現出來的、無法用語言表達的奇妙共感。這個共感的發揮或許正是德希達所謂可以與法的暴力對抗的純粹的暴力²⁰⁷。

重新審視上述文字，上述日本法官或許以他人生命際遇為契機，自外在他人的處境瞥見內在他者（*das Ding*），最終理解到判決語言的欺瞞、生命本質的脆弱無依，在無語中體認到所有人共臨的無助情境，方做出此一未付理由的判決。唯有文學與藝術所帶出的審美向度，能讓法官與可怖的外在／心理現實保持一安穩距離，發現潛藏在自身深處的奇妙共感。最終，此一共感或對欲望的清醒覺察，可讓主體免於成為集體統治暴力下的盲目工具，免於在僵化、無意義的實務體制下腐朽；即便未選擇對抗，至少認識自身擁有選擇的可能性，換言之，一絲自由的可能。

²⁰⁶ 李茂生，後現代犯罪學的啟示與少年事件處理法，收錄於《少年事件處理法論文集 一部以贖罪心理與道德決斷形塑出來的法律》，台北：新學林，2018，57～59 頁。

²⁰⁷ 瑪莎·納斯邦（Martha C. Nussbaum），逃避人性：噁心、羞恥與法律，方佳俊譯，臺北：商周，2007，推薦序。

第六章 結論



為何我們（包含您、我還有其他人）皆如此強烈地厭惡戰爭；為何我們不接受戰爭，如同接納生活中諸多受苦處境一般²⁰⁸？（GWXVI: 24）

1932年，愛因斯坦邀請佛洛伊德展開關於戰爭的公開書信討論。時值第一、二次世界大戰之間的戰間期，或許察覺醞釀中的戰爭，愛因斯坦因此去信詢問佛洛伊德：人類是否有從戰爭的厄運中解放自身的途徑？偉大的科學家冀望精神分析關於人類侵略性的診斷能解釋戰爭的殘酷，並提出解方。在信中，佛洛伊德描述了個體至集體之間無可化約的侵略性，指出以集體情感聯繫與認同作為對抗侵略性的手段。末尾，精神分析之父反提出愛因斯坦隻字未提的問題，即開頭引言：意味著對自身反對戰爭立場的反思，即自我質問的反身性質疑，試圖探問自身欲望的運行軌跡。佛洛伊德隨後即試圖解答自身疑問，他將自己與愛因斯坦同屬的「和平主義者」理解為文化高度演進的產物：文化／文明（Kultur）所帶來最顯著的特徵之一在於智性的增強（die Erstarkung des Intellekts），人類得以透過智性宰制本能；另一則是侵略衝動的內化，伴隨一切有益與危險的結果（GWXVI: 26）。戰爭無非毀棄文明帶給人類的成果，放棄了智性運用而訴諸侵略本能、將侵略性朝向外在他者，立於文明的對立面，因此將文明價值深切內化的和平主義者方才如此激烈地反對戰爭；之於文明知識份子，戰爭對文明最高價值—美學標準的侮蔑毀壞，並不下於戰爭本質的殘酷。

戰爭帶來巨大傷亡與主體創傷經驗，一併毀棄了文明發展的人道價值。儘管規模上存在巨大差異，但殘虐的殺人犯罪亦剝奪了當代人對文明社會的幻想與生活安全的想像，對受害者家屬造成深淺不一的創傷體驗。大眾懲罰欲望作為事件的反應，無非與和平倡議者之於戰爭的深惡痛絕擁有相似之處，兩者共享維護文明成果的渴望與確信不疑的正當性。相異處在於，企求嚴罰犯罪者的大眾多盲目於自身欲望，無能如佛洛伊德般反身思考，自問：為何我們（包含您、我還有其

²⁰⁸ Warum empören wir uns so sehr gegen den Krieg, Sie und ich und so viele andere, warum nehmen wir ihn nicht hin wie eine andere der vielen peinlichen Notlagen des Lebens?



他人)皆如此強烈地厭惡殘虐犯罪；為何我們不接受殘虐犯罪，如同接納生活中諸多受苦處境一般？

上述疑問正是本文問題意識出發點。尼采在倒轉的怨憤 (*ressentiment*) 的論述所指出強者與弱者之間的道德地位翻轉，無非緊緊攀附於西方文明的發展。文明化所推崇的自我抑制與被動反應，讓弱者得以佔據原先強者的位置；犯罪者成為文明社會的負債人，守法的公民順理成章自恃為債權人，不吝於施加過剩的痛苦以換取多出的懲罰享受。尼采動用債權與債務的經濟論譬喻，暗示了倒轉的怨憤仍停留在善／惡的象徵交換層次，欲望作為防禦主體過度接近 *das Ding* 的手段。質言之，*ressentiment* 無非體現了欲望最本源的嫉妒情緒：犯罪人擁有踰越律法的快感，是市民不真正需求 (*besoin*) 但仍渴望要求 (*demande*) 者。有別於強者的主動掠取，弱者＝市民僅能被動反應，抑制自身嗜血欲求，透過懲罰強者來索取自我抑制的報償。懲罰因此作為欲望自我設想的終點，彷彿實現懲罰的換價可以帶來更多的事物，例如公理、正義等象徵幻見，以及背後必然附加的快感。然而，符應轉喻效應的欲望本質上不存在終點，唯有銜接下一個欲望；正義與公理亦永遠無法達成，唯有懲罰會一再重複上演。

尼采精確地描繪、命名了懲罰欲望的快感向度，卻未多著墨於群眾對犯罪的極度嫌惡與排斥的感受。相較之下，克莉斯蒂娃關於賤斥作用的論述恰好填補了此一面向：賤斥必然在特定文化脈絡下，象徵地體現為主體邊界的侵擾或違犯；兇殘犯罪侵擾了律法的基礎邊界而屬於卑賤，必須加以賤斥以確保立於轉喻基礎的禁忌（律法）系統。欲望的防禦本質透過賤斥得到更充分的體現：主體的賤斥並非僅因文化對卑賤體的指認，而是源於主體將自身切離母性吞噬者、首度劃清自身界線的第一必要。克莉斯蒂娃以母性他者與嬰孩的隱喻，試圖捕捉個人伊始的無語言時光，最終將母親賦予令人怖懼的吞噬與含納特質；之於拉岡，克莉斯蒂娃所說的母嬰關係，僅是將主體與 *das Ding* 關係覆上想像面紗。因此，賤斥可以理解為欲望防禦的最極致形式。

欲望作為 *das Ding* 之前的防禦，一不斷接續、圍繞 *das Ding* 的結構，並非源自要求立即實現欲望的快感原則，而是因應現實條件延緩欲望實現的現實原則。



現實原則的作用與佛洛伊德所發現的抑制（*Verdrängung*）功能密不可分，後者亦對應到拉岡在語言學中談及的隱喻效應與「父之名」功能。抑制＝隱喻的主體屬於 17 世紀以來逐漸發展成形的市民社會中的典型，受制於抑制效應、臣服於大他者，追求資本積累意義下的善。然而，作為抑制＝隱喻基礎的大他者（*Autre*）在當代遭逢了衰弱的命運，進而造成了隱喻效應的動搖，影響了症狀與主體的結構。當代主體遍尋不著父之名的穩固保證，失卻了現實（原則），唯有徘徊於想像認同、沈浸在追求幻覺滿足的快感原則當中。對當代的新主體而言，懲罰欲望不再僅是防禦的展現，而近於動物本能的直接實現；當代媒體的發達，影像聲光的飽滿刺激提供了懲罰幻想落實的可能。在新主體的世界，律法禁制效應隨著大他者衰微，體現為吞噬母親的 *das Ding* 成了過於接近的威脅，喚起了賤斥最原初的形式，外顯為愈趨強烈的處罰渴求，如網路留言區中直白、欠缺意義的嚴罰渴望。

最終，仍必須回到實踐問題：主體應該如何面對處罰欲望？精神分析發現，無論欲望的極度抑制或放縱都會帶來罪疚感，令主體難以安適。然而唯一暫時的「安適」，無非沈浸在社會所提供的昇華機能或善的追逐中，所獲得的一絲自欺。贊成抑或反對處罰欲望，其實落在同一軸線之上：在大他者／社會的庇護下，各自耽於康德所說的病理性客體所提供的快感，盲目於自身欲望。唯有放棄快感的享受，方才得以探問自身欲望的行進軌跡，踏足精神分析所關注的領域。精神分析最終的目的絕非規範性，亦不具備任何可言說的效益；它僅要求主體警醒於自身的欲望，認識自身所攀附的一切背後並不存在任何保證，無人能避免生命根柢的無助。精神分析並非提倡犬儒主義，因為即便明白欲望運作結構，主體仍必須回到社會層次，和他者共存，對共同生活所產生的問題作出判斷。因此在絕大多數判斷之前，精神分析唯有保持沈默，僅能在少數極端情境的時刻讓主體展開對自身的尖銳探問，為最終道德決斷保留一絲契機。

之於自詡啟蒙先進的知識份子，反身的探問與 1932 年並無差異：為何我們（包含您、我還有其他人）皆如此強烈地厭惡處罰欲望；為何我們不接受處罰欲望，如同接納生活中諸多受苦處境一般？如佛洛伊德所言，處罰欲望如同戰爭，無非破壞了知識份子對文明的信仰，減損普世人權的崇高與完美。處罰欲望一如

犯罪，皆立於文明的對立面，唯有不斷地強化文明基礎，方得於對立傾軋中取得優勢。消滅犯罪如同降低處罰欲望，無非基於相同的賤斥排除機制——庶民與知識份子諷刺地用相同的方式以防衛（文明）社會²⁰⁹。犯罪對立於文明；嚴罰欲望對立於犯罪學與社會學理解，兩者皆顯示出相同的主體欲望，亦即透過賤斥建構自身之必須。然而前述拉岡對絕爽（*jouissance*）與鄰人愛的分析，訴說了惡的外親（*extimité*）本質：若鄰人為惡，並非鄰人自身擁有任何足以體現為惡的本質，而無非是我得以透過傷害、殺害或折磨鄰人的律法踰越來獲取絕爽，換言之，觸及自身 *das Ding*。一切關於惡的認識，皆是主體與內在最陌生又最親近之物之間的關係；無論是應報的素樸正義、教化抑或普世人權，無非是象徵語言建構出的自欺遮掩。因此，不論是作為文明之敵的殘虐犯罪抑或嚴罰欲望，皆非外於觀看者，反倒是彰顯觀看者（大眾、知識份子）與內在未知之間的關係。一旦將推論開展，即可發現文明中的一切對立，並非文明與外在自然、入侵者之間的對立；文明所設想一切外於文明之物，其實皆位於文明之內，位於象徵語言可抵達、捕捉的範疇。質言之，象徵世界（文明）中不存在任何外於文明之物，因此一切對立必然是文明內在的對立衝突——殘虐犯罪與處罰欲望皆非外在於文明，而是處於文明最內核之物。

我們明白，社會文化的一切昇華作用與文明成果，無非遮掩上述事實的幻象表現，試圖讓主體將內在的惡投射於外部，附麗到特定群體或特定人之上，最終形塑出思維同一的自身主體形象。培植、哺育自身的文明卻同時創造出外於主體的惡，透過虛擬的對立維持文明自身的存立。無論是戰爭、殘虐犯罪抑或處罰欲望，最終讓人們無法接受、進而強烈排拒的根源，皆源自主體以自欺隱藏的內在惡。一切惡，無非是文明內在衝突的必然產物：殘虐犯罪亦然，處罰欲望亦然。既然一切惡與主體自身皆來自相同的文明根源，為什麼我們不接受一切惡，如同

²⁰⁹ 當刑事法教授試圖以「文明人的感情」作為抵制鞭刑的藉口時，無非重現了遵法—犯罪、文明—野蠻的對立形式。支持鞭刑的社會大眾認為，面對冥頑不靈的酒駕違法者必須以鞭刑好好「教化」；知識份子卻亟欲以國際標準帶給大眾真正的文明。當中顯現出西方文明霸權挾帶了普世人權的價值，對立於島國文化脈絡的衝突，並具體呈現為對「文明」意符的定義爭搶。參見李佳玟，看看受鞭刑的照片 再來問自己支不支持這種「文明」，上報，2017.11.16，網址：<https://goo.gl/xitUJX>，最後瀏覽日：2018.6.3.



接納生活中諸多受苦處境一般？畢竟文明內在本質的殘酷，最終無非帶來康德所提及接近 *das Ding* 核心時的唯一感受——痛苦。毋需美化生命本然之苦痛，而如其所是地接受，無非是精神分析所指向的最終目的。

最終，關於文明，或說世界的殘酷本質，無非仍出自人類的語言想像。世界彷彿植物般無意識地掠取生長，既非殘酷，亦無慈悲，唯如其所是地存在。米榭·韋勒貝克（Michel Houellebecq）在《地圖與版圖》（*La carte et le territoire*）一書，透過小說中的虛構藝術家傑德·馬丹的作品，嘗試圈限捕捉世界的真實。傑德·馬丹花了十餘年，長期隨機（順著當下衝動）側錄了上千則植物舞動的軌跡，像肉食動物一般輕巧靈活，既安詳又殘暴²¹⁰。而後他又經歷數年，錄製了工業用品、電子產品的腐蝕過程。在臨終前，他拍攝身邊所有他認識的人的照片，讓照片暴露在室外自然毀損；之後還用一個個塑膠小人偶代表各類型人類，以稀硫酸加速腐蝕速度。傑德·馬丹透過疊印的軟體技術，讓拍攝的數千個影像重複交疊，各影像可逐漸放大或引入背景當中，猶如記憶般層疊覆寫。

傑德·馬丹生前最後幾年完成的作品，可以視為對歐洲工業時代結束的懷舊省思（這是最直接的第一解讀），更廣義的說，是對整個人類工業如此脆弱、無法持久的感懷。然而，這個初步解讀無法全然表達面對作品時引起的感受，這些像兒童模型玩具的小型人像迷失在一個抽象龐然的未來城市之中，城市本身似乎漸漸瓦解在無垠的植物世界之間。慘不忍睹的還有這些錄影帶中的照片，曾經相伴傑德·馬丹塵世生涯中一段路的人的照片，在大自然中風化瓦解，消失為碎片，似乎象徵整個人類的消亡。他們逐漸沈淪，試著掙扎一陣，卻又被一層層繁生的植物掩埋。之後，一切平靜下來，只剩下風中擺動的草。植物征服了一切²¹¹。

²¹⁰ 米榭·韋勒貝克（Michel Houellebecq），誰殺了韋勒貝克，嚴慧瑩譯，臺北市：大塊文化，2013，282 頁。

²¹¹ 同前註，286 頁。



參考文獻



一、中文部分

(一) 中文著作

- 江玉林 (2008),〈歐洲近代初期「警察」與「警察學」的考古〉,林山田教授紀念論文集編輯委員會編,《刑與思—林山田教授紀念論文集》。
- 李茂生 (1993),〈另一種的死刑存廢論〉,法律與你,第 67 期。
- 李茂生 (2008),〈死刑廢止論運動的社會意義〉,律師雜誌,第 251 期。
- 李茂生 (2008),〈遺傳基因與犯罪—自然科學的發現及其社會意義〉,法務部保護司編,刑事政策與犯罪研究論文集〈11〉。
- 李茂生 (2011),〈死刑存廢論再考—分析反對廢除死刑者的深層心理〉,台灣法學雜誌,第 169 期。
- 李茂生 (2012),〈論義務者遺棄罪的罪質與危險犯的概念(上)(下)〉,法令月刊第六十三卷第二、三期。
- 李茂生 (2015),〈應報、死刑與嚴罰的心理〉,中研院法學期刊第 17 期。
- 李茂生 (2018),少年事件處理法論文集:一部以贖罪心理與道德決斷形塑出來的法律,台北:新學林。
- 沈志中 (2008),〈精神病、話語結構與慾望辯證:拉岡理論的出發點〉,中外文學,第 37 卷第 2 期,41~75 頁。
- 沈志中 (2009),瘖啞與傾聽:精神分析早期歷史研究,台北:行人。
- 沈志中 (2011),論愛情:精神分析觀點,中外文學,第四十卷第 2 期,103~135 頁。



- 沈志中（2012），精神分析的「美學—倫理學」，中山人文學報，第 32 期。
- 沈志中（2013），身體與慾望：對「解構、建構與重生：從身體中的欲望談起」一文的回應，中華團體心理治療，第 21 卷第 1 期。
- 沈志中（2014），薩德與精神分析，中外文學，第 43 卷第 2 期。
- 沈志中（2018），.....：論一個無法書寫的知識，中山人文學報，第 44 期。
- 沈志中，真理，不盡然：拉岡文獻研究（2／3），行政院國家科學委員會專題研究計畫 期中進度報告，永久網址：
<http://ntur.lib.ntu.edu.tw/handle/246246/76987>
- 周漾沂（2012），從實質法概念重新定義法益：以法主體性論述為基礎，臺大法學論叢第 41 卷第 3 期。
- 周漾沂（2016），刑罰的自我目的性—重新證立絕對刑罰理論，政大法學評論，第 147 期。
- 陳麗玲（1994），精神分析法學之研究，國立台灣大學法律研究所碩士論文。
- 彭仁郁（2012），進入公共空間的私密創傷：台灣「慰安婦」的見證敘事作為療癒場景，文化研究第十四期。
- 彭仁郁（2016），反叛中建構的主體：三一八運動的象徵秩序傳承，收錄於《照破：太陽花運動的振幅、縱深與視域》，新北市：左岸文化出版。
- 謝煜偉（2014），重新檢視死刑的應報意義，中研院法學期刊第 15 期。
- 謝煜偉（2015），寬容社會的曙光？——從市民刑法的例外、犯罪事後處理機能、社會責任於個人責任的反饋回應三篇評論文，中研院法學期刊第 17 期。

（二）中文譯著

- 
- Evans, D. (著), 劉紀蕙等 (譯) (2009), 拉岡精神分析詞彙, 臺北: 巨流。
- Freud, S. (著), 簡意玲 (譯) (2006), 小漢斯: 畏懼症案例的分析, 臺北市, 心靈工坊文化。
- Garland, D. (著), 周盈成 (譯) (2006), 控制的文化——當代社會的犯罪與社會秩序, 臺北: 巨流。
- Hamilton, N. G. (著), 楊添圍、周仁宇 (譯) (2013), 人我之間: 客體關係理論與實務, 臺北: 心靈工坊。
- Houllbecq, M. (著), 嚴慧瑩 (譯) (2013), 誰殺了韋勒貝克, 臺北市: 大塊文化。
- Kristeva, J. (著), 彭仁郁 (譯) (2003), 恐怖的力量, 臺北: 桂冠。
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B (著), 沈志中、王文基 (譯) (2000), 精神分析詞彙, 臺北市: 行人。
- Marx, K. (著), 中共中央編譯局 (譯) (2004), 資本論第一卷, 人民出版社, 第二版。
- Nietzsche, F. (著), 趙千帆 (譯) (2015), 善惡的彼岸: 一個未來哲學的序曲, 新北市: 大家出版: 遠足文化發行。
- Nietzsche, F. (著), 趙千帆 (譯) (2015), 善惡的彼岸: 一個未來哲學的序曲, 新北市: 大家出版: 遠足文化發行。
- Nietzsche, F. (著), 趙千帆 (譯) (2017), 論道德的系譜: 一本論戰著作, 新北市: 大家出版: 遠足文化發行。
- Nietzsche, F. (著), 錢春綺 (譯) (2014), 查拉圖斯特拉如是說, 新北市: 大家出版: 遠足文化發行。

Nussbaum, M. (著), 方佳俊 (譯) (2007), 逃避人性：噁心、羞恥與法律，臺北：商周。

Nussbaum, M. (著), 高忠義 (譯) (2017), 憤怒與寬恕：重思正義與法律背後的情感價值，臺北：商周。

Said, E., Berman, D. (著), 吳家恆 (譯) (2006), 並行與弔詭：薩依德與巴倫波因對談錄，臺北：麥田。

Zafiroopoulos, M. (著), 李郁芬 (譯) (2009), 拉岡與李維史陀：1951-1957 回歸佛洛伊德，臺北：心靈工坊文化，華心理療研發基金會。

Zizek, S. (著), 朱立群 (譯) (2004), 幻見的瘟疫，臺北：桂冠。

柄谷行人 (著), 林暉鈞 (譯) (2016), 倫理 21，臺北：心靈工坊文化。

二、外文部分

(一) 日文

內海健 (2003), 「分裂病」の消滅-精神病理を超える, 青土社。

吉岡一男 (1996), 刑事学 (新版), 東京：青林書院。

佐々木雄大等 (2015), nyx ニュクス, 堀之内出版。

森岡正博 (1994), 生命感を問いなおす-エコロジーから脳死まで, 筑摩書房。

村上淳一 (1997), 〈法〉の歴史, 東京大学出版会。

中村悠人 (2012), 刑罰の正当化根拠に関する一考察 (1), 立命館法学 2012 年 1 号。

立木康介 (2007), 精神分析と現実界 フロイト／ラカンの根本問題, 京都：

人文書院。

立木康介 (2013), 露出せよ、と現代文明は言う—「心の闇」の喪失と精神分析, 東京: 河出書房新社。



(二) 法文

Augustin, St. (2013), *Les confessions*. Trans. M. Moreau, originally published 1864.

Edition, l'abbaye Saint Benoit de Port-Valais (Suisse) Samizdat.

Brousse, M.-H. (2009), *La psychose ordinaire à la lumière de la théorie lacanienne du discours*, Quarto.

Derrida, J. (1980), *Spécular—Sur 《Freud》*, in : La carte postale, Flammarion, Paris.

Dupré, F. (1984), *La solution du passage à l'acte : Le double crime des soeurs Papin*, Paris : Littoral.

Fenet, P.-A. (1836), *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil*.

Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Foucault, M. (1982), *espace, savoir et pouvoir*, Dits Ecrits tome IV.

Jones, E. (2006), *La Vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, P.U.F., tome 2.

Kristeva, J. (1980), *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil.

Lacan, J. (1951), *Intervention du 29 mai 1950 lors de la discussion des rapports théorique et clinique à la 13ème conférence des psychanalystes de langue française*, paru dans la Revue Française de Psychanalyse, janvier-mars 1951, tome XV, n° 1, pp. 84-88.

Lacan, J. (1953), *Le mythe individuel du névrosé, Ornicar?*.

Lacan, J. (1973), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

Lacan, J. (1975), *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil.

Lacan, J. (1981), *Le Séminaire livre III - Les psychoses*, 1955-1956, Seuil.

Lacan, J. (1984), *Les complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin.

Lacan, J. (1994), *Le Séminaire livre IV - La relation d'objet*, 1956-1957, Seuil.

Lacan, J., *Le Séminaire, Les Non-dupes errent*, séance du 19 mars 1974, inédit.

Lagache, D. (1961), "Situation de l'agressivité", *Bulletin de Psychologie*.

Laplanche, J. (1970), *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Paris.

Lebrun, J.-P. (2007), *La Perversion ordinaire : Vivre ensemble sans autrui*, Denoël.

Stevens, A., *Mono-symptômes et traits de psychose ordinaire*, Quarto 94-95, et <http://www.causefreudienne.net/la-psychose-ordinaire/>

Zafiroopoulos, M. (2001), *Lacan et les sciences sociales: le déclin du père* (1938-1953), Paris PUF.

(三) 德文

Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Elhardt, S. (2006), *Tiefenpsychologie. Eine Einführung*. 16. Auflage. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.

Freud, S. (1982), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887-1902, Briefe an Wilhelm Fließ*, Broschiert.

Freud, S. (GW) Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband
Herausgegeben von Anna Freud, Marie Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris
und O. Osakower, Fischer Taschenbuch; Auflage: 2.



Haffke, B. (1976), Tiefenpsychologie und Generalprävention. Eine
strafrechtstheoretische Untersuchung, Verlag Sauerländer, Aarau, Frankfurt a. M.

Hörnle, T. (2011), Straftheorien, Tübingen: Mohr Siebeck.

Jakobs, G. (2004), Staatliche Strafe: Bedeutung und Zweck, Verlag Ferdinand
Schöningh.

Mackenthun, G. (2013), Grundlagen der Tiefenpsychologie, Psychosozial, Gießen.

Nietzsche, F. (SW) Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden Sigle:
KSA, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York
1980.

Pawlik, M. (2004), Person, Subjekt, Bürger: Zur Legitimation von Strafe, Duncker &
Humblot.

Roxin, C. (2006), Strafrecht Allgemeiner Teil. Bd. I : Grundlagen. Der Aufbau der
Verbrechenslehre, 4. Aufl.

Stemmer-Lück, M. (2009), Verstehen und behandeln von psychischen Störungen,
Kohlhammer W., GmbH.

Streng, F. (1979), Schuld, Vergeltung, Generalprävention. Eine tiefenpsychologische
Rekonstruktion strafrechtlicher Zentralbegriffe, Zeitschrift für die gesamte
Strafrechtswissenschaft, Volume 92, Issue 3.

(四) 英文

Agamben, G. (1998), Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, trans. Daniel

Heller-Roazen, Meridian: Crossing Aesthetics.

Assoun, P.-L (2000), Freud and Nietzsche, trans. Richard L. Collier, JR, The Athlone Press.

Deleuze, G. (1992), Postscript on the Societies of Control, October, Vol. 59.

Derrida, J. (2014), The Death Penalty, Volume I, University of Chicago Press.

Douglas, M. (1994), Risk and Blame: Essays in Cultural Theory, London: Routledge.

Foucault, M. (2005), The Hermeneutics of The Subject, Lectures at the collège de France 1981-1982, edited by Frédéric Gros: translated by Graham Burchell, PICADOR, New York.

Haggerty, K. D., Ericson, R. V. (2000), The surveillant assemblage, British Journal of Sociology.

Heidegger, M. (2010), Being and time, translated by Joan Stambaugh, revised and with a foreword by Dennis J. Schmidt, Albany: State University of New York Press.

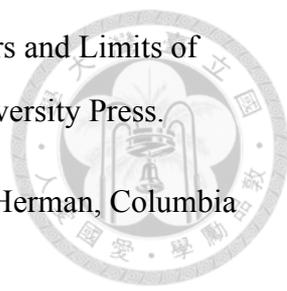
Hörnqvist, M. (2013). Pleasure, punishment and the professional middle class. In D. Scott (Ed.), Why Prison? (Cambridge Studies in Law and Society, pp. 89-107). Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, E. (1957), Sigmund Freud: Life and Work. Vol. III: The Last Phase 1919–1939. London: Hogarth Press.

Kesel, M.D. (2009), Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII, Sigi Jöttkandt trans., State University of New York Press.

Klossowski, P. (1991), Sade my Neighbor, trans. A. Lingis, Evanston: Northwestern University Press.



- 
- Kristeva, J. (2001), *The Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, Translated by Jeanine Herman, Columbia University Press.
- Kristeva, J. (2010), *Hatred and Forgiveness*, Translated by Jeanine Herman, Columbia University Press.
- Lacan, J. (1997), *The ethics of psychoanalysis 1959-1960*, trans. Dennis Porter, W.W Norton & Company, Inc.
- Lacan, J. (2005), *Ecrits: the first complete edition in English*, translated by Bruce Fink in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg, W.W Norton & Company, Inc.
- Laplanche, J. (1997), *The theory of seduction and the problem of the other*, *The international Journal of Psycho-Analysis*: Jan 1, 1997.
- Mladek, K. (2004), *THE PSYCHIC LIFE OF PUNISHMENT (KANT, NIETZSCHE, FREUD)*, in Austin Sarat, Patricia Ewick (ed.) *Punishment, Politics and Culture (Studies in Law, Politics and Society, Volume 30)* Emerald Group Publishing Limited.
- Nietzsche, F. (1911), *The Dawn of Day*, trans. John McFarland Kennedy, New York: The MacMillan Company.
- Nietzsche, F. (1967), *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, translated and edited by Walter Kaufmann, New York: Vintage.
- Nietzsche, F. (2006), *Thus Spoke Zarathustra*, translated by Adrian del Caro and edited by Robert Pippin, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2010), *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Vintage.

Salecl, R. (1993), Crime as a mode of subjectivization: Lacan and the Law, *Law and Critique* Vol.IV no.1.

Wacquant, L. (2009), *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham: Duke University Press.

Žižek, S. (1997), *The Plague of Fantasies*, London: Verso.

Žižek, S. (1999), *The Ticklish Subject*, London: Verso.

