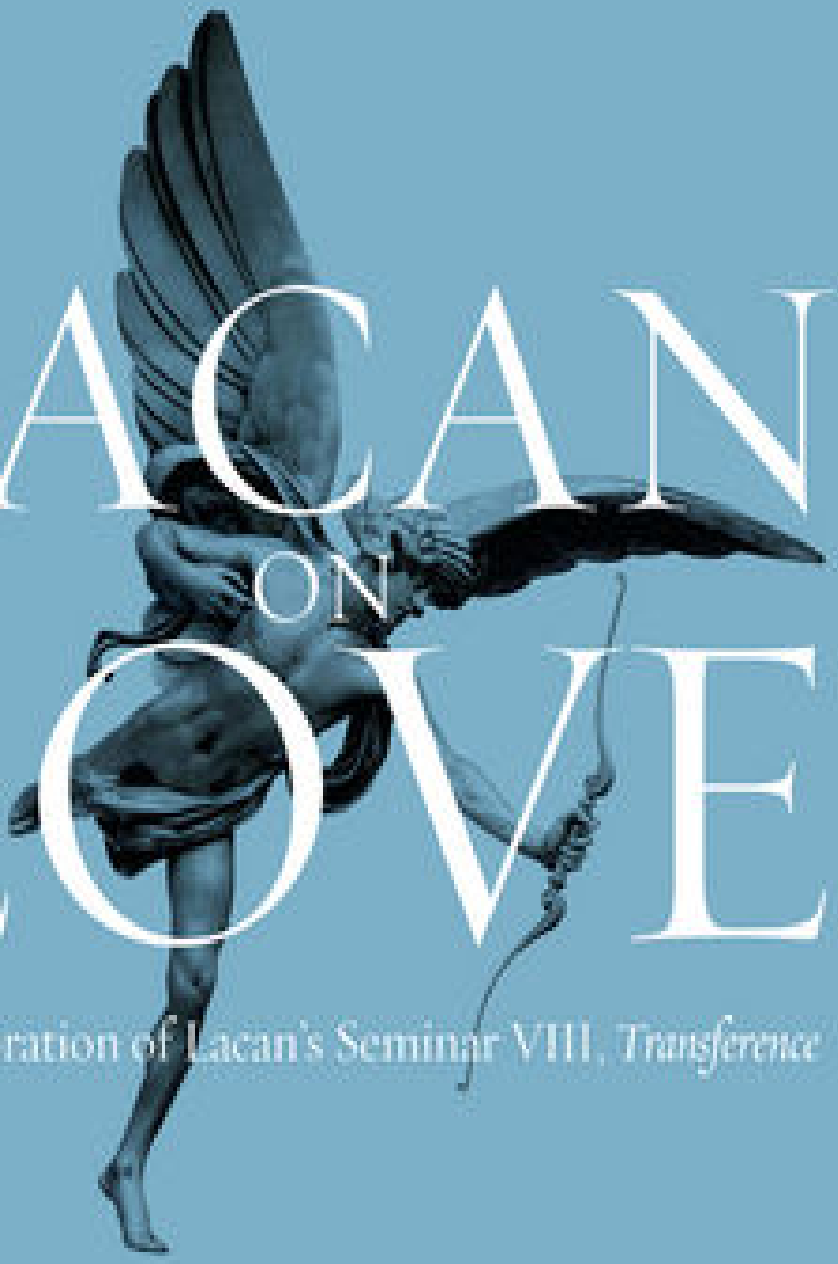
LACAN ON LOVE



An Exploration of Lacan's Seminar VIII, *Transference*

BRUCE FINK

拉康论爱

——对拉康研讨班VIII的探索

Bruce Fink 著

拉黑字幕组翻译

声明

1. 本翻译作品为非盈利翻译，仅供学习、观赏，严禁用于任何目的的商业用途!

2. 译者们都不是专业翻译工作者，时间仓促，水平有限，必然存在翻译质量问题，如有错误，请多见谅。

SLAQEL

目录

序言 1

文本说明 *11*

导言 12

爱是开端 *12*

爱的抱怨 *18*

言语，言语，言语 *21*

THE SYMBOLIC 象征 24

第一章 弗洛伊德式的开端：爱情三角 24

爱情中的强迫症患者 *24*

爱情中的癔症患者 *27*

第二章 弗洛伊德的谜题：爱与欲望不相容 36

“他们所爱之处无欲望” *37*

“他们所欲望之处无爱” *49*

论女人，爱，和欲望 *53*

太少 *61*

太多 *63*

第三章 拉康对柏拉图《会饮篇》的解读 68

爱是给出你所没有的东西 *71*

不拥有和不知道 *83*

作为一种隐喻的爱：爱的含义 *86*

爱的奇迹 *91*

分析语境下的爱 *96*

THE IMAGINARY 想象 107

第四章 弗洛伊德的前奏曲：自恋 107

自恋和爱 *108*

对自我-理想（Ego-Ideal）的爱 *117*

第五章 拉康的“想象界”（IMAGINARY REGISTER） 120

想象中的动物 *120*

爱中的动物 *128*

图像对人类的塑造性作用 *130*

镜像阶段 *132*

我们爱图像胜过爱我们自己：理想自我 *142*

纳西索斯的神话 *148*

手足相争 *149*

拉康的“被爱者”：激情的罪行 *152*

“家庭情结” *157*

互易感觉 *162*

侵入（或兄弟）情结与“唯我论式的自我” *164*

爱和精神病 *170*

基于想象界的爱的危险 *173*

在分析场景中的想象界激情 *175*

THE REAL 实在 179

第六章 爱与实在 179

强迫性重复 180

不可象征化者 181

一见钟情 183

大他者原乐 188

爱是实在的？ 194

爱与驱力 195

作为联系的爱 197

GENERAL CONSIDERATIONS ON LOVE 关于爱情的综合讨论 199

第七章 爱的语言和文化 199

依赖(或所谓的自然之爱) 202

依恋 203

友情 208

无条件的爱（基督之爱） 213

恨 227

吸引 228

对体态（美）的固恋 229

肉体之爱，性欲，色欲，淫欲，性驱力 244

宫廷爱情 247

浪漫之爱 276

坠入爱河(à la Stendhal) *285*
爱的其他语言和文化 *290*
第八章 跟着拉康读柏拉图：对《会饮篇》的进一步解读 293
《会饮篇》中形式与内容的关系 *293*
作为简化模型的同性爱情 *298*
费德鲁斯：爱与神学 *299*
波塞尼亚：富人的心理 *301*
厄律克西马库：爱如和谐 *307*
阿伽松（Agathon）的演讲 *309*
苏格拉底的演讲及其中间部分（居间（Metaxú）） *310*
苏格拉底演说的六个阶段 *322*
在苏格拉底的言说之后 *341*
苏格拉底的“阐释” *354*
苏格拉底的“错误” *356*
总结 *361*
第九章　关于爱情的一些可能结论 363
未答的两问 *366*
爱与精神分析 *373*
参考 375

为了爱洛伊丝，吾之所爱（Pour Héloïse, mon amour）

对于爱意味着什么……，我至少要像苏格拉底一样，相信自己对它已经有所了解。现在，如果我们看一看精神分析的文献，我们就会发现这是人们谈论得最少的东西。与[哲学和宗教]的传统相比，我们这些利用爱而不谈其他的分析师，可以说是把自己真正欠缺之处展露无遗，这难道不令人意外吗？我们甚至都没有做出尝试来补充和修正这几个世纪以来关于爱这一话题的发展，或者提供一些可能对这个传统有价值的东西。这难道不令人惊讶吗？(Lacan, 2015, p. 16)

序言

是彻底地诋毁和埋葬爱情，还是赞美它？——这个难题困扰了几千年来的诗人和哲学家们。是赞美爱情带来的无可比拟的欢欣，还是谴责爱情带来的强烈痛苦和绝望？是颂扬它的赋予生命的美德，还是揭露它的残忍和虚幻？—— 这同样是某些精神分析师像吟游诗人和文学家一样权衡的问题。

至少可以说，在希腊的爱神厄洛斯 (罗马人称为丘比特) 和精神分析之间的关系并不总是友好的。弗洛伊德有时将爱

简化为孩子对母亲的依赖， 孩子对母亲的感情本质上来自于母亲满足孩子对食物、温暖和亲近的渴望的能力。杰克斯（Jekels）和贝格勒（Bergler）是著名的第一代和第二代分析师，他们谴责爱只不过是被爱的愿望 — 因此爱是一个自恋的投射。[1]他们做出了盖棺定论，声称我们从那些让我们感到内疚的人那里寻求爱，因为如果我们能让那个人爱我们，我们的内疚就会减少。[2] 而另一方面，后来被精神分析学派抛弃的威廉•赖希（Wilhelm Reich），认为达到完全和彻底的爱是治疗的首要目标。[3]

长期以来，精神分析师们似乎一直在这样一个问题上存在分歧：是把爱看作是一种自欺欺人的形式来谴责 —— 一

---

[1] 见 Jekels 与 Bergler (1949, p. 339)，他们在其中写道："所有的爱都相当于被爱。在最终的分析中将只有被爱的愿望"；在这里， 也许他们自己都不知道，他们是在追随柏拉图的阿西比亚德（*Alcibiades*）。也请看他们的评论："在被爱的对象背后，有一个人自己正沉浸在被爱的狂热陶醉中的自我"。

[2] "那么，爱是内疚的后果吗？这个观点可能看起来很古怪，但我们坚持这个观点"（ (Jekels & Bergler, 1949, p. 337)。拉康(2015)对他们的结论则更笼统地说道：我们爱是为了逃避罪恶感；事实上，我们希望被那个能让我们感到罪恶的人所爱！拉康本人并不同意他们的观点(pp. 337 – 8)。

[3] 他称其为"完全的生殖器"（full genital）系统性、成熟度或对象关系。

个妄想，一个其他东西的幌子，一个以利他主义为幌子的简单自恋投射 —— 还是把爱作为最圣洁的圣物，作为所有可能的精神成就中最伟大的成就。埃里克•埃里克森（Erik Erikson）将其归结于弗洛伊德这一著名的阐述，即精神分析努力恢复病人“爱和工作”的能力。[4]

(其中至少有一个人做了一个相当大的假设,那就是病人在之前的某个时间点上有这样的能力)。然而,接吻有时也被精神分析之父描述为毫无生气的“粘膜”间的摩擦，

“亲昵的爱”仅仅源自于对性欲的抑制，而所谓对他人的无私之爱这般更加升华的形式(例如慈善)，往往只是对自我抬高以及对他人居高临下的拙劣伪装。

然而，早期的分析师们并不是首先对爱提出争议性评价的人。在柏拉图和亚里士多德在雅典开庭之前的几个世纪，赫西俄德（Hesiod）认为女人一般都是“对男人不利”，并警告男人们说：

[4] 弗洛伊德自己也写过“享受和效力[或效能]的能力” (Freud, 1916–1917/1963, p. 457)和“工作和享受的能力” (Freud, 1912/1958, p. 119)。换句话说，至少在他发表的作品中，爱似乎并非这些因素的一部分。

糟糕的妻子让你感到寒冷，哆嗦。贪婪的妻子使你无助地在熊熊烈焰中被活活烤死，尽管你很坚强，但这仍将让你未老先衰。

但他也认为，"没有什么比一个称职的妻子更珍贵"。在他的描述中，爱情（在婚姻的背景下）取决于挚爱的品质，这可以产生最坏的恶果，也可以提供最好的生活。

在古希腊和古罗马，即便爱情被当作一个伟大的神来颂扬，把爱情描述成一种侵袭是很常见的，就如丘比特被描绘成用火把点燃情人或用箭射向情人。[5]在中世纪早期，安德烈亚斯·卡佩拉努斯(Andreas Capellanus)为爱情这个词本身提供了一个显然是虚假的词源，称拉丁文中的爱情“amor”源于“amus”（意为钩子）：“陷入爱情的人被欲望的枷锁所捕获，并希望用他的钩子捕获别人。”这位中世纪的牧师将爱情称

---

[5] “丘比特用他的箭穿透人的心，挥舞着他的火把 —— 他碰谁就伤谁”（Cupid pierces one’s heart with his arrows and brandishes his torches – he wounds whoever he touches）；这句话也被译为“尽管他用弓箭射伤我的胸膛，高高挥舞他的火把，爱也要向我屈服。爱越是猛烈地刺伤我，拷打我，我就越是要为他所造成的伤口报仇”(Ovid, *The Art of Love*, I. 21 – 4)。奇怪的是，丘比特也被描绘成是盲目的，他被称为盲射手、盲童、盲神、被蒙住眼睛的和小盲者。他的金箭被认为能让你坠入爱河，而他的铅箭则让你坠出爱河。

为 一种"没有比这更痛苦"的折磨，但他接着说："哦，爱情是一件多么美妙的事情，它使一个人闪耀着如此多的美德，并教给每一个人如此多的美好品格，无论他是谁！"

文艺复兴时期《爱的折磨》（Torments of Love）一书的作者艾莉森·德·克雷纳（Hélisenne de Crenne）将爱情描绘成一种“可悲的疾病”和最残酷的灾厄。它是“灵魂中的一种使我们陷入迷惘和悲伤的激情，因为我们不能享受我们所爱的东西”。[6]她甚至预见了某些分析师的观点，即在爱的国度中存在着一些腐朽的东西，一些悖论铭刻了人类的欲望。我们这位十六世纪的小说家预示了弗洛伊德，她引入了”爱欲的”(*libidinous*) 一词，并认为“一个有能力热烈地去爱的人，也有能力去残酷地恨” —— 把这留给西格蒙德。克尔凯郭尔的脚步紧跟其后，他补充道：仇恨是爱的另一面。来到拉康，他发明了“爱恨交织”（*hainamoration*）一词（将 *haine* 意为仇恨或憎恶，与 *énamourer* 意为迷恋相结合）。然而，尽管爱在她的小说中是一种折磨和灾难，克雷纳笔下的角色却只靠爱所带来的活力活着。

对于 19 世纪的司汤达(Stendhal)来说，爱情及其伴随的不确定性和悸动只是有闲阶级应对无聊的解药，一个人与其

---

6 我们能否享受（jouir de）我们的所爱是一个深刻的问题，这在本书中只作切入性探讨 。

所爱之人的接触越少，他的爱就越是怡人而崇高的。与他同时代的英国人简·奥斯汀(Jane Austen)更钟情于使用爱慕依恋式的语言，而不是司汤达式的一见钟情（*coup de foudre*），一见钟情的“霹雳”让他心神不宁。在奥斯汀的小说《傲慢与偏见》中，夏洛特的宣言显然是悲观的：婚姻幸福完全是碰运气。即便双方在婚前熟悉彼此的性情，或者两人性格原本就很相近，也不能保证今后就一定琴瑟和谐。夫妻嘛，总是有许多烦恼和摩擦，最后谁也难免貌合神离；既然你注定要和他白头到老，关于他的缺点，你还是尽量少知道为好。(p. 17）然而，奥斯汀最重要的观点同时摒弃了夏洛特的犬儒主义和司汤达式的浪漫主义 —— 爱的时代庆典在远方（参考《理智与情感》中玛丽安对布兰登上校的日久生情)。[7]

为了补全这个对爱的评价有所差异的概述，让我们进入20 世纪。在 20 世纪，我们只需提到卡洛尔·金 1976 年对爱的结论“只有爱是真实的”（Only Love Is Real）和 J·吉尔斯乐队 1980 年的对爱的看法“爱很恶臭”（Love Stinks)。

当我们不再简单地对爱叫好或唱衰，不再把爱作为一个伟迹来大加赞誉，或把它看作是令人不快的苦难来抨击时，

---

[7] 司汤达(2004, p. 180/162)颂扬了他所称的意大利式的爱情的美好之处，在这种模式下，恋人每天都会在一起呆上好几个小时，但却对其一无所知 —— 并似乎希望知道。对《傲慢与偏见》的引用可见于（Austen, 2000, p. 17)。

情况变得复杂得多，我们看到了那个棘手的问题："什么是爱？"

对某人而言，讨论爱情就是讨论神学，爱情是神赋予我们的；另外一人则认为，爱是一种对人的投资，其价值应该在一个人陷入迷恋之前就应该敲定；第三种观点认为，爱情是如琴瑟和鸣般地解决伴侣间分歧；第四种观点认为，爱情是寻找并与我们的另一半重新结合在一起的尝试；第五种观点认为，爱情是平和的、正直的、中庸的、温和的、理智的；第六种观点认为，爱情是凡人与神明间的信使，爱情等同于对于美的崇拜 —— 而所有这六种爱情观都出现在柏拉图的《会饮篇》中！

在十七世纪，斯宾诺莎（Spinoza）将爱定义为一种伴随思想而来的快乐，这种愉悦来自外在于我们的事物。在十三世纪，圣托马斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）将来自我们内部并试图渗透到所爱之人心中的强烈邪欲般爱情（更多将其把握为淫欲）与将所爱之人带入自己心中的友谊区分开来。对亚里士多德来说，“爱就是希望某人幸福”，也就是真正关注他的幸福 ；对艾瑞克·席格尔（Erich Segal）来说，“爱意味着永远不必说对不起”，这是一个不同的观点。

对有些人来说，爱涉及依赖和羞耻地服从他人的意志；对另一些人来说，伴侣双方必须是自我实现的独立存在，他们之间才会存在真爱。对有些人来说，爱是甜蜜的屈服，它

如上帝奇迹般的恩典一样袭击了我们；对另一些人来说，爱是为了征服和占有所爱之人。爱是盲目的；爱是看透一切的，它刺透我们的社交面具。爱是转瞬即逝的；爱是永恒不变的。

爱是贪婪和嫉妒；爱是忠厚和给予。爱是欲望与婚姻的互斥；爱和欲望能够且必须在婚姻中相互融合。爱使双方都富足；爱以爱人者的付出为代价使其所爱之人富足 —— 它是一种掠夺。爱是悲剧的；“爱使人感到滑稽”。

爱对人们来说怎么会如此的风格迥异，甚至在不同时期对同一个人来说也是如此？难道是爱对被爱者来说和对爱人者来说是不同的？对男人来说和对女人来说是不同的？对古希腊人来说和对我们当代人来说是不同的吗？爱是否只是文化和历史的产物，对于明朝的中国人、罗马帝国的贵族妇女、十八世纪的奥地利音乐家（如莫扎特）和二十一世纪的美国乡村歌手（如莎拉·埃文斯）来说，他们所试图弄清楚的“爱究竟意味着什么”是完全不同的？

与其立即假设不同的文化对爱有不同的定义，或认为在不同的历史时期爱被以截然相反的方式所经验，我们需要意识到的是，几乎所有这些各式各样的对于爱的理念都可以在我们自身所处的的文化和时代中找到。

许多摇滚乐手把爱情描绘成一种侵袭；蓝调歌手经常把爱情描绘成痛苦、创伤和折磨；而其他歌曲创作者则把爱情表现为最美妙的满足（“你太爽了，你嗨过头了”）。如果爱情

只不过是一种文化/历史的产物，那么在同一文化背景中的大多数人似乎都会以同样的方式来经验爱情。然而，这与事实相去甚远。

我们说“爱”这个简单的词意味着什么？我们是指激情，爱慕，贪恋，依恋，淫欲，还是友情？每种语言都以不同的方式划分了对爱情的见解。希腊传统为我们提供了著名的术语“厄洛斯”(Eros)，它似乎涵盖了非常广泛的体验，就像弗洛伊德的术语“力比多”(libido) 一样，正如拉康所说，它是“一个极其宽泛的理论性的实体，远非专指成年人的性欲。这个概念更倾向于‘欲望’，古代的爱神厄洛斯被理解得非常宽泛 —— 即人类的整个远超其需求的渴望，后者与自我保护紧密相连。”

弗洛伊德力求明确某些力比多的构成成分，并在其理论发展的不同时期被导向使用广泛多样的术语－爱、依恋、欲望、怀柔之爱、情感投注（cathexis)、世俗之爱和驱力 —— 甚至在不同时期对这些术语的定义都有或多或少的不同。在我看来，在弗洛伊德的作品和拉康的作品中都无法找到单一的对于爱的理论：只是在他们理论发展的不同阶段有着多种的尝试来处理这个问题。

在这本书中，我将探讨并比较和对比他们两者在讨论爱情时的一些不同尝试。为了做到这一点，有必要介绍他们理论工作中的一些术语，包括“自恋”(narcissism)、“理想自我”

（ideal ego）、“自我理想”（ego-ideal）、“想象”（imaginary）、“象征”（symbolic）、“实在”（real）、“要求”（demand）、“欲望”（desire）、“驱力”（drive）和“原乐”（jouissance）等等。

虽然读者可能喜欢我以某种方式来理清我们的哲学和精神分析文献中的大烂摊子，并提出一个清晰、令人信服和包罗万象的对于爱的理论，但这是不可能，甚至多半是不可取的！我们首先以我们的方式对弗洛伊德的部分作品进行研究，然后是拉康的一部分作品，接着是弗洛伊德的另一部分作品，如此进行，并将同时依靠于拉康意义上的象征、想象和实在。我希望读者会得到一些重要的见解，这些见解能让读者对人类爱和激情体验的复杂性有更深的体会。

在阅读过程中无需事先阅读我将在此探讨的弗洛伊德和拉康的所有文本。但在我们到第八章时，很有必要重读一下柏拉图的《会饮篇》，而在我们进行第八章时，阅读一下拉康第八期研讨班的前 11 讲是很有帮助的。第七章中我们对于多语言及不同时代的大范围文学著作探索将有赖于读者对于通识知识的掌握。

文本说明

在本书中，我引用了 Alexander Nehamas 和 Paul Woodruff 对柏拉图《会饮篇》的出色易读译本，该译本见于 C. D. C. Reeve 的《*Plato on Love*》(2006) 一书。对第八期研讨班"转移"(*Transference*) 的引用来自我近期对其的译本，由 Polity 出版社出版 (2015)。请注意，这里几乎所有对法国作者的引文（拉康、司汤达、鲁格蒙特等）都是由本人翻译的，或者经由我修改过的；页码中第一个数字是指法文原版的页码，斜线符后的第二个数字是指当前英文译本的页码。

第二章、第四章和第五章的部分内容最初出现在我的论文集《*Against Understanding*》(London: Routledge, 2014)的第二卷中；第五章中大约两页内容出现在同一论文集的第一卷中；所有内容都经过大幅扩充和重写收录在此。第六章的早期精简出现在《*Sexual Identity and the Unconscious*》中，由 École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien 于 2011 年出版，第三章的大部分内容单独出现在 *The Psychoanalytic Review* 102/1 (February 2015): 59 – 91。

导言

爱是盲目的，恋人们瞧不见他们自己所干的傻事；

要是他们瞧得见的话，那么丘比特……也会红起脸来。

——莎士比亚，《威尼斯商人》，第二幕，第六场，41-3

爱是开端

当代所有的心理治疗都要追溯到一个爱情故事。一个广受尊重的维也纳神经专家——并非弗洛伊德——被叫来治疗一个年轻的女子，他发现这女子例外地开朗、智慧和美丽。她不仅仅迷人、极具吸引力，并且她能够说好几门外语，又极富创造力。

她的情况非比寻常，要不是跟这个魅力四射的年轻医生频繁见面，她将成为她家庭里的一个大麻烦。由于当时是1880年，医生是上门服务，他几乎每天都去看望她，而且总是一待就是好几个小时。

最终，他开始在早上和晚上都会到她家里。

这个神经学家逐渐对他们的治疗工作越来越入迷，其他事情干脆一概不谈，连在他自己家里也是。他的妻子已经厌倦了他总谈这件事，也越发地闷闷不乐起来。然而她没有直接表露出不悦，也不抱怨。于是，和常见的情形一样，她丈

夫花了好长一段时间来弄清到底是什么原因促使她情绪大变。当他最终明白过来他的妻子是感到被冷落，他才注意到自己对病人日益投入的情感，并为此感到内疚。

这位相貌英俊的医生决定终止治疗，他感觉到自己做了一些道德上应受谴责的事情，尽管病人的情况已经明显好转。他向那名年轻女子宣布明天早上治疗将会结束，而就在当天晚上，他被女子的家属紧急召回，他们发现这个年轻女子正遭受着一场癔病性分娩，并展现出了所有真实分娩时出现的体征，原来她之前在幻想中怀了医生的孩子!

他设法使她冷静下来，但被她突如其来的充满爱欲的幻象深深地震撼了。医生声称从未想过这位病人会爱上他，他也自欺地否认自己迷恋上了这个女子。他拒绝重新开始对她的治疗（并把她委托给由路德维希·宾斯万格（Ludwig Binswanger）成立的位于克洛伊茨林根的贝尔维尤疗养院），不久之后他迅速带着他的妻子奔赴维也纳，开始了第二次蜜月。

精神分析差点就这样夭折。这位陷入迷情中的医生叫约瑟夫·布洛伊尔（Josef Breuer），他郑重宣布再也不从事这一工作——也就是由他的病人贝尔塔·帕彭海姆（Bertha Pappenheim）无意中的创造的“话疗”——他明确地认识到

其副作用是如此的棘手[8]。如果不是基于西格蒙德·弗洛伊德的好奇，如果不是弗洛伊德一而再再而三地怂恿布洛伊尔与

[8] 这一版本的故事来自弗洛伊德和欧内斯特·琼斯Ernest Jones（详见琼斯，1953，第222-226页）并被拉康所重提；但它被布洛伊尔的传记作者Albrecht Hirschmüller（1989）所质疑。然而Hirschmüller也承认，琼斯接触到了他从未见过的信件，并且他的论据总体上不能说服我。他唯一使我信服的一点是，鉴于琼斯主张第二次在威尼斯的蜜月是因为布洛伊尔想要一名小女儿，朵拉。而她事实上出生于1882年3月11日，也就是在对Anna O.结束治疗前的三个月；另外，朵拉并不是像琼斯（1953，第225页）说的那样在纽约自杀，而是在盖世太保到达维也纳之前就自杀了（Hirschmüller，1989，第337-338页）。Mario Beira（在2008年3月29日于费城举办的APW会议上进行的以爱为主题的演讲）暗示布洛伊尔并没有去威尼斯，相反，在1882年7月一直留在维也纳。不过，布洛伊尔六月的下半月和八月的行踪仍然不明。在布洛伊尔写给罗伯特·宾斯万格（Robert Binswanger，路德维希·宾斯万格的儿子）的信中，能够证实转诊给罗伯特·宾斯万格一事（Hirschmüller，1989，第293-296页）。弗洛伊德在1932年6月2日给斯蒂芬·茨威格写的信中断言，布洛伊尔告诉弗洛伊德当Bertha的父母在他终止治疗的那天将他紧急召回她的病床旁，他“发现她已经神志不清，因腹部痉挛而痛苦扭动。他向她询问情况，她回答道：‘现在，B.医生的孩子要生出来了！’”（弗洛伊德，E.L.，1960，265号信件，第412-413页）。布洛伊尔显然没有向弗洛伊德坦白Bertha患上了癔病性怀孕（假妊娠），但弗洛伊德综合已知情况进行了推断；他在同一封信中宣称，通过布洛伊尔的小

女儿，他的推理结论在日后被布洛伊尔证实。在已出版的书刊中，对安娜·欧一案的争议最为强烈的要数 Mikkel Borch-Jacobsen（1996）。他争论说整个事件就是彻头彻尾的骗局，是弗洛伊德编造的故事，有时还拉上布洛伊尔一起。Borch-Jacobsen 的论辩有如下几点：帕彭海姆并不是真的生病——她纯粹是在表演，被布洛伊尔所鼓动（他无法解释为什么她的家属会叫一个知名的神经专家来治“一个长期持续的小咳嗽”[第 81 页]，这是他在最开始除了她窒息般的“家庭氛围”之外了解到的唯一症状[第 83 页]）；布洛伊尔和帕彭海姆之间根本就没有情爱，更不要说是情色（实际上，Borch-Jacobsen 似乎认为所有治疗师们与病人之间都从来没有爱和欲，这就让人很想知道他该如何解释那些分析师与病人之间数不胜数的风流韵事的证据）；癔病性怀孕也根本不存在；布洛伊尔的妻子没有试图自杀；帕彭海姆恰恰好准确地记不得从去年起的事；帕彭海姆并没有在与布洛伊尔的治疗工作获得帮助；根本就没有所谓的无意识（unconscious）和转移（transference）这些东西；如此下去还有很多，说也说不完。他的证据常常只是概要的，还包括部分来自声名狼藉的、不可靠的历史学家 Elisabeth Roudinesco 的私人信件，也有些是间接地来自 Jeffrey Masson 的。他假定布洛伊尔通常会写下他的记录给宾斯万格，所写与同弗洛伊德长篇大论地讨论此案时之所说完全相同——其中不少他当时觉得很疯狂——至少，任何一个临床医生将病人委托给另一位医师都是不合情理的。并且关于意愿的复杂问题（关联到“伪造”、“表演”和朦胧地意识到他人在做什么）被他所掩盖了，就好像一切精神疾病都只是萨特主义的糟糕信念！即使 Borch-Jacobsen 所说的那些难以用事实佐证的事情为真，

他复核这个案子的细节，精神分析很可能就此止步于一个不完满的、无疾而终的故事，甚至只是段鲜为人知的风流韵事。好在要感谢弗洛伊德对于这个案例的兴趣，贝尔塔（在精神分析文献中以安娜·欧，Anna O.为人所熟知）最终催生出了话疗，使得二十世纪不仅是“太空时代”，更成为了“心理治疗时代”（我们甚至可以将其称之为“疗愈的太空时代”）。

弗洛伊德并没有因病人们表现出爱意而止步不前。在一次催眠结束后，他的一个女性病人用臂膀搂上了他的脖子并亲热地吻他；但弗洛伊德并不将此认作他自身的魅力——事实上，他认为他自己远不及布洛伊尔讨人喜欢——弗洛伊德尝试弄清，在医生-病人关系之中到底是什么诱发了这一反应。不知自何时起，强烈的情感已然成为了分析师与病人关系的一部分，连不那么迷人和帅气的医生也是如此。与其因诱发病人迷恋的情感而感到愧疚，或者就像布洛伊尔一样直接从他们身边逃走，弗洛伊德反而观察他们作为他所称之为“转移之爱”的一部分——病人对生活中其它真实的或理想化的爱转移到了医生身上。

他假定“转移”是一个错误认同下的情况：他的病人所表达出来的爱并不是对于他的爱，而是对于他所扮演的角色

他的结论也不会随之成立，因为无论如何，像移情和无意识这些精神分析概念和话疗的益处，不会因为某一案被整理出的样貌与原貌不符就轰然倒塌。

的爱，对于他所同意代表的——那个提供帮助、疗愈他人的大他者，倾听着我们的心声并好像知道是什么困扰着我们的大他者（Other）。参与话疗的病人被唤起的情感与医生的言行是不相称的，但是他发现那些情感能够被利用并使其作为治疗过程中的发动力。

现在，爱不仅仅成为了精神分析工作的主要动机，它还进一步成为分析、治疗和各种咨询中所倾吐的抱怨的第一根源。那歌手口中的“那疯狂的名叫爱的小东西（this crazy little thing called love）”[9]，以及作家们不惜将其称之为恶病的事物[10]，进入治疗的人们往往已经不再寻求对这东西的帮助或解脱。

---

[9] 皇后乐队的一首歌。

[10] La Rochefoucauld（1967）写道：“*la plus juste comparaison que l'on puisse faire de l'amour, c'est celle de la fièvre*”（对爱的最佳比喻便是发烧）。这一表达或许可以追溯至 1657 年的一出由 Jean Baptiste Lully 和 Francesco Buti 所写作的，名为 *Amour malade, ballet du Roy* 的戏剧。*maladie de l'amour*（“病态的爱”或者“爱之疾病”）这一说法被 Philippe de Villers 在《巴黎游记》（*Journal d'un Voyage à Paris en 1657-1658*）中提出。但是克雷纳（Hélisenne de Crenne），《爱的折磨》（*Torments of Love*）的作者，早已在文艺复兴时期将爱描绘为一种“可悲的疾病”和最残酷的灾祸。法国人有时为了表征化各种性传播疾病，也使用 *maladie de l'amour* 这一说法。莎士比亚在《罗密欧与朱丽叶》中提到爱为“一个

爱的抱怨

我曾赌咒说你美，认为你璀璨；
但你却地狱一般黑，夜一般暗。

——莎士比亚，十四行诗 147，13-14 行

爱通常被视为一种“不够格”的疾病，在人们的经验中，爱出于各种各样的缘由令人神伤。不论是在电视广播、网络上，还是茶余饭后的闲谈中，总能听到这些对爱的抱怨：

- 我从没能遇见一个可以严格地达到我的标准或者适配于我的评判规范的人；要么就是，那人已然身陷他人的怀抱之中。
- 当我真的设法找到了合适的那一位，我的爱情又总得不到回应或者从未被足够地回馈。

最审慎的疯狂”。其实，古希腊人就已将爱与疾病进行对比：在朗戈斯（Longus）的《达夫尼斯和赫洛亚》（*Daphnis and Chloe*）（1973）中，当达夫尼斯收到来自赫洛亚的第一个吻时，他感到就像被打了一拳。他一下变得苍白虚弱，茶饭不思，沉默不语，对吹笛和牧羊也兴致全无，当他哭喊着“哦！我连名字也不知道的怪病”时，“在夏日艳阳的照射下他的脸比草地还绿”。（第 31 页）。

• 我和爱人怎么也达不到那种完美融合境界；而就算奇迹发生，我在顷刻之间实现这种境界，爱情仍然会迅速褪去光彩。

• 我的爱人对我强烈的情感无能为力——激情、狂暴、妒忌、盛怒——并且无法承受我最为享受的东西。

• 我的爱人是那么善于哄骗、变换无常、不忠、背叛、妒忌、强占有欲、令人窒息和不公——一句话，压根过不下去——带给我的只有伤痛。

• 那个我所疯狂迷恋的人已心有所属，其所爱之人并非是我：而是我最好的朋友或者兄弟姐妹。

• 我最好的朋友有了爱情就把我忘得一干二净。

• 我总是因为不断地想到他人将会夺走我的挚爱而伤神；我昼夜担忧着我的挚爱会另寻比我更好的新欢。

• 我如履薄冰，唯恐说出什么冒失的话以致浇灭我的伴侣对我似火的激情——要是我的爱人识破了我真实的一面，那就全完了。

• 我从未因我自身而被人爱上，被爱上的反而是我的外表，我的身份或者我的财富。我的爱人所爱上的似乎与我本人毫不相干。

以上只是我们听到众多对爱的抱怨的一小部分，里面很多都和对爱本身的书写一般古老，能追溯到奥维德（Ovid）

在公元前一世纪所出版的《爱的艺术》(*Art of Love*) 之前的时代。

但他们诉说的是同一件事吗？他们是否参与到的是同一种爱的平面当中？为了不同地架构这一问题，他们是否都处于相同的位面呢？并不是的。他们中的一些人考虑的是一段三角关系中的爱情 (例如，“我爱着她但她却爱着他”)，对此我提议最好通过象征性的（symbolic）或者结构性的（structural) 立场来理解它 (对于不太熟悉这些拉康派术语的读者，随着我们的逐步深入，我将交代出他们所意为何)。

另一些人则涉及到寻找一个人，能符合自己一长串预先设置出的标准，这常常是一幕寻找“灵魂伴侣”的场景——也就是说，我们相信那人能够和我们自己别无二致（或者仅仅像那个我们总愿意想象自己是的自己)。这些或许可以被理解为作为想象界秩序的现象，我们在追寻的人是一个完美的相似，一个镜像，一个我们自身的投影。

再剩下的人涉及到的是一种一见钟情式的着迷，就像克尔凯郭尔之于蕾吉娜，预先对爱人知道甚少或者根本一无所知。这可能是一个被完美地注册在实在界的过程的信号，也就是欲望和猜疑之间的短路，通常也伴随着特有的“马后炮”的事后评论。

言语，言语，言语

对爱的言说本身就是一种原乐。

——拉康，1998a，第 83 页

我们对爱的表述确确实实地囊括了各式各样不同的东西，只有把它精炼出来，我们才能去把握爱的三角关系（他们首先包含欲望，欲望正是一种语言的事物）的复杂性，伴侣的选择基于他们与我们自身有多相似（这里的关键是在形象的基础上组织起来的自恋），第一次遭遇了那个似乎能即刻带给我们愉悦的人时的震惊（第一次见到这么一个人或许是立即莫名地与驱力的满足相关联）。

我将试图把一切置于其应有的层面——象征界（Symbolic）、想象界（Imaginary）以及实在界（Real），来试探索爱的无数方面中的一些案例。读者们可能知道拉康早期聚焦在他所谓的想象界的工作，中期他在 1950 年代和 1960 年代早期的工作聚焦在他所谓的象征界，并且他在 1960 年代中后期和 1970 年代的工作关于他所定义的实在界。想象界，简单来说，涉及到知觉的形象，最首要的是，自身和他者的视觉形象。象征界，与语言和结构有关。实在界集中探讨身体和它可能得到满足的范围。

拉康所聚焦的“爱”中的各式各样的成分——这里的爱其实是被我们过于简单地称呼的（并且在古希腊语中一般指的是性爱之原始神“厄洛斯”）——倾向于陷入移动的语汇中：有时他口中的爱可能还不如叫它是欲望或者甚至更专指性的欲望才更清晰，另外有时他谈论的欲望倒似乎更可能指的是爱，这点颇具争议。但是在我看来它就是我们的语言中的爱，不管是在英语还是在法语中。作为澄清事物的第一步，我猜想许多读者会同意对某人说，“我想要你”，并不完全等同于说，“我爱你”。

本书并不遵循时间顺序，第一部分是“象征界”，从弗洛伊德以及随后拉康的对爱的讨论开始，而这些与经验的象征界注册紧密相关联，这也许是把握起来最为容易的部分。第二部分，“想象界”，覆盖了想象的现象。第三部分，“实在界”，爱的各方面可以被表征化为实在这一拉康意义上的术语。在第四部分，“对爱的普遍思考”，我会回顾并考察多种语言和文化的爱中的一部分，讨论内容主要是从阿奎那、亚里士多德、奥斯丁、卡佩拉努斯、克雷纳、纪德、克尔凯廓尔、鲁格蒙特、司汤达等这些作家的作品中找到的；然后我会提供一个详细的关于拉康对柏拉图《会饮篇》的评论的探索，并用拉康的公式作为一个跳板，引向我自己对《会饮篇》中对话的进一步诠释。在最后一章中，我将例举几个结论，这些

都是我认为我们可以从拉康在第八期研讨班的讨论中提取出来的，同时我也会重点强调一些仍待回答的问题。

尽管这本书的后面部分大体上建基在前面的部分，不过即使不阅读第二和第三部分，第四部分的许多内容读起来也跟得上，而某些读者们可能更倾向于读完第四部分以后再回过头来读剩下的部分。

THE SYMBOLIC
象征

第一章
弗洛伊德式的开端：爱情三角

在精神分析里，还有什么能比爱情三角更好地阐释拉康所说的“象征秩序”，也就是语言和结构的秩序？弗洛伊德专门用了好几篇论文讨论爱情三角的类别。在其中，一些神经症的男性和女性——他称之为强迫症（偏执）和癔症（歇斯底里）——经常发现他们自己身处于爱情三角中。我们可以看看我们从这一小部分人中学到的内容能够多大程度上普遍适用于全人类。

爱情中的强迫症患者

弗洛伊德在“论在爱情领域中堕落的普遍趋势”中告诉我们，有一种男人无法爱上一个没有早已与其他男人有染的女人。若不是处于这种形式的、结构的、象征的境况——一种明显的俄狄浦斯式三角关系的境况，这样的男人是不会被女人吸引的。即起初，男孩以父亲（或兄弟姐妹）作为对手争夺母亲的喜爱。弗洛伊德指出，这种男人需要对另一个在

他出现之前就已和（他喜欢的）女人有关系的男人感到嫉妒或是对其有一种“竞争和敌意带来的悦人的冲动”。

以这种方式去爱的男人经常会陷入一系列这样的三角关系之中，这证明了让他们所倾倒的并非一个重要的特定的女人，而是这结构性的境况本身——在这境况里，包含一个已被占有的女人以及一个占有她的男人。如果这个女人离开了她的男朋友、未婚夫或丈夫，爱情三角就崩溃了，我们的情人对她也不再感兴趣，他不能再将自己视为是对方领地的闯入者或入侵者。

只有这种境况下延续的不可能性——这种拥有另一个男人的女人的持续的绝望——才能让其兴奋；一旦这种通往占有的路上的障碍消失了，他对她的爱便旋即消失。

在强迫性的布局下，强迫症患者总是欲望着一些不可能的事物——去达到一个不可能达到的状态（例如，完美，全知，永恒），去完成一个不可能完成的工程，或者去拥有他不能拥有的。拉康说，强迫症的特征是一种不可能的欲望，他甚至补充说，他的欲望本身就是对不可能性的欲望。对我们的强迫症患者来说，一段与女人的关系本身并不够吸引人或使强迫症患者们满意：它必须由一个活着的、呼吸着的第三方来中介，使得他的追求无法实现，让他继续做着“不可能的梦”。（正如百老汇音乐剧《唐吉坷德》演的那样）

纵然年长的男人是他的愤怒和恶作剧的最令人愉快的目标，这个第三方可能并不比我们的情人更老。当另一男人（the Other man）在历史时代和文化的社会性可识别语言术语中，被明确指定为拥有一个官方地位时，比方说男朋友、情人、伴侣、未婚夫、丈夫、或当时任何可能的其他术语（例如宝贝，宠儿，心爱的人或是仆从），强迫症患者是最兴致勃勃的。然而即使当第三方只是偶尔出现在女人身边（真实地或虚拟地），和女人保持一种朦胧的，模糊的，不确定的关系，我们的强迫症患者通常仍会想象他远比他表面呈现的或是比她说的更为真实，——也就是说，他是一个真正的父亲一样的竞争对手。

尽管表面上看，我们的情人是被另一个男人的女人迷住了，但处于他的性欲中心的其实是另一男人（the Other man）——因为强迫症患者与另一男人（the Other man）的竞争使他性致勃勃，也就是说，让他愤怒或激动，让他一会感到自惭形秽，一会感到雄风大振。他有意识地相信是另一男人的女人吸引了他；但无意识地，是与另一男人（the Other man）的战斗使他着迷。

表面上，他的目标似乎是打败这个男人（并得到他的女人），就像一个人希望，却又未能于光天化日之下击败自己的父亲那样。也许在三岁到五岁的时候，这个年轻的准弒父之人感觉他知道这样光荣的胜利将会带来怎样的回报（他会永

远和她在一起，睡在她怀里，替代父亲同母亲共享婚床)；但在 20 岁、30 岁或 40 岁的时候，一旦他意外或无意地赢得了她——就不再想要她了。

需要铭记的是，尽管这种强迫性的爱情三角目前在男性中最为常见，但它们也可以在女性中找到，许多女性并非与强迫症绝缘。[11]

现在让我们谈谈癔症患者和她们的爱情三角。

爱情中的癔症患者

弗洛伊德告诉我们，有些女人对于自己爱人对另一女人任何的甚至是最低程度的好感的表达极为敏感（他给出的主要例子是《梦的解析》中“机智的癔症患者”(the witty hysteric)）。如果他似乎欣赏、尊重或赞美一个他从工作或其他环境中认识的女人，即使是用最不温不火的措辞表达，一串连锁反应便开始了：我们的情人开始嫉妒——有时甚至到了疯狂的程度——并坚持询问关于这个女人的事，试图分辨出她的爱人看上了这个女人的什么。(就像一些女人对强迫症并不陌生，

[11] 那些过于迷恋另一个男人的人——过于迷恋以至于好奇“他有什么我没有的？”并不停地将自己和这一男人比较，为了能够从他身上学习怎么做一个“真男人”——可能是癔症而不是强迫症。

一些男人对癔症也不陌生，因此人们在男性和女性，在异性恋和同性恋伴侣中同样都可以发现这种对伴侣对他人的兴趣的表达如此敏锐的察觉)。[12]

根据拉康的说法，刺激女性癔症患者的问题是，“另一个女人怎么能被爱呢？”换句话说，这个自称爱我的人，怎么能在别人身上找到可爱的东西？他声称自己对我很满意，但他却遇到了一个和我完全不一样的人，并在她身上找到了很多值得赞美的东西！这证明了我不再是他生命中最重要的东西——我必须找到一种方法来索回我应有的位置。

“另一个女人怎么能被爱呢？”更通俗地说可能就是，“她哪里比我好了？”也许如果我仔细研究她，了解她的一切，我就能洞悉她的秘密，同时探究我心爱的人的这种未被审视的欲望的秘密原因。

在这里不难看出和这样的问题和小女孩的问题的相似之处：“为什么爸爸比爱我更爱妈妈？”（毕竟，他和她同床，而不是我，他和她谈论我的不当行为，但不是和我谈论她的不当行为)。他在她身上看到了什么？她能给他什么我不能给他的东西呢？经典答案之一便是小孩，这至少在一定

[12] 拉康（2006b,p.386）表明，在他看来，癔症并不一定是女人，强迫症并不总是男人。

程度上解释了小女孩对娃娃的兴趣，她们认为娃娃是她们和爸爸一起生过的小孩。[13]

就像一个小女孩观察她的母亲来学习一个女人如何走路、说话、穿衣服的——简而言之，一个女人是怎样的。为了吸引爸爸，癔症者开始对“其他女人”着迷，学习她必须做什么，她必须如何行动来吸引她的爱人。她对另一个女人的迷恋，有时甚至很容易胜过她对她的爱人的兴趣。

有时候，那些能吸引她的男人的女人（也许也能吸引其他男人）对癔症者来说变得很有吸引力，以至于男人本身变成次要的——只是一种手段，箭头的顶点，或者是欲望指向方向的交通标志。她开始模仿这些有吸引力的女人。在大多数情况下，不知不觉地，她发现自己在某些方面变得像她们一样，甚至是在她的伴侣不感兴趣的方面。例如，她很可能会固恋于那些并不吸引他的，甚至让他失去兴趣的衣服、发型和体型。

近几十年来，大部分媒体上时装设计师和摄影师培养起的女性对于外表的关注——皮包骨头般的消瘦——很少被那些真正对女性感到兴奋的男人所欣赏。当前，大量的女性人口似乎开始相信，因为这样的营养不良的女性能够登上杂

---

[13] 当然，女孩常常认为父亲爱母亲，但不是对母亲完全的偏爱。有些父亲和母亲睡在不同的卧室里，有些父亲确实会和女儿讨论他们妻子的“不当行为”。

志的封面，男人必然觉得这种骨瘦如柴是富有魅力且迷人的，却未能意识到时尚行业一直由不被女性所吸引的男人占据（他们往往甚至厌恶成熟的女性形象，尤其是当它不同于青春期前假小子的形象时）。对女人有性吸引力的男人，就像弗洛伊德早期例子中机智的癔症者（the witty hysteric）的丈夫，通常更喜欢更丰满、更女性化的外表，而不是假小子的形象。

当一个男人尝试去说服一个癔症伴侣，尽管他认为一些时尚跟风的女人在某一方面有点意思，但他并不对她们的消瘦感到兴奋，因为她可能会去模仿她们的身材——毕竟，当他说他并不觉得那些迷人时，我能信任他吗？也许他这么说只是为了安抚我。这难道不是她们和我之间最明显、可见的区别吗？

也许他并不了解自己的想法，如果我像她们一样瘦，他就会莫名其妙地被我吸引住。[14]无论如何，对她来说重要的不是其他女人的特定品质或性格特征；重要的是她的结构性地位，她要找到一种方法来激发伴侣的欲望，而伴侣的欲望对癔症患者来说似乎是疲乏的，甚至是死亡的。

---

14 最近对于极度瘦削的身型的迷恋显然是极其复杂的，涉及文化因素如媒体的发展和力量，其控制了时尚行业，和当前在西方文化中倾向于否定女性气质，以及无意识的欲望激发了这种厌食症式的自我剥夺。癔症与其的联系可能只是一个甚大的方程式中的一个变量。

那么如果癔症者的爱情三角崩溃了会怎么样呢？回想一下，那个强迫症患者无意中成功打破了另一男人（the Other man）关系——或是不加干预便目睹了这对情侣的分手——突然间，他不再需要所谓的梦中情女了，就像用鱼不需要自行车一样。[15] 除非她有机会和她的伴侣复合，在这种情况下，前伴侣频繁的介入可以激发强迫症患者的持续兴趣。如果癔症患者的伴侣对另一个女人完全丧失兴趣会发生什么？这个癔症患者会因为击败了对手而感到胜利吗？也许暂时会，但很可能她会试图从她的伴侣身上看出对另一个女人的兴趣，如果这样失败了，她可能会介绍一个新女人给她的伴侣希望引起他的欲望，进而探索它。

因为当她的伴侣没有可挖掘的欲望时，她就会觉得他是死的——那么她可能也会同样如此。正如斯宾诺莎告诉我们的那样，欲望是人类的本质，我们必须永远在寻找某物或进行某种探索。[16]就像强迫症患者必须总有一个对手使他的欲望变得不可能一样，癔症患者必须总是在她的伴侣身上找到

---

15 女权领导者格洛丽亚·斯泰纳姆经常使用这句话：女人不需要男人就像鱼不需要自行车一样。她的意思是即使没有男性的支持，女性也可以幸福且成功。（译注）

16 斯宾诺莎说，“只要欲望被认为或是被决定要去做某事，不管是因为何种热情，欲望就是人的本质。”

外在于她的欲望，表明他对自己并不满意或缺乏满足。如果他想要什么东西，那一定是，就像苏格拉底说的那样，因为他觉得自己没有它，并欲望它。如果她发现他欲望得到某些在一个与她无关的领域的事物——工作、运动、爱好等等——这是不够的，因为对于她来说，他仍是死的。如果他没有，或不再有，抑或是不再表达，对与她有关或其他与之相关的事情的欲望——通常情况下，尤其是当这段关系已经过了热恋期时——她可能会试图煽动他的欲望。

不应该认为她在她的爱人身上发现或是激发这样一种欲望，是为了满足他——例如帮助他获得任何东西或任何他想要的人——因为一旦他满足了，他的欲望就会消失，她则需要重新开始整个过程。他必须持续欲望着——感到自己缺点什么——因为正是他的欲望给了她一个生活中的计划和位置。

她可能会有意识地相信他的欲望很烦人，且让她非常沮丧，她只希望能够给他他想要的（假设这样一个客体是可能的，这一点之后会讨论）。然而，如果她这样做，对他或她，就没有什么可欲望的了。要不惜一切代价去避免一种没有欲望的生活，因为它等同于不存在，等同于死亡。

因此，如果她只是想要给他想要的东西（她并不总是清楚这就是她想要的），她必须抑制自己的这种倾向；她必须抵制自己的诱惑。她必须抑制自己的欲望，使其欲望保持不满

足。在某种程度上，这便是拉康认为癔症的特征是不被满足的欲望，而强迫症的特征是不可能的欲望的原因。

注意，强迫症和癔症之间的平行关系不是绝对的：强迫症患者表面上对另一个男人的女人感兴趣，但实际上是专心于与另一男人（the Other man）的明争暗斗，癔症表面上想要探明自己的男人对另一个女人的兴趣的原因，但实际上更感兴趣的是通过另一个女人发掘女性性的秘密，这样她可以变得像她一样，从而成为女人的本质。强迫症患者希望打败并取代另一男人（the Other man），癔症想要学习，模仿，并变得像另一个女人一样——有时甚至爱上了那个癔症患者认为拥有神秘的女性性的女人。

此外，强迫症患者并不会选择一个似乎对其已有的女友或是妻子的男人作为他的竞争对手（这样他对伴侣的选择就是可能的而不是不可能的），而癔症患者的追求恰恰是一个似乎能对她现有的男朋友或是丈夫的胃口的女人(或者甚至是父亲，在朵拉的案例中，朵拉迷上了朵拉父亲的情妇，夫人 K)。

这两种情况下俄狄浦斯情结似乎已经呼之欲出了：在他与他的父亲为了母亲的喜爱而进行的角逐中，男孩无疑试图抓住他的父亲拥有而他没有的，能让母亲爱父亲甚于他的东西，(赚钱的能力，强壮的身体，社会地位，一个更大的阴茎，幽默感，或者无论如何，都假设了母亲喜欢他的父亲甚于他)，

并很可能努力成为一个像他父亲一样的男人，甚至要在男子气概上超越他的父亲。[17]这个女孩，在她和她的母亲争夺她父亲的感情时，同样试图理解她的母亲拥有而她所没有的东西，这使她的父亲更喜欢她的母亲而不是她。

虽然强迫症患者可能有时选择一对他偶然遇到的，之前并不认识的情侣（在某种程度上当作他的父母），然后强插一腿，但在大多数情况下，那对情侣中的男性是他早已认识的——可能是一个朋友，老板或同事。事实上，如果他没有以某种方式被那个男人吸引，他可能压根不会注意到那对情侣中的女人。[18]

这个朋友、老板或同事变成了强迫症患者的父亲一样的对手，就像癔症患者的男性伴侣关注的另一个女人变成了癔症患者的母亲或姐妹一样的对手一样。强迫症患者更有可能与对手直接竞争，而癔症患者更有可能模仿或仿效她的对手，

---

[17] 如果一个男人从他的父亲身上看到了“男子气概的秘密”的关键，我们很可能说的是癔症，而不是强迫症。因为在强迫症方面，我们并不清楚男子气概是否是一个秘密——相反，似乎每个人都知道它的组成部分。

[18] 当一个女人在没有另一个女人在场的时候便甚至不会注意到一个男人时，我们因此可能处理的是强迫症，而不是癔症。但就“欲望是大他者的欲望”而言，这几乎不是决定性的。

但他们的情况在很多方面是相似的。在这两种情况下，当他们意识到的欲望围绕着异性，而他们没有意识到的欲望则围绕着同性。在这两种情况下，欲望都未得到满足——或者，更确切地说，欲望在与同性的竞争之中比在与异性的竞争之中更容易得到满足。

第二章

弗洛伊德的谜题：爱与欲望不相容

人们很可能会怀疑，上一章中概述的三角关是否真的与爱情有任何关系。在强迫症的情况下，对一个女人的爱，似乎是与一个男人竞争的伪装；而在癔症的情况下，对一个男人的爱相比对一个女人的迷恋则似乎显得苍白无力。对这种强迫症来说，爱情—不管在什么程度上——与不可能的欲望相比，似乎没有什么重要性；而对这种癔症者来说，爱情似乎被对未满足的欲望的欲望所掩盖了。

爱情和欲望是不相容的吗？如果是，它们是否只对这部分特定的人群不相容？还是爱和欲望对每个人来说都如此不同，以至于不可避免地处于对立面？会不会这实际上不过是一个语义性问题？我们是如何含蓄地定义爱和欲望而达到这个僵局的？并非每一种语言都像英语一样划分情欲的(amorous)情感——例如，希腊语中的"Eros"可能被认为同时包括了爱和欲望。也许我们在这里的难题不过是一个幻觉。

让我们首先思考一下弗洛伊德对这个难题的看法。他在文中把爱(Liebe)，即儿童对父母的那种温情，与性欲区分了开来。

“他们所爱之处无欲望”

你应该非常清楚:在你觉得很容易实现你的欲望的地方,你可以肯定没有那里没有爱。

——卡佩拉努斯, 1990, 第 149 页

弗洛伊德指出，某些男人会选择那些让他们想起自己母亲的女人作为伴。至少在某种程度上，他们会选择那些他们有意识或无意识地认为能给他们提供与他们小时候从母亲那里得到的相同满足感的女人。他把这称为"依恋性(anaclitic)对象选择"。

因为生活伴侣的选择是决定于或基于（"anaclisis"的字面意思是靠着、由……支撑着、因此、基于）自我保护或生命驱力——即寻求滋养、温暖和照顾的驱力[19],在这种情况下，其伴侣被选中正是因为男人觉得她会像他的母亲一样，以同样无私的方式照顾他。

我们不难想象，这样的伴侣很可能被珍惜、尊重，甚至是服从。她得到了极大的尊重和关心，而且被理想化、偶像化，被置于神坛之上，被认为是圣人，别的女人全身加起来

[19] "依恋理论"是精神分析的一个流派，始于 20 世纪 50 年代末的约翰·鲍比（1982 年），它可能表明依恋(anaclisis)是所有的客体选择中的因素，而不仅仅是某些客体选择（例如，不仅仅是儿童对其主要照顾者或后来类似照顾者的爱）。也许在一个人成年后，几乎所有的对象选择都包括自恋和依恋因素。

的良善(goodness)都没有她的一根小指多(按乔纳森·斯威夫特的话说)。弗洛伊德告诉我们,这样的女人被那些男人爱着,就像小男孩爱他的母亲一样,但与她发生性关系几乎是不可能的,这归因于乱伦禁忌(incest taboo)。

乱伦禁忌是如何进入这一图景的?答案是相当复杂的,因为有几种不同的可能情景。

"正常男人"——在弗洛伊德(1912/1957b)看来,有极少数人会承认爱他们的母亲,但不会像幼童一样对她们产生性固执(fixated)。这些男性真正的性觉醒(虽然弗洛伊德在《性学三论》中也讨论了婴儿性行为)在青春期的巨大荷尔蒙变化之前不会发生。尽管他们在男孩时可能很爱他们的母亲,但乱伦禁忌的结果——以经典的弗洛伊德式的父亲的形式,向他三岁、四岁或五岁的儿子明确表示,他必须放弃母亲作为他的主要爱情对象,因为她已经属于父亲了——只是他们对母亲的爱情的压抑。

"压抑",让我们回顾一下,并不意味着破坏。当对某人的爱被压制时,它会变为隐藏的——不仅是对周围的人,甚至对自己。压抑意味着爱隐藏了起来,并只以伪装的形式显现。对母亲的爱被压抑的一个可能结果是表面上不喜欢自己的母亲。一个众所周知的事实是,五岁以上的男孩在母亲拥抱、爱抚或溺爱他们时,经常表现出不高兴甚至厌恶,即使这不是在其他人面前发生的。厌恶是压抑的明确标志:我们对压

抑前最感兴趣和最喜爱的事物表现出彻底的厌恶——而不是简单的不感兴趣或回避。[20]

对母亲的爱被压抑的另一个可能结果是对于伪装成母亲形象的女人（她们可能有母亲的一些特征或只有一个特征，如头发的颜色、眼睛的颜色，或某件特定的衣服或珠宝）的温暖梦境或白日梦；小学老师和保姆有时会满足这个条件。在这之后的结果往往是男人会选择对于一个不知不觉中让他在一个或多个方面想起他的母亲（或他像母亲的姐妹）的伴侣。[21]

然而对弗洛伊德来说，这里的关键点是，在这种"正常男人"的情况下，乱伦禁忌导致了对母亲的爱的压抑，但并没有导致对性欲的压抑，因为性欲在他们与母亲的早期关系中几乎没有发挥任何作用，只是在青春期才开始绽放。

换句话说，对于要成长为"正常男人"的男孩来说，对母亲（或姐妹）的性欲从未被压抑。因为在他们生活中的主要

---

[20] 例如幼儿对尿液、粪便和胀气的迷恋。大多数人都在以后的生活中会觉得这些东西很恶心。

[21] 弗洛伊德在这里提出，在"正常的爱"中，只有母亲作为原型的少数特征存在在男人选择的对象中。然而，在他在本文中概述的那种"男性之爱"(male love)中，母亲的替代者非常像母亲（尽管可能主要是由于他们的结构情况）。

压抑发生时（也就是在五岁左右，那时阉割情结结束了俄狄浦斯情结），并没有性欲存在[22]。在此之后的生活中，这样的男人可以对同一个女人感到爱和欲望：早先由于父亲的阉割威胁，对母亲的被深埋的爱现在被转移到一个新的女人身上，而且没有任何障碍可以阻止源于青春期的性冲动选择这同一个女人作为性对象。在这种情况下，亲情和情欲之流能够融合（弗洛伊德，1912/1957b，第 180 页），流向同一个人。对于这样的"正常男人"，在爱情和欲望方面不必非此即彼。

其他百分之九十多的男人的乱伦禁忌的结果是什么？某种性冲动（口、肛、生殖器）在乱伦禁忌到头之前就开始了——也就是说，在他们放弃母亲之前——而这些冲动变得与他们的母亲有关。正如弗洛伊德第一个公开指出的那样，这种情况经常发生往往是因为母亲如此广泛地关心孩子的身体，给他喂奶，给他擦屁股，给他洗澡，等等。在这样做的时候，她接触并不可避免地刺激了孩子身体的许多不同的敏感部位（性敏感区和其他普通皮肤），孩子身体的感觉因此与她的动作、手势和爱抚联系在一起。（然而，并不是每个母亲都爱护她的孩子的身体——有些母亲只是不情愿地、敷衍

[22] 或者至少对母亲本人没有性欲，尽管对女仆、家庭教师或保姆也许有性欲？

地、粗暴地、或厌恶地做这些。） 因此，男孩最早的感性感觉(sensual sensations)就与他的母亲联系起来。[23]

弗洛伊德假设，男孩在这种情况下能分成两类：有些只是部分地把母亲固执为性对象来看，另一些完全把母亲固执作性对象。在弗洛伊德看来，那些完全固着的人将永远无法对同一个女人感到持久的爱和性欲。许多从业者会同意这一看法，他们在临床实践中遇到过这样的男性，但弗洛伊德对它的解释在某些方面似乎是不透明的。因为，如果在这样的男孩身上，当俄狄浦斯情结结束时对母亲的爱和性欲都被压抑了，为什么被压抑的性欲和被压抑的爱不能被转移(displaced)到同一个女人身上呢（正如我们前面看到的"正常男人"的情况）？压抑对爱情的影响与对性欲的影响不同吗？弗洛伊德的答案似乎是一个响亮的"是！"

他的论点可以表述如下：男孩直到了解到婴儿是从哪里来的之前，并没有对他与母亲的感性感觉的愿望做出任何特别的表示。由于对性一无所知，他并不把他的母亲看作一个性化的存在(sexual being)，他自己对与母亲身体亲密接触的愿望在他看来也是完全纯真的——或者说，接触只是接触本身，因为他还没有任何腐败或堕落的概念来与纯真形成对比。但

---

23 当一个人大部分是由家庭教师和其他类型的儿童护理帮助者抚养时，情况显然是复杂的。

是，一旦他知道了性——在西方文化中，这几乎总是伴随着性是"肮脏的"、"坏的"或"下流的"的想法——并意识到他的母亲一定是和他的父亲发生过，甚至可能继续发生性关系，一些重大的影响就发生了。他学到了至关重要的事实，就像伊甸园里的亚当和夏娃一样，在他吃了分辨善恶树的果实而失去纯真的那一刻，类似于纯真状态（包括对性问题的无知）的概念诞生了。

男孩突然意识到他对母亲的感性感觉不是"好的、干净的乐趣"或纯真的;它们是肮脏、邪恶的。在意识到这一点之前，"干净"和"肮脏"主要适用尿液、粪便和呕吐物的在场或缺失。现在，它们开始适用于——至少在许多西方家庭——几乎所有的感性体验。不仅仅是他自己的：还有他母亲的。

他的母亲从一个神坛上摔了下来。而在这一认识之前，这个基座并不存在。世界上有两个不同阶级的女人的概念突然开始在他的脑海中形成：像他母亲在堕落之前的阶级——在男孩掌握了她偏爱他父亲的罪过之前（在他眼里，她给予他父亲那种亲密的身体接触等同于不忠）——和像他母亲在堕落之后的阶级，那种能够与另一个男人偷情的人。(因此，我们也有两个不同对于男孩的形象：在意识到性之前，是一种乌托邦式的、天真的、纯洁的、有爱的、利他的、无性的形象——即使不是真的；在意识到性之后，是一种堕落的、恶化的、自私的、剥削的形象)。

因此，母亲本身是这两类妇女的典范：孩子认为没有给予父亲高于自己的特殊感性特权的母亲——我们称她为妈妈 1——是好女孩（或弗洛伊德所说的圣母(Maddona)）的典范；背叛对儿子的承诺的罪恶母亲——我们称她为妈妈 2；是坏女孩（或妓女）的典范。[24]

想像的承诺越大，堕落地就越深。儿子对母亲对他的绝对忠诚的幻想越大（独生子女或独生子可能非常坚信这种忠诚），他的背叛感就越强。当他的父亲想把儿子从母亲的怀中解下来时，如果他看到母亲站在父亲那一边，那就在受伤的基础上更加上一种侮辱了。男孩越是相信她爱他胜过其他人，尽管表面上不是这样，世界上两种女人之间的分裂就越激烈。弗洛伊德假定，从那时起，男孩的感情之流——爱和温柔——只流向神话性的纯洁、忠诚的母亲（圣母，忠诚的邻家女孩），而性之流只流向堕落、罪恶的母亲（不可靠的、来自轨道另一边的流浪女孩）。背叛的概念可能足以解释为什么他从此只能爱一个他认为像妈妈 1 一样的人；但我不相信它能解释为什么他只能对像妈妈 2 一样的人产生性兴趣，因为我们也完全可以想象他根本不可能再对任何女人产生性兴趣（或者，事实上，根本不可能爱任何女人）。

---

[24] 弗洛伊德，1910/1957a，第 168-70 页。这也许解释了那些俗语的逻辑："剥开一个处女，里面藏着一个妓女"和"对待女士如妓女，对待妓女如女士"。

弗洛伊德也许认为，乱伦禁忌解释了为何仅仅对妈妈有性兴趣；如果是这样，弗洛伊德大概假设男孩把他父亲的阉割威胁理解为只禁止与妈妈一样的女人进行性接触。显而易见的是，在弗洛伊德看来，妈妈 1 和妈妈 2 永远不可能同时显现在任何一个女人身上。在这样的男人所爱之处，没有欲望，反之亦然（Freud, 1912/1957b, p. 183）。

很少有人会质疑这一点：许多男人把女人归入这两个大相径庭的阶层，并追求非常不同的关系，且往往同时与这两个视为不同阶层的女人发生关系。但他们可能会想，在我们 21 世纪的家庭中——这些家庭与弗洛伊德在世纪之交的维多利亚时代的环境相比，在性问题上往往不那么谨慎——母亲的性堕落是否是对这种广泛承认的社会现象的合理解释。今天的孩子不是比弗洛伊德时代的孩子更早意识到性问题吗？现代孩子们难道不是在很小的时候就意识到他们的父母有性行为吗？也许在某种程度上这是一个阶级问题，就像在弗洛伊德的时代一样：许多经济拮据的家庭成员可能都睡在一个卧室里，在这种情况下孩子们从出生开始就或多或少地目睹了性行为。

也许对于在这种穷苦环境下长大的男孩来说，从来没有过如此尖锐的圣母/妓女之分，或者类似的分化是基于情感上的，而不是靠性的堕落而产生的：男孩也许最初认为母亲在几乎所有方面都更偏于他，而当他察觉到母亲与父亲的意愿

一致，也就是让他不再躲在母亲的裙子后面，他感到被背叛了，并长大成一个男人。

我这么说是因为我们今天继续在许多男人身上发现弗洛伊德在一个世纪前同样观察到的拯救性幻想：即拯救一个迷失方向的女人；他相信，虽然无情的命运使她酗酒、吸毒、做脱衣舞女或膝上舞女，甚至卖淫，但她的内心是善良、纯洁的。这里的幻想似乎是——如弗洛伊德的时代一样——把妈妈 2 变回妈妈 1。[25]

造成如此尖锐的分裂会不会是其他原因？弗洛伊德关于"圣母/妓女"分裂的理论先于他对阉割情结（尽管早期提到过几次）[26]的讨论。阉割情结通过让男孩面对一个选择来结束

---

[25] 让我对弗洛伊德在这里的表述提出几个问题，这些问题涉及第四章中讨论的素材：母亲曾被投注了相当数量的他的爱欲，然后又失去了很多；因此那些他感兴趣的"堕落"女性是没有被投入那么多爱欲，而需要恢复原来的状态吗？还是在母亲堕落之后，他所有的爱欲都流向了母亲的旧有理想形象，然后男性试图将其中的一部分转给自己？如果他拯救了一个女人，他自己是否又变得值得爱了？因为他母亲的堕落，他不再有价值？当她堕落时，他也堕落了？

[26] 尽管"阉割情结"的表述可以在《梦的解析》和《三论》中找到（作为后来的插曲），但最早的详细讨论见于《论儿童的性理论》（弗洛伊德，1908/1959a，第 216-17 页），并在小汉斯的案例中首次公开提到（弗洛伊德，1909/1955f，第

俄狄浦斯情结：要么他放弃对母亲的依恋，要么他的父亲会割掉他的阴茎，而他将因此失去所有从阴茎中获得的满足感。直截了当地说，要么他放弃他的主要爱情对象，要么他几乎失去所有的性满足的可能性，爱情和性在天平上相互权衡，他会发现其中必须有一个是缺失的。[27] 如果他顽固地拒绝放弃把他的母亲作为他爱的选择对象，那么他就会失去与女性进行性满足的能力。(他不需要从字面上切断他的阴茎以阉割所有的性意图和目的——他可能只会没有能力或者无法享受与女性进行性行为)。相反，如果他顽固地坚持他的阴茎，他就放弃了他的主要爱情对象，而且似乎出现了一个问题，即他是否有希望再去爱。如果是的话，对象也许不是一个女人，而只是一个像强加给他这样一个绝对选择的男人。

这样说来，弗洛伊德式父亲的阉割威胁可能会被某些男孩理解为构成了爱与性的非此即彼，而不是简单地要求他们将对母亲的爱转移到其他像母亲一样的女性身上。这就说明了一个重点，那就是父亲（或替代父亲的人）所使用的确切

---

8 页，以及其他地方)。然而，阉割情结并没有被明确表述为结束男孩的俄狄浦斯情结的事件，直到他相当晚期的作品中。

[27] 人们几乎可以说，按照弗洛伊德的意思最直白的翻译，这个男孩要么放弃一个女人，要么成为一个女人。

词语并不重要，重要的是儿子如何理解这些词语。父亲的意图可能要求儿子必须寻找一个属于自己的女人，但儿子可能认为这是对所有女性的爱的禁止，甚至是对所有爱的禁止。

这种对爱与欲望之间的裂痕的解释，显然不涉及母亲方面的堕落。巨大的分歧的产生是因为父亲被理解为阉割威胁，这可能被孩子从字面上或比喻地(figuratively)理解——也就是说，真实的、物理上的器官的失去，或者是对于父亲的尊重和爱的失去。

暂且不说那些比较极端的情况，我们经常看到的是，男人在心目中建立起两种不同类别的女性。一个男人可能会爱上一个"好女孩"，并对她很好，就像他们说的那样，但他很可能认为她几乎是不可触碰的。除了偶尔亲吻她的脸颊，握住她的手，或者在他帮助她穿上外套或进入汽车时擦过她的头发外，他对待她的态度就好像她是性的禁区。同样地，尽管他可以忍受她对他表示的某些爱慕的迹象，但他更不愿意看到她有任何性兴奋的迹象。

对于一个依恋性(anaclitically)地选择生活伴侣的人来说（我们将在本书第二部分，关于想象界(imaginary)，介绍另一种主要的弗洛伊德介绍的对象选择，即自恋型(narcissistic)），需要三个人去爱，因为他的母亲与这种匹配密切相关——即使他的母亲从未见过他的妻子或已经不在世了。他的妻子从

他母亲离开的地方开始；事实上，在他眼中，她只不过是他母亲的年轻版本或转世。

许多男人可能会反对说，他们自己并没有以这样的依恋性基准来选择配偶，但弗洛伊德认为，随着时间的推移，男人经常把他的妻子转换成母亲的形象。尽管她一开始可能与他的母亲不同，但在几个月、几年甚至几十年的时间里，他似乎不可避免地让她越来越多地扮演母亲的角色——特别是如果她已经成为他孩子的母亲——并且像他看待自己的母亲一样看待她。(在我三十年的分析实践中，我听到的男人最常见的口误是在他们想说“妻子”时说“母亲”；说“姐姐/妹妹(sister)”而不是“妻子”可能排在第二位)。因此，即使一个男人选择了一个他认为尽可能不像他母亲的女人，并且在几年甚至无数年里发现他的伴侣在性方面很兴奋，迟早也会开始对他的妻子产生与他对母亲一样的感觉。尽管最初他可能认为他的伴侣不是一个非常"好的女孩"，甚至完全是一个"坏女孩"，但他逐渐开始在行为上将她视为某种不可触碰的人物。

然而，如果他试图与她做爱——也许是出于责任感或怀旧感——他很可能发现，如果不幻想其他女人，不在性行为之前甚至期间看色情片，不服用"提高性能力"的药物，他就无法实现或维持对她勃起。他可能试图将此归咎于他的年龄增长或某些身体状况，而医疗机构为了向他出售药物而鼓励

他相信这一点。然而，一般来说，他完全能够在晚上做梦时（快速动眼睡眠(REM sleep)时）实现和保持勃起，看色情书刊或勾引他不爱的女人时也没问题。换句话说，他的阳痿（的原因）——或"勃起功能障碍"，也就是人们如今更倾向的叫法，毫无疑问，即使医生无意中使用了一个医学化的委婉说法，其缩写 ED，以诗性正义的方式指向俄狄浦斯(oEDipus)——都在他的头脑中，他在精神上将与他同床的女人转化为他的妈妈。

他能感觉到对她的爱，但没有性欲。对他来说，爱和欲望似乎在不同的层次上运作，而这些层次有着天壤之别。

“他们所欲望之处无爱”

> [酒]，大人，它挑起来也压下去；它挑起你的春情，可又不让你真的干起来。
>
> ——莎士比亚，《麦克白》，第二幕，第三场，29-30

尽管这样的男人可能会对"不合适的女人"或"坏女孩"产生性欲——她被称为坏女孩仅仅是因为她愿意与他发生婚外情，换句话说，愿意超越道德和/或法律的界限——但他大概永远不会爱上她，爱是留给值得信赖、忠诚的妻子的。因此，我们在许多与有妻之夫睡觉的女人身上看到了自我欺骗：

尽管她愿意相信那个男人对她的依恋是如此强烈，以至于他会为了她离开他的妻子，但他对情妇的依恋主要是色情的，不能说他真的爱她。

在他欲望之处，他不爱，而且这两（欲望与爱）永远不会结合。这种男人的爱情和欲望的通常配置如下：1. 合适的女人（他自己的资产阶级女人，弗洛伊德说，指的是他当时大多数患者的社会阶层）：爱可能，欲望不可能。2. 不合适的女人（社会阶层较低的女人）：欲望可能，爱情不可能。

如果这样的男人不顾社会习俗娶了一个不合适的女人，选择了欲望而不是爱情，他必须保持警惕，以免她逐渐成长为"合适的妻子"——那种他无法有情欲的角色。他必须不断地在心中贬低她，也许在口头上也是如此，使她看起来永远不值得像他的母亲那样受到尊敬。[28] 她可能愿意配合，在性

---

[28] 以下是一个相关但有些不同的的例子：我的一个案主多年来一直与一个他认为像他父亲一样强势、霸道、果断的女人结婚。他对她又爱又恨，几乎从不和她做爱。有一天他下班回家，发现她在水槽下，试图修理水管。看到她的姿势，他认为这很不体面，是有辱人格的。对他来说，她突然从菲勒斯的位置上转移了，他觉得她在他眼里占据这个位置是因为他自己在生活中的表现不尽如人意，而此刻她在他眼中的位置又移到了淫荡的部分客体即他欲望根源的位置——自从他们结婚后的最初几天，她一直没有占据这个位置。那天晚上，他和她激情的做了三次，连他自己也对此感到震惊。

生活中扮演坏女孩的角色，但越是透明的"扮演"，对他的力比多(libido)就越没有说服力。[29] 只有当爱和欲望被分开，而且爱被抛弃时，他才能继续。[30] 虽然，这可能会让她不太满意！[31]

---

[29] 这并不是说，在实现或演奏一个幻想的过程中，通常不能有一个错误的音符，以使它不变得可怕。正如拉康在研讨班VIII上所说："你可以很容易地找到[让-热内的作品]中的一段话，他令人钦佩地指出了应召女郎完全知道的事情，也就是即不管那些渴望实现幻想的男人有什么奇思妙想，他们都有一个共同的特点：在表演中，必须有一个看起来不真实的特点，因为否则，也许，如果它成为完全真实，他们将不再知道哪条路是向上的。主体也许将不再有任何生存的机会"(Lacan, 2015, p. 392)。

[30] 用拉康的术语来说，我们可以说，强迫者在这里面临着一个像"要钱还是要命"（拉康，1973a，第 191- 3/210-3 页）的被迫选择：你的欲望还是你的妻子。更准确地说，这个被迫的选择是在爱和欲望之间；如果要在与一个女人的实际关系中找到欲望，爱必须永远失去。更常见的解决方案是在与女人的实际关系中选择爱，在虚拟或短暂的婚外关系中选择欲望。

[31] 弗洛伊德（1912/1957b）在这里的隐含假设似乎是，如果爱和欲望融合，不是在一个人还是孩子的时候，而是在生命的后期（在俄狄浦斯情结后，而不是俄狄浦斯情结前的对象上），就没有必要压抑它们其中一个或者把其中一个从爱欲等式中排除。然而，对与更常见的情况，弗洛伊德说，"在他们爱之处，他们不欲望；在他们欲望的之处，他们不爱"（第 183 页）。十年后，弗洛伊德（1921/1955d，第 112 页）明确指出，他认为这种融合往往发生在青春期，也就远在俄狄浦斯

弗洛伊德（1912/1957b）关于男人的结论如下："任何要在爱情中真正自由和快乐的人，必须克服对女性的尊重，并接受与母亲或姐妹乱伦的想法"（第 186 页）。这看起来是说，男人必须停止把女人放在神坛上，停止把她们看作是圣母般的人物，因为在这种情况下，他不能对她们产生性欲。[32] 弗洛伊德这句话的第二部分似乎暗示，男人必须接受这样一个事实：与女人的性行为总是涉及一些乱伦的成分；而且，无论兄弟姐妹之间或父母与子女之间是否有过直接的性接触，只要分析得足够深入，乱伦的冲动都会出现。

如果我们把弗洛伊德的几种公式结合起来，那么，一个男人的爱和欲望可以汇聚到同一个女人身上，也许甚至是持久的，当且仅当：（1）他被母亲背叛的感觉已经被解决了；(2)他不再为自己可能被对母亲和姐妹的性欲所占据而感到震惊，并且已经看透了乱伦禁忌，因为他意识到在他与每个女人的关系中都有一些乱伦性质；以及(3)已经把握了阉割，也就是说，已经允许自己与他作为一个孩子的原乐(jouissance)

情结解决之后；但当时是什么导致了这种融合？荷尔蒙？社会化？弗洛伊德并没有告诉我们。

[32] 我想他的意思并不是说男人必须失去对女人的所有尊重，尽管有些人可能不同意我在这里的观点；对女人的尊重是否会自动将她与母亲和姐妹放在一个等级？

的主要来源分割，而不是不断努力去找回它。如果不进行彻底的分析，完成其中的任何一项，更不用说所有三项，都是很难想象的!

论女人，爱，和欲望

一个女人很难总是为同一个男人燃烧激情。

——奥维德，《爱情的艺术》，I. 328

安妮·艾略特：我们对你们当然不会像你们对我们那样忘记得那么快…我为自己的性别主张的所有特权（这不是一个非常令人羡慕的特权，你不需要觊觎它）是天长地久的爱，即使是在人不在世或者希望消失时。

——简·奥斯汀，2003，第 219-22 页。

人们常说，女人比男人更容易爱和渴望同一个人。这个古老的说法有什么道理吗？

在我一直在这里讨论的弗洛伊德的同一篇论文中，关于所谓的"爱情领域中的普遍贬低倾向"，弗洛伊德（1912/1957b）说，女性几乎没有必要贬低她们的性对象（第 186 页）。他对此提供的唯一解释是，女人不会像男人一样高估女人的价值，在他们心目中把她们变成理想的、像圣母一样的人物。为什

么女人不这样做，弗洛伊德并没有说。但考虑到我们之前对母亲从体面中堕落的推测，我们可以假设，在弗洛伊德看来，女孩的父亲不会像男孩的母亲那样从体面中堕落。

然而，当一个小女孩发现婴儿是从哪里来的时候，我们可能会看到她在得知她的父亲与她的母亲发生性关系时的震惊，就像小男孩得知他的母亲与他的父亲发生性关系时一样。是不是因为社会上双重标准的存在，即不期望男人有童贞，却预期女人有（或至少曾经有），所以才造成了这种差异？也许是一部分原因，但女儿仍然会可能觉得父亲背叛了她，与母亲发生了关系，而女儿认为她自己对父亲来说是最特别的（尽管表面上是这样）？在她的案例中，为什么不会有一个堕落前的忠实父亲（爸爸 1）和一个堕落后的不忠实父亲（爸爸 2）？

人们必须得出结论，女孩比男孩更不可能自欺欺人地认为她们比其他人更受异性父母的青睐？在我们的文化中，"爸爸的小棉袄"这样的词汇的存在似乎与此相矛盾。

而癔症者经常遭遇的支撑"软弱的父亲"的事情，似乎暗示了他们早先对某种理想的、强大的父亲的信念。[33] 这里可

[33] 正如我的一位案主在提到她的父亲时曾经说过的那样，"我为了给他撑起一片天而努力工作"。

以在男性拯救幻想（把妈妈 2 变回妈妈 1）和癔症者希望把软弱的父亲恢复到他早先的强大状态之间做一个类比。

如果弗洛伊德关于女性几乎不需要贬低她们的性对象的说法有任何真实性的话，也许可以从以下事实中找到答案：父亲很少是年轻女孩的第一爱情对象——母亲才是。弗洛伊德花了几年时间，在女同事的劝说下，才意识到男孩和女孩的主要爱情对象是他们的首要看护人，即使在今天也通常是母亲；毕竟，通常来说，她才是与孩子们有大部分身体和感性接触的人，抱他们，给他们洗澡，喂他们，给他们换衣服。[34] 之后经常发生的把爱从母亲转移到父亲身上的情况很难说是直接的，可能只是部分的。正如弗洛伊德在他后来的作品中所描述的那样（1931/1961c 和 1933/1964，第 33 章），这种转变在许多情况下伴随着对母亲的相当大的仇恨。这种仇恨的原因很多，包括给女儿喂的母乳太少，剥夺了女儿的各种照顾和快乐，对女儿阴茎的缺失负有责任，等等，不一而足（1931/1961c，第 234 页）。

不谈这些原因的相对真实性或虚假性，似乎当一个女孩的愤怒集中在她的母亲身上时，她就会远离她并把她的爱指

[34] 因此，年轻女孩与父亲的感性关系往往比年轻男孩与母亲的联系要弱得多，这可能导致男孩和女孩在乱伦禁忌的重要性上的差异。

向父亲。母亲被诋毁，父亲被爱。[35]由于开始的时间较晚，她对他的爱从未受制于两个不同的环节或阶段：一个是天真无邪——爸爸被看作是完美的，另一个是背叛和堕落的。

弗洛伊德声称女性几乎不需要贬低她们的性对象，从而在表面上避开了爱与欲望的鸿沟，现在，与其相矛盾的现象，我将称之为"坏男孩现象"。这是弗洛伊德由于理论上的疏忽或偏见而没有看到的东西，或者是因为它不存在于一百年前他在维也纳的环境中。然而，我认为它至少已经存在了两个世纪，甚至更久，除非简·奥斯汀凭空发明了《诺桑觉寺》的蒂尔尼上尉和《傲慢与偏见》的乔治·威克汉姆，而这在我看来是非常不可能的。司汤达本人——一个好的，尽管是高度神经症的男孩——在 1822 年抱怨妇女对他那个时代的坏男孩的迷恋。"对女人，我们必须赌上一切。在拉萨尔将军

---

35 也许更常见的是，母亲仍然是被爱的，至少在某种程度上（尽管也许也是被贬低的），而父亲成为被渴望的，至少在某种程度上。当我们把身份认同放入考虑中时，事情就变得更加复杂了；因为如果一个女孩认同所谓的好女孩，她便相信她的父亲爱她的母亲（妈妈 1），那么所有的性感都可能被排除在外，她可能只能在或多或少被强迫的情况下享受性爱，那么她就不必对她认为有罪或恶心的享受承担责任。事实上，她可能会觉得自己是在对母亲、父亲或两者进行犯罪或背叛，而且需要相当大的反作用力才能享受这点；即使如此，她的享受也可能是混合的或带有不快感(displeasure)。

失败的地方，一个留着小胡子的粗口船长成功了"（司汤达，2004 年，第 79/82 页）。[36]

这样的"坏男孩"——无论是昔日不体面的、无礼的、留着胡子的士兵，还是今天略微不刮胡子、不修边幅、有或没有耳环和纹身的男孩——被假定不符合女性自己理想化的父亲形象，而且通常对礼节或对他们接近的女性表现出很少的尊重。(至少，用弗洛伊德之前引用的话来说，他们似乎已经"超越了对女性的尊重"。)他们想要他们想要的东西，并且毫不掩饰：当他们想要性的时候，他们不会假装他们想要爱，或者当他们想要的是一些快速的乐趣和刺激的时候，不会假装想要一个长期的关系。

这样的男孩并不像他们的父亲那样把女人当作公主：他们对她们采取随意的举动，而不是对她们表示关心。一个被

---

[36] 司汤达的 âme-tendre（敏感的灵魂）需要着被需要，但"野蛮"、平凡的人（一个留着胡子的粗口船长）并不寻求被需要。他想要直截了当：他知道自己想要什么，并为之努力。他不为自己是否被爱的问题所困扰。司汤达（2004 年）想知道为什么这样的男人比像他（司汤达）这样敏感的灵魂在女人方面更成功，他问道："是否由于谦虚和致命的无聊，使得许多女性被强加了这样的思想，即大多数女人看重男人的只有他的厚颜无耻吗？"(p. 85/86). 在他看来，谦虚会点燃（男人的）温柔的灵魂，但女人想要的是那些毫不在乎谦虚的男人，那些不要求允许亲吻她们或追求她们的男人。他进一步补充说："在第一次接触时，如果自然地使用药物，一点点粗鲁和冷漠，几乎是一种肯定的手段，可以使自己得到一个欢势的女人的尊重"（第 144/131 页）奥维德也许在这里为司汤达的观点提供了一些支持，他说："她向你要求的东西，她实际害怕得到；她不要求的东西，她实际想要：因为她实际上喜欢你的执着。坚持下去，很快你想要的都会是你的"（《爱的艺术》，I. 484-5）。

这种不尊重人的男孩迷住的女人到底是爱他们，还是欲望他们，或者两者都是？似乎她主要是渴望他们，而且在她心爱的父亲和一个她能感受到性欲的男人之间一定不能有多少相似之处。(当然，除非坏男孩只是她自己的坏男孩式的父亲的新版本，这个父亲对待她很粗暴，而且本来就不是一个非常理想化的人物...)坏男孩总是更刻板印象地具有男性性，令人激动，有越轨性，而且不安全；他们不是那种应该和他们在一起的男孩。这样的人通常被认为在性方面比女人更有经验，而且对成为她最好的朋友没有任何兴趣；与他的关系通常是一场斗争，女人往往认为她可以以某种方式改变他。

也许很多女人也是如此，不能轻易地在同一个地方爱和欲望，不能轻易地爱和欲望同一个对象。为了性兴奋，她必须和不合适的男人在一起，一个已经在这周围转悠了几十圈的男人(指经验丰富)，而且他不会像她父亲那样把她当作掌上明珠，因为后者会导致爱，而不是欲望。他不能恭敬地或尊敬地注视着她，而是无礼地和淫荡地盯着她。(矛盾的是，在找到这样一个人后，她可能会不知不觉地从他那里寻求爱的表现。但如果她得到了爱，她又不希望获得这爱)。

我将在第七章中回到女人对坏男孩的迷恋，但应该已经很清楚的是，她对坏男孩对她的欲望感到兴奋。但如果他最终宣布他爱上了她，她大概会失去兴致。如果她以某种持续

的方式与他交往，她会希望他给她很少爱的迹象，如果他有的话，就把这爱留给他的母亲或祖母吧。

在确定了她更希望他欲望而不是爱她之后，我们不禁要问，这对她有什么好处：这是否允许她在欲望的同时不担心依恋(attached)或依赖(dependent)于他？因为依恋可能会导致她想照顾他或支持他，就像她对自己的父亲那样。这是否允许她不受惩罚地爱他——换句话说，没有机会得到爱的回报，因此对她的爱是否得到回报没有恐惧感？或者说，被他渴求只是让她觉得她在一个男人面前处于她所希望的确切位置，而那样就天下太平了？

如果上述任何一种情况适用，而且这个坏男孩开始宣称爱她，并表示希望永远和她在一起——这证明他的坏男孩姿态（至少在关系领域）仅是一种表演——我们可已预计能看到她采取某些策略去贬低他，以便能够继续欲望他。例如，她可能感到不得不向他表明，她认为他在她之下，不够文明、教养或成功——总之，根本不是适合像她这样的人的生活伴侣。如果他坚持爱她，他可能会从坏男孩堕落为"男孩玩具"(boy toy)（一个比"gigolo"（靠富婆的男人）更轻的贬义词，参考《蒂凡尼的早餐》），并很快发现自己被取代。

对于某些女性来说，爱情和欲望可能就像前面描述的那些强迫的男性一样难以调和。[37]

尽管弗洛伊德 (1912/1957b) 没有把他对女人的讨论归结为爱/欲望的分野，但他自己也承认，在女人的欲望领域里，一切都不是完美的，因为据他说，妇女往往需要有一种禁令(prohibition)或"封禁"(forbiddenness)（第 186 页）才能得到性兴奋。例如，只有在不允许做爱的公共场所，在有可能被发现的地方，她们才能真正兴奋起来。(法国电影在这方面做了几十年的大文章。) 在夫妻床上做爱对他们来说索然无味。我的一个病人的情妇在她丈夫工作的教堂的地下室里与这位病人做爱时最兴奋。对她来说，欺骗她的丈夫是不够的：她必须在教堂里做，就在他的眼皮底下，而且是在一个很可能有人走进来并当场捉奸的时候！

[37] 是不是禁止乱伦的规定，对于这样的妇女来说，还不够强力，而且必须要被诱发或挑起？

太少

匮乏是食欲的原因。

——艾莉森·德·克雷纳，1538/1996，第 58 页

为什么这样的女性需要有一个禁令？弗洛伊德认为，在我们的社会中，对女孩的性限制比对男孩的限制要极端、持久得多，以至于妇女习惯于压制性兴奋，不满足于她们的性冲动。因此，她们需要比通常的刺激更多的东西来引起兴奋。仅凭一个对她们感兴趣的伴侣的存在可能是不够的。

这与弗洛伊德关于社会中性驱力的普遍压抑的更普遍的观点相关。在他看来，儿童教育，本应该是为了把他们变成文明的、有生产力的社会成员，让感性感觉从整个身体缩小到更有限的性器官区域。

此外，它指导我们只选择某些特定的伴侣而不是所有可能的伴侣，并且只以有限的几种方式接近这些伴侣。按照弗洛伊德的思维方式，其结果是，我们身体的"教育"或社会化是以我们自身的巨大代价实现的，这种代价就是"快感损失"(loss of pleasure)（弗洛伊德，1912/1957b，第 189-90 页）。在某种意义上，他假设存在一个时刻，在那里婴儿可以体验到一种"完全快感"(full pleasure)，包括从其身体的所有部分和所有可用的物体中获得享受（他称之为"多态性变态

"(polymorphous perversion))。断奶、如厕训练、禁止自恋、同性恋和乱伦等等，在幼儿期之后，我们的快感再也不可能是充分的、完全的或完整的了——而且不是通过简单地信奉"自由的爱"就能变得如此。在这方面，文明在某种程度上是自毁的：弗洛伊德所说的满足感和拉康所说的"原乐" (jouissance) [38] 的丧失是由它强加给我们的。

弗洛伊德继续告诉我们，由于人类意识到很难处理这种满足感的丧失，于是他们试图恢复一些满足感：他们试图通过跨越阻碍和违反禁令来提高他们的快感。越过社会习俗甚至法律规定（包括性行为发生的地点和时间或姿势、支配、侮辱、武力甚至野蛮暴力之类的内容），为许多女人提供了她们无法通过其他方式实现的刺激，使她们能够获得一种她们除此之外无法获得的替代性的"性"满足。这一行为与爱情几乎没有任何关系。

[38] 尽管原乐有时被译为"享受(enjoyment)"，但拉康（1965-6，1966 年 4 月 20 日的课）曾评论说，"享受没有原乐那样的共鸣，在某种意义上，我们必须把它与色欲(lust)这个词结合起来，这样会好一点。" 拉康不是英语专家，但我们可以说，"享受"在英语中确实比法语中的原乐听起来更干净无暇（我认为，它一般被译为“起飞”(getting off) 更好）。

太多

> 唯一真正的穷光蛋[是]经历了一生，却从未感到需要什么[的人]!
>
> ——克尔凯郭尔，1847/1995，第 10 页。

根据弗洛伊德（1912/1957b）的说法，很明显，甚至更普遍地说，在爱欲状态中（或在 *la carte du tendre* 柔情地图中）有些东西是腐朽的：[39]“我们必须考虑到这样一种可能性，即性欲本身的性质中有些东西不利于实现完全的满足”（pp.188-9）。这可以看作是拉康著名的"没有性关系"的论断的先驱。[40]

---

[39]《La Carte du Tendre(柔情地图)》是十七世纪由马德琳-德-斯库代里(Madeleine de Scudéry）绘制带有的温柔(tender)或情欲(amorous)的情感的地图——也许是亚当·斯密《道德情操论》的前身。这幅地图旨在追踪爱情的所有阶段，温柔情感的所有发展阶段，以及人们在爱情道路上可能遇到的所有障碍和问题，如嫉妒和绝望。这本书被收录在她于 1654 年至 1660 年期间出版的十卷本小说《克莱利》中（见 Scudéry, 2001, p.179）。该书在 DeJean, 1991 年可以更容易找到。

[40] 参见弗洛伊德（1933/1964，第 134 页）的评论。"一种映像的形式是：男人的爱和女人的爱被一种心理上的阶段性差异分割开了"。

让我们对比一下我们刚刚探讨的对这种枯茎朽骨状态的解释（涉及教育带来的不可避免的满足感的丧失）与《群体心理学和自我分析》中发现的另一种看待问题的方式——这是在上一篇文章 9 年后弗洛伊德写的另一篇文章[41]。

爱和欲望在这里不是作为独立的情感或倾向提出的，前者源于我们对照顾我们最初身体和情感需求的人的依恋，后者源于青春期带来的荷尔蒙变化。相反，爱，正如他在这里所说的"感情之爱"(affectionate love)——被认为是抑制欲望的结果，对其他在这此语境称为"感官之爱"(sensual love)和"大地之爱"(earthly love)（Freud, 1921/1955e, p. 112）。

弗洛伊德称，就其本身而言，感官之爱只不过是性欲的客体——投注(object-cathexis)[即一个人的爱欲在别人身上的投入]，目的是为了直接获得性满足，而投注[即爱欲的投入]在达到这一目的后就会失效。(p. 111)

对一个客体的爱欲投入——即对某人的兴奋的积累——在这里被认为是短暂的，一旦获得性满足就会消失。换句话说，当性欲得到满足时，我们就不再对与我们一起满足这种欲望的人感兴趣。(例如，一些男人在完成性行为后想尽可能快地离开性伙伴)。

---

[41] 这是在第二个拓扑图的调绘之后。特别是见第八章，题为"恋爱和催眠"（弗洛伊德，1921/1955d，第 111-16 页）。

根据弗洛伊德，只有通过抑制或禁止性满足，才能对某人进行更持久的投入。当真正的性满足受挫时，对那个人的性欲就会产生一种对他或她的象征性理想化，导致一种次要的而非主要的感情流（affectionate current）。对伴侣的理想化和感情之爱本身（我们也许在宫廷爱情(courtly love)中看到了理想化的最充分表达，我们将在第七章中看到这点），因此涉及到性欲的无休止的推迟和崇高化。[42] 感情之爱，在他的早先作品中要么是依恋性的要么是自恋的（我们将在本书的第二部分讨论后者），在这里似乎涉及对象的理想化，关注其精神的优点而不是感性的优点。

爱在这里不被认为是处在性欲之前，而是由性满足的抑制所导致的。它导致对潜在的性伴侣的兴奋远大于没有这种抑制时的兴奋。换句话说，限制与伴侣的性接触会加剧性兴奋，最终导致比其他情况下更大的性满足。

教育或社交诱导性欲猛烈地进入狭窄的通道，以至于它们达到了狂热的顶点，在某种意义上，性行为变得被高估了

---

[42] 弗洛伊德（1921/1955d）提出，"大地之爱"在其目的上是不受抑制的。当感性的目的被禁止时，它们就会被压抑，并经常产生"目的被抑制的驱力"(aim-inhibited drives)（第 111-12 页）；他把深情的爱（相对于"大地之爱"）说成正是这样一种目的被抑制的驱力。弗洛伊德在这里再次指出，两种潮流（爱和欲望）的综合(synthesis)通常发生在青春期，换句话说，不是在俄狄浦斯情结解决之前。

——弗洛伊德认为，这对男人来说尤其如此。这里的意思似乎是，某种活动越是被抑制或限制，我们对它的欲望就越强烈。正如我在其他地方所说的，"禁令使之色情化。"(prohibition eroticizes)[43]

在所谓的自然状态下——这自然是一种理论上的虚构——在这种状态下，人类像动物一样互相性交，性欲远没有受到抑制，性满足只是它本身：是原始人类可以获得的少数快感之一。根据某些假设，它很容易获得，因此不像一般稀缺资源那样被珍视：它不会被不成形地夸大；它不会导致对性伴侣的强烈高估;它也不会导致“坠入爱河”（falling in love)的经历。原始人不可能对自己说像弗洛伊德的被称为"鼠人"的强迫症患者在第一次性交时对自己说的那样的话。"这真光荣!人们可能愿意为此谋杀自己的父亲!"(1909/1955a, p. 201)。这听起来更像是一种过度的满足，而不是满足的丧失!

由于教育，性离开了基本的动物本能领域，而产生了一整套艺术形式：人类在过去几千年里发展起来的一整套求爱和交配仪式。弗洛伊德预示了拉康对宫廷爱情传统的一些评论，他说人们为爱情创造了自己的障碍，以便提高其快感（1912/1957b，第 187 页)。"如果性自由不受限制，"满足感就

---

[43] Fink，1997 年，第 67 页。正如我们将在第七章看到的，司汤达把对性行为的严格限制作为使文明的爱变得崇高来赞美。

不充分，弗洛伊德的意思大概是未能达到它潜在的那种高度。在他看来，禁令（用拉康的话说是用语言表达的，因此是象征的）和限制强化了满足感。[44]弗洛伊德认为，至少一定程度的禁令会导致整体上更多的性满足感，[45] 而在缺乏禁令的地方，人类倾向于创造他们自己的禁令，"以便能够比原先更多地享受爱"（第 187 页）。

如果这两个弗洛伊德关于"爱欲状态"(State of Eros)的老调论点听起来有点不太可能凑到一块，那是因为确实是这样。它们来自弗洛伊德就文明社会强加给我们的教育对性生活的影响提出的两个不同的假设：一个强调性满足的丧失；另一个强调性满足的获得。第二种假设在弗洛伊德的思维方式占的比例中也许比在拉康或司汤达的思维方式中占的更少。

---

44 这里弗洛伊德似乎同意司汤达的观点，尽管弗洛伊德在这里的论点是围绕着性，而司汤达则是围绕着爱。

45 赫伯特·马尔库塞（1955 年）认为，资本主义强加了太多的禁令和太多的限制，导致了他所说的"剩余压抑"（surplus repression）。

第三章

拉康对柏拉图《会饮篇》的解读

关于爱的象征方面(symbolic perspective) 的经久不衰的讨论可以在拉康第八期研讨班《论转移》(1960-1961) 中找到，他花了大约半个学年的内容来深入解读柏拉图关于爱的著名对话录——即《会饮篇》[46]。与拉康许多期研讨班一样，第八期研讨班的内容非常丰富，因此人们很难以一本书的体量总结出其所有发人深思的观点；我将试着在本章中着重谈谈其中几点，具体内容详见第八章。

但首先我想对他如何阅读柏拉图的对话略加点评。他对会饮篇的解读丝毫说不上详尽无遗。

至于这段对话，人们已有了如此详尽的讨论，显然，他无法将所有这些内容都面面俱到；无论如何，他的目的绝不是以别人那种方式来阅读柏拉图。

许多文本，尤其是文学文本，拉康对此的解读方式，与其说是为了找到作者所谓有意传达的信息(intended message)，不如说是为了发现文本中隐含的逻辑——就像他在埃德加·爱伦·坡的《失窃的信》中所做的那样——或者将其作为思维的跳板，帮助他创造出与精神分析相关的新内容。

---

[46] 译者注：本章关于《会饮篇》中人物姓名的翻译参考了 2013 年版商务印书馆王太庆译本

拉康完全不去寻找柏拉图所谓的”有意传达的信息”(intended message)，他不再认为柏拉图想要阐释的只是某一真理或主张，尤其因为柏拉图选择对话体的形式，从巴赫金的角度来讲，(一篇文本) 可以有不止一个人在发表意见。事实上，在《会饮篇》中，我们面临着关于爱情的各种交错混杂的思想，每一种都在争相表达，在拉康看来，我们必须认真对待每一种思想，即使我们看到它们被对话中的不同人物所取笑。[47]

柏拉图的读者通常认为，在对话中，苏格拉底所言代表着柏拉图想要传达的真理，但拉康把《会饮篇》中的各种交谈解读为对一个人的一系列精神分析会话，其中每一次会话本身都很重要，而且每一次会话都可以回溯性地阐明上一次，甚至在辩证的蜿蜒曲折的过程中对前者进行驳斥。拉康强调了文本中迂回曲折处的重要性，他认为爱可以在会饮篇的迂回曲折处被领会——就像弗洛伊德在《梦的解析》中写道，

---

[47] 可以说与克尔凯郭尔的《酒中真言》(载于《人生道路诸阶段》，1988 年) 和《爱的作为》大致相同，正如克尔凯郭尔 (1995 年，第 409 页) 自己所说，“当我首先清楚而尖锐地提出一个方面，那么另一个方面就会更强烈地肯定自己”。换句话说，一旦他让一个声音说话，或者让他的思想的一个支线充分表达自己，他就可以进入下一个问题。因此，他的作品具有多变的、对话的特质；鉴于大多数思想家 (和分析家) 的作品会随着时间的演变，这句话大抵可信。

无意识具有迂回转折的结构（拉康，2006a，第 620 页）。（弗洛伊德向他的朋友弗利斯抱怨说，他觉得他的论题使得他无法以更直接的方式来写这本书）。[48]

拉康留意柏拉图对话中的每一句话，但更关注言说之间的过渡及其失败之处。当案主在自由联想时从一个话题转变到另一个话题，分析师试图辨别出话题转变中的逻辑，他们假设尽管案主可能并不知道为何下一个想法会突然跃入脑海，但这种自由联想绝不是自由的。像这样的话题转变或失败的过渡发生在《会饮篇》中，例如，当轮到阿里斯托芬（Aristophanes）发言时，他却打嗝不停，说不出话来；当阿西比亚德醉醺醺地入场，打乱了大家先前聚会上讴歌爱神厄洛斯的计划；当苏格拉底提出要为阿伽松唱赞歌时，来了一群狂欢者打断了他。拉康还注意到，当苏格拉底借智者狄欧蒂玛之口讲述时，他不再使用惯常的辩驳方式，柏拉图采用另一种话语——特别是神话，关于爱神的父母，波罗斯和潘妮娅（丰盈和贫穷或缺乏之神）的神话——来进一步探讨爱的本质。辩证法在这里似乎不得不让位于神话，可以这么说，因为辩证法在这似乎难以自圆其说。

---

48 人们可以说，在玛格丽特-德-纳瓦拉的《七日谈》和克尔凯郭尔的《酒中真言》的曲折回转中，也能以某种方式找到爱的踪迹。

拉康对《会饮篇》的解读并非源自某种单一的爱的理论，实际上，在拉康的整个作品中也没有采用任何整全的、单一的爱的理论（我认为这并不是说他曾否定在第八期研讨班中提出的理论）。事实上，在拉康笔耕不辍的 50 余年中，他对爱有许多不同的精彩阐述，吉恩•阿鲁克（Jean Allouch）(2009)用了 600 多页的笔墨来依次讨论每一种阐述。我不会在这篇文章中做他那样的工作，只是简单谈谈这些阐述中的几个。

爱是给出你所没有的东西

> 给出你所拥有的东西是举办一个派对，那并非是爱情。
>
> ——拉康，2015，第 357 页

在第八期研讨班中，我想强调的第一点是拉康的一句看似矛盾的话：“爱是给出你所没有的东西”（拉康，2015，第 129 页），这一主张明显与阿里斯托芬在柏拉图的会饮篇(196a)中所说的“你不能把你自己没有的东西给别人”相矛盾。阿里斯托芬的这种“无端否认”(unprovoked denial)吸引了拉康的注意，他把这作为自己思考的一个跳板。[49]

[49] 拉康也许在 1960 年之前就提出了这个概念，因为它出现在《治疗的方向》（拉康，2006a，第 618 页）中，该书在 1958 年首次以谈话的形式发表，但直到 1961 年才出版。在第八次研讨班中，拉康指出了狄欧蒂玛在会饮篇上中提到的一个具体表述，当她讨论 dóxa（通常被译为真言）时：（ú neu tou é chein

起初，一对情侣中既有施爱者(lover)也有被爱者(beloved)——古希腊人就是这样叫男同性恋情侣的——在情侣关系中，只有被爱者看起来拥有着什么，拥有一些特别的、珍贵的东西。另一方面，施爱者给出了他没有的东西：换句话讲，他给出了他所匮乏的东西，某种难以解释或说明的东西，因为他不知道自己缺少什么（拉康，2015，第 39-40 页）。他感到自己内心的匮乏或空虚，并渴望有什么东西来将它填补，来弥补他自己缺少某物的感觉——欲望从这种匮乏或空白中油然而生。

用精神分析的术语来说，这种匮乏显然是象征阉割/符号阉割(symbolic castration)：它在我们被要求用语言（一种不是我们自己创造的语言）来表达需求的既定事实中生成，（拉康称之为”异化”），这种阉割也来自于对于满足和原乐的牺牲，这种牺牲是我们每个人在断奶、学会如厕和与满足感的最初来源（大多数情况下是我们的母亲）分离时不得不做出的。严格地讲，正如拉康所说，所有人类的欲望都源于这种

---

l ó gon do ú nai）[202a]。拉康说，在这个表述中，迪奥提玛“把真言描述为给出一个你所没有的答案，与我在这里所提出的，即爱是给予你没有的东西相呼应”（拉康，2015 年，第 129 页）。也见于苏格拉底在《阿西比亚德篇之一》(Alcibiades I)中对阿西比亚德的提问（可能由柏拉图所写，尽管其作者有争议）。“一个人可以给出自己没有的东西吗？”（柏拉图，2003 年，134c）。关于”无端否认”(unprovoked denials)，见芬克，2007 年，第 41-2 页。

匮乏，这种作为存在上的缺失或实存缺失(manque-à-être)。匮乏不至之处，欲望不会到来。

欲望想要填补、补偿这种缺乏。每一个对新事物的欲望，不过是原有欲望的延续和转移，这欲望也是源自那同一个旧有的匮乏；这使得拉康（2006a，第 623 页）将人类欲望的无休止的蔓延和增殖称作一种“想要成为的转喻”（实存缺失的转喻）(metonymy of the want-to-be)，我们在语言中异化并失去原乐，造成了由阉割所产生的匮乏的持续转移，每一个对于新事物的欲望都通过一系列或长或短的转移（或转喻性的滑动）与这个原始的匮乏相联系。从未放弃过 TA 的原初满足来源的人（或“从未向自己的欲望让步的人”），并不像我们大多数已经放弃它的人那样，被一种填补匮乏的欲望所驱使。[50]

---

[50] 根据拉康的观点，狄欧蒂玛提出了这样一个概念：欲望本质上是一种从一个对象到另一个对象的隐喻性滑动。这可以在她对美之爱的讨论中找到。正如我们将在第八章看到的，她说，美是帮助人类在通往永恒的道路上克服困难障碍的东西。对她来说，美是一个过渡，一个通过点(point of passage)---它是通往不朽的指南。然后，在狄欧蒂玛的论述中，有一个过渡点，即美不再是一种媒介。

她的唐璜式视角涉及一种超越任何单一对象的无限通道--从爱的起源到对一个英俊年轻人的爱，到对所有年轻人的爱，到美的本质，然后再到永恒之美。在隐喻性的滑动中，每个对象都让位于下一个对象，而这种滑动本身最终似乎是

如今这种匮乏对我们来说是很珍贵的。我们认为是自己所放弃的东西定义了我们。它涉及到我们所感知到的主体性及“主观差异”(subjective difference)的核心，也就是说，这涉及到使我们与众不同的要素。因此不是遇到随便哪个人，我们都愿意说 TA 有与我们身上的匮乏所相对应的东西！我们不想表现出任何匮乏，不想被人看出我们需要某人、我们在符号意义上被阉割，而更可能采取自我防卫的姿态。宁可用一副崇高冷漠的面孔示人，在某些情况下，这样的姿态可能使我们被人喜爱，但这与我们自己爱别人毫不相关。爱一个人，最好是在重要的时刻，向那个人说出我们的匮乏———

真正的目的。拉康称这是欲望的隐喻功能。在这种意义上，欲望是没有对象的。作为热恋中的情侣，我们每个人都想成为那个唯一的，结束对方无休止隐喻性滑动的对象，这似乎是欲望的真正目的（拉康起初称这是想成为对方的阳具，后来把这叫做想要成为对方欲望成因的对象）。因为欲望，就其本身而言，似乎没有对象，只想继续欲望下去。然而，爱确实有一个对象。

对于客体 a（即欲望的选择性成因）的固定（拉康，2015 年，第 170 页）可以制止对象潜在无限的隐喻性滑动。过高估计一个对象，可能会使得我们与它的关系变淡（$◊ a），但它挽回了”我们作为主体的尊严”（第 171 页）。我的一位案主相信他找到了这样的对象，他曾经说：“这是一位我可以为之放弃所有其他女人的女人。”

—正是 TA 与这种匮乏密切相关。我们不需要向 TA 说明你完全是我的理想型，能够使我们的匮乏充盈起来。但必须通过言语表明我们的确匮乏着而且我们的匮乏与 TA 密切相关。[51]

尽管阿里斯托芬声称这种事情是不可能的，我们还是以这种方式给出了我们的匮乏，给出了不曾拥有的东西。在西方文化中，男人通常似乎比女人更难承认缺少（某种东西），对于他们来说，亲口说出他缺少什么，意味着在某些方面不够完备、甚至有点窘迫——总之，承认在符号意义上被阉割总是很难的。（在这儿，我希望读者能暂时允许我把男人与强迫症，女人与癔症联系起来，这样做虽然很大程度上以偏概全，但起码可以对某些事情粗略地加以说明。）我想说的不承认匮乏的含义根本不是指不知道去某地的驾车路线，或者不知道在谈话中出现的一些具体事实——而是比这更加深远的匮乏！爱就是承认自己的匮乏（索莱尔，2003 年，第 243 页），甚至在 15 年前拉康的著作中，他已经提出————只有男人作为女人时，他才能去爱（拉康，1973-4 年，1974 年 2 月 12 日课程）。只要他是个男人，他渴望的只是在伴侣身上看到的所谓部分客体（partial object），但他会觉得，在许多不同的伴侣身上都可以找到完美的部分客体。只要他是一个男人，他

[51] 某些癔症患者几乎向她们遇到的所有人都展示她们的匮乏，人们说，分析师也许也是这样做的吧。

就满足于从一系列可替换的伴侣身上寻找部分对象并获得享受[52]，由此就能像躲避瘟疫一样避免展示他的匮乏。[53]

但与欲望不同的是，“爱需要爱”（或爱是对爱的请求），正如拉康（1998a，第 4 页）在第二十期研讨班上所说的；爱不停地要求爱的回报。当一个人被性伴侣迷住或对其产生欲望时，如果没有感受到欲望的回应，他（她）的欲望也不一定会破灭或消失。即使拉康经常说“欲望是大他者的欲望”这句话；（例如，见拉康，2015 年，第 178 页），我们希望被我们欲望的对象也在欲望着我们，欲望也能在不被回报的情况下运作；“爱就是想要被爱”（或“爱就是想要得到作为回应的爱”）（拉康，2006a，第 853 页）：但至少在我们这个时代，爱是含蓄地请求心上人的爱，它以某种方式使人弥补自己的匮乏，自己内心的空无或茫然。由此，所有的爱似乎都可以

[52] 他“只需满足自己的原乐就够了”（Il”se suffit de sa jouissance”）（拉康，1973-4 年，1974 年 2 月 21 日的课程）。

[53] 正如我们将看到的，爱不仅需要承认匮乏，而且还需要将被爱者提升到对象（即客体 a）的位置，使伴侣的可替换性（exchangeability）得以终止，结束从一人到另一人的隐喻性滑动。在这里，客体 a，这个本质上引起人的欲望的对象，与一位伴侣相关联。

被视为对爱的回应的请求。[54] (在阿西比亚德的案例中，这表现为他迫切要求苏格拉底证明他回应了自己对苏格拉底的爱。) [55]按照拉康的表述，柯蕾·索莱尔得出结论："爱是去展示和表明自己的匮乏，因此是女性化的"。[56]

男人可能很容易被拉康的见解激怒，因为他们带着太强的本质主义色彩，断言男人都这样，女人都那样，而拉康则是从反面定义事物，来对此加以调和。在他看来，任何人，无论其人体构造或染色体如何构成，如果沉溺于那些可替换的伴侣身上发现的部分客体(partial object)，并且不愿表现任何匮乏，那么 TA 就具有所谓的男性性结构的特征（类似于强迫症)；相反，如果表现出对于匮乏和爱的关注，那么 TA

---

[54] 正如我们将在第八章看到的，克尔凯郭尔会把这定性为错误的爱--也就是说，本质上是自私的（或"色情的"）爱，与基督之爱相对。

[55] 拉康认为，古希腊的男同性恋很看重爱，并指出亚里士多德在《前解释篇》(Prior Analytics)（68a-b）中提到，男人更喜欢他的被爱者回报他的爱（或至少应该如此)，即使他不给予他性欢愉(sexual favors)，或是他的被爱者给予他性欢愉却不回报他的爱。换句话说，古希腊的同性恋可能更看重被爱而不是性。从这个意义上，古希腊同性恋可以说成是女性化的，这与我们今天看到的某些形式的男同性恋形成对比，在这种情况下，他们与男异性恋者累积性征服人数的做派别无二致。

[56] 这也许就是为什么拉康（2015 年，第 32 页）在第八期研讨班中将女性性(feminine)规定为关系中的主动方或规范的原因。然而，人们可能会问，展示和宣布自己的缺乏是否更像是女性或癔症所做的。请注意，法语 amour（爱），尤其是其复数形式，在几个世纪前有时是一个阴性名词，。

就具有所谓的女性性结构的特征（尽管在某种程度上不完全等同，但类似于癔症）。熟悉拉康 70 年代著作的读者都知道，他对男性性和女性性结构的定义甚至比我刚才给出的更精确。两性结构基于一个人可能体验到的那种满足或原乐：那些只能体验到他所说的“菲勒斯原乐”(phallic jouissance)的人拥有男性性结构特征，而那些能同时体验到菲勒斯原乐和他所说的“大他者原乐”(the Other jouissance)的人则以女性性结构为特征。鉴于我已在别处详细讨论过这个复杂的话题，此处就不加以细讲了。(芬克，1995a，第八章)

我在这里想说的是，拉康的本质主义（描述）主要涉及两种完全不同的享乐形式，就是我们通常所讲的，两种完全不同的（获得）快感方式，这与常见的性别划分相当不同（只要它是基于原乐的，就属于实在(the real)，而非想象（the imaginary）——例如，关于男人和女人应有的形象——或者象征意义上，关于女人和男人是或者应该是什么的观念）。[57] 例如，人们常说男人主动，女人被动，弗洛伊德却给出了高于这老生常谈的见解，即我们每个人从不同的父母开始，由此对两性建立起复杂多重的认同，他有时会根据这种复杂多重的认同来谈论男性气质和女性气质。当代话语更倾向于探讨性别的社会建构，并强调性认同是多形式的(polyvalent)、

[57] 它也不是基于解剖学。

多层次的，甚至可能是一种操演。拉康的方法既不关乎认同也不涉及身份，而是关于人们实际的享乐能力。他所提出的爱是女性性的这一概念，在柏拉图的《会饮篇》中找到了依据，因为据说苏格拉底所说的关于爱的一切都是由一个叫狄欧蒂玛的女人告诉他的，而她自己声称苏格拉底起初错误地”认为爱就是被爱，而不是成为施爱者”(204c)——换句话说，在她的教导之前，苏格拉底对爱的看法是一种男性性视角联系在一起，即人们希望只是得到爱，而不是向别人表达自己的匮乏来主动去爱！[58]

正如我之前所说，承认并说出爱就是承认我们的匮乏。但更进一步来说，拉康认为，每当我们开口说些什么的时候，事实上我们都在承认自己在某种程度上是匮乏的。作为婴儿，我们张大嘴巴是为了想要说明我们缺乏食物、营养、温暖或关注，我们学会说话是因为这样就能表达我们的愿望，使我们的愿望在某种程度上免于看护者的支配，因为他们并不总是能弄清楚我们想要什么，他们的服务常常让人很不满意。所有的言语都是对我们所缺少之物的请求或要求，或者至少是为了让人听到并意识到我们缺少什么、在某方面匮乏。归

[58] 弗洛伊德会以完全不同的方式来解读这一点，因为在他看来，男人才是去爱的那一方，女人只是想要被爱。像弗洛伊德这样的人，可能更关注随表达而含蓄地产生的被爱的要求，而不是女性对爱的表达

根结底，正如拉康所说，所有的言语都构成了对爱的请求。每当我们说些什么，我们就是在请求无条件地被倾听（拉康，2015，第 356 页），请求别人关注自己的需要，请求得到回应，以及请求被爱。

这也是在会谈期间，精神分析师一定不能说太多话的原因之一，自己尽可能少说话，而更多地重申并强调案主的某些说辞。分析师不能透露太多自己的事情，因为当他们这样做的时候，根本上是在要求甚至乞求（拉康，2015，第 370 页）被爱，这就犯了大忌；这就是自我表露（self-disclosure）是个坏主意的原因之一。正如我们所见，分析师不应该说那么多话，这并不是为了拒绝承认自己的匮乏，因为在结构层次上，分析使分析师处于对案主的爱的位置，而这种爱本身揭示了他们的匮乏。分析师不能以自己的名义讲太多话，也不能谈论自己，以免案主索求爱的回报。

现在，由于所有的话语都构成了对爱的请求或要求，因此表明说话人在某些方面有所匮乏，在我们的文化背景下，男人往往都有点沉默寡言，在他们的伴侣面前不善言辞，似乎上帝不允许他们承认匮乏！然而这正是他们的爱侣所需要的。通常她们最想从男人那里得到的，即男人告诉女人他们的爱有多深，（像伊丽莎白·勃朗宁一样）一一道来——这一点男人无能为力，想来他们不知道说些什么或怎样表达。只要他们是男人而不是女人——男人宁愿去做点什么也不想

说个不停，与其以一种古老的方式言说爱、诗意地让爱情萌发，总而言之，去求爱[59]，倒不如直接打上一炮。

男人对于在伴侣身上所见的部分客体的性欲，也许是源于他们自己身上的一种阳具的充实感(phallic fullness)，一种尼采式的洋溢(Nietzschean overflowing)（如某些神学家一样，他们将匮乏与不完美，充实或洋溢则与完美联系起来)。他们认为，承认匮乏会抑制这种洋溢。正如我们在前一章所见，对他们来说，爱和欲望往往是相互排斥的。因此，爱的对象与所欲的对象相互背离，这往往会产生弗洛伊德所说的“爱的堕落”(debasement in the sphere of love)，此外还有在恋情中出现沾花惹草的现象。

通过向挚爱大声地示爱——我们给出了自己的匮乏。

我们说出自己少了点什么，在存在之核心中缺少因而渴求的一些东西；然而，仍设法将存在感和充实感赠与我们的伴侣。以这种方式，我们给出了自己所没有的礼物。

事实上，我们把所缺少的东西交给另一个人，并请 TA 小心地加以呵护。希望这个人不会对我们的匮乏嗤之以鼻或将其踩在脚下蹂躏。显然，有些人非常害怕对方不愿接纳他们

---

59 在《窈窕淑女》(My Fair Lady)中，由伊丽莎-杜丽特尔（Eliza Dolittle）演唱的歌曲 *Show Me*，包括歌词”Don't talk of love…show me”，毫不奇怪，它是由一个男人，即艾伦·杰伊·勒纳（Alan Jay Lerner）所写。更为典型的男性态度也可在马维尔《致他娇羞的女友》(To His Coy Mistress)中找到。

的匮乏，这使得他们不愿意揭露、展示或给予它。这与某人示爱的时机息息相关，因为说”我爱你”，其实就是说”我匮乏，你正是在向我的匮乏言说。”（而不是像好莱坞那样，极大地简化了事实，“你使得我的匮乏完满”。）“我爱你”就是在说，“你使得我内在的匮乏得以涌现”、“你与我的匮乏密切相关。”

被爱者也通常认为真正的爱是给出自己没有的东西：富裕的父母在他们的孩子身上花费大把金钱，他们的孩子很难会把从商店买来的礼物或巨额的零花钱当作父母爱他们的证明。然而，即使这些父母非常忙，没有多少时间，但他们仍愿意花大把时间陪伴孩子，后一类父母的行为更可能被看作是一种爱的表现。给出你所拥有的再容易不过，任何人都可以做到。给出你没有的东西则意义非凡。

“给予你所没有的”，这至少是一种谈论爱的方式。[60]

---

[60] 请注意，拉康偶尔还会说一些更具体的事情：例如，安德烈-纪德(André Gide)通过他的写作给予他妻子玛德莱娜以永恒，即他所没有的东西（拉康，2006a，第 754-5 页）。我建议将心理学与精神分析区分开来：心理学家提供（像大多数人一样）所拥有的东西--即建议（无论有用没用，但它仍然是建议），而分析师提供他没有的东西。应该指出的是，尽管齐泽克和其他许多人引用拉康的话作为补充，在“爱就是给出你所没有的东西，”“给某个不想要它的人”。在第八次研讨班的原始记录中，很明显，这个玩世不恭的补充是由听众中的某个人，而非拉康

不拥有和不知道

在拉康对《会饮篇》的解读中，我将讨论的第二点是关于爱与无知的关系。拉康（2015）在第八期研讨班中提出，施爱者在寻找，但却不知道（他所找的）是什么；另一方面，施爱者认为被爱者拥有某物，但被爱者却不知道是什么使得他被施爱者所爱（第 38-40 页）。如果说施爱者与被爱者有什么共同点的话，那就是他们似乎都不知道一些非常重要的东西！（第 38-40 页）。

也许这种相互间的无知(mutual ignorance)使得拉康认为爱是一种滑稽的感觉（第 33、74 和 109 页）。[61] 无论如何，他坚持”只有从未知之中才能谈论爱情”（第 131 页），换句话说，爱和无知是密切相关的。因为也许在施爱者认为被爱

所提出，也没有得到拉康的认可。然而，拉康确实在第十二期研讨班（1965 年 3 月 17 日的课）上以自己的名义在有限的苏格拉底和阿西比亚德的对话内讨论过一次。最初的表述可以在许多研讨班上找到（第四、五、六、八、十、十二、十三、十七、十八、二十二期等等），而据我所知，较长的版本只出现过一次。

61 拉康认为，菲勒斯（phallus）的出现也引发了喜剧，也许这在这里也起了某种效果。索莱尔(2003)认为，爱是一种滑稽的感觉（comical feeling），当一个男人开始相信他妻子所说的一切——她所说的不仅表明了在某种程度上她是个怎样的人，而且对他来说，他始终相信她，就像精神病相信他的声音所说的那样。这个男人不断地说：“我妻子说……”

者所拥有和被爱者认为的自己所拥有的东西之间没有实际的对应关系。正如拉康所说，“一个人缺少的东西，并不等同于隐匿在另一个人身上的东西。这就是爱的全部问题”(第 39-40 页)。[62] 我想说，这并非全部问题，因为许多其他问题似乎也围绕着爱（展开)。

让我试着通过提出一个问题，较拉康所说的，将这个问题更进一步。既然有人爱我们，为什么还要在乎别人因为什么爱我们呢？可能是不想伴侣只是因为身上的某些特点爱我们，而别人似乎在这些方面比我们更突出？如果其他许多人与我们的头发颜色相同，我们不想因为头发颜色而被人喜爱；也不希望 TA 所爱的是我们的身高和身材，因为可能有很多人同样符合条件。一旦成为某人的挚爱，我们就会不自觉地把自己与 TA 可能接触到的所有人进行比较。到底我有什么是别人没有的？

自发或不自发地，我们将自己与其他所有可能成为 TA 被爱者的对象进行比较。希望 TA 爱我们，不是因为在其他人身上也可以找到的东西（那些人可能与我们的美貌平分秋色，成就不相上下)，也不是因为那使我们与其他人相似的东

---

[62] 另见拉康，2015 年，第 68-9 页。拉康认为，在古代所有关于男人弑父娶母的故事中（这些故事有很多），弗洛伊德选择了俄狄浦斯的故事，因为俄狄浦斯的无知：他不知道自己已经做了弑父娶母的事（第 99-100 页)。

西，而是因为我就是我，就是因为我自己使得与他人不同——总之，因为我们的”主观差异”(subjective difference)。

现在，想要 TA 只是因为我而爱我，这就引发了争议：什么是自我(the self)，是什么使我与其他人不同？[63] 我想要因为自我，这个极其独特的灵魂或精神，被人喜爱，它到底是什么？在精神分析中，答案似乎与无意识、症状，以及基本幻想有关，这个幻想建构了与其他人交往的框架。在某些情况下，我希望，尽管我不值得被爱、令人厌恶反感（跟个废物或坨屎一样），而 TA 正是因此而爱我。此外，我并不因为自己的幻想和症状而感到自豪，也不愿承认它们是我的一部分，只是当作小问题，而不是什么致命缺点。所以我怎么能理解 TA 是因为我自己难以承认、有失体面的事情而爱我呢？

换句话说，我希望 TA 正是因我身上自己都感到厌恶并不愿了解的那些缺点而爱我。这种愿望中的矛盾是显而易见。想象一下，对一个愿意爱我身上自己所讨厌之物的那个人，我的感受会是多么复杂！

恋人们会经常说，尽管我有些缺点，但还是请你爱我，或者更通俗地来讲，请你正是因为我的缺点爱我。事实上，

---

63 苏格拉底也提出了这个问题，但不是在爱的语境下，在《阿西比亚德之一》(Alcibiades I)中，见柏拉图，2003 年，128e-130c；他给出了理所当然的答案：因为灵魂（psuche）。

我们必须思考，与其说在伴侣身上所爱的是我们欣赏并希望自己也拥有的那些品质——不如说是他们的缺陷、症状和无意识。[64] 我们可能有意识地厌恶他们的缺点，但可能正是因为（那些缺点）才使得我们能够爱上他们。

说到底，爱上一个在我们看来是完美的，拥有一切的人，这能做到吗？不是经常有这样的情况，我们可能被一个看起来满是优点的人所吸引，一见钟情难以自拔，但只有在担心 TA 有些闷闷不乐，对某些事情相当无能、笨拙而无助的那一刻，爱情才成为可能？难道不是在 TA 的无助(nonmastery)或残缺中，我们才看到了在 TA 的感情中也许有我们的一席之地——也就是说，于惊鸿一瞥中我们看到了能为那个人做些什么，与 TA 产生某种联系的可能？由此，也许我们爱的不是他们所拥有的，而是他们所没有的；此外，通过给出自己所没有的东西，我们也表达了自己的爱。

作为一种隐喻的爱：爱的含义

在拉康对柏拉图《会饮篇》的解读中，我想提出的第三点是，爱具有一种隐喻般的结构。古希腊时期，许多男人似

---

64 正如拉康（1974-5 年，1975 年 2 月 18 日的课）所说，“我把症状定义为每个人在无意识层面的爱欲享乐模式”。

乎更注重表达他们对某人的爱和欲望，而不是让他们的爱得到报答。[65] 施爱者与被爱者，后者只是接受前者的爱，这在同性伴侣中早已成为惯例，施爱者往往是一个年长的、富裕的人，而被爱者是一个英俊的、相对来说未被教化的年轻人。

拉康所说的”爱的隐喻”，指的是在某些情况下，被爱者——也就是在这之前一直被动接受施爱者关怀的人——突然自己变成了施爱者，开始向爱他的人萌生爱意（拉康，2015年，第 40 页）。拉康说，这就是”爱的含义产生的时刻”，意味着，爱是被爱者蜕变为施爱者时所产生的”诗意的或创造性的”含义。

柏拉图《会饮篇》中有个例子，是讲述荷马史诗《伊利亚特》中帕特洛克罗斯(Patroclus) 和阿喀琉斯(Achilles)的故事。一开始，帕特洛克罗斯是施爱者，而阿喀琉斯是被爱者，斐德罗篇(Phaedrus)中：帕特洛克罗斯是施爱者。当恋情中的被爱者自己变成了施爱者时，情况发生了变化，爱情由此而生，爱的含义生成了。

在这，爱是一种位置的改变，或者说是关系中位置的转换。对于阿喀琉斯来说，要证明这种关系中的角色变化很容易，因为此时，帕特洛克罗斯已经被赫克托尔(Hector)杀死了。但在《会饮篇》中有另一个例子，阿西比亚德埋怨苏格拉底：

---

65 这也许表明，当时的爱情与我们的时代相当不同，或者说，这些人的感受更类似于我们所说的欲望，而不是爱情。但见亚里士多德的《前解释篇》（68a-b）。

“他（苏格拉底）以你（阿伽松）的被爱者自居，而在有所意识之前，你自己就已经爱上了他”(222b)。尽管人们都认为，阿西比亚德和其他像他一样的年轻人很英俊，苏格拉底很丑陋，但苏格拉底显然是一个使人转变的大师(a master at transforming men)，他能引出人们身上的匮乏。即使他声称自己没什么知识，却还是能指出别人的不足，把这些人变成知识的爱好者，即哲学家。人们自认为他拥有知识，正是出于对这种知识的热爱，使得人们爱上他。[66]

我们甚至可以引用弗洛伊德（1933/1964 年，第 80 页）的格言”在它所在之处，我必将在那里生成”(Wo Es war, soll Ich warden)，把这种位置的改变表征为爱的道德律令。被爱的客体 (beloved object) 所在之处，我必须作为那个施爱者出现。换句话说，在被人喜爱的情况下，我必须凭自己成为一个爱的主体(loving subject)。然而，许多人对此无能为力。事实上，鉴于被爱者与施爱者这两种截然不同的身份，我们可

[66] 把能指”被爱者”和”施爱者”放在拉康（2006a，第 515 页）在”信的实例（instance of the letter）"中提供的转喻公式中，我们看到由转喻（小写 s）产生的额外含义是爱。在这种情况下出现了一个反转，即似乎苏格拉底将之作为他被爱者的男子取代了苏格拉底原先施爱者的位置——也就是说，他把自己放在了之前施爱者的位置。

以想象，离开任何可能的“爱的道德律令”，爱很可能被处于分界线两边的人以不同的方式描述：

1. 对施爱者来说，最重要的是爱本身(love itself)。事实上，弗洛伊德推测希腊人优先考虑的是驱力(drive) 而不是对象(object)，赞美爱本身胜于被爱者(the beloved)。尤其在荷马时代更为可信，因为在荷马的作品中，希腊诸神原本就是爱的化身 (they themselves love)：他们自己的激情和多情的陶醉(amorous intoxication)才最重要。然而，到了《会饮篇》以及亚里士多德谈友谊（大约四个世纪之后），(爱的）对象也受到高度重视，有些演讲不仅赞美爱本身，也赞美被爱者。[67] 然而，即使在古希腊时代，人们似乎也不像我们今天这样关心自己和所选对象之间的感觉是否是相互的：更像是自己的爱之深切使他们感到活着，感到自己存在。(我们将在第七章中看到，这对于 11 世纪末至 14 世纪的宫廷爱情传统可能也是如此)。

另一方面，对被爱者来说，爱可能大不相同；事实上，爱情可能就像弗洛伊德描述女人那样（1957c，第 88-9 页），他说她们就像猫：宁愿被爱也不愿去爱，她们深陷于自恋中

[67] 例如，苏格拉底应该在会饮篇的最后发表一篇颂词，不是颂扬爱神，而是颂扬阿伽松，对阿伽松的赞美。他还没来得及这样做就被打断了，这一事实也许很能说明问题--苏格拉底的爱也许是一种纯粹的爱，而没有一个独一无二的所爱之人；见 222e 和 223a-b。

无法自拔，而这正是有些人爱她们的原因——她们对自己的爱就像是告诉旁人“我值得你拥有哦”。尽管弗洛伊德因为这种过度泛化而受到指责，显然许多女性对爱相当感兴趣，然而，她们可能更像是把自己放置于古希腊爱情中被爱者的位置上，将爱的实质看作被值得（托付）的人欣赏、崇拜并喜爱。在银幕、政治舞台上，社会名流对这种崇拜和爱慕可谓是趋之若鹜，他们一旦感到自己不再被大众喜爱，就会变得很沮丧。一旦这种爱慕无处可寻，他们甚至觉得自己不再存在。因此，只有寻求共情，希望爱得到回应的人，才会抵达由被爱者转化为施爱者的境界。

希腊人似乎认为，尽管一个男人一生之中有不同的伴侣，在由早年的被爱者转变为晚年渴慕年轻男子的施爱者的过程中，他也许会爱上像青少年时的自己那样，第一次成为某人被爱者的男孩。

如果我们从拉康(1998a)的观点，即当话语发生转变时，爱就产生了，来考虑爱的隐喻中所涉及的位置转变，[68]我们可以推测，成为施爱者的被爱者使用了一种新的话语，迄今为

[68] 拉康（1998a，第 16 页）说，“爱是一个人正在改变话语的迹象” (love is the sign that one is changing discourses)。

止第一次含蓄地表明，他是一个分裂的主体（$），他有所匮乏，并在另一个人身上看到他所缺少的对象（*a*）。[69]

爱的奇迹

> 世上没有比不曾拥有之物更好的了，一旦得到，我们就会想要别的东西。
>
> ——卢克莱修，1990，第 43 页

关于第八期研讨班，我在这里要提出的第四点与拉康（2015）所说的”爱的奇迹”有关。他讲述了一段爱从无到有的神话：他提出，当我们向某个对象——他在这里举的例子是一朵花、水果或燃烧的木堆伸出手——而另一只手也伸向我们时，爱便在此刻出现（第 51-2，179 页）。想来奇迹是我们的爱得到了回应，被爱者几乎同时向我们伸出了手。拉康说，“回应[爱]的任何事物总是无法解释的”（第 52 页），我们因此需要一段神话（来解释）。换句话说，我们无法解释爱的奇迹是怎样发生，被爱者是如何转变为施爱者；我们能做的只是为它提供一个意象(image)。

---

[69] 然而，我并不清楚，是否在拉康的四种话语中，可以把被爱者放在爱的隐喻发生之前和之后的某个位置上。

在这个意象中，我们注意到，拉康并没有说我们直接接近心爱的人（尽管可能是与 TA 有隐喻关系的对象）或拉起挚爱的手[70]。

在这期研讨班后半段，拉康指出，向燃烧木堆伸出的手必须依靠自己的炽热，让火焰从对象中升起，（手）的接近使得对象熊熊燃烧（第 388-9 页）。[71] 这种炽热显然是欲望之火：它是纯粹的欲望。对此可以得出”欲望是大他者的欲望”（第 178 页）这句话的一种理解：当我们感觉到他人对我们的欲望时，我们开始去欲望。正是他人的接近表现出对我们身上某些东西的欲望，使我们对 TA 欲火焚身并作出回应。[72]

---

[70] 相反，他提供了一个图像，几乎可以与第二十期研讨班中的性化公式下的图形联系起来，其中一个箭头从男性一方指向女性一方的客体 a，另一个箭头从女性一方走向男性一方的菲勒斯，每一个箭头都指向另一个人身上所不同的东西（拉康，1998a，第 78 页）。

[71] 在这里,拉康的图像也许与奥维德(Ovid)提供的另一个图像不无关系，拉康无疑对这个图像很熟悉：“她看见那耳喀索斯在田野里徘徊之后，爱情的火不觉在她心中燃起，就偷偷地跟在他后面。她愈是跟着他，愈离他近，她心中的火焰烧得便愈炽热，就像涂抹了易燃的硫磺的火把一样，一靠近火就燃着了。”（《变形记》，III.372-8，译文来自于杨周翰所译，人民文学出版社，第 67 页，译者注）。

[72] 拉康似乎对爱的这个方面有一种弗洛伊德所没有的欣赏。因为在此之中没有力比多的零和博弈(zero-sum game of libido)（见第四章）；相反，客体性欲(object-libido)和自我性欲(ego-libido)同时增加，产生了一个更大的 "常数"，一个更大的

我相信，这使得拉康（1998a，第 4 页）在第二十期研讨班上得出“爱总是相互的”结论（这又回到了他早先提出的“感情总是相互的”观点上去），[73] 他想说，爱只有在另一个人身上萌发时才会完全涌现，而我们的欲望是回应另一个人的欲望的因变量。对此，希腊人可能恕不苟同。而某些强迫症患者(obsessive)可能会说：恰恰相反，只有当确定自己的爱是不可能的，这爱情终将以单相思告终时，他们才能彻底去爱。(在这种情况下,他们感受到的很可能是欲望,而不是爱。)拉康提到了这个时代我们所经历的忐忑不安，在我们表白时，我们不确定对方是否会给我们同样的回应（或给与正面的回应）(respond in kind)。在小说和电影中，这样的情节屡见不鲜，直到非常确定另一个人会做出回应时，人们才会向心仪的伴侣表露爱意，仿佛没有什么是比单相思更糟的了。在当代好莱坞电影中，双方同时示爱的桥段早已不足为奇。

能量量子，而不是一开始就存在。但是，话又说回来，也许这里只是双方的客体性欲都在增加……

[73] 见拉康，1988 年，第 32 页；这也可以在拉康，1973-4（1973 年 11 月 13 日和 1974 年 6 月 11 日的课程中）找到。拉康（1988 年，第 32-3 页）首次就分析环境中出现的愤怒时提出了这一点，一方的愤怒可以引起另一方的愤怒（见芬克，2007，第 152-3 页）。

这可能是一种新的偏执吧，而这在荷马的《伊利亚特》中根本无处可寻。这或多或少关乎两性平等的政治正确；一个人是追求者，另一个人是被追求者，在有些人看来多少有点性别歧视。但我相信这也对应其他一些事。

我希望，当我以施爱者的身份孤注一掷地示爱时，对方的爱将会被唤起——就像在我搅动火焰时，一根木头瞬间燃起火光。

我担心的是，那个人对我炽热的爱无动于衷，漠不关心；赌上一切说出我的匮乏，而对方既不同意成为我的被爱者，也不回应我的爱。毕竟，没准儿拉康错了，爱并不总是相互的呢？如果真的有单相思这种东西呢？

承认我的匮乏已经使得自我优越感大打折扣，难道是我不值得被爱才导致了没人爱我吗？这使我质疑脑海中自己那招人喜爱的理想形象，自我意识核心的理想自我，我相信会被大他者认可的理想自我（见第四章和第五章）。

爱的颤栗，爱所带来的焦虑和悸动，围着爱是否会得到回应，也就是我是否值得被爱的问题打转转——（是否）我比别人，比所有人都更值得爱！[74]

---

[74] 希腊诸神似乎并不担心他们是否被爱：他们没有将自己置于比较的天平中（然而，旧约中的上帝却似乎是，他说“我是一个善妒的神”）。如果一个人总将自己与他人比较，总有可能存在另一个对象比 TA 自己更值得爱。那么，所有爱的对

即使某些治疗师会这样认为，作为精神分析师，我们的工作当然不是使案主相信会有人爱你，也不是鼓励性格腼腆的 TA 尽早示爱，更不是帮助 TA 在求爱中寻觅良机（即使某些治疗师认为治疗工作就是做这些）。作为分析师，我们的工作是让案主认识到所有示爱背后存在的阉割。

象都是可替换的，因为一个对象总是可以被抛弃或替换为一个“更好的”或“更优越的”对象；没有成为某人“唯一的”，“独一无二”的可能性；我们担心的是，每个人都会自然地爱上最值得的那个人。

分析语境下的爱

> 分析室再怎么舒适惬意，也不过是一张做爱的床。
>
> ——拉康，2015，第 15 页

在这期有关转移的研讨班中，我将强调的第五点是精神分析语境下的爱。对希腊诸神来说，最重要的似乎是他们自己的爱：自己的激情才是最重要的；他们并不特别关心自己和选择的对象之间是否有感情。

分析师也应当如此，欲望着并爱着，但不求得到任何回报，甚至对回报持怀疑态度，因为在分析情境中，爱往往是一种抵抗的形式。正当案主最热切地表达他们对分析师和分析（过程）的爱时，他们没做什么真正有利于分析的事！

正如拉康（2015 年，第 193 页）所说，分析自然而然地将案主置于被爱者的位置。在交谈中，案主请求（分析师）认为 TA 值得被爱，而我们作为分析师，把案主当作一个重要的人，对 TA 所说的话抱以极大的关注。[75] 像苏格拉底一样，我们向案主提出大量问题，TA 通常没什么头绪或者只能含混地应付一下。除了爱的艺术，我们几乎一无所知——柏

---

[75] 分析师的爱绝不能突然爆发，而是要像扔在火上的湿木头一样冒烟燃烧（见 Allouch，2009）。

拉图的希腊语,*Τα ερωτικά* (Love songs，爱的颂歌，译者注)——是提问(erôtan)的艺术。通过提出正确的问题，我们使案主的匮乏得以呈现，他们继而会相信既然分析师已经提出了问题，就一定会有答案。尽管我们并没有答案。一开始，甚至这之后的很长一段时间内，我们都不知道为什么案主会按他所选择的方式去生活，采取与父母、老师、同学或伴侣相对的立场——但他还是相信我们（分析师）有答案，只不过对他有所隐瞒。他没能在自己身上找到答案，因为这些答案仍在无意识中，由一种缺少打开方式的语言所构成，还无法辨认和破译。

在自己身上无处可寻，他就将答案投射到我们身上，并把我们当作知识的拥有者来爱（就像苏格拉底的弟子把他当作一个他们认为拥有知识，但苏格拉底却自认无知的人来爱)。对案主来说，我们成了拉康所说的”假定知道的主体”(subject supposed to know)——他假定这个人是拥有他所寻求知识的主体。[76]

---

[76] 由于受过训练，我们这些人应该充分认识到，分析师并不拥有案主为何这样做的知识。而是知道我们缺乏知识。然而，案主往往一开始就认为自己知道很多关于他自己的事，关于他做事情的动机和理由，所做的重大决定，职业选择，伴侣选择等等。像苏格拉底一样，我们试图引导案主从相信自己知识足够丰富转向认为自己知识有所匮乏的位置。在会饮篇中，当苏格拉底坐在阿伽松旁边时，苏格

如果案主成为施爱者，那是因为他开始相信，我们身上的某些东西与他身上的匮乏相一致。像阿西比亚德一样，他甚至可能在我们身上看到其他别的什么，即拉康所说的客体 a(object a)，就像阿西比亚德在苏格拉底身上看到他所说的珍贵而闪亮的 agálmata 一样。事实上，拉康正是根据 agálmata（希腊语：αγάλματα，即 άγαλμα 一词的复数形式，名词可做荣耀、光荣，也可译注神像，译者注）提出了”客体 a”的概念，在他后来的所有作品中多次提到，这个客体使得一个人与众不同，不可替代。[77]

阿西比亚德说：

拉底暗示阿伽松的知识将流入不拥有知识的苏格拉底，在分析情境中，从一个人（分析师）流向另一个人（案主）的不是知识的充实，而是知识的缺乏；这是给予我们所没有的东西的一种方式。使用一种苏格拉底式的反诘法（elenchus,或驳斥式的方法），我们使案主质疑他所谓的对自己和对别人的知识，就像我们分析师质疑自己的知识一样。

[77]“精神分析的对象是作为欲望目的的东西，是在所有对象中强调一个与其他对象不相称的东西”（拉康，2015 年，第 146 页）。客体 a（作为 ágalma）的早期雏形见于拉康在第七期研讨班中所说的“物” (Thing)（拉康，1992）。关于客体 a 的详细讨论，见芬克，1995a，第七章。

“我瞥见了苏格拉底深藏不露的内在形象（agálmata）：他们如神明一般——如此明亮、美丽、无与伦比，令人惊叹到了极点，我别无选择，只能做他让我做的任何事情”(216e)。[78] 然而，分析师意识到，我们设法引出的是对于客体 a 的爱，而不是让案主爱上活生生的、气质各异的分析师。在分析中，我们并不希望（案主）为了分析师的缘故而去爱：而是希望案主燃起（自身的欲望），以便他自己进行分析的艰难工作。

我们分析师只不过是占据了那个位置：案主自己无意识中知识的占位者和/或客体 a 的占位者——阿西比亚德在苏格拉底身上看到的那个闪亮而发光、迷人地不可救药之物，将后者提升到凌驾所有其他潜在伴侣的崇高地位（在某种意义上，它可以被理解为欲望本身）。

如果为了个人感情而希望案主爱我们，最终分析师会觉得只有被案主所爱时，自己才会存在。这种情况偶尔会发生在一些治疗师身上，他们允许病人无论白天黑夜打电话或以其他方式联系他们，把大部分时间都花在回电话上。这样的治疗师看起来是在安抚他们的病人，甚至是在给他们当妈，

[78] 他还说，苏格拉底“内心迸发着美德的形象”（222a）；就像西勒努斯的雕像一样，是 "充满了美德的神像"（215b）。里夫（Reeve,2006）在他的文章《柏拉图论爱》(Plato On Love)中给出了另一种精彩的翻译，该文先于我这里所根据的《会饮篇》的翻译。“我不知道是否有其他人看到过他严肃和开放时内心的形象（ta entos ag á lmata），但我曾经看到过它们，如此神圣、闪闪发光，美丽得令人惊叹，以至于我只得听从苏格拉底的吩咐”（第 25 页）。

但治疗师才是需要被扶持的人，(是案主) 让分析师觉得自己很重要。不仅是“单身分析师”(Love and the Single Analyst) 会像电影《单身女孩》(*Sex and the Single Girl*) (1964 年) 那样出问题 (这里作者运用“Love and the Single Analyst”和“Sex and the Single Girl”在形式上的对仗，来表达爱对于单身分析师的危险犹如性对于单身女孩的危险。译者注)；无论结婚与否，是否名花有主，只要是那些在咨询室外伤心难过或感觉到缺爱的从业者，都很可能在错误的地方寻找爱情。

现在，如果说”去爱就是想要被爱”(to love is want to be loved)，那么，在爱的方面上分析师的真正所处的位置是独一无二而又矛盾的，因为分析师必须要去爱而不求爱的回报。像苏格拉底一样，分析师绝对不能在分析进程中占据被爱者的位置，而要总是处于施爱者的位置，就像不断引导案主产生知识的牛虻。绝对不能将注意力集中于最英俊的对话者身上 (无论是阿西比亚德、阿伽松，还是其他任何人)，而是必须无休止地追求话语(discourse)，而不是交流(intercourse)。就案主通过爱的隐喻被转化而言，分析师说，(让案主) 从被爱者变成施爱者，让他成为无意识中爱知识的施爱者，和/或成为在分析环境范围之外的某人 (而不是我) 的被爱者。案主的爱必须成为分析工作的动力，但分析师并不期望成为其对象。分析师想要成为的是它的成因。

作为分析师，主动尝试使自己成为一个被欲望的对象，这样的做法是不被允许的，TA 必须要将自己放置到苏格拉底的位置上，他不为自己是否值得爱而烦恼。像弗洛伊德一样，分析师不要认为自己魅力四射，也不能做些导致使得案主爱上自己的举动。如果他的爱只是为了得到爱的回报，那就和乞丐没什么区别。如果案主把他放在天平上比较时，把他或他的服务与其他临床医生、宗教领袖、朋友或恋人进行不恰当的比较，而分析师对此感到担心—这时，分析师就落入了一个陷阱，把自己视作被爱者，担心被抛弃或被另一半认为更值得爱的对象所取代，分析师在分析中就不再作为客体 a 发挥作用。作为案主的客体 a，他必须在分析中作为纯粹的欲望。

弗洛伊德很早就意识到，病人的示爱与他的个人魅力没什么关系，而与他所扮演的角色有很大的关系。正如他诙谐地调侃道，“我的魅力并非不可抗拒。” (I am not that irresistible.)[79] 在这方面，他与精神分析的先驱者约瑟夫·布洛伊尔不同。正如我们之前所见，布洛伊尔似乎把安娜·O 对

---

[79] 这是拉康对弗洛伊德在他的”自传研究”(Autobiographical Study)（1925/1959b，第 27 页）中所说的,转述一个女人从催眠中醒来后搂着他的脖子亲吻他的话：“我很谦虚，没有把这个事件归结为我自己不可抗拒的个人吸引力。”另见弗洛伊德，1916-1917/1963，第 450 页。

他所扮演角色的喜爱，误认为是对他本人，一位迷人的英俊男子的喜爱。这使得二人的分析进程不了了之——在我们的时代可能会导致渎职诉讼。这表明了这样一个事实：通过向他人提出他们没有答案的问题，从而引出他人身上的匮乏，由此使他们爱上你 (爱的分析艺术就是提问的艺术)，这样做是有一定风险的。它可能将一切都搞砸，导致像《会饮篇》中阿西比亚德那样，在大庭广众下尴尬的情绪失控。当苏格拉底被雅典人审判时，这样的爆发可能对他毫无益处。[80]

现在，这并不是说分析师不能在咨询室之外成为一名被爱者——他当然不需要像苏格拉底在会饮篇中被描绘成的那样极其自律！事实上，分析师越是在私人生活中坠入爱河，就越不可能在咨询室中寻找爱情。分析师在私人生活中更多地避逅爱情，他在咨询室中求爱的可能性就越小。

跟随拉康的脚步，索莱尔（2003）把案主在分析中发现的东西称为一种新的爱（“un nouvel amour”）。正如拉康（1975 年，第 16 页）自己所说：转移（transference）建立在爱的基础上，这种感觉具有以下特点，在这种感觉是分析中

---

[80] 只要分析师鼓励案主深入探究他们的欲望，而这些欲望往往与社会规范和标准背道而驰，就会像苏格拉底一样，被贬为一种 atopos（不可分类，独一无二，难以收纳入任何类别任何范畴的东西，译者注），无处可去，在社会中没有既定地位。

的一种全新的形式，“爱”由此变得具有颠覆性，转移之爱，它的虚无缥缈并不亚于常见之爱的形式，但它带来了一个有机会回应的伴侣，而这在爱的其他形式中是没有的。这与某种幸运类似，也就是说，获得好运，遇到天命中的 Ta，只不过在这种情况下，这种幸运来自于我，我必须为它的出现创造条件。

这并不是我作为一名分析师得出的结论，而得自几年前，我的一个女病人的前治疗师，她为她的病人准备了本应是 "弗洛伊德式的天作之合"，这位治疗师已经治好了她自己的两个病人！但幸福、幸运的相遇和爱情的奇迹并没有发生，也许是因为治疗师计算错误，但更像是爱情的无意识条件并不充分，要产生爱情的火花还需要一定过程；第三方的干预适得其反。任何曾经试图帮朋友做媒的人很可能有类似的经历。

我相信，拉康在这里所说的“幸运”是指，精神分析师要在转移中作出回应，这不是简单地重复与之前分析师所做的一切。爱在本质上包含了分析前的重复——无论这种重复是否包含爱一个被置于自我理想位置的主人，对一个像父母一样照顾自己的人产生情感依恋，还是以自恋的方式爱一个像自己一样的人，或将这些爱搭配组合（见第四章和第五章）。分析师引导案主的爱，以便让她产生能决定对象选择的、对爱的无意识条件的知识，让这些条件在这个过程中被改变。通常这些条件的限制使得幸运的邂逅很难发生，没有任何对

象能够完全符合预期，或者，当它符合时，痛苦的情景再次重现。转移之爱要做的就是打破这种重复，从老调重弹中产生新的可能。

这指出了分析师和案主之间位置的根本对立：当爱情来临时，他们并不相似，而是分别扮演着不同的角色。

案主并没有帮助分析师产出关于 TA 爱的，决定了对象的选择的无意识状态的知识，也没有克服 TA 的重复强迫症。这些事情大部分应该在分析师自己的分析过程中完成。这并不是说分析师从案主那里没有学到任何东西——相反，在最好的情况下，分析师会学到很多东西——但这种情况的结构本身创造了一种对立，即分析师使自己成为与案主所扮演的完全不同的角色：分析师爱案主，但不求任何爱的回报。分析师认真倾听，对案主的话表示极为关切，以这样的方式表明自己的爱非常重要，而案主并不一定要向分析师表达爱，这种示爱甚至是有问题的，因为它们常常对分析的工作造成相当大的困扰。

当代，认为分析师和案主或多或少地相互影响或认同的观念，至少在精神分析这一领域没有什么说服力。像苏格拉底一样，分析师知道如何去爱、去提问，但他并不期望爱的

回报（他也不期望别人回问他，他通过提出问题对案主的问题进行回答）。[81]

案主将客体 a 置于分析师身上，而分析师则不会把客体 a 放置于案主身上（同样，苏格拉底也许从未将客体 a 置于阿西比亚德或任何其他人身上，除了将自己作为他人欲望的原因外，拒绝将自己放置于任何位置）。相反，他却愿意在咨询室里扮演客体 a 的角色。此外，分析师绝没有把案主对他表达的爱以字面意思来领会，他不寻求也不享受被爱者的角色，当然也不希望因为他的”主观差异”而被爱。相反，案主期望得到分析师的爱，甚至当 TA 感觉到分析师不够关注自己时，会痛苦地抱怨！

一位从事分析工作的同事曾经向我表达过他的懊恼，在一次冗长的分析结束时，他那有些肥胖的来访者从沙发上站起来，在门口对他说：“你一直觉得我很讨厌，对吗？”来访者向他诉苦，因为觉得自己没有得到分析师足够的爱，她觉得分析师只是在走过场，做着出于职业道德所必须做的最低限度的工作。分析师知道这一切已然太晚，事实上，他一直对这位来访者感到厌恶，并且很沮丧地意识到，他不知不觉地已经向她表明了这一点。案主不需要爱分析师——这不是治疗的要求或必要条件，至少在最初阶段肯定不是。但是，

81 在友谊中，我们经常渴望被人提问，就像对他们表现出自己的兴趣一样，我们也希望朋友们表现出想要了解我们的兴趣。

如果分析师不能在某个特定的案主身上找到至少值得爱的东西(也就是 TA 的无意识),麻烦就会不可避免地接踵而至,分析师最好把案主介绍给一个值得信赖的同行,而不是继续和案主一起的分析工作(见第七章)。

我们注意到,借狄欧蒂玛之口,柏拉图认为爱是达到目的的手段——这个目的就是知识或智慧——而在精神分析中,爱不仅仅被看作是一个帮手(即案主探索无意识的动力),而爱本身就是一个目的。事实上,埃里克·埃里克森(Erik Erikson)引用了一句(可能是被杜撰的)弗洛伊德的话,他说分析的目的是让病人去 有能力去“爱和工作”(“love and work”),而不是了解(know)自己的一切或与此相关的任何事情。在精神分析中,知识和理解本身并不是目的(见芬克,2014a,2014b)。而爱才是。

在第八章中,我们将研究拉康在第八期研讨班上对柏拉图会饮篇其他有趣之处的解读——例如他指出,苏格拉底似乎对狄欧蒂玛臭名昭著的”爱的阶梯”很是嗤之以鼻,拉康还对阿里斯托芬的打嗝做出了解释,很少有评论者对于这一点做出解读——但出于时间原因,我们将要转向爱的想象及实在的位面。

THE IMAGINARY

想象

第四章

弗洛伊德的前奏曲：自恋

法国有句谚语——“这不是爱，是愤怒。”（Ce n’est pas de l’amour, c’est de la rage）

我们从象征转向想象时，严格地说，欲望的语域（register of desire）——对拉康来说，人类的欲望是一种语言的欲望——让位给了激情的语域（register of passion），这种激情往往是无法控制的（不可控和失控的），这要求我们回顾和深入拉康早期对镜像阶段的讨论。因为拉康写到，“激情之爱的现象[是]由理想自我的形象所决定的”（拉康，2006a,第 344 页）这是镜像阶段产生的自我形象。

不过，首先，我们将探讨弗洛伊德的一些观点，以便更好的把握拉康关于想象的背景知识。

自恋和爱

爱是自私的。[82]

爱人（邻）如爱己。

——圣经《旧约全书》－《利未记》19:18

1914 年，弗洛伊德主要从自恋的角度探讨了爱的主题。他认为，爱涉及到从主体自身或个体（Ich 还尚未称为 Ich，后者是作为弗洛伊德的三结构之一的自我）转移到另一个人，这一转移他称之为移情（Besetzung）——精神集中（陶醉）、吸引力或投入（意向性）。我们将看到，这种投入可以出于多种原因，但首先要注意的这种投入是可撤销的，也就是说，它可以在需要的时候收回。也要注意，当做出这样的投入时，主体自己的自我投入就少了，或者按弗洛伊德的说法——他的自我关注减少了。这就是说，每个主体只有一定量的力比多可供支配，因此，如果一些被转移到一个对象上（从而成为“对象-力比多”），主体剩下的就更少了。（此处并不十分清楚弗洛伊德究竟是把客体看作是主体心理的表征，还是“外部世界”中的真实客体；他的语言似乎暗示了后者，在这种情况下，我们不清楚力比多是如何“走出”主体的。）在

82 见约翰·济慈(JohnKeats)的《我的爱是自私的——没有你我无法呼吸》写给凡妮·布朗恩，1819 年 10 月 13 日

《论自恋》中对爱的详细讨论中，弗洛伊德极力主张区分“自我-力比多”和“客体-力比多”之间的区别，尽管两者的总和在他的系统中必须始终保持不变（“自我-力比多”是指投入于自己或个体的力比多（请注意，虽然弗洛伊德还没有使用“Ich”，但在这篇论文的英文翻译中还是使用了“自我”这个词）而不是指“我-力比多”（me-libido）或“自我-力比多”（self-libido））。客体-力比多的增加必然导致自我-力比多的减少，反之亦然；似乎“客体-力比多”和“自我-力比多”可以同时增长的概念与弗洛伊德的理论是不相容的。[83]

EL (ego-libido) + OL (object-libido) = C (constant)
EL (自我－力比多) + OL (客体－力比多) = C (常数)

弗洛伊德所讨论的自我-力比多的第一形式是他所称的“原始自恋”；每一种动物都有一种对自身的关心，只要它认为自己值得活下去，值得继续进食，值得保护自己（与所谓的自我本能或生命驱力有关的活动。）对弗洛伊德来说，力比多如何依附于某人自己并不神秘——它是自动的，我们可以

[83] 莎士比亚笔下的朱丽叶则表达了截然不同的观点，她说：“我的慷慨想海一样无边，我的爱像海一样深沉；我给你的越多，我就拥有的越多，因为两者都是无限的”以及拉康的“爱的奇迹（miracle of love）”

将“原始自恋”理解成一种天生的“动物”的自恋。[84] (在拉康看来，力比多依附于某人自己的方式要复杂的多，而且绝不是自动的。)

当一个人对某个对象产生依恋或投入时，他的原始自恋会减少：依附于自己的一些力比多会流向该对象。如果一个人失去了那个对象，投入其中的力比多就会像液体一样回流到自己的身上。导致弗洛伊德所谓的“次级自恋”(奇怪的是，弗洛伊德把它和精神分裂症联系在一起)[85]我们可以称之为“力比多守恒定律”（Law of Libido Conservation）。

---

[84] 弗洛伊德在这里含蓄的同意西塞罗（cicero,1917,p.80）的观点，西塞罗说：“每个人的本性都是，自己对自己是最珍贵的”;克莱沃和圣伯纳德(1995.p.25)，他说“爱不是由戒律强加的，而是根植于自然界的。谁会恨自己的肉体呢？”但正如任何分析师都知道，有很多人痛恨自己的肉体，他们会切割自己的肉体，使它遭受各种虐待。

[85] 弗洛伊德之所以将次级自恋与精神分裂联系在一起，因为他假设精神分裂患者在早期遭受了严重的、不可弥补的客体丢失，使得患者对任何其他客体的真正的吸力变得不可能，并使他们无法与他人建立联系，或者对他们来说没有兴趣。弗洛伊德(1914/1957c,p82)告诉我们，次级自恋通常与普通的身体疾病有关，这种疾病会使人失去意识或脱离周围的人，把所有注意力都集中在自己身上，就

根据弗洛伊德的理论，力比多的情况可能会有所不同，因为人们选择的对象有两种根本不同的类型：

1 如果我们选择一个某些方面让我们想起小时候照顾我们并满足我们最初需求的人，我们就会形成弗洛伊德所的“依恋型（anaclitic-type）(或依附型（attachment-type）)的对象选择；在这种情况下，爱是建立在需求的基础上或由需求支撑的。新的对象可能在很多方面或只有一个方面与原来的对象（也就是早期的看护者）相似：例如，名字、眼睛颜色、头发颜色或微笑。在这里，坠入爱河的基础是将对象与我们头脑中预先存在的理想形象混淆，例如：我们将伴侣等同于母亲、父亲或其他主要的监护人。

2 如果我们选择与我们相似的人而不是与其他人相似的人作为对象，那么我们会做出“自恋”的对象选择。这里的相似性可能是非常普遍的，或者也可能只涉及基本的性特征，即所选择的对象与主体是同性的。在这里，坠入爱河是基于对自我和他人的混淆，基于自我对他人的虚拟认同（我=他人）。

像牙痛的人一样；虽然我们可以说后者会变得自私自利，但我不认为我们可以说他们像精神分裂患者一样遭受了严重的、无法弥补的损失。

这两种不同的选择对象会导致对自恋或自爱的两种不同的情况：

1 当我们爱上一个像我们最早的照顾者之一的人时，我们的自我就会耗尽：我们处于自我-力比多的最低水平，处于客体-力比多的“最高阶段”。弗洛伊德的主要例子是一个男性受试者爱上一个让他想起母亲的女性——她不一定在任何方面与这个男人相似，而且是异性的——和一个女性主体爱上了一个让她想起父亲的男性：他也不一定在任何地方与这个女人相似，而且是异性的。[86]在这些情况下，客体被认为是一切，而主体被认为是虚无。(这可能是导致拉康曾经说过“爱是自杀的一种形式”的原因；拉康，1988，149)

EL (virtually zero) + OL (constant) = C (constant)

自我－力比多（几乎为零）+客体－力比多（常数）＝C（常数）

然而，自然地，客体并不完全与母亲或父亲重合，这点早晚都会被发现，并可能会导致一些客体-力比多回流到自我。

[86] 在选择同性恋对象的情况下，可能存在更复杂的结构，因为所选择的对象类似于自己，有可能类似于早期看护者。

2“相爱状态”并不会耗尽力比多的自我，因为当所选择的对象与自己相似时，**一个人本质上是爱着另一个人眼中的自己，或者爱着自己眼中的另一个人（我=他者）。**

EL = OL = C

自我－力比多=客体－力比多=C（常数）

正如拉康在第二十期研讨班中的一个文字游戏中所说的“elles se mêment dansl’autre”“她们同样地爱着彼此”或“她们在彼此之中爱着自己”（拉康，1998a,p.85）。在弗洛伊德看来，男人倾向于去爱，把力比多投入到对象上，而女人需要被爱，而不是去爱。弗洛伊德的观点导致了不同性别的以下结构：

Man:EL = zero, OL = C

男人：自我－力比多=0，客体－力比多=C（常数）

Woman: EL = C, OL = zero

女人：自我－力比多=C（常数），客体－力比多=0

尽管女性和猫的类比由来已久，即二者都冷漠且专注于自己，但正如我们在第三章中看到的那样，很多女性感到需要去爱，而不仅仅是被爱。（弗洛伊德是否限制女性只能爱自

己或爱作为自己的延伸的孩子，而不能爱男性？）无论如何，弗洛伊德在这里介绍了爱的一个奇怪的方面——这似乎不仅适用于男人——也就是我们人类会被对我们几乎没有兴趣或根本没有兴趣的人（例如妇女和儿童）和动物(例如猫)所吸引。那么，我们是否对任何看起来自恋的东西感兴趣（对自身的兴趣为我们自己的兴趣或欲望指明了方向？）还是我们对这些东西感兴趣，是因为它们似乎无法接近？我们追求他们是因为他们回避了我们，伤害了我们自己的自恋吗？我们追求他们是因为他们看起来最有价值吗？——它们之所以有价值，恰恰是因为我们怀疑自己永远也赢不了？[87]或者，我们追求他们是因为我们认同他们的某些东西，还是想成为他们那样的人？

---

[87] 这似乎是强迫症患者无意中的目标。他爱他们，因为他可以放心，他们不会爱他。这样，他就不会被他们的爱所征服，这是他们经常出现的强迫性行为。由于弗洛伊德将女性定义为全身心地投入，因此他们可以被强迫症患者安全地爱着（无偏见的）。然而，依恋型的爱的基础是基于过去爱的形象的对象选择。这导致了一个悖论：男人做出了一个无厘头的选择，本质上是根据她和他母亲的相似性来选择一个女人，但重要的区别是这个女人不能爱他，因为她只想被爱。矛盾的是，她不会给他真正的满足，正如我们所看到的那样，这种满足可能是他选择对象的基础。

我将把这作为一个开放的问题，我将仅限于表明弗洛伊德在这里为我们提供了一种关于强迫症的爱的理论，使我们推测癔症的爱的理论可能是什么样的。(可能是给出一个你所没有（对方也不要）的东西？毕竟，弗洛伊德的情人只是给予了他所拥有的——即力比多)。[88]

如果我们不极端的理解，弗洛伊德对通常男性和女性的力比多状态的解读可以被表述如下：

Man:EL (1/3C) + OL (2/3C) = C (常数)

男人：自我－力比多（1/3 常数）+客体－力比多（2/3 常数）= C（常数）

Woman: EL (2/3C) + OL (1/3C) = C (常数)

女人：自我－力比多（2/3 常数）+客体－力比多（1/3 常数）=C（常数）

男性的自我-力比多 (1/3 常数) 要么从未 (或只是暂时) 投入于女性，要么从女性身上回到他身上，就好像从他的母亲身上回归一样。女人在这里的自我-力比多（2/3c）要么从未（或只是暂时）投入于男人，要么从男人那里得到回报，就像从她父亲那里得到一样。

88 我们也可以推测关于爱的恐惧、变态和精神病的理论可能是什么样。

如果认为弗洛伊德的依恋型的对象选择是以“真正的满足”为目的，这可能并不太正确。因为，即使对象的选择是由一个或多个象征或想象的特征所促成的，这里的重点似乎是重新寻找一种满足感，这种满足感是小时候与看护者一起经历的。相比之下，自恋型的对象选择是为了想象中的满足感，或者说甚至是为了避免原初自恋的减少。它想要看到自己反映在他人身上，并且是虚构的，因为他者被认为是自己的翻版，或者至少在某些非常重要的方面像自己。无论如何，前者强调的似乎是真实，后者强调的似乎是想象。(这很奇怪，因为弗洛伊德早期关于爱情的论文第二章，似乎强调了象征。) 尽管如此，弗洛伊德确实在这里引入了一个可能的象征成分，他指出，自恋的对象选择可能是选择一个像你现在一样的人，一个像你以前一样的人（想想希腊时代的情人选择了一个像他自己第一次被选为别人的爱人时一样的男孩子作为他的爱人）或一个看起来像你希望成为的人的样子，或者一个曾经是你的一部分的人（除非他指的是通过手术分离的连体双胞胎，我认为他指的是母亲和孩子)。尤其是关于“某人是你想成为的样子”这部分，引出了理想问题——是自我-理想——将物转移到了象征的域。

对自我-理想（Ego-Ideal）的爱

差异让我们走错了路；

相同使我们走上正确的路。

在内心层面，弗洛伊德认为，当自我-理想形成时——它的理想基于我们父母的理想，他们所赞同的和反对的，以及我们需要做些什么来得到他们的爱——力比多被转移到它上面，当我们达到理想时，我们就对自己感到满意，当我们达不到理想时，我们就感到不满（同样，弗洛伊德的自我-理想，在弗洛伊德的这个思想阶段，可能更好的用英语表达为“我的理想”，“自我的理想”，甚至“我为自己坚持的理想”）。

他在这里把自我称为“从外部强加的”（弗洛伊德，1914/1957c，p100），这可能是我们的父母所完成的，由此暗示自我-理想引入了一种异化：某种嫁接在我身上的东西，我们可能永远无法实现或达到，一种我们只能逐渐接近的理想。

然而，我认为，自我理想不是自动形成的。我们父母必须足够关心我们，试图向我们灌输理想——或者，如果其他一切手段都失败了，就把理想强加给我们——如果我们要同化父母的理想，我们必须接受，并且确实想要取悦我们的父母（关于个人理想的形成，见第五章）。即使我们在很大程度

上接受了父母，但我们仍然会觉得他们的理想是一种外来的东西，是嫁接在我们身上的东西。在这情况下，我们可能会爱上他们传递给我们的理想，而不是我们自己；我们觉得我们在理想之外一文不值；如果我们不能实现它，如果我们必须放弃它，我们就真的什么也不是。

当我们没有达到它的时候，我们会感到痛苦——我们的自我评价会很低——而这通常只能通过找到一个我们认为体现了这些理想之爱的对象来解决这个困境：我们把一位爱人放在自我-理想的位置，并爱着处于那个理想的位置那个人。弗洛伊德在这里指出，对爱人的选择往往基于自恋，因为目标是“再次成为[一个人]自己的理想，就像自己在童年时那样”。这又回到了“原始自恋”的主题，我们从一开始就认为自己是她或他的“婴儿陛下”。在这里，我们似乎想要爱一个更“像”我们的“自己”（与我们相似但比我们更好的人）。弗洛伊德将此称为“用爱治愈（cure by love）”（p.101），被爱所治愈的可能是主体的力比多的耗尽，因为弗洛伊德写道，“在最后的手段中，为了避免病痛，我们必须去爱”（第 85 页）。

在他的理论中，这个奇怪的说法似乎更适用于男性而非女性。然而请注意，这预兆着男性和女性都会遇到的问题。对于男人来说，心爱的女人被放在一个神坛上：当男人试图把她放在一个理想化的位置并使她保持在一个理想化的位

置时，理想就会投射到她身上（例如：美丽、纯洁、诚实、真理和爱)。

在这里，她并不像他母亲那样被选中来满足他的需要，而是成为他的另一半，成为他觉得无法达到的人。这可能会妨碍他对她的性兴趣。

问题也会同样出现在女人身上，如果她“上钩”并认同男人给她的位置：例如，拉康所说的性冷淡（frigidity）（2006a,p.733)。如果她把他放在她自我-理想的位置上呢？那他能作为一个（比她更完美的）孩子被她所爱吗？当她认为自己一文不值时，他是不是被放在了神坛上？弗洛伊德对此没有进行阐述。

尽管弗洛伊德在这里引入了自我-理想的概念,但他似乎将体现这种理想的对象的选择定位为一种自恋的选择（堕落（as falling)，即在想象的范围里）,这也许仅仅是因为它完全基于一个人自己的自我-理想，而不是爱人的自我-理想；因为它根本没有考虑到所爱的人对他，或她自己有什么理想。在这里，所爱的人的善良被认为是珍贵的，因为它能影响到自己，让一个人认为自己更宝贵、更有价值、更可爱。

第五章

拉康的“想象界”(Imaginary Register)

现今，尽管拉康以强调语言的重要性而闻名于世，但他早期的作品却非常重视想象。我不会像往常一样从镜像阶段开始介绍想象维度，而是从它的显著特点，一个重要事实：拉康之所以称其为想象，并不是为了突出幻觉这一维度，即并不真正存在的维度，而是为了强调图像（image）对人类以及动物界的重要性。为了把握人类情感（passion）在多大程度上与自己和他人的图像相联系，有必要对图像的力量和重要性进行一番探讨。

想象中的动物

在职业生涯早期，图像在动物界起到的形成性作用让拉康印象深刻。他熟悉行为学（ethology）（即对动物行为的研究），尤其是雷米·沙文（Rémy Chauvin）对蚱蜢的研究(1941)和 L.哈里森·马修斯（L. Harrison Mathews）对鸽子性成熟的研究(1939)。他们的研究在拉康题为“关于自我的一些思考（*Some Reflections on the Ego*）”(1953)和“谈精神因果（*Remarks on Psychical Causality*）”(2006a, pp. 189－91)中得到了讨论。拉康也相当熟悉康拉德·劳伦兹最早关于鱼、鹅等动物的研究

(例如，见 Lacan, 2013, p. 12)[89]。这些行为学研究强调了图像对触发动物发育进程的重要性。例如，蝗虫（Schistocerca）在迁徙时，当它看到同类特有的外形和动作时，会从一个孤僻的个体会变成一个合群的个体。第二个例子中，一只雌鸽子看到（不仅是听到或闻到）另一只鸽子时，或是看到鸽子粗略的剪影，甚至是镜中自己的倒影，性成熟便发生了。

拉康没有提到针尾维达鸟（whydah）的例子，可能当时还未被研究。这是一种寄生鸟，在其他鸟类的巢中下蛋，靠养父母来承担喂养和抚养幼鸟的任务。“雌性维达鸟只有看到它的特定宿主在交配时，才会有生殖行为并排卵”(Avital &

---

[89] 1.劳伦兹对动物行为研究的贡献是巨大的，他是最早强调在自然条件下直接观察动物行为的人之一。劳伦兹最早的贡献之一是“先天诱发机制”IRM（angeborener Auslösemechanismus）的概念。早在 1935 年，劳伦兹就创造了“印记”(Prägung）一词，表示在早期发展的敏感期的快速学习过程（尽管某些作者声称奥斯卡·海因洛特是第一个使用这个词的人)。拉康熟悉劳伦兹关于动物行为到攻击性的研究，以及以发展的方法比较动物和人类；他也许读过劳伦兹 1949 年的书《所罗门王的指环：与虫鱼鸟兽亲密对话》(Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen）(Vienna: Borotha-Schoeler)，该书在 1952 年以英文出版《所罗门王的指环》(King Solomon’s Ring)；以及 1963 年以德文和 1966 年以英文出版的《论攻击性》(On Aggression)；并经常使用 Prägung 一词。

Jablonka, 2000, p. 129)。自从拉康首次发表他关于图像的形成性的工作以来的 70 年里,动物行为学领域出现了更多相关的例子。

图像在动物的攻击性行为中也至关重要。正如康拉德·劳伦兹(1966)在《论攻击性》(*On Aggression*)中用大量的例子表明,物种通常“对自己的同类比对其他物种更具有攻击性”(p. 15)。达尔文这样解释种内攻击:是为了使物种均匀地分布在所有可利用的领地上,以免耗尽食物供应,导致整个物种灭绝。这意味着,当动物在自己的地盘上看到同类时,往往会引起攻击性反应。

当然,看到同类个体并不总是立即攻击。大多数动物,如狗,会采取某些姿势来宣示它们是否会攻击,表明它们是支配或服从(如,狗在谁面前蹲下就表示服从谁)[90]通过这些姿势可以向同一物种的其他成员发出信号,表明个体是否准备战斗。[91]

---

[90] 在人类行为领域,我们把这种表示称为“姿态”;它包括像昂首阔步和装模作样这样的行为举止。

[91] 请注意,据我们所知,这些姿势从来不是用来欺骗对手的:狗不会利用顺从的姿势来引诱另一只狗失去警惕,从而在片刻之后攻击它。换句话说,这些姿势对其他狗来说不是能指,而是具有普遍明确的、不含糊的意义的信号。

表现支配和服从的姿势对动物群体中建立等级制度、啄食顺序，从而避免群体中持续的冲突非常重要。行为学家对此进行了广泛的研究，德瓦尔（De Waal）和提雅克（Tyack）(2003, p. 278)提供了一些图片，我们看到一只斑马对另一只斑马表现出顺从的姿态。与寻常的问候姿势相比，第一只斑马的脖子是弓着的（许多行为学家和心理学家认为，从斑马的弓着脖子到人类的卑躬屈膝只有一步之遥）。

同一张图片中，斑马的脸上似乎有一种痛苦的微笑。在动物行为研究领域，关于所谓哺乳动物微笑起源的研究已汗牛充栋。自古以来，人们认为微笑是笑的一种弱化形式（也许从亚里士多德开始），或者是发展出“笑”的一个阶段（后者主要是人类的特征：正如拉伯雷所说，“le rire est le propre de I’homme”笑乃人之天性；然而有些人也试图在黑猩猩身上找到笑）。一些行为学家不遗余力地证明，微笑时的呲牙咧嘴来自于恐惧反应的演化。他们认为，很多物种的个体为了向同类表达畏惧，但无意攻击时，微笑便自然而然地产生了。[92]

[92] 简而言之，达尔文(1899)认为苏拉威西猕猴的呲牙咧嘴是在表达高兴，他在关于情感的研究中论证了这一观点。一些行为学家认为达尔文错了，相反他们声称这是在表达恐惧，或者是向潜在的侵略者发出信息，即接受对方的主导地位，并且不会反抗。

在物种内和物种间的对抗中，对手视觉上的大小是决定进攻或撤退的关键。一只孤独的鬣狗会攻击比它小的或和它差不多大的动物，但不太可能攻击比它大得多的动物。当雄性海狮为争夺领地和交配权而对峙时，头上的囊会膨胀，使自己看起来更凶恶，比原来更大。在想象（the imaginary）中，大小确实很重要。

在这个维度上，同类被看作是与自己基本相同，且按照同一套规则相处的动物。事实上，个体无法识别出自己和对方的质的不同；这里只有量的差异：对方更大更强，或更小更弱。或是，如果对方的体型和自己差不多，动物就会根据对方是否比自己更具攻击性来衡量。这似乎是支配或服从的问题：对方要么是威胁，要么不是。但它们没有认识到对方可能采用的是与自己完全不同的行为准则。

这里涉及根本上的模仿，即个体只以自己的认知为基准把握他者的动机。如果个体感到被攻击，那一定是他者一定在攻击他；[93] 如果个体正在挨饿，他者的行为也一定被饥饿所驱使。

---

93 某些分析师在对病人的解释策略中似乎将此作为经验法则，就像某些政治家在他们的外交政策中一样；在这方面，他们可以被理解为被困在想象的维度中，没有将他们的工作置于象征层面。关于不承认动物王国中的质的差异，请注意，野生的狮子不会将孩子抚摸它的脸的手势“解释”为根本没有攻击性。如果它类

对非洲猎犬来说，雌性猎犬一窝的幼崽数通常比母亲乳头的数量多，幼崽们不得不从小争夺乳头。这是真正的生存斗争，那些没有抢到奶喝的幼崽往往体型很小，比其他兄弟姐妹弱得多，而它们的兄弟姐妹则长得更大更强壮。最终幼崽之间会互相搏斗，直到较弱的个体变成残废而死亡。不喝奶时，同一群幼崽可以其乐融融地玩耍拥抱，但当饥饿时，没有什么能阻止它们简单地把其他幼崽推开，以便它们能吃饱或喝足，即使这需要使出它们所有吃奶的劲儿。

动物这种对同类的攻击行为是没有限度的。就像动物之间不会说："现在轮到我们的弟弟喝奶了：这很公平，因为我们已经喝了 10 分钟了。"也不会让自己停下来："玩够了吧，我们真的伤到他了。"[94] 正如在想象的维度，动物无法认识到

似于来自非狮子物种的行为，那么在任何情况下都会被这样"解读"（为有攻击性）。即使是与狮子打交道多年的驯兽师也必须非常小心，不要离它们太近；如果他们无意中进入狮子的攻击范围，根据狮子的战斗或逃跑本能（当敌人离得足够远时，狮子会逃跑，当敌人靠得太近时，它会攻击；Lorenz, 1966），他们很可能发现自己处于致命的危险之中。狮子并没有转变态度并把驯兽师视为应允许他做任何事情的根本上的朋友。所有遇到的个体都被视为是相同的：这里的相同意味着每一个遇到的个体都以相同的方式被衡量，也就是说，在支配和服从方面。

[94] 然而，请注意，动物行为学家 Sarah Brosnan 认为她在乔治亚州亚特兰大的耶基斯国家灵长类研究中心研究的卷尾猴中发现了"本能的公平竞争意识"的迹

对方拥有和自己不同的一套行为标准，也没有处置对手的限度。

一只年轻的狮子不情愿地远离刚被杀死的羚羊，只是因为狮群中较大的狮子让它别无选择。它并不是出于对长者的尊重或敬畏而给它们以荣誉的位置——在动物界中没有这样的概念；换句话说，在想象的维度中也没有这样的概念。而在动物界中占主导的正是想象的维度。

除了饱腹感，没有任何事能阻止狮子进食。但即使它已经吃饱了，或周围有其他同类在挨饿，它仍会咬伤那些试图强行靠近他所正在吃的动物尸体的其他动物。这种行为不是出于饥饿感，饥饿感已经消退，只有闯入者的体型和威胁性能对这种行为造成阻碍。因此，造成进食限度的饱腹感是实在的，不是想象的，而想象无法带来限制。

动物的本能是：一旦觉得他者不再是威胁，就会立即停止攻击，因为它已经离自己的领地足够远，或者受了严重的

象；她认为“这可以追溯到那种情感上的公平感，这种公平感或许能促进物种内一同狩猎或其他紧密合作所需的高度合作”（引自 Sachs, 2005, p.37）。非洲猎犬在之后的生活中确实会一起狩猎；它们在那个阶段是否显示公平竞争的迹象，我不好说……

伤，不会很快回来。然而，对人类而言，本能的作用不大，本能并没有主导我们的行为。

想象维度缺乏限制的特点在人类世界也有体现。拉康(2006a, pp. 114－15)偶尔引用的圣·奥古斯丁(Saint Augustine)提到过一个两三岁的男孩，看到他的养兄弟在被喂奶，就嫉妒得脸色苍白——在他看来，别人正在进入他的领地(即他主要照顾者的乳房)。他没有“分享”这一概念，不知道每个人对事物有同样的权利。即使一定程度上他有了这种概念，也无法阻止他的愤恨。

这种愤恨有时甚至可以达到谋杀的程度，而且更有可能出现在同一物种之间，而不是家里的孩子和宠物狗之间。例如，行为学家和野生动物学家将动物在捕猎时的反应，与物种内部争斗时的愤怒信号做出了明确的区分。有一种鱼会允许某些其他的物种居住在它的领土上，却将它的同类拒之门外，因为那些物种并不与它抢占同一种资源。另一方面，兄弟姐妹间确实存在对相同父母资源的竞争(Sulloway, 1996)。父母的时间、照顾和爱是有限的，孩子们为了获得这些而竞争，特别是在一开始。教导孩子学会分享是父母面临的最困难的任务之一，他们要容忍大孩子要求把新生儿送回医院，甚至在父母转身的时候，把弟弟妹妹扔到垃圾桶，或“不小心”把他们丢在公园里。在幼儿的生活中，很少有像兄弟姐妹之间的斗争那样的深仇大恨和竞争。(我的一个案主在他小

时候把他的小妹妹塞进梳妆台的抽屉里，希望她被父母忘掉)。

爱中的动物

讨论完动物的攻击性和愤怒，我们来浅谈一下图像在动物求偶和交配中的作用。亦如康拉德·洛伦茨(1966)所言，雌性大眼斑雉(Great Argus pheasants)更青睐有硕大的副翼羽毛，并且羽毛上长“眼斑”的异性——这些斑点因看起来像眼睛而得名(p. 37)。雄鸟后代的数量与他羽毛的长度成正比，尽管这些羽毛非常笨重，使它不太可能逃离捕食者（它几乎不可能用这么长的羽毛来飞行)。眼斑本身似乎让母斑雉着迷——它们是母斑雉最想要的东西（就像母螳螂最想要的似乎是公螳螂的头；Lacan, 2015, pp. 212-13)。

以下事实进一步表明了图像在动物界求偶和交配行为中的重要性：许多鸟类的雌性倾向于寻找具有最精美特征的配偶——最大、最强壮、最绚丽多彩，求偶仪式最劳神费力的。在一些一夫多妻制（polygynous）[即 polygamous]，包括孔雀和各种猎禽和涉禽的鸟类中，雄性会聚集在被称为“leks”的“相亲角”(集中求偶的场所)，在那里搔首弄姿，由雌性观察、比较并挑选出最好的异性。雌性的择偶偏好不是与生俱来的，而且可以用来识别雄性质量的外观标志随环境而变

化，缺乏经验的年轻雌性可能会面临难以分辨谁是高质量雄性的问题。在这种情况下，年轻雌性似乎会观察年长和更有经验的雌性，并模仿她们的选择。[. . .]而对雄性来说，其后果是，已经成功的雄性变得越来越受欢迎(Avital & Jablonka, 2000, pp. 143 – 4)

康拉德·洛伦茨继续解释到：

> 雌孔雀会选择尾巴最大、颜色最鲜艳的雄孔雀，那些表现出自己生存能力的中年雄鸟，往往比不经事的年轻雄鸟更受欢迎。羽毛的亮度反映了雄性的健康状况，如果被寄生虫感染，羽毛就会比较暗淡[. . .]魅力本身也很重要。[. . .]选择好看的配偶在雌孔雀看来将有可能生出好看的雄性小孔雀，这些雄性小孔雀又会吸引许多雌性与之交配，继而有子子孙孙。如果魅力不会过多地降低雄性的存活率，那么在每一代中，最有魅力的雄性和最容易受外表影响的雌性就会被筛选出来。这有时会导致演化的升级——华而不实的女性偏好和雄性特征，这些特征更多与审美（fashion）有关，而非质量（quality)。雄性孔雀华丽的尾巴[有时又大又重到几乎不能飞行]，夜莺复杂而冗长的歌声都是著名的例子。这些特征可能以极端的方式演化为优秀遗传价值的体现，同时又使其审

美进一步发展。看来，良好的意识和审美的构造都影响了女性偏好。(Avital & Jablonka, 2000, pp. 144-5)

观察者们很早就注意到了动物和人类这种求偶和交配行为的相似性。

图像对人类的塑造性作用

现在转向拉康对于图像在人类世界的作用的论述，我们注意到在“镜像阶段”（*The Mirror Stage*）和“精神分析中的侵凌性”（*Aggressiveness in Psychoanalysis*）中，拉康的写作立足于广泛的学科领域，不局限于精神分析，而是涉及实验心理学、行为学、人类学，甚至是光学。

在探索图像对人类可能发挥的塑造性作用时，拉康参考了比上文更接近我们的物种。他注意到黑猩猩在镜子里认出了自己的图像，与镜中的图像或围绕它玩耍。狗和猫似乎并不注意这些图像（虽然据说有的猫狗会注意）。黑猩猩显然与镜中自己的图像玩了一会儿，但并不对此着迷，也没有欣喜若狂——它们很快就耗尽了拉康（2006a，p. 93）所说的“图像的无用性（无意义、空虚）”（uselessness [or inanity or emptiness] of the image），并转而注意别的东西。

黑猩猩与人类在进化上的亲缘关系是最近的。我们应该注意到黑猩猩出生后很快就能做很多事情，而人类可能是所有动物中最“低能”、发育最迟缓的，所有人出生就是“早产儿”——也就是说，他们做很多事情都不太行。小马驹在出生后几小时内就能站立，并很快学会走路；它的神经系统和运动系统出生时已经有了比较完备的功能。而人类基本上是无助的，在很长一段时间内几乎不能为自己做任何事情。我们中的大多数人甚至至少需要一年的时间才能站起来！

弗洛伊德在书中提到过人类婴儿的早产，拉康对此大做文章。我们不仅在出生时无法为自己做任何事情，而且人类的神经系统和运动系统不是随时间必然发展的。一个自闭症或精神分裂症的孩子可能永远不会如一个协调、统一的生物那般行动（见 Bettelheim, 1961, 1967）。当这样的孩子在排便时，可能他身体的其他部位完全没有反应。人体作为一个单元（unit）运作的能力不是理所当然的：它的统一性（unity）必须被建立或构建。拉康在 20 世纪 30 年代和 40 年代假设，人类的统一性不像马驹或黑猩猩那样仅源于自身内部的发育，而是只能与来源于外部的东西相结合：图像（image）。

镜像阶段

在提出镜像阶段时，拉康着手于解释一些观察者注意到的现象——发生在 6 至 18 个月大的人类婴儿身上的事实——他们在镜子中看到自己的欢快体验。拉康认为，孩子“承担（assume)”了其镜中的图像，就像人们说“承担责任”一样：孩子把图像负担在自己身上，并且更进一步地把它纳入或同化它。

我们怎么描述这个图像呢？它是整体化 (totalizing) 的：它给孩子提供或反映了其自身的整体的图像，它是孩子得到的第一个自己的“整体的”(holistic) 或完整的图像。请注意，除了在镜子里 (或者是素描、油画、照片和录像中)，我们无法看到完整的自己。即便通过这些媒介，我们也只能看到一半身体 (正面或背面)，如果不借助反射面，就只是看见身体较小的一部分，我们从未看到自己的脸、头或脖子。

镜子里的图像与站在或坐在镜子前的、还未协调统一的婴儿不同，是一个更完整的，在形状 (shape) 和形式 (form) 上都是完整的，与婴儿能看到的周围完整的人相像 (如父母和兄姐)。所以拉康在这里使用了格式塔 (Gestalt) 这个术语：由于这个图像，孩子第一次看到自己，把自己体验为一个完整的存在。在此之前，它把自己体验为一系列不断变化的状态、感觉和感知，没有明显的核心或中心。从某种意义上说，

这个格式塔是所有这些转瞬即逝的经验（fleeting experiences）的第一个锚定，给孩子某种统一的感觉。

孩子在镜子里看到的自己是具有欺骗性的，因为他处于支离破碎的状态，缺乏运动协调，而且还涉及到所有图像特有的反转：当你在镜子里看到自己时，会出现左右反转和前后反转的效果（比如说，当这两者结合起来，就很难在照镜子时为自己剪头发）。因此，镜像从某种意义上是“海市蜃楼”、“失真”或“虚构”——一种不能准确反映婴儿的身体或存在状态的图像。在某种意义上，它把孩子的身体理想化了：它暗示孩子有能力做一些它还没有能力做的事情。这种图像使孩子的身体看起来统一协调，就像他更有能力、更强大的父母或兄姐的身体一样。这不是孩子在那个确切的时间点上是谁和什么的如实呈现或再现；相反，它弥合了支离破碎的孩童。在这个意义上，它是异化的：它让孩子为自己树立了一个无法立即达成的理想，只能在很长一段时间内“渐进地达成”。拉康(2006a)以其隐晦的方式，将这一点讲得很清楚：

> 重点是，在其社会性的定位之前，这种形式[即图像]将被作为自我的中介，置于一个虚构的发展方向，对于任何单一的个体来说，这都是永远不可还原的，或者说，只能渐进地接近主体的形成，无论辩证的综合多么成功，

“我”都必须通过这种综合，才能解决他与自己现实的不一致（冲突）(p. 94)。

“他自己的现实”是不协调的状态，无法移动和说话，无法像别人指挥他一样指挥别人。孩子永远无法与镜子里看到的有控制力的自己的图像完全吻合。这就是为什么拉康将该图像与弗洛伊德的“Ideal-Ich”或理想自我联系起来。

拉康认为，这个图像是自我的原始形式：自我的第一个模样（mold）或矩阵（基质）（matrix/matrice)。在这里我们把自我（ego）看作日常语用中的自己（self)，这样或许更易理解将这个理想图像看作是第一个自我的具象化——一个人认为的“自我”的具象化。弗洛伊德在《自我与本我》(1923/1961b)中强调，自我不是一出生就有的——它是一种产物或结构，随着时间推移而构建。一般来说，动物似乎没有人类创造或发展出的“自我意识”、“内在自我”、自我或人造人（借助我们身体说话的小矮人，homunculus)。一些心理学家似乎认为，自我意识或自我在人类中一出生就存在，但我认为即使是他们也会承认自我意识会随着时间的推移而改变。拉康认为，自我意识在孩子 6 至 18 个月的时候因具象化的镜像而产生。这并不意味在周围没有镜子的情况下它就没有形成的条件。纳西索斯是在湖中看到了自己，而静止的水

体早就存在了！（父母也可以被认为以某种方式起到了镜子的作用，兄弟姐妹同样如此。）

第一个基质——模样、塑件或矩阵——或具象化之物随着时间的进展被添加进去。它是一阶认同（或者拉康在这里坚持认为；对弗洛伊德来说，它归根结底可能并不那么的“一阶”）[95]， 相继的还有二阶认同。将其称之为认同，意味着它是对其他事物的认同，也就是指，最初不被认为与我相同的事物。要确定两个对象是相同的——也就是说，要对另一个对象产生认同——它们首先必须被体验为不同。我所认同的这个东西是一个他者。只要我把镜子里的这个图像或异质的幻想带入我自己，我就与“自己”相异化了。拉康引用了诗人兰波的话：“Je est un autre（我是另一个人）”[96]，这意味着我称之为“我”的东西至少首先是“他者”，与我不同，而且可能在某种程度上永远是残余下来的“他者”。

这个最初的矩阵被次要的认同所补充，也就是对父母双方的认同。因此，拉康的理论是，弗洛伊德(1923/1961b)在《自我与本我》中描述的自我——这只是弗洛伊德在该文中提供的四个定义之一——认同的沉积或具象化，而在镜像阶段所

[95] .弗洛伊德(1921/1955d, p. 105)提到一个男孩和他父亲之间极早的认同。

[96] est 在法语中作第三人称系动词，je（我）用第三人称系动词，意味着我是一个“他者”（译注）

内化的镜像构建了第一个这样的认同。镜像，一旦被同化，就会成为自我的基石或根基。

只要一阶认同是虚构或幻想，就意味着所有认同都涉及一定程度的幻想、误认和异化。被认同的事物之间总是存在着差异 (就认同必然涉及将两个不同事物相等同而言)，而这些差异在认同中被去掉了。因此，**自我在本质上是基于误认或误解**，换句话说，错误的理解。而且，这是一种法语的术语 méconnaissance（误解）意义上的一厢情愿的误认，因为理想自我是理想的——我们希望以某种方式看待自己，因此忽视了一些与理想不相匹的东西。作为婴儿，我们希望相信自己和我们所见的周围的人是一样统一和强大的；因此在这有一种真实的力比多冲动——将自己等同于我们在镜子中看到的看似统一和强大的图像。[97]

---

[97] 如果自我是异化的，那似乎是因为它误认、误解或仅仅未能把握主体。自我是一种呈现给世界的面具或面孔：一个社会性的自我，一个社会的可呈现的自我。它甚至具有一种人物盔甲的特征，正如威廉-赖希(1933/1972, p. 97)所说，是一种异化的身份。

因此，被称为自我的虚构之物是异化的，因为在镜像阶段形成的理想自我是其核心。拉康(1988, p. 16)甚至说，自我是“人类的精神疾病”：它是一个有问题但

人类的“发育”过程——与我们在动物发育中所看到的不同——因此从不完备（零碎的身体，身体是支离破碎的、非统一的，是“原始的有机混乱”或杂乱的（混乱的）(désarroi, Lacan, 2006a, p. 116)）跃至预期的整体：在真正的统一之前的虚假的或预期的的统一（有点类似于德国的重新统一——在任何形式的真正社会、文化和经济统一实现之前，在国家层面上所创造的人为的统一）。“儿童在精神层面预期着他身体功能性的统一，此时，这种统一性在凭自我意志驱动的层面上还不完整”(p. 112)。

在拉康的作品中，“预期”（anticipation）是一个非常重要的概念，在这里不应该理解为对未来要发生的事情的期待、兴奋或恐惧，而是“在它实现的那一刻之前”实现或创造的

必要的虚构之物。(它是一把双刃剑——它导致停滞和抗拒，但没有它就有精神病)。

现在，如果自我作为一个在本质上其结构是虚构的中介——它基于一个虚构，一个本质上不真实或不代表儿童的东西——无论“主体”是什么，它似乎比自我“更真实地反映生活”。这个 "主体 "是某种黑箱或未知（X）。拉康选择“虚构”一词来描述自我，即意味着它的对立：自我是虚构的，而主体是真实的或真正的。（类似地，在印度教中，自我被认为是一种幻觉，而梵我“Atman”被认为是灵魂或真正的本质）。

东西（译者注：可将其比作蓝图）。现在婴儿在头脑中创造了一些东西，而这些东西在现实中还未能实现。镜像作为一种假体为服务于孩童，通过它实现运动系统的协调发展。由于镜像的存在，婴儿第一次想象自己像周围的人一样协调和强大，甚至在自己真的如他们一般协调和强大之前；这种其自身协调与强大的图像帮助孩子变得协调和强大。[98]

这时或许我们要发问了：为什么？为什么孩童是以这种方式来预期？为什么它会超前的创造一些东西？为什么自我会催生出来？拉康提供了两种不同的解释，第一种是在 20 世纪 30 年代和 40 年代（在“镜像阶段”和“精神分析中的侵凌性”中），当时他正专注于想象界，另一种是在 1961 年第八期研讨班，在他对象征给予了相当的关注之后。第一种解释有赖于内在于想象的东西，仿佛某种全新的东西可以仅仅从想象中诞生——就像黑格尔理论中，一种超验的形式可以从人“富有收获的疾病、生活幸福的过失”（fruitful illness, life's happy fault）中产生，或者如拉康(2006a, p. 345)所说，从主人和奴隶之间的生死斗争中产生。第二种解释考虑到了拉

98 拉康认为这种“理想的自我”是在我们所有人身上发现的“精神病的核心”，它是具有精神病性质的，因为它涉及一种尚未达到的完美和能力的错觉。此外，它对任何被认为是将其缩小的企图极为敏感，因为这种企图暗示它并非如此完美。这样的尝试很可能带来妄想症式的反应。

康最终得出的事实，即这种先验需要某种质上不同的东西，即象征——换句话说，如果不引入另一个维度，辩证的发展就无法开始。

拉康在早期作品中提出，当相当程度的紧张产生时，一些新的东西，如认同，可以被催生出来。在他关于“逻辑时间”(Logical Time) 的论文中，一个男人可以通过与其他男人的竞争来认同自己是一个男人——这种竞争在某种意义上将紧张加剧到一个突破点，使得男人能做出一个决定或“得出一个结论” (Lacan, 2006a, pp. 211 – 23)。

对于一个 6 至 18 个月大的孩子来说，这种紧张源于何处？至少有一部分是来自手足之争（sibling rivalry)。就像非洲猎犬的幼犬一样，家庭中的孩子们为了争夺宝贵而有限的父母资源，如照顾、保护和养育，而相互斗争。[99] 特别是当他们有哥哥姐姐，他们要承受“要像他们的哥哥姐姐一样有活力、身体协调和强大”的压力。在拉康 20 世纪 30 年代和 40 年代的思想中，正是这种压力或紧张导致儿童断然得出结论，认为它在镜子中看到的统一的图像，与它长期以来所观察到的年长和更有能力的哥哥姐姐的图像相似，是他或她自

[99] 当然，手足之争可以以不同的程度存在于家庭之中，并且可以在想象和象征的层面上运作。在那些竞争主要是为了得到父母的象征性认可的家庭中，每个孩子都以某种方式感觉到其他孩子更受父母的爱、赞赏或重视，兄弟姐妹之间的关系往往在他们搬离父母家后不久就会明显改善；如果竞争主要是想象维度的，家庭往往会保持美满。

己，是与他或她相同的。“我是一个完整的、有成就的存在，就像他们一样”孩子似乎很高兴得出这样的结论。

到 1961 年，拉康不再认为这种认同不会在没有额外因素（additional element）的情况下发生；但在转向他晚期对镜像阶段的解释之前，让我们考虑一下这种认同在爱欲上的（libidinal）影响。在镜像阶段催生或塑造的自我显然似乎附着着一个爱或力比多的量级，拉康将其称为自恋的力比多：爱或力比多附着在自我身上。与弗洛伊德不同，拉康不认为我们会像动物那样自动投入（cathect）于自己；要对自己投入，我们需要对自己有一个整体化的图像，在某种程度上是积极且值得的。拉康不赞成这种观点，即，人类像动物一样有一种类似弗洛伊德所说的原初自恋（primary narcissism）的东西，这种自恋与生俱来。为了在自己身上投注爱欲（libido），我们需要在自己之外被发现的东西——经由镜子创造的图像。

这个图像被孩子快乐地抓住，并被其俘获。此后，它成为儿童脑海中的自我图像的核心，成为弗洛伊德所说的理想自我这一明确自我意义的核心。弗洛伊德(1923/1961b)指出，“自我首先是一个身体上的自我”，而使这里的自我理想感产生的原因是，正如我前面所说，它不是零散的或不完全的，而是全面的并确实是整全的。它帮助以前有着一套有些混乱并互不相干的运动系统的儿童开始作为一个整体来运作。正

是通过使用这种最初的外部图像作为一种假体装置（或儿童体内的小矮人（homunculus)），非自闭症、非精神分裂症的儿童才能够在运动层面上更协调地运作。

拉康当然没有声称，在镜子被发明之前，儿童无法形成理想自我，因而（身体）也就无法以一种协调的方式运作——这是荒谬的。显然，还有其他方式让儿童有“自己是一个统一的整体”这样的感知。在镜子出现后，甚至，在照相机出现后，人们拥有更多自己的图像，但一个统一的自我的意识往往某种程度上来自于别处而不是自己的心灵之中。图像在我们的文化中越来越重要，这很可能与我们都熟悉的那种现代主体性相关联，我们每个人的头脑中都有一个相当健全的自我图像，并且经常把自己想象成外在于我们的人，在世间做事、说话、行动，等等……比如说，我们这个时代在幻想和梦境中看到自己做某事——无论是性还是其他类型的活动——就像从某个外部的位置看到自己（就像“鸟瞰”），可能要比在荷马时代要普遍得多。(当然，我并不是在冒险猜测，毕竟没人能证明我是错的)。

我们爱图像胜过爱我们自己：理想自我

真爱让位于仇恨。

——拉康, 1998a, p. 146

拉康在 20 世纪 40 年代提出了重要主张：一个与自己年龄相仿的孩子的图像可以起到与镜像相同的作用（至少在想象层面）——换句话说，我可以建立一个像我哥哥一样完整的自己的图像：字面意义上和比喻意义上，我都可以在他身上看到我自己。我可以利用与我“相似”（semblable）者（在许多方面与我相像的人）[100]或同伴的图像作为我自我意识的支撑，作为源自我心灵之外的假体，在此基础上构建我所认为的自己。当父母把孩子和他们的兄弟姐妹进行比较，谈论

[100] semblable（法：同样的人）这个词经常被翻译成“同伴”（fellow man）或“各方面相当的人”（counterpart），但在拉康的用法中，它特指两个想象中的他者（a 和 a'）的图像，他们彼此相像（或至少在对方身上看到自己）。“同伴”与法语中的 prochain（同类）对应，指向男人（而不是女人）、成人（而不是儿童），并暗示着友谊，而在拉康的作品中，semblable 首先唤起的是竞争和嫉妒。“对等”（counterpart）表明平行的等级结构，两个人在其中承担类似的角色，也就是象征性的角色。“Semblable”以前在英语中使用，例如，《哈姆雷特》第五章第二节，“除了在他的镜子里以外，再也找不到第二个跟他同样的人，纷纷追踪求迹之辈，不过是他的影子而已。”（his semblable is his mirror; and who else would trace him, his umbrage, nothing more.）

他们的长相、气质和能力是多么的相像时，就是在潜移默化地激励这一进程。[101]

1961 年，拉康回到镜像阶段理论，为理想图像如何内化提供了一种新的解释。它不是自动同化的，因为如果它是自动同化的，就不会有（自闭症或精神分裂症）这样似乎从未形成过任何明确的自我意识的个体。正如拉康以前认为的那样，与兄弟姐妹的竞争——由于黑格尔式的兄弟姐妹之间争夺主导权而产生的认同镜像的紧张或压力——也不足以产生或解释统一图像的内化。还需要别的东西。在第八期研讨班上，拉康基于一部影片提出了假设——这部影片的内容是 6 至 18 个月大的孩子被放在镜子前，而他们的父母就在附近[102]——由于父母对孩子的认可，孩子的图像被投注爱欲并内化，例如，由于父母在孩子看着镜子里的自己时发出的感叹："是的，宝贝，那是你！"而孩子——如视频中所见——经常把头由镜像转向父母，看向那看着"看着镜中的自己的孩子"

101 人们可能会思考，如果哥哥或姐姐的的性别与自己不同——父母将他们与自己进行比较，并且自己也与他们进行比较，以他们的图像作为自己的基础——是否会让人在一生中出现更多通常被称为"性别混淆"或"性别认同"的问题。

102 这部电影——由阿诺德·格塞尔(1880－1961)制作，此人显然对拉康的镜像阶段一无所知——名为 La d é couverte de soi devant le miroir（《镜子前的自我发现》）；拉康于 1953 年 5 月 19 日放映了这部电影，当时他发表了题为《行动中的镜像阶段》（The Mirror Stage in Action）的演讲，并在第一期研讨班上进行了讨论(Lacan, 1988, p. 168)。

的父母。父母即使不发出赞叹，也经常点头或做赞同的手势。这就促成了拉康所说的对镜像的认证（certification）或认可（ratification/ entérinement）。

“父母的点头”作为 ein einziger Zug（一个单一的特征、举动或特性），是弗洛伊德(1921/1955e)在《群体心理学与自我的分析》中使用的术语。[103] 这种特性关系到父母对孩子的认可或认为孩子可爱的程度。孩子认同了或把自己代入了父母认为可爱的外部视角中，从而按照父母的视角来看待自己。它开始以父母的视角（就好像它处在父母的位置），一种外部的视角来看自己。

这导致了弗洛伊德所说的自我理想的形成——一个人被大他者（the Other）视为有价值的方面——这是使得自我意识能够形成的原因。这个 einziger Zug（拉康最终将其翻译为“单一特征”，他对它的简称是 S1），作为自我理想的核心，是整个象征秩序的锚定点，它导致了外部立场的内化，从而使人（至少被认为是人）学会像他人一样看待自己。大他者对自己赞许的凝视（gaze）被内化，就像这样，人开始像大他者看自己一样赞许地看待自己（当然，大他者不赞成的目光也会同样起作用）。

---

[103] 弗洛伊德（1921/1955d）用这个词来讨论是什么让无数不同的个体认同了一个领导者（例如，像希特勒的卫生胡“toothbrush mustache”这样的特征）。

理论上,这里父母的赞许或认可(S1:自我理想的核心),使得镜像本身被内化了——也就是形成了理想自我——从此有了一个或一组理想图像来构建人的自我意识。这或许解释了我们许多人熟悉的现象,即照镜子时惊讶地发现,我们并不完全像自己头脑中的图像。如拉康所言,即使理想自我能够内化,我们仍然是异化于它的,从某种程度上来说我们只能渐进地接近它;作为成年人,我们对自己的理想图像和我们每天在镜子里看到的图像之间总是存在着差距。

我在这里要提出的问题是,理想自我是否已完全被内化,还是说事实上在某种程度上它总是在我们外部被寻得。因为拉康(2015, p. 356)写道:“自我理想(ego-ideal)是一种象征性内摄(symbolic introjection),而理想自我(ideal ego)则是一种想象投射(imaginary projection)的来源。”[104] 尽管自我理想的内摄是理想自我的锚定点(see Fink, 1997, pp. 87–90),也许后者总是在某种程度上保持着外部性。[105]为探究这个问题,

[104] 一般来说,投射是想象性的,而内摄是象征性的(Lacan, 1998b, p. 402)。

[105] 拉康将对镜像的认可与弗洛伊德所谓的自我理想(Ichideal)联系在一起:假设一个孩子充分被邀请进入(sufficiently invited into)其父母的世界时,这个孩子通常会内化其父母的理想,并依照这些理想来评判自己。在大多数情况下,孩子被父母慢慢诱导,放弃生活中的某些满足感,以换取认可、赞同、尊重和爱,

而这些从根本上讲是有条件的，而非无条件的。正是孩子对这种认可的兴趣，对这种“对其存在的认可”的兴趣，导致镜像被呈现为一种重要的形式。

一个没有被父母充分邀请进入他们世界的孩子，可能对父母对其存在的承认或认可并不十分感兴趣，镜像可能不会以同样的方式被呈现。在某一点上，拉康甚至提出，精神病患者是一个已经放弃从大他者那里寻求认可的人，这就是为什么对精神病的分析与对神经症的分析如此不同。当有充分的邀请时，我们就会依靠于大他者来看待我们自己：我们的自我图像只能间接的借由大他者反射给我们的镜像来建立。

如前文所述，认可的点头被拉康称为“单一特征”（或 S1）（相当于弗洛伊德作品中的 einziger Zug），并被认为是自我理想和象征的源点。当象征被完全任命（instated）（在“父之名”的操作之后），一个全新的秩序就建立了起来：在感知和感觉、感受和印象的早期混沌中发生了重组（或首次组建）。想象界——即视觉图像、听觉、嗅觉和其他各种感官知觉，以及幻想——被重组、改写，或者我们可以说是被象征，被父母用来表达他们对孩子的看法的语言和神情所“覆写”。正如拉康(1993, p. 9)所说：“虽然图像在我们的领域中也发挥着重要的作用，但这种作用完全是由象征性秩序改写、重铸和重塑的。”一个新的象征或语言秩序出现了，它取代了以前的想象秩序，这就是为什么拉康谈到了语言在人类生存中的主导地位和决定性。

象征对想象的覆盖——这是“一般神经症”的路径——导致了以竞争和攻击为特征的想象性关系被压制或至少从属于以关注理想、权威、法律、表现、成就和负

可以考虑这样一种极端情况：父母没有提供肯定的点头或认可，也没有对孩子镜像的出现进行见证或证明(Lacan, 2015, pp. 355－6)，这样的话，理想自我也许完全无法被内化。[106]

罪感为主导的符号关系。自我理想的同化巩固了理想自我的边界——在互易感觉（transitivism）中见到的自我与他人的混淆不再发生，儿童现在必须开始一个漫长而更困难的过程，即试图在精神上设身处地地站在他人的角度，去共情，而不是以更直接的方式成为他人。另一方面，在精神病中，这种改写并没有发生。在理论层面上，我们可以说这是由于自我理想的建立不成功，父性隐喻没有发挥作用，阉割情结没有发生，以及其他各种原因。这里的关键是，在精神病中想象继续占主导地位，而象征，就其被同化的程度而言，是被“想象化”的：它并非是作为完全不同的第一次重构的秩序来被同化，而是仅仅通过模仿他人以被同化。语言的基本结构没有被同化，被同化的只有其形式。(这句话的另一种说法可能是，语言在精神病中从未变成象征性的；它仍处于实在之中，就像精神分裂症患者那样。)

106 .对于理想自我的一种不同的解释，见 Lacan, 2015, pp. 339-40。

纳西索斯的神话

我[纳西索斯]被愚弄了，我知道这一点，但什么样的爱不是被愚弄呢？难道不应根据它与沉闷理性所拉开的距离、想入非非和疯狂程度来评判爱吗？

——奥维德，变形记，III.448-50

让我们思考一下奥维德叙述的纳西索斯神话案例。纳西索斯对女孩和男人都不感兴趣。一个被他回绝的殷勤的男性祈求让纳西索斯感受单相思的滋味("让他知道没有希望的渴望是什么感觉")，正义的涅墨西斯听到这个男人报复性的祈祷后，确实让他感受到了(Ovid, Metamorphoses, III.402 – 6)。已经 16 岁的纳西索斯——虽然“不再是个男孩，但还不是个男人，[而且]十分美丽动人”(III.350 – 2)——迷恋上了他在池塘中的图像（倒影）；而且，在奥维德的版本中，纳西索斯很清楚那是他自己的图像，并不是一个水精灵。

图像的美丽让他着迷；他被俘获了，就像某些掠食者被孔雀羽毛上的眼斑所麻痹，兔子被黄鼠狼迷惑的眼神所吸引。它令他着迷，令他沉醉，而他除了注视着它什么也做不了。这里有一种致命的强烈情欲，或者说是这个图像的致命诱惑，对这个或许是他第一次所看到的自己的反映。他对这个图像如此着迷，以至于永远无法离开池塘，“为此，他逐渐失去了

他的肤色、身形和[他的]美丽。[...]他因苦苦渴望，憔悴而死"（Bulfinch, 1979, p. 121）。

也许纳西索斯的问题是，他无法把他所爱的图像当作为自己并更甚于自己来接纳，无法将其内摄，如人在镜像阶段通过父母大他者的帮助那样将它内化。在纳西索斯的案例中，他所爱的图像仍然是外部的，在他自己之外。

手足相争

确切地说，因为相似，所以相爱。

——阿奎那, 1952, p. 738

现在让我们从一个神话案例转向某些实际案例——即弗洛伊德在他 1922 年的论文《嫉妒、偏执狂和同性恋中的一些神经症机制》（Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality）中讨论的手足相争案例，拉康本人在 1932 年将这篇论文翻译成法语，这很可能表明了该论文对他的重要性。在这篇论文中，弗洛伊德（1922/1955b）报告了几个案例，其中最初相互争夺母亲关注的兄弟后来成为彼此的“第一个同性爱慕对象”（p. 231）。由于对手足相争的压

抑，爱从母亲身上转移到与他们竞争的兄弟身上。[107]早期的对立（由于被迫进入象征压抑的牢笼）变成了爱意：

$$\frac{\text{表面上对兄弟姐妹的爱}}{\text{压抑的对兄弟姐妹的仇恨}}$$

这里让弗洛伊德印象深刻的不是敌意逆转为爱，这不足为奇，而是它恰恰与偏执狂的情况相反——偏执狂的状况是，原本被爱的人后来成为了被憎恨的加害者。爱在偏执狂中变

[107] .弗洛伊德(1922/1955b)在这里还描述了另一种可能产生同性恋的关系对象选择的方式：他提到一个对其母亲过分迷恋的男孩，在青春期过后的几年里，他开始认同母亲，并在这一认同发生的同时将一个与他年龄相仿的男孩作为他爱的对象。此后的许多年里，大概这个年龄段的男孩都令他着迷。(在我自己的一个案例中，一个男性同性恋者在大约 20 年的时间里都特别被 15 至 17 岁的男孩所吸引，他的道德顾虑是他们仍是未成年人）弗洛伊德将此定性为一种面对俄狄浦斯情结时的处理方式，其中包括保持对母亲的真挚，同时通过不与父亲争夺母亲的爱，以此退而支持父亲(pp. 230－1)；这类似于他对于著名案例“年轻同性恋女性”（young homosexual woman）所提供的一种逆转式的解释(Freud, 1920/1955e)。

成了恨，而在这种激烈的手足相争的情况下则是恨变成了爱。[108]

在对弗洛伊德文本的翻译发表一年后，拉康在刊物《米诺陶》(Le Minotaure 3/4 (1933－4)) 上对关于帕潘姐妹的论文做出了评论。他说，当“当兄弟之间的早期敌意被强制减少时，就会发生这种敌意反转为对欲望的[.....]倒置”，从而产生“一种仍然非常接近唯我论式的自我情感固着，这种固着应该被贴上 "自恋 "的标签，其所选择的对象尽可能与主体相似（阻力最小）；这就是为什么它具有同性恋的特征。”在这里所发生的是，男孩将他的兄弟姐妹当作他自己来真挚地爱，兄弟姐妹的形象向他展示了他是谁和他是什么。

换句话说，弗洛伊德也许把兄弟间这种由恨到爱的逆转看作是一条走向同性恋的非精神病理性的通路（就其涉及压抑而言是非精神病性的，而压抑是一种特殊的神经症式的否定），而拉康在其工作的早期阶段就强调了“唯我论式的自我”在这些案例中的重要性，这无疑是理想自我的同义词——我们对理想自我的爱甚至超过了我们对自身的爱。

---

[108] .请注意，这里有一个自我-力比多（ego-libido）的获得：附着在母亲身上的客体-力比多回到了主体上，他爱上了像自己一样的人。

拉康的“被爱者”：激情的罪行

接下来让我们考虑一下拉康在 1932 年的博士论文中报告的详细的精神病案例，一个关于他将其化名为艾梅（Aimée，意为所爱的人或被爱着的人）的女人的案例。拉康提到她所有的加害者都是她的第一个加害者——她姐姐的复制品或替身，这一她在生活中很早就深爱着的人。他认为在艾梅案例中，发生了由爱到恨的逆转，导致她对一个女演员进行了戏剧性的攻击，这个女演员是她姐姐后来的替身之一。一系列迫害她的人由“二胞胎、三胞胎和一系列对一个原型[她的姐姐]的复制品所组成。这个原型（曾）有双重价值，既有情感上的价值，也有代表性的价值”(1932/1980, p. 253)。[109]

以下是拉康对这一类可能成为艾梅的（想象中的）加害对象的女人的描述：

> 她是一般人印象中的名媛，被公众所崇拜，成功的新贵，生活在锦衣玉食之中。尽管病人在她的著作中大力抨击这类

[109] 他还说：“未来的受害者[当时的著名女演员]并不是她唯一的加害者。就像原始神话中的某些人物变成了英雄典范的替身一样，女演员之后同样有其他加害者出现，我们将看到她自己本人并不是最终的原型。我们发现莎拉·伯恩哈特（Sarah Bernhardt）在艾梅的著作中受到批判，还有艾梅想在一份共产主义报纸上进行谴责的小说家 C 夫人。我们因此看到了（患者将自己认同为的）加害者的价值，更多的是代表性而非作为具体的个人性”(p.164)。

女人的生活、其狡诈和腐败，但我们必须强调她态度的矛盾性；因为正如我们可以看到的，她也想成为一名小说家，在舞台上有一席之地，过上奢侈的生活，在世界上留下自己的印记。(p.164)

简而言之，成为艾梅的（想象中的）加害对象的女人都是过着她自己想过的那种生活的女人。在她眼里，她们是值得爱慕的女人的形象；她们是她觉得自己必须成为的女人的样子，以使得她爱上自己，就如同她爱别人一样爱她自己：成为她们是她的理想。关于其中的一个案例（在本案中被称为 C. de la N.小姐），[110]拉康说道：

艾梅自己梦想成为的正是这种类型的女人。代表她理想的形象同样也是她所憎恨的对象。因此，艾梅攻击了她的受害者[当时的著名女演员]她外化的理想型，就如同激情犯罪的人攻击那个他同时恨与爱的唯一对象一般。(p.253)[111]

[110] C. de la N.似乎是一个语言游戏，因为它听起来就像 c'est de la haine（这是憎恨）。拉康接着说，关于 C. de la N.小姐，“如此被指定的人既是她最亲爱的朋友，也是她所羡慕的强势女人；她因此作为艾梅的姐姐的替代品出现”(p.233)。

[111] 拉康甚至一度使用“内在的敌人”（internal enemy）的说法(p.237)，来指称她所攻击的人（尽管上下文略有不同）。

他说，在用刀攻击这位女演员时，艾梅“攻击了她自己”，正是在这一时刻，她感到了解脱，这体现为她的哭泣——她的妄想突然消散了(p. 250)。在艾梅案中，内部与外部、内在与外在之间存在着明显的混淆。

拉康认为：

> [在这种偏执狂的情况下]主要的加害者总是与主体的性别相同，并且与主体在它的情感史中最深深爱慕的那个人的性别相同，或者至少显然是代表它的性别。[112]

拉康对此甚至补充说道，尽管许多作者报道的案例中都有这种情况出现，但很少有人意识到此种情形是多么常见。他在 1932 年的论文中提到，共同的妄想几乎总是涉及一对母-女或一对父-子(p. 284)。

---

[112] 拉康(1932/1980)还认为，“因此，在这个案例中，自恋性的情结和同性恋的驱力源于这两者的力比多演变点（points of libidinal evolution）的相互接近”(p.264)。弗洛伊德认为偏执狂是“被压抑的同性恋情结”(p.301)或“对于同性恋情结的防御”的产物，而拉康在这里似乎认为它与系于与自己非常相像的人的图像上的强烈的情欲有关。

在艾梅案中，可以说，理想（自我）的形象的维持是通过性别相同的（自认为的）镜像或敌视之人身上的某些特质，而不是通过她自身。[113] 她的理想自我是在外部世界中遇到的，而非在她自己身上。被爱的形象——被爱是因为它提供了一种难以捉摸的统一、整体和力量——它被发现存在于其他地方而不是在她自己身上。而且它比她自己更受喜爱（哪怕是对她自己而言）。

可以说，这不是什么她所携带的东西，而是她在现实中探得的东西，无论是在她姐姐的脸上，还是在成为她的加害者的其她女人身上。她本应是她自己的理想型，至少在某种程度上，就如我们大多数人一样；但她却在是这个世界上在她自身之外看到了她的理想型，在一个女演员身上，她觉得自己应该成为如此的模样。但是说她没有任何自我认知是不准确的（或者说她已经失去了所有的自我认知，就像某些精神分裂症患者描述他们所经历的内在崩溃一样，这通常发生在 18 到 25 岁之间）；相反，她似乎从来都没能够在自己的内心中找到自我。

---

113 就此而言，艾梅攻击的是作为她理想中自己的那个人——不是她的自我-理想（ego-ideal）（她没有像士兵对将军那样把姐姐放在她的自我-理想（ego-ideal）的位置上），而是她的理想自我（ideal ego）。她的姐姐似乎并不被认同为一个象征性的理想，因为那是她自己无法实现的一个完美的具体形象。见达里安·利德的《什么是疯狂》（What Is Madness），他在第九章中对艾梅案例的深入讨论。(London: Penguin, 2011)。

“家庭情结”

激烈的情欲是“人所遭受的痛苦”— 归根结底，它就是死亡。

——鲁日蒙（Rougemont），1983, p. 46/44

艾梅似乎将对自己的想象与她对姐姐的想象密不可分地捆绑在了一起，这与拉康在《家庭情结》（Les complexes familiaux）中所说的“侵入情结”（intrusion complex）有关。[114]由于这篇文章只有一小部分有英文版本，而即使是这一小部分也依然不易理解，我将总结一些拉康在其中提出的与我们在这里讨论的相关观点。

早在拉康提出父母的认可对于镜像阶段理想自我（ideal ego）的内化是必要的以及构想出象征（symbolic）这一概念之前，他就假设存在一个原初母子共同体（mother－child unity），这一共同体在断奶之时便消逝了。正是在断奶的那一刻，孩子失去了“其自身的统一性”（unity of himself）（Lacan, 1938/1984, p. 44）——这种统一性似乎是在其与母亲的无差异中寻得的，也就是说，在他与母亲形成一个整体的感觉之中（当然，这种感觉只有在失去的时候才回溯性地被构建出

[114] 他还在他的论文(Lacan, 1932/1980, p. 261)和《家庭情结》(1938/1984, p. 47)中把它称为“兄弟情结”。

来)，或是至少与母亲的乳房形成一个整体（“母性乳房的意象支配着男人的一生”p. 32)。[115]

当他断奶时，他突然发现自己是一个支离破碎的身体，并体验到一种“倾向[即某种冲动]来恢复他失去的统一性”；他试图通过依靠“替身的意象”(imago of the double) (p. 44)，一个“外来的”形象或模样，即另一个人的形象来恢复统一感。拉康称这为“侵入情结”，他提出，正是“从这个阶段开始，人们第一次开始认识到一个对手，也就是一个作为对象的‘他者’”(p. 37)——事实上，这似乎是他第一次使用“他者”（other）这个词来表述“相似者”（semblable)。

拉康认为，这种“侵入情结”在年龄差距非常小的儿童间最为常见，它涉及的似乎是儿童所需要采取的“两种相反并互补的态度”：诱惑者与被诱惑者，支配者与被支配者。所涉儿童的年龄差距很小，这意味着主体与主体的体型和能力上非常相似。“他者的意象与自己身体的结构，特别是身体相

115 与非西方文化或某些西方文化中让母乳喂养持续到五岁的事例相比，让孩子在一岁左右断奶，将大概率终结原初“母子共同体”。注意到，镜像阶段发生在 6 至 18 个月之间，这正是西方大多数母乳喂养的孩子断奶的时候。这似乎意味着镜像阶段的发生是为了提供一种因断奶而失去的统一性。因此，我们出生时的早产和断奶是人类破碎感（或统一性的匮乏）的两个主要来源，而这需要在镜像阶段通过内化父母的认同（S1）来克服。

关联的功能间的结构，通过某种客观的相似性联系在一起”(p. 38)。

拉康不认为诱惑者和被诱惑者、支配者和被支配者的位置是一种选择，而是被自然确立的——可以说是由本能确立的，因为这些同样的位置在许多其它物种中都存在。他认为，它们位于施虐受虐癖的起源之处(p. 40)：无论他们喜欢与否，双方都被要求扮演这些角色，而且双方与这两个角色都有着同样的联系，至少在一开始是这样的。他声称，在这个阶段，我们对于对方的看法完全是想象的(p. 38)：他者与我们自己没有本质上的区别。

在这里起作用的这一对他者（小写的 *o*）的认同，导致了一种情况，即对他者的侵凌等同于是对自己的侵凌；拉康甚至把虐待狂中的受虐狂所扮演的角色称为“亲密的里子”或“亲密的加倍”[doublure intime] (p. 40)。

拉康把这个阶段的儿童世界描述为“一个孤芳自赏的世界”，并说它“不包含其他人[autrui]”(p. 45)。只要孩子通过一种互易感觉 (transitivism) 的方式简单地模仿另一个孩子的手势、面孔和情绪，“[儿童]主体就不会被从形象本身中区分开来”，也就是与“相似者的形象”——换句话说，主体就不会被从与非常像自己的人的形象中区分开来。“这种形象只是增加了一种外来偏好 (a foreign tendency) 的临时介入”，即从另一个人那里模仿来的偏好，介入到儿童先前已存在的偏

好之中。拉康把这称为“自恋的侵入”，说“在自我确认其[独立]身份之前，它将自身与这个形成[或塑造]它的形象混为一谈，但这个形象对它进行了原始异化”(p. 45)。(由于这里并没有两个从根本上相区别的对象存在，除了从外部观察者的视角来看，在这里谈论“侵入”也许严格意义上并非是正确的，侵入要求有两个独立的对象，其中一方侵占了另一方的空间。换句话说，只有当截然不同的两方出现之时，这才能被一方体验为侵入)。

拉康在这里试图解释这种对自我和他者的原初误认是如何通过嫉妒来克服的，这是对第三个对象的竞争，使情况三元化，并在原初无区别的两方之间引入了一个契约或协议。我们在这里看到另一个例子，拉康早期试图用黑格尔的主奴辩证法来超越二元对立的死亡斗争，一旦他意识到象征对镜像阶段的重要贡献（来自父母的单一特征（einziger Zug)），他就放弃了这种尝试。尽管拉康最初试图从一个纯粹想象性的辩证法中得出象征性的契约，但他后来放弃了这样的努力，并且认为这是徒劳的。

拉康在讨论侵入情结时提到的“唯我论式的自我”（solipsistic ego)，我敢说指的就是理想自我：将自我作为一个完全整一的形象，作为一个似乎充满力量的整体，就像其看到的周围强大的成年人一样。一旦早期的母－子（或母亲-乳房)共同体被断奶所粉碎(这就像是镜像阶段其本身一样，

在西方一般发生在 6 到 18 个月之间)，便会发生儿童对这一形象的欣喜臆断（assomption）(拥有、接受或同化)，这是源自于他对新发现的共同体的寻求，以及为了声望和权力而与其他像他一样的人竞争所驱动的；但这只有通过父母提供的单一特征才得以可能实现。

母亲现在被视为是与孩子分离的客体，虽然在断奶时拒绝了孩子的需求，但由于她如谜一般的欲望，她还是令孩子感觉到如同被吞没似的不知所措，此时母亲第一次成为了焦点。拉康大约在二十年后的第八次研讨班上继续提出，“这一函数 i(a) [他对理想自我的简称]，是自恋性投注的核心函数公式”(2015, p. 373)，i(a)的形成是对母亲的一种防御，母亲的欲望现在被孩子看作是潜在的侵袭和笼罩（这种母亲可以在某些对圣母玛丽亚和孩子的描述中看出；p. 377)。对自己的自恋依恋作为一种阻碍，作为阻止力比多逃离自我的东西，阻止其（力比多）在孩子完全依恋母亲时被耗尽（或者可能反过来，阻止母亲对孩子的过度投注？)。我们对另一个人的投注在某一点上被阻止了：“镜中形象[.....]是阻挡如太平洋般泛滥母爱的大坝”(p. 394)。拉康提出，如果没有理想自我的内化 (基于镜面或镜像)，我们就会被一个已然与我们相分离的母亲吞没。在断奶前，她并非是一个令人感到焦虑的关切泛滥之海；但在断奶后，通过理想自我对自身构成是脆弱的，很容易受到一个我们无法弄清其欲望的母亲的威胁。

互易感觉[116]

> 还有什么比拥有一个可以像对自己一样畅所欲言的人更美好的事呢？如果你没有拥有一个能像你自己一样为你的幸福而高兴的人，你怎么能从好运中获得真正的快乐呢？
>
> ——西塞罗, 1971, p. 55

拉康指出，年幼的儿童没有表现出与他人共情的迹象；相反，他们与其他儿童的关系以认同作为特征。一个孩子认同另一个孩子，因为后者与前者的自我形象（self-image）相像。这种依恋可以被描述为“自恋性认同”的一种。我认同与我所爱的形象（即自我形象）相似的人；我爱这个人如爱

[116] 译者注：互易感觉（Transitivism）由夏洛特·布勒（Charlotte Bühler）最早发现，指的是在儿童的行为中经常观察到的一种特殊的认同。例如，一个孩子打另一个同龄孩子的左脸，然后摸自己的右脸，并在想象的痛苦中哭泣。对拉康来说，互易感觉说明了想象性认同中固有的自我与小他者之间的混淆。(Dylan, 2021, p. 403)

己，就像圣经中的禁令一样，因为在某些根本层面上，我不把这个人与自己区别对待。[117]

在这一背景下，拉康(2006a, p. 113)提供了一些他称之为“普通互易情感”（normal transitivism）的例子，即一个孩子摔倒了，它的同伴代替它哭，或者一个孩子打了第二个孩子，但声称第二个孩子打了他（“他打我”而不是“我打他”）。

这里有一种对自我的混淆。当然，在人类幼崽中发生的“普通互易情感”的自我混淆并不一定总是导致观察者所看到的好似同情或怜悯的表现（例如，一个孩子，当有一个在他附近的孩子摔倒时，他会哭泣）——它也可能导致激烈的竞争和侵凌行为，除了参与者的体力极限外，没有其他任何极限。

因此，拉康明确地将**互易情感**与**想象界**（imaginary register）联系起来。互易情感在很大程度上是通过在镜像阶段将父母的点头内化为自我理想（ego-ideal）的核心和象征的锚定点而结束的。在这一点上，自我和他人变得更加独立和分明，的确如此，此后我们必须相当努力地在思想上将自己放在另一个人的位置上，并试图想象或预测如果我们做一件事而不是另一件事，他或她会有什么感觉。但是，在孩子没

117 在这个意义上，“认同”（identification）一词又是一个不恰当的说法，因为认同有确证两个不同的对象是相同的含义；在这里，我们很难说是有两个不同的对象，在后来的某个时刻变得等同起来的含义。

有得到父母认可的点头，因而在自我理想未曾形成的情况下，互易情感永远不会结束（作为能够封住仍然未定形的理想自我的东西；见 Fink, 2004, pp. 108-9; 2014a, pp. 30-71）。[118]

这点在艾梅案中是如何体现的？她克服了出生时早产（和/或断奶）带来的早期破碎感，她不是依靠父母而认可的自己在镜子中的形象，而是依靠“替身的意象”（imago of the double）(Lacan, 1938/1984, p. 44)，一个“外来”的形象或模型：她姐姐的形象。在艾梅案中，“自我”是按“原初意象”这一模型来建立的(p. 48)。拉康接着认为，在其他案例中也可以看到类似的东西，包括在同性恋和恋物癖的某些案例中，以及在偏执狂的案例中，它对“加害者的类型，无论是外部还是内部”有所作用(p. 48)。

侵入（或兄弟）情结与“唯我论式的自我”

> 这些人如爱自己一般爱着他们的妄想。
>
> ——弗洛伊德, 1954, p. 113

[118] .正如我在其他地方所说的（Fink, 1997, p. 249 n. 40），如果我们把自己（或自我）想成是一个气球——借用 Corday（1993）的一个形象——那么自我理想就是绑住气球的线或绳子，扎紧使它不会泄气。

换句话说，至少在 1938 年，拉康并没有把“侵入情结”——或他有时称之为“兄弟情结”——的影响局限于偏执狂，它还导致了“亲子关系、侵占和掠夺等主题的频繁出现，[以及]侵入、影响、分裂、替身和对身体整个的妄想性转化等更偏执的主题”(1938/1984, p. 49)。他暗示，兄弟情结很可能在其他诊断类别中也发挥了重要作用。

拉康认为，精神分析让我们看到，“[兄弟情结]阶段的力比多选择的对象[119][.....]是同性恋性质的”，爱和认同在这个选择的对象中合二为一(pp. 38–9)，导致激情被系于一个非常像自己的人的形象上（产生一种可以简写为 a-a′的相似者间的关系)。

拉康继续提出，这种爱与认同的合二为一：

> 可以在成人和爱情关系里嫉妒的强烈情欲中被重新找到，在这里，人们可以绝佳地把握它。我们必须认识到，实际上，在主体对他的对手的形象所表现出的强大兴趣中：这种兴趣，尽管它被坚称为仇恨——也就是否认的——尽管它是由假定的爱情对象所驱使的，[...]以至于它不得不被解释为这种强烈情欲的根本和积极兴趣。(p.39)

---

[119] 在《家庭情结》(Family Complexes）中，Lacan (1938/1984)列出了三个阶段或情结：断奶情结、侵入情结和俄狄浦斯情结。

换句话说，例如在歇斯底里中对“另一个女人”的狂热兴趣，例如（在第一章中提到的）。拉康在这里的言下之意似乎是，在某些情况下，与其说是基于对她真正爱慕对象的那个男人的热切依恋，不如说是基于对作为她自己存在的核心意象（imago）或理想自我般的竞争性女人的迷恋。拉康在多年后讨论屠夫妻子的梦境时，并没有强调事情的这个方面，但他在 1957 年对歇斯底里更广泛的讨论中确实提到了它（Lacan, 2006a, p. 452）。这可能被认为在朵拉对 K 夫人的迷恋中起了作用，因为后者代表了朵拉自己的女性气质（尽管朵拉似乎没有有意识地散发着对 K 夫人的憎恶）。事实上，女性对女性气质问题的关注，对作为一个女人意味着什么的关注，很可能与这种对另一个女人的意象的迷恋有关。[120]

兄弟情结也可能在男人试图理解作为一个男人意味着什么的过程中起作用，以及在男人的异性性幻想中频繁出现另一个男人这一情况中起作用，在这种情况下，似乎必须有同另一个男人的斗争才有意思：一个兄弟般的对手或父亲的形象。

---

[120] 拉康 1957 年的表述可能被视为预示了他后来的女人是她自己的大他者（woman as Other to herself）的观点(Lacan, 1998a, pp. 81－9)；见第六章。

我把拉康(1933－4)在讨论兄弟情结时提到的“唯我论式的自我”与被高度贯注的理想自我（the highly cathected ideal ego）联系起来，他的观点似乎是，任何触及这个理想形象的东西都会导致强烈的情欲反应，无论是正面的还是负面的。当我的一个性倒错案主的情妇有一天叫他“废物”，并对他表现出不感兴趣时，正如他所说的，他变得狂怒，想掐死她，强奸她，并占有她。他没有做这些事情，但很明显，通过拒绝他和打击他的理想自我，他的情妇让他产生了极端的怒火。他把她对他的称呼称为“一把刺骨的剑”，并迅速与她分手了。地狱烈焰不及被情人拒绝之怒火！（Hell hath no fury like a lover scorned!）[121]（但他很快又回到了她身边，似乎没有什么比一个挑战他们的阳刚之气、打击他们的自恋、让他们感到软弱、不足和被阉割的女人更能燃起某些男人的爱欲了）。[122]我们将进一步了解这种对理想自我的“敏感性”是如何在分析情境中表现出来的。

---

121 这句话来自于威廉·康格里夫的一部名为《丧新娘》（The Mourning Bride）(1697)的戏剧。这句话的全文是：“天堂没有由爱生恨的愤怒，地狱也没有因女人轻慢而生的狂怒。”（Heaven has no rage like love to hatred turned / Nor hell a fury like a woman scorned.）。

122 他们越是觉得被她阉割，她就越是包含着理想自我——或者说是菲勒斯？——对他们来说，他们或许是在与她相伴——与他们的阉割相伴。

拉康(2015, p. 373)在第八研讨会中把理想自我称为“自恋性投入的核心函数公式”，并认为理想自我的形成涉及大量的认同，而自我-理想涉及对单一特质的非常精确、有限的认同(pp. 355－6)。他继续讲到，尽管我们已经准备好并愿意为欲望冒一切风险，甚至其危及生命本身，但我们还没有准备好将 i(a)（拉康对理想自我的速记或母题）用以犯险(p. 394)。

我们在艾梅案中看到的也许是想象运作的方式，而并非只在在象征的至高地位下运作，想象在其中是独立地影响着爱情。它使爱成为一种感染；它导致对一个形象的强烈情欲，一个令人着迷或厌恶的他人（也就是自己）的形象，导致一种臆想中的爱恋——被爱妄想症——或被害妄想症。

对于那些遭受共同妄想的人，如帕品姐妹，拉康说：

> 这些病人所遭受的“作为两个人的问题[或病][mal d’être deux]”很难使他们摆脱纳西索斯（自恋）式的问题。这是一种致命的激情，最终会夺走其自己的生命。(1933－4, p. 28)

这种表达方式，即 mal d’etre deux（作为两个人的病），借用自斯特凡·马拉梅(1842－98)的诗作《牧神的午后》

（L’après-midi d’un faune）[123]，意味着像阿里斯托芬笔下拼命寻找另一半的生物一样，那些分享妄想的人想要合为一体，不仅想在想象中融合，而且想真正融合，但却无法做到这一点。与纳西索斯不同的是，他们有两个人，因此他们对彼此的爱并不像他那样是不求回应的。然而，拉康认为，他们对在对方身上所见之物，对自己/他者形象的强烈情欲，以同样的方式吞噬了他们，摧毁了他们，就像对纳西索斯一样，或许至少在某种程度上是因为他们在现实中无法合为一体。

[123] 见 Stephane Mallarme (1994, p. 40)，其中法语“De la langueur goutee a ce mal d’etre deux”被翻译为“Bruised in the languor of duality”（因一分为二的忧戚而憔悴）。

爱和精神病

> 一个精神病患者和一个非精神病患者有什么区别？对于精神病患者来说，一种废除他作为一个主体的恋爱关系是可能的，只要它允许一种大他者（the Other）的激进的异质性。但是这个爱也是一种死亡之爱。
>
> ——拉康, 1993, pp. 287–8

> 精神病患者的爱神位于语言缺失的地方，在那里他找到了属于他的至高无上的爱。
>
> ——拉康, 1993, p. 289

挚爱的形象（理想自我）在其他地方而不是在自身之中被找到——这点也许可以解释为什么，在精神病患者的友谊经常发生在看起来有点相似的人之间，然后他们逐渐做出微妙的或者不那么微妙的变化来使彼此看起来更像。(举个例子，见 Fink 中“Tina”的例子，2014a, pp. 189–94) 他们成为双胞胎，沉迷于“同一人综合征”甚至没有意识到这一症状或者对此感到好奇。只有当别人议论他们的时候，他们才会认识到他们之间相似的样子。如果其中一人生病死亡，或死于事故以及战争,就好像另一个人也死了一样(这就给试图治疗幸存一方的分析师带来了棘手的问题)。

这或许也揭示了某些精神病患者瞬间的、全身心投入的恋爱。这种爱开始于一瞬间（我们可能会说惊鸿一瞥），并在一段时间内保持近乎完全融合的全身心投入状态；事实上，在所有的爱情中，精神病患者的爱情最符合阿里斯托芬（Aristophanes）在柏拉图的《会饮篇》中所宣称的爱情理论，即两个情人努力合二为一，这与西塞罗（Cicero）所宣称的是一致的(1971, p. 80)。他说，“人们总是在寻找一个伴侣，他的心与他自己的血液相融，使他们实际上成为一个人，而不是两个人。”当精神病患者所选的另一半不是精神病患者时，对方很可能在相当短的时间内精疲力竭；尽管一开始他或她会兴奋不已，着迷不已，但他或她很可能会对来自伴侣的渴望产生排他性——感到“害怕”或者“吓坏了”。虽然一开始它令人兴奋和着迷，但它变得令人窒息和势不可挡。

如果精神病患者的伴侣（非精神病患者）试图抽离，精神病患者的反应很可能是愤怒、强烈的仇恨 和/或复仇的渴望。甚至可能开始“跟踪”前伴侣，近年来公众似乎对这种行为着迷，这无疑是由于跟踪者对“被跟踪者”的兴趣具有谄媚性质。一个神经质（neurotic）的伴侣几乎很少会让一个人觉得自己很重要、很有趣，几乎很少表达一种只有进监狱才能终结的激情。神经症（neurosis）的特征就是怀疑和不确定，尤其是在爱情方面；神经质的人（neurotic）在爱情问题上充满矛盾，他或她永远不确定自己的爱情（就像精神病

（psychotic）患者一样），除非在经过分析之后，在他的犹豫不决的欲望变得决定之后。[124]

情歌和言情小说已经使我们习惯了那些爱的宣言，他们超越了最长的战争、最长的分离、克服了想象中最大的障碍，击败了所有的敌人，跨过山海，绕过了社会、经济和家庭的限制。

这种所爱隔山海，山海皆可平的万能的、压倒一切的爱使我们深深着迷；诚然，我们中的大多数人在恋爱时，在一段新的关系开始时，可能都曾经历过某种温和形式的爱，并梦想它变得更强或永远持续下去。大多数情况下，在我们对此感到习惯，并且或多或少地听之任之的时候，这种梦想往往就没有那么强大了——这真“无趣”，有人可能会说。

然而，在某些时候，我们可能反而会发现精神病式强烈的爱是无法忍受的。我们的伴侣所寻求的与我们的融合似乎是鲁莽的，自杀性的，甚至可能是杀气腾腾的。它似乎寻求彻底地抹杀我们自身的个性，我们自身的主体性——如拉康(1938/1984) 所说的，在这个自恋的宇宙中没有他者，也不承认他者的存在（p.45）；这里只有一个唯一。我们感到受宠若惊，因为我们认为自己因为自己的特殊性而被爱，但是事实

[124] 奇怪的是，拉康（1974 年，第 67 页）用“被决定的欲望“（decided desire）这个著名的表达方式来谈论某人进入分析的欲望，而不是他或她在完成分析后的欲望；此后，拉康人几乎只用它来指后者，而不是前者。

上我们与其他所有人的主观差异被完全否定了。他者的他者性在这里被完全的否认了：这里既没有$（划杠的分裂主体），也没有 A（大他者），只有 a-a′（自我和小他者的连线）。[125]

基于想象界的爱的危险

> 因此，人应该离开他的父母，与他的妻子结合，两者成为一体。
>
> ——《创世纪》2:24

我们必须提出一个问题，这种致命的激情是对我们所有人有效的还是仅仅针对精神病患者有效。对于我们这些不是偏执狂的人、对于我们这些想象界被象征界很大程度上覆盖的人来说，在某些情况下，与他者的关系似乎仍然能够接近“唯我论式的自我（solipsistic ego）”或者理想自我，并释放出我们内心的一种自我陶醉的激情。问题是，与他者的关系是否会像偏执狂（paranoiacs）一样，成为神经症患者（neurotics）

---

[125] 见 L 图式(Lacan, 2006a, p. 53)。在这方面要提出的一个问题是，在所有形式的“坠入爱河”中，甚至在神经症患者之间，似乎都很明显地涉及到的自恋激情，是否至少有一部分是基于理想自我的。虽然坠入爱河的自恋激情的一个重要部分似乎是基于自我理想的，正如我们在前面讨论弗洛伊德的作品时看到的，也许这种体验的一部分也可能有其他来源。我们不一定在对方身上只找到我们的自我-理想，也许还有涉及我们理想自我的东西。

的致命激情，这可能是一个或多或少的问题，而不是全有或全无的问题。

正如拉康（1988a）在第二十期研讨班中警告我们那样，爱是自我陶醉的，且爱旨在将两者中的任何一者合二为一，它的目的是消除差异（p.6）。当一个人试图在他者身上找到自己或者理想的自己时，他往往会忽略自我与他者之间所有的差异。

在神经症患者中，合二为一的企图是让时间倒转，回到一个异化和分离发生之前的时刻，[126]回到一个任何过度性客体或者客体 a 可能出现之前的时刻（换句话说，在任何分离/个体化发生之前）。他试图扭转客体的丧失，试图使之成为无丧失的客体，试图弥补母子之间的裂痕。或者用阿里斯托芬（Aristophanes）的话说，重新聚合两个被宙斯的愤怒（宙斯认为我们曾经是球形生物）分离的生命——这充其量只是一个空想，[127]但它释放了我们大多数人的激情，比我们在任何其他时刻都要多(也许除了杀人的愤怒)。

融合是差异的湮灭，坠入爱河可能是最好的幻境。我们中的许多人都有过这样的经历：在对相爱的人知之甚少的情

---

[126] 关于异化和分离，见 Fink, 1997, Chapters 7-9。

[127] 然而，请注意，埃里克-布伦曼（Eric Brenman）最近出版的一本精神分析书籍的标题是《恢复失去的好东西》（Recovery of the Lost Good Object），让人觉得这样的事情是可能的。

况下，迅速而热烈地坠入爱河。在我们和对方之间找到了一些共识——共同的音乐品味、烹饪或电影兴趣、哲学观点，或者其他什么——我们突然开始觉得我们遇到了我们的灵魂伴侣，这个人本质上是我们的另一个版本，只不过物质条件有些不同(我们觉得我们是双胞胎的灵魂，就像沃德豪斯经常说的那样)。在坠入爱河的激情体验中，这种将自己与他者划等号的行为，往往会忽略任何对方实际上与我们完全不同的迹象，而将所有的迹象都读成是在证实我们的假设，即对方就像我们。正如拉康 (2015, p. 356)所说，“理想的自我是想象界投影的源泉”，就像我们在他者中寻找自我一样，最简单的成功方式是把我们认为自身是什么投影到他者身上。

似乎这种坠入爱河的经历的强度源于在另一个人身上认识自己的愉悦感 (尽管是欺骗性的)。这同时也解释了我们不能再忽视，当他者的某些明显不符合我们对自己的看法（也就是不符合我们的自我形象）所产生的一些紧张和仇恨。

在分析场景中的想象界激情

爱是一种激情，包含着对于欲望的无知。

——拉康，1998a, p.4

正如我在之前的书（Fink，2007）中所指出的，分析师——尤其是在特定学校受过训练的那些分析师——都有一种倾向，他们（当然不是全部）会忘记许多案主对他们的责备和批评并不是真的针对他们，而是案主针对于自己生活、过去和现在的另一个形象。这就是为什么这种责备（以及随之产生的愤怒和紧张）在精神分析中被成为转移。这并不是直接由任何分析师所说的或者所做的任何具体的事情引起的，而是由案主所产生的“错误的联系”引起的--分析师把他或她自己借给了这种联系。

理想的情况是，分析师允许这种转移的发生并且不把它放在心上，只要它们对治疗是有成效的；但许多分析师对这种批评立即感到防卫和/或受伤，并赶紧对责备的公正性提出异议（例如，反驳说：“我不是疏远和冷淡——我对所有病人都很热情”；或“你怎么能说我不努力提供帮助？我上周刚提出了两个新的解释”）。

与将这些转移上升到象征界的层面并接受它，然后决定寻找出它们可能与病人过去或现在的生活中的什么情节、事件或关系相关，一些分析师并没有把这种批评当做转移，反而是作为一种对热心的、有所裨益的、尽心尽力的、通情达理的、有洞察力的他们自身的宝贵观点的直接攻击。他们觉得自己作为优秀治疗师的自我形象受到了攻击，并试图为自

己辩护，或者在最坏的情况下进行反击。(说诸如“是你不合作，不是我！”)

这种防御性和愤怒的反应表明，转移被实践者误认为是一种人身攻击，整个情况被实践者仅在想象界的层面上把握。当我们听到分析师对他们的病人大喊大叫，摔门而去，并拒绝再与他们见面时，通常是转移在起作用。分析师的专业精神意味着在分析环境中永远不要忘记——我们在那里是为了让病人把各种事情投射和转移到我们身上，以帮助他们解决这些事情——在这种情况下就不复存在了，因为分析师把一切都看得非常个人化。

我们应当期待一个病人把这种批评当作个人的，即使它看起来不是个人的，到目前为止，病人还没有意识到人们的批评在多大程度上 (往往更多地) 是针对他们自己(反映了他们自己对自己和自己行为的批评),而不是针对他或她。然而，特别是在治疗的早期阶段，分析师们经常对某些病人在他们提出的几乎每一个问题或发表的言论中轻易地读出隐含的批评表示惊讶，但分析师们忘记了病人可能很容易感到他们对自己的理想化看法 (即他们的理想自我) 受到攻击的程度。在神经症的情况下，一旦案主和分析师之间建立起信任，这种“敏感”往往就会消退，但在偏执狂的情况下，分析师必须特别小心，不要说任何可能伤害病人脆弱的自我意识的话。

荒谬的是，具有如此脆弱的自我感觉的病人被当代精神病学和精神分析称为“自恋”，临床医生没有意识到，那些最不确定自己、最不容易爱自己的人，必须不断地保护他们的理想自我（或 i(a)）免受攻击，以此来支撑自己。如果出现他们看似痴迷于自身的情况，这恰恰是因为他们的自我意识太过摇摆不定！当他们感觉到脆弱的自我受到挑战或攻击时，还有什么比他们的吹毛求疵或反击更合乎逻辑的呢？

THE REAL
实在

第六章
爱与实在

实在（the real）是不依赖于我的观念的东西。

——拉康，1973-4，1974 年 4 月 23 日的课程

你不能对实在随心所欲。

——拉康，1965-6，1966 年 1 月 5 日的课程

抛开象征界（the symbolic）——例如与欲望相关的三角恋——和与自恋相关的想象界（the imaginary），我们现在转向与实在相关的爱的各个方面。

我们可以从几个不同的角度来探讨实在在爱中发挥的作用，但在这里只谈其中的几个。

强迫性重复

> 最初几天生活的模仿性质如下：我们受到父母的激情的感染，即使这些激情毒害了我们的生活。
>
> ——司汤达，2004，第 258/225 页

首先是实在，实在被理解为强迫性重复的创伤源头。一个年轻的女人，在她还是个小女孩的时候，她的父亲突然离开了她的家庭。在后来的生活中，她发现自己反复地用这样的方式来鼓励她的伴侣抛弃她。

一个男人，在他小的时候，由于他父亲在醉酒时的家暴行为，母亲与父亲离婚了，他强迫性地破坏了他与那些最毫无保留地表达对他的爱的女人的关系，他在不知不觉地、不受控制地重复了他父亲的做法。

在另一个案例中，一个女人似乎无法与任何人有任何感情联系，除非她喝得酩酊大醉，几乎昏死过去；一旦喝醉，她几乎会与她遇到的任何男人发生关系。尽管她经常为这种行为责备自己 (不只是因为它通常涉及无保护的性行为)，但她还是无法控制自己，一次又一次地重复这种模式。这个结果并不令人吃惊，因为在她还是个孩子的时候，她的父亲曾经在喝醉的时候对她进行过性接触。

过去的一些事情如果没有被言说，没有在精神分析中得到疏通，就会导致重复强迫。这也许是实在在爱的领域最容易看到的效果，在某种意义上证实了蒂娜·特纳（Tina Turner）的名言，即爱就其重复而言，“不过是一种二手的情感”。

不可象征化者

思考实在在爱中扮演的角色的第二种思路，涉及到了实在不仅是在当下未被象征之物，而且是不可象征之物。

对我们每个人来说面对性的感觉和感受都是一种创伤。当我们第一次这样做的时候，我们都没有充分的准备，有些人甚至在后来也没有准备好。

我们有时会把性感觉作为一种来自内部的冲击，并把它们归结为外部源，就像古代众多作者对爱本身的体验一样，把它们体验为我们无法控制的东西，体验为一种来自外部的侵袭。

在地铁上，一个青春期的男孩发现自己坐在一个被他描述为“丑陋的老巫婆”的女人对面时勃起，而一个女人在一次可怕的强奸中高潮，这只是其中最明显的两个例子。

克里斯托弗·法拉奥内（Christopher Faraone, 1999）对古代的爱情和欲望进行了有趣的描述，他区分了公元前七世纪希腊使用的两种形式的魔法，认为“厄洛斯（eros）－爱欲魔

法”包括了诱发激情的咒语，而”菲利亚（philia）－友爱魔法”则包括了诱发爱慕的咒语。

> 在古典希腊的话语中，代表侵略性和危险性的进攻的爱欲与代表更良性的友爱有明显的区别，友爱这个词一般描述的是基于相互爱慕的互惠关系。因此，从最早的时期开始，希腊人要么将爱欲的发作描述为一种恶魔般富有侵略性的攻击，要么就用另一种被某物击中的比喻，也就是阿佛洛狄忒用情欲或渴望（pothos）来投掷和击中某人。[128]

我的一个病人曾经告诉我，她是多么不情愿让她多年的丈夫在性交时用手让她高潮。正如她所说的那样，这“太刺激了”，导致她有几次差点把他的手拉开，而且她高潮比以前更快。她说：“我没有看到它的到来”这使她感到“事没完”和“脆弱”。

---

[128] 他还说，“希腊人把情欲的体验看作是一种病理疾病的发作”（第 43 页），并提出有一种“流行的观点，认为情欲的发作是由‘手持燃烧的火把的小神’的攻击造成的”（第 45 页）。“文学和图画证据证实了这样的印象，即厄洛斯[又名丘比特]在开始其职业生涯时是一个可怕的恶魔形象。事实上，他的标准武器——鞭子、火炬和弓箭 —— 都意味着暴力或酷刑”（第 45-6 页）。

她的性享乐在这种情况下是一种攻击。她告诉我，在性交过程中，她通常通过抚摸自己来“调节”自己的兴奋；而让她的丈夫来做，则将这种体验变成了完全不同的东西，她声称，之后她有史以来第一次感到自己“属于他”。

另一个案主告诉我，他有一个为之头痛的男人，并提到他对自己对这个男人的吸引力感到害怕。

病人想从这个男人那里得到更多，而不仅仅是性。他“一路沿着幻想走下去”，幻想这个男人“无力地被他所吸引”，或者幻想他们两人都无助地吸引对方，幻想他们之间存在某种类似特里斯坦和伊索尔德的理想关系。

在讨论他如何有力地和无力地感到被这个人吸引时，他说漏了嘴，没有说“吸引”，而是说“攻击”。

对一些人来说，原乐有时会悄悄出现在他们身上，而他们享受原乐的方式是令人不安的，甚至是不稳定的，不能归类为任何整齐的类别或熟悉的体验。

一见钟情

爱就像发烧：它来来去去，与意志毫无关系。

——司汤达，2004，第 38/51 页

爱是一种侵袭这一说法也可以在我们通常称之为“一见钟情”(love at first sight) 的英语中看到，还有法国人称之为“le coup de foudre”，在司汤达作品的英语版本中被翻译为“霹雳”。(有人也可能会说，有人被雷击。)

在古代，丘比特（也被称为厄洛斯）被描绘成射出的箭会出乎意料地刺穿某人的身体和心脏，或者是挥舞着火把，让爱人们欲火焚身，而这不仅仅是比喻性的。那时，爱情被看作是一种突然的、有侵略性的攻击。这一方面可以从一种实际发生的仪式中看出：一个男人可以通过向一个女人扔苹果来表示他对她感兴趣；如果她在苹果砸到她之后捡起它，这就意味着他的爱可能会得到回应。

在古希腊，在一见钟情的事例中，爱情被明确认为是一种攻击，这在当时主要与男同性恋者有关，但也与那些在爱的方式上被认为与男人一样的风尘女子有关。

法劳内 (Faraone) (1999)提到一位作者说，某位女性“在求爱中像男性一样承担了主动权，并一见钟情”，法劳内（Faraone）将此描述为一个典型的“希腊式男同性恋（少年爱）的题材”(第 153 页，第 76 页)。

在罗马时代的阿普列尤斯的《变形记》中，主人公卢西亚斯被警告说，他主人的妻子像一个典型的男同性恋中的长者一样，对他一见钟情，并使用情欲魔法来达到她的目的：

“‘她一看到某个外表迷人的年轻人，就被他的魅力所吞噬，并立即将目光和欲望投向他’”（第 158 页）。

当代关于一见钟情在不同性别中发生的确切频率的研究似乎很稀少，也没有定论；但一见钟情似乎在维多利亚时代被认为更经常出现在男性身上，而从 20 世纪 80 年代开始成为女性杂志中讨论得最多的话题（Matthews，2004）。

在我们自己的时代，我们经常能见到瞬间坠入爱河的男人，他们似乎在转眼间就能感知到某人的客体小 a。即使同一个男人经常在一段时间内瞬间爱上许多不同的女人，但每一次的发生都被他体验为一种攻击，是他无法控制的。

正如科莱特·索勒（Colette Soler）（2003，第 252 页）所说，一见钟情[法语：le coup de foudre]“绕过了[被理解为]语言的大他者，直接在驱力的基础上运作”，按照拉康的说法，驱力从未多于部分的社会化或符号化。

一见钟情似乎有自恋的、也是想象性的部分（特别是当爱人与自己非常相像时）。但其中也有一些与驱力有关的东西，因此（一见钟情）在这个意义上是实在的，我们感到无法对这个人的吸引力做任何事情，尽管在许多明显的方面，这个人可能对我们来说是错误的选择。

我们觉得我们无法控制自己，就像那句法语，“它比我们强大”[法语：c’est plus fort que nous]。它是一种压倒我们的

力量；我们被卷入其中任其摆布。弗洛伊德将其称为“强迫症”。[129]

一见钟情或情欲的迫害性可以从我的一个分析对象的案例中。他告诉我，当他还是个少年时，他希望自己是个老头，这样他就不会在看到漂亮女孩时被情欲的感觉所困扰，因为他听说像苏格拉底这样的长者就不会被这种感觉所困扰。

这也可以从我的另一个分析对象的案例中看出来，他告诉我，他曾经认真考虑过成为一名特拉普派的修士[130]，这样他就不能看到女人，也不用被女性的吸引力所折磨了。他不仅希望把自己关在某个地方，这样就不会看到女人的身体，而且还希望被要求整天背诵祈祷文，这样他就无法幻想他过去曾迷恋过的任何女人。

当这个特殊的病人看到一个他认为是“完美的臀部”的女人时，他立即觉得这个女人能给他带来“无限的高潮”——或者我们可以说是性驱力的无限满足——于是他无可救药地迷恋上了她，他把生活中的其他一切都被抛在了一边。

---

129 弗洛伊德（1905/1953b，第 229 页 n.1）在这里提到了“恋爱过程中的强迫性”。

130 特拉普派的修道士们过着缄口苦修的集体生活,他们除了把自己的精神世界献给了上帝,还要从事大量的体力劳动,从开荒种地,到生产出自己所需要的各种生活资料，译注

1973 年，拉康（1998a）甚至提到了“那种名为爱的攻击的非直接性”（第 104/95 页）。[131]请注意，并不是每一个一见钟情的例子都需要被看作是象征秩序和想象秩序的完全短路。

我的一位女性分析对象提到了一个一见钟情的例子，这似乎与驱力关系不大，而是与其他女性的某种竞争有关：让她瞬间爱上的那个男人身边有很多女人，似乎是他的妻子和女儿。

分析对象本人有几个姐妹，她发现小时候很难得到父亲的关注，父亲似乎完全专注于她母亲。她在经历这一事件的过程中还提到，这个男人有一个“漂亮的身体”，对她来说，这似乎只是意味着他很瘦。这表明她的迷恋还有一个想象的或想象/象征的成分。

克尔凯郭尔对雷吉娜 —— 那位激发了他许多作品的女人 —— 一见钟情，他曾说道，他相信“他很久以前就见过她，所有的爱就像所有的知识一样是回忆”（引自 Lowrie, 1970, p.202）。

---

131 他这样说是指在法语中，人们可能会说 j’aime à vous（我爱你），而不是 je vous aime（我爱你）。 （两者区别在于前者用 à 强调了爱的对象）

如果我们认真对待这一说法，他可能在哪里见过她？也许她与他的母亲或其他早期照顾他的人在某些方面很相似？[132]

大他者原乐

关于人们的情欲和更明确的性感觉和性满足，我们发现某些类型的体验通常比其他类型的问题要更少。

例如，尽管有时会有负罪感，但对男人来说性高潮往往是一种几乎完全积极的体验 —— 确实如此积极，以至于男人经常诉诸于做爱或自慰来缓解紧张，减轻焦虑，或助眠。

---

132 然后他是否对雷吉娜做了他认为母亲对他所做的事 —— 偏爱另一个人（他的父亲或兄弟？），而不是他 —— 并因此背叛她的信任并破坏这种关系？克尔凯郭尔对重复的迷恋可能表明了这一点。

他的《人生道路上的阶段》一书的一个主要部分，标题为“有罪吗？”/“无罪吗？”；他是否在想他（重复他母亲的行为）所做的事是有罪还是无罪？与其说困扰他的是他母亲典型的俄狄浦斯式的“背叛”，不如说是他父亲的亵渎行为（当他父亲很年轻的时候，就因为家里的牧羊业不成功而诅咒上帝，据说克尔凯郭尔觉得这种亵渎行为给整个家族留下了诅咒，导致他的其他兄弟姐妹都在很小的时候夭折，除了一个弟弟，他的母亲也在他很小的时候过世）。

尽管很久以前就有人提出了“在交媾以后，所有动物都会忧郁”[133] 直到弗洛伊德的时代都有不同的作者在重复这一观点，但拉康在研讨班 13 上说，至少自精神分析出现以来，男性动物在性高潮后似乎并不十分悲伤，即使法国人仍然偶尔会谈论“高潮后的醉生梦死”[法语：la petite mort]（Lacan, 1965-6, 1966 年 4 月 20 日的课程）。

从作为身体器官的阴茎中获得高度局部快感，这一过程似乎有一些令男性感到欣慰的东西，这些东西使他们在某种意义上成为或保持为中心。早在 20 世纪 70 年代就有一个笑话，问为什么性爱如此受欢迎，答案是它“处于中心位置”（centrally located）。

但事实是，从性中获得的原乐对许多女性来说并不像对男性那样处于中心位置。正如弗洛伊德所说，器官快感与拉康所说的菲勒斯原乐相对应，它位于中心位置，经常帮助男人巩固因与他人竞争或焦虑而受到威胁的自我意识或自我。

这种器官的快感是局部的，持续时间有限，而且是以可计数的单元出现。比如：许多男人喜欢吹嘘他们在一个晚上做爱的次数，喜欢把他们的征服的女人的数目加起来（刻在他们的腰带上或总结在他们的小黑本上）。数字越高，他们的

---

133 据我所知，拉康将这段话归于一位诗人，其作者实际上从未被确定，尽管有人认为是佩加蒙的盖伦（罗马帝国时期的希腊医生）。

自我感觉就越积极，数字和性满足之间的这种联系清楚地表明了菲勒斯原乐和语言之间的联系，因为没有语言就可能没有数字这种东西。

当然，女性也可以有器官快感 —— 拉康所说的菲勒斯原乐 —— 她们也可以计算自己的多次高潮和征服的男人数目。但这在女性中似乎并不像在男性中那样常见。因为就女性而言 ——不论其解剖学和遗传学如何，拉康认为其具有女性结构特征的女性 —— 我们必须经常考虑到一种在持续时间上不那么短或不那么可以定位的原乐。

由于不在中心位置，它对体验它的主体来说不一定是非常中心的 —— 事实上，它很可能是去中心的（decentering）。尽管在早期，女性可能很少被说成是在交媾后感到悲伤（法国俗语：交媾之后,所有的动物都会郁郁寡欢,除了女人和鸡），但在我们自己的时代，如果她们没有达到高潮，她们就会感到悲伤；拉康在 60 年代中期就已经提出了这个看法（1965-6，1966 年 4 月 20 日的课），毫无疑问，在今天更是如此。

但尽管如此，某些女性在性生活后，特别是当她们达到高潮时，也许是因为她们遇到的事情导致去中心化了，有些时候会很悲伤。许多女性报告说，无论是否有伴侣在场，都会在高潮后抽泣并流下热泪。

一个女人所经历的去中心化过程可以通过一些不同的方式来理解。如果它发生在性交之后，可能是由于她作为伴

侣欲望的原因的地位至少被暂时中止或中断了，这可能导致一种失去这种珍贵地位的感觉，以及对“我是谁”感觉的丧失：“如果我不被需要，我就什么都不是”。

这可以解释，至少在某些情况下，癔症者的愿望是成为伴侣欲望的成因，而不是伴侣满足欲望和获得享乐的对象。特别是面对一个在性交后立即离开她的性伴侣时，癔症者了解到，她的存在很可能在事后变成问题，她的伴侣显然对她没有更多的要求。

然而，这并不是事情的全部，因为它不能解释某些女性从自慰、性交、宗教移情或其他可能难以描述的经历中感受到的不稳定感：例如，在自己的花园里或坐在海滩上时，有一种完全失去时间概念的感觉。一些女性把这些称为“狂喜”（ecstasy），认为它们是在独处时出现的，并发现她们被转移到了自身之外。在这里，人们可能会想到朵拉在德累斯顿的艺术画廊里，对西斯廷圣母持续了两个小时的全神贯注（弗洛伊德，1905/1953a，第 96 页）。

一位我的女性分析对象提到了“狂喜”的时刻，她将其比作“花朵绽开”和“没有声响的烟花”。她说，她小时候到山里去时也有过类似的情节，并抱怨说，即使到了 50 多岁，她也无法停止这种感觉，不吃药就无法入睡。有时她一整天心情都很好，但到了晚上发现自己一个人的时候，这种感觉经常出现。她抱怨说，这样的时间段“没有效率”，并提出她

希望能够随意停止这种感觉，这样她就可以入睡，并在第二天早上精神饱满地工作。

她似乎清楚地体验到这些狂喜是在生产力的菲勒斯秩序之外的，而且，是与之冲突的。在另一个场合，她把这种时刻描述为“过高音调的颤音”。她说，她会发现自己在“回响”，“颤抖”（“不是因为害怕”），而且很难放慢速度。她将其称之为“错误的振动”。

拉康假设，在这样的时刻，女性会体验到另一种原乐，这种原乐与和语言的、谨慎的、可定位的、可计算的原乐完全不同，后者相对精确地指定了情欲所发生的区域，即人们在童年时被禁止触摸的区域，并且由于这种口头禁止而变得更加令人兴奋。

拉康认为，这种被禁止的原乐与象征性秩序紧密相连，因为身体的相关部分一直服从于父母的请求和要求（也许还有惩罚）。拉康称其为“菲勒斯原乐”（phallic jouissance）。这是一种享受形式，它包括父母命令，即使违反了这些指令；它是一种社会化的享受形式，一种受符号秩序制约的享受。

拉康理论认为，某些女性在情绪激动或狂喜的时刻所经历的是一种完全不同的享乐，他称之为“大他者原乐”。它是根本性的“他者”，因为它站在象征秩序之外，没有指定的联系或名称，没有预先建立的与之相关的情欲区。狂喜[法语: extase]的字面意思是站在外面，或与某物拉开距离。

并非所有的女性都经历过这种大他者原乐。即使在那些经历过的女性中，也不是所有的人都能经常经历它。但是，只要它站在符号秩序之外，它就可能是深刻的令人不安和去中心的，与女性的自我或无意识都没有明显或直接的联系。[134] (拉康将大他者享乐与“外在”联系在一起，而不是实存。)拉康假设，只有爱才能在那种不在自己身边的外部经验（那种被转移到她与自我相关的任何东西之外的经验）和她的伴侣之间建立起联系，而她的伴侣在大多数情况下仍然牢牢地固定在象征界中。

在这个意义上，爱建立了一种联系。这种联系建立在女人中极度不可同化的东西和另一个被她与象征界联系起来的人（男人或女人）之上。那个女性内在之物甚至是她自己都不可同化的东西，在这方面女性是自己的大他者。

134 正是这种大他者原乐可能与男性和女性神秘主义者(拉康将其定性为具有“女性结构”）所说的一种对上帝之爱的狂喜体验有关。拉康（1998a）自己提到了十字架的圣约翰（Saint John of the Cross）和哈德维希（Hadewijch d’Anvers）（第 76 页）。

爱是实在的？

> 很明显，我进入医学界是因为我怀疑男人和女人之间的关系对人类的症状起着决定性的作用。[.....]但最终的事实是，两性之间的事情并不奏效。
>
> ——拉康, 1976, p. 16

既然拉康把大他者原乐明确地描述为实在的，而不是想象的或象征的，我们可能会想，在大他者原乐和菲勒斯之间，在大他者原乐和象征秩序之间建立联系的爱，本身是否是实在的。

如果是这样，我们可能会赞同民谣歌手卡罗尔·金的观点，即“只有爱是实在的”，尽管我们可能对其排他性提出异议。

然而，在研讨班 21 中，拉康（1973-4）将爱置于宗教中的象征，他假设 l'amour divin（神圣的爱或上帝的爱）是作为想象的身体和作为实在的死亡之间的象征性联系。

他将爱置于宫廷爱情传统和精神分析中的想象性，在其中，爱是知识——作为支撑原乐的知识——和死亡之间的想象性联系。

他甚至说，“当爱真正成为死亡与原乐、男人与女人、存在与知识相连系的手段时，爱就不能再被定义为失败[ratage]”

（ratage 意味着失败，把事情搞砸，失误，或者把事情搞得一团糟）。当爱把这些东西结合起来的时候，它就不能再被定义为把东西搞砸，而是被定义为扭结[nouage]（把东西打结，把不相干的东西绑在一起。）

也许这可以帮助我们理解拉康在研讨班 10 中的隐晦评论：“只有爱允许享乐屈尊于欲望”（2004，第 209 页）。[135]

爱是第三项，它确立了“一”和大他者的二元对立——欲望和享乐，男人和女人——形成一个波罗米结（见拉康，1973-4，1974 年 3 月 12 日）。

爱与驱力

只要这些驱力总是回到同一个地方 —— 总是围绕着同一事物旋转，总是一次又一次地寻求同样的满足 —— 它们就符合拉康（1973a，第 49/49 页）对实在的定义。

就像小孩子希望有人反复读同一个故事，这样他们就能一次又一次地重新找到他们在故事中的乐趣，一旦驱力设法找到一个满足的出口，它们往往会在相同的路径、河床或溪流中反复流动。

---

[135] 因为在这之前不久，他曾在同一研讨会上提到焦虑是欲望和原乐间的媒介或中介，也许他是在暗示，焦虑在哪里，爱就一定会出现。

我们甚至可以说，这些驱力涉及一种爱的隐喻，因为客体小 a 使欲望的转喻性滑动停止，将主体固定在驱力所围绕的客体小 a 上（第 153/168 页）。

在这里，冒着过于概要的风险，在我们对注册在象征界、想象界和实在界的爱的讨论结束时，我们可以提出，爱至少有三个组成部分，如表 6.1 所示。

表 6.1

域	爱的方面	修辞学比喻
想象界	激情是对所爱之人的完美投射，是对自己的反映（如一个人所希望看到的自己）——自恋。	同体或同构平行关系
象征界	欲望在本质上是对其他事物的欲望的	转喻：从 a′到 a″再到 a‴的滑动（客体小 a 的不断转移）
实在界	总是回到同一地点的驱力，其本质是强迫性的	隐喻：我爱上了我在伴侣身上发现的客体小 a

作为联系的爱

无论我们如何把爱表述在想象界、象征界或实在界，似乎很明显，爱可以被理解为构成一种非常重要的社会联系或纽带的东西，其他任何事物都不能轻易的替代这种联系或纽带。

正如索勒（Soler, 2003）所指出的，资本主义已经逐步摧毁了许多西方人的早期联系，拆散了以前的大家庭。爱 —— 不再是为了元首，或为了一个在大家以他为自我-理想、从而建立联系的领袖 —— 而是作为同一和他者、象征和实在、菲勒斯和大他者性爱之间的联系的爱。这可能被认为是我们所剩的最小社会联系的基础：两个人之间的纽带，这种纽带是最小的社会单位的核心，可以这么说，家庭被还原成裸露的骨骼。

在此顺着索勒的思路，爱也许是我们仍然拥有的少数几个作用力之一，它可以支撑起一种不排斥大他者本身、大他者性爱和大他者原乐的社会纽带。[136]

为了让爱服务于这一目的，它不能是融合的爱，即试图使二者合一，这归根结底是对大写的 O（大他者）的爱。

---

136 此处的大他者不能作用于同一，也就是经济效率，无论是资本主义还是共产主义的形式。

毫不奇怪，我们发现在许多男性的文本中，无论是阿里斯托芬（Aristophanes）、西塞罗（Cicero）还是阿贝拉尔（Abelard），都把爱表述为从两个人中产生一个人。后者在最近重新发现的阿贝拉尔和海洛伊丝（Heloise）的早期情书中（见 Mews, 2001），阿贝拉尔声称通过他们的爱，他和海洛伊丝已经合为一体；她反驳说他们不是一体的，他们的爱还有很长的路要走，似乎只有在不同的人之间才能维持爱的重要性（在她的思维方式中，他们并不是没有区别、没有差异的人）。

如果爱要在同一和大他者之间建立联系，它必须意味着一个保持“二”的二 —— 不会把大他者坍陷到“一”里面的“二”。这确实非常罕见！

GENERAL CONSIDERATIONS ON LOVE

关于爱情的综合讨论

第七章

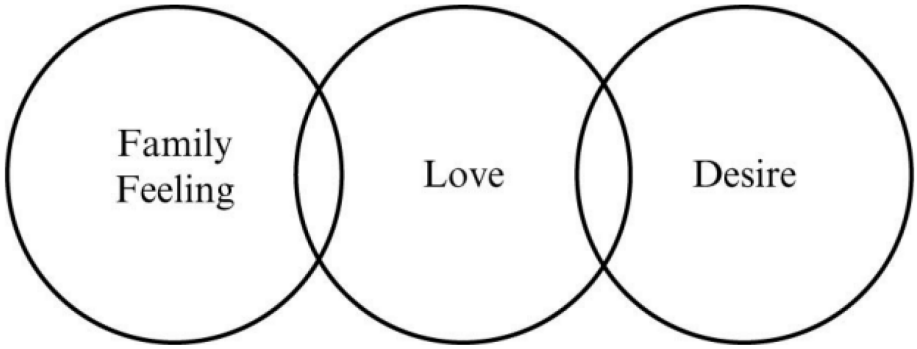
爱的语言和文化

让我们现在从象征、想象和实在这三界中退出来，考虑一下爱涵盖了多么广泛的人类经验领域。与之相关的一些体验包括：

- 依赖(或所谓的自然之爱)
- 依恋
- 友谊
- 无条件的爱（Agape）（或基督之爱)
- 仇恨
- 吸引
- 对体态美的固恋
- 肉体之爱，性欲，欲望，贪欲，性欲爱
- 宫廷爱情
- 浪漫之爱
- 坠入爱河

有人可能会说，爱包括所有的这些体验，但我们必须小心，不要在它们之间创造过于尖锐的、不可避免的、人为或

虚假的区别。当我们试图理解一个术语的意义时，不管这个术语是什么，我们总是在试图确定它的语义空间。这个语义空间就是这个术语的各种可能的用法，以及该术语与围绕它周围的其他术语的区别方式。在某种程度上说，这些其他术语在某些方面与该术语重叠，与它形成对比，或被认为是它的对立面。



正如索绪尔告诉我们的那样，一个符号的价值(对他来说，一个符号是一个能指和它的所指之间的关系)只不过是它与所有其他相关符号的区别。每一种语言都涵盖了说这门语言的人的整个概念空间，有时我们感到惊讶的发现，即使某些青少年的词汇量不超过 300 个单词，但这些词的使用、重读和结合足以涵盖他们想要表达的意思。[137] 现在，符号之间的相似性和差异性会随着时间的推移而变化，符号之间的关系

[137] 像“酷”和“棒极了”这样的词在一个人的早期生活中可能就足以涵盖以后需要 20 个不同的词才能表达的内容。

也会随之变化:一个术语出现并开始占据比以前更多的语义或概念空间时，实际上会将其他与此相关的符号推到一边。

就像在 50 年前，“make love”这个英语词表达还是“求爱”的意思。而今天，这个词表达的意义变得完全不同，尽管“做爱”至少比“性交”(have sex) 更具有爱的意味，但这个词中求爱的含义几乎已经完全消失了。那些意思先是被“追”“泡”等术语所取代，又被“钓”(hooking up) 等术语所取代。(这里可能会提出一个更大的社会学问题:求爱行为本身是否已经消失了，还是仅仅是谈论它的词汇发生了变化。)

就像同一种语言中的符号之间的关系会随着时间的推移而变化一样，不同语言中的符号之间也不存在一一对应的关系。

例如，法语中没有两个不同的动词来对应英语中“喜欢”和“爱”这一对重要而相反的概念，因此要依靠限定词和语境来区分它们。法语中的动词 aimer 在用于事物时，可以像英语的用法一样用来简单地表达相当普通的喜欢。然而，当它涉及到人的时候，就需要加上“bien”(je l’aime bien)来说明它是喜欢而不是爱，或者“beaucoup”来说明它是非常喜欢而不是爱。法语中“J’adore”(爱慕) 指一个人不仅仅是爱，而是非常极致地爱、而在英语中，我认为，一个人说他爱某

人，并不一定是在表达如爱情那么强烈的感觉。(比如，你可以对帮了你大忙的人说:我好爱你呀。)

正如我们将进一步看到的，亚里士多德、阿奎那等人们对爱的理解可能与我们今天对爱的理解有很大的不同，而且他们不用英语写作并使用着我们仍然难以翻译的词汇。在希腊语中，我们发现这样的重叠和/或相互关联的术语，如厄洛斯（eros)、菲利亚（philia）和基督之爱（agape)，拉丁语里还有 dilectio (虔诚之爱)。随着时间的推移，agape(基督之爱)这个希腊词在很多文本中逐渐取代了 philia(友爱)。(Faraone, 1999)

我将在文中探讨一些术语和概念，这些术语和概念通常围绕着爱，有时与爱的含义相近，但我们可能希望在其他时候与之区别开来

依赖(或所谓的自然之爱)

> 爱与贪婪不能在同一个人身上共存。如果爱不是出于一种纯粹的无条件的感情，如果给予爱只是为了期待某种回报，那它就不是爱，而只是亵渎和篡改爱的一种幻影。
>
> ——沙普兰（Chapelain）, 2004, p. 20

依赖可能与圣·托马斯·阿奎那所称的自然之爱有关，在他看来，这种爱存在于一切事物中，即使是那些缺乏理性的事物，包括动物。例如，在动物界中，幼崽和母亲之间存在着一种爱，这显然与弗洛伊德所说的依恋（anaclisis）有关；正如我们在第二章中看到的，依恋之爱（anaclitic love）字面上的意思是依靠或支撑，依恋的爱是依靠或基于自我保护或生命动力，也就是营养，温暖和关怀的动力。由于受到母亲的照顾，小动物对母亲(或父母，在父母双方都参与抚养的情况下)有这种天然的爱。

虽然在人类世界里，爱和依赖并不是完全相异的，依赖有时会让位于或铺平爱的道路。我们会看到，一个母亲可能会抱怨她的孩子不是真正爱自己，只是使唤自己洗衣做饭。在这里，一种简单的依赖与另一种可能更严格的爱的概念形成了鲜明的对比。

依恋

> 就像有些人的情感只被放在一个人身上(也就是他们自己)，他们在任何场合都只考虑他们的兴趣和放纵，冷漠看待所有其他人的喜忧……因此，有一种不同的心态，它与自爱中有着一些相同的地方。有这样心态的人，会

认为如果不爱那个可使自己获得满足的人的话，就不可能从另一个人那里得到任何满足。

——菲尔丁，汤姆·琼斯, IV. 6, pp. 117－18

同样地，我们可能会讨论与爱有关的某些依恋形式。但它们也可能被描述为仅仅是出于习惯的喜欢，出于偶然相遇，或出于长时间接近而感到熟悉或舒适。有些人可能会把这种感觉与爱作对比。你可能会对你的邻人、你的学校、你的家，甚至你的同学或邻人感到依恋，但你并不爱他们本身，甚至一旦离开后，你可能并不会非常想念他们。

例如，我们会好奇，一只已经和熊妈妈在一起生活了两年的熊宝宝，和熊妈妈一起玩耍一起睡觉，用鼻子蹭熊妈妈，这种完全依赖熊妈妈的熊宝宝，是否会体验像人类与心爱的人分离一样的情感？虽然小熊们在两岁左右的时候经常不愿意被妈妈赶走，但我们不知道它们是否会在之后为熊妈妈憔悴，哀悼熊妈妈的死亡，经历分离焦虑，或者用喜爱、遗憾和强烈的孤独感(无论是在梦里还是白日梦中)回忆起熊妈妈。在人类体验中，喜爱，遗憾的感觉和/或孤独导致的哀悼可能持续数年 (如果此生能够释怀的话)，而且，往往与所爱的人的分离联系在一起。

如果我们不把熊的经历称为爱，那么我们是不是在说爱需要那种只有人类才有的记忆，那种大部分由语言构成的记

忆，让我们仅仅通过重复他或她的名字就能联想到与所爱之人有关的思想、图像和感觉?那么，我们所说的爱仅仅是人类所拥有的特征吗？或者我们想要一个包含动物之间的依恋和感情的爱的概念吗？——就像是猫和狗克服困难成为最好的朋友，还是在牧场上头对尾站在一起，用尾巴把苍蝇从对方脸上赶走的马。

我在这里特别提到依恋（Attachment）是因为依恋理论已经成为当代心理学和精神分析研究的主要内容之一，依恋理论的明确原则之一是，人类母亲和人类孩子之间的爱至少可以在很大程度上通过研究灵长类动物的母亲和她们的孩子之间的互动来理解。在依恋理论中，区分动物之爱和人类之爱似乎不需要门槛。[138]

要注意的一点是，在 19 世纪的大量英国文学中，求爱是一件经常持续相当长一段时间的事情，在那时，订婚持续数年是很正常的。这通常是出于经济原因，因为人们认为，在男子的年收入达到(或以其他方式，例如从租金中)一定数额之前，夫妇不应该结婚。但求爱时间被拉长并不总是出于经济原因，另一个于此常被提起的于此有关的词语就是依恋。

---

138 我倾向于提出动物与人类共享两种形式的爱，但它们不共享另外两种形式。他们分享（1）依恋和依赖的爱（对于给予温暖、情感和营养的存在），和（2）欲望或肉体/肉体的爱，但他们不分享（3）我们在恋爱的强烈和兴奋中发现的爱欲，或（4）爱一个人的邻居，另一个与自己根本不同的存在。但这并不是说所有的人都能做到这第四种。

例如，简·奥斯汀经常说一个人与另一个人相“依恋”，在某些情况下，这与我们所说的浪漫之爱或激情完全不同。

确实，在奥斯汀的书中，依恋常常与强烈的浪漫爱情形成对比(例如，在《理智与情感》中，玛丽安对布兰登上校发展缓慢的依恋，与她对威洛比闪电般迅速、疯狂的爱相反)。

我们可以想象，在最好的情况下，那些由家庭为他们安排婚姻的人最终会感到彼此非常依恋。在戏剧《屋顶上的小提琴手》中，这个问题在《你爱我吗?》这首歌中被问出:“我们之间是否仅仅是依恋，这是否能称之为爱？”我相信在我们的文学传统中，这种逐渐形成的以依恋为基础的爱情很少被写出来，而且不会产生我们期望在小说中遇到的那种激情。事实上，小说和电影中最受欢迎的是人们生活中最浪漫的时刻，99%的爱情故事都不是悲剧的，都以当事人的婚姻结束，而不是在以后的生活中探讨他们的爱情的演变。小说家们也许相信，在婚姻的过程中，爱情会消失;或者至少它的激情停止了，至多被由于亲近和熟悉而产生的友谊、陪伴和依恋所取代。在这一点上，他们得到了某些心理学家的支持，这些心理学家将一段关系开始时的激情之爱和之后的友谊之爱区分开来，他们指出，某些人似乎无法(或拒绝)从一种关系过渡到另一种关系。[139]

---

[139] 在古希腊，人们非常重视婚姻伴侣之间的志同道合和友爱。根据法劳内(1999年，第118页，n.75)，色诺芬说，“通奸破坏了夫妻之间的友爱——没有提到

当然，我们不应该忽视这样一个事实:许多世纪以来(甚至现在在世界上的某些地方),很少有人真正选择自己的丈夫或妻子，大多数婚姻是由父母包办的。

在这种情况下，潜在爱情对象的特质是随机的。即使不是完全随机，未来的配偶通常也只是非常肤浅地了解对方。例如，根据传说，建立马赛城的腓尼基酋长普罗蒂斯，在利古里国王的女儿吉普蒂斯的婚礼宴行将结束时被选为公主的丈夫。这是当时的传统，直到庆祝活动结束大家才知道新郎是谁! 普罗蒂斯最近刚从希腊来到高卢，国王出于热情好客，邀请他参加宴会。国王的女儿吉普蒂斯只知道他的长相和他是外地来的，他也并不是她所熟悉的高卢人。这就是她在婚礼宴会结束时的选择，她挑了一个自己完全陌生的人。他们之间说的是不同的语言，她可能甚至无法和他们交谈。这个故事是否完全真实并不重要，重要的是，当时结婚的夫妇往往之前对彼此知之甚少。人们更感兴趣的是她是如何被这个陌生人吸引，而不在乎他们是否随着时间的推移而彼此相爱。

的确，小说家们似乎普遍认为，婚姻的幸福本身并不包含爱情，或者至少不是那种适合扣人心弦的叙事，而激情的

爱欲或嫉妒；亚里士多德（伦理学，1161a 和 1162a15）则将婚姻描述为基于友爱的伙伴关系。”

爱情——时而让人欣喜若狂，时而让人悲痛欲绝——才能给真正的读者带来启发。[140]

友情

友谊源于相似。

——柏拉图，费德鲁斯篇，240c

在某些情况下，友谊与爱情紧密相连，但这两者并不完全重合。例如，当你深爱的人对你说:“我们为什么不能只做朋友?”在古代文献中，有很多关于著名的关于友情的讨论，比如阿喀琉斯和帕特洛克罗斯，但我们应该注意到，他们也是恋人(至少根据斐德罗的说法)。在我们这个时代，我们似乎不太喜欢为成对的朋友赞颂;《末路狂花》是目前为数不多的著名的、虚构的例子之一，我们当代的小说家和剧作家似乎觉得友谊中没有足够的激情来写出一个好故事。另一方面，弗洛伊德认为友谊是一种激情，是一种仅仅被抑制在其目的中的肉欲之爱。

---

140 托尔斯泰的名言“幸福的家庭都是相似的;每个不幸的家庭都有自己的不幸”（列夫·托尔斯泰安娜·卡列尼娜，第一行）在这里也许是密切相关的。请注意，简·奥斯汀偶尔会用一页的内容来描述婚姻的幸福——例如，她在《劝说》中描述了克罗夫特上将和他的妻子每天的团聚和幸福（奥斯汀，2003 年，第 158-9 页）。

亚里士多德对爱情和友谊的区分，不是根据两者的激情程度，而是如下:爱情似乎是一种感觉，而友谊似乎是一种性格状态。他对爱情的讨论主要集中在对 philia 的深入探讨上，philia 在英语中通常被翻译为友爱。[141]友爱(philia)是指双方都希望对方好。正如亚里士多德在《修辞学》(1380b35)中所说，爱就是希望那个人好，这个表达方式在今天看来相当尴尬、老调，甚至可能像吻别一样(类似于好的，那么祝你好运!)，而亚里士多德明确地表示，philia 意味着盼望朋友拥有所有最美好的东西，希望他得到(你相信的)对他自己有利的东西，或者正如简·奥斯汀在《傲慢与偏见》中所说的那样，对某人的幸福感到真正的兴趣，也就是说，真诚地关心他人的幸福。

在我看来，激情的爱显然超越了这一点，想要占有所爱的人，不管这是否符合所爱之人的最大利益，或是符合双方的最大利益。亚里士多德认为，每个人都渴望对自己好的东西(伦理学，1166a)，也就是说，每个人都是自己的朋友，爱自己。他进一步补充说，人是自己最好的朋友(1168b)。但是，正如弗洛伊德教导我们的那样，我们常常希望自己不健康;事

141 在天主教神学中，philia 似乎与兄弟之爱、基督教之爱、利他主义以及圣托马斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）所说的 dilection（虔诚之爱）联系在一起。

实上，我们伤害自己，自我诋毁。自爱并不总是被认为是理所当然的。的确，一个人最大的敌人有时是他自己。

所有这一切都变得更加复杂，因为在我们对伦理的思考中，“至善”的概念已被大量地批判和抛弃，因为我们意识到，对于“善”是什么，我们之间几乎没有一致的意见;事实上，我们甚至在精神分析中思考是否存在对每个人都有好处的东西。这将精神分析与众多其他形式的治疗——例如**辩证行为疗法**(DBT)——区别开来。治疗师相信他真正知道什么对他的病人有好处，并朝着这个方向努力，不管他的病人是否认为这对他们有好处。

拉康派认为我们不知道任何绝对意义上的好。我们相信，也许我们感觉那些东西对我们是有好处的——不管它可能是什么——但我们意识到，那些看起来对我们有好处的东西，可能对与我们构成完全不同的人(症状、诊断或气质)、在非常不同的文化或宗教环境中长大的人(例如阿米什青少年)来说是没有好处的。即使“减轻症状”这样的“中性”目标——受到循证医学的欢迎，并成为每个人都认可的目标(特别是因为它可以被测量和量化)——在许多情况下没有意义，**因为一个人的症状是唯一能让他坚持下去的东西或是让他继续生活下去的意愿。(治好了症状，就什么都没有了)**

再加上这些事实：(1)人对做好事或慈善的行为动机往往是很虚伪的(行善之心往往涉及纡尊降贵和自我夸耀),(2)试

图做好事则往往事与愿违,反而给对方带来伤害(巴尔扎克的《当代历史》或《巴黎的反面》),这就是为什么分析师最好限制自己不给对方造成伤害。(primum non nocere，首先不要伤害到病人)

人们常说，通往地狱的路是由善意铺成的，因为我们做好事的尝试往往以失败告终。事实上，我们常常说服自己，我们是在为他人好(我们的孩子、我们的邻人、我们的学生、我们的伴侣)，而实际上我们是在做最适合自己的事情，最符合我们自己对事物的看法、时间表、人生目标的事。没有帮助孩子的父母常常会为自己的行为找借口，就好像这些父母相信他自己是在艰难困苦中才学会成长一样。这些父母告诉自己孩子，最好的教育方式是:孤立无援反而能让人变得更好。这样的推理往往掩盖了这样一个事实:他对自己的孩子几乎或根本没有兴趣或爱，并暗自希望他的孩子在感情、幸福或世俗的成功方面不要超过他。他在意识层面告诉自己，他确实希望自己的孩子拥有所有这些东西，但不自觉地，情况却完全不同。当自己只是在做自己喜欢的事情(在某种程度上，也许是无意识的)时,很容易把所谓的“好”变成自己的目的，说服自己做的事情是为了他人的好。

分析师不能简单地把每个病人认为对自己有利的东西作为目标，而是要绕开这个问题，因为在许多情况下，他认为对自己有利的东西最后会变成是自我牺牲、自我禁欲、自

我毁灭、凌驾一切和各种各样的权力，或统治世界!精神分析从业者们不能假设，仅仅因为有人想要这些东西，这些东西就对他有好处或能真正满足他。

在研讨班 VII 中，拉康说，我们目前可以将分析师的欲望描述为一种“不愿治好的欲望”(non-desire to cure) (258/219 页)，这与费伦齐的对治愈病人的热情相当不同，这种热情被弗洛伊德和拉康(1912/1958 页，119 页)视作为“治疗野心”（therapeutic ambition)。拉康(2015)在研讨VIII中建议，与其努力去做我们认为是为了病人自己的好而去做的事，不如尝试去培养病人的厄洛斯(Eros)(爱欲)，爱域(the realm of Eros)超越了善所能覆盖的任何领域。正如拉康所说，归根结底，我在那里不是为了一个人自己的好，而是为了让他去爱。[142] 这是一个基本的伦理立场，它将一组治疗方法从根本上区别于另一组。在精神分析中，除非在我们的病人是精神病理结构上患病，否则我们不会用像亚里士多德或其他任何人那样的方式去帮助我们的病人。

至于友谊中自恋的部分(与所谓的利他主义相反)，亚里士多德提出，朋友是另一个自我。因此，对别人的忠诚依恋

142 有些人可能会狡辩地说拉康派认为，帮助案主去爱是为了他们自己的利益；拉康派会反驳说，他们努力激发案主的爱的能力，无论是为了自己的利益还是其他动机，分析师将爱本身视为目的，而不是达到任何其他目的的手段。

类似于对自己的爱。然而，如果我不爱自己并希望伤害自己，那我身边的朋友最好也要小心。

无条件的爱（基督之爱）

> 就这样，他可以说是把别人放在了自己的位置上，把对他人的好看作是对他自己的好。
>
> ——阿奎那，1952，第 121 页

亚里士多德强调 philia(友爱)，而圣托马斯阿奎那强调 agape（无条件的爱），agape 经常被渲染为“基督之爱”，“利他”，“兄弟之爱”，“慈爱”或“虔诚的爱”。根据韦伯斯特(1986)的说法，爱是自发的自由地表达的无私的爱，不考虑给予者的成本或收益，也不考虑接受者的价值。

在克尔凯郭尔的作品中，苏格拉底和爱的主题从一开始就出现了，(他在博士论文中有一整个关于柏拉图的会饮篇的章节，题为《反讽的概念》[1841/1965,78 89 页]，他在这章提出了他自己版本的柏拉图《会饮篇》，名为“酒中有真理”（In Vino Veritas）或“宴会”（The Banquet），在《人生道路诸阶段》的第一部分中[1845/1988])，在他宏大的《爱的作品》(1847/1995)中也广泛发展了基督之爱的概念。与许多其他作家不同，他没有把爱说成是一种存在、感觉或激情的状态，

而是关于爱的工作。至少从弗洛伊德时代开始，我们大多数人已经意识到，表面上出于爱的行为可能是出于各种各样的原因，而不是出于爱一个人的原因，它们可能是出于自恋的原因(人们希望自己在道德上比那些他们理应帮助的人优越)，算计的原因，为了获得某种声誉，等等。克尔凯郭尔并非没有意识到这一点——“我们可以会被表象所欺骗，被自认为聪明的表象所欺骗，被自以为绝对不会被欺骗的谄媚所欺骗”——但克尔凯郭尔相当重视心理和精神上的态度，如果使这些行为或工作被视为基督之爱，那么这些态度则构成了这种（爱的）行为。

与亚里士多德将 eros（爱欲）和 philia（友爱）并置在一起不同，克尔凯郭尔仅仅基于个人的激情和个人喜好的角度将两者进行探讨。毕竟，朋友是我们交往的人，因为他们至少在某些方面适合我们，因此，即使我们通常关心他们的获益，我们对他们的兴趣仍然充分说明他们变好这件事也是直接地影响着我们的。相反，克尔凯郭尔将日常的情爱(Elskov 或 Eros)和友爱区分，一方面是更高级的基督之爱，另一方面，涉及自我否定。他说，基督之爱是永恒的，它本身有永恒的真理。所有其他形式的爱都有尽时。但在基督之爱中，人的爱源于神的爱，这种真正的爱可以通过它的果实来识别。它的果实可能不是所有人都能看得见的，因为真正的基督之爱是秘密的(像真正的信仰)，不寻求公开的、炫耀的展示。

克尔凯郭尔对宣扬爱别人胜过爱自己的诗人提出了批评。他说:“诗人可能没有意识到，他们所宣扬的爱是秘密的自爱，是以自我为中心，由自己的品味、喜好、乐趣所决定的爱。情爱（Erotic love）仍然不是永恒的;只是无限的眼花缭乱。在诗人的帮助下，情侣们发誓他们永远相爱。[143]但克尔凯郭尔声称，一个人只能通过求助于上帝或永恒这样更高的东西来发誓，也就是求助于一个不是由任何人的心所创造的法则，即爱邻人如爱己。爱寻求使自己永恒，但它不能承诺任何这样的事情，除非它诉诸上帝和永恒的律法。然而，克尔凯郭尔认为，如果爱确实有吸引力，那么它是被命令的，而这位诗人不能忍受任何形式的约束。弗洛伊德声称，没有谁的心能够遵守像爱自己一样爱邻人的命令，这不仅困难，而且是不可能的。[144]克尔凯郭尔以这个法则的非人性作为证据，证明它是神圣的或受神启示的，而不是任何人类心灵的产物;尽管他同意这是一条很难遵守的法律，但在他看来，这绝不是不可能的。

许多人认为爱需要自由，人们不能出于义务去爱，爱不能被约束或强迫。20 世纪 70 年代的一张海报上写着:如果你

---

143 请注意莎士比亚剧本中的朱丽叶恳求罗密欧不要发誓他对她的爱。

144 弗洛伊德（1930/1961a，第 110 页）说，他不会下“爱你的邻居，就像你的邻居爱你一样”这样的戒律，这条戒律带有强烈的想象色彩，对分析师帮助患者的工作几乎没有用处！

爱某样东西，就让它自由吧。如果它能回到你身边，它就永远属于你。如果没有，那就不是命中注定。正如克尔凯郭尔所说的情爱和友爱一样，基督之爱必须在某种程度上与约束和法律相容。(诗人确实承认爱情中有一种强迫:“我做不到不爱她”，但这与驱力有关，对他们来说，这感觉像是一种精致的自由，而不是约束。)

像许多爱人一样，克尔凯郭尔痴迷于爱情的永恒。他一生的挚爱，蕾吉娜——克尔凯郭尔成功地追求到了她，在对她一见钟情之后，在他和她相爱了四年后，他打破了他们之间的订婚，因为他无法再继续维持这段关系(由于许多非常复杂的原因);但两年后，当他听说蕾吉娜与另一个男人订婚时，他崩溃了，至少一部分原因是她在最终同意与克尔凯郭尔分手时发誓，她永远不会忘记他，她将与这个世界断绝关系，“成为一名家庭教师”。他很快得出结论，所有的女人都不忠。显然，在写《恐惧与颤抖》和《重复》的过程中，他一直在想，他们俩也许还有机会重归于好，或者至少有某种永久的精神结合，即使没有结婚。根据劳瑞的说法，赫希声称，克尔凯郭尔最深刻的宗教皈依发生在他得知里蕾吉娜的新订婚之后，他对永恒的迷恋可能就是在那一刻产生的。

虽然普通的爱本身具有永恒，但它可以随着时间的推移而减弱(克尔凯郭尔)。但爱的形式是可以发生变化的:“当爱通过成为一种责任而经历了永恒的变化时，它就获得了持久

的持续性，它的存在是不言而喻的。”只有当爱是一种责任时，爱才能永远得到保障。这种永恒的安全驱除了所有的焦虑，使爱完美，完全安全(32 页)。克尔凯郭尔最担心的似乎是他的爱人会变得善变而抛弃他;然而，我们可能会怀疑，以一种更精神分析的方式，这种对爱人的担忧实际上源自他自己对她的爱的摇摆不定和不确定状态。

克尔凯郭尔写道:“爱与恨是同一种爱，”这表明他早在弗洛伊德之前就意识到两者之间的转换，以及它们共同的力比多来源。然而，他认为永恒的爱是不可改变的。除了这句[诫命:你要爱（thou shalt love）](34 页)之外，再也找不到比这更大的安全，永远找不到永恒的平安。似乎他永远不会安心，除非他绝对确信他的爱人不会停止爱他，他也永远不会停止爱她(然而似乎他从一开始就停止了，或者预见了他们的关系的结束)。如果他们都有爱的义务，他就可以放松了。

克尔凯郭尔(有人可能会说，相当痴迷地)专注于爱情的无常。就像无数其他哲学家和神学家一样，他们试图调和自己个人的爱情的不稳定、不公平、不宽容和不愉快的经验与反复出现的完美的爱，或上帝对他的羊群的完美的爱。克尔凯郭尔还对比了人的不完美的世俗的、肉体的、物质的爱与上帝的精神的爱。完美的爱是非人的，因为它是神圣的。

“变成责任的爱情，经历了永恒的变化，就不会有嫉妒了;它不是只爱被爱的人，而是去爱”，换句话说，它超越了一

种对等的想象关系，在这种关系中，一个人只爱他被爱的程度;事实上，它超越了渴望被爱的回报。克尔凯郭尔清楚地预示了弗洛伊德的观点，即对我们所爱之人的普通爱通常包含大量的自恋(他称之为自爱)和自私(克尔凯郭尔在教会教义中将其等同于感官享受或肉体;对他来说，肉体不是身体本身，而是自私和自我中心)。他认为异教——他指的是希腊和罗马的道德家和哲学家——表面上贬低自爱，但却将情爱和友爱奉为真爱。然而，对基督教来说，情爱和友爱是热情之爱的形式(第 53 页)，因此就像自爱一样以自我为中心:以这种方式爱，以自己的好恶去爱，以自己对外貌和个性的个人偏好来爱，爱一个人优先于另一个人，这样的人只是想要被爱和崇拜作为回报(第 54.5 页)。

爱你的邻人远不止于此:这不是一个命令，命令你只爱那些你碰巧喜欢的邻人，也不是因为你自己的品味、好恶或因为有什么回报去爱你的邻人。克尔凯郭尔写道：爱邻人是没有回报的;事实上，邻人是丑陋的。邻人恰恰是我们所厌恶的人，或者是在另一个人心中我们所厌恶的人，是我们很难去爱甚至是不可能去爱的对象!柏拉图似乎在颂扬对美的爱，而克尔凯郭尔则在颂扬对丑陋之人的爱，对我们这个种族中的丑陋成员的爱。

尽管弗洛伊德可能已经发现爱你的邻人的命令是不可能遵守的，但相当明显的是，分析师必须在病人身上找到一

些值得爱的东西，如果他们要有效地与病人合作，无论从任何角度想象，病人在身体上或精神上并不总是美丽的。请求治疗的病人可以被视为分析师的邻人之一，而分析师在病人身上看到的丑陋之处往往是肤浅的或表面的(就像我在第三章提到的那位同事的情况，他那位肥胖的病人在最后一次治疗结束时对他说:“你总是觉得我很讨厌，不是吗?”)，或者它可能与分析师发现病人在道德上或人际关系上令人反感的特征有关(无论是关于病人的工作、消遣、性行为、掩饰、政治立场、社会风格、势利，或其他背景)。诚然，分析师可能无法喜欢这种道德丑陋，甚至希望通过精神分析消除它，但如果他们无法在每个病人身上找到值得喜欢的东西，分析几乎肯定会失败。他们在一个病人身上找到的爱越少，他们就越想把病人介绍给另一个分析师，而这个分析师可能不会觉得他们所发现的丑态是如此丑陋（就像美一样，丑也是因人而异的。)他们不需要爱所有的人，但必须意识到自己讨厌的部分，因为那部分可能会阻碍分析工作。

拉康指出，我们在伴侣身上最反对或不能忍受的部分往往是我们的伴侣所享乐的对象，这显然是分析师在分析中必须要能够忍受的东西，如果这段分析要取得任何成果的话。因此,尽管圣经的戒律可能是不可能的(再次提弗洛伊德的三个不可能的专业:政治、教育和精神分析),关于分析师的培训和实践，这里无疑有一些值得记住的东西。

在督导其他分析师和治疗师的过程中，我经常发现，他们缺乏理解甚至蔑视那些驱使他人行动的动力，那些动力源自他们的思考和享受。我听过许多心理医生嘲笑他的病人，认为他们不合理、不合逻辑、愚蠢、愚蠢或有病。这对分析师来说不仅是无用的，而且是危险的。治疗师往往不太了解这样一个事实，即其他人的运作方式与自己完全不同，哪怕患者和治疗师都是神经症结构也是如此!

基督教对邻人的爱或神圣之爱似乎要求我们在每个人身上找到神圣的东西，或神圣的火花，或通过神圣让自己爱每个人(所有的真爱都基于此，一个人在第三者中爱上另一个人——克尔凯郭尔（All true love is grounded in this, that one loves another in a third））。然而，有人会认为，如果每个人身上都有某种神圣的东西，那么它一定是非常抽象或普遍的:比如人性、生命本身或灵魂。人们可能会奇怪，灵魂的概念在几千年来几乎所有关于爱的讨论中都是十分重要的，好像没有这样的概念就不能将爱概念化。

再次提及拉康的“灵魂-爱”（soul-love）的概念，我可能倾向于建议分析师需要爱无意识的灵魂（love the soul qua unconscious)，精神分析师必须着迷于每个来到他或她身边的病人身上的无意识，每一次都是不同的。正如拉康(1973 4)在研讨班二十一的标题中指出的那样，“不被欺骗的人”（ Les non dupes errent)，那些不允许自己被无意识牵着鼻子走的案

主就走错了路。正如他在研讨班二十中所说，知识[……]与爱密切相关。所有的爱都是基于两个无意识知识之间的某种关系(拉康，1998a，第 144 页)。这可能意味着，无意识总是在爱情中起作用，爱的存在必须与对方的无意识有某种联系和认识。一个人必须认识到，他或她的伴侣在无意识中受到知识的影响。在无意识可以被理解为实在的(Soler, 2009)，这与真实的性别差异有关 (我们很快就会看到)，“灵魂”来自古希腊的 psuche（心理）或 psyche（心灵），正如法劳内告诉我们，它也是女性生殖器的俚语。分析师们套对两性之间的差异很感兴趣，甚至可以说分析师需要热爱这种差异。那些对此不感兴趣的人，那些宁愿对它一无所知的人，则不适合当分析师。

精神分析师对病人的爱，或给予病人的爱，必然会使病人不满意，因为它源自某种分析的责任或纪律。毕竟，谁会愿意接受纯粹出于责任而不是无偿给予的爱呢?会有人想从他或她的爱人那里得到这样的爱吗?从某种意义上说,别人为我们做的事情是出于义务，这对我们来说不是一种玷污吗?

因为在这种情况下，我们觉得他们为我们做一些事情仅仅是出于职业责任感,而不是出于爱(我们大多数人发现爱和责任在直觉上是不相容的,而不是像克尔凯郭尔所想的那样);更糟糕的是，他们从我们这里得到了一些东西，一些有形的物质利益(如金钱)，而不是免费给予他们的时间。我们甚至

可以想象，这些人尽管负有职业责任，但实际上他们更愿意从我们的神经症中永远受益，尽管可能没有那么明显或直接。在更极端的情况下，我们可能会觉得分析师从我们的话语中得到一种快感，享受我们的困境，并从我们对我们的考验和磨难给出的解释中得到快感。虽然我们可能主要是在想象，但我们可能会感觉到，分析师以一种与爱我们不相容的方式从我们身上获得原乐，Ta 在分析中的享乐妨碍了我们期待和要求的那种爱和关注。

我的一位被案主认为，我把他当傻瓜耍了。他认为尽管我在努力掩饰这一点，但背地里嘲笑他一定让我很开心。也许，这在病人中是一个并不罕见（虽然从诊断的角度来说，他们是反常的），他们不认为自己是他者欲望的成因，而是他者原乐的成因;这个病人的想法对他的影响比对我的影响要大得多，因为每当他说我在笑的时候(这种时候他往往看不到我的脸)，我其实并没有笑。当然，有些时候，和大多数(如果不是所有)临床医生一样，我觉得病人讲的故事即使不滑稽，也是有趣的，就像许多观众看到单口相声演员在台上炫耀和取笑自己的神经错乱时一样。但我很少觉得这个病人的故事或困境好笑，在他认为我在觉得好笑的时候，我也从不觉得好笑。

无论是否基于事实(或两者都有一点)，这样的指责清楚地表明，分析师的角色是爱，而不是从案主身上得到刺激。

即使分析师收到了钱并从案主身上学习到了许多 (学习如何更有效地实践, 正如左拉所说——“学习更多关于人类的兽性”,或如德斯蒙德·莫里斯所说的“人类的动物”, 即使分析师偶尔被某些结论所打动, 案主也会得出同样的结论),精神分析师必须被一种欲望所占据, 这种欲望超越了单纯的谋生或学习一些有用的技巧的愿望, 被一种比其他欲望更强烈的欲望所占据, 一种或多或少坚实的责任感, 以及顺从情爱或侵略性的享乐的可变倾向:一种渴望邂逅无意识的欲望。

如果精神分析师达到了情感淡漠的境界(即,欲望或攻击性之外的东西),那就是他被一种比其他可能涉及的欲望更强烈的欲望所控制, 例如, 与他的病人一起静下心来的欲望:把他抱在怀里或把他扔出窗外。分析师说:“我被一种更强烈的欲望所支配。”作为一个分析师, 他有理由这样说, 因为他的欲望的流动已经发生了变化。

这涉及到力比多经济学的何种变化?弗洛伊德似乎无法理解一个像圣人一样爱邻人如爱自己(更不用说爱他的敌人了!)的人的力比多构造。这种圣人似乎调和了弗洛伊德所描述的超我的命令, 即调和了爱自己一样爱邻人和本我对他人的侵略性和欲望冲动, 自我调和了本我和超我之间的冲突, 调和了与外部现实的不和谐。在弗洛伊德的模型中, 总有一个超我或本我动机的剩余部分, 它威胁着超越或掩盖自我的任何行为原则, 而我们可以想象圣人已经完全协调了所有的

内部冲突(特雷莎修女的生活,也表明这样的完全协调可能从来未曾真正发生)。我曾遇到过许多分析师,但我不相信我曾遇到过的任何一个分析师身上能获得如此完全的协调。我认为,拉康的观点是,只要在分析师自己的分析过程中,有压倒一切的欲望出现,完全的和谐就不是必要的。在 Ta 与案主的关系中,分析师不需要完全摆脱爱或恨的感觉,但必须要给这些爱和恨的冲动套上缰绳,因为 Ta 需要关注的地方在别处。

也许圣人也有各种各样的感受,他们也只是被一种更强烈的欲望所支配。如果这种强烈的欲望只是一个强大的超我命令,告诉他们必须以特定的方式行动(例如,遵守他们的义务去爱他们的邻人),那么伦理和厄洛斯(爱欲)、伦理和力比多就会不可避免地交织在一起,充满攻击性的爆发迟早会发生,而弗洛伊德式的难题就会随之而来。

在弗洛伊德的思维方式中,仅仅说我们将在精神分析治疗中采用某种伦理原则是不够的。问题是:(1)是什么样的力比多能量保持了它的位置和支持它;(2)当其他力量(如愤怒和欲望等力量)迫使一个人这样做时,是什么阻止了他?

正如我们所知,人们擅长采用一种原则,然后为偏离该原则的每一次行为找借口。难道只有最严格的超我律令才能阻止它吗?或者,是否存在某种像分析师的欲望那样的东西来取代这一原则?

例如，宾夕法尼亚州(我在那里生活和执业多年)并没有告诉心理健康从业者要怎样才能做到遵守该州的临床医生行为指导方针——它只是说你必须这样做。十诫、圣经和美国宪法并没有告诉我们如何在心理上建设自己，以此让我们能够遵守法律——它们只是告诉我们要遵守法律。

简·奥斯汀的奈特利先生(也许是在呼应康德)说:“有一件事，艾玛，如果一个人愿意，他总是可以做到的，那就是他的责任。”

弗洛伊德则反驳说:“没有那么容易。”

我们为什么要做出如此艰难的选择呢?即使我们这样做了，作为活生生有血有肉的人，我们又如何才能做到正确地履行我们的职责呢?

弗洛伊德得出结论说,我们不能像爱自己那样爱邻人:这太难了。即使这种态度是可取的，力比多的结构也不允许。圣经的律法假设：因为你必须这样做，所以你可以做到。弗洛伊德似乎得出结论是：因为你没办法做到，所以这不是一个神圣的法律，正如克尔凯郭尔所认为的，这更像是一个愚蠢的法律。

那么,公众对工作数年的分析师有什么期望呢?是一个吸引人、有魅力、随和的人或是没有魅力、令人反感、好斗的人?作为一个国家,我们要求分析师有一个“中立的身体”,分析师用他们的头脑而不是用他们的双手工作，然而精神分

析之父发现我们不可能爱我们的邻人，对他来说，案主不是我们的邻人吗？那么，案主在分析师的眼中会是谁呢？

拉康提供的另一种观点（至少是一个需要充实的细节的草案）:在分析师的受训过程中,他的欲望结构在发生变化,他的爱恨会像其他人一样激情和暴力,但他——至少在最好的情况下,他应该——充满了强大的欲望,欲望着探索无意识，欲望着病人的无意识把自己带去的任何地方。严格地说，在拉康的观点中，分析师就是这样的人;分析师并不是完成了官方认可的培训项目的人。他不是一个灌输超我律令的人，比如下:“你不应与病人发生性关系或矛盾”之类的训诫，这是一种非常理想的责任(见我在本章进一步讨论这种理想的危险)，而是去激发一种活生生的、富有生命力的欲望。这就是他与许多领域(法律、医学等)的专业人士的不同之处，这些专业人士被告知不要与他们的客户有任何关系，但对他们来说，这一职业职责只是其中的动力之一，而且很容易被其他事物凌驾。

也许这样说会更准确,不是说分析师必须爱 Ta 的案主，而是说 Ta 必须渴望探索与案主相关的东西，以此取代分析师所有其他的欲望、冲动和愿望。这和对邻人的爱是相同还是不同?有些人可能倾向于把它与严厉的爱（tough love）（指为起到作用而严厉地对待有问题的人）联系在一起，但我将把它作为一个开放的问题留在这里。

恨

> 爱的反义词不是恨，而是冷漠。并没有什么东西能为爱情做保障，因为如果有那它也将成为仇恨的保障。
>
> ——拉康, 1973b, P.32

当探索“爱”之类词语的语义空间时，这一行动也有助于我们研究它的反义词。仇恨经常被认为是爱的反义词，但是按弗洛伊德的思想，爱和恨在某种程度上是联系在一起的。拉康 (2015) 甚至创造了一个词, hainamoration (爱恨交织)，其结合了 Haine(仇恨)，和 énamourer(迷恋,即而被迷住的)，而且拉康还声称他“不会对这种[分析师]抱有太大期望——如果他从未有过与病人一起认真谈谈；想要把病人抱住或把病人扔出窗外”（p.185)。无法恨的人无法爱；他越能爱，就在对方的关系变差的时候就越能恨。毕竟，我们最爱的人最能激怒我们。爱与怒的关联早已经在古代就已经被人们所洞察。正法劳内（1999）告诉我们的那样，“在描述愤怒的两个希腊词中：thumos（恼恨）和 orge（狂怒）我们可以看出一个一个咽下愤怒的人和一个咽下性欲的人之间的内在联系”（P.123）这也许可以比作在精神分析思维中性欲的和破坏性情感之间的相似，这两者都和“激情”联系在一起。

吸引

眼的享乐是爱的开始。

——亚里士多德,《伦理学》, 1167a

吸引常常被认为是构成爱的第一步。我们可以意识到我们对某一些人的吸引力，或者没意识到这一点。最近的生物学研究者甚至认为，吸引力可以在一个完全外在于意识之外的层面上持续下去；几乎每个人都听说过信息素的研究，尽管我们并不清楚人们是否可以感受到它们，因为我们没有一个专业的信息素检测器来检测它们。但是，生物学家莎拉·伍德利（2009）认为我们也许能用我们的鼻子感受到信息素，而且这些化学物质也许会使人们会出于并不会被任何一方看见或者知道的原因选择配偶。

据称，信息素解释了一些关于对称美（symmetry）对吸引力的重要性的异样研究。牛津大学数学教授马科斯·杜·索托伊（2008）写道：研究表明，我们当中长相外表越对称（symmetrical）的人更有可能在更早的时候开始发生性行为。当男性的长相更加对称时，即使是他们散发出的气味似乎也更能吸引女性。在一项研究中，男性穿的汗流浃背的 T 恤被提供给一组女性，而女人们则被那些身材最匀称的男性穿的

T 恤所吸引。然而，似乎男人并不能够闻到长相匀称的女人的气味。

信息素显然只是人类吸引力的一部分，因为很多人在他们闻到 Ta 或是看到 Ta 之前就被 Ta 吸引了，比如只是从远处，在舞台上，在照片中，或在屏幕上在看到他，或者有时只是听到别人谈论他或她。据说，自从我们人类开始直立而不是像我们远古的祖先那样四肢着地行走以来，视觉就优先于嗅觉，对我们大多数人来说，潜在伴侣的视觉或视力远比嗅觉更重要。 在确定对象选择方面比 Ta 的气味重要——至少最初是这样的。

对体态（美）的固恋

我从前的恋爱是假非真，
今晚才遇见绝世的佳人！

——莎士比亚，罗密欧与朱丽叶，I. v. 52-3

年轻人的爱不是发自内心,而是全靠眼睛。

——莎士比亚,《罗密欧与朱丽叶》，II. iii. 67－8

数千年以来，什么是美以及什么使人具有视觉吸引力一直是一个争执不休的问题，而且在不同的历史时期和不同的

文化中，往往有着不同的美的标准。当代心理学家和“科学家”试图找到人脸美的普遍标准（包括特征的对称性、眼睛间距、眼睛大小、颧骨结构和位置等），因为他们想找到一个基于人类审美标准的基因。但有人可能会争辩说，几千年来雕塑家、画家和其他艺术家选择的模特能作为美的标准，这些模特可以被认为体现了这些艺术家对美丽或吸引力的标准。但这些模特差异很大，一些人更喜欢柔和的面部特征，而在某些时期（希腊、罗马、文艺复兴和 1950 年代），丰满的（实际上是性感的）身体受到欢迎，而在其他时期（18 世纪的部分时期），则是苗条（如果不是厌食症导致的）或健美的身体受到欢迎。（十九世纪和二十世纪）。在我看来，这种变化很难简单地归因于近几个世纪以来许多国家的饮食变化。而从数据上看，苗条不再被认为是不可取的或不健康的，在今天能保证摄入充足的营养的情况下，苗条在某些文化和亚文化中仍然是首选。

至少在某些方面，被认为构成美的东西很可能会受到文化发展的影响。然而，人们在美的面前会有不同类型的反应，在这其中有两种是（1）性冲动（2）呆滞。看到美丽的脸庞和身体可能会让我们感到热血沸腾和焦躁，或者可能会让我们陷入一种全神贯注的沉思中。在第一种情况下，我们可能会寻求通过与他或她搭讪来满足我们被激发的性欲。而在第二种情况中，美并不是让我们获得性满足的东西，而是使人

冻结的东西，它主要停留在审美体验上。希腊人的爱情似乎遵循第一条道路，而纳西索斯和安德烈·纪德对妻子玛德琳的爱中似乎遵循第二条道路。尽管许多男人歌颂美丽（男性或女性）及其带来的愉悦，但对于赫西奥德这样的人来说，潘多拉“可爱的诅咒”是一个“无望的陷阱，对男人来说是致命的”(赫西奥德, 1973, p.42)；她被宙斯创造为一个诅咒，让男人为从众神那里偷走的火付出代价，让男人为欲火燃烧，娶美丽的女人，结果美女竟是恶妇。(他甚至声称雅典娜帮助宙斯创造潘多拉是为了惩罚人类；第 61 页)。苏格拉底为弗洛伊德的工作埋下伏笔，他声称：

> 对体态美的享受伴随着某种厌恶；正如当我们吃饱时，我们会对食物产生厌恶的感觉，我们必然也会对漂亮男孩（性生活后）产生同样感觉。(Xenophon, *Symposium*, 8.15)

在性方面很容易就征服爱人的男人会有对着这种厌恶的抱怨，[145]而另一些男人则会咒骂美女，因为她们勾起了男人的性欲，却让男人得不到她们。

当我们转向拉康对安德烈·纪德进一步的讨论时，我们将看到，对于那些对美的固恋主要停留在对人体美的审美体

[145] 我的某些病人也同样描述了性生活后对自己和伴侣的厌恶感。

验的人来说，美似乎与一种活死人状态（living death）息息相关。

拉康论美

> 特里斯坦并不爱伊索尔德本人，而是爱上了她的美貌给他提供的爱情的图景。
>
> ——鲁日蒙, 1983, p. 244/223

拉康在第七期研讨班的《精神分析的伦理学》中用相当长的篇幅讨论了“美的功能”。然而社会生物学家或者演化心理学家宣称美貌的功能很明显是为了吸引伴侣，我们当中最美丽的那个会吸引最好的或最“合适”的伴侣——而拉康则是在一个迥然不同的维度把握美的功能。

他首先评说道：真相看起来是不赏心悦目的，而美遮盖、粉饰了真相。(拉康, 1992, p. 256/216 – 17)。他在这个语境中说的是哪种真相呢？如果他是在 20 世纪 70 年代说这句话的，那这个真相就是两性之间没有性关系。而在这里的真相则是某些不一样的东西：它是性差异本身的实质。如苏格拉底让位给狄奥提玛一样，拉康借一个宫廷爱情诗人阿诺·丹尼尔（Arnaud Daniel）之口替他说出了女人的真相。这个诗人叙述了一位女士的仆从可能（为主人）提供的性服务，包括舔

阴或舔肛;其结果似乎是,女人并不是一个崇高的,纯洁的,精神的东西,而是一种非常物质的东西,而且实际上,发臭,并且恶心。

这就是阿诺·丹尼尔诗中的女人的“真相”,而拉康似乎认为这是被对女性美貌的关注所掩盖的真相;他使一个女人说出了下面的话:“我只是潜藏在我自己里面的粪坑里的那份虚无。你伸进这里面试试吧,看看你的崇高是否还能坚持下去。”拉康看来同意弗洛伊德的观点:大多数男人在看到女人身上阳具的缺失时至少都有一股恐惧、恶心或者震惊的第一反应,而且他们大多数人都应对不来女性的生理结构。对美貌的关注是一种对女性生殖器的物质性和不可思议性的否认和忽略,那是一种令男人不知所措的景象(对某些女人也是)。这些男人被引导去关注女性外在形态的审美性而不是应对她们内在的物质性或实质。这引导着拉康提出了:美与“物”的联系比善更为紧密(物 *das Ding*, 在弗洛伊德的著作中),或者是实在(性差异的现实);与善相比,它更接近恶。他将美指涉为“最后的屏障”,即在死亡、死亡驱力或是女性生殖器之前的最终屏障。

他接着说，美延缓了欲望，它恫吓、减退甚至停止了欲望。它为什么会这么做？[146]

他认为，美使我们在通往欲望的路上急刹车，因为它背后的真相根本不是美丽。如果我们简单粗暴地追求性欲，我们会很快遭遇到恶心的真相。所以尽管大众倾向于认为美会增加性欲，并且越是漂亮的东西，我们的欲望就越强烈（正如我们之前看到的），实际上恰恰相反，美麻痹了欲望——美迷惑住我们，使我们无法追求性欲。[147]拉康在这里的观点也许是我们会感觉我们的性欲会弄脏、玷污这种美。我们会对于美有某种尊敬，以至于我们会羞于对它做任何可能损害它或者任何会显得它不如看起来那么珍贵的举动。

因此，美丽的外貌激起了爱和尊重而抑制了性冲动。这似乎相当于一个相当经典的划分：作为形式和完美的美与作为物质和基础的性。比起成熟的女性美，这也许更远远适用于某种关于纯洁的、天使般的美貌的虚无缥缈的概念，包括

[146] 拉康（1992 年，第 279/238 页和第 291/248-9 页）借用了康德《判断力批判》中的观点，即阿奎那认为：美熄灭了欲望，它在“任何和每一个对象”中干扰我们。

[147] 拉康（1992 年，第 291/248-9 页）在研讨班中改变了他的想法，他说，美不会完全熄灭欲望。然而，我的一位患者表示，他发现自己的情妇越漂亮，就越需要伟哥来与她性交

那些精巧细致的、优雅的、或者也许少女般的容貌。[148]也许最重要的是脸的美貌使欲望凝固，身体的美使欲望高涨。

拉康论纪德（安德烈·纪德）

> 当然，视觉是我们身体上最敏锐的感官，尽管它看不到智慧。
>
> ——柏拉图，费德鲁斯篇，250d

作为形式的完美的美貌与作为物质和基础的性的二分不一定适用于所有男人，但是我们肯定在安德烈·纪德的生活中看到了它，正如拉康(2006a)在他 1958 年的文章中讨论的，“纪德的青春，或文字与欲望。”

纪德选择玛德莱娜作为他的理想的恋爱对象恰好发生在纪德对玛德莱娜性感的姑妈的欲望达到顶峰的时候。纪德到玛德莱娜家去看看这位品行不端的姑妈时，这位姑妈把她的手放在他的衣服上以试图让他放松一点，这搅乱他的思考；那时他偶然发现玛德莱娜正在为她的姑妈的品行不端而哭

[148] 许多患者告诉我，在某些色情视频中，当一个男人即将达到高潮时，他有时会选择在女人的脸上射精，说“我要弄乱你美丽的脸”，好像她的美丽的脸会妨碍他的满足感，因此必须被玷污

泣，并且他做了一个重大决定：保护玛德莱娜不受这个大人的伤害，而这位姑妈无疑有着和他一样的激情。

因此，我们不清楚他究竟是在从她的姑妈手中保护玛德莱娜，还是在从他自己心里的那个姑妈手中保护玛德莱娜，亦或者是从他的姑妈身上看到的东西中保护他自己免。

毫无疑问，上面这三个情况都在某种程度上发生着。

拉康注解道“欲望在这里只留下了消极的影响，赋予了天使一种理想的形象，使人们无法以不洁的方式接触。”，玛德莱娜从此以后被迫扮演起了纪德眼中的天使的角色，她不能被任何不纯洁的东西玷污或触碰。“这种爱被‘铭刻于心，以免遭受时间的摧残’”；它是一种理想的爱，而且纪德将他自己描绘为一个“天文学家”。“uranism(意为天王星、同性恋)”这个词是 1860 年在一部小说中被引入的，小说的作者是一位笔名为努玛·努曼蒂斯的地方法官；它指的是纯爱女神,天王星(神圣的)的阿佛洛狄忒(在会饮篇中提到)，并且意味着一种纯粹的，精神形式的爱。[149]

拉康注解如下：

[149] 弗洛伊德可能将纪德所谓的纯粹的、精神形式的爱描述为无定式的、深情的或依恋的爱；另一个例子可能是歌德的维特，在《少年维特的烦恼》中，他爱上了一个女孩——洛特。因为她以母亲的方式照顾她的弟弟妹妹（参见拉康，1988 年，第 142 页）

正如让·德莱所强调的那样(在他的《纪德的青春》里),这里的一切都被一个非常古老的传统所维系,为他提到的高洁爱情的神秘纽带辩护。纪德本人并不害怕将他的婚姻与但丁和贝特丽丝的神秘关系相提并论,尽管这包含了资产阶级的粉饰。并且如果精神分析师们能理解他们的大师所说的死亡本能,他们就能意识到自我实现可以与结束生命的意愿联系在一起。

事实上,如果说爱意味着给出自己所没有的东西,而如果纪德使她不朽,那么纪德对他表妹的情感真的是爱到极致。(pp. 754–5)

通过将玛德莱娜变成一个配得上典雅爱情传统的淑女,纪德看到了她背后那些可怕的东西。他一度将她称为“莫蕾娜(Morella)”,埃德加·爱伦·坡在1850年写的题为《Morella》的故事里的一个女人。拉康对爱伦坡的莫蕾娜的描述如下:

冥界的女人,与她的女儿断绝关系,在爱伦坡叫她不该叫的名字时死去。[...] 爱的对象在欲望中所处位置的秘诀就在那里——在对自己的重复中。第二个母亲(妈妈2),欲望的母亲是致命的,并且这就解释了为什么第一个是忘恩负义的,而慈爱的母亲(妈妈 1)能够轻而易举地取代她,以此在不打破魔咒的情况下,把她自己与理想女人的形象重叠在一起。

理想的女人是一个钟情的,自我牺牲的母亲形象[妈妈 1],而不是一个欲望的女性[妈妈 2]。男人把女人捧上神坛,把她变成一个淑女或者女神,从而避免对付一个欲望的女性,隐藏她的不同于男性的、常以其千差万别的涌动惊吓到他的物质性……就像我们在纪德的案例中看到的那样,其结果是邪恶的:在纪德逃避现实的企图中,玛德莱娜被困在一种活死人的状态中,这里的现实就表现为性差异和女性原乐。

我们在司汤达 1822 年写的《论爱情》中发现几乎一样的东西,在那里他认为一个女人必须是无辜的,纯洁的,空灵的,贞洁的,永远不散发性感。她必须是“*âme sublime*”:一个崇高的灵魂,一个非物质的并且实际上,厌食症的,多病的,苍白的,不属于这个世界的人,一个超越低俗享乐的人。

他的审美标准把一个女人定格为一种死亡的形象:她肯定是要死不活的。

美与幻想

> 可是美究竟是什么呢？它是给你带来愉悦的新的潜在的力量。这就有力地解释了为什么某样东西对一个人来说是美的，而对另一个人来说则是丑的。
>
> ——司汤达, 2004, pp. 48－9/59

在第七次研讨班中，拉康(1992)再一次回到了美这个话题，他指出，在某些时刻，欲望和美可以结合。在什么样的时刻呢？是当我们超越了某些限制，当我们越过了某些无形的界限（才能实现欲望与美的结合）(p. 279/238)。对于这一方面他没有提供任何例子，但我们或许认为他想到了安提戈涅。[150]

他认为美是与一种毁灭性驱力相关的。与善不同的是，它不是一种引诱；相反，只要欲望本身与被称为幻想的引诱性或欺骗性结构相关联的，美就会唤醒我们并使我们专注于欲望。欲望是由幻想所支撑的，拉康认为幻想涉及到某种“美－不要触碰”(beau-n'y-touchez-pas)。不要触碰那个美丽之物(p. 280/239)。换句话说，欲望和美在幻想中相互捆绑，但欲

---

[150] 拉康(1992, pp. 279－80/238)说，即使遭受愤怒，美也仍泰然自若，愤怒（outrage）在法语中也意味着强奸、攻击、伤害、损害、玷污、败坏和诽谤。

望仍然被美所吸引，固着于美而非追求满足。**这是一种欲望的审美形式，而非趋于满足的性欲。**

这就是为什么拉康在他 1964 年的论文《论弗洛伊德的‘驱力’与精神分析师的欲望》（On Freud's 'Trieb' and the Psychoanalyst's Desire）中提出，欲望阻碍了驱力的实现：欲望陷入了对美好理想的追求和维持之中，而这种理想会因为获得与美好、理想对象的性满足而受到玷污。固着于理想的欲望在这里与仅仅寻求满足的“性驱力”截然不同。“欲望是对欲望的欲望”(2006a, p. 852)，而非对原乐（jouissance）的欲望；而美可以被看作是被这种美的欲望所抓住的一种理想形式。人们可以固着在各种其他的理想上，很少或根本不关心它们的达成，无论它们是政治理想、生态理想、艺术或音乐理想，还是关于爱本身的理想。事实上，我们经常遇到这样的病人，他们对特定的政治理想（无论是无政府主义、共产主义还是其他什么）——更不用说文学、艺术和音乐理想——的迷恋是如此的热烈和坚定，以至于现实生活中与实现理想无关的部分变得毫无意义。有了理想，不成功便成仁！

拉康写道：“欲望来自于大他者，而原乐则位于物（the Thing）的一边”(p. 853)，这就封住了（美的）欲望和（驱力）满足之间的划分。这正是我们在纪德身上看到的分裂：玛德莱娜与超凡的、象征的大他者有关，她的姑妈与物质性（oh-so-material）的物有关。欲望在这里与能指带来的禁欲有关。

因此，幻想似乎是欲望（被理解为完全等同于大他者的欲望或对大他者的欲望）和美的唯一结合方式，而且这种方式消解了欲望的满足。美被认作是一种理想，一种不会被驾驭的性驱力。

这也许就是拉康能够提出人体－形象－表征（human body – the image – represents）“人与第二度死亡（the second death）的关系，他的欲望的能指，他的可见的欲望”这一形式的原因。我们在这里看到了 "中心幻想（central mirage），它既表明了欲望的位置，因为它是对“什么都不是”（nothing）的欲望－人与其想成为的关系－又阻止我们看到[欲望的位置]" (Lacan, 1992, p. 345/298)。

这种幻想中对美的欲望的固着，导致了一种活死状态（living death），或者像拉康所说的，一个“死亡对生命的侵占区”(p. 331/285)。这也许是“欲望的位置，因为它是对什么都不是（nothing）的欲望”(p. 345/298)。

“是否正是这个由身体的形状所代表的同样的影子，形成了对超越的大他者之物的阻碍？”－恐怖的物(p. 345/298)？尽管幻想涉及到一种活死状态，但它还是使我们免于遭遇“物”或实在。[151]幻想的形成是为了阻挡与实在的相遇；同样可以说，梦境只会让位于梦魇。

---

[151] 在第七研讨会的其他部分，拉康(1992)将美与第二度死亡联系起来(p. 302/260)，并说美涉及到英雄超越某种极限或阿忒（Ate）（阿忒－是厄里斯和

象征在这里引入了死亡：它允许追求爱情，追求热恋中的感觉，这种状态把对方仅仅作为一个支柱或托词，而忽略了 Ta 与自己的区别－即 Ta 的独特。这是一种吞噬我们并将我们引向死亡的激情（正如我们在讨论丹尼斯·德·鲁日蒙（Denis de Rougemont）时将进一步看到的那样）。也许是希腊传统最先在赞美这种激情。基督教的爱是否反而赞美了他者的相异性？弗洛伊德(1905/1953b, p. 149 n)声称，在我们的时代，我们美化我们所爱的对象，而希腊人则美化本能或驱力本身。

在结束本节之前，让我在此提出一个问题：我们在所爱的人身上寻求的美，是否反映于我们自己？我们是否希望通过与我们认为美丽的人交往，使自己感到更加美丽或有价值？沃尔特-埃利奥特爵士，简·奥斯汀《劝导》（Persuasion）中的一个公认的古怪角色，希望在公众场合只和那些至少和自己一样漂亮的男人和女人在一起，他认为这也许会使他更具

朱庇特的女儿，她诱使神和人做出鲁莽和破坏性的行为，用布尔芬奇[1979]的话说，是“纷争女神”－在这里似乎是指命运或毁灭）。美与理想有关，与“通向一个极限”（un passage à la limite）有关(pp. 344－5/298)。拉康认为，在康德的作品中，人体的形式（form）是一种神圣的形式（form）。“它是人类所欲望的所有可能幻想的包络。欲望之花被置于这个我们正试图建立其内壁[parois]的花瓶里”(p. 345/298)。在关于拉加什（Lagache）的文章中所提到的镜子图示中的花瓶，它类似于一个器皿：“位于现实中心被称为原物的无意义存在”；伴随着它的是欲望之花(p. 146/121)。见康德的《判断力批判》和乔治·巴代伊的《情欲》（Erotisme）(1957)。

优势，使他看起来比他原本所能展现的一面更加英俊。更常见的是，男人寻求一个“花瓶妻子”－通常是一个年轻貌美的女人－从而为他们被看作是已过壮年且不再可人的身份地位补妆。换句话说，对美的追求或许也有自恋的成分，而不仅仅是对实在的阻碍。

美与死亡

日后尽管有什么烦恼来，
也不能抵消
我和她见面时片刻的欢欣。

——莎士比亚，《罗密欧与朱丽叶》，II. vi. 3－5

为什么美是狄奥提玛爱的阶梯（Diotima’s ladder of love）的起点？肉体的美显然是我们爱恋他人的重要原因，尤其是男人对女人的爱恋。正如亚里士多德所说，“视觉上的愉悦是爱的起始点一样。没有对另一个人的形象上的愉悦感就没有爱”(Ethics, 1167a)。像柏拉图一样，亚里士多德在激发爱和欲望的能力这一方面，赋予视觉上的美以无上的能力。

对此拉康评论道，我们对肉体之美的固着是一种引诱、幻觉或幻想，因为它使我们的目光从死亡上移开。我们在人类外表的完美中寻求某种不朽的东西。因此，我们对美的迷

恋或固着与我们对死亡的拒斥有关，或受其驱使。有一种对衰老的逃避和对青春的执着。美通过隐藏我们对死亡的渴望来帮助我们面对死亡，并引导我们走向不朽(Lacan, 2015, pp. 125－7)－因此美和死亡之间有了联系。悲剧作为一种艺术形式，唤起并触及我们的死亡愿望，这解释了其具诱惑力与令人不快的方面。

肉体之爱，性欲，色欲，淫欲，性驱力

现在，人人都清楚地知道爱是某种欲望。

——柏拉图，斐德罗篇，237d

当一个人爱的时候，这与性无关。

——拉康，1998a, p. 25

尽管人们普遍认为“肉体之爱”或色欲通常与爱情并存，但有时只有当一种”更纯粹”的爱同时存在时，它才会被视为在道德上是可以接受的；只有当这种纯粹的爱存在时，才能避免或克服许多人在性行为后感到的“厌恶”或“反感”，以及随之而来的对性伴侣的乏味 (尽管经历了约 50 年的“性解放”运动)。我们很快就会看到，某些作者和传统观念建议长期或不断地迟延性欲，以便产生更加狂热的性爱陶醉状态

(《爱经》提供了这方面的例子，弗洛伊德或许称之为“对于对象的过度评价”)。增强情人的胆量，使其为心爱之人做出英勇之举；或者，在苏格拉底的例子中，敦促情人进行更高的智识和精神追求（用弗洛伊德的说法，这将激发性驱力的“升华”)。事实上，在《斐德罗篇》(253c－254d)和《理想国》中，柏拉图让苏格拉底提出，人类的灵魂分为三个部分：白马、黑马和司机或马车驭手。黑马与情欲有关，必须通过自身的斗争来压制。

拉康(2015)讨论阿伽松（Agathon）在《会饮篇》中的一段话时，在这里提出了一个有趣的（如此法兰西的）对照观点，他说，是（纯粹的）爱妨碍了男人在床上的发挥：

> [阿伽松说，] πελάγει δὲ γαλήνην（peláge de galénen），意思是一切都停止了，一片风平浪静的大海[没有波浪和风]。我们必须牢记风平浪静的海面在古代意味着什么－它意味着一切都不顺利，船只困在了奥立斯，而当这种情况发生在深蓝的海面中央时，人们为此感到烦恼，几乎和他们在床上发生的情况一样令人烦恼。唤起有关爱情的 peláge de galénen，很清楚地表明，爱是让你崩解的东西，是导致惨败的东西。(p. 106)

换句话说，这里的情况发生了变化：不是色欲妨碍了爱情，而是对伴侣的过度审美或精神上的爱妨碍了一个人在床上的高歌猛进，导致了所谓的勃起功能障碍（ED）。[152]色欲使男人展现雄风，而爱（对理想或理想化形象的爱）则使他萎靡不振。

某些患者似乎觉得，他们能够解决并最终爱别人的唯一方法是，一劳永逸地放弃所有的欲望和色欲（仿佛这是可能的）。他们相信，如果没有这样的献祭，他们就永远不会有真正的爱。克尔凯郭尔（Kierkegaard）似乎用他的“无限弃绝”（infinite resignation）概念（见下文）认可了这一观念，拉康(1998a, p. 77)将其与克尔凯郭尔试图通过完全放弃客体小 a 来寻得超越对于客体小 a 的欲望的爱相关联。在某些倒错情况下这可能是唯一可能的解决办法，但在我们对神经症患者的精神分析工作中，我们当然不会以“无限弃绝”或克己的放弃为目标。事实上，我们鼓励案主不要放弃他们的欲望，因为这通常是他们一直在做的事情，并且，这就是他们发现自己陷入困境的最初原因。**我们并不要求人们放弃所有的感官欲望，而是在爱、欲望和驱力之间寻求一种不同的折中**。正如拉康(2004, p. 209)所说，“只有爱容许原乐屈从于欲望”，这

[152] “勃起功能障碍”可能源于许多原因，其中一个原因是男人无法接受和设想自己对女性的侵凌，并拒绝通过交媾（在她们想要的前提下）给予她们原乐。

表明爱可以 - 也许在最佳情况下通过分析 - 阻止欲望和驱力如此频繁地发生冲突。[153]

宫廷爱情 [154]

宫廷爱情是什么？它以一种非常精致的方式——通过假装我们是在那里设立障碍的人——来弥补性关系的缺失。

——拉康，1998a，第 69 页

爱情就是宫廷爱情。

——拉康，1973-4，1974 年 1 月 8 日授课

宫廷爱情是 11 世纪和 20 世纪出现在现在的法国南部，然后传播到法国北部、德国和英国的一种爱情方式。拉康在研讨班七和二十中提到了宫廷爱情的这一特征——似乎在满足性冲动的道路上故意设置障碍可以激发更强烈的激情与更高的爱意。这是因为骑士所爱的对象是一个通常比他社会地位更高的女人，并且已婚（通常是与骑士自己的主人或

153 他也可以被理解为，虽然在一个男人（就其是男人而言）和一个女人（就其是女人而言）之间不存在性关系这种东西，但有爱情关系这种东西，而且爱可以以某种方式调和原乐（女人）与欲望（男人）。

154 尤指中世纪的一种文学传统，描写骑士对贵妇人的忠贞但无结果的爱情

至少是与一个占有欲很强或嫉妒心很强的男人结婚)。妻子对丈夫忠贞不渝，无论自己的丈夫对她多么冷淡或虐待，她与追求她的骑士之间的关系往往存在着多个障碍：这其中包括：通奸、骑士对他的主人不忠以及伴侣之间地位不平等。

在过去 40 年中,法国和其他地方对中世纪的历史研究发生了一场真正的革命,自拉康在 20 世纪 50 年代末和 70 年代初谈到宫廷爱情以来，关于宫廷爱情的知识突飞猛进。许多诗歌和文本被重新发现并从奥克语[155]翻译成法语，许多关于宫廷爱情起源和实践的假设也被推翻。我将从拉康对传统的讨论开始，然后转向一些更近期的观点。

拉康引用列维·施特劳斯的《亲属关系的基本结构》(the Elementary Structures of Kinship) 中的话说，当时的女性在传统上只不过是象征性的用以交换的物件。当时的女性不是作为人,而是作为欲望的对象和作为能指(拉康,1992 年,第 253-4/214-15 页);她们的权力只取决于他们在社会中的地位。这里记述了康明斯伯爵夫人的故事,她是一位贵族妇女,将继承法国南部的一个大地区，但她受到了阿拉贡的彼得的虐待，彼得是一位南方的西班牙领主，想吞并她的领土。他精心设计破坏了她的丈夫与她的关系，在她继承遗产后立即

155 印欧语系罗曼语族的一种语言，主要通行于法国南部（特别是普罗旺斯及卢瓦尔河以南），意大利的阿尔卑斯山山谷，以及西班牙的加泰罗尼亚。

与她本人结婚，并开始虐待她，以至于她逃到罗马寻求教皇本人的保护（第 176/147 页）。

这类事情确实发生过，但这并不意味着女性在社会上没有任何其他影响力或权力（人们只需要阅读阿基坦的埃莉诺传记就能明白）。但是这样的描述有点过于抽象。然而，拉康当时对两性关系的基本看法是，两性关系的特点是性欲和占有欲：一个男人合法拥有他的妻子，就像他拥有他的孩子一样；例如，如果他声称怀疑妻女不忠，他可以杀死一个与他所不认可的男人私奔的女儿，或者将妻子关在城堡里 15 年而不向任何人解释说明。

根据拉康的说法，他觉得这很奇怪，正是那些把女人当作交换对象的国王、公爵和伯爵们突然开始在宫廷爱情诗中赞美她们（第 176-7/147-8 页）。换言之，并不是那些无能力将女性视为被利用的棋子的男性——也就是处于封建统治奴役之下的男性——而是贵族王侯们成为了骑士（爱情）的主要支持者。正如人们可能怀疑的那样，他们把这些骑士想象成是反抗以既定方式对待女性的男性，他们这样做也或许只是为了吸引这些女性。拉康声称，正是那些将她们视为所有物的男人们开创了提高女士地位的道路。

他们为什么会做这样的事？没有人确切知道，但拉康推测“男人追求被剥夺某些实在的东西”（Man asks to be deprived of something real）；宫

廷爱情“本质上与早期的象征联系在一起，与爱的礼物的意指联系在一起”（第 179/150 页）。换句话说，在拉康看来，这些男人要求被剥夺即时的性满足感，以便获得其他东西，从而专注于其他东西——即爱以及在爱中付出和接受的东西。[156]这就是为什么他对 faire l’amour 这个词的字面意思进行了解释，即促成爱或创造爱：这里有一个创造性的过程，一段爱情的形成不是一个男人简单地接受他想要的任何东西，而是在他追求这些东西的过程中能获得真正的满足。但这会将事情提升到一个新的、不同的水平：一个男人想要被一个女人所需要，从而让她想要被带走的创造性活动。这里的转变是从实在（性冲动的满足）到象征，在这里男人的欲望是大他者的欲望，男人欲望着被大他者欲望着或者说希望被爱。

拉康认为，宫廷爱情是“最纯粹形式的升华”（第 151/126 页）。女士成为了“代表物（the Thing）的价值”。它包含了一种关于不幸爱情的经院哲学，一种“哀悼至死”（mourning unto death）（第 175/146 页）。在书中，这个女人是不可接近的，被骑士用阳性语词称为“我的领主或主

156 回想一下弗洛伊德（1921/1955d，第 111-12 页）的观点，即多情的爱源自性欲的延迟满足

人”（第 178/149 页），很明显，在骑士的情感中，她是自己的封建主人。[157]

拉康假设，正是为了剥夺自己（不一定是有意识的）某些东西，所以在宫廷爱情中，骑士们才会迷恋上了那些无法获得的女人，因为她们已经结婚，并且由于社会和政治地位而无法求得。他们四处追求那些不接受于他们的追求的女性。他们似乎满足于一个小小的迹象，那就是女士们承认他们的爱和忠诚，即，她们也许也会爱他们。

同时，骑士们经常把他们的女人解读为具有虐待狂性质的奴隶监督者，要求几乎不可能的服务作为对她们的敬爱，并且对他们的忠诚和爱只提供最微薄的回报。骑士追求的女士被视为不人道的伴侣，她们对骑士们给出的爱情证明表现得极其专横（第 180/150 页）

宫廷爱情成了一种能指 (signifying) 的技巧，一种结构，一条从物质满足到拉康所谓的“另一种满足”的绕路。某些爱情技巧似乎已经发展起来：压抑、打断、维持渴望的快乐，或者，正如拉康所说，“体验不快的快乐”（第 182/152 页）。

乔治·杜比 (Georges Duby) 是近几十年来法国最著名的中世纪历史学家之一，他质疑了拉康的观点，并声称有证据表明，女士们及其宫廷仆从 (骑士) 确实发生过性行为 (杜

157 这在之前的阿拉伯传统中也是如此，正如我们在约翰·杰伊·帕里（John Jay Parry）对卡佩拉纳斯的介绍中看到的那样

比，1992 年，第 257-8 页)。拉康并没有就此与之争论，而是说，即使他们真的发生了性行为，也不会一直发生，所以说，这是为了保持欲望的活力。于是，关于“仁慈的礼物”（the gift of mercy）一词的含义出现了一个问题。这是不是指那位女士的爱的象征，让骑士摆脱了“她爱我吗？”之类的折磨问题？

在第二十期研讨班上，拉康（1998a）断言，“对于男人来说，宫廷之爱是优雅地摆脱性关系缺失的唯一途径，而对于他们的女士来说，男人是完全的——从这个词最卑躬屈膝的意义上讲——一个臣服者(subject 也可指主体)”（第 65/69 页)。毫无疑问，在此之前肉体关系所提供的满足感似乎不足以掩盖这样一个事实，即尽管两个人之间可以存在某种关系，但作为男人的男人和作为女人的女人之间不可能存在任何关系（关于这个复杂的问题，见芬克，1995a，第 8 章)。对现实满足感的不满，以及随之而来的任何其他满足感，导致了一种试图升华两性关系的尝试。

无论如何，有人可能会说，当贵族之间的婚姻主要由政治和经济因素决定，夫妻之间的关系主要围绕着身体上的满足感以及家族姓氏和财产继承人的产生时，宫廷爱情引入了围绕爱情关系的问题：“她爱我就像我爱她一样吗？”也许毫不奇怪，这个问题是在婚姻之外产生的，而不是在婚姻制度的政治和经济约束范围内产生的，当时婚姻制度仍然完好

的保持着。从某种意义上说，宫廷之爱可以理解为一种癔症的形式：我能在他人身上找到与我自身对应的匮乏吗？我能成为他人欲望的成因，和令人欲望的主体吗？

这些问题与当时和谁结婚的决定无关；甚至在今天的某些欧洲文化中，尤其是在社会经济上层，爱情往往主要以婚外情的形式存在于婚姻制度的边缘。在现代美国，婚姻很少是一种透明的政治和/或经济安排，爱情通常被认为是婚姻最重要的组成部分。在美国，爱情和婚姻应该像马和马车一样走在一起（见下文），而这种结构在西方历史上是相对较新的。在特里斯坦和伊索尔德这样的中世纪故事中也找不到爱情，在旧的婚姻的束缚或枷锁中，这几乎是不可想象的。在古代希腊某些城邦，爱情也找不到，浪漫的爱情和激情通常是男人在婚姻之外或至少与婚姻一起求得的。女性被期望对丈夫保持忠诚，但男性并不总是被期望对妻子忠诚，激情的同性恋关系在男性中很常见，而他们的异性婚姻并不是这样的。

宫廷爱情从何而来？

我们可能会问，为什么会从一种年轻男孩被视为伟大的爱情对象而女性很少被放关注上的状态转变为一种对女性的完全赞美——这种赞美如此极端，以至于女性不再看起来是与男性不同但价值相同的人，而是变成了主人和神？他们

是如何和为什么变得如此高尚，以至于完全不可接近，而且她们并不是作为具有自己特点和个性的个人，而是作为一个大写的女性而受到崇拜的？

当然，女性美在过去的几千年中一直受到雕塑家的推崇，但似乎女性美迄今为止最受欢迎，因为它带来了肉欲，带来了物质激情和满足感。当然，在过去的 100 年里，人们也一直在庆祝母亲，强调妇女的一个特殊方面，即她们的生殖和养育功能。在这两种情况下，被颂扬的对象都是围绕着身体的，而早期的教会思想家们也在争论是否可以说女人有灵魂！那么，一个女人怎么可能是一个人的灵魂伴侣或心灵伴侣呢？

11 世纪末，法国南部发生了一些变化，但这并不是一场鼓励男性欣赏女性的运动，因为女性在某些方面与自己相似，在其他方面与自己不同。相反，女性的地位发生了巨大的变化——男人把他们所有的物质激情和满足的期望放在一边，而女人则被视为女神 (deity)。这种新发现的对女性的迷恋忽略了或超越了具有个性和怪癖的女性个体，并变成了对激情本身的激情，为爱而爱，实际上是对为爱而死的颂扬。一个男人对一位女士的爱而死去，而这位女士实际上是一个附属品，一些作者指出，当时每个诗人对女性的描述几乎相同。

当女性被视为和被期望为身体时，突然间，她们被视为空灵的、天使般的、精神化的、几乎不属于人类的人而受到爱慕和崇拜。就像 19 世纪描绘女性的主题：纯洁、空灵、崇

高、非物质、厌食、病态、苍白，我们在司汤达和纪德的作品中已经发现了其中的许多主题。

这种转变是如何发生的，为什么发生的？有许多不同的假设。

第一个假设

某些历史学家指出，伴随着所谓的“公元 1000 年大变革”（公元 1000 年突变），历史和物质环境发生了变化。加洛林王朝（查理曼大帝）的帝国正在崩溃，至少部分原因是当时的继承法，即财产和权力在一对夫妇的所有儿子之间平均分配。这导致了帝国的分裂和儿子之间的激烈争斗，在某些情况下，兄弟之间的自相残杀达到了顶点。查理曼大帝能够维持通过大举征服的前罗马帝国的领土来维持稳定，但他的儿子们大部分时间都在自相残杀，而无法抵御野蛮人（维京人、西哥特人等）的浪潮，而前罗马帝国的稳定也陷入了相当大的混乱。

随着新的权力领主的出现——这就是我们现在所说的封建主义的起源（包括领主和效忠领主的小贵族的等级制度）——他们开始尝试通过安排婚姻来扩大和巩固他们的财产所有权，目的是将相邻的土地置于自己的控制之下，在这场或多或少合法化的土地掠夺中，他们邻人的女儿成了一种货

币。一旦女儿通过与丈夫结婚获得继承权，他的新娘可能会被抛弃或被秘密谋杀。在这段时间里，女性的地位似乎经历了一次特别严重的跌落，有人推测，领主城堡里的年轻男性可能在与他们忠诚的领主的战斗和竞争中，对领主的妻子感到同情，站在了她的一边，承诺支持和捍卫这位被遗弃、被虐待的女士。她不仅仅是他们的奴隶，她突然开始体现爱本身，伪装成一个女人（在某种意义上，她是一个真正的女人，但在这里是一个附属品），可以把一个男人带到他狭窄的平庸的躯壳之外。换言之，一些历史学家认为，宫廷爱情传统最早的种子并不是像拉康所说的那样出现在那些当时拥有最大权力的人当中，而是出现在下一层的人当中。一旦这场运动开始升温，像阿基坦公爵威廉七世，阿基坦埃莉诺的父亲，最有权势的人也陷入了狂热之中。

某些人口学研究甚至表明，当时聚集在宫廷周围的年轻人比女人多得多，而这些年轻人中的许多人由于长子继承制而无法结婚。长子继承制（在某种程度上，今天的英国仍在实行）是一种继承制度，即财产不在一个家庭的所有子女之间平均分配（法国自大革命以来就要求这样），而是由一个家庭中的长子继承该家庭的所有财产，不给其他子女留下任何财产，除了为女儿们准备的小嫁妆（尽管没有钱或财产当嫁妆时，女儿可能会被送到女修道院）。

在中世纪，除了进入教堂或向上帝提供军事服务，后来出生的儿子几乎没有其他谋生的方式，这意味着，通常会有几十人，如果不是几百人的话，被领主和他的夫人吸引住。这些男人通常不会愚蠢到危及他们对他们宣誓效忠的领主的地位，因此他们很少尝试与他们暗中追求的女士进行身体接触，而是在额头或嘴巴上亲吻（baiser de la paix），或是一种恩惠（在格斗期间，一位女士会用手帕包住她心爱的骑士的上臂），或一枚象征秘密协定的戒指

关于宫廷爱情起源的第一个假设包括历史、经济、社会和心理因素的混合，表明年轻的二流贵族与其年长、更有权势的贵族之间存在着一种准恋母情结式的竞争。

请注意，这正是我们在特里斯坦和伊索尔德的恩特里斯坦和国王马克之间的关系中发现的结构。

第二个假设

第二种对女性地位的这种根本性转变的解释是，这与圣母玛利亚在天主教中的重要性的提升是相似的，大约在公元 7 世纪到 10 世纪之间。早在天主教在高卢传播之前，阿帕根女神母亲（Apagan mother goddess）就在高卢（以及凯尔特人）受到崇拜，有些人认为圣母玛利亚被教会赋予了更大的重要性，因为她将取代这位异教女神，并将异教带入教堂

如果你在法国沙特尔著名的大教堂进行一次特别的探索，你可以深入到现有结构的深处，那里有一座供奉异教母亲女神的水井。这座神龛直到七世纪才开始启用，这里的第一座教堂就建在神龛的正上方，毫不奇怪，它是献给耶稣之母，圣母玛利亚的。几个世纪以来，新的建筑在其上和周围建造，最终形成了世界上最大的圣母教堂之一。一些人认为，天主教越来越强调圣母玛利亚的重要性，以增强异教教徒在高卢和其他地方对女神的信仰和崇拜。

根据这一假设，女性因此获得了地位和重要性，因为她们在贞操和灵性方面与圣母玛利亚相似。那么，我可以爱他们，因为他们纯洁而神圣。骑士们决心为她们服务，而不是用他们邪恶的物质欲望来亵渎她们。

第三种假设

第三种解释，正如丹尼斯·德·鲁日蒙（Denis de Rougemont，1940/1983）的《西方世界的爱》一书中所概述的，宫廷爱情诗人的歌曲中对女性的赞美，他们赞美的女士实际上是对清洁派[158]教会的一种象征性引用，

158 清洁派(Catharism)，又译作纯洁派或纯净派。常泛指受摩尼教影响而相信善恶二元论和坚持禁欲的各教派。是教父时代的几个小教派，中世纪流传于欧洲地

这也是相当隐晦的一点。这很诡异，因为即使在天主教中，教会本身有时被称为基督的新娘，因此在阴性语词中，基督教清洁派非常明确地将他们的教会描述为“她”[159]（他们谨慎地说是“真正的教会”，以区别于天主教)。在这里，我将不谈基督教清洁派的起源和发展；教皇认为这是基督教中的异端，于是在十三世纪，十字军对法国西南部的基督教清洁派的教徒发动了清洗，他们几乎被军队从世界上抹去（整个城镇的男人、女人和孩子——都被剑刺穿或施以火刑)。

根据鲁日蒙的说法，宫廷爱情诗可能经过深思熟虑，可以用多种不同方式来解释，这样，如果吟游诗人们被指控为清洁派的人 (他们背地里大部分都是基督教清洁派的人)，他们就可以声称他们只是在谈论天主教会，或者是某个特定的女人。鲁日蒙（1983 年，第 103/95-6 页）认为，吟游诗人在他们的诗歌中留下了大量符号化的不确定性。因此，人们可以从几个方面来理解他们歌颂的那位女士（天主教徒称之为圣母玛利亚，基督教清洁派教徒称之为清洁派教会，整个封建社会称之为真正的女人，浪漫主义者则称之为虚构的/幻想

中海沿岸各国的基督教异端教派之一，也是一种宗教政治运动。亦音译称“卡特里派”或“卡沙尔派”。

159 清洁派的一大特色是男女平等的观念，因为在教派轮回观中，男女会相互转世，性别不过是肉体的差异，精神与内在才是核心，因此女性有资格担任教派领袖与神职，在清洁派社区中女性还可以得到部分神学教育。

出来的女人)。他们的基督教清洁派同伴可能以更“深奥”（esoteric）的方式来理解其中含义；天主教徒可能相信传统的宗教含义，但这实际上可能只是一个障眼法；恋人们可能会沉迷于更世俗的意义。宫廷爱情诗人表达自己的方式模棱两可，这对每个人来说都有一点意义，没有人能确切地说明这意味着什么。[160]

甚至有人认为，宫廷爱情诗可能一开始非但没有美化女性，反而是神秘传统的延续，描述了人们对上帝的狂热的爱。对女性的赞美可能是游吟诗人象征性诗歌的一个无心的结果。这可能是狂喜的宗教热情的不可预见的副作用。根据鲁日蒙的说法，对上帝的狂喜之爱因此偶然地变成了对女人的狂喜的爱。与公认的观点相反，这里的宫廷之爱不是肉欲之爱的理想化或升华（第 105/96 页），而是将对上帝的精神之爱带到世界上。

第四种假设

第四种解释对于宫廷爱情出现借鉴了附近的其他文学传统，如阿拉伯神秘主义诗歌，这些诗歌通过西班牙进入了

160 今天写这样的诗可能会更难，因为我们生活在一个不那么隐喻的时代，一个更具体的时代。对于中世纪的人来说，一切都有双重含义：世俗的和超凡的。例如，驴子既是农场的动物，也是耶稣在棕榈主日前往耶路撒冷的象征。

法国西南部地区。几个世纪以来，阿拉伯在西班牙的许多地方都有很强的影响，奥克西坦语（法国南部传统语言）宫廷爱情诗可能是在与这种文学传统接触的基础上发展起来的，这也可能极大地影响了基督教清洁派的发展。安达卢西亚诗人伊本·哈兹姆 (Ibn　Hazm) 是这里的关键人物之一，他的作品《鸽子的戒指》写于 1022 年左右；但当时还有许多其他的哲学家，他们似乎至少部分受到了“柏拉图式爱情”的启发。

爱上了……什么

> 真爱[…]拒绝任何和每一个物体，以便它可以到达无限[…它是]一种对完全未知的东西的渴望，它的存在仅仅通过对它的需要、不适和寻找任何能填补它的东西的空虚来揭示。
>
> ——费希特（引用自鲁日蒙，1983，第 240/220 页）

无论宫廷爱情传统的起源如何，显而易见的是，中世纪出现了一种爱情的形式或实践，这种形式或实践似乎很新颖；在表面上，妇女受到赞扬和崇拜，诗歌和歌曲都是关于她们的；然而，由于每首诗中收到的赞美几乎都是一样的（或者至少她被赞美的用词几乎是一样的），这似乎是某种新的女

性观念在被崇拜——或者是爱情本身在被颂扬，无论是欢乐的还是悲伤的，具体的女性都没有她给男人所引发的情感重要。恋爱的狂喜突然出现在西方中世纪的场景中（或者在很久以前消失后又回来了，因为我们至少在柏拉图的《会饮篇》中找到了这种狂喜的痕迹，尤其是在希腊诸神中，他们更看重爱情本身，而不是爱具体的人），我们可以问，“爱上了什么？”（Being in love with what？）

似乎与其说是爱上一个具有自己特点和特殊性的具体女人，或是爱上一位社会地位崇高、道德上无可指责的女人，不如说是爱上了爱本身。吟游诗人们互相竞争，看谁能最有创意地描述恋爱的喜悦和与爱人分离的痛苦，爱人不确定的感情，以及被她的苛求和要求残酷地折磨。这种爱一点也不无聊——因为一个人总是充斥着激情，总是随时可能被点燃。（如果有人对自己的女士发表不满言论或诋毁她的名誉，都将面临此人的怒火。）这与以前夫妻之间女性的低微地位形成了鲜明对比；希腊和罗马作家（如创作《奥德赛》的荷马）有时会提到这种爱，但很少成为主要话题。奥维德可能被认为是一个值得注意的例外，尽管他在爱情方面的关注的是诱惑而不是婚姻的幸福。

爱上爱本身

> 升华是为了让爱在女人身上得以实现，[…]让它看起来就像在女人身上发生的一样。
>
> ——拉康，2006b，p.243

爱上爱本身。升华只是对许多人来说是（对待）非常重要事情的一种形式，这就是“爱上一个概念或理想”。正如我们在美的例子中所看到的，理想常常被一种审美化的欲望所束缚，导致一种绝对主义、乌托邦主义和/或狂热主义。根据理想的不同，这可能会导致最严重的灾难性后果，即生活本身（一个人或其他人的生活）被狂热分子视为与理想本身一样几乎没有价值。奥斯汀的《理智与情感》 (Sense and Sensibility)中的玛丽安在睡眠与痛哭中将对威洛比的爱耗尽，当他离开她两个星期后，她希望她能成为完美的浪漫女主角，为她与心爱的人的分离而死。在她看来，爱要求她做到这一点。

> 如果玛丽安在与威洛比分手后的第一天晚上就睡着了，她会认为自己是不可原谅的。如果她不是一幅疲惫的看起来需要休息的样子的话，第二天早上她会羞于面对家人。因此她彻夜未眠，哭得十分厉害。她起床时头痛，

> 不能说话，不愿意吃任何东西；每时每刻都给她母亲和姐妹带来痛苦，禁止任何一方试图安慰她。（奥斯汀，1970，第 71 页）

在这个文学例子中，主体主要伤害自己，其次是她的家人和朋友。在克尔凯郭尔笔下的一个虚构的情人故事中，那似乎和作者现实生活中与蕾吉纳的经历有紧密关系他写道：

> 他深深地、真诚地坠入爱河，但在最初的日子里，他还能够回忆起自己的爱情。归根结底，他结束了整段关系。在关系刚开始的那一刻，他已经迈出了一大步，跨越了整个人生。虽然女孩明天就要死了，但（他的爱）不会有任何本质的区别，他仍会投入其中，他的眼睛仍会充满泪水。（引自 Lowrie，1970，第 212 页）

正如威洛比可能不如玛丽安心中的浪漫爱情理想，与对某种理想性的执着相比——一种悲剧性的、唯美主义的爱情观——蕾吉纳在这里算不上什么。克尔凯郭尔更喜欢**认为**自己以某种方式生活，而不是以确实地以那种方式生活；像强迫症患者一样，他为某种理想或永恒而活，而不是为了今天；事实上，可以说他已经死了。在《恐惧与颤抖》（1843/1954，第 52-8 页）一书中，他引入了“无限弃绝”

（infinite resignation）的概念，用弗洛伊德的术语来说，这等于放弃（renunciation），似乎与他一旦成功地追到了雷吉娜就会将她放弃。为了让他达到“更高的层次”，他放弃了真正的有血有肉的女孩；也为了就是他所称的上帝之爱

在其他例子中，与一个理想相比，数千人（如果不是数百万人的话）的生命都算不上什么，无论是某个教义的“纯洁性”（比如天主教会在十三世纪反对清洁派或十六世纪的新教改革）。雅利安种族的“优越性”，或所有同类的正统观念（斯大林主义、法西斯主义、民主主义等）。在对某种理想的狂热追求中，人类从非人的方程式中消失了。狂热者自己的生命毫无价值，Ta 的健康和福祉可以为一个抽象的理想而牺牲；其他人对 Ta 来说几乎不存在——因此他们是可牺牲的。这并不是说一个人永远不能为理想而死——无论是自由、正义还是一个人的实践自己信仰的权利——但在许多情况下，这无疑是基督教清洁派自己的真实情况，他们狂热地信奉理想，将生命本身变成一种死亡形式，变成一种活生生的死亡。

而我自己的理想（以反理想的名义），那就是生命对抗死亡——不管生命如何定义。[161] 对理想的一心一意的依恋可能与弗洛伊德的死亡驱力有关，在精神分析中，我们与患者的

[161] 与诺曼·布朗（1959）的著名著作的标题相呼应。

生命驱力联合起来反对所有形式的死亡驱力。死亡驱力与符号秩序所传达的价值观和理想有着千丝万缕的联系，事实上，这是符号秩序所特有的。人类的欲望，就其与符号和能指的联系而言，不可避免地倾向于将致命的固着（fixation）优先于今生的现实满足。

欲望让我们为超凡脱俗的东西而生活，为了更崇高的东西而羞辱我们的肉体和精神……

我在第三章中提出精神分析是否需要分析师的某种羞辱（mortification）——在其中精神分析师是否必须爱而不求回报，从而体现某种理想？尽管精神分析师努力在咨询室中体现某种理想，但与圣人不同的是，他决不会力求在日常生活中也体现这种理想。

爱上一个理想，特别是爱的理想本身，我想这是二十一世纪的发明。在公元四世纪，圣奥古斯丁在谈到自己的年轻时承认：

> 我还没有恋爱，但我爱上了爱，从我内心深处，我恨自己没有更敏锐地感受到这种需要。我寻找一些对象去爱，因为这样我就爱上了爱。（奥古斯丁，1961，第 36 页）[162]

[162] 拉丁文是这样写的："Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare"。

在 12 世纪，卡佩拉纳斯在他那本离奇的书中花了 150 页告诉我们什么是爱，如何最好地赢得爱，以及如何保持爱的活力，但在最后 20 页中他却称我们最好不要卷入恋爱关系[163]，他赞扬了恋爱的快乐（有时是痛苦）：

> 爱的人注定要遭受痛苦的奴役，他害怕一切任何事情都会伤害他的爱，他的思想被最轻微的怀疑所压倒。情人因为嫉妒而害怕他的爱人与陌生人的每次对话，害怕每一次的散步，或害怕不寻常的迟到。因为“爱是一种充满恐惧的东西”，他不敢做任何事，也不敢想任何与他所爱的人的意志相矛盾的事，因为他总是担心他所爱的人的心愿和信任会改变，无论是醒着还是睡觉都不能让他摆脱这种想法。（Chapelain，2004，第 99-100/190 页）

卡佩拉纳斯断言，我们在恋爱中感觉到活着（即使这段话出现在书中他试图劝阻我们不要追求爱情的部分），而且

163 “不过，我们相信，任何把精力投入到爱情中的人都会失去他所有的效用。那么，阅读这本小书，并不是为了追求情人的生活，而是在理论的激励下，经过训练，激发女性的爱的思想，你可以通过克制自己的行为，赢得永恒的报偿，从而应得上帝更大的赏赐。因为上帝更喜欢一个能够犯罪而不犯罪的人，而不是一个没有机会犯罪的人”（Chapelain, 2004, pp.95-6/187）。

很明显，被爱者对我们来说不如我们所感受到的激情更为重要。司汤达也是如此，他告诉我们，梦见自己心爱的人以及自己对她的爱，远比真的与她在一起更甜蜜、更充实。他不停地在想象她各种各样的完美——比如说她是一个女神，不再是一个活生生的、会呼吸的人——并且爱上爱本身。他为他的学生“爱上爱”而苦恼（in love with love），但他显然像他批评的人一样（爱上了爱）（Stendhal，2004，第 117/110 页）。

对于爱情中的爱人消失这个问题的解药在哪？

在《西方世界的爱》第 7 本书中，对于激情最终会疏远或忽视对方，到最后转向赞扬爱情本身的问题。鲁日蒙（Denis De Rougemont）提出了他的解决办法。他认为，爱欲必须被限制在范围之内，或者被基督之爱所控制；他将基督之爱与婚姻联系在一起，将婚姻定义为“约束（或抑制）激情的制度——不是通过道德，而是通过爱”（1983，第 341/315 页）。在没有宗教或神秘目标的情况下，激情会导致人们走向纯粹的自我毁灭；对于那些已婚的人来说，这会导致他们的极度不满并使他们寻找新的恋爱机会。就其本质而言，爱欲（Eros）本能地试图夸大和神化自己；它不接受别的东西在它前面。它从根本上说是一种自恋的激情，认为没有上帝在它之上，

没有任何事物可以与其媲美。激情可以归结为一种愿望：即，成为一个人“自己的上帝”；“无限爱的唯一目标只能是神圣的”；“上帝、上帝的化身或神化的自我”（第 307/285 页和第 323/299 页）

鲁日蒙提出的解决激情问题的方案是，必须采用基督之爱作为解药。基督之爱（1）限制了一个人追求无尽变化的爱欲游戏的自由（不断找新的伴侣，与他们一起重新体验在婚姻中再也找不到的激情），以及（2）限制了激情对个人的重要性（尽管个人的激情很可能出现在其他环境中：艺术、政治、工作、战争等）

他说，只有通过基督之爱，一个人才能真正关心自己和另一个人（不是神或女神），才能真正“与另一个人邂逅”（第 350/322 页），“接受一个存在本身是有限和真实的，不是作为升华或凝视它的借口，而是作为身边的一个自主的存在”（第 309-10/286 页）。

尽管这听起来值得称赞，但他关于基督之爱如何以及为什么可以受到特殊对待，而爱欲却不能如此对待的观点似乎存在相当大的问题：在他看来，基督之爱的特殊性必须建立在一个纯粹的、有任意性的决定的基础上——这个决定超越了对潜在配偶利弊的权衡，也超越了配偶之间进行匹配的可能性。这个决定无法承诺自己的将来的情感会如何——无法承诺在任何给定的时间段内保持爱——但它承诺将

自身投入于爱，为对方的福祉行事，不管发生什么。他承认，我们不能承诺在未来某天仍然还爱着对方，但我们可以承诺在现在去积极爱、和对爱忠诚（第 335-6/310 页）。[164] 他认为，这一决定在某种意义上是武断的，甚至是荒谬的。一个人做出决定的理由总是不确定和不相关的。一个人仅仅是为了决定而决定——我们似乎最终得到了一些听起来很像是为了爱而爱的东西。鲁日蒙将荒谬等同于信仰（第 348/321-2 页），因此做出荒谬的决定就是仅仅基于信仰做出决定，这是无法解释或论证的。

鲁日蒙对这样一个只基于信仰的武断决定大加赞赏，这在某种程度上重新将激情引入了他似乎试图消除或至少抑制激情。对于这种自我施加的限制或阉割，他相信，这可能会补偿那些用爱甚至激情来实现未来的理想的人。在我看来，我们在这里看到的是一种激情，一种只基于信仰且没有任何理由的决定的基础上限制自己的激情。这是为爱而爱，或为艺术而艺术，爱是一种没有正当理由的艺术，它蔑视将生命本身视为“人造的”（atified）。

鲁日蒙在这里告诉我们，我们为了与某人呆在一起应该做出一个不可撤销的决定，不管是通向地狱还是大海，这不是为了它带来的幸福或满足，而是仅仅因此（but just because）

164 请注意，他自己在写完这本特别的书后不久就离婚了。

（第 332-3/308 页）。对鲁日蒙来说，做出一个荒谬的选择是伟大的，一个没有原因的选择。他被它迷住了，被它迷醉了，以至于它变成了一种荒谬的对于无激情的激情！他对忠诚的热情似乎比他妻子自己更重要。它不是对另一个人的庆祝，而是对一个人对抽象理想的忠诚的赞扬！这似乎构成了他对问题的一种强迫性解决方案。

理想似乎是从后门回到这里的，因为爱情显然是理想入侵和征服的容易地带（但也许所有人类的激情都是如此？）。在这里，忠诚（fidelity）和忠心（loyalty）本身似乎变得比忠诚或忠心的对象更重要！[165]

这似乎很容易陷入滑坡，在这种情况下，我们的忠诚比我们的伴侣更重要。另一个的他性再次从中消失，我们最终处理的是太一（the One）（一种想法、理想或能指），而不是大他者。力比多与符号性的、脱离实在界的东西密不可分。很明显，动物不能爱上爱本身，或任何其他理想型，因为它们不能像我们一样接近或屈从于语言；动物中的其他个体保持他们的本来面目，而不是被卷入、升华或抽象为超越自己的东西

165 熟悉阿兰·巴迪欧作品的人可能有兴趣注意到他的用语与鲁日蒙的用语相似，两者都使用相同的术语："事件"（event）、"决定"（decision）和"干预"（intervention）。"Fidelité"（忠诚）在鲁日蒙的书的英文版中被翻译为"keeping troth"（守誓，守诺），与巴迪欧（1999 年，2006 年）在其作品中经常使用的"忠诚于事件"等表达方式完全相同。

爱情法庭与求偶

> 情人也必须总是自愿地为所有的女士提供服务并服从她们；他谦虚是恰当的，因为他从根本上彻底摧毁了自己的骄傲。
>
> ——沙普兰，2004 年，第 33/152 页。

幸运的是，宫廷爱情并不总是像基督教清洁派那样走向极端，在十二到十五世纪，它为法国、德国和英国北部的两性关系带来了某种精致的情感。

显然是由法国香槟区的香槟女伯爵发起的，并在其他地方迅速传播，一种被称为“**爱情法庭**”（Love Courts）的法庭应运而生，它试图规范爱情领域中人们所期待和认为高雅的东西。

在这样的法庭上，如果一名妇女认为她的婚外追求者对她提出了不合理的要求——无论这些要求是简单地超过了她的愿意，还是提出得太快——她会在伯爵夫人的宫廷上向贵族和贵妇们表达她的不满，“**爱情法庭**”将作出裁决，主持的女士会考虑谁有错，谁没有错。这里的想法似乎是，在爱的问题上，有一个与爱有关的不成文的准则——关于什么是

可接受的，什么是不可接受的；什么是好的，什么不是好的——爱确实有正确的步骤。

这些事情可以由一群受过宫廷爱情教育的人来决定和立法，他们的判决是可选的——换句话说，一个人显然可以不听从他们的建议。[166] 然而，如果一个人不这样做，Ta 在下一次诉讼中可能不会如此成功，甚至 Ta 在向新伴侣提出诉讼时可能会被立即拒绝。

正如弗兰克·莱蒙德所说：

> 爱情法庭应该被比作 17 世纪的文艺沙龙，而不是我们现在的法庭。人们去那里更多的是为了娱乐和消遣，而不是行使权力。在场的所有人接触着爱情的各种冲突，进行有趣的研究，然后由一位女士做出裁决，她裁定了所讨论的婚姻是否合法，换句话说，是否符合爱情的准则。（第 24-5 页）

尽管这些爱情法庭的目的是探索和规范爱情关系，而不是婚姻，但它们也许与我们时代的某些书籍没有太大区别，这些书籍宣称要阐明爱情中良好行为的规则，尤其是女性要

---

166 多达 600 人参加了勃艮第公爵在 1401 年情人节创立的“爱情法庭”(la cour amoureuse)，该法庭“主要由被高度赞扬的美德的行为、力量和确定性来管理--即谦逊、可敬、值得赞扬以及为所有女士和贵族小姐服务”(Favier, 1967, p.132)。

说服一个男的和他走入婚姻殿堂，那她必须在关系中遵守这些准则。

这个想法是，在一段关系的某个阶段，有一个关于做什么和不做什么的准则（code），以及约会对象应该和不应该期待什么的准则。[167]卡佩拉努斯(Chapelain, 2004, p. 64/170)告诉我们，在某个爱情法庭上，一个伯爵夫人被判“不诚实”——她想要被爱但拒绝向她的情人表达她的爱。下面提供了他提到的其他几个例子。

一名男子在战斗中英勇作战时失去了一只眼睛或身体的其他部分，并因此被他的情人拒绝了，认为他的样貌变得不值得一看，并且看着他感到很痛苦。埃尔门加德·德·纳尔博主持这次爱情法庭，他在法庭上对那名男子的情人提出了控诉，他宣布：

> 这个女人被判决不值得任何的荣誉，因为当他勇敢战斗并因此而截肢时，她宁愿放弃她对情人的爱。一般来说，男人的勇气会激发女人的爱，并强烈地满足了她们对爱的渴望。那么，为什么会男人因其英勇气概导致的伤残会让情人失去爱？（第 71-2/174 页）

[167] 在这本名为《规则》（The Rules）的书中，明确指出这种规则不被男人承认为具有爱的约束力，但它们还是必须由妇女和她们的母亲执行。忽视这些规则将导致麻烦和毁灭，在美国的背景下，这意味着不能结婚。

在另一个案例中，一名男子在与一名女子的恋爱中利用另一名男子作为中间人，但中间人最终选择自己去追求女子。香槟伯爵夫人召集了 60 位女士来到她的爱情法庭，当这个害羞的男人在他们面前抱怨这件事时，她做出了如下判决：让这个中间人来吧，他找到了一个值得他称赞的女人，因为她不羞于享受通过这种邪恶手段获得的爱情。如果他愿意的话，就让她享受这个她认为值得拥有的朋友。但这两个人必须永远远离其他人的爱，他们不再允许参加女士集会或骑士的聚会，因为他没有遵守骑士的命令，而她也没有遵守女士的荣誉。（第 72-3/174 页）

这样的爱情法庭所强调的是（甚至我们当代的性爱启蒙书也强调的），人与人之间的爱情不是一种简单、自动、生理决定的情感或活动，而是一种高度编码（codified）的活动。爱情涉及男人或女人做出的约定、规则、规定、阶段和目的。动物界的生物学决定了雌雄之间求偶的目标是物种的繁殖。在不同的历史时期和文化中，许多规范人类爱情的规则和习俗与生殖几乎没有或根本没有关系，特别是在宫廷爱情时期，性关系本身基本上被排除在外，而非婚生子女绝非是他们的目标。

求爱——一种“文明”的过程，男人们不只是出去打他们选择的伴侣的头，把他们拖回洞穴，而是向他们求爱——

是文化的产物，是一种美学或诗意的发明。在研讨班 20 期中，拉康提到了更古老的求爱术语——“做爱”（making love）（法语 faire l’amour，在英语中，making love 的意思几乎是排他性的性交）——并强调应该从创造性的意义上理解“做爱”。因此，爱是一种诗意的创造，是人类审美活动的产物。爱也许始于人类与动物之间的那种依恋，或者在这种依恋中找到了它的原始动力，但它被某些准则和仪式所围绕，甚至被它们所覆盖，这些准则和仪式通常将它变成了完全不同的东西。

虽然人们发现动物之间有无数的求爱仪式，但在同一组动物中这些仪式似乎没有多大区别，而且在过去的几千年中，可能没有多大改变。然而，从一个国家到另一个国家、从一个历史时期到另一历史时期，人类之间的求爱仪式都各不相同。

浪漫之爱

存在好的婚姻，但不存在令人愉快的婚姻。

——La Rochefoucauld, 1967, Maxim 113

浪漫之爱被不同的作者以最赞美和最贬低的用语描述。根据舒拉米斯·费尔斯通（Shulamith Firestone）（1970）在

《性的辩证法》（*The Dialectic of Sex*）中的说法，浪漫之爱等同于资本主义或父权制的阴谋，旨在将妇女束缚于既有的位置，并且不让夫妻双方反抗经济和/或政治制度。菲利普·斯莱特（Philip Slate）（1970）在《追求孤独》（The Pursuit of Loneliness）中也有同样的论点。不过，奥尔德斯·赫胥黎（1932）在《美丽新世界》中认为，甚至沃尔特·本雅明也同样认为，浪漫之爱是一种潜在的革命力量，它引导人们与极权主义制度作斗争。婚姻也同样被赞美和诋毁，有时被视为最能保存爱情的东西，有时则被视为涉及了一种扼杀爱情每一丝痕迹的奴役。

婚姻有时被描述为一种制度，其发展不是为了促进爱情的绽放，而是出于对财产从一代人转移到下一代的关注。由于在父权制中，财产传统上是由父亲传给儿子的，所以父亲想确保从他那里继承财产的男孩实际上是他自己的。(财产关系往往比这更复杂，据我所知，即使在早期的罗马时代，男孩和女孩也能平等地继承财产，而且直到十二或十三世纪左右，妇女可以独立地拥有和管理她们从自己家庭继承的财产，甚至在她们结婚后，把财产传给任何她们喜欢的人）。婚姻的设计，至少在某种程度上，是为了确保妻子对丈夫的忠诚，这样丈夫就可以确定他们的合法继承人确实是自己的后代。

另一方面，某些社会生物学家认为，由于两性之间的基因不对称，婚姻显然是由女性创造的一种制度：他们相信，雄性在生物学上被设定为试图让尽可能多的雌性怀孕，而雌性则被设定为关注如何为它们的孩子找到一个好的供养者和保护者（在某些鸟类中，雌性会在求爱期间通过看他如何喂养她来测试一个潜在的男性伴侣，估计是为了看他以后如何喂养她的后代）。某些研究人员研究了妇女的出轨行为，并试图表明，在排卵期前后，已婚妇女往往有多个性伙伴，似乎是为了提高怀孕的机会，寻求最好的遗传物质（见Baker & Bellis，1995），同时表面上对未来后代的男性提供者和保护者保持忠诚。

然而，不管它起源于何处，婚姻作为一种制度存在于我所听说的每一种文化中。如果我们研究一下天主教会对婚姻的态度，我们就会发现，它虽然最初反对婚姻，更希望其成员进入修道院，但最终却开始认可婚姻——比如，允许在教堂内举行结婚仪式，而不是像许多世纪以来那样简单地在教堂门口举行——并认可《旧约》中关于爱情和婚姻可以携手并进的观点（在此之前，爱情是为了上帝，婚姻是为了腐败的身体）。今天，许多宗教传统促进了爱情和婚姻的联系，美国主流文化也支持这种观念的联系。

正如我们所看到的，宫廷爱情的传统却并非如是。卡佩拉努斯（Capellanus）断言：

显然，爱情不能要求在婚姻中占有一席之地。毫无疑问，夫妻双方有可能通过一种强大的、无限的感情而相互依恋，但这种感情不能被认定为爱情，因为这不是爱情的定义。如果不是一种不受约束的欲望，导向热烈地享受偷偷摸摸且隐秘的拥抱，那么什么才是真正的爱情呢？夫妻之间的拥抱怎么可能是偷偷摸摸和隐秘的呢，因为他们彼此都属于对方，可以随心所欲地满足对方的欲望。(Chapelain, 2004, p. 17/100)

对卡佩拉纳斯来说，如果不违反有关婚姻忠诚的法律，爱情是不可能的，“婚姻的束缚一旦出现，就会使爱情剧烈地逃窜”（p42/156）。宫廷爱侣之间的爱情，如果其中一方或双方已经结婚，那显然就会由于他们之间不可能被任何法律或宗教认可的结合而变得更加强烈，而且非常符合我们今天所说的 "浪漫之爱 "的描述。(请注意，"浪漫 "一词在法语中是romanesque，源自roman，意味着法语诗句中的叙事故事，然后是小说；因此浪漫之爱从一开始就被定义为人们在小说中读到的那种爱情。） 但对于宫廷爱侣，就算不是不可能，通常也很难有大量的时间在一起（更不用说完满他们的关系了），两人间关系的全部焦点是强烈的、热情的以及浪漫

之爱，伴随着作诗、歌唱和为自己的爱人做一些大胆的事情。

宫廷爱情涉及到对爱人的完全迷恋，一种近乎接近于病理学的病态迷恋，（在尾随狂中发现的那种？），包括高度的理想化。在塞万提斯的《堂吉诃德》中，我们这位臭名昭著的误入歧途的骑士对杜尔西内娅爱得一塌糊涂，他把她当作公主，尽管对她几乎一无所知，却赋予她最奢侈的美德：

她的地位至少应该是公主，因为她是我的女王和夫人；她的美貌超过了人类，因为在她身上人们看到了诗人赋予他们的女士们所有不可能的、幻想中的美丽特征。她的头发是金色的，她的额头是极乐世界，她的眉毛是天堂般的拱形，她的眼睛是太阳，她的脸颊是玫瑰，她的嘴唇是珊瑚，她的牙齿是珍珠，她的脖子是雪花膏，她的乳房是大理石，她的手是象牙，她的肤色像雪，她的所有谦虚地隐藏在人类视线之外，正如我认为和相信，这样一个明智的头脑只能赞美，不能比较。(塞万提斯，1995，p64）。

请注意他赋予她的特征是多么的刻板——她几乎可以是宫廷爱情诗中所赞美的任何女人。[168]

在中世纪，婚姻是一种宗教、社会、经济和政治制度，所以很少有人期望在婚姻本身中获得幸福，而主要转向在婚姻之外寻找爱情。一些作者似乎认为，是宫廷爱情诗人发明了我们今天所知的爱情，但即使粗略地阅读一下古希腊和罗马时代的文本，也会发现主要是求爱的形式被发明了，而非爱情本身。

在十八世纪，玛丽·沃斯通克拉夫特·雪莱（Mary Wollstonecraft Shelley）在她的《维护妇女权利》一书中明确提出了一个信念，即婚姻是一种多余的仪式，爱情和婚姻在某种程度上是不相容的（她后来嫁给了著名的无政府主义者威廉·戈德温，尽管他们从未同居过）。比沃斯通克拉夫特更早，在17世纪，马德琳·德·斯库代里（Madeleine de Scudéry）就声称不相信婚姻。在她的小说《萨福的故事*The Story of*

---

168 写于 17 世纪早期，在《堂吉诃德》中塞万提斯把主人公描写为读了太多当时关于骑士的小说，这些小说的那内容都关于圆桌骑士和骑士们为他们的女人所做的不可思议的事迹。很自然，这类书本质上是因为游侠骑士及其存在的任何理由消遁之后，以一种怀旧的姿态而产生的——毕竟，如果你能简单地亲身体验，为什么还要费心写它呢?但像《高卢的阿玛迪斯》这样的小说是最早在欧洲流传的小说之一，并激起了许多年轻人对崇高理想和失落已久的生活方式的渴望

Sapho》中，当萨福说她永远不会同意结婚，因为丈夫意味着主人或暴君时，提塞达便王子爱上了她。（Scudéry, 2003, p.20）[169]

众所周知，法国贵族几个世纪以来一直在培养婚姻之外的爱情关系，即使在今天，对那种婚姻也有一个专门的术语——“布尔乔亚婚姻”。它本质上是一种社会门面，在其中，孩子由同一社会经济阶层的父母生产和抚养，而父母中的一方或双方可能在其他地方寻求爱情。在20世纪80年代，法国总统弗朗索瓦·密特朗（François Mitterrand）有一个情妇（至少是一个情妇，Anne Pingeot），在他整个总统任期内，她的公寓楼外都有官方警察守卫。法国媒体几乎从未提及她，法国政治家的私人生活在大多数情况下被认为是他或她自己的事情。他的妻子似乎对此并不感到不满，也许认为这是理所当然的事。

多米尼克·斯特劳斯-卡恩（Dominique Strauss-Kahn）被广泛认为是法国下一任总统的候选人，直到2011年被指控在纽约市实施强奸。许多法国人对他不断地对妻子不忠，甚至

---

169 萨福补充说，她只想要一个奴隶。我们只能想象提塞达王子的心理结构，他竟在这样的表白下坠入爱河!这也许和让·雅克·卢梭的版本相差不大，卢梭显然是在看到一个穿着马靴、手拿鞭子的女人骑在马背上时立刻坠入爱河的(尽管卢梭的恋爱条件可能更多的是想象而不是象征)。

对他众所周知的与妓女的关系和对妇女的暴力性行为漠不关心，认为一个男人的性生活与他的婚姻或政治没有什么关系。也许并不奇怪，正是法国人丹尼斯·德·鲁日蒙（Denis de Rougemont）在他的《西方世界的爱情》一书中倡导婚姻与浪漫或激情的爱情之间的不相容。

即使仔细观察，很少有美国政治家似乎与他们的配偶找到了持久的爱情，他们经常在婚姻关系之外寻求爱和性，然而这在美国文化中主要被视为个人的失败，而不是一个哲学问题——不是由爱情和婚姻制度之间的理论不相容导致的。

克尔凯郭尔对此的态度非常独特：他提出，在婚姻的神圣环境中枯萎的那种爱只是一种错误的爱，不是他所说的基督之爱，不是那种基于责任的爱。问题不在于婚姻，而人们对彼此的那种爱，才是问题所在。

有些人认为，正是将爱制度化的尝试破坏了它。爱越是被赋予义务，成为一种责任，无论是宗教的、道德的还是其他的，它就越是像在错误的条件下栽培的植物一样萎缩和死亡。他们问道：“如果我们真的相爱，为什么要用一张愚蠢的纸？”

某些包办婚姻的支持者可能会反驳说，不是婚姻本身造成了爱情的枯萎，而在于我们这个时代对浪漫和激情的荒谬强调，和对配偶之间的友谊、伴侣之爱或亲情之爱的忽视造成的——即对一种比 "相恋 "或情欲更持久的爱情的忽视。

他们会指出，通过强调浪漫和相恋而排除其他几乎所有的东西，我们的文化正在使它的孩子没有能力建立持久的关系，因为他们一直在寻找强烈的激情。这使他们无法协调激烈的浪漫之爱随着时间的推移而逐渐减弱的问题（假设伴侣实际上经常见面），以通过"浪漫之爱"逐渐转变为"深情之爱"——这是某些心理学家认为在普通爱情关系过程中发生的事情。他们不是能够从浪漫之爱过渡到深情之爱，而是一旦激情减退就会转向新的关系。他们可能会像电影明星经常做的那样，依次与每个激情伴侣结婚，并在浪漫消退后立即与他们离婚。这样一来，他们从来没有经历过（也许也没有能力经历）深层次的、长期的伴侣式爱情[170]

这里可能没有什么硬性规定，有些人能够在婚姻的范围内找到长期持久的爱情形式；而其他人则不能。似乎很清楚的是，强烈的浪漫之爱或激情很少能持续很长时间。在一段关系的过程中，它可能会在某些时候复苏——特别是当一个新的潜在竞争对手出场时，或者是在吵架时——但初相爱的那几天和几周的热烈很少会在以后出现

170 ：也许他们是在寻求重新体验那种最常在儿童早期经历的强烈激情，但这种激情即使没有因疏远和分离而彻底丧失，也会在相当程度上降温。有人可能会想，由于阿米什人的自恋似乎在童年早期就得到了相当大的缓和，他们是否曾经经历过我们如此熟悉的那种强烈的浪漫激情（正如我们所看到的，自恋在激情中扮演着如此重要的角色）(Kraybill, 2001)。

坠入爱河(à la Stendhal)

> 爱是最强烈的激情(passion)[甚至比权力更强]。在其他激情中，欲望必须考虑冷酷的现实；而在爱情中，是现实以人的欲望作为模型。
>
> ——司汤达，2004，第 50/59-60 页。

> 艾玛："这种无精打采、精疲力竭、浑浑噩噩的感觉，这种不愿坐下来工作的感觉，这种对家里的每一件事都感到沉闷，乏味的感觉！我一定是恋爱了。"
>
> ——奥斯汀，2004，第 246-7 页

司汤达（2004）在他的《论爱情》一书中，试图通过划分两个不同的"具体化"(crystallization)[171]来系统地描述恋爱

---

171 司汤达将 amour-passion（激情的爱），即从坠入爱河中产生的爱情--像是一种幸运的机会或意外（tuché）-- 与他所说的 amour-goût（有风度的爱）进行了对比；后者是精打细算的，主要是关于精致和良好的品味，而不是激情：一个人有外遇是因为他应该有（supposed to），因为那是"所做的"（what is done）。他认为，三角恋只有在有风度的爱情中才是重要的：在这种爱情中，其他女人怎么看她的男人对一个女人来说很重要。在激情的爱中，其他女人的想法并不是很重要（第 47/58 页）。

的阶段。 在 "第一次具体化 "的过程中，一个男人用无数的完美来装饰一个他自认深爱着的女人 (第 30/45 页)；至于为什么他必须确信对她的爱，在司汤达的叙述中并不清楚，但无论如何，他肯定夸大了他爱人的品质。我们可以说，想象某人是完美的 (尽管没有人是完美的)，这往往与错觉有关；而断言”她是我的”则是一种精神病性的确信!(第 31/46 页)。

“第二次具体化”围绕着爱人心中不断的疑问或怀疑她是否真的也爱着他--司汤达把这种选择称为 "令人心碎又美味" (第 33/47 页)。事实上，他似乎认为，相互爱情 (reciprocal love) 的不确定性是最能点燃激情的东西--它让爱人不断地站在脚尖上，站在椅子的边缘，在不确定中 "美味地 "惴惴不安。这恰恰是无聊的反面。

他还将激情的爱与他所谓的 amour-vanité（虚荣的爱 ）进行了对比；在后者中，人会选择一个“奖杯式”的伴侣（可以说是一个菲勒斯，体现了等级、名声、财富、权力等等），且认为这个伴侣能够很好地反映自己，在别人的眼中提升自己。与这样的伴侣一起游街，可以增加一个人的自尊心。司汤达告诉我们，如果我们去掉虚荣心，剩下的就很少了（第 27-8/43-4 页）。当一个人拥有这样的奖杯时，他很高兴，而当那个看起来很有价值的人离开时，他又很难过。当后者发生时，人就会开始说服自己，认为自己之所以对那个人有很大的热情，只是怕自己的虚荣心受到了伤害。

可以说，对司汤达来说，正是爱的隐喻的不确定性-被爱者是否会反过来成为爱人--这让爱人保持兴趣。如果他确信她对他的爱，他很可能变得无动于衷。毫无疑问，如果没有女人突如其来的情绪和坏脾气所导致的不断动荡和不确定性，爱人就会变得自满，失去激情。因此，一个女人需要在大多数情况下抵抗他的追求，只是偶尔屈服。她必须躲避他的控制，以保持他的欲望；事实上，司汤达赞扬了女性这样做，觉得 "这种名为爱情的愚蠢，这种疯狂…给男人带来了他这物种在地球上所尝到的最大乐趣"（第 35 页 n/49n.1）。我们可能好奇，这些是否与赌徒的疑惑是一样的：他们的财富起起落落，每一次掷骰子都让他们颤抖？司汤达说，赌博中也会出现这种具象化（第 39/52 页）。

“确保爱的持久性的是第二种具象化。在这种具象化中，人们每时每刻都看到，这是一个被爱或死亡的问题"（第 34/48 页）。爱的相互性（reciprocal nature）是如此重要，以至于一个人如果没有爱，就会准备好去死或将死，但同时这种相互性又绝不能被确定!”这第二种具象化在由女性激发的爱情中几乎总是缺失的，她们把自己托付给爱人的速度太快了"（第 35/48 页）。

因此，对司汤达来说，在爱情诞生时会发生第一种具象化（当一个人对他者的爱感到确信），但似乎他最珍惜的是第二种具象化，它是完全基于怀疑的（第 37/50 页）。第一种具

象化，在对心爱的人有多少了解之前就已经把一切可能的完美都归于她身上了，并且确信她会回报自己的爱；这在本质上都是一种妄想。而第二种具象化涉及到怀疑，可以被认为是更神经质的一种。第一种具象化似乎涉及坠入爱河中的某种 "精神病时刻"（psychotic moment），这可能与拉康术语中的想象（imaginary）有关，正如它所涉及的那样，仅仅是幻想或想象对方必须具有的完美，而不是通过经验获得对所爱之人的了解。

如果我们要对司汤达对坠入爱河的经历的描述给予任何信任--撇开最初对爱人”是属于我的”的确信（这在我看来这是罕见的）--我相信我们可以把第一次具象化看作是爱的一个想象的方面。在镜像阶段时对我们自己的理想形象进行的狂热的爱欲投射，与在坠入爱河时我们对情人的理想形象进行的狂热的爱欲投射相映成辉。事实上，在这个具象化的早期阶段，人们往往希望看到所爱的人和自己完全一样：一个人想找到并赋予对方与自己所相信自己拥有的一样的完美。事实上，在这个阶段经常出现自我和他人的混淆。

爱的这一想象成分与柏拉图《会饮篇》中所强调的爱的象征成分形成了鲜明的对比。在那里，欲望被说成是基于匮乏，并在本质上想要继续欲望。系统性地讲，我们可以说，激情总是想要同样的东西；发现自己如他者眼中那样的完美；欲望总是想要别的东西，新的东西，不同的东西。欲望是建

立在隐喻的基础上的，它不断地从一个东西到另一个东西，从一个对象到另一个对象——直到，也就是说，它的路线被客体小 *a* 所阻止。这也许就是为什么在柏拉图的《会饮篇》中，只有阿西比亚德——在苏格拉底身上察觉到了 agálmata（神像、化身）的人——赞美了他的爱人而不是爱神厄洛斯——也就是说，不像在他之前所有其他人那样赞美欲望本身。他对苏格拉底的赞美似乎与司汤达对他爱人的完美的赞美有质的不同，也许是因为阿西比亚德不是被 *i(a)*（理想自我）而是被客体小 *a* 本身所感动。

在一个不那么严肃的问题上，司汤达提出了一个历史学家和文化批评家可能会质疑的独特主张：具象化在美国是不可能的，因为那里的人太理智了（第 184/164 和 257/225 页）。“在欧洲，欲望因约束而被激发，在美国，它因自由而变得迟钝”（第 263/229 页）。高扬爱情的司汤达批评像美国这样的国家，他认为在那里爱情的这种操纵被绕过了。他还批评像德国这样的国家，他认为那里的女孩太容易与男性求婚者上床并满足他们。这对他来说过于“自然”，不允许他所理解的激情爱情的具象化出现。在他看来，激情在一些国家达到了顶点，在这些国家里，女性被教导要抵抗、玩游戏、折磨求婚者、隐藏自己的感情，而男性则要学会假装冷漠。

司汤达还指出我们坠入爱河的程度，因为我们想感受我们所听到的其他人的感受（“爱是他者的爱”，我们可能会调

侃，或”激情是他者的激情”）：“在日内瓦和法国...人们在16岁时做爱，以便如同小说一般生活，人们在每一个时刻和每一滴眼泪中问自己：‘我难道不就像朱丽一样吗？’”，朱丽是卢梭1761年的小说《新爱洛伊丝》中的一个人物，可以说是18世纪最畅销的小说。在这里，我们看到了爱情中模仿的重要性，在拉罗什弗考德（1967年，第36/57页）的表述中也可以看到："有些人如果不是听别人说起爱情，他们永远也不会陷入爱情"。

爱的其他语言和文化

> 当新的浪漫意味着新的快乐时，你为什么要失败？不属于我们的东西比我们属于自己的东西更能取悦我们。别人的田地里的庄稼比我们的好；我们邻人的奶牛的乳房不是总是更饱满吗？
>
> ——奥维德，爱的艺术，I.347－50

> 迷失自己，仿佛不复存在，彻底停止体验自己，将自己化为虚无，这不是人的情绪，而是神圣的体验。
>
> ——格莱福的圣伯尔纳铎，1995，p. 29

在本章中，我强调了一些与爱有关的术语，这些术语源于各种传统，但还有许多其他术语源于其他传统。”Ecstatic love”（“狂喜之爱”）在某些宗教和神秘传统中被赋予了很大的权重,就像在许多宗教和浪漫和/或性背景中的“投降”(“放弃”或“甜蜜的投降”）一样，可以说类似于 Gelassenheit（泰然任之) 的阿米什人概念 (参见 Kraybill, 2001, 尤其是第 29-43 页)。”甜蜜的投降”的概念似乎对阿米什人生活的各个方面都非常重要，无论是屈服于 Ordnung（他们当地的社区组织单位）的要求，还是顺从他们的长辈和父母，还是承受非阿米什人对他们的着装和生活方式的嘲讽和嘲笑。屈服于上帝的旨意，放弃他们在家庭和社区中的个人愿望，对于阿米什人来说是一种生活方式，它可能会带来冲突，至少在一段时间内，但也会带来他们自己的满足感。

在性领域,这可以比作让自己被“扫除”,正如我们所说，将自己交给另一个人，这在某种意义上会导致自己迷失在另一个人身上。许多人都感受到了在他人中迷失自我的吸引力，尽管程度不同。躺在爱人的怀抱里，我们可能会觉得时间停止了，困扰我们的无休止的无聊想法或愚蠢的担忧停止了，我们忘记了对各种事务的不懈努力，忘记了自己或跌倒了变成一种甜蜜的遗忘。

17 世纪的作家 Honoré d’Urfé（奥诺雷 · 迪尔费）(1935, p. 23) 提出，爱

就是在自己身上死去，然后在另一个人身上重生，爱自己的程度仅限于取悦自己所爱的人。简而言之，如果可能的话，将自己完全转变为心爱的人的意志。

投降大概是某种放弃奋斗，可能与天主教神学中的恩典的概念有关，就像佛教背景下的涅槃一样，这是一个人无法争取的东西。由于我自己对这个话题的无知，我没有在这里提出关于爱情的东方传统。

我不会试图填补这个巨大的空白，而只是表明我听说日本人对家庭之爱有一个特殊的词，“人情”，它指的是更温柔的人类感情，如仁慈和同情。在日本的悲剧中，人情经常被描述为与义理发生冲突（也有些人将后者翻译为“激情”），这种冲突导致了英雄的死亡。人情也许类似于我们所说的“兄弟之爱”、“姐妹之爱”或“家庭感情”，但它可能远远超出我们目前在西方文化中所使用的概念。

第八章

跟着拉康读柏拉图：对《会饮篇》的进一步解读

现在让我们回到拉康对《会饮篇》的阅读。需要注意，拉康认为柏拉图是十分机敏的，对于该如何开展书中对话而言，他可能已经有了极好的主意。近几个世纪，一些读者认为，在亚西比德（Alcibiades）到来后，《会饮篇》中的一切不过是柏拉图篇目中的偏差或是后来抄写者补上去的。尽管柏拉图似乎有意把它们写得非常可笑，也有许多人严肃地看待其中的部分发言，至少对他最敏锐的读者来说是这样的。当一个读者来自如此不同的时代，又对古希腊语又很陌生，他就很难察觉文本中的讽刺。但众所周知，柏拉图的文本通常呈现一个表面的(或开放的)意义，与其隐藏的(或小圈子内的)意义形成鲜明的对比。举个例子，拉康认为书中鲍桑尼亚（Pausanias）和阿迦通（Agathon）的很多发言都十分荒谬，并且他认为柏拉图希望他机智的读者能意识到这一点。

《会饮篇》中形式与内容的关系

我认为我们可以从拉康对《会饮篇》的讨论中总结出一件事(我希望读者能在他或她的头脑中对这件事记忆犹新)，即对话的进展、悖论和过渡与爱本身的进展、悖论和过渡密

切相关。如果对话是难以理解的，如果过渡有时令人困惑，如果我们不确定柏拉图要把我们引向何方，不确定他什么时候是讽刺的什么时候又是严肃的，那么这些困难、令人费解的问题和窘境都是爱本身的特征。我们当然并不总是知道我们在一段爱情关系中的方向，不知道它是朝着有意义的方向发展呢，还是注定要失败。

正如我在第三章所说，拉康（2006a, p.620）指出，当弗洛伊德在给弗利斯(Fliess)的信中抱怨他在撰写《梦的解析》时不得不采取间接的方式来写作，那种不得以而为之的曲折实际上是由无意识这一事物的性质所决定的。换言之，触及无意识这一难题就是迫使弗洛伊德采取迂回方法的原因。拉康甚至进一步认为，无意识就是那些曲折本身。

我们也许可以对柏拉图的《会饮篇》（Symposium）说同样的话：爱正是对话的曲折。在试图说出一些确实关乎爱的本质的东西时，柏拉图先是编排了愚蠢的，而后是严肃的，进而是更傻的发言；之后他又让苏格拉底上场，据说他对爱情有所了解——事实上，爱应该是他声称知道的唯一的事情（但是，请看看他在《吕西斯》（Lysis）中是如何阐述爱的，他说他所知道的是如何发现一个人正在恋爱以及与谁恋爱：”我可能在其他方面没有什么特长，但我有一种神赐的能力，可以很快分辨出一个人在恋爱，以及他在和谁恋爱。”（204b-

c))[172] ——然后再让别人（狄奥提玛 Diotima）代替苏格拉底说话，狄奥提玛先是采用了苏格拉底的提问方式，然后转而通过神话来解释，然后诉诸于苏格拉底勉强认同的疯狂猜测。但随后，柏拉图添加了两个插话，它们完全改变了宴会的基调和主题！

对话中对爱情讨论的形式与爱情的实质是密切相关的。将对话称为是表演性质的尚且不够。也许我们可以说，**爱存在于对话里的过渡和悖论中**。这将使我们得出一些也许并不那么令人惊讶的结论：爱不能用某些动听的短语来定义，比如”爱是永远不必说抱歉”或甚至是”爱是给出你所没有的东西”。相反，爱是一个过程，一种展开，一个运动，一条双层的蜿蜒道路，它将你带往你本无意前往的地方。爱因此可能是一类行动（an activity of sorts）.....

由于语言的性质和我们讨论话题时所伴随的能指系统，在这些话题中，形式和实质无疑是密切相关的：某些关于人类深层兴趣的东西抗拒了符号化，并迫使我们以间接的、迂回的方式来讨论它。我们必须好奇，柏拉图希望我们从这段

---

172 这比了解关于爱的一切要精确和有限得多：苏格拉底能在别人身上发现并猜测出他们所爱的人。但他能不能做得比简·奥斯汀（Jane Austen）在《理智与情感》（Sense and Sensibility）中所写的詹宁斯（Mrs. Jennings）更好还是一个悬而未决的问题！

对话中走出来，是为了让我们觉得已经掌握了某种特定的爱的理论，还是仅仅想让我们体验一下宴会本身，体验一下时而深刻、时而平庸的诸多发言，然后是阿西比亚德他那不可思议的场景，他醉醺醺地入场，将自己置于高过阿伽松的主席上，篡夺了主持宴会议程的权利，然后当他发现苏格拉底坐在自己旁边时，又是发疯又是大怒。

这种效果堪比一个分析师在一系列诊疗期间听一个特别有创造力的案主对爱情的侃侃而谈。他在连续的疗程中滔滔不绝地谈论爱情，在每个新的疗程中总是在不同的点上重拾爱情这一话题。然而他最终还是冲进了咨询室，尽管分析师的另一个病人在场，他依旧大吵大闹，告诉沙发上的病人，分析师是如何把他逼疯、伤害他、不公平地对待他、从不给他想要的东西。分析师可能会似是而非地问自己："这个案主想说什么呢？他试图向我传达什么呢？"如果严格地从命题层面来考虑这一点——就好像案主试图说一件具体的事情，而不是要产生某种具体的效果——这似乎是一个错误，或者至少是过于简单化了。

拉康（2015）甚至走得更远，他说："柏拉图展示了——至少我坚持这么认为，而且这么做不是什么特别大胆的事情——以一种从未被透露或揭示出来的方式，那就是这个困难所勾勒出的轮廓向我们表明了一个点，这个点具有基本的拓扑结构，它阻止我们说出任何确实事关爱的东西"(p43)。

拉康在这里似乎暗示，有些东西阻止我们对爱说出任何有价值的东西，即使它并没有阻止我们尝试这么做！

这应该能告诉我们一些关于拉康阅读文本的方法。无论是精神分析的、文学的还是哲学的，这种方法在他的许多研讨班上都有所体现。他的“回到弗洛伊德”正是这样，从研讨班 I 到研讨班 VII，拉康对弗洛伊德的文本进行了详细的解读，在他后来的许多研讨会上也是如此；研讨班VIII是少数几个没有明确宣布要阅读弗洛伊德特定文本的早期研讨班之一。虽然拉康非常关注文本中所暗含的特定理论，但只要出现如下所述的任意一件事情，即文本中的信件（the letter of a text）以及——正如我们很快会看到的那样——文本的一般轨迹和至少是轨迹中较明显的中断，他就会给予十分的关注。

人们可以尝试明确地猜测柏拉图的意图，并得出结论说他认为对话中的每一段发言都捕捉到了爱的某些方面——例如，阿里斯托芬（Aristophanes）的讲话抓住了最初的、强烈的尝试，即在一段关系开始时与对方融合的尝试；菲德鲁斯（Phaedrus）的讲话，是对爱的隐喻以及被爱者的转化；厄律克西马库（Eryximachus）的是关于爱中肉体与精神的斗争；阿伽松的则是一段关系中安静、不那么动荡的阶段……然而拉康没有选择这条路：他并没有说爱闪烁在这一点和那一点，或者说爱是随着某类环节而行进的。

作为简化模型的同性爱情

拉康在第八次研讨班中提出，研究同性爱情将允许我们在一个简化的尺度或模型上研究爱情，因为这使问题相当复杂的性别差异被排除在等式之外。“希腊式的爱情”让我们撇开了两性之间关系的非存在问题（the nonexistence of a relationship between the sexes）（目的在于从拉康后来的著作中引入一个问题），并在没有因人类性别差异而产生众多难题的情况下研究爱的本质。换句话说，我们似乎可以不考虑性别差异来研究爱情。

某些人可能会争辩说，我们在一项同性恋的研究中发现同性之爱与异性伴侣之间爱的性质并不完全相同。但拉康似乎并不同意这一观点：爱就是爱，我们可以在稍后的某个时候将性别差异重新添加到等式中，以阐明异性恋的特殊性（如果有的话）。正如拉康所说（2015）：

> 我们知道《会饮篇》可以追溯到古希腊时代的爱情，这种爱情可以说是“学院式的”，换句话说，是对门徒的爱。由于被简化、用作例证和模型，这种爱情让我们发现女性的爱情中过于复杂的联系总是被忽略。正是在这方面，这种对学院【男孩（boys）】的学院之爱（amour de l’école）可以为我

们和个人提供恋爱教育【爱的学院（d'école de l'amour)】。(p. 32)

现在让我们来谈谈在宴会上为赞美爱神厄洛斯所作的个人演讲。

费德鲁斯：爱与神学

费德鲁斯将爱视作最古老和最伟大的神，这预示了在基督教传统中谈论爱就是谈论神学 (拉康，2015，pp. 4－5)毫无疑问，这就是为什么从古罗马时代开始，很多关于爱的讨论都是由神学家提出的。在古希腊时代，至少在一定程度是这样的：就像愤怒和其他情绪一样，爱不是由我们内心的某些东西引起的——例如，精神分析所说，是由早期依恋的重复引起的——而是由神寄予的。如果爱情完满，就是上帝眷顾了我们；如果不是，(这份爱情) 就并非命中注定，或者我们以某种方式激怒了众神。

当拉康告诉我们众神属于实在（real）,是实在（real）启示的一种模式，他显然指的是与自然界相关的众神的多样性——比如自然界固有的，像风暴、闪电、雷声和风等自然事件中的众神——它们独立于我们的意志，并随自己的意愿行事。从某种意义上来说，古希腊人通过着眼于现实来预测未

来。鸟类的飞行被认为是将要发生之事的预兆或启示，他们认为，被杀死的动物的内脏的某些特殊外观可以被解释为预示未来的现象。每个自然现象都被认为是神对我们的努力支持或不支持的迹象。如果我们起航时海面波涛汹涌，海神波塞冬就是对我们的目的感到愤怒或怀有敌意。有些现象到了今天还会被当做某种迹象（征兆）。例如：如果离开家之前电话响了，他们会觉得不应该离开。我们今天倾向于认为这是一种迷信思想，但在古希腊，神是世界结构的一部分，与世界相互交织在一起，涉及世界的每一方面。

拉康认为，这一切都随着基督教的到来而改变：基督教的启示机制无疑会减少并最终废除[上帝作为至高的天启]。事实上，逻格斯取代了基督教启示的上帝和教条。换言之，逻格斯正位于哲学家所走的道路上，因此哲学家注定否定诸神。

因此，人类将在逻格斯中探求事物，换句话说，在表达意义的层面上，人类一直在寻找启示直到在实在中碰壁。（第44页）人们不再从物质符号中寻求真理，或者至少不再从鸟的飞行中寻求对特定概念的确认，而是在语言本身、概念的自洽性、能指的内部连贯性（即，作为一个整体的能指系统）中寻求。当然，我们还没有完全超越在现实中寻求证实爱的阶段：我们摘花，当摘下一片片花瓣时，我们会说：“他爱我，他不爱我……”在这过程中寻求对我们愿望的某种真实或客

观的确认。法国人对此的态度更是微妙，当他们摘下一片又一片的花瓣时，他们会说："他爱我，他有点爱我，他很爱我，他热烈地爱我，他爱我直到疯狂，他一点也不爱我（il m'aime, un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout）"这使得现实中至少有五种选择，而不是只有两种。

波塞尼亚：富人的心理

> 阉割是弗洛伊德引入进欲望机制的一个新的重要概念，尽管它在《会饮篇》的叙述中保留了下来，它（阉割）使欲望的缺失具有了苏格拉底辩证法中仍然神秘的意义。
>
> ——拉康，2006a, p.853

波塞尼亚斯（Pausanias）可能无意中向我们介绍了这样一个观点：爱是一种投资；他认为，这种投资只应该在有一定价值的合作伙伴身上进行（拉康，2015，第 55-7 页）。用弗洛伊德的话来说，我们每个人只有一定数量的力比多，我们希望确保理智的投资它，这样我们就能收回力比多并获得利息。如果我们错了，结果发现我们投入力比多的人并没有我们想象的那么宝贵、善良、与值得。但是，我们不能因此受到责备，因为我们仍然以宝贵、善良、值得为目标。有人可能会认为，这种关系的计算起源于资本主义，使得我们这个

时代出现越来越多的人坚持拟定婚前协议，但它其实可以追溯到更早的时间，至少可以追溯到公元前五世纪!

为了举例说明价值和财产是如何进入一个人对关系的考量标准的，拉康讲述了一个富人的故事，他在街上开着他的巨型汽车撞倒了一个穷女孩（第 57-8 页)。他想有所赔偿（她伤得并不严重，只想简单了事)，但她拒绝了。他一再坚持，但她更坚定地回绝了。她越是拒绝与他或和他的钱有任何关系，她在他看来就越有价值，他尽一切可能的向她求婚。这似乎是一个外在于金钱（或金钱意识？）关系的一个例子，因为她是买不到的。对于一个富人来说，东西或多或少都是有价值的，因为他买得起；他想买什么就买什么。但正是因为她拒绝了他的钱，对他完全不感兴趣。这个女人对他来说变得极其有价值，通过这种方式，她也许可以使自己免于被比较（通过比较，一个人问自己：“这个对象比那个更好吗？”“比其他所有都好吗？”)，成为一个所有对象较之相比都黯然失色的对象——也就是说，一个对象 a。她在另一个领域（register）变得有价值，在这个领域里，金钱——文化中最典型的阳具对象——被蔑视、唾弃，并被认为毫无价值。然而，金钱——作为一种普遍的能指，它允许我们在其货币价值方面等同或至少比较一切事物——将所有物体置于同一尺度上，在货币价值方面或多或少有价值，她将自己置于这

个尺度之外，也就是说，在允许进行这种比较的符号系统之外。

富人，尤其是亿万富翁，通常被描述为无聊乏味的人，他们唯一的兴趣在于短暂的娱乐，并且越来越难以从毒品、酒精或极端体验中获得快感（例如花巨资进行一次短途飞行，或与老虎漫步）。在拉康的故事中，这位年轻女人成功地激起富人的欲望，通过向他展示一些他可能不想要的东西来揭示他内省的缺失。（我并不是说她故意这么做，因为我不知道她的动机。）他所遇见的远比他能买到的任何商品、产品或财产都要珍贵：他遇到了对生活的兴趣和对某些东西的渴望。正如拉康所说："欲望在任何意义上都不是一件商品/欲望在任何意义上都不是个善茬"（Desire is not a good [un bien] in any sense of the term）（第 65 页）（请注意 bien (good) 也指个人财产或商品。这里是拉康的双关）

这与精神分析中出现的现象类似。正如拉康所言：

> 如果[案主]开始去寻找他所拥有的东西，但不知道他拥有什么，他所发现就是他所缺乏的。[…]他在分析中所发现的东西以他所缺乏的东西的形式表达出来——即，他的欲望。[…]

当然，你知道，当我说“欲望的实现”时，显然我假设它不是拥有一个对象。事实上，它涉及到欲望在现实中的出现。（第 65 页）

在简.奥斯丁的《傲慢与偏见》中，达西先生和伊丽莎白.班纳特之间发生了类似于拉康在第八次研讨会上讨论的富人的事情，达西已经习惯了得到任何他想要的东西，根据小说里的描述，他似乎认为任何女人都想嫁给他。然而伊丽莎白断然拒绝了他的求婚，并告诉他，即使她来自一个比他穷得多的家庭，他向她求婚的方式实在是太无礼、太不绅士了。小说中描述的大部分女性都是因为他的金钱与声望才想嫁给他，虽然她母亲却很看重这些，但伊丽莎白却成功设法使自己从财富和金钱的计算中摆脱出来。这样一来，她就对所有男权价值观提出了质疑，并坚持以另一种将美德与金钱并重的“经济学”来衡量事物。

在拉康看来，（2015，第 62 页）柏拉图关于波塞尼亚（pausanias）“爱是一种价值”的论述就是一堆废话。拉康得出这个结论，至少在一定程度上是因为他解释了一些很少有评论家敢于解释的东西：即阿里斯托芬的打嗝。回想一下：

根据阿里斯托芬的说法，当波塞尼亚最终[停下来]时，这时轮到阿里斯托芬了。但他打嗝的情况很严重——他可

能又吃撑了，当然，还可能是因为别的事情——因此不可能发表演讲。于是他转向排在第二位的医生厄律克西马库（*Eryximachus*），对他说：

“厄律克西马库，这取决于你——也应该如此。要么治好我，要么你先替我发言。”（185c-d）

基于对希腊文本的仔细阅读，其中包括重复波塞尼亚斯名字的双关语，拉康（2015 年，第 60-2 页）得出结论，阿里斯托芬无疑与柏拉图一样，认为波塞尼亚斯的讲话如此荒谬，一直在大笑，他一直吃喝的所有食物和饮料混到一起，才会不停打嗝。

这绝不是简单的轻松一刻，或者是一个无关的、不值得加以解读的事件，拉康提出，这对于理解文本的更隐藏或更深奥的意义至关重要——意义并非对所有到场者都透明可见。正是由于这些小场景或看似无端的事件，我们才能推测出柏拉图对他笔下某个角色所说的话的看法。精神分析师不禁被这样的一句话引起注意：“他可能又吃撑了，当然，也可能是别的什么。”他意识到，如果柏拉图只是想告诉我们阿里斯托芬吃饱了，那么就没必要再加上后半句。毕竟，谁会比作者更清楚为什么阿里斯托芬会打嗝呢？

在这里，柏拉图可能会被认为是在取笑他自己的叙述者，阿坡罗陀洛（Apollodorus）。或者是阿里斯托得摩

（Aristodemus），他向叙述者讲述宴会上发生的事情（事实上，阿里斯托得摩可能被双重指责，因为尽管他也出席宴会，但他在叙述中遗漏了他自己一定在那里发表过演讲的事）。

事实上，柏拉图也许在他的对话中编造了一些复杂的叙述条件，不仅是为了表现一种确切的历史感，而且也能够让文中的叙述者给读者这种暗示。

拉康（第 61 页）告诉我们，在着手研究会饮篇时，他的朋友兼老师亚历山大·科耶夫（Alexander Kojève），不假思索地对他说，“如果你没有理解到阿里斯托芬打嗝的意思，就永远不会理解这篇对话”；拉康没有放弃，他鼓起勇气地进行了一次解读，这次解读或许可以说从总体上阐明了柏拉图的这篇对话。

一般人会认为柏拉图在嘲笑他的人物所说的话（包括苏格拉底）时，往往没给我们什么线索！而拉康的观点（显然来自科耶夫），却与之大相径庭。

例如，拉康认为，在阿里斯托芬的论述以及柏拉图自己的对话《蒂迈欧篇》中出现的对球体（spheres）的所有关注，都在《会饮篇》中被嘲笑，这可能被视为一个相当具有争议性的论点，因为据称《蒂迈欧篇》写于公元前 360 年左右，而《会饮篇》写于公元前 385-380 年左右——也就是说，比《会饮篇》早 20 年左右。如果这是真的，那么它将表明柏拉

图不仅在同一对话中，曾嘲笑其中表达的一些观点，甚至在另一个对话中也挖苦过一段对话所表达的观点。

拉康继续提出，在浩瀚的历史中，对球体的迷恋与对阉割的拒绝或否定有关。毫无疑问，人类乳房的形状，在我们对圆圈和球体的迷恋中起着重要作用，但是拉康认为，真正吸引哲学家和科学家对后者感兴趣的并不是因为它们本身是完美的、和谐的，什么都不缺，而是它们与阉割的力量毫无关联：它们没有尖锐的，突出的东西，因此不能被轻易切断或剪去。一个球体可以被切成两半（就像宙斯对待曾经的原始人一样），[173] 但其本身不能被阉割。

厄律克西马库：爱如和谐

> 我只调三杯酒给那些温和得人——一杯是为了健康，他们最先将其饮尽，第二杯为了激情（厄洛斯）和愉悦，第三杯为了睡眠，人们都称这再好不过了，喝完后就回家。
>
> ——尤布洛斯，公元前四世纪，诗人。[174]

[173] 译者注：原来人有两个脑袋、四条胳膊。由于人类的傲慢自大，宙斯把人劈成两半，于是“半人”不得不终其一生寻找完整。这就是爱的起源。

[174] 引自 Faraone, 1999, p.126.

在医生厄律克西马库的演讲中，他认为，音乐为一方和另一方，即两个不同的伴侣，提供了将爱情的调节至和谐的准则—双方在和谐中共存，厄律克西马库认为，音乐和谐是一个很好的爱的隐喻——伴侣二人并不相同，他们不发出同一音符，但在一起就听起来很美妙 (拉康，2015，第 27 页)。拉康评论说，我们这个时代，爱情已经超越了这一点，现在（爱情）是相信矛盾、对比、对立，甚至是不和谐的繁衍生息 (他可能想到的是巴赫，甚至是相当现代的音乐)。就和声唤起苏格拉底在《斐多篇》中对灵魂不朽的讨论而言，“灵魂本身就是和声”（第 73 页）拉康在这里评论道：

> 任何存在的东西都可以作为非物质的本质而存在于柏拉图的理念中，但这一理念在本质被证明是虚构的，是一种幻觉。在《斐多篇》中，事情发展到这地步，不得不说，我们没有理由相信柏拉图对这种幻觉的意识比我们有所欠缺。我们声称自己比写柏拉图著作的人更聪明，这是非常令人难以置信、难以想象和震惊的。

换言之，拉康在这里和《斐多篇》中看到了一些线索，即柏拉图绝不完全赞同形式理论——也就是说，理念已经成为他名字的同义词！拉康继续补充道：

> 这就是为什么厄律克西马库唱这首歌时，没有立即产生任何明显的后果，我们可以扪心自问，柏拉图在《会饮篇》中，让这一系列的质疑，以这种特定的顺序发生的意义何在。至少我们已经意识到，波塞尼亚在这之前的演讲是荒谬的。如果我们对《会饮篇》的整体基调有所把握，我们当然可以怀疑在紧要关头处的情节是否与喜剧本身不一致。但柏拉图很明显选择了以一种喜剧的方式来谈论爱。（第 74 页）

阿伽松（Agathon）的演讲

他的打嗝一停，喜剧作家阿里斯托芬发表了一篇异常严肃的演讲（我们在第五章简要讨论了这一点），之后，悲剧作家阿伽松发表了一篇相当有趣、滑稽的演讲。阿伽松的演讲在很大程度上是滑稽的；正如他自己在最后所说的那样，他是半开玩笑半认真的（197e）。

阿伽松在此声称：

> 爱既不是不公正的原因，也不是不公正的受害者；他不以恶对待人和神，人和神也不以恶对待他。如果有什么事对他有影响，那绝不是暴力，因为暴力永远不会触及

爱。他对他人的影响并不是强迫的，因为我们为爱所做的每件事都是自愿的。（196b-c）

拉康指出，出席宴会的每个人都清楚，爱是暴力的、不公正的，而各种不公正和暴力都是以爱的名义犯下的，特洛伊战争就是一个小例子。爱绝不是适度的、克制的和理智的——的确如此，它是让人发疯的！苏格拉底似乎把阿伽松的话当真了，尽管所有的宴会这都知道他是在开玩笑，但这一事实使苏格拉底此后所说的一切变得模糊而可疑。

苏格拉底的演讲及其中间部分（居间（Metaxú））

知识（epistéme）	信念（Dóxa）	愚妄（Amathía）
合乎逻辑的知识（Coherent knowledge）	观点（意见）（Opinion）	无知（Ignorance）
凡人（Mortals）	爱（Love）	不朽（Immortals）
凡人（Mortals）	精灵（Daemon）	不朽（Immortals）
阿伽松（Agathon）	阿西比亚德（Alcibiades）	苏格拉底（Socrates）

通过狄奥提玛（Diotima），柏拉图在爱和知识之间建立了重要的关系（202a-b）。然而苏格拉底有时会采用一种非常简单的二元辩证法，在这种辩证法中，任何不美的东西似乎都是丑陋的（201e），而不是考虑可能存在既不美也不丑的事物（或介于两者之间的事物，如：美丽—普通—丑陋），或者可能存在一个更复杂的否定系统。狄奥提玛提出了一个三元逻辑或辩证法，在其中被称为居间（metaxú）的东西，二元术语之间有第三项术语：

知识（epistéme）	信念（Dóxa）	愚妄（Amathía）
合乎逻辑的知识（Coherent knowledge）	观点（意见）（Opinion）	无知（Ignorance）

关于知识，她的辩证法将系统的、构建的、确定的知（epistéme，这是我们的术语“认识论”的根源）与无知（愚妄）（amathía）并列——苏格拉底自己试图通过他通常的论证形式去建立的那种知识，但她的辩证法并没有就此止步。狄奥提玛认为，还有另一种知识是无法证明的，无法给出理由，因为它没有理由，但它显然是正确的——她将这种知称之为信念（Dóxa），意见（结合正（ortho），意思是准确的或对的，这给了我们“正统的”和“正统说法”）信念不是

对自身透明或可以彻底解释的确切知识，而是当它是“正确的意见”时，它“击中真理（202a）”或碰巧发生在真理上（就像精神分析的解释，它既不是确切的知识，至少也不是完全的无知）。[175]

柏拉图可能认为，这种知识的中介形式或准知识与道德领域特别相关，谈及道德时，尽管人们无法证明某些行为或对或错，但人们却感觉或“**就是**知道”它是对的。治理也是如此——某些政治家似乎知道哪些法律最有意义，即使他们无法为这些法律提供无可辩驳的论据或是通过修辞术去说服别人。柏拉图可能是想要告诉我们，这种准知识尤其与爱情密切相关？

无论我们在“科学时代”对信念的范畴有如何看法，狄奥提玛将爱定位在凡人与不朽之间，神与人之间，这类似信念在知识和无知之间的位置。爱不能成为神，因为它缺乏它所追求的东西——它缺乏它所追求和渴望的东西，即美和美德。神就其本性而言拥有美、美德和幸福（202c）——因此爱不能成为神。显然，爱也不是人。因此，狄奥提玛认为，它必须是居间，介于两者之间。

凡人（Mortals）	爱（Love）	不朽（Immortals）

[175] 见我在 Fink, 2007, pp.74-80 的讨论。

这种推理显然有些似是而非：爱可能与其他事物有关，就像我们在精神分析学中认为的那样，可能与恨有关。

它还可以用完全不同的范畴来理解，但苏格拉底借狄奥提玛之口发言，使它在暂时看来貌似可信。

她说："苏格拉底，爱是伟大的灵魂。""你看一切精神上的东西，都在神和凡人之间"(202d-e)。因此，爱在这里仍然是人格化的，在某种意义上：它是一种存在，而不是一个存在、感觉、活动或实践的状态。

在这里，爱被描述为神与人之间的使者，是神与人之间的中介，神向人传递信息的媒介（在乔维特 202e 的版本中，"爱在神与人之间诠释")。当希腊人爱上一个人时，他们就知道彼此是天作之合，可以这么说——如果不是天意，如果不是天命和命运，他们是不可能坠入爱河的。

因此，爱就是知道有一个神参与其中；神是要伤害你还是善待你，是想救你还是要照顾你，这是另一个问题！无论如何，你知道你命中注定是要爱这个人的。

今天，我们了解到很多人在考虑某个特定的伴侣是否真的注定将为他们所有，是否真的是为他们准备的"那唯一"，因为众神不再像过去那样通过我们的激情与我们对话或传递信息。

什么样的人是神与人之间的使者呢？奇怪的是，狄奥提玛认为使者是半人半神的精灵(上下文来说可能守护神更适合些，但译者想稍微区分一下古代、现代精灵和神)，因此她把爱等同于（半人半神的）精灵（Daemon)。她认为精灵们是介于凡人和不朽者之间、人和神的事物。

凡人（Mortals）	精灵（Daemon）	不朽 （Immortals）

因此，爱是一种精灵，用更“现代”的词汇来说，是一种幻象、声音或幽灵，我们相信它传达了神或世界希望我们做的事。在这个时代，除非是以“守护天使”的形式，我们很少谈论有一个陪伴着每个人的灵魂，更不用说与我们交流了。(在当代电影中，有时会看到一个顽皮的小恶魔坐在犹豫的主角的肩膀上，告诉他做一些淫荡或不道德的事情，一个小天使会落在他的另一个肩膀上，告诉他完全相反的事情。)据说苏格拉底的精灵会阻止他做错事，好像这个精灵比他自己更能明辨是非。

在拉康的框架中，我们可能会认为这些精灵所承载的消息是能指，是语言向我们发出的指令、命令的句式、建议等。几千年来，人们显然认为梦是众神给他们的，而现在我们把梦看作是无意识的产物，看作当大部分意识处于关闭状态时，

在我们内部自发运作的某种东西。(古时的) 人们还认为，他们清醒时听到的不同声音是来自现实中的外部事物，也就是来自神明，而今天我们更倾向于将它们视为内在的，并将它们联系起来——至少在神经症的案例中——作为良心的声音或超我出现。这些声音经常表明我们所说的“侵入性想法，”(intrusive thoughts) 我们现在认为这来自于前意识或无意识，来自我们内部不会立即将其与自己联系起来的某些东西，当代心理学的行话把这叫做“自我不协调。”(ego-dystonic)

然后，爱也可以被理解为神与意识之间的一种意指过程，我们现在将神放置于无意识中。[176] 我们无法直截了当地去了解无意识中存在着什么，但爱是无意识和意识之间的使者。在大多数情况下，我们甚至不想知道无意识中的“爱的条件”——也就是说，是什么让我们选择爱一个人而不是另一个人，或者是什么让我们以一种特定的方式而不是另一种方式爱——我们希望忽略所有这些。有些人甚至担心，如果知道自己的爱的无意识决定因素，他们的爱就会消散；如果意识到他们爱上某个人是因为这个人与父母相似，就可能会

[176] 见第十一期研讨班，拉康（1973a，第 58/59 页）说上帝是无意识的，以及第二十二期研讨班，他说“上帝[...]是压抑的人”（1974-5，1974 年 12 月 17 日的课程）。另见 Regnault（1985）。

停止爱另一半。在这种情况下，爱的职责是：它传递它的信息，但不向意识透露任何无意识的东西。[177]

狄奥提玛接着说，爱“介于智慧和无知之间”（203e），并且它试图让无知的人爱上智慧。无知的人不爱智慧，因为他们甚至不知道自己缺乏美、美德和知识（204a），而众神不爱智慧，因为在她看来，他们已经拥有了智慧。因此，这里的爱与信念密切相关。

现在，在柏拉图使用居间（*metaxú*）来描述阿西比亚德（Alcibiades）在与阿伽松和苏格拉底的关系中，当阿西比亚德喝得烂醉如泥，坐在阿伽松和苏格拉底之间，拉康（2015，第 133 页）得出结论，阿西比亚德自己是一个精灵——事实上，他是苏格拉底的精灵：

阿伽松 （Agathon）	阿西比亚德 （Alcibiades）	苏格拉底 （Socrates）

拉康的这部分的原创命题依赖于对柏拉图的透彻解读：它基于一个这样的事实，柏拉图使用相同的词来谈论信念，爱

[177] 例如，患者偶尔会说：“我觉得我的无意识在试图告诉我一些事情”。

和阿西比亚德。[178] 当然，这也让我们把阿西比亚德作为爱的某种化身与爱等同，也许是苏格拉底的爱。通过一种拉康式的延伸（解读），我们也许可以把阿西比亚德作为一个能指，一种在阿伽松和苏格拉底之间传递的信息或解释，拉康没有忘记提醒我们“爱需要三个人，而不仅仅是两个人”（第132 页）。在这里，第三项是明确的，正如我们在许多三角恋中看到的那样。拉康认为，在所有情况下，三角结构对于爱（更严格地说，也许是对于伪装成爱的欲望）是必要的，因此我们必须假设第三项术语（the third term）通常是内含着的，而不是像这里一样具象化。

重新审视三角恋

我们暂时回到苏格拉底－阿西比亚德－阿伽松这一三角恋关系上，但需要注意的是，爱并不像拉康的“爱情的奇迹”一样在被他人表白时突然出现在某人心中，而是发生在某人自己和他者之间突然出现的情敌之间。用文学来举例子，在简·奥斯汀的小说《艾玛》中，当艾玛的女伴，哈里叶·史密斯小姐向奈特利先生表白的时候，艾玛对奈特利先生的爱才迸发出来。艾玛自己的心境可以从这一片段中看出：

---

178 但请见《Alcibiades I》，苏格拉底的守护者（daemon）说，在对话之前，苏格拉底有一段时间不允许他见阿西比亚德（124c-d）。

> “直到现在，当艾玛的幸福将要失去的时候，艾玛才意识到自己的幸福主要取决于奈特利先生，取决于他的嗜好和爱慕。因为艾玛对这一情形太过满意，太过理所当然，所以她才如此有恃无恐。而只有被取代的威胁已经迫在眉睫的时候，艾玛才发觉这情形竟是如此无法言表地重要。”(Austen, 2004, p. 395)[179]

就像乔尼·米切尔曾经说过的那样，“只有失去了，才知道拥有过”。在这里，艾玛发觉了哈里叶可能取代她而成为奈特利先生的首选的时候，才突然意识到她有多么在乎他，才发觉她长久以来爱的一直是他，而别无他人。

而奈特利先生对艾玛变得热情，也同样是因为弗兰克·丘吉尔对艾玛的虚情假意，而艾玛对此并非无动于衷：

> 他一直爱着艾玛，并嫉妒着弗兰克·丘吉尔，几乎与此同时，这种情绪引发了他对另一个人的看法。(p. 412)

在这样的案例中，人的热情总是随情敌的热情而被点燃。只有当情敌的手伸向那朵花、那个果实，或那块木材的时候，

[179] 我不相信我们可以说哈里叶·史密斯为艾玛具象化为女人，就像 K 夫人为朵拉所做的那样。

人的爱意才会迸发出来。[180] 在这里，奈特利先生的爱之所以被激发出来，是因为艾玛对弗兰克·丘吉尔的好奇心，之后他的爱又被丘吉尔表现出的对艾玛的痴迷而进一步点燃。

让我们回到《会饮篇》的三角恋中。回忆一下，在宴会刚刚开始的时候，当苏格拉底坐在阿伽松旁边时，有一段对于他们到底谁才拥有知识，而谁是无知的的争论。我们读到了那个关于满的花瓶和空的花瓶的故事，以及知识如何像源源不断的线团一样从一个花瓶流向另一个花瓶（这是不是某种像波塞尼亚那样期望从他者那里得到的价值呢？）在之后的对话中，拉康指出，阿伽松在苏格拉底的逼问下承认了自己的颂词一无是处——换句话说，他承认了自己的无知。

而苏格拉底的形象则是一个拥有关于爱的知识的人。最开始的情形，即苏格拉底被认为是无知的，而阿伽松是有知识的这一情形，被转变成了苏格拉底拥有知识而阿伽松是无知的。

阿伽松在这里的形象是苏格拉底所爱的人，二者一个与无知联系起来，另一个与知识联系起来。在这里，我们可以专门把阿西比亚德与精灵（古希腊介于神与人之间的精灵）联系起来，也就是说他就是二人之间你来我往的爱。阿西比亚德在这里可以被视作一个信使（或者能指），用于告诉阿

---

180 电影《独领风骚》（Clueless）大致基于《艾玛》，涉及类似的场景，但人物阵容略有不同。

伽松和苏格拉底他们之间关系的事实。他在二人之间游走，充当一个潜在的情敌，从而将他们的爱带给彼此。（必须承认，把阿西比亚德看作某种类似“正确观点”的化身是很困难的，虽然简单来说，这样的解读可能是可行的）。

虽然苏格拉底的演讲中对知识的讨论十分复杂，但苏格拉底认为不是他在“知”（*epistéme*）的层面上告诉我们什么是爱，而是有人在神秘或信念的维度上替他道出——就好像是他自己不愿意告诉我们他所知的事物，而更想要其他人来展示对爱不着边际的结论。他声称自己对爱的知识要比狄奥提玛少得多，但他的一些评论让我们感受到他对狄奥提玛所说的话并没有那么认同，因为他对在宴会上的人进行了直接的指教。在狄奥提玛的演说中的某处，他说了一句“可能吧”，在另一处，他又说：“最明智的狄奥提玛，真的是如此吗？”，这说明他已然怀有疑虑。确实，我们能够感受到，当狄奥提玛在展示她不着边际的钻研结果时，苏格拉底已经在翻白眼了。在这里，很多评论家对这一段的解读还是停留在了字面上，而柏拉图却好像给了我们某种提示，即对这一段文字的多种解读是可能的，甚至是必须的。如果我们以一种严肃的态度来对待苏格拉底在这里所做的事情：即将话语权交给狄奥提玛，就好像她要比自己在爱的方面懂得更多一样。我们至少可以总结出这一结论：苏格拉底认为爱的本质是不可以通过他的辩驳法被把握的，而只能通过某种神话来把握它。

苏格拉底演说的六个阶段

现在，让我们来剖析一下苏格拉底正式开始演讲之后，他所说内容的结构。他的演讲的整体进行方式是十分复杂且问题百出的：

第一，他和阿伽松开展了他经常进行的那种辩驳，这段辩驳以阿伽松承认自己对爱是“冷静、温和与和谐而非冲突、欺骗”的看法一无是处而结束。拉康认为，这种认输的姿态是虚伪的，而且除了苏格拉底之外，大家都可以看得出来阿伽松一直都是在开玩笑而已。

第二，这里存在一种将苏格拉底的辩驳术二阶化的提升，也就是苏格拉底驳倒阿伽松时，狄奥提玛对苏格拉底的反驳。这个明智的女人似乎在尝试将一个二极化的矛盾转向三极化。

第三，狄奥提玛引用了波洛斯和珀涅亚生下厄洛斯（Eros）的神话，但这一神话在其他任何古代文献中都没有被人找到（虽然经常有人在各种考古学遗迹中找到新的文献）。

第四，狄奥提玛和苏格拉底进行了一次更加典型的苏格拉底式对话。

第五，狄奥提玛对“爱的阶梯”（ladder of love）的话语进行了长篇大论的复杂论述。

第六，我们得到了文章的结尾和总结陈词。

我们会对这里所有的阶段进行分析，并总结出苏格拉底演讲的每一次转折的动机。

第一部分：转移话题

苏格拉底在这次对话中说所说的一切都有一种表演的意味。例如，他首先声称自己对阿伽松的高尔吉亚式的演说叹为观止：声称这些话语是强大到无法抵御的，而且是美好的——这通常是对苏格拉底自己的话语的评价。我们可以就此总结出，对于苏格拉底来说，阿伽松身上之所以带有对象a，是因为他是美丽的、明智的、名声显赫的，并拥有一副令人称奇的嗓音。但苏格拉底在解刨他的理论对手之前总会给予他们高度的赞赏。这也许只是某种讽刺，或是有意为让阿伽松在他的攻击之下输得更加彻底。

我们很快就看到了这样一种话语模式的转变，即对话目的的开始不仅仅局限于赞美爱。苏格拉底在阿西比亚德到达会场之前就已经自己转变了《会饮篇》的话题。他开始通过质问阿伽松，来否定他所说的观点，最终阿伽松认输了，以“你说的都对”这样的话宣告了苏格拉底的胜利。

那么，在爱人间的争吵或辩论之中，“算了吧”或者“随便你”这样一种说法通常会产生什么样的效果呢？它会将事

情转移到另外一个层面上，变动为另外一种话语：即“我不想跟你吵这个事情了。”这要么是因为我们所争执的只是鸡毛蒜皮的小事，要么是因为你好像已经听不进去我要表达的东西了。这种做法或许会减轻你我之间的张力，但它不是每次都有效的，因为你不是每次都能放得下：你也许会坚持要我完完全全的认输，或者要我承认自己的错误。如果我的技俩没有将矛盾降温，我永远可以一哭二闹三上吊，从而获得喘息以及切换到另一种话语方式的机会。用哭泣来取代言说，用砸掉台灯或是锅碗瓢盆来取代争辩，从而来获得改变这种“碟碟不休”的机会，获得“切歌、换台”的机会，从而阻止我的争论对手一直在同一件事上面纠缠不清。

在这里我们可以瞥见“转移话题”在爱人之间关系中的重要性，即能够从在对某一方被攻击或被挑衅的冲突关系的恋战中摆脱出来并将讨论转移到其他地方，这一点是很重要的。比如当一方进攻道：“你凭什么这么对我啊?你做这些事情就是因为你讨厌我，你这个杂种！”这时不应该反击：“是你先对我不好的！”——这一反击将情况保持在了一个想象性的维度(指的是某种想象的投射：即你想象我对你做过的事情其实是你对我做过的。)[181] ——例如，我们可以

[181] 简·奥斯汀（2004，第 425 页）早在精神分析发明之前就对投射的技巧了如指掌；她在奈特利先生对艾玛讲话时，把关于弗兰克·丘吉尔的以下想法让他宣之于口："他自己诡计多端，就以为人家跟他一样。"

这样回应：“我那天是因为我家人生病的噩耗才那么难过的”。这样的一种回应不会激怒对方，反而会激起对方的同情，甚至是爱。像拉康在第二十期研讨班中说的那样，爱是在话语的转变中显现的，“爱是某人转变话语的信号”（p. 21/16）。

在分析过程中，这样的话语转变也可能发生。在一些案例中，当案主询问分析师：“你为什么要说你上次说的那些话”？案主或许是在暗示那些话是错误的、愚蠢的，或是伤人的。分析师不会尝试去维护或者正当化他或她说过的那些话，因为这会将话语停留在案主提出的争论和指责中。相反，分析师会提出一系列的答案来将情境或者位置进行转移。分析师或许会这样回答这一问题：“那你觉得我应该说什么呢？”或者“你觉得我为什么要说那些呢？”，继而尝试去分解案主对分析师的话语意涵的预设背后所隐藏的投射。分析师寻求答案是为了让案主来讲清楚他的预设，例如案主将分析师看作一个对他或她的所有言说都刻薄、批判的人，就像病人自己的父母一样，而不是去争论分析师所说的话语到底有无真相可言，或者去争论分析师说话的动机是否有合理性。像“我不是故意要批评你的”这样的回应没有任何用处，甚至会将情形变得更糟糕，因为案主们当然通常之下完全明白人是可以在“不是故意的”的情况下批评他人。分析师们的某些回应仍然将情境保持在了想象的维度（例

如，案主也许会想象你的思考或者感受是这样那样的，所以你才说出了你说的那些话，然后你回应道，你其实不是这样思考的，不是这样感受的），而其他的一些回应会将情境转移到一个象征性的维度（例如，在案主自己的生活历史中，到底是什么最开始就导致了他会想象你在进行这样或那样的思考或感受）。这样的话语的转变通常是被案主们所感激的（他们偶尔会发觉自己其实是在愚蠢地寻求冲突，或者只是想要看看你会不会咬钩，从而展示出你自己的无能），后者这样的回应从而更能够激发出爱，而不是更进一步的对立冲突。[182]

让我们回到苏格拉底第一阶段发言的内容上。苏格拉底问阿伽松：

> 爱是不是你所说的对某物的爱？爱和欲望着某物究竟意味着拥有了它还是没有拥有它？人可以欲望自己已经拥有的东西吗？(199e－200a)

苏格拉底认为我们不能欲望我们已经拥有的东西，从而点明了亲密关系中最严峻的问题之一：当被爱的人在某种意

[182] 如果我们把案主的抱怨或责备描述为沿着拉康（2006a, p.53）的 L 图示中的虚轴从 a′到 a，分析师方面的回应将沿着同一轴从 a 到 a′，而改变话语的回应将在符号轴上从 A 到 $（也许会回溯到最初的责备是从 $ 而不是从 a′开始的）。

义上被征服后，附属于他人的时候，我们是否还可以继续欲望我们的爱人，他们又是否能继续欲望我们呢？人是否可以持续欲望一个已经对自己的引诱俯首称臣的人呢？[183]

虽然拉康在这里似乎在谈论爱情，但他所指出的是，苏格拉底已经把话题转移到了“欲望”的问题上。对柏拉图和苏格拉底而言，欲望都来自于，或者根植于匮乏。但爱也许是某种不同于欲望的东西。的确，继续爱一个已经对引诱俯首称臣的人看起来完全是可能的。即便爱是“要给出一个你没有的东西”，但好像并不是和欲望一样建立在匮乏之上的。因为欲望永远是欲望着某个我们没有的东西，那么如果欲望要在一段关系中持存，那么就永远需要一个“我们没有的东西”，我们仍未得到的东西，或还没有从我们的爱人那里得到的东西。拉康指出，欲望永远也不可能拥有或占有任何除了匮乏以外的东西，因为欲望一旦占有了它的客体，它自己也就消失了。将自己的肉体和灵魂都交给自己的爱人或许会杀死他或她自己的欲望，因此（司汤达意义上的）在爱人身边起舞来让对方的欲望得以持续是很困难的。苏格拉底或许会支持这样一个观点：欲望如果要持存，那么人就必须要保

183 某些作者认为，人们反而在这一点上失去了兴趣；事实上，他们的爱“往往变成了憎恨和厌恶”（Aragona, 1547/1997, p.34）。而正如戏剧《Turlututu》的作者 Marcel Achard（1962，第 52 页）所说：“留住一打想知道他们是否会对你感兴趣的人，比只留住一个不再想知道任何事情的人要容易”。

持一个不可能的欲望（例如阿西比亚德对于苏格拉底的欲望），或是通过故意避免欲望的满足来保持一个不被满足的欲望（似乎苏格拉底就是这样做的）。人不可能通过某物来消耗完或者浪费光自己的欲望，除非他自己没有欲望（或至少在那个当下没有欲望），但对我来说，人是可以爱他已经拥有的东西的。

苏格拉底的演说是围绕着对“爱”与“欲望”的欲擒故纵建立起来的，甚至要用后者来代替前者。苏格拉底的论述是这样的：爱（即爱神厄洛斯）缺乏他所欲望的对象：如果爱欲望着美，那么爱本身一定是缺乏美的。如果爱所爱的是善，那么爱一定是缺乏善的；综上所述，爱既不美丽也不善良，因为它两者皆缺。

这一看似有理的论述是十分大胆的，而狄奥提玛在她的一段苏格拉底式的辩驳中对爱与欲望的等同甚至更加彻底。她总结道，爱神并不是诸神之一，因为他是匮乏的。也就是说，他既没有善的事物，也没有美的事物，而且爱既不是一个神也不是一个人。既不永生也不死亡，爱“既不是自己也不是他者”。

从苏格拉底的演说的这个点开始，会饮篇的主题就已经改变了：爱最开始被视作一位神，而目标就是要去赞美他。但狄奥提玛展示出了爱并不是一位神，而是一个半人半神的精灵（或一个能指）。

很有意思的是，她的名字的含义可以被理解为“敬仰宙斯的女人”，而宙斯是众神之王；但她的演说却以把另一位神，即爱神，推下神坛开始。

第二部分：中间地带

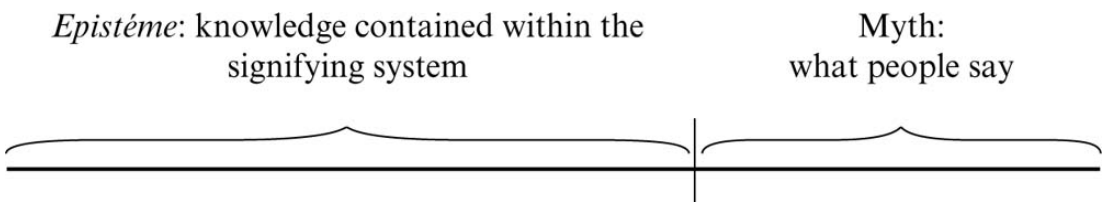
我们在探索狄奥提玛的演讲时，需要注意到其中的一个悖论。这个悖论就是，她作为一个女人，却告诉苏格拉底该如何“正确地爱男人”！我们是否可以就此总结出爱对于男人和女人都是一样的？或者至少，女人对男人与男人之间的爱是了然于胸的？

> 正如我之前提到的，苏格拉底总结了狄奥提玛对于精灵、半神和爱神的讨论，并将一个二极化的讨论转化为了一个三极化的逻辑。似乎苏格拉底的辩证法已经能够将我们带到一个关于爱的更高的高度——也就是说假扮成爱的欲望是根植于匮乏之中的，但无法超越匮乏。狄奥提玛在某种程度上自己使用了苏格拉底的方法，但对爱的本质的更深入的讨论却引入了神话。[184]

我们也许可以就此得出结论，即存在两个不同的场域，即知的场域和神话的场域(pp. 117 – 19)：

---

[184] 拉康（2006a，第 846-8 页）后来在力比多的方面也做了同样的工作，在“无意识的位置”中提出了薄片（lamella）的神话。



也许我们能够把握的对于爱的知识并不来自于知，即自明的知识，而是神秘的知识——也就是无意识。爱本身是在智慧和无知之间的，就像信念（doxa）一样。

拉康并没有像很多哲学评论家那样将狄奥提玛理解成柏拉图的化身，从而反驳他的老师苏格拉底，而是声称她是苏格拉底的化身：“是苏格拉底内心的女人”。的确，拉康并没有对柏拉图的化身做出任何断言，因为这样会把他的评论局限于柏拉图在对话中的运筹帷幄之中，而且假定柏拉图不能运筹帷幄，而我们却比他更了解他在做什么，这也是一种傲慢（这并不是说无意识没有在柏拉图身上起作用）。要注意，这是拉康给予了许多他所读过的作品的作者的一种肯定：他假定，即使他们的断言再令人迷惑，再充满矛盾，他们所说的东西也一定有某种内在逻辑，而这种内在逻辑就是我们需要去阐释的（如果评论家们能给予拉康一样的肯定就好了！）

第三部分：关于爱的概念的神话

对狄奥提玛而言（这是指苏格拉底叙述中的狄奥提玛，如果我们选择相信阿波罗多洛斯的话，而且他也是从亚里士托德姆那里听来的），厄洛斯是波洛斯和珀涅亚的儿子，而波洛斯拥有资源、谋略和技巧（他是拥有财产的人之一），而珀涅亚是贫穷、匮乏和绝望的痛苦象征。她是阿波利亚，她缺乏资源（她是一无所有者之一）。在关于爱的概念的故事中，珀涅亚被描述为欲望的一方。波洛斯则是被爱的一方，他被动，而且在一次宴会醉酒之后被强迫在珀涅亚的睡梦中与其生下厄洛斯。某些女人在当时被视作是欲求不满的，而且的确，大量的学者都提出，男人有时会害怕女人的性欲。[185]但拉康指出这一神话所描述的是爱神诞生之前的逻辑时间；这也许是说在爱神诞生以后，位置就发生了转变，即男人开始变得更加欲求不满，而女人开始变得被动。事实仍然是匮乏（即珀涅亚/阿波利亚）和无意识或无知（即波洛斯在睡梦中不知道发生了什么）在这里是先于爱的诞生的。

[185] Faraone（1999）讨论了古希腊人的观念，即男人天生狂野，性欲旺盛，而女人天生自制；在他看来，这解释了男人使用魔法使女人更像男人（这样女人就会想和他们做爱）。但 Faraone 也提到了其他学者，他们暗示古希腊的男人害怕女人的自然野性和滥交，认为这是古希腊厌女症的一个主要原因（第 162、166 和 169-72 页）。

爱是僵局和困境的结晶。珀涅亚——他的母亲——被描述为阿波利亚，她一无所有，没有计谋，也没有花招。那么爱是解决这一问题的答案吗？是这一僵局的解吗？如果是这样，那这一僵局究竟是什么呢？如果爱真的能治愈他人的话，那么它在我们的病人身上治好的病究竟是什么呢？（是抑郁症中力比多的停滞？还是分离的痛苦呢？）在狄奥提玛的演说中对苏格拉底的爱情观的指正中，注意她的说法与之后阿西比亚德的说法是相反的。她声称苏格拉底“以为爱是被爱，而不是爱别人”。也就是说，苏格拉底对爱的所有思考都是从被爱者的角度出发的（也就是接受爱，而不是向他人展示出自己的匮乏）。为什么她要说这一段话呢？柏拉图是不是想表达她对苏格拉底的理解完全是错误的呢？与狄奥提玛不同的是，阿西比亚德才是道出关于苏格拉底真相的人，因为苏格拉底似乎坚持要当爱的那一方，而不是被爱的那一方（的确，她在《高尔吉亚篇》中明确表示，自己是阿西比亚德的爱人）。

那么，为什么苏格拉底要完全从一个被爱的人的角度来阐释爱情呢？注意厄洛斯，其作为波利斯和珀涅斯之间的几乎不可能的结合的产物，自身的形象却一半是摇尾乞怜的（无望的浪漫），一半又是勇敢的，机智的猎人和哲学家，这与之后阿西比亚德对苏格拉底的描述如出一辙。

第四部分：爱与不朽

狄奥提玛将爱与欲望等同起来，并尝试用后者来取代前者，她指出，就算是欲望拥有了它的对象（即被爱的人），它还是有所匮乏：它并不知道，也不能保证这样占有对象是否可以持续到永远。这将她引向了这样一个结论：“爱是对永远占有善的渴望”(206a，第 10-11 行)。在她的书中，爱一定是欲望着不朽的(207a)。吟游诗人和写情书的人们时常谈及他们爱情的永续。例如，在诗中，爱甚至在死亡中也要透露出它的永恒性。例如，在伊丽莎白·巴雷特·布朗宁的诗中写道：“如果上帝下此决断，我将遵从但会在死后更加爱你”；或者像管道昇的诗中写的“生同一个衾，死同一个椁”。[186] 由此看来，至少对于诗人们而言，爱必须要被证明是不朽的，是超越死亡的。

对狄奥提玛来说，只要匮乏是永存的，它就只能够被不朽所填充或者调和，而物种的繁殖（像动物一样与爱无关的繁育）就是不朽对于有限者的一种形式。狄奥提玛总结道：“是因为不朽，爱这样的热忱才在万物中显现。”从而将爱变为了一种把握不朽的方式，而不是自在的目的。在这里苏格拉底表达了自己的惊讶，并进行了询问：“那么，最明智

[186] 这里引用的诗句可以见于 Pockell, 2003, 78、85 页。

的狄奥提玛，真的是这样吗？”——这使我们开始怀疑他是否把狄奥提玛所说的一切真的当一回事。他又说，狄奥提玛的言说“完全是以一个诡辩家的方式进行的”，这对于苏格拉底来说，绝对说不上是一种称赞。

对于狄奥提玛而言，人们会不择手段地去寻求不朽，即在他们肉体死亡之后仍然能被永远记得。在我们分析师听来，这听起来完全就是强迫症的声音，因为强迫症通常并不活在当下，并不为了任何鲜活的原乐而活，而是为了大他者而活，为了名垂青史而活，要在历史中留下他们的痕迹。

狄奥提玛的这样的说法表明，她似乎对所有所谓的英雄姿态都提出了怀疑。她似乎在说，英雄的行为都只是为了不朽的一种算计，而不是为了他们所信仰的那些明显的、外在的原因。就好像某人在对你说：“你帮助你的朋友解决困境并不是为了友谊本身，而是因为你想要他人知道你的善举，只是因为你想要你的善意可以名垂青史。”

如果我们认真对待狄奥提玛的说法，她几乎从根本上质疑所有的道德行为背后的动机（甚至是安提戈涅埋葬她的哥哥的动机：见索福克勒斯的《安提戈涅》和拉康在第七期研讨班中的深入分析）。如果我们宽容一些，我们则可以认为她是在说明这些行为都是被超定的（overdetermined），但她的语言似乎在暗示她认为不朽才是这些行为的原初动机，

也就是说它们完全不是基于伦理的行为。我认为不管是苏格拉底还是柏拉图都不会认为这样一个观点是合理的。[187]

第五部分：爱的阶梯（scala amoris）

狄奥提玛描述了一种向“上升阶梯”的飞行，并认为这是一种“最终的，最高的神秘”。拉康声称，虽然在狄奥提玛一开始的话语中，美是一种对于欲望的指引，将我们指引到客体那里，但美偷偷摸摸地变成了一种追求——的确，变成了一种自在的目的。要记得，爱与美的关系诞生于爱神被怀上而阿芙罗狄蒂出生的那一天：

> 这就是为什么爱神是在阿芙罗狄蒂出生之后立即出生来服侍她的，因为她是在阿芙罗狄蒂出生的那一天受孕的。这就是为什么他也是一个天生的爱美者，因为阿芙罗狄蒂自己也是出奇的美丽。(203c)

[187] 思考一下苏格拉底是如何回应阿伽松自称害怕在宴会上的几个高尚之人面前发言，而不是在舞台上向广大公众展示他的观点的（194b）。关于狄奥提玛，我们可以说，她没有强调爱情的不朽（就像诗人那样），而是赞美不朽的爱情——或者仅仅是不朽，爱情也许完全不在这个等式中。

拉康(2015, pp. 120 – 2)认为这是狄奥提玛的论辩之中看似有道理的一个点，即把一个权宜之计转变为被蓄意瞄准的那个目的。我自己的理解是，在狄奥提玛的论辩中，美并没有从手段变成目的，而是从目的变成了手段。[188]

爱之阶梯的前进在我看来是如下这般的：我们从对一个美男子的兴趣开始；然后将其推广到对所有美男子的兴趣；进一步地再到对美本身；之后到对灵魂的美，以及行动、法律、习俗和知识上的美；最后到对美的知识的兴趣。我们发现在其最后一项中，知识已经替代了美成为了目标。美已然成为了对于终极知识（end of knowledge）的手段。

现在，目标变成了对“对爱的知识（或美好）”的夸赞，而不是对美或者爱本身的赞美。狄奥提玛告诉我们，她的目标就是为了让苏格拉底不要再“说胡话”了，就像苏格拉底自己说的那样。我们可以疑惑，她是怎么知道的呢？她居然没有被这些貌美的男子所诱惑。苏格拉底的确有着令像克利托布洛那样的美男子鬼迷心窍的臭名，苏格拉底对他投怀送抱，色诺芬（Xenophon）告诉过我们，苏格拉底在那之

188 在我看来，当狄奥提玛说，如果我们从年轻时就在灵魂中孕育着美德、节制和正义，而且我们有幸“找到一个美丽、高尚和发育良好的灵魂”(209b)，我们就会“立即充斥着关于美德的演讲”，努力教育这个高尚的灵魂。“当[一个人]与一个美丽的人接触并与他为伴时，他就会孕育出他内心深处长久以来一直怀有的东西。无论他们在一起还是分开，他都会记住这种美”(209c)。

后的一周都在抱怨浑身酸痛。[189]狄奥提玛是否认为苏格拉底需要学会以一种其他的方式去爱呢？以一种温和的、冷静的方式去爱？她好像是在嘲讽苏格拉底对于那些心血来潮的热情的无法抗拒！(或者是柏拉图吗)？这一篇章所提出的更重要的一个问题是，美或者爱到底是否是自在的终点？

狄奥提玛从对我们对爱与美的讨论转化为对于美的的目的讨论，但又很快转到了对于美的知识的重要性的话题上。狄奥提玛必须告诉苏格拉底要专注，就好像苏格拉底已经在走神了，眼睛已经在东张西望了。她于是完全进入了对形而上学的讨论之中，开始提及“爱的目的”。就好像爱真的有一个除了爱本身的目的或目标一样。当爱神被从神坛上拉下来，变成了一个最低劣的传信者，爱似乎对她来说不再是一个自在的目的，而是一个达到终极知识的手段。

她的这一观点似乎被最近的几代精神分析师所认同，对于他们来说，从“转移”(transference) 中所得到的爱只有在得出对于自我的知识的时候才显得有价值。他们认为分析的目的就是认识自己，就好像人只要获得了对于自己的知识就可以治愈自己一样。

[189] 见色诺芬，1996，第 150 页；这段话来自《会饮篇》，第四章，27-8。

弗洛伊德的“爱和劳动（工作）”明显地将“知识”置之不顾，而且他明确地指出，他分析得最成功的那些病人往往甚至不记得在疗程中到底说了些什么，他们很少去构想在疗程之中到底发生了什么。现在的很多精神分析的实践者却将弗洛伊德的目标反转了过来，将某些知识（某些关于自我的知识的复制，包括对无意识的有意识的把握）看得比爱欲和力比多更加重要。拉康在这个意义上同样要回到弗洛伊德，声称分析师的目的是要延申案主的爱欲——“在某人的最后一次分析时，我不在场，是为了他好。这是为了让他可以去爱”。案主的爱的能力对于拉康来说就是一个自在的目的，而不是一个为了获得对美，对德行，对无意识或对精神分析的知识或任何其他东西的手段。

引用拉康在第二十期研讨班《再来一次》（*Encore*）中对原乐的讨论：“原乐不带有任何目的”。我们可以说，爱也是不带有任何目的的，它只是存在而已。在精神分析中，爱就是一个自在的目的。这并不是说对于任何一个病人来说，目的都是为了增加他或她的爱欲或力比多的量。因为确实也有因为力比多过剩而受尽折磨的案主（比如躁狂的案主）。还有那些被压抑的力比多时常会让自身和法律起冲突的病人（例如窥淫癖）。那些精神病的或者倒错的人基本不会需要我们来帮助他们解放他们的力比多，而是时常寻求对力比

多的限制。在后者的这些案例中，增强他们去爱的能力和解放他们的爱欲所需要的方式和之前有着质的区别。

苏格拉底在狄奥提玛的这一段演说中无法保持清醒和专注是否说明柏拉图认为狄奥提玛不将爱视为目的，而将知识作为自在的目的的这一行为是荒诞的？如果对于美的爱在狄奥提玛的演说中让位给了对于知识的爱，那么我们是否可以得出结论：最终的阶段就是对爱的知识？我们稍后会回到这一问题，但请让我提出，苏格拉底心血来潮的对美男子的倾心和狄奥提玛对于知识的固恋在这里都不是坚如磐石的——在《会饮篇》中，两者都是被嘲笑的对象。[190]

第六部分：尾声，结束陈词

我们在第七章中探讨了美，特别结合了拉康在第七期研讨班中将美和死亡相互链接。在这里，请让我们回到苏格拉底演讲的结尾：当狄奥提玛从演讲台上下来时，我们被告知，爱只是我们通向不朽的一种手段。“人类的本性中，要获得

[190] 拉康提到，神学显然批评柏拉图道，在攀登爱的阶梯时，爱者只追求自己的完美。在爱美者从占有货物或物品到与美本身交流的过程中，爱美者成为美和美德的爱者，从而使自己变得可爱或令人向往（拉康，2015，第 128 页）。然而，拉康声称，这不是柏拉图的最终信息；这只是对话中一个讲话的一小部分。如第三章所述，分析师利用爱来让案主做探索无意识的工作，在这方面，爱是精神分析中达到目的的一种手段。但爱也是说出无意识所要达到的目的。

不朽，再也没有比爱更好的共事者或者帮手了”。甚至知识也只是不朽这一目的的附庸，它只是假装是一个自在的目的——是目的中的目的。

在最后的分析中，苏格拉底通过狄奥提玛，赞扬的并不是爱本身，而是“对爱的勇气和力量”作为一种通向美德和不朽的手段。就像我之前提过的那样，这摧毁了《会饮篇》到目前为止的整个前提，即每一个与会者都被要求要赞美作为神祇的爱神，它是一个自在的目的，而不是去赞美通过爱可以达到的任何其他东西。在这个意义上，我们可以提问，不朽又有什么伟大的呢？被我们所不认识的人千古铭记又有什么伟大的呢？那对现在的、当下的我们又有什么好处呢？在当下，或许我们会认为为后人留下一些有价值的东西是令人满足的（例如一个好的榜样、好的教训、好的姿态之类的东西），但我们永远不知道后代会把什么视作是有价值的。[191]有限者想要变得不朽，变得和神一样，这难道不是一件荒诞的事情吗？

当苏格拉底最后说：“那么，想想吧，菲得洛斯，如果你想的话，可以把这看作一次对爱的赞美的演讲。如果你不想，你可以以任何一种你想要的方式把它看作任何你想要看作的东西。”在我看来，这是一个何其讽刺的说法！

---

191 这似乎是《会饮篇》中提到的那种不朽，但也许它是与柏拉图式的某种狂喜合一。

在苏格拉底的言说之后

在致以苏格拉底漫无边际的演讲结束的掌声后，阿里斯托芬试图插嘴，试图回应苏格拉底关于“寻找另一半是愚蠢的”这一评论，但却徒劳无功。苏格拉底声称只有当另一半是美好的时候，我们才应该寻求她，而不仅仅是因为她属于我(205d-e)；如果我的手臂有恙，我就应该砍掉它（这儿他预示了圣经中的禁令："若你的手惹到了你，就砍掉它"。(马可福音 9:43；或参考马太福音 5:29-30）。苏格拉底说，与其迷恋于不可阉割的领域，不如为了善而 "阉割你自己"：不要寻求你的另一半（或者我们可以插一句，你对象 a），如果她是道德败坏的。

与阿里斯托芬回到阉割之前那一无所失状态的神话相对应，苏格拉底提出了一种热忱的斯多葛主义（*ecstatic Stoicism*）(尽管这很可能是一个矛盾的说法)：勇气和毅力、禁欲、被升华了的性、为了德行而追求美、以及，简单来说，不被满足的持续欲望。这似乎并不涉及一个回到过去神话中的某种幸福状态，相反更像是一种前瞻性的冒险。

阿西比亚德制造的场面

阿西比亚德一进来就大吵大闹，这也许证明了一群人在一起欣赏美或沐浴在阿伽松的美的过程中，是没有和谐可言的。这里没有平静的、共同的对美的思考(拉康 2015 p.133)；事实上，苏格拉底和阿西比亚德几乎要为接触或占有阿伽松而大打出手！如果真有狄奥提玛所描绘的那种对美的静静的共同沉思，那也肯定不是发生在这场晚宴上。

当阿西比亚德进来的时候，他并没有发表关于超越人的身体世界和美的化身之类的言论，而是让现实占据了舞台的中心位置。 他的出现改变了宴会的议程，现在将由阿西比亚德（唯一一个还没有发表过演讲的人）来讴歌苏格拉底，因为根据阿西比亚德的说法，苏格拉底不会允许自己在他面前讴歌任何人，即便是上帝。

请注意，“善”、“德行”、“美”在他的演讲中没有位置。阿西比亚德并没有说，我必须拥有苏格拉底，因为他对我很好；他说，我必须拥有他，无论他对我是否友好，无论这么做对我是否有害。“阿西比亚德是一个被欲望填满了的人[l'homme du désir]”，正如拉康在后来的”主体的颠覆”

中对会饮篇的讨论所说的(p.157)[192]，他充满了欲望、满溢着欲望。

拉康（2006a，pp.825-6）评论说，“阿西比亚德绝不是个神经症患者，他是欲望的缩影，是一个尽可能地追求原乐的人”。

拉康由此让我们怀疑，他的意思是阿西比亚德在某种程度上已经超越了神经症，或者说他属于其他的诊断类别，比如倒错。无论如何，阿西比亚德的言行似乎都证明了之前许多关于爱的演讲是无稽之谈。

阿西比亚德的演讲

阿西比亚德告诉我们，他认为苏格拉底真的想要他，但苏格拉底想要别的东西，某种超越他的东西（217a）。然而，像我们大多数人一样，阿西比亚德是为了自己而想要被别人欲求。通过挫败阿西比亚德，苏格拉底把阿西比亚德从被爱

192 ：阿西比亚德在这里应该被称为一个男人还是一个男孩，这是有争议的。因为一些评论家认为他在宴会上只有 15 或 16 岁——也就是说，他或多或少没有胡子，这是许多年长的希腊追求者的首选。尽管如此，许多记载都将阿西比亚德的出生时间定在公元前 451 年左右，会饮篇的日期定在公元前 416 年，也就是说阿西比亚德当时大约 35 岁。然而，他与苏格拉底的关系显然早在会饮篇之前就开始了;例如，在《阿西比亚德一世》中，苏格拉底和阿西比亚德的对话发生在阿西比亚德 20 岁的时候，这表明他们已经认识一段时间了(柏拉图，2003)。

之人变成了施爱之人（217c）。正如阿西比亚德所说：“他把自己当作你的施爱者，而在你知道这点之前，你就已经爱上了他”（222b）。苏格拉底把阿西比亚德逼疯了，显然，在这个过程中并没有使他成为一个更好的人。阿西比亚德告诉我们，重要的不是外在的东西（美），而是内在的东西；而苏格拉底内心的东西就是阿伽玛(agalma，神像，化身)(Lacan, 2015, pp.137-8）。正是由于阿西比亚德的激情，他才能看到隐藏在苏格拉底内的东西（pp.138-9）。只有情人才能看到这一点，只有情人才能看到或体验到对方的内心世界——其他人无法瞥见它，其他人认为我们简直是疯了，以至于变得如此痴迷或对某个在他们看来很普通的人如此神魂颠倒。这是一种激情的话语，而非爱恋或安静的依恋。

把他作为被爱者的地位留给了别人而让别人去觊觎，阿西比亚德在他从苏格拉底身上所看到的阿伽玛面前彻底变得无助。在这里，我们不再使用施爱者和被爱者这样的简单位置：阿西比亚德将自己描述为一个奴隶，一个如奴隶般执行苏格拉底意志的人（如果苏格拉底真的愿意发出命令的话）。我们在这里看到“对客体的恋物癖式的功能”（p.140），这导致了固着（fixation）、屈服和顺从。阿西比亚德被他在苏格拉底身上看到的客体所征服；他在它面前卑躬屈膝。他沦落到了摇尾乞怜的地步！阿西比亚德乞求苏格拉底欲望着（他）的迹象，一个标示着他（苏格拉底）的匮乏的迹象。

这个匮乏是与阿西比亚德具体相关的（例如，由阿西比亚德引发的勃起），而不是总体的、结构性的匮乏（p137）。

苏格拉底拒绝给出任何这样的迹象，他的假设也许是，这样做会让阿西比亚德把苏格拉底从一个以大写 O 开头的大他者（阿西比亚德所认定的洞晓一切的主体（the subject-supposed- to-know））降格为一个小写 o 开头的普通他者（小他者）。

然而，请注意，苏格拉底并没有把阿西比亚德描述为一个奴隶，而是一个非常专横的心上人，他不允许苏格拉底对别人多说两句话，甚至只要看一眼有魅力的男人，他就会“妒火中烧”，并打他耳光。“他猛烈的激情让我害怕”，苏格拉底继续说到（213c-d）。

阿伽玛

> “如果一个想法极其有用，但它却只能用非常简单的术语来解释，那在法国它必然受到蔑视。”
>
> ——司汤达，2004 年，p.267/232

我们该如何理解阿西比亚德在苏格拉底身上看到的“阿伽玛”？在希腊语中，这个词汇的有着光辉（shine）[193]和灿烂的含义；阿伽玛是指某种令人钦佩或迷人的东西（拉康，2015 年，pp.151-2）；它是对神的陷阱——它可以吸引他们的眼睛（例如荷马的《奥德赛》中雅典娜的眼睛）；它是一个神秘离奇的物体或吸引力——比如特洛伊木马，就被称为阿伽玛。

拉康将阿伽玛与卡尔·亚伯拉罕所预示并由弗洛伊德所发展的局部客体（partial object）联系起来。他指出，精神分析师们很快就忽视了这一发现的重要性[194]，因为他们被以下概念所困扰，即我们把我们的伴侣看作是我们获得快乐和原乐的客体的集合，而非看作是主体。分析师们愿意承认，在口欲期和肛欲期，孩子们是自私的并且不承认他们的母亲，例如，不承认他们的母亲是自在自为的人——即独立的主体。

---

193 ：佛洛伊德 (1927/1961d, pp. 152-7)笔下的恋物癖患者，他着迷于"鼻子上的光点（shine）。"

194 ：在后来的研讨班中，拉康(2015，第 26 章)提醒我们，亚伯拉罕实际上并没有谈论“局部客体”，而是“对客体的部分的爱”。这对分析师来说太过微妙，他们更倾向于前者，而非后者。

但分析师们假设，在性蕾期[195]，瞧，一个巨大的综合发生了，我们开始承认另一个人是自在自为的人。一个完美的互补性发展起来了，凭借着这一机制，即一旦失去对方的满足，我们自己的满足将是不完整的。这个互补性的目标是完全和谐的、同时产生的高潮。

在这里，他们的想法是，与其说我们是自私的，不如说我们成为了利他主义的，并且给出我的全部（“oblative”），我们自己的满足与给予伴侣以满足密切相关。这个概念中隐含的是，一种完美的互惠与和谐可以通过性蕾关系来实现(芬克，2004 年，pp.148-50）在这个意义上，局部客体不断地被整体化，并且坚持要完成，就好像对圆和球体的表面完美的迷恋是那么强烈，以至于它永远不会被放弃。为了某种“整全客体（在精神分析文献中，它有时被这么称呼）”，局部客体必须被超越，

1953 年，拉康（2006a, p. 263）批评了分析师们坚持要实现的这种完满和谐。他声称这就像“捆绑着难以承受的沉重负担，并把它们放在人们的肩上”(马太福音 23:4)，甚至拉康都并不清楚这样的和谐在理论上是否可能，更别说通过精神分析来实现了。在第十八期研讨班上，拉康更进一步提出

---

195 性蕾期-是指 3 岁左右的孩子处于一个性心理发展的特殊阶段，这个阶段会产生性好奇、性骄傲、幼儿手淫、性别认同混乱等现象，心理学上称为“性蕾期”。（译注）

了一个两性之间的非关系——“性关系不存在”——以此来反对那种长期以来对两性之间完美互补的可能性的信念。

在这个整全的、完整的人身上（此人作为一个完整的性客体（genital object）而为人所爱），似乎有一些不可阉割的东西。这个概念对分析师的吸引力也许在于，尽管主体不可避免地被阉割（毕竟，谁又能被比喻为一个完美的圆或球体呢？），但至少客体毫发无伤。然而，任何一个分析师，只要花点心思引出并倾听真实的、活生生的、呼吸着的人们的幻想，都会意识到，让人们在他们的伴侣身上兴奋的东西并非是“整全的人”，而是更加局部和具体的东西（例如，“他看我的方式”，“他抱我（hold me）的方式”，“她的声音”，或是从某一角度或在某一光线下看到的特定身体部位）[196]。这似乎就是阿西比亚德遭遇到的：他在苏格拉底身上看到了一些东西，就算没有人看到它，也没有关系；重要的是，阿西比亚德看到了它，并且这使他发了疯。

---

196 ：事实上，我们在梦境和幻想中看到，男人通常对女人的一切都感兴趣，但唯独除了她的生殖器，而女人经常在自己脑海中描绘男人的身体，同时也不包括生殖器。拉康(2015，p.378-81)评论了卡尔·亚伯拉罕的概念，即生殖器是伴侣最少注意的部分，一个人自己的生殖器则吸引了最大部分的可以得到投注。（the genitals are what are the least cathected in the partner, one’s own genitals attracting the lion’s share of the available cathexis.）

苏格拉底和阿西比亚德之间关系的“奥秘”

恰恰是因为苏格拉底知道他不会爱。

——拉康，2015，p.153

可以被看作爱的化身的阿西比亚德，横亘在阿伽松和苏格拉底之间，在知识与无知之间的阿西比亚德才知道苏格拉底是被他的外貌所吸引的，才知道他是被苏格拉底所爱的。但这对于他来说还不够。他还想要什么呢？

一个可能的答案是，他想要把苏格拉底从大他者的位置降格到一个小他者的位置，从一个被仰视的，不断评判、批评和责难他的理想他者，降格成和他一样的一个客体，一个可供享乐的他人，一个并不比其他人更优秀的、可被替代的他人。[197]

他也许相信，如果它能够通过让苏格拉底与他进行性行为，他便可以把苏格拉底的形象贬低，把他降格成一个普通的，浪荡的凡人，拜倒在他的淫威之下。爱的问题恰恰在于，主体满足大他者的要求的方式只能是去降格大他者，将大他者变成他欲望的对象（拉康，2015，p.219）。在拉康的理论的这一阶段为止，一个人所爱的伴侣只能占据两种位置之一：一种是小他者（a），另一种是大他者（A）。在他早期的研

[197]这也许和“将处女变成妓女”是一回事。

讨班中，a 只是一个像自身的他者——即与某人相似的存在，像是一个小弟弟或小妹妹，或是一个年龄相仿、力气相近的邻人，（在第五章中我们已经知道了，这样的 a 并不是对象 a，不是欲望的成因）。这一他者并不比自己更优越，也不是一个更理想或更善良的形象，比起一个被捧上神坛的的对象，这种形象要容易处理得多。

后者（大他者）是一个禁忌的，神一样的形象。人是不可以与这样一个人产生关系的，除非某人坚信这一大他者永远对他在生活中的表现感到满意，而这确实是极其稀有的情况。为了能够忍受，这种大他者必须要被降格。这就解释了为什么当前总统克林顿与莫妮卡·莱温斯基的婚外情被发现时，或当纽约州州长艾略特·斯皮策嫖娼被抓时，或当总统候选人约翰·爱德华背叛了他高高在上的“家庭价值”，背着他生病的妻子在外面和别的女人生了一个“爱的结晶”时，人们会欣喜若狂。也许这样的揭露所带来的满足感与这样一个想法有关：即一个应该（或者自称）在道德上要比别人高出一等的形象最终并不比他人更优秀，也并不比其他人更善良。

苏格拉底之所以激怒了阿西比亚德，就是因为他不允许自己以这种方式失去他的优雅。就算是在世上最英俊的男人面前，他似乎也不被自己的“基本的动物需求”所诱惑。简单来说，苏格拉底不能被拉到一个与阿西比亚德平起平坐的

位置上。拉康将这种把大他者往下拉一档的行动称为“爱情游戏”的一部分（拉康，2015，p.152-3），是引诱之舞中所特有的一种操纵。他声称，既然苏格拉底知道这个游戏是什么，知道它是如何运作的，他便不允许这样的事情发生。在引诱的游戏中，被引诱的一方从一个高高在上的位置跌落下来，不再因为他与他人的不同而被他人所敬仰。被引诱的那个人成为了一个不足挂齿的性伴侣，可以与其他的性伴侣相提并论：也就是说，这个人也就是个差强人意的爱人，比上不足比下有余。他不再自成一格，而是泯然众人了。

而苏格拉底并没有跌入“爱情游戏”的陷阱中。他拒绝像其他人一样被阿西比亚德所引诱。这是因为他对在一段关系中占据一个有力量的位置而感到焦虑吗？这个问题我们以后再谈。是因为他坚持要待在阿西比亚德的欲望的成因的位置上，坚持要作为对象 a，而不是阿西比亚德众多的欲望客体中的一个？是因为他一定要停止阿西比亚德的欲望的无尽的转喻，而成为他欲望的唯一客体吗？这似乎并不是拉康在第八期研讨班中所阐述的意思（虽然拉康确实在某些地方暗示了这一点），我认为这也是因为比起拉康的晚期理论，他当时还没有对对象 a 有一个完整的论述。虽然“a”这个字母在非常早期的拉康理论中就出现了，但它最开始指的仅仅是一种想象性的他者（或者“o”字母小写的“other”，小他者）。在第七期和第八期研讨班，a 在拉康的理论中第一次从

想象转移到了实在。它最早对于对象 a 的命名很可能是在第七期研讨班中所说的“原质”或者第八期研讨班中的“阿伽玛（agalma）”。在《论转移》中，拉康对苏格拉底和阿西比亚德之间的情况的阐释并不是围绕着对象 a 来进行的，而是围绕着他在《会饮篇》中所解读出的爱的不同的方面来进行的。并且他也并不只局限于某一种解释的方法。

以下这些是他的说法：首先，和希腊的神一样，苏格拉底拒绝进入“被欲望的评价体系”（拉康，2015，p.161）。而且这样一个进入的姿态必然只有当一个人允许自己被爱时才能发生。也就是说，成为某人的被爱者或者施爱者。苏格拉底只愿意占据这样一个位置：即 *erastés*（古希腊男同性恋中年长的一方，主导着双方的关系），一个施爱者。

这意味着虽然苏格拉底经常将他爱的人变为爱他的人，变为开始爱他和爱他所被假定拥有的知识的人，但他自己永远也无法经历爱的隐喻（或爱的奇迹），因为他拒绝占据那个最原初的位置：也就是被爱者的位置。[198]这是因为苏格拉底和希腊的神一样，只对自己自身的激情感兴趣吗？拉康认为，苏格拉底不但和所有被爱的人一样，并不知道自己身上到底有什么吸引别人的地方，而且他也拒绝相信自己身上有

198 无论如何，我们可以想象，从被爱者（或客体）的优势地位来看，不同的施爱者可以被比较，并被放到一个“从最好到最坏”的评判体系上，也就是说这评判体系对于施爱者和被爱者都可以存在

任何值得爱的地方。虽然他指责阿西比亚德对他提出的“用金子换铜”——用阿西比亚德在苏格拉底身上看到的“神像”来换取少男的美貌——苏格拉底继续断言道：“而且，我亲爱的男孩，你应该三思，因为你有可能是错的，而我可能对你来说，终是百无一用”。

拉康认为这段话暗示了两件事：第一，苏格拉底相信他并不拥有任何对阿西比亚德来说有用的品质，他真切地感受到了自己的空无；第二，苏格拉底绝对无法给阿西比亚德任何他自己认为对阿西比亚德来说有用的东西，和苏格拉底的性交对于阿西比亚德来说就是百无一用的。[199]

拉康（2015）认为，如果苏格拉底用勃起的形式来给予阿西比亚德他的爱的信号，这就说明了他从被阿西比亚德爱的人变为了爱他的人。但这样做的后果是，苏格拉底必须承认自己先是被阿西比亚德爱的人。“是一个值得阿西比亚德欲望的客体，也是其他人欲望的客体”（p.155）。显然，苏格拉底为阿西比亚德的外貌所倾倒，但他不能也不愿意让自己进入到爱的隐喻之中。

---

199 苏格拉底和某些其他的精神分析师（比如莱克）不同，他并不觉得他可以让别人变得更好，或者通过与他们发生性关系来教会他们去爱。注意在《阿西比亚德 I》中，阿西比亚德责怪自己没有学会更多，或变成更好的人：“我认为我自己应对此负责，因为我没有花心思在这事上。”（118e）。

似乎众所周知的是，阿西比亚德是苏格拉底的一生挚爱，（毕竟苏格拉底在《高尔吉亚》和《阿西比亚德 I》中自己都这么说了）。但苏格拉底向我们展现出的是一个从未经历过爱的隐喻的爱人的形象。

我们也许可以这样说：苏格拉底的爱是不寻求被爱作为回报的，的确，他没有接受作为回报的爱的能力。从这个角度看，他就像一个在进行分析工作的分析师一样（并不是在分析病房之外的日常的分析师个人），这就把我们带回到苏格拉底的“阐释”上了。

苏格拉底的“阐释”

我们要注意阿西比亚德的演说的结尾的那个看起来不经思索的说法——他说阿伽松应该小心苏格拉底的不诚实——苏格拉底对阿西比亚德说：

> 好像你的演说[. . .]只是为了这一个目的而已：只是为了声明我只能爱你，不能爱别人，而对于阿伽松来说，他只能被你爱，而不能被别人爱（会饮篇，222c-d）[200]。

[200] 这是拉康（2015，p. 158）自己的诠释。

苏格拉底的“阐释”是，阿西比亚德暗自希望的是让苏格拉底爱他，而让阿伽松被阿西比亚德所爱。也就是说，他想要一个爱或欲望的单向循环。“苏格拉底告诉阿西比亚德：‘在我最终的分析中，你所想要的不过是被我爱，并让阿伽松成为你的（欲望的）对象’”（p.158）。

苏格拉底→阿西比亚德→阿伽松

阿西比亚德希望看到苏格拉底对他的欲望的显现，并不是因为他想要知道他们是否彼此相爱；他之所以想要看到苏格拉底对他的欲望显现出来，是因为只有这样他才可以自由地去追求另一个男人。如果苏格拉底对阿西比亚德表现出了性欲，苏格拉底就会变成阿西比亚德的鱼塘里的其中一条鱼而已，而阿西比亚德从而就能移情别恋了。苏格拉底将阿西比亚德视为唐璜一样的人：当伴侣臣服于他的引诱之后，他便失去了对他的兴趣，开始另寻他人了。

在《会饮篇》的结尾，苏格拉底展示了他对阿伽松的爱，而不是对阿西比亚德的爱，在苏格拉底就要公开赞赏阿伽松时，第二次打断发生了。苏格拉底的阐释似乎是在告诉阿伽松：“虽然你对我宣称了无法比拟的爱意，但你爱的其实是阿伽松。”

当然，也有这样的一种可能，即阿西比亚德同时爱着苏格拉底和阿伽松，不过苏格拉底也可能想要摆脱一个纠缠不休的追求者而转嫁给阿伽松。我们不知道苏格拉底到底是否

确定自己真的在揭露阿西比亚德的欲望的“真相”，或者他的这一说法到底是否是一种权宜之计：“你以为我拥有阿伽玛，但我并没有，而阿伽松有”。（这是否和分析师的行为相似呢？就算案主想要在诊室之中找到自己欲望的客体，分析师也要在诊室之外寻找案主的欲望的客体？）

苏格拉底的“错误”

> 阿西比亚德展示出了爱的在场，但这种在场只有在苏格拉底这一“智者”误认它的时候才可能实现，并且爱也只能依附于这种误认。这种欺骗（leurre）是互相的。如果这确实是一个骗局，而他也确实被欺骗了的话，苏格拉底在这一骗局中就和阿西比亚德一样上了当。
>
> 但是他们中的哪一个才更本真地被欺骗了呢？难道不是那个全身心贯注，不让自己分心，专注于一份在我看来糟糕至极的爱的那个人吗？
>
> ——拉康，2015，p.163

拉康认为，在这一种阐释中，苏格拉底犯了错。他的意思是，苏格拉底的错误在于他没有发现阿西比亚德并不爱阿伽松吗？而苏格拉底却把“阿西比亚德爱阿伽松”这一想法植入了他的脑中？这似乎是不太可能的，因为阿西比亚德一

到场，就将阿伽松称为“镇子上最聪明也最美貌的男子”，并在他为他戴上头带的时候亲吻了他。

那么，拉康是否是在说明，苏格拉底将阿西比亚德欲望的对象和自己欲望的对象混淆了——也就是人的欲望是大他者的欲望——于是他告诉阿西比亚德说阿西比亚德是爱着阿伽松的，但事实上爱着阿伽松的是苏格拉底自己？换句话说，苏格拉底认为自己爱上了阿伽松，但事实上是阿西比亚德爱着阿伽松？我的解读是，拉康认为苏格拉底的错误是他没有看到自己才是阿西比亚德的欲望的真正客体。拉康（2015）认为，为了不被浮云遮望眼而能够看到真实的情境，苏格拉底需要承认，他自己都不知道他是被阿西比亚德所爱的。苏格拉底需要承认，在无意识中，他是个被爱的人（p.154-6）。也就是说，他拥有一些他自己都不知道自己拥有的东西。

就像我们在第三章中看过的那样，像“他不知道”这样的“无知”是爱的核心，而苏格拉底对自己的价值一无所知。虽然他承认自己了解爱的艺术，他却不知道自己为什么值得爱。并且，更糟糕的是，他甚至不知道自己是可爱的（的确，他自己都否认自己是可爱的）。[201] 拉康似乎指出了苏格拉底无意识中的秘密：**无意识是大他者的欲望**——这可能暗示着苏格拉底无法探明阿西比亚德的欲望的真正本质。他无法看

[201] 苏格拉底在这里的状况与我的一个病人截然不同。我的病人曾经漠不关心地说：“对我有兴趣的所有女生我都喜欢”。

到，这样的欲望不是那种被满足以后就消失的欲望，因为对阿西比亚德来说，苏格拉底是他欲望的成因，而不是他众多欲望客体中的其中一个。苏格拉底错误地认为自己不过是阿西比亚德众多欲望客体中的一个，于是便忽视了自己作为阿西比亚德的对象 a 的地位，忽视了他作为阿西比亚德的欲望的客体-成因,是可以停止阿西比亚德的欲望在众多男人之间的转喻的。苏格拉底走偏了，将自己视为一个完全了解爱情游戏也完全了解自己的人，但我们要永远意识到，人是不可能完全了解自己的。

和苏格拉底不同的是，分析师需要意识到，自己的位置是引起案主的欲望的客体。如果他将自己视为一个对案主来说泯然众人的普通客体，他也许就会跟苏格拉底那样阐释走偏了。分析师可能像苏格拉底一样，觉得自己没有价值，但也必须认识到（1）爱是给出一个你没有的东西，而不是你有的东西；（2）是分析师自己的欲望——他或她的对案主的到场的不会消亡的欲望——欲望着他们来重述自己的梦和幻想，来自由联想的欲望——才激起了案主的欲望，支撑着案主把分析师作为一个在自己的生命中与众不同的特殊客体。我们可以说，拉康得出了这样一个结论：欲望本身就是对象 a 的一种化身（avatar），是它的本质性的化身，而这种形式的对象 a 常常被认为是分析师所代表的。

纯粹而简单的爱常常被看作是脆弱的象征——因为它昭示着施爱者本身的匮乏和阉割——而纯粹简单的欲望却常常被看作是强力的象征。的确，这样的欲望常常是男人们相互嫉妒的原因——这种欲望是他们为了成就所展现的意志力——不管是在劳动、事业、研究、生意还是性的征服上。而女人常常被这样的男人所吸引，因为他们的欲望是如此扣人心弦，只要它不是局限于她们（这样的欲望必须也欲望着其他的女人）。这常常被称作“驱力”（比如说“我崇拜他身上的驱力”）。而示爱（尤其是言语上的示爱，因为一切的言说都是对获得爱的要求）总是被视作一种脆弱、缺失和无能的表达——也就是说，我什么也给不出来（即珀涅亚的匮乏）——而表现出欲望常常被视作是一种强力、权力和占有的表达——也就是说，我拥有一些东西，不管是“脸皮”、“胆气”、“勇气”、“力量”或是“胆量”。在求爱中最成功的那些求爱者往往是那些展示出自己的欲望的人，而不是那些拥有最多，可以给出最多的人。

或者，我们也可以假设拉康认为，苏格拉底的错误根植于他对爱与欲望的混淆：也许阿西比亚德欲望着苏格拉底，但却爱着阿伽松，而苏格拉底欲望着阿西比亚德，却爱着阿伽松（或反之亦然）。这难道是“欺骗是相互的”这句话的意思吗（拉康，2015, p.163）？或者，也许苏格拉底会爱，但

不会欲望，而阿西比亚德会欲望，而不会爱吗？这些问题一定是没有答案的。

不管怎样，苏格拉底似乎没能理解自己高于像阿西比亚德这样的人的力量到底从何而来；他以为这样的力量来自于自己占据了一个全知全能的大他者的位置（或“假定能知的主体”），但事实上，这样的力量来自于阿西比亚德在他身上所看见的对象 a。[202]就像许多的精神分析师一样，苏格拉底对情境的理解是建立在他自己和阿西比亚德的权力斗争的基础上的，也就是说阿西比亚德在尝试将他降格，把他踢下神坛，或将他变为一个并不比阿西比亚德自己更睿智的他人。[203]苏格拉底坚持要占据阿西比亚德的“假定能知的主体”的

---

202 然而，我们要注意到，埃斯基涅斯在他的《阿西比亚德》（柏拉图，2003，p. 97）中引用苏格拉底的话：“虽然我没有能够传道授业的知识，但我相信，与这个男人在一起时，我可以用爱来让他变得更好”。假设这个引言是真的，那么我们就知道，苏格拉底绝对没有读过布鲁诺·贝特尔海姆（1950）的《爱得不够》！

203 关于作为权力斗争的亲密关系，参考克塞诺丰（1961，p. 44）的《会饮篇》中的以下这个事例：在看到过一个跳舞的女孩在空中钻铁圈之后，苏格拉底说女性除了在身体力量和活力之外并不比男性低劣。他说：“你们其中那些已经有妻子的人应该马上把你想要她知道的知识教给她”。而安提西尼反驳道：“那么苏格拉底，为什么你知道了这个，却不愿意教给桑提波斯（苏格拉底的妻子）知识，

位置，于是便忽视了他早已占据的在阿西比亚德心目中的另一个位置：即那个独一无二的，无可取代的，欲望的对象-成因的位置。

总结

> 爱是美的，而美属于爱，但苏格拉底是丑陋的。爱是一位神，但上帝却是爱（Love is a god, yet God is love）。这是悖论吗？

苏格拉底喋喋不休，他永远在照出他人身上的匮乏。当宴会的帷幕落下的时候，苏格拉底告诉那两位与他争论到天明的辩友：“作家应该又会写喜剧，又会写悲剧”。注意，他的辩友是只会写戏剧的阿里斯托芬和只会写悲剧的阿伽松。苏格拉底这也不肯放过照见他们两个人身上各自的匮乏

而是忍受着和一个世界上从古至今最不讲理的女人住在一起呢？”苏格拉底（也许讽刺地）回应道：“这是因为，我发现那些想要成为最好的骑手的人往往不选择最温顺的马，而是选择最难以驯服的马；他们认清了，如果他们可以驯服这么难缠的马，那么驯服其他的马也就易如反掌了。同样的，在我与其他人类的交往和讨论中，我之所以娶了这个妻子，是因为我知道，如果我能够忍受她的话，我与其他的人的相处就易如反掌了”。

的机会。[204]（注意，在宴会上，喜剧作家的发言是严肃的，但悲剧作家的发言却是更滑稽的）。

那么《会饮篇》是什么呢？是喜剧还是悲剧呢？他是否也照出了苏格拉底的位置所代表的一出悲喜剧呢？

[204] 拉康说，苏格拉底就和精神分析师一样，拥有一种对于无尽的话语的欲望，这在拉康看来是一种妄想症（拉康，2015，p.101-2）。

第九章

关于爱情的一些可能结论

到底需要多少人才能使爱得以可能？对于奥南(Onan)和纳西索斯(Narcissus)来说，一人足矣。对于阿里斯托芬(Aristophanes)来说，需要两人方可结合。对于克尔凯郭尔(Kierkegaard)来说，我们只能通过第三者（即上帝）才能彼此相爱；因此，像拉康就认为，爱需要三个人。但是弗洛伊德则认为爱至少需要六个人：伴侣二人以及双方的父母。

以下为在拉康研讨会的讨论中暂时得出的一些结论（它们之间或许并不完全一致）：

1. 爱是一种如喜剧般滑稽的感觉。也许，至少部分是因为每个恋人在对方身上寻找的东西并不一定让对方觉得真正存在于他/她身上；”每次这种爱（...） 都呈现为纯洁而质朴的样态，而非黑暗的或嫉妒的爱，它给人一种忍俊不禁的滑稽感”（拉康，2015，第 109 页）

2. “爱需要三个人，而非两人”（第 132 页）——也即，爱不仅仅是想象的（也许精神病除外），大他者的欲望把事物转移到象征域(symbolic register)中。[205]
3. 爱，就像欲望一样，是大他者的爱：拉康关于伸手去拿水果、花朵或原木的神话暗示了这一点（参见“爱的奇迹”一节）。
4. 感情经常是共通的（若不总是如此）：当情人告白时，被钟爱者的心可能会迅速烧着，燃起熊熊烈火。
5. 当话语发生变化时，爱就会产生。
6. 爱是来自无意识的能指或信使（第 122 页）。[206]
7. 爱的极佳状态—至少从施爱者(lover)的角度来看——是当一个人的被爱者(beloved)成为施爱者(lover)时发生的立场逆转（爱的隐喻）。
8. 爱构成对被爱的回报的要求（“爱就是想要被爱”）。

---

[205] 同样地，每一位经验丰富的生火人都知道:三根木头可以产生持久的火焰。一根木头烧不起来；两个原木可以燃烧，但时间很短；“只有三根木头（个人）才能燃烧（和爱情）永恒持续下去”

[206] 这是否意味着爱总是存在于无意识中——就像柏拉图的知识一样，总是存在于灵魂中，只是等待被引出——那么，苏格拉底的助产术是否至少同样适用于爱情和知识呢？

9. 一个人宣告爱就是宣告他的缺失，他是被阉割的。[207]爱就是给予你没有的东西。
10. 当我们深深迷恋时（enamored），我们往往会忽视所爱之人的本性，而关注自己想看到的东西：事实上，在我们的爱情中，用幻想包裹的对象与其真实存在之间存在着巨大的鸿沟。（第 47 页）。
11. 要占据某人心中挚爱的地位就是自动地成为其理想型（第 95 页），并且被认为或多或少要比他人可爱——除非他/她成为自己爱人的无可比拟且不可替代的对象 a。
12. 我们每个人想要的不只是成为伴侣欲所望的对象；我们想成为他或她的欲望 (a) 的原因，而不仅仅是对象或载体：i (a) (理想自我)。”对于亲密关系中的每个伴侣，[。 ..] 成为需要的主体或爱的客体是不够的——他们必须成为欲望的成因”（拉康，2006a，第 691 页）。
13. 所谓“爱就是给予你所没有的东西”（即，正是因为你没有，或拥有的不多，你所给出的才是更有价值的东西。）这并不意味着你应该给出人们他们明确地要求你所给予的东西；正如拉康（于 1965 年 6 月和 1966 年 3 月 23 日

[207] 马可福音中关于给出你所没有的东西(或给出你的匮乏)有这样一句话，即：”因为他们[富人]给出他们的富足，但她[一个贫穷的寡妇]却给出了她的贫穷，她的全部生计。

课堂）所说：“人们并不总向你开口要他们心底真正渴望从你这儿得到的东西。”[208]

未答的两问

我要如何爱你，让我尝试细数：
我爱你意识、前意识和无意识的深广，
我爱你的本我，自我，超我直到其最深远之所至，
你的躯体，灵魂，心脏，思想与精神，
你的理想，幻觉，欲望与冲动。

（向伊丽莎白·巴莱特·布朗宁致歉）

【此诗改编自伊丽莎白·巴莱特·布朗宁的著名十四行诗《我如何爱你》（How Do I Love Thee?）】

在我们即将结束之时，我想回顾一下我们关于爱所留下的几个宽泛的问题。

[208] 如果我告诉我的爱人我希望她做什么来表达她爱我，然后她就这么做了，我不会满意，因为尽管她已经遵守或满足了我的要求，但她这么做可能只是为了安抚我或让我闭嘴。换言之，我宁愿她在没有我要求的情况下做这件事，或者她做得比我要求的更多，让我大吃一惊。

爱另一个人意味着什么？

我们努力爱或期望爱的究竟是谁或是什么？我们爱他或她的一切——幻想、冲动、超我、无意识？还是只有其中一部分？[209]恋人们似乎常常希望自己有一个像美国 50 个州中 43 个州的州长那样拥有单项否决权（而对此，多任美国总统都请求使其无效），这样他们就可以让他们的爱人停止干他们不喜欢或自己难以喜欢上的事。他们大喊”我可受不了！”

我们看到越来越多的人在他们的婚前协议中添加条款：他不能停止保养自己，放任身材变得松弛柔软，而她的体重不能增加超过 20 磅；他不能走回赌博的老路，而她喝酒再也不能贪杯；或者说，两人都不能主动朝着未来伴侣厌恶的生活方向发展。准夫妻们尝试为对方画下条条框框的约束，这似乎暗示了他们其实很清楚自己伴侣的某种倾向。而且这

---

[209] 人们或许认为拉康 (1998a, 第 144 页) 暗示我们必须爱自己伴侣的无意识（“所有的爱都基于对彼此无意识的理解”）。但很少有人真的做到，也很少有人真的有了解的雅兴。如他所言：根本没有性关系这回事。因为一个人对作为一个整体的大他者享乐总是不够的。对于性倒错(perverse)，一方面他们将大他者看作对象小 a，一个疯狂而神秘的小他者。我认为，不正是通过对抗这种僵局，对抗这种实在的不可能性，爱情才受到试炼吗？对某人的伴侣而言，爱只能通过某种诗意的逃离(poetic flight)来实现。为了更好理解我所说的，我将这称之为勇气（courage），一种直面这不可避免的命运的勇气。但是，重要的究竟是勇气还是认识路径这种认识无非是人们所说的性关系变成了主体间(subject-to-subject)关系，此处的主体不过是无意识知识的效果。

种倾向可能恰是其伴侣的症结所在，它不是无关紧要的边缘细节，而是他们自身至关重要的中心组成部分。也有可能，正是其配偶对这些倾向的强烈厌恶导致这些“错误”被吸引到中心而不是边缘！

爱究竟是特殊的还是普遍的？

艾玛：“我想也许有一百种不同的恋爱方式。

——奥斯汀，2004，p. 45

艾玛：“这世上一半的人无法理解另一半的快乐。”

——奥斯汀，2004，p. 77

是否存在一个标准的“完美爱情故事”，能够深深吸引我们所有人？我对此存疑。我们在诗歌、音乐、小说和电影中能够找到无数煞羡旁人、引人入胜的爱情故事，但没有一个能毫无例外地抓住我们所有人的心。就我所认为的“完美爱情故事”而言，它与我有意识和无意识的幻想相对应，所以很可能与其他人的“完美爱情故事”有所不同。同时，由于我有意识的幻想不可避免地与我的（无意识的）基本幻想相冲突，我也许会厌恶最吸引自己的爱情故事。

在同一种文化中，人们的有意识幻想很可能部分重叠。因为大量的人听到相同的故事，读相同的书，看相同的节目和电影。然而，即便基本幻想能够被穷尽或是某个特定的基础幻想被许多人共享，它们仍然是大相径庭的。就拿弗洛伊德（1955c）关于“一个孩子被殴打”(A Child Is Being Beaten)的论述举例：(这一基础幻想是相同的,）即使人们并不出于同一原因或运用同一方式进行此幻想 (参见 Fink，2014b，第 13 章)。

尽管爱的体验要用文化、历史、语言以及精神分析本身来增色描摹，但或许它同样也受到每个人自身的无意识的影响。也许爱不能以任意一种普世的方式来定义，它在很大程度上取决于爱情主体的特殊性。尽管近几十年来心理学和精神病学一直在倒退，它们在努力确定何为所有人的“正常”以及借助立法区别正常与非正常人。但起码在最好的情况下，精神分析学关注的是每个人经历的特殊性。正如拉康（2015，第 319 页）所说：

> 事实上，我个人从来没有相信过自己强大或聪明到在讨论“何为一个正常人”的话题时能够做到一点都不手抖地写点什么。但欧内斯特·琼斯(Ernest Jones)写了一整篇关于此的文章。很显然，他对此绝不缺乏勇气。[. . .]尽管如此，我们确实只有通过诡计(subterfuge)方可在精

神分析中发挥“正常化”(normalization)这一概念的作用。这种理论观点具有局限性。在这种情况下，我们让自己沉湎于一种近乎布道的预言中，这很可能会让人不信任并使人们退缩。我们在实践中经常不假思索地引入“正常”的观念，但是我们恰恰可以发现那些所谓的正常主体根本并非如此。所以，针对这种实践产生的结果，我们当持有最激进和最坚定的怀疑。我们需要扪心自问，自己的一切实践行为是否都可以纳入正常的概念内。

我认为，适用于精神分析实践的东西也同样适用于我们的“爱情实践”(love practice)。通常情况下，作为普通人（其实我们分析师也一样）似乎只愿意爱我们认为伴侣身上“正常”的东西，排除一切“离奇”、“荒谬”、“怪异”或“异常”的东西；排除所有特定于我们伴侣主体性的东西。我们伴侣当下的日常经历完全建立在其早先生活中的人际关系上，这使 Ta 在接近他人时就迅速逃离，使 Ta 心甘情愿成为他人的奴隶，或者使 Ta 更倾向拼命地追求遥不可及的伊人。在最好的情况下，我们对于伴侣的不同寻常之处持摇摆不定的态度：比方说，我们有意识地喜爱自己伴侣的理想(ideals)，而无意识地厌恶它们；我们钦佩伴侣身上少有的正直，但却对和有点像（女）童子军的人一起生活感到心累；或者，我们有意

识地认为我们伴侣的冲动和快乐很奇怪且不正常，但在暗地里它们却勾起我们的兴趣并让我们兴奋。

也许许多人的爱情经历都存在某种共性。例如很多人都可以与作者在小说、诗歌或乡村音乐中对于谈情说爱的描摹产生共鸣，但在别人的故事中看到自己的影子并不能使它成为每个人的恋爱范例。这仅仅意味着人们某些恋爱事件（未必是全部）的主观体验在某种程度上与作者对自己某次经历的描述相吻合。

尽管个体（尤其是那些还未经历过分析的人）的爱情故事往往遵循特定模式，但由于我们的恋爱对象具有自身特殊性，每一份爱都会以自己的方式展开。在大多数情况下若非完全出于偶然相遇，一个恋爱对象也许会符合先前的模型(model)（一个人曾经挚爱的模型）。最初 Ta 可能看起来与之完全匹配，但后来事实证明 Ta 与之截然相反；或者仅仅是在某些肤浅的表象而非在其他更深刻的方面上与之相符。也许一个最初因性格沉静而被择为恋爱对象的人的性格根本并非如此，她仅仅是因针对陌生人的害羞或尴尬而遭此误读。

在这种情况下，尽管我们对恋爱对象的选择是由过去的关系决定的，爱意在我们看穿自己对于对象一厢情愿的误读或是满怀期待的设想之前就已悄悄到来。而且尽管自己钟爱的人与早先的模型缺乏相似性，这份爱意也许仍然会长存于彼此心中。

尽管我们在过去的关系中可能更倾向于关注那些没有回报我们爱的人，但对当前爱人的过分误读很可能会让我们感觉至少自己在期望时能够得到爱的回报。

有许多这样的例子，作家或吟游诗人描述的同一爱情故事竟大相径庭。某个对象在爱中感受到的痛苦和折磨，可能在另一个人那里变成完全不同的东西，因为对象之间在心理样态(psychological complexion)方面的差别非常之大。因此，常闻遗憾悔恨：那个无与伦比的人，那个本该留下或被追回的人，最后还是离开了。且不论也许恰恰是因那人最终离去了，我们才把 Ta 当作自己的唯一。我们常常认定当下或曾经的某人是“我生命中的挚爱”，然后，对热恋时因自己的不情愿或无法让这段关系继续而抱憾终生。由此我们可推断，相比对其他人，我们更难在自己当下的伴侣身上寻到客体小 a；而前伴侣身上所发现与感知到的客体小 a，将成为我们心中永远绚烂的落日余晖。

在包办婚姻的时代，潜在爱情对象的性格和吸引力往往比较随机。在安排者选择配偶时，社会经济地位的权重显然压倒了良好的性格、长相、脾气、魅力以及幽默感。即便是当今在那些包办婚姻少之又少的国家里，我们的相遇也具有一定随机性。我们有时会偶然遇见一些人，仅仅是因为碰巧同时乘坐同一辆公交，在同一所学校念书，或在同一个办公室工作。我们更愿意说这是命中注定，相信我们注定与那位

伴侣相见。但是最近普及的流行语:“某个男的”(this random guy)或“某个女的”(some random girl)可能掩盖的是我们相信自己偶遇的人是真正的“命中注定之人”

爱与精神分析

在第三章中，我引用了拉康（1975，第 16 页）关于分析后案主(analysand)感情生活变化的评论:

> 转移是建立在爱的基础上的。这种感觉在分析中呈现出的形式如此之新，以至于爱本身被这种形式所颠覆。其实[转移之爱]与[更常见的爱的形式]一样虚幻，但在这份爱中伴侣有机会回应，这点是其他形式所不具备的。这使我想起了好运的问题（即拥有那种遇到对的人的难以置信的好运)。只是，在此情况下这个(好)运来自于我，因此我必须实现这份好运。

分析师必须在一段时间内充当“那个对的人”(right person)。因为只有这样案主才能停止仅仅重复她对前任所做的一切。转移之爱可以破坏这种重复，从而孕育新的可能。

在第十六次研讨会中，拉康（2006b，第 204 页）问道:“有谁从精神分析中学到如何善待他的妻子？”在拉康看来，

无论如何，肯定不是直接从分析师的指示中学到。但是“人们喜欢认为，在分析结束时，阻止男人以正确的方式对待她——即，以一个人应该对待一个女人的方式来对待她，一种她一直谴责他从未对待她的方式——的障碍已被清除。”[210] 换句话说，在分析师没有给出任何明确指示的情况下，妨碍（他善待妻子的障碍）已被清除。

我将就此对本书中关于爱情的讨论做出总结。与其说这些反思已经完成，不如相信它仍在迸发出无限可能。我认为当（精神分析的）从业医师们错把自己当成爱情医生，并且将通过金玉良言直接解决案主的情感生活当作工作重点时，他们就已误入歧途。因为他们忘记了自己的工作其实是与案主风雨同舟地追踪其无意识，并任由自己被它牵着鼻子走（拉康，1973-4）。对于那些已经深深陷入自己爱河中的人们，我们所望的只是帮助他们停止重复，以及激发焕然一新的爱情和原乐的潜力.

[210] 此处的 Traiter (treat)或许可以被翻译为“处理”(to deal with)。 Tenir 在这里可以理解为“持有”、“坚持”、“保持”、“维系”或“处理”。

参考

Achard, M. (1962). L'amour ne paie pas [Love doesn't pay]. Paris: La Table Ronde.

Allouch, J. (2009). L'amour Lacan [Love, Lacan]. Paris: EPEL.

Aquinas (1952). The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas. Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.

Aragona, T. d' (1997). Dialogue on the infinity of love (R. Russell & B. Merry, trans.). Chicago, IL, & London: University of Chicago Press. (Original work published 1547.)

Aristotle (1952). Complete works. In Great Books of the Western World. (R. M. Hutchins & M. J. Adler, eds.; W. D. Ross, trans.) Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica with University of Chicago Press.

Augustine (1961). The confessions of Saint Augustine. New York: Collier.

Austen, J. (1970). Sense and sensibility. London: Oxford University Press.

Austen, J. (2000). Pride and prejudice. New York: Modern Library.

Austen, J. (2003). Persuasion. New York: Barnes & Noble Classics.

Austen, J. (2004). Emma. New York: Barnes & Noble Classics.

Badiou, A. (1999). Manifesto for philosophy (N. Madarazs, trans.). Albany, NY: SUNY Press.

Badiou, A. (2006). Being and event (O. Feltham, trans.). New York: Continuum.

Baker, R. R., & M. A. Bellis (1995). Human sperm competition: Copulation, masturbation and infidelity. London: Chapman & Hall.

Balmary, M. (2005). Le Moine et la psychanalyste [The monk and the psychoanalyst]. Paris: Albin Michel.

Bataille, G. (1957). L'Érotisme [Eroticism]. Paris: Editions de Minuit.

Bédier, J. (1960). The romance of Tristan and Iseult. New York: Heritage Press.

Bettelheim, B. (1950). Love is not enough: The treatment of emotionally disturbed children. Glencoe, IL: The Free Press.

Bettelheim, B. (1961). Paul and Mary. New York: Doubleday.

Bettelheim, B. (1967). The empty fortress. New York: The Free Press.

Borch-Jacobsen, M. (1996). Remembering Anna O. New York: Routledge.

Bowlby, J. (1982). Attachment and loss, Vol. 1. New York: Basic.

Brown, N. O. (1959). Life against death. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Bulfinch, T. (1979). Myths of Greece and Rome. New York: Penguin.

Cervantes (1995). Don Quijote (B. Raffel, trans.). New York: Norton.

Chapelain, André le [a.k.a. Andreas Capellanus and Andrew the Chaplain] (2004). Comment maintenir l'amour (F. Lemonde, trans.). Paris: Payot & Rivages. (Original work published c.1185.)

[In English, see Capellanus (1990). The art of courtly love (J. J. Parry, trans.). New York: Columbia University Press.]

Chauvin, R. (1941). Contribution à l'étude physiologique du Criquet pélerin et du déterminisme des phénomènes grégaires [Contribution to the physiological study of grasshoppers and the determination of gregarious traits]. Annales de la Société Entomologique de France, 1, 1–137; 3, 133–272.

Cicero (1971). On old age and on friendship. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Clairvaux, Bernard of (1995). On loving God: An analytical commentary by Emero Stiegman. Kalamazoo: Cistercian Publications.

Corday, R. (1993). Losing the thread (videotape). Insight Media.

Crenne, H. de (1996). Torments of love (L. Neal & S. Rendall, trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Original work published 1538.)

Darwin, C. (1899). The expression of the emotions in man and animals. London.

Decaux, A. (1998). Histoire des françaises [History of French women]. Paris: Perrin. (Original work published in 1972.)

DeJean, J. (1991). Tender geographies: Women and the origins of the novel in France. New York: Columbia University Press.

Duby, G. (1992). The Courtly Model. In A history of women in the West, Vol. 2: Silences of the Middle Ages (pp. 250–66). G. Duby, M. Perrot, C. Klapisch-Zuber, eds. Cambridge, MA.: Belknap Press, 1992.

Erikson, E. (1963). Childhood and society. New York: Norton. (Original work published 1950.)

Faraone, C. A. (1999). Ancient Greek love magic. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Favier, M. (1967). Christine de Pisan, Muse des cours souveraines [Muse of Sovereign Courts]. Lausanne: Editions Rencontre Lausanne.

Fein, E. and Schneider, S. (1995). The rules: Time-tested secrets for capturing the heart of Mr. Right. New York: Grand Central Publishing.

Fielding, H. (1979). The history of Tom Jones, A foundling. Norwalk, CT: The Easton Press. (Original work published 1749.)

Fink, B. (1995a). The Lacanian subject: Between language and jouissance. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fink, B. (1995b). Logical time and the precipitation of subjectivity. In B. Fink, R. Feldstein, & M. Jaanus (eds.), Reading Seminars I & II: Lacan's return to Freud (pp. 356–86). Albany, NY: SUNY Press.

Fink, B. (1995c). The nature of unconscious thought or why no one ever reads Lacan's Postface to the "Seminar on 'the purloined letter.'" In B. Fink, R. Feldstein, & M. Jaanus (eds.), Reading Seminars I & II: Lacan's return to Freud (pp. 173–91). Albany, NY: SUNY Press.

Fink, B. (1997). A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis: Theory and technique. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fink, B. (2004). Lacan to the letter: Reading Écrits closely. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fink, B. (2007). Fundamentals of psychoanalytic technique: A Lacanian approach for practitioners. New York: Norton.

Fink, B. (2014a). Against understanding. Vol. 1: Commentary and critique in a Lacanian key. London: Routledge.

Fink, B. (2014b). Against understanding. Vol. 2: Cases and commentary in a Lacanian key. London: Routledge.

Fink, B. (2014c). The purloined love: An Inspector Canal mystery. London: Karnac.

Firestone, S. (1970). The dialectic of sex. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Freud, E. L. (ed.). (1960). Letters of Sigmund Freud. New York: McGraw-Hill.

Freud, S. (1953a). Fragment of an analysis of a case of hysteria (Dora). In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 7, pp. 7–122). London: Hogarth Press. (Original work published 1905.)

Freud, S. (1953b). Three essays on the theory of sexuality. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete

psychological works of Sigmund Freud (Vol. 7, pp. 130–243). London: Hogarth Press, 1953. (Original work published 1905.)

Freud, S. (1953c). The interpretation of dreams. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vols. 4 & 5). London: Hogarth Press, 1953. (Original work published 1900.)

Freud, S. (1954). The origins of psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, drafts and notes, 1887–1902. New York: Basic.

Freud, S. (1955a). Notes upon a case of obsessional neurosis. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 10, pp. 155–318). London: Hogarth. (Original work published 1909.)

Freud, S. (1955b). Some neurotic mechanisms in jealousy, paranoia and homosexuality. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 223–32). London: Hogarth. (Original work published 1922). [Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité (J. Lacan, trans.). Revue Française de Psychanalyse, 3 (1932).]

Freud, S. (1955c). A child is being beaten: A contribution to the study of the origin of sexual perversions. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 17, pp. 179–204). London: Hogarth. (Original work published 1919.)

Freud, S. (1955d). Group psychology and the analysis of the ego. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 69–143). London: Hogarth. (Original work published 1921.)

Freud, S. (1955e). The psychogenesis of a case of homosexuality in a woman. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 147–72). London: Hogarth. (Original work published 1920.)

Freud, S. (1955f). Analysis of a phobia in a five-year-old boy (Little Hans). In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 10, pp. 5–149). London: Hogarth. (Original work published 1909.)

Freud, S. (1957a). A special type of choice of object made by men. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete

psychological works of Sigmund Freud (Vol. 11, pp. 165–75). London: Hogarth. (Original work published 1910.)

Freud, S. (1957b). On the universal tendency to debasement in the sphere of love. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 11, pp. 179–90). London: Hogarth. (Original work published 1912.)

Freud, S. (1957c). On narcissism. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 73–102). London: Hogarth. (Original work published 1914.)

Freud, S. (1958). Recommendations to physicians practising psycho-analysis. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 12, pp. 111–20). London: Hogarth Press. (Original work published 1912.)

Freud, S. (1959a). On the sexual theories of children. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 9, pp. 209–26). London: Hogarth Press. (Original work published 1908.)

Freud, S. (1959b). An autobiographical study. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 20, pp. 7–74). London: Hogarth Press. (Original work published 1925.)

Freud, S. (1961a). Civilization and its discontents. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 64–145). London: Hogarth Press. (Original work published 1930.)

Freud, S. (1961b). The ego and the id. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 19, pp. 12–66). London: Hogarth Press. (Original work published 1923.)

Freud, S. (1961c). Female sexuality. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 225–43). London: Hogarth Press. (Original work published 1931.)

Freud, S. (1961d). Fetishism. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 152–7). London: Hogarth Press. (Original work published 1927.)

Freud, S. (1963). Introductory lectures on psycho-analysis. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vols. 15–16). London: Hogarth Press. (Original work published 1916–17.)

Freud, S. (1964). New introductory lectures on psycho-analysis. In J. Strachey (ed. & trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 22, pp. 5–182). London: Hogarth Press. (Original work published 1933.)

Hartmann, H., Kris, E., & Loewenstein, R. (1946). Comments on the formation of psychic structure. The Psychoanalytic Study of the Child, Vol. 2 (pp. 11–38). New York: International Universities Press.

Hesiod (1973). Hesiod and Theognis (D. Wender, trans.). Middlesex: Penguin.

Hirschmüller, A. (1989). The life and work of Josef Breuer: Physiology and psychoanalysis. New York: New York University Press, 1989. (1989 is the 2nd revised edition; original work published 1978.)

Huxley, A. (1932). Brave new world. New York: Harper.

Jekels, L. and E. Bergler (1949). Transference and love. Psychoanalytic Quarterly, 18: 325–50.

Jones, E. (1953). The life and work of Sigmund Freud, Vol. I. New York: Basic.

Kierkegaard, S. (1954). Fear and trembling and The sickness unto death (W. Lowrie, trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1843.)

Kierkegaard, S. (1965). The concept of irony (L. M. Capel, trans.). Bloomington, IN: Indiana University Press. (Original work published 1841.)

Kierkegaard, S. (1988). Stages on life's way (H. V. Hong & E. H. Hong, eds. & trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1845.)

Kierkegaard, S. (1995). Works of love (H. V. Hong & E. H. Hong, eds. & trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1847.)

Kraybill, D. B. (2001). The riddle of Amish culture (revised ed.). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lacan, J. (1933–4). Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience and Motifs du crime paranoïaque: le crime des soeurs Papin. Le Minotaure, 3–4. [In English, see Lacan, J. (1988). The Problem of Style and the Psychiatric Conception of Paranoiac Forms of Experience and Motives of Paranoiac Crime: The Crime of the Papin Sisters (J. Anderson, trans.). Critical Texts, 5(3): 4–11.]

Lacan, J. (1953). Some reflections on the ego. International Journal of Psycho-Analysis 34(1): 11–17.

Lacan, J. (1965–6). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse [The Object of Psychoanalysis] (unpublished).

Lacan, J. (1973a). Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964). (J.-A. Miller, ed.). Paris: Seuil. [In English, see Lacan, J. (1978). The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964). (J.-A. Miller, ed., & A. Sheridan, trans.). New York: Norton.]

Lacan, J. (1973b). L'Étourdit. Scilicet, 4: 5–52.

Lacan, J. (1973–4). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XXI: Les non-dupes errent [Those who are not dupes go astray] (unpublished).

Lacan, J. (1974). Télévision. Paris: Seuil. [In English, see Television: A challenge to the psychoanalytic establishment (D. Hollier, R. Krauss, & A. Michelson, trans.). New York: Norton, 1990.]

Lacan, J. (1974–5). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XXI: R.S.I. (unpublished).

Lacan, J. (1975). Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits [Introduction to the first volume of Écrits in German]. Scilicet, 5: 11–17.

Lacan, J. (1976). Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines [Lectures and meetings at North American Universities]. Scilicet, 6–7: 5–63.

Lacan, J. (1980). De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité [The relationship between paranoiac psychosis and personality]. Paris: Seuil. (Original work published 1932.)

Lacan, J. (1984). Les complexes familiaux. Paris: Navarin. (Original work published 1938.) [In English, see the partial translation: Lacan, J. (1988). The Family Complexes (J. Anderson, trans.). Critical Texts, 5(3): 13–29.]

Lacan, J. (1988). The seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's papers on technique (1953–1954) (J.-A. Miller, ed., & J. Forrester, trans.). New York: Norton. (Original work published 1978.)

Lacan, J. (1992). The seminar of Jacques Lacan, Book VII: The ethics of psychoanalysis (1959–1960) (J.-A. Miller, ed., & D. Porter, trans.). New York: Norton. (Original work published 1986.)

Lacan, J. (1993). The seminar of Jacques Lacan, Book III: The psychoses (1955–1956). (J.-A. Miller, ed., & R. Grigg, trans.). New York: Norton. (Original work published 1981.)

Lacan, J. (1998a). The seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore: On feminine sexuality, the limits of love and knowledge (1972–1973) (J.-A. Miller, ed., & B. Fink, trans.). New York: Norton. (Original work published 1975.)

Lacan, J. (1998b). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre V: Les formations de l'inconscient (1957–1958) [The seminar of Jacques

Lacan, Book V: Unconscious Formations] (J.-A. Miller, ed.). Paris: Seuil.

Lacan, J. (2004). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'angoisse (1962–1963) [The seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety (1962–1963)] (J.-A. Miller, ed.). Paris: Seuil.

Lacan, J. (2006a). Écrits: The first complete edition in English (B. Fink, trans.). New York: Norton. (Original work published 1966; page numbers given here are those found in the margins that correspond to the pagination of the original French edition.)

Lacan, J. (2006b). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI, D'un Autre à l'autre (1968–1969) [The seminar of Jacques Lacan, Book XVI: From one Other to another (1968–1969)] (J.-A. Miller, ed.). Paris: Seuil.

Lacan, J. (2013). On the names-of-the-father (B. Fink, trans.). Cambridge, UK: Polity. (Original work published 2005.)

Lacan, J. (2015). The seminar of Jacques Lacan, Book VIII: Transference (1960–1961) (J.-A. Miller, ed., B. Fink, trans.). Cambridge, UK: Polity. (Original work published in 1991 and the second, revised edition in 2001.)

Leader, D. (2011). What is madness? London: Penguin.

Lévi-Strauss, C. (1969). Elementary structures of kinship (J. H. Bell & J. R. von Sturmer, trans.). Boston, MA: Beacon. (Original work published 1949.)

Longus (1973). Daphnis et Chloé (P. Grimal, trans.). Paris: Gallimard. Lorenz, K. (1966). On aggression. New York: Viking. (Original work published 1963.)

Lowrie, W. (1970). Kierkegaard, Vol. 1. Gloucester, MA: Peter Smith.

Lucretius (1990). The way things are [more commonly known as On the nature of things]. Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.

Mallarmé, S. (1994). Collected poems: A bilingual edition (H. M. Weinfield, trans.). Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Marcuse, H. (1955). Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud. Boston, MA: Beacon.

Matthews, C. (2004). Love at first sight: The velocity of Victorian heterosexuality. Victorian Studies, 46(3): 425–54.

Matthews, L. H. (1939). Visual stimulation and ovulation in pigeons. Proceedings of the Royal Society, Series B, 126: 557–60.

Mews, C. (2001). The lost love letters of Heloise and Abelard: Perceptions of dialogue in twelfth-century France. New York: Palgrave Macmillan.

Ovid (1979). The art of love and other poems. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ovid (1994). The Metamorphoses of Ovid (D. R. Slavitt, trans.). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Paris, G. (1883). L'Amour courtois [Courtly love]. Romania, 12.

Plato (and Aeschines) (2003). Socrates and Alcibiades: Four texts (D. M. Johnson, trans.). Newburyport, MA: Focus Publishing/R. Pullins.

Pockell, L. (2003). The 100 best love poems of all time. New York: Warner.

Reeve, C. D. C. (2006). Plato on love. Indianapolis, IN, & Cambridge, MA: Hackett.

Regnault, F. (1985). Dieu est inconscient [God is unconscious]. Paris: Navarin.

Reich, W. (1972). Character analysis (V. R. Carfagno, trans.). New York: Simon & Schuster. (Original work published 1933.)

Rochefoucauld, F. duc de La (1967). Maximes. Paris: Garnier Frères. [In English, see The maxims of La Rochefoucauld. New York: Random House, 1959.]

Rougemont, D. (1983). Love in the western world. Princeton, NJ: Princeton University Press (revised ed.; original work published in French in 1940.)

Rousselot, P. (1907). Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung. [In English, see The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.]

Sachs, J. S. (2005, October/November). Why do animals do that? National Wildlife (magazine). Reston, VA.

Saussure, F. de (1959). Course in general linguistics (W. Baskin, trans.). New York: McGraw-Hill.

Sautoy, M. du (2008). Symmetry: A journey into the patterns of nature. New York: HarperCollins.

Scudéry, M. (2001). Clélie: Histoire romaine, Vol. 1. Paris: Honoré Champion.

Scudéry, M. de (2003). The story of Sapho. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Slater, P. (1970). The pursuit of loneliness. Boston, MA: Beacon.

Soler, C. (2003). Ce que Lacan disait des femmes. Paris: Editions du Champ lacanien. [In English, What Lacan said about women (J. Holland, trans.). New York: The Other Press, 2006.]

Soler, C. (2009). Lacan, L'inconscient réinventé. Paris: Presses Universitaires de France. [In English, see Lacan – The unconscious reinvented. London: Karnac, 2014.]

Soler, C. (2011). Les affects lacaniens. Paris: Presses Universitaires de France. [Forthcoming in English as Lacanian affects: The function of affect in Lacan's work (B. Fink, trans.). London: Routledge, 2015.]

Solomon, R. C., & Higgins, K. (eds.). (1991). The philosophy of (erotic) love. Lawrence, KS: University Press of Kansas.

Spinoza, Benedict de (1994). A Spinoza reader (E. Curley, ed. & trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stendhal (2004). Love. London: Penguin. (Original work published 1822.) [The French edition referenced here is Stendhal (1980). De l'amour. Paris: Gallimard.]

Sulloway, F. J. (1996). Born to rebel: Birth order, family dynamics, and creative lives. New York: Pantheon Books.

Tierney, J. (2011, February 21). The threatening scent of fertile women. The New York Times.

Urfé, H. d' (1935). L'Astrée. Paris: Larousse. (Original work published between 1607 and 1633).

Waal, F. B. M. de, & Tyack, P. L. (eds.). (2003). Animal social complexity: Intelligence, culture, and individualized societies. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Webster's third new international dictionary (Unabridged) (1986). Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.

Winnicott, D. W. (1949). Hate in the counter-transference. International Journal of Psycho-Analysis, 30(2): 69–74.

Winnicott, D. W. (1965). The theory of the parent-infant relationship. In The maturational processes and the facilitating environment (pp. 37–55). London: Hogarth Press. (Original work published 1960.)

Winnicott, D. W. (1978). The Piggle: An account of the psychoanalytic treatment of a little girl. London: Hogarth Press.

Woodley, S. (February 2009). Duquesne University Times.

Xenophon (1961). Banquet. Apologie de Socrates [Symposium and Apology]. Paris: Belles Lettres.

Xenophon (1996). The shorter Socratic writings (R. C. Bartlett, ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press.