Globethics Repository



穿越愛的幻象——拉康讀《會飲》 [Passing through the Fantasy of Love: Lacan's Reading of Symposium]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	WU, Qiong
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 20:20:35
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165285

穿越愛的幻象
——拉康讀《會飲》
Passing through the Fantasy of Love: Lacan's Reading of *Symposium*

吳瓊
WU Qiong

Abstract: In 1960-1961, French Psychoanalyst Jacques Lacan gave a highly complex and astonishing reading of Plato's *Symposium* in Seminar Ⅷ, entitled "Le transfert". With Alcibiades' relationship with Socrates as a prototype of the experience of transference and love in psychoanalysis, Lacan unpacked the fantasy structure in the lover-desirer to discuss the nature of love as well as the structure of love relations, and interpreted the act and drama of love with Socrates' dialectics. Lacan's reading revealed that the essence of the act of love is to pass through the fantasy of love.

Keywords: transference; love; fantasy

本文要討論的是法國精神分析學家雅克·拉康（Jacques Lacan）

對柏拉圖的《會飲》的閱讀，這一閱讀是在 1960-1961 年的第八期研討班上進行的。該期研討班的主題為"移情"，柏拉圖的《會飲》恰好為拉康討論這個問題提供了一個絕佳的範例，所以他費了很大力氣對《會飲》做詳盡的閱讀，只是這一閱讀照例有著典型的拉康風格：艱澀、纏繞、充滿野性的思維[1]。

一、為什麼是《會飲》？

我們需要先簡單地回答一個問題：拉康為什麼選擇用《會飲》來談論精神分析中的移情？在回答這個問題之前，又需要簡要交待一下精神分析學所理解的移情以及拉康對於移情的基本認識。

在精神分析實踐中，移情指的是分析治療過程中出現的一種涉及到受分析者與分析師的關係的特定現象，尤其指受分析者因為把自己的無意識觀念轉移到分析師身上而產生的對於分析師及分析過程的某種情感反應。這一反應有可能是正向的，也有可能是負向的；它有可能有助於分析的進行，但也有可能抗拒分析甚至使分析過程提前結束。所以，長期以來，在精神分析的傳統中，移情分析尤其是抗拒分析被視為保證分析得以成功地進行的關鍵環節。

拉康並不否認移情及移情分析是分析進程的重要組成部分，但他對移情的性質及其功能做了十分激進的修正，這一修正最典型地體現在以下幾個方面。

[1] 第八期研討班的法文版直到 1991 年才由拉康的女婿雅克-阿蘭·米勒（Jacques-Alain Miller）編輯出版，該版的英譯本目前還未正式出版，但愛爾蘭人科馬克·加拉赫（Cormac Gallagher）有一個依照拉康的手稿和演講記錄做的英譯本（尚未正式出版，但在網路上可以找到）。我下面的引文利用的是米勒的版本，但我的法文並不熟練，所以也參照了加拉赫的譯本。

第一，在精神分析的裝置中，移情並不單單是受分析者對分析師的移情，也包括分析師對受分析者的移情，且許多時候，後一種移情對分析結果的影響要遠遠大於前一種移情的作用。再有，在分析情境中，分析師和受分析者的位置並不是絕對地確定的，按照拉康的理解，所有的人都是從事分析的人，即他們既有可能是分析師，也有可能是受分析者，這一主體位置要取決於主體對分析關係的某種確認，在這裏，移情往往是共生性的，而不是單向地發生的。

第二，在移情設置中，參與者或者說發揮作用的功能要素並不只有受分析者和分析師兩方，還有語言或言語。移情關係不單單是一個主體和另一個主體的關係，而是主體在由語言所構成的他者境域中參與的一種多方運作，主體之間的關係總是受到語言或言語的調停，總是以結構性的“他者”（Other）作為仲介，主體如何處理與這個他者的關係，將直接影響到其可能的移情的性質。

第三，弗洛伊德曾依照受分析者對待分析師的情感態度而把移情分為以愛為主導傾向的“正向移情”和以抗拒為主導傾向的“負向移情”，拉康則主張依照分析情境中主體間關係的構成把移情分為“想像的移情”和“象徵的移情”。在前一種關係結構中，主體間的關係其實是主體與自我的關係，受分析者（主體）總是依照自我的想像的激情把分析師看作自己的對體，看作和自己一樣的鏡像他人，其對對方的愛實際是一種自戀性的自愛，是一種具有侵凌性的愛，就是說，在那裏，正向移情的“愛”和負向移情的“恨”並不能截然分開，而是辯證地紐結在一起；而在後一種關係結構中，主體在言語或語言的調停作用下進入了一個主體間性的符號場域，在這個場域中，所謂的受分析者和分析師不再取決於主體特定的心理或情感傾向，而是取決於處於分析情境中的主體

對符號化位置的認同，其所謂的移情不再只是病人對醫生的移情，而是兩個主體在言語交換中對各自位置的辨認，就是說，這裏的移情不再是一個主體對另一個主體的情感取向，而是主體對某一符號性的位置的指認，所以它是一種象徵的移情。

移情不只是分析治療過程中的特有現象，但凡主體與他人之間構成欲望投注關係的地方，例如戀人之間、學生與老師之間、告解者與神父之間、群眾與領袖之間、參與言語交談的主體之間、讀者與作者之間甚至讀者與文本形象之間，都有移情的現象發生。在我們的日常經驗中，最能體現移情效能的莫過於愛的關係：有愛的地方，必定有移情，反之，有移情的地方，愛一定也會頻繁現身。正是在這個意義上，拉康對移情的討論常常以愛的情境作為示例。雖然說移情之愛和愛的移情並不是一回事，但移情和愛之間確實存在一種拓撲式的紐結關係，在移情的框架中討論愛，或者在愛的關係中揭示移情的結構，這不僅是可能的，甚至是必要的。拉康選擇《會飲》來談論移情的問題首先就是基於移情和愛之間的這一特殊聯繫。《會飲》恰好是一個有關於愛的文本，它不僅是對愛的談論，不僅呈現了各式各樣愛的話語，還特別地設計了一個愛的場景，展示了一個愛的行動。

但拉康選擇《會飲》作為閱讀對象並不單單基於它是一個愛的文本，而是還有另外一番心思。

拉康是一個分析師，但也是一個傳授分析技術的導師，他一生之中極少專為出版或發表而寫作，他的思想幾乎都是在講臺上宣講出來的，對他而言，最大的移情場所莫過於他的研討班。研討班既是拉康進行培訓和教學的舞臺，也是他展示分析技術的場所，在那裏，教學和分析是合為一體的，因而，老師和學生之間的關係以及作為分析師的他和作為受分析者的聽眾之間的關係就

成了最大的移情關係。

而在柏拉圖的對話中，蘇格拉底恰好就是一個導師角色。蘇格拉底是全希臘人的導師，並且是一個擅長以分析、誘導和詰難的技術來啟示他人“認識自己”的導師。不僅如此，蘇格拉底還是一個對自己在“教學”關係中所處的位置頗有自知之明的導師，以拉康的話說，他是一個掌握了分析技術的導師，是第一個“精神分析師”，他的教學話語根本上就是分析師的話語。而這一切都是源自他的那個著名的知識“助產術”。

作為第一個“精神分析師”，蘇格拉底可謂深諳分析之道，他是一個述而不作的人，是一個隻以言語、以各種修辭性的能指、以不斷的質詢來把“受分析者”逼到主體性的絕境從而領悟到自身欲望之真理的人。尤其重要的是，蘇格拉底是一個把知識的欲望同無知的激情結合在一起的人，其最具殺傷力的武器就是“自知無知”，他總是在對話的一開始就宣稱自己對所要談論的東西一無所知，他唯一知道的就是他無知，他自知無知。可正是這樣一個話語策略，使得蘇格拉底在論辯中常常可以把自己置於無往不勝的優越位置，使得他可以區別於那些自誇的詩人、哲學家、科學家和詭辯家而成了真正的能知者。蘇格拉底的自知無知是一種拒絕，甚至可以說是一種歇斯底里式的拒絕。拒絕什麼？拒絕在想像的移情的誘惑下順從對話者的意願把自己置於能知主體的位置，拒絕讓自己進入愛的關係，因為那是一個會把自己拖向愛的激情/痛苦的陷阱。對拉康而言，《會飲》的戲劇既是一個愛的場景，也是一個教學場景，在那裏，面對愛的移情和教學的移情，蘇格拉底以“自知無知”的策略成功地完成了主體位置的翻轉，他以此作為手段一次又一次讓自己逃離了愛的關係和教學關係中移情的陷阱。

愛的移情，教學中的移情，甚至還有分析過程中的移情，拉康在第八期研討班中現身說法，以柏拉圖《會飲》中蘇格拉底和阿爾基比亞德的關係為這三種移情關係的原型，將它們融為一體，盡顯移情的本相，同時也一展他自己作為分析家、導師和被愛者引發移情的魅力。

二、阿爾基比亞德的闖入

《會飲》是什麼？哲學史家告訴我們，那是一部有關愛之真義的哲學戲劇。那麼它是古希臘人的"愛經"嗎？不是，它談論的不是性愛的技術，甚至也不是性愛的藝術。它談論的是另外一種愛，是哲學史家們喋喋不休的對真理或智慧的愛，是理念的愛，是愛的理念，是心靈借著愛欲的力量、借著美的階梯的逐級上升。但它只是這樣嗎？它真的與性愛無關嗎？如果我們把蘇格拉底的話語暫時地擱置一旁，先只看它前面的五個對話和最後阿爾基比亞德的故事，然後再把蘇格拉底的話語回置原位，你難道不覺得它其實就是一個有關性愛的情景劇嗎——蘇格拉底假借一個女巫之口展開的愛的話語則是這個劇情的一個外簾，它以一種高超的遮蔽技巧達成了別樣的暴露效果。其實，對於《會飲》，我們又何嘗不可以把它看作是希臘文化名流們私人化的情感生活的一部傳記，是他們對阿芙洛狄忒的裙角的一次集體掀看：宴飲——俗世中最為世俗的一個場景；愛——俗世中最令人神迷的一種體驗；談愛——俗世中最具催情效力的一個行為，這一切都因為一幫擅長修辭的名流的參與而被賦予了些許優雅、嚴肅和巧智的色彩，更因為一個絕對智者的出場而被提升為心靈的一次從煉獄到天堂的遊歷。

是的，正如許多古典學家和哲學史家所言，《會飲》無論在佈局結構上還是在論證推進上都堪稱“哲學戲劇”的典範。這次宴飲閒談的主題是讚美貧乏和豐饒之子——愛神（Eros），在那些“前蘇格拉底”的自視為有知者的才俊們以或雄辯、或博學、或華麗、或戲謔的風格完成其“無知”的巧智表演之後，蘇格拉底正式登臺，這位自知無知的愛智者假借一位女巫之口——狄奧提瑪的女性身份這個文本細節並非毫無意義，要知道，宴飲開場的第一宗事就是清場，把女人都趕出去——以一種莊嚴而不失熱情和巧智的崇高文體展示了一個追求智慧的哲人的道路，一個愛與美逐級上升的階梯，一個追逐真理的心靈從現象之觀通達理智直觀的辯證法。戲劇至此達到了它的高潮。

可接下來的情節“突轉”令後世的批評家有點措手不及：蘇格拉底發言完畢，所有的人都為之折服，只有喜劇詩人阿裏斯托芬好像有話要說，突然，一陣喧鬧聲打斷了客人們的興致，蘇格拉底的追求者阿爾基比亞德醉醺醺地闖了進來，他沒有依循規則去讚美愛神，而是選擇讚美蘇格拉底。一場嚴肅的討論就此戛然而止，一個混合著悲劇和喜劇風格的哲學文本因為這個插曲而顯出某種裂口，令後世的批評家只能對它三緘其口，認為阿爾基比亞德那冗長而平實的敍述充其量只是刻畫了一個愛智的哲人的性格和品行，一種以行為踐行其知識的應當的、哲學的生活，或者說刻畫了蘇格拉底身上體現的對純粹知識的愛欲以及這種愛欲和這種知識對存在的效能。反正這個插曲即使算不上是柏拉圖的敗筆，也至多只具有歷史文獻的價值，或則柏拉圖不過是想借阿爾基比亞德之口為他的老師蘇格拉底做做翻案文章。

可是拉康一反常規，其閱讀的注意力正好整個地傾注到了這個文本的裂口上，認為阿爾基比亞德的突然闖入對於理解整個《會

飲》的旨趣至關重要。據史料記載，阿爾基比亞德是一個年輕的有野心的政治家，為實現其夢想和權力的欲望可以不惜一切，甚至不惜背叛他的祖國。拉康說，對於一個有著如此道德劣跡或頗具爭議的人物，柏拉圖居然把他和蘇格拉底攪和在一起，這一人物設計一定有其特別的功能。阿爾基比亞德的闖入決不像古典學家所說的那樣可有可無，更不像許多人認為的柏拉圖是要借蘇格拉底對阿爾基比亞德的拒絕來為自己的老師做道德辯護，恰恰相反，阿爾基比亞德的進場與整個對話所談論的問題即愛的問題有著最緊密的聯繫，柏拉圖不吝筆墨地讓阿爾基比亞德敍述與蘇格拉底的緋聞，根本上是為了說明愛與移情的關係。拉康說：

因此我們要明白，其所涉及的——且恰恰因為其所涉及的——正好是使《會飲》論及的一切轉起來的中心之點，根本上，圍繞這個點所要澄清的與其說是愛的本質的問題，不如說是我們在此所關心的問題，亦即愛與移情的關係。正是因此，我將把焦點集中於《會飲》以話語形式報告給我們的文本與阿爾基比亞德的打斷之間的連接的問題[1]。

與傳統主要把《會飲》看作一個哲學文本並把焦點只集中於蘇格拉底的發言不同，拉康把《會飲》看成一個由各種愛的話語構成的修辭學或敍事性的文本，故而不厭其煩地討論了這些話語的類型、言說的語境、敍事程式、言語結構乃至那些屬於純粹能指遊戲的妙語的策略，並把女巫狄奧提瑪的發言置於整個修辭的織體和話語的辯證法中，以顯示出柏拉圖安排阿爾基比亞德突然闖入不是偶然的，而是為了從文本內部構成對狄奧提瑪及其他人

[1] Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960-1961* (Texte établi: Jacques-Alain Miller; Paris: Seuil, 1991), 37.

的話語的一種反諷式批判——如同狄奧提瑪的話語乃是對那些"前蘇格拉底"的話語的反諷式批判一樣——因為正是阿爾基比亞德的冒然闖入，再加上"前蘇格拉底"的巧智之士的混唱，柏拉圖的文本變成了一個多種話語的在場，一個眾語喧嘩式的話語狂歡。傳統閱讀所演示的層層推進的等級式辯證法被一種互文性並置的辯證法所取代，在那裏不再有關於愛的單一的哲學教義，而只有愛的意義的流轉，只有單一語義的短路，阿爾基比亞德的闖入就充當了這一短路的功能。

三、愛的話語

《會飲》是有關於愛的文本，且是眾多愛的話語在其中交織混唱的文本，為了呈現文本結構的這一複雜性及其意義，拉康逐一閱讀了每一個人的發言，而主導這一閱讀的關鍵就是愛者（erastes）和被愛者（eromenos）的關係，拉康認為，這個關係是組織整個《會飲》的基礎，是《會飲》的辯證法，也是進入愛的問題的根本。

第一個發言的是斐德羅（178a-180b）。他宣稱愛洛斯是最古老的神，愛是一種高貴的品質，它可賜予人力量，激勵人的勇氣，使人甘願為所愛的人犧牲自己，就像阿喀琉斯的故事所表明的。拉康稱斐德羅的這一愛的話語是一種"神學話語"，[[1]]因為它突出了愛在人身上所引發的神性效果，即為所愛的人犧牲自己的生命。例如阿爾刻斯提斯和阿喀琉斯，他們各自都為所愛的人獻出了生命，但拉康借助斐德羅的敍述（179b-180b）特別地強調說，

[1]Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960-1961* (Texte établi: Jacques-Alain Miller; Paris: Seuil, 1991), 59.

因為主體所處位置的不同，這兩個人的犧牲並不完全一樣："阿爾刻斯提斯，這個女人，是處在'erastes'亦即愛者的位置，而阿喀琉斯一定程度上說是處在被愛者的位置，所以他的犧牲更值得欽佩。"[1] 阿爾刻斯提斯是作為愛者去代丈夫赴死，她的愛是一種"替代"，以自己替代被愛者；阿喀琉斯是作為被愛者去為已經死去的愛人派特洛克羅赴死，被愛者因為愛而變得像愛者一樣勇敢無畏，他的愛是一種"轉變"，把被愛者變得像愛者一樣。

第二個發言的是鮑薩尼亞（180c-185c）。他認為有兩種不同的愛：天國的愛和俗世的愛。愛的行為本身並無所謂的善或惡，關鍵在於施為者的意圖：一個愛的行為若只是出於所愛之人的肉體，那這個愛就是俗世的愛；反之，若是為了通過愛來提升自己的智慧或美德，那這個愛的行為就值得讚賞。拉康說，鮑薩尼亞的話語是一個社會學家的話語，因為他是通過比較希臘各個地方關於愛的法律來談論那一應受鼓勵的愛和應當禁止的愛的。而實際上，這個話語的本質在於把愛視作一種"交換"，它把愛者和被愛者的相遇點界定為：愛的一方可以給予智慧和美德，被愛的一方則欲望在被愛中獲得這樣的東西，愛整個地成為了雙方的一種"叫價"行為[2]。很顯然，這是一個十分可笑的愛的理論，因為真正的愛既不可度量，也無法像私有財物一樣被佔有或獲得。拉康說，柏拉圖對阿裏斯托芬打嗝的描述其實是對鮑薩尼亞的談話做的一種巧智的嘲笑。

按照規則，接下來發言的應當是阿裏斯托芬，但由於他一直在打嗝，就換成醫生厄律克西馬庫先發言（186a-188e）。不用說，

[1] Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960-1961* (Texte établi: Jacques-Alain Miller; Paris: Seuil, 1991), 63.
[2] Ibid.,73.

這是一個醫學或科學的話語，拉康對它的討論主要集中於"和諧"概念與古典宇宙觀的關係，愛的問題只是間接地有所涉及，在此我們就不做介紹。

第四個發言的是阿裏斯托芬（189a-193e）。他講了一個神話：人起初是球形，有四條胳膊四條腿，一對生殖器和三種性別（男、女、雙性），他們野心勃勃想要推翻諸神的統治，宙斯於是想出一條計策，把他們劈成兩半，從此人的這一半總是絕望地尋找另一半，愛就是這種對完整性的尋求。

拉康對阿裏斯托芬的發言做了極為詳細的考察。這一考察是從一個問題開始的：阿裏斯托芬是一個喜劇詩人，也是蘇格拉底的政敵，柏拉圖為什麼決定讓他發言？拉康說，雖然《會飲》談論的是一個嚴肅的話題，但這個話題似乎最適合用喜劇的方式來處理，阿裏斯托芬固然是一個小丑，可恰恰因此他是唯一適合談論愛的人。[[1]]進而，喜劇家阿裏斯托芬的發言是所有發言中最充滿悲劇意味的，這顯然是柏拉圖的一種反諷運作，這一運作的目的在於呈現愛的意義的多重性和流動性，呈現悲劇和喜劇在愛的問題上相互紐結的關係，否則我們又如何去解釋接下來的安排，即在阿裏斯托芬的發言完畢後，是剛剛贏得悲劇大獎的阿伽松的發言，而這個悲劇詩人的發言又是所有發言中最具喜劇性的。

從球形神話的結局來說，阿裏斯托芬的發言是悲劇性的，因為它顯示愛是人對自身另一半的絕望的尋求；但從球形模型的發展來說，它又是喜劇性的，因為它隱含了對球形模型的某種嘲諷。在古典世界裏，包括在柏拉圖那裏，球形被視為最完美的形式，並成為人們構想世界圖式的理想模型，甚至人的智慧也存在於球

[1]Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960-1961* (Texte établi: Jacques-Alain Miller; Paris: Seuil, 1991), 108.

形的完滿中。可阿裏斯托芬對這一模型做了一個反諷式的描寫：球形的人行走起來就像車輪一樣迅速地向前翻滾；同時，球形人的繁殖不是靠男女交配，而是像蚱蜢一樣把卵下到土裏，就是說，它們不能相愛。是宙斯在把人劈開的時候，把它們的生殖器也移到了前面，讓人通過交媾來繁殖，這才有了愛的尋求。拉康說，宙斯的這個切割暗示出阿裏斯托芬對愛有一個特別的認識：愛必須是不完美的，它必須假定一種不充分性，球形模型的可笑之處就在於它把愛建立在一個不可能的完美觀念之上。同時，宙斯的切割還暗示出：愛的發生離不開對生殖器的某種運作，那就是主體必須接受象徵性的閹割，才能建立起愛的關係，才能在愛的行為中實施對存在之欠缺的補償。

第五個發言的是阿伽松（194e-197e）。他說，愛是最年輕、最嬌嫩、最柔韌的神，因為它誕生的時候，神之間的不和已經停止了；愛神是正義的、節制的和勇敢的，它在人身上可以產生相同的美德。按照接下來蘇格拉底的說法，阿伽松的發言有著高爾吉亞式的修辭風格，在一種莊重的風格下掩蓋的恰恰是對所談論的東西的完全無知。所以拉康說，阿伽松的發言是典型的智者式的話語，但阿伽松不是一般的智者，他還是一個悲劇詩人，他把智者的巧辯掩飾在莊嚴的語調中，連蘇格拉底也感到難以對付。根本上說，就像接下來蘇格拉底的詰難所顯示的，在阿伽松的雄辯下面，隱藏著一種知識性的邏輯兩難：愛是對美善的追求，所以愛缺乏美善。拉康認為，蘇格拉底感到為難的正是這個兩難，它表明愛的問題是純知識或純邏輯的話語所無法解決的，所以蘇格拉底決定用另一種話語來揭開謎題。

蘇格拉底以其慣用的技巧對阿伽松進行了一番詰難，然後假借女巫狄奧提瑪之口宣講了自己對愛的認識（201d-212c）。按照

女巫的說法，愛不美也不醜，不善也不惡，不是不朽也不是必死的，而是介乎兩者之間，它是貧窮和豐饒之子，貧窮而富足。那些愛美的東西的人也欲望美的東西永遠屬於他們，愛是對不朽的渴望，而不朽必須通過生殖來實現，並且這不只是肉體的生殖，更是靈魂的生殖。在對美和不朽的渴望中，人的思想和知識不斷被更新，靈魂在美的階梯中逐級上升，從愛形體的美到愛心靈的美，從愛個體的美到愛一般的美，最後直抵對美本身的沉思。

拉康認為，阿伽松和蘇格拉底的發言應放到一起閱讀，它們是互補的。如果說阿伽松的發言代表著一種智者式的話語，一種以語言的外飾來掩蓋思想貧乏的伎倆，那蘇格拉底的發言就是一種哲學話語，這個話語的根本就在於把愛界定為欲望，且是對所匱乏的東西的欲望，愛的辯證法實際就是欲望和匱乏的辯證法。但是，拉康進而又說，蘇格拉底（或柏拉圖）對純粹哲學的邏各斯話語似乎還存有疑慮，那種自我連貫且完全透明的“知識”似乎並不能引導人領悟到愛的真諦，所以他找了一個女巫做代言人。女巫的話語是一種神話話語，也是一種無意識話語，它是“神話”和“知識”的結合，這個“知識”就是蘇格拉底對自己的“無知”的知識，他知道自己對“愛是什麼？”這個問題是無知的，他也知道助產術的辯證法並不能充分窮盡愛的本質，所以他需要借女巫這個他者來言說。

蘇格拉底的哲學話語表明，愛作為欲望本身恰恰就是所欲望的對象的不斷延宕，直到最後達至對美本身的認同。而狄奧提瑪的神話話語又表明，美本身並不是一個對象，而是一個幻象，是引發欲望的幻象腳本，因為愛是豐饒和貧窮之子，貧窮恰是豐饒之所不是，它除了自身的欠缺，並不能給予什麼，它沒有什麼可以給予的；可另一方面貧窮又是愛的前提，是愛的母親，它趁豐

饒之神喝醉昏睡的時候躺在後者身邊懷孕生下了愛。拉康說：

因而這裏已經說得很清楚了。事實是：一方面，可欲望的乃是男性，而女性是主動的，愛誕生時刻的情形至少可以說明這一點。並且我們可以說，“愛就是給予某人所不擁有的”……很顯然，這就是這裏所說的意思，因為貧窮之神實質的意思恰恰就是沒有什麼可以給予，除了她的構成性的匱乏以外。[1]

與傳統把蘇格拉底-狄奧提瑪的發言視作《會飲》的高潮且因此把那一愛的話語視作蘇格拉底-柏拉圖的愛的觀點不同，拉康認為：第一，對於蘇格拉底的發言，需要將其置於整個《會飲》的結構中來理解，尤其需要參照阿伽松的話語做對照理解；第二，對於蘇格拉底的話語，我們需要分出兩個類型，即哲學的知識性話語和神話的隱喻性話語，並且這兩者之間存在一種張力關係；第三，對於狄奧提瑪的神話話語，我們應視作是對愛的本質的一種說明，即愛不僅是欲望和匱乏的辯證法，而且在愛者和被愛者之間還是一種不對稱的關係。

四、愛的幻象

在對蘇格拉底之前及蘇格拉底-狄奧提瑪的發言分析過後，拉康把重點轉向了阿爾基比亞德的發言。這個發言與其說是一個愛的話語，不如說是一種愛的行動，拉康要在這個行動中來揭示愛的結構，其中愛者和被愛者的關係是他整個討論的切入點。

拉康把愛者描述為“欲望人”、“尋求原樂之人”，總在想方設

[1]Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960-196,* 150.

法追求欲望的滿足和快感的享受。拉康說，欲望人有一種特別的激情，就是他不僅欲望著一切，也欲望著“欲望的知識”，即他總想知道那指導、主宰其欲望的東西究竟是什麼：我欲望，可我到底欲望什麼？我所欲望的是我真正想要的嗎？所以欲望人的悖論就在於：他欲望，但缺乏欲望的知識，他對自己所欲望的東西一無所知。於是他尋求從他人那裏得到回答，仿佛他人擁有他所缺乏的東西，仿佛從他人那裏能瞭解到他的欲望的真相。當欲望人把他的這一知識的激情投射到一個理想的對象身上時，一種愛的關係就出現了。這時，“我欲望什麼？”就變成了“你想要什麼？”、“你想從我這裏得到什麼？”就像阿爾基比亞德，他把自己的性欲力比多投注到蘇格拉底的身上，把蘇格拉底視作是愛的對象，視作是可教給他愛的知識的導師，認為對方擁有他所缺乏的欲望之物，並知道他所欲望的是什麼。正是由於這一想像的投射，在《會飲》中，阿爾基比亞德為了頌揚蘇格拉底，將其比作森林之神西勒諾斯的雕像，這些雕像雖然相貌醜陋——就像蘇格拉底，不光其貌不揚，還邋裏邋遢——但裏面卻裝有“小神像”（agalma）這樣的寶物，它們是那樣的“神聖，珍貴，優美，奇妙”，使人不由自主地五體投地，“一切服從他的意志”[1]。

阿爾基比亞德認為蘇格拉底身上有一種獨特的迷人的品質，一種神性的東西。這個東西、這個“agalma”是身為欲望人的阿爾基比亞德所欠缺的，所以是他的欲望對象，也是激起他的欲望的原因，是他的“對象 *a*”。

那麼，蘇格拉底呢？如果說阿爾基比亞德是一個欲望人，一

[1] 柏拉圖[Plato]：《會飲》[*Symposium*]，《柏拉圖全集》第二卷[*Complete Works of Plato, vol. 2*]，王曉朝譯[trans. Wang, Xiaochao]，北京：人民出版社[Beijing: People's Publishing House]，2003，第 262 頁。

個欲望的主體，那麼，蘇格拉底就是一個知識人，一個"科學的主體"，一個被認為可以給予欲望人有關欲望的知識的主體，而且他還是一個嘗試以教育的方式來幫助欲望人辨認自己的欲望的主體，他可以用"知識型"來思考欲望，用能指來銘寫和闡述欲望。所以，他也被欲望人視作是完美導師的理想。所以，蘇格拉底和阿爾基比亞德之間既是一種愛的關係，也是一種師生關係，還是一種類似於精神分析學中分析師和受分析者之間的分析關係，在《會飲篇》的場景中，這一分析關係的本質在於幫助深陷知識的激情中的欲望人學會"如何去愛"[1]。

蘇格拉底雖然對什麼都自稱無知，但卻多次宣稱自己在一個東西上很在行，那就是愛：在《會飲》中，他一上來就聲稱愛是他在這個世上唯一懂得的東西，在《斐德羅》和《泰阿泰德》中也有類似的說法。他擁有愛的知識，而愛根本上就是一種愛欲，一種欲望，就是說，他擁有欲望的知識，他懂得引誘的技巧，所以連阿爾基比亞德這樣貌美俊秀且有政治野心的年輕人都受到他的誘惑，想要從他那裏知道那指引他們去追逐權力與財富的欲望究竟是什麼——"我到底想要什麼？"——而蘇格拉底的高明之處在於：他並沒有因此而陷入提問者想像的移情的陷阱，沒有把自己設定在能知主體的位置，直接告訴對方你要的是這個或那個，而是在確認自知無知的前提下不斷告誡對方要"認識你自己"。這一告誡的本質不在於確證每個人都可以憑自己來認識自己，而在於告訴對方他所擁有的欲望的知識就是他知道他不擁有欲望的知識，他只知道自己無知，這就是他的最高的知識，也是他的愛的知識，他就是憑藉這一知識、這一自知無知的知識而成為有學識

[1] Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960-196,* 28.

的無知者的。

正是蘇格拉底對自己在愛的問題上的這一有學識的無知的強調，顯示了愛的關係的基本結構。與傳統把愛的關係揭示為主體對主體的關係不同，拉康認為，在愛的關係中固然有愛的一方和被愛的一方，但兩者的關係並不是一個主體對另一個主體的關係——那不過是一種互為鏡像的想像性關係——而是主體對對象的關係，是一種非對稱的、不一致的關係。如同人的欲望總是在他人的欲望的邏輯中所顯示的——在那裏，他人的欲望既指主體想要把他人建立為自己的欲望對象，同時也指主體想要自己成為他人的欲望對象——在愛的關係中，當愛的主體向對方說“我愛你”的時候，同時也在期待著對方給出相同的回答“我也是”。可正是在這種期待中，我們發現，主體的位置發生了翻轉：愛的主體因愛的激情而把自己變成了被愛的對象，他把自己投射到這個被愛的位置，於是“我愛你”變成了“我愛的是處在被愛位置的我”，我愛的只是我自己，愛總是自戀性的，換句話說，在“我愛你”這個愛的話語中，“我”和“你”實際是兩個虛擬的形象，每一個都是作為他人的鏡子而發揮功能，那所謂的“愛”不過是主體間的差異性的一個偽裝，是一個假面，是主體對某個位置的一種誤認。

拉康所謂的愛的關係實際就是指愛的結構或愛的關係結構，它本來是非對稱性的，但在愛的主體的鏡像式誤認中，這個關係總呈現出一種似乎的對稱性，主體迷失於這個對稱性中，以愛的幻象或假面來彌合因主體間的差異、因能指的差異性運作而來的那個非對稱的結構性缺口，拉康把這一愛的能指的遊戲稱作是“愛的隱喻”。為了說明這個隱喻的本質，他設計了一個所謂的“神話學”模型：

想像有一隻手正伸向果子、玫瑰或不時地冒著火星的圓木：它那快要觸及到果子、正在摘取玫瑰或煽動火苗的姿勢與果子的成熟、花朵的美麗和火苗的顫動是緊密關聯的。但是，如果在這一趨近的運動中手伸得足夠遠，如果從果子、花朵和圓木那裏有另一隻手伸了出來，且與你的手相碰，在這個時刻，你的手就凝固在成熟的果子或花朵的開與合中，凝固在發出火光的手的爆裂中——此時此刻，那所發生的就是愛[1]。

拉康說，從另一個地方伸出的這只手可謂是"奇跡"，是愛的奇跡，是愛的神話。這就是愛的隱喻，它意味著愛是一個隱喻。什麼意思呢？你不妨把成熟的果子、玫瑰或灼熱的圓木理解為被愛的對象，把你的伸出的手理解為愛的召喚或愛的期待，在你伸出手的那個時刻，你不就是在召喚或期待著愛的奇跡出現嗎？！你不就是在期望那被愛的對象能奇跡般地突然現身，從你所欲望的對象變成欲望你的對象嗎？！愛的隱喻意味著愛是一種替代，讓自己去佔據被愛的位置，這時你作為愛的主體才會出現，或者說你作為愛的一方的欲望才能真正得到實現。

在拉康那裏，隱喻作為一個意指過程、作為能指間的替代遊戲有一個重要的功能，那就是創造新的意義或者說為某個未知的東西提供一個替代性的補償，換句話說，隱喻的意指過程是通過用一個能指來替代另一個其所指尚屬未知的能指來把能指和所指結合起來的方式。在愛的情形中，所涉及的兩方自然是愛的一方和被愛的一方，前者是一個欲望主體，一個欲望人，他的存在中總是欠缺某個東西，而後者在愛的關係中總是被認為隱藏有某個

[1]Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960-196*, 67.

寶貴的、令愛的主體心醉神迷的東西，它作為愛的對象既顯示了主體的欠缺，但也因此而在想像或幻想中被認為可以彌補這一欠缺。我們常說，在愛的關係中，總有一方是主動的，而另一方是被動的，可在拉康的愛的結構中，主動與被動之間存在一種拓撲式的置換，主動的愛的主體（即所謂的愛者）的主動性就在於他總是隱喻性地把自己置於被愛的位置：主動地佔據被動的位置。在這個意義上說，愛的隱喻就是主體的位置的隱喻化，通過這一隱喻化，愛的主體把自己變成了被愛的對象——使自己成為被愛的——然後向對方重複地提供或反復地顯示出自身可愛的一面或作為他人之欲望對象的一面。“我愛你”的背後其實是“我，且只有我，值得你愛”；“我只能被你愛”；“你只能愛我”——這就是愛的無意識策略，是愛的欺騙和狡計，是愛的引誘的形而上學。所以拉康說：

當愛的一方——就其是有欠缺的主體而言——的功能前來佔據、取代被愛對象的功能時，愛的意義就產生了。[1]

五、穿越愛的幻象

如果說在阿爾基比亞德之前所有關於愛的談論都是一種愛的話語——所以它們無一例外地要假借著神話、詩學、科學、哲學等等的偽裝——那麼阿爾基比亞德的出現則意味著柏拉圖的對話將轉向一種愛的行動，並且是對此前的話語——包括蘇格拉底-狄奧提瑪的話語——的一種反諷，是對話語本身的一種切割，是

[1]Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960-196,* 53.

對愛的知識的幻象的一種顛覆。

如同我們所知道的，爛醉如泥的阿爾基比亞德的出現改變了一切：對話的慣例被宣佈作廢，談論的對象被改變——不再頌揚愛神，而是頌揚蘇格拉底——事先約定不喝酒的規則也被打破，直至終了，客人們一個個喝得酩酊大醉，只有蘇格拉底還貌似清醒。反正就像拉康所說，由於阿爾基比亞德的闖入，現在再也不是"一幫老酷兒們的集會"，而是愛在行動，會飲的真正主角——愛——登臺了[1]。

一上來，阿爾基比亞德就不斷保證自己說的全是真話，這樣他事先給自己披好了自衛的盔甲，讓蘇格拉底面對他的嬉笑怒罵無從下手。一番調笑打逗之後，他開始了對蘇格拉底的讚美，稱醜陋的蘇格拉底內心隱藏著許多小神像，"神聖，珍貴，優美，奇妙"，令人不由自主地五體投地，尤其蘇格拉底的言語，對所有人都會產生一種奇異的效果，甚至會讓人為自己感到羞恥。阿爾基比亞德說，他就是因為這種神奇的影響而陷入了對蘇格拉底的迷狂。在此，拉康說，阿爾基比亞德的"小神像"比喻揭示了愛的本質：愛的關係或對象的在場既打開了主體內部的裂口，讓主體為自身的存在或存在之欠缺深感羞愧，但也以其珍貴奇妙的品質令愛的主體心醉神迷，幫助縫合他的裂口。更為重要的是，這個比喻還表明，愛的對象在愛的主體那裏總是呈現為一個"對象 *a*"。按照拉康的解釋，"對象 *a*"並不是一般意義上的對象，而是一個特殊對象，一個激發主體欲望的對象，是主體的欲望的對象-成因，只是主體並不知道這個對象-成因到底是什麼，更不知道這個對象-成因本質上也是一種匱乏，相反，他總是把它想像為一個可

[1]Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre Ⅷ, Le Transfert 1960-196,* 161.

滿足其欲望的東西。

那麼蘇格拉底呢？——他不是也對愛的知識有一種特別的渴望嗎？他不也是一個欲望的主體嗎？在阿爾基比亞德的敍述中，蘇格拉底對美少年總是表現出特別的欲望，所以他很自信地以為蘇格拉底一定會愛上他；可是，當他拼命去追求蘇格拉底的時候，當他主動地從被愛的位置轉向愛的位置的時候，卻發現對方拒絕給出任何愛的信號，拒絕成為愛的主體，他的愛始終無法與蘇格拉底發生相遇。蘇格拉底之所以拒絕發出愛的信號，根本在於他知道激發阿爾基比亞德欲望的不是美，而是對方在他身上看到的那個獨特對象，而他又知道自己並不擁有這個對象，就像蘇格拉底自己說的，“你也許看錯了，我實際上毫無價值。”[1]拉康沒有把蘇格拉底的拒絕讀作是一個哲學家的自知之明，而是把它讀作一個分析師的引誘技巧，一種禪宗的棒喝式的教學方式。蘇格拉底因為這個拒絕而散發出異樣的光輝，它通過拒絕佔據被愛對象的位置而給阿爾基比亞德留下了欲望的空間，引誘後者不得不永遠把自己置於欲望主體的位置；同時，通過這一拒絕，通過聲稱自己毫無價值，他就可以回過頭來把那個欲望主體扔到欠缺的深淵，讓他認識到其所欲望的不過是一個虛無、一個幻影、一個根本性的欠缺和匱乏，而欲望主體一旦確認了其他者欲望或欲望對象的欠缺，就會轉而走上欲望的正道，即轉出自戀之愛的切面，逃離他者的欲望陷阱。所以，同樣表現為欲望的主體，蘇格拉底的高明之處就在於他能夠在愛的結構中把自己置於一個絕對的位置，而他的策略恰恰也是一種無知，即通過宣稱自知無知，他讓自己擺脫了愛的激情的陷阱。進而，同樣表現為一種無知，愛的

[1] 《柏拉圖全集》第二卷，第 264 頁。

一方和被愛的一方實際被置於了一種不對稱的結構關係中，對於這一點，拉康派分析家達尼·諾布斯解釋說：

在拉康看來，事實上，愛的一方欠缺的是有關存在的知識，而這一欠缺的地位足可以證明該欠缺是無意識的。當被愛的一方意識到他人的愛時，就會認識到自己必定是有某個東西激發了他人的興趣，只是對於那個東西到底是什麼還毫無頭緒。因此，愛的一方和被愛的一方都處在部分無知的位置，但他們的無知是不一樣的。愛的一方對內在的欠缺一無所知，但知道被愛的一方可以消除這種無知；被愛的一方並不知道自己擁有什麼，但知道愛的一方需要它。愛的一方的無知更多地關聯著一種缺席（他所錯失的東西），而被愛的一方的無知更多地關聯著一種在場（他所擁有的東西）。[1]

而正是愛與被愛的這種不對稱性，使得兩個主體在愛的結構中不可能真正地相遇，他們總是失之交臂：愛的一方在被愛者那裏看到的不過是對方根本不擁有的幻想對象，而被愛者雖然知道自己擁有對方所欲望的東西，但卻無從確定這東西究竟是什麼。在精神分析的情境中，受分析者與分析師的移情關係與這一愛的關係正相對應，受分析者基於其想像的移情，把分析師想像為能知的主體，這是一個必然的事實，也是分析過程得以進行和展開的必要前提，可問題的關鍵在於分析師該如何處理自己的欲望：如果他只是依照受分析者的想像去迎合後者對他的欲望，那他就會陷入移情的陷阱。拉康則通過對蘇格拉底在愛的結構中的回應方式的分析強調分析師應當避免進入愛的隱喻，避免受想像的激

[1] Dany Nobus, *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis* (London and Philadelphia: Routledge, 2000), 124.

情的誘惑捲入愛的關係，尤其要拒絕把自己認同為假定能知的主體。

在精神分析學中，愛對於主體而言總是一種灼傷。是的，在人類的情感和關係中，愛的情感與愛的關係常常被視作是最難以言表的東西，但也是被人們說得最多的東西：要知道，言說不可言說者，這正是人所難以抗拒的誘惑。從柏拉圖的愛的階梯到羅馬人的愛的藝術（技術），從中世紀騎士的玫瑰傳奇到莎士比亞的愛的哀歌，從理性時代的"傲慢與偏見"到浪漫主義的愛的宗教，西方世界的愛的話語在時間的長河中汩汩流淌。但是，在人們對愛的喋喋不休中，在無數的愛的話語中，又有幾多言說了愛的真相呢？又有誰敢說自己言明瞭愛的真理呢？至於那些在愛的世界裏嬉戲、糾纏和掙扎的主體，又有誰能看到自己所露出的蠢相呢？"將愛情進行到底"，當代人的這個愛情宣言就是拉康所講的愚蠢主體的最佳表徵。其實，我們也許更應當說：在弗洛伊德之後，愛已成為往事。戳穿愛的神話，穿越愛的幻象，弗洛伊德和拉康的愛的哲學的宗旨盡在於此，進而拉康認為，柏拉圖的《會飲》的文本意義，就在於通過阿爾基比亞德的愛的行動在蘇格拉底那裏所遭受的挫敗來揭示這一愛的真諦。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

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

Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge and London: the MIT Press, 1994.

Kesel, Marc De. *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*. Trans. Siqi Jöttkandt. Albany: SUNY Press, 2009.

Lacan, Jacques. *Écrit*. Translated by Bruce Fink. New York and London: W.W. Norton & Company, 2006.

_____. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le Transfert 1960-1961*. Texte établi: Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil, 1991.

_____. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972-1973: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Bruce Fink. New York and London: W. W. Norton & Company, 1999.

Nobus, Dany. *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*. London and Philadelphia: Routledge, 2000.

Žižek, Slavoj. *Enjoy your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York: Routledge, 1992.

中文文獻 [Works in Chinese]

柏拉圖：《會飲》，《柏拉圖全集》第二卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2003。[Plato. *Symposium*. In *Complete Works of Plato*, Vol. II. Trans. Wang, Xiaochao. Beijing: People's Press, 2003.]

柏拉圖：《柏拉圖的〈會飲〉》，劉小楓譯，北京：華夏出版社，2003。[Plato. *Plato's Symposium*. Trans. Liu, Xiaofeng. Beijing: Huaxia Publishing House, 2003.]

作者簡介：吳瓊，中國人民大學。

Introduction to the author: WU Qiong, Renmin University of China. Email: wuqiongshuole@126.com.