

佛洛伊德的動力經濟拓樸學： 「我」的分裂與經濟交換

唯物辯證與交換邏輯：當代問題

2013-05-02

劉紀蕙

「我」是如何形成的？為何「我」是無意識的運作？如何從意識或是字詞代表來探知「我」的無意識運作？佛洛伊德，我的形成的「表面—分化」可以讓我們理解文化法則以及現實原則的存在；那麼，甚麼是「表面—分化」？為何佛洛伊德指出「表面—分化」涉及了經濟交換佈署原則？什麼經濟交換佈署原則？佛洛伊德所說的「中性而可替換移置的力比多」作為具有內在分裂的一元起點，是甚麼形態的本體論？這個一元分裂的起點，如何與他所說的「身體性的「我」」發生關連，如何可以說明文化的各種現象？我們要如何理解分化的獨一路徑，或是斯賓諾莎所說的本質的無限屬性與無限模式的表現？

一、空無核心與分裂路徑

佛洛伊德討論無意識的問題，主要的起點在於反駁心身平行論(psycho-physical parallelism)的論點。心身平行論在十九世紀被普遍接受，銜接了以心靈控制身體或是心靈思想可以被管束的論點。佛洛伊德強調，如果我們不能夠接受心理的連續性，而將意識／注意力視為心理活動，便會陷入心身平行或是身心二元論的泥淖之中。對佛洛伊德而言，心理活動本身便是無意識的，甚至思想過程的原發程序(primary process)與續發程序(secondary process)、「我」機制與超我機制，也是無意識的。問題的關鍵在於心理活動從無意識系統Ucs進入前意識系統Pcs或是意識系統Cs的過程中，第一次的登錄註記(register)與第二次的登錄註記之間發生了什麼變化？第二次的心理登錄註記是位於不同的心理位置，或是自身發生了狀態的變化呢？佛洛伊德反對心理活動與任何身體的具體位置關聯的說法，他

提出了「同一內容在兩個不同的地形學位置的不同顯現」的論點：這個不同地形學位置的不同顯現，牽涉了驅力投注(cathexis)與反投注(anti-cathexis)的問題，濃縮刪節(condensation)與轉移替換(displacement)的原發過程，以及兩個系統之間替代形成的經濟交換邏輯。

佛洛伊德反覆指出要**從意識下手**：「我們所能夠直接觀察到的心理過程的唯一特徵，就是其意識性。但是，不是從其「指向性」切入，而需要**從含有無意識衍生物之處入手**。佛洛伊德晚期的著作都是從意識活動與文化現象著手，例如他的《群體心理學》以及〈為何有戰爭？〉等文章所討論的高度集結的宗教熱情、國族熱情、攻擊性以及嚴厲超我等問題。我們所謂的意識行為的「觀念」只是記憶痕跡的貫注。這個轉折過程，使得原本的對象早已被壓抑而遺忘，而替代形成的物質性則又決定了此情感的特性。不過，雖然這些衍生物經過極大扭曲，而且檢查過程也會隨之發展擴大，但是本能活動根基處各系統的交流是頻繁的。佛洛伊德說，「本能驅力(trieb)多半會耐心等待，直到在Ucs找到一個替代性觀念。如此，情感便可以從意識領域內的替代性觀念發展起來，替代性觀念的特性又會決定了由此而來的情感的特徵。」(“Unconscious,” *SE*, XIV, 179)。所以，當我們面對語言、意識行為與文化現象，我們要如何探討其中被無意識驅動的路徑呢？

佛洛伊德強調無意識並不是某個進化過程所遺留下來的痕跡，不是被壓抑的材料，也不是不安匯聚的深淵，而是持續轉化為衍生物的活系統，持續受到Pcs的影響，也影響Pcs的運作。所謂壓抑(repression)，其實就是反投注(anti-cathexis)以及替代形成(substitute formation)。要探詢無意識到意識的轉折路徑以及原初的動力，就要從意識活動著手，進行回溯；也就是說，從無意識的衍生物，從替代形成與症狀，或是意識行為表面的斷裂(gap)以及彼此矛盾的現象，進而探討佛洛伊德所說的不同的登錄註記，或是拉岡所說的第一表記(S¹)與第二表記(S²)之轉換路徑，以及不同地形學位

置的不協調。值得我們注意的是，佛洛伊德指出，無意識或是被壓抑卻反向投注的意念，會以結構的方式存在，並且持續在我們的精神生活中起作用

(“Unconscious,” *SE*, XIV,

178)。進入到意識系統的，是經過轉折投注，一個表面上遙遠不相關卻內在相連的替代物，例如詞語或是症狀，佛洛伊德說，「原初壓抑的能量便展現在這種反投注的功能上」。(“Unconscious,” *SE*, XIV, 181)

佛洛伊德強調，關於這個驅動各種投注或是壓抑的驅力，我們仍不知其真貌。驅力，Trieb，在英文標準本的翻譯中被譯為instinct，而有生物本能的誤解。在“the unconscious”一文中，佛洛伊德指出：「驅力無法被意識探知，只有代表驅力的「意念」(idea,

vorstellung)才能夠進入意識層面。甚至在無意識中，驅力都只能以「意念」為代表(“Unconscious,” *SE*, XIV,

177)。佛洛伊德晚期理論強調，驅力附著於其心理代表意念：「驅力代表」是來自於投注於意念的心理能量(psychical energy, 例如libido, interest) (“repression”

148)。在〈驅力及其變化〉(“Instincts and their Vicissitudes”

(1915))這篇文章，佛洛伊德清楚指出，驅力是「在心理與生理之邊界的概念，是從器官發出的刺激在進入心靈之際的心理代表(psychical representative)」，並以施虐受虐，窺視暴露，愛恨三種驅力的變化，來討論其背後的心理機制。佛洛伊德指出，施虐受虐以及窺視暴露二者在發展上的各個階段都是主動形式與被動形式同時存在，一起發展。每一驅力可視為一系列「潮汐」(waves)，如同岩漿，不斷發生，同時存在，而後者加於前者，形成一種對立並存的狀態，或是Bleuler所謂的反向並存(ambivalence) (“Instincts and their Vicissitudes”, XIV, 130-131)。¹

¹ 佛洛伊德嘗試以「我」驅力與性驅力說明愛恨並存的狀態，但是，他表示這只是假設(“Instincts and their Vicissitudes”, XIV, 138)。但是，佛洛伊德指出性驅力較容易討論，「我」驅力比較難掌握，例如

佛洛伊德所討論的矛盾反向並存的驅力，說明了為何在特定的觀念或是詞語之上高度貫注的精力，時常牽引了相反地情感或是意念，而涉及了我們所討論的在「物」(object)之上的分割(cut, coupure)、分裂(split, scission)、裂隙(gap, ecart)與objet a之上所劃過的橫槓(bar)之問題，以及文化現象或是文字中反向並存(ambivalence)的矛盾動力。意念一則以某種聯想的方式與被拒絕的意念相連結，一則卻又因與此被拒絕的意念的遙遠關係而逃離壓抑。佛洛伊德強調，兩種系統都以同樣的精力支持此壓抑／反貫注，也就是說，症狀的強大力量與壓抑的反貫注力量同樣強大。這些替代性的機制，正是佛洛伊德所說明的以「無意識同一性」(unconscious identity)所進行的經濟交換原則：「逃避的前意識貫注將自己附著於一個替代性觀念上，這一替代性觀念一方面通過聯想而與已遭抑制的觀念發生聯繫，另一方面又因為遠離此觀念而擺脫了被壓抑的束縛，這一替代性觀念使得那個無法約束的焦慮合理的得以爆發。這個替代性觀念便在Cs (或Pcs)系統中扮演反貫注的角色，通過阻滯被壓抑的觀念進入意識，從而保護這一系統的安全。另一方面，他又是阻止此極不易控制的焦慮情感釋放或爆發的關鍵點。」(Standard Edition, XIV, 182)。²

恨的原型起於「我」保存的驅力，要消除外界與「我」對立的狀態，涉及了日後他所發展的死亡驅力。

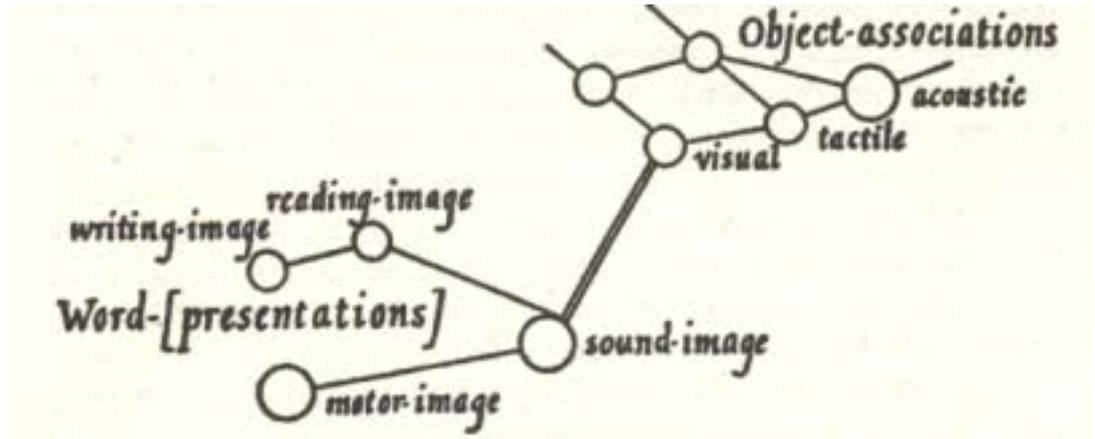
² 佛洛伊德後設心理學包涵了三個階段。第一階段是原初壓抑，「無意識系統中發生了愛欲衝動，要求換位於前意識系統，同時，前意識系統力比多衝動也正以逃離的方式，自此領域撤出。已經被拒斥的觀念中所包含的無意識力比多貫注，便以焦慮的方式釋放出來。」(Standard Edition, XIV, 182)第二階段是「逃避的前意識貫注將自己附著於一個替代性觀念上，這一替代性觀念一方面通過聯想同已遭抑制的觀念發生聯繫，另一方面又因為遠離此觀念而擺脫了被壓抑的束縛，這一替代性觀念使得那個無法約束的焦慮合理的得以爆發。此替代性觀念便在Cs (或Pcs)系統中扮演反貫注的角色，通過阻滯被壓抑的觀念進入意識，從而保護這一系統的安全。另一方面，他又是阻止此極不易控制的焦慮情感釋放或爆發的關鍵點。」(Standard Edition, XIV, 182)第三階段則是「壓抑的過程沒有結束，而是發現了新的目標。其任務是禁止由替代性觀念所激發的焦慮進一步的發展。因此，與替代性觀念相聯繫的整個環境，都被一種特別強烈的能量所貫注，從而展現出對興奮的某種高度敏感。在這一外在結構中，每一點興奮由於與替代性觀念相聯繫，所以不可避免的要造成焦慮的輕度增長。而現在這又會作為一種訊號，用來限制焦慮進一步加重。這種限制又是通過前意識貫注的新的逃避而完成。這種敏感而活躍的反貫注在替代物周圍擴展的越遠，這種被用以孤立這個替代性觀念，使其不受以新的興奮侵犯的機制就越準確。顯然，這種保護機制僅僅抑制通過感知外在地影響這一替代性觀念的各種興奮，而從不防範本能的興奮。這種本能興奮通過與被壓抑的觀念的聯繫這一管道接近替代性觀念。所以，只有當替代性觀念成功的取代了被壓抑的觀念時，這種保護機制才開始運行，而且永遠也不會在一種完全安全的情況下運行。這種本能興奮每增加一點，圍繞替代性觀念的

在佛洛伊德的詮釋中，無意識的特性是沒有否定、懷疑或是部份確定。無意識中只有絕對的衝動，只有被投注對象的內容。佛洛伊德所描述的「無意識」，充滿了流動的「物投注」(object cathexes)，就如同拉岡所說的命名表記橫槓下「空無」(void)所充滿的「漂浮表記」(flying signifiers)，沒有時間性、遵循快樂原則、矛盾並存。這些投注的表記各自獨立、互不影響、互不衝突、變化不居，亦可結合為一個相互妥協之目的，透過替換(displacement)而將一個觀念貫注轉給另外一個，或是透過凝縮(condensation)將多個觀念的貫注集於一身，以心理現實代替外在現實。因此，無意識是活的而不斷發展變化延伸，其衍生物不斷轉化，受到生活之影響，也對前意識持續施加影響。(Standard Edition, XIV, 186-188)

這個充滿流動投注的空間，正是所有潛在能力蘊發的場所，一個不在場的在場。從這個不在場的在場空間，到透過positive的詞語投注，這個路徑是獨一而不可預期的。

〈無意識〉一文的附錄C圖表顯示，經驗的事物代表只能夠藉由「對象聯想」開放系統聯繫，對象聯想包含音響、觸覺、視覺等網絡，而「詞語代表」包含了聲音影像，動作影像，書寫影像，閱讀影像，是個封閉系統，只有詞語代表的聲音影像與對象聯想連結。(Standard Edition, XIV, 214)

防護圈也隨之向外擴展一點。這種以類似的方式在其他神經症建立起的整個結構，可稱之為恐怖症。(Standard Edition, XIV, 184) Cs系統開始時僅有一個很小的區域為被壓抑本能衝動所衝破，便是替代性觀念。但最後前意識影響的包圍圈擴展到整個恐怖症這個外在結構。這個無意識影響的封閉的空間enclave會延伸擴大到整個外在的恐懼結構(phobic outer structure)。這也就是整套的防衛機制(defense mechanism)，而延續為整個phobic 結構中。在焦慮歇斯底里症狀中對於某個替代意念的意識投注之逃離、禁絕、制止、棄絕，都可揭露其背面的投注痕跡(184)。



然而，透過「對象物」的詞語代表(word-presentations of objects)而進入表象的同時，原初的「物投注」(object-cathexes)已經被放棄。佛洛伊德指出，意識所呈現的代表意念分別由「詞語代表」與「事物代表」構成：「事物代表」是由記憶影像所構成，或者是由來自遙遠的記憶痕跡所構成，不是不同的經驗註記，而是同一經驗的不同代表。無意識保留了原初對象的「物投注」，這是最初的對象，而前意識則過度投注到「詞語代表」。由於思想過程本身沒有任何特質，也沒有意識，只有透過與感官經驗殘餘物的字的連結，才得以成為意識。思考過程與經驗本身的距離已經遙遠，以致於思考無法保留知覺之殘餘。然而，字的投注不是壓抑，而是試圖重建對象，靠近失落的對象。連結字的投注，賦予了事物代表之間關係的特性，這關係與知覺本身毫無關連，但卻構成了思想過程的主要部分。(“Unconscious,” *SE*, XIV, 201-204)

二、

夢工作與闢路

如何從無意識衍生物回溯替代形成背後曲折迂迴的路徑，是個困難的問題，然而，佛洛伊德的夢工作與闢路論點提供了重要線索。佛洛伊德的精神分析理論從夢象徵的詮釋發展到文化符號的探討，經歷了很長的一段路程。重新閱讀佛洛伊德的夢的學說，我們看到的一個面向是以「夢的工作」(dream work)來看人的無意識層面的複雜活動，另一個面向則是詮釋學的問題，也就是佛洛伊德所說的「詮釋的技術」(techniques of interpretation)。佛洛伊德認為，症狀的形成與隱意化為顯夢是經過同樣的機制，

因此了解「夢的工作」便更為重要了。佛洛伊德在一九〇〇年〈夢的解析方法〉一文中指出，探究「顯夢」中晦澀的「隱意」，必須先掌握此取代某種思想過程的「替代物」("The Method of Interpreting Dreams" 97)，他並且視夢為「一大堆心理元素的堆砌物」，因此他採用「密碼式」的解讀策略，以「片斷、片斷的處理」來詮釋夢象徵，而不對夢作整體研究("The Method of Interpreting Dreams" 104)。在一九三三年〈夢的學說的修訂〉一文中，佛洛伊德補充說明，由於做夢者的抗拒，他所作的聯想時常會因為遲疑與遺忘而被省略。但是，被遺忘的片斷時常就是最重要的部分，因為此部份遇到最大的阻抗，夢的構成亦因為阻抗而造成夢的「殘缺、含糊、混雜、非連貫性」("Revision of Dream-Theory" 14)。此外，「隱意」化為「顯夢」，通常是將分別的意念化為「**感覺的影像**」與「**視覺的情景**」(sensory images and visual scenes)，以便將抽象的隱意以具象的方式呈現，而其中的連繫詞或是關係詞都會被省略("Revision of Dream-Theory" 20)。但是，由於做夢者時常會「填補其殘缺，增加其連鎖，並以己意加以附會」，以致於夢的內容或許會以較無邏輯的方式出現，呈現各種「**缺口與矛盾**」(rents and cracks) ("Revision of Dream-Theory" 21)。同時，佛洛伊德強調，**夢中藉由視覺影像呈現的，不是視覺影像的客觀內容，而是正在努力做夢的主觀心理狀態**，因此詮釋工作的重點不在於夢中的客體，而在於**做夢者的主觀狀態** ("Revision of Dream-Theory" 23)。

從佛洛伊德早年到晚年的夢學說理論發展，我們可注意到三點重要的訊息：第一、佛洛伊德強調夢念的「**視覺**」呈現；第二、夢中視覺影像的斷裂會被做夢者以主觀的方式填補與連結，以致於完整的夢境中出現了許多意義銜接上的**缺口與矛盾**；第三、視覺符號的客觀指涉內容並不重要，其揭露的**主觀心理狀態**才是最重要的面向。從此處出發，我們可以繼續探討的問題是：「**視覺元素**」特別容易轉借而成為替代物，所以文化符號中的**視覺元素**是我們可以研究的「密碼」。然而，文本中必然存在著「**缺口與矛盾**」，而此「**缺口與矛盾**」流露出符號製造者的抗拒與偽裝，因此，我們必須掌握文本中的細節差異與論述裂縫，以便探究抗拒的癥結所在。然而，「**視覺元素**」的客觀內容並無法幫助我們說明此夢念的內容，若僅抓住顯夢中的**視覺符號**而進行詮釋的工作，必然會被其偽裝之技術所誤導，而忽略了重要的問題。因此，我們必須反向思考，探討此**視覺符號**所偽裝與遮掩的**主觀心理狀態**。

當文化活動以創造的想像力選取特定的文化符號，如同遊戲，也如同表演，此文化符號便以偽裝的變形替換文化內在的欲望動力。就如佛洛伊德在"Creative

(1908)中所討論的，詩人以如同兒童遊戲一般的「真誠」以及「大量的精力」投注於想像活動之中，「重新安排自己周遭的世界，使其以一種自己更喜歡的新的面貌呈現」，也因此，遊戲與表演之間，有十分相似的性質，同樣是以各種替換的方式將各種欲望表演／遊戲出來。("Creative Writers and Day-Dreaming" 143-44)佛洛伊德也指出，「一個民族的神話、傳奇與童話可以顯露整個民族的願望所生成的幻象或是幻象的變種」("Creative Writers and Day-Dreaming" 152)。夢、幻想、症狀與創作都使我們得以通往過去，銜接目前。因此，思考以及面對書寫如何使我們的文化得以釋放潛藏的欲望動力，透過種種轉換與偽裝，將欲望的衝突表演出來，則是我們研究文化符號者可以探討的議題。一個民族與文化如何塑造集體神話，也是文化符號研究者可以深入挖掘的議題。此外，文化論述中迴避、棄絕、禁止與排斥的結構生成原則，以及其背面的投注痕跡，也可以讓我們透過佛洛伊德後設心理學的經濟交換原則，討論如同表面上「通用的兌換幣」("universal current coinage")一般的內在矛盾情緒的交換模式。(General Theory of the Neuroses, "Lecture 25" 404)

關於夢工作以及夢的闢路，我們可以透過佛洛伊德在《夢的解析》中的一些關鍵概念，進一步地討論。一個重要的概念，便是「多因素決定」(multiple determination)或是「多重性決定」(overdetermination)。佛洛伊德在《夢的解析》以這個概念說明審查機制如何產生凝縮(condensation)與轉移(displacement)的防衛性作用。日常生活中最後發生而不重要的細節(an overdetermination of the last element)覆蓋於上，成為了夢中的主要內容，而有強烈興趣的重要部份卻退居為次要部份。這種多重性的決定因素幾乎是無止境地運作於夢的形成過程，使得各個部分之間不斷發生心理強度的轉移(displacement of the psychic intensities)。³阿圖塞利用了佛洛伊德所使用的最後發生的細節覆蓋而上置於最主要的衝突，來討論歷史事件的多重決定因素以及現實社會生活的物質經濟層面掩蓋了真正矛盾的問題。

佛洛伊德說，由於夢工作的凝縮與移置，我們必須將呈現於表面的顯夢視為象形文字的手稿，而逐字翻譯其夢念，也就是這些圖像的「象徵同一性」的關係

³ "It thus seems plausible to suppose that in the dream-work a psychical force is operating which on the one hand strips the elements which have a high psychical value of their intensity, and on the other hand, *by means of overdetermination*, creates from elements of low psychical value new values, which afterwards find their way into the dream-content. If that is so, a *transference and displacement of psychical intensities* occurs in the process of dream-formation, and it is as a result of these that the difference between the text of the dream-content and that of the dream thoughts comes about. The process which we are here presuming is nothing less than the essential portion of the dream work; and it deserves to be described as 'dream-displacement.' Dream-displacement and dream condensation are the two governing factors to whose activity we may in essence ascribe the form assumed by dreams." (中譯本 204)

。佛洛伊德說，夢的思考如同從事著「紡織工的作品」(weaver's masterpiece)。夢念的邏輯以各種先後因果關係、相似、相近、和諧的關係，透過認同

(identification)將不同的他人與紛雜的物件綜合(composite)起來，也隱藏了「我」，因此使得夢的表面或許呈現出奇幻的組合。夢中瑣碎、不明顯而最不確定的細節、記憶之片段、被歪曲的內容以及經過潤飾修改的敘事，都透露出無意識反抗的精神力量。兩個元素表面上荒謬、牽強而膚淺的聯繫，它們之間必然有更深刻的聯繫，但是，由於審查制度的反抗，使得被推到前台的思想串列之關係已經不可辨認。因此，最為荒謬而不明顯的夢念，反而是被禁止之夢念的直接派生物，而以遙遠的關係依附。佛洛伊德有個顯明的比喻：「過去處於支配地位的豪門貴族遭受放逐，所有的高官厚祿被新興階層佔據。只有豪門貴族的最貧困的成員或關係遙遠的依附者才被允許留居城邦。但是，即使是他們，也不能享有全面的公民權，也不被信任。」(中譯本

324) 從由夢的殘片可以重構整個夢念，而夢的願望則如同磨菇般「從它的菌絲中生長出來」：「在各個方向上分支展開，進入我們思想世界的錯綜之網，而夢的願望正是從這一錯綜之網的某一密集處產生。」(中譯本 329)

這些鮮明的比喻，也說明了佛洛伊德關於「闢路」的論點：表面令人反感的聯想，底層卻有經稽查作用抗拒的深刻而合理的聯繫。表面的聯想，正如同山區開闢出的迂迴小徑：當交通故障而使得主要幹道受阻礙時，交通並沒有真正的中斷，而是以各種不方便的迂迴路徑進行。因此，所謂的稽查作用只對兩個思想之間的連結進行排除，而兩個分離的思想可以相繼進入意識，其間的連結卻被隱藏，而代之以正常情況下很難想像的表面連結。因此，表面連結只是被壓抑的深層聯想的移置性替代。(中譯本 332) 卡佳 · 絲爾薇曼(Kaja Silverman)曾經在一篇文章〈銀河〉中指出，佛洛伊德在《歇斯底里研究》中所描述的「開闢之路徑」，說明了無意識欲望的通道並不是直線進行的。它總是避開大路，而迂迴曲折地返回到早先的時刻，或是側面岔開而打開小徑，甚至產生圓形交叉路口，導向無數新的連鎖道路。佛洛伊德將這些替代路徑比喻為一條經過「從表面【記憶】到最底層然後又迴轉的最繞圈子的道路」，又比喻為西洋棋中騎士所走的鋸齒形路線；最後又比喻為「一個網狀系統的線條，而且都匯聚於一處」(289-90)。

⁴卡佳·絲爾薇曼說，

⁴ 雖然佛洛伊德自己並沒有將這個通道描繪為Bahnung，他的說明暗示了他認為此選擇的路徑就是安娜O在發病期間她的精神能量所流向的道路。很有趣的是，他對於談話治療的解釋就是重新整理安娜O的記憶，將其放置於整齊的檔案夾中(288-89)。

每一個主體「開闢路徑」的痕跡有時會像是情感的銀河，橫越過去時光的星空。在此天空中的星雲群中，某一些星星比其他星星更為閃耀，從灰暗而不重要的記憶背景中突出而十分醒目。這些星星也會散發出不尋常的廣闊光暈。他們因而照亮了通往新的力比多領土的道路。他們也照亮了更多的舊星星，有時甚至將原本是黑夜的荒漠改變為充滿奇花異草的花園。(Kaja Silverman, 〈銀河〉)

這些迂迴曲折的替代路徑，就如同夢念借道於圖像的迂迴路徑。佛洛伊德說是被「對象化」（客體化），表現為一個「情境」而「被體驗」；也就是說，思想被表現為另一個直接的情境，從觀念轉向感性形式與視覺形象。（中譯本

334—335）在夢念與迂迴路徑之間，有兩個心靈系統的複雜關係。佛洛伊德說，就如同望遠鏡中稜鏡間的相互組合。這兩個系統構成的複合機構具有感覺與方向性，一個是感覺終端，一個是運動終端；感覺終端有接受知覺的系統，運動終端可以產生各種運動活動的系統。夢具有退行的性質，也就是說，興奮是以反向傳導的方式進行，不向運動端傳輸，而向感覺末端傳輸。在夢中，回到記憶痕跡的原始材料，知覺意象得以復甦，夢工作「將某一觀念的強度完全移置到另一觀念，這就是知覺系統的反向貫注：從思想開始，退回到高度鮮明的感覺。」此處，某種「視覺刺激」狀態以及內部興奮必然存在。因此，夢便是以「感性形象重構其觀念內容」的作用。（中譯本 341—343）

佛洛伊德說，有一些夢是由幾個願望共同支撐的，就如同由幾個資本家共同支付一個企業所需要的資本。

在大多數的夢中，我們都可以發現一個具有特別感性強度的中心點。這個中心點通常就是願望滿足的直接表現。如果我們剔除由夢的工作造成的種種移置作用，我們就會發現夢念中各成分的精神強度已被夢的實際內容的各成分的感覺強度所取代。願望滿足的周圍區域的成分往往與願望滿足的意義無關，它們實際上是與願望相對立的各種痛苦思想的派生物。但是，正由於它們往往以某種虛假的關係與中心成分相連，因此獲得了足夠的強度而能夠在夢中表現。所以，願望滿足所具有的表現力量便在一定程度上擴散到周圍區域，使其中各成分獲得表現的力量——甚至包括那些沒有表現手段的成分。在那些由多個願望促成的夢中，我們不

難劃出不同願望滿足所具有的領域，而夢中的空白地帶就可以理解為不同願望領域之間的邊界。（中譯本 350）

從記憶形象透過知覺同一性以及內部交換而在外部世界的建立，這是一條迂迴通路。思維僅只是幻覺性願望的替代而已。視覺貫注的形式不斷被新鮮的感受提供形式，其中涉及了強度的自由轉換，連結之鬆散，以及對立觀念並存，而不要求消除對方。以思想同一性替代知覺同一性，並以高度貫注，這也是夢工作的邏輯。夢的工作，說明了無意識的運作機制，也說明了症狀、白日夢、遊戲、口誤以及文學藝術創作的本質邏輯。

三、「我」的形成與變換路徑

然而，要討論文化議題，我們必須回到意識的層面，開始探問「我」的意識是如何發生的？佛洛伊德說，「我」可以說是「心理過程之連貫組織」：「這個我與意識相聯繫，它控制著能動性的通路——也就是控制把興奮釋放到外部世界的道路」（*The Ego and the Id SE XIX 17*;

中譯本120）。但是，「我」的絕大部份是無意識的，只有部份屬於前意識。「我」不僅將某些心理傾向排除在意識之外，也禁止這些傾向透過其他表現形式或是活動而出現。但是，「我」並不知道自身起作用的抵抗。「我」之中便形成了壓抑與被壓抑者相互對立的動態力量，也就是我的分裂。這些對立衝突都是無意識的；換句話說，「我」受到超我、「它」（Id）與外界的威脅，意識是建立於直接可靠的知覺基礎，而意識狀態的特點是瞬息萬變的。「我」除了統合一致的我，掌管釋放衝動、監控、壓抑之外，另有分裂的部份：「我」與另外一個，「我」與「它」。（the antithesis between the coherent ego and the repressed which is split off from it）（*The Ego and the Id SE XIX 17*; 中譯本120）

從佛洛伊德對於無意識作用以及「我」的形成的討論，我們可以理解為什麼佛洛伊德指出「我」基本上是無意識的。所謂「我」（Iche）的概念，也就是我們的知覺系統與心理過程的連貫統合之組織，其實是通過知覺—意識的媒介而已經被外部世界的直接影響所改變的那個部分，是「表面—分化」（surface-differentiation）的延展。佛洛伊德所提供的圖式很清楚地說明了這個「我」的位置以及「我」與「它」（Id, the IT, das Es）的關係。

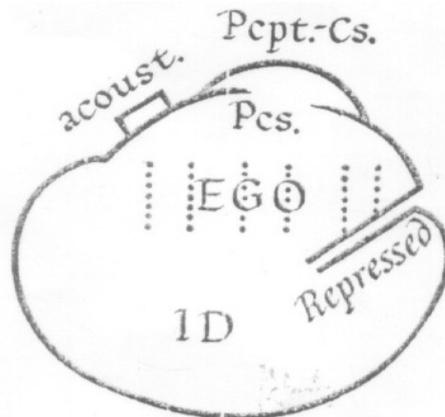


FIG. 1.

「我」(Ego)與「它」(Id)並不是截然分離，其底層部份與「它」合一。「我」是從「它」中分化出而面對現實世界的部分。「我」無法完全包圍涵蓋「它」；前意識附著於其表面，就像是胚胎層附著於卵細胞上，被壓抑的部份也與「它」合一，是其中的一部份，透過壓抑過程中的抗拒而與「我」斷裂。佛洛伊德強調，這個從內部知覺分化而延展的「我」，首先便是一個「身體性的我」(a body-ego)。佛洛伊德有幾個形象化的比喻：首先，他說，「我」像是帶著一頂歪戴著的「聽覺的帽子」；其次，「我」與「它」像是騎士與馬，「我」要借助於「它」之力，正如騎士將馬的意志轉化為行動，驅動「它」朝向特定方向行走；另外，他還將這個從內部感覺到投射於外部表面的「我」，類比於解剖學所說的「大腦皮層上的小人型」(cortical homunculus)，一個倒置的形象。⁵更重要的是，佛洛伊德指出，這個「身體性的我」，由內部類近於觸覺式的感受與情感轉移替代而投射到外部思維，無論是強烈反思與精細複雜的智力操作，或是「我」批評與罪惡感，都是無意識中運作的；也就是說，最低層次與最高層次的心智活動，都是在無意識中發生的。(The Ego and the Id SE XIX 23-27；中譯本125-128)

此處，我們便面對了「超我」的問題。超我，或是「我」理想，意指失去之對象在「我」之內再次被設置的理想形象：

當一個人不得不放棄一個性對象時，他的「我」中常常會發生一種變化，這種變化只能被描述為對象在「我」之內的一種設置(set up)。……認同作用是它能夠放棄其對象的唯一條件。……我的性格就是被放棄的對象貫注的一種沈澱物。(The Ego and the Id SE XIX 29；中譯本130)

⁵拉岡討論「我」的形成時所使用的「鏡像」，便是援引此翻轉而倒置的「小人型」的形象。

超我不僅是被它的最早對象選擇所遺留下來的沈澱物，它也是代表反對那些選擇的一種能量反向作用(reaction formation)。它和「我」的關係不僅包括「你應該如此」(就像你父親一般)，也包括「你絕對不能如此」(就像你父親一般)。(The Ego and the Id SE XIX 34；中譯本 133)

「它」感受到情欲流動(erotic trend)的驅動，而向外尋找對象作為貫注(object cathexis)的替代物(substitute)，並在「我」中設立一個對象，取代「我」中的一部份，這就是認同作用。失去對象之後，同時投注與認同，改變自身，改變個性，以便保存對象，而使「我」成為「它」所愛的對象。「我」因此便是所有放棄的對象貫注的累積痕跡與沈澱物。幼年最初的認同對象，是在個人史前的父親(雙親)，此認同直接而立即，此時尚無替代，亦不是對象投注。「我」理想會在成長過程中擷取我們所期待的更高級的性質，無論是教師、文化領袖、社會權威、宗教精神，都是替代父親的社會情感。因此，宗教、道德、社會感，都源自於同一個起源。然而，由於超我作用內在的矛盾衝突——你應該如此／你不應該如此，「我」為了強化自己，以便能夠進行壓抑，而在自己內部豎立此障礙物。他向父親借力，克服自己，也透過此超我保留了父親的特色。理想與無意識之間的本能衝動在心靈深處激烈鬥爭，無法迅速解決，而透過認同與昇華作用，在更高的領域進行鬥爭。(The Ego and the Id SE XIX 37-39；中譯本 135-136)

關於伊底帕斯情結，我們必須注意佛洛伊德所提出的「完全伊底帕斯結構」(complete Oedipus complex)以及「雙性同體」的論點。正如每個人的雙性成分，正向伊底帕斯(positive Oedipus)與負向伊底帕斯(negative Oedipus)構成了完整伊底帕斯情結，而這種雙重結構存在於每一個人的自居以及對象選擇的關係中。一般所謂的單純伊底帕斯只是簡化的公式，其實真正發生的是複雜的「完全伊底帕斯情結」，也就是正向與反向的發展。人的雙性成份導致小孩對雙親皆有將其作為對象的欲望投注，而不是競爭的敵手。小男孩亦會像是小女孩般，對父親有欲望投注。因此，兩種認同都會發生——父親認同，或是母親認同——與父親認同，則保留母親的對象關係，而取代對父親的對象關係。反向亦然。(The Ego and the Id SE XIX 30-34；中譯本132-133)

我們也要注意佛洛伊德對於具有二元性質但卻是可置換而中性的本能。通常我們以愛欲或是性本能與死亡本能作為理解的模式，但是，我們卻不能夠將本能區分為兩類本能，而應該視為自身具有二元矛盾對立的性質(ambivalence)：恨

會轉變為愛，而愛也會轉變為恨，甚至，破壞性基本上是為愛欲而服務的。因此，佛洛伊德推斷：「在心理上——不管是在「我」中或是在「它」中——存在著一種可替換的能量，它本身雖然是中性的，卻可以在質的區別上加諸於愛欲衝動或是毀滅衝動，而增強其總體的貫注能量。」⁶(SE XIX

44；中譯本140)佛洛伊德將這個中性、可置換而非性化的愛欲動力(**desexualized Eros**)稱呼為「力比多」(**libido**)。力比多對於藉以釋放的路徑是不在乎的(**indifferent**)，被貫注的對象也可以不斷被置換，至於陽性主動與陰性被動的位置，則又是可並存而只有顯性或是隱性之別。這些本能變化路徑的多樣性，就讓我們注意到從意識行為回溯驅力的起點，是極為複雜的過程。⁷

我們要再次回到關於「我」的問題。這個作為心理過程之連貫組織，由「它」分化而形成，控制內部本能驅力通往外部世界的道路，斡旋於「它」與超我之間，持續處於焦慮狀態的「我」，到底如何「我」安頓呢？從第一次對史前雙親的直接認同所產生的「我」理想，到第二次解決伊底帕斯三角結構而發生認同作用所內植的「超我」的出現，「我」也被「它」分化而逐漸形成。

「超我」是個值得思考的問題。佛洛伊德說，超我是無意識的，罪惡感也始終是無意識的，甚至可能會極其嚴厲而殘暴。佛洛伊德甚至指出，超我與「我」無關，而與「它」密切相關。無意識的罪惡感之加劇，可能會使人成為罪犯，以便減緩其所承受的來自於超我的懲罰。罪惡感正是超我身體化的「我」處罰。超我起源於「聽覺印象」：

超我是「我」的一部分，而且在很大程度上通過這些字詞表象（概念、抽象作用）而和意識相通。但是，這種貫注的能量並未到達起源於聽知覺（教學、讀書）的超我的內容，而是觸及了起源於「它」的超我的內容。……破壞性成分置身於超我之中，並且轉而反對「我」。在超我中取得支配地位的東西可以說是對死亡本能的純粹的培養。(The Ego and the Id SE XIX

52；中譯本146)

為什麼超我會變得冷酷無情而殘暴呢？佛洛伊德說，超我產生於以父親作為榜樣的認同作用。這種認同作用本質上都是去性化的，甚至是昇華。當這種轉變發生時，同時會出現一種「本能的分解」(**instinctual defusion**)，(The Ego and the Id SE XIX

54；中譯本147)去性化之後的愛欲無法再統合毀滅力量的整體，而只能夠透過攻

⁶ “a displaceable energy, which, neutral in itself, can be added to a qualitatively differentiated erotic or destructive impulse, and augment its total cathexis.” SE XIX 44.

⁷ 佛洛伊德在「本能及其變化路徑」一文中，便已經清楚分析此問題。

擊與摧毀來釋放其力量——這就是為何超我只能夠透過命令式的嚴厲與殘酷來展現其理想的原因。佛洛伊德說，由於「我」的昇華作用導致本能的分解以及攻擊性本能的釋放，「我」則面對著力比多鬥爭之下的虐待與死亡的危險。佛洛伊德更指出，以經濟的觀點來看，「我」與超我之道德作用的關係，就如同「原生動物被自己所創造的裂變物所毀滅一樣」⁸，只能夠屈從於此攻擊。(The Ego and the Id, SE XIX 57；中譯本149)

對我而言，最值得我們思考的問題，是「我」的形成以及其所揭露的文化問題。佛洛伊德在《精神分析新論》第31講關於「心理人格的剖析」結束時，提出了「它在何處，我就隨之而行」⁹的說法，已經充分顯示「它」與「我」的複雜關係。「它」在何處，「我」也必然會在那裡出現。但是，「我」如何出現，雖然難以判知，卻總是有跡可循。佛洛伊德說，正水晶碎裂，總是隨著其原本的內在結構而裂成碎片的。有「裂隙」處，就可以看到其「接合點」。(中譯本37)¹⁰

所謂的接合，必然就是顯與隱的雙重結構。然而，到底是甚麼樣的結構，則是問題。「超我」的形成透露出了某種結構關係，「超我」除了是「我」理想的載體，具有監視、指導與威脅「我」的職能；「我」爲了討好超我，透過認同而模仿它，也模仿作爲父母超我的傳統價值，以致於「我」成爲各種認同對象的沈澱物。不過，「我」真正討好的，還是超我所繼承的「它」(Es, It)，而讓自己擁有認同對象的性質，以便「它」還能夠愛自己。「我」其實大部分與「它」重疊。「它」是沒有組織，沒有共同意志，沒有思維邏輯，相互矛盾的衝突並存；而「我」則是在接近外部世界受到改變的部分，如同環繞而包裹生命物質的外層，具有接收刺激以及防止刺激的保護層，因此具有高度組織化的功能，既有思維活動形式的延緩作用，也有以現實原則替代的控制作用。「我」介於知覺意識—內部深層感受—外部替代形成的轉圓樞紐，首先形成了記憶痕跡，然後繼續在外部世界選取詞語作爲貫注對象，返身指向自身。(Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Chap. 31. SE Vol. XXII, 42-78; 中譯本42-49)

⁸ “the protista which are destroyed by the products of decomposition that they themselves have created” (SE XIX 57).

⁹ “Where id was, there ego shall be.” Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Chap. 31. SE Vol. XXII, 80.

¹⁰ “Where it points to a breach or a rent, there may normally be an articulation present. If we throw a crystal to the floor, it breaks; but not into haphazard pieces. It comes apart along its lines of cleavage into fragments whose boundaries, though they were invisible, were predetermined by the crystal’s structure.” Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. SE Vol. XXII, 58-59.

這個「我」所進入的內外反轉之迴路，拉岡會以內轉的 ∞ 來說明，而這個作為貫注的對象，就是拉岡所說的對象／小客體(object petit a)。當本能欲望進入話語，選取詞語作為代表自身之時，「我」已經分裂。「我」正是一個被「我」所貫注的小客體；笛卡兒所說的「我思故我在」的陳述，已經說明了「我」如此「思」，是因為有一個要如此「思」的「我」。海德格說，人特別地把這一個「我思」的地位採取為由他自己所構成的地位，有意識地把這種地位當作被他採取的地位來遵守，並把這種地位確保為人性的一種可能發揮的基礎。海德格也說，「主體」(Subjectum)必然與維繫當下世界觀的權力關係之律法與意志相互依存，以「我思主體」(ego cogito)作為其本質，並以其主觀性(subjektivität)作為其基礎，在此基礎上展現自身。於是，人將自身設置為一個場景(die Szene)，在此處擺設自身(sich vor-stellen)，呈現自身(sich präsentieren)，也同時成為一幅圖像。¹¹

拉岡因此也指出，佛洛伊德所發現的無意識主體與欲望，必須放置於笛卡兒「我思主體」(Cartesian cogito)的層次來討論：主體開始懷疑，開始思考，而任何促使主體思考與說話的，都屬於欲望。這個思考與欲望的主體是被符號體系結構的主體，拉岡稱呼為「被阻隔的主體」(the barred S [S])。這個簡單的橫槓代表了主體開始思考，而以符號隔離「我」，這道橫線如同紋身的標示，是所有表記中的第一個表記(the first of the signifiers)。這個表記，就是「我」的出現。拉岡說，主體從此而成立，也從此分裂與異化。

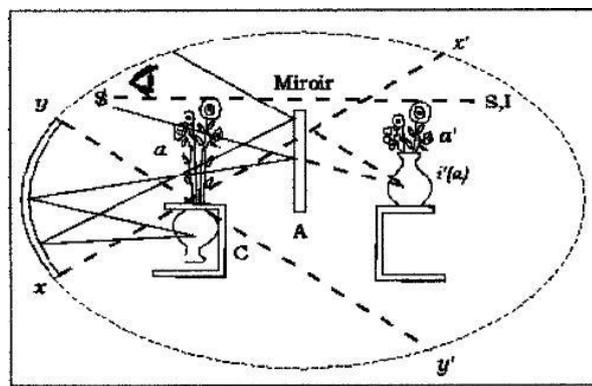
“the subject has killed one animal. ... The subject himself is marked off by the single stroke, and first he marks himself as a tatoo, the first of the signifiers. When this signifier, this *one*, is established—the reckoning is *one one*. It is at the level, not of the one, but of the *one one*, at the level of the reckoning, that the subject has to situate himself as such. In this respect, the two ones are already distinguished. Thus is marked the first split that makes the subject as such distinguish himself from the sign in relation to which, at first, he has been able to constitute himself as subject.” (Lacan, Seminar XI 141)

以拉岡的說法，「我」已經是分裂的，「我」是兩個「一」：一個是我思主體，是the barred S [S]；另一個是我所看到的「我」，是主體所看到的「我」的鏡像，也是想像的小

¹¹海德格，〈世界圖像的時代〉《海德格爾選集》，頁885-901。Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. p. 106。參考拉岡

客體(object a)。這個小客體牽涉了一個內部對象(internal object)的功能，而這個功能被二元化，投射對應於外部好對象或是壞對象。(Lacan, Seminar XI 143)

拉岡以鏡像來說明這個「一」與「一」之間關係的弔詭：主體在鏡中看到自己欲望的對象，自己完整的形象。但是，他並不是在其所站立之處看這個影像，而是在大他者（話語場域）的空間來看自己。主體透過情感對象轉位（**transference**），將權力轉交給大他者，而在他的視線之下捕獲了這個「我」鏡像（ a ）。大他者的空間就是他說話的位置。這個鏡中被我思主體所看到的「我」，是被符號阻隔的主體所看到的小對象（Objet a ），是代表「我」的第一個表記（ S^1 ）。這個鏡像其實是倒轉的影像。

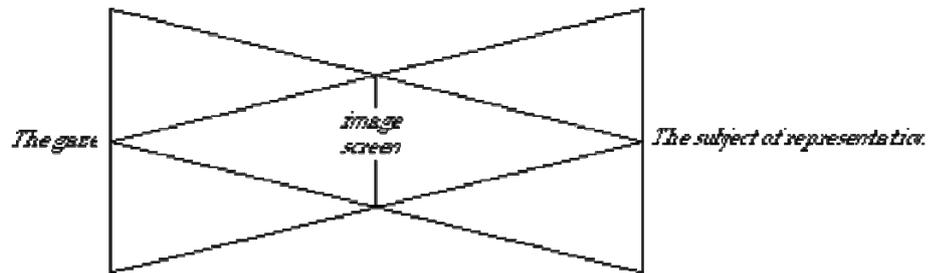
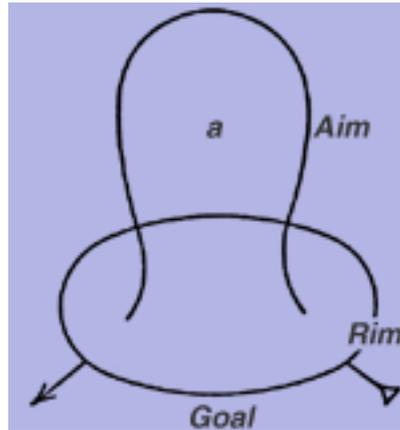


然而，正是在這個大他者的場域中，透過帶有真相的謊言，主體開始參與了無意識層次的欲望。

“Certainly, it is in the space of the Other that he sees himself and the point from which he looks at himself is also in that space. Now, it is also the point from which he speaks, since in so far as he speaks, **it is in the locus of the Other that he begins to constitute that truthful lie by which is initiated that which participates in desire at the level of the unconscious.**” (Lacan, Seminar XI, 144)

拉岡描述捕捉小對象，如同吸入奶嘴或是吸入空氣，是以一種生命迫切的欲望來捕捉。這個認同（**identification**）只是個短暫的停頓。不過，透過轉移位置而被貫注的 a ，因此堵塞住無意識的洞口：既是封鎖記憶的障礙物，也是使無意識封閉處顯露的痕跡。

...the transference is both an obstacle to remembering, and a making present of the closure of the unconscious” (Lacan, Seminar XI 145)



由拉岡的展開，我們注意到被符號所刻寫的主體，一則回應了外在世界話語法則要求的目光，再則也回應了「它」內在欲求釋放的驅迫力。正如佛洛伊德所說，「騎士時常被引導馬在馬自己要走的路上奔馳」；然而，這個作為騎士的「我」雖然自身軟弱而需要借力於「它」，「我」時常卻是相當狡獪的，既會使用前意識的合理化說辭(*rationalization*)來裝飾「它」的指令，遮蔽「它」與現實的衝突，也會如同外交官一般，宣稱自己正是為了面對現實而採取此行動。(*New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Chap. 31. *SE* Vol. XXII, 78; 中譯本 49)

「我」之所以是佛洛伊德所說的「焦慮的居所」(*the seat of anxiety*)，原因正是「我」的無助與軟弱以及自幼對母親的愛——幼兒渴望母親復返，卻又因為這種渴望而將自己暴露於被遺棄與拒絕的危險之中。於是，在不同的階段中，焦慮會藉由不同的危險情形而冒出，喪失愛的危險、喪失對象的危險、被否定能力的危險、以致於超我的恐懼。這些不同階段的焦慮促使「我」預感到了過去曾經畏懼的危險情景而經歷的痛苦情感，並且透過自動機制對造成危險的本能衝動進行壓抑。因此，佛洛伊德說，焦慮並不是因壓抑而發生，反而是因為焦慮，才發生壓抑。這種自動機制發生於「某個不可想像的最底層的種種能量狀態之間」，而使得「我」自行摒棄令人不快的興奮，或是反向貫注，以便抵制興奮，卻因此形成了症狀。(*New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Chap. 32. *SE* Vol. XXII, 88-90; 中譯本 56—57)

佛洛伊德更往前推進，指出焦慮更根本的狀態不是心理學上的傷害，而是在心中被喚起的某種東西。他以出生經驗作為焦慮狀態的原型，說明這個狀態在心理體驗中引發了高度的興奮，而令人不快，無法透過釋放而控制，這是所謂的「創傷時刻」。無論是創傷性因素的直接後果，或是預示創傷性因素即將重現的信號，都會引發自動抵制與排除的反貫注機制。（*New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Chap. 32. *SE* Vol. XXII, 93-94；中譯本 59-60）佛洛伊德在精神分析導論中也說過，「創傷的」這個辭彙除了「經濟的」意義之外無他：「一種經驗如果在很短的時間內，使心靈遭受到非常高度的刺激，以致無論用接納吸收的方式或是調整改變的方式，都不能以常態的方法來適應，結果使心靈的有效能力之分配，遭受到永久的擾亂，我們便稱之為創傷的經驗」。因此，當心理歷程中主體無法應付當時驟然發生的巨大深刻經驗以固著的方式停留於在當時發生事件的場景，強迫性地反覆演練修正，以便進行某種象徵交換，這就是「症狀」的產生。強迫性行爲的背後有一種極大的力量在推動，此推動趨力匯聚於「症狀」處。此處心力的集中有如生死交關，而完成的是一種轉移或是交換替代。症狀本身既滿足內在的欲望，亦抵抗此欲望之滿足（*Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Chap. 18；〈創傷的固著——潛意識〉264）。

原本中性而不斷湧發的力比多，在「我」的形成中，發生了一分為二的過程。拉岡強調，無意識隨著時間的延展而開闢，其扣合小對象（*object a*）之時刻，就是其暫時閉闢之時刻。然而，這個依循著失落之物而發生的重複扣合，絕不是固定的行爲模式，而是每一次都是無法預料的發生（*precarious*）。拉岡以環狀的網（*hoop net*）來討論如何可以捕捉這個對象，一個陌生而令他畏懼卻吸引他的小客體。其實，這個對象不在外部，而是來自內部，似乎這個網所捕捉的 *a*，會從內部冒出來（*Lacan, Seminar XI 143-144*）。這個開闢之可能重複進行，便是透過力比多的心理能量所具有的兩種驅力（*Trieb*）——引入與融合的愛的驅力，以及解離與毀壞的死的驅力。佛洛伊德強調，生命現象便是產生於這兩類並存而相互矛盾的動態運動之中。然而，扣合的對象何時成為固著的防衛工事，甚至透過恐懼接觸的排除體系擴張，便是文化性的問題。

四、「我」的變化路徑：思想禁忌、戀物機制、性別認同問題、群體心理

我們可以透過兩個面向進行文化性問題的思考：一個是由於「我」保存的本能，因為焦慮、抑制而產生的思想性封閉體系，另一個是由於性快感的本能，不斷透過置換對象、改變目的，具有改變自身的可塑性，而持續獲得滿足。前者

的問題可以藉由佛洛伊德在〈抑制、症狀與焦慮〉中對於「思想禁忌」(thought taboo)與「精神盲點」(scotomization)的討論來展開，後者則可以藉由佛洛伊德對於夢工作、症狀或是戀物機制的討論來展開。這兩個面向也說明了性別認同問題以及群體心理的問題。

1. 「思想禁忌」與「精神盲點」

思想上的接觸禁忌起源於超我對「我」所發生的效果。「我」出於對超我的恐懼而自發地自我放棄，自動地將愛欲之貫注從對象撤離。這個自動放棄，撤離對於對象的貫注，就是抑制。**放棄「我」的對象，是「我」對「我」的懲罰。**佛洛伊德在〈抑制、症狀與焦慮〉一文中延續《超越快樂原則》所談的快樂與不快感之問題，說明為何「我」與力比多的對象貫注之間會起衝突。力比多活動所產生的過多興奮，對「我」來說，可能會具有不快的緊張感受。「我」處於知覺系統與意識現象結合的區位，「我」**接收到由外部來的興奮，也受到由內部引發的興奮刺激，而經驗到快感或是不快感。**當「我」與「它」的驅力(drive, tribe)啟動過程發生對立時，「我」會接收到不快感的訊號。這個不快感的訊號，使得「我」自動從危險而即將受到壓抑的對象的代表意念撤離貫注，而轉向焦慮（不快感）的釋放。這種撤離，就是抑制(inhibition)，也就是防衛機制(defense mechanism)。焦慮是原始分離的創傷經驗之情感狀態再次被喚醒而復活，這個作為記憶象徵的情感狀態就是原初焦慮，而原初焦慮會導致二度發生焦慮的發生。為了避免此不快感受的發生，原初焦慮的喚醒便會促使防衛機制的啟動(〈抑制、症狀與焦慮〉第二章，中譯本170—171)。

執行撤離的防衛機制，就文化層面而言，具有重大的意義。抵抗(resistance)、否認(disavowal)、否定(denial)、拒斥 foreclosure)、思想禁忌(thought taboo)、恐懼症(phobia)，都是由於防衛機制而產生的。恐懼症所避免接觸的對象，只是替代而轉借的物體。佛洛伊德以小漢斯對馬的恐懼，說明小漢斯的恐懼症中，壓抑並沒有改變令人不愉快的攻擊性衝動，而只是改變了它所指的對象。在恐懼症的例子中，「我」內部有個小小的結構性封閉空間，這個封閉空間的結構會層層擴散，而展開整個拒絕接觸的思想體系。因此，佛洛伊德說，**透過壓抑與防衛機制而產生的症狀及其派生物，像是擁有「治外法權」，會被保留在「我」的組織之外，並且以「犧牲「我」來擴張它們自己」。**因此，針對驅力衝動的鬥爭，便轉化為針對症狀的鬥爭。但是，對這個自動發生的防禦戰，「我」表現出矛盾的兩面性：症狀既有「我」懲罰的功能，又有滿足衝動的效果。「我」一則透過各種方式，將這些作為「異物」的症狀綜合，而統一在自己身上，合併到其組織中，以便使症狀不至於與自己不相容；也就是說，症狀就如同我們一般所

說的癖性或是性格，成爲「我」的一部份。佛洛伊德說，此處，症狀既具有超我的懲罰需要，又有被壓抑的東西佔據而侵入「我」的組織的滿足需要。症狀因此越來越與「我」密切結合，成爲「我」所不可缺少的東西。症狀作爲被壓抑衝動的真正替代物與派生物，持續更新以獲得滿足，同時又反過來強迫「我」發出不愉快的訊號，而使自己處於防禦姿態（〈抑制、症狀與焦慮〉第三章，中譯本173—175）。

這裡所討論的防禦機制，可以在生活中的任何層面展開，也可以在人們的語言層面展開。所謂防禦機制，根據佛洛伊德的說法，是如同戰爭與排除的過程，以「抵銷」(undoing)與「隔離」(foreclosure)的方式，進行「我」內部的鬥爭。這兩種如巫術般的技術，¹²一則利用運動象徵作用，「消除掉某一些事件（或經驗與印象）的後果，甚至消除掉事件本身」，再則如同遺忘一般，以「動作隔離來保證思想聯繫的中斷」。在此情形中，經驗並沒有被遺忘，但是其情感狀態卻被剝奪了：看到了，卻沒有感覺。也就是說，「聯想性聯繫受到壓制或阻礙」，使其好像是被隔離，而不能夠在一般的思想過程中再現。（〈抑制、症狀與焦慮〉第六章，中譯本189-190）思想上透過動作的取消或是隔離，使得「我」得以否認某物之存在，或是否認某物所攜帶的情感，其實正如佛洛伊德所說的，這是屬於原始的「觸摸禁忌」的模式：禁止接觸，以免被滲透、傳染而瓦解「我」誤以爲已經成形的內在結構。瑪麗·道格拉斯所討論的分離、淨化、劃界、懲罰越界的各種概念，都與此處在壓抑或是防禦之時所進行的區隔與排除相似。然而，此處佛洛伊德所討論的區隔與排除之戰鬥，是發生在「我」的場域之內。

我們也可以看到，「我」爲了維持其本能所進行的犧牲儀式，是以偽裝之方式出現，因此壓抑與滿足雙向並存。由於本能是連續不斷的，所以「我」須要持續進行能量消耗，來確保防禦活動的完成。¹³因此，壓抑不是一次性發生的事件，而是持續不斷的能量消耗。這種保護壓抑而進行的活動，便是抗拒(resistance)。（〈抑制、症狀與焦慮〉第十一章，中譯本216）抗拒其實是無意識的，不自覺的。「我」對超我的恐懼，與其說是恐懼超我的懲罰，逃避超我對「我」產生的敵意，不如說是恐懼被超我遺棄的危險，這就是閹割恐懼。所謂焦慮，是對喪失、分離之危險所發出的情感訊號。（〈抑制、症狀與焦慮〉第七章，中譯本195—196）正如我們曾經討論過的，焦慮的引發不是因爲危險的迫近；危險迫近會帶來可預期的危險感，而自動發生「我」保護作用

¹² 這就是爲什麼我們從人類學對於原始部落的宗教儀式研究中，可以探知此魔術式思考模式的軌跡。

¹³ 這就是巴岱伊所說的拋擲消耗的原則。「我」真正消耗的精神力，在於反向貫注的防衛過程，以便偽裝隱藏「我」的內在異域。

。焦慮的引發也不僅因為對象的失去，真正的失去所帶來的是哀傷悲悼。焦慮真正的狀態是在母親的分離所帶來的無助與不滿足感，以及仍舊發生的興奮期待。此興奮所造成的，是不愉快的。母親的離開，黑夜中期待母親的復返，轉變為害怕黑暗、害怕黑暗中出現的鬼魅面容，才是此焦慮的基礎型態。

佛洛伊德有一段十分耐人尋味的陳述：「當嬰兒通過經驗發現某一外部的可感對象能夠終止危險情境時，他所恐懼的危險在內容上就由經濟條件移置到決定這種經濟條件的情境上，即對象的失卻。現在，構成危險的是母親的不見，而且，一旦這一危險產生，嬰兒就會給出焦慮的訊號。這一變化構成了由嬰兒自己產生的「我」保護措施的第一重大步驟，同時也代表了這樣一個轉變，也就是由焦慮最初的自動而不隨意的表現，向焦慮作為一種危險訊號的意向性產物的過渡。」因此，從嬰兒的依賴性以及非滿足狀態，到對於對象失去之危險的恐懼，這種恐懼日後則轉化為對於失去超我的閹割恐懼。凡是超我所憤怒、懲罰或不再愛的事物，「我」也視之為危險事物，並以焦慮訊號做出反應。（〈抑制、症狀與焦慮〉第八章，中譯本202—204）這就是為什麼「我」會害怕被自己所重視的象徵秩序的代表者排斥或是貶抑的原因。壓抑的原因是避免因為興奮興起而引發的不快感。在母親離去因「無助」而處於「非滿足」情境中，在「快樂—不快樂」的自動原則之下，自動防衛機制便會開始試圖排除此引發興奮的動力。

什麼是「作為一種危險訊號的意向性產物」呢？焦慮一方面是對於創傷的預期，一方面則是以一種平和的方式重複創傷。焦慮—危險—無助感（創傷）的序列，導致從原始無助情境移置到那一情境之預期的移置，也就是焦慮反應的首次移置。（〈抑制、症狀與焦慮〉第十一章，中譯本222）對於「我」自動迴避而禁止接觸的對象或是思想而言，「我」是無法思考的。佛洛伊德認為，這種如同恐怖症結構，避免思想聯繫與聯想，或是古老而基本的「觸摸禁忌」，如同拉佛爾格(Laforgue, 1926)以「精神盲點」(scotomization)所說明的思想上的禁忌與禁止接觸，使人永遠排除恐懼知覺之出現。根據佛洛伊德的解釋，這個「精神盲點」的產生就是因為「我」依附於「反貫注」(anti-cathexes)，其精力都消耗在此反向動力中，而「無法將注意力引向其所迴避的觀念或是知覺，也無法承認那些與它所認為構成它自身之成分相對立的衝動。」（〈抑制、症狀與焦慮〉第十一章,中譯本217）此「精神盲點」可成為文化系統之盲點，在歷史同質化過程中，持續遮蔽此系統所排除而否認的異質物，終至無法理解，無法辨識，或是視而不見。

為什麼要迴避？為什麼要拒絕承認？為什麼此種否認如同逃離一般，並且須要持續消耗「我」的巨大精力？到底害怕的對象是什麼？佛洛伊德的「反貫注」，將精力從對象撤離，朝向相反方向貫注，他所謂的「壓抑」，或是他後期修

正調整而改以他早期所使用的「防禦過程」(defense process)，都可以解釋此逃離。在防禦機制的啟動之下，對於價值體系所執行的界限區分與系統鞏固，以及朝向整體的欲望和排除異質的迫切，我們要如何進行思考呢？對於禁忌對象(taboo)的矛盾態度以及遮掩構造物：佛洛伊德曾經指出，禁忌禁忌牽涉到了「主體對待某一客體的態度」，以及「對待與此客體相關連的動作的矛盾態度」。佛洛伊德分析了禁忌(taboo)在字源上的雙義性，這種雙義性可以說明此矛盾情感的複雜性。他指出古羅馬人的「神聖」(sacer) (神聖的、被詛咒的) 一詞，是taboo的同義詞。希臘單詞αγος (神聖性與污染之混和) 以及希伯來文kadesh (神秘的滅頂之災和不可接近性)，也都是同義詞。於是，佛洛伊德列出「禁忌」的對立意義：一方面，它指向神聖、祭獻；另一方面，它也指向怪秘可怕的(uncanny)、危險的、受禁的(forbidden)、不潔的(unclean)。這些字的意義，以及各種禁忌的儀式性限制，都牽涉了某種不可觸摸不潔、危險、神秘力量之物，以免被接觸傳染而引發生命危險的恐懼。禁忌成爲某種神秘特性與能量的載體。這就是爲什麼佛洛伊德認爲，理解禁忌的內在邏輯，以及各種制約我們自身的道德與習俗，會「有助於我們對於自己的「絕對命令」的混沌起源做出解釋」。(《圖騰與禁忌》第二篇，中譯本17-18) 佛洛伊德指出，康德所說的絕對命令(categorical imperative)以強迫的方式運作，拒絕任何有意識的動機；而圖騰崇拜則是以童年時代的殘留痕跡，一種與現時情感相異的早已被丟棄的社會習俗。由此看來，兩者都是拒絕意識的動機，卻有其內在不得不然的強迫性。這種探究某一種無意識動機的絕對性質，是十分令我們好奇的思索方向。

對於不可觸摸之物，佛洛伊德相當倚重馮特(Wundt 1901)對於禁忌的雙重意義的解釋的研究。馮特認爲在禁忌的起源階段是沒有神聖和邪惡的區分的，禁忌反映出了人類最原始的對於「魔鬼」力量的恐懼。「魔鬼般的」以及「不可觸摸之物」，其實是中性的意義，後來開始分化對立，才產生了「邪惡的」含意，也發生了崇拜與恐懼的兩種形式。這種分化如何發生呢？馮特的說法是，這種分化符合了神話學的兩個階段發展，第二階段接續第一個較爲低劣原始形式的階段，第一階段的崇拜對象仍然存在，但是卻同時轉變爲第二階段的恐懼對象。(《圖騰與禁忌》中譯本21) 不過，佛洛伊德認爲「魔鬼」之說並沒有說明這種禁忌最爲古遠的根基。佛洛伊德指出禁忌與精神分析所觀察的強迫症，有十分類似的心理機制(不過，佛洛伊德又立即指出，禁忌與強迫症只是表面形式上的相似，本質仍舊是不一樣的)：強迫症的人爲自己設置了個體性的禁忌，像是原始部落恪守部落或是社

會的社團性禁忌(communal

taboo)一樣嚴格遵循。禁忌與強迫症的相似處在於，這些禁忌都缺乏動機，起因不明，在某一些非特定的時機出現之後，就由某種不可抵禦的懼怕強制性地持續維繫，而不需要外界的懲罰威脅。這種自動性，在於某種內在根深蒂固的道德信念。任何違犯都會有無法忍受的災難發生。而且，這種禁忌的核心都是禁止觸摸，或是所謂的「觸摸恐懼症」。觸摸恐懼症不僅限於身體的接觸，還會擴展到隱喻意義上的接觸，例如思想。此外，強迫性禁忌很容易被移置，由一物體延展到另一個物體。時常受到制約禁忌的人們在生活中會廣泛地自我否定與限制。可是，某一類贖罪、洗滌、苦行的動作可以解消此禁忌，例如清洗癖或是洗禮。所以，佛洛伊德歸納出禁忌與強迫症的相同點：第一，禁忌都缺乏可歸因的動機；第二，它們都由一種內在需要所維繫；第三，它們很容易被移置，或是傳染，而擴大危險範圍；第四，人們會因此而做出儀式性的行為。（《圖騰與禁忌》中譯本23—28）

其實，從佛洛伊德對於禁忌與強迫症的分析與討論中，我們發現他所謂的「絕對命令」，或是我們所思考的「我」檢查與執行的絕對道德、國家忠誠、思想肅清、文化清潔、社群儀式等，都有某種根基上的相關連處。但是，佛洛伊德指出，禁忌禁忌、恐怖症、強迫性思維、妄想症，都與夢一般，會透過「夢工作」來建構體系性的整合、聯繫以及可理喻性。建構體系是他所說的顯性動因(reason)，而此體系卻是掩飾隱匿性動因的遮蔽物（佛洛伊德，中譯本69-70）。如果我們展開佛洛伊德的說法，這個遮蔽性的構造物，其實就是我們所面對的各種文化論述，或是文化症狀。佛洛伊德指出，母親的不見，對象的失卻，到日後閹割的焦慮，超我所引起的道德焦慮，超我所憤怒、懲罰、不再愛所引發的危險感，死亡的恐懼，都有一樣的焦慮模式，而相對的發展出壓抑與防衛的過程。閹割焦慮，是在主體進入了象徵系統，朝向佔據優勢位置的父親原則認同，而將此原則內置，植入「我」。此「父親」代替了「母親」，成為了愛的對象。當此「父親」拒絕或是不再愛此主體時，主體所遭受的危險感則更為絕對。主體會為了此「父親」的絕對命令而「我」懲罰。此處，強迫性的思想禁忌與精神盲點，就充分地呈現了其文化脈絡與歷史時期的意義了。

2. 「戀物」的後設心理學與象徵化結構

一般人對於佛洛伊德最時常出現的批評便是，他們認為佛洛伊德過於重視生理結構對於心理的影響，閹割焦慮與陰莖忌羨的說法，更是引起女性主義者的不滿。為什麼小男孩看到母親的身體上沒有陰莖，便會有自己被閹割的焦慮？而為什麼小女孩發現小男孩身上有一根自己所沒有的陰莖，便會引發她的陰莖忌羨

？但是，閱讀佛洛伊德，最引起研究者興趣的，其實便是在此類說法的背後，我們發現佛洛伊德往往導向無意識系統的替換工作，也就是說，在象徵化層次的轉換。父親與母親，對佛洛伊德來說，是心理層次的代理人(psychic representative)，執行父親功能或是母親功能，而不侷限於生理身分的父親與母親。至於陰莖，我們發現，當佛洛伊德討論相關的問題時，也提出了陰莖在精神層次(psychical sphere)以對等於生理結構的方式出現的「無意識同一體」(unconscious identity)。¹⁴小男孩在發現母親身上不具有陰莖，他的結論是：此身體部份是可以從身體分離的，就像是糞便——他自身脫落的第一個體內物，¹⁵也就是說，陰莖是原本自身以自戀的方式體驗到的一個極端寶貴的部份，可以從自身脫落，也可以由其他物件替代。因此在無意識生產中，例如幻想、症狀等，，此陰莖可以與嬰兒、金錢、禮物、糞便等替換。¹⁶

佛洛伊德所展開的討論，是無意識系統生產過程中象徵對等的公式。因此，拉普朗虛的《精神分析辭彙》一書中，便直接指出：我們可將閹割焦慮定位在「一系列同樣涉及一種失去對象、與對象分離之元素」的創傷經驗。由此延伸，此象徵等式可以將與主體分離的部份對象，例如陰莖、乳房、糞便、嬰兒，都聯繫起來（《精神分析辭彙》82）。拉普朗虛也指出，閹割情結應當屬於「文化秩序」的問題：關係著「某種使用的權利始終與禁止有關」（《精神分析辭彙》83），這就是佛洛伊德在《圖騰與禁忌》中所討論的問題。

佛洛伊德於一九二七年所寫的「論戀物」(Fetishism) 複雜概念，便清楚透露了他的後設心理學的象徵結構主義。¹⁷ 佛洛伊德指出，戀物機制所牽涉的「否認」(disavowal, verleugnung) 已經指向主體「我」的分裂。佛洛伊德晚年在”Splitting of the Ego in

¹⁴ “On Transformations of Instinct as Exemplified in Anal Erotism,” SE, XVII, p. 133.

¹⁵ “On Transformations of Instinct as Exemplified in Anal Erotism,” SE, XVII, p. 133.

¹⁶ “On Transformations of Instinct as Exemplified in Anal Erotism,” SE, XVII, p. 128.

¹⁷ 標準版的序言中指出，佛洛伊德對於fetish的概念有一段發展過程。雖然佛洛伊德在一九〇五年的《性學三論》中，已經提及fetishism，但是，當時佛洛伊德只指出此fetish是幼兒早期某種性印象的後續效應。一兩年後，他的Gradiva (1907)一文中，也有提及「戀腳癖」(foot-fetishism)一詞。一九〇九年佛洛伊德有一篇在「維也納精神分析學會」(Vienna Psycho-Analytical Society)宣讀而卻未出版的文章”On the Genesis of Fetishism”，由於我們無法取得此資料，只能在他同時期發展的〈鼠人〉(1909)一文中，得知佛洛伊德此處提及一個新的概念，亦即是fetishism與嗅覺快感的聯繫。比較重要的發展轉折可以在他一九一〇年第二版的《性學三論》中加上的一個註解中得知，此處，佛洛伊德指出，fetish代表「女性失去的penis」，而此觀點在他一九一〇年論Leonardo 一文中亦有提及。一九一四年佛洛伊德在維也納精神分析學會發表了另一篇未出版的論文”A Case of Foot-Fetishism”，一九一五年《性學三論》第三版又新增了一個註解，一九一六～一九一七年的《精神分析引論》第二十二講，都提及此個案——重點在於fetish是幼兒由下往上接近女性的性器官。

the Process of Defence” (1940/1938)以及”An Outline of Psycho-Analysis” (1940/1938)皆提及此重要概念。在「論戀物」這篇文章中，佛洛伊德刻意強調：

此處所指penis，不是任何一個偶然的penis，而是一個特定而且特殊 (particular and quite special)的penis，此penis對幼兒早年十分重要，但是後來卻失去了；也就是說，正常的情況之下，這個penis應該早就被放棄了，但是，fetish正是爲了防止其完全銷毀而設計之物。更明白的說，fetish是女人(母親)的penis的替代物，是幼兒早年曾經相信存在而不願意放棄之物。(152-153)

佛洛伊德指出，成年人面對「王位與聖壇」(Throne and Altar)陷入危險之時所表現的張惶失措，與幼兒面對失去penis時的慌張panic是一樣的。(153)

從佛洛伊德此處的說法，我們便可以知道，這個特定的penis從最初就是幼兒想像構造之物，幼兒想像女人擁有Phallus (women have a phallus, 154)，因此不是指生理器官本身，而是指能力。the woman's penis 或是the mother's penis可以說是母親的能力的替代詞，是使母親維持仍舊是phallic狀態的依據，換句話說，也就是母親仍舊可以保證幼兒其全能以及全在的能力，以便幼兒能得到其保護而不與其分離。

面對「失去」的威脅，幼兒一則已經看到，卻又拒絕承認，便在「壓抑」情感之同時，「否認」此情感殘存物的「意念」。(153)

「壓抑」是防衛內在本能的要求，而「否認」則是防衛外在現實的宣稱。外在現實展現出「失去」的必然，幼兒已感知此事實，卻以一種十分「積極有力的行動」(energetic action)來維持此否認。也就是說，幼兒看到了，卻否認，但同時表示，「他維持此信念，也放棄了此信念。」¹⁸ 有意思的是，佛洛伊德此處指出，幼兒心中仍然認爲女人原本擁有penis。但是，此刻這個penis已經不是原來的penis，而由他物替代。而且，由於閹割與失去的恐懼在此fetish中設立了一個「紀念碑」。因此，相對而言，對此替代物新增的興趣亦有程度上的增強。更重要的是，在任何fetish中，都存有對真正的女性生殖器的嫌惡排斥(aversion)，這是壓抑發生的「無法抹除的烙印」(stigma indelebile) (154)。佛洛伊德指出，fetish是戰勝閹割威脅的證據，也是防止閹割的武器：由於別人無法得知此fetish的意義，因此此fetish也不會被他人奪走。Fetishist不必面對女性的生殖器，而只藉著fetish而私自得到性滿足。

¹⁸ “women have a phallus--He has retained that belief, but he has also given it up.” (154)

然而，Fetish不必然便是female phallus的替代物或是象徵。佛洛伊德說，fetish的選取在於其「中止創傷經驗記憶」的一刻，也就是說，經驗在半途中止，「在詭異的創傷經驗發生的前一刻印象」被保留成爲fetish。¹⁹ 佛洛伊德以時間進行的暗喻來說明，就如同幼兒從腳往上看母親的性器，這種由下往上看的時間過程中的一刻視覺暫留——腳或是鞋子，或是母親脫衣之最後一刻——布條，內衣，也就是「女人仍舊可被視爲有能力狀態的最後一刻」。²⁰ 佛洛伊德指出，fetish所揭露的主體分裂狀態，指出此分裂狀態可由否認(disavowal)與肯定(affirmation)並存而得知：由於否認，主體同時也肯定此penis或是mother's phallus的失去，承認閹割。很弔詭的是，保留fetish，同時就是拒絕母親的phallus。因此，對待fetish的態度同時可以是積極維持，但也藉此而執行閹割切除，其中愛與敵意並存(ambivalent)。

Emily Apter在*Fetishism as Cultural Discourse*一書的序論中指出，我們可以視fetish爲置換匱乏的場域 ("sites of displaced lack")

(2)，而此fetishism的論述可以從fetish看到「意識形態以及價值意識的形成與展露的場所」。²¹ 因此，從fetishism中，Apter認爲論者可以抵制物化，執行驅魔工作，因爲，fetishism在使商品成爲文化的單一符號的同時，也解消了其固定的狀態。從佛洛伊德對於fetish與創傷經驗失憶的討論，Apter強調fetish是一個歷史事件中所選用的物體，具有物質形式，是一個不再重複的一刻。此歷史時間進程中，被物化、畛域化的物體，可以揭露此文化所拒絕承認或是所規避的視線。更有意思的是，Apter指出，fetish的雙面性，既連結此歷史時刻之前的phallus，也連結此刻之後的匱乏與替代物，因此，這個idée

fixe具有雙生狀態。我們在fetish中，可以看到神與偶像的並置，勞動力與商品，phallus與fetish。或是，imaginary first form與colonized, inferior reflection，也就是被殖民前的想像最初形態與被殖民後的減弱形態。(4)Apter認爲，fetishism因此可以抗拒本質論述，例如女性主義本質論，種族本質論，因爲fetish與phallus

原本就是想像構成之物，而不具有本質或是固定的原型。因此，Apter認爲，fetis

¹⁹ 與“the stopping of memory in traumatic amnesia”相似。the subject's interest comes to a halt half-way, . . . it is as though the last impression before the uncanny and traumatic one is retained as a fetish. (155)

²⁰ “the last moment in which the woman could still be regarded as phallic” (155)

²¹ “the fetish might be identified as the site of both the formation and the revelation of ideology and value-consciousness” (3)

hism亦可以協助發展文化詮釋的政治語言，以解消某些批評者固定目光所捕捉住的固定思考形式，抗拒女性主義、民族主義等固著物化與商品化的論述模式。

3. 關於性別差異的後設心理學

關於性別，佛洛伊德說，重要的不是生殖器(genitals)的重要性，而是陽具(The phallus)的重要性。("the Infantile Genital Organization" 142)

此處所稱之phallus，是指其象徵意義或是生命力、力量與權力的表徵。同時，phallic

stage與castration正好組成相對之兩端：擁有phallus或是被閹割。佛洛伊德反覆提醒我們：小女孩的生殖器，或是陰道，尚未被發現，這意味著小女孩尚未發現其力比多能動力之起源。小男孩很早就發現其陰莖所能夠提供的快感，也因而可以完成自體愉悅。當小男孩發現小女孩沒有陰莖，或是沒有他所具有的力量，已經是閹割情結隱伏的起點。他拒絕相信，不肯承認。²²但是，當他發現母親也沒有此自主力量之來源時，也就是母親會離開他，不能保有他，他開始感受到被閹割的威脅。佛洛伊德說，「如果他回憶起曾經觀察到小女孩不具有陰莖(recollects or repeats

it)，這印象會掀起一場可怕的情感風暴，並迫使他相信此威脅的現實性。」("Anatomical sex-distinction" 256)

我們仍舊應該進一步詮釋：小男孩所回憶起的是小女孩的軟弱無力，不像他能夠自主地運用身體。在他發現他不能夠擁有母親時，或是他一再被責備威脅時，他也經歷到了同樣的無力狀態，而深深恐懼。佛洛伊德說，小男孩因而會發展出兩種不同的態度：對此殘廢之物的恐懼，或是勝利的嘲笑。("Anatomical sex-distinction" 252)

對小女孩而言，早在依底帕斯期之前，小女孩就已發現她被閹割的事實。²³也就是說，她較早認知到男女之別，以及她不具有力量，無法與男孩競爭("Anatomical sex-distinction"

256)。此外，她尚未發現自主啓動力比多動力而達到自體愉悅的起點。由此出發，小女孩可能會發展出男性情結(masculinity complex)，拒絕相信自己沒有，而堅持要有，並發展出男性氣質；小女孩也會發展出自卑情結，覺得是被處罰；或者她會發展出忌妒，忌妒她所沒有的能動力與特權，由此發展出的「一個小孩被打」的幻想，就是融合自己(clitoris)被打／被撫慰的幻想與渴求；

²² "he sees nothing or disavows what he has seen," "Anatomical sex-distinction" (256)

²³ "She has seen it and knows that she is without it and wants to have it." "Anatomical sex-distinction" (252)

小女孩也會因而與母親疏遠，轉向父親。以上就是小女孩發展出男性氣質或是女性氣質的起點。（"Anatomical sex-distinction" 254）

小女孩與小男孩一樣，最初的力比多本能是屬於男性化的，也就是主動的。小女孩的陰蒂便是她早期感受快感的部位。然而，小女孩會以強大的(violently)力量壓抑此快感之啟動。此強大的壓抑起源便是她發現自己不具有陽具／力量／優勢的那一刻開始。²⁴小女孩會反向壓抑自己陰蒂產生的快感，而此原初壓抑乃是日後所有壓抑與禁慾的雛形。若我們了解佛洛伊德討論原初壓抑，以及抗拒快感、壓抑興奮的動力，我們便了解小女孩的閹割情結本身亦造成的原初壓抑的起點。此原初壓抑起自小女孩發現自己不具有優勢特權，便轉而自我處罰，以奪取自主性快感的主控權，也就是以被動與被虐的方式抗議。小女孩一但放棄與小男孩競爭，她便開始朝向「女性特質」與被動性發展。

小女孩之想要一個「陰莖／嬰兒」(penis-child)，可以看作為她想要擁有自己可以生產而不需要靠別人給予的特權。與父親靠攏，與大的文化特權靠攏，亦同理。而小女孩以父親為愛的對象時，這就是日後女性陰道機制發展的萌發("Anatomical sex-distinction"

256)。²⁵或者，我們便可以說，這是女性能動力主體開展之始。然而，若她被迫與父親分開，她或許便會發展出與父親認同的男性特質。對小女孩來說，依底帕斯期是第二度的構成階段。閹割情結在此依底帕斯期之前，同時也為此階段作了準備。就此而言，小男孩與小女孩截然不同：「小男孩的依底帕斯情結徹徹底底地被閹割情結摧毀；小女孩的依底帕斯情結則是被閹割情結所促成」。（"Anatomical sex-distinction" 256）

小男孩因為閹割的威脅如此真實，以致於他放棄了力比多投注的對象，使其非性化，甚至部份被昇華。他原本投注的對象則內化為「我」，轉而形成超我。依底帕斯情結不是被壓抑，而是根本從此不再存在；甚至在無意識中亦不存在。超我便是依底帕斯情結的後裔。（"Anatomical sex-distinction"

257)小女孩則不需要消除依底帕斯情結，而是壓抑而後轉移。小女孩的前依底帕斯期的閹割情結迫使她進入依底帕斯期，也因此，女性的超我不像男性的超我那般無情、絕對、非人性而無感情。（"Anatomical sex-distinction"

257)此處，佛洛伊德再次明白表示，大多數的男性也遠遠不符合所謂的「理想男性」，而男性與女性本身的雙性本質，加上交互遺傳，每個人都綜合了男性特質

²⁴ "soon after the first signs of penis-envy, an intense current of feeling against masturbation makes its appearance." "Anatomical sex-distinction" (255)

²⁵ "this new situation can give rise to physical sensations which would have to be regarded as a premature awakening of the female genital apparatus." (Anatomical sex-distinction, 256)

與女性特質。所以，所謂的純粹的男性特質或是純粹的女性特質都只是理論化的建構。（"Anatomical sex-distinction" 258）

佛洛伊德晚期對於前伊底帕斯期與陰性特質的說法更值得我們注意。佛洛伊德指出，女性發展的階段轉換過程與男性不同，原因在於男孩在伊底帕斯期中，母親作為愛的對象(love-object)的位置維持不變，但是女孩卻會轉向父親，以父親作為對象。這個對象的轉變會引發複雜的問題。女性的「性」之複雜面向就在於其所經歷的兩重轉變：第一層是她從clitoris轉向vagina，第二層則是從母親轉向父親。佛洛伊德認為，女性在前伊底帕斯期發展出來的是屬於負向伊底帕斯關係。女孩在伊底帕斯期以後發展出來對父親的強烈依戀，只是重複前伊底帕斯期對母親已經發展出的情感，並沒有增加不同的成份。女孩在前伊底帕斯期就已經發展出豐富而多面向的情感模式。此外，前伊底帕斯期的時期延續甚久，直到四歲。因此，若說伊底帕斯期是神經症的癥結時期，更應該說前伊底帕斯期對於神經症neurosis有更重要的影響。男性與女性的發展是不同的，而且不是平行相反方向的發展。女性的發展更為迂迴。佛洛伊德說，我們發現女性的前伊底帕斯期對女性的影響，就像是發現希臘文明之前克里特島的Minoan-Mycenean文化一般！！(SE, "Female Sexuality," 225-226)

對男性來說，伊底帕斯期是個重要的象徵化過程。父親代理者(paternal agency)是因閹割而將父親內化為超我的心靈再現(psychical representative)，是進入文化社群的起點。小男孩以自身出發(Narcissistic interest, preserving his penis)而發展出的象徵化過程，便是若要開始在文化社群中確定自己的位置，便需要將超我（文化價值、秩序、道德、倫理）與父親區分，超我因而形成，父親也內化為超我。父親轉化為超我的代理者來自於對外在現實的介入的敵意，外在現實的介入導致了閹割情結，與母親分離而失去能力的威脅，同時也是因為看到母親的（文化位置的）失勢。男孩進入象徵系統，導致男性對女性的輕視，甚至引發同性戀之對性對象的選擇("Female Sexuality" 229)

伊底帕斯期對女性的影響與男性不同。女孩可能有幾種發展模式：放棄男性化行爲，排斥性，更為女性化；或是以抗議的方式發展出以男性情結為基礎的同性戀傾向；或是以曲折的方式，繞回來，轉向父親("Female Sexuality" 229-300)女性脫離母親而朝向父親的發展有多種原因：女性對母親的敵意，並不起源於伊底帕斯期，而是前伊底帕斯期被吞噬的恐懼，而在伊底帕斯期被增強對於母親經常處理其身體而產生的敵意，例如清理身體，刷牙！女性對母親的敵意，亦起源於對母親的失望：幼兒的愛是無邊際的，絕對而排他的佔有，無目的，可能完全滿足，亦可能因失望而導致敵意；嬰兒會抱怨母親沒有完全滿足她，沒

有提供充分的奶水，沒有將感情完全留給她。²⁶此外，女孩對閹割的認知，對femaleness的失望，而抱怨母親沒有給她一個Penis。力比多本能投注的運動不會停止，被限制的性目的會移轉而另尋目標。母親無法滿足她，再加上自身性的發展改變，小女孩的愛戀投注便移轉到父親身上。²⁷此外，愛本身的愛恨矛盾並存ambivalence，ambivalence是戀愛對象投注的基本模式，而此ambivalence也導致女孩離開母親。男孩的ambivalence可轉移到父親身上，而保留對母親的投注。（“Female Sexuality” 231-234）

佛洛伊德指出，女孩的母性是女性中的主動性：小孩會以主動方式消除被動印象與不愉快的經驗，或是在遊戲中重複自身所遭遇的經驗，並將其加諸他人身上。小女孩會以此法則，以洋娃娃代替被動的自己，以主動的方式，扮演母親，以取代母親。這是Freud所謂的Active side of femininity（“Female Sexuality” 236-237）佛洛伊德在精神分析新論中再次提出女性特質的問題（femininity），文章開頭便此問題困擾所有男性，至於女性，則不適用，因為「妳們本身就是個令人困惑的難題。」（538-39）

佛洛伊德在這篇文章中，也再次說明女人如何形成，如何從母親轉向父親的問題。他強調，精神分析不要描述女人是什麼，而要探究女人如何形成，以及女性如何從一個小孩發展成雙性的傾向。（541）

Freud說明性別無法以生理區分，以及多半人都有雙性兼具的心理生活。佛洛伊德指出，女性特質是指喜歡完成被動的目的。此被動目的的完成可能需要極大的主動積極，因此與被動性並不相同。（540）

女性在天賦上就對攻擊主動性具有壓抑作用，在社會中社會習俗卻又強迫女性處於被動的情境，因而產生了強大的被虐本能的發展。也因此，女性把朝向內在的破壞性傾向，賦予性慾意義，而與被虐本能結合。然而，男人亦會具有女性特質。（541）

對女孩而言，伊底帕斯期是一長久而艱苦的發展結果，是一種初步的解決，一種休息的立場。男孩的伊底帕斯期對於母親的依戀與對父親的敵對，由於閹割的恐懼迫使他放棄伊底帕斯情結。伊底帕斯情結完全被壓抑而摧毀，男孩則成功地建立了嚴厲的超我。對女孩而言，閹割情結則是準備伊底帕斯期的到來。由於陰莖嫉妒，而失去對其母親的依戀，並且進入伊底帕斯情境，有如逃入庇護所。女孩並沒有閹割恐懼，而不必克服伊底帕斯情結，亦不必建立超我。（553）女性所具有的兩性特質，或許正是「女人之謎」的癥結所在。力比多本身既有男性

²⁶ “No enough milk, not suckle her long enough” （234）

²⁷ 佛洛伊德說，女性的丈夫其實並不是真正是父親的替身，而是母親。女性與母親被壓抑的關係在婚姻中再度出現。因此，女性與丈夫之間的鬥爭，時常正是重複她與母親之間的惡劣關係（“Female Sexuality” 231）

masculine亦有女性feminine兩種功能。若將其描述為男性，則必須承認其包括被動的目標傾向。(555)

4. 群體心理中的主動性因素

從佛洛伊德對於勒邦(Le Bon)以及麥獨孤(McDougall)對於群體心理的研究，我們可以清楚看到佛洛伊德對於人類群體的看法。²⁸

這個問題也涉及了我們過去所談過的文明暴力的問題：為什麼奉公守法、謹守道德規範的老百姓，會以愛國之名，而協助執行國家的貪婪擴張與暴力侵掠的行為？²⁹

佛洛伊德在《群體心理學與「我」的分析》(1921)這篇文章中所提出的根本問題，也就是這個驅使人如此行動的根本動力之屬性。

佛洛伊德循著勒邦在《群體心理學》(1895)所分析的群體心理，提出他的問題：為什麼個人在群體中會失去了個性，放棄了自己的判斷力與批判力，容易輕信而受影響？為什麼群體中的感情簡單而誇張，不懂得懷疑或是猶豫，而朝向極端行動發展，成為如勒邦所說，不再被他的意志所指導的「自動裝置」？為什麼群體如此衝動，無法忍受任何延遲，而有某種無所不能的信心？為何群體有時殘忍而勇猛、無法寬容、充滿毀滅性，有時無私而慷慨，準備好了犧牲奉獻，有時卻是懦弱退縮而等待被支配，因此基本上是完全保守的？為什麼群體的理智遠遠低於個人理智，而其道德行為卻既可能大大高於或是大大低於個人的道德行為？為什麼群體如此渴望幻覺，受制於詞語的魔力，而並不渴望真理？（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本53—58頁）

勒邦自己針對這些群體心理現象所提出的解釋是：第一，群體的個體是無名的，因此可以不負責任；第二，在群體中的情感與行動都是具有高度感染力的；第三，所謂的感染，其實是受到暗示作用的影響，如同在催眠狀態，而將暗示得到的觀念直接轉換成行動。勒邦進而指出，要使個體聚集於群體之中，必然需要有個「領袖」。領袖的「威信」具有支配性，使人的批判能力被癱瘓，而進入驚愕與崇敬的入迷狀態（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本54—56, 59頁）

²⁸ 英譯本註解說明「群體」(group)意指德語“Masse”，涵義甚廣，既指McDougall所談的group，也涵蓋Le Bon所討論的crowd (foule)。

²⁹ 這個問題是佛洛伊德從“Thoughts for the Time on War and Death”(1915)開始，陸續透過《一個幻覺的未來》(The Future of an Illusion)(1927)，《文明及其缺憾》(1930)，《為什麼有戰爭？》“Why War”(1933)，持續問的問題。

佛洛伊德認為，關於群體的心理狀態與行為模式，勒邦有非常深入的描述，但是他卻沒有成功地解釋為何其背後的動因。佛洛伊德指出，我們必須討論將個體結合為一個整體的原因，也就是其中「紐帶」的性質。此外，勒邦指出了暗示性的關鍵問題，卻沒有真正指出暗示的來源，也就是誰佔據了催眠師位置的問題。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本54—56頁）這個具有動能的紐帶，以及驅動此紐帶的關鍵位置，便是佛洛伊德要探討的問題。

此外，佛洛伊德也指出，勒邦所分析的群體，較屬於短暫形成的群體，例如法國大革命，是為眼前利益而匆匆聚集的形形色色的個人。這種暫時性的群體不同於較為穩定的群體。人們在穩定群體的社會組織中度過一生，這種群體的心理與智力也具有創造性，例如民歌、民間傳說或是語言本身。佛洛伊德說，相較於如同海浪波濤洶湧的短暫群體，這種長時段的穩定群體就如同海底的深溝。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本60—61頁）在特定歷史時間環節所短暫形成的群體與其所身處的穩定群體之間，是否有具體直接的相互關係，或是受到甚麼樣的多種因素之決定，仍然是值得分析的。

麥獨孤的《群體心理》(1920)對於群體心理作了組織化群體與非組織化群體的區分。關於非組織化群體，麥獨孤的描述和勒邦類似，也相當負面，例如過於情緒化、衝動、暴戾、反復無常、猶豫不決、情緒粗糙而偏向極端化、易受暗示而易被操縱、缺乏自尊與責任感等等。至於組織化的群體，麥獨孤則指出其中的幾個基本條件，包括連續性，成員對於群體性質、機構、作用與能力的認識，與其他群體的競爭性，群體內作為成員之間關係的傳統習俗與習慣，以及群體內部的組織結構。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本62—63頁）

對於佛洛伊德而言，勒邦的論點中的「紐帶」以及具有催眠作用的「暗示性」，以及麥獨孤論點中的「組織」，都是問題的關鍵。佛洛伊德以「力比多」來解釋這些具有動力模式的問題，也就是說，個人在群體中放棄自己的獨特性，接受其他成員通過暗示來影響他，其中的基本原因是建立於情感聯繫，或是力比多的貫注(libidinal cathexis)。以教會以及軍隊這兩種「高度組織化」的人為群體為例，其中成員通過力比多而與群體的領袖（基督，司令）縱向地聯繫起來，也與群體中的其他成員橫向地聯繫起來。這兩重強烈的情感聯繫，所謂的力比多貫注，造成了群體的內聚力，也造成了個體的人格塑成模式。³⁰

³⁰佛洛伊德指出，任何兩個人之間任何一種親密情緒關連都會累積起厭惡與憎恨的感情。也就是愛恨並存的矛盾(ambivalence)。無論是父母與子女、友誼、婚姻，都會發展出這種感情，因為其中包含各種利益衝突。這種感情最初是透過壓抑排除的。當一個人與更大的單元結合時，也會產生同樣的情況。

個體透過力比多的貫注，使自己獲得巨大的生命需求的滿足，選擇共享這個過程的人作為他的第一對象，例如幼兒的母親。這個力比多貫注，就是「愛的本能」；而愛的對象，或是力比多貫注的對象，則是關鍵問題。

這就是佛洛伊德所要探討的「認同作用」(identification)。認同作用是幼兒與另一人的情感聯繫的最早表現形式，其原初形式就如同口欲期的衍生物，將渴望與珍惜的對象通過吞食而同化於自身，藉以與對象同一，但是也同時消滅對象的獨立存在狀態，因此認同作用基本上便是愛恨並存的矛盾狀態。主體透過認同作用，模倣對方而塑造自己的「我」。在此方面而言，認同作用正如同以退行的(regressive)方式成為力比多對象連繫的替代，而將對象內向投射到「我」之內。此外，認同作用也會隨著對某些個別的人共享的性質所產生的感覺而出現。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本77-79頁）

此處，我們便面對了佛洛伊德所展開的分裂「我」的論點：「「我」被劃分為兩半，其中一半反對另一半。這另一半被內向投射所改變，並且包含著失去的對象。」然而，當這個「「我」理想」(ego ideal)，或是所謂的「超我」，代表著嚴格的標準，就成為具有「我」觀察、道德良心、檢查機制、壓抑甚至殘酷的「我」批判與「我」懲罰的機制。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本80頁）

佛洛伊德便以力比多貫注，也就是朝向理想對象的認同機制，來說明個體與群體的紐帶關係以及驅動紐帶形成的動力。政治領袖或是宗教人物作為認同的對象，同時也帶有退行的對象貫注(object cathexis)的成份，使得自戀力比多大量流向對象，並將對象放置於「我」理想的地位。我們愛它，是因為它完成了我們自己所追求而無法企及的理想。佛洛伊德稱呼這種轉移為「間接迂迴而得到滿足的自戀」。這個貫注從「我」轉移到對象，使「我」不被貫注，不被重視，位置越來越卑微，而「我」犧牲與奉獻也就成為自然的後果。

在認同作用情況下，對象喪失了，或是被放棄了；然後，它在「我」內部再次被建立起來，模仿失去的對象，「我」本身又發生了部分的改變。在另一種情況下，對象被保留，通過「我」，並以「我」為代價，而出現了對於

佛洛伊德補充說明：對於群體結構的力比多貫注，也會顯露於對於「微小差異之細節」的無法容忍，甚至會表達出強烈的反感、憎恨與攻擊性（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本74頁）。佛洛伊德在《文明及其缺憾》中也討論了這種對於「微小差異的自戀」(the narcissism of minor differences)，說明了領土毗鄰的民族長期不和而相互嘲弄，例如西班牙人與葡萄牙人，北部德國人與南部德國人，英格蘭人與蘇格蘭人等等。這種較為無害的嘲弄形式使得攻擊傾向得到滿足，也使得群體之內的成員得以反向而形成內部的親和性。但是，當基督教以「愛」作為基督教社會的基礎，那麼對於基督教以外的所有人則會出現最大的不容忍。*Civilization and its Discontent. Standard Edition. Vol. XXI, 114.*

對象的過度貫注。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本84頁）

佛洛伊德刻意在此處進行了區別：對象是被置於「我」理想的位置，而不是僅僅取代了「我」。於是，當群體中出現了被眾多個體共同認同的領袖時，這些個體將這個理想對象放置於自己的「我」理想的位置，以致於這些個體的「我」出現了同質性的成分而可以彼此認同。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本83-85頁）

佛洛伊德指出，所謂「政治性動物」，其實便意指人接受暗示的群居本能。個人對於群體的認同，帶有強大的情感聯繫。佛洛伊德說明，當這種情感聯繫一旦被中斷，個人便會感受巨大的恐慌。這種恐慌，也反向說明了為何個人要以強大的力比多精力貫注於群體結構的原因：個人渴望與群體結合為一體，害怕被群體拒絕或是排斥。所謂的「群居本能」(herd instinct)，其實也說明了個人對於分離的不安與焦慮。這種焦慮的原型，便是幼兒對於母親離開的焦慮，以及對於「陌生人」的恐懼，並且轉移而形成對於與自己相同的共同兒童群體的感情。（《群體心理學與「我」的分析》《佛洛伊德文集6》中譯本70, 87—88頁）

我們必須注意到佛洛伊德對於短暫群體與穩定持續的群體之間的區別，以及他對於原始部落母系社會的特殊描述。不同於勒邦所呈現的例如暴民或是革命組織的群體，佛洛伊德說明了長時期穩定持續發展的群體形式之下，個體享有多模式的群體心理，也能夠超出於這些群體心理，而具有某種程度的獨立性與創造性。此外，佛洛伊德也強調，「我」理想與「我」的分離總是會發生動搖，而暫時性地打破區分，違反禁忌，是必然發生的。至於佛洛伊德對於原始部落的圖騰禁律，則是更值得我們思考的問題。佛洛伊德指出，原始社會中眾多兒子聯合起來，殺死既恐怖又崇拜的父親，形成了圖騰制的兄弟共同體，具有同等權利，在無父的狀態下，維持母系的政治，直到下一次某個男性再次成為家庭的主宰者。佛洛伊德認為，神話的英雄比父神出現更早，而且，更早而原始的是母神，然後產生英雄，然後才產生父神。這個問題的意義，我們可以開放討論。

參考資料：

Adams, Laurie Schneider. 'The Transitional Object and Its Implications for Creativity and Symbolization.' in *Art And Psychoanalysis*. New York: Econ Editions, HarperCollins Publishers, 1993. 176-197.

- Apter, Emily. 'Fetishism in Theory: Marx, Freud, Baudrillard.' in *Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-the-Century France*. 1-14.
- Freud, Sigmund. "Creative Writers and Day-Dreaming" (1908), IX, 142-153.
可參考《佛洛伊德文集》（米納貝爾版本 3294-304）
- Freud, Sigmund. "Dreams and Occultism," XXII, Lecture XXX, in *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1933), 31-56.
可參考《佛洛伊德文集》（米納貝爾版本 344-362），或《精神分析新論》第三十講
- Freud, Sigmund. "Feminity" in the *New Introductory Lectures* (1933), XXII, Lecture XXXIII, 可參考志文出版社《精神分析引論／精神分析新論》(537-558)
- Freud, Sigmund. "Group Psychology and the Analysis of the Self" (1921)
《弗洛伊德文集6》車文博主編。長春出版社，2006。〈群體心理學和「我」的分析〉
- Freud, Sigmund. "Revision of the Theory of Dreams," (夢的學說的修訂) XXII, Lecture XXIX in *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1933), 7-30.
可參考《佛洛伊德文集》（米納貝爾版本 327-343），或《精神分析新論》第二十九講
- Freud, Sigmund. "Unconscious," *SE*, XIV。
- Freud, Sigmund. 'Female Sexuality' (1931), XXI, 223-243.
- Freud, Sigmund. 'Fetishism' (1927), XXI, 147-158.
- Freud, Sigmund. *Interpretation of Dreams* (Die Traumdeutung 1900), IV.
- Freud, Sigmund. 'Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes' (1925), XIX, 243-258.
- Freud, Sigmund. *The Ego and the Id* (1923), Standard Edition, Vol. XIX, 1-64。
- Freud, Sigmund. 'The Infantile Genital Organization' (An Interpolation Into the Theory of Sexuality) (1923), XIX, 140-145.
- Silverman, Kaja. "Milky Way"。中譯：〈銀河〉，劉紀蕙譯。《視覺理論與文化研究》。劉紀蕙主編。《中外文學》。30卷12期（2002.5）：25-53