臺大文史哲學報　第七十六期
2012年5月　　頁317~363
臺　灣　大　學　文　學　院

精神分析與政治哲學：佛洛依德，最後及最偉大的現代主義者*

李　建　漳**

摘　要

此文主張現代性的特徵是人的「反社會的社會性」，而精神分析使政治哲學中最根本的矛盾雙重性浮現出來：個人與群體之間的「（非）關係」。人與共同體既有「社會性」的「連結關係」，也有一種「非社會性」的「無關係」。

佛洛依德主張，一方面人有根本的「反社會性」，追求回到「自戀—全體—享樂原則—無人際關係」的原始狀態，拒抗文明的要求；在另一方面，因「他者」在自我結構中的先行地位，使得個人慾望的滿足必然要向外開展，導向人群的形成。

因此個人與群體之間存在著一種「不可能的合題」，「社會性」不會壓倒「反社會性」，反之亦然。

關鍵詞：精神分析　政治哲學　佛洛依德　現代性　社會關係

臺灣大學學術期刊資料庫

100.2.14 收稿，101.4.25 通過刊登。

*　在本文的研究及撰寫過程中，中研院人社中心的政治思想專題小組提供了種種協助，在此特別致謝。我也要感謝兩位審查者的寶貴意見，其中一位在概念的澄清及思考的深入上，使我受益良多，在此致上由衷的謝意。另一位審查人就翻譯作了重要的指正，也一併致上我的感謝。

** 中央研究院人文社會科學研究中心博士後研究人員

一、前言

義大利的政治思想家Roberto Esposito認為，當代政治哲學有三個最驚人的作品，而佛洛依德的《圖騰與禁忌》是其中之一。[1]我認為，他的直覺是精準的，因為在精神分析中，包藏了一個政治哲學史中從未被正視過的盲點，本文的任務即是說明佛洛依德於此的貢獻。

我在此文中以一個非常特定的意義使用「現代主義」這個詞：我認為現代政治哲學最關鍵的特色，即是康德所說的人的「反社會性的社會性（insociable sociabilité）」。

若現代主義不同於古典時期以及當代思潮，那最能代表其特質的即為「社會契約論」，因為整個現代性的深度及吊詭性都結晶於此理論之中。

西方政治哲學史中最偉大的發明之一，就是「自然狀態」的概念。在古典哲學中，思想家皆有形無形地假設人是一社會或政治動物；然而在社會契約論中，處於自然狀態中的個人完全是「前政治」而且是「非政治」的。換言之，現代性是以「非政治」以及「人並非是一政治動物」為思考起點，因此Jean Terrel認為「現代理論中的自然狀態預設著我們放棄了將人視為是政治動物的定義。」[2]

Jean-Fabien Spitz也指出，關於「自然狀態」：

> 我們無法了解這個智識上重建的意義，如果我們不從它乃是亞里斯多德命題之絕對相反來理解的話：**在現代性之中，人之人性並非依賴於一種為建立正義秩序而與他人的相關連**；在這種秩序建立之前並獨立於它，人性呈現於一個孤立之人身上，而自然狀態就是要去研究此種人性，政治思考只有一個目標，那就是論證一種文明社會的創建，能恢復這種孤獨的人性而不致於大幅度地影響它。[3]

換言之，若代表現代性的社會契約論試圖從「自然狀態」推出「社會狀態」，明顯地，人並非先處於社會之內，反而於開端時就在社會「之外」。這個「在

臺灣大學學術期刊資料庫

1 R. Esposito, *Catégories de l'impolitique* (Paris: Seuil, 2005), 15.

2 J. Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat social de Bodin à Rousseau* (Paris: Seuil, 2001): 135.

3 J.F. Spitz, «État de nature et contrat social », in *Dictionnaire de philosophie politique* (Paris: PUF, 2003), 255.

政治社會之外」的立場導致了政治哲學主要在論證人如何「進入」社會，這與古典哲學中「人已在社會之中」的預設是完全不同的。因而此理論是一個從「非政治」到「政治」的過程，或是從人的「非社會性」推論出人的「社會性」。

更關鍵的在於「政治」概念本身的轉變，它不再被視為是人性幸福的必然元素，如亞里斯多德的目的論所主張的，政治反而開始被想像成一種次性的必要之惡。換言之，將政治社群建立在「個人」及「自然狀態」之上，其實等於將「社會」建立在「非社會性」之上，如同Pierre Manent在《現代政治的誕生》中所說的，「將社會的正當性[…]建立在個人的獨立之上，這乃是將其建立在最為反社會性的原則之上」[4]。因為個人的幸福在於自身，在於保有在自然狀態中已經擁有的，他人與群體生活對自己只有一種「工具性」的價值。

因此，現代性的思考主軸為：「**人作為一非政治的動物，處於社會之外，思考如何及為何要進入群體生活**」。

然而這個現代性圖像只是事實的一半，因為現代主義完全是一種「雙面性」及「歧義性」的思考，上述的命題只強調與古典政治哲學的斷裂，但現代性與柏拉圖、亞里斯多德的距離遠比我們想像的近。

現代性的幾個大思想家都是社會契約論者，現代性與這個理論有著內在的親緣關係。但若仔細觀察社會契約論本身的「結構」（而忽略各各不同的論證內容），我們會發現它是一個**關於「政治」與「非政治」之差異的理論**，因為不但有著「自然狀態」及「社會狀態」之區別，而且政治社群只是為了保護個人在自然狀態所享有的，在價值及生發次序上，非政治的自然狀態明顯地「先」於及「高」於政治性的社會狀態。

然而，事實包含著另一個完全相反的傾向。社會契約論其實也是一個**關於消滅「政治」與「非政治」之差異的理論**。因為「自然狀態」的發明及運用，只是為了「**強調社會狀態的好處**」[5]。 而且「自然狀態」常只是一個想像的產物或思想的實驗，不強調其歷史真實性，它只是「已在社會中」的人，想像我們如何從社會之外進入社會中。再者，社會契約論雖強調不正當、違反契約的權力行使會導致政府解體而退回自然狀態，但可以推想的是，人不可能停留於此，必然等待進入另一個新的社會狀態。因此在這種「以非政治思考政治」的思維中，自然狀態只不過是一個「次要」的概念，完全依附及區從於社會狀態。甚至在當代社會契約論者John Rawls的《正義論》中，自然狀態的必要性完全消失，而被「原初情境」所取代，也就是人已在政治社會中，要選擇的，只是

4 P. Manent, *Naissance de la politique moderne* (Paris:Gallimard, 2007), 14.

5 J.F. Spitz, *État de nature et contrat social*, 256.

臺灣博碩士學術期刊資料庫

其基本結構。

這種結構上的必然傾向是因為，社會契約論必然要預設「人是政治動物」。因為它是一種「二元性」的理論，因此不管哲學家如何設想自然狀態，人是「狼」或「天使」，人必定要具有某種程度的社會性與非社會性之「歧義性」，才能推動由自然狀態到社會狀態之間的過渡。我們若假設人是全善的，如盧梭，人必定有某種墮落的因子使其發展出侵略性，如此政治社會的介入才是必要且合理的。同樣地，若假設人是全惡的，如霍布斯，人必定有某種群體性因子使其追求和平，如此政治社會才是可能的。換言之，「全惡」與「全善」的人性假設與社會契約論的結構是根本不合的，此理論在哲學人類學上必然預設了某種「社會性」與「反社會」的**混合**。

這是為何P. Manent認為在霍布斯處，自然狀態其實是一種「負面式的社會化過程（socialisation négative）」，沒有了負面、戰爭式的自然狀態就無法導出正面、和平的社會化。[6]更好的例子是盧梭所講的「可完美性（perfectibilité）」，它非善非惡，只是一種純粹虛擬的「轉變性」及「流動性」，只有在這樣的輪換性中，「社會性」與「反社會性」這兩種相反傾向才有接觸及變化的可能，自然狀態與社會狀態才有過渡的可能。沒有這種流動性，自然狀態不可能導向到社會狀態，社會契約論式的思考就瓦解了。

因此，現代性雖削弱了亞里斯多德的命題，但它仍必須預設人是一政治動物，否則不但從自然狀態推不出社會狀態，人也不會長期處於政治狀態。因此，現代性的思考軸線仍隱而不顯地重覆著傳統的思路：社會契約論仍假設著「人是政治動物，已處於社會之中，不可能脫離群體生活」。

綜合以上所說，我認為真正現代主義的精髓其實是「人之反社會的社會性」這樣的雙重矛盾性，這是為何J.Terrel強調社會契約論中的假設，「與其說是反社會性，倒不如以康德——這位霍布斯的敏銳讀者——的話來說，是一種反社會的社會性，用以強調一種本性上的獨特矛盾，它同時聯結人們也使之相互對抗。」[7]

Étienne Balibar在詮釋康德時指出：

> 這種對立性被康德定義為«人之反社會的社會性»，意即他們傾向於進入社會，但這個傾向卻與一種普遍性地厭惡行此事而結合成一整

臺灣大學學術期刊資料庫

6 P. Manent, *Naissance de la politique moderne*, 88.

7 J. Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat social de Bodin à Rousseau*, 138.

體，因而永遠是一種使社會可能解體的威脅。[8]

Jean-Luc Nancy也用這樣的觀點來詮釋西方歷史中的現代性：「社群乃是反社會之社會性（依康德的說法）之問題意識的展現空間，從霍布斯到康德，其思想就要解決這樣的困境」。[9]

然而吊詭的是，「人之反社會的社會性」雖被明顯地提出並成為主導性的問題意識，但它並未被第一代的現代主義者徹底地思考。「社會性」與「反社會性」並不會並存，因為哲學家永遠無意識地試圖創造一個更高的「**合題**」來綜合化這兩種相反傾向。意即現代思想家皆追求以一種更高的「社會性」來「合題化」人原有的「社會性」及「反社會性」，對此種矛盾人性的解決，最終皆訴諸於一種大規範的政治計劃，試圖對個人作身體及心理方面的完全改造。[10]從此脈絡，現代性的革命性發明——「個人」及「自然狀態」——並沒有被完全、純粹地思考。現代性的發明其實就其本質是一種模糊關係：「自然狀態」與「社會狀態」之間的模糊、「個人」與「絕對主權」之間的模糊、人作為一「政治動物」與作為「非政治動物」的模糊。而現代性的走向仍不脫西方政治哲學的主軸，「個人」、「自然狀態」、「非政治動物」最終被吸納到「絕對主權者」、「社會狀態」與「人是政治動物」的假設中。

在這個大脈絡下，我的假設及此文的詮釋主軸，將是要去證明，佛洛依德乃是最後及最偉大的現代主義者，因為他直接、徹底、純粹地思索了現代性這個根本的歧義性。意即精神分析之父思考的是一純然矛盾「本身」，即「整體性」地思索人之反社會的社會性：「社會性」不會壓倒「反社會性」，反之亦然，而且任何「合題化」的嘗試都是不可能的。

本文的安排如下：佛洛依德的政治社會哲學在早、晚期有兩種相對異質的詮釋，在第二、第三節中我將分別論述之。但不變的是，佛洛依德始終掌握這種歧義矛盾性的雙面性而從不偏向任何一方，意即他永遠把握住「反社會的社會性」這個根本的模糊，而任何企圖給予這個「歧義性」一個「單義性」的詮釋都被論證為「不可能」的。

精神分析之父的嘗試不只於此，他更試圖論說這個根本矛盾所產生的「後果」：人與群體之間有一個「不可能的合題」，它是動態而不是靜態的，其「效

臺灣大學學術期刊資料庫

8 E. Balibar, «Ce qui fait qu'un peuple est un peuple: Roussean et Kant», in *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx* (Paris: Galilée, 1997): 124.

9 J.L. Nancy, *Comparution* (écrit avec Jean Christophe Bailly) (Christian Bourgois éditeur, 2007): 84.

10 無可避免地導致了極權主義的出現。

果」就是不斷加深的神精症，這會是第四節的主軸。在「貫時性」分析之後，我將在第五節給出一個「共時性」的討論，說明個人與人群之間，同時結構性地存在著一種「(人際)關係」及「無(人際)關係」。最後在結論中，我將提出三個代表現代性的雙重命題。

二、伊底帕斯情結：弒父的（不）可能性

在〈群體心理學與自我分析〉一開始，佛洛依德就主張「個人心理學與社會或群體心理學之間的對立，乍看之下似乎具有重要意義，但嚴謹考察後，就大大地失去其清晰性。」[11]

佛洛依德對「個人」與「群體」之間的主張並不容易把握，最好的方法是了解他的二組看似予盾的命題：第一，雙重否定：並沒有「集體無意識」[12]，也沒有天生的「社會本能」；第二，雙重肯定：無意識本身就是集體的[13]，社會慾是存在的。

佛洛依德既反對Wilhelm Wundt的「民族心理學（psychologie des peuples/Völkerpsychologie）」，也反對榮格「集體無意識」的主張，因為他認為無意識本身就是集體性的：

> 把個人心理學的概念運用到群體心理學對我們來說並不是容易的，我並不認為引入« 集體 »無意識的概念能獲得什麼結果。無意識的內容在任何意義下都是集體的，是人類普遍的所有物。[14]

因此純粹的「個人—群體」的二分法並不存在，個人的無意識就是一種集體性的概念，無意識之「集體性」必然導致某種具體社群的出現。

因此，佛洛依德革命性的後設心理學觀點主張：**應從個人內在性或無意識主體來定義群體**。Paul-Laurent Assoun認為佛洛依德是：

> 以無意識主體的« 觀點 »重新定義群體的形成[…]以取代« 民族心理

臺灣大學學術期刊資料庫

11 Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi», in *Essais de psychanalyse* (Paris: Payot, 2001), 137.

12 感謝一位審查人提醒我將舊譯「潛意識」改為強調否定字首的「無意識」。

13 佛洛依德在《圖騰與禁忌》中使用「集體心靈（l'hypothèse d'une âme collective/collective mind）」的說法。Freud, «*Totem et tabou*», (Paris: Payot, 2005), 221.

14 Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (Paris: Gallimard, 2005), 237.

> 學 »及« 集體無意識 »的主張，這涉及使用在« 個人 »層次所發現的症狀之邏輯來重新掌握群體。[15]

Gérard Pommier也指出，「**並沒有集體無意識，相反地，集體是無意識所形塑的**」。[16]從此觀點來看，一個群體的形成，雖有許多客觀的條件，但都不保證某個團體能夠出現；人群要能形成，其必要條件就是其成員追求某種無意識慾望的滿足。所以我們要掌握佛洛依德「內在論（immanentism）」的立場：任何實體社群的形成，都必須有著個人無形、自戀式力比多的參與。個人與群體，社會性與自戀性之間雖不是同一性關係，但也絕非對反，反而有著內在聯結以及能量上的一貫性。這是為何佛洛依德認為：

> 社會性的心理活動與自戀式的心理活動之間[…]的對立完全處於個人心理學的領域之中，在本性上無法將其與社會心理學或群眾心理學分開來。[17]

由此而言，群體的形成是個人自戀式心理活動的一種「變型」，所以嚴格來說，社會慾或群體性是**第二位**的，是一種「流變」後的結果，並非最初就存在。

那最初的、第一位的是什麼呢？這個「原點」的問題在精神分析十分重要，因為佛洛依德主張無意識有「完全、徹底保存所有曾經發生之事（la thèse de la conservation intégrale）」的特性，在開端處存在的，就會以某種方式繼續存在而沒有消失的可能。

就此問題，佛洛依德首先主張原點、人性原始的慾望衝動是非社會、非政治性的、超越任何人為道德評價：

> 事實上，所謂« 惡 »的滅絕是不可能的。心理學的研究--最精確地說，精神分析的研究--論證了人最深刻的本質乃是一些原始性的慾力衝動，它們對所有人都是相同的並試圖去滿足這些原初性的需求。這些慾望非善非惡。[…]我們必須承認所有那些被社會譴責為惡的慾望乃是這些原始衝動的一部分。[18]

佛洛依德因此堅持，並無天生、原始性、獨立性的「社會本能」。P.L.Assoun指出，「**並沒有社會慾本身**——這乃是佛洛依德式認識論對社會科學的主要命

臺灣大學學術期刊資料庫

15 P.L. Assoun, *Freud et les sciences sociales: psychanalyse et théorie de la culture* (Paris: Armand Colin, 2008), 65.

16 G. Pommier, *Freud, apolitique?* (Paris: Flammarion, 1998), 34.

17 Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, 138.

18 Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort», in *Essai de psychanalyse*, 19.

題。」[19]、「佛洛依德在這點上是很確定的，是其社會心理學的基本命題：獨立的社會慾[…]是無法被證成的。」[20]

然而佛洛依德對Trotter所謂的「群居慾（la pulsion grégaire）」並不完全否定[21]，雖然「沒有」原始性的社會慾，但社會慾是「存在」的。於是問題變成：非社會性的原始慾望衝動如何「轉變」成社會慾呢？

此問題需置於另一個更大的問題脈絡：原始慾望是如何地變化、運動呢？我們可以把精神分析所描述的原始慾望結構看成是人的「自然狀態」，於其中，「我（Moi）=全體（Totalité）=快樂原則（Plaisir）=無（人際）關係（sans rapport）」。但因現實世界及閹割律法的必然介入，這個「自然狀態」必然要朝「社會狀態」移轉，嬰兒必須學著放棄及轉化某些原始慾望。

在這個轉化過程中，出現了所謂的「對象」——「世界」以及「惡」——「恨」這兩組的觀念。佛洛依德認為「恨的原始意義乃是指那些帶來刺激的、與陌生外在世界的關係[…]外界，對象，恨，所有這些在開端時都是同一的。」[22]然而這種伴隨進入現實世界的負面情緒必須被轉化，否則生命就無法持續。將無法被滿足的慾望用另一種間接、替代的方式來滿足的過程就是「昇華」：從自然到文明就是一種昇華工作。而在這個大的脈絡裏，我們必須討論一種特定的昇華，也就是「原始慾望」如何轉化成「社會慾」。

這個過程主要表現在一個小嬰兒面對另一個小嬰兒的困境，也就是一種兄弟姊妹之間的關係。[23]原本嬰兒與照顧者完全融合的狀態，隨著另一個嬰兒的誕生而產生巨大的變化：這個「外界對象」的出現，對嬰兒而是一種「惡」，對之產生了「恨」。但嬰兒仍完全依賴著照顧者，而這種恨及自私不可能得到父母及現實世界的肯定。人唯一的解決之道，就是將這股「恨」轉化成一種「愛」，也就是將原本反社會的本能「性慾化（érotisation）」，也就是「性化（sexualisation）」這個意圖消滅外在客體的侵略性，讓此慾望衝動「翻轉」成它的「反面」，只有如此嬰兒才能持續地被父母所愛。佛洛依德認為這是文明誕生的重要機制：

> 性慾（érotisme/erotism）對所謂的惡或自私的慾望衝動所施加的影響，最廣意義中人對愛的需求，構成[文明的]內在因素。因為加入了性慾的元素，自私性的慾力轉變成社會慾。我們學著去了解，是被

19 P.L. Assoun, *Freud et les sciences sociales*, 107.

20 Ibid., 106.

21 Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, ch.9.

22 Freud, *Métapsychologie*, (Paris: Gallimard, 1986), 38.

23 當然也可從對異性父母之排斥的觀點討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 愛的動力讓人放棄其它的慾望。[24]

因此，「社會情感是將一種首先是敵對性的情感翻轉成一種正面性的連結，它的本質是一種認同。」[25]

在此需更深入討論這種「性慾化」的本質及其後果，因為精神分析在此有獨特的詮釋。具體而簡單地來說，佛洛依德將「社會關係」理解成一種「同性戀」，更精確的說法是，它乃是一種「自戀」式的能量運用方式。

所謂的「社會慾」、對鄰人之愛、對同胞或人類之愛，精神分析認為它是源自於一種對自己之愛，也就是自戀力比多的昇華。我，一個台灣人，愛、支持、維護其它的台灣同胞的社會現象，其實並不是一種「人際關係」，不是我這個個體與其它個體之間的關係，而只是「我」與「我」之間的關係，或所謂的「我際關係」。是「我」將力比多投射到外界、建立我與他人之間的「認同作用（identification）」，因此人際關係事實上來自於無意識主體對情慾的運用或開展。

而這種慾望根源在平時是潛伏地，只能在病態例子中才能被觀察到：

> 只要心理機制正常地運作，它會禁止我們將眼光望入更深處，我們因此有理由懷疑，在社會生活中，一個個體對另一個個體的情感關係[…]會與性慾有任何的關連。但妄想官想症卻不時地使這種關連曝光，將社會情感帶回它的根源，那是一種赤裸裸的情慾慾望。[26]

基於人類本有的「雙性」傾向，佛洛依德進一步地指出這種情慾是一種「同性戀」：

> 一旦對異性對象選擇的階段達到了，同性戀的傾向並不會，如我們期待的，消失或中止，而只是從性目標轉移，用之於其它途徑。同性戀傾向與某些自我本能相結合，以期與它們一起，以依附的方式（par étayage/by anaclisis），構成社會慾。性慾所提供的同性戀傾向促成了友誼，同事情誼，團體精神以及對全人類之愛。從人與人之間正常的社會關係，我們無法猜測這些由情慾根源衍生出來的轉化，以及這種不求直接滿足性目標的情慾到底扮演著多重要的角色。但在這方面，只需指出正是這些明顯同性戀傾向的人，也正在他們之中，這些在內心裏對抗著要求滿足感性衝動的人，是他們將

24 Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 20-21.

25 Freud, *Psychologie des foules et l'analyse du moi*, 209.

26 Freud, «Le president Scheber», in *Cinq psychanalyses* (Paris: PUF, 1985), 305.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 一部分的慾望衝動轉化為全人類的利益，或轉向某些由性慾昇華衍生來的利益。[27]

這樣的思考方式使佛洛依德將社會關係建立在某種「（個人的）慾望結構」上，「自戀--同性戀」的思維角度將社會關係奠基於追尋「自我的複製品」或「對相同者的製造」的問題意識之上。於此角度，如果社會團體是基於對「同一者的複製」，精神分析認為，任何團體的形成是不利於接受「差異」與「他者」，甚至這種「一」與「同」的追尋除了「排除他異性」之外沒有任何正面的定義，而代表差異與他者的正是「女性」。[28]因此社會團體的形成，就精神分析而言最根本的原型乃是一種（男性間）排除（女性）差異、在眾人間建立起相同者的機制。

其次，促使原始慾望向社會慾流變、從個人的自戀走向人群的聚合還有一個重要的因素。在精神分析中，「我」的「確定 」永遠有著「非立即性（non-immédiate）」、「非透明性（non-transparent）」、「非絕對性（non-absolu）」，也就是說對自我作出立即、透明、絕對的定義是「不可能」的。是這種「我」與「我」之間的永恆「距離」使個人必須踏出自戀狀態，進入人群社會以追尋某種相對的保證，因為只有在人群中、與「同類」（semblable/fellow creature）的複雜認同過程，才會有種種定義「不可能自我定義」的可能性。這是為何G.Pommier從拉康觀點正確地指出：

> 對社會團體的歸屬是必要的，甚至是強迫的[...]並不是因為他被迫去取得生存所需的工具，而只因為社會生活讓一種不可能性得以成形發展（donne forme à un impossible）。這是為何這種歸屬同時顯示出它的強迫性。社會生活使其成形的這種不可能性乃是關乎於享樂（jouissance）與存有（être）。因為只要是一個說話者，進入存有就有其不可能性，所以他必需在聽者身上尋找擔保。在社會中，這指的是愛其鄰人如同愛自己，因為自我是虛幻不實（improbable），難以定義的。[29]

更精確地說：

> 因為人從出生時就被定義為一種依靠意指的存有者，而這些意指永

臺灣大學學術期刊資料庫

27 Ibid., 306-307.

28 Eugène Enriquez, *De la horde à l'État: essai de psychanalyse du lien social* (Paris Gallimard, 1983), 181. 他認為以「同性戀」為基礎的社會關係乃是一種「產生相同者的問題意識（problématique de l'engendrement du même）」(615)。

29 G. Pommier, *Freud, apolitique ?* 49-50.

> 遠指向其它的意指，人因而無法完全自我定義，他無法達到[大寫的]存有（Être）。某物脫離了他所以為是的方式（Quelque chose lui échappe de ce qu'il est），他無法達到完全地享樂。因此他將其存有依附於自己的形象之上，這種反射表象出一個他可以期望享樂的場域。但因為他無法持續性地看到自己的形象，鄰人的形象[對自我構成而言]因而有著相同的功能。[30]

意即人為了確定自己的存有，必需進入群體生活，因為「他人」或「同類」的形象是建立自我認同所必需的心理資源，自我定義的不可能性必定導致社會群體的出現：

> «個人»遠非先存於人群之前，乃是被人群所構成。«人»只是與其同類之關係的產物。[…]在與同類關係之前，在最小程度化的人群之前，它代表了每一個人與自己形象或與同類形象的關係，個人是不存在的。[31]

在解釋過原始慾望的運動性之後，必須強調的是，不但已形變的慾望可能「倒退（régression/regression）」回原來的狀態，更重要的是，精神分析堅持「開端」會永遠存在，人的「自然狀態」不會消失，它只會與社會狀態重合、共存：

> 在最原始時，我包含了全體，是在之後，我才從中分離出一個外在世界來。我們實際所意識的自我感受只不過是一個包含更大…甚至是包含全體的一個萎縮殘餘而已。[…]我們可以假設這種原始的自我感受被保存在——或多或少——許多人的心理生活之中，如同一個對應物，與那個成熟自我所感受到的，具有較狹窄及更明確疆界的部分並存著，而在原始自我感受中，與其相應的表象內容正是疆界的缺乏與一種與全體的連結。[…]我們有權作這樣的假設，最初存在的會與之後由之發展出來之物並存嗎？毫無疑問，我們有這樣的權力。[32]

換言之，自然狀態的「我=全體=快樂原則=無（人際）關係」與社會狀態的他人、小團體、現實原則、主體際關係是並存的。而且，伴隨著對象與外在世界出現的「惡」與「恨」也以某種方式持存。所以不但「昇華」永遠是部分、不完全的，作為天生「非政治動物」的人因而不會完全轉變成一「政治動物」，

30 Ibid., 31.

31 Ibid., 37.

32 Freud, *Le malaise dans la culture* (Paris: PUF,1995), 9.

臺灣大學學術期刊資料庫

而且已昇華的部分永遠潛藏著流變的可能性，也就是說在疾病或非常態時，社會慾會「倒退」回非社會性的原始慾望。

綜合以上，我們論證了幾個主張：第一，原始性慾望是非政治、非社會的；第二，原始性慾望必然轉化為社會慾，帶領個體進入人群，而這個過程的根源及動力是一種自戀及同性戀的能量運用方式；第三，社會慾不但可能再倒退回原始慾望，兩者也必然是同時並存的，因為昇華永遠只是部分的，慾望一直在流變、運動的狀態中。

更深入的觀察將會使我們發現，原始慾望的流變、其種種變化都脫離不了對某種原型的重覆。在這裏，出現了佛洛依德第一個對政治社會現象的詮釋，集中在自我與「自我理想（idéal du moi）」[33]的關係，更準確的就是「我」與「父親」及「父親的替代物」——即「領袖（Führer/Chef）」——的關係。社會性的形成正是一種想「認同」及「取代」父親的雙重矛盾性。

之前提到，社會慾的形成，是嬰兒將對他者之「恨」轉化為一種「愛」，但這種轉換無法完全成功，因為人類情感的「矛盾雙重性（ambivalence）」主宰著心理世界的運作，愛與恨之間有一種根本的並存性[34]。而它主要是透過對「父親」雙重矛盾評價而來的：「情感的矛盾性本來並不是我們情感生活的一部分，它是人類通過父親情結所取得的」[35]。

這種愛恨交織的矛盾性對社會慾及團體的形成是最為根本的：

> 情感的矛盾性，就其字義而言，即是一種對著同一對象之愛恨混合，它存在於大部分的社會現象之中。[36]

正是這種愛恨矛盾性主導了整本《圖騰與禁忌》的論述。

在原始時期，如暴君般的父親擁有所有的女人，閹割所有的兒子，被剝奪所有愉悅可能性的個人終於反抗，基於對父親之「恨」，出現了文明第一個群體及第一次的集體行動：

> 不知名的某一天，被追逐的兄弟們聚集起來，他們殺死並吞食了父親，這終結了家長式部落的存在。一旦聚集起來，他們變得大膽敢

臺灣大學學術期刊資料庫

33 感謝一位審稿人提醒我「自我理想（idéal du moi/ego ideal）」與「理想自我（moi idéal/ideal ego）」是不同的概念，在中文譯法上需嚴格區分以避免混淆。

34 即拉康所說的 hainamoration，由「恨（haine）」與「愛（amour）」組合而成。

35 Freud, *Totem et tabou*, 220.

36 Ibid.

為，終於做了每一個人，若單獨來作，絕對無法完成的事。[37]

然而「恨」一旦被滿足、付諸實現，對父親壓抑著的「愛」也隨之浮現，因而產生「**罪惡感**（*sentiment de culpabilité/guilt feeling*）」[38]，出現了對父親「後發式的服從（obéissance rétrospective/deferred obedience）」。[39]

在此同時，促使兄弟們弒父的是對性慾滿足的追求，它使得人類以殺父罪行創建第一個社會，但隨之而來的，同樣也是對性慾滿足的追求使得社會面臨解體危機：

> 性的需求，遠非將人們團結起來，反而將之分裂。雖然兄弟們聚集起來為了要消滅父親，但一旦涉及擁有女人的問題上，他們又變成是彼此間的敵人。每個人都想，成為像父親一樣，獨自擁有所有的女人，因之而起的全面爭鬥將新的社會帶向解體。沒有一個人擁有壓倒其他人的力量，可以安佔父親的位置。因此兄弟們，若他們要和平共處，就只有一個選擇：在克服強大的爭執後，設立亂倫禁忌，每一個人皆放棄意慾占有的女人，然而這些女人卻正是他們弒父的主要動機。他們以這種方式拯救了曾使他們變得更強大的社會組織，它或許建立在當他們被放逐於部落之外時，彼此之間所形成的同性戀的感受及行為。[40]

也就是說，一方面，弒父後所出現的「戰爭狀態」由禁止同族通婚及立下亂倫禁忌所中止，另一方面，弒父之後的「罪惡感」及「後發服從」，使得兄弟們走上崇拜父親之路，這是「圖騰—神—宗教—社會」的起源。是性，使男人們創建了社會，而也是對性的放棄，男人們才能保存這個社會。

然而關鍵是，這個原始的「政治—心理事件」一直處於「重覆」的狀態之中，圖騰餐從無真正的散宴。[41]作為父親替代物的圖騰動物雖受種種禁忌的嚴密保護，然而每到一定時期，它就必須再次被殺死及吞食。對性滿足的追求，追求如父親般享有所有女人的絕樂不時地引誘人們打破亂倫禁忌。因此，若個人永遠擺盪在「追求性滿足」及「放棄性滿足」之間，由個人所組成社會也因

37 Ibid., 199.

38 Ibid., 202.

39 Ibid., 201.

40 Ibid., 202-203.

41 對佛洛依德而言，原始人就是現代人，過去發生的永遠不會過去，「早期人類所經歷的會毫無改變地存活於我們的無意識之中」。 Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 41.

臺灣大學學術期刊資料庫

而永遠擺盪於「成立」與「解體」之間，「圖騰禁忌」與「亂倫禁忌」不斷地來回於「豎立」與「倒下」的過程中。[42]若此兩種禁忌是文明的基石，那它們永遠脫離不了一種「破」與「立」的循環，人的「社會性」導向對它們的遵循，人的「反社會性」導向對它們的踰越。

這種基於伊底帕斯情結而來的後設心理學解釋，使得所有的政治社會現象帶有根本的矛盾性。我們可以試圖更清楚地描述此種雙面性的詮釋。

一方面，《圖騰與禁忌》展現了弒父的可能性。

Elisabeth Roudinesco與Michel Plon認為它更像是一本「政治之書」而不是一種「人類學著作」，因為它論證了一種「民主式權力的理論 」[43]。但更關鍵的是，此書乃是西方哲學史中最極端的「誅殺暴君論」。

在此書中，佛洛依德研究了原始人與統治者之間的關係，他認為統治者乃是「父親」的替代物，而圍繞其中的種種禁忌呈現了人類對父親永遠愛恨交織的矛盾情結：禁忌的設置，不但表達了一種對父親絕對的尊崇，它同時也是弒父慾望的無形展現。原始人雖投射於統治者一種無限權力的想像，「但一旦當他忽略或無法履行其職責時，對其的保護，忠心及宗教式的禮拜，所有統治者最高程度所享有的將會轉變成仇恨與鄙視。他將被不名譽地廢黜，而且自認為是幸運的，如果他能保住一命。今天像個神般被崇拜，明天可能像個罪犯般被處死。」[44]

這是最原始、永遠在場的政治心理學，因為弒父的驅力永遠蠢蠢欲動於每個伊底帕斯的內心深處。佛洛依德將此種心理機制類比於「神經症（névrose/neurosis）」，即對「統治者=父親」的一種「迫害妄想（la manie de la persécution/delusion of persecution）」：

> 某人的重要性被無限誇大，其絕對權力被提升至最不可能的程度，如此患者便能輕易地讓他對自己所遭遇的一切不幸負起全責。老實說，那些原始人也是用同樣的方式看待統治者。他們認為君王有召雨停雨，司管陽光或風向等的能力，但一旦此種自然現象沒有如預期的出現，收獲甚豐的狩獵或好的收成未曾來到，他們就會廢黜或

華梵大學學術期刊資料庫

42 佛洛依德認為有些原始慾求是「反文明的核心」「亂倫」、「吃人」、「殺人的快感慾望」。Freud, *L'avenir d'une illusion*, (Paris :PUF, 1995) :10.

43 E. Roudinesco/M. Plon, «Totem et tabou», in *Dictionnaire de la psychanalyse* (Paris: Fayard, 2006), 1081.

44 Freud, *Totem et tabou*, 69.

> 殺死君主。妄想症患者的迫害原型源自於父與子之間。在兒子心中，父親往往被認為有這樣的無限權力，而對父親的不信任與對其的欽慕緊緊地交織在一起，當妄想症者將某熟人視為是迫害者時，他就是將其抬高到父親的地位；是將其置於一個必須對自己一切不幸負全責的位置。因此，原始人與神經症患者之間的類似使我們看到原始人對君主的態度就是兒童對父親的態度。[45]

這是為何佛洛依德認為原始人對統治者的禁忌有著一種表面上看似相互矛盾但事實上互補互成的雙重態度：「我們應該要防範統治者，但也要保護統治者。」[46]

此種心理機制的必然結論是，需誅殺的不是暴君，不是違反社會契約的君主，需誅殺的，是所有佔據王座（父親）地位的人：**只要是統治者，就該死**。[47]

然而在另一方面，〈群體心理學與自我分析〉卻展現了弒父的不可能性。

此文最主要的結論乃是，自我與群體間有一種相互構成的結構關係，人群的形成，是不同的個體皆把同一個對象置放在「自我理想」的位置上，這些人的自我彼此認同因而形成一個群體。[48]在這種角度下，任何的集體行動、任何的群體形成，都是某種跟隨父親、認同父親的慾望展現，也就是將某個特定對象，即父親及其替代物，置放在自我理想的位置上，這是為何P.L. Assoun認為社會慾其實是「力比多**藉由**社會現象的一種『理想化』過程（le destin « idéalisant »）」[49]。沒有父親這個「主要意指」，自我建構就不可能出現，而群體生活就是追隨父親這個主要意指所開展的意指鏈活動。

更根本的來說，「自我理想」事實上是一個「空懸」的「位置」，可以也必須放置著某種的圖騰—父親的替代物。也就是說，「父親」這個位置是「空」的，但這種空性有一種「實」性，因為一定要有某人、某物佔據此位置：若父親已死，我們就必須「發明」或「製造」父親的替代物，「領袖」因此成為社會現象中結構性的構成元素。

遭弒的父親必然復活，父親雖逝，父親的替代物卻是永恆，「借屍還魂」是群體現象最核心的元素。因此此種心理機制的必然結論是：**統治者，永遠不**

臺灣人文學術期刊資料庫

45 Ibid., 77.

46 Ibid., 65.

47 「偉人的唯一命運，就是**被殺**（Le destin du grand homme *c'est être tué*）。」E.Enriquez, *De la horde à l'État*, 190.

48 Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, 202.

49 P.L.Assoun, *Freud et les sciences sociales*, 171.

死。

總結地說，「父親」，就是一連串的父親「替代物」，就是一個父親的「位置」，而這個位置一定要有人佔據，而佔據此位置的人必死。這個位置只以一連串「謀殺」的方式而持存。或是說，這個父親位置是「空」的，但這種空性不但有其「實」性（它沒有一刻是完全空白的，必定有人佔居其位）。但它更是在一種將「實」「空化」的過程（殺死佔居其位者）。

只要人有慾望，父親就存在著；只要父親存在著，我們在無意識裏就是一位劊子手。然而作為「兒子」的人類也被剝奪了將其一刀斃命的能力，行刑的過程是無限的，而頭顱永遠將斷未斷。[50]換言之，只要人是一部慾望機器，他就被結構成一座斷頭台。但只要人是一部慾望機器，就永遠有著斬不完的頭。**弒父，永遠是可能的也是不可能的，父親，永遠半死半活。**[51]**社會因而永遠半成立、半解體。**

三、「愛慾」與「向死本能」

佛洛依德對政治社會現象的解釋，在〈超越快樂原則〉之前奠基於「伊底帕斯情結」，主要展現於「父親」的雙重性：即「遵守」與「踰越」的無限交替。這明顯地是一種以男性為中心的論述，女性處於極度邊緣的地位。在《圖騰與禁忌》中，她唯一的功能就是作為空白的無辜性，引起男性種種的犯罪。[52]「女人」以及與其相連的「亂倫禁忌」相對地依附於「父親」及「圖騰禁忌」

50「誰也擺脫不了父親，只要他願意，他隨時都會出現。」Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse* (Paris: PUF, 2005), 40.

51 感謝一位審稿人深刻地指出，對人的心理構成而言，是「原始父親」之死才能讓「父親」以一種「功能」的方式存在下來，這正是拉康所說的「父之名（nom-du-père）」，因此若在此層次以「父親半死半活」或「弒父的（不）可能性」的說法可能會造成困擾，因為在象徵層次，作為父親功能的出現與運作必然代表了神話層次中原始父親的死亡。但這裏強調的是弒父心理對具體政治行為的影響，意即無意識主體的情感雙重性對政治現象的影響，於此層次，父親及其替代物的「已死」或「必死」並不是一種「全死」。若如 E.Enriquez 所說的，偉人的唯一命運是「被殺」，這不代表是一種「被殺死」。在被殺的重覆動作中，同時預設了原始父親的死亡與父親替代物的生生不息。

52「女人並**不**參加弒父，這使得她們與罪惡感及相關而來的社會性[…]有種特別的關係。」P.L.Assoun, *Freud et les sciences sociales*, 194.

臺灣大學學術期刊資料庫

中，而對「母親—女人—性滿足」的追求只以「弒父」及「認同父親」表現。[53]

但自從佛洛依德顯題化「自戀」的重要性開始，以第二拓撲論（topique/topography）的「自我—本我—超我」取代「意識—前意識—無意識」，以「愛慾（Éros）」與「向死本能（Thanatos）」重新整理慾力理論後，他對政

53 精神分析對政治現象的解讀明顯地非常男性及陽具中心，主要表現在「領袖」是希／慾望的化身。追求「慾望／權力」以「陽具（Phallus）」為中心，E.Enriquez 指出「統治，即佔據主人的位置，是被認為擁有陽具者，對被統治者而言，即是不再置身於女性的位置。」（*De la horde à l'État*, 630-631）。若權力及慾望圍繞於陽具，則權力及領袖必擺盪在「無能」與「勃起」之間。

此種心理機制的正面用法，最好的代表是前義大利總理 Silvio Berlusconi，無顧忌地展現對年輕女體的追求及各種形式的絕樂，某種程度就是原始人的父親形象（即對兒子們的最大誘惑，這就是歐巴馬的名言，「Yes, we can」）。

而反面用法就是將政治領袖推離這種形象。例如馬英九與（男）藝人巧克力的傳聞（在正反用法中，是不是「事實」並不重要，重要的是「心理現實」），他被描述成只會搞一些「不入流、旁門左道」的「性變態者（perversion）」（其中既隱含也利用對同性戀的歧視）。對部分人而言，中國不但不是「母」國（沒有亂倫、合一的慾望），它更被想像成原始父親的另一面：一個擁有巨大 LP 的閹割者。因此「性」（及「政治」上）的「無能」結晶於「兒」皇帝的稱呼，意即只要我們跟隨這樣的領袖，就只有「陽萎」的下場，永遠不可能從「（被去勢的）兒子」變成「（享樂的）父親」，或至少是「（弒父的）兄弟」（意即對「Yes, we can」的否定）。

如此一來，領袖總擺盪在「男性雄風」與「對女人無能」之間，而政治行動本質上是一種「集體性的勃起」，無論是平時的統治或例外時的革命（正如 J.André 所說的：法國大革命，政治事件的原型，就是一種勃起現象〔la Révolution est une érection〕）. Cf. La révolution fratricide (Paris: PUF, 1993), 209。

雖然精神分析對政治社會現象的詮釋有其獨到之處，而且隨著政治「娛樂化」、「擬象化」，其重要性及解釋力將越加突出，但這種男性中心的詮釋系統仍有其嚴重的限制。然而我們可以由精神分析出發，走向不同的方向。J.L.Nancy 與 Geroges Bataille 於此的嘗試是重要的，一種「無頭族（Acéphale）」與「無陽具（Aphalle）」的身體或共同體：無頭可思，無頭可斬，無陽具可用，也無需追逐陽具。更可連上德勒茲的「無器官身體（Corps-sans-organes）」及其反拉康式的慾望理論（「慾望什麼都不缺乏〔le désir ne manque rien〕」）（Gilles Deleuze/Felix Guattari L'Anti-Œpide, (Paris: Minuit, 1973), 34），還有「社會(socius)」作為一「平面式」的「無缺乏（或滿實性的）」身體（un corp plein comme une surface）（L'Anti-Œpide, 16）。此方向需另立專文處理。

臺灣大學學術期刊資料庫

治社會現象的詮釋有了重大的改變：不但女性的角色被推向最前線，其社會理論也變得更具說服力、更具普遍性，甚至是更加地激進化，因為愛慾及向死慾力的提出，使得「人的反社會的社會性」更加地突顯。以下分別論述之。

傳統政治哲學如柏拉圖在論證「理想國」時，都強調了基於現實而來的分工合作，佛洛依德也著重這個面向，但他特別加入了「性慾」作為人群聚合的內在動力：

> 人類的集體生活皆有一個雙重基礎，這就是由外在需要所導致的工作之必要性，以及愛的力量 [...]愛慾與現實需要（Anankè）變成了人類文明的父母。[54]

「愛慾」作為一股無限的聯結力量，其目標是「向外擴展，將更多數目的人們納入社群之中」。[55]而正是愛慾這種團聚功能促成了各種社會關係與人群連結，是文化最重要的基礎。

然而由「女性（Le Féminin）」所象徵的愛慾卻在時間的流變中與文明產生了複雜、矛盾的關係：

> 愛與文明的關係在發展過程中失去了單義性（univocité）。一方面，愛反對文明的利益，另一方面，文明以巨大的限制來威脅愛的作用。它們之間的分裂（désunion）似乎是無可避免的。[56]

雖然「文明的主要作用是將人們結合成更大的共同體」[57]，但關鍵是，「愛慾」使這個目標「可能」，但它也使其成為「不可能」，因為：

> 女人很快地與文明傾向對立起來，展現其阻礙及起限制作用的影響（influences retardatrices et freinatrice），然而正是女人，在開始時，曾以愛奠定了文明的基礎。[58]

在此我們不能將「女人」視為實體、生物性的女人，而應視之為「愛慾」的象徵，甚至應將這股「女性力量」視為是慾望衝動的「原始狀態」，因為佛洛依德始終認為女人「昇華」及「社會化」能力弱於男人，因此所謂的「女性」部

臺灣大學學術期刊資料庫

54 Freud, *Le malaise dans la culture*, 43. 佛洛依德其實雙重地解構了這兩個基礎，「愛慾」的部份見下文，「現實需要」的部分他指出，「人事實上並不會自發性地想要工作」。Freud, *L'avenir d'une illusion*, 8。

55 Ibid.

56 Freud, *Le malaise dans la culture*, 45.

57 Ibid., 46.

58 Ibid.

分，其實是每個人慾望結構中的自然狀態，「對反」及「抗拒」社會狀態及文明要求的部分。[59]

不同於早期《圖騰與禁忌》對社會起源的描述，在《摩西與一神教》中，佛洛依德提到弒父後，人類社會曾出現一段「母權統治」的階段，雖然很快地男性兒子們奪回權力，但佛洛依德對它的詮釋是很關鍵的：

> 這個從母親到父親的過渡標示了精神生活對感官生活的勝利，因此是文明的一個進步，因為母性是由感官所支持，而父性是則是根據推論與前提而來的假設。將思考過程優於感性知覺的作法乃是一種產生重大後果的演進。[60]

這裏不能立即套用「男人—理性」優於「女人—感性」的女性主義批評，重點不是「性別」，也非思考高於感受，而是「原始慾望」與進入社會不得不產生的「昇華慾望」之間的對立。情況彷彿是，為了進入社會、與人群和平共處，慾望必須被轉化成由理性及閹割法則主宰的（男性式）慾望，然而無意識主體還有一部分保持著原始性的（女性）狀態，抗拒所有外在律法。因而「原始慾望」與「非原始慾望」的對立是最為根本的，佛洛依德要強調的不但是文明無法與原始慾望相容，他也指明原始慾望也不會因此完全消失。

換言之，每個人都有雙性傾向，而女性部分，愛慾的象徵，雖是促成社會連結的力量，但它有其內在限制，在某個點上，它即轉化為一種抗拒社會連結的力量，拒絕將原始慾望轉化為文明所要求的昇華、放棄直接性目標的存在模式，因此「愛慾—女人」變成逾越社會律則的一股不安定力量。

P.L.Assoun認為：

> 關鍵：[大寫]女人，愛慾的代表，相對於男性群體所構成的社會「集合體」（agrégat），乃是一種限制，甚至是「斷除集合體化」（désagrégeante）的力量，它構成了在文明層次上一股對反於追求社會性滿足的力量。[61]

若昇華是使人類從慾望的自然狀態走向社會狀態，「在那裏昇華起作用，在那

臺灣大學學術期刊資料庫

59 人根本的「雙性傾向(bisexualité)」在《文明及其不滿》中佔有最重要的地位之一。人雖同有男性及女性部分，但每個部分要求滿足的方式及目標不同，然而文明只允許單一性別身份的存在，這是文化與人天生慾望產生根本衝突的一個主要原因。*Le malaise dans la culture*, 48-49(note2).

60 Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, 213.

61 P.L.Assoun, *Freud et les sciences sociales*, 198.

裏就有女性力量使之返回愛慾」[62]。結論是，「女性[…]乃是文明的**反面**（l'*envers*）」[63]。

每個人皆有的「女性」面，象徵了「文明」及「社會化」的限制，徹底的「人文化成」及對個人的「訓育」有其內在侷限，不但在本質上只是「部分」、「不完全」的，人們還不時地渴望回到慾望的自然狀態去。換言之，以「愛慾」證成文明及群體的後設心理學方法論是「歧義」的，當它「正面」地擴增人群的聚合時，一股「反面」的回歸原始個體、逃避文明要求的傾向永遠暗潮洶湧。

然而「愛慾」只是對文明無限社會化要求的一種靜態、消極的抵抗，頂多只是一種「停止條款」，文明真正的敵人是人類的「向死慾力（la pulsion de mort/death instincts）」，它才是對文化、群體的一種動態、積極的攻擊，意即，它是一種反社會性的「生產力（production）」。

1914年的〈論自戀導論〉是佛洛依德朝向確立「向死慾力」的一大關鍵，不但提出了「原始性自戀（narcissisme primaire）」，力比多有自我積蓄的保守性，可將能量投資[64]從外界的對象撤回到對「自我」的投資中，而且即使進入了「對象選擇」階段，根據自戀原則而來的選擇不但是對象選擇的其中一種，它在本質上也是一種「次級性的自戀（narcissisme secondaire）」。[65]Jean Laplanche與J.B.Pontalis指出：「在這裏提出的是一種對自戀**結構式**的定義：自戀不再被定義成一種演化中的階段，而是力比多的一種停滯（stase/stasis），沒有任何對對象的能量投資能完全超越它。」[66]

這最終導出了〈超越快樂原則〉中的名言：「**所有生命的目標是死亡**，若回溯原初，**無生命狀態曾在生命狀態之前**。」[67]因為：

慾力是有機生命體原有的一種朝向恢復原初狀態的衝力，但因這個

62 Ibid., 194.

63 Ibid., 193. 我覺得最能說明這種「女性作為社會化之反面」乃是西班牙導演阿莫多瓦（Perdo Almodóvar）在電影「鬥牛士（Matador）」（1986）中提到的一句話：「所有的犯罪者都有女性的一面」。

64 感謝一位審查人建議我將 Besetzung/investissement/cathexis 翻成「投資」，取代我原先選擇的「灌注」（也有舊譯「貫注」），以符合此概念強烈的經濟學意含。

65 Freud, «Pour introduire le narcissisme», in *La vie sexuelle*, (Paris: PUF, 1999), 83, 95.

66 J. Laplanche/J.B.Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: PUF, 2002), 261-262.

67 Freud, «Au-delà du principe de plaisir», in *Essais de psychanalyse*, 91.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 生命體被外界力量干擾影響的情況下，它必須被迫放棄；它是有機體的一種彈性力量，或者說，是有機生命體的一種停滯性（inertie）。[68]

換言之，所有的「慾力」皆有滯停的「慣性」與「惰性」，由慾望組成的主體時時處於回歸自然狀態的無聲呼喚之中，自戀成為一種無法超越的人類條件（human condition）。

由「自戀」的角度我們更可以掌握精神分析對政治社會現象革命性的解釋：所謂的集體現象或主體間關係，最終只是一種自戀現象，也就是它並非「人-我」關係，而是「我—我」之間的關係，所有的對象形成或所有對外界的能量投資都不可能超出或否定這個原始的自戀性。若自戀狀態永遠存在，那由此可以導出三個結論：第一，以這種「內在論」的立場，結構性的自戀使得嚴格意義下的社會關係（lien social/social relation）成為不可能的。第二，完全「客觀」、「獨立」、「自存」、「徹底外在性」的共同體或權力展現是不存在的，任何實體性的制度、律法、團體的形成，必須有來自內在主體的非實體性的自戀能量投資才可能形成。第三，人不可能完全「進入」或「處於」社會狀態，人終其一生皆不可能是一完全的政治動物。佛洛依德這種內在論式的思考方式完全打破了本質性、實體性的社群思想，也徹底超越了個人與群體的二分法。

其次，關於佛洛依德晚期的慾力理論，由於「向死慾力」在精神分析中是一個極度分歧、爭議的概念，我在這裏採用J.Laplanche對「愛慾」及「向死慾力」的理論定位，但使用André Green對其在作用及特質上的描述。

「向死慾」的外在表現是所謂的「攻擊慾」與「敵對性」，但佛洛依德始終拒絕——如阿德勒（Alfred Adler）所主張的——有一種獨立自存的攻擊本能：

> 阿德勒[…]最近主張了焦慮是因為鎮壓他所謂的 « 攻擊性本能 »而產生的[…]然而我並不同意這種看法而且我認為這是一種虛假的普遍化推理。我並不堅決認為有一種特別的攻擊本能，與我們所知的自我保存本能或性本能有一種同等地位的並存。我覺得阿德勒其實是錯誤地把所有本能所擁有的一種普遍及不可或缺的屬性，實體化為一特殊本能，但其實這是所有慾望之« 本能 »性，強迫性的特性，是推展其運動性的一種能力[…]我傾向不推翻原來的概念架構，在其中所有的本能都有發展成攻擊本能的演變性。[69]

臺灣大學學術期刊資料庫

68 Ibid., 88.

69 Freud, «Analyse d'une phobie chez un petit garcon de 5 ans(Le petit Hans)», in *Cinq*

J.Laplanche因而認為，「從「能量」的觀點，佛洛依德始終拒絕設立一種「攻擊性力比多（destrucdo）」，也就是提供向死慾力的一種特殊能量。慾力的二元論（dualisme pulsionnel）必須與能量上的一元論（monisme énergique），也就是力比多，相結合。」[70]

對這兩種性慾力的描述，J.Laplanche認為：「愛慾是在心理活動中試圖維持，保存，甚至增加生命體凝聚及聚合傾向 […]愛慾乃是性慾中**被連結**及**連結性**的能量。」[71]相反地，向死慾是「性慾中一種反生命能量，追求負面式的享樂，一種強迫性的重覆性。」[72]也就是說，「向死本能應被解讀成一種重新肯定我們性慾中有其異質性，一種不被連結或沒有被好好連結的幼兒性慾」。[73]

綜觀來說：

> **向生命的性慾**是根據能量連結的原則（principe de l'énergie lié）來運作（恆量原則）；它的目標是合題，是為了維持或構成聚合體及連結關係；它與自我是一致的；其對象—來源（objet-source）是一個「整體」對象，有恆常性。**向死亡的性慾**是根據能量自由流動原則（principe de l'énergie libre）來運作（追求刺激度零的原則）；它的目標是慾望能量的完全抒發，以摧毀對象為其代價；它對自我是敵視的，試圖使其不穩定；它的對象—來源帶有分裂及單面向的屬性，或只是對象的一部分特徵。[74]

J.Laplanche的理論定位雖清楚，但他似乎靜態、被動式地定義向死慾力，它被定義成生命慾力的「反面」或「缺乏」，甚至只是一種「殘餘」。相反地，A.Green採用近似古典哲學如Spinoza的「力量（puissance）」概念來描述這兩種慾力，對它們的動態運作能有更好的了解：愛慾是「社會性」的代表，是一種「社會化」的力量展現，以創造關係；死亡慾是「反社會性」的代表，是一種「反社會化」的力量展現，以斷除關係：

> 生命慾力的主要功能是要確保**對象化功能**（*fonction objectalisante*）。

臺灣大學學術期刊資料庫

psychanalyses, 192-193.

70 J. Laplanche, «La pulsion de mort dans la théorie de la plusion sexuelle», in *La pulsion de mort* (Paris: PUF, 1986), 21.

71 J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse* (Paris: PUF, 2008), 187.

72 Ibid.

73 J. Laplanche, *Sexual: la sexualité élargie au sens freudien: 2000-2006* (Paris: PUF, 2007), 262.

74 J. Laplanche, *La pulsion de mort dans la théorie de la pulsion sexuelle*, 23.

> 這不只指其角色是要創造一種與對象的關係（內在與外在的），而且它還能夠將某些結構轉化為對象，即使對象本身不直接是其形成因。換言之，對象化功能並不自限於轉化以形成對象，它還能夠使所有沒有對象之資格、特質、屬性之物變成對象，只要在心理工作中維持一種特性：**有意義的能量投資**。[75]

相反地：

> 向死慾力的目標是要儘可能地以斷除連結的方式追求**斷除對象化功能**（*fonction désojectalisante*）。如此理解下，不但與對象的關係受到攻擊，而且所有對象的替代物，如自我，還有所有經受對象化過程的能量投資都遭受了攻擊。[…]向死慾力的摧毀性最本質性的展現就是斷除能量投資（désinvestissement）。[76]

而「斷除能量投資」，不再經營與外在世界的對象化功能，就是一種回歸原初，因為慾力皆追求返回最原始的自然狀態——一種「我—全體—享樂原則—無（人際）關係」的自戀狀態。因此A. Green認為「向死慾力」就是一種「**負面式的自戀**（*narcissime négatif*）」[77]：

---

75 A. Green, «Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectisante», in *La pulsion de mort*, 54-55. 我覺得 A. Green 的說法比較適合哲學上偏向「內在論」的佛洛依德思想。佛洛依德除了深受英國經驗論影響外，德國唯心論傳統，如康德、叔本華、尼采的影響使精神分析有很強「內在論」的色彩。因此，以下的「能量投資」（及以下提起的反面形式）必須以「內在性」的展現來理解。而且，所謂的「對象化」中的「對象」一詞，不是與主體相對的「客體」或「（客觀）對象」（objet; objectif），而是一種根植主體的（半）對象（objetal）。在內在論的思維中，沒有完全意義下的「對象」，也就是沒有主客二元、面對面的關係，任何（所謂）對象都必須有（來向內在性的）力比多投資才可能形成。但在佛洛依德，我們也不能極端化這種內在論，因為佛洛依德有著強烈的英國經驗主義色彩（所有內在的都來自外在），以及他對現實法則及實存世界的重視，以致於如 L.Laplanche 與 J.B.Pontalis 所說的，「『（與主體相連的）對象性』與對象[或客觀性]並不是沒有關連的（l'«objectalité» et l'objectivité ne sont pas sans rapport）」（*Vocabulaire de psychanalyse*, 293）。但精神分析不是一種唯物論或唯名論，因為「性（Sex）」在其中扮演了「大寫理型」的角色，任何的經驗都帶有唯心色彩。因此，綜合地看，我傾向將佛洛依德定位於一種結合了「經驗論」與「唯心論」的「內在論」。

76 A. Green, *Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectisante*, 55.

77 Ibid., 56.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 佛洛依德談及**絕對的**原始性自戀。這個意象對我而言就是斷除能量投資；我將它與向死本能連結在一起。[78]

因此，A. Green將佛洛依德最後的慾望理論奠基於「自戀」的基礎上，生命慾力是一種「朝生命的自戀方式（narcissime de vie）」，而向死慾力是一種「朝死亡的自戀方式（narcissisme de mort）」。[79]

在說明了「愛慾／向死慾」的慾力二元論之後，我們還需更深入地討論「向死慾力」這個假設對政治哲學的衝擊及破壞性。

「朝死亡的自戀方式」，即「向死慾力」將生命體帶回最原初的狀態，這個過程雖表現於斷除能量投資，及由之而來的種種侵略性及敵對感，但「向死慾力」首先尋求的是「自己」的死亡而不是攻擊「對象」或消滅「他者」。J. Laplanche強調「這裏的死亡總最先是**個人自己的死亡**，只有次要地，才是施加死亡於別人身上[…]我們強調時間上這個自身性（auto）的優先性。」[80]因此，雖然佛洛依德在《文明及其不滿》中提出了類似霍布斯的自然狀態，人人相互為戰：

> 鄰人對我並不只是一個幫助及可能的性對象，還是一種誘惑，用他來滿足我的攻擊慾，利用他的勞動力量而不給予任何對價，不經其同意用于自己的性滿足，奪走他所有的財產，羞辱他，使他痛苦，折磨他並殺死他。**對人來說，人就是狼**（*homo homini lupus*）。[81]

但事實上，在霍布斯的理論中，「性惡」及「攻擊性」並沒有被解釋而只是一既存的現實，但佛洛依德關於人的「狼性」是奠定於〈超越快樂原則〉中的生物學與哲學人類學基礎。更關鍵的是如Jacques André所說的，「精神分析的原創性更好地來說是『人對自己來說就是一匹狼』。」[82]也就是說，對他人與外在對象的攻擊性，只是一種內在自我攻擊性的「翻轉」。這個差異是非常重要的，因為性惡論者如霍布斯，人與人之間的戰爭狀態有其「正面」的功能，它

78 A. Green, «Table ronde(discussion collective)», in *La pulsion de mort*, 85.

79 A. Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, (Paris: Minuit, 1983).

80 J. Laplanche, *La pulsion de mort dans la théorie de la pulsion sexuelle*, 13.

81 Freud, *Le malaise dans la culture*, 53-54. J. Laplanche/J.B. Pontalis.強調「藉由把向死慾力首要地定位於自身之中，藉由將對自身的侵略（auto-agression）視為侵略性的真正根源，佛洛依德打破了傳統的概念：長久以來將侵略性描述成一種與他人的關係、施加上他人身上的權力。」（*Vocabulaire de la psychanalyse*, 16）

82 J. André, «Préface», in *Le malaise dans la culture*, p. XIII.

臺灣大學學術期刊資料庫

是一種「負面的社會化」，會促使有理性的人邁向社會狀態，所有人對契約的遵守是有利的也是（相對）可能的。然而佛洛依德的「向死慾力」，是慾望或任何生命體一種近似盲目、無理性可言的驅力，它所攻擊的目標，不但是自我及理性思考，還包含所有向外的連結。也就是說，「向死慾力」最大程度是隱含著個人自己的死亡，其次是追求回到無關係、無刺激的原始狀態，它反對的絕不是某一種社會狀態，而是所有的社會狀態或任何的人際關係，任何超出自戀、任何不把能量停滯在自我身上的運作方式都可能被向死慾力以「斷除連結」、「斷除能量投資」的方式攻擊。結論是，人這種「非社會、非政治」傾向不但被推到一種無法根除、永遠在場的深度，它還能不時地會翻轉成對外界、他人、社會的攻擊，也就是「非社會、非政治」必然導向「反社會、反政治」。

是這樣的發現促使佛洛依德的政治社會哲學帶有強烈的悲觀性。個人與社會、慾望與文明有著根本上、結構上的不相容性，兩者時時處於爭戰之中。這樣的悲觀主義在其著作漸進地開展，而在《文明及其不滿》中達到高峰。

在相對早期的作品，如〈文明化的性道德與現代神經症〉(1908)中佛洛依德已認為「我們的文明是建立在對慾力的壓制消滅上 」[83]，他不但大力抨擊文明的「偽善」與「不正義」，並在此文最後發出「改革之緊迫性」[84]的呼聲。然而，雖然從未改變「文明奠基於壓制原生慾望」的主張，但佛洛依德對此命題的態度卻相對改變了：在批評的同時不得不承認這是無奈但卻必然的選擇。在《文明及其不滿》（1930）中，他寫道：

> 文明對待性慾就好像對待一個已被征服的部落或某部分人民一樣。由於害怕被征服者的反抗促使文明採取更嚴厲的防範措施。我們西歐文明是這種發展的頂點。文明開始於禁止兒童性生活的展現，這在心理學上完全是合理的。因為根本不可能控制成人的慾望如果我們不先從兒童時期就開始準備工作的話。[85]

也就是說，集體生活必需建立在壓制個人慾望之上，就文明而言不但是不可避免的（culturellement inévitable），在社會生活上是必需的（socialement nécessaire），甚至之前所批評的，「在對慾力的壓制上，極端手段比溫和手段更容易成功。因此消滅慾力的工作經常作過頭」[86]變成是手段上的政治正確

83 Freud, «La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes», in *La vie sexuelle*, 33.

84 Ibid., 46.

85 Freud, *Le malaise dans la culture*, 47.

86 Freud, *La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes*,

臺灣博碩士學術期刊資料庫

（politiquement correct）。由於「向死慾力」所導致的強大侵略性，佛洛依德不得不承認：文明不得不如已，這是必要之惡。

但整體而言，精神分析之父不因「向死慾力」的提出就完全否定了社會存在的可能性，他仍然維持慾力「二元性」及「矛盾雙重性」的立場，也就是說，「生命慾力」與「向死慾力」的不可分割性及無法純粹性，導致了「社會性」與「反社會性」的不可分割性及無法單一性，因為「我們幾乎看不到純粹的慾望運動本身，毫無例外地，只看得到兩種慾力間不同比例的結合」[87]

因此，個人與人群之間的「連結」與「斷除連結」也永遠在爭鬥之中：

> 我們主張**摧毀性的慾力**規律地被愛慾所利用以達到消耗其能量的目標，我們假設不規律的攻擊乃是慾力之間斷除連結之後果及標誌。[88]

這代表了同時具有「愛慾」及「向死慾」的人類永遠處在「社會性」及「反社會性」的撕裂中：既想待在自然狀態，又想進入社會狀態；既無法待在自然狀態，也不安於社會狀態。

因此人這種「反社會的社會性」就產生精神分析最重要的主張之一：「文明之病」——「神經症」，即自然與文明兩股相反力量的矛盾共存。也就是說，「如果神經症患者**有**症狀，那他即**是**文明活生生生的症狀。」[89]因為：

> 神經症患者所見證的，是「慾力」與「文明」之間不可能的和諧。[90]

最晚期的佛洛依德因而主張，「愛慾／向死慾」的雙重矛盾性，就是物理界或無機世界中的「斥力／吸力（或「離心力／向心力」）（le couple attraction-répulsion）」[91]：個人既排斥社會，又被人群所吸引；既想奔向社會，也想脫離人群。

精神分析之父對「人我關係」的最終之言仍是一種根本的歧義性：**個人與**

41.

87 Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, 39.

88 Freud, «Le moi et ça», in *Essais de psychanalyse*, 283.

89 Ibid., 7.

90 P.L. Assoun, *Freud et les sicences sociales*, 8.

91 Freud, «Pourquoi la guerre?» in *Résultats, idées, problèmes II: 1921-1938*, 209-210. 這個命題也出現在佛洛依德最後一本著作中(la paire d'opposés qui règne dans le monde anorganique :attraction et répulsion)。Freud, *Abrégé de psychanalyse* (Paris: PUF, 2001), 9. 也出現在《精神分析導論新篇》的第 32 講。Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (Paris Gallimard, 1984), 139.

臺灣大學學術期刊資料庫

社會永遠若即若離，不即不離。

四、不可能的合題

在前兩節中，我們討論了佛洛依德兩種相對異質的政治社會現象詮釋，雖然論證的理由及理論資源並不相同，但結論都導向「人之反社會性的社會性」這一純粹矛盾。

但佛洛依德最驚人之處，不在於主張「人的社會性不會壓倒其反社會性，反之亦然」這樣的命題，他在哲學層次最大的貢獻是主張，個人與共同體之間的「合題（synthèse/synthesis）」是不可能的，而且更關鍵的是，這個「不可能的合題」是一有生命力的運作機制，人的「社會性」與「反社會性」不是一種靜態的對反，而是一種動態、不斷加深的惡性循環。

在佛洛依德的哲學策略中，第一，若社會性是「正題」，非社會性是「反題」，那「合題」只能是社會性與反社會性的「平衡」或「並存」，而不是如第一代的現代主義者所追求的一種更高層次的社會化。作為文明之病的「神經症」其實是一種雙重的見證：完全「社會性」的不可能與完全「反社會性」的不可能。更精確的說，「合題」只能是「矛盾雙重性（ambivalence）」，一種沒有「合」、沒有真正意義的「合題化（syn-thétiser）」的「（合）題，(syn)thèse/(syn)thesis」。第二，這不但是一個「不可能的（合）題 」，它還是一個不斷「產生不可能效果的（合）題」。以下將詳述這兩點。

人若本有「向死慾力」，展現於「攻擊慾」及「斷除連結」，文明必以種種方式誘使或強迫人類放棄這部分的驅力，使和平與集體生活成為可能。但慾力一旦存在就不會消失，或它的（所謂）消失，只以轉變形式及場所的方式持存。事實上，這部分的能量，在文明如教育等因素，以及在愛慾、昇華作用下被「超我」所吸收，形成所謂的「道德意識」或「罪惡感」，這是為何佛洛依德說「如果一種慾力傾向被壓抑了，其力比多被轉換變成症狀，其攻擊性元素被轉換成罪惡感。」[92]更詳細地說：

> 文明用什麼方法來禁止攻擊性這個對手，使其變得無攻擊性，甚至是擺脫它們呢？[…]攻擊性被內攝（introjectée），內化，攻擊慾被送回它所來之處，因而就是回到自我身上。在這裏，攻擊性被自我的一部分所接受，這個超我與自我的其它部分是對立的，它，作為

92 Freud, *Le malaise dans la culture*, 82.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 道德意識，對自我實施了一種原本自我想要發洩在其它人或陌生人身上的一種強烈的攻擊傾向。這種嚴厲的超我與臣服其下的自我之間的緊張性，我們稱之為罪惡感；它表現為追求被懲罰的需要（besoin de punition）。因此文明就能控制這種危險的侵略性的慾望快感，將其減弱，將其解除武裝，在內部建立一個審級（instance/agency）以監控它，如同在一個被征服的城市中紮下一個駐軍雕堡。[93]

更關鍵的是，文明之病絕不只是神經症或罪惡感的「靜態存在」，而是一種活生生的「**自動惡化的機制**」。文明以教育、倫理學、政治哲學等等手段建構人的社會性，要求人放棄性本能及攻擊本能，透過在每個人內部建立起良心或道德意識，這個訓育得以有效地運作。甚至非常有效，因為在「超我」出現後，「實踐惡行」與「只意慾惡念」之間的差別完全消失，只要惡念或反社會性一起，皆無法逃過「超我」的審查，罪惡感油然而生。

文明透過「超我」所建立的道德意識使人放棄惡念、惡行，這是文明存在的重要手段——然而這種不背反於常識的解釋並未深入問題的核心。佛洛依德認為「這種解釋並不徹底，還有一部分仍未澄清。也就是在這裏終於出現完全屬於精神分析，與常人思維不同的觀點」：

> 一開始時，道德意識（更準確的是，後來才成為道德意識的焦慮）的確是慾望克制（renoncement pulsionnel）的原因，但之後，這種關係倒轉了。所有的慾望克制都變成道德意識的動力泉源，每一次新的克制都增強了它的嚴厲性與不寬容性[...]這個矛盾的主張如下：道德意識是慾望克制的結果；或者，從外部強加於我們的慾望克制建立了道德意識，之後，它又要求更多的慾望克制。[94]

也就是說，克制惡行不在於道德良心的要求，而恰恰是相反，是慾望克制產生或加強了道德要求，它是道德的「原因」而不是其結果。這好像是一種「授人於柄」的機制，人一旦遵守倫理規範，她的攻擊慾就被「超我」所接受，彷彿是將匕首倒轉，刀柄遞向「超我」，刀尖對準「自我」，而道德意識以此利器折磨「自我」，超我與自我的不平等關係就更加擴大。換言之，人只要越道德，

臺灣大學學術期刊資料庫

93 Ibid., 66. 因此，佛洛依德第一個基於「自我理想」的政治社會學詮釋與第二個基於「超我」的解釋是相對不同的：「如果自我理想是一個虛擬觀點，人以愛來看待自己，那超我就是一個『真實』的場域，在其中人以恨來看待自己。」H. Rey-Falud, «Les fondements métapsychologiques de *Malise dans la culture*», in *Autour du* Malaise dans la culture *de Freud*, (Paris: PUF, 1998), 41.

94 Freud, *Le malaise dans la culture*, 71-72.

他就不得不更道德化，不得不更受苦。只要人有「向死慾力」，實踐或遵守倫理規範絕不會如古典哲學或士林哲學所說的導向靈魂的和諧，人越倫理化，就越被倫理所折磨，因為只要他放棄了惡念惡行，其能量就被超我所接受，自我與超我就越不平等，更強大的超我對自我就越嚴厲，倫理道德的要求就更苛刻，更不可能被遵循，人更想逃避，但越想逃避，罪惡感就更深：這是一個永不中止的惡性循環。

換言之，一旦人的「社會性」與「反社會性」產生罪惡感，這種罪惡感不會是靜態的存在，而是會一直動態地惡化、加深下去。然而，一旦罪惡感的感受越來越強大，文明的規範越來越不可能被實踐，人就越想逃回慾望的原始狀態，越想成為一非社會、非政治的存有者。

明顯地，此種過程會有一個「結局」，對這股「擇人而噬」的能量而言，「對象」並不重要，它最後必要吞食「自我」或摧毀「他人」，也就是說，其程度輕者，表現於各種神經症狀的折磨，其程度重者，如原始人一樣，將直接地在他人身上滿足這股攻擊慾（或自殺）。[95]

然而不管選擇何種出路，問題都仍未解決。鑑於人類情感的矛盾雙重性，人一旦滿足其反社會的攻擊性，他即遭受了原始人弒父的同樣命運。也就是惡行的實踐，必然招來「悔恨（remords/remorse）」，因為超我是兒童透過認同父親所形成的：

> 這悔恨是對父親原初的矛盾雙重情感所造成的，兒子們恨他，但也愛他，一旦兒子們對父親的恨被他們的攻擊性行為滿足後，他們的愛就在其悔恨的行為中表現出來。[96]

人類與文明，或個人與群體之間不可能的「（合）題」表現在：只要人開始社會化，他就被捲進一個不得不更加社會化的自動惡化機制或惡性循環之中，他就會越想尋求返回自然狀態中那種「我—全體—快樂原則—無（人際）關係」，也就是《文明及其不滿》一開頭所說的「大海般的感受（sentiment océanique/oceanic feeling）」，即「尋求恢復不受限制的自戀」。[97]同樣地，只

臺灣大學學術期刊資料庫

95 其實還有第三種出路，就是將「神經症」轉化為「精神分裂式的妄想症（psychose/psychosis）」，這是政治家與革命者的本質。也就是拒絕現實原則的閹割要求，以實現「妄想建構（construction délirante）」重新改造力比多與外在世界的關係，意即徹底改造文明，將（個人的）妄想世界變成（不同於現存的另一種）現實世界。但這三種出路都只有暫時的效用，無法改變問題的本質。

96 Ibid., 75.

97 Ibid., 14.

要人真正地實踐其反社會的傾向，基於父親、愛慾、及社會性而來的作用必然招來悔恨及罪惡感，也就是說，人一但真正反社會了，他反而意願社會化。社會性，導向反社會性；反社會性，導向社會性。

是在此脈絡下，佛洛依德明確地主張個人與社會不可能有一完美的共處。他清楚地指出，文明與人類慾望之間有著「不可能的（合）題」：

> 我們可以期待文化將一點一滴地變化，更好地滿足我們的需求，並能避免我們對它的指責。但或許我們應熟悉這樣的觀點，在文化的本質中有一些內在的困難是不可能屈從於任何改革的嘗試。[98]

這也是佛洛依德反對共產主義的原因：

> 我認為共產主義從心理學的預設而言是建立在站不住腳的幻覺之上。取消了私有財產，我們剝奪了人類攻擊之慾望快感的一個工具，或許是有力的工具，但絕不是最有力的工具。我們完全沒有改變人在力量與影響上的差異，而攻擊只是對它們的濫用而已，更沒有改變攻擊性的本質。[99]

他認為，「若我們放棄個人的財產權，而在性關係中仍保留著特權，這必定會在其它方面都平等的男女之間引起最強烈的仇恨與最粗暴的敵意。」[100]

精神分析之父甚至對「性革命」同樣不抱持任何的幻想：

> 如果我們也取消性關係的特權並徹底地解放性生活[...]我們的確無法預測文明新的發展會走向什麼道路，但我們可以預期一件事：這種人類本性無法摧毀的特質將同樣地出現在這個新發展之中。[101]

更驚人的是，這種「不可能的（合）題」促使佛洛依德明確提出一個革命性的主張，徹底粉碎政治思想的樂觀主義，敲響了二千五百年來西方政治哲學史的第一記喪鐘：精神分析之父主張，**對人類而言，統治，是不可能的**。

佛洛依德在1925年為朋友著作所寫的序中提到，「很早，我就開一種玩笑，有三種不可能的職業—意即：教育，治療，統治（éduquer, soigner, gouverner）。」[102]在12年後，佛洛依德辭世前2年，他再次提起這三種不可能的任務，其語調由

臺灣大學學術期刊資料庫

98 Ibid., 58.

99 Ibid., 55-56.

100 Ibid., 56.

101 Ibid. 這是為何此書原本題名為《文明中的不幸（Le malheur dans la culture）》。

102 Freud, Préface à *Jeunesse à l'abandon* d'August Aichhorn, Œuvres complètes, XVII (Paris: PUF, 1992), 161.

戲謔轉換成莊嚴的最後遺言：在一篇重要的論文〈有終局的分析與無終局的分析〉（1937）中，他再次將統治界定為不可能，而「治療」被更明確地界定為精神分析：

> 幾乎可說，分析就是這第三種不可能的職業，在它們之中，我們可以確定只能獲得有限的成功。另外兩種不可能的職業，很早就確定的，是教育與統治。[103]

在古典政治哲學中，「教育」、「治療」與「統治」是合一的，就像M. Plon指出的，政治實踐與所有的（心理）治療行為之間不只是一種「接近」而是一種「不可區分 」。[104]在現代政治哲學中，它也是明顯地結合在一起：我們只需提起《愛彌爾》與《社會契約論》的作者盧梭。因此，當佛洛依德將「治療」、「教育」、「統治」並列為三種不可能的任務時，他其實是徹底質疑了所有政治哲學的可能性。

M.Plon深刻地指出：

> 《文明之病》此書帶領我們觀察到**政治之病**，指出將人們帶往「幸福地共處」這條道路的**不可能性**，而且指出所有可能的內在危險，如果我們拒絕接受這種不可能性。[105]

由這個「**不可能的（合）題—統治是不可能的—政治之病**」的主張，佛洛依德進一步導出三項對社會現象的後設心理學觀察，徹底挑戰了政治哲學的樂觀性：(1)社會永恆的不穩定性；(2)衝突及戰爭在人際關係中結構性的存在；(3)社會關係建立在幻象式的虛構之上。

但在進入細節前，必須了解這些主張的「雙重」意涵。在精神分析中，「不可能性」絕非「可能性」的對反，若無原始的不可能性（如被禁止的對母親之亂倫愛戀），就沒有之後不斷開展的種種可能性（對不同女人的愛戀）。因此，「不可能性」是所有人類行為超驗的「可能性條件」。其次，「不可能的合題」代表人之「社會性」與「反社會性」的並存與重疊，因此「不可能」永遠是歧

臺灣大學學術期刊資料庫

103 Freud, «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», in *Résultats, idées, problèmes II: 1921-1938*, 263.

104 M. Plon, «De la politique dans *Le Malaise* au malaise de la politique», in *Autour du* Malaise dans la culture *de Freud*, 132.

105 Ibid., 154.《文明之病》即為《文明即其不滿》，因 M.Plon 要在法文中強調《*Le Malaise dans la cultrue*》這本書（直譯即「文明之病」）中的命題必然隱含了「政治之病（*malaise de la politique*）」的主張，所以我選擇直接從法文原文翻成「文明之病」，以對應「政治之病」。

義的，它代表「社會性」及「反社會性」同時是可能的。

所以佛洛依德這裏的三項主張雖很容易被視為是一種「批判」，但這不是事實的全部，我們也可以說，它們只是一種只要統治現象存在，在現實上就不得不付出的「代價」，只不過在傳統政治哲學中，它們成為「否認（déni, dénégation）」機制下的盲點，被排除在思考之外。[106]換言之，佛洛依德的思想始終都完美地同時呈現某種極端的「激進革命主義」與某種極端的「保守現實主義」。例如此處所謂的「社會永恆的不穩定性」，它雖徹底地批判了傳統政治計劃那種天真的樂觀主義，但這不表示社會在可見的未來即將崩解，或指向任何烏托邦思想。它反而吊詭地證明了，社會永遠也有「部分」、「相對」的穩定性。同樣地，戰爭與衝突雖不可能根除，但它也使得人群聚集得以成立及穩固。最後，社會關係建立在「幻象」之上，它雖是對政治社會最激烈的批判，但在精神分析裏，建立在幻象之上的關係，即間接、昇華過的性關係遠比直接建立於性目標的關係來得長久與穩固。因此，我們要掌握這三個命題根本的矛盾性與雙重性，當佛洛依德說政治哲學是不可能時，他同時也主張政治哲學是可能的。[107]

106 感謝一位審稿人指出在此段對「否認」概念的使用需進一步澄清。她/他指出「否定並非肯定的相反，而是對於原初肯定判斷的否定。」我認為，佛洛依德的主張，以及此文最主要的命題，人之「反社會的社會性」，並不是完全的創新，精神分析之父的貢獻只是作為第一個直視、正視這些盲點的思想家。過去政治哲學家，在追尋一種合題的誘惑下，在論證中將某些（已察覺到的）理論可能性排除在外。佛洛依德在〈論否定〉一文中認為此機制與「口腔期」有特別關係：好的，就「吞食」入我的體內，壞的，就「排除」到外在世界中（«La négation», in *Résultats, idées, problèmes II: 1921-1938*, 137）。佛洛依德所作的，正是將政治哲學「看到」但馬上就排除在外的可能性再次拉回到政治思索之中。

107 Marie-Jean Sauret 問道：「**精神分析是否構成一種對抗文明之病的的革命呢**？這個說法使得**政治**成為對抗**文明之病**的一個正當的回答場域——這是正當的，但它也必然是一個失敗，至少是相對的失敗，因為即使這種樂觀主義是可能的，不能忘記的是，「一個問題，若它是真實的，永遠維持它問題的形式，意即它代表了，『某物』——我們說『實有』——逃避了任何回答對其的補捉。」M.J. Sauret, *Psychanalyse et politique :huits questions de la psychanalyse au politique* (Toulouse: Presse universitaire du Mirail, 2005), 65.
這是為何佛洛依德雖認為統治是「不可能」的，但其意義只是指出它只能獲得「有限」成功：如同教育與分析，它「停止成為一種有終局的任務而變成一種無終局的任務」（*L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, 265）。這是不是意謂著

臺灣大學學術期刊資料庫

第一，社會永恆的不穩定。「因為人與人彼此之間的這種原始性的敵對性，文明社會永遠處於解體的危機之中。分工合作而來的社群利益並無法保證其聚合，慾望的激情比理性的利益更強大。」[108]由於「向死慾力」、「人的雙性傾向」、「昇華的殘缺性」、「愛慾連結有其內在限制」、「彼此認同化的脆弱性」，理想社會及完美的人群聚合是永遠不可能達到的，社群有根本上的脆弱性。

若以拉康的角度重思此問題，自我的建構來自於「鏡像階段」中對他者意象的先行納入，但鏡像中的他者也不是實體性的「正本」，它也是某個鏡子中的他者，某種「擬象（simulacre）」，所以人際認同或社會認同其實只是「他者（虛擬）意象」的無限重覆。個人與群體只是一種無形、非實體、虛虛相連的骨牌作用：

> 社會生活其實像用紙牌推起來的城堡，永遠處在崩解邊緣，因為每一個人將自我建立在鄰人之上，而此鄰人也作同樣的事。這種機制乃是一種永恆的災難，如果領袖不在的話。但幸好他在。如果他不在，一定要發明一個領袖。[109]

意即水平式的連結有其本身的脆弱性，因為它完全建立在虛幻的信心及幻象之上，它唯一堅實的基礎，就只是每一個人都作同樣的事。但一旦遇上「恐慌（panique/panic）」，這種社會關係馬上就曝露其空無性。更有甚者，水平連結一定要有垂直連結作為保證，必需要有「領袖」佔據著「自我理想」的地位。

然而，若社會生活之所以可能，是因為不計代價地以某領袖佔據父親的地位，佛洛依德也明確地指出，因弒父慾望，父親的頭顱必需落地，建立在父親意象上的社會秩序因此必然無法長治久安，這導出了不穩定及不斷革命的結論，奠基於「自我對自我理想周期性的反抗因素」[110]：

> 自我理想與自我之間的分裂不可能[…]長久地持續，而且這個分裂被迫暫時性地被消除。在所有的慾望克制及對自我的限制中，周期性地違犯禁令乃是一種律則。[111]

換言之，「應被承認的是，性慾的放棄有其無法實踐性，即使對相當短的時間

臺灣大學學術期刊資料庫

「完全統治是不可能」，但「有限統治是永恆、無終局的」？那這是一種革命主張還是保守主義？

108 Freud, *Le malaise dans la culture*, 54.

109 G. Pommier, *Freud, apolitique?*, 33.

110 Freud, *Psychologie des foules et l'analyse du moi*, 227.

111 Ibid., 224. 歐洲各地的狂歡節傳統即根植於這種心理機制。

而言[…]文明社會被迫默許眾多的逾越，然而這些都是根據其律法所應該被懲罰的。」[112]

第二，衝突的結構性存在。社會永恆的不穩定性實際上可藉由「侵略性」與「分辨敵我」的機制來建立穩定性，但這種「代罪羔羊」的機制本身又成為不穩定的來源。

佛洛依德認為：

> 很明顯地叫人類放棄這種本有的追求滿足其攻擊傾向是很不容易的，他們不會感到自在。一個較小的文化團體的好處是不可小覷的，它允許慾望將敵對性指向外在他人的一條出路。永遠可能以愛將人與人之間結合成一個夠大的人群，只要有個外在他者可以滿足其攻擊性。[113]

意即只要有外在可供發洩攻擊慾的「代罪羔羊（bouc émissaire）」，一群人可以藉由「反ＸＸ」的方式彼此認同進而結合成緊實的團體。[114]作為猶太人的佛洛依德以略帶苦澀及嘲諷的口吻寫道：

> 散居於各處的猶太人民，在這方面對其居住國的文化提供了重大的利益。[115]

換言之，迫害猶太人可以使散眾們集結成一個「我群」，本來一個個沒有關係或彼此不合、冷漠的個體，可藉由「我們不是猶太人」、「是猶太人剝奪了我們工作機會」這樣的方式凝結成一個有向心力的團體。[116]

這種機制即是佛洛依德所說的「對微小差異的自戀（narcissisme des petites différences）」[117]，意即「群眾的不寬容性吊詭地更容易展現在微小的差異而非根本的不同」。[118]

---

112 Freud, *La malaise dans la culture*, 48.

113 Ibid., 56.

114 之前提到自我的「無法定義性」，因而暴力成為建立認同（人我之別）的重要手段，也是為何 M-J.Sauret 指出「暴力與主體的無法決定性(l'indétermination du sujet) 有嚴格的相連性」（*Psychalayse et politique: huits questions de la psychanalyse au politique*, 153）。

115 Ibid., 57.

116 整本《文明及其不滿》乃是由西方基督教文明的大脈絡下，非常隱性、間接地解釋「反猶主義」的心理基礎。

117 Freud, *Le malaise dans la culture*, 56.

118 Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, 184.

臺灣人學學術期刊資料庫

這種機制與「父親的位置」一樣，「代罪羔羊」既「空」且「實」，「敵人」某種程度是被發明、製造出來的，一定要有某人、某物佔據這個位置，讓攻擊慾可以宣洩。Jacques Hassoun指出，這種代罪羊的差異是「圍補、追獵」而來的（il faut traquer），因為「永遠有著不存在著差異的危險[…]然而若不存在著差異，就應該在某些人身上劃下標誌以便在他們身上強擠出能代表差異的符號 」。[119]

更精確地說，「父親」這種「領頭羊」與「代罪羊」是一體兩面，讓「愛」「恨」同根的矛盾雙重性得以宣洩於不同客體，也就是「對內」以「愛慾」建立彼此的認同，「對外」以「攻擊慾」建立我群與他者的差別。因此，敵我之別、「我們」與「他們」的衝突乃是人群聚合的結構性而非偶然性因素，也因此E.Enriquez認為「社群越要長存，其**認同就越要強化**，因此社群就越需要對抗外在他者的戰爭」。[120]是這樣的結構性因素迫使佛洛依德導出一個完全「超善惡」的結論：戰爭，是合乎自然本性且無法消除的：

> 為何你，我，與他人，為何我們要如此反對戰爭，為何我們不將它視為是生命必然的痛苦之一？它似乎是合於自然的，生物學上有良好理據，實踐上是不可避免的。[121]

第三，政治社會現象建立在一種後設心理學的「虛構」之上。

佛洛依德很早就明白指出社會是建立在「偽善」之上[122]， 文明必建立在某種「拒認現實（déni/disavowal）」上；在確立「向死慾力」後，他更直接地將文明與所有的政治計劃視為一種哄騙嬰兒的「搖籃曲」：「正是因這巨人間的爭戰[愛神與死神的鬥爭]，我們的保姆試圖用天國催眠曲來安息我們！」[123]

具體而言，此命題最明顯的文本證據出現在《一個幻覺的未來》，佛洛依德給出一個線索卻沒有深入地追問：

> 一旦我們認識到宗教教義是一些幻覺後，馬上浮現這樣的問題：文明其它的基礎，那些我們給予高度評價以及我們允許我們的生活受其控制的文明基礎，不是也有相同的性質嗎？決定我們國家機器

臺灣大學學術期刊資料庫

119 J. Hassoun, «Rien ne plus réaliste que la hiane», in *La haine, l'étranger et la pulsion de mort* (Paris: L'Harmattan, 2008), 46.

120 E. Enriquez, *De la horde à l'État*, 231.

121 Freud, *Pourquoi la guerre?*, 213.

122 Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 24.

123 Freud, *Le malaise dans la cuture*, 65. 來自海涅的詩（Eiapopeia du ciel/ Eiapopeia vom Himmel），我用的版本翻成「 dodo l'enfant do venu du ciel 」。

（nos dispositifs étatiques）的那些假設不也應被稱為幻覺嗎？[124]

E.Enriquez進一步指出，個人與國家之間有一種「**欺騙普遍化**（*tromperie généralisée*）」[125]以及「**謊言分享化**（*mensonge partagé*）」的關係[126]。但我們不能以「道德」的角度來理解，這裏的重點不是「真理」與「欺騙、謊言」的對立，關鍵是社會關係建立在某種「普遍化」及「分享化」的機制之上。從後設心理學的角度，個體的形成與「大眾化（massification）」是不可分的同時同步[127]，若社會連結有任何稱得上堅實的基礎的話，那絕不是某種「人性本質」或某種「人類本能」，而是**每個人都向外作同樣的幻覺投射**[128]，以此角度，任何的共同體都是一種「想像的共同體」。

需注意的是，這不只是一種批評，它甚至可以讀成一種「證成基礎」，因為最堅固的共同體對人類而言只能是「想像的共同體」，任何建立在實體性的本質、本能上的社群都是不穩固的。吊詭地，只有「虛構」的「幻覺」與「錯覺」才是長治久安的唯一可能。

然而這個精神分析的洞見可以導出另一種對國家的根本批判。G. Pommier認為蘇格拉底在此具有關鍵的意義：

> 蘇格拉底與城邦之間的關係是具代表性的，並不是指精神分析與城邦，而是更激進地主體與城邦之間的關係。國家總是困挫（mortifie/mortify）主體，徹底地否定主體。作為交換補償的是，國家給予他一個位置，將其定義為某種存在，讓他可以享有，並不是

124 Freud, *L'avenir d'une illusion*, 34-35. 全集版將這裏的「國家機器」翻成「政治制度（institutions politiques）」

125 E. Enriguez, *De la horde à l'État*, 224.

126 Ibid., 225.

127 佛洛依德的名言：「從父親開始的，必結束於群眾」。（*Le malaise dans la culture*, 76）

128 若共同體的基礎是由「兒子」轉換為「兄弟」的心理機制，J.André指出，「兄弟情誼的基礎是一種關於兄弟情誼的幻覺(我們只是**彷彿**是兄弟)」（*La révolution fratricide*, 59）。一位審查人指出，《一個幻覺的未來》雖是通用的譯法，但事實上 illusion 不等於 hallucination，而前者應翻成「錯覺」，後者才是「幻覺」，因此此書應翻成《一個錯覺的未來》。在這裏若使用「錯覺」投射也是很適合的說法。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 種種的物質好處，而是一個存有者的地位（statut ontique）。[129]否定這種社會模式，以及所有在國家中的存有地位，蘇格拉底否定了國家作為享樂分配者的角色（son rôle de distributeur de jouissance)，他否定了國家最基本的功能。[130]

任何對「享樂」的追逐，不僅需走入人群、結成團體，它還必須具有某種資格、遵循某種律法、運作於某個允許／禁止的空間中（jouir），而奠基於「以父之名」的國家正是一種對個人幻覺的規範與管理，將個人慾望「困」在某種運作模式而「挫」其強度及原始性，國家主要功能也在於將此「幻象」普遍化、分享成「唯一現實」，讓主體誤認，離開了城邦，就無享樂的可能。而只有在「分析情境」中，主體才能讓自己的主體性返歸於自己。

但這並不指向政治的消亡或任何無政府狀態，因為國家的功能必須存在，被否定只是國家的「宣稱性（prétention）」及「幻覺性」，否定的唯一意義只在於將社會性、人際間的幻覺回歸到「自戀」的基礎。換言之，就像前文所提的，並沒有客觀獨立的政治社會現象，佛洛依德「內在論」立場指出，所有的集體現象最根本的來源是個人慾望的變型，也就是說，人群乃是個人無意識的一種「自戀式 」、「症狀式（symptomatique/symptomatic）」的展現方式 。說到底，**城邦最終極的立場只是個人慾望的一種孤獨性的運動過程**：

> 進入由問題組成的助產術之人認識到自己乃是某種真知的主人，而他一直將它歸屬於城邦。這是一種將理想所膨脹出的牛皮戳破的過程（Il consiste à dégonfler la baudruche de l’idéal）。對政治所產生的影響最關鍵的就是將某種理想扁平化(une telle mise à plat d’un idéal）[…]當他重建意指的辯證運動時，分析行為使主體回到某種程度的孤獨。[131]

換言之，城邦律法有其必要性，從「自戀」與「孤獨」走向「對象愛戀」與「人群聚合」是慾望追求（不可能之）享樂的必經之路，然而分析行為卻可以讓主體看清這種過程的本質，所有的運動性只是一種「靜止」的展現，而人群奠基

臺灣大學學術期刊資料庫

129 這裏的「困挫」是一個關鍵但也不完美的翻法。法文的 mortifier 包含著 mort（死亡）的字根，英文的 mortify 也可連到 mortal。但這裏指的死亡，指的卻是一種存「活」之道，因為國家（只）允許主體某種特定的慾望使用方式，所以不是一種單純的否定。因此我不用「致死」的直譯，因為無法表達生死一體、既生又死的雙重矛盾意含。

130 G. Pommier, *Freud, apolitique?*, 177.

131 Ibid., 207.

於一種從未走出的「孤單」。

「不可能的合題」，最終極的意義乃是：自我與他人之間不只存在著一種不可能完美共處的關係，個人與社群也不是兩個分開、獨立的關係項，合題關係自然不需也不可能存在。[132]

132 一位審查者指出，當拉康重新詮釋黑格爾的異化概念時，他強調從精神分析的觀點，並無「正題」及「反題」的「綜合」之可能性，本文主張的「不可能的合題」已在拉康的相關研究中廣受討論。我十分感謝這個寶貴意見，拉康的部分日後可另立專文延伸討論。但拉康與佛洛依德究竟不同，前者從哲學及語言學汲取靈感，後者的人類學及生物學的色彩較重，而我在此文中試圖指出，若我們用「人之本性」或「人類本質」這類問題來思考政治的起源或社會的可能性，無人能超越佛洛依德對人類本性可能包含「雙重矛盾性」的相關思考，而明顯的，哲學人類式的思考方式並不是拉康的出發點。

其次要特別指出的是，我雖然試圖將精神分析詮釋成一種「反社會性之社會性」的純粹矛盾，但以最嚴格的標準，我並不認為佛洛依德完全離開了政治哲學的傳統，因為在其思想中，還有存在著一種半實體性的社會關係。也就是說，某種「社會性」及「人是一政治社會動物」作為一「合題」還是非常輕微地壓過「反社會之社會性」這個矛盾，佛洛依德仍未完全脫離現代主義的困境。

以 A.Green「對象化」及「斷除對象化」的架構而言，佛洛依德所假設的「社會關係」其實是一種主體與客體之間的「對象性（objectalibilité）」，沒有這個場域或實體連結，所謂的能量上的「投資／斷投資／再投資／再斷投資」等等可能性就無法存在。也就是說，向死慾力雖可攻擊對象化功能及背後的能量運用，但它無法達到「對象性」這個虛擬的「之間性」。拉康的思想也是一樣，雖然人與人之間沒有任何目的性、本質性的社會關係，但正如 M-J. Sauret 所指出的，「使人與人相連結的不是本能，而是意指製造了社會關係，因為意指是主體表象自己的場域。主體們聚合在一起的理由是因為意指群必須相互連結」（*Psychanalyse et politique: huits questions de la psychanalyse au politique,* 69）。是這個輕微的偏向使得某種「合題」得以出現，即使以「不可能」的形式，就像神經症患者必需以「症狀（sym-ptôme/sym-ptome）」——某種合題--將兩種相反傾向結合起來。因此，最終極、某種實體意義的社會關係在精神分析中就是愛神及死神的「交纏、不可純粹性（intrication）」或「扭絞（torsion）」，任何實存，都是力比多一種經濟學式的混合。換言之，任何的「混合—分離」、「連結—斷連結」、「對象化—斷除對象化」都是在「混合性」、「連結性」、「對象性」的基礎上運作的。意即社會性與反社會性還是在某種「社會關係」，或是兩者之間的「混合連結性」上運作的。這是為何佛洛依德指出一個微小但關鍵的差異，是《文明及其不滿》中最後一絲的樂觀主義：「然而個

臺灣大學學術期刊資料庫

五、現代性的頂點（nec plus ultra）

我對精神分析的詮釋，深受Gilles Deleuze 與Felix Guattari的影響，但這是一個批判式的閱讀，因為我認為，《反伊底帕斯（Anti-Œdipe）》的兩位作者「無意間」說出了伊底帕斯的「全部」真相。

G. Deleuze 與F. Guattari認為佛洛依德雖發現作為無限生產力的無意識，但他馬上用「伊底帕斯情結」去規範、 控制、 監視這股慾望之流，因此整本《反伊底帕斯》皆在批評精神分析這種警察本質的規訓性：「伊底帕斯依然是一種規則化無法規則化之物的嘗試，試圖律則化所有超出律則之物」[133]、「**解決**伊底帕斯情結：意即將之內化，以致於更好地再重現於外在社會權威之中」[134]、「情況彷彿是佛洛依德在這個野性及爆發性的慾望生產世界前退卻了，並不惜任何代價地要於其中設置某種秩序」[135]…等等。因此，他們認為精神分析只是一種「新的唯心論（un nouvel idéalisme）」[136]，用由「爸爸－媽媽－我（papa-mama-moi）」三角結構所組成的「家庭主義（famillialisme）」控制及訓育慾望的生產力。相反地，G. Deleuze 與F. Guattari主張「**無意識是個孤兒**（*l'inconscient est orphelin*）」[137]，意即慾望的生產並不由父親、母親所決定，「單特體(singulairité) 」的遊牧性絕非任何家庭主義所能將其定居。

但問題是，如同「父親」、「母親」一樣，「孤兒」的概念仍是一個「整體對象（objet total）」，而在德勒茲的慾望哲學中，只有「部分對象（objet partiel/part-objet）」所形成的「系列」及「迴響」才有存在空間[138]。換言之，「孤兒」概念在G. Deleuze 與F. Guattari的體系中是無法存在的，它唯一的意義，就「只」在精神分析裏。

因此我認為，G. Deleuze 與F. Guattari「無意間」說出精神分析的「全部」

人與社會之間的鬥爭，並不是由愛慾及向死慾力這兩種原始慾望無解之對立所直接遺傳下來的，它乃是一種力比多內部經濟學式的不一致」（*Le malaise dans la culture*, 84）。

133 G. Deleuze/F. Guattari, *L'Anti-Œpide*, 204.

134 Ibid., 94.

135 Ibid., 64.

136 Ibid., 31.

137 Ibid., 57.

138 「父親與母親只以部分碎片的方式存在，絕不自我組織成一個形象，也絕不會是一個能表象無意識的結構」。*L'Anti-Œpide*, 115.

臺灣大學學術期刊資料庫

真相，因為他們同時點出佛洛依德思想中兩股完全相反卻相連的傾向，也就是說：**伊底帕斯是極端家庭主義與極端個人主義的結合體，他是一位「過度父母化」的「超級孤兒」**（un enfant à la fois « trop-orphelin » et « sur-parenté »）。

若每個人都是伊底帕斯：

再也沒有人比伊底帕斯更徹底地摧毀家庭：殺死禁止其慾望的父親，唾棄不忠貞的母親，以及那股強烈消滅所有兄弟姊妹的攻擊慾（fratricide）。

再也沒有人比伊底帕斯更徹底地意慾家庭：其一生就是要模仿一個男人，父親；其一生就是要追尋一個女人，母親；而人群與結社都是來自於手足情深的昇華（fraternité）。

再也沒有人比伊底帕斯更無能（impuissant）：面對父親的「權威」與母親的「愛」，他終其一生從未踏出其「原生家庭（famille d'origin） 」。

再也沒有人比伊底帕斯更全能（omnipuissant）：這個孤兒不斷地弒父及與母媾合，終其一生都在追求一個與他人結合起的「更大組合家庭（famille élargie et recomposée）」。

只有在這個脈絡，我們才能理解佛洛依德的名言，「道德人不只比他自己所相信的更不道德，也遠比他自己所知道的更道德」[139]。我們可以改寫成：人比自己所相信的更反社會、反政治，也比自己所知道的更社會化與政治化。

這種「反社會的社會性」表現在佛洛依德在哲學人類學上的矛盾主張。他將Trotter「群居本能」的主張等同於亞里斯多德「人是一政治動物」的命題[140]，而他重構這個命題的方式徹底地展現了現代性的歧義矛盾性：

> 因此讓我們冒險地改寫Trotter的主張：所謂人是一**群居動物**（*Herdentier*），更好的說法應是，人是一**部落動物**（*Hordentier*），一個在由領袖所支配之部落中的個體存在者（être individuel d'une horde menée par un chef）。[141]

意即由「部落動物」延伸出去的「家庭主義」完全可以與「個體主義」的「孤兒傾向」並存。H. Rey-Flaud精確地指出：

> 人被兩種傾向所撕裂：一邊是，追尋「如同一（« comme un »）」（加入社群）而另一邊是維持一的種種特權（les privilèges de l'Un）。[142]

臺灣大學學術期刊資料庫

139 Freud, «Le moi et ça», in *Essais de psychanalyse*, 296.

140 Freud, *Psychologie des foules et l'analyse du moi*, 206.

141 Ibid., 210.

142 H. Rey-Flaud, Les fondements métapsychologiques de *Malaise dans la culture*, 6.

也就是說，「人類既受不了文明，也受不了文明的不存在：人類應聚合／分開（ il faut ensemble/séparément）」。[143]

這種雙重性很大程度來自於精神分析對原始狀態的論述。在初始時的「一」其實就已隱含了一種二元性，「獨我」之中已包含一「他者」。它源於嬰兒與母親的關係，或者「我」與「對象」原型——母親之乳房——的關係。因為對嬰兒而言：

> 乳房是我的一部分，我就是乳房。只有在之後：我有乳房，即是說我已不再是乳房…[144]

也就是說，**人的自然狀態已經是某種社會狀態，在「差異化」運動之前的「無差異狀態」就已隱含「差異」於其中**。意即人若追求一，追求回到原始合一狀態，那**原始狀態的「一」已是一個「多」，「獨我」已是一個「集體」的概念**。意即「絕對自戀」的狀態已經是一個包含他者的多。因此，若「人際關係」只是一種自戀能量的運行方式，只一種「我際關係」，那我們也同時必須指出，「我」本身就是一種「人際關係」。

Philipe Comier正確地看出，在精神分析裏「原初狀態是一種性**關係**（L'origine, par consequent, c'est un *rapport* sexuel）」[145]，因此「主體性」有一種如他所主張的「內在—他者—個人性（inter-alter-personnal）」的結構。[146]

因此精神分析關於「人—我」的思想將「關係」這種問題意識推展到一種無人能及的地步：「關係」隱含著「無關係」，「無關係」必形成「關係」。

J.-L. Nancy 與Philippe Lacoue-Labarthe深刻地觀察到，整個現代性與主體思維結晶於「關係（rapport）」這個問題，而「關係」與「社會連結」的問題結晶於精神分析對此的思考：

> 雖然，在佛洛依德第一層的論述裏[…]無意識被結構成一個國家（或一個專制政權），雖然自戀，能量的總合，是極權主義式（totalitaire）

143 Ibid., 4.

144 Freud, «Résultats, idées, problèmes», in *Résultats, idées, problèmes II: 1921-1938*, 287.

145 P. Comier, «La constitution intersubjective de la personne», in *Revue de Philosophie*, N: 104, (Paris: Minuit, 2009), 41. 他因而導出了「**是關係才是構成性的**（*que la relation soit constituante*）」（51）及「**原始的關係性**（*relationalité originaire*）」（53）這兩個命題。

146 Ibid., 35.在此文 personnel 不等於 personnal，後者沒有完全客觀的意涵，正如 J. Laplanche 使用 sexual 的道理是一樣的。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 的存有，但在另一種論述層次[…]卻相反地帶向眾多對這種政治及主體正常性的動搖及裂縫。事實上，對這種在原則上以及原則性地排除掉自我充足性(auto-suffisance)及獨我統治(autocratie／autocracy)之可能性的思想，關係的問題不得不浮現出來。作為一種**問題**，意即不管在主體或在共同體都不可能預設關係。關係的問題成為**朝向**共同體過渡的問題，但也是朝向主體過渡的問題。這個問題在佛洛依德處到處都存在，從原始社會性（sociabilité originaire）一直到雙性，認同或前伊底帕斯史的種種問題。[147]

但這種既無法預設、又必須存在的關係，是如何到來的呢？

> 如果社會關係對佛洛依德而言是一個真正的問題——並作為一種**極限**問題（question-*limite*）——，這是因為所有**存在**的關係（le rapport *donné*）（對我們而言，不論如何，這種佛洛依德**使其存在**，被他所**預設**的這種關係，他與所有其它哲學家所作的並無不同），這種在父親形象中主體與其主體性的關係，隱含了——在根源裏，但被包裝成一種根源性——一種關係的**誕生**（更精確地說，一種**贈予**）。[148]

然而所謂社會關係的「誕生 」或「贈予」指的又是什麼呢？這兩位海德格專家無疑地指向「關係」之「事件性（Ereignis/événement/event）」，但到底又是什麼樣的「事件」呢？

我認為，「社會關係」的誕生，同時也是一種「非社會性關係」的誕生，它即是人之「反社會性的社會性」之展現。具體而言，在精神分析中，**任何的「關係」都是一種對「非關係」的轉化，而任何的「非關係」都將轉化為一種「關係」**：也就是說，沒有純粹的「社會關係」或「無關係」，自戀現象與社會現象不可能是對反的，甚至是一種不斷地經由差異中介的同一性展現，任何的（人際）關係，都是對原始性自戀、無關係的轉化；同樣地，慾望的自然狀態必使其走向人群、組成共同體以追求一種不可能的滿足。

因此，**任何關係或非關係的「形成**（former/to form）**」都是一種「朝向」相反者、「經由」相反者且「不否定」相反者的「形變**（trans-former/to trans-form）**」**。就某種程度而言，所有存有者的存有，其position必然同時是一

147 J.L. Nancy/P. Lacoue-Labarthe, «Ouverture», in *Rejouer le politique* (Paris: Galilée, 1981), 25-26.

148 Ibid., 26.

臺灣大學學術期刊資料庫

種superposition與juxtaposition。[149]

因此，人處於兩股完全相反力量的拉扯之中：一方面由「家庭主義」所組成的「社會關係」，「過度父母化」的伊底帕斯逃不出人際關係的天羅地網；但另一方面，「超級孤兒化」的伊底帕斯不斷地斷除任何外在聯結與人際網絡，追尋返回絕對自戀的獨我狀態。

六、結論

本文在「前言」中主張，精神分析裏含藏著一個西方政治哲學史中從未被正視的盲點，這種未曾被思索過的理論可能性，我將它表達成三個命題，每一個命題都有雙重讀法[150]：

（1）就人與社會的關係而言，在任何一時間點與空間點上，**人既（不）在社會之內，也（不）在社會之外**；

（2）就哲學人類學而言，**人既（不）是一政治/社會動物，也（不）是一反政治/社會動物**；

（3）就政治哲學的有效性及有限性而言，**政治哲學既（不）是可能的，也（不）是不可能的**，因為人類無法完全合聚，也無法完全離散；也就是說，社會既（不）是穩定的也（不）是不穩定的，因為**人既（不）慾望完全地融入共同體，也（不）慾望完全地以個體的形式存在**。

如此一來，佛洛依德極致化了現代性中根本的矛盾歧義性，無人能超越他對「人之反社會性的社會性」這種思維方式的運用，他將「既是…既是…（à la fois）」與「既非…既非…（ni…ni…）」的雙重性帶至無法超越的地步，這是現代性的頂點，因此我認為佛洛依德是最後及最偉大的現代主義者。

藉由精神分析的思想，我們無疑地佇足於政治哲學的極邊境。而下一步呢？

臺灣大學學術期刊資料庫

149 這裏關於精神分析的討論必然導向另一個更廣大的問題：是不是人類慾望並不指向某種形式的「一」？慾望的本質是否就已包含著某種無法再化約的「多」？終極的和諧是不是因此是不可能的？

150 第一種讀法不包含（不），第二種讀法包含（不）。

引用書目

André, Jacques. *La révolution fratricide.* Paris: PUF, 1993.

---. Préface, in *Le malaise dans la culture.* Paris : PUF, 1995.

Assoun, Paul-Laurent. *Freud et les sciences sociales: psychanalyse et théorie de la culture*. Paris: Armand Colin, 2008.

Balibar, Étienne. «Ce qui fait qu'un peuple est un peuple: Roussean et Kant», in *La crainte des masses :politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

Comier, Philippe. «La constitution intersubjective de la personne», in *Revue de Philosophie*, N: 104. Paris: Minuit, 2009, 34-62.

Deleuze, Gille/Guatari, Felix. *L'Anti-Œpide*. Paris: Minuit, 1973.

Enriquez, Eugène. *De la horde à l'État: essai de psychanalyse du lien social.* Paris: Gallimard, 1983.

Esposito, Roberto. *Catégories de l'impolitique*. Paris: Seuil, 2005.

Green, André. *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Minuit, 1983.

---. «Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectisante», in *La pulsion de mort*. Paris: PUF, 1986.

---. «Table ronde (avec J. Laplanche, Eero Rechardt, Hanna Segal)», in *La pulsion de mort*. Paris: PUF, 1986.

Freud, Sigmund. *Abrégé de psychanalyse*. Paris: PUF, 2001.

---. «Analyse d'une phobie chez un petit garcon de 5 ans (Le petit Hans)», in *Cinq psychanalyses*. Paris: PUF, 1985.

---. «Au-delà du principe de plaisir», in *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 2001.

---. «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort», in *Essai de psychanalyse*. Paris: Payot, 2001.

---. «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», in *Résultat, idées, problèmes II: 1921-1938*. Paris: PUF, 2009.

---. «La négation», in *Résultat, idées, problèmes II:1921-1938.* Paris: PUF, 2009.

---. «La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes», in *La vie sexuelle.* Paris: PUF, 1999.

---. *L'avenir d'une illusion.* Paris: PUF, 1995.

---. «Le moi et le ça», in *Essais de psychanalyse.* Paris: Payot, 2001.

臺灣大學學術期刊資料庫

---. *Le malaise dans la culture*. Paris: PUF,1995.

---. «Le president Scheber», in *Cinq psychanalyses.* Paris: PUF, 1985.

---. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: Gallimard, 2005.

---. *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris: PUF, 2005.

---. *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1986.

---. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1984.

---. «Pour introduire le narcissisme», in *La vie sexuelle.* Paris: PUF, 1999.

---. «Pourquoi la guerre?», in *Résultats, idées, problèmes II: 1921-1938.* Paris: PUF, 2009.

---. «Préface à *Jeunesse à l'abandon* d'August Aichhorn», in *Œuvres complètes*, XVII. Paris: PUF, 1992.

---. «Psychologie des foules et analyse du moi», in *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 2001.

---. «Résultats, idées, problèmes», in *Résultats, idées, problèmes II: 1921-1938*. Paris: PUF, 2009.

---. *Totem et tabou*. Paris: Payot, 2005.

Laplanche, Jean. «La pulsion de mort dans la théorie de la plusion sexuelle», in *La pulsion de mort*. Paris: PUF,1986.

---. *Sexual: la sexualité élargie au sens freudien: 2000-2006*. Paris: PUF, 2007.

---. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: PUF, 2008.

---. *Vocabulaire de la psychanalyse* (écrit avec J.B.Pontalis). Paris: PUF, 2002.

Hassoun, Jacques. «Rien ne plus réaliste que la hiane», in *La haine, l'étranger et la pulsion de mort*. Paris: L'Harmattan, 2008.

Manent, Pierre. *Naissance de la politique moderne*, Paris: Gallimard, 2007.

Nancy, Jean-Luc. *Comparution* (écrit avec Jean Christophe Bailly). Christian Bourgois éditeur, 2007.

---. «Ouverture (écrit avec Phillip Lacoue-Labarthe)», in *Rejouer le politique*. Paris: Galilée, 1981.

Plon, Michel. «De la politique dans *Le Malaise* au malaise de la politique», in *Autour du* Malaise dans la culture *de Freud*. Paris: PUF, 1998.

Pommier, Gérard. *Freud, apolitique?* Paris: Flammarion, 1998.

Rey-Falud, Henri. «Les fondements métapsychologiques de *Malise dans la culture* », in *Autour du* Malaise dans la culture *de Freud*. Paris: PUF, 1998.

Roudinesco, Elisabethe/Plon, Michel. «Totem et tabou», in *Dictionnaire de la*

臺灣大學學術期刊資料庫

psychanalyse. Paris: Fayard, 2006.

Sauret, Marie-Jean. *Psychanalyse et politique: huits questions de la psychanalyse au politique*. Toulouse: Presse universitaire du Mirail, 2005.

Spitz, Jean-Fabien. «État de nature et contrat social», in *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: PUF, 2003.

Terrel, Jean. *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat social de Bodin à Rousseau*. Paris: Seuil, 2001.

臺灣大學學術期刊資料庫

Psychoanalysis and Political Philosophy: Freud, the Last and the Greatest Modernist

Lee, Chien-Chang *

Abstract

This paper discussed the relation between psychoanalysis and western political philosophy. If the characteristic trait of Modernism was what Kant mean by "the insocial sociability of mankind," I argue that Freud was the last and the greatest modernist.

Firstly, for Freud, the most important feature of human beings was the ambivalence of affection. Therefore, on the one hand, humans were by nature a political animal, that is to say that there was always a social relationship between men; but on the other hand, humans are also an anti-political animal, because the original structure of human desire is incompatible with the civilisation or the common life with the others.

Secondly, this structural paradox in the psychological world made Freud exclaim that there was an impossible synthesis between the human desire and the demand of culture. The symptom of neurosis for the modern man was the witness of the impossibility cohabitation between the satisfaction of individual desire and the fulfillment of strict cultural requirements.

Finally, I conclude that the "formation" of a social relationship is a "transformation" of a non-relation which is nothing but a kind of narcissistic movement. As the same, the absence of social relationship or the state of narcissism made it necessarily that men live together.

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: psychoanalysis, political philosophy, Freud, modernism, social relations

* Postdoctoral Fellow, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica.