

可疑/酷異的伊底帕斯？

——試解 / 結精神分析與同志論述之糾葛

黃宗慧

從同志論述的關懷出發來看精神分析大師佛洛伊德的伊底帕斯理論，我們幾乎可以斷定這一套理論的視野僅僅聚焦在異性戀男性的身上，但是我們是否能斷定這套理論因此應被摒除於同志論述的範疇之外？或者它也有被酷異化（queered）的可能？這就是一個比較大的爭議了。由於伊底帕斯理論不僅以「去勢情結」（castration complex）為軸心，更以昭示「你不能認同你所慾望的對象；你不能慾望你想認同的對象」（John Fletcher, qtd. in Dollimore 195）為目的，一般咸以為想藉此理論架構來探討女性或同性戀的慾望模式必將滯礙難行。本文第一部份所探討的強納森·達利摩（Jonathan Dollimore），布許-雅克布慎（Mikkel Borch-Jacobsen），及茱蒂斯·巴特勒（Judith Butler）即屬於此類評家。對他們而言，與其說伊底帕斯路徑是「正常的」（normal），不如說是被異性戀體制「規範化的」（normalized）。因此，他們傾向於應用佛洛伊德理論中的漏洞來解構伊底帕斯路徑；藉由理論的推展，達利摩及布許-雅克布慎嘗試證明的是，伊底帕斯理論將在諸多繁複的慾望流動模式考驗下窘態畢露；而巴特勒則是企圖以「異性戀取向的伊底帕斯理論若欲成立其系譜學（genealogy）必得以排除同性情慾為前提，故此異性戀理論實植基於同性戀」這樣的邏輯推演，來顛覆異性戀的優先權。當此類評家以解構方式將伊底帕斯路徑酷異化之際，他們所主張的

是根本放棄這一個排他（同）性甚高的理論架構。除卻此種酷異化的方式之外，亦有評家認為佛洛伊德的伊底帕斯理論在經過挪用之後仍能用以解析同性戀慾望主體的形成，卡亞·席梵門（Kaja Silverman）即不遺餘力地從事這樣的論證。本論文第二部份便是以席梵門的論述為重心，闡釋其如何發掘伊底帕斯情結的多樣態面貌，以證明用佛洛伊德的精神分析來觀照同志理論並非不可行。除了就政治實效及理論推演兩層面來評估前述兩種酷異途徑之外，論文的第三部份將以拉岡的伊底帕斯理論為主軸，證明拉岡的理論實可以視為佛洛伊德理論的酷異版而非其共謀。一般多認為拉岡的伊底帕斯理論與佛洛伊德無異，事實上「佛洛伊德把伊底帕斯情結當成『人在潛意識中究竟慾求些什麼？』這個問題的普遍性解答」；而拉岡將伊底帕斯「看成一個問題，此問題直接關係到精神分析對象對其自身歷史的誤解與誤識」（Felman 103, 129）。由此角度切入，我們將發現拉岡的伊底帕斯理論實具有為同志論述另闢蹊徑的潛力：拉岡的伊底帕斯化彰顯了一個同／異性戀主體都必須踐履的結構，在其中我們宣成（perform）、重述（reiterate）我們的性／別意義，而由於此一結構是開放的而非先驗的，它便具有分析描述多種情慾模式、同時也被多種情慾模式重新銘刻的可能。

對於各家面對佛洛伊德此一「正統」時所採取的悖離之道，本文將就解構、挪用、及修正三種途徑來加以探討：如果說前兩種途徑的開展可以證明異性戀建制規範下的伊底帕斯路徑在同志的酷異軌跡涉入後確實發生了衝擊變化，那麼更令人關切的可能是，如果伊底帕斯路徑並非一成不變，而是可以「偏離正軌」的——例如可以用拉岡所開發的可能性來延展一個酷異空間——那麼同志論述有沒有必要在其探討慾望、主體、認同等相關議題時納入這一套原係為異性戀量身訂做的理論架構？還是說，既然伊底帕斯路徑可以被偏離，更可見原來的強制性異性戀（compulsory heterosexuality）是無所不用其極地以其論述暴力來建構這樣一套理論，因此我們沒有必要再「削足適履」地嘗試開發兩造對話的可能？異性戀取向的伊

底帕斯理論與同志論述間的糾結究竟是該解、或者該重新再結？這正是本論文所欲思考的問題。

I

伊底帕斯情結提供孩童兩種滿足的可能方式，一種是主動的，一種是被動的。他可能選擇陽剛的方式，將自己放在父親的位置上，如同父親那樣與母親交合，在這種情況下他很快地便會將父親當成一種阻礙；或者他也可能想取代母親，被父親所愛，在這種情況下母親變得多餘。孩童並不能清楚知道到底是什麼使交合能夠滿足慾求，但模糊地感覺到這和陽具一定有關係，因為他自己的這個器官就是一個證明。迄今他仍沒有機會懷疑女性有可能並沒有陽具。但當他接受了去勢的可能性，認知到女性已被去勢的事實時，前述兩種伊底帕斯情結所能提供的滿足方式也就都報銷了。因為兩者都將使他失去他的陽具——去勢是對選擇陽剛所做的懲罰，是選擇女性化的先決條件。

——佛洛伊德，頁 176

對達利摩而言，雖然佛洛伊德的理論一開始並不排除同性相吸的可能——男孩可能渴望取代母親被父親所愛，但佛洛伊德終究還是要強調存在於同性間的是認同而非愛慾，有鑒於此，達利摩堅決拒斥把認同與慾望分家的伊底帕斯訓令（195, 198）。根據達利摩的說法，在佛洛伊德的理論中，同性戀只是被看成解除伊底帕斯情結（dissolution of Oedipus complex）失敗的結果，佛洛伊德對於同性戀本身根本沒有提供有力的解釋或認真地加以理論化，這樣的一種態度終將造成精神分析理論中的不一致性及荒謬無稽之處（197）。事實上，達利摩不僅不滿於「佛洛伊德理論中的伊底帕斯情結適用範圍太過保守」（195），也不認為伊底帕斯情境有重新書寫的可能，本文第二章所欲探討的席梵門，其所重畫的伊底帕斯三角便深受達利摩質疑。達利摩認為，如果精神分析理論可以被做種種挪用，那麼表示其內部抵拒性十分薄弱，也顯示此理論本身不夠周延，經席

梵門重創出來的多種伊底帕斯三角形變因此反而證明：這個關於慾望的寓言「既不具其原先所宣稱的規範力，甚至連解釋力也沒有」(204)。如此一來，面對伊底帕斯的故事腳本時，唯一的因應之道就只剩下去解構它了：

歸根究底，來自希臘神話的伊底帕斯神話其實是以同性戀的際會為核心。伊底帕斯弑父娶母是眾所周知的，卻很少人知道這悲劇的開始是因為伊底帕斯的父親，雷厄斯，愛上了一位美少年。婚姻之神赫拉為此勃然大怒並因為底比斯人未能阻止這場愛戀而對他們施加懲罰。也就是說，精神分析家據用來規範異性戀的神話故事其實有個同性戀的中心根柢。
(204)

很明顯地，達利摩之所以要揭露伊底帕斯神話這個異性戀典範的同性戀史前史，是為了要突顯一個反諷：異性戀這一個由解除伊底帕斯情結而帶來的「正常」結果，其實不但和同性戀——它「不正常」的反轉——相互糾結，甚至可以說在時間上是後於同性戀的產物。

布許-雅克布慎對佛洛伊德的伊底帕斯情結同樣抱持質疑的態度，不過他的解構方式不是回溯到神話源頭去將整個腳本做一反諷的逆轉，而是去揭示佛洛伊德理論中的不一貫處。我將在以下顯示，布許-雅克布慎進行的方式主要有二，其一是將前伊底帕斯期中慾望與認同的夾纏強調出來，藉以使伊底帕斯訓令對兩者的強制區分顯得不合理且無效；其二則是指出佛洛伊德混淆了意識層次的自我理想（ego-ideal）：「你應該要像你的父親」，與潛意識層次的超我（super-ego）：「你不可以像你的父親，並不是他做什麼你就可以做什麼」，由此來證明所謂伊底帕斯情結的解除根本沒有成功地解除什麼問題。

布許-雅克布慎重新探討佛洛伊德關於嬰幼兒性慾的理論，發現他不只一次把認同視為人和客體所建立的最原初的情感連結（1994: 269-70）。布許-雅克布慎提醒我們注意佛洛伊德理論中的幾個曖昧

處：佛洛伊德認為對兩性而言，所面對的第一個客體都是母親，或說是母親的乳房；而在個人原初的口腔期，客體貫注（object-cathexis）與認同是無法區分開來的。如果最初的客體貫注，亦即對母親的依附，對兩性而言是完全相同的經歷，我們是不是可以說，最初的情感連結是既非同性戀的也非異性戀的（1994: 270）？而如果最初的情感連結同時也是具有認同性質的——畢竟前伊底帕斯認同是結合愛與認同的一個階段——那麼何以到了伊底帕斯認同期，在「強化」對雙親中同性之一方的認同時，愛慾就不再混生於認同之中，而客體的選擇亦自然是異性戀取向而非同性戀取向（1994: 273）？在引領我們注意這些問題之際，布許-雅克布慎指陳了一項事實：雖然恐同的佛洛伊德不願正面承認選擇同性戀客體的可能性，按著他的理論脈絡做一番邏輯推演，卻很容易就能看出，既然不能證明愛慾與認同必然二分，那麼愛戀其性別認同的對象這種同性情慾取向的可能性就是存在的。

對布許-雅克布慎而言，佛洛伊德的伊底帕斯腳本所不能清楚交代的另一點是，他無法解釋小伊底帕斯在充滿仇恨的心態下與作為其對手的父親認同之後，何以又能平靜地認同於社會或父權的禁制（1991: 33）？布許-雅克布慎指出，根據佛洛伊德的理論，「當[主體]與其伊底帕斯情結中的對手（oedipal rival）完成強化過的認同（reinforced identification），並由此產生其自我理想或超我之後，即可謂伊底帕斯情結的結束」（1994: 72）。然而，由於佛洛伊德終究沒有將自我理想與超我之間的區辨與連結加以釐清，於是「何以我必須成為的（自我理想）與我不能成為的（超我）對象竟然是同一個？」便成了懸而未決的難解之謎（1991: 37）。或者我們也可以換個方式問：如果想要完成性慾正常化的過程，男孩到底該與誰認同？難道不正是他所不能認同的父親？——不能去認同，正因為按佛洛伊德規定，像慾望母親這類的事是只專屬於父親的特權（1991: 37）。由這樣的觀點切入，布許-雅克布慎於是導出了一個結論：除了把去勢恐懼奉為唯一的決定性介入因素之外，佛洛伊德並沒能解釋為何

小男孩必然會把對父親的敵意成功地轉換為道德上的尊崇。拉岡曾指稱佛洛伊德的伊底帕斯其實不堪一擊，布許-雅克布慎以這種說法進一步鞏固他本身對伊底帕斯理論的批判：「伊底帕斯具有規範的作用，除此之外，不管承不承認，他也是『精神官能症』（neurototic）的，甚至『精神病』（psychotic）的」（1991: 38）。布許-雅克布慎此舉所欲突顯的是，與其說解除伊底帕斯情結是提供一種解決之道，不如說它本身就是個問題。因為我們發現，小男孩的伊底帕斯情結最終的解除（dissolution），是靠著去認同壓迫他、不許他愛母親的父親；那麼這到底是解除，還是壓抑（repression），似乎不能看成是不辯自明的。也因此布許-雅克布慎會說，「戀母恨父的伊底帕斯情結本身既彰顯一種被壓迫的狀態」——小男孩不能像父親一樣去愛母親，「卻又要靠著由此情結本身扮演壓迫者的角色來解決被壓迫的狀態」——雖然恨父但一定要完成和父親的認同，以便將來強大之後還能夠像父親愛母親一樣去愛其他女性。換句話說，「它既是我們必須逃離的，卻又被當成解脫的方法」（1994: 272）。至此布許-雅克布慎顯示了佛洛伊德伊底帕斯理論的一個問題：他終究沒能說明，伊底帕斯情結的機制到底是如何運轉才達到最終「解除」的狀態。

雖然達利摩與布許-雅克布慎在解構佛洛伊德的策略上有所歧異，但是面對伊底帕斯情結這個如同高第斯所打的死結（Gordian knot）這樣的難題，他們的選擇都是快刀斬亂麻地砍斷這個結，而不是去解開它。換言之，他們對待佛洛伊德理論的方式是去找出箇中漏洞，以便證明它在分析主體化過程中的無用。巴特勒對待這個結的方式則略有不同，她並不去把這個結一劍斬斷，而是去深究這個結到底是怎麼打出來的。說得更明白些，巴特勒的做法是將佛洛伊德的伊底帕斯理論與其憂鬱哲學（theory of melancholia）一併討論，由此揭露出佛洛伊德樹立的異性戀典範在系譜學上如何以同性戀禁忌為基石。¹

¹ 本節所引巴特勒對佛洛伊德所做的顛覆性系譜學研究，係筆者整理《性別麻煩》一

巴特勒指出，佛洛伊德的憂鬱哲學告訴了我們，一旦自我（ego）失去所愛，就會把所愛內化到自我之中，使自我和他者的情感連結斷裂發生時，不致承受不住這種打擊；換句話說，此時認同的形成將取代已然失落的客體貫注（1990: 58）。如果我們將憂鬱哲學帶入小男孩的伊底帕斯路徑，會發現將父親內化與將母親內化本應是同樣合理的推論，因為亂倫禁忌將我們愛戀雙親的權利一併剝奪了，也就是說，父親與母親同樣都是我們失去的所愛，也因此我們沒有道理認為內化這兩者的過程應該是不對稱的（asymmetrical）。奇怪的是，憂鬱哲學認為小男孩將父親內化帶來的結果是與父親的認同，也因此男性特質得以鞏固，但將母親內化的結果卻是把對母親的慾望轉折到其他的異性身上，而不是與母親認同、鞏固女性特質。換言之，雖然佛洛伊德並未排除男孩藉由內化的幻想建立陰性超我的可能性，母親畢竟無法被當成一個真正失落、需要藉內化及認同來保存的所愛——在佛洛伊德的看法中，儘管母親作為愛慾對象的功能失落了，這種異性愛的慾望模式卻並未失落，只是轉移了而已。

巴特勒因此由佛洛伊德的論證中推出了至少三點可疑之處，這些可疑之處彼此相關，且足以幫助巴特勒達到解構的目的。首先，「父親才是小男孩真正的失落物」這樣的推論其實預設了同性戀禁忌的前題。巴特勒指出，「雖然佛洛伊德不曾如此直言，但反同性戀的禁令卻是前於反戀母的[異性戀]禁令的」（1990: 64），因為只有理解到先於亂倫禁忌運作的同性戀禁忌，我們才能明白為什麼佛洛伊德認為當男孩失去了原本愛戀對象之一的父親時，就註定了他不但失去這個同性客體本身，同時也（必須）失去這種慾望標的，而不能再把同性之愛轉折到其他客體之上。異性相吸——或者說異性才准相吸——的前提導致了佛洛伊德伊底帕斯理論中的第二個問題：「如果最初必須被懲罰或昇華的不是對母親的異性戀愛慾，而是同性戀的慾力貫注必須先被鎮壓轉換為文化認可的異性戀」，那

麼對母親的慾力貫注似乎就不再如佛洛伊德所言，是伊底帕斯腳本中的支柱了（1990: 59）。最後，如果根據佛洛伊德的憂鬱哲學，男孩與父親間的認同實源於男孩對父親的愛的壓抑，那麼不但提出相反主張——與雙親中同性別的一方認同是對峙之後的結果——的伊底帕斯理論會受到動搖，我們甚至可以說同性戀根植在每個人的異性戀表相之下：「繼憂鬱而生的種種認同乃是為保存未能解決的客體關係所產生的模式，而在認同同性這樣的狀況裡，沒能解決的客體關係自然是指同性戀愛慾」（1990: 63）。²

至此，筆者已鋪陳了將伊底帕斯路徑酷異化的第一種方式。此類方式成功地突顯了佛洛伊德的伊底帕斯劇搬演的先決條件：同性戀必須被拋出鏡頭之外。而因為這個發現，他們多多少少都主張以摒棄佛洛伊德的伊底帕斯理論做為一種抗爭之道。然而，如果我們認同巴特勒稍晚作品中的看法，相信酷異的性慾取向「如同其他形式的性慾一樣，都是在當今性別建制下構築出來的」（1993: 85），或者是認同「我們必須透過他者才能了解任何關於自身的『真實』」（Laurent 23）這樣的看法，我們將會了解，如果只是摒棄而非深究關於異性戀的「真實」與「虛構」，那麼同性戀的「真實」是否是建構出來的、或是如何建構出來的，等等的問題也很難得到解答。從這樣的角度來看，重新挪用佛洛伊德的伊底帕斯腳本雖然得冒著被強迫性異性戀機制收編的危險，但在拋棄佛洛伊德的伊底帕斯理論之前，我們或許可以再多看看它與同性戀之間究竟是怎樣的糾結。本文第二部份所要討論的席梵門便想魚與熊掌得兼地保有精神分析與同志論述結合的可能，他認為「現有的家庭狀況雖然因社會族群之不同而有異，也因此似乎使佛洛伊德的理論失效……此[伊底帕斯]模式描述下的情境的履行或許因此需要修正與限定，卻不會被全盤

² 在《造就身體》一書中，巴特勒依然延續其「(同)性別認同越是穩固，越表示原初的同性愛沒有解決」的看法（1990: 63），他甚至在該書中推出一個頗為基進的假設：「『最真實的』女同性戀憂鬱症者因此在骨子裡是最直（straight）的女人，而『最真實的』男同性戀憂鬱症者則是最直的男人」（1993: 235）。

的推翻」(1996: 32)。對他來說，以男同性戀的觀照出發來重新描摹伊底帕斯腳本，將不至於把佛洛伊德的理論完全推翻，卻又能作為極具顛覆力的一種創意書寫的次／地下版本(sub/version)。

II

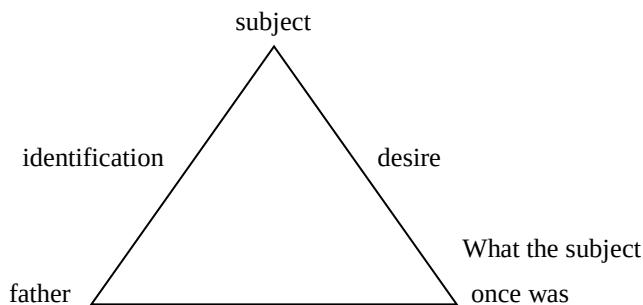
……最單純的伊底帕斯情結並不是它最常出現的形式，而是為了配合實際的需要所做的一種簡化或圖示。細密的研究可以揭露出伊底帕斯情結較完整的面貌，它至少有兩種面向，正向的與逆向的，而這是孩童所具有的雙性特色使然：也就是說，小男孩不僅對父親呈顯出曖昧難定的態度、對母親懷抱愛戀的情感，同時他的舉止也可能像個女孩，對父親表現出愛戀的女性化態度、對母親因此顯露妒忌與敵意。

——佛洛伊德，頁 33

席梵門表示，在對佛洛伊德的理論做延伸與推演時，他深受前引段落的啟發(1988: 120)。席梵門認為，其實佛洛伊德自己從未否認主體可能擺盪於至少兩種以上的伊底帕斯認同形式之間；然而由於他把親戚倫常(kinship)與家庭意識型態(family ideology)、亂倫禁忌與伊底帕斯情結，做了太粗略的等同，因此便無法探索他所引介的伊底帕斯結構如何富饒著慾望的滲透：「家庭意識型態將雙親定義為慾望與認同的最主要對象，因此等於是把親戚倫常中依防範亂倫之名來竭力禁止的那些關係加以情慾化」(1992: 39)。事實上，席梵門之所以認為伊底帕斯路徑可以被酷異化，正是因為他認為家庭結構中的情慾投注不但要求主體謹守它的規範，其實也同時刺激著種種情慾流通的可能(1996: 179)；酷異化的伊底帕斯的腳本將「包含了父親、母親、兄弟、姊妹、奶媽、女管家、家教，以及慾望主體『本身』，只不過他現在是以被慾望的客體的面貌出現」(1992: 355)。

在席梵門 1992 年的著作《邊緣的男性主體性》(*Male Subjectivity at the Margins*)中，席梵門呼籲我們把逆向的、同性戀取向的伊底

帕斯情結部署為一個修辭性策略（rhetorical device），強調出它與當道的異性戀迷思對峙的立場，席梵門同時重新繪製了兩種伊底帕斯式的三角關係，使其能用以說明男同性戀者性慾取向的形成（362, 364）。一般提到同性情慾機制，大多人會想到的頂多是逆向的伊底帕斯三角，在逆向的伊底帕斯三角中，男性主體認同的對象是母親，愛戀的則是父親，一反在正向伊底帕斯三角中愛戀母親、認同父親的軌跡；但是這個逆向的三角只說明了認同母親的男同性戀者由於在氣質上趨向女性化，故會被陽剛的父親形象所吸引，卻顯然不能解釋被愛戀的那位陽剛的男性又為何會受到陰柔的男性吸引；職是，席梵門提出「希臘模式」以用來說明男性化的男同性戀者會受女性化的男同性戀者吸引也有其理論上的根源可循。要了解席梵門的「希臘模式」如何繪製成形，我們必須先對古希臘文化之中的「少年愛」模式有所了解。張志維指出，在古希臘少年愛體制中，「受眷顧的少年雖因年紀較輕而居權力關係的下階，卻與其愛人出身自同一社會階層。年長者自己曾經是受眷顧的少年，而少年經由年長者施予愛的教育後始能成為有知識以及社會地位的城邦之民」（85；黑體為筆者附加）。在席梵門提出的「希臘模式」裡，我們正看到這種年長者眷顧自己過去形象的關係被描繪出來，在其中，男性主體與父親——或謂此結構內的先行者——達成認同，但同時又一分為二地在三角結構中扮演兩個角色（365）：



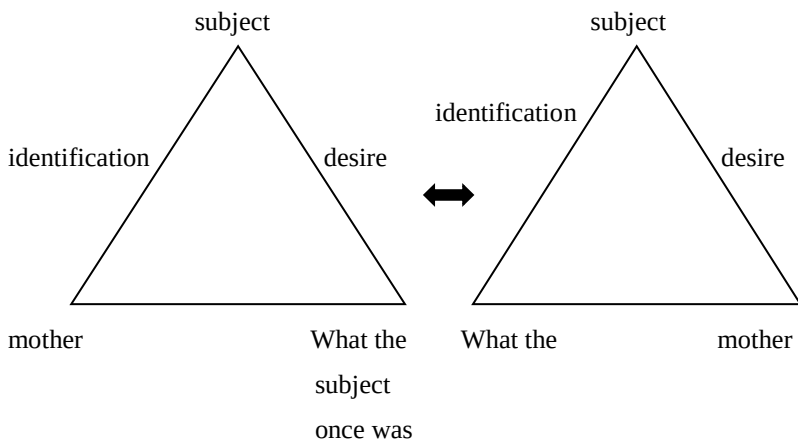
由於這個模式很明顯地被時間的因素所穿透——慾望主體的對

象具備了自己少年時的形象，使得慾望主體與被慾望的客體之間形成了兩代關係，伊底帕斯三角這個親子間的關係圖於是成為一個跨三代的關係。對席梵門而言，這樣的一種質變說明的是：既然「伊底帕斯劇可以有佛洛伊德自己也料想不到的解決之道」，可見這個結構是可以被我們由內部去顛覆掉的（364-5）。除此之外，席梵門並權宜地借用了傳統定義的男性特質與女性特質，以逆轉佛洛伊德營造的「只有異質才會互相吸引」的迷思：席梵門表示，我們可以說愛戀自己少年形象的男性慾望主體受到「年少」這項典型女性特質所吸引³，但他同時也可以說是愛戀著某種男性特質，因為在這個模式裡，客體對象的選擇是出自一種自戀的情結，而這就預設了慾望主體不僅迷戀於少年時的自己，對現在——也就是已經男性化的自己——也有著一份愛戀（366）。

為了彌補佛洛伊德典範化的伊底帕斯路徑的不足，除了強調逆向的伊底帕斯情結的存在，並提出「希臘模式」之外，席梵門亦援引「李奧納多模式」來強化其論證。此模式所描繪的情慾及認同狀態，無論就運行機制或效應而言，都與「希臘模式」有些雷同，但卻因更加變動不居，且其中慾望與認同不需分家，成為席梵門最讚賞的一種模式。在此模式中，男性慾望主體「成為」母親，他像母親愛年少的他那樣，去愛其他的人，也就是說，「他與客體之間的情慾模式乃是複製了當初母親和他之間的關係」（368）。席梵門的立論主要是依據佛洛伊德對李奧納多·達文西所做的觀察研究，達文西回憶童年時的幻想，記起被鳶鷹類的大鳥不斷以尾巴戳入他嘴裡的一幕，席梵門據此表示，這個幻想暴露了達文西想認同做為慾望主體的陽物母親（phallic mother）——鳥尾顯然象徵陽具，將愛慾貫注於與自己過去形象疊合的客體身上。然而另一方面，達文西

³ 或者還可以說是受到少年「被動」的這項傳統定義下的女性特質吸引，因為在古希臘少年愛的模式中，多半是由成年男子主動親近少年，並於其時「給予少年心靈智慧道德上的啟迪」（張志維 85），故少年在此關係中是被動且等待被提攜孕育的陰柔角色。

的幻想也同時是對母親愛慾的體現，他和過去的自己無可避免的疊合——認同使這個幻想也有期待母親來慾求自己的一面。因此，席梵門肯定「李奧納多模式」中的角色扮演是極具轉換可能的：「李奧納多模式不只是一張複寫的羊皮紙——主體不必先刮去對母親的愛慾才能銘寫對她的認同：而是在兩種可能之間不斷擺盪」（371）。



「李奧納多模式」之所以能顛覆規範化的伊底帕斯路徑，不僅是因為它允許慾望主體遊走於主動與被動的愛慾模式之間，更重大的意義在於它把「父的隱喻」（paternal metaphor）完全逐出其模式圖所體現的場景外：「父親完全被排除在這認同與慾望糾結角逐的領域之外」（373）。由於「李奧納多模式」放逐了解除伊底帕斯情結過程中最關鍵的父的隱喻，也等於是對為父權體制背書的強迫異性戀機制做了有力的翻轉。

在此必須提出的是，席梵門雖然以頗基進的方式重畫了伊底帕斯三角，而這些新版的三角圖形也似乎意欲推翻佛洛伊德的理論，但其實席梵門自己卻再三強調，他所提出的這些變異的三角是「從佛洛伊德自己的文本裡所發掘出來的」（1992: 373）。如果對達利摩或布許-雅克布慎而言，佛洛伊德未能將同性戀做嚴謹的理論化是他的一個盲點，意味著他根本「沒看見」或「不去看」同性戀，那

麼對席梵門來說，這個盲點應該以一種阿圖塞所謂的「失察」（oversight）來理解。這失察不是沒看見，而是：「沒注意到自己已經看到的某些事物；換言之，失察這個概念的重點不在於被觀看的客體如何如何，而在於視覺（sight）本身。失察是指沒發現所明察（vision）的：失察因此乃是包含在明察之中的，它是明察的一種形式，和明察之間有絕對必要的相關」（Althusser 21；黑體係筆者附加）。簡言之，對席梵門來說，佛洛伊德並不是沒看見同性戀，而是沒能看出自己已經看見了同性戀，或者受限於某些偏頗的定見——例如將性慾規範化的企圖——佛洛伊德沒辦法看見自己的理論不時提供了對同性戀的說明，因此席梵門才致力於挖掘佛洛伊德的「失察」中已明察的部份。

雖然席梵門由佛洛伊德的理論中推演出一套關於男同性戀的有趣新解，但我們可以發現其中仍有未能妥善解決的問題。舉例而言，席梵門雖然嘗試提供關於去勢危機不同的讀法，因此以「李奧納多模式」來說明：當男同性戀把母親的角色重新安置在自身之中時，他已拒斥了陽物中心論中摒棄女人、推斷母親的「差異」（欠缺）將使兒子看輕她的說法；但席梵門對去勢危機的理解仍是就其字面來詮釋——此恐懼確實指涉害怕失去陽具的心理，他並且順著佛洛伊德的說法，表示男同性戀之所以放棄母親這個性慾的客體，仍與去勢恐懼不脫關係（372）。在此我們不免要問，席梵門的理論是否仍和佛洛伊德的一樣，有生物決定論的嫌疑，只不過突顯另外兩種不同的男同性戀形成路徑，來補充佛洛伊德著力鋪陳的單一路徑（逆向伊底帕斯路徑）？事實上，席梵門自己也承認，他就佛洛伊德的逆向伊底帕斯情境所補充的兩種路徑，依然給予男性性器官舉足輕重的關鍵地位（373）。在席梵門的「希臘模式」中，做為客體的少年之所以成為愛慾的對象，具有男性生殖器是一大重點，因為唯有如此，這少年才能做為自戀的慾望主體更直接、貼切的鏡像；少年不但因為現在所表現出來的女性特質被愛慾，也因他終將達致的男性特質而被愛慾，而對席梵門而言，這確保他日後必備男性特質的

「預期的意符」(proleptic signifier)便是陽具(366)。另一方面,在「李奧納多模式」中,雖然與母親認同的男性慾望主體未曾將母親生理上的欠缺等同於她的缺陷,他依然有強烈的傾向想要「透過自己的身體提供母親她所失去的器官」(372),因為「除非透過陽具這層關係,否則他既無法愛母親也無法認同母親」(373)。就這個層面來看,儘管席梵門力圖將男同志陽具(gay penis)重新定義為在慾望主體與被慾望客體間自由轉換的「情慾迴盪的器官」,或是「賦予母親的想像性配件」,而非「父的律法下佔有象徵性優勢的標記」(373),他本身仍不脫把陽具當成男同性戀理論中最具優勢的器官這樣的問題。我們並不是要導出一個「陽具不應在男同性戀結構中佔有關鍵地位」的結論,問題在於,如果這優勢是一個觀察而得的事實,那麼我們是不是該深究如何以事實背後的歷史、性慾、臨床或其他因素來解釋這個現象?席梵門終究沒有做這一方面的探討,除了宣稱男同志陽具「未被父之名授予威權」(373)外,前者與異性戀男性生殖器究竟有何差異?何以不論為異性戀規劃的伊底帕斯路徑或為男同性戀重劃的酷異路徑都還是以陽具為中心?這些值得再深思的問題都無法在席梵門的理論中找到解答。

雖然席梵門一向以他對男同性戀的研究知名,但他在1988年的著作《感音鏡:精神分析及電影中的女性聲音》中對女同性戀的研究也相當值得注意,而其中對伊底帕斯理論的改寫甚至比他的男同性戀理論更能挑戰精神分析中的父權定見。席梵門重省女孩的伊底帕斯情結的方式主要是沿著以下兩種路線進行:其一,對於佛洛依德堅信女孩的正向伊底帕斯情結——認同母親因而去愛戀父親——基本上沒有終止的時候這樣的說法,席梵門試圖提供一套抗衡的策略;其二,過去被視為「與象徵秩序抗爭的場域以及情慾的庇護所」的前伊底帕斯母女共生空間,在席梵門的看法裡是應該被關閉,而非開放的空間(123)。席梵門認為,雖然佛洛依德也觀察到他的女病人往往終其一生擺盪在對父親的愛與對母親的愛之間,但他對於女孩也會幻想來自母親這方的誘惑這種情結卻不願多加著墨(121)。

席梵門因此主張突顯女孩對母親的依戀，並指出這種依戀即使「在表面上伊底帕斯情結已經運作了很久之後，仍持續存在於女孩的潛意識之中」（123）；而席梵門的策略也的確把女孩的戀母情結所開發出來的同性情慾空間活化了起來。值得注意的是，席梵門雖然主張強調母女間的愛戀依附，他卻非常小心刻意地把這個同性-母性愛戀奇境（homosexual-maternal fantasmatic）與前伊底帕斯的場景區分開來，因為他認為「力量足以威脅父親的不是前伊底帕斯期的母親，而是伊底帕斯期的母親」（125）。席梵門如此主張不僅因為他認為前伊底帕斯的說法根本有問題——如前所述，對母親的愛戀可以和伊底帕斯情結同時並存，也因此無所謂前或後；更重要的是，席梵門相信「完全把女孩對母親的情感貫注歸諸前伊底帕斯期，無異於認定女性性慾先於語言及象徵結構」，而這樣做將「把女性與『自然』、『想像』等範疇極有問題地連成一氣，使他與語言的關係變得極不穩定」（123）。

如果女孩對母親的慾望不應完全放在伊底帕斯腳本外來談，那麼又應該如何來理解呢？或許只有透過拉岡所謂的「象徵的去勢」⁴，我們才能比較明白席梵門所重構的女性伊底帕斯情結⁵。根據拉

⁴ 拉岡在 *Le Seminaire. Livre IV. La relation d'objet* (1956-1957) 中將欠缺/失落 (lack) 區分為三種，象徵的去勢是為其一，另外兩種則是想像的挫折 (Imaginary frustration) 與真實的匱缺 (Real privation)；非但造成這三種欠缺的行為者 (agent) 有所不同，失落之物以及欠缺所位在的領域 (想像層、象徵層、真實層) 也有所不同，可參見 Dor 101-3；Evans 70-1, 95-6, 150-1。先來談挫折。拉岡認為，小孩子對母親乳房的渴望其實並非可以完全用生理需要 (need) 來解釋，重要的反而是對母親的愛索求 (demand for love)。母親的餵哺象徵著母親的愛，因此在與母親 (乳房) 分離的經驗中，「母親似乎有除了我之外的愛戀對象」將造成小男孩的挫折。在這裡，造成小男孩的欠缺的行為者是「象徵的母親」——而謂其為象徵的母親是因為對母親的索求 (demand) 是屬於象徵的層次，欠缺發生的領域是在母子的想像二元關係中，而所失落的則是母親的乳房此真實的物件 (real object)。至於出現在母子二元關係之外的，母親的愛戀對象，自然就是真實的父親；他的介入造成的效果便是本文重心所在的發生在象徵層次的欠缺——象徵的去勢。小男孩發現父親似乎才是母親的慾望對象後，必須放棄把自己當成母親所慾望的陽物 (phallus) 這樣的認同，在此他所失落的，是陽物這個想像的物件。至於匱缺，則要由小女孩的角度來看。沒有陽具 (penis) 的

岡的看法，象徵的去勢，或者說欠缺，是進入語言的前提，而同時也是以進入語言為前提。為說明欠缺是進入語言的前提，布魯斯·芬克（Bruce Fink）舉了一個極為言簡意賅的例子：「如果小孩所有的需要都被預期到了：照顧者在小孩感到飢餓、尿濕、發冷、或其他的種種不舒服之前，就先餵他、換好尿片、調好溫度等等，小孩怎麼會費事去學說話？如果小孩一哭，乳房或奶瓶就立刻伺候，如果食物的滋養及合宜的溫度從不欠缺，小孩為何還要學說話？」（103），可見欠缺是促使我們進入語言，發出索求（demand），以期達到我們的慾望的動力所在。然而弔詭的是，也正由於我們進入了永遠不能盡意的語言之中，所以我們更感到有所欠缺，而會滋生更綿延開展的慾望辯證。因為，在語言這個象徵系統的法則中，任何主體的形成方式都是靠「意符為另一個意符，而非另一個主體，將主體呈現／代表出來」（a signifier represents the subject for another signifier; S1—> S2）（Lacan 1981: 198）；只能從一個意符滑動（slide）到另一個意符的主體因此注定要在意符的落差與滑動間感到欠缺以及異化（alienation），但也將因此不斷在意符的置換與鏈結中試圖

小女孩在想像中會希望父親給她一個小孩作為象徵的替代，而既然事實上這個願望落空，所以可以說，造成小女孩失落其象徵的陽物的行為者就是想像的父親。在前述父親介入母子關係的描述中，母親所遭遇的也同樣是這個被剝奪了其象徵的陽物——小孩——的經驗，而這個失落所發生的領域是原本不會有所欠缺的真實層。究其因，在於小女孩相信她也應該有陽具，因此使這種對象徵秩序的認定造成真實層發生匱缺。從以上的簡述中我們可以看到，在與拉岡的伊底帕斯理論相關的三種失落中，想像的陽物與象徵的陽物這樣的概念，取代了真實的陽具的重要性及決定性。

⁵ 很明顯地，在他 1988 年的這部作品中，對去勢的看法——去勢是語言及失落造成的效應——毋寧是較接近拉岡的理解，而非他後來在《邊緣的男性主體》所作的那種生物決定論式詮釋。然而即使在此時，席梵門也不承認自己和拉岡的看法有類似處，因為他認為「拉岡式的閱讀把伊底帕斯情結中的父權介入看得非常重要」，而他自己卻不然（1988: 243；註 38）。也就是說，由於席梵門認為拉岡所謂的父之名必然指向一個男性主體，他不願意自己的「象徵的去勢」之說與拉岡理論有所掛鉤。關於拉岡的父之名所引起的爭議容於第三部份再論。

彌補欠缺、達致慾望的標的。⁶ 席梵門無疑是把拉岡的看法做了更基進的推展，他不僅依循拉岡的說法宣稱「慾望只有透過**象徵的去勢**，也就是透過進入語言，才會被啟動」，更表示這種由象徵的去勢所啟動的不僅是慾望「還應明確地標定為對母親的慾望」（黑體為筆者附加）：「不論對男孩或女孩都一樣，除了母親，還有哪一個客體是在原初時即佔有象徵『一切』的地位，而卻又要要在後來被迫犧牲於意義之中？用更拉岡的方式來說，孩子想要與之成為一體的是誰？」（122）。誠如瑪格麗特·威特佛（Margaret Whitford）所言，當席梵門把女兒對母親的激情放進伊底帕斯情結的文本中來看，並將其定義為象徵去勢的效應時，他意在揭露一種可能性：「象徵的父親並不是母親與孩子之間唯一可能的仲介者；這種仲介也可以由象徵的母親來實現」（348）。

席梵門之所以能夠將同性-母性愛戀奇境活化起來，顯然是因為在此他對去勢所做的解讀是拉岡式的而非佛洛伊德式的，而這一點正有助於我們就此探討：如果拉岡理論中的去勢情結與佛洛伊德有相當的出入，是否兩者鋪陳的伊底帕斯路徑也不像一般所想的那樣殊無二致？事實上，蕭珊那·費爾門（Shoshana Felman）便曾指出，拉岡的伊底帕斯路徑並不像佛洛伊德所規範的那樣，把伊底帕斯情結——對母親的亂倫性愛及對父親的嫉妒、弑父衝動——看成「人在潛意識中到底渴求什麼」這個問題的通解（103）。如果拉岡

⁶ 我們可以用拉岡自己的例子對慾望與欠缺的關係做更清楚的說明（Lacan 1981: 214-5）。拉岡認為，進入大對體（Other）這個語言層次中的主體必然會感到欠缺，一如小孩子在面對父母親對他發出的命令或話語時總會想：「他這麼對我說，但是他為什麼要對我說這個？他想要的是什麼？」從這種未知、欠缺感中，小孩不但體驗到對他來說如謎樣般存在的大人的慾望，還會進而使自己也成為一個慾望的主體。為了試圖解開大人的慾望之謎，小孩會提供一個答案：「我就是大人所慾望的對象；他們害怕失去我」，當然這個暫時的答案並不能真的解決小孩的問題，因為以為用兩個欠缺的重疊（小孩欠缺對父母親言說中慾望的理解是為欠缺之一，父母親可能會失去小孩是為欠缺之二）就可以取消欠缺，其實只是一種幻象，也因此，成為慾望主體的小孩還是會繼續他慾望與欠缺的辯證之旅，而非從此填滿欠缺，了無慾望。由此例中可一窺欠缺與慾望的相生相減。

的伊底帕斯路徑已偏離了佛洛伊德所謂的正軌，因此可以視為一種酷異的變形版本，那麼接下來的問題便是：這個酷異版的伊底帕斯腳本是否可以讓同志理論加以搬演，並用以質疑強迫異性戀體制？第三部份的論述便是要先對拉岡版的伊底帕斯路徑做一深入追蹤，以期探索它與同志理論連結的可能性。

III

佛洛伊德提供我們伊底帕斯情結的第一種模式、它的標準版。你們之中上過我一陣子課的人已有機會自行發現伊底帕斯情結造成了什麼樣的問題、又包含了多少的曖昧性……簡言之，我們分析的整個發展乃是要把這個三角化的系統的優越處，即其內蘊的各種張力，一一呈顯出來。這個事實本身所要求的是，傳統定義下簡化的伊底帕斯情結公式——在性方面受母親的吸引、與父親為敵——之外的那些不同的地方更是我們要注意的。

——拉岡 1991a, 頁 65-66 ⁷

艾力·瑞格藍（Ellie Ragland）指出，拉岡在重新規劃佛洛伊德的伊底帕斯路徑時，他曾用了一個關於父的隱喻的公式，巧妙地將佛洛伊德的伊底帕斯理論與他自己重新詮釋的去勢情結統合起來，並且毋須訴諸任何像陽具這類的僵化性徵（191）：

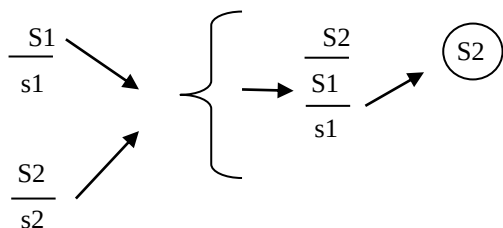
⁷ 拉岡對伊底帕斯理論較有系統的闡述是在 *Le Seminaire. Livre IV. La relation d'objet*（1956-1957）中，Joel Dor 將其中重要理念加以整理，歸納出伊底帕斯情結的三個階段：即慾望成為母親之慾望物（陽物）的第一階段；父親介入後剝奪母親的象徵陽物，也使小孩遭到與母親分離之挫折的第二階段；以及接受去勢效應後進入象徵律法的第三階段，第三階段也就是伊底帕斯情結的解除，小孩不但了解自己並不是母親慾望的陽物，而且也與母親一樣沒有陽物，而只有認同有陽物的父親而非是陽物的狀態，才不必停留在一種自己只是父親隨時可從母親身邊剝奪（deprive）的陽物客體（phallic object）的狀態。這也就是以下本章節要討論的，父的隱喻所發揮的功能。相關論述詳見 Dor 93-110。亦請參考本文注釋 4 對挫折與匱缺的說明。

$$\frac{\text{父之名}}{\text{母親的慾望}} \cdot \frac{\text{母親的慾望}}{\text{主體接收的意指}} \rightarrow \text{父之名} \left[\frac{\text{大對體}}{\text{陽物}} \right] \quad (\text{拉岡 } 1977: 200)^8$$

瑞格藍將拉岡的公式簡化 $\frac{NF}{DM} \frac{DM}{X}$ ，解釋如下：「父之名取代了母親的慾望此未知項，而父之名成為固定的語言（大對體），陽物則是小孩在母親慾望經濟結構 $\frac{\text{Other}}{\text{Phallus}}$ 中分配到的價值」（186）。簡而言之，這個公式要表達的，就是主體如何將他在原初所感覺到的莫名欠缺——「母親的慾望不知是什麼？」——以更明顯的形式，即語言意義的鏈結，來尋求表達，以求能因應這種不可解之謎所帶來的令人窒息的壓力（請亦參見注釋 6）。在這樣的過程中，母親的慾望看似抵銷了，只剩下主體在意義追尋中、以父之名追尋著某物 x，這某物，依精神分析的標示，便是失落的陽物所造成的效應。但如果要更清楚的掌握這個父的隱喻，我們則必須先花一些時間來看拉岡對「隱喻」的定義。所謂隱喻，就是新的意符（S2）的出現，使前一個意符（S1）連同其意旨（s1）都被推到潛意識之中，就此居於意符 / 意指此表意鍵的下方，而 S2

⁸ 拉岡所謂的大對體，或譯作大他者，指的是語言 / 潛意識的體系：「綜觀拉岡的論述，我們可以在兩處發現『大對體』（*le Grand Autre*）的蹤影：一個是身為『意符寶藏所在』（*the locus of the signifier's treasure*）的象徵秩序，另一個則是以大對體的不定向滑動論述（*discours de l'Autre*）之貌出現的潛意識結構。簡而言之，象徵秩序與潛意識都是意符流動的場域」（邱彥彬 96）。換言之，拉岡的大對體雖然既指語言系統又指潛意識，但並無矛盾或混淆的問題，因為兩者是相生相減的。例如本文中將數次提到主體進入大對體之領域此概念，指的就是主體進入語言此象徵體系方始成立的現象，但也就是因為進入語言，象徵的意符無法將慾望表達殆盡，所以有所謂原初壓抑的發生，並就此造成另一個意符流動的場域——潛意識。至於父的隱喻此公式中的大對體標顯出來的，就是陽物此原初意符在語言中失落，因此被壓抑在潛意識中的情況。有關原初壓抑的概念可參考拉岡《精神分析的四個基本概念》（*Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*）；邱彥彬〈我被決定故我在？：論傳科與拉崗的主體關〉一文亦有詳盡的解釋。

本身的意旨也在這樣的運作中因為無關重要而被摒除。用杜而（Joel Dor）的方式可表達如下（114）：



換成拉岡自己的圖解來表示，則 $\frac{S1}{S2} - \frac{S1}{S2} \rightarrow S2 \left(\frac{U}{X} \right)$

其中的 $S1$ 被以消去項的形式表現，和杜而在圖表中把 $S1$ 置於表意鍵的下方是一樣的意思，象徵 $S1$ 這個意符被壓抑在潛意識之中了，而 $S1$ 的意旨 $s1$ ，或可說是未知的 x ，自然也隨同被壓抑下來，因此可以寫成（Unconscious/ x ），但 U/x 不會就此消失，反而在隱喻的作用下成為與新的意符 $S2$ 始終相聯結的狀態，也就是 $S2 \left(\frac{U}{X} \right)$ 。

現在我們可以進一步把隱喻的公式套用來解釋父的隱喻。在從父的隱喻表示法來看， $S1/s1$ 對應的是「母親的慾望的意符 / 母親的慾望的意念內容：陽物」（Signifier of the mother's desire/Idea of the mother's desire: phallus）（Dor 115），而 $S2$ 則是父之名。前文已及，用父之名來取代母親的慾望，是主體進入大對體領域所必須發生的過程。這裡容我再補述一次，這種隱喻的取代之所以會發生，是因為小孩必須找出一套表意的方式來應付與母親的分離所帶來不安；母親不是他的共生體這一事實讓他發現母親有他所不知道的慾望，他進而想將母親的慾望以及他對母親的慾望，加以具名，成為他所能掌握的：「她（母親）想要什麼？我希望她要的是我，但很明顯她要的不只是我；她心裡還另有所想。在她心裡的還有 x ，那個意旨。」

母親的來來去去⁹所指涉的那個意旨，就是陽物」(Lacan 1957-1958, seminar of January 15, 1958, qtd. in Dor 115)。在我們看到的父的隱喻中，父之名的表意運作永遠是和被壓抑在潛意識下的、原初的慾望物——陽物，聯結在一起，其實正是因為這個失落的陽物就是推動父之名運作的基柢。在此，父的隱喻顯然將佛洛伊德的伊底帕斯理論去本質化(de-essentialized)了，因為在拉岡的解釋中，陽具「在想像的層次便已被取銷掉」，整個伊底帕斯腳本是由象徵陽具的符號所佔據的虛位來推動的；更甚者，這個符號正是「代表意符匱缺所在在意符」(the signifier of this very point where the signifier is lacking)(1982: 117)。如此一來，佛洛伊德的去勢焦慮自然是被去生理化(de-biologized)了：

至此，我們明白了伊底帕斯情結的意義在於，藉由終止以索求(demand)為中心的經濟結構，來引領主體進入慾望的層次；唯其如此，看見女性生殖器的這種經驗才有其被賦與特殊價值的意義；佛洛伊德把這個經驗看成具有其關鍵性地位：在此刻對體的欠缺發揮把主體驅離的作用，而這也正是伊底帕斯三角得以建構的關鍵。然而主體必須延續下去的也正是支撐對體的慾望的東西，也就是說，主體經濟結構中的陽物象徵正是要不斷去補充對體領域中意義付之闕如的那一點。(拉岡 1982: 116-7)

總而言之，所謂的去勢效應其實是指那個象徵差異的意符，也就是說，把母親的慾望標示為未知的意符，將會驅使主體展開他的象徵化過程。或者我們也可以說，慾求解析「母親的慾望到底是什麼」的慾望將使主體啟程踏上意義的追尋之途，試圖把原初失落的未知感具名，也因此進入父之名的範疇。從這樣的角度來看，拉岡所謂的去勢危機將不再是指害怕失去那個具有實體的器官，而是表

⁹ 這裡說的來來去去指的是像 Fort-da game 這樣的經歷。小孩把與母親分離——母親會離開他又回來，回來又離開——的經驗用擲出又收回手中的線軸來表達。這個例子的理論意義原由佛洛伊德提出，但拉岡在《精神分析的四個基本概念》、克莉絲提娃在《詩語言的革命》(Revolution of Poetic Language)中都做過重點不同的詮釋。

徵了「個人在發現了以女人身份存在的母親其絕對的異質性之後……將如何選擇他慾望的方式」（Ragland 197）。由於拉岡關於去勢危機的描述關係的是原初快感（*jouissance*）的失落，而非陽具的有無，因此可說是適用於兩性的：「我們其實不得不在某個時刻放棄一些快感」，因為在大對體的領域中，我們必然是遭到異化的（Fink 99）。

當佛洛伊德的去勢情結在拉岡的改寫下有了大幅的變更後，我們會發現「陽具妒羨」（*penis envy*）這個相當生物決定論式的概念也隨之動搖了。對此珍·蓋洛普（Jane Gallop）做了頗具參考價值的研究，她發現在拉岡的理論中，陽具妒羨一詞應換為「追懷陽具」（*penis nostalgia*）才恰當（146）。蓋洛普表示，由於佛洛伊德所提出的陽具妒羨是以「男人受失去[陽具]的威脅所苦，而女人先天即被剝奪[陽具]」為前提（146），因此當拉岡把這種情結置換為一種追懷，一種後來回溯時感受到的追悔，甚至一種自己也不明究理的慾望（*a desire for "on ne sait quoi"*）時（151），他已與佛洛伊德的說法大有歧異了！這種追懷所描述的情結是，一定有什麼東西失落掉了，但是因為這是原初壓抑造成的結果，所以沒有人明確知道失落物是什麼。換言之，如果我們一定要保留陽具妒羨這種說法，我們頂多只能把它當成對某個神秘失落的東西的妒羨。照這樣來看，不論是追懷陽具或是去勢情結都只是個隱喻，用來形容原初壓抑造成的傷痕，而它們的功用則都在於推動做為替代的慾望辯證，使之展開構築父之名的過程。

值得一提的是，拉岡所謂的母親的慾望（*the desire of the Mother*）既可以指母親本身的慾望也可以指對母親的慾望。而如果這母親的慾望並不特定指涉某一種慾望的模式——例如男孩對真實的母親的異性戀情慾，而是指「孩童慾求了解不可知的母親的慾望」這種樣態——那麼當然父之名也不一定要排他地指向父親的名，更不一定是指真實的父親¹⁰。逢思瓦·雷葛諾（Franscois Ragnault）也指出，

¹⁰ 瑞格藍援引齊捷克（Slavoj Zizek）及米勒（Jacques-Alain Miller）的說法，指出拉岡的父之名其實是以父親已死為此概念的前提（213-4）。根據這樣的思路，我們可以

「在拉岡的理論中，名即是父，與父即是名，可謂同等重要……父親的第一層意義便是名——一個意符，第二層才是其做為一個人物的意義」（66）。雷葛諾進一步表示，事實上並沒有哪一個名稱是適合父親的，因為他有許多的名稱：「從象徵、想像或真實層來看，父之名實有許多種——例如女人或化裝的男人」（73）。換言之，就相當程度而言，拉岡理論中父的隱喻此公式是「去性的」（de-sexualized）：當拉岡說去勢效應將使孩童藉由象徵差異的陽物意符（- ϕ ）認知到母親的慾望之不可企及時，他所說的孩童可以是男孩也可以是女孩。而按這樣看來，主體在象徵秩序中迂迴繞行、企圖將自己「慾求母親慾望的慾望」以父之名來取代的路徑，絕對是佛洛依德背書下伊底帕斯警訓中的異性戀律令——「你不（可）能認同你所慾望的對象；你不（可）能慾望你想認同的對象」（同前引）——所不能概括的。至此，我們已看到拉岡的伊底帕斯腳本如何修正了部份佛洛依德的異性戀偏見，並提供了將伊底帕斯路徑酷異化、以開展情慾多樣奇境的可能性——席梵門以相當拉岡的思考方式把同性-母性愛戀奇境活化起來便是一例。因此，我們有足夠的理由相信，拉岡的伊底帕斯辯證有被進一步酷異化的必要，因為精神分析向以研究慾望、認同、性、主體等重要議題間的糾結為其專長，而這些議題也正是同志論述的核心關懷。¹¹

循拉岡的方式把伊底帕斯的弑父譬喻化：如果孩子想要與母親成為一體卻又不得滿足的慾望會驅使他去弑殺（排拒）父親，那麼不僅只是與母親分離造成的「存在的創痛核心」（the traumatic kernel of being）會促使主體在象徵秩序中展開尋回快感之旅，「弑殺」的行為本身也是使父之名得以確立的原因之一，因為隨著哀悼父親之死而來的是，憑弔父親的種種儀式將不斷地重覆，而每一次的重覆都是對父之名的再次強化。

¹¹ 周華山即指出，早期女性/女同志主義批判心理分析為父系霸權理論之餘，本身便容易漠視「慾望論述、（女性）主體、潛意識與性（別）身份的複雜互動關係……遺忘了心理分析對性慾意識和主體論述構成的精闢解讀」，他因此表示，就「堅持個人心理與性慾意識遠遠超越『女 vs 男』、『同 vs 異』或『陰 vs 陽』的二元對立」此層面而言，心理分析對（女）同志（主義）而言可視為令人鼓舞的「革命性起點」（236-7）。

如瑞格藍所言，基本上拉岡是用其陽物的概念——「是」陽物或「有」陽物做為兩種不同的認同方式——來取代佛洛伊德的伊底帕斯理論（184）：小男孩從以為自己「是」母親的陽物轉而認同「有」陽物的父親，小女孩則一如母親，身為被慾望的對象，她「是」陽物而非「有」陽物。而雖然拉岡的陽物概念指涉的是慾望與快感辯證的表述過程的開展，而非本質論的陽具中心理念，但拉岡的辯證本身畢竟「不具異性戀或同性戀之分」（Ragland 184）。不過這種對同性戀的不加著墨，不應使我們認定拉岡的理論因此不適合用來說明同性戀的種種愛慾奇境。相反的，這種中性的特質應促使我們去把這塊辯證的場域「再畛域化」（reterritorialization），使之也能充滿同性的情慾。巴特勒曾指出，「如果如拉岡所言，陽物的運作總是『隱匿的』（veiled），那麼我們該問的是，陽物究竟總是以什麼樣的方式來『隱匿』地操作？而女同性戀的性慾交流如果放在陽物觀念的脈絡下來談，又應如何了解其『隱匿』的邏輯，以至於其『暴顯』的邏輯？」（1993: 85）。在第四部份，本論文將探討巴特勒如何把拉岡的陽物概念酷異化，並以此為出發點來深究拉岡理論中陽具與陽物的糾結曖昧是否終將使拉岡成為同志的敵人，而非其同志。

IV

就某種意義而言，卸除陽物的優勢並同時使之離開規範化的異性戀交換形式，讓它在女性間重新流通並重新取得優勢，這樣可以說是將陽物重新部署，使得原先它運行於其內的傳統表意鏈得以被打破。如果女同志「擁有」它，很明顯地，她並不是以傳統的那種意義來「擁有」它；她的行為甚至會造成「擁有」陽物此意義本身發生危機。

--巴特勒 1993, 頁 88-89

對巴特勒而言，既然任何意符都具有可重覆（*iterability*）的特性，那麼不管陽物這個意符在西方文化中已經有多麼鞏固的優勢地位，它還是有被再重覆（*reiteration*）的可能。巴特勒認為，若要促發這種再重覆的過程以便動搖強迫異性戀中「拒絕矛盾」的邏輯，那麼創造一個批判性的模擬意符（*a critically mimetic signifier*）不失為一種好方法（1993: 73）。「女同志陽物」（*lesbian phallus*），就表意而言是一種矛盾修飾法（*oxymoron*），就形態蛻變學（*morphogenesis*）而言是為一項虛構，因此正可以去干擾異性戀性慾主義者（*heterosexualists*）所秉持的意識形態。巴特勒於是把陽物當成一種「可轉換的幻景」（*transferable phantasm*）（1993: 86），同時訴諸其「宣成性」（*performativity*）理念，來發展他以女同志陽物戳穿陽物中心經濟結構、重創再表述之可能的整套理論。所謂的宣成性，用很簡單的例子來說，就像是會議的主席宣布「散會」，或牧師說「我宣布你們就此成為夫婦」的語言行為（*speech act*）一般，在宣布的同時才達成我們後來所認知的真實（*truth*）。這樣的概念最大的顛覆力在於揭露了真實的建構性，也就是說，我們理解的真實，其實都是經過語言行為的操演而建構出來的，也因此隨時有藉由重述以重新建構的可能性。¹² 透過女同志陽物的顛覆性，巴特勒所預期的那種較不具強迫性及腐蝕性的境界，將可以達到「是和有可以被混淆」、規範化的異性戀交換中非此即彼的邏輯可以被推翻的一種地步（1993: 88）。換言之，巴特勒所要呼籲的是一個包容多種性慾可能的奇幻境界，在其中「男人希望之於別的男人時他『是』陽物、女人希望之於別的女人時她『是』陽物、男人希望之於

¹² 廖朝陽在〈重述與開放：評巴特勒的《造就身體》〉一文中對巴特勒鋪陳宣成性概念的《造就身體》一書提出了清楚的引介：「巴特勒的兩項基本主張是：第一，人活在語言、符號中，除了文化建構外並沒有一個真實存在的層次可為依靠；第二，人在被建構的情況下所以還能有行動、選擇的能力，是因為文化建構具有『宣成性』，必須不斷重述，從而留下誤述、變化的可能」（123）。廖文除了引介之外，同時也對巴特勒理論中的未盡之處做了批判。

別的男人時他既有陽物又是陽物……男人希望之於一個『有』陽物的女人時他『是』陽物、女人希望之於一個『是』陽物的男人時她『有』陽物」（1993: 103）。

如果巴特勒深入探討上述這些不同的慾望主體在追尋失去的陽物此歷程中將有怎麼樣不同的步履及路徑，那麼他用以將陽物中心經濟結構酷異化的這個方案必定有可觀的成就。因為在這樣的情況下，我們將更能了解性慾主體及慾望傾向的構築是何等複雜微妙。很可惜的是，巴特勒在試圖重新表述異性戀架構中超驗的陽物意符時，他只做到了在象徵意義層次解構此意符，以透露出顛覆的可能性的這個地步。也就是說，他並沒有再嘗試對不同的性慾模式做精神分析的研究。就這個問題，柯普潔（Joan Copjec）對巴特勒精要的批判足以提醒我們注意，僅就象徵意義來解構性／性慾／性別差異是不夠的：「解構的操作只限用於文化層次，用在意符上；在其他領域中則是站不住腳的。要談把性解構掉，和我們說把門遮蔽（foreclose）掉一樣沒什麼意義；因為行動和行動作用的客體分屬兩個不同的論述空間」（210）。

巴特勒為什麼既要沿用許多精神分析的概念及詞彙，卻又非常不願考量結合拉岡式精神分析的可行性呢？原因可能在於他對拉岡理論中陽物與陽具間欲解還結的糾纏有所質疑。因此很自然地，拉岡所謂陽物應與其所象徵的真實器官——陽具或陰蒂——區辨開來的說法（1977: 285; 1982: 118）也受到巴特勒的懷疑：「如果陽物必須以否認陽具來成就其象徵與表意的優勢地位，那麼雖然它們之間沒有簡單的等同關係，陽物和陽具終究還是有分不開的關係——存在它們之間的是確定的否決關係」（1993: 84）。事實上，拉岡的伊底帕斯理論已不是關於兒童性慾發展的一套認知理論，而是宣成性介入的辯證過程（Felman 114, 117），或可說是「快感為了『心理』性（“psychic” sex）而在生物有機體上銘寫的一套表述過程」（Ragland 184）。換句話說，當拉岡的伊底帕斯情結並不去指定一條應適用於所有主體的、放諸四海皆準的路徑，而是一套與自我及他者之辯證

息息相關的語言行動理論時，那麼對巴特勒的宣成理論而言，它應該是有可取之處的才是。因此我們不免懷疑，是否只要拉岡重新規劃的伊底帕斯腳本還是以陽物為中心意符，那麼它就必然將陷於異性戀性慾主義的偏見中萬劫不復？也就是說，當巴特勒苛責拉岡所謂的陽物仍與陽具有著曖昧的關聯，因此他的「陽物具有可變化的空間」之說並不誠懇時，我們應該去探討這樣的批判是否持平。要回答這些問題，我們得先處理拉岡的「陽物甚至可以不是它所象徵的陽具或陰蒂」（1977: 285）這個命題引起的爭議。

根據拉岡的看法，佛洛伊德之所以無法說明小女孩的伊底帕斯情結將如何解除，正是因為他把象徵的去勢與去勢情結引起的想像效應混為一談了；簡言之，佛洛伊德沒有去區分陽物與陽具的差別（1982: 118）。依循這樣的前提，拉岡的辯護者們致力於強調陽物並非陽具此一重點，以便使拉岡不被扣上陽物中心論者的帽子。瑞格藍便以拉岡的〈科學與真理〉（“Science and Truth”）一文來證明拉岡所謂的陽物是相當中立、中性的概念：與其說拉岡理論中的去勢是指「缺少陽具」（*pas-de-pénis*）不如說是指「缺少知識」（*pas-de-savoir*）更貼切，也因此陽物「不過是空缺的位置本身在主體身上烙下的印記」（229-30）。同樣地，芬克也強調拉岡的去勢概念應該被理解為一種「欠缺／失落的結構」，而非就其字面上的意義來理解（101）。拉岡派理論家對陽物與陽具之別的堅持，對於我們要將精神分析酷異化，當然具有相當大的意義，因為只有當陽物可以是陽具以外的其他東西時，巴特勒所期待的、陽物中心論的經濟結構得以被重新表述的空間，才有可能被打開來。

值得注意的是，所謂陽物可以是陽具以外的其他東西這樣的命題並未排除有時陽物就是陽具的可能性。換句話說，在拉岡的體系裡陽物和陽具間的對應關係不是可以用「非此即彼」的邏輯來思考的：正如同「陽物可以是陽具以外的東西」這個假設並不意味陽物從來就不可能是陽具，「陽物有可能就是陽具」這樣的觀察所得也並不抹除它可以是其他東西的那份潛力。因此，雖然前述兩位拉岡

的擁護者——瑞格藍與芬克——都如同蓋洛普所言，認為把拉岡的陽物概念與陽具混同是對拉岡的嚴重誤讀（134），他們卻也無法否認這兩個概念有一定程度的關聯：

潛意識的作用就是使我們認知到某種東西在知識中是欠缺的，也就是說這欠缺並不是在母親身上；這並不是說孩童因此不會去幻想母親有陽具這樣的事，或是說性倒錯者並不會用想像層次中某種物化的客體——它的成因其實在真實層——來取代這個理論上應存在的陽具。但拉岡的重點在於，佛洛伊德理論僅就生理層面作概括總論，是誤把器官與知識混為一談了。（Ragland 230；黑體係筆者附加）

限制、欠缺、失落：這些是拉岡式邏輯的重心所在，且它們構成了拉岡所謂的去勢。在西方文化殊異的個案史及殊異的空間和時間裡，它們常常有可能和生殖器、男性器官的勃起與否、孩童的性理論與他們認定嬰兒是怎麼來的理論等等有所聯結。（Fink 101；黑體係筆者附加）

回顧巴特勒對拉岡陽物概念的理解，我們會發現，「陽物用以指涉陽具、並賦予後者優勢地位的整個結構，其實是靠不斷建制化及不斷重覆而存在的，也正由於它可以被時間化，這結構乃是不穩定且開放，任顛覆性的各種重覆表述來挑戰的」（1993: 90）。這一套主張可謂相當精確的見解，但是當巴特勒表示，陽物在重新表述下可以是「一隻手臂、舌頭、一隻手（或雙手）、膝蓋、大腿、骨盤骨……」（1993: 88）一連串與身體相關的事物，但就是不能是陽具時，我們不免感覺到其中的偏頗。而且這樣的規定似乎只是刻意逆反原先精神分析中的預設，對於探討陽物為何總是被反覆表述為陽具這個問題，並無任何幫助——事實上，無論如何反覆表述，如果目前看來陽物在大部份的文化時空中都還是陽具，我們毋寧把它當成一種拉岡式精神分析觀察的結果¹³。也就是說，雖然陽物不等同於陽具的

¹³ 依蕊格萊（Luce Irigaray）曾表示，佛洛伊德並沒有去發明男性意識或女性意識，他只是解釋了這些事情，他應受批判的地方在於把這些觀察所得視為規範，而沒有去

空間是存在的，但我們不能一味把這個空間寄予烏托邦式的希望，反而不去看現下令人難以滿意的事實：男尊女卑的社會不公現象、重異（性戀）輕同（性戀）的愛慾模式，在在都是使陽物此優位意符一任陽具獨霸的原因。因此，唯有先深入了解目前陽具進佔優位意符地位時其運作邏輯究竟為何——例如不具特定指涉的原初失落如何在現有的文化建構下被回溯地決定（retroactively determined）為去勢情結；並同時去研究哪些精神分析個案可以顯示主體追尋的失落陽物不是陽具，而是其他的東西？——異於「正軌」的同志情慾表意鏈正可能足以提供這方面的資源。如此一來，我們才可能知道用別的意符取代陽具的機會到底應如何開創及增加。如前所言，開啟伊底帕斯化的拉岡式陽物，其表意鏈是宣成性的而非認知性的（cognitive），但這裡所謂的宣成性是指各個主體在其表述過程中接受／進行的不同宣成方式，而不是像巴特勒所說的，純屬拉岡個人一手操演的強迫性結果。¹⁴ 由於巴特勒無意以陽物與陽具的糾結為起點，探討此糾結是否有其物質、真實層面的因素夾雜，他選擇了解構現有的象徵秩序，而非分析慾望的表述過程中種種的面向，也因此，他對拉岡的陽物概念所做的酷異化畢竟未盡全功。

考慮現象背後的歷史因素，因此像女性的「病態」都被當做個人歷史造成的結果，而此中如父的律法等社會文化因素應負些什麼責任就被忽略不談了（70）。佛洛依德整套去勢情結的理論其實亦可做如是觀：他依然把觀察得到的現象當成一種規範，因此正常男孩就必須設法度過其去勢危機，而女孩則必有陽具妒羨情結。拉岡的不同之處便在於並未把觀察到的現象當成常規，而是看成操演的結果，也因此陽物等同於陽具的背景以及不等於陽具的發展空間都能照顧到。

¹⁴ 巴特勒認為「宣稱陽物是具有優勢的意符，本身就會操演製造出這種由陽物佔有優勢地位的結果。公告出這個優位意符就是它的一種操演」（1993: 83）。此說如同將陽物如何攀至其優勢地位全然看成拉岡自己進行語言行動的結果，彷彿一句「我宣稱它是優位意符」就完成了這種優勢的運作。

結語

米蘭妮・克萊恩（Melanie Klein）在治療其個案小迪克（little Dick）——一個實際年齡四歲但就智力成熟度及字彙使用能力而言只有十八個月大、對母親或祿母等周遭的人存在與否漠不關心的小男孩——的時候，採取的方式是誘發他的伊底帕斯情結。她告訴小迪克，小的玩具火車是「迪克火車」，大的是「爹地火車」，而車站則代表媽咪，然後玩起火車進站的遊戲，並一面告訴小迪克這就像他要走向他的媽咪一樣。藉由大小火車都要進站等等的遊戲，克萊恩試圖讓小迪克面對存在其潛意識中的伊底帕斯情結。對於這個個案的研究及治療，拉岡曾表示，克萊恩的「發現」（“discovery”）只是她自己用象徵的外插法（“symbolic extrapolations”）強力介入個案經驗後所得的結果：「她把伊底帕斯迷思粗暴地形諸言語，用以衝擊小迪克，她的詮釋不論對我們對任何讀者而言都是不堪的——你就是那列小火車，你想上你媽」（1991a: 68）。¹⁵ 但正如費爾門所指出的，克萊恩粗糙的伊底帕斯詮釋在小迪克這個個案裡卻發揮了療效，這說明了問題的核心或許不在於伊底帕斯情結到底何所指，而在於這套詮釋對我們做了什麼？拉岡在閱讀這個個案時所要問的也就是，克萊恩到底對小迪克做了什麼（109）；根據費爾門的說法，拉岡找到的答案是：「詮釋的成功與否、它的臨床效果如何，並不是來自詮釋意義的正確性（你想上你媽），而是在於大對體的論述如何將這孩子安置在語言中、如何使他和身邊的人及親近的人產生關聯」（114）。換句話說，「小孩容或真有這種[戀母恨父]情結，但『認出』小孩的情結並將他定罪的，卻是大人」（黃毓秀 13），而也正是這種定罪就此宣成了小孩的伊底帕斯情結及後續的發展——就像小迪克被引導進入伊底帕斯場景之後，就漸漸結束了自閉的階段而習得這一套戀母恨父的遊戲規則，並以之與週

¹⁵ 關於小迪克此個案的詳細分析請參見 Lacan 1991a: 69-70,81-88; 以及 Felman 105ff。

遭的人發生互動。這樣看來，拉岡可以說是對佛洛伊德的伊底帕斯學說做了基進的重構——他的變革在於指出，伊底帕斯理論不是我們在主體化過程中所面臨的問題的解答，而是問題的開始，因為每個個體的伊底帕斯腳本如何上演絕不是陳述性的，而是宣成的結果。

達利摩曾指出，異性戀機制排斥同性戀的方式往往是將之視為對立的他者，彷彿完全不相容的兩造；但事實上同性戀乃是異性戀的毗鄰者（the proximate），蘊含著和異性戀「沒有兩樣」（the same as）的可能性（34），但這種有點像又不太像的毗鄰者往往比對立者更具威脅性，也因此更註定它在被編派為絕對殊異的他者後，被驅逐在外的命運（52）。如果我們接受這個命題，那麼「伊底帕斯理論若適用於異性戀便不適於同性戀」這樣的推斷也就更難成立。相反的，我們應該說，比之對異性戀者的伊底帕斯路徑的追蹤，對同性戀慾望主體如何踐履伊底帕斯路徑的探究，也是一樣深具意義的。艾力克·羅倫（Éric Laurent）曾表示，在拉岡所提出的伊底帕斯結構中，父親、母親、孩子都只能透過思考自身與失落的陽物以及周遭的人的關係來理解關於自身的真相是什麼：

沒有任何一個人擁有它[失落的陽物]，但三者都必須把這個象徵物考慮進去，才能定義他們各自身為父親、母親、孩子的位置所在。如果他們任何之中一個犯了錯誤，以為自己就是那個失落物——如果父親認為他就是代表父親總體，如果母親認為自己代表女人，如果孩子認為它就是母親的陽物——那麼他們會全都僵陷在自己的推想中不得動彈。他們將都無法找到出路。（23）

同樣地，如果異性戀主體認為他／她本身不須透過其他中介就具現了關於異性戀的真相，或是同性戀主體認定同性戀就是他／她這個樣子，他們都將無法跨出自己的牢籠。¹⁶

¹⁶ 羅倫所謂「無法找到出路」這段話語，指涉的是拉岡“Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty”一文中挪用沙特 *No Exit* 劇作後所舉的例子：囚室內有三個都看不見自己身後碟子顏色的囚犯，只知道碟子一共有三白二黑，從中任選其三分配給

精神分析與同志論述的結合一直頗難受到認可，原因之一或者也在於同性愛常被「病態化或視為獵奇窺秘的對象」（周華山 235）；但是本文所主張的是，如果我們依據拉岡式精神分析的脈絡，理解到先天雙性、甚至更多重的情慾傾向，加上後天文化建制及各種符碼重覆表述的結果，將使性慾主體有多種繁複的變化，非深究其宣成性不能明其路徑形成，更非本質決定或文化建構論所能概括。那麼我們似乎沒有必要棄絕這樣的一套理念，堅持以「反問異性愛者這一句：『異性愛是先天抑或後天的？』」（周華山 238）來抗衡精神分析。也就是說，即使伊底帕斯腳本確實原係異性戀建制下的產物，這並不意味在同志論述脈絡中探討關於伊底帕斯情結的任何問題均屬多餘。

事實上，當「自然而然就與伊底帕斯王或伊底帕斯征服者（Oedipus the King or the conquistador）、解謎者（*riddle-solver*）做認同」的佛洛依德遭拉岡廢除其王位（*dethroned*）時（Felman 146-7），傳統的佛洛依德典範——透過一套預設的制碼不斷將不同主體的歷史做解碼及再符碼化的工作——也就遭到了瓦解。拉岡的伊底帕斯理論呈顯了何以解謎者只能帶來「瘟疫」（Felman 147），繼而呼籲以「認同在喀羅努斯的伊底帕斯（Oedipus at the Colonus）」取代對伊底帕斯王的認同。誠如黃毓秀所指出，《伊底帕斯王》與《伊底帕斯在喀羅努斯》奇特地顯示了同一個劇作者——索福克里斯——迥異的價值觀（25）：在後面這個劇作中「伊底帕斯的命運是信仰和文化所造成的人生情境的產物，在此情境中，個人被牢牢套入不良的人倫關係模式，因而引起複雜的心理和文化病症。在多年的痛定思痛之後，伊底帕斯本人了解這點，且對這種情境提出徹底的抗

他們，唯有透過別人身後的碟子顏色做一番邏輯推斷而得出自己顏色的人，才可以走出囚室。羅倫用看不見的碟子來比喻失落的陽物，以此解釋父親、母親、孩子的關係，表示三者都必須透過他者才能思考自己的身分；同理，在這裡我要說的是，任何主體，不論同異性戀，如果不能透過「互為主體」（*intersubjective*）的過程去了解自己，也會面臨身陷囚籠一樣的窘境。

議」(24)¹⁷。拉岡便是利用在喀羅努斯的伊底帕斯對其罪責的抗議、對其命運的深刻認知，來對伊底帕斯王的迷思做一番補充性的逆轉：「伊底帕斯終究認定了自己是無辜的，但他也接受了他早被預言的命運……他的存在完全是在命運所提供的語／預言(parole)之內的」(Lacan 1991b: 231-2)。根據拉岡的看法，喀羅努斯的伊底帕斯所昭示的也就是，我們其實都是受俘於生命之中的——我們的生命在本質上就是異化了的、存在於他者之中的(Lacan 1991b: 233)¹⁸，但這並不是說我們因此該悲觀宿命地面對生命，而是要「藉由承認大對體的論述嵌入自身時，自己所必須負的責任」去「明瞭自己的慾望及歷史，並透過宣成將之具名」(Felman 131)。只有當我們將伊底帕斯的迷思重新構築，視為一個讓我們在其中以宣成的方式使自己和他者發生相關(反之亦然)的結構時，我們才不至於像誤以為挖出眼睛才能淨化自己及城邦的伊底帕斯王一樣，因為看不清自己受制於象徵體系的這個真相，就總是要以排除異己的「棄卻」(abjection)的方式，來確保自己的主體性¹⁹；相反的，我們

¹⁷ 在此劇中伊底帕斯抗議道：「請告訴我：既然有神諭一再地命定父親會為兒子所弑，你又怎能公正地把罪責加在我身上？在我身上，那時尚未出生、尚未懷胎、對我父母而言尚未存在的我？」、「我不認識他，而他卻想要殺我。在法律面前——在神面前——我是無辜的！」凡是力圖點出索福克里斯的《伊底帕斯在喀羅努斯》一劇對《伊底帕斯王》做了重大翻轉的評家(如本論文所引的拉岡、克莉絲提娃、費爾門、黃毓秀)，幾乎都是由這番抗議著手來談伊底帕斯在認知上的改變。此處的引文直接採用自黃毓秀一文的翻譯(頁24)。

¹⁸ 拉岡自己對《伊底帕斯在科隆納斯》的陳述還可參見Lacan 1991b: 209-20, 229-33。

¹⁹ 棄卻是克莉絲提娃所提出的理論，詳見其《恐怖的力量》(Powers of Horror)一書，簡言之，棄卻是指主體以排除自身所不能容忍的異質此方式來保持其完整性的過程。棄卻最原初的形式就是母子的分離，母親成為小孩確立其主體性時必須推卻的棄卻物，而此後在人的一生中棄卻的機制也不斷發生，如嘔吐及排泄都是為維持主體潔淨的自我所發生的作用。由於身體的廢棄物一向都被視為「外於主體」、理應被不屑一顧地排除的質素，故克莉絲提娃刻意藉「主體必須排出穢物才能繼續生存」的這個事實來彰顯，傾向於「將與自我不同的一切污穢視為穢物」的主體，其實弔詭地得要「透過排斥本身的餘渣來確保身體疆界的穩定」(黃宗儀 44)。克氏意在指出精

將可以從喀羅努斯的伊底帕斯那裡得到真正的智慧：「事實上我就是棄卻物（object）本身，是會死的、說話的主體，本身不完整且依存著大對體……如果我們能認清，主體總是會被語言、被象徵體系所改變，我們就敢讓自己的眼睛一直睜開著」（Kristeva 88）。

回到同志論述的脈絡裡來看，同樣地，不論「性的意義」是直或異，它都是在我們踐履伊底帕斯路徑的過程中才得以發聲、得以被反覆表述的：性慾取向總是正在性慾化之中，認同是不曾暫歇的過程，而慾望更是不停流竄、不可能被滿足的。因此如果我們承認同性戀主體不可能，也不應該，被放置在一個前（拉岡式的）伊底帕斯情境或反（拉岡式的）伊底帕斯情境中——也就是一個不必經由他者中介來宣成建構出自我主體性的場域，那麼我們似乎不必把拉岡的伊底帕斯路徑看成是純為異性戀主體鋪設的道路，而可以重新尋求以拉岡的伊底帕斯理論來顛覆 / 釐清同志論述和佛洛伊德派的精神分析之間欲解還結的糾葛。

參考文獻

- Althusser, Louis and Etienne Balibar. *Reading Capital*. Trans. Ben Brewster. London: Verso, 1979.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. *Lacan: The Absolute Master*. Trans. Douglas Brick. Stanford: Stanford UP, 1991.
- . "The Oedipus Problem in Freud and Lacan." *Critical Inquiry* 20.2 (1994)

神分析倫理中很重要的一個概念，對自身內部「他者」成分的接受：只有當我們了解，完整穩定的主體並不存在，每一個人都有自己不能完全掌握、甚至不能面對的詭奇（uncanny）面向時，我們才能接受自己也是「自己的陌生人」（strangers to ourselves；克氏用語）這個事實，也就不會一直想靠著否定異質、排除他者、狹隘的棄卻方式來生存。

- Winter): 267-82.
- Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Dor, Joel. *Introduction to the Reading of Lacan: The Unconscious Structured Like a Language*. Trans. Susan Fairfield. Ed. Judith Feher Gurewich. Northvale: Jason Aronson Inc., 1997.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge, 1996.
- Felman, Shoshana. *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge: Harvard UP, 1987.
- Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton UP, 1995.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, XIX*. Trans. and Ed. James Strachey. London: Hogarth, 1961.
- Gallop, Jane. *Reading Lacan*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- Irigaray, Luce. *This Sex Which is Not One*. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1982.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- . *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York: Norton, 1981.
- . *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*. Eds. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. Trans. Jacqueline Rose. London: Macmillan, 1982.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers of Technique 1953-54* (1975). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. John Forrester. New York: Norton, 1991a.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-55* (1978). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Sylvana Tomaselli. New York: Norton, 1991b.
- Laurent, Éric. "Alienation and Separation (I)." *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Richard Feldstein, et al. Albany: SUNY, 1995. 19-28.
- Ragland, Ellie. *Essays on the Pleasures of Death: From Freud to Lacan*. New York: Routledge, 1995.
- Ragnault, François. "The Name-of-the-Father." *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Richard Feldstein,

- et al. Albany: SUNY, 1995. 65-74.
- Silverman, Kaja. *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington: Indiana UP, 1988.
- . *Male Subjectivity at the Margins*. New York: Routledge, 1992.
- . *The Threshold of the Visible World*. New York: Routledge, 1996.
- Witford, Margaret. "Pre-Oedipal." *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Ed. Elizabeth Wright. Oxford: Blackwell, 1992. 345-49.
- 周華山，〈同志論〉，香港同志研究社，1995。
- 邱彥彬，〈我被決定故我在？：論傅科與拉崗的主體觀〉，《中外文學》25.5（1996年10月）：79-118。
- 張志維，〈穿越「鏡象誤識」：閱讀《品花寶鑑》與《世紀末少年愛讀本》〉，《中外文學》26.3（1997年8月）：68-101。
- 黃宗儀，〈人蟲之間：從克莉絲提娃的棄卻理論看李斯別特的異／己觀〉，《中外文學》26.6（1997年11月）：39-55。
- 黃毓秀，〈伊底帕斯神話與父權體制：從索福克利斯到巴索里尼〉，《中外文學》18.10（1990年3月）：4-33。
- 廖朝陽，〈重述與開放：評巴特勒的《造就身體》〉，《中外文學》24.7（1995年12月）：122-29。