



安提戈涅的辉煌之美

马元龙

内容提要 作为一出伟大的悲剧，索福克勒斯的《安提戈涅》历来对哲学家具有强大的吸引力。拉康从精神分析学的伦理学这一独特论域出发，对以下几个问题做出了完全不同于亚里士多德和黑格尔的回答：一、为什么安提戈涅宁死也要为波吕涅克斯举行葬礼？她真的像亚里士多德认为的那样，只是一个普通人吗？抑或这飞蛾扑火的奋不顾身完全是她死亡欲望的表现？然而死亡欲望又是什么意思？二、果真像黑格尔所说的那样，波吕涅克斯对安提戈涅具有那种独一无二的伦理价值吗？这出悲剧真的只是神的法律与人的法律这两种有限理性的冲突吗？抑或他的价值仅仅来自象征秩序的安排，与他和安提戈涅的血缘关系毫无关系？三、安提戈涅饱受摧折，但每次出场都光彩夺目，她那不可摧毁的美是来自她的神性，还是因为她仅作为一个表示美的能指而存在？

关键词 物；死亡欲望；美

拉康的文学批评都是六经注我式的，因为其目的是借文学批评去建构和发展精神分析学。不过当我们进入其文学批评的具体论域时，必须暂时将这一论证逻辑颠倒过来，亦即根据他的精神分析学理论去理解他的文学阐释。因此，当我们试图理解拉康对《安提戈涅》的创造性解释时，必须清楚他是在精神分析学的伦理学这个特殊语境中介入这出悲剧的。

一 安提戈涅的一意孤行

在开始着手讨论《安提戈涅》这出悲剧时，拉康首先评论了亚里士多德的悲剧理论。亚里士多德认为，悲剧的基本功能是在观众心中“激起怜悯和恐惧，从而导致这些情感的净化”，为此它必须通过模仿和我们类似的普通人，“这种人在道德品质和正义上并不是好到极点，但是他的遭殃并不是由于罪恶，而是由于某种过失或弱点”^[1]。净化的结果就是让怜悯与恐惧这些强烈的情感得到宣泄 (catharsis)，从而产生一种“无害的快乐”，使精神得到抚慰。亚里士多德的净化论直到今天仍然是许多人理解悲剧的基本原则，但在拉康看来，这种理论对认识悲剧是很不完善的，甚至可以说是错误

的，对《安提戈涅》这出悲剧尤其如此。拉康为我们指出了一个显而易见、但又为我们熟视无睹的基本事实：绝大多数悲剧主角都不是和我们类似的普通人，安提戈涅尤其不是一个和我们类似的普通人。拉康一开始就提醒我们注意：人们在《安提戈涅》中首先发现的就是安提戈涅。为什么？因为“安提戈涅有一种让人难以承受的辉煌”^[2]。

索福克勒斯从未直接描写过安提戈涅的美，她的美并不表现在身材和面容上，而是集中体现在她那让人难以承受的辉煌中，而这种辉煌直接来源于她舍生忘死的一意孤行。毫无疑问，安提戈涅是一个非同寻常的人。她的“非同寻常”几乎表现在她的全部行为中：她的决心，她的行动，她的被捕，她的受罚，还有她的哀悼。她明知克瑞翁 (Creon) 的禁令以及违反禁令的结果，但仍然决定为波吕涅克斯 (Polynices) 举行葬仪。而且，在她与伊斯墨涅 (Ismene) 的谈话中，她直接把这道禁令针对的目标等同于自己。当伊斯墨涅拒绝她的建议之后，安提戈涅立刻断然说道：“我再也不求你了；即使你以后愿意帮忙，我也不欢迎。你打算做什么人就做什么人吧；我要埋葬他。即使为此而死，也是件光荣的事。”^[3] (v.69—72) 稍后当伊斯墨涅好心提醒安提戈涅注意保密，并承诺自己会严守秘



密时，换来的不是感谢，而是安提戈涅更加尖酸刻薄的抨击：“不——尽管告发吧！你要是保持缄默，不向大众宣布，那么我就更加恨你。”（v.86—87）根据后来发生的事情，这些都绝非一时赌气之言。当克瑞翁责问她是否为波吕涅克斯举行了葬仪，以及是否知道禁止安葬波吕涅克斯的禁令和违反这一禁令的后果时，安提戈涅直截了当承认了自己的所作所为，并坦陈死亡正是自己期待的事情：“我知道我会死的——怎么会不知道呢？即使你没有颁布那道命令。如果我在应活的岁月之前死去，我认为是一件好事；因为像我这样在无穷无尽的灾难中过日子的人死了，岂不是得到好处了吗？”（v.460—464）当伊斯墨涅被传讯上场时，安提戈涅再次表达了这个意愿，她对妹妹说：“你愿意生，我愿意死。”（v.555）因此，安提戈涅的非凡之处就在于她的毁灭是她自愿选择的结果，或者更准确地说，是她热烈期望的事情。这和其他悲剧主角有了显著的差异，如果说铸成俄狄浦斯、李尔王、麦克白斯、奥赛罗等人悲剧的原因是他们受到了诱惑和蒙蔽，那么安提戈涅对自己的行为具有完全清醒的认识。总之，安提戈涅的一意孤行成就了她那让人难以承受的辉煌之美。对此，歌队具有充分的感受。所以在第三场结尾，当克瑞翁吩咐士兵将她押送进石室禁闭至死时，歌队唱道：

爱罗斯啊，你从没有吃过败仗，爱罗斯啊，你浪费了多少钱财，你在少女温柔的脸上守夜，你飘过大海，飘到荒野人家；没有一位天神，也没有一个朝生暮死的凡人躲得过你；谁碰到你，谁就会疯狂。你把正直的人的心引到不正直的路上，使他们遭受毁灭：这亲属间的争吵是你挑起来的；那美丽的新娘眼中发出的鲜明热情获得了胜利；爱罗斯啊，连那些伟大的神律都被你压倒了，那不可抵抗的女神阿佛罗狄忒也在嘲笑神律。（v.781—800）

在此，歌队赞美爱神爱罗斯（Eros）其实就是赞美爱欲，因为安提戈涅的辉煌之美就来源于她决不妥协的欲望。安提戈涅的美辉煌而壮丽，令人难以直视，从她身上放射出的光华似乎可以熔化一切，因为她那毫不妥协的决绝行动令人震惊。安提戈涅绝不是一个可以让人认同的对象，对所有常人

来说，她都是一个让人难以理解而且不可承受的悲剧英雄。我们必须回答一个问题：安提戈涅明知为波吕涅克斯举行葬礼的后果只能是死路一条，那她为什么非得要这么做呢？对此安提戈涅似乎在剧本中为我们给出了答案：

波吕涅克斯呀，只因为埋葬你的尸首，我现在受到这样的惩罚。可是在聪明人看来我这样尊敬你是很对的。如果是我自己的孩子死了，或者我的丈夫死了，尸首腐烂了，我也不至于和城邦对抗，做这件事。我根据什么原则这样说呢？丈夫死了，我可以再找一个；孩子丢了，我可以靠别的男人再生一个；但如今，我的父母已埋葬在地下，再也不能有一个弟弟生出来。我就是根据这个原则向你致敬。（v.902—913）

安提戈涅提供的理由是，兄妹关系在所有伦理关系中最为特殊，尤其是在父母去世之后。但是，这个回答与其说是一个回答，不如说提出了一个更加亟待回答的问题：为什么兄妹关系是所有伦理关系中最为特殊的关系？事实上，这节歌词所透露出的丑闻气息曾让歌德震惊而且困惑，他甚至希望有朝一日人们会找到证据揭示这一节文字出于后人的篡改^[4]。黑格尔也感受到了这里的特殊之处，但并不认为其中有任何丑闻气息，相反，正是这个细节让黑格尔就兄弟与姐妹之间的特殊关系发展出了一套宏大的理由，并进而以之解释悲剧的本质。

在黑格尔看来，这出悲剧的冲突双方，即安提戈涅和克瑞翁，前者代表家庭的伦理价值，后者代表城邦的政治理念，悲剧就是这两种理念的矛盾冲突，因为从各自的立场出发，二者具有相同的合理性。悲剧冲突就是两种同样合理又都不尽合理的“普遍力量”的对立冲突，于是，永恒的真理借悲剧人物的毁灭而得到伸张。黑格尔的这一解释似乎也可以从文本中获得直接的支持：当克瑞翁责问安提戈涅竟敢明知故犯时，安提戈涅回答说：“我敢。因为向我宣布这法令的不是宙斯，那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令，我不认为一个凡人下一道命令就能废除诸神制定的永恒不变的不成文律条，它的存在不限于今日和昨日，而是永久的，也没有人知道它是什么时候出现的。



我不会因为害怕别人皱眉头而违背天条，以致在神面前受到惩罚。”（v.450—455）

既然安葬亲人是希腊人应尽的义务，是神的法律，那么我们有理由要求她对所有至亲一视同仁，但安提戈涅为什么要特别强调兄妹关系的特殊性，甚至将其提高到夫妻关系和母子关系之上？黑格尔认为，现实生活中的伦理实体不是个别的自我意识，而是绝对精神在实际存在着的多元意识中的实现，也就是一种公共理念。作为现实的实体，这种精神是一个民族国家。这种集体精神、公共理念就是黑格尔说的“人的法律”。当它以普遍形式出现时，它是众所周知的法律或者道德习俗；当它以个别形式出现时，它就是现实的政府。在目前这出悲剧中，它的代表就是克瑞翁，或者说克瑞翁自认为代表了它。所谓“神的法律”就是自然的伦理精神，其基本环节就是家庭。家庭，作为无意识的、尚属内在的概念，与概念的有意识的现实对立，作为民族国家的现实的元素，与民族国家本身相对立^[5]。安提戈涅就是神的法律的代表。代表人的法律的政府是自身反思的、现实的精神，是全部伦理实体的唯一自我。它使各个单一的自我意识感觉到自己没有独立性，并使他们意识到只有在整体中他们才有生命。但个人作为独立的存在，总是要追求他神圣不可侵犯的自为存在和个人安全，家庭就是他们的庇护所，为此公共理念就受到了威胁。因此，社会共同体的存在依赖于将不同的男性个体从家庭中孤立出来，但要将这些不同的个体整合在一起，政府必须把战争任务委任给他们，使他们体验到主人和死亡的存在。但在此过程中，共同体会受到来自家庭的守护者女人的反对：“由于共同体之所以能继续存在下去，全靠它破坏了家庭幸福，把自我意识消溶于普遍之中，所以它就给自己制造了内在敌人，即就是说，它把它所压制的而同时又从属于它的本质的东西、一般的女性，造就为它自己的内在敌人。”^[6]黑格尔认为，家庭由三种关系构成：夫妻关系、亲子关系和手足关系。夫妻关系不是在它自身中而是在子女中得到实现，夫妻关系本身就是由这种他者形成的，并在这种他者（子女）的形成中消逝。亲子关系则相反，在这种关系中，子女在他者（父母）的消逝中形成，成长为自为的存在。上述两种关系

是彼此过渡的，至于手足关系则是一种彼此毫无混淆的关系。他们同出一脉，但彼此独立。手足关系中的两性既不像夫妻那样彼此欲求，他们实现自为的存在也不依靠对方。但黑格尔认为，正是这种起源上的亲密与成长后的独立导致了弟兄的死亡成为姐妹无可弥补的损失，因此姐妹对弟兄的义务是最高义务。

在拉康看来，像黑格尔这样诉诸文本之外的历史去解释文本之内的问题，事实上是行不通的。最重要的是，拉康根本不赞同黑格尔根据两种话语之间的冲突去解释安提戈涅与克瑞翁的矛盾。一言以蔽之，拉康认为安提戈涅对克瑞翁的反抗根本不是一种法律对另一种法律的反抗。在安提戈涅与克瑞翁的第一场对话中，她的确曾明确说道：“我不认为一个凡人下一道命令就能废除诸神制定的永恒不变的不成文律条。”（v.453—455）就此而言，她似乎真的是遵照神的法律对抗克瑞翁。但拉康通过无比精细的阅读，找到了大量相反的证据，表明她的行为并非出于对某种律法的遵守和捍卫，而是完全出于她自己的自由意志，由她自主。比如在目送安提戈涅被押送到活埋她的石室时，歌队唱道：“你这样去到死者的地下是很光荣，很受人称赞；那使人消瘦的疾病没有伤害你，刀创的杀戮也没有轮到你身上；这人间就只有你一个人由你自己作主，活着到了冥间。”（v.817—821）剧中歌队两次强调安提戈涅的自主性：“这个女儿天性倔强，是倔强的父亲所生；她不知道向灾难低头。”（v.471—472）在第四场，歌队再次对安提戈涅说：“你倔强的任性害了你。”（v.875）安提戈涅的“倔强”岂不正是她绝对自主性的体现？她的言行和歌队的咏唱，都向我们表明，安提戈涅的行为绝非为了捍卫神的法律。正常情况下，人们遵守法律乃是因为不得不遵守，因此，在可以不遵守法律的时候仍然遵守法律，这种遵守就已经不是一种对法律的遵守了。基于这种细读，拉康毫不留情地说：“对我来说，黑格尔在任何地方都比在诗学领域里更强，无论如何这都是实情，就他关于《安提戈涅》的评论而言，这一点尤其真实。”^[7]

如果两种法律、两种话语的对立不能解释安提戈涅何以执意要为波吕涅克斯举行葬礼，那么这



一舍生忘死的执着究竟是因为什么呢？在这出悲剧刚刚开始的时候，当伊斯墨涅提醒安提戈涅安葬波吕涅克斯的后果时，安提戈涅回答说，尽管克瑞翁下了禁令，她还是要为波吕涅克斯举行葬礼，因为“他仍然是我的哥哥”（v.45）。在安提戈涅与克瑞翁的第一次激烈辩论中，克瑞翁指责安提戈涅不应该平等对待波吕涅克斯和埃特俄克勒斯，作为攻打城邦的敌人，波吕涅克斯死后不配获得尊重，而应暴尸荒野。但安提戈涅认为，尽管波吕涅克斯是城邦的敌人，他仍然应该被安葬，因为“死去的人不是奴隶，而是我的哥哥”（v.517）。对此，人们一般认为这正好佐证了波吕涅克斯对安提戈涅具有特殊伦理价值，但是拉康并不这么认为。在拉康看来，虽然安提戈涅一再强调“他是我的哥哥”，其实这些词语已经变成清空了所指的能指：波吕涅克斯是善是恶已经不重要，他是城邦的敌人也不重要，他没有权利享有与埃特俄克勒斯平等的身后尊荣也不重要，甚至他与安提戈涅具有完全相同的血缘关系也不重要。总之，他是一个什么人，他生前干了什么或者没干什么，已经完全不重要了。不管他生前是什么人，不管“波吕涅克斯”这个能指的所指究竟是什么，只要他是这个能指，只因他是这个能指，他就应该享有基本的葬礼。正是在这个意义上拉康说，安提戈涅对克瑞翁的抗辩应该这样来理解：“我的哥哥是他所是，正因为他是他所是而且只有他能是他所是，我才走向了那个致命的极限……正是这一点驱使我反对你的敕令。”^[8]也就是说，“安提戈涅援引的权利不是别的，而是一项从语言之中出现的权利，语言使存在者变得不可消除——所谓不可消除，意思是说，自从突然出现的能指超越一切变迁的洪流，将存在者冻结成一个固定的对象的那一刻起，存在者就不可消除了。存在者存在，安提戈涅不可动摇、不可屈服的立场就固定在这个存在者、这个表面上面。”^[9]对此基泽尔解释说：“对拉康来说，波吕涅克斯的唯一性完全不可能来自他在家族谱系中占据的位置，而是来自他在象征秩序中占据的位置，不管他做了什么或者没有做什么。换句话说，使波吕涅克斯与众不同的纯粹是这个事实，即他是一个能指。”^[10]说波吕涅克斯是一个能指，当然不是说他变成了一个词语，

而是说他凭借这个能指在象征秩序中占据了一个位置，从而拥有了作为一个“人”不可剥夺的最基本的权利。这权利来自能指，来自象征秩序，与他和安提戈涅的血缘关系无关，与他生前的行为无关。因此拉康稍后进一步澄清说：“安提戈涅的立场再现了那个基本限度，这个基本限度证实了他的存在的唯一价值，而无需指涉任何内容，不管波吕涅克斯的行为是善是恶，不管他是什么人。这里所说的唯一价值本质上是语言的价值……这种纯粹性，即他的存在与他曾经经历过的那些历史剧之性质的纯粹分离，就是安提戈涅所着迷的限度或无中生有（ex nihilo）。语言的在场在人的生命中所开创的无非就是这种断裂。”^[11]名字与名字所命名的人本身，当然不是一回事，但人只有借助名字或者能指才能作为人而存在，且因此拥有人最基本的权利。更重要的是，人一旦因为名字/能指在象征秩序中获得了一个位置，这个位置就永远属于他，他不会因为死亡失去这个位置，也不会因为生前的善恶失去这个位置。也就是说，虽然波吕涅克斯是个敌人，虽然他已经死去，但他不会消失，人们不能在他死后就当他的从来没有存在过。他的生命虽然已经结束，但名字/能指已经将他永远固定在了象征秩序中。能指使他超越了自然的生死存亡，并保证他的价值不会因为他的死亡而消失。对此基泽尔解释说：“不是安提戈涅自己（或者她对她的依恋）让波吕涅克斯变得独一无二。他之所以独一无二，乃是因为（克瑞翁的）法律企图驱逐和摧毁他。如果安提戈涅承担起了这个独一无二的‘被驱逐的’人的事业，这是为了表明，正是他作为能指的身份使他对法律的摧毁获得了免疫力。法律对待波吕涅克斯不能当他从来没有存在过。如果它试图这么做，只会使他作为一个能指更加明显地存在。安提戈涅试图以她的自主行动来证实的正是他这种作为能指的身份。”^[12]

总之，波吕涅克斯的唯一性并非来自他与安提戈涅的伦理关系，他们俩的伦理关系是最普通不过的兄妹关系，这种关系绝不会因为父母的去世就变得非比寻常，更不会特殊到让安提戈涅为之付出自己的生命。他的独特性或唯一性仅仅来自象征秩序，正是象征秩序赋予了他理应被安葬的权利。安



提戈涅的一意孤行与波吕涅克斯本人根本没有关系，如果我们真的相信了安提戈涅的哭诉，像黑格尔那样苦心孤诣地为之寻找理由，我们就被诱入了一条死路。

二 物与死亡欲望

安提戈涅的任性要从她自身去解释。依据希腊文的《安提戈涅》，拉康发现剧中有一个术语反复出现：“这个术语位于《安提戈涅》整出戏剧的中心，业已重复了二十次，鉴于这个文本是如此简短，听起来似乎被重复了四十遍，当然，人们还是没有把它读出来：ατη (atè)。”^[13]埃特 (Atè) 是希腊神话中的伤害女神，她专门引诱迷惑人们，使他们头脑发热，处于愚蠢、分心或者执迷不悟的状态，从而做出最终有损自己的蠢事。的确，人们遭受悲惨的厄运，往往是因为愚蠢或者受到引诱，但安提戈涅不是这样，她的毁灭是她超越埃特的主动选择，是知其不可为而为之的九死而犹未悔，而非源于无知和莽撞的咎由自取。比如歌队在第二次幕间合唱中两次以暗喻的方式吟唱了安提戈涅的行为超越了埃特的蒙蔽和诱惑。其一是：“现在和将来，正像在过去一样，这规律一定生效：人们的过度行为会引起灾祸。”^[14] (v.610—614) 罗念生的译文准确再现了歌队对安提戈涅的判断：她的灾祸是由她的过度行为引起的，而非源于蒙蔽。不过也有不足之处，因为他遗漏了“至福一定会引起灾祸”这个重要的含义。通行的几个英译本则没有这个问题，以不同形式传达出了这层含义。不过“至福一定会引起灾祸”，也不能从通常的寓意去理解，仿佛歌队想要讽喻世人祸福相倚的哲理。歌队决没有这个意思，因为从语境来看，安提戈涅并没有什么从天而降的好事。在此至关重要，必须将“过度行为”与“至福”统一起来。表面上看，“过度行为会引起灾祸”与“至福会引起灾祸”是两种截然不同的翻译，似乎其中必有一方是错误的。然而借助拉康的解释，我们会发现这两种翻译各有道理，因为安提戈涅之所以会做出“过度行为”，乃是由于她想追求她的“至福”。但是，这“至福”或者“极乐”不是别的，而是随后这几行歌词所唱

的“邪恶”和“坏事”：“明哲之士曾经有言：对于神要摧毁的人来说，邪恶的东西反而美好（坏事会被当作好事）；他们即将遭到厄运，只不过暂时还没有灾难罢了。”^[15] (v.621—625) 安提戈涅为什么会把邪恶当作美好，把坏事当作好事？莫非她受到了埃特的蒙蔽？恰好相反，拉康认为，这其实证明她超越了埃特。因为超越了埃特，常人眼中的邪恶对她来说却是美好的，常人避之唯恐不及的坏事对她来说却是求之不得的好事。是以拉康说：“超越埃特 (Εκτοζ αταζ) 在剧本中具有超越界限的意义。正是围绕这个见解，歌队在那一刻开始歌唱，其方式与它说人走向埃特 (προς αταζ / toward Atè) 相同。就此而言，希腊语的整个介词体系非常重要且非常具有意味。正因为人把邪恶当作美好，正因为某种超越了埃特界限的东西变成了对安提戈涅来说美好的东西，她才走向埃特。”^[16]

安提戈涅的毁灭是她超越埃特的自主选择，正如安提戈涅对伊斯墨涅所说：“你愿意生，我愿意死。” (v.555) 这一点完全为歌队所知，所以歌队不断重复说安提戈涅已经超越了埃特。一个超越了埃特的人，一个向着火坑义无反顾纵身扑出的人，必然是一个越过了正常界限、迥异于常人的。伊斯墨涅对此看得很清楚，所以她说：“你走得太远了，我为你感到害怕。” (v.82) 正是在这个意义上，拉康说：“安提戈涅的谜就是这样向我们呈现的：她是没有人性的。”^[17] 说她“没有人性”，是因为从人之常情来看，她的选择是不可思议的，因而让人无法认同，更无法效仿。所以，在安提戈涅振振有词地向克瑞翁声明自己的理由以及自己从容赴死的决心之后，歌队不失时机地哀唱道：“这个女儿天性倔强，是倔强的父亲所生；她不知道向灾难低头。”在第四场，歌队再次对安提戈涅说：“你倔强的任性害了你。” (v.875) “倔强” (ωμοζ) 这个词语，鲁斯·费恩莱特和罗伯特·利特曼的英译本译为 wild (野蛮，狂野)，瑞吉纳德·吉布森和查尔斯·赛戈尔的英译本译为 fierce (凶猛，狂热)。拉康认为，“这个词 (ωμοζ) 最好被译为‘不屈不挠’。它的字面意思就是指某种难以文化的东西，未开化的 (raw) 东西。当用 raw 来形容吃生肉的人时，这时的 raw 最接近其意思。这就是歌队的



观点”^[18]。不管我们将 $\omega\mu\omicron\varsigma$ 翻译为“狂野”还是“狂热”，抑或“不屈不挠”，这个词语都表明安提戈涅的行为已经完全超越了埃特的引诱和蒙蔽，是她一意孤行的选择。

然而拉康真正想说的是，安提戈涅执意为波吕涅克斯举行葬礼，不仅不是为了捍卫神的法律，甚至也不是为了捍卫象征秩序为后者赋予的基本权利。对法律的真正服从必须是一种被动的服从，一种不得不服从的服从。法律的强迫性和伤害性就来源于此。任何对法律的自愿服从和绝对服从必然不是对法律本身的服从，而是对主体自己欲望的服从。当安提戈涅执意为波吕涅克斯举行葬礼时，她所服从的并非法律，而是她自己的欲望。是以拉康说：“正因为她在此走向了埃特，甚至是超越了埃特的界限，歌队才对安提戈涅产生兴趣。它说她是通过她的欲望违反埃特的界限的人。埃特不是 $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ (hamartia)，也就是说，不是什么过失或者错误，它与做出某种愚蠢的事情无关。”^[19]

但在第四场，当安提戈涅即将被押送进活埋她的石室之中去的时候，这个无比倔强、冥顽不化、“非人”的悲剧英雄突然泪如雨下，为自己还没有听过婚歌、进过新房，享受过人世快乐就被活埋进石室，爆发出令人震撼的长篇控诉 (v.806—920)。这些控诉似乎与她此前决然不顾的一意孤行截然对立，亚里士多德认为它们证明了安提戈涅此前的行为受到了埃特的蒙蔽，现在终于感到恐惧和懊悔。在拉康看来，“这是一种荒谬的曲解，因为从安提戈涅的观点来看，只有从那个界限之处——在那里她的生命已经失去了，在那里她已经到了生存的另一边——生命才能被接近，被经历，或者被思考。但从那个地方，她可以将生命当作某种业已失去的东西来看待和经历”^[20]。拉康认为，安提戈涅此刻的哭诉与她此前的行为绝不对立，因为这哭诉表现的并不是后悔，而是对自己生命的哀悼。对她来说，石室不是一个空间，而是一个界限，生死之间的界限。这个界限划分了生死，但它既不属于生命，也不属于死亡。所以她才会说：“我既不是住在人世，也不是住在冥间，既不是同活人在一起，也不是同死者在一起。” (v.850—851) 但我们同时也可以说，这个界限既是死亡之地，也是生命

之所。它是生死的零度。正因为她位于这个界限之处，她才能经历和思考她的生命。如果她一直活着，她不可能哀悼自己，如果她已经死了，她也不可能哀悼自己。安提戈涅的悖论就在于此：只有位于生死的零度，只有在生命即将失去而又尚未失去之际，她才能经历和思考生命。因此，安提戈涅的哀悼不是亚里士多德意义上的怜悯与畏惧，怜悯与畏惧的内核是忏悔，为自己的过失忏悔，但我们知道，安提戈涅对自己的所作所为没有丝毫忏悔，更不曾对死亡感到丝毫畏惧。

《安提戈涅》这出悲剧，安提戈涅这个悲剧英雄，其核心不是法律，而是欲望。这是一种什么欲望？当然就是死亡欲望。这种死亡欲望当然最纯粹地表现在她的行动中，但在她与伊斯墨涅和克瑞翁的对话中也无处不在。其中最直截了当的表达出现在她与伊斯墨涅的最后对话中：“你愿意生，我愿意死。” (v.555)

拉康之所以在其探讨精神分析学的伦理学这期研讨班中将《安提戈涅》作为一个核心文本，正是因为安提戈涅这个两千年前诞生的悲剧英雄完美地再现了他对超越了大他者 (语言) 的纯粹欲望，即死亡欲望，所做的深刻思考。对拉康 (和弗洛伊德) 来说，主体化的关键乃是俄狄浦斯情结：必须以父亲的名字压抑母亲的欲望，从而将幼儿带出母子合而为一的想象界，使其进入由父亲的法律主导的象征秩序。就此而言，乱伦禁忌乃是一种象征阉割，是语言能指对实在的切割。没有这种能指切割，幼儿将滞留于母亲的欲望，永远不能成为一个正常的主体。当然，主体必须接受这种表意切割，因为这是一个要钱还是要命的伪选择。那被语言 (象征秩序) 切割掉的东西是什么呢？就是能完全满足作为力比多存在 (libidinal being) 的我们的物 (Thing)^[21]。在进入象征秩序之前，前主体之所以有一种无所欠缺的满足感，就是因为它在想象中体验了与物为一的极乐。经受表意切割之后，主体的欠缺再也不能由物来填补，物已经被大他者切割掉了，作为弥补，大他者 (语言) 为主体提供一个又一个的能指来填补。所以拉康说“人的欲望就是一个换喻”^[22]。也就是说，主体不再通过拥有物获得满足，而是通过迎合大他者的欲望获得满



足，把大他者的欲望当作自己的欲望。故此拉康说：“人的欲望就是大他者的欲望。”^[23]总之，经过表意切割之后，快乐原则抑制了死亡冲动，快乐（pleasure）取代了快感（jouissance）。与人们对快乐原则的通常理解不同，甚至与弗洛伊德的理解不同，拉康认为，快乐原则并不是一种放纵不羁的原则，它本身就是对享乐的限制。作为一种法则，快乐原则不是推动主体尽情享乐，而是要求主体尽可能少地享乐。在快乐原则的支配下，主体仍然服从象征命令，仍然停留在象征秩序之中，他获得的快乐是象征秩序允许的快乐，因为他那被满足的欲望本质上是“大他者”的欲望。对快感的禁止本质上内在于象征秩序，进入象征秩序的条件就是放弃快感。是以基泽尔指出，“对拉康来说，快乐经济的策略在于，我们在实在层面上所‘是’的那种不可承受的欠缺被能指层面的欠缺替代了，能指的工作就是在欠缺的基础上展开的。不可能的真实欠缺被一种操作性的语言性的欠缺替代了。这就是说，人类的‘自己’仅仅作某种能够被这些能指代表的东西而存在，而不是真的‘在场’。因此才有拉康的这个论题：‘我是他者。’作为一个真实的存在，它‘总是死了’，因为它总是已经消失在了能指链之下。用《安提戈涅》的隐喻来说就是，主体严格说来总是被‘活埋’了”^[24]。

如果将人的本质定义为一种力比多存在，那么经过表意切割之后，人其实已经死亡，因为他/她的生存只能在象征秩序或者能指链中展开。正如基泽尔所说：“作为一个真实的存在，人总是已经‘死了’。这一思想位于拉康主体思想的核心深处。一旦成为主体，即能指的运送者，人就丢掉了他们真实的存在，并只能凭借代表他们的能指生活。”^[25]安提戈涅对伊斯墨涅说：“你还活着，但我的生命早就已经结束了。”（v.559—560）安提戈涅为什么说自己早就已经死了？不是因为她早就存了必死之心，而是因为她清楚，被迫接受克瑞翁的法律，生活在克瑞翁的统治秩序下，这种生活对她来说虽生犹死。

主体虽然经受了表意切割，但他/她不会因此彻底放弃对物的追求，他/她仍然企求与物为一的极乐。所以他/她总是试图打破为他/她的享乐施

加的禁令，也就是说，他/她总是试图“超越快乐原则”^[26]。为了尽可能多地获得享乐，主体总是试图突破快乐原则，但其结果不是更多的快乐，而是痛苦，因为主体所能承受的快乐总是有限的。超越这个限度，快乐就变成了痛苦。拉康所说的快感就是这种痛苦的快乐。主体从症状中获取的就是这种痛苦的快乐。突破象征秩序，超越快乐原则，向物和快感挺进的冲动就是拉康所说的死亡冲动，即一般意义上的死亡欲望。因此，通向物的道路就是通向死亡的道路。当安提戈涅以飞蛾扑火的决绝姿态为波吕涅克斯举行葬礼时，她就走在这条死亡之路上。表面上看，她反抗克瑞翁的禁令是为了捍卫神的法律，其实她的真正目的是要拥抱那个不可及的物。她的反抗的确是一种违反，一种越界，但她所违反和跨越的并不是克瑞翁的禁令，而是象征秩序或者能指本身。当克瑞翁责问安提戈涅何以竟敢违抗自己的命令为波吕涅克斯举行葬礼时，安提戈涅回答说：

ο□ γ□ ρ τ□ μοι Ζε□ς □ ν □ κηρ□ ξας τάδε,
ο□ δ' □ ξ□ νοικος τ□ ν κ□ τω θε□ ν Δ□ κη τοιο□ σδ'
□ ν □ ν θρ□ ποισιν □ ρισεν ν□ μους· (v.450—
452) ^[27]

这句话可以直译为：“这不是宙斯给我下的命令，也不是与下界之神同住的法官所下的命令。”但各个译本的翻译不尽一致。费恩莱特和利特曼将这几句话翻译为：“Zeus did not command these things, nor did Justice, who dwells with the gods below, ordain such laws for men.”罗伊德—琼斯将其译为：“Yes it was not Zeus who made this proclamation, nor was it Justice who lives with the gods below.”吉布森和赛戈尔将其译为：“It was not Zeus who made that proclamation To me; nor was it Justice, who resides In the same house with the gods below the earth, Who put in place for men such laws as yours.”罗念生将其译为：“向我宣布这法令的不是宙斯，那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令。”上述四种译文中，费恩莱特和利特曼的译文，以及罗伊德—琼斯的译文忽略了 μοι (me)，但四者都认为 ταδε (these/this) 指的是禁止安葬波吕涅克斯的禁令。拉康则给出了一种新的解读，他认为 ταδε (this) 指



的并不是克瑞翁的禁令，而是安提戈涅的罪行，即为波吕涅克斯举行葬礼这一行为。所以这句话的意思是：“不是宙斯，也不是与下界诸神同住的法官，命令我为波吕涅克斯举行葬礼。”如果既非宙斯，亦非下界的法官驱使她这么做，那么她的行为只能是出于她自己的死亡欲望。如此一来，我们应该重新理解安提戈涅随后所说的这句话：“我不认为一个凡人下一道命令就能废除诸神制定的永恒不变的不成文律条，它的存在不限于今日和昨日，而是永久的，也没有人知道它是什么时候出现的。”（v.453—457）

然而我们应该如何理解希腊人的诸神呢？如果诸神根本不是黑格尔意义上的家庭伦理关系的守护天使，而是实在的隐喻，那么又当如何呢？正如拉康所说：“你们究竟是怎么理解诸神的呢？就象征、想象和实在而言，他们位于哪里呢？……很显然，诸神属于实在界。诸神是对实在的一种揭示。”^[28]果真如此，那么“诸神制定的永恒不变的不成文律条”也就不是黑格尔所说的维护家庭伦理关系的不成文法，而是死亡冲动本身。的确，希腊神话中的诸神哪一个不是像安提戈涅这样将欲望进行到底？死亡冲动是最纯粹的欲望，是彻底超越了大他者的欲望。在物的致命诱惑下，主体突破了能指的界限，超越了象征秩序，突进了实在界，抵达了那不可思议、不可想象的物，但这一抵达同时也是主体的死亡和毁灭。所以基泽尔在解读拉康时说：“借助物（Das Ding），他命名了欲望圆满实现的不可能性，并在力比多经济中为它安排了一个特定的位置。虽然是一种根本性的外在之物，但物仍然成为了一个核心，全部力比多经济都围绕这个核心运转，欲望也瞄准着它；这是一个‘拓扑学’悖论，他为这个悖论锻造了一个词语‘外核’（extimité）。虽然物表明了欲望的指向，仿佛指向‘它自己’一样，但它也是那个一旦真的抵达就会摧毁欲望的东西。在欲望的制图学中，物之所以是一个不可或缺的因素，原因就在于此。对拉康来说，《安提戈涅》对此提供了一个特别贴切的例证。”^[29]

和安提戈涅一样，克瑞翁也是一个越界者。克瑞翁把维护城邦共同体的善作为自己的目标，固

然无可厚非。但他将共同体的善误认为无限的法律和绝对的律令时，他就在不知不觉中逾越了象征秩序的界限，闯入了黑暗的实在界。他严禁人们为波吕涅克斯安排葬礼，因为他坚信这个原则是不可动摇的：“人不能既向那些保卫他们国家的人致敬，同时又向那些攻击这个国家的人致敬。”（v.520）对他来说，这就是一个绝对命令。对此拉康说：“善不能包揽无遗地统治一切，而它所不能包揽的东西，其命中注定的结果就在悲剧中向我们显示了出来。”^[30]拉康的意思是说，任何法律，任何象征命令都不可能是绝对的；对法律的绝对服从必然会反转成为欲望本身。表面上看，克瑞翁禁止安葬波吕涅克斯是为了证明城邦的利益绝对而且无限，但其实他此时执行的是他自己彻底毁灭后者的欲望，而非服从城邦的法律。对此泰瑞西阿斯看得很明白，他在规劝克瑞翁时就曾明确对他说：“你对死者让步吧，不要刺杀那个已经被杀死的人。再杀那个死者算得上什么英勇呢？”（v.1029—1030）克瑞翁不仅从肉体上杀死了波吕涅克斯（第一次死亡），他还想将他从象征秩序中彻底抹除（第二次死亡）。故此拉康说：“他想以第二次死亡来打击他，但他没有权利这样做。克瑞翁的全部言语都是以此为目的而发展起来的，于是他被自己推向了自己的毁灭。”^[31]

克瑞翁和安提戈涅都逾越了界限，在物的强烈诱惑下，安提戈涅逾越了能指，逾越了象征秩序，这一逾越导致了她的毁灭，但她的毁灭是她刻意追求的结果。克瑞翁则不同，他越界并非因为物的诱惑，而是因为他误以为城邦的善是绝对无限的，或者说是因为他妄图将城邦的善提高到绝对无限的高度；他的毁灭看似因为执着于城邦的法律，实则因为执着于他自己的欲望。故此拉康说：“他的判断失误在于他想提升全体城邦公民的善……将全体的善提升为无限的法律，至高无上的法律，超越或者跨越了界限的法律。他甚至没有注意到，他已经穿过了那道著名的界限。当某人指出安提戈涅保卫的就是这条界限，而且这条界限以诸神的不成文法的形式出现时，他认为他已经就这条界限道说了很多。当某人将这条界限解释为诸神的正义或教义时，他认为他已经说得足够充分。其实不然，他



的言说还很不充分。毫无疑问，克瑞翁在不知不觉间越界进入了另一个领域。”^[32]和安提戈涅一样，克瑞翁也闯入了“另一个领域”，即实在界。不过，他的越界是“误认”的结果，所以和安提戈涅的“死不悔改”不同，克瑞翁在面对家破人亡的结局时，终于醒悟过来，意识到共同体的善不是绝对无限的。在安提戈涅和克瑞翁这两个主角中，安提戈涅自始至终不曾感到过恐惧和怜悯，而克瑞翁在最后被恐惧打动了。克瑞翁的悔悟证明了他道德品质和正义上并不是好到极点，而是和我们类似的常人，正是由于这种认同才使得悲剧具有净化心灵的作用，但安提戈涅显然是一个崇高得让人无法认同的悲剧人物。

三 定义欲望的新视线：美

如拉康所说，我们在《安提戈涅》这出悲剧中看到的就是安提戈涅。为什么？因为“文本之中”的安提戈涅具有一种“不可摧毁”的美。虽然她不幸的身世让她焚心似火，虽然克瑞翁的统治让她虽生犹死，虽然未尝婚姻之幸福就要被活埋石室让她肝肠寸断，但只要她登场出现，安提戈涅永远光芒四射，美若天人。就此而言，拉康说安提戈涅与萨德笔下的那些受害者具有同样的本质，她们对所有施加给她们的痛苦和折磨都具有免疫力或者消解力。那么安提戈涅为何能够消解一切施加于她的折磨呢？因为对索福克勒斯和观众来说，她已经不再是一个有血有肉的人，而是被净化成一个纯粹的能指——美。拉康说：“这种消解力与安提戈涅的美有关。它与安提戈涅的美以及它在两个以象征符号区分开来的领域中占据的居间位置有关。毫无疑问，她的光芒就来自这个位置，所有对美真正有所言说的人都不会忽略这种光芒。”^[33]安提戈涅的美之所以璀璨夺目而且不可摧毁，根本原因就在于，在物的致命诱惑下，在快感的强烈驱动下，安提戈涅已经走到了象征秩序的极限，站到了象征界与实在界的分界线上。一切现实的利害，哪怕是生死攸关的利害，都已经绝不出现在她的考虑之内。对生死利害毫无计较的安提戈涅已经不是一个常人，而是一个纯粹的能指，这个能指就是“美”。安提戈

涅就是美，再无其他。“安提戈涅不可抗拒的美就来自这里。说得更加有力一些，她被化简为这种不可侵犯的美（即这个能指），这种美之所以美而且迷人，正是因为她身上一切真实的东西都被压抑和镇压到了这个能指之下。”^[34]

基泽尔指出，虽然安提戈涅的美与萨德式的受害者相同，但它的作用却不同。通过崇拜其受害者的美，萨德笔下的虐待狂沉湎于这种幻觉：他打败了所有欠缺，他的全部生存都是纯粹的快感。但安提戈涅则相反，她不是让我们幻想自己生活在一个无所欠缺的世界，而是让我们遭遇存在的欠缺，象征秩序的欠缺，让我们直面能指根本意义上的无能。正是象征秩序本质性的欠缺或能指固有的无能，导致安提戈涅去追求那个一旦拥有就会彻底毁灭她的物。拉康说，人的欲望就是大他者的欲望。意思是说，人总是从大他者（语言）提供的能指去获得满足，并从这种满足中去体验幸福。然而欲望虽然由语言或者象征切割而生成，却有一种突破语言的内在要求。当大他者提供的能指不能满足主体的欲望时，主体将突破语言或能指去寻求那可以一劳永逸彻底填补其欠缺的物。当此之时，欲望将不再是大他者的欲望，而是升华成了死亡驱力。安提戈涅的美就来自这一超越了欲望的欲望，这一突破了语言的死亡驱力。正如查尔斯·弗理兰所说：“她是死亡驱力的形象，是伴随死亡驱力而来的快感的形象。安提戈涅在象征领域内部标示出了一个超越象征界的形象；她是一个欲望，拉康评论说，一个‘纯而又纯的死亡欲望本身’。拉康正是根据这个定义了她那种美所焕发的光华。”^[35]

亚里士多德认为，悲剧的作用就在于净化经由悲剧主角的毁灭所激发的怜悯与恐惧，从而让人有所敬畏，并最终获得幸福。但拉康认为，悲剧中的净化不是让人为了幸福而净化自己真实的欲望，而是将一切压抑真实欲望的利害计较净化掉。拉康说：“我们就欲望特别谈及的一切使我们能够为理解悲剧的意义带来新的元素，尤其是借助净化作用启发的示范方法——当然还有一些更直接的方法。事实上，《安提戈涅》为我们揭示了定义欲望的新视线。”^[36]以前，拉康将欲望定义为大他者的欲望，这种欲望借助语言在象征秩序内运转；现



在，他提供了一道定义欲望的新视线，根据这道新视线，纯粹的欲望已经不是大他者的欲望，而是突破语言、超越象征秩序的死亡欲望。安提戈涅就是这种纯粹欲望的化身，她绝不会因为生死祸福而在自己的欲望问题上让步。正如齐泽克所说：“安提戈涅总是走到极限，‘不在欲望问题上让步’，在其对‘死亡本能’的坚持中，在其向死而生中，她冷酷得令人可怕，没有日常的感情和思虑、激情以及恐惧。换句话说，正是安提戈涅本人，必然在我们这些充满了怜悯、同情心的造物身上唤起这样的问题——‘她究竟想要干什么？’这个问题排除了对她进行任何认同的可能性。”^[37]

作为一出伟大的悲剧，《安提戈涅》的意义是开放的，具有无限的可能性。尽管如此，拉康还是认为亚里士多德和黑格尔的解释难以令人满意。除了时代和理论双方面的局限，拉康认为，这些误解与这出悲剧本身的面相密切相关，因为这个悲剧文本就像荷尔拜因（Hans Holbein）的绘画作品《大使们》（The Ambassadors）一样，是一个失真形象（anamorphosis）。正如从正常的视角出发，观者无法辨识画面前方倾斜的那个图形是什么，从普通理性出发，解释者也无法真正理解安提戈涅的特质，无法理解作为死亡欲望之化身的安提戈涅，以及她那由此而来的不可摧毁的美。

拉康之所以要在《精神分析学的伦理学》中深入探讨安提戈涅，其根本目的是为了证明：悲剧的伦理学意义将在安提戈涅那辉煌灿烂的美中得到最深刻的揭示。换句话说，安提戈涅眩目的美揭示了精神分析学的伦理学。传统伦理学，无论是亚里士多德的伦理学、基督教的伦理学、儒家伦理学，还是康德的伦理学，都强调以伦理法则约束主体的欲望，都劝导或者要求主体压抑自己的欲望，从而最终达成有益于共同体的理想的善。精神分析学的伦理学则相反，它不是强调伦理法则对欲望的约束，而是强调欲望如何最终突破法则的约束，得到最纯粹的实现。在精神分析学的伦理学中，最终的目的不是善而是欲望，是以拉康说：“正因为我们比前人更加清楚应该如何理解欲望的本质这一位于我们经验之核心的问题，所以重新考虑伦理学才得以可能，重新建立一种伦理判断才得以可能，这种

伦理判断使下面这个问题有了最终审判的力量：你按照你内心深处的欲望行动了吗？这不是一个容易承受的问题。事实上，我认为人们从未在其他地方如此纯粹地提出过这个问题，只有在精神分析语境中它才能被提出来。”^[38]此外，传统伦理学总是倾向于将善与快乐联系起来，因此道德思想也是沿着幸福与快乐的道路发展而来的。但是精神分析学的伦理学一反于是，因为精神分析学揭示了快乐原则的悖论性：如果伦理学的核心就是约束主体的欲望，就是让大他者的欲望成为主体的欲望，那么伦理主体所收获的快乐并非他自己的快乐，而是大他者的快乐。在精神分析学的伦理学境域中，快乐原则并非最高的伦理法则，最高的伦理法则是冲破一切伦理法则的死亡冲动，正是在这种违反、超越和突破中，主体抵达了他/她的欲望的终极目标：那个不可能的物（Thing）。但是，一旦超越这个限度，主体就进入了死亡之地，快乐就变成了痛苦。因此拉康认为，伦理学最深层的内核不是快乐，而是痛苦。传统伦理学以善为中心，要求人们克制欲望，但精神分析逼迫主体在当下直面自己的行动与欲望之间的关系。传统伦理学的核心问题是：“你的行动符合道德要求吗？”但就精神分析学的伦理学而言，拉康提出的方案是让被分析者直面这个问题：“你按照你的欲望行动了吗？”

[1] Aristotle, *Poetics*, trans. by Joe Sachs, MA: Focus Publishing / R.Pullins Company, 2006, p.26, p.37.

[2][7][8][9][11][16][17][18][19][20][30][31][32][33][36][38] Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, ed. by Jacques-Alain Miller, trans. by Dennis Porter, New York: W.W.Norton & Company, 1992, p.247, p.249, pp.278-279, p.279, p.279, p.270, p.263, p.263, p.277, p.280, p.259, p.254, p.259, p.248, p.247, p.314.

[3] 索福克勒斯：《安提戈涅》，罗念生译，上海人民出版社2004年版。出自《安提戈涅》的引文主要依据罗念生的汉译本，但本文还参阅了四个英译本：(1) Sophocles, *Sophocles*, ed. and trans. by H. Lloyd-Jones, Cambridge: Harvard University Press, 2002. (2) Sophocles, *The Theban Plays*, trans. by Ruth Fainlight and Robert J. Littman, Baltimore: the Johns



Hopkins University Press, 2009. (3) Sophocles, *Antigone*, trans. by Reginald Gibbons and Charles Segal, Oxford: Oxford University Press, 2003. (4) Sophocles, *Sophocles(I)*, trans. by F. Storr, London: William Heinemann Ltd., 1962. 第4个版本是希腊文和英文的双语对照本。

[4] 据拉康在第7研讨班中考证, 1827年3月28日, 歌德在他与约翰·彼得·艾克曼(Johann Peter Eckermann)的对话中表达了这种震惊。

[5][6] 黑格尔:《精神现象学》下卷, 贺麟、王玖兴译, 第6—7页, 第31页, 商务印书馆1979年版。

[10][12][24][25][34] Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, trans. by Sigi Jottkandt, Albany: State University of New York Press 2009, p.218, p.219, p.214, p.214, p.239.

[13] Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p.262. 据苏珊娜·赛义德(Suzanne Saïd)在其著作《悲剧的错误》(*La faute tragique*)中统计, atè曾出现9次, 分别在第4、185、533、584、614、624、862、1097、1260诗行。基泽尔认为, 这个词语在第625行中也出现了, 因此总共出现了10次。但在通行的英译本和汉译本中, atè这个词语都消失了。

[14] εκτός αταξ 最直接的英译是 beyond atè。这几行歌词的翻译各不相同: 费恩莱特和利特曼(Ruth Fainlight & Robert J. Littman)将其译为: "In the present and the future, as in the past, the same law prevails: that man who thinks himself the most blessed and fortunate will fall the furthest." 吉布森和赛戈尔(Reginald Gibbons & Charles Segal)将其译为: What comes after and What came Before, only one Law can account, Which is that into the life Of mortal beings comes Nothing great that lies Beyond the reach of ruin. 罗伊德-琼斯(H. Lloyd-Jones)将其译为: "For present, future and past this law shall suffice: to none among mortals shall great wealth come without disaster." 罗念生的译文是: "在最近和遥远的将来, 正像在过去一样, 这规律一定生效: 人们的过度行为会引起灾祸。"

[15] 费恩莱特和利特曼将其译为: "It was a wise man who told how evil shows the fairest face to those whom the gods will destroy. They soon meet their doom—live but a short time before disaster." 吉布森和赛戈尔将其翻译为: "Kept before us the Famous saying that A moment will come When what is bad Seems

good to the Man whom some God is driving toward Ruin. Only a short Time does he stay Beyond the reach of ruin." 罗念生的译文是: "是谁很聪明地说了句有名的话: 一个人的心一旦被天神引上迷途, 他迟早会把坏事当作好事; 只不过暂时还没有灾难罢了。"

[21] 物(Thing)是拉康精神分析学中一个非常重要的概念, 意指实在界中那个能够一劳永逸地满足主体、让其获得极乐的事物, 但这个物一开始就被语言切割掉了。之所以称之为“物”, 乃是因为它是一个不可想象、不可言说、无以命名的东西。老子将先天地而生、独立不改、周行不殆的混成之物强名之曰“道”, 拉康更加彻底, 并不为之安排一个专名, 索性仿照海德格尔将其称之为“物”。

[22] Jacques Lacan, *Écrits*, trans. by Bruce Fink, New York: W.W.Norton & Company, 2006, p.439.

[23] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. by Jacques-Alain Miller, trans. by Alan Sheridan, New York and London: W.W. Norton & Company, 1977, p.235.

[26] 弗洛伊德在其《超越快乐原则》(1921)中表达了一种新的见解: 除了快乐原则和现实原则, 还有一种超越了快乐原则的死亡冲动, 他将其称为“涅槃原则”: 主体倾向于将全部紧张彻底消除。但拉康对死亡冲动的理解与此不同, 在他看来, 死亡冲动不是对紧张的彻底消除, 而是突破能指冲向物的冲动。

[27] Sophocles, *Sophocles(I)*, trans. by F. Storr, p.362.

[28] Jacques Lacan, *Le Transfert*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions de Seuil, 2001, p.58.

[29] Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, trans. by Sigi Jottkandt, p.225. 拉康模拟词语 intimité(内心深处, 亲密), 将其前缀 in-(内部的)更换为 ex-(外部的), 生造了新词 extimité, 以此表达这样一种意思: A虽然外在于B, 却是B的核心。

[35] Charles Freeland, *Antigone, in Her Unbearable Splendor*, Albany: State University of New York Press, 2013, p.152.

[37] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, New York: Verso, 1989, p.131.

[作者单位: 中国人民大学文学院]

责任编辑: 何兰芳