

宇宙是人的尺度

——巴塔耶神聖人類學的宇宙論基礎

Universe as the Measure of Humanity: the Cosmological Foundation of Bataille's Sacred Anthropology

王春明

WANG Chunming

作者簡介

王春明，復旦大學哲學學院講師，復旦大學當代國外馬克思主義研究中心專職研究人員。

Introduction to the author

WANG Chunming, Lecturer, School of Philosophy; Researcher, Center for Contemporary Marxism in Foreign Countries, Fudan University.
Email: chunming_wang@fudan.edu.cn

Abstract

Using a framework of “heterology” and “atheology,” and by adopting and transforming certain conclusions from religious phenomenology and religious sociology, Bataille proposed an interpretation of the nature, structure and meaning of the “sacred” that was both unique and multi-levelled. His interpretation takes the sacred dimension of humanity as its core concern, so that what it expresses is ultimately a kind of sacred anthropology. This paper argues that the theoretical foundation of Bataille’s sacred anthropology lies in Bataille’s cosmology. In other words, for Bataille, the issue of the the sacred is in essence an issue related to humanity, and this is because in Bataille’s view, the cosmic system, which gives birth to human life and exceeds the limits of human beings, is the real measure of humanity.

Keywords: Sacred, heterogeneity, atheology, cosmology, anthropology

引言：巴塔耶的神聖人類學及其雙重意蘊*

法國思想家巴塔耶（Georges Bataille, 1897-1962）針對神聖問題進行了持續深入的思考，且這一思考具有極為獨特的總體立意：一方面，其神聖觀念的側重點在於“聖”而不在於“神”，亦即對巴塔耶而言，在“神”是，且僅僅是“神學家和哲學家口中的至高存在”^①的前提下，“神之缺席要比神更偉大、更神聖”^②，以致於不僅聖之為聖的必要條件是與神這一“超越性實體的分離”^③，而且“聖”的基本意蘊，就是“神的死亡與毀滅”^④；另一方面，雖然在如此這般地區分神與聖的過程中，巴塔耶極大受益於弗雷澤（James George Frazer）、涂爾幹（Émile Durkheim）和莫斯（Marcel Mauss）等人的宗教社會學思想，但與後一種理論範式迥異，且無法在其框架內得到認可的是，在巴塔耶那裡，考察並揭示神聖之現象性特徵及社會性功能的最終旨歸，是要在個體層面坐實一種被稱為“內在經驗”的神聖體認，^⑤並在此基礎上，高揚人性的“至尊部分”（part souveraine）。^⑥總而言之，在理論立意上，巴塔耶有

* 本文繫國家社會科學基金青年項目“巴塔耶生存論思想研究”（17CZX043）的階段性成果。[This article is supported by project “Study of Bataille’s Existential Ideas” (Project No.: 17CZX043).]

^① Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme,” in *Œuvres complètes*, tome I (Paris: Gallimard, 1970), 361. 在後文中，對巴塔耶《全集》的引用將按照“OC 卷號（羅馬數字），頁碼（阿拉伯數字）”的形式給出，如OC, V, 10表示《全集》卷五頁10。

^② Georges Bataille, “L’absence du mythe,” OC, XI, 236.

^③ Georges Bataille, “Le sacré,” OC, I, 563.

^④ Georges Bataille, “Propositions,” OC, I, 470.

^⑤ 巴塔耶曾如此描述在思考神聖問題之立意上他與涂爾幹和莫斯的差異乃至對立：“涂爾幹和莫斯的作品對具有決定性的影響，但我始終與他們保持距離。我的思想的一個重要基點，乃是一種主觀的經驗。”（Georges Bataille, “Notice autobiographique,” OC, VII, 615）與此同時，莫斯也表達過對巴塔耶曾經參與並主導的“社會學學院”（Collège de sociologie）之理論原則的不滿，在莫斯看來，後者總體上代表了一種“非理性主義”。參考Jean-Christophe Marcel, “Bataille et Mauss: un dialogue des sourds,” *Les Temps modernes*, no. 602(1998-1999): 106.

^⑥ Georges Bataille, *La Littérature et le mal*, OC, IX, 186.

關神聖的理論學說既對立於以形而上學意義上的至高者、絕對者為根本關切的本體論神學，又遠離於哪怕並未直接取消，但至少不那麼看重個體體認之意義的宗教科學，因為這一立意之基本訴求，乃是在於喚醒人心中作為人性之獨特標記甚或“人之存在的最終意義”的，且無法在神的觀念中得到安頓的“神聖感”（*sentiment du sacré*）。^①

如此看來，或許將之稱為一種雙重形態的神聖人類學，可以幫助我們在整體上把握巴塔耶的神聖理論，因為，該理論一方面把對神聖問題之探討從神的層面拉回到人的層面，呈現為關於神聖的人學（*anthropologie du sacré*），另一方面力求在這一探討過程中，交付出以價值中立或曰“不動心”（*ataraxie*）^②為原則的宗教科學所終究無法呈現的神聖體認，展現為不斷自身神聖化的人學（*anthropologie sacrée*）。借用法國學者埃默內（Jean-Michel Heimonet）的觀點對上述雙重性之意味加以總結，可以說巴塔耶神聖人類學的獨特之處就在於，神聖不僅構成了後者的“內容”，也塑造着後者的“形式”。^③

然而，要透徹理解巴塔耶神聖人類學的實質意蘊，指明其立意及形態上的獨特性僅僅完成了準備性工作，在該項工作的單純限度內，無法切實而具體地闡明許多至關重要的問題，比如巴塔耶所界定的非神之聖或曰“超神”（*beyond God*）^④之聖究竟緣何為“聖”？神聖感或神聖體認到底是關於何物之體認？此種體認本身又何以通達“至尊之人性”^⑤？這一局限性的根源在於巴塔耶之神聖人類學的立論基礎尚未被揭示。換句話說，雖然神聖問題無疑對巴塔耶而言具有重要意義，以致於巴塔耶

^① Daniel Hawley, *L'Œuvre insolite de Georges Bataille: une hiérophanie moderne* (Paris: Librairie Honoré Champion, 1978), 314.

^② Georges Bataille, *Le Coupable*, OC, V, 542.

^③ Jean-Michel Heimonet, “Bataille and Sartre: the Modernity of Mysticism,” *Diacritics* 26, no. 2 (1996): 59.

^④ Amy Hollywood, “Bataille and Mysticism: a ‘Dazzling Dissolution’,” *Diacritics* 26, no. 2 (1996): 80.

^⑤ Georges Bataille, *La Littérature et le mal*, OC, IX, 300.

的神聖理論也往往被視為其思想系統的本質內核，^① 但從理論構成的角度來看，這門展現為神聖人類學的學說卻是被奠基的，亦即其在理論上得以可能之根據並不內在於其自身，從而無論如何一再複述巴塔耶所確立的神—聖分離，或是反覆強調神聖體認是一種至尊體認，都無助於弄清一樁更為基本的事情，那就是在巴塔耶那裡，“神聖”何以能夠成為一個問題。

本文的核心關切正是要澄清巴塔耶神聖人類學的立論基礎，希望能表明巴塔耶所界定的神聖之終極所指乃是其所理解的“宇宙現實”（*réel cosmique*），^② 而這也就意味着，後者即是巴塔耶稱為內在經驗的神聖體認之實質關聯項，並且在此意義上，神聖性之所以同時是對人之至尊性的表達，是因為所謂的至尊性之根本意味，便是人能夠正視其自身存在的宇宙性維度，勇於“投身到宇宙的迷狂之中”。^③ 簡言之，巴塔耶的神聖人類學以某種宇宙論為基礎，唯有在此基礎之上，“神聖”問題之為問題，對巴塔耶來說才得以可能。由此，本文之澄清工作的首要任務，就在於呈示巴塔耶持有一種怎樣的宇宙論。

一、無度之為度：巴塔耶的宇宙論

美國學者齊卜勒（Louis Kibler）在評論巴塔耶的小說《天空之藍》（*Le Bleu du ciel*）時提出，巴塔耶不僅在該作品中使用了“極為宇宙論的語彙”，而且“在意象（*imagery*）層面改變了‘真實’的宇

^① 在此方面，除了此前引用的埃默內和霍雷（Daniel Hawley），也可參見Carolyn B. Gill, ed., *Bataille, Writing the Sacred* (London and New York: Routledge, 1995); Jean-François Louette, “Georges Bataille: un nouveau sacré,” *Revue des deux mondes* (mai 2008), 80-86; Juliette Feyel, *Georges Bataille, une quête érotique du sacré* (Paris: Librairie Honoré Champion, 2013); William Pawlett, *Georges Bataille, the Sacred and Society* (London and New York: Routledge, 2016)。

^② Georges Bataille, “Corps célestes,” *OC*, I, 518.

^③ Georges Bataille, “Les mangeurs d'étoiles,” *OC*, I, 567.

宙秩序”。^① 這一觀點前半部分總體正確，但有待補足，後半部分則徹底錯誤：正確之處顯然在於，巴塔耶的用語的確帶有宇宙學色彩，只不過一方面，這遠非《天空之藍》獨有的表達手法，另一方面，個中牽涉的絕非單純的表達問題，而是宇宙學在巴塔耶思想中之地位的問題。錯誤之處則在於，憑借此種用語方式，巴塔耶既不意在“改變”宇宙秩序，亦不意在構造某種宇宙“意象”，恰恰相反，所謂“反常的宇宙秩序”^② 乃是前文業已提及的巴塔耶所理解的宇宙之實態，且此種理解來自於巴塔耶對同時期相關科學結論的吸收，從而，如同樣關注巴塔耶思想之宇宙學維度，但在對後者的總體把握上更為準確的法國學者蒙伊（Cédric Mong-Hy）所言，巴塔耶的宇宙論思考無論如何“不是詩性的，而是科學的”。^③

誠然，以其嚴格意義上的第一個思想性文本《太陽肛門》（*L'Anus solaire*, 1931）為起點，一直到《被詛咒的部分》（*La Part maudite*, 1949）和《色情》（*L'Érotisme*, 1957）的等中晚期作品為止，對於現代科學所揭示的宇宙秩序的描述和冥思，始終是巴塔耶著作的一項主要內容，並且就算撇開巴塔耶具體參考了哪些相關科學資源這一雖富有價值，但在本文的框架內相對次要的問題不談，^④ 也不難看出，由巴塔耶所消化並反芻的宇宙論，總體上呈現為以普遍運動、能量循環和萬物複合為宇宙秩序之原則的三重理論。

自其發端伊始，巴塔耶的宇宙論就將普遍運動確立為宇宙秩序的首要原則，且在這一宇宙論隨後的發展過程中，該原則也不斷得到夯實和

^① Louis Kibler, “Imagery in Bataille’s *Le Bleu du ciel*,” *The French Review*, no. 6 (spring 1974): 212, 214.

^② *Ibid.*, 218.

^③ Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique, Georges Bataille, du système de la nature à la nature de la culture* (Paris: Lignes, 2012), 11.

^④ 關於該問題，可參見蒙伊的歸納（*Ibid.*, 23-24）和《全集》第十二卷所列出的巴塔耶於1922至1950年間在法國國家圖書館的借閱清單（*OC*, XII, 549-620），以及Georges Bataille & Georges Ambrosino, *L'Expérience à L'épreuve, Correspondance et inédits (1943-1960)* (Meurtcourt: Éditions Les Cahiers, 2018)。

補充。如果在早期的《太陽肛門》中，巴塔耶僅僅認定，能夠表達“萬物之原則”的，與其說是“看似作為基礎的地面”，毋寧說是“地球圍繞一個自身運動着的中心而勾勒的圓周運動”，^①那麼在《天體》（*Corps célestes*, 1938）《尼采的瘋狂》（*La Folie de Nietzsche*, 1939）《噬星者》（*Les Mangeurs d'étoiles*, 1940）等諸多後續文本中，地球的運動，以及作為後者之軸心的太陽的運動，則被進一步追認為宇宙運動的局部例示，以致於在此意義上，任何關於靜止的觀念，無論其是來自於對宇宙秩序的遺忘還是無知，從巴塔耶所持有的宇宙論的立場上來看，最終是有限且虛妄的：在《天體》和《噬星者》這兩篇短文中，巴塔耶就曾斬釘截鐵地指出，鑒於人類生命展開於其上的地球本身乃是“在星系漩渦中[……]瘋狂旋轉”的一個天體，以“靜止的大地”來表徵“人類生命之穩定基礎”和“一切可能現實之中心與根基”，不只在根本上是一場“錯誤”，^②而且也反映出一種“極為貧瘠的人性”，此種人性由於懼怕“迷失在天空炫目的深邃之中”，而“與宇宙相陌異”。^③

巴塔耶宇宙論中至關重要的第二條原則乃是能量循環原則，後者同時也可以被視作為對上一條原則的擴展和推進。按照該原則，一方面，宇宙中的一切運動均伴隨着能量的流轉，抑或說，能量活動是宇宙運動的基本表現形式，而另一方面，不同類型的天體承載着不同量度的能量活動，並且天體與天體之間由此就發生着能量的傳遞。在巴塔耶宇宙論的框架內，上述科學結論首先被用以區分由太陽所代表的耗能運動和由地球所代表的聚能運動，根據這一區分，太陽“作為其所屬系統的中心不斷發光，也就是說以光和熱為形式，在太空中不斷地給出自身質體（substance）的一部分”，以致於此種耗能過程就意味着“太陽之質體的恆定內損”，而與之相反，地球則由於其表面的相對低溫狀態而使得能量不斷聚集，從而“形成地表的不僅有原子所

^① Georges Bataille, “L’anus solaire,” *OC*, I, 82

^② Georges Bataille, “Corps célestes,” 516.

^③ Georges Bataille, “Les mangeurs d'étoiles,” 567-568.

構成的分子，還有更為複雜的晶態合成物和膠態合成物，且膠態合成物最終發展成為了植物、動物、人和人類社會等自主的生命力量”。^① 值得注意的是，巴塔耶進一步表示，鑒於地球終究隸屬於以太陽為核心的能量運動系統，甚或說包括人在內的一切生命“歸根結底不過是太陽的效應”，^② 在根本上，一切生命都無法拒絕來自太陽的純粹且奢華的饋贈，並且這也就意味着，生命的必要原則誠乃能量之聚集，但“在由地表能量之嬉戲所界定的情形下，生命體原則上接受的能量超出了其維持生命所必需”，換言之，在地表上“能量始終過剩”，以致於如何“不求利益地喪失、耗費（dépenser）”^③ 這些過剩的能量，對生命而言亦是休戚相關的問題，而也正是在如此闡釋宇宙能量活動的基礎之上，巴塔耶認定，生命的本真意義不能被化簡為由聚能活動所展現的攫取，恰恰相反，這一意義在於通過一種“真正的自身饋贈（don de soi）”來“重歷太陽與星雲的歡慶”，重歷“宇宙的自由運動”，哪怕在此過程中，生命本身——倘若其具有意識形式的話——將必然發現，其已然“在死亡的權域中呼吸”。^④

如果說普遍運動原則和能量循環原則分別界定了宇宙萬物的首要存在方式和此種方式的基本表現形式，那巴塔耶宇宙論的第三條原則，即萬物複合原則，則可謂是對於在宇宙論意義上，究竟何為“存在”這一問題的根本回應。對於此項原則的最為凝練的表述，見於巴塔耶《迷宮》（*Le Labyrinthe*, 1935）一文，在該文中，巴塔耶寫道，“從最普遍的意義上講，宇宙中的所有可孤立元素都呈現為可以複合到一個超越其之上的集合體中去的微粒。只有作為由相對自主的諸微粒所複合而成的集合體，存在才得以被發現”，因此，存在的本質屬性絕非“個己性”（ipséité），而是“複合性”（complexité），或者說存在根本上是一種

^① Georges Bataille, “Corps célestes,” 517.

^② Georges Bataille, *L'Économie à la mesure de L'univers*, OC, VII, 10.

^③ Georges Bataille, *La Part maudite*, OC, VII, 29, 31.

^④ Georges Bataille, “Corps célestes,” 519, 520.

“關係性之在”（être en rapport），並且此種複合性和關係性本質上蘊含着“不穩定性”。^① 無論上述論點是否足以支撐起一門具有系統性和嚴格性，且能夠由此彰顯出巴塔耶之第一哲學旨趣的“複合本體論”（ontologie composée），^② 確定無疑的是，就其被用以釐定宇宙間一切事物之本質樣態而言，這樣一種複合存在觀顯然從根基上夯實了巴塔耶的宇宙論，並由此突出了同為後者之構成性要素的普遍運動原則和能量循環原則之深意，因為要是宇宙總是處於運動之中，且這一運動促成了萬物間的能量循環，那從根本上講，宇宙中沒有一個區域能夠真正具有所謂的個己性或曰絕對的自主性，也就是說，鑒於宇宙萬物因能量運動而彼此相通，“對於自閉的孤立存在（L'existence isolée se repliant sur elle-même）的表徵，乃是幼稚的幻象”。^③

上述歸納充分表明，如前所述，宇宙秩序在巴塔耶那裡絕非某種意象或隱喻，而是能夠通過種種科學原則加以界定的基本現實，並且在巴塔耶看來，該現實所具有的意義是如此普遍，乃至於包括人之存在在內的一切問題都必須要在宇宙秩序所確立的尺度上加以考量，儘管對於需要依靠靜止、攫取和個己性等觀念來安身立命的人這一地表生物來說，宇宙的尺度必然顯現出令其不安的無度。

二、無度之為聖：宇宙秩序的神聖性

法國學者奧里爾（Denis Hollier）曾提出，“巴塔耶的宇宙論圍繞着大地法則（人類法則）和太陽法則（宇宙法則）之間的對立而展開”。^④ 雖然至少從表面上看，這一論點沒有注意到在巴塔耶那裡宇宙法則對於人類法則的總體框定，但它還是有助於呈示巴塔耶宇宙論之不容忽視的

^① Georges Bataille, “Le Labyrinthe,” *OC*, I, 435-437.

^② Denis Hollier, ed., *Le Collège de sociologie. 1937-1939* (Paris: Gallimard, 1979), 34.

^③ Georges Bataille, “Le Labyrinthe,” 437.

^④ Denis Hollier, ed., *Le Collège de sociologie. 1937-1939*, 34.

一項特徵，即上文剛剛指出的宇宙尺度令“人”不安的無度性：在《有用性的限度》中，巴塔耶就表示，科學誠然由於揭示了宇宙之秩序而對其寫作來說不可或缺，但透露在科學工作中的“冷峻”態度卻相悖於其本人的立意，因為其重要關切，乃是作為“廣漠宇宙中之生命”的人所獨有的“不安的崇高感”（*sentiment de grandeur angoissante*），此種崇高感表明，人不僅能夠體認到自己不是“宇宙中的局外人”，更深藏着“通過帶有不安因素的榮耀加身來回應宇宙之榮耀”^①的內在衝動；簡言之，背靠科學的巴塔耶宇宙論之核心指向，是作為人之尺度的無度的宇宙秩序對人而言所具有的“悲壯”（*pathétique*）^②意義。

巴塔耶的這項說明足以構成在宇宙論視角下重新審視其神聖理論的堅實起點，原因在於，綜合來講，此種理論的核心組成部分有二，一是巴塔耶在三十年代早期提出的“異質學”（*hétérologie*），二是實質發端於三十年代末四十年代的、可被視為異質學之拓展與深化的“無神學”（*athéologie*），而在這兩種彼此銜接且相輔相成的學說框架內，巴塔耶所釐定的“神聖”之含義及意蘊，在根本上指向了宇宙秩序所呈示出的無度之度。

“異質學”顧名思義是關於“異質”（*hétérogène*）的學問，而所謂異質，指的就是一種全然另類的狀態。“異質”概念最早由巴塔耶在一篇名為《原始藝術》（*L'Art primitif*, 1930）的文章中提出，並且其提出這一概念的首要目的，是詮釋德國宗教現象學家奧托（Rudolf Otto）對“神聖”的基本界定，也即神聖首先意味着“全異”（*tout autre*）^③，抑或更確切地說，意味着與世俗秩序、日常秩序的全然相異。此外，同樣是在奧托的啟發之下，並結合涂爾幹和莫斯的宗教社會學工作的相關結論，巴塔耶剖析了以異質為首要現象性特徵之神聖的二元性，認為在神聖領域內部，存在着上下高低之分，高上的神聖界往往指涉着代表純潔的

^① Georges Bataille, *La Limite de L'utile*, OC, VII, 190.

^② Georges Bataille, “Corps célestes,” 514.

^③ Georges Bataille, “L'Art primitif,” OC, I, 251.

“天界和神界”，低下的神聖界則相應指涉着代表不潔的“魔界和污腐界”，^① 以致於神聖的結構特徵既可以說是內在分裂，也可以說是“對立統一”。^② 不過也恰恰是在這裡，巴塔耶的異質學路徑展露出了無法被宗教現象學和宗教社會學所吸收容納的面向：在巴塔耶看來，表現為上-下、高-低、神-魔、潔-污之分的神聖二元性，根本上是世俗領域的同質性（homogénéité）原則向神聖這一異質領域深層滲入所導致的結果，也就是說，諸如“徹底失去了恐怖要素和與腐屍相類似之特徵”——這些要素和特徵往往被留給了與之對立的魔鬼——而以致純之形象示人的神這樣的所謂神聖者，對巴塔耶而言絕不具有本真意義上的聖性或異質性，而至多是同質化了的異質事物，是世俗化了的神聖存在，而也正是出於這一立場，巴塔耶曾激進但並非荒謬地提出，異質學或聖性學或許更應當被表述為“污穢學”（scatologie）。^③

基於異質學路徑的上述特性，首先就能夠理解，為何巴塔耶神聖學的基本原則是神-聖之分，且其側重點在“聖”而不在“神”，甚或說此種神聖學的根本立意，乃是要去神顯聖。^④ 其次，同樣可以明了的是，對神聖問題的考察，何以能夠引導巴塔耶去構建一門“無神學”。因為在嚴格的異質學意義上，神性不過是聖性的世俗化、同質化形態，後者不僅與前者在原則上截然分離對立，而且有神之所，定為無聖之處，或者說聖之所是，必是神之所無，也正是由此，巴塔耶認定“神之缺席要比神更偉大、更神聖”，^⑤ 而展現出此種聖性的神之缺席或曰神之“無”，也恰恰就是觸發無神學之思的內容。換句話說，要是誠如克羅索夫斯基（Pierre Klossowski）所言，無神學“關心的是神的

^① Georges Bataille, “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade (1),” *OC*, II, 61.

^② Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme,” 350.

^③ Georges Bataille, “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade (1),” 61-62.

^④ 借用巴塔耶和福柯在其紀念巴塔耶的文章中都曾使用過的尼采式表述，這裡的“去神”甚至可以被替換為“弑神”。見Georges Bataille, *Le Coupable*, 262；Michel Foucault, “Préface à la transgression,” *Critique*, no. 195-196 (1963): 753.

^⑤ Georges Bataille, “L’absence du mythe,” 236.

空缺，亦即由被稱為神的東西以獨特方式所佔據的‘位置’”，^① 個中緣由就在於，這一空缺乃是巴塔耶先行在異質學框架內所顯示的非神之聖得以顯現的必要前提。諸多被計劃收錄到《無神學大全》（*Somme athéologique*）中去的專著和文章，均點出了巴塔耶所理解的神聖和神之缺席之間的這種關聯：比如，在《罪人》（*Le Coupable*, 1944）中，巴塔耶就寫道，鑒於上帝實際上是“神聖”和“理性”——兩者分別代表隸屬異質領域和同質領域——之“相雜糅的產物”，一旦“上帝不再關乎理性，我面對的就是上帝的缺席”；^② 與此相似，《內在經驗》則將神聖體驗界定為不僅與“對神的領會”相去甚遠，而且指向了“某種與缺席無異的在場”^③ 的體驗；此外，在《論尼采》（*Sur Nietzsche*, 1945）《沉思的方法》（*Méthode de méditation*, 1947）《神聖與惡的關係》（*Du rapport entre le divin et le mal*, 1947）《柏拉圖主義和薩德主義中的惡》（*Le Mal dans le platonisme et le sadisme*, 1947）等作品中，神聖以及“神聖狀態”^④ 也都被歸結為是對“上帝不再存在”^⑤ 的表達；總而言之，延續並深化着異質學之立意的無神學旨在表明，無論就其本身而言，還是從與之相關的內在經驗來看，聖之為聖的基本條件和首要意蘊，便是神之空無、神之缺席。

實事求是地講，不管是異質學所彰顯的聖之全異，還是無神學所突出的神之缺席，都沒有直接澄清究竟何種秩序一方面全然異質於以同質性為法則的世俗世界，另一方面又非但無法由神之形象所表徵，更根本上否定着神的存在基礎。不過，要是從異質學和無神學共享的基本

^① Pierre Klossowski, “A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille,” *Critique*, no. 195-196 (1963): 742. 關於無神學之“無”與神之“缺席”之間的關係，亦可參見拙作《巴塔耶“無神學”思想探析》（《法國哲學研究》第一輯，上海：上海人民出版社，2017，第230-251頁）和“Athéologie,” *Cahiers Bataille*, no. 4 (2019): 30-33。

^② Georges Bataille, *Le Coupable*, 37.

^③ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, OC, V, 17, 45.

^④ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, OC, VI, 190.

^⑤ Georges Bataille, “Le Mal dans le platonisme et le sadisme,” OC, VII, 373.

原則出發進行逆向推定，這一問題不難獲得解答：由於在巴塔耶神聖理論的框架內，聖之全然異質性相對於世俗界之同質性而言，並且之所以“神”“聖”有別，根源也在於神是“普遍同質性的單純符號”，^①那麼弄清巴塔耶如何理解“同質”“世俗”及兩者之關聯，顯然對確認其意義上之“聖”的實質指向至關重要。

當巴塔耶將世俗世界之原則概括為“同質性”，其用意無疑在於表明，該世界呈現出一種“可公度性”（*commensurabilité*），^②即包括人及人類活動在內的一切世間事物，均可按照相同標準進行度量，以致於彼此之間構成了“同一性關係”。^③但可公度性或同一性均不是同質性的終極內涵，因為同質性畢竟與異質性構成對立，且對立之成因在於，同質關係或同一關係之構成，本身伴隨着某種排異操作，或者反過來講，異質要素之所以為異，就在於其不符合同質世界賴以運作的公度標準，而根據巴塔耶的看法，這一標準便是“有用性”，生產和再生產有用之物，是排異型同質化機制的實質，從而歸根結底，世俗世界是有用物的世界。值得注意的是，對巴塔耶而言，要真正理解作為世俗世界之尺度的有用性，單純指出世俗意識乃是一種功利意識是毫無效力且同義反覆的，問題的關鍵在於表明，有用性之所以構成世俗的尺度，是由於所謂有用，是就某物助益於“存在之保存”“存在之益善”（*bien de l'être*）^④而言，而這也就意味着，世俗世界將事物之保存、事物之“延續作為後者之價值及本性的根本條件”，^⑤任何相悖於，甚至是破壞着該原則之物，最終均被打上“無用”的標籤，並由此為世俗世界所擯棄。總之，在巴塔耶所釐定的意義上，世俗世界以有用性為萬物之公度，且此種同質化操作深刻透露出，世俗原則所遵行的是保存原則。

^① Georges Bataille, “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade (1),” 61.

^② Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme,” 340.

^③ Georges Bataille, “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade (1),” 424.

^④ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, 51.

^⑤ Georges Bataille, *Théorie sur la religion*, OC, VII, 312.

這樣看來，作為全然異質於世俗秩序，並由此遠遠超出與同質性無異之神性原則的巴塔耶之“聖”，顯然就指涉着有用性和保存性的反面，也就是指涉着無用與毀損，而且對巴塔耶而言，此種無用與毀損是相對於世俗意義上依托於持存觀念而確立的“事物”來說的，從而無怪乎其一再強調，一方面神聖秩序“與事物秩序（ordre des choses）不可調和”，^① 另一方面，此種不可調和性彰顯出的是絕對異質之聖的“狂暴無度本性”。^② 更為重要的是，對於聖-俗之分即是無用-有用之分、且有所俗用便是有助益善這一思路的上述縷清，使得巴塔耶先後在異質學框架和無神學框架內加以考察的神聖之實質所指終於顯露了出來，因為要是正如出自的《天體》的下面兩段文字清楚表明的，不僅以有用性為運作原則，更賦予有用性以道德意義乃至神學意義的世俗世界，無非就是隸屬於宇宙秩序而不自知的人類世界，那顯現出狂暴無度之無用與毀損的神聖所最終指向的，其實就是以令“人”不安之無度為自身尺度的宇宙秩序：

物質性能量在地球上的減弱，使得自主的人類存在得以構成，後者對宇宙的運動一無所知。[……]為了使這一與其如此親近的世界更好地閉合，人以對其而言具有構成性的貪求（avidité）取代了天空顯而易見的揮霍（prodigalité），將之作為萬事萬物的原則：由此，他們逐漸抹除了無意義、無企圖之宇宙現實的圖像，並以（具有類人本性的）人格化的至善（Bien）這一靜止的觀念取而代之。

那些出於貪求而注定使一切都服務於能量攫取的存在，將所有利於聚能的東西界定為‘有用’。在自由的

^① Georges Bataille, *Théorie sur la religion*, OC, VII, 312.

^② Georges Bataille, “La structure psychologique du fascisme,” 347.

宇宙中，他們限定出了一個封閉於自身之內的、孤立的
“有用”世界。^①

前文提及，在巴塔耶所理解的意義上，有賴於地表的特定狀態而得以產生的人類生命之所以只具有相對的自主性，是因為哪怕在個體層面和群體層面，人類生命必然以聚能為基本原則，但其終究是作為宇宙整體能量運動之一環的太陽系能量運動的直接效應，並且如此一來，所有單純從人類生命自身之法則中衍生而出的價值觀念，均是有限且虛妄的。但巴塔耶同樣強調，恰恰也是由於此種相對自主性，人類生命在體認到宇宙尺度及其自身與這一尺度的根本關聯時，無法不陷入深深的不安，也就是說，從人類生命的有限立場來看，作為萬物尺度的宇宙尺度超出了人的限度，以致於無論人試圖以何種方式親歷宇宙的普遍運動、親歷某種本源性的天人合一，其勢必施行着一種絕非無足輕重的越界操作，而根據上述引文的指示，這一在不安中被逾越的人的界限，正是以同質化為機制、以生命之保存為旨歸、以有用性為原則的人類世界的邊界。

情形再明顯不過，被巴塔耶闡釋為無用—有用之分的聖—俗之分，以及與之相應的聖—神之分，實質上也就是奧里爾所總結的宇宙法則與人類法則之分。或者更確切地講，在巴塔耶那裡，倘若相對於同化了神性的世俗秩序而言，聖性秩序由於其無度的無用性和耗損性而彰顯出令人不安的面相，那這一秩序的實質指向，歸根結底乃是既孕育着人的生命，又超出了人之限度的宇宙秩序。

三、成聖之為尊：從神聖宇宙論到神聖人類學

至此為止，巴塔耶持有何種宇宙論，以及此種宇宙論何以支撐起

^① Georges Bataille, “Corps célestes,” 518-519.

其獨特的神聖觀，相信均已得到了足夠充分的交代，而鑒於巴塔耶在宇宙秩序及神聖性之間構建起了如此內在的關聯，將其宇宙論稱為一種神聖宇宙論，或許也並不為過。由此，按照本文所定下的目標，需要進一步澄清的是巴塔耶的神聖人類學如何在此種神聖宇宙論的基礎上得以落實。更具體地講，有待說明的是，以普遍運動、能量循環和萬物複合為基本法則的宇宙秩序如何一方面呈現着巴塔耶不斷論及之神之缺席，另一方面則由於此種呈現，相應激發出在巴塔耶看來具有至尊意義的內在經驗。

就第一點而言，關鍵之處無疑在於辨明所謂神之缺席的具體內涵，且尤為重要的是，此項辨明不能單純停留在巴塔耶所作出的神性實為同質化、世俗化了的聖性這一判斷上。誠然，對巴塔耶而言，神之所以不過是“普遍同質性的單純符號”，^①原因在於其歸根結底是人出於世俗性之思慮而創制出來的觀照對象，而世俗思慮所關切之核心，如前文所示，乃是生命的安頓與保存，或者反過來說，是對於一切激盪的、無度的、使得“可能之生命”^②變得不再可能之物的放逐與擯棄。換言之，在巴塔耶看來，無論神性如何被理解為對於人性的超越，並由此使得神人兩界得以區分，神自始至終都落在人為其自身所劃定的可能界限之內，甚或就是該界限之庇護的象徵由此，神之缺席在巴塔耶那裡的具體內涵，顯然就是呈現為“對可能之操慮”^③的生命所具有的觀念性、象徵性保障的徹底崩塌，且與此相應，對巴塔耶而言，神之缺席之所以要比神更神聖，顯然是因為經由這一崩塌，人直面着某種“不可能”，亦即直面着曾由神的在場所遮蔽的、處於其生命之可能界限之外的某種“不斷摧毀着有限而個別之存在”的無度運動，而參照這兩項闡明可進一步發現，當巴塔耶將作為“揮霍自身以致毀損”之天體而非僅僅作為生命展開之疆域的地球比喻為“地獄之神”，以強調其“內部的熾熱”對立

^① Georges Bataille, “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade (1),” 61.

^② Georges Bataille, “La morale du malheur: ‘La Peste’,” *OC*, XI, 243.

^③ Georges Bataille, “La morale du malheur: ‘La Peste’,” 243.

於由“天空之神”所象徵的“凝滯的永恆”與“安穩”^①時，他其實也就明示出，因超出人類生命之可能界限而意味着神之缺席的那種以“不可能”之面貌示人的無度運動，實際上便是宇宙秩序之實態。

如此，在巴塔耶那裡，宇宙秩序彰顯着神之缺席這一要點便得以確認，並且既然個中關鍵在於由“不可能與可能[……]即神聖與世俗之對立”^②所表達之人之界限，那能夠接着加以辨明的就是，巴塔耶意義上的至尊經驗的最終關聯項，也正是等價於其所說的“不可能”的宇宙秩序本身。這裡需要交代的核心問題是，巴塔耶所描述的內在經驗之所以關乎着至尊性，是因為一方面，此種經驗向人揭示了“可能性的根底”或曰“可能的極限”，在這一極限之處，“可能性遁形，不可能性肆虐”，且在此意義上巴塔耶直接就將內在經驗等同於“神聖經驗”，^③而另一方面，巴塔耶則強調，“至尊之生存與不可能性密不可分”，只有“在不可能性之層次上”（à hauteur d’impossible），人方能“以致尊之方式存在”。^④換言之，如同福柯曾指出的，巴塔耶所稱之內在經驗的至尊性來源，在於其“完全就是關於不可能的經驗”，即“不可能既是經驗的內容，也是使經驗得以構成的東西”。^⑤

綜上所述，無論是比神更神聖之神之缺席，還是彰顯着人之至尊性的神聖經驗，兩者的實質意義最終均落實於作為人之真正尺度的、以無度為度的宇宙秩序之中，而這在根本上也就意味着，要是巴塔耶神聖理論的獨特意蘊乃是一種視聖性問題為人性問題之核心的神聖人類學，那此種神聖人類學的立論根基，無疑是由其宇宙論所確立的。

^① Georges Bataille, “Propositions,” 472-473.

^② Georges Bataille, “La morale du malheur : ‘La Peste’,” 243.

^③ Georges Bataille, *L’Expérience intérieure*, 19, 20, 45.

^④ Georges Bataille, *Méthode de méditation*, OC, V, 209.

^⑤ Michel Foucault, “Préface à la transgression,” 753.

結語

或許是基於其本人多次表達的對於體系性思想的厭惡，也或許是由於其作品真正受到廣泛關注之時的思想語境，巴塔耶往往被推崇或貶低為反體系的“後現代”“後結構”先驅，乃至於在很長一段時間內，其諸多追隨者和詆毀者均滿足於評論所謂的巴塔耶式越界風格，或把玩所謂的巴塔耶式異質語匯，而無意真正思考這一思想的實質內容。然而，就算在其多主題、多樣態且“半客觀半激情”^①的寫作中，巴塔耶的確表露出一種“深層的反建築、非構建姿態”，^②作為一項嚴肅誠摯而絕非輕佻戲謔的事業，該寫作並不就由此缺乏哪怕不是直接可觀的系統性，並且情況實際上與那些妄求將巴塔耶後現代化、後結構化者所臆想的相反，“巴塔耶幾次三番想要將其大部分作品聚合起來”，以彰顯出一種“可辨的結構”。^③有鑒於此，從形態上講，巴塔耶所表達的思想確實如曾與其激烈交鋒的薩特所言，是一種“總體性思想”。^④

通過先後澄清了三個彼此銜接的問題，即巴塔耶持有何種宇宙論、其宇宙論如何與其獨特的神聖學關聯以及其神聖宇宙論如何鋪墊起其神聖人類學，本文旨在交付的正是巴塔耶總體性思想的實質內容。換句話說，在如何對待巴塔耶的思想這一首要問題上，本文所持有的基本立場是，巴塔耶的思想並不因其異質性與越界性，而只有以據稱是旨在保護其原貌的去理論化、去意義化的所謂反話語性手法加以呈示，因為包括異質、越界在內的巴塔耶式概念均有確切而具體內涵，這些內涵本身需要放在由一脈相承的神聖宇宙論和神聖人類學所複合構成的巴塔耶體系

^① Michel Leiris, “De Bataille L'impossible à L'impossible Documents,” *Critique*, no. 195-196 (1963): 686.

^② Denis Hollier, *La Prise de la Concorde* (Paris : Gallimard, 1974), 52.

^③ Robert Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu* (Paris : Minuit, 1978), 11-12.

^④ Jean-Paul Sartre, “Un nouveau mystique,” *Situations I* (Paris : Gallimard, 2010), 178.

中去理解，且只有以此方式才能理解。借用蒙伊的話來說，只有如此，一個關於“有如貧瘠孤島一般隔絕於世的巴塔耶”^①的虛幻形象才會被徹底瓦解，也只有如此，巴塔耶研究才不再是對“巴塔耶的”思想的封閉研究：誠如福柯所言，巴塔耶的作品具有重要的意義，是因為在他“把思想引入到界限、極限、頂端和越界活動中去”之後，我們之“所行、所思、所言就無疑受益於他，且將長久如此”。^②

^① Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique*, 104.

^② Michel Foucault, “Présentation,” in *Georges Bataille, OC*, I, 5.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Bataille, Georges. *Œuvres complètes*. Tomes I, II, V, VI, VII, IX, XI. Paris: Gallimard, 1970-1988.
- Bataille, Georges & Georges Ambrosino. *L'Expérience à L'épreuve. Correspondance et inédits* (1943-1960). Meurtcourt: Éditions Les Cahiers, 2018.
- Feyel, Juliette. *Georges Bataille: une quête érotique du sacré*. Paris: Librairie Honoré Champion, 2013.
- Foucault, Michel. "Préface à la transgression." *Critique*, no. 195-196 (1963): 751-769.
- Gill, Carolyn B., ed. *Bataille: Writing the Sacred*. London and New York: Routledge, 1995.
- Hawley, Daniel. *L'Œuvre insolite de Georges Bataille: une hiérophanie moderne*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1978.
- Heimonet, Jean-Michel. "Bataille and Sartre: the Modernity of Mysticism." *Diacritics*, vol. 26, no. 2 (1996): 59-73.
- Hollier, Denis. *La Prise de la Concorde*. Paris: Gallimard, 1974.
- Hollier, Denis, ed. *Le Collège de sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1979.
- Hollywood, Amy. "Bataille and Mysticism: a 'Dazzling Dissolution'." *Diacritics*, vol. 26, no. 2 (1996): 74-85.
- Kibler, Louis. "Imagery in Bataille's *Le Bleu du ciel*." *The French Review*, no. 6 (spring 1974): 208-218.
- Klossowski, Pierre. "A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille." *Critique*, no. 195-196 (1963): 742-750.
- Leiris, Michel. "De Bataille L'impossible à L'impossible Documents." *Critique*, no. 195-196 (1963): 685-693.
- Louette, Jean-François. "Georges Bataille: un nouveau sacré." *Revue des deux mondes* (mai 2008): 80-86.
- Marcel, Jean-Christophe. "Bataille et Mauss : un dialogue des sourds." *Les Temps modernes*, no. 602 (décembre 1998- janvier-février 1999): 92-108.
- Mong-Hy, Cédric. *Bataille cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*. Paris: Lignes, 2012.
- Pawlett, William. *Georges Bataille: the Sacred and Society*. London and New York: Routledge, 2016.
- Sartre, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 2010.

Sasso, Robert. *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Paris: Minuit, 1978.

WANG, Chunming. "Athéologie." *Cahiers Bataille*, no. 4 (2019): 30-33.