

无神的神学：巴塔耶的宗教理论

An Atheist Theology: Georges Bataille's
Theory on Religion

严泽胜

Yan Zesheng

Abstract: Whereas institutionalized religions are based on a belief in gods, Bataille sought to establish a theology without gods, which he called *atheologique*. *Atheologique* aims at revealing *the sacred experience* obscured by gods, which should be *the supreme dimension* belonging to *all man* and Bataille called *sovereignty*. For Bataille, *sovereignty* as *sacred experience* is *absolute freedom* getting rid of every limitation of purpose and interest, every relation of dependence. Human longing for absolute freedom is the source of religious feeling. By anthropological investigation of the existence of archaic human, Bataille demonstrated tellingly this view and also criticized acutely institutionalized religions and kingship of human society.

Keywords: Bataille, *atheologique*, religion, absence of God

在后现代思想谱系中，法国思想家乔治·巴塔耶无疑占据着一个十分重要的位置。哈贝马斯在审视“现代性的哲学话语”时，曾

极富洞见地指出,是尼采“打开了后现代的大门”,而海德格尔和巴塔耶“则在尼采的基础上开辟了两条通往后现代的路线”。^①按哈贝马斯的说法,海德格尔与巴塔耶具有相同的目标,即“致力于打破现代性的牢笼,打破西方理性的封闭空间”,但他们选择达成此目标的途径却不一样。海德格尔“从形而上学批判入手”,以存在之空无来瓦解现代理性所依凭的先验主体性之基础;巴塔耶则“从道德批判入手,关注的不是主体性的深层基础,而是主体性的越界问题”。^②在巴塔耶那里,所谓“越界”,就是逾越一切界限,打破一切禁忌;只有通过“越界”,才能体现人之为人的否定的自由,才能显示人之“主权”。可以说,“越界”概念为巴塔耶开启了一个反抗现代性的独特视角,并深深影响了其他的后现代思想家。正如福柯所说:“或许有一天,越界的观念将被视为我们文化的一部分土壤,对于我们的文化将具有决定性意义,就像早些时候的矛盾经验对于辩证思想一样重要。”^③

巴塔耶的“越界”思想,深刻地体现在他对宗教问题的反思上。他认为,现代世界的宗教已经彻底制度化、理性化了,神作为人格化的至高存在主宰着一个秩序井然的、死气沉沉的世界,对神的信仰从属于功利目的性的逻辑,神的光辉遮蔽了人类内心深处渴求绝对自由的内在隐秘之光。鉴于此,他试图建构一种祛除神之存

① 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译(南京:译林出版社,2004年),第121页。[J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Cao Weidong (Nanjing: Yilin Press, 2004), 121.]

② 同上,第250页。[Ibid., 250.]

③ 转引自詹姆斯·米勒:《福柯的生死爱欲》,高毅译(上海:上海人民出版社,2003年),第111页。[Cited from James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, trans. Gao Yi (Shanghai: Shanghai People's Press, 2003), 111.]

在的神学，一种无神的神学，或用他的术语，一种“反神学”^①。巴塔耶的“反神学”致力于敞开那被“神”遮蔽了的“神圣经验”，这本是属于“全体人”的“至高的维度”，巴塔耶称之为“主权”（Sovereignty）。可以说，“主权”是巴塔耶“反神学”的出发点，也是其力图逼近的目标，尽管他知道这是永远也不可能完全达至的目标。如此而言，理解巴塔耶的“主权”概念就应当是理解他的“反神学”的关键。那么，什么是巴塔耶意义上的“主权”？

我所说的主权与国际法所界定的国家主权几乎全然无关。大体上说，我所言及的是与奴性与屈从相对立的方面。过去，主权属于那些拥有族长、法老、君王、大皇帝等名分的人，他们在形构我们与之认同的那种存在、即今日之人的存在中起着主导作用。但它也属于各种各样的神，上帝便是其中之一；它也属于神父——他侍奉神，是它们的化身，而有时候神父与君王是二位一体的；最后，它属于整个封建教士统治集团，这个集团与那些占据其最高位置的人只是程度上有所不同。进而言之，它本质上属于全体人，全体人拥有而且永远不会完全失去那归之于神和“高位者”的价值。我将详细地谈论后者，因为他们卖弄地展示这种价值，而这种卖弄有时候伴随着很深的卑鄙。我还将表明他们由于炫耀这种价值而贬低了它。无论此价值可能显得怎样，我将始终关注那种明显丧失的主权，有时候乞丐能与贵族一样接近这种主权，而

^① 在1940至1945年间，巴塔耶完成了在语言的极限处挖掘神秘的内在体验的三部曲《内在体验》、《罪人》与《论尼采》，他讽刺性地模仿中世纪神学家托马斯·阿奎纳的《神学大全》，将此三书冠以《反神学大全》（Somme atheologique）的总标题，以宣示他的神学路向。

一般来说,中产阶级则有意地最远离这种主权。^①

可见,对巴塔耶来说,所谓主权,就是一种与奴性与屈从相对立的价值,而与奴性与屈从相对立的也就是自由,正像哈贝马斯指出的,巴塔耶的主权概念“主要表现为审美的自由概念”,这使得他与尼采的“超人的自我捍卫”具有某种“亲和性”。^②

主权作为自由的经验是一种绝对的、摆脱了任何目的利益的限制、摆脱了任何依赖性关系的自由。巴塔耶说,“绝对主权运作不仅什么都不服从,而且它也不要任何东西服从于它,它对任何结果都无所谓;如果我要事后继续将服从绝对主权的思想进行还原的话,我竟可这么去做,但那真正是绝对主权的東西,虽每一刻都以另一种方式支配着我,却对我这么做漠不关心。”^③在这里,我们有必要引述德里达在《书写与差异》中对巴塔耶的充满洞见的解读。据德里达分析,在巴塔耶对主权的思考中,存在着两种主权——即主人主权(*maîtrise*)与绝对主权(*souveraineté*)——的“意义的差异”。对巴塔耶来说,主人主权乃是黑格尔主义(当然是科耶夫改述过的黑格尔主义)的核心。在黑格尔那里,主人主权的运作就在于“显示出不依赖任何既定的此在,也不依赖一般物的那种普遍

① 巴塔耶:《我对主权的理解》,严泽胜译,收录于《色情、耗费与普遍经济——乔治·巴塔耶文选》,汪民安编(长春:吉林人民出版社2003年),第212-213页。[Bataille, "What I Understand by Sovereignty," in *Eroticism, Expenditure, and General Economy: Selected Writings by Georges Bataille*, ed. Wang Min'an (Changchun: Jilin People's Press, 2003), 212-213.]

② 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,第251页。[See Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Cao Weidong, 251.]

③ 巴塔耶:《沉思方法》,转引自德里达:《书写与差异》(张宁译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年),第477页。[Bataille, *Method of Meditation*. Cited from J. Derrida, *Writing and Difference*, trans. Zhang Ning (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001), 477.]

独特性,就在于指出我们不依附于生命”。主人是那种在人类最初的争承认的流血战斗中敢于拿自己的自然生命作赌注去争得他人承认的人,奴隶不敢拿自己的生命去冒险,他要保全自然生命,因此他选择了屈从,承认了主人的主权。主人“站在生命之上,正视着死亡,也就进入了这种主人主权:即通向了自为、通向了自由、通向了相互承认。自由,因此要经过生命的冒险。主人则是那种有能力承受死亡的焦虑并维持其运作的人”。^①然而,主人用生命作赌注赢得的是真正的主权吗?主人主权享有的是绝对的自由吗?主人冒死去争得奴隶的承认,赢得对奴隶的主权,但他必须活着以便享受他以生命冒险所赢得的东西,也就是说,他也必须像奴隶一样保全自己的生命,否则“死亡的最后考验同时会取消一般的自我确定性”。因此,难怪黑格尔会说,主人的真理在奴隶那里。主人对奴隶实施统治、控制、支配之主权,实际上也就陷入了对奴隶的依赖,因为奴隶之“保存生命,并于生命中自我维持、劳动,延迟快乐,限制冒险,即便在直面死亡的时刻也保持了与它的距离”,构成了“主人主权及由之而成为可能的整个历史的那种依赖性的条件”。^②这就是说,主人主权在其行使时便抵押了自身的自由。这引发了巴塔耶的嘲笑。这种嘲笑的爆发来自于对意义的绝对弃绝,来自于对黑格尔称之为绝对否定性的那种纯粹而无收益的死亡的绝对冒险。在使意义系统爆裂的笑中,绝对主权浮现出其避开意义与认知视界的不可能性的面容:“绝对主权是那个总是逃避

① 德里达:《书写与差异》,张宁译,第457页。[Derrida, *Writing and Difference*, trans. Zhang Ning, 457.]

② 同上,第459页。[Ibid., 459.]

的对象,没有人曾经捉住过它,也没有人将会捉住它……”^①

德里达指出,巴塔耶的绝对主权书写发生的那种意义的滑移,其意图在于“破坏那个总是成问题的绝对主权的‘同一性’”,因为“绝对主权没有同一性”。如果绝对主权要某人或某物服从自己,那么由于辩证法的关系它就会让自己被捕捉,就会服从奴隶,服从物和劳动,从而滑向主人主权;而与此相反,当主人主权不再害怕失败并作为其献祭的绝对牺牲而失落自身时,它就变成了绝对主权。从上面引述的那段巴塔耶解释什么是“主权”的文字中,我们可以感觉到这种在“绝对主权”与“主人主权”之间的意义滑移。一旦作为与奴性和屈从相对立的价值“绝对主权”被归之于神和那些代表神的世俗“高位者”,当他们卖弄地展示这种价值时,“绝对主权”便丧失其“纯粹自由”而成为支配性因而也是依赖性的“主人主权”。

巴塔耶将“绝对主权”视为“内在体验”：“我将绝对主权运作在内在体验或可能的那种极端名下指认。”^②不过,正如德里达指出的,所谓“内在体验”并非一种经验,“因为它与任何在场、任何圆满没有联系,而只与它在痛苦中经历的那种不可能相关”。这种体验也并非内在的,因为它“也是完全向痛苦裸露的、是深刻而表面地向外裸露并敞开的,它没有保留也没有内在深处可言”。^③这就是说,“内在体验”并不是那种作为主体的“我”在现实中(包括内在现实和外在于现实)实实在在地“活过”的经验,它毋宁说是经验的消失,是空无,是经验的不可能,是不可能的“经验”之不可能性本身。

① 巴塔耶:《文学与恶》,转引自德里达:《书写与差异》,张宁译,第477页。[Bataille, *Literature and Evil*, 477.]

② 巴塔耶:《沉思方法》,转引自德里达,《书写与差异》,张宁译,第496页。[Bataille, *Method of Meditation*, 496.]

③ 德里达:《书写与差异》,张宁译,第492页。[Derrida, *Writing and Difference*, trans. Zhang Ning, 492.]

因此，“绝对主权”作为“内在体验”也是一种“异质性体验”，它总是处在意识主体的理性认知的视域之外，不可能被认知概念依据共通的尺度捕捉、划分为确定的同质性对象。巴塔耶认为，人类的理性认知受“谋划的逻辑”支配，即总是期望通过努力最终能认识到什么，获得某种有益的知识。这种对某种结果的期望实际上也就意味着被“期望”所奴役，因此，“认知总是奋斗、工作，它总是奴性的运作，不断地重新开始，不断地重复”。^①而绝对主权的时刻是期望化为空无的时刻，“在这个时刻，我们不再期望去奴役，期望使当下时刻屈从于某种预期的结果”。^②于是，要达到绝对主权的时刻，在巴塔耶看来，就必须解除认知的期望，使之走向“非认知”：“我不再期待我的努力会得到回报、我终将认知的时刻，而是期待我将不再认知、我最初的期望将化为空无的时刻”。非认知“这种在知识的轨道上向错误的方向行进的方式——脱离它们，不得出他人期望的结果——导致存在和思想的主权原则”，此原则意味着：“屈从于某种预期之结果的、完全被奴役的思想，不再拥有主权，而只有非认知才拥有主权。”^③那么，我们如何得以进入非认知的时刻？巴塔耶认为，在切断、打断或压制思想之流的强烈的情感中，我们就有可能进入这样的时刻。比如当我们哭泣、抽噎或笑得喘不过气来时，屈从于认知目的的奴性运作的思想中止了，在由此造成的思想真空中，神奇的绝对主权之光，穿越非认知的裂口，使我们非奴役的本真存在得以澄明。这一刻，巴塔耶称之为“奇迹”。

① 巴塔耶：《我对主权的理解》，第 218 页。[Bataille, “What I Understand by Sovereignty,” 218.]

② 同上，第 222 页。[Ibid., 222.]

③ 同上，第 223 - 224 页。[Ibid., 223 - 224.]

“人不仅需要面包,他也渴望奇迹。”^①渴望奇迹,就是渴望摆脱受奴役状态,渴望超越功利目的性的循环,渴望享有绝对主权的纯粹自由。巴塔耶把这看作是人类生存的第一原理,是优先于其他真理的真理。因此,为探明人类这种源自其生存根柢的内在渴望,巴塔耶将目光投向了遥远的史前社会,通过考察远古人类的生存活动,对原始宗教性以及神圣经验的起源进行了深入的思考,并在此基础上对人类社会制度化的宗教以及王权制度等进行了尖锐的批判。

巴塔耶认为,人类的宗教性或神性情感产生于人在人性与动物性之间所经历的那种恐惧与欲望、抗拒与诱惑、禁忌与违反等诸种力量纠缠扭结的强烈情感体验。人类在尚未“人化”之前,与自然是浑然一体的。此时人类只具有动物性,只是依循自然状态生生息息。在巴塔耶看来,动物性即是“内在性”与“直接性”。所谓“内在性”和“直接性”,指的是空间上无区分、时间上无分断的浑然的连续性状态,“动物在世界中就像水在水中”。^②动物世界的弱肉强食并不意味在吃与被吃的动物间存在着征服与从属的对象性关系,没有任何东西可以确立其中一方的自主和另一方的依赖。动物间彼此相食表明它们之间存在着力量上的差异,但仅此量上的差异而已,它们在质上并无不同。巴塔耶说:“狮子并非百兽之王:它仅仅是在水的运动中翻转其他较弱波涛的较强的波涛而已。一个动物吃掉另一个动物几乎不会改变这种基本状况:任何动物在世界中就像水在水中。”^③

① 巴塔耶:《我对主权的理解》,第222页。[Bataille, “What I Understand by Sovereignty,” 222.]

② Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley (New York: Urzone, Inc., 1989), 19.

③ Ibid., 18-19.

那么,人是怎样从这种与世界的连续性中脱颖而出,从而摆脱动物性并确立其人性的呢?按巴塔耶的看法,劳动和禁忌是人性得以确立的两个最基本的条件。说到底,人性就是对动物性的否定,一方面否定动物性的非对象性存在的“内在性”,另一方面否定动物性欲望的即时满足的“直接性”。人类使用和制造工具的劳动最先将用作工具的自然物——燧石、兽骨、树枝等——设定为对象,使它们从自然存在的连续性中脱离出来,从而打破了那种无区分的连续性,用巴塔耶的话来说,“对象具有一种打破未分化的连续性、与它所超越的内在性或所有存在物之流相对立的意义”。^①工具现在从属于按一定目的制造并使用它的人,那个人可以根据他想要达到的特定结果而随心所欲地更改它。工具自身不具有任何价值,它的价值只存在于它与某个预期结果的关系中。因此,工具的价值只在于它的有用性,在于它对某个目的的从属。人使用工具改造自然,使自然成为自己的目的对象而确立了自己的主体性(人性),然而,工具在改造自然的同时也改变了人,正如巴塔耶指出的,在由工具引导的实践中,使用工具的人自己却成为了工具,他就像工具是一个对象那样自己成为了一个对象。为什么呢?因为“实践的领域是这样的领域:人在其中被征服,或他只是在其中服务于某种目的,无论他是不是另一个人的仆人”。^②在巴塔耶看来,正是人类制造和使用工具的目的性活动——劳动,创造了一个世俗的世界,这是一个由工具的非终极性的有用即目的或目的即有用的循环所构成的功利性世界:用木棍掘地是为了确保庄稼的生长;种植庄稼是为了吃;吃掉庄稼是为了维持种植庄稼的人的

^① Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley, 29.

^② 巴塔耶:《我对主权的理解》,第228页。[Bataille, “What I Understand by Sovereignty,” 228.]

生命,维持种植庄稼的人的生命又是为了制作更好的掘地工具……在这样的循环中,卷入其中的每一个要素都不以自身为最终目的,任何一个要素都不过是服务于下一个目的的工具,决定其价值的仅仅是它的有用性。在这里,巴塔耶说,人被异化了,他自己也成了一种的物。^①例如,正在种植庄稼的农夫不再是一个人,他是那个吃面包的人的犁。更极端地说,那个吃面包者自己的行为已然是农业劳动,他为这种劳动提供能量。^②

根据巴塔耶的分析,人性的确立、世俗世界的建立,除了通过劳动,还有禁忌,尤其是对死亡和性的禁忌。“一方面,我们知道人为了能求生存,制造工具并在各种劳动中使用工具。总之,人通过劳动与动物区分开来。同样,他们在性活动和对死者的态度方面规定了某些限制。从根本上看,关于死者(尸体)的禁忌是与杀人的禁忌联系在一起的。性禁忌则与人类感觉的基本特征相关,主要涉及排泄物的释放”。^③对巴塔耶来说,劳动的实践,对动物性欲望的厌恶,以及对死亡和死者的厌恶,是同时产生的,它们共同标志着“从动物到人的转化”。因此,没有必要在“人类产生反应的这个迷宫中”寻找一种“决定性的反应”(因为只要愿意,总有可能说明最受人青睐的重要事实是以另一个事实的预先存在为前提的,比如在马克思那里,劳动决定着自我意识的产生;在黑格尔那里,死亡意识是自我意识的基础;在弗洛伊德那里,对性本能的压抑是自我意识产生的条件等),而是应该从总体视角来把握“从动物到

① 巴塔耶:《我对主权的理解》,第228页。[Bataille, "What I Understand by Sovereignty," 228.]

② Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley, 42.

③ 巴塔耶:《色情史》,刘晖译(北京:商务印书馆,2003年),第18页。[Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui (Beijing: The Commercial Press, 2003), 18.]

人的转化”。巴塔耶写道：

人总是全部产生于他所创造的一种形象中，他无法将这种形象置于时间的进程中。这种形象必然是总体的：人有工具，他劳动，他采取性方面的限制；他对源于生殖或排泄的污物感到一种难言的厌恶，他对死亡和死人也有同样的厌恶；……从根本上看，我们应该以一出戏的方式，考察从动物到人的转化，我们能够相信这出戏会持续下去，它曾有过波折，但我们应该赋予这些波折一致性。就起源而言，即使没有一出快节奏的戏，也必然有一系列协调一致的波折；我们永远都不能说过去发生了什么，但是我们知道，这出戏的结局具有一种永远的决定价值。在一种持久作用的意义上的确如此，这个持久的作用穿越时间延伸到我们身上，仍旧是我们所进行的活动的基本原则。^①

从远古人类留下的遗迹（石器、墓穴、乱伦禁忌）中，巴塔耶看到了“从动物到人的转化”这出戏最初上演的原始“道具”。

远古人类开始营造墓穴来掩埋自己同类尸体，这意味着什么呢？巴塔耶认为，这意味着原始先民开始意识到了死，在他们隐隐约约的意识中，死亡是一种狂暴的无化之力量，它击倒身边活生生的同伴，使他们的肉体腐败、消蚀而化为空无。人对死亡的意识，首先就源自于对空无的恐惧。动物当然也畏惧死，但它们只是出自保全生命的本能而趋避即刻的危险，这并不是对死亡的意识；动物不会认识到死是一种将会袭向自己的毁灭力量，因此它们对同类的死亡与尸体漠然置之。人对死亡的意识使他脱离了动物的状

^① 巴塔耶：《色情史》，刘晖译，第58页。[Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 58.]

态,他不再对同类的死亡和尸体漠然置之,他感到死亡的魔力仍然潜伏在尸体中,尸体腐烂和散发恶臭表明死亡仍在施展其魔力,并随时有可能冲出来袭向自己。正是死亡的可怕力量使原始人类对死产生了极大的恐惧和厌恶,将死视为禁忌:一方面营造墓穴埋葬死者,隔绝死亡的狂暴之力,并举行葬礼给被狂暴之力杀死的人安魂;一方面禁止谋杀,避免沾染上死亡的魔性力量。

在原始社会中普遍存在的乱伦禁忌是人类研究的难题,关于乱伦禁忌的起源曾有过形形色色的解释。16世纪后广泛流传的一种科学的目的论解释认为,乱伦禁忌具有一种优生学尺度的意义,就是使人种免受血缘亲属通婚造成人种退化的危害。在巴塔耶看来,此种观点只是一种投机取巧的事后推断,并不能说明乱伦禁忌的起源问题,因为在16世纪以前人类根本就还没有所谓优生学的观念。弗洛伊德在《图腾与禁忌》中根据一个儿子们弑父的神话提出了乱伦禁忌的假说:残暴的父亲独占身边所有的女性,并把长大的儿子们赶走;儿子们合谋杀死了父亲,但他们很快就陷入了深深的悔恨和负罪感中,于是他们开始敬畏死去的父亲,并立志遵守父亲订立的不得触碰他们的母亲或姐妹的“法”。当然,弗洛伊德的这一假说并无任何人类学上的事实证据,因此一般被斥为荒谬,不过在列维·斯特劳斯看来,弗洛伊德“成功地分析的,不是文明的开端,而是文明的现状:对母亲或姐妹的欲望,对父亲的谋杀和儿子们的悔恨,毫无疑问,与任何事实或全部事实无关……或许它们(欲望、谋杀、悔恨)在一种象征的形式下,表现了一种持久又古老的梦想。这个梦想的权威,它于不知不觉中塑造人类思想的权力,恰恰来自于这个事实,即它引起的行为从未发生过,因为文化总是从中处处加以反对……”^①而在巴塔耶看来,列维·斯特劳

^① 转引自巴塔耶:《色情史》,刘晖译,第22-23页。[Cited from Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 22-23.]

斯本人在乱伦禁忌这个问题上无疑作出了最有分量的分析。列维·斯特劳斯参照马塞尔·莫斯的“礼物交换”理论，提出乱伦禁忌乃是基于原始人类婚姻制度的“妇女赠与”的交换原则：“乱伦的禁忌与其说是一个禁止娶母亲、姐妹或女儿的法则，不如说是规定把母亲、姐妹或女儿嫁给别人的法则，它尤其是赠礼的法则”^①。根据莫斯的理论，“赠礼”这种原始交换形式是原始社会具有普遍意义的“一种社会行为”，它并非仅仅而且主要地具有一种经济特征，而是同时具有社会的和宗教的、魔法的和经济的、实用的和情感的、法律的和道德的含义。因此，列维·斯特劳斯把婚姻制度置于这种普遍的交换形式中，并以此分析乱伦禁忌的起源。不过，照巴塔耶的说法，列维·斯特劳斯的分析令人遗憾地没有坚持妇女交换与色情结构的关系。列维·斯特劳斯将对与乱伦禁忌相关的交换法则的考察仅停留在婚姻制度的层面上，经他分析，这些法则主要以婚姻为目标，而婚姻与色情总是彼此对立的，以生殖为目的的经济结合的特征变成了婚姻的主要特征，这使得妇女交换法则仿佛只是以有用财富（妇女作为生殖的工具和劳动力）的分配为唯一目标。巴塔耶认为，这样的考察还不足以充分说明乱伦禁忌问题，还必须从更深层次的人类“从动物向人转化”过程中对动物性的性欲的否定和禁止这一点上来看乱伦禁忌的起源。从根本意义上说，乱伦禁忌其实就是对性的禁忌。婚姻从其最初的活动来看，它与兽性相悖，是赠礼，而不是对妇女劳动力的合理分配。赠礼究其本质而言“是放弃，是对兽性、直接的、无保留的享乐的禁止”。^②将本

^① 转引自巴塔耶：《色情史》，刘晖译，第31页。[Cited from Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 31.]

^② 同上，第42页。[Ibid., 42.]

来可以自由地享有的女人(女儿或姐妹)赠与出去,实际上就是主动切断那种服从自然法则产生性欲并使之即刻满足的动物性存在的直接性,拒绝性欲的自由释放。在这个意义上,乱伦禁忌及作为其结果的女性赠与乃是变成人的动物对动物状态感到厌恶的结果,兽性的形式因此被逐出一个具有人性意义的明朗世界。^①

劳动、死亡禁忌与乱伦禁忌,在巴塔耶看来,建立并维护着一个具有人性意义的世俗世界。这是一个驱除了死亡和性的自然狂暴之力的明朗世界,是依照理性的谋划进行合理化运作(生产—消费—再生产)、财富不断积累的劳动世界,是以人性的谨慎、节制、目的性取代动物性的贪婪、放纵、无目的性的人化世界。在这个世界,人摆脱了对自然法则的依从,凭借工具的对象化力量将周遭的自然物(如植物、动物)纳入自己的目的性视域,改造之(将植物培植成庄稼、将动物驯养成家畜),使其脱离自然秩序的内在性而成为为人所有(用)的物(对象)。在将自然物对象化的过程中,人似乎获得了超越自然的自由,他似乎可以根据自己的目的、意图行事,而不再受制于自然的法则,他似乎成了一个享有主权的自主“主体”。

巴塔耶把世俗世界的建立看作是人对自然的否定,既否定外部自然(通过劳动),也否定自身与死亡和性相关联的动物性(通过禁忌)。然而巴塔耶又敏锐地看到,在这种对自然的否定中,已包含着对自身的否定了,即对世俗世界的以有用性为主导的功利目的性原则的否弃,对死亡禁忌、性禁忌的违反。这是一种渴望返归被否定的自然的逆向运动,是黑格尔辩证法意义上的否定之否定。问题是,那被否定过的自然还是本来的自然吗?那被禁忌的兽性还是本来的兽性吗?巴塔耶说,否定是赋予被否定的因素其他价

^① 转引自巴塔耶:《色情史》,刘晖译,第47页。[Cited from Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 47.]

值的手段,经由否定,“某种陌生的、令人困惑的东西产生了,它不再仅仅是自然,而是经过改造的自然,是神性”。^①神圣的恰恰是被禁止的或被诅咒的,巴塔耶这样指出了神圣世界的诡异性。那在世俗世界中被禁止、被诅咒的部分,却因此而被赋予了神圣的光辉,成为唤起人类违反禁忌的越界欲望的源泉。在此,禁忌与违反的辩证法开始运转了,“禁忌……在建立人类环境的同时,造就动物不知道的东西:违反规则”。^②也就是说,禁忌确立了世俗世界的界限,同时又打开了通向神圣世界的大门。在这个意义上,趋向神圣就是对禁忌的违反,在此过程中体验到的神圣经验就是一种越界的经验,这是一种厌恶与诱惑、恐惧与欲望相浑融的经验。在这种越界的经验中,巴塔耶看到了绝对主权的运作,一种朝向绝对自主的“内在的生之运动”,在巴塔耶眼里,“自主与人永远是一回事”^③。追求“自主”,正是最初世俗世界对自然的否定以及神圣世界对世俗世界的再否定的动力学基础。巴塔耶写道:“‘先被否定而后被向往的自然不再是服从已知的自然……这是被诅咒改变的自然,人只能通过一种拒绝、不服从和反抗的新活动,接受它。’这就是一般的兽性与神圣的兽性之间的差别。当然,说纯粹的兽性类似于世俗领域是不可能的。我只想说明,神圣的兽性相对于世俗生活,与对自然的厌恶相对最初的兽性具有相同的意义。事实上,每次都有否定和超越。”^④

人类通过劳动和禁忌否定自身自然状况的依赖,在这最初的

① 巴塔耶:《色情史》,刘晖译,第76页。[Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 76.]

② 同上,第42-43页。[Ibid., 42-43.]

③ 同上,第75页。[Ibid., 75.]

④ 同上,第77页。[Ibid., 77.]

否定中,在那激情的瞬间,是绝对主权的闪现,但在随后的世俗生活中,激情减退了,世俗世界复归为平静的规律性世界,绝对主权之光隐匿了,被以支配的形式重陷依赖性的主人主权取代。在世俗世界中,那个以合理性的谋划从事着目的性劳动的貌似自主的“主体”,已不再是真正意义上的人(如果“真正的人”与“绝对自主”是同义的话),而不过是连接功利性劳动的目的链的一个有用的环节。比如,田里的农夫主要不是在享受当下农耕的快乐,而是在服务于将来能够收获满足生存所需之粮食的目的,在作为屈从于这个将来之目的的工具的意义上,他与他所驱赶的牛、所操纵的犁并无本质的不同。进行理性认知的主体,同样体现了屈从于认知目的的奴性。在世俗世界中,没有人能逃得脱被异化的命运:如果是奴隶,那他彻底被异化了;如果不是,那与野生动物的自由比起来,他自己的相当重要的部分被异化了。巴塔耶说:“这种相对异化,而不是奴隶状态,从开始就界定了拥有主权者——就其主权是真正的而言——是唯一拥有某种非异化状态的人。只有他拥有可与野生动物相比的状态,而且他是神圣的、是超越于他所拥有和使用的物品之上的。”^①其实,这个拥有真正(绝对)主权者既不是任何人又可以是任何人。“不是任何人”是说绝对主权不可能对象化为某个具体的人(君王、神父)或人格神(上帝);“可以是任何人”则是就人的深层主体性而言的,在巴塔耶看来,绝对主权与深层主体性具有同一性,^②在这个意义上,“有时候乞丐能与贵族一样接近这

^① 巴塔耶:《我对主权的理解》,第228页。[Bataille, “What I Understand by Sovereignty,” 228.]

^② 同上,第244-245页。[Ibid., 244-245.]

种主权”。^①因此，拥有绝对主权是一种瞬间体验，任何人，当他处于中断世俗世界的目的性依赖的状态、在目的化为空无的时刻（如在大笑、大哭、大醉、非认知、献祭、色情与艺术迷狂的时刻），他就是拥有绝对主权者。拥有绝对主权者的内心“蕴涵着某种毁灭性的暴力”，^②这是世俗世界的“外在的生”所压抑和禁闭的否定性的内在力量，然而，“压抑大大增加了活动的力量，这种力量将生命投入一个更加丰富的世界”，^③这个更加丰富的世界，就是巴塔耶的神圣世界。

巴塔耶的神圣世界不是制度化的基督教所呈现的由作为神圣权威之化身的至高者（上帝）主宰的纯洁、高贵和永恒的灵魂世界（柏拉图的“理念世界”为其提供了形而上学的原型），而是被世俗世界诅咒、拒斥的异质性世界，它是纯洁与肮脏、高贵与卑贱、生命与死亡、恐惧与欲望、禁忌与违反的界限在对立冲突中消失的世界，是奇迹降临的世界，是世俗生活的功利目的性原则遭到瓦解的世界，是有限经济的生产性消费让位于普遍经济的非生产性耗费的世界，最后，它是深层主体性或绝对主权得以显示的世界，对巴塔耶来说，神圣世界划过的是绝对主权之光。

巴塔耶特别分析了具有原始宗教性的献祭，他认为从献祭可以探查通向神圣世界的秘密通道。在远古社会，原始先民为什么要将他们的生存必需品（农耕民的谷物、狩猎民的野兽或牧民的家畜）奉献出来进行献祭呢？一般的看法是，原始先民将祭品奉献给神灵是为了祈求更好的收成。但正如尼采在《道德的谱系》中指

① 巴塔耶：《我对主权的理解》，第 213 页。[Bataille, “What I Understand by Sovereignty,” 213.]

② 同上，第 228 页。[Ibid., 228.]

③ 巴塔耶：《色情史》，刘晖译，第 77 页。[Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 77.]

出的,人们在考察这类问题时,往往从自己所禀有的观念出发,很容易把起源和(由此派生的)效果混淆,结果便理所当然地从“是否合乎有用目的”这一逻辑来解释事物的起源和本质。因此,在巴塔耶看来,“祈祷丰收”这一层面只是献祭在以后的演变中派生出来的意义,而并非其本源意义。那么,在本源意义上说,献祭是要满足人类的什么样的需要呢?它的原则又是什么呢?巴塔耶说,“将第一批收获的果实或一头家畜作为祭品献祭,是为了将这种植物和动物以及它们的种植者和饲养者从物的世界中解脱出来”,^①也就是从实用功利性原则主宰的世俗世界中解脱出来;“献祭的原则是毁坏”,但这种“毁坏”(destruction)不是要将祭品完全“毁灭”(annihilation),献祭要摧毁的仅仅是祭品的“物性”,即它对人有用的那种功利性属性,也就是要斩断捆绑于它身上的从属性纽带。献祭者需要通过献祭以使自己脱离物的世界,返回到人与世界、主体与对象之间浑然一体的、未分断的内在性维度,返回到对象性劳动之前的非异化状态。这一刻,他仿佛在宣称:“本质上,我属于神和神话的主权世界,属于狂放的非算计性的慷慨的世界,正像我的妻子属于我的欲望。牺牲啊,我使你脱离那个使你而且只能使你化为物的状态的世界,物的状态具有一种相异于你的内在本性的意义。我召唤你,回到神圣世界、即一切存在之深层内在性的隐秘中去吧。”^②

在把祭品从物的世界召唤回神圣世界之时,人也体验到了一种在世俗世界中被禁闭的神圣经验,这是超越于一切依赖性关系的绝对主权的经验。献祭意味着人将自己所支配的所有物予以无条件的放弃、损毁,破坏其有用性,从而在这一刻也彻底断绝了自己对有用物的支配/依赖,而这恰恰是绝对主权的体现。巴塔耶认

① Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley, 43.

② Ibid, 44.

为,献祭对物的毁坏具有终极性地将其从现实的功利目的性循环中拉拽出来并切断其返归现实之路的意义。因此,“献祭是生产的反面,生产的完成着眼于将来,而献祭是只关注当下的耗费”。^①日常生活中个人对谷物或动物的消费,表面上似乎也把消费对象破坏并消灭了,但实际上却在维持劳动力再生产的意义上将其纳入了功利目的性的循环,使其有用性得以在循环中延续下去。在马塞尔·莫斯所描述的北美印第安人在“夸富宴”(Potlatch)上将大量的礼物赠与对手、或当众毁坏自己的贵重财物等行为中,巴塔耶看到了与献祭在某种意义上的相似性。夸富者无条件地赠与或毁坏自己所拥有的财物,在当下时刻确实具有使自己从功利目的性循环中超脱出来的意义,在这一刻他成为拥有绝对主权者,享有不受任何依赖性关系束缚的绝对自由,这也正是献祭者在献祭时所体验到的那种神圣经验

正如哈贝马斯指出的,巴塔耶是严格地从无神论的角度来思考神圣概念的^②,这正是巴塔耶的“反神学”的主旨所在。巴塔耶的神圣概念拒斥“神”的观念,因为在他看来,对“神”的信仰并非原始宗教性所固有的,而是宗教制度化的产物。通过对宗教史的考察,巴塔耶发现,随着原始宗教性的献祭逐渐制度化为宗教祭祀仪式,献祭原先具有的对物的有用性予以损毁以便使之返归自身作为自然灵性存在的神圣世界的意义消失了,而变成了向不可见的神灵供奉以祈求神灵护佑回赠恩惠的祷告仪式。于是,本来是作为对“合理化的劳动世界”的否定的宗教性活动开始被纳入到生产活动的功利目的性逻辑之中。在制度化的宗教仪式中,神圣经验

① Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley, 49.

② 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,第252页。[Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Cao Weidong, 252.]

也由享有绝对主权的纯粹自由滑向了领受“神恩”、对“神”的敬畏与爱的经验。这样,对象化的“神”的观念形成了,对“神”的信仰确立了。在信仰者心里,“神”具有无限的威力,享有绝对的自由。于是,通过对“神”的顶礼膜拜,信仰者似乎代偿式地满足了自己内心深处渴望绝对自由的深层欲望。然而,这种欲望的满足是以服从“神”的权威,也就是说,是以放弃自身真正的自由为代价的。在这个意义上,“神”所显示的不是“绝对主权”,而是“主人主权”。巴塔耶指出,人类历史上出现的兼具“神性”与“人性”的“神圣的王”,他们是观念性的“神”的现实化身,是“神”的代言者,是拥有“主人主权”的“至高者”。人类对神的信仰与对“神圣的王”的崇拜有着共同的心理机制。根据黑格尔的“主奴辩证法”(经过科耶夫解说的),最初的王(主人)是在争承认的流血战斗中敢于冒死亡的危险(也就是敢于违反死亡的禁忌)而赢得他人承认的人。当然,从巴塔耶的观点来看,这种死亡冒险并不一定发生于两个争承认的人之间的流血战斗,它也体现为在献祭中敢于牺牲的勇气(在原始献祭中,王曾经作为“牺牲”被杀死)。正是由于王敢于违反死亡禁忌,他获得了民众的承认,他由此而实现的“人性”也蒙上了“神性”的光辉。然而,“王的光辉并不是孤独地放射的”,没有民众的承认,王什么也不是,^①也就是说,王所拥有的主权需要得到承认,这种主权是“主人主权”,而与此相反,“绝对主权”则“拒绝被承认”。^②

据此,巴塔耶展开了对制度化宗教的“神权”与世俗社会的“王权”(两者在某种程度上是互相投射的)这些传统主权形式的批判。

^① 巴塔耶:《我对主权的理解》,第248页。[Bataille, "What I Understand by Sovereignty," 248.]

^② 参见德里达,《书写与差异》,张宁译,第479页。[See Derrida, *Writing and Difference*, trans. Zhang Ning, 479.]

他认为,这些主权的基础即“主人主权”,它“是一种例外的主权(一个杰出的主体拥有作为整体的全部主体的特权)”。^①主人主权是“炫耀式的”,它对信徒或民众具有迷惑性。它以支配的形式来展示绝对自由,却使自由变成了一种依赖形式。因此,主人主权的运作带来的不是真正的自由,而是奴性和屈从。迄今为止的人类社会共同体,均是由主人主权运作而形成的“伪至高者自上贯下的共同体”,在这样的共同体中,没有人享有真正的主权:民众服从于王,而王则依赖于民众的承认。真正的主权即绝对主权是“不控制任何东西的主权”,^②正因此,它才不受任何东西的控制,才成为绝对自由。绝对主权是无用的丧失、是无目的的耗费、是丧失和迷失自我的强烈欲望、是自我消解的悬空状态、是空无。^③绝对主权拒绝一切对象化的企图,因此,它是对象化的主人主权的最终颠覆。巴塔耶把绝对主权体现的绝对自由看作人类的至高价值,而这正是他的神圣概念的核心。

巴塔耶的“反神学”是关于人类生存自由的激进言说。巴塔耶思考的“自由”不是所谓“自由意志”的自由,即不是依据某个目的行动的自由,而毋宁说是意志丧失的自由,是空无的自由,是为。他所说的“内在体验”、“神圣经验”、“神圣性”、“绝对主权”,指涉的都是这种绝对自由的状态。因此,他把功利目的性的谋划观念视为绝对自由的“敌人”,他在《内在体验》中说,本书尝试讲述的“独特经验”,本质上是与谋划观念相对立的。当然,巴塔耶也看到在谋划逻辑之外谈论绝对自由(绝对主权)的困难,甚至不可能性,正

① 巴塔耶:《我对主权的理解》,第256页。[Bataille, "What I Understand by Sovereignty," 256.]

② 同上,第263页。[Ibid., 263.]

③ 同上,第264页。[Ibid., 264.]

如他在《关于非认知的演讲》中所说的：

绝对主权时刻不能在被谈及时而不变质，不能作为真正的绝对主权被谈及而不变质。跟谈论它一样，去寻找这些时刻也是自相矛盾的。在我们寻找某种东西的时候，无论找的是什，我们都并非绝对自主地生存着，而是将现在时刻从属于将跟随而来的未来时刻。也许在努力之后我们将达到那个绝对主权的时刻，而其实也可能是努力固然必不可少，但在努力的时间与绝对主权时刻之间注定存在着一种断裂，甚至可以说是一个深渊。^①

绝对主权是不可为的，它不是那种可以通过努力而达至的可完成状态，不是有计划的努力的可预期的结果。绝对主权的时刻是奇迹闪现的瞬间，而“瞬间就是那种逃脱了察觉的东西”。^②

46 在巴塔耶看来，自从人类通过对自然的否定而从自然的连续性中脱颖而出，建立起合目的性的世俗世界，功利性的谋划观念就牢牢地植根于人类的行为与认知方式之中。结果，就连神圣世界的宗教也逐渐陷入物的世界，为功利目的性逻辑所支配，并且反过来也使这一逻辑得到强化。宗教的神的观念就是功利性认知的产物。神被看作是体现着“绝对主权”的至高存在，人通过对它的信仰（服从）而能分享“绝对主权”的神圣光辉。然而，一旦“绝对主权”像这样变成可欲的目的性对象，它就变质而成为“主人主权”了。按巴塔耶的看法，基督教的上帝是功利性的突出代表^③，他是

① 转引自德里达：《书写与差异》，张宁译，第481页。[Cited from Derrida, *Writing and Difference*, trans. Zhang Ning, 481.]

② 德里达：《书写与差异》，张宁译，第475页。[Ibid., 475.]

③ 巴塔耶：《色情史》，刘晖译，第147页。[Bataille, *The History of Eroticism*, trans. Liu Hui, 147.]

造物主，是世界和秩序的真正担保人。对于每个信仰的个体来说，上帝是赋予自我同一性的保证；就人类全体而言，对上帝的爱则是联结社会共同体的纽带。因此，在基督教的世界中，上帝存在的理由仅仅在于他的有用性。巴塔耶指出：“在上帝那里看到一种实证认识的对象首先就是十足的不虔诚……这是最荒谬的与功利行为领域的妥协（造物主，仁慈的上帝）；这是极大的误解，凭此宗教领域化为功利行为的领域。”因此，在他看来，“宗教信仰称之为上帝的东西只能是一个非认知的对象，或毋宁说是对象的缺场”。当然，巴塔耶也看到，上帝的缺场“并不意味着一个没有上帝的世界就像天真的无神论所想象的那样是完整的”，正相反，“上帝的缺场所留下的空间是巨大的”。^①这个巨大的空间是什么？在巴塔耶那里，它就是超脱于理性认知视域之外的绝对主权的领域，是没有神的神圣经验领域。巴塔耶的“反神学”自许的使命，大概就是为在这个日益物化的世界中丧失了绝对主权的人类整体，探索接近那不可能的神圣经验的一个个可能性的瞬间。

作者简介：严泽胜，北京师范大学中文系艺术学博士，中南财经政法大学人文学院副教授。Email: yanzesheng@yahoo.com

Introduction of the author: Yan Zesheng received his PhD from Beijing Normal University and now works as an Associate Professor at School of Humanities, Zhongnan University of Economics and Law.

^① 巴塔耶：《我对主权的理解》，第239页。[Bataille, “What I Understand by Sovereignty,” 239.]