

Œuvres Choies
de la Pensée et de la Culture
Françaises Contemporaines

Julia Kristeva

Pouvoirs de l'Horreur
Essai sur l'abjection

当代法国思想文化译丛

恐怖的权力

论卑贱

[法] 朱莉娅·克里斯蒂瓦 著

朱外借

Œuvres Choiesies
de la Pensée et de la Culture
Françaises Contemporaines

当代法国思想文化译丛

杜小真 高丙中 主编

卑贱是生存主体的一种状态，是对付外部威胁物的反抗。卑贱物能引发主体的恐怖，激起痉挛和呐喊，甚至排泄。在卑贱引起的恐怖中，俗人排泄的是污秽，文人吐出的是文字。而文学作品拥有一种剖析性乃至破坏性，掌握着一种史诗般的权力，历代伟大的文人都是实现这个权力的典范。克里斯蒂瓦从精神分析理论、宗教历史考察和当代文学经验等方面着手，试图揭示卑贱穿越文学记忆，用恐怖实现其整个权力的秘诀。



商务印书馆官方微信

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-15362-1



9 787100 153621 >

定价：28.00 元

Julia Kristeva

Pouvoirs de l'Horreur

Essai sur l'abjection

当代法国思想文化译丛

恐怖的权力

论卑贱

[法] 朱莉娅·克里斯蒂瓦 著

张新木 译

商务印书馆
Commercial Press

2010年·北京

图书在版编目(CIP)数据

恐怖的权力:论卑贱/(法)朱莉娅·克里斯蒂瓦著;
张新木译.—北京:商务印书馆,2018
(当代法国思想文化译丛)
ISBN 978-7-100-15362-1

I. ①恐… II. ①朱… ②张… III. ①社会心理学—研究—法国 IV. ①C912.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 228808 号

权利保留,侵权必究。

当代法国思想文化译丛

恐怖的权力——论卑贱

〔法〕朱莉娅·克里斯蒂瓦 著

张新木 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-15362-1

2018年3月第1版

开本 880×1230 1/32

2018年3月北京第1次印刷

印张 8 1/2

定价:28.00元

Pouvoirs de l'Horreur

Essai sur l'abjection

恐怖的权力

论卑贱

Euvres Choies
de la Pensée et de la Culture
Françaises Contemporaines

当代法国思想文化译丛

杜小真 高丙中 主编

BIBLIOTHEQUE DE FRANCE

Julia Kristeva

Pouvoirs de l'horreur

Essai sur l'abjection

© Édition du Seuil

1980

Ouvrage publié avec le concours du Ministère Français des Affaires Etrangères.

当代法国思想文化译丛

出版说明

法国思想文化对世界影响极大。笛卡尔的理性主义、孟德斯鸠的思想、卢梭的政治理论是建构西方现代思想、政治文化的重要支柱；福科、德里达、德勒兹等人的学说为后现代思想、政治文化奠定了基础。其变古之道，使人心、社会划然一新。我馆引进西学，开启民智，向来重视移译法国思想文化著作。1906年出版严复译孟德斯鸠《法意》开风气之先，1918年编印《尚志学会丛书》多有辑录。其后新作迭出，百年所译，蔚为大观，对中国思想文化的建设裨益良多。我馆过去所译法国著作以古典为重，多以单行本印行。为便于学术界全面了解法国思想文化，现编纂这套《当代法国思想文化译丛》，系统移译当代法国思想家的主要著作。立场观点，不囿于一派，但凡有助于思想文化建设的著作，无论是现代性的，还是后现代性的，都予列选；学科领域，不限一门，诸如哲学、政治学、史学、宗教学、社会学、人类学，兼收并蓄。希望学术界鼎力襄助，以使本套丛书日臻完善。

商务印书馆编辑部

2000年12月

目 录

第一章	论卑贱·····	1
第二章	害怕什么·····	42
第三章	从肮脏到污秽·····	70
第四章	圣经憎恶的符号学·····	111
第五章	QUI TOLLIS PECCATA MUNDI (除去世界的原罪)·····	138
第六章	塞利纳:既非喜剧家也非殉道者·····	162
第七章	痛苦与恐怖·····	170
第八章	糟蹋我们无限境界的女人·····	194
第九章	非犹太毋宁死(Juivre ou mourir)·····	217
第十章	在开始和无限之处·····	237
第十一章	恐怖的权力·····	261

第一章 论卑贱

愚笨的傻子也有真知灼见；
卑贱的眸子也有上苍般闪光，
时而温柔，时而凶狠。

——雨果：《世纪的传说》

既非主体也非客体

在卑贱中，有一种强烈而又隐隐的反抗，它是生灵借以对付威胁物的反抗。这一威胁物似乎来自某个外部，或者来自某个越界的内部，一个抛在可能、可容忍、可想边缘的内部。此物就在那里，近在咫尺，但不能吸收。它激起欲望，骚扰欲望，迷惑欲望，而欲望则不为所动。受惊时，它背过身去。恶心时，它便吐掉。一种绝对的本能保护着它不受羞辱，它以此为荣，以此为本。但在同时，这种冲动，这种痉挛，这种跳跃仍然会被引向一个别处，一个既诱人又命定要去的别处。一个召唤和排斥的极，如一个不可驯服的飞来器，不知疲倦地使它的寄居者完全不能把握自己。

卑贱是个由情感和思想编织而成的螺旋状流苏，我这样称呼它。当我被卑贱侵袭时，确切地说，它还没有可定义的客体。卑贱

物不是一个掷在我面前的物体(objet),我可以命名它或想象它。它也不是那个摆在面前的游戏(objeu),那个小写的“a”^①正无限地逃逸在对欲望的系统寻觅中。卑贱物不是我的关联项,它既给我提供依赖某人或某物的依托,又让我生存得更为自在和自主。就客体而言,卑贱物只有一个品质——与我对抗的品质。客体在与我对抗的同时,或许能让我在寻找意义的脆弱网结中得到平衡,而实际上这个寻找欲望使我不确定地、无止境地与欲望趋同。若是这样,卑贱物则相反,这个坠落物体,从根本上说就是一个被排斥物,它把我拉向意义崩塌的地方。某个与其主人融为一体的“自我”,即一个超我毫不含糊地将它赶走。卑贱物处在外部,被流放在它似乎不知道游戏规则的整体之外。不过,就这种流放而言,卑贱物不断藐视它的主人。(它)不向主人示意就激起一阵排泄,一阵痉挛,一声喊叫。每个自我都有它的客体,每个超我都有它的卑贱物。这不是压抑的那块白色桌布或平潮般的厌倦,也不是折磨身体、骚扰夜晚、拉扯话语的欲望的版本或转换版本。而是一个“我”将就着忍受的剧烈痛苦,我既高尚又受尽折磨,因为“我”将痛苦倒给了父亲(成了父亲-版本?^②):我忍受着痛苦,因为我想象这

① 小写的“a”是法国学者拉康的一个概念。他认为人体呈三圆博罗梅结(Noeud borroméen à 3ronds)状态:身体由现实、象征和想象相交而成,相交处形成他人享受(JA:现实与想象相交)、阴茎享受(Jφ:现实与象征相交)和意义(Sens:象征与想象相交),前六项相交处形成小写的“a”,即“引起欲望的客体”。见 R. Chemama《精神分析学词典》,巴黎拉鲁斯出版社,1998年,“拉康”词条。——译者注

② 此处法文为 père-version,意为“父亲-版本”。version 和 verser(例)读音相近,所以 père verse(父亲倒出)和 perverse(倒错)为一双关语。下文会谈“倒错”的问题。——译者注

就是他人的欲望。于是一种怪诞大量而又唐突地出现。如果说在昏暗和被遗忘的生活中,我对这种怪事还能见怪不怪,那么现在它却骚扰着我,仿佛它是个彻底分离之物,令人作呕之物。它不要我。我也不要它。然而也不是什么都不要。还有一个我不认为是东西的“某样东西”。有一个无意义的、但绝非毫无意义的重量,它将我碾碎。在不存在和幻觉的边缘,有一个现实,如果我承认这个现实,它就使我变为乌有。在这里,卑贱物和卑贱是我的护栏。这是我的文化的开端。

不 恰 当

我讨厌某种食物、某种脏物、某种废物、某种垃圾。痉挛和呕吐保护着我。厌恶、恶心使我远离它们,背向污秽、臭坑、脏物。我以折中、二者之间、背叛为耻辱。着迷的跳跃把我引向龌龊,又将我与之分离。

食物憎厌也许是卑贱的最基本、最古老的形式。牛奶表面那层并不伤人的皮,薄得像一张卷烟纸,像指甲屑那样微不足道,但当它出现在我的眼前,或碰到我的嘴唇时,我的声门,还有更下面的胃、肚子、所有内脏就会痉挛,使全身收缩,压迫出眼泪和胆汁,使心跳加快,额上和手心沁出汗珠。眩晕使目光模糊,恶心使我缩背弓腰,以抗拒这层奶油,使我与给我牛奶的母亲和父亲分离。这个成分,即他们的欲望的符号,“我”不要它,“我”也不想知道它什么,“我”不吸收它,“我”排斥它。但既然这一食物对“自我”来说不是一个“他人”,而“自我”又只能生存于他们的欲望中,那么我就排

斥自我,把自我吐掉,使自我卑贱,在同一个动作中,“我”声称把我安排停当。这一细节也许没有什么意义,但这是他们寻觅的、装载的、欣赏的、强加于我的东西。这个微不足道的东西把我像翻手套那样翻过来,五脏六腑晾在空中:于是他们看到,我正在以我自己的死亡为代价变成另一个人。在这个“我”变成他人的过程中,我在猛烈的抽泣和呕吐中分娩着我。征兆的无声抗议,痉挛的强烈喧闹,当然会写进了一个象征体系,但在这个体系中,我既不想也不能融入进去作出应答,它在自发反应着,自行发泄着。它在卑贱化。

尸体(cadere,倒下),即无法补救地倒下的东西,是臭坑和死人,它更强烈地搅混着与之相抗衡的人的身份,这种抗衡恰似一种脆弱而虚假的偶然行为。一个流血流脓的创口,或一种汗液的气味,一种腐烂所散发的甘甜而又辛辣的气味,这些并不意味着死亡。在指意的死亡面前——例如一张平面的脑造影图——我是能理解的,我可以作出反应或接受它。可这里不是,它是一幕真正的戏剧,即毫无掩饰、没有伪装的戏剧,废物与尸体一样,向我指明想生存下去必须时刻要分离的东西。这些体液,这些污秽,这些粪土,是生命几乎无法承受的东西,使人时时面临死亡。我处在我活着的条件的临界线上。从这个界线上,逸出我那活着的躯体。为了让我活着,这些废物一点一点地掉下,直到不剩下任何东西为止,直到我的整个躯体掉到界线之外为止,cadere,尸体。如果垃圾意味着界限的那一边,而我又不在那边,但那边又能让我生存,那么尸体这个最令人作呕的垃圾就是一个界限,一条侵占了一切的界限。这时不再是我排斥他人,而是“我”被他人排斥。界限成了客体。没有界限我怎么能生存呢?这个别处,我想象它在现在

之外，或我在现实之中幻视的一个别处，以便能与您说话，想到您，这个别处现在就在这里，被抛在、被卑贱化在“我的”世界里。没有这个世界，我就会昏迷。在这个缠人的、生硬的、蛮横的东西中，在挤满迷途成年人的停尸房大厅中，在光天化日下，在这个不再标记什么、因此也不再意味着什么的东西中，我凝视着一个被抹去了边界的世界的崩塌：昏迷。尸体——从没有上帝和不讲科学的角度来看——是卑贱的顶峰。它是侵扰生命的死亡。它是卑贱的。它是一个被抛弃物，但又不能完全摆脱它，它是防不胜防的，就像无法防住某个客体一样。是想象的怪诞又是真实的威胁，它召唤我们，但最终会把我们吞噬掉。

因此，使人卑贱的并不是清洁或健康的缺乏，而是那些搅混身份、干扰体系、破坏秩序的东西。是那些不遵守边界、位置和规则的东西。是二者之间、似是而非、混杂不清的东西。是叛徒、骗子、知法犯法的凶犯、不知廉耻的奸夫，声称救人的杀手……任何凶杀都是卑贱的，因为它指出法律的脆弱性，而有预谋的凶杀、阴险的命案、虚伪的报仇更是卑贱的，因为它变本加厉地展示法律的脆弱性。拒绝道德的人倒并不卑贱——在非道德中可以有某种伟大之处，甚至在一宗表明不尊重法律的凶杀中也是这样，因为他是反抗者，解放者，自杀者。而卑贱，它是非道德的，黑暗的，倒行逆施的，居心叵测的；它是一种遮遮掩掩的恐怖，一种笑里藏刀的仇恨，一股对躯体进行偷梁换柱而不燃烧它的热情，一个债务缠身能把您卖了的人，一位对您捅刀子的朋友……

在奥斯维辛现存的纪念馆里，在黑暗的大厅里，我看到一堆儿童的鞋子，或是类似的东西，我似乎在别的地方见过，或许是某棵

圣诞树下的布娃娃。当死亡终究要夺去我生命的时候，而它却与我活着的天地里的东西混为一体，这时纳粹罪行的卑劣达到了顶峰。因为这些东西似乎让人相信，它们能把我从死亡中拯救出来：其中就有童年、科学等。

自我的卑贱

如果卑贱物果真能够同时激起一切，碾碎一切，包括主体在内，当主体承认自己不能把握自己、对这种徒劳企图感到厌烦时，当主体在自己身上找到了不可能的东西时，即当主体觉得这个不可能的东西就是它的存在本身时，当发现它不是别的，正是卑贱物时，那么就会真正理解卑贱物所显示的最大力量。自我的卑贱将是主体这一经验的最高形式，主体并且看到，它的所有客体就建立在初始的毁灭上，而这个毁灭开创了自我本身的存在。没有任何东西比自我的卑贱更清楚地表明，任何卑贱实际上是对缺乏的承认，而缺乏是一切生灵、意义、言语活动和欲望的缔造者。人们总是很快想到缺乏这个词，而如今的精神分析学总的来说，也只研究多少带有物神特征的产物，即“缺乏的客体”。但是如果想象一下（应该就是想象，因为这里所做的就是想象工作）缺乏本身的经验，想象它在逻辑上先于存在和客体——先于客体的存在——那么我们会理解到，它的唯一所指就是卑贱，尤其是自我的卑贱。它的能指就是……文学。神秘主义的基督教国度将自我的卑贱变成在上帝面前的最大谦逊的证据，正如那位圣伊丽莎白所证明的，“不

管她是多么伟大的公主,她热爱自我的卑贱胜过热爱一切。”^①

有个问题还有待证明,这次是非宗教的。这就是要证明,在用阉割表示认可的情况下,对回避错乱性脱身术的人来说,对给自己献上最珍贵的非客体的人来说,卑贱就是这个人自己的躯体,是他自己的自我,作为他自身特有的、坠落的、卑贱的东西从此全部失去。分析疗法在结束时将把我们带向这种证明。走着瞧吧。那可是受虐狂的痛苦和快乐。

卑贱与“令人担忧的怪诞”有本质上的区别,也更为强烈。卑贱倾向于否认它的亲朋好友:它没有任何熟悉的东西,连一个回忆的影子都没有。我想象一个过早地把父母吞进肚里的儿童,他自己“独自”感到害怕了,于是为了自救,便将别人给他的东西,所有的礼物、所有的东西一齐甩掉,吐出。他有,他可能有卑贱感。对他来说,早在事物存在——早在它们可以赋有意义之前——他就在冲动的驱使下,将事物推拒(ex-pulse)在外,自我画地为牢,卑贱就是疆界。好怪的形象。害怕使他的圈地固化,与另一个世界分开,即与被吐出的、被排斥的、坠落的世界分离。他想吞下母爱,结果吞下的是一片空白,更确切地说,对母亲无言的仇恨被换成父亲的言语;他想净化的就是这个,他不知疲倦地洗刷着。他在这种厌恶中得到什么安慰呢?也许是位父亲,父亲存在着但摇摇欲坠,充满爱但不稳定,是普通幽灵但又无时不在。没有他,可笑的毛孩可能就没有任何神圣之感;若是虚无主体,他就会与总在掉落的非物体垃圾混为一体。相反,他试图用卑贱来武装自己,拯救自己。因为卑贱物赖以生存的寄主,他并不是狂人。麻木使他在不能触

^① 圣弗朗索瓦·德·萨勒:《虔信生活导论》,第三卷,第1页。

及、难以置信、没有母亲的躯体面前僵硬，这个将冲动与其客体分割开来的麻木，即与它们的再现分割开来的麻木，对这个麻木，要我说，尽管令人作呕，应该冠以一个词——害怕。恐怖症患者除卑贱物外没有别的客体。但“害怕”这个词——流质的雾气、难以捕捉的湿气——刚一出现，便像海市蜃楼那样稍瞬即逝，用虚无缥缈、幻觉之光和幽灵之火去浸没语言中的所有词汇。这样，当把害怕放入括号时，话语只有不停地与这个别处混为一体才显得有立足之地，这个别处就是既推动它物又被它物推动的重量，无法接近而又非常亲近的记忆深处：卑贱物。

在无意识那边

我们要说，有一些生存并不由某个欲望支撑着，因为欲望总是属于客体的。这些生存建立在排斥之上。它们与通常理解的神经症和精神病有显著的区别，因为这些病症是由否定及其结合形态连接而成，如冒犯、否认和自动放弃等。它们的活力使无意识理论成为争议问题，从此成为否定性辩证法的附庸。

我们知道，无意识理论假设一种内容压抑（情感和表述），这些内容因此就无法接近意识，而只能在主体身上施行话语改变（口误等），或施行躯体改变（病症），或两者兼而有之（幻觉等）。与压抑概念相关，弗洛伊德^①提出否认的概念，以便思考神经症，提出抛

^① 弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939年)，奥地利精神病学家、精神分析学家。他开创了精神分析学，对话误、遗忘、力比多(libido)、自恋癖等现象进行了深入研究。著有《歇斯底里之研究》(1895年)、《日常精神病理学》(1901年)、《图腾与塔布》(1913年)、《精神分析学导论》(1916年)等。——译者注

弃(自动放弃)概念,以便给精神症定位。由于否认作用于客体,而自动放弃作用于欲望本身(拉康^①与弗洛伊德一脉相承,把它表述为“父亲名义的自动放弃”),因此两种压抑的非对称性更加突出。

然而,在卑贱(ab-ject)面前,尤其是在恐怖和自我分解面前(下面我们还会谈及这一点),人们不禁要问,这些无意识所特有的否定性连接(由弗洛伊德从哲学和心理学继承而来)会不会是无效的?“无意识的”内容在这里被排斥,不过方式很特别:排斥并没有彻底到可以十拿九稳地分辨出主体和客体,但是也足够清楚到使保护状态、拒绝状态,还有升华性设计状态得以形成。似乎根本的对立就在这里,就在我和他人之间,或用更古老的说法,是在里面与外面之间。似乎这种对立,即从神经症中酝酿出的对立,能使意识和无意识之间的对立升华。

由于我和他人、里面与外面的模糊不清的对立——强有力而又有渗透性的对立,强烈而又不确定的对立——神经症患者在“正常情况下”的无意识内容,在其话语和行为“界线”(borderlines)上,如果说不上变成有意识的,至少也是明显的。这些内容经常在象征实践中公开表现出来,然而倒也并不融入有关主体的判断意识。这些内容使得意识和无意识的对立不伦不类,这些主体及其话语是升华的话语性沃土(“美学的”或“神秘的”等等),而不是科学或理性的话语性沃土。

^① 拉康(Jacques Lacan, 1901—1981年),法国精神病学家、精神分析学家。他的思想糅合了语言学、人类学、象征逻辑学等,对人类科学研究作出了重大贡献。著有《偏执狂与人格的关系》、《精神病研究文集》等书。——译者注

一个说“在哪里？”的流亡者

卑贱物赖以生存的那个人是个被抛弃者，他（自我）置放，（自我）分离，（自我）定位，因此说他在流浪。他不去自我认识，不去希望、不去寻找归属或拒绝。从某种意义上说，他是见风使舵的人，并且还会嘲笑——因为嘲笑也是一种置放或转移卑贱的方法。他注定是个一分为二、善恶分明的人，他区分、他排斥，并不真想认识他的卑贱，但也绝不是对卑贱一无所知。况且他经常把自己包括在内，这样就把施行分离的解剖刀划向自身的内部。

他并不自问自己是否“存在”，不问“我是谁？”而是关注自己的位置，问“我在哪里？”因为被抛弃者和被排斥者所担心的空间从来不止一个，既不同质，也不能总括。这空间基本上是可以划分的，可折叠的，可引起灾难的。被抛弃者是地盘、语言、作品的建筑师，他不停地划定自己的天地，那变化无常的边界——因为由非客体，即卑贱物组成——总是对它的稳定性提出疑问，迫使他重新开始。被抛弃者是一个不知疲倦的建造者，总之是个“迷路者”。他是一位云游者，正在尽头不断逃逸的黑夜中旅行。他有危险感和迷失感，而吸引他的假客体就代表着这种危险和迷失，但就在摆脱困境的时刻，他却不由自主地去冒险。再说越是迷路，他越能得救。

时间：遗忘和雷电

因为正是从这块被排斥的土地上，在这种迷路中，他获得了享乐，使他乐在其中。他不停地与这个卑贱物分离，他总是认为，卑贱物是一块被遗忘的领地，但又是一块时时被回忆起来的领地。在被抹掉的时间里，卑贱物大概是贪婪的磁极。但是遗忘的灰烬现在成了屏风，把厌恶、反感反射过去。清洁（取被内化和可内化之意）变成肮脏，珍品变成废物，魅力变成耻辱。这时，被遗忘的时间突然迸出，聚合成一道闪电，照亮着一种活动，我们可以将这个活动想象成两个不同极的相互接触，发出闪光，像雷电那样释放出来。卑贱的时间是双重的：遗忘的时间和雷电的时间，朦胧的绵绵无期和真相大白的那一时刻。

享乐与情感

总之，是享乐。因为迷途者自认为是第三者的等同物。他自己对这位第三者进行评判，凭借自己的势力去判断，依据自己的法则去忘却或撕掉遗忘的面纱，但也是为了树立他人的客体，一个早落的客体。一个坠落的客体。一个由他人空投的客体。也可以说，这是个三元结构，他人掌握的拱顶石，出轨的“结构”，灾难的拓扑学。因为在将自己变成一个 alter ego^① 时，他人就不再掌握着

① 拉丁语：意为“另一个我”。——译者注

保持主观同质性的那个三角的三个极，而是让客体落下，成为一个与享乐格格不入的、可恶的、不可接近的现实。从这个意义上来说，只有享乐能让卑贱如此存在。人们不认识它，也不希望它存在，但享受着它。强烈而又痛苦地享受着。一种激情。而且，在享乐中，当被称作“a”的愿望客体随着打破的镜子一起爆裂时，镜子中的我让我的影像移位，在他人身上反照自己，因此卑贱物没有任何客观或甚至客体的东西。它只是一条边界，一种排斥天赋，变成 *alterego* 的他人会放弃这种天赋，使“我”不至于在他人身上消失，而在这升华性异化中找到失落的存在。在这种享乐中，主体被吞噬；同样在享乐中，他人则相反，他能使享乐变得令人作呕，以此阻止主体的沉没。从这点可以理解，为什么有那么多卑贱物的受害者。这些受害者虽然够不上服服帖帖和心悦诚服，至少是有些走火入魔。

卑贱是条边界，这是无疑的，但它更是一种模棱两可状态。因为它在标界的同时，并不从根本上将主体从威胁它的东西中解脱开来——相反，它承认主体处于永久的危险之中。同样，也因为卑贱本身就是评判与情感、谴责与抒发、符号与冲动的混合物。从先客体(*pré-objectal*)关系的古朴中、从一个物体为生存而与另一物体分离的古老暴力中，卑贱保存着这个黑夜，在夜幕下，被表示物的轮廓渐渐消隐，只有不可称量的情感在躁动。当然，如果我被那些还不像是事物的东西所感动，那是因为意义的法规、关系，甚至结构在强迫着我，影响着我。这道命令，这种眼光，这副腔调，这个动作，俨然成了我这受惊躯体的法律，形成并引发一种情感，但还不是一个符号。我白白地将它送出去，把它排斥在那个对我来说

不再是可领会的世界之外。显然,我只能像另一个人那样:听从自我、物品和符号到来的模仿逻辑。但是当我寻找(自我)、丢失(自我)或享乐时,“我”就异化了。这种模棱两可引起局促不安、不舒服和眩晕,并通过对立反抗的强烈程度,界定出一块空间,于是符号、物品等便从中出现。这个空间被扭曲、编织,带有双重意义,一股异质的潮流勾勒出一块领地,我可以说是我的领地,因为他人作为 *alter ego* 寄居在我体内,用恶心向我表明它的存在。

这再次说明,勾勒出卑贱物并且反照卑贱的异质的潮流,已经居住在一个高度异化的人类动物体内。我只有在另一个他人占据了“我”的地方和位置时才能感到卑贱。这倒不是我想与之认同的另一个人,也不是将他内化(*incorporer*)的那个他人,而是在我之前的那个他人,拥有我的那个他人,他通过拥有我使我存在。这种拥有先于我的出现:它是父亲能够或许不能够体现的那个象征生灵。也是人类躯体固有的能指衍生(*signifiante*)^①。

① 能指衍生(*signifiante*),符号学中的一个概念。佩尔斯(Peirce)认为,在符号本身与每个人使用的符号之间存在着极大的差别,因此可以将符号分为典型符号(*signes-types*)和随机符号(*signes-occurrences*),相当于语言学中语言与言语的区别。在句子中,随机符号将经受内部的变化,它可以与某些符号结合,而不与另一些符号结合,而且这种结合的性质也是不尽相同的。符号的这种特性可称之为能指衍生。克里斯蒂瓦则认为,文本“将语言变成一种工作”,在自然交流的表层语言和能指实践的深层义场之间开辟了一种差距,“这种在语言中进行的区别、分层和对立工作,说话主体建立具有语法结构的交流能指链的工作,我们称之为能指衍生。”能指体系的发生过程不是单一的,它是多数的,不同的,直到无穷无尽,这是一个动态的工作,是生产和自毁的开放空间中的胚芽的集中。这是一个“不同的无限性,其无限的结合性永远没有边界”。总之,能指衍生就是语言中特定场合下可能性操作的无穷无尽。——见杜克罗、托多罗夫《语言科学词典》,第138、445页。——译者注

在原始压抑的边界上

如果由于这个他人,有一个空间勾勒出来,将卑贱物与一个形成主体和诸多客体的东西分离,那是因为存在一个可称之为“原发性”的压抑,它在我、它的客体和它的表象出现之前就发生了。这些客体本身也从属于另一个压抑,即“继发性”压抑,它们只是后天地建立在某个基础上。这个基础虽然已有标记,但还是神秘莫测的,它以恐怖症、强迫症、精神病的形式回归,或以更普遍和更有想象力的方法,即以卑贱的形式回归,这种回归向我们意味着人类天地的边界。

对这个边界来说,我们甚至可以说不存在无意识,无意识只有在表象和情感(与表象相连或不相连)形成某种逻辑时才得以构建。这里正好相反,意识没有使用它的权利,把尚不稳定领地的流质性界标转变为能指,因为某个正在形成中的“我”还在不停地迷失。我们不再处于无意识的轨道面上,而是处在原始压抑的边界上。不过原始压抑找到一种躯体的和有意义的内在标记,即征兆和符号:厌恶、恶心、卑贱。它是客体和符号的骚动,但并不来自于欲望,而来自于不能容忍的能指衍生。它们倒向无意义或不可能的现实,然而仍以卑贱的形式表现出来,并不顾及(本不存在的)“我”。

符号的前兆,升华的复体

让我们探讨一下这个问题。如果卑贱物对某个非客体来说已经是符号的开端,即处于原始压抑的边缘地带,我们可以这样理

解,卑贱一方面与身体征兆靠近,另一方面也与升华接触。征兆是自称一揽子交易的言语活动,它在躯体中构建一个无法吸收的外来者,一个怪物,一块肿瘤,一个癌块,而无意识的窃听者却听不到,因为它那迷途的主体蜷缩在欲望的小径之外。升华则相反,它不是别的东西,而是对先命名的、先客体的东西,而实际上就是贯穿命名的、贯穿客体的东西进行命名的可能性。在征兆中,卑贱物侵入我的体内,使我变成卑贱物。通过升华,我掌握着卑贱物。卑贱物被升华夹住。虽然它们处于过程的不同时间段,但使它们存在的主体和话语是同一个。

因为升华本身也没有客体。当繁星点点的天空、某个出远海的水手或某块透着紫色光束的窗玻璃让我着迷时,我觉得那就是一束意义、一束颜色、一束词语、一束抚爱,这些就是沙沙声、气味、叹息、节奏,它们出现在我面前,把我包围,把我劫持,把我扫到我能看到、听到或想到的东西之外。崇高的“客体”消解在无底记忆的输送中。正是这个记忆一站又一站、从回忆到回忆、从爱情到爱情,将这个客体转送到眩目的光亮点,在那里,我为存在而消失。当我一发现它,命名它,升化物就激发出——从前它一直激发着——一连串的认知和词语,使记忆扩大到无穷无尽。这时我忘记了出发点,被带进一个第二天地,与我所在的世界分开:欢愉和迷失。升华物倒不是在这里面,而总是用或通过感知或词语成为一个外加物,它让我们膨胀,它超越我们,同时让我们生存在这里,成为被弃之物,或在那里,成为他人和光明之物。差别,不可能的圈地,误掉的一切,欢乐:着迷。

开始之前：分离

卑贱物可能会显示为某个“客体”最脆弱(从共时角度看)、最古朴(从历时角度看)的升华,该客体还不能与冲动分离。卑贱物就是这个事前构建的假客体(pseudo-objet),但仅仅出现在继发性压抑的决口之内。卑贱物于是可成为原始压抑的“客体”。

那么,原始压抑又是什么东西呢?可以说它是那个总是被他人寄居的说话者的分割、抛弃、重复的能力。但又从来没有一次分割、一次分离,一个主/客体得以构成(还没有或是不再可能)。这是为什么?也许是因为母性的焦虑,即人在环境象征中不能自我满足的焦虑。

一方面,卑贱物使我们面对一些脆弱的状态,即人类在动物的领地上漂泊。于是,通过卑贱,原始社会标出了一个精确的、反映它们文化的区域,使该区域与充满威胁的动物世界或动物本性分离开来,而动物被想象为谋杀和性事的代表。

另一方面,卑贱这次在个人考古学中,使我们面对最古老的企图,即依靠语言的自主性,企图在母体外生存(ex-ister)之前标出母亲实体。这种标记既强烈又笨拙,总是被某种再次落入依赖的担忧紧盯着,因为所依赖的权力既给予安全又令人窒息。一位母亲要承认(或使别人承认她)象征的迫切要求是有困难的,这困难——换句话说是在她面对父亲或丈夫所代表的男性生殖器的难堪——显然是不能自然而然地帮助未来的主体离开自然的客栈。如果儿子能够作为母亲的标志,用来给母亲验明正身,那么就没有

任何道理把母亲作为儿子的中间人,使儿子独立和自我验明身份。在这躯体与躯体的接触中,一个第三者,或许就是父亲,他能够带来的象征光芒将服务于未来的主体。如果除此以外,他还配备有较强壮的冲动体质,未来主体就能继续同成为卑贱物的、来自母亲的东西作战。拒绝,抛弃;拒绝自身,抛弃自身。一直卑贱着(Abjectant)。

在这场造就人类生灵的战争中,生灵借助模仿自我认同于另一个生灵,以便成为他自身。从总体来说,这种模仿在逻辑上和时序上是次要的。在像什么之前,“我”还不存在,但已经在分离、抛弃、卑贱化。如将意义扩展至主观历时性,卑贱将是自恋癖的先前条件。卑贱与自恋癖是共外延的,而且时时使它更为脆弱。我所反射的、我所认出的最美或最不美的形象就建立在卑贱之上,而一旦压抑这个持久的守护者松弛时,卑贱就使这个形象开裂。

“科拉”^①,自恋癖的集中地

让我们探讨一下弗洛伊德的难题,即人们所说的原始压抑。压抑的起源很怪,被压抑的东西并不真正在现场,而引起压抑的东西总是已经向貌似次要的东西、即言语活动借助它的力量和权威。因此不能说是起源,而应说是象征功能的不稳定性,因为象征功能是它最有意义的东西,即对母亲身体的禁忌(禁止自我色情和乱伦)。在这里,冲动总管一切,构成一个奇怪的空间,我们借用柏拉

^① 科拉(chora),见柏拉图 *Timée*,第 48—53 页所说的一个集结地。——译者注

图的说法，称它为科拉，即集中地。

或许对自我有利，或许对自我不利，或生或死，冲动的功能是将“尚不是我”和一个“客体”关联起来，以便使两者组合起来。这个运动是二分式的（里面与外面、我与非我）、重复性的，不过它还有某种向心的东西：它的目标是把自我放到包罗万物的太阳系的中心。由于不断的回归，这个冲动性运动最终以离心运动结束，因此必须挂靠在他人身上，在别人身上以符号的形式复现，借此形成意义——这便是实实在在的矫枉过正。

然而，从这时候起，当我承认我的形象是个符号时，当我为自我赋义而异化自身时，另一种布局便应运而生。这个符号会抗拒科拉，抗拒它那永久的回归。从此以后，只有欲望才是这一“原始”搏动的见证人。不过，欲望会将自我放逐到另一个主体身上，而且只能接受自我身上的自恋要求。自恋癖于是以他人后退后撤的面貌出现，像是回归到一个自我沉思、故步自封、自给自足的避风港。事实上，这种自恋癖从来也不是希腊之神映在平静泉水之上的无皱纹的形象。冲动的争斗使水底充满污泥，泉水浑浊，而且就特定符号集而言，它并不融入进去，而是带来所有卑贱的东西。

因此，卑贱是一种自恋癖的发作：它表现出这种稍瞬即逝的状态，即人们怀着谴责性忌妒心态称之为“自恋癖”的状态，上帝才知道为什么他们这么叫；更有甚之，卑贱给自恋癖（既给事物又给概念）授予了它的“外表”名次。

然而只需某个禁止，或许某个超我挡住欲望趋向他人——或者这个他人出于角色的需要不予满足——以使欲望及其能指半路

折回,回到“同一人”身上,这样就搅浑了那喀索斯^①之水。恰恰在自恋癖错乱之时(总之只要说话生灵在说话,这种状态就时刻存在着),继发性压抑通过其象征手段的复体(doublure),公开地试图将原发性压抑的资源向有利于它的方向转化。古老的结构被公开于光天化日之下,被意义化,被语言化。它的策略(拒绝的、分离的、重复与卑贱化的)于是找到一种象征性存在,该象征的逻辑本身,包括说理、演示、证据等都必须屈服于它。这时的客体就不再有轮廓,不再说理,被分离掉:看上去就像……卑贱客体。

有两个貌似自相矛盾的原因引起这种自恋癖危机,而危机以其真相带来卑贱物的视野。一是他人的过分严厉与某人和法律混为一体。二是他人的衰竭在欲望客体的倒塌中透露出来。在两种情况下,卑贱物似乎支持着他人中的“我”。卑贱物是某个总是已经失去的“客体”的治丧强度。卑贱物砸穿压抑的墙壁和它的评价。它在可恶的边界上给自我供血,为了生存,自我又已经与边界分离——卑贱物将自我供给非我(non-moi)、冲动和死亡。卑贱通过(自我的)死亡获得新生。它是一种炼丹术,将死亡的冲动转变成生命的搏动,变成新兴的能指衍生。

倒错的或艺术的

卑贱者与倒错具有亲缘关系。我所体验到的卑贱感觉扎根于超我(surmoi)之中。卑贱者是倒错的,因为它既不放弃也不承担

^① 那喀索斯(Narkissos),希腊神话中的美丽少年。他拒绝了回声女神(Echo)及众多仙女的求爱,爱上了自己在水中的影子而不能自拔,死后化作一朵水仙花。后人把孤芳自赏、自我陶醉、狂妄自大的现象称作自恋癖(narcissisme)。——译者注

一个禁忌、一条规定或一条法律；而是绕过它们、误导它们、腐蚀它们；他使用它们，利用它们，以便更好地否定它们。卑贱者以生命的名义去屠杀：它是进步的暴君；卑贱者为死亡服务而活着：他是传代的黑客；卑贱者为了自身利益而驯化别人的痛苦：他是损人利己之徒（也是精神分析学家）；卑贱者煞有介事地展示自己身临险境，以便确定自己的权力：他是把搞艺术当作“生意”的艺术家……腐化是他最常见、最明显的面孔。是卑贱者的社会化面孔。

为了界定和分离卑贱的这种倒错性二者之间，必须毫不动摇地依靠禁忌和法律。宗教、道德、法律等显然总是具有任意性，或多或少是这样；无疑还有强制性，而且强制性多于非强制性；越来越难保持其统治地位。

当代文学还达不到这种地步。文学似乎倾向于记录超我或倒错状态的非稳固性上。它看到了宗教、道德和法律的无能——它们的力量，它们那不可或缺和荒谬的假象。文学像倒错那样使用它们，曲解它们，玩弄它们。然而文学又与卑贱者保持着距离。作家受卑贱者的蛊惑，想象着他的逻辑，自我投射（se projeter）于这个逻辑，内射（introjecter）这个逻辑，以倒错语言——风格和内容——为结果。另一方面，由于卑贱感同时是卑贱者的法官和同谋，面临这种境地的文学也是卑贱者的法官和同谋。因此可以说，伴随这种文学的产生，完成了清洁与肮脏、禁忌与原罪、道德与不道德二分法分类的进程。

对于牢固立足于超我之中的主体来说，这种写作必然具有二者之间的特征，即倒错的特征；正因为这个原因，写作也会引发卑贱。不过，文本所召唤的恰恰是超我的平息。书写文本意味着具

有想象卑贱物的能力,也就是说能设身处地看待自己,仅仅通过语言游戏把卑贱物分开。钟情卑贱的作家也许在他死后方能摆脱他那堆废物、渣滓或卑贱物。这时,他要么被人们彻底遗忘,要么达到无法比拟的理想行列。所以死亡将是我们这个想象博物馆的收藏主管;它将在卑贱的最终审判中保护着我们,当代文学在讨论卑贱时可谓不惜工本。这种保护将与卑贱清账,也许还会与文学事实中令人难堪和白炽化的赌注清账,而文学事实本身一旦晋升到神圣的地位,它的独特性也就荡然无存。死亡就这样在我们当今世界中管理着家政。在净化文学(使我们摆脱文学的不洁)的同时,它构成了我们的世俗宗。

这般卑贱,那般神圣

卑贱陪伴着所有的宗教建筑,而当宗教建筑崩塌时,它又总能重现,并且能以新的方法自我设计。我们可以区分出决定神圣类型的若干个卑贱的构建方法。

在母系氏族占统治地位或尚有母系氏族残迹的社会中,长期存在着一种异教,卑贱在这种异教中表现为一种玷污和污染的习俗。卑贱以排斥某种物质(食物或与性有关的物质)的面貌出现,其活动正好与神圣活动相仿,因为这种活动建立着卑贱。

在单神宗教中,尤其是在犹太教中,卑贱持续表现为排斥或禁忌(食物或其他禁忌),但逐步向更为“次生的”形式滑移,正如单神教结构中(对法规)的冒犯那样。到了基督教的原罪中,卑贱最终找到一种辩证的设计,它以威胁性异化成分融入基督教圣言中,但这种异化总是可命名的,也是可总括的。

卑贱物的各种净化方式——各种陶冶净化——构成了宗教的历史，最终归结为这个绝妙无比的陶冶净化，这就是艺术，它源于宗教又超越宗教。从这个角度来看，艺术经验深深扎根于卑贱之中，它表述着卑贱，同时通过表述进行净化，成为宗教感情的主要组成部分。这也许就是艺术经验能够在各种宗教的历史形式崩塌时必定能存活下来的原因。

神圣之外，卑贱物自我写出

在西方的现代性中，鉴于基督教所发生的危机，卑贱找到了某些更加古老的反响，在文化上先于原罪，使卑贱恢复它的圣经地位，甚至恢复原始社会的污秽地位。在一个他人已经倒塌的世界里，美学上的努力——下滑到象征建筑的基础上——旨在重新界定说话生灵那脆弱的边界，使之尽可能靠近它的初期，靠近这个无底的“起源”，即所谓的原始压抑。在这个由他人掌握的经历中，“主体”和“客体”相互推搡，相互对抗，而后全部倒坍，进而又变得不可分离，相互感染，相互惩罚，重新走向可吸收、可想的边界：卑贱物。近代的伟大文学正是在这一块土地上展开：陀思妥耶夫斯基^①，罗特雷阿蒙^②，普鲁斯特^③，阿尔托^④，卡夫卡^⑤，

① 陀思妥耶夫斯基(Dostoevski, 1821—1881年)，俄罗斯作家。——译者注

② 罗特雷阿蒙(Lautreamont, 1846—1870年，原名Isidore Ducasse)，法国作家。——译者注

③ 普鲁斯特(Marcel Proust, 1871—1922年)，法国作家。——译者注

④ 阿尔托(Antonin Artaud, 1896—1948年)，法国作家。——译者注

⑤ 卡夫卡(Franz Kafka, 1883—1924年)，捷克德语作家。——译者注

塞利纳^①……

陀思妥耶夫斯基

对陀思妥耶夫斯基来说,卑贱就是《群魔》的“客体”:它是某个生存的目标和运动体,其意义消失在绝对的堕落之中,因为它抛弃了作为绝对物的边界(道德的、社会的、宗教的、家庭的、个人的),即上帝。一切意义、一切人性都晕厥在火灾的烈焰中,而某个自我在陶醉,在丢掉它的他人及其客体后,就在这个自杀的时刻,达到了与许诺土地完全的和谐。卑贱就在这意义的晕厥和自我的陶醉之间摇摆不定。无论是维霍文斯基还是基里洛夫^②,也无论是他杀还是自杀,都是卑贱的。

在夜间看见一场大火,总是让人产生一种既烦躁又刺激的印象;焰火的作用可以用此解释。但是焰火听从某种装饰计划,而且没有任何危险;焰火能唤起轻松的、醉人的感觉,犹如喝下一杯香槟酒所产生的感觉。而火灾所产生的感觉则绝然不同:恐惧心理和某种个人危险的感觉与夜间火灾激发的欢快激情相汇合,在观众(当然,除非他自己受到灾难的袭击)身上产生出一种精神震动,唤起他身上的毁灭本能。而在此之前,这种毁灭本能安眠在一切心灵中,甚至安眠在最稳重、

^① 塞利纳(Celine, 1894—1961年,原名 Louis-Ferdinand Destouches),法国作家。——译者注

^② 维霍文斯基,基里洛夫,斯特拉弗罗金,基加利奥夫等均为《群魔》中的人物。——译者注

谨小慎微的公务员心灵中。这种阴森的感觉几乎总是令人陶醉的。我怀疑在凝视一场火灾时，人们竟然会没有一丝丝快意。^①

有的时候，焰火持续五秒钟或六秒钟，当您突然感到永久的和谐来到时，您已经达到了和谐境地。它不是地上的：我不是说它是天上的东西，而是想说具有尘世外表的人没有能力经受住它。凡人必须在生理上转变或死去。这是一种明确的、不可辩驳的、绝对的感觉。您突然抓住了总的本质，而且说：是的，就是这样，真的……最可怕的是，它是那么的明朗无疑。在它面前又有一种何等的快乐！假设快乐持续的时间超过五秒钟，心灵将经受不住，就应该消失。在这五秒钟内，我享受了整个一生，我宁愿将整个一生交给这五秒钟，因为这五秒钟值我的一生。要想在十秒钟内经受住这种感觉，就必须在生理上变形。我想人类应该停止生育。孩子有什么好处？如果目的已经达到，还发展人类干什么？福音书中说，在复活后就不再生育，所有的人将是上帝的天使。这当然是幻想。您的妻子生育吗？^②

维霍文斯基在他大量而又狡诈地使用那些不再是理想的理想之中，在禁忌（称之为上帝吧）缺乏的时候，他是卑贱的。斯特拉弗罗金也许更少一些卑贱，因为他的非道德主义包含着嘲笑和拒绝，

① 陀思妥耶夫斯基：《群魔》，巴黎伽里玛出版社，1955年，第540页。鲍里斯·施劳译。

② 同上书，第619页。

某种艺术的东西,某种不费气力和厚颜无耻的支出,这种支出显然是在为个人自恋癖聚集资本,然而又不为武断和灭绝人性的权力服务。人可以厚颜无耻,但并非就一定卑贱;卑贱,它总是由试图与被践踏的法律和睦相处的东西引起的。

他的计划是非凡的,维霍文斯基接着说。他建立起了间谍网。在他那里,所有社会成员相互监视,必须报告他们所得知的消息。个人属于大家,大家也属于个人。在这种奴隶制中,所有人都是奴隶,但都是平等的;在极端的情况下,人们也会借助中伤和谋杀手段;不过最主要的还是所有的人都平等。别的暂且不说,完全可以降低教育、科学和人才的水平。只有人才能够涉足高水平的天地;于是不能有人才。有才干的人总会夺取权力,成为独裁者。他们别无选择;他们总是成事不足败事有余。必须将他们废黜,置于死地而后快。应该割掉西塞罗^①的舌头,挖去哥白尼的眼睛,用石块砸死莎士比亚。这就是基加利奥夫主义(Chigaliovisme)! 奴隶就应该平等。没有独裁,就从来不会有自由和平等的说法。因此平等应该盛行于群体中。这就叫基加利奥夫主义! 哈! 哈! 哈! ……您感到奇怪吗? 我倒是基加利奥夫的支持者。^②

陀思妥耶夫斯基还对性别卑贱、道德卑贱、宗教卑贱作了透视,把它们视作父系法律的崩塌。《群魔》的世界难道不是一个被否定、徒有其名和已经死去的父亲世界吗? 那里盛行着扶摇直上

① 西塞罗(Cicéron,公元前106—前43年),古罗马哲学家和雄辩家。——译者注

② 陀思妥耶夫斯基:《群魔》,巴黎伽里玛出版社,1955年,第441页。

权力之巅的女性物神,其中不乏魔鬼般的凶恶。在将卑贱物象征化之时,在威严地奉献说话的享乐之时,陀思妥耶夫斯基终于从这个冷酷的母性重量中解脱出来。

不过,在普鲁斯特那里,我们更能直接地看到卑贱化的色情活力、性能力、欲望力量;而在乔伊斯那里可以发现,正是女性的身体,母亲的躯体,由于它无法赋义,无法象征,因而为那个人支撑起意义丢失的幻觉。这个躯体因不能命名欲望对象而被耗尽或自我陶醉。

普鲁斯特

卑贱被认为是自我的慢性和不可能的异化的固有特性,因此也就与自恋癖牢不可分。在普鲁斯特笔下,卑贱具有某种被驯服的东西:它虽不是“特有的”或“自成的”,但毕竟是种丑态,即使不去认识它的平庸,至少也得揭穿它那时髦的流言蜚语。对普鲁斯特而言,卑贱如若不是社会的特色,至少也是社交界的特色:即社会的可恶复体。是否正因为如此,他的用词中所用的唯一的现代例子,取的是词典上的意思,近似于18世纪末的微弱意义:

在这些几乎都是平民的街区中,生存是何等的卑微,卑贱,但又是那么充满平静和幸福,人们可以永享天伦。^①

普鲁斯特写道:如果欲望的客体是真实的,它只能依附于不可

^① 普鲁斯特:《在斯万家那边》,巴黎伽利玛出版社,1913年,第219页。

能满足的卑贱物。爱情客体于是变成主体的可耻的复制品，与它一模一样，但它是不恰当的，因为它无法与不可能的身份相分离。爱情欲望显得像是不可能身份的内部皱折，像是自恋癖的一次事故，抛在面前的物体，痛苦的异化，美味而又悲剧般地注定在同性人中找到另一个人。似乎只有通过同性恋才能到达性欲卑贱的真理：索多姆和戈莫拉。

我不用后悔几分钟后才到达小店。因为根据我早先在朱比安店里所听到的，那些仅仅是些含糊不清的声音，我想人们说出的话很少。确实，有些声音很强烈，如果没有用平行的高一个八度再说一遍，我会相信，我身旁有个人正在卡住另一个人的喉咙，然后凶手及复活的受害人洗个澡，冲洗掉犯罪的痕迹。后来我总结出，存在一种与痛苦同样噪耳的东西，这就是快乐，尤其是其中加进了——在不存在害怕生出孩子的情况下，这里不会是这种情况，尽管有那个不太令人信服的金色传说的例证——对清洁的现实担忧。^①

与金色传说相比，萨德式滥饮暴食，若用一个硕大的哲学去框定，即使是小客厅里的狂饮，也没有任何卑贱的东西。循规蹈矩，注意修辞，从这点来看是正规的，狂饮扩大了意义、躯体和世界的范围，但却没有任何出格之处。对它来说，一切都是可以命名的。萨德式场面包容它物：它没有其他地方，没有不可思议之物，没有异质之物。它是理性的，乐观的，不排斥任何东西，这就是说它并

^① 普鲁斯特：《索多姆和戈莫拉》，巴黎伽利玛出版社，第16页。

不承认神圣的东西,从这个意义上来说,它是无神论人类学和修辞学的顶峰。普鲁斯特的写作则完全相反,他从来不自赋予评判的心理状态,或许是圣经状态,这种状态会分割,会逐出,分配或判决,只有与它对照,与它相比和与它对立,才能组成这个句子的网格,这种记忆、这种性别和普鲁斯特式的道德,这种道德无止境地,将种种差别(性别的、阶层的、种族的)集中到全是符号的同一性中,并由这些符号形成脆弱的网,罩盖在由互不相容、相互排斥和卑贱组成的深渊之上。欲望和符号在普鲁斯特笔下编织着无穷无尽的丝网,使被筛选的世界表现出来,而不是去掩盖它,作为衰退、难堪、羞耻、笨拙。总之,作为对同质化修辞学的持续威胁。而作者构建这种修辞学,或是为了反对卑贱,或是与之同流合污。

乔 伊 斯

最耀眼、无休止、永恒的——又是那么不起眼、无意义的、软弱的——莫过于乔伊斯语言的修辞学。乔伊斯非但没有将我们与卑贱分离,反而使卑贱在文学语言的模型中爆炸。对他来说,文学言语就是莫莉^①式的独白。如果说这个独白能将卑贱展示开来,并不是因为是个女人在说话。而是因为处于远距离时,作家靠近狂人躯体以便使他说话,从狂人身边说起,说那些语言难以抓住的东西,但又显得是这个女人和那个女人身体相互接触。这当然是指

^① 莫莉(Molly),海因斯(Hynes),蒙通(Menton),迪格那姆(Dignam)等均为《尤里西斯》中的人物。——译者注

他的母亲,即不可能之物的绝对场所,因为这是首要的:这里是被排斥、是意义之外和卑贱物的场所。场所的缺席(Atopie)!

……女人并不因为男人们给她带来所有的痛苦而有所怨恨是他们在某个地方做了亏心事我知道这个只要看他那好胃口便知道不管怎么说他不会真心去爱她否则想到那些街头妓女准会倒胃口如果他确实在那里过了夜这种旅馆的故事充满了谎言以掩饰他所做的一切海因斯留住了我我见到谁了哦是的我见到了您还记得蒙通吗还有其他那些流氓那个胖脸娃娃我见到他时他刚结婚就已经与普尔米约拉玛的一位姑娘勾勾搭搭我调脸就走他无地自容转身便跑这没什么坏处但他竟然有胆量向我献殷勤这是对他的最好报应瞧他那副得意的样子还有那些傻瓜都有的煮白了的鱼眼我还真没有见过人家把这种人称作循规蹈矩的男人而我则讨厌床上无休止的争吵或者说如果不是这个的话那就是他弄出来的某个小母鸡上帝知道他是从哪里偷偷捡来的如果她们和我一样清楚这一点就好了是的因为前天他正在写着个什么东西像是一封信这时我正好走进客厅找火柴想让他看看迪格那姆的死亡^①……

卑贱在这里并不像莫莉所认为的那样,存在于男性的主题学中。它也不存在于恐怖之中,即另一些女人时隐时现在男人的身旁,使说话的女人感受到的那种恐怖。总之,对乔伊斯来说,卑贱处于主题之外,存在于说话方法之中:这就是语言交流,是语言,是

^① 乔伊斯:《尤利西斯》,巴黎伽利玛出版社,1948年,第662页,法译本译者:August Morel, Stuart Gilbert, Val, Stuart Gilbert, Valery Larbaud 和作者本人。

它揭示了卑贱。但在此同时，语言自己清除掉卑贱。这就是乔伊斯在他重新给庄重的修辞学赋予反卑贱的所有权利时，在进行分阶段工作(work in progress)时似乎想说的，唯一的净化：就是纯净能指的修辞学，文学中音乐的修辞学，菲因根斯·威克(Finnegans Wake)。

塞利纳的旅行，在黑夜深处，遇到了节奏和音乐，并作为唯一的出路，无法赋义之物的最高升华。不过，与乔伊斯相反的是，塞利纳并不把它当作一种拯救。再次予以拒绝，没有拯救，自我衰弱下去，塞利纳从身体到语言都达到了道德、政治和风格诱导法的顶峰，也是划时代的顶峰。一个世纪以来，这个时代似乎进入了无限分娩之中。神话仙境永远而且依然存在，且待另一次仙境。

博尔赫斯

博尔赫斯(Borges)^①认为，在任何情况下，文学的“目的”就是使人头晕目眩和幻觉联翩。在寻找超限数的真理时，在一次该是伊吉杜尔(Igitur)的降临中，出现在降生之屋地窖里的却是阿莱夫(Aleph)。斗胆讲述降临深渊故事的文学不过是对古老回忆录的庸俗的嘲讽，而言语活动既可以拥有这种回忆，也可以背弃这种记忆。这位阿莱夫真是太超凡脱俗了，在故事中，除了对丑恶行为的叙述外，其他任何东西都不能够拦截他的强大威力。也就是说超尺度、无限制、无法想象、无法把握、无法象征物。那么这是个什么

① 博尔赫斯(Jorge Luis Borges, 1898—1986年)，阿根廷作家。

呢？这就是一个冲动的永无休止的重复，它由一个初始损失激发，在找到它的唯一的稳定客体，即找到死亡之前，它不停地流浪，处在不满足、受骗上当和虚情假意中。玩弄这种重复，把它推向舞台，经营到它永久的回归之时，使它释放出与死亡斗争的崇高命运——这不就是写作的特性吗？然而，这样接触死亡，与其玩耍，不就是十足的无耻吗？主张重复机制的文学叙事作品，在超出幻想之外后，必定会变成侦探小说，黑色系列小说，即表现丑恶行为的小说（可耻的故事，永恒的故事）。而作者处于可笑和坠地的境地，在拉扎鲁斯·莫雷尔（Lazarus Morell）这个卑贱个体身上，不免看到一位可怕的救世主，他激活他的奴隶们，其目的是让他们死得更彻底，而且又让他们尽量流通——进而回报——像货币那样。这是否说文学客体，即我们的想象客体，如莫雷尔的奴隶们，仅仅是无法抓取的阿莱夫那昙花一现的复活呢？这是否就是那个阿莱夫，即那个不可能的“客体”和不可能的想象物在支撑着写作工作呢？写作仅仅是通向死亡的博尔赫斯赛跑中的一个临时停顿，而死亡就包含在母亲洞穴的深渊之中。

在这个州偷马又卖到那个州，这只是莫雷尔犯罪生涯中的小小插曲，但这已经显示出他那种方式的独特性，而且现在使他在全部五行故事中占据一个很好的位置。说这种方式是唯一的，不仅仅由决定它的状况所定，而且也由它所获取的卑贱的剂量所定，它通过对期望的悲剧性经营，通过与恶梦相似的展开方式逐步展开。

他们掌握着各种环圈组成的短暂豪华，以获得别人的尊敬，他们跑遍了南方的大规模定居点。他们有一个可怜的黑

奴，向他建议解放他；他们建议他逃跑，先由他们把他卖给另一个远离那里的庄园。然后他们分给他一定比例的卖身所得，并且帮助他再次逃跑，然后又带他进入另一个自由的州。金钱与自由，足斤的美金叮当响，外加自由，还有能给他提供别的更好的诱惑吗？奴隶冒险第一次逃跑。自然的逃跑路线当然是河流。一只小船、一艘蒸汽船、一只大船，还有一个蓝天般大的木筏，上面拉着高大的帆布帐篷，或在一端搭个小木屋，搭在哪里倒是无所谓。重要的是知道从永无倦意的河流上出发，安全地出发……他被卖到一个定居点；然后他又逃向芦苇丛和冲沟。这时可怕的恩人（奴隶已经开始不信任他们）借故说开支太大，声称他们是最后一次卖他；回头他们会给他上两次卖他的分成和自由。那人让他们再卖一次，给庄园主干了好一段时间活，最后一次冒着忍受警察的狼狗和主人的鞭子的风险。回来时满身是血，汗流浹背，极度失望但又充满梦想……

逃亡的奴隶等待着自由。这时，莫雷尔笔下阴险的混血强盗传出一道命令——有时只是个简单的手势——他们便把他从视觉中、听觉中、触觉中、白日中、耻辱中、时间中、恩人身旁抹去，从怜悯中、空气中、狼狗嘴里、天地间、希望中、汗水中，还有从他自身中解除出去。一颗子弹，致命的匕首，推搡一下，便“摆平”了他，只有密西西比河的乌龟和狗鱼是唯一的知情者。^①

^① 博尔赫斯：《丑行故事》，UGE，法译本，10/18 丛书，1975 年，R. Caillois, L. Gille 译，第 21—24 页。

想象一下这种想象的机器，一旦转换成社会机构，您就会看到法西斯的……丑恶行径。

阿尔托 (Artaud)

一个被尸体侵占的“我”：这常常是阿尔多作品中的卑贱者。因为在这里，是死亡强烈显示着这一怪异状态，即一个迷途的非主体(non-sujet)，因失去了它的非客体(non-objets)而通过卑贱的考验去想象虚无。“我”就是死亡的恐惧，这种窒息不能将外部从内部分离出来，反而将其中一个不确定地吸进另一个之中：阿尔托是这种折磨——这一真理的无法回避的见证人。

一位死去的小女孩说：我是个待在活着女孩肺里的小女孩，我害怕极了。请立即把我从里面弄出来。^①

但死去后，我的尸体被扔进了粪便中，我记得，不知浸泡了多少天或多少小时，我在等待醒来。因为我起初并不知道自己已经死去：我必须下决心理解这个现实，以便能站立起来。早先完全把我抛弃了的几个朋友，决定来给我的尸体擦防腐香料，她们看到我又活了过来非常吃惊，竟然没有丝毫喜悦。^②

我用不着和你睡一起，这些东西，因为我比你这个神灵更加纯洁，睡觉不是让我受到玷污，而是为了照亮我，这与你正

① 阿尔托：《走狗与哀求》，OC，巴黎伽利玛出版社，卷14，第14页。

② 同上书，第72页。

好相反。^①

当主体和客体的坠落达到这种程度时，卑贱物便与死亡等值。而能够揭示这一切的写作就与复活等同。于是作家被召唤去与基督共享身份，哪怕连他自己也被抛弃、被卑贱化(ab-jecté)也在所不惜。

因为不管这样显得有多难堪，我是这个钉在哥尔哥塔(Golgotha)上的阿尔托，不是像基督，而是像阿尔托，也就是说是个完完全全的无神论者。我是那个被色情的哥尔哥塔性(golosité)虐待过的躯体。是人类那性欲的色情淫秽的哥尔哥塔性，对人类而言，痛苦是一种腐殖土，一种肥沃黏液的佳酿，一种味美只待品尝的血清，作为人类我们并没有少获取血清，因为我们正在变成人。^②

不言而喻，这些不同的文学作品命名了各类属于不同精神病结构的卑贱物。叙述的类型也不尽相同(不同的文本，叙事结构、句法结构、韵律手法等)。这样，依照作者们的看法，当卑贱物不仅仅由语言变化标示出来时，它就会有不同的名称，因为语言变化总是有些省略的地方。在本书最后一部分，我们将详细讨论一种卑贱的陈述：即塞利纳的陈述。在这里我们仅作一个引论，现代文学，以其众多的变种形式，从非主观性或非客观性的不可能中最终获得可能的写作语言，实际上提出了将卑贱进行升华的倡议。在

① 阿尔托：《走狗与哀求》，OC，巴黎伽利玛出版社，卷14，第203页。

② 阿尔托：《致A.布勒东的信》，OC，巴黎伽利玛出版社，卷14，第155页。

主体身份和社会身份之间的边缘,文学以这种方式替代了昔日神圣之物所完成的功能。然而这是一种没有加冕仪式的升华。坠下的升华。

净化与分析

对于这种卑贱,现代观念学会了如何压抑、回避或掩饰它。从分析的立场出发,它是带根本性的观念。拉康在把这个字眼与分析家的“神圣性”结合起来时就说到了这一点,认为是一种耦合,它从幽默中只采纳了黑色。^①

应该保持伤口的开放性,在开放的伤口上,分析家们参与分析探险,面对时尚和社会机构的厚颜无耻,职业性安排将很快使之愈合。在这一过程中没有任何创新,我们说的“创新”是指到达一种纯净状态,该状态保证死亡的境地[如柏拉图在《费东》(*Phédon*)一书中的死亡],或得到“纯净能指”的无混淆的宝物(如共和国的金口玉言,或是政治中国家领导人那纯金般的分裂主义)。但是,这更像是一种非同质、躯体和语言的考验,是根本不完整的考验:是“门户开放”,“整体缺一”……对出自其中的不稳定主体来说——这样一个打开自己身上伤疤的被钉死者,他想说话又必须放弃说话才能组织言语——一切现象,只要是能指和人类的,都会出现在它卑贱的存在之中。哪一种净化(catharsis)是不可能的呢?弗洛伊德在研究初期使用同一个词来指定一种治疗法,其严

^① 拉康:《电视》,巴黎索伊出版社,1973年,第28页。

格性后来显得越发清晰。

在柏拉图和亚里士多德那里

分析家就这样时时面对着萦绕柏拉图的问题，柏拉图在试图继承太阳神和酒神的宗教时就是这样^①。要净化，只有洛格斯(Logos)有这个能力。那么是否要像《费东》中那样，通过禁欲式躯体分离来净化呢？因为物质和情感是齷齪的源泉；或者像诡辩家那样吹毛求疵呢？或是像费莱伯^②那样，只要慧眼常开盯着真理，就可以向齷齪敞开大门？在这种情况下，真理类似于准确美丽的几何形状，它所产生的和谐使快愉之情变得更为纯净，正如先哲柏拉图所说的，与“呵痒痒”没有任何共同之处。

净化似乎是哲学内在的(intrinsèque)一种担忧，因为哲学是一种道德范畴，而且不能忘记柏拉图。即使在柏拉图生涯的后期，混合显得不可避免，那也只有思想、和谐的智慧能保持着纯洁；对先验唯心主义来说，净化脱胎成哲学。我们知道，从神秘特有的净化咒语中，柏拉图只注重诗人们并不确定的作用，而诗人的狂热只有通过长老们的评判、筛选、净化后才能对国家有用。

与神圣咒语更加接近的是亚里士多德的净化。它将自己的名字留给了净化的日常概念和美学概念。通过模仿激情——从热情到剧痛——通过“加了调料的语言”，最常见的就是韵律和歌曲（见

^① 有关古希腊世界中的净化问题，参见 Louis Moulinier 的《希腊人思想中的纯洁与齷齪》，Klincksieck 出版社，1952 年。

^② 费莱伯(Philebe)，即柏拉图有关理性与快乐的对话。——译者注

《诗学》),灵魂可以同时达到狂欢和纯洁的境地。这是一种灵魂与肉体的净化,它经历一个非同质的、复杂的环路,从“烦恼”到“烈火”,从“男性热量”到“智慧”的“热情”。韵律和歌曲唤醒了齷齪、智慧的另一边,唤起激情的一性欲的一肉体的一男性的东西,又使它更为和谐,用不同于长者智慧的方式去安排它。它们用这种方法安抚疯狂的激情(柏拉图在《论法律》一书中表明,不允许用母亲晃动摇篮的方法使用节奏和韵律),带来一种外部的、诗歌的规则,以完善从柏拉图那里承袭来的元音连读(chiatus),因为这位先哲处在灵魂与肉体之间。总之,柏拉图式的死亡掌握着纯洁的条件,与这种死亡相对的,是亚里士多德的诗学净化行为:这种方式本身就是不洁的,只有全力投身其中才能抗拒卑贱物。而卑贱物通过声音和意义的模仿得以周而复始。不可能把它清除掉——柏拉图的最后一课大家都听过,谁也摆锐不了不洁。而只能使它再次成为不同的和特别的不洁。它只能重复节奏、歌曲,重复还没有“意义”,或已经不再是“意义”的东西,它是那个安排、区分、区别、排序、调谐情感(pathos)、烦恼、热量和热情的东西。本维尼斯特^①将“节奏”解译为“痕迹”和“链接”。普罗米修斯很有“节奏”,我们则说他“被缚了”……从言语活动的这里和那里抓取。亚里士多德似乎想说,存在一种表现性别的话语,这种话语不是知识的话语,但是唯一可净化的语言。这种话语使人听到,通过它所模仿的言语使人听到,它在另一个语汇中重修言语没有说出的东西……

^① 本维尼斯特(Benveniste, 1902—1976年),法国语言学家。——译者注

哲学的忧愁与分析家的口述灾难

这个诗学的净化，这个哲学的小妹妹，两千多年来一直在与哲学相对抗，互不相容，如今她使我们远离纯洁，远离长期以来主宰现代代码的康德式道德。该道德更忠实于某种禁欲的柏拉图主义。众所周知，康德通过“格言的普及”，在《道德的形而上学之基本原则》或《论美德的理论》中，主张一种“伦理学体操”，通过觉悟使我们成为主宰肮脏的主人，并且通过这种觉悟成为自由的人，快乐的人。

而黑格尔则相反，他更坚持怀疑论立场，从某方面说更是亚里士多德派立场。黑格尔摒弃主张消除肮脏的“强词夺理”，他认为肮脏是带根本性的东西。也许是想与希腊城堡遥相呼应，他所看到的伦理学就是行为的伦理学。然而面对那些美丽的灵魂，面对那些在空洞形式的构建中寻找纯洁的美学灵魂，黑格尔显然并没采纳亚里士多德的模仿式和狂欢式净化。正是在历史的行为中，耶那的主人看着基本的不洁在消耗；这个不洁实际上就是性的不洁，其历史的终结便是婚姻。但是——也就在这里，先验唯心主义忧郁地结束——于是欲望(Lust)经过这种规范化逃避卑贱的动物性(Begierde)，陷入了忧愁与无声的平庸之中。这是怎么回事？黑格尔并不把肮脏指责为理想式觉悟的一种外化；他说得更为深刻——也更为隐讳——他认为肮脏能够也应该在社会历史的行为中自我消除。如果说黑格尔在这一点上与康德有分歧，但在谴责

(性欲的)不洁上倒是英雄所见略同。他赞同康德将觉悟远离肮脏的努力。但从辩证的角度来说,正是这种肮脏构成了人们的觉悟。肮脏在走向思想的路途中被逐渐吸收,除了变成觉悟的负面,即交际与言语的缺乏之外,它还能变成什么呢?换句话说,肮脏在婚姻中消解,变成……忧郁。在这一点上,它倒是没有过分远离自身的逻辑,即成为话语的一道边界:一种沉默。^①

显然,分析家在沉默的深渊中与忧郁的幽灵擦肩而过,这种忧郁正是黑格尔在性欲标准化中所看到的。这种忧郁对他来说尤其明显,因为他的伦理学非常严谨,他的伦理学,在西方都这样,建立在先验唯心主义残余之上。当然,我们也可以提出下列观点,即弗洛伊德的立场是二元的、具有溶解力的,能使这些基础偏离中心。从这个意义上来说,它使分析的忧郁性沉默飘飞在奇怪与外来的话语之上,这种话语实际上通过模仿恐怖、热情或狂欢的方式来打碎语言交际(由被理解的一种知识和真理组成),它与语言比较疏远,而与韵律和歌曲更加亲近。在阉割的分析过程中存在着模仿因素(据说是判明身份的)。另外,分析家的解释言语(而且不仅仅是它的文学和理论双语现象)还须感受到这一点才能成为分析性言语。针对过度忧郁中自我认识的纯洁,只有分析性陈述的“诗学”偏离能证明卑贱的邻近,证明与卑贱共处,证明卑贱的“知识”。

总而言之,我想到了身份辨别,它完全是分析家面对分析主体的模仿(转移和反转移)。这种身份辨别能够使分析主体与那个破

^① 参见 Philonenko,“德国理想主义中污秽与清洁概念注释”,载《哲学研究》,1972年第4期,第481—493页。

碎的东西连到一起，正是它使分析主体难受，心似荒漠。它能够使人后退，一直退到话语的断裂中，退到让人听到的情感中；它能够给言语裂缝加上节奏，把碎裂的言语连接（这是否就是“提高觉悟”？）起来，而言语本身却因背离了它的卑贱意义而感到忧郁。倘若有某种分析的感受存在，那它就在这里，在这个完全诗学的模仿之中，它穿过言语的建筑学，从一般病理学形象走向逻辑和幻想的联结。用不着将语言生物化，只需通过表述将分析言语从身份辨别中分离出来，若取该词的较强的意思，分析言语是一种“自我体现”的言语。只有在这个条件下，言语才带有“净化的”性质：让我们这样理解它，分析言语对分析者也好，对分析主体也好，并不等同于一种净化，而是一种辅佐卑贱或反抗卑贱的新生。

这一段对卑贱的现象学简论，将把我们引向更直接的理论考察，一方面考察分析理论，另一方面考察宗教历史，最后考察当代文学经验。

附图：

三圆博罗梅结：

Noeud borroméen à 3 ronds (RSI)

JA: Jouissance de l'Autre

J ϕ : Jouissance phallique

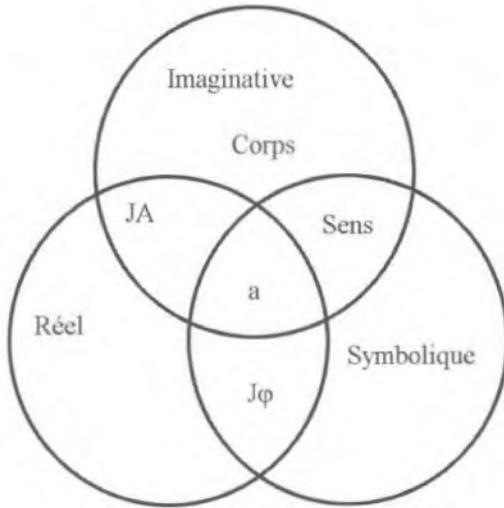
a: objet cause du désir

R. Chemama:

Dictionnaire de la Psychanalyse

Edition Larousse-Bordas.

Paris 1998;Lacan.



第二章 害怕什么

在某个遗忘的时刻，崇高的心灵也会落入耍尽淫威的海蟹之爪，落入性格绵软的章鱼之手，落入本性卑鄙的鲨鱼之口，落入不讲道德的巨蟒之腹，落入惯用语那魔鬼般的蜗牛之壳。

——洛特雷阿蒙：《玛尔多罗之歌》

客体——焦虑的饰物

当精神分析学谈及客体时，说的是欲望客体，就像俄狄浦斯三角情结中所构筑的那种欲望客体。根据这一形象，父亲是法律的依托，而母亲则是客体的原型。向母亲汇集的不仅有求生的需要，而且尤其有最初的模仿愿望。她是另一个主体，一个保证我的主体存在的客体。母亲是我的第一个愿望性和表意性客体。

这种论点一经提出，就充满了矛盾，不堪一击。

在这以前，如果还没有（从时序和逻辑角度来说）客体存在，至少也有先客体（*pré-objet*）的某些吸引极，以便求取空气、食物和运动。在母亲成为他人的形成过程中，不是也存在一系列半客体（*semi-objet*）的东西吗？它们在从漠不关心状态到谨慎状态的路

途中(主体/客体):这些东西正是威尼科特^①称呼的“过渡客体”。在分离方式中不是也存在一种渐变过程吗?即乳头被真正剥夺,意象中赐予母爱的关系被剥夺,最后还有俄狄浦斯身上的象征性阉割。正如拉康恰如其分所定义的那样,这种渐变将形成客体关系,并一直作为“掩盖、装饰焦虑等本质问题的工具”(1956—1957《讨论会文献》)。

主体问题使弗洛伊德的理论摇摇欲坠,难以自圆其说。如自恋癖,从何物开始,又从何时起,它任其自我淹没在性冲动中,这一冲动实际上是面向他人的冲动。压抑:哪种类型的压抑能够产生象征,产生一个表意性客体?而哪一种压抑则相反,会挡住通向象征的道路,使冲动在非象征的无客体(sans-objet de l'asymbolie)中摇摆,或在躯体化的自动客体(auto-objet)中徘徊?无意识与言语活动之间的关系:学会语言或言语活动在客体关系的形成和演变中占有多大分量?

在谈及小汉斯的恐惧症时,弗洛伊德极其明确地论述了主体组成这一关键问题,即与客体的关系。^②害怕与客体乍一看是相

^① 威尼科特(Winnicott):参见《儿童的成熟过程》,巴黎巴尤出版社,1970年;另见《我和现实》,巴黎巴尤出版社,1975年。

^② 参见《五岁男孩的恐惧之分析》(小汉斯,1909年),载《精神分析五例》,法国大学出版社,1966年。此后,在谈及《幼童的神秘恐惧》时,弗洛伊德把它们明确定义为“对客体丢失危险的反应”。就算是很古老的(梦幻般的?)反应,弗洛伊德暗示了这一点,设想了孩童害怕小动物或暴风雨,例如与“实际危险相关的先天性准备的萎缩剩余物”,这些东西在其他动物身上很明显是比较发达的。但是对人来说也是如此。“对人来说,只有这最古老的遗产成分被吸收了,该遗产正好与客观的丢失相关。”(《抑制、病兆、焦虑》,1925年,法译本 PUF 出版社,1978年版,第98页),这显然将对恐惧的思考放入客观关系的问题学范畴。剩下的问题就是弄清客体关系的象征功能的从属程度,尤其是它利用自身的可能性从中抽出各种变量的语言。

互结合的。这是个偶然吗？毫无疑问，绝不是那些歇斯底里者无休止和模糊不清的身份辨别在这方面指导了弗洛伊德的研究。强迫性的反复思考——不停地构建符号以便更能在熟悉的小地窖中保护一个欠缺的神圣客体——无疑使他在这个问题上受益匪浅。然而为什么恐惧症能更好地论述与客体的关系这一问题呢？为什么要谈论害怕与客体呢？

面对儿童的绝望状态，我们可以看到，儿童能让人听到他的绝望声，但无法让人理解他的状态，而我们成人则使用“害怕”这个词。兰克^①所谓的出生创伤，或比翁^②所谓的子宫生活阶段母亲包容体及“好的母哺”孕育的冲动融合失衡，是一些理论性伪迹：它们使主体的“零状态”理性化，也许就像儿童不说之物的零状态那样。害怕的第一个意思可以是一种生物冲动的失衡。客体关系的建立将会是害怕的复出，与最佳的但不稳的平衡相互交替。害怕和客体二者齐步共进，直到其中一个压抑住另一个为止。然而我们之中又有谁能完全到达这种境界呢？

汉斯害怕无以名状物

然而，我们所说的害怕，即对这个具有某种可表意客体的害怕，它是一种较为迟来的和较为合乎逻辑的产物，它向自身召集了

① 兰克(Rank, 1884—1939年)，奥地利精神病学家。原名 Otto Rosenfeld，为弗洛伊德的弟子，著有《英雄出生的秘密》(1909年)、《出生创伤学》(1924年)等。——译者注

② 比翁(Wilfred Ruprecht Bion, 1897—1979年)，英国儿科医生，精神分析学家，著有《精神分析学基础》(1963年)。——译者注

无法表现的原始恐惧的所有前期骚动。口述的害怕，即语言的产物，必定存在于俄狄浦斯情结中，以一个不真实的客体引发的害怕表现出来，这个客体看上去像是另一客体的替代物。是另一“客体”吗？当弗洛伊德听说了小汉斯害怕马匹的事时，他就相信了这一点。他从中发现了阉割的害怕：即害怕母亲“缺乏”那个性器，害怕失去自己的阳具，害怕父亲被阉割甚至死亡，认为这是有罪的欲望等。

虽然这一点惊人地真实，但却不完全真实。就小汉斯的情况而言，不管他多么年幼，使弗洛伊德惊讶不已的，倒是他那非凡的表述能力：他能吸收并再生语言，是那么如饥似渴，又那么才华惊人。他想命名一切，却碰上了……无以名状的东西：街上的噪声，屋前接连不断的马车往来；他父亲是一个新的精神分析学的信徒，对他的身体发生兴趣，对他对小女孩产生爱慕发生兴趣，对他的叙述和幻想发生兴趣，他（父亲）将这一切一一性化，还有母亲那无法捉摸的身影，有点脆弱的躯体……这一切对汉斯来说已经具有许多意思，但还没有找出它的意义，正如弗洛伊德所说，这意思分布在自恋癖式谈话的冲动和性冲动之间。这一切无疑会凝固在汉斯那爱科学的经验之中，他想了解自身，了解一切；尤其是了解他母亲似乎缺少的东西，或是他自己也会缺少的东西。

不过从更广义上来说。害怕马匹变成了一个象形文字，将所有的害怕浓缩起来，包括可命名的和不可命名的东西。包括古老的害怕，与伴随学习语言、了解身体、街道、动物、人群等产生的害怕。“害怕马匹”这句话就是这样一个象形文字，它具有暗喻和幻觉的逻辑。它用引发恐惧的客体能指去指定“马匹”，形成了客体

缺少方面的冲动结构：这块砾岩包含了害怕、剥夺、抢劫，而且没有名字，它就是不可命名的东西。恐惧客体占据了冲动的非客体状态的位置^①，而且把所有冲动事件归入自身，当作欲望，并使它们失望，把它们从客体旁引开。

负责表现缺少本身（而不是它的后果，就是过渡客体及其后续客体，欲望性寻觅的“a”客体）的暗喻在象征性请求的作用下组成。这条象征定律不一定是超我型的，但它可以渗入自我中，渗入自我的理想中。

恐惧——缺乏的错过暗喻

缺乏的暗喻就是这样，恐惧带有主体能指系统的脆弱性。必须清楚地看到，并不是在语言修辞学上书写这种暗喻，而是在精神系统的不同质中书写，这一系统由冲动代表物和与语言表达相连的事物表达所组成。小汉斯的幼年并不能全靠能指系统的脆弱性来解释，说这一系统逼迫暗喻转向冲动，反之亦然。也应该相信这一点，正如成年恐惧症者所证实的那样，即属于父亲功能法则的某

^① “极有可能的情况是，在自我和原我清晰区分之前，在超我形成之前，精神器具使用其他防卫方法，直到这些组织阶段来临。”这是弗洛伊德在《抑制、病兆、焦虑》一书中写的一段话。见前引书第 93—94 页。他首先指出，防卫这个词与压抑这个词正好相反，它包含了所有保护自我的过程，以抗拒冲动的要求。弗洛伊德似乎通过以上定义有所突破，在某些领域内，当自我还未存在之时，其他防卫的方式已经在运作，与压抑大不相同。难道是与原始压抑同样发展的防卫能力吗？是业已存在的象征威力、但先符号、先意义（跨符号、跨意义）的方式运作？即我们所说的“语符学”吗？恐惧“客体”，作为卑贱（ab-ject）物，难道不是自居在弗洛伊德开辟的这条道路上吗？

种东西在主体形成中的俄狄浦斯身上还是模糊不清的。汉斯的父亲在担任母亲的角色并使之逊色的过程中是否有些过分？他是否过分追求教师式的保障？如果说恐惧是个用错了地方的暗喻，离开语言而转向冲动和视觉，那是因为父亲一人支持不住，不管他是主体的父亲还是充当母亲的父亲。

弗洛伊德完全理解这一点。在汉斯父亲说了一些事情之后，弗洛伊德向这位赫尔墨斯^①暗示，让他代替马匹，借助他的胡子和夹鼻眼镜使儿子回忆起他。

这种治疗明显是成功了，至少在某种程度上是如此，因为汉斯进入了游戏，开始生产……其他无以名状的恐惧的暗喻，其修辞法按冲动的时刻进行净化，或干脆使汉斯歇斯底里化。果然，恐惧退却了，汉斯产生了对覆盆子汁的厌恶，果汗的颜色让人想起割伤的刀口……

然而，恐惧是否真正消失了呢？似乎没有。这么说至少有两个理由。

首先，弗洛伊德的治疗法，即把我们觉得无以名状的害怕推向家庭三角关系之极——害怕缺少和阉割——会把人重新引向恐惧。该治疗法使恐惧症更有道理。弗洛伊德则向汉斯解释道理：你不得不害怕阉割，而在你的害怕之上我建立理论的真理。通过这个方法，他使害怕理性化，尽管这种理性化由于转移的缘故确实成为一种设计，但这个设计只能是恐惧的部分反投资。某种分析

^① 赫尔墨斯(Hermès)，希腊神话中的神，兼贸易、财富之神，又是畜牧、商旅、交通以及欺诈、盗窃之神。在罗马神话中，他的名字称为墨丘里(Mercure)。——译者注

疗法的使用可能会成为一种反恐惧疗法，而不会是别的什么，只要这种疗法处在幻觉层次上，而且在透过幻觉后并不下降到陈述句这个暗喻设计的微妙机制中去，而恐惧“客体”应该还是冲动的代表，而不是业已存在的一个客体的代表。事实上，正如弗洛伊德第一个所承认的那样，分析手段似乎还不足以浓缩恐惧，因为该方法不能将它拆开：

当某种恐惧的形成借助于无意识的思想，浓缩即告完成，这就是为什么分析过程永远落后于神经官能症发展过程的道理。^①

这一见证显然只会在分析和神经浓缩过程中建立一种差距。但我们可以把它理解成一种放弃，通过线性和转移性分析方法（尤其是它常常处于想象的层面，甚至处于超我的层面），对主持恐惧工作的浓缩机制进行分析。要使这些浓缩机制等到得到研究，必须重新进行内射（introjection）工作，尤其要注意意义链上的移位和浓缩。

相反，充分考虑这种暗喻性就能看出，恐惧者就是一个缺乏暗喻性的主体。由于不能仅靠符号来生产暗喻，他就在冲动物质中生产暗喻，他能从事的唯一修辞学就是情感修辞学，这种情感常常被投射成图像。要进行分析，就必须重给一个记忆，一个语言，送给不可名状或可名状的害怕状态，但更加强调不可名状物，因为它们是它们构成了无意识中最难接近的东西。同样，根据同一关系和同

^① 弗洛伊德：“小汉斯”，见《精神分析五例》，上述引文第151页。

一逻辑,也必须让分析者看到空白,因为能指与原始过程的游戏就建立在空白之上。这个空白和这个游戏裁判就是害怕的最真等价物。但这样做不是正在将分析过程引向文学,乃至文体学吗?不是在要求分析家进行文体工作,进行“书写”而不要“表述”吗?不是在向正在溶解的害怕建议一幅拜物教式屏幕,即词语屏幕吗?

对恐惧发生所特有的拜物教那一集,人们并不陌生。当主体面对客体关系的拜物教性质时,当他置身于构建客体关系的缺乏之地时,这一点也许是无法避免的。崇拜物变成了一块拯救牌,昙花一现,一滑而过,却是不可或缺的。然而,语言不正是我们最高和不可分割的崇拜物吗?语言恰恰建立在否定崇拜物的基础上(“我知道,但只能这样”,“符号不是事物,但只能这样”,“母亲是不可命名的,但我还得讨论”等),是语言定义了我们说话人的本质。作为缔造者,“语言”拜物教也许是唯一无法分析之物。

总体来说,写作是一门艺术,它也许不是一种处理方式,而是唯一能表达恐惧的一种“技巧”。小汉斯成了歌剧导演。

其次,即第二个原因,就是恐惧并不消失,而藏匿于语言之下,恐惧客体是一种原型写作(proto-écriture)。而反过来,任何语言练习,只要是属于写作的,都是害怕的言语活动。我是指一种缺乏的言语活动,这种缺乏建立符号、主体及客体。但这种语言不是为了交流信息或在社会交际协议中传播事物,或是缺乏之外的欲望。它是缺乏引发的语言,害怕的语言,而害怕一直追逐着这个语言,并限定着它。试图说明这个“还没有发生的”、这个未发生的事物的人,显然是倒过来行事,从超水平掌握语言修辞代码出发。然而它最后关头还得参照于害怕:害怕是令人惧怕的、卑贱的参照项

(référent)。在睡梦中,我们会同这种话语擦肩而过,或当死神降临时。死亡使我们失去平日里自动使用言语的保障,即失去我们自己的身份,也就是说我们自己变得不可触摸、不可改变、永不消亡。然而,作家时时面临着这个语言问题。作家:一个成功地使用暗喻的恐惧者,他以此避免死于害怕,并在符号中复活。

“我怕被人咬”或“我怕咬人”?

话说回来,害怕是否掩盖了某种攻击行为,某种暴力,其根源是否来自与之相反的符号?起初它又是什么东西:是缺乏?是被剥夺感?是原始恐惧?抑或摒弃的暴力?是攻击?是致死的死亡冲动?弗洛伊德通过发现一个复杂的生灵,一个不同于卢梭那天使式孩童的生灵,摆脱了前因后果的恶性循环,解决了先有鸡还是先有蛋的难题。在发现俄狄浦斯情结的同时,他还发现了儿童性欲问题。这是多种形式的倒错,它总是承载着欲望或是死亡。不过,显示出大师级举动的是,他给这些“资料”配上了象征的因果关系,这一关系实际上不仅仅是个平衡,从根本决定论角度看,这是一种破产。它的作用是塑造并最终决定语言关系和象征关系。从孩子因母亲缺席引起的被剥夺感,到组成象征意义的父性禁忌,这种关系陪伴着、形成着并制造着冲动性攻击,这种攻击从不以“纯净”状态表现出来。这么说吧,缺乏和攻击性从时间上看是可分离的,但从逻辑上看是共外延的。从“原发性自恋癖”的海市蜃楼中我们感受到原始剥夺感,而攻击性显得就是它的复制品;攻击一味寻求对原始剥夺感进行报复。但就我们所知道的缺乏与攻击性的

关系是，二者相辅相成。片面强调缺乏，就会强迫地消解攻击性；仅谈攻击性而忘记缺乏，则会使转移妄想化。

“我害怕马匹，我怕被咬。”害怕和攻击性必须保护我，不管是这个原因还是暂时无法确定地点的一个他人。它们被投射过来，从外部而来：“我受到威胁。”我试图冲出害怕的内化（incorporer）幻想（我将我母亲的一部分、她的乳房内化到我的体内，这样我就抓住了它）同样也威胁着我，因为一个象征的、父亲的禁忌已经驻留在我身上，因为我同时在学习说话。在这第二个完全象征性威胁的打击下，我尝试着另一种做法：不是我去吞食，而是我被他吞食，一个第三者[他，一个第三者]把我吞下。

被 动 化

语句的被动化显示出某个主体替代客体的能力，是主体性得以形成的本质性阶段。曾经有多少故事涉及“人们打孩子”，又有多少气力花在了学习我们言语语式中固有的被动语句上。这里必须指出，恐惧客体形成的逻辑也需要这种被动化的做法。与指义功能的形成相平行，恐惧也需要在检查和压抑的打击下进行操作，在暗喻化之前，移动并倒置符号（主动态变成被动态）。

当这种倒置完成后，“马”或“狗”才能成为我这张空洞大口的暗喻，这张内化的大嘴注视着我，从外部威胁着我。这匹“马”，这条“狗”像所有的超定义的暗喻一样，也包含了速度、奔跑、逃跑、运动、街道、交通、车辆、散步——所有他人的天地，他们都向这个天地逃逸，而我为了自救也试图逃向这个世界。然而我有一种负罪

感,被排斥感,“我”重新回归,“我”倒退,“我”重新感到焦虑,“我”害怕。

害怕什么呢?

一个 quid(什么)就在这时出现,充满了客体与先客体关系的各种意义,它的所有分量都压在与此相关的“自我”上面,而不像是一个空洞的符号。这就是说有个幻觉式客体正在形成。恐惧客体是一个复杂的设计产物,它已经包含了逻辑和语言的操作、冲动内射(introjection)的企图,描绘出内射内化物的失败。如果说内化标出了形成客体的路线,恐惧则表达了伴生的冲动内射的失败。

言语活动的吞噬

在安娜·弗洛伊德^①的学术会上,大家谈到一位小女孩的恐惧,这给我们衡量此事的口语重要性提供了一个机会。有个小女孩害怕被狗吞下,这件事在强调口语和被动化时也许不是微不足道的。此外,害怕产生于与母亲的分离,然后产生于一些新发现,而这时母亲已经属于另一个人了。奇怪的是桑蒂(Sandy)越是恐惧,她越能说会道:女观察员确实发现,她的话里夹杂着乡下口音,说话像连珠炮,三岁半的孩子,“说起话来滔滔不绝,词汇丰富,表达轻松自如,并且卖弄着许多怪字难字。”

^① 参见施努曼(Anneliese Schnumann)的“对恐惧的观察”(在安娜·弗洛伊德学术会上的发言),原载《儿童精神分析学研究》卷三、卷四,第253—270页。安娜·弗洛伊德(Anna Freud, 1895—1982年),英国精神分析学家,弗洛伊德之女。著有《自我和防卫机制》(1949年)。

……与其将我目前缺乏的母亲填入口内,我更愿意装入大量词汇,用说话去制作这个缺乏,制作伴随它的攻击性。事情就是这样,产生语言能指的口语活动与吞噬主题正好吻合,“狗”的暗喻优先覆盖着这个意义。不过,我们完全可以设想,凡是口述的活动,不管它命名或不命名具有口语特征的恐惧客体,都是一次内射内化物的企图。从这个意义上来说,口述活动自古以来就对抗着恐惧客体这个卑贱物(bject)。学习语言就像是将一个正在逃逸的口语“客体”据为己有的尝试,其变形的幻想从外部威胁着我们。桑蒂对语言的兴趣随着恐惧的增加而增大。她所进行的语言游戏,与上文所说的小汉斯的强烈的口语活动完全吻合。

我们可以把儿童身上恐惧和语言的关系与成人恐惧话语的日常观察作一个对照。成人恐惧者的话语也是以某种极大的灵敏性为特征。然而这种令人头晕目眩的灵敏像是空洞的、无意义的,它在一个无人涉足且无法涉足的深渊之上快速翻滚,只有激情不时地发出一个信号,而不是符号。因为语言在这时已经成为一个反抗恐惧者的客体,它不再担任失败的内射成分的角色,然而在儿童恐惧中,只有内射才能使原始缺乏的焦虑得以出现。对此种结构的分析使我们能够切入非说(non-dit)的网眼,以便涉及一个高度严密的话语意义。

处于恐惧阶段的儿童的情况则不是这样。只要他说出一个病症,这病症就已经是一种恐怖的制作。在他从事有逻辑又是语言的工作的同时,其病症达到一种复杂和模糊的制作程度。恐怖的幻觉于是处在承认欲望和反抗恐怖建设的半路上:还没有出现超编码的、通晓一切的而且能得心应手地玩弄客体的防御话语,但也

没有承认缺乏客体就是欲望客体。恐怖的客体恰恰就是避免选择,它试图让主体尽量远离决定,而且时间越长越好,这样做并不借助象征化的超我性阻隔,也不用非象征手段,相反,它使用高强度的象征活动浓缩,达到恐怖幻觉这个非同质的集块岩。

无物的幻觉

在上文中,我们说幻觉是个暗喻,但它不仅仅是暗喻。在形成其移动与浓缩的支配运动之上,还有一个具有前置(anaphore)和索引价值的冲动维度(由害怕作信号),并参阅其他东西,非东西的东西,无法认知的东西。从这个意义上讲,恐怖客体便是无物的幻觉:一个无物前置的暗喻。

“无物”是什么?分析者不禁自问,回答是,在“剥夺”、“被剥夺”、“缺乏”等词之后,就是“母亲男性生殖器崇拜物”(phallus maternel)。从分析者的角度来说这倒也不假。但这种立场必定导致以下情况,即为了去掉害怕,就必须进行转换,将与不可能客体(这个不存在的母亲男性生殖器崇拜物)的对抗转换成欲望的幻想(fantasme)。在我的害怕的踪迹上,我找到了我的欲望,于是我就将自己链接在上面,而将话语链条锚停在泊地。我借助这个话语来构建我的幻觉、我的虚弱和力量、我的财富与破产。

就在这里,写作在这些恐怖儿童即我们身边接过工作,只要我们仅仅谈论焦虑一事。写作并不把与卑贱(ab-ject)的对抗转换成欲望幻想。相反,它展示着逻辑和精神冲动的对抗战略,即被不恰当地称之为“恐怖客体”的暗喻幻觉的组成部分。倘若我们都是这

样的恐惧者，即有人禁止我们说话而焦虑又促使我们说话，谁也不会害怕大马或咬人的嘴巴了。汉斯只是简单地写作了，而没有做别的事，或者说他用写作将他的生命空间及其物像搬上了舞台，使它们活灵活现（一匹马）地体现这些组成我们的逻辑，即卑贱的生灵和（或）象征的生灵。汉斯是一位早熟的“作家”，而且是……失败的作家。成人作家，不管他成败与否（但这两种可能也许永远存在），会不停地回归到象征机制上来，回到语言本身中来，不是在它命名或生产的客体中，而是在这个不断回归的操作中，即在无物面前……找回焦虑的空无。

恐怖自恋癖

恐怖症将客体关系的非稳定性原原本本地展现在舞台上。这种恐怖“折中”中“客体”的不稳定性——这在某些精神分析结构中也能观察到——能引导我们去设想有关的形成方式，即不从客体关系的角度，而从与之相对的关联项中去看，即自恋癖。在这里也一样，我们将碰到分析理论的难题，这次与产生于自我色情的原发性自恋癖相关，也与指定某个主体，即自恋癖的思想铸造有关，总之，这是一个古老的、先语言（*pré-linguistique*）的自恋癖，而且能让人参照母子共生体（*symbiose mère-enfant*）。在这个难题面前，弗洛伊德作了选择：先设定存在两种类型的冲动，即转向他人的性欲冲动和旨在自我保存的自我冲动，对于后者，恐怖病症似乎给予特别重要的地位。

在恐怖症中，不管对抗性欲力童的胜利多么辉煌，这一疾

病的本质就是一种折中，它使得被压抑者不会就此罢休。^①

这样，即使性欲冲动在小汉斯身上占了上风，并且借助了父亲和精神分析学家那萦绕脑际和缠人的帮助，我们也会看到“对抗性欲力量”的胜利。这种自恋癖至少提出了两个问题。一是怎样解释使客体冲动突发而出的力量？二是尽管它有很大突发能力，但为什么不会导致孤独症？

对于第一个问题，某种生物的、谜团般的、但不乏想象的组织可以提供部分答案。这里似乎是三角关系的失败在作祟，只有它提出了某个客体的生存问题。退一万步说，所谓的自恋癖式冲动，只有当父亲那不稳定的暗喻阻止主体置身于一个将冲动赋予客体的三角关系结构时，它才能占统治地位。这就是说冲动的客体特性是个迟来的现象，甚至是非本质的现象。如果说弗洛伊德将冲动客体问题放在从属位置，而将平息冲动（如果不是熄灭冲动的話）放在首要位置，这绝不是个偶然。

冲动客体就是这么个东西，在其中或通过它，冲动能达到它的目的。它是冲动中最为变化不定的东西，它与冲动并不是从初始就连在一起（我们指出）：但因为它有特殊的能力，能够使满足得以可能，所以它才成为冲动的助手。^②

倘若我们取客体一词的强义，即把它作为象征链中主体的关联项，上述意义就很容易理解了。只有父亲的介入才能生成出这

① 参见“小汉斯”，见《精神分析五例》，第192页。

② 弗洛伊德：“冲动与冲动的命运”（1915年），原载《机械心理学》（*Métopsychologie*）一书，伽利玛出版社，“思想”丛书，1968年，第19页。

种严格的客体关系,因为这种介入将象征维度引入到“主体”(儿童)和“客体”(母亲)之间。没有这个,人们所说的自恋癖,虽不总是或肯定是保守的,也不过是一种无客体的原样冲动的宣泄,它威胁所有的身份,包括主体自身在内。这种情况便是精神病状态。

恐怖欲望的“客体”:符号

恰恰如此,恐怖症患者的幻觉暗喻的意义就在于此,它在表现“对抗性欲的力量”的胜利时,也为自身找到了某个“客体”。什么客体呢?它不是性欲冲动的客体,不是母亲,不是母亲身上的某个部分,也不是这些部分的代表物,更不是某个中性的能指参照项(référent),而是……象征活动本身。即使这一活动常常色情化,而且恐怖症患者在这种情况下强迫感倍增,这都丝毫动摇不了这种结构的特色。这一特色在于:是象征性本身接受了一个冲动投入,而这冲动又不是古典词义上的客体冲动(既不是一个需要客体,也不是一个欲望客体),也不是自恋癖意义上(冲动既不自垮于主体之上,也不摧垮主体)客体冲动。既然它是非性欲的,它就否定两性差别问题,而将冲动当作寄居体的主体,能够显露出同性恋征兆,而且严格地说,主体对这些征兆麻木不仁:它并不在那里。如果说把象征性作为冲动与性欲的唯一的投资场所,这种投资便是一种保存手段。如果这种情况属实,那么显而易见,被保存的绝不是哲学思辨的自我——母亲是男性生殖器崇拜物;相反,自我在这里更加处于痛苦之中。不过,奇怪的是主体倒突出起来,因为它是父亲暗喻的关联体(corrélat),也不管其载体的衰竭:主体于是

成为他人的关联体。

父亲功能的代表替代了一个好的母亲缺乏客体。言语活动代替了甘美的乳头。话语代替了母亲的爱抚。一种更为理想的、高于超我的父子关系。我们可以变换参数设置,在设置中,他人的控制代替客体,接过自恋癖的班,产生出一个幻觉暗喻。害怕与迷惑。(自我的)身体和(性欲的)客体全部从这里通过。

卑贱——恐怖症、强迫症、倒错的十字路口——分享同样的能动结构(économie)。那里能体会到的厌恶并不以歇斯底里的转换为外表,歇斯底里转换是这样一个征兆:当自我被“恶心物体”过度折磨时,便会转过身去,为自己清除异物,把它吐掉。在卑贱中,反抗整个地存在于生灵体内。在进行言语活动的生灵中。歇斯底里会挑逗、赌气或诱引象征体,但并不产生象征体,相反,卑贱的主体是一个卓越的文化生产者。他的病兆就是摒弃或重建各种语言。

瞄准世界末日:视像

就这个不稳定的“客体”谈论幻觉,立即会意味着有一种视觉投资进入恐怖症幻影,至少在卑贱中有一种思辨的投资。这个非客体(non-objet)在逃逸,在逃跑,在迷失,只有把它当作符号时才能抓住。只有通过某种表现,某种看见作为代言人,它才能保持住。它是一种视像幻觉,最终集合了其他感官(听觉、触觉……),闯入正常的安静和中性的象征性之中,表达着主体的愿望。哪个客体不在场,就给它一个符号;有缺乏的愿望,就给它一个视像幻觉。更有甚之,一种眼神的投资,即与指明自恋癖的象征统治相平

行的投资,常常会引向恐惧窥视者的“边上的东西”。窥视癖在客体关系的组成中是一种结构需要,每当客体向卑贱物波动时,窥视癖就表现出来,只有当象征主/客体的非稳定性失败时,才变成真正的倒错。窥视癖伴随着卑贱的写作。停止这种写作显然使窥视癖成为倒错。^①

一座防御城堡

作为投射暗喻或幻觉,恐怖症客体一方面把我们引向精神病的边界,另一方面则引向象征性的强大的构建权力。从任何一方面看,我们都面临着一条界线:这条界线使说话生灵变成一个分离的生灵,它只是在分离中说话,处于音位链的区分之中,直达逻辑与意识形态的构建物中。

这条界线如何形成,而且又不会变成监狱?如果说建设性分裂的根本结果就是建立起主、客体的分裂,那么怎样避免它的失败或走向古典自恋癖的秘密封闭圈,或走向被证实为虚假客体的微不足道的分散呢?我们投向恐怖症病兆的眼光使我们亲睹了符号(语言的)那痛苦的显露,这一过程由于它的象征复杂性而更为辉煌,并且受制于冲动(害怕、攻击性)和视像(自我向他人的投影)。然而,分析性现实对人们所说的“无法分析物”极为关注,似乎使另

^① “窥视癖是生殖前阶段中进化的正常时刻,如果能停留在极限之内,生殖前阶段可以让人涉足俄狄浦斯冲突的颇为进化的境地。转换成倒错不合情理地成为其失败的结果,即在抗拒客体可能毁灭的重新保证功能中的失败。”见弗恩(M. Fain)《窥视癖分析之思考》,载《法国精神分析学学刊》第28期,1954年4月。

一病兆的经历从中显露出来，而这病兆出现在同一个很成问题的主/客体分离周围。不过这次像是处于恐怖症幻觉的对面。

主/客体之间的栏杆在这里变成了一堵无法逾越的厚墙。自我受到伤害，近乎自弃，四周围栏，不能靠近，蜷缩在某个地方，又似乎哪里都不在，它所处的正是无法寻觅之处。在客体方面，它委托给幽灵、鬼魂、“假朋友”：一股假自我(faux-mois)的水流，为此，一些假客体，一些我的相像体起来与不受欢迎的客体抗衡。分离存在着，语言也是，有时甚至近乎辉煌，知识成就显得卓著。但是水流并不畅通：两边分得很清，也很简单，深渊的两岸没有过渡之处。既没有主体，也没有客体：一方面在变成石块，另一方面则变虚假。

在这么一座“防御城堡”中建立水流，其目的是吸引欲望。不过在转移过程中，我们很快会发现，如果欲望能够出现，它也仅仅是使人适应社会标准(欲望从来就是理想化标准的欲望，是他人的标准，难道会是别的什么吗?)的代用品。在这个过程中，作为他人欲望终结的东西，病人碰到了卑贱。卑贱似乎是一个正在形成的主体的第一个真正感觉。这样，在后来走出他的牢笼时，它走向那些客体的东西。自我的卑贱：是第一次对自我进行开诚布公的讨论。其他人的卑贱，他人的卑贱(“我真想把母亲吐出来”)，分析家的卑贱，这是唯一与世界的强大联系。强奸肛门，是被扼制的面向他人的向往，这个他人既被禁止，又被欲求：卑贱物。

卑贱的爆炸无疑仅仅是处理界线的那一刻。我们指出这一点，是因为它在主体形成的活动中占据关键的位置，主体形成是一个缓慢而又艰难的，并且与客体产生关系的过程。当作为界线的

防御城堡的城墙开始风化剥落时,当那些微不足道的假客体(pseudo-objets)开始失去强迫的面具时,主体的效果——短暂、脆弱却又真实——在这个两者之间出现过程中显示出来,卑贱就是这个两者之间。

分析措施也许没有这个权力,所以并没有计划去推迟这种结果的产生。强调这一点便会推论出,病人处于妄想症中,说得好听一点,处于道德中;然而,精神分析学家并不认为自己的任务是为了做这个。他沿着道路往下走,或绕向这条路,走向“好的”客体——欲望的客体。这个客体,不管人们如何评说,被想象成符合俄狄浦斯情结的正常标准:面向另一性别的欲望。

然而,界线的卑贱并不就此罢休。它仅仅打开了自恋癖大门的门闩,它在保护自身的城墙边划出一条恰巧能渗透的界线,因此也是一条咄咄逼人的、令人厌恶的界线。这时还没有一个他人,即一个客体(objet);而只有一个卑贱物(abject)。那么怎样对付这个卑贱物呢?使它偏向力比多(libido)并为之形成一个欲望的客体吗?或是引向象征性,把它变成一个爱情的符号,仇恨的符号或诅咒的符号吗?这个问题可以停留在不决定阶段,也无法决定。

正是在这个无法决定中,从逻辑上说先于性欲客体的选择,宗教对卑贱作了解答:污秽、塔布或原罪。说明这些概念并不意味着重新为之正名,而是揭示宗教带来的主客体关系的变种,这样既能避免分离的不存在,也能清除划分的生硬。换言之,我们谈及的是这些宗教代码给恐怖症和精神病开出的治疗处方。

外面无能，里面不可能

一方面，界线建立在(对)母亲的乱伦欲望之上，另一方面又有较为突然的分离将它与母亲分离，界线若要成为防御城堡，就必须是个空洞无物的城堡。父亲功能的缺席或虚弱，即在主体和客体之间画一条线的的能力丧失，将会在这里产生一个奇怪的形象。这个形象就是令人窒息的总括(包容体压缩自我)，同时又是空洞的总括(他人客体的缺乏将产生虚无，以代替主体)。自我于是投身于自恋癖的修补性身份辨别的追求中，这种辨别在主体的感觉中是非能指的(in-signifiantes)、“空洞的”、“零度的”、“无活力的”、“木偶式的”。这是一个空空的城堡，里面游荡着形象不佳的幽灵……外面“无能”，里面“不可能”。

有必要指出，父亲名字的权力丧失对语言具有影响作用。界线的语言常常是抽象的，由某些固定形象组成。这些形象并不缺少文化的外表，这种语言瞄准精确度，针对自我的回归，细微的理解，能够很容易地引起强迫性话语。但是还有更多的。这个受超级保护的能指的外壳却在不停地变成碎片，甚至取消一切意义，直至只回响一些音符和音乐，成为“纯净的能指”，必须对它重新剪接，重新给予意义。这种碎片使自由结合走向失败，使幻觉(fantasme)在形成前得到净化。总之让话语缩减为一个“纯净的”能指。它一方面确保语言符号间的分解，另一方面则保证冲动式表现手法。正是在语言分区的这条边界上，情感(affect)才能够标示出来。在分隔各个肢解式主题的空白处(如一具碎段躯体的肢

体),或通过受惊能指的漂流,能指逃离它的所指,分析家能够听到该情感的印记,参与到语言束之中。对言语(parole)的日常使用将吸收这个语言束,在界线那边,语言束就会分解,并且倒下。情感起初以一般机体觉(coenesthésique)的痛苦定形的形象发话:界线说的是一具麻木的躯体,令人痛疼的手,已经瘫痪的腿。但是作为与能指衍生相联的运动暗喻,也有旋转、眩晕,或永无休止的寻觅……从转移开始,就必须截获能指矢量的剩余物(父亲暗喻将其固定和稳定成“标准话语”,成形于这里缺席的标准俄狄浦斯情结),赋予它们欲望的和(或)死亡的意义。总之一定把它们引向他人,引向另一个客体,也许是另一性别,而且为什么不可以导向另一个话语——一个文本,一个重新经历的生活。

言语活动为什么显得“陌生”?

总之,父亲功能的权利丧失(forclusion)在符号中会影响来自浓缩(或来自暗喻)的东西:即声音痕迹的能力,声音痕迹既能揭示(取 Aufhebung 之义)所指,该所指总是导致与听话者(locutaire)的关系,一种感知关系;声音痕迹还能揭示与客体和另一主体关系的一般机体觉表达。在界线那里,话语能指这个结节会崩塌,这个能指应该接替所指,同时还要接替情感。这种触及语言功能在精神病结构中的分解有以下后果:语言化正像他所说的,显得非常陌生。这里要比在神经官能症患者身上更明显,只有通过能指才能给出界线的无意识意义。暗喻极少参与口语话,而当它出现在话中时,它就好比在任何人身上更为逐字逐句:应该理解为某个无法

命名的欲望的换喻。“我在移动,因此,请为我结合和浓缩,”这个分析者说,总之,要求分析家为它构建一个想象体。要求像摩西那样请求拯救,像基督那样降生。向往一种新生(re-naissance)——分析家知道这一点,他就是这么对我说的——来自言语(parole)的新生,而这言语又是属于他的。拉康发现了这一点,暗喻在无意识中产生出父亲秘密的路迹,睡着的博茨的暗喻在《语集》中恰如其分地为任何暗喻性质(métaphoricité)^①提供了例证。但在界线那边,意义并不从非意义(non-sens)中显出,不管它有多大的暗喻性或智力性。相反,非意义将分解符号和意义,由此引发的玩弄词语不再是一种精神游戏,毫不开玩笑地说,它是一种想挂靠到纯净能指最后障碍上的绝望企图,这一纯净能指被父亲暗喻弄得荒漠一片。在那里,有一种主体的强烈的企图,该主体正受到陷入空无境地的威胁。这种空无并非不重要,相反它在其话语中指出一种针对象征化的挑战。我们叫它情感^②也好,或是把它参照于儿童符号化——对儿童符号化来说,先能指的连接(articulation)仅仅是些方程式,而不是客体的象征等值物^③——我们必须指出分析的必要性。这种必要性在这种结构前得到加强,它旨在不把语言的分析性听取缩减到哲学唯心主义听取,进而落实到语言学听取;而且相反,应该摆出一种能指衍生的非同质性。自然而然,如果不把这个非同质(情感的或符号的)对应于语言学能指,我们也就无

① 拉康:《语集》,巴黎索伊出版社,第508页。

② 格林(A. Green):《活着的话语》,巴黎,法国大学出版社。

③ 塞加尔(H. Segal):《关于象征形成的笔记》,1975年,法文版见《法国精神分析学杂志》,第4期,1970年,第685—696页。

法谈论非同质问题了。然而正是这个“空白”能指,话语的分解,还有这些病人在语言裂缝中忍受的肉体痛苦,是它们标示出了这个无能。

弗洛伊德的“符号”

我们必须再讨论一下弗洛伊德的语言理论。当我们回到该理论从精神生理学(neuro-physiologie)^①腾飞的起点时,就会看到弗洛伊德符号的非同质性。这种符号的分节像是在词语的表达和客体的表达(从1915年起成为事物的表达)之间建立关系。第一种表达已经是一个封闭的非同质的整体(声音形象、阅读形象、书写形象、口语动力形象),第二种表达与第一种相同,但它是开放的(听觉形象、触觉形象、视觉形象)。这里明显受重视的是词语表达的声音形象,它与客体表达的视觉形象相连,正好用来召唤哲学传统所特有的符号的铸模,并通过索绪尔的符号学去重新实现。但人们很快忘记了通过该法连接起来的各整体的其他成分。正是这些成分组成了弗洛伊德“符号学”的全部特色,保证了对说话生灵的(身体和话语)非同质结构的掌握(尤其是关于言语的精神病质的“紊乱”)。

可以想象,弗洛伊德的后期走向转向了精神病者的话语,将其思考集中在声音形象与视觉形象的唯一关系上^②。但有两件事可

① 参见 *Zur Auffassung des Aphasien*(《论失语症》),1891年。

② 参见《梦的解析》(1900年),巴黎,法国大学出版社,1967年。

以让人说,弗洛伊德的研究一直让“纯净能指”的假设缝合口开放着,而某种更哲学的阅读,总之康德式的阅读可以让纯净能指强加于人:一方面,是俄狄浦斯情结的发现,另一方面是自我分区和第二切题法的发现,而且其否定象征的重要性恰恰很不相同(冲动与思想)。尽管这种缩减法是弗洛伊德发现的真正阉割,也不能忘记弗洛伊德符号带来的好处,这种非同质符号的把握超过了索绪尔的符号。其优点主要表现在快速定义了符号问题,即弗洛伊德发现俄狄浦斯情结后就一起萦绕着他的问题。

符号——一种浓缩

什么东西保证着符号的生存,即保证着一种关系的生存?这种关系是声音形象(再现词语表达方面)和视觉形象(再现事物方面)之间的浓缩。事实上,这里就是浓缩,梦的逻辑便证明了这一点,梦的逻辑能把不同感观集的成分集中起来,或者把某些成分省略掉。暗喻的修辞形象就是要在语言的共时性使用中实现这一运作,从遗传学和历时性角度看,这种运作组成一个至少包括两个组成成分(声音和视觉)的意义单位。但只有记录入俄狄浦斯三角情结,说话主体才能享受这种浓缩的可能。只有通过这个录入,说话主体才能屈服于父亲功能,这种录入不仅从所谓的俄狄浦斯阶段起,而应该从它来到世界的那一天起,因为这个世界已经是,而且一直是一个话语世界。于是当拉康将父亲的名字作为一切符号、意义、话语的支撑点时,他指出了一种唯一的运作的必需条件,该运作确实是能指单位的后果:该运作将一个非同质的整体(再现词

语的整体)和另一个整体(再现事物的整体)浓缩在一起,或从一个整体中指出另一个整体,并确保其“一体特征”(trait unaire)。继弥尔(J. S. Mill)之后,弗洛伊德回顾了任意性问题,当任意性不去暗自扩展到(sous-tendent)弗洛伊德的“再现”概念时,上述看待问题的立场可以让人省去整个形而上学。重点从词汇转移到了与其相连的(浓缩、暗喻性、更坚定的是父亲功能)功能,甚至转移到从中(一体特征)挣脱而出的空间学、拓扑学。

当产自符号的浓缩功能衰竭(人们总是能遇到支持俄狄浦斯三角情结能力的衰弱)时,声音形象和视觉形象一旦分开,两者的关联关系通过这一划分,总是保留着某种期望,即对听觉、触觉、动力、视觉等一般机体学的直接赋义。于是出现了一种语言,其抱怨否认着共同代码,然后自我建成惯用语(dialecte),最后溶解在情感的突然爆发中。

恐怖在里面

在这种情况下,身体的内部来弥补里面与外面边界的崩塌。犹如皮肤,它是脆弱的包装,不能再保证“本身”的整体性,这块皮已经撕破或透明的、不可见的或有张力的,它在内容的排泄面前让步。于是尿液、血液、精液、粪便保障着缺了“本身”的主体。这些内部水流的卑贱化突然变成性欲的唯一“客体”——一个受惊男人的真正的“卑贱物”(ab-jet),男人跨越对母亲内脏的恐怖,而在这种使他避免与另一个人面对面的浸入中(immersion),他省却了阉割的风险。但这种浸入同时又给他超级的占有力量,即在他还不

是个坏客体之前，去占有寄居在母亲体内的坏客体。卑贱于是替代了另一个他人，以致给他一种享受，而且对界线来说常常是唯一的，这种享受会因此将卑贱物转换成他人的天地^①。这位边界上的居民是一位玄学家，他将不可能物的经历推向粗制的笑话。当一个女人在这些领域中探险时，通常是以母亲的方式满足卑贱物的欲望，该欲望保证男人的生活（即性生活），而女人也接受男人的象征权威。这很合乎逻辑、在这种卑贱化中，女人常常缺席：她不想这个问题，正忙着与她自己的母亲清账（显然是肛门的）。很少有女人将她的欲望和她的性生活与卑贱相连，因为这卑贱来自他人，所以便将它内化在他人身上。当这种情况发生时，可以看到，她只有借助写作才能达到，在写作中，总是剩下俄狄浦斯情结拼嵌画中的一小段路程要走，以便与阴茎头的持有者融为一体。

母体的对抗

然而，女人和男人一样，卑贱物的虔诚信徒在逃避他人“内心”的东西时不停地寻觅，寻找着母体中欲望的和可怕的、哺育的和杀戮的、诱惑的和卑贱的里面（le dedans）。因为在与母亲和父亲的

^① 卑贱的这一定义接近于格林（André Green）关于创伤客体的立场：“这样在系列中，早先防卫的创伤（组成定形的这个整体），被压抑者部分精神病回归的潜在爆发。我很想指出冲动（由情感代表的）与客体间的混淆，因为危险既来自于自我之中性欲的破墙盗窃，也来自于客体的破墙盗窃。从此以后，我们懂得，自我和容体之间的关系问题就是它们的界限问题，是它们的共处问题……谈到创伤客体，我主要指客体给自我构成的威胁，原因是它用它的在场强迫自我改变它的节制（régime）。”格林：“焦虑与自恋癖”，载《法国精神分析学杂志》卷一，1979年，第52—53、55页。

身份辨别失败后,还剩下什么能让他保持在他人身体中呢?她不能内射(introjecter)母亲,只得将吞噬人的母亲内化,只得享受那些表现母亲的东西,因为无法意味她:如尿液、血液、精液和粪便。由于被推上了令人眩晕的人工流产的舞台,总是面临着失败的自我生产,永无止境地重新开始,新生的希望通过划分本身形成电流短路:一个特有身份的到来需要一条肢解的定律,而享受则要求一个身份缺席的卑贱。

这种对卑贱物的色情崇拜使人想到倒错,不过,应该立即将它与简单描绘阉割的东西区别开来。因为就算我们这位边界居民像所有说话生灵那样有阉割的倾向,主要是他与象征学有不解之缘,事实上他比另一个人更冒风险。不仅是他的一部分,也不仅是致命的部分,而是整个生命面临着丢失的威胁。为了从断裂中保存自身,他准备应付更多的险境:潮水、沉没、大出血。都是致命的险境。弗洛伊德曾经以奥秘的方式就忧郁症作了记载:“创伤”、“内部大出血”、“心理窟窿”^①。卑贱的色情化,或许一切卑贱的色情化,只要它已经色情化了,就是一种阻止大出血的企图:是死亡前的门槛,是停止抑或台阶?

^① 德拉夫特(Draft, G.)1895年7月1日:《一个洞,不是空白,一个溢出,不是缺乏》;普拉(J. B. Poulas)记录,见《在梦与痛苦之间》,巴黎伽利玛出版社,1977年,第248页。

第三章 从肮脏到污秽

卑贱,简言之,就是不能够以足够的力量去承担某种强制性排斥行为,以排斥卑贱的事物(这种行为组成了集体存在的基础)。

……排斥行为与社会或神的至高权力具有同样含义,但并不处在同一层面上:准确地说,排斥行为处在事物领域内,而不像至高权力那样,处在人的领域内。所以二者的区别方法与色情区别于色情狂的方法完全相同。

巴塔伊:《巴塔伊全集》第二卷

惧怕母亲与谋杀父亲

在精神分析学和人类学研究中,人们会自然而然地将神圣及由它设想的宗教关系的建立与牺牲联系在一起。弗洛伊德就曾经将神圣与禁忌的图腾崇拜^①联系在一起,结论是应该“在图腾崇拜

^① 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,1913年,1966年,巴黎巴尤出版社。

程式(只要是指人的话)中解读出父亲,而不是图腾动物”。^①对弗洛伊德有关谋杀父亲的这个论断我们并不陌生,他在谈论犹太宗教时还专门作了阐述,在《摩西与单神教》一书中加以发挥:原始游牧部落的古老首领被他们的儿子们密谋杀害,后来他的儿子们对这一行为深为内疚,这么做是进退维谷的感情所致。于是,他们要重新恢复父亲的权威,当然不是作为一种武断的权力,而是作为一种法律,他们放弃了拥有所有女人的惯例,借此建立起神圣、异族通婚和社会。

在弗洛伊德这段推论中,有一种奇怪的滑坡,似乎还没有引起我们足够的注意。弗洛伊德曾经大量阅读了弗雷泽(Frazer),尤其是史密斯(Robertson Smith)等人的人种学和宗教史的典籍。借助这两位学者的资料,弗洛伊德发现,人类道德起始于“两个图腾禁忌”:谋杀与乱伦。^②《图腾与禁忌》一书首先回顾了“乱伦恐怖症”,对它作了较大篇幅的论述,并且与禁忌、图腾崇拜,特别是食物禁忌和性欲禁忌一起讨论。女性形象或母亲形象贯穿于该书的大部分章节,继续形成该书的背景。甚至当他参照强制精神病的例证时,弗洛伊德从恐怖症(第26页:“他从乱伦中感到恐怖……”,第227页:“乱伦恐怖症……”,第141页:“害怕乱伦”,“乱伦恐怖症”)滑向了包容,即把恐怖征兆包容到强制精神病中去。同时他又放弃了对乱伦的思考(“我们不知道害怕乱伦的根源,甚至不知道应该向哪个方向去寻找它。”第145页),以便使结论集中在第二

^① 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,1913年,1966年,巴黎巴尤出版社,第152页。

^② 同上,第165页。

个禁忌上，即谋杀禁忌。他发现这个谋杀就是谋杀父亲。

即使这种谋杀事件具有神秘性，或有创建性，即使它如今被称作俄狄浦斯欲望的梁柱，同时又是可能包含着逻辑链能指构建的截面，分析性听取现在对此再清楚不过了。与弗洛伊德该论断^①的分歧，甚至矛盾，归根结底仅是些意见的变种和确认。在这里，我们感兴趣的并不是弗洛伊德的立场，我们认为，按逻辑说，这方面已经认定。在这里，我们要探索宗教现象的另一个坡面，即弗洛伊德在回顾恐怖症、乱伦和母亲时所指出的那个坡面。这个坡面虽然已被肯定为宗教物的第二个创建式禁忌，但在该问题最终明了后，该坡面将随之消失。

两面的神圣

不管神圣的变种如何，它是否是一个双面的形成物呢？它的一面建立在谋杀和组成负罪赎罪的社会联系之上，伴随着所有投射机制和随之而来的强制仪式；它的另一面则是替身，更加隐秘而不可见，无法表述，完全转向一个不固定身份的不定空间，转向脆弱——威胁性的同时又是合并性的——古老二元的脆弱性，转向主客体的非分离(non-séparation)，在这个非分离上，言语活动只有编织在害怕与排斥之中才能站稳脚跟。一面是禁止和社会化，另一面则是害怕和冷漠化。弗洛伊德描述了宗教和强制精神病之

^① 参见基拉尔(R. Girard)的《世界建立以来的隐蔽事物》，巴黎格拉塞出版社，1978年。

间的相像之处,而这种相像涉及神圣禁止的一面。于是,为了阐明另一面的主体结构,应该毫不隐讳地谈论原样的恐怖症,谈论向精神病(psychose)的滑移。

总之,这就是我们的出发点。因为我们在参与神圣组成的大量仪式和话语——尤其是各种宗教中有关污秽及其衍生物——中看到给这另一个禁忌进行编码的企图。第一批人种学家和精神分析学家曾经发现,这种禁忌主持着社会的形成:除死亡以外,就是乱伦。列维—斯特劳斯的结构人类学曾经表明,所有被称为野蛮社会的认识体系,尤其是神话,实际上是一种对禁忌在各个象征层面上进行的后续设计。这个禁忌压在乱伦之上且同时创建能指功能和社会整体。在这里,我们感兴趣的并不是母子乱伦禁忌的社会生产价值,而是在与女性的对抗中主体性和象征能力本身的内部改组,还有社会用来伴随旅行中说话主体的编码方式。这个编码方式一直跟随着说话主体。卑贱,或是长夜尽头的旅行。

被禁的乱伦与不可命名物的对抗

我们所指的“女性”,远不是原来的本质,而显得像是一个没有名字的“他人”,当主观经验并不停留在它的身份外表上时,就与这个“他人”发生冲突。倘若任何他人被附加在父亲禁止的三角功能上,那么这里就是一个超越并贯穿父亲功能的对抗,即与一个无法命名的异质对抗——一块享受的岩石,也可以说是写作的岩石。

在本文中,我们暂且不谈与女性冲突的不同版本,因为女性冲突通过卑贱和恐惧,表现出着迷属性。弗洛伊德说起过“年轻的波

斯神那沐浴着光芒的脸”，马拉美则用非宗教的方式胜利般地宣布，是这个“受惊的英雄”，“很高兴”战胜了“那一撮散乱的毛发”，用另一种方法去衡量无法命名的东西。这个对抗，对于我们的文明来说，仅仅出现在若干次非常少的写作闪电中……在塞利纳^①的笑声中，除了恐惧外，也许正好向它走近。

浑水中的那喀索斯

在《图腾与禁忌》一书的开头，弗洛伊德重新谈及了“人类面对过去的乱伦欲望所感到的深深的厌恶”（第 28 页）。他重申了“神圣”的品质：这种神圣是“令人担忧的”、“危险的”、“被禁止的”，甚至是“不洁的”（第 29 页）；而禁忌的品质，“大都涉及食用物品”（第 32 页）和“不洁物”（第 33 页）。弗洛伊德观察到的避免接触，其结果只会使他想起强迫物（obsessionnel）以及对它的崇拜，而双向的对抗将其折回妄想狂投射。两种结构使压迫主体的威胁走向父亲极——这个极禁止、分离、阻止接触（儿子和母亲的接触？）。这个假设让人意会一种田园般的（母亲—儿子）双向关系，由于父亲阻止这种关系，日后它会变成对乱伦的憎恶。当弗洛伊德假设在原始游牧部落和现代文明社会之间存在一种过渡时，这种使人平静的双向关系的想法会重新出现。在这一过渡中，儿子出于对“母亲的爱”，^②他们会依附于某些“同性恋的感情与做法”（第 165 页），

① 塞利纳（Louis-Ferdinand Céline, 1894—1961 年），法国作家。——译者注

② 弗洛伊德在此引用了阿特金森（Atkinson）的话。

放弃对母亲和姐妹的追求,起先形成一种母系法律组织,并以父系法律组织而结束。

然而,弗洛伊德还有其他一些思考,虽然没有得出结论,但使他在另一条道路上有所进展。首先,他将恐惧状态和不洁状态归咎于原发性自恋癖,这种自恋癖充满敌意,不知道自己的边界在哪里。因为此地、此时的问题就在于不清晰的边界,这时的痛苦产生于过分的温柔,也产生于仇恨,它不接受温柔与仇恨所带来的满足,于是将自己投向他人。在这里,里面与外部并没有清晰的区分,正像言语活动那样,仅仅是一种主动的练习,主体也只是与他人分开了而已。梅拉妮·克莱姆^①将这一领域当作自己特殊的观察领域:众所周知,威尼科特(Winnicott)发现,精神病和“假自身”(faux-selves)的病因与创造和游戏的病因同样多产。当然,是弗洛伊德开辟了这条道路。让我们仔细阅读下面几段,对它们可以作另外的理解,不一定作为引向强迫症或偏执狂结构的序幕。

由于尚未完全清楚的条件,我们对情感和认识过程的内部感知还像是感官性感知,它们被投向外部,被用来组成外部的世界,并不驻留在我们内部的世界中。从遗传角度来看,这也许可以由下列事实得到解释,即在最初,注意力功能并不作用于外部世界,而是作用于来自外部世界的刺激,而我们只能通过快乐或者痛苦的感觉来预感心理的内部过程。只有在形成了一种抽象的语言以后,人们才能够将言语表达的感官剩

^① 克莱姆(Melanie Klein,1882—1960年),英国精神分析学家,专门从事儿童精神分析学的研究。——译者注

余物与内部过程联系起来；只有这时，感官剩余物才能渐渐觉察到内部过程。原始人就是这样，将内部感知投向外部，构建起他们的世界形象；而这个形象，我们还要使用心理学术语，还要使用从内部生活中获得的认识，对它重新进行移植。^①

接下来，他又作了注释：

原始人的抛掷性创造与诗人的拟人化手法极为相似，诗人以自主个体性的形式，将激战于心灵中的相反倾向外部化。^②

乱伦与先言语

让我们小结一下。在语言(verbe)之先可能有一个“开始”。弗洛伊德在《图腾与禁忌》结尾处说“开始处是行动”^③，与歌德的说法遥相呼应。在这个言语的先前中，外部是由内部投射而来，而对于这个内部，我们只有欢乐和痛苦的经历。这是一个具有内部形象的外部，是由欢乐和痛苦合成的外部。于是，无法命名的是里面与外面的不可辨别性，是欢乐和痛苦能双向穿行的可跨越边界。要命名它们，也就是区别它们，那就等于引入言语活动，在里面与外面之间建立起分界，就像言语区别出欢乐与痛苦，或区别出其他所有对立物一样。然而，似乎存在一些边界可渗性的见证人，或者

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，第78—79页。

② 同上书，第79页。

③ 同上书，第185页。

说某些工匠，他们试图在语言中，在贴近欢乐与痛苦的地方截获这个先言语(pré-verbal)的“开始”。他们是使用情绪矛盾的原始人，是使用将对立心灵状态拟人化的诗人——但也许还有诗人对言语活动进行的修辞处理。对这种修辞处理，弗洛伊德自认为非常关注，并且很着迷，绝不会轻易放过。如果刺杀父亲的凶手就是构成社会编码的这么个历史事件，即象征性交换和交换女人，那么它在每个人的主观历史层面上的对等物就是言语活动的出现，言语用它的可渗性，甚至用先前的混沌性去处理，建立命名系统，作为语言符号的一种交换。诗学语言和凶手及言语信息的单义性反向，变成了一种与凶手调和的语言，因为名字已经相互分离。这是一种象征“开头”的企图，一种命名禁忌的另一坡面的企图：欢乐，痛苦。这最终是否就是乱伦呢？

不完全是，或不是直接的。当弗洛伊德在《图腾与禁忌》中重新谈及性欲倾向的“最先的开头”时，他证实，“在起初”，“它们（性欲倾向）并不指向任何外部客体”。后来，他在《性学三论》中，把选择客体前的这一阶段称之为自我色情。然而，在这两个阶段之间，他还插入了一个第三阶段，值得我们予以重视。

在这个中间阶段……原先处于相互独立的性欲倾向，这时汇集成一个倾向，并被引向一个客体，况且这个客体还不是外部客体，而是此时已经形成的那个客体的自我本身。^①

固定为这种状态可称作自恋癖。让我们指出这一定义的潜伏

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，第104页。

意义。自恋癖假设自我的存在,而并不设想一个外部客体;我们面对一个奇怪的关联关系,它处于一个实体(自我)和实体的互逆体(客体)之间,而这个互逆体尚未形成,我们面对的是一个与非客体(non-objet)相关的“自我”。

从这一结构出发,似乎有两个结果呈现出来。一方面,这种(外部)客体的非形成状态使得自我的身份很不稳定,而自我在没有和另一个人,即它的客体区别开来之前是不可能定形的。初发自恋癖的自我是不定的,脆弱的,受威胁的,它与其非客体一样,受制于空间的双重性(里面与外面不定)和感知的两可性(欢乐与痛苦)。另一方面,必须承认,这个自恋癖拓扑学在心身现实中仅依赖于母子二元论,而不取决于其他任何东西。然而,如果这种关系一直沐浴在言语活动中的话,它只有在生物生理的先条件(pré-conditions)和俄狄浦斯条件允许建立一个三角关系时才容许在未来主体中表现这一关系。上述主体对能指的主动使用从这时候才真正开始。突出言语活动的固有性对人类活动的影响,过高估计主体状况的作用,即主体从出现以前和出现以后就受人类活动的控制,那么人们就会避免指出两种方式,主动和被动的的方式,根据这些方式,主体在能指中构建,而正是通过这一方法,人们忽视了在象征功能的形成和实践中自恋癖的能动结构。

根据以上我们的观点,与母亲的古老关系,不管有多大的自恋倾向,与其他主角,尤其是与那喀索斯式的人不是毫无关系的。因为其界线的不定性,还有情感的等价性,父亲功能的脆弱或不存在,都起着决定的作用,为通向精神倒错和精神病症开辟了道路,主体将永远保留着这个痕迹。初发自恋癖的伊甸园形象就可能是

一种禁止性否认,是精神病患者把自己同处于父亲位置时设想的一种否认。相反,在这场决斗战中,最近坐到沙发(边界、假自身等)上来的患者揭露出了恐惧、恐怖,对腐烂、空虚或堵塞的惧怕。

污秽作为救治恐惧症与精神病的仪式

卑贱威胁着自我,它出自面对面的决斗,决斗中居住着初发自恋癖的变化不定。卑贱如果不能解释乱伦恐怖症的话,至少从本质上讲能促进弗洛伊德所说的这种乱伦恐惧。我们相信这一点。如果真像列维—斯特劳斯所指出的那样,通过禁止行动对乱伦进行禁止,具有建立判断互换单位的逻辑价值,能够确立社会秩序和象征物,那么我们坚持认为,这个逻辑机制将根据主体从中获得的主观利益,在它的里比多结构方面得以完成。禁止乱伦撕下了罩在原发自恋癖上的面纱,还揭示了压在主观实体上的总是二重的威胁。它打断了卑贱和享乐的回归欲望,不让回复到象征功能中的被动地位。禁止在里面与外面、痛苦和欢乐、行动与言语之间漂浮,与涅槃一起走向死亡。只有处于神经官能症和精神病交叉路口的恐怖症,当然还有精神病周边的状态,能够证明这一风险的呼唤:犹如在它们所处的地方,禁忌拦住了与母亲的接触,或原发自恋癖突然自我撕裂。

完全是一个神圣的坡面,一个宗教的牺牲面、强迫面、偏执狂面的真正复体在专业地消除这个危险。这就是污秽的仪式及其衍生仪式,它们依靠卑贱感情,将一切聚向到母亲那边,试图象征这个对主体而言的另一个威胁,这个威胁就耗尽在决斗关系中,这不

仅会失去一部分(阉割),而是活生生地整个失去。这些宗教仪式的功能就是消除主体的害怕,即主体的自身实体不断坠入母亲身体所引起的害怕。

禁止的贫困:乔治·巴塔伊

禁止的逻辑是卑贱物的缔造者,许多关注肮脏及其被叫作原始社会的神圣作用的人类学家都指出并说明了这种逻辑。据我们所知,乔治·巴塔伊^①是唯一一位将卑贱物的产生与禁止的无力联系起来的人,而另一方面,这种禁止又必定构成每一个社会秩序。它将卑贱与“不能够以足够的力量产生承担某种强制性排斥行为”联系起来。巴塔伊也是第一个指出这一点的人,即卑贱的层次就是主客体关系的层次(而不是主体和另一主体的关系),而且这一古老的概念根植于肛门色情中,而不在虐待狂中。^②

接下来的事情,就是设想这一点,这种与客体的古老关系从总体上讲表明了与母亲的关系。它作为“卑贱”的编码指出了某些社会中对女人(母系氏族制或相近的分支、族内婚制、繁衍在社会集团的生存中的决定性作用等)的重大关注。象征的“强制性排斥”实际上构成了集体的存在,它在这些情况下似乎没有足够的力量去阻止女性那卑贱和魔鬼般的力量。由于它的权力之大,这种力

^① 巴塔伊(Georges Bataille, 1897—1962年),法国作家,著有《艺术的起源》、《文学与邪恶》等。——译者注

^② 见“卑贱和贫困的形式”一文,原载《巴塔伊全集》,巴黎伽得玛出版社,第二卷,第218页。

量不能将自身区别于他人,而是威胁着本身,正是这本身暗展着(sous-tend)排斥和秩序建立所构成的一切组织。

不过,在指出禁止的无力之前,即在弄清流行于这些人群中的母系氏族秩序之前,让我们先从人类学角度看看这一使卑贱物得以生存的排斥逻辑。

玛丽·杜格拉斯的基础工作

自从弗雷泽,罗伯逊·史密斯,冯·根内普(von Genep),拉迪克利夫(Radcliff-Brown)或斯太纳(R. Steiner)等人类学家发现,当世俗的“肮脏”变成神圣的“污秽”时,肮脏就成为一种排斥,在它之上构建了宗教禁忌。在众多的原始部族中,宗教仪式是一种净化仪式,通过对某种肮脏成分、污秽成分的禁止,将自己与另一个社会、性别或年龄段的群体分离开来。在社会和某种特性之间,在社会整体的内部,似乎组成了一些标界线,根据排斥脏物的简单逻辑,把脏物提升到污秽仪式之列,建立起每个社会群体的“特性”,甚至每个主体的特性。

净化仪式像是这么个根本的分水岭,它一方面禁止肮脏的客体,把它从世俗的秩序中挖掘出来,又立即给它套上神圣的维度。这样就被排斥为可能的客体,被宣布为欲望的非客体,被憎恶为卑贱物,就像卑贱一样,肮脏变成污秽,在业已清空的“特性”的另一坡面,建立起如此(因此,也就总是)的神圣秩序。

污秽是从“象征系统”中坠落下来的东西。它是从社会理性和逻辑秩序中逃逸出来的东西,而逻辑秩序则是一个社会整体的根

基,这种社会整体不同于其他临时性的个人集合体,总之它可以构成一个分类系统,或一个结构。

英国人类学家玛丽·杜格拉斯在研究初期,把宗教禁忌的“象征体系”看作社会的分化,甚至是社会的矛盾。似乎某个与“象征体系”同外延的社会的人,通过其宗教结构与人自身同在,而且这些宗教结构承载着它们在仪式层面上的矛盾。然而,玛丽·杜格拉斯在进一步思考时,似乎在人的体内找到了这个半透明的人的原型,这个半透明的人就是象征体系的社会。实际上,她对污秽的解释是将各种身份一一赋予人的身体:这是社会经济因果论的崇高事业,或简单地说,是这个社会象征体的暗喻,即与人自身永远同在的人类世界的暗喻。然而通过这一思考,玛丽·杜格拉斯不由自主地引入一种主体维度的可能,将主体维度引进对宗教的人类学思考中。那么,组成社会机构并视之为“象征体系”的这些界定、这些排斥和这些禁忌的主体价值又在哪里呢?玛丽·杜格拉斯对这些现象的人类学分析主要是句法的分析:污秽是与界限和边缘等相关的一个要素,它是一个秩序。污秽就这样被引向语义问题:这个相对于其他体系的边界要素,即心理学和经济的体系等有什么意义?这时玛丽·杜格拉斯觉得有必要引入弗洛伊德有关语义价值的观点,即与说话主体的心身运作相关的语义价值观。但是,她在吸收这些观点时操之过急,使得她幼稚地拒绝了弗洛伊德的建议。

总之,这么一种概念不考虑主体能动性(如果设想社会总体处于其极端的特性中),也不考虑言语活动是共同的和普遍的编码(如果设想总体和各社会总体处于普遍性的顶点)。列维—斯特劳

斯的结构人类学除了其他优点以外,还有一个优点就是将某个特定社会中的一个分类体系,即一个象征体系与带有普遍性(语音的二元性,能指与所指间的依赖性和独立性)的言语活动秩序联系起来。在获得普遍真理的同时,结构人类学却忽视了处于言语活动普遍秩序中的说话主体的主体维度和(或)说话主体的历时与共时因素的干扰。

因此,当我们谈论象征秩序时,我们指的是处于言语活动秩序中说话主体的依赖性和关联性,正像它们在每个说话者来到时历时地表现的那样,正像分析性听取在分析者话语中共时地发现它们的那样。我们将这一分析性发现认作已经获得,根据这一发现,在这个象征秩序中,各种主体结构都可能存在,即使现在已经建立的各种不同类型还显得有待讨论,有待提炼,甚至有待重新评价。

我们可以假设,一个(社会)象征体系对应于象征秩序中说话主体的特殊结构。说“对应”省略了因果问题:是主体因素决定社会因素或是与此相反?因此,我们所说的主体和象征的维度并不重建某个社会象征体系的深层或特别的因果关系。它只是提供后果,尤其是给某个特定象征组织中的说话主体提供利益,也许还能解释为保持特定社会象征的动机有哪些。此外,看待问题的这种立场似乎有利于避免将“象征体系”当作“先行建立的一致性”的非宗教的翻版,或是“神圣秩序”的翻版,而是将“象征体系”当作一个可能的可变项根植于确定说话者的唯一具体普遍性中:能指衍生的过程。

与乱伦禁忌相提并论

我们现在可以重申上文所推测的有关主体性边界的看法，在这个边界上，客体不再有或还没有固定主体的关联功能。相反，在这个地方，客体在摇晃，在迷惑，在威胁，它很危险，显示出一个非存在物的轮廓：它很像卑贱，在这个卑贱中，说话者时时在被吞没。

污秽，通过贡献给它的仪式，也许成为卑贱的一种可能机构，它是对某个社会总体而言的，卑贱勾画出说话者那脆弱的身份。从这个意义上来说，卑贱与社会秩序和象征秩序具有相同的外延，与个体尺度和集体尺度都一样。以此身份，卑贱与乱伦禁忌一样，是一个普遍的现象：在整个文明史进程中，一旦人性的象征维度和（或）社会维度得以形成，就会遇到这种现象。然而，卑贱有其特有的形式，不同“象征体系”有不同的编码。我们在此尝试着分析其中若干个变种：污秽、食物禁忌、原罪。

第二步，我们可以借助社会历史学的看法来考察。这将使我们懂得为什么这一划界命令将随着空间和时间的变化而变化，这个命令虽然带有普遍性，但从主体角度看就是卑贱。不过，我们在这里只限于类型学的推理。通过某类特定体的宗教的仪式化，某个给定主体的特定禁忌和冲突将显示为与之同形的社会团体的禁忌和冲突，而这些禁忌和冲突就产生于这个社会团体中。暂且撇开二者哪个优先（社会体不能代表个人主体，个人主体更不能代表社会体）的问题不谈，我们认为它们各自都服从于同样的逻辑，即为了使社会体和主体能够存活下来，别无其他目的。

我们的思考涉及人类学领域和人类学分析,目的是探讨一下深层精神象征的结构:对暗示人类学变种(社会结构、婚姻规则、宗教仪式等)的总体逻辑定位显示出说话主体的特有结构,不管它的历史表现形式如何。总之,这种结构是分析性听取和语义分析解译在我们当代人身上所发现的结构。这种做法似乎与弗洛伊德运用人类学材料的方法如出一辙。对崇尚经验精神的人种学家来说,它无疑包含着—部分失望。没有—定的虚构成分,它就无法展开。当然,虚构的内核是从现实事物和写作者的主观经验中抽取的,并被投射到从其他文化生活中提取的资料中,这不是为了证实自身的正确,而是通过表述来阐明这些文化,因为显而易见,这些文化对我们的表述是持抗拒态度的。

某种漂浮结构的边缘

如果我们像玛丽·杜格拉斯那样。再靠近—些去观察污秽,就会发现这个情况。首先,肮脏并不是它本身的一种性质,它只适用于与某个边界相关的东西,并且尤其是代表着从该边界掉落的客体,即代表着肮脏的另一边,它是一个边缘。

从(身体的)这些开口处出来的物质显然是边缘物。痰液、血液、奶水、尿液、粪便、眼泪等会超越身体的限制……认为身体的边缘与其他的边缘毫不相同将是极大的错误^①。

^① 玛丽·杜格拉斯:《论污秽》,巴黎玛斯佩罗出版社,1971年,第137页。

污染的指数并不是污染的内在指数，它所呈现的指数与禁忌指数成正比。

结果是污染成为一种危险，这种危险将更可能出现在空间结构或社会结构已经清晰地确定了的地方^①。

最后，即使人类在其中有一定的责任，但污秽带来的众多危险，他们是无力面对的，只有“思想结构固有的”，^②能力才能对付。可以说，污秽是主观体经受的一个客观邪恶。或换种说法，肮脏的危险对主体来说代表着象征秩序时时担当的风险，同样，它也是进行区别和区分的一个工具。然而，这个危险来自哪里呢？从什么里面来的呢？它就来自于某个客观的理性，而非他物。即使各个个体能够支撑客观理性的存在，我们可以说，它将是象征秩序本身的脆弱性。这种威胁来自于禁忌，因为是禁忌建立了内部和外部的边界线，在这些界线上，通过这些边界线，说话主体得以确立——这些边界线也将由连接语言语句的语音差别和意义差别来确定。

然而，尽管得到污秽的结构功能透视片的启发，也能得到当代人类学伟大成果的启迪，从罗伯逊·史密斯到莫斯(Mauss)，从都克海默(Durkheim)到列维-斯特劳斯，有个问题还是没有解决。为什么是这个身体的废料代表着——如一个被体现出的暗喻——象征秩序的客观脆弱性？如经血和粪便，还有从指甲到腐烂物等一切与其类同的东西。

① 玛丽·杜格拉斯：《论污秽》，巴黎玛斯佩罗出版社，1971年，第128页。

② 同上书，第129页。

于是,人们就想首先从某种社会中寻找答案,在这种社会中,污秽代替了最大的危险,或代替了绝对的邪恶。

两个权力之间

然而,不管宗教禁忌所处的社会有多么不同,这些禁忌主要是行为禁忌,并被认为用来抵御污秽。人们也可以随处看到,妇女,尤其是母亲的社会地位和象征价值非常重要。在这种重要性存在的社会中,污秽的仪式化伴随着一个区分性别的强烈忧虑,这就是说,给予男人驾驭女人的权益。而女人呢,从表面上看,她们被放在被动客体的位置上,但她们的诡秘威力则让人强烈地感受到,她们是“不吉利的阴谋家”,既得利益者必须自我保护不受侵害。似乎缺少某个中心的专横权力去调节某个性别的最后的至高权力——或缺少一个合法的机构去平衡两性之间的特权——两个权力试图在社会中平分秋色。一个是男性的权力,男人在表面上是战胜者,但得承认,就在他反对另一性别即女性的热情中,受到一种非对称的、非理性的、诡诈的、无法控制的威力的威胁。它是母系社会的残余?或是某个结构(没有历时的影响)的专有特性?关于性别差异的某种调节方法的来源问题尚无定论。但无论是在印度这种高度等级制的社会中,或是在非洲勒勒人(Lele)那里,人们总是可以看到,建立一个男性权力和男性生殖器权力的尝试,总是受到来自另一性别的、被压迫着的(最近的压迫?或是压迫的还不够?以保证社会存活下去的需要)、但很强大的权力的巨大威胁。这另

一个性别，即女性，变成了一个必须清除的极端邪恶的同义词^①。

暂时记住这件事，在下面讨论对污秽和仪式的表述时还会再谈到。现在先谈谈几个特性：即有关禁忌物，以及围绕禁忌的象征方法。

粪便和经血

人体的孔窍就像是勾勒和组成人体领地的标牌，与人体孔窍总是相关的污染物大体上有两类：粪便和经血。眼泪和精液虽然也和人体的边界相关，但并没有污染价值。

粪便及其等同物（腐烂物、感染物、疾病、尸体等）代表了来自身体外部的危险：自我受到非自我（non-moi）的威胁，社会受到其外部的威胁，生命受到死亡的威胁。相反，经血代表了来自身体内部（社会或性欲）的危险；它威胁着社会整体中两性之间的关系，并且通过内摄（intériorisation）方式，威胁着处在性别差异面前的每个性别身份。

掌握着人体“本源”的母权

在这两种污秽物之间能有什么共同之处呢？先不去想肛门色情或恐惧阉割——对这种解释，人们只能听到人类学家们的缄

^① “根据勒勒人的说法，不能将邪恶融入宇宙的总体系中去：相反，应该将它彻底清除。”玛丽·杜格拉斯：《论污秽》，巴黎玛斯佩罗出版社，1971年，第182页。

默——人们可以通过另一个精神分析的方法,设想这两种污秽物属于母性和(或)女性,而母性便是它们的真正载体。对意味着性别差异的经血来说更是不言而喻了。那么粪便呢?人们可以回想起来,肛门阴茎就是那个男性生殖器,即幼儿想象中给女性生殖器配备的东西;另一方面,母性权力在感受过初期以口腔为主的剥夺之后,起先而且首先感觉到了某种括约肌的训练。犹如一直浸泡在语言象征中的人类还忍受着另一个权威,即语言法则的——时序上和逻辑上都是直接的——复体。通过剥夺和禁止,这一母权使身体成为带有区域的领地,上面还有各种出口,点和线,表平面和凹陷处,记录着并且施行着掌握和放弃的古老权力,区分恰当和不恰当的权力,分辨可能与不可能的权力。这就是“二元的逻辑”,是初级的人体绘图术,我把它叫作符号学,意思是说,它既是言语活动的先前条件,同时又具有意义,不过其赋义方式与语言符号和由语言符号建立的象征秩序的方式不同。母权是这个人体本身的地形学的受托人(dépositaire),两层意思^①都有。母权有别于父权法则,在父权法则中,随着男性生殖器阶段的到来和语言的获得,人类的命运将悄然而去。

如果语言像文化那样,建立起一条分离线,并从区别要素出发引来某种秩序,这正是压抑了这种母权和与其相邻的人体地形学。余下的问题就是要知道,当法定的、男性生殖器的、语言的象征机构不能彻底地进行分离时——或者更深一步说,当说话者试图想

^① 法语词 *dépositaire* 有受托管理某样东西的人和获得管理某样东西的人两个相对的意思。——译者注

象它的到来,以便更好地实现其有效性时,这个被压抑体将变成什么?

污秽的仪式——“界线”的社会设计?

大家都知道结构主义的假设:基础的象征机构,如牺牲和神话,扩大了语言本身的结构所固有的逻辑操作;这么做,就为社会群体实现了在深层、历史和逻辑上组成这类说话生灵的东西。这样,神话就将语言音位链中发现的二元对立投射到对某特定社会群体来说极为重要的内容中。牺牲本身将庆祝符号的纵向维度:从被抛弃的或杀死的物品,到词语的意义和超群的意义。

沿着这根线,人们可以假设围绕污秽的仪式,尤其是围绕粪便和经血的变种仪式,它们搬移着分隔能指链的身体领地的边缘(取边界在精神分析学上的意义):它们展示出符号学权威和象征法则之间的边界。通过言语活动,在诸如宗教等高度等级化的机构中,人会幻视到部分“物体”——某种古老的区分身体的见证,它们产生于本体身份的道路上,而且也是性别身份。污秽的仪式保护着我们,污秽既不是符号也不是物质。在仪式的内部,污秽被仪式从压抑和倒错的欲望中提取出来,成为身体本身最古老边界的跨语言轨迹。在这个意义来说,如果污秽是那个掉落的客体,那它就是母亲的客体。它将各种非客体经验吸收到自己体内,而这些经验又伴随着对母亲和说话生灵的区分,也就是说,吸收了所有的被抛在前面的(ab-jects)卑贱物(从恐怖症患者逃避的卑贱物到为摊开的主体划界的卑贱物)。似乎净化的仪式通过已经在那里的语言,

可以折回来走向古老的经验,捡起一个部分的客体,不是它该是的客体,而仅仅像是一个先客体(*pré-objet*)、一种古老划分的痕迹。通过建立象征性的仪式,也就是说通过一个叫作仪式排斥的体系,部分的客体因此变成文字:成为界限的标示物,并通过能指本身的秩序,成为对(母亲)权威的坚持,而不是对(父亲)法则的坚持。

结果,出现了某种对仪式本身的安排来说很特别的东西。

没有符号的文字

首先,有关污秽的仪式(也许关系到一切仪式,而污秽的仪式具有典范样式)作用于语言的先符号(*pré-signe*)影响,语言的符号学影响。至少要这样才能支持人类学家的定义,他们的定义认为,仪式与其说是些象征,倒不如说是行为。换言之,仪式并不坚持它们的能指维度,倒是起着物质的、主动的、跨语言的、魔术般的影响。

另一方面,污秽的高度仪式化,正如人们在印度等级制度中观察到的那样,似乎伴随着一个无视肮脏本身的完全盲点化,而这肮脏正是这些仪式的对象。可以说,好像只有污秽的神圣坡面和禁止坡面被留住,而让神圣禁忌所针对的肛门客体消失在无意识的眩目中,甚至消失在无意识物的眩目中。耐坡尔(V. S. Naipaul)指出,印度人到处解便,但无论在说话中还是在书里,从来也没有人提起这些蹲着的侧影,因为很简单,人们看不到他们。这并不是—种顾及廉耻的审查,在功能已经仪式化的话语中,这种审查会省

略某些东西。这是一种突然的权利丧失，它将清除有意识表达的那些行动和物体。一个区划似乎被安置下来，一方面，它处于身体领地那边，那里存在一种无犯罪感的权威，一种母亲与自然的交融，另一方面，它又处于一个完全不同的世界，即能指的社会补助金的天地，在那里，窘迫、羞耻、犯罪感、欲望等——男性生殖器像的秩序——都各显神通。这么一种区划在别的文化天地中可能会产生精神病，它在这里找到完美的社会化。也许因为污秽仪式的建立担负着连接的功能和对角功能，能让肮脏和禁止这两个世界相互交叉，但又不必确定如此的身份，确定成客体和法则。由于这种灵活性作用于污秽的仪式，自动介入的说话生灵的主体结构就碰到了无以命名物（非客体和界线外）和绝对物（禁忌不可改变的一致，成为意义的唯一赠予者）的两个边缘。

最后，无文字社会中的污秽仪式的频率让人想到，这些催泻的仪式像“真实的文字”那样运作。它们剪划，标示，描绘出一个秩序，一个背景，一个社会性，其意义是剪划本身内在的意义和连接秩序所固有的意义。人们也可以倒过来自问，任何文字不就是一种第二等级的仪式吗。它在语言等级上回响，通过语言符号本身让人回忆起那些先决和超越语言符号的标示。文字确实也对照着主体，这个主体壮着胆子向古老的权威探步，在专有名词之中。这一权威的母性蕴涵义从来也没有逃出过伟大作家们的笔触，同样还有与我们叫作卑贱进行对抗的面对面（face à face）。从“包法利夫人，就是我”（福楼拜名言）到莫里（Molly）的独白，再到塞利纳的激动，它损伤句法以便进入音乐，舞蹈，或空洞无物……

污染性食物——大杂烩

当食物显示为污染物时,那就是当食物作为口头客体,而且这种口头性意味着身体本身是一条界线。一种食物,只有当它处于两个实体或不同的领地之间的边缘上时才成为卑贱的。这条边界处于自然和文化之间,处于人性和非人性(non-humain)之间。人们可以在印度和波利尼西亚^①发现这种情况,例如对烧熟的食物来说,面对污染的脆弱是它的特性。一个成熟的水果可以毫无危险的去吃,相反,在火上烧过的食物可以再受污染,应该配上一系列禁忌。与卫生观念设想的相反,好像火远不能纯洁食物,而是指定一个接触,使有机食物介入到家庭和社会生活中。这样一种食物所虚拟的不洁与粪便卑贱相近,这将是有机物介入社会物的最惊人例子。

不过还存在一个问题,即任何食物都有可能污染它物。因此,婆罗门教徒虽然给他的饮食和食物建立了一套非常严格的规则,但他在吃过食物以后就比吃前要肮脏一些。食物在这里指(自然的)另一个他人,他反对人的社会条件,并钻进人体里面。此外,食物是口头的客体(这个掷在面前的物),它建立起人类个体与他人之间的古老关系,建立起与母亲关系,而母亲是重要和可怕权力的持有者。

^① 见杜蒙(L. Dumont)《人类的等级》,巴黎伽利玛出版社,1966年,第179页。

剩余物：污秽和新生

在婆罗门教中，剩余食物能引起人的厌恶，这种厌恶的命运具有很深的意义。剩余食物比其他任何食物都更具有污秽性，但由于它们的二重性，即同一个与另一个之间的二元性或二者之间恒定的或潜在的混合，这种污秽的特性似乎表现不出来，而一切食物，正像我们前面所说的，都意味着这种污秽性。剩余物是某样东西的余数，尤其是某个人的余数。它们因不满足而进行污染。然而在某些条件下，婆罗门教徒可以食用剩余食物，这时的食物就不会污染教徒，而能使他更有能力完成一次旅行，或甚至担当一个特别职能，一个司祭行为。

余数的这种二重性（污染和新生的力量，剩余物和重新开始）除存在于食物中以外，还存在于其他领域中。有一些宇宙起源论将洪水后的剩余物以蛇的形式表现出来，这条蛇成为毗湿奴^①的依靠，并保证了宇宙的新生。同样，如果一次献祭中剩余的食物可以说成是卑贱物，那么食用献祭剩余物也可能是一系列美好新生的原因，甚至会把人带到天堂里。于是，剩余物在婆罗门教中成为一个二重性极强的概念：既是污秽又是新生，既是卑贱又是纯洁，是通向神圣的障碍同时又是动力。然而，下面也许才是根本的要点：剩余物似乎与这个不能总括一切的整个思想建筑共有外延。

^① 毗湿奴（Vishnu, Visnu, Vishnou），印度神话中的三大神之一，大梵天（Brahmā）是创世之神，毗湿奴是护世之神，湿婆（Śiva）是毁世之神。——译者注

对它来说没有任何东西能代表一切,没有任何东西是彻底的,在任何体系中都有一定的余数:宇宙起源论,食物仪式,甚至存在于用灰烬表示二重性痕迹的献祭中。这种思想是对我们这个单神世界和单逻辑世界的挑战,它显然需要剩余物的二重性,以便不自封于一个单翼的象征物中,这样它总会放出一个既污染又复苏的非客体:污秽与创世。于是,阿达婆吠陀^①(XI,7)的诗人就抒发出剩余物(ushista),这个剩余物既能污染,又能生成任何物体形式的先前条件:“在剩余物上建立了名字与形式,在剩余物上建立了世界……存在与非存在,这二者全在剩余物中,在死亡中,在力量中……”^②

害怕女人——害怕繁衍

害怕古老的母亲主要显示为一种对其繁殖权力的害怕。父系血统必须要征服的也就是这个人们害怕的权力。因此,在父系权力懦弱的社会中,到处可以看到污染仪式的不断增生,也不奇怪。人们似乎想通过纯洁仪式找到某种支持,以反对母系血统的过分权力。

因此,在一个社会中,当宗教禁忌对应于性别禁忌时,而且其目的是要将男人和女人分离开来,以便保证男人对女人的统治,人们就可以看到——就像澳大利亚的基金加利人(Gidjingali)那里

^① 阿达婆吠陀(Atharvaveda),印度古代经籍吠陀的一种,内容为颂歌和咒语。——译者注

^② 见查理·马拉默德“观察婆罗门教中‘剩余物’之概念”,原载《维也纳东亚信息杂志》1972年,第16期,第5—26页。

的情况——母亲权威对儿子的重大影响。相反,在相邻的阿伦达人(Aranda)那里,父权控制比基金加利人那里要强得多,在性别禁忌和宗教禁忌之间并没有对应关系。^①

在这个方面,努尔人(Nuer)的例子就很能说明问题,普里查尔德(Evans Pritchard)分析过努尔人,玛丽·杜格拉斯又借用了这个研究。这是一个根据男系亲属原则统治的社会,至少在贵族中是如此,在这个社会中,女人是一个分裂的因素:虽然女人是繁衍后代的主体,但是却危及男系亲属团体的理想准则,尤其是与母系亲属一起生活的情况似乎司空见惯。经血污染,以及禁止与母亲乱伦,即所有乱伦中最危险的一种,这些都可以被解释为这种冲突的象征等同物。^②

把对污秽的厌恶作为对抗失控的母亲权力,在本巴人(Bemba)那里似乎还要清晰。经血的污秽在仪式上被视作不洁的,污染的,在本巴人那里还具有灾难的威力,以至于他们有时还说它不仅是仪式的不洁,还是污染的权力。这样,如果一个处在经期的女人触及火(男性象征的父系象征),用该火烹制的食物就会使她生病,她就会受到死的威胁。不过在本巴人那里,权力掌握在男人手里,但后代则是母系氏族的,而且婚后的居所也是夫随妇住的。在男性统治和夫居妇家之间有着极大的矛盾:年轻的丈夫服从于妻子家庭的权威,必须在他成熟过程中用个人功劳征服这个

^① 见 K. 马道克:“危险的近亲及其类同”,原载《人类》杂志,1974 年第 5 卷,第 3 册,第 206—217 页。

^② 见 K. Gouph:“努尔人:再次研究”,原载 T. O. Beidelman(éd.)《文化的解译》,伦敦,1971 年,第 91 页。

家庭。然而,由于母系氏族的缘故,他还与母系家庭的舅舅处于冲突状态,因为后者是孩子们成长中的合法保护人^①。污染的权力(血与火结合引起的疾病的威胁或死亡的威胁)在象征层次上将转移持久的冲突,这一冲突产生于男性权力和女性权力在社会机构层次上的一种未定的分裂。这个非分裂(non-séparation)将以解体威胁着整个社会。

这是个很能说明问题的事实:作为对抗女人繁殖后代权力的保护方式,污染仪式将对被人口过剩(例如在土地贫瘠的地区)吓坏的社会进行干涉。人们也可以在新几内亚的恩加人(Enga)那里找到这种仪式,他们用乱伦禁忌等建立起一整套阻止生育的体系。相反,在他们的相邻部族弗尔人(Fore)那里,出于相反的生态原因,生育的欲望得到鼓励,可以说,这一欲望以对称的程度导致乱伦禁忌和污染仪式的消失。弗尔人对禁忌的松动,为的是一个唯一的目标——不惜代价进行生产——这种松动还伴随着某种“本性”的缺席,即“卑贱物”的缺席,以至于食用死人似乎成了习惯的做法。相反,恩加人则非常注意污染问题,慑服于生育的恐惧,不施行吃人肉的做法^②。

这个平行的研究是否足以让人假设,污秽在标示控制母系氏族的企图的同时,也标示着一个将说话生灵与其身体分开的企图,以便使他的身体达到清洁身体的状态,即达到不可吸收的、不可食

^① 见 Rosen:“传染与灾难:仪式性污染信仰之理论研究”,载《非洲研究》1973年,第32卷,第229—246页。

^② 见 S. Lindenbaum:“巫婆、鬼魂及污染的 woten:宗教信仰和人口控制的分析”,原载《地理》杂志(美国),1972年,第11卷,第3期,第241页。

用的、卑贱的身体状态。只有在作出这种代价时，身体才可以得到保卫，得到保护——也可能得到升华。对生育失控的母亲的惧怕把我从身体中排斥出来：我放弃吃人肉，因为（母亲的）卑贱把我带向对他人身体的尊重，我的同类，我的兄弟。

污秽与印度的族内婚

毋庸置疑，印度的种姓等级制度构成了一种最完整也最惊人的社会、道德和宗教的体系，这一体系就建立在污染和净化、纯洁与不洁之上。路易·杜蒙^①曾经将这个等级制度与婚姻规定作了比较，结果很有意思。杜蒙得出结论，种姓内婚制就是第一个等级原则的产物，它建立在纯洁与不洁的对立之上。我们不用深究这一论证的细节，也不用考察族内婚制中的众多犯戒——况且犯戒自然也属于等级秩序的一部分，并且使之更加复杂，更加得到强化——我们所关心的就是下面这一点。

种姓制度中固有的族内婚原则，像其他任何地方一样，就是本种姓的人必须与本种姓的人通婚，或者说禁止与种姓外的人通婚。此外，印度种姓中的族内婚制还假设了一个特别的血统：种姓成员的优良品质通过父母亲两个同时遗传。这种规定的结果实际上是一种象征性的、但也是真正的平衡措施，它使种姓这个社会象征单位内部的性别角色得以平衡。印度社会的高度等级化并不表现在性别之间，至少在血统方面是这样——而血统则是这些社会中获

^① L. 杜蒙《人类的等级》，巴黎伽利玛出版社，1966年，见上文引文。

得权力的重要标准。可以说,一个种姓就是一个等级机制,除去一些职业的分工外,它要保证父亲和母亲的份额相等,即在遗传种姓成员的优良品质时各得其所。

从这一点出发,若要知道是纯洁与不洁决定等级秩序还是种姓内婚制为首要原则,这个问题将有另外一种解释。我们先不争论前因后果,不争论是先有鸡还是先有蛋。先看看在一个组织中——就像我们讨论的这一个——即一个没有古典异族通婚的组织中,社会秩序并不建立在男人与女人所代表的明确对立上,男女差别并不能作为“本族”、“外族”、“同类”和“不同类”(性别、社团、氏族等)的标志。然而,作为对这一差别缺席的补充,引入了一些有关分离、排斥和拒绝的细致规则。从这一点出发,某些主体和某些客体之间就只有卑贱的身份。总而言之,当人们要避免异族通婚制的二元性时,即在夫妻制度层次上避免父亲与母亲、男人与女人的奇特性,那么,在仪式方面,人们就在性别之间、主体与客体之间(主要是在主客体交界处)、种姓之间增加繁杂的卑贱措施。

在这一普遍规则的同时,还可以看到一些特殊的情况,也证实我们这个印象,即高度的种姓等级是印度族内婚制对男女平衡的补偿。在众多不同的婚姻形式中,我们应该注意那些经常受到非议和反对的形式,有的学者认为是父系和母系的双重血统。于是,埃默努^①认为,在印度南方,存在一种单系的双重血统,而杜蒙则认为,即使父系和母系的某些特征在同一种群中可能以不同的方

^① 埃默努(M. B. Eménau):《语言与社会的形式。托达家族关系和二元血统研究》,原载《语言,文化和个性》,撒皮尔出版社(Sapir),回忆录评论,Menasha,威斯康星,1941年,第158—179页。

式相互影响^①，但两个单系原则是互不交融的。此外，在某些越等联婚（即某个姑娘嫁给比自己家族地位高的家庭，但又不影响后代的地位，也不排斥族内婚制度）的情况下，也只有越等的妇女得到升迁，因为婚姻只对妻子有价值，而对丈夫则一文不值。这种追求更高地位的父亲的做法非常特别，被当作一种“在父系环境中保持母系血统”的方法。

人种学家可以举出更多的、也更精确的事例。我们从中得出的结论是：如果所有社会组织都必须由差别、分离和对立组成的话，那么种姓制度，通过伴随该制度的族内婚制，通过族内婚对两性实施的平衡，似乎正在移向别处，给族内婚增加一种差别。这种差别对异族通婚制而言是唯一的，而且在两性之间起着决定性的作用，使男女双方都成为代表，成为地域、经济、政治、人种等方面的两个实体。

两种性别的权力平衡越是稳固，似乎越能感到玩弄其他差别的需要。这种不可分等性，甚至可以说这种族内婚制中等级原则的内在性，它作为同一组织的正面及其反面，也许可以解释为什么婚姻（联系的仪式，维护身份和两性平衡的仪式）是唯一的“不伴有任何不洁物”^②的过渡仪式。婚姻给印地民族一种印象，即能够“象征性地和临时地脱离原有的地位（分等级并由纯洁和不洁控制的），并等同于最高地位，即一位非婆罗门可以获得婆罗门或亲王

^① 见“印度南方家族中的等级与联姻”，原载《皇家人类学学院西方文献》，1957年，第12期，第22页。

^② 见“印度南方家族中的等级与联姻”，原载《皇家人类学学院西方文献》，1957年，第12期，第76页。

的地位，一位婆罗门可以获得神的地位”。^① 其余各处都实施着布格莱(C. Bouglé)称之为排斥的分等原则。

婚姻或是厌恶？

杜蒙对这个说法及它所表达^②的逻辑的怀疑，他对等级原则的高度重视，似乎并不能否定我们的推理。我们可以作出简单的结论，即等级原则同时建立在两个逻辑原则基础上：纯洁和不洁这个二分法所举例的分等原则，还有通过族内婚制在两性之间维护平衡的原则。

我们刚刚说过，社会逻辑原则支配着种姓制度，与此相平行的，还有布格莱提到的另一个原则，从表面看这个原则更为心理化，而实际上与神圣的逻辑息息相关，这就是布格莱称作“排斥”^③或“厌恶”^④的原则。布氏特别强调了“食物厌恶”：种姓是个“婚姻问题”还是“饮食问题”？这位不知名的人类学家绕过了排斥心理考古学或心理分析考古学，一方面从家族组织中寻找排斥的症结，另一方面则从献祭结构中寻找它的根源。在家族组织方面，他暗示那些“从前家族中最初习俗的记忆”，或暗示那些“家族宗教的残余”（与产业的要求相反）：认为是上述因素形成了某些特征，使得

① 见“印度南方家族中的等级与联姻”，原载《皇家人类学学院西方文献》，1957年，第12期，第77页。

② 同上书，1957年，第12期，第156页。

③ 见《论种姓制度》，法国大学出版社，1969年，第3页。

④ 同上书，第3、25页。

行业公会等同于种姓。^① 有关排斥的概念，杜蒙没有研究，布格莱也没有。布氏仅仅在谈论婆罗门时顺便提了一下，以便从禁忌中衍生出这个概念，因为禁忌在各个社会中总是伴随着献祭活动，而印度“只是把它推到了力量的最高顶点而已”。布氏又说，献祭者面临着种种禁忌，因为他能“将含糊不清、变幻无常的力量，将最危险同时又是各种力量中最能赐福的力量，把它们从俗缘尘世带进神圣天国”。^②

等级与非暴力

相反，如果重建布格莱的观点，再加上杜蒙的补充细节，我们所见到的纯洁与不洁的对立，即支配印度等级秩序的对立，就不仅是个包容性对立了，它同时也成为婚姻规则和宗教习惯（献祭仪式及其演变）的关联性对立了。那么，我们就不能将纯洁与不洁的对立视作一个原型，而应视作一个区别这样一个说话主体的编码方式，一个排斥他人争取自主的编码方式。纯洁与不洁的对立代表了（当它不变形时）对某种身份的向往，对某种差别的渴望。于是，这种对立便出现在两性差别中（在这个意义上来说，它就像在种姓制度中那样，可以通过族内婚制与双性别（bi-sexualité）的机构化相平行）。从这时起，它代替了象征功能本身（献祭者、献祭、上帝；主体、事物、意义）所特有的分等价值。建立在纯洁与不洁对

① 《论种姓制度》，法国大学出版社，1969年，第36—37页。

② 同上书，第64页。

立之上的等级将转移(抑或否认)两性的差别,它用净化的仪式去代替献祭的暴力。

归根结底,纯洁与不洁的对立本身并不是一个已知条件,而是来自说话生灵的需要,说话者必须面对两性差别和象征物。印度的种姓制度使这种对抗能轻松地进行。它不用利刃——例如单神教徒——就能治理这个对抗,而且极其细致,以便保护主体,因为主体从卑贱走向卑贱,时时面对着这种对抗。其代价就是采用布遍社会象征领地的卑贱规则,对某种东西进行社会化固定,进行某种认同,这种东西在别处就是独立的主体性。等级确实是印度人(如果不抹掉隶属于象征物的标记,也许是任何说话者)的组成要素,然而它根植于两个至关重要的差距之中:(献祭中庆祝的)符号,(调节婚姻的)两性差别。如果纯洁和不洁确实占据着这个区域,而这个区域在我们的文化中又来自于善与恶的对立,那么它们的边界,透过种姓等级,透过伴随并且保证种姓制度的婚姻规定,将与说话者的深层逻辑不谋而合,这个逻辑就是按照性别和语言来划分等级。印度在这方面具有无法代替的优势,把划分等级的卑贱逻辑暴露在光天化日之下,以非暴力的方法解析性别和象征之间这个渐近线难题,在性别方面设法平衡差异,在象征方面竭力增加并细化等级划分。

俄狄浦斯王或不可见的卑贱

俄狄浦斯那悲壮而又崇高的命运概括并转移了神秘的污秽,这种污秽将另一个性别,一个不可触及的“另一边”的不洁放置在

身体的边缘上——欲望的刀刃上——而且从根本上说，放置在母亲兼女人身上——自然丰满的神话中。要确信这一点，必须跟踪索福克勒斯的《俄狄浦斯王》和《俄狄浦斯在科罗诺斯》。

俄狄浦斯王虽然是一个能够揭开众多逻辑谜的君主，但他对自己的欲望却知之甚少：他不知道自己杀死了父亲拉伊俄斯，并且与自己的母亲伊俄卡斯忒结婚。若不揭开面纱，这次谋杀和这个欲望一样，只能是合乎逻辑的权力的反面，所以也是政治权力的反面，这显然是相关的。俄狄浦斯想弄清真相，这个欲望把他自己推到了绝境，于是他在自己君王的身上发现了欲望和死亡，只有在这时卑贱才得以显露出来。他把这一切都归咎为国王至高无上的权力，这个权力是完全的、知晓一切的、对一切负责的。然而，在《俄狄浦斯王》中，最后的解决还是具有相当神秘色彩的：正像我们在其他神秘和仪式的体系中所见到的那样，这种解决采用的是排斥。

首先是空间上的排斥：俄狄浦斯必须流亡，离开他当国王的那个地方，远离污秽，以便使社会契约的边界消失在忒拜。

然后是视觉上的排斥：俄狄浦斯眼睛瞎了，以便不再忍受看到欲望和谋杀的客体（妻子的脸、母亲的脸、孩子们的脸）。如果说眼睛确实能够等同于阉割，但它既不是性欲的失势，也不是身体的死亡。与此相关，它成了一个象征代替物，被用来建起一道防护墙，以加强与耻辱相隔离的边界，通过这个方法，虽然不能否认这种耻辱，至少可以把它指定为外来的。想象一下由瞎眼形成的这种分隔：它可以直接在身体上标示出污秽中本体的异化——一个疮疤代替着被揭示但又不可见的卑贱。这是个不可见的卑贱。通过它，城邦和知识得以延续。

Le pharmakos^①, 这个似是而非之物

让我们再次看看《俄狄浦斯王》的悲剧性活动：难道不正好概括了卑贱的神秘变种吗？在走进一个不洁的城邦时——走进了疫气中——俄狄浦斯把自己变成了 *agos*，即污秽，以便去净化它，成为 *karthannos*（清洁）。他是净化者，由于他是污秽的，所以是净化者。他的卑贱在于这个时时存在的角色的模棱两可，他不知不觉地担任着这些角色，还自以为了解这些角色。^② 正是这种颠倒的能动性，将他这个卑贱的生灵，一个 *pharmakos*，变成了一只替罪羊，他被放逐，就能使城市从污秽中解放出来。悲剧的活力就在这模棱两可之中^③：禁忌和理想结合成一个唯一的人物，以此意味着说话者没有独自的空间，似乎通过一种不可能的去标记方法，使自己站在一个脆弱的门槛上。如果这就是俄狄浦斯的 *pharmakos karthamos* 逻辑，必须看到，索福克勒斯的剧本不仅从模棱两可的数理 (*mathesis*) 中抽取力量，而且也从剧本中相对词的语义价值中抽取力量。那么这些“价值”是什么呢？

忒拜由于它的荒芜、疾病和死亡，成为一个疫气区。俄狄浦斯也由于杀死了父亲并与母亲乱伦，干扰并中断了繁衍生息之链，而成为一个 *agos*。污秽就是生命的停止：(变成)一种不繁殖的性欲

① 希腊语，意为污秽的。——译者注

② 佛尔芒(J.-P. Vernant)：“似是而非和颠倒。关于俄狄浦斯王的神秘结构”，见佛尔芒和 Vidal-Naquet《神话与悲剧》，巴黎马斯佩罗(Maspero)出版社，1973年，第101页。

③ 同上。另见杰内(L. Gernet)的研究文章。

(俄狄浦斯乱伦后生的儿子将死去,生的女儿能够成活,但是遵循另一个逻辑,即契约的逻辑或象征生存的逻辑,这一点我们会在《俄狄浦斯在科罗诺斯》中见到)。有一种性欲,它在希腊悲剧里的意义与现代戏剧中的意义不同,它甚至不具有快乐的外表,而是装扮着至高王权和无所不知,这种性欲就与疾病和死亡等值。污秽将混合在里面:它实际上是用于触及母亲。污秽就是乱伦,一种越过清洁界线的乱伦。

那么,边界在哪里?组成说话个体和(或)说话团体清洁的第一条幻想界线又在哪里?在男人和女人之间吗?抑或在母亲与孩子之间?也许存在于妻子和母亲之间?污秽-俄狄浦斯的回答是在女人一边,就是伊俄卡斯忒,一个双面的雅努斯本身,模棱两可和颠倒同处在一个生灵身上,担当着同一个角色,具有同一个功能。也许是一个像所有女人的雅努斯,因为所有女人都是一个欲望的生灵,也就是说是一个说话的女人,同时又是一个生产的生灵,也就是说将孩子从自己身上分开。也许奥狄浦斯只是与伊俄卡斯忒的一面结了婚:即女性的神话和神秘。充其量,如果有人将卑贱拟人化,而不许诺将它净化,这就是一个女人,“所有的女人”,“整个女人”;而男人则用承认的方式表现卑贱,并通过这一方式进行净化。疫气,agos,伊俄卡斯忒就是的——这自然不用说。然而奥狄浦斯则是 phumakos。他熟悉神话的世界并将它关闭,因为这个世界是由(两性)差别问题组成,并且担心两个权力的分离:繁殖和生产,女性和男性。奥狄浦斯将这个世界带进每个个体的特点之中,从而完成了这个世界,使个体无可置疑地变成 pharmakos,而且在哪里都是个悲剧人物。

但是,为使这个内化得以发生,必须有一个过渡:从忒拜到科罗诺斯的过渡,差别的模棱两可和颠倒变成了契约。

净化在科罗诺斯

因此,其他一切都是《俄狄浦斯在科罗诺斯》(*Oedipe à Colone*)。地点变了。如果说神灵之法没有失去其威严性的话,那么就是俄狄浦斯改变了在这方面的立场。实际上,政治法则在两部作品之间真正发生了转变。在公元前420年——即《俄狄浦斯王》问世之日和公元前402年——《俄狄浦斯在科罗诺斯》第一次公演(在索福克勒斯于公元前406—405年去世以后)之间,出现了从专制向民主的过渡。不过,在索福克勒斯老年的作品中似乎存在着民主原则,但这仅仅是解释诗人在神圣法则方面起这一变化的原因之一,这变化确实是《俄狄浦斯在科罗诺斯》一剧的能动性所在。与疲惫不堪、一无所有、备受羞辱、窝囊废式的俄狄浦斯君王相反,剧中是一个非君王的俄狄浦斯,总之是一个主体的俄狄浦斯,是个能鸣冤叫屈的人。其中不乏优柔寡断。他起先想与忒修斯握手,并拥抱他。他认为自己虽然不应承担责任,但毕竟是不洁的:

那么我说什么?我如此寒酸,怎能指使您去碰一个沾满所有罪恶污秽的人?我不会碰您,也不会让您碰我……

不过,他在这一命运结局的初期又抱怨说:

我的行为多数是身不由己,我在不知情中鞭笞、杀戮,我

在不知情中做事，在法律面前我是纯洁的^①。（第 548 行诗）

让我们看一看他的真情吐露。既看不到犯罪后的忏悔，也看不到逆来顺受后的清白申辩，这句话标示出，他从俄狄浦斯君王滑向俄狄浦斯主体。“在法律面前我是纯洁的”意思是：首先我不知道法，猜测逻辑之谜的人都不知道法律是什么，这就是说：我既不知道也不遵循法律。于是在知识与法律之间引进了第一个异化，使君主失去主心骨。如果法律在他人身上，那么我的命运将既不是权力也不是欲望，它是一个异化物的命运：我的命运就是死亡。

俄狄浦斯王的卑贱就是知识与欲望的不可调和性，二者在人身上都是威力无比的。

科罗诺斯的俄狄浦斯的卑贱则是说话者的不知情，这个说话者可能会走向死亡，同时也会走向象征联盟。

因为在死亡的门槛边，当俄狄浦斯与外人建立一个联盟时，他却说不知道法律。他起先想过的流亡后来被儿子们拒绝，该流亡在俄狄浦斯转变前，就变成了一种对选择和象征传播的抛弃。因为只有在国外他乡，面对外来英雄忒修斯，即他的象征儿子，他才说出他死亡的秘密，同时还把女儿们托付给了忒修斯。这一死亡本身对俄狄浦斯来说，既没有赎罪的成分，也没有救世的意味，只是给其他人以恩惠，给外乡人以利益：忒修斯和雅典居民。

在这种情况下，倒是那位经常沉默寡言的女儿伊斯梅娜，一旦说话，就会否定儿子们的俄狄浦斯式争论，并且预示俄狄浦斯将获

^① 见七星文库(Jean Grosjean 译)。

得众神的拯救：“众神把你毁掉，现在又把你扶起来”（第 390 行诗）。这次再立的原因就是俄狄浦斯在法律面前无罪（第 548 行诗）；然而，为了将法律具体化，他就得通过科罗诺斯（第 466—491 行诗）的净化仪式，正是这些仪式产生了古典文学中净化描写中最为细致的页章。

卑贱化被清除：象征契约

于是在科罗诺斯，卑贱改变了它的命运。既没有被排斥，也没有盲目地变成它物，它被摆放在一个“要死去的主体”中，作为它的不知情者。卑贱就是俄狄浦斯不能行使至上权力的缺陷，也是他知识中的缺陷，而非他物。如果说使用仪式是为了净化这种卑贱，而卑贱也只存在于俄狄浦斯的谈吐中，无论是面对神圣法律还是面对忒修斯。这并不是原罪的坦白：卑贱，在逐步走向民主的希腊，是由一个说话者负责的，他得承认自己是凡夫俗子（以至于他不留下男性后代），而且可以被象征化（人们可以发现，他将名分转移给外人忒修斯时，也将凡人的享受转移给了他）。

这里，通向卑贱的另一种逻辑的桥梁已经建成：卑贱不是仪式中排斥（社会的、文化的、纯洁的）神圣之岸的污秽，它是由于不懂法律的冒犯。

《俄狄浦斯王》给弗洛伊德及其追随者提供了（乱伦）欲望的力量，（父亲）死亡欲望的力量。不管这些欲望是何等的卑贱，它们正威胁着个体和社会的整体性，然而它们又是至高无上的：这就是继

俄狄浦斯后，弗洛伊德对卑贱所作的使人失明的明白，使我们承认自己的卑贱，但又无须戳瞎眼睛。

然而归根结底，是什么让我们免犯这一决定性的举动？答案也许就在《俄狄浦斯在科罗诺斯》中，但弗洛伊德似乎并不注重这部作品。这个处在卑贱与神圣之间、欲望与知识之间、死亡与社会之间的彼岸，可以面对面地看，面对面地说，既没有虚情假意，也没有羞羞答答，只要从中看出人类特征的切入点就行：即人是要死的，人是说话的。今后可以说“有卑贱味”，“我是卑贱的，就是说要死的和说话的”。这种不满足和对他人的依赖，并不能给俄狄浦斯开脱罪责，他具有欲望，同时也是凶手，这些只能使他的悲剧分区得以转达。转达给一个外来英雄，这样虽然不能确定，但有可能得到真相的某种效果。我们的眼睛可以瞪得大大的，条件是我们必须承认，自己已经而且永远被象征物异化了：即被言语活动异化了。在言语活动中听——而不是在他人中听，也不是在异性中听——像戳瞎的眼睛、伤口、根本的不满足等都是影响对能指进行连接的不懈寻求。这相当于去享受双重（卑贱与神圣）身份的乐趣。这里打开了两条路：升华和倒错。

而两者的交汇：宗教。

弗洛伊德为此不用去科罗诺斯。在这个污秽倒置成象征法则的主体化中，他有摩西作为先驱。然而，《俄狄浦斯在科罗诺斯》也许指明，在希腊文化的其他运动中，古希腊文化是通过什么途径与圣经相遇的。

第四章 圣经憎恶的符号学

不可用山羊羔母的奶煮山羊羔。

——《出埃及记》第 23 章第 19 句。^①

你们如今要知道：我，唯有我是神，在我以外别无神。

——《申命记》第 32 章第 39 句。^②

Iudei Inente sola unumque numen intellegunt
(他们只有靠智慧才能抓住光明)。

——塔西特斯《历史集》第 5 卷。

圣经对污秽的中和

对圣经中不洁成分的解说大体上分为两个流派。其中一个流派以罗伯逊·史密斯(《闪米特人的宗教》，1889 年)为代表。他认为，圣经中所谈的不洁是单神教特有的内在状态，即犹太教内在

① 出自圣经《新旧约全书》的《出埃及记》第 23 章第 19 句(中译本第 18 句,第 75 页)。本文中所有语录法文版均引自伽里玛出版社《七星文库》译本《新旧约全书》。引文汉译均参照中国基督教协会出版的《新旧约全书》，南京，1994 年。——译者注

② 圣经《申命记》第 32 章第 39 句，中译本第 200 页。——译者注

的、依赖于神灵意志的状态，因为不洁物正是那些违背神灵戒律的东西。当然，不洁并不是与神灵格格不入的恶魔势力，它是一种对（污秽仪式所特有的）禁忌的中和，原因也是不洁从属于上帝的意志。^①

另一个流派以巴鲁什·A.列文^②为代表。他认为不洁是恶魔势力的标示物，对神灵形成威胁，它独立于神灵而自行其道，与邪恶精灵的独立势力如出一辙。

我们应该指出，这两种绝然对立的解说，实际上一边倒地扩大了圣经思想中有关不洁成分的复杂活力。在我们看来，圣经指出的不洁物中充满了污秽的传统；从这个意义上来说，它只指示而不意味着一种独立的力量，即一种能够对神灵权威构成威胁的力量。我们推测，这一力量从历史角度（在宗教上）和主体角度（在主体身份的构成上）来看，都根植于母性功能的投资：即母亲功能、妻子功能和生殖功能的投资。然而，圣经文本——那里才是闻所未闻的特色所在——完成了一个壮举，它使这个母亲的强大力量（历史的或虚幻的，自然的或复制的）服从于象征秩序，作为纯粹的逻辑秩序，像神庙使用的神灵法律那样去调节社会游戏。由于神庙就是法律，在圣经方面纯洁与不洁只是针对社会秩序而言，也就是说针对法律和仪式而言（取诺斯纳之意）。如果反过来，在这种不洁的考古学中寻根追源，确实会找到在强大力量（母性的？自然

^① 参见雅各布·诺斯纳(Jacob Neusner):《古代犹太教中的纯洁观念》，莱登出版社(Leiden),1973年,第9页。

^② 巴鲁什·A.列文(Baruch A. Levine):《在主的面前。古代以色列仪式面面观》，莱登出版社,布列尔(E. J. Brill),1974年。

的?——总之不从属或不可从属于法律的)面前的害怕,这种害怕或许能够变成一种独立的邪恶,但只要社会这种主体的象征秩序还控制着它,就不会变成独立的邪恶。圣经不洁已经而且总是做着一项工作,即让违背象征物的东西逻辑化,也正是为此而阻止它变成来访恶魔的邪恶。这种逻辑化将恶魔性写入了更为抽象、更为精神性的语集,成为犯罪感和原罪的潜在语集。

这么说来,纯洁与不洁就与崇拜发生关系了,因为崇拜代表着或充当着分派逻辑和行为逻辑,在这个逻辑上构建象征群体:一条法律,一个道理。这就是梅莫尼德所说的,在对不洁进行定义时,不仅把重点放在道理上,而且还突出了主体的独创性,“谁想将自己的心灵从不洁中净化出来,而这不洁就在人类的灵魂中,那么他只要心里听取这些忠告,指引他的灵魂回复到纯洁理性的水中,这个人就变成纯洁的了。”^①

当玛丽·杜格拉斯将不洁定义为违背象征秩序的东西时,而诺斯纳又从中看出与神庙不相容的东西时,他们是用两种观点说着同一件事情。人类学家在研究社会时发现了社会秩序,因为社会有意无意地遵守着这种秩序,而宗教史学家则面对着这个秩序,该秩序不仅被展示着,而且本身是孤立的,被作为法律权威,由希伯来单神教通过伟大革命庆祝着。

然而,符号学分析家提出的问题则是想知道,对仪式性不洁的分析能进行到什么地步。宗教史学家的分析很快停止:建立在自

^① 梅莫尼德(Maimonide):《纯洁之书》,纽黑文,耶鲁大学出版社,1954年,第535页。

然“厌恶”之上的东西，在文化上就是不洁。^① 人类学家则分析得更为透彻：事情本身并没有任何“令人生厌”的东西，令人生厌的倒是那些不听从指定^②象征体系所特有的归类规则的东西。而我们呢？我们还要追问：为什么要用这个归类体系？而不用其他体系？它满足哪些社会的、主体的和社会与主体交互的需要？其中是否有主体结构化工作？在每个说话生灵的组织中，这种结构化对应于某个或一个象征—社会体系，而且如果不能代表各个阶段，至少可以代表主体性和社会的各种类型？这些类型最终由言语活动中主体的立场来决定，即由主体对潜在语集的部分使用来决定？

身份的一种战略

纯洁与不洁 tohâr/tâmê^③ 的区别出现在圣经燔祭情节中。挪亚在洪水后将燔祭献给耶和华：“挪亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟献在坛上为燔祭。”^④这次对纯洁与不洁的区别所作的认可，似乎强迫耶和华作出不同的判断：这就一方面带来了宽容，另一方面带来了时间。“我不再因人的缘故咒诅地（人从小时心里怀着恶念），也不再按着我才行的，灭各种活物了。地还存留的时候，稼穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了。”^⑤

-
- ① 诺斯纳(Neusner)：《纯洁之书》，纽黑文，耶鲁大学出版社，1954年，第12页。
 ② 玛丽·杜格拉斯：《批评与评论》，见诺斯纳作品引文，见上文第138—139页。
 ③ tohâr/tâmê，希腊文，意为“纯洁与不洁”。——译者注
 ④ 圣经《创世记》第8章第20句，中译本第7页。
 ⑤ 圣经《创世记》第8章第21—22句，中译本第7页。

然而,虽然该隐有错处,虽然亚当在流浪(nâd,这就使他与女性不洁 niddah 相近),他们倒也没有被污染。Tôhar/tâmê^① 似乎成了建立秩序的特殊关系,依赖于与上帝订立的公约。这种对立,虽然还不是绝对的,但写进了圣经文本的根本忧虑中,这种忧虑就是要毫无混淆地分离和组成严格的身份。在神学法典的组成中,问题就在于人和上帝之间的差异。不过也可以在耶和華派(Yahviste)和埃洛希姆派(Elohiste)的复杂旅途中进行跟踪,看这种根本区别实际上是怎样把别人归入的(subsumer):生与死,植物与动物,肉与血,健康与疾病,变异与乱伦。如果按照这些对立的语义价值,可以将它们归类为三大亵渎类型:1. 食物禁忌;2. 躯体变异及其顶峰,即死亡;3. 女性身体及乱伦。从拓扑学的角度来说,这些变体与某个地点的可接受性或不可接受性相对应,这个地点就是神庙。从逻辑角度来说,就是与法律的一致性,即纯洁的法律或神圣的法律,正如《利未记》第 11 章第 16 句和第 17 章第 26 句中所总括的那样。

“物质和寓意”的对立

评论家看到,如果圣经所说的不洁首先与宗教崇拜相联系,因为不洁物正是被神庙所排斥的东西,那么这种不洁与某些物质(食物、月经、麻风、淋病等)有关,这些物质与圣地没有直接关系。不

^① 根据来源及语集的不同时的另一种说法,指圣经文本中处于不同部分和不同阶段的纯洁与不洁。见卡泽勒(H. Cazelles)的《旧约中的洁净与不洁》,原载《圣经词典补遗》,1975年,第491—508页。

洁只是通过次要的、暗喻的方式与神庙发生关系，因此它就像那些被神庙所排斥的东西那样：尤其是偶像崇拜。事实上，只有到了第二神庙时，即从流亡回来后，在《以西结书》后，特别是在《以赛亚书》（第56章至66章）里，纯洁与不洁的区别对以色列的宗教生活来说变成了根本性的问题。不过，宗教生活并没有因此而经受很大的变化，而且这时显得更具有寓意性和暗喻性，因为此后的重点不再放在纯洁的文化策源地上，而是放在不洁上，不洁已经变成偶像崇拜、性欲和不道德的暗喻。^①

情况似乎是这样，即使神庙被毁，神庙的功能对犹太人来说仍然持续着，它用“暗喻的”方式组织着——什么呢——某些对立物。我们试着展示这一点，即在物质亵渎和拓扑学（神庙的圣地）或逻辑（神圣法律）的参照之间没有对立。两者是加强某种身份战略的两个方面，一个是语义的，另一个是逻辑的。这个身份严格说来就是单神教。装扮分离操作（口语性、死亡、乱伦）的词义素（sème）是其逻辑再现的不可分割的复体，这种逻辑再现旨在保证唯一上帝的地点和法律。换句话说，如果没有一系列口语的、身体的、更广义地说物质的分离，唯一上帝的地点和法律将是子虚乌有，而且这些分离最终将与母亲融合有关。纯洁与不洁的部署显示出严厉的斗争，犹太教为了自身的建立，必须进行这场斗争，以反对异教和对母性的崇拜。这一部署在每个人的私生活中引导着斗争的锋芒，每个主体在其个人的历史中都要进行这场斗争，以便自我分

^① 参见诺斯纳《古代犹太教中的纯洁观念》，原载《美国宗教研究院学报》，1975年，第43卷，第1期，第15—26页。

离,也就是说变成说话的主体和/或法律的主体。从这个意义上来说,可以说圣经中随处可见的纯洁与不洁对立的“物质的”词义素不是神灵禁忌的暗喻,即重染古老物质习俗的禁忌暗喻,它们是在主体布局方面和说话身份创立方面对象征法律的复制品。

我们看到,纯洁与不洁对立的引入与燔祭(holocauste)相吻合,这样首先就提出了禁忌与牺牲之间的关系问题。似乎上帝用洪水来惩罚违背行为,即对禁忌控制的秩序的违背。挪亚摆放的燔祭就应该恢复被禁忌断裂打乱的秩序。应该说这是两个互补的运动。

禁忌爱惜牺牲

纯洁与不洁所导致的禁忌安排着差别、形式,开辟了一种应该称之为借代性的关联。在这种借代关系中,只要坚持这种做法,人就具有神圣秩序的性质。而牺牲则与唯一上帝构成了联盟,前提是其中发生的替代秩序被扰乱。于是,牺牲作用于两个不同质的、不兼容的、永不调和的字词之间,它必然会强制地将两个词联在一起、在提出意义同位素的同时,它又对两词的意义同位素进行侵害。牺牲因此而成为一个暗喻。现在的问题是要知道,在借代性禁忌和暗喻性牺牲之间,谁处在第一位。^①说到底,牺牲只是在禁忌的逻辑被扰乱时,将该逻辑扩大化,这样就肯定了禁忌先于牺牲

^① 参见卓埃斯(E. M. Zuesse)《禁忌与神圣秩序》,原载《美国宗教研究院学报》,1974年,第42卷,第3期,第482—504页。

的状况。我们这么说也许更站得住脚,即某些宗教语集(corpus)通过突出禁忌进行着自我保护,不受牺牲仪式的干涉,或至少使这种干涉依赖于禁忌。圣经所说的憎恶将成为一种遏制谋杀的企图。通过持久的憎恶,犹太教从众多牺牲性宗教中分离出来。鉴于宗教与牺牲相得益彰,圣经憎恶可能会构成宗教物(不用过渡到谋杀行为——这个行为因禁忌规定被揭示和遵守,就显得毫无用处)的逻辑性明示。有了圣经憎恶,宗教无疑会朝着日臻完善的方向发展。

人与上帝的差别:食物差别

从开章引篇起,圣经文本就通过食物区别来强调和维持人与上帝之间的差别。因此,埃洛希姆(Elohim,即耶和华,见《创世记》第3章第22句)看到,人变得“与我们相似,能知道善恶”。然后,他决定阻止这位自负的“学者”也变成不朽者,便禁止他受用某些食物:应该避免“他伸手又摘生命树的果子吃,就永远活着”。如果说食用某种食物没能避免,如亚当受夏娃的引诱,夏娃又受蛇的引诱而吃了智慧果,另一种食物肯定会避免被吃掉,以尽快结束人认同于上帝不朽的混沌状态。人们不会忘记,第一次食物错误后面隐藏的是女人和动物的引诱,因为我们将在后来的利未人憎恶中意外地发现对女人的影射。

这样,正如索莱^①所指出的,食物在人与上帝之间进行了第一

^① 索莱(J. Soler),参见他的杰出文章《圣经里的食物符号学》,原载《年鉴》,1973年,第7—8月期,第93页。

次分工：上帝食用活的生灵（通过牺牲），人类食用植物。因为“你不能杀生……”

在第一次食物分工后，为了理解肉食的引入，必须假设一次大灾难——例如违反了神圣法规而引起的惩罚。事实上，也只有洪水后才被允许食用“凡活着的动物”（《创世记》第9章第3句）。这并不是什么奖赏，这种容许伴随着一个主要邪恶的出现，而且包含了一个对人来说消极的、控告性的蕴涵义：“人从小时心里怀着恶念”（《创世记》第8章第21句）。这等于是说，在人类生灵身上看到了根本性的屠杀倾向，而且容许食用肉食就是承认这个根深蒂固的“死亡冲动”，在这里，这种冲动处于最原始或最为古老的状态：吞噬。

然而，圣经注意作好分工和安排秩序，这种操心在圣经后文本中又表现在对植物和动物的区别上，而这个区别应该在先。在洪水退去后的形势下，这一区别再次以肉和血的对立作为形式。一方面是去血的肉（留给别人），另一方面是血（留给上帝）。血标示着不洁，借用前一个对立中的“动物”语义素，又采集了人必须净化掉的屠杀本性。然而血液这个生命要素也指向女人、多产，预示着孕育生命。它因此而变成一个迷人的语义交叉路口，卑贱的吉祥之地。在这里，死亡和女性，屠杀和繁殖，生命停止和生命动力相互交汇。“唯独肉带着血，那就是它的生命，你们不可吃”（《创世记》第9章第4句）。

这就是埃洛希姆派与挪亚订立的适用于全人类的契约。而耶和華派则建立了摩西与上帝的联盟，而且只适用于一国子民。耶和華努力使这个区别体系既严格又精确。“我是耶和華，你们的

神,使你们与万民有分别的。所以,你们要把洁净和不洁净的禽兽分别出来……”(《利未记》第 20 章第 24—25 句)。食物领域将继续是神圣禁忌的特殊对象,但这个领域将有所改变,有所扩大,甚至似乎与法律的话语等同,这种话语如果说不上更加抽象,至少是更加精神性的,我们试图沿着《利未记》第 11—18 章的思路探讨下去。

利未记:地点的纯洁,言语的纯洁

在摩西和亚伦向耶和华(像挪亚向埃洛希姆献燔祭后那样)献燔祭后,食物指示才得以介入。两位负责牺牲的主祭向耶和华献上“凡火”(《利未记》第 10 章第 1 句)后,看到自己被圣火“吞没”。在这一时刻,耶和华似乎说了一句话,指出牺牲“本身,并不具有神灵契约的价值,除非这个牺牲已经写入了纯洁与不洁区别的逻辑中,而且它能巩固和传播这个逻辑。“你和你儿子进会幕的时候,清酒、浓酒都不可喝,免得你们死亡。这要作你们世世代代永远的定例,使你们可以将圣的、俗的、洁净的、不洁净的,分别出来;又使你们可以将耶和华藉摩西晓喻以色列人的一切律例教训他们”(《利未记》第 10 章第 9—11 句)。如果牺牲不能阐明一种分离逻辑、区分逻辑和差别逻辑的话,它就不会奏效,这个逻辑将由什么来支配呢?通过被圣地的接受,也就是说可以到达燃烧着耶和华圣火的约会之地。

起先,有一种空间参照被提及,作为纯洁的标准,条件是赎罪祭羊的血并没拿到圣所里去(《利未记》第 10 章第 18 句)。然而这

些纯洁的条件(神圣所在,无血所在)似乎被认为足够了,因为下一章便修改了这些条件:纯洁物不再是被局限于某个地点的东西,而是与一种言语相同的东西;不洁物也不仅仅是一个迷人的成分(蕴涵了屠杀和生命:血液),而是任何对逻辑一致性的违背。这样,“耶和华对摩西和亚伦说:你们晓喻以色列人说,在地上一切走兽中可吃的乃是这些:凡蹄分两瓣、倒嚼的走兽,你们都可以吃。但那倒嚼或分蹄之中不可吃的乃是骆驼,因为倒嚼不分蹄,就与你们不洁净,等等”(《利未记》第11章第1—4句)。

禁止的清单有时华而不实,并组成了这一章,如果我们理解到,这里严格的问题在于建立一种与神圣言语的一致性,那么这个清单的含义也就明了无遗了。然而,这个逻辑建立在圣经中人与上帝差别的初始公设之上,这一差别又与禁止人类屠杀行为有同外延性。正如索莱^①所展示的那样,在《申命记》第14章中,必须组成一个逻辑场,避免让人吃食肉动物。应该预防屠杀,不要将食肉动物或猛禽摄入体内,要这样做只有一个标准:食用倒嚼的食草动物。有些食草动物违反了倒嚼动物的一般规则,即分蹄的规则(它们应该分蹄),所以被排除在外。纯洁的是那些符合生物分类学的东西;不洁的是那些破坏生物分类学的东西,它建立混合和无序。举例来说,鱼、鸟和昆虫,正常情况下与下列三种要素(天、海、土地)相连,从这个角度看很说明问题:不洁的是那些不隶属于某种要素的生物,它们的目的是引起混合和混淆。

于是,起初我们看来是人和上帝根本对立的東西(植物和动

① 参见上面所引文献,第11期,第115页。

物,肉和血)变成了完整的逻辑对立体系,而这种对立则是初始契约“你不得杀生”的结果。这个憎恶体系与燔祭不同,它预先假设了燔祭而且保证有效性。在语义上它受生命与死亡这个二分法的支配着,至少在初始时是这样,久而久之,变成了一套差别代码,即与系统一致的代码。更不用说这些差别(即指定纯洁与不洁的本身能够有价值,能使某个或某种动物的功能进入日常生活中)的实用价值,就它们的性欲蕴涵义那样(下文还会谈到)并不能从这个了不起的事实中拿走什么东西,即一个禁忌体系组成了一个真正的形式体系:一门生物分类学。玛丽·杜格拉斯出色地强调了利未人亵渎中逻辑一致的重要性,如果没有这个“分离”和“个人整体性”的目标,这些利未人憎恶将无法理解。

食物与女性

在这些食物禁忌和它们的逻辑扩展之间,插入了简短但非常重要的《利未记》第12章,食物禁忌的逻辑已经扩展到生命的其他领域内。在食物主题和生病身躯之间(《利未记》第13—14章),说的是生产中的母亲。从她的生产和随之而来的流血,她将是“不洁的”,与“月经污秽的日子”(《利未记》第12章第2句)一样。如果她生了女孩,“就不洁净两个七天,像污秽的时候一样”(《利未记》第12章第5句)。为了自我净化,母亲必须奉献燔祭和赎罪祭。这样,在她这边是不洁、污秽、血和净化的牺牲。而在另一方面,如果她生了男孩,将“要给婴孩行割礼”(《利未记》第12章第3句)。割礼会将不洁和母亲及女性的污秽分离掉,她代替着牺牲地,意思

是说她不仅代替了这个牺牲地,而且她就是牺牲地的等同物:即与上帝联盟的标记。可以说割礼与食物禁忌一样,在一个批次里占据着位置:它标记出一个分离,同时,尽管割礼带有牺牲礼的色彩,却省却了牺牲礼。文本在谈论割礼时对女性不洁的看法,尤其是对母亲不洁的看法,从根本上解释了这种仪式:就算是被选子民与上帝的联盟吧,那也罢;但是从男性身上所分离的,这个它物,这个从同一性别身上割去的东西,就是另一个性别,是不洁物,是污秽。在性器的地方重复脐带的自然疮疤,用礼仪去重复和转移最佳的分离,即与母亲的分离,犹太教似乎用象征法强调了——与“自然的”完全对立——这一事实,即(对上帝)说话生灵的身份建立在儿子与母亲的分离上:象征身份预先设想了两性间的强大差别。

让我们进一步探讨一下。不洁和污秽这类词,即《利未记》中到目前仍与食物相连的词,而食物又与神圣法律这个分类学并不一致,这些词被用在了母亲身上,通常也被用在女人身上。食物憎恶遇上了一个平行物——除非这是个基础——即女性受孕身体或多产身体(月经、生产)所引发的憎恶。食物禁忌在更为极端的分离中是否是一堵挡风墙呢?这些地点—血液的部署,还有更复杂的、表现差别的言语—逻辑的部署,它们不正是要使对上帝说话的生灵远离于生殖力强的母亲吗?在这种情况下,就是要与母亲那幻觉的势力分离,与这个古老的女神式母亲分离,这位女神式母亲曾经实实在在地萦绕着与周边多神教人民进行战争的一国子民的想象。幻觉的母亲在每个人的历史中还构成了这么个深渊,这个深渊还必须构成独立的场所(而不向四周侵占),构成识别性客体,也就是说可意喻的,以便可以教人说话。无论如何,提及污秽的母

性(《利未记》第12章),将食物憎恶的逻辑记入一条界线,一条边界,一条两性间边缘的逻辑之中,记入女性与男性之间的分离逻辑之中,把它作为“本原的”、“个体的”组织基础,同时,这种组织又是一针一线地缝制起来的,可意喻的,可立法的,从属于法律和道德。

经过与两性间边界的对照,圣经文本继续在躯体形象及其边界中全面旅行。

清洁躯体的界线

《利未记》第13、14章将不洁定位在麻风病中:这是一种皮肤瘤,发病在保障躯体完整的皮肤上,创口暴露在可见的表皮上,可以给人看到。当然,麻风病客观上在一个群体生活方式很强的种群中会造成重大的损失,特别是游牧生活种群更是如此。不过,我们还发现,这种疾病影响皮肤,而皮肤则是生物和精神个性化的主要边界,甚至可以说是第一边界。从这个观点来看,对麻风病的憎恶能纳入我们业已指出的不洁的逻辑概念:混合、差别的抹杀、身份的威胁。

从第12章到第13章之间的滑动显得非常有意义:从母亲身体内部(生产、月经)滑向腐烂躯体。母亲的内部通过什么倒转一下子就与腐烂物联系起来了呢?我们已经在复体式主体中发现过这种转变。人们可以这么想,圣经文本以自己的方式,严格跟随类似幻觉的队列。对母亲身体和分娩的回顾,将出生行为归纳为一种激烈的排斥行为,通过这种行为,出生的躯体从母亲内部的物质中挣脱出来。然而,在这些物质中,皮肤似乎总是带有它们的痕

迹。这些痕迹在迫害,在威胁,通过它们,新生躯体的幻觉被挤在胎盘中,这时的胎盘已经不再补给营养,而是毁坏,于是新生躯体就和麻风病的现实等同了。再进一步,就可以更严厉地拒绝一位母亲,因为与母亲在一起,先俄狄浦斯(*pré-oedipienne*)的身份甄别变得不可容忍:主体自我分娩着,幻觉着自己的五脏六腑,把它们幻觉为应该分娩的宝贵胎儿。然而这个胎儿是卑贱的,因为即使他想要自己的内脏,他也没有别的主意,只有憎恶把他与卑贱物(*ab-ject*)联系起来,与这个母亲联系起来,这个母亲是非内射的(*non-introjectée*),但被内化到体内,变成吞噬成性的、不可容忍的。麻风病体和腐烂体的强迫症将会是主体方面自我新生的幻觉,而这个主体并没有内射他的母亲,而是内化了一位吞噬性母亲。从幻觉角度看,他是与伟大母亲崇拜相关的反面:是一种消极的鉴别,是对母亲的想象权力进行要求的鉴别。在卫生功效以外,利未人的憎恶想要重新解决和吸收的正是这个幻觉。人们也可以将身体身份的非一致性与同一个排斥相联系,将生理缺陷引起的卑贱归结为排斥:“因为凡有残疾的,无论是瞎眼的、矮矬的、瘸腿的、折脚折手的……都不可近前来献他神的食物”(《利未记》第 21 章第 18—21 句)。

躯体不应该保留任何它在性质方面的欠账痕迹:它应该完全清洁,以便能完全有象征性。为了证实这一点,它不应该忍受其他内脏,而只忍受割礼,即与/或母亲分离的等同物。任何其他的痕迹将属于不洁、非分离、非象征、非神圣的符号:“头的周围不可剃,胡须的周围也不可损坏。不可用刀为死人划身,也不可身上刺花纹”(《利未记》第 19 章第 27—28 句)。

第 15 章确认了这种视觉：这一次，不洁的是流出物。任何分泌物、渗出物，所有从女人和男人身上逸出的东西都会污染。在回顾了牺牲礼之后（《利未记》第 16 章），书中又指出了血液的不洁：“论到一切活物的生命，就在血中。所以我对以色列人说：无论什么活物的血，你们都不可吃，因为一切活物的血就是它的生命。凡吃了血的，必被剪除”（《利未记》第 17 章第 14 句）。

经过上述分析，我们更加理解了血液不洁的许多蕴涵义。不洁会吸收一切：即肉食的禁忌（禁止杀生的结果），洪水过后的肉食分类，不管该肉是否符合上帝的话，没有混合的身份原则，还有对所有能导致边界（流出、倒出、渗出）的东西的排斥。从食物到血液，禁忌圈不应被圈定，因为我们从一开始就一直处在同一个分离逻辑中。然而我们又重新被带回到这一逻辑的基本语义中，这个逻辑坚持提出一个要求，一个不同于供养者、血性男子，总之不同于“自然”母性的要求。

从性别身份到言语 从憎恶到道德

在进行了坚定而又明了的回顾后，文本将再次出发，从此将食物与血液憎恶的逻辑运动移植到更为远离的众多内容上。在第 18 章中，谈的是怎样限定性别身份。为此，应该禁止同一物与同一物的关系：既不能有同一家族内部的男女杂居，也不能有同性恋。也不能与另一团体，即（人类的或“自然的”，也就是说总是上帝的）法律组成的团体有接触：不得有通奸，不得有兽奸。同样，在

第19章第19句中：“你们要守我的律例。不可叫你的牲畜与异类配合；不可用两样掺杂的种种你的地，也不可用两样掺杂的料作衣服穿在身上。”同一类对杂种和过渡生灵的谴责，无疑可以从对发酵面包的禁止和对某些情况下未发酵面包的推荐中读到，以便与族长们的原始食物重建关系：不添加发酵物，面包的成分只会保持其本质的质量。

我们已经谈及了这个逻辑的极点之一，这一逻辑在建立了分离的法庭审判之后，就会将它们以法官的方式发表出来。最后只有唯一上帝：

“所以你们要遵守我所吩咐的，不要做从前的人所做的可憎的事，不要导致玷污你们自己。我是耶和华，你们的神”（《利未记》第18章第30句）。

下面将更清楚，而且更加强调上帝的话，把它作为语录，引言，而且总是已经前述的：“耶和华对摩西说：你晓喻以色列全体民众说：你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的。我是耶和华你们的神”（《利未记》第19章第1—2句）。

从此以后，在唯一引用的话语的“先将来时”面前，不洁将远离物质语集，表达为对上帝名字的亵渎。到了这个地步，分离请求将确定在纯洁（“圣人之圣人”）的抽象价值中，不洁将不仅仅是混合物，流出物，非一致物，即汇合到这个“不恰当的”场所的母性活体，从任何意义上来说都是如此。污秽现在将是对象征统一性带来危害的东西，也就是说模拟物，代用品，自制品，偶像。“你们不可偏向虚无的神，也不可为自己塑神像。我是耶和华你们的神”（《利未记》第19章第4句）。

同样，“你们不可作什么虚无的神像，不可立雕刻的偶像或是柱像；也不可在你们的地上安什么鑿成的石像，向它跪拜，因为我是耶和华你们的神”（《利未记》第 26 章第 1 句）。

此外，通过摩西作中介，并以这个“我”为名义，整个人民都与这个“我”一致，按照同样的分离逻辑，来实现精神的禁止：公正的、正直的、真实的禁止（《利未记》第 19 章）。

乱伦塔布

《申命记》重述并变换了利未式憎恶（《申命记》第 14, 22, 32 章），而这些憎恶实际上是整个圣经文本所隐藏的东西。但某种体现这一逻辑而且被分离证实的特殊形象引起了我们的注意，因为这一形象在我们看来指出了这种固执的无意识基础：“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”（《出埃及记》第 23 章第 19 句；第 34 章第 26 句；《申命记》第 14 章第 21 句）。

在这个食物禁忌中，血液的问题倒不存在，但憎恶似乎来自于某个流出物，这个流出物将两个身份混合起来，并且蕴涵了一个身份和另一个身份的联系：这就是奶水。这是一种母亲和孩子共同的营养液，它并不分离，反而起连接作用，不过，奶水由于它的机体和生命需要并不被禁止。奶水作为食物并不受到非议，而被视作具有象征价值的奶水则受到责难。憎恶不是用奶水喂养，而是在山羊羔母的奶中煮山羊羔：换言之，憎恶的是它在使用奶时，不是出于生存需要，而是根据一种烹饪文化的心血来潮，在母亲和孩子之间建立起一种反常的联系。我们和索莱先生都认为，这是一种

乱伦的暗喻。应该把这种对食物的禁忌理解成对乱伦的禁忌,此外,这与禁止在鸟窝里捕鸟妈妈、小鸟和鸟蛋(《申命记》第12章第6—7句)是一样的,或在同一天内将母牛或母山羊与它们的幼崽一道屠杀献祭(《利未记》第12章第28句)。

嗣后,当犹太教立法强化了规定,发展了道德与不洁之间的关系后,乱伦性不洁的意义似乎永久不衰。这样,当牧师坦胡玛(midrash Tanhuma)宣称:“在这个世界上,我痛恨所有的人民,因为他们来自一颗不洁的种子”,这里“不洁的种子”应理解为乱伦的种子。

这时我们可以看到,食物禁忌就像《利未记》憎恶那更抽象的表达式,在上帝的我规定的众多差别的逻辑中,依赖着乱伦的禁忌。对母亲的禁忌,远非是圣经文本这个宏伟分离计划中的价值之一,而似乎是它的原始神话素(mythème)。这不仅因为一方面心理学话语,而另一方面是结构人类学都发现了禁止乱伦在所有组织(个体的和社会的)中的象征作用,而且特别是因为,正像上文所说的,圣经文字在它的演变中,在它显示与扩展的强烈时刻,会回复到母亲这个古老关系的神话素上来。圣经的卑贱解释了某种严峻的语义学,在那里,当食物违背了分离逻辑所要求的一致性,它就会与母体混淆,成为一个不恰当的融合场所,成为无差别的势力和威胁。成为必须清除的污秽。

预言者或不可避免的卑贱

不管是耶和华派坚持对食物憎恶进行的回顾,还是埃洛希姆派强调社会学与道德的层面,都不影响原始“神话素”四处存在。

然而，倒是预言者流派将这个“神话素”引向全面的开放。尤其是通过《以西结书》即《利未记》中纯洁法律和神圣法律立场的继承者，他走向了纯洁与不洁之间的神学区别。在流放回来后，这种区别，正像以赛亚所说的，从上到下调节着以色列的生活。不洁物没有被放逐，它没有被清除，它被拒绝，但还在里面，还在那里，还在起作用，还是构建要素。

“因你们的手被血沾染，你们的指头被罪孽玷污”（《以赛亚书》第 59 章第 3 句）；“我们都像不洁净的人，所有的义都像污秽的衣服”（《以赛亚书》第 64 章第 6 句）；“这百姓时常当面惹我发怒，在园中献祭，在坛上烧香。在坟墓间坐着，在隐秘处住宿，吃猪肉，他们器皿中有可憎之物作的汤”（《以赛亚书》第 65 章第 3—4 句）。

卑贱——食物的、血液的和道德的卑贱——被重新引入到被选子民的内部，这并不是因为它比别的卑贱更坏，而是因为从与他签订的唯一契约来看，这种卑贱显得就是这般模样。因此卑贱的生存和程度就建立在分离逻辑的立场本身上。这至少是从预言者们对卑贱的强调中得出的结论。主体对卑贱进行内化的想法，就成了《新约》的作品。

这种逻辑的复杂性，这种圣经中纯洁与不洁的结构不可分性，如果需要的话，将通过《以赛亚书》指定不洁的词语本身得到阐明：t'bh, to'ebah^①，某种憎恶本身也是一个禁忌（《以赛亚书》第 1 章第 13 句）。这个概念从此贯于整部圣经。此外，从《利未记》起，还可以发现在 tōhar 和 tāmē 之间不存在真正的对立，因为“不洁物”

① t'bh, to'ebah, 希腊文，意为“憎恶，禁忌”。——译者注

(参见《利未记》第 11, 7, 8, 10, 19 章)已经意味着“你们这些耶和华的信徒们不洁净”或者“它们使你们变为不洁净,因为它们是耶和華所憎恶的”。^①

这里,我们可以将圣经憎恶解释为说话生灵的某个魔鬼替身的要求,而上帝订立的契约指定了它,使它存在而又赶走它。圣经中的不洁将会是一种“恶魔力量实现的形式”,^②前提是预言者流派将前期文本中的食物憎恶改变成一个不可分离的替身,变换成契约或象征条件的固有特性。这个魔鬼物(因此绝不是独立的,而只能是内在的,盘踞在上帝言语之中)实际上是不洁物,是神庙和分离圣言试图向我们指明区别的东西,它在预言家眼里像是本身和同样物不可丢弃的、平行的、不可分离的东西。魔鬼物——是一个不可绕过的憎恶,它既令人作呕,但又有修养,魔鬼物——古老力量的幻觉,它处于分离力量的这边,是无意识的,引诱我们向前,直到我们的差别,我们的言语,我们的生命完全失去;直到失语症,腐烂物,耻辱,死亡?

在这个卑贱的预言性演变中,还应该补充上犹太民族在后续生活中给予它的命运。这里我们不再细谈诺斯纳分析过的历史,尤其是他有关米克那(michnaïque)法律的研究。^③只是提醒一下,神庙的毁坏转变了仪式和信仰:食物禁忌变得更为严厉,其精神意义得到加强,而神庙的神圣性扩展到了整个居住空间。“神庙存在多长时间,祭坛就为以色列赎罪多久,而现在每个人的餐桌在为每

① 参见卡泽勒(H. Cazelles)的书,见上文引文注释。

② 根据勒文(B. Levine)《纯洁的概念》,见诺斯纳的引文。

③ 参见《科利姆》(Kelim),1974年,第2卷。

个人赎罪”(贝拉考特, Berakoth)。

废料躯体, 尸体躯体

与进入嘴巴和喂养人的东西相反, 从身体中, 从毛孔中, 从七窍中出来的东西, 标示出躯体本身的无限性, 激放出卑贱感。粪便物质在某种意义上意味着一种从躯体中不断分离出来的东西, 而躯体处于持续失去物质的状态中, 成为独立、区别于那些穿过它的混合物, 变质物及腐烂物的躯体。只有付出这种失去的代价, 躯体才能变得清洁。精神分析学明确看出, 肛门排泄是人类生灵可以控制的第一种物质分离。精神分析学从这种精确排斥中解译出一种重复。即被更古老的分离(与母亲身体的分离)统治的重复。以及分开(高和低)、辨别、差别、复现的条件, 简言之, 用以支持象征特性的操作的条件。^① 我们刚刚看到圣经憎恶的食物实例, 口语实例, 即《以赛亚书》(第6章第5句)用惊人的简单语指出的实例: “我是嘴唇不洁的人。”圣经憎恶常常会归结到废料、脏物——人类或动物的腐烂物。然而, 对粪便卑贱的暗示也不是不存在, 我们甚至可以在预言者们那里明确地找到。因此, 《撒迦利亚书》(第3章第1—17句)介绍了大祭司约书亚, “穿着污秽的衣服”, 天使叫他脱掉, 使他“脱离罪孽”: “污秽”这个词在这里用的是 sa'im, 即粪便的。《以西结书》(第4章第12句)也写道: “你吃这饼像吃大麦饼

^① 参见克兰(M. Klein)《象征形成在自我发展中的意义》, 摘自《精神分析学论文集》, 巴尤出版社, 1968年。

一样,要用人粪在众人眼前烧烤。”嘴巴出租给了肛门:这不正是需要与之战斗的身体的纹章吗?这个身体被从内部抓取,用这种方法拒绝与他人相遇。这样,从逻辑上讲,如果祭司们不听上帝的话,“我把你们牺牲的粪抹到你们的脸上,你们要与粪一同除掉”(《玛拉基书》第2章第3句)。

然而,应是尸体——用更抽象的方法说,是银子或金牛犊——在圣经文本中担当着废料的卑贱。腐烂的躯体,没有生命,整个变成一堆排泄物,处于活物与无机物之间的混乱成分,过渡性的蠢动,人类不可分离的复身,它的生命与象征物混为一体:尸体是根本的污染。一个没有灵魂的躯体,一个非躯体(non-corps),一堆混乱物质,必须把它从领地中清除出去,从上帝的言语中清除出去。尸体虽然不是永远不洁的,但它是一个“埃洛希姆的恶运”(《申命记》第21章第22句):它不应该摆放着,而应该立刻掩埋,以免污染上帝的土地。不过,尸体又被人与粪便结合在一起,因此就成为不洁物(*erwal da bar*,《申命记》第24章第1句),它就更成为那个东西,借助它,不洁的概念滑向憎恶概念和(或)禁忌概念, (*to'ebah*)。换句话说,如果尸体是废料,过渡物质,混合物,它尤其是精神物,象征物和神圣法律的反面。不洁的动物在死后变得更加不洁(《利未记》第10章第20—40句),必须避免与它们的尸体接触。人的尸体是不洁的源泉,不应该去碰它(《民数记》第19章第14句)。埋葬是一种净化的方法:“以色列家的人必用七个月埋葬他们,为要洁净全地,歌革和他的民众”(《以西结书》第39章第12句)。

尸体的爱好者,无灵魂躯体的无意识热爱者,将是敌对宗教的

最佳代表,这些敌人由它们致命的仪式来指定。在这些异教的仪式中隐藏着无法还清的债务,即欠着原样的伟大母亲的债务,而耶和華言语的禁忌将我们与她分离。“有人对你们说:当求问那些交鬼的和行巫术的,就是声音绵蛮,言语微细的。百姓不当求问自己的神吗?岂可为活人求问死人呢?”(《以赛亚书》第8章第19句)。或者:他们“在坟墓间坐着,在隐密处住宿,吃猪肉,他们器皿中有可憎之物作的汤”(《以赛亚书》第65章第4句)。

一方面对尸体进行崇拜,另一方面消受不合适的食物:这便是两个憎恶,它引起上帝的恶运,也指出禁忌链的两个尽头,这根链条将圣经文本牢牢锁住,而且我们设想,它带来一系列的性别禁忌或道德禁忌。

尸体的憎恶引起死亡欲望,分类学被作为道德

与尸体禁忌相伴的是一大堆的圣经禁忌,这些禁忌达到了我们所见的程度。人们记得,食物禁忌是在挪亚向上帝敬献燔祭后才宣布的,而且尤其在《利未记》中,禁忌还伴随着牺牲礼的要求。两种逻辑思潮贯穿于圣经文本,它们在燔祭中相互会合,然后又相互分离,这就是牺牲和憎恶。这两次思潮在尸体从崇拜客体摆向憎恶客体时揭示出它们真正的相互依赖性。禁忌似乎成了牺牲的平衡重量。禁忌体系(食物的或其他的)的加强越来越侵占精神舞台,以便与上帝缔结真正的象征契约。禁止胜过杀戮:这就是圣经憎恶不断增生的谕训。是分离同时又是结盟:禁忌和牺牲同属于这个建立象征秩序的逻辑。

不过,应该强调这两种相似运动以外的东西。那个我用牺牲与之分离的杀死客体,如果它与上帝有联系,将在它自身的毁灭行为中,变成可欲望的、诱人的、神圣的客体。被杀物控制着我,使我成为牺牲物的奴隶。相反,卑贱化客体,即我通过憎恶而与之分离的物体,如果它给保证着一条纯洁和神圣的法律,就会绕过我,清除我,驱逐我。卑贱物把我从未区分物中找出,使我从属于一个体系。被憎恶物说到底是神圣的复制品,它的枯竭,它的结束。圣经文本省却了牺牲礼,尤其是以人作牺牲礼:以撒将不被献给上帝。如果说犹太教通过牺牲行为成为一种宗教,这种牺牲行为永久持续以保证主祭与唯一上帝的纵向关系和暗喻关系,那么,这个基础就通过施展大量的禁忌而得到补偿。这些禁忌将接过牺牲礼的班,改变它的结构,使之成为一个横向的、借代式的连接。一个可憎物的宗教涵盖一个圣物的宗教。这就是宗教的出口,也是道德的发扬。也可以说,这是唯一上帝的护送,它既分裂又统一,当然并不是在对它所分离的圣物的着迷沉思中,而在它所开创的部署本身中:即在逻辑中,在抽象中,在体系和判断的规则中。当受害者转变成憎恶状态,将发生一种深层的质的变化:随之而来的宗教,即使它还继续将牺牲收容进自己的怀抱,也不再是一个牺牲礼宗教。它会缓解屠杀的诱惑;用憎恶去转移屠杀的欲望,他用憎恶去武装一切内化(incorporation)行为,或排斥一个扔出物(objet),某样东西或鲜活生灵的行为。你们把它作为牺牲物而吞下的东西,正像他们把它作为消除物而摒弃的东西那样,喂奶的母亲或尸体,仅仅是连接你们和意义的象征关系的先文本(pré-textes,也有“借口”之意)。请使用这些先文本,以使唯一上帝存在。说得

绝对一些，所有剩下的东西，一切剩余物，都是可憎恶的。

与现成的解释相反，吉拉尔(René Girard)支持这个观点，认为基督教与牺牲礼决裂，是以此举作为神圣和社会契约的条件。基督远非是一只替罪羊，实际上他把自己奉献给死亡—复活，是为了将错误强加给群体的所有成员，而且强加给每一个人，不是将它们无辜化，而是用这种方法为他们进入无暴力社会^①(幻觉的?)作准备。不管这种说法的意义何在，有一样东西是清楚的：这就是圣经，尤其是通过强调憎恶，圣经开始超越社会和(或)象征契约中的牺牲概念。不仅你不能杀生，而且你不能无禁忌地、不遵守规则地牺牲任何东西。《利未记》第10章用这种明确的观念引入了食物禁忌的整个规则，随之而来的纯洁与神圣的法律，就是接替牺牲礼的东西。

那么这个法律是什么呢？我们这些非教徒(laique)不禁要问。它就是限制牺牲的东西。法律，也就是说阻止杀戮欲望的法律，它是一门分类学。杀人者在流亡(继前期氏族规则之后)后成为一条神圣法律的对象，使杀人成为对以色列的玷污，并建立了赎罪的规则。杀人观念本身被看作对上帝的犯上，这个观念自始至终贯穿于圣经文本。^②“凡流人血的，他的血也必被人所流”(《创世记》第9章第6句)。“你们就不污秽所住之地，因为血是污秽地的。若有在地上流人血的，非流那杀人者的血，那地就不得洁净”(《民数记》第35章第33句)。

① 吉拉尔：《世界开始后的隐秘事件》，见上文。

② 参见基廷(H. McKeating)《古代以色列有关杀人法律的演变》，原载 *Vetus Testamentum* (旧约)，1975年，第25卷，第一部，第46—68页。

在这种调整中,死亡的冲动不会消失。当被阻止时,它就转移,并建造一种逻辑……如果憎恶是我这个象征生灵的复体,“我”就成为异质的,既清洁又不洁,像这样总是潜在地可谴责的。作为主体,我一开始就是,不管是在迫害中还是在复仇中。这个由驱逐和侮辱、分离与憎恶、严酷和报复构成的无限齿轮,将啮合起来。憎恶体系使迫害机器起动,而在迫害中,我占据着宰杀祭司的位置。这种憎恶可以证明一种净化,即将我与该位置分离的净化,与所有其他人分离的净化。母亲和死亡一旦被憎恶,被卑贱化,就会逐渐建立起一架宰杀祭祀和迫害的机器,以此代价,我成为象征的主体,成为卑贱者的他人。“你们将成为圣人,圣洁的国民,与世界各国及它们的憎恶(Mekhilta)分离(perûsim)”,又如“你们要归我作祭司的国度,为圣洁的国民”(《出埃及记》第19章第6句)。

第五章 QUI TOLLIS PECCATA MUNDI (除去世界的原罪)

驯化人类,使其自相矛盾,一种自我玷污的艺术,一个竭力欺骗的欲望,一种厌恶,一种对所有善人和本能权益的蔑视!……我把基督教称作(……)人类不朽的污秽。

——尼采《反基督论》

里面与外面

通过废黜食物禁忌,通过异教徒的经常性会餐,通过与麻风病人进行语言和手势语的接触,就像通过凌驾于不洁精神之上的权力那样,基督的信息以大家知道的最壮观的形式区分出来,也许以外部的但是惊人的方式体现出来。这些印记不可能以简单的方式从与犹太教的论战中获取。这里的问题是要有一个全新的区别安排,其结构将调节另一个意义体系,调节另一个说话主体。鉴于这些态度或福音书叙述的主要特征,卑贱已经不再是外部的。它是持久的,而且在内部持久。它具有威胁性,但并不筑垒固守,而是消解在言语之中。它是不可接受的,通过对上帝的屈从,坚持成为

说话的生灵,这个生灵的内部四分五裂,并且正是通过言语,不停地从卑贱中自我净化出来。

这种卑贱的内化,是在三位一体中通过基督主体性的升天进行的。在此之前,先通过一个中介,直接接过《利未记》憎恶的班,但改变了它的地点。这里指的是口语化行为,即《新约全书》试图修补和清除犯罪感的行为。在此之前,还要颠倒纯洁/不洁这个二分法,使它变成外面/里面的二分法。

新约文本中的《马太福音》第15章,《马可福音》第8章,都简述了这次冒险,开辟了一种新的逻辑。在看到法利赛人(“这百姓用嘴唇尊敬我,心却远离我。”《马可福音》第7章第6句)那种表面的信仰(过分喜爱说好听的话)后,耶稣说:“入口的不能污秽人,出口的乃能污秽人”(《马太福音》第15章第11句)。而“从外面进去的,不能污秽人;唯有从里面出来的,乃能污秽人”(《马可福音》第7章第15句)。

其他的情况也证明,从此以后,重点放在了内部与外部冲突的边界上,威胁不再来自外部,而是来自内部。“只要把里面的施舍给人,凡物与你们就都洁净了”(《路加福音》第11章第41句);“你们这瞎眼的法利赛人,先洗净杯盘的里面,好叫外面也干净了”(《马太福音》第23章第26句);“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了!因为你们好像粉饰的坟墓,外面好看,里面却装满了死人的骨头和一切污秽。你们也是如此,在人前、外面显出公义来,里面却装满了假善的不法的事”(《马太福音》第23章第27—28句)。如果对利未人的立场所作的回顾真是不少的话,那么(“你们务要从他们中间出来,与他们分别,不要沾不洁净的物,我就收纳

你们”(《哥林多后书》第6章第17句—第7章第1句)不洁的内化在四处流行:“我们从前就是到了马其顿的时候,身体也不得安宁,周围遭患难,外有争战,内有惧怕。”(《哥林多后书》第7章第5句)

不过,让我们回到马太和马可的故事上来,他们说了很多有关这种颠倒的话。基督的话已经引证过了:“入口的不能污秽人,出口的乃能污秽人”(《马太福音》第15章第11句,《马可福音》第7章第15句),这话在两种情况下,都以对法利人的责备为前提,责备他们过分夸耀他们的上帝,而对他们的直接亲属,即对父亲和母亲的夸耀不够。这是一种呼吁,呼吁他们承认具体的、遗传的和社会的权威,即承认引入不洁内化的自然的权威,而不是承认某个法律。如果你承认(reconnais)你的双亲,那么对你来说,本来是外部威胁的东西就会显得是个内部危险。接下来一段将更加肯定,它邀请人们去修复子女对父母的原始关系。

从食物到耳朵:一个母亲

一位“叙利—非尼基族”妇女(《马可福音》第7章第26句)或在“以色列家迷失的那只羊”(《马太福音》第15章第24句)来请求帮助,“赶出那鬼,离开她的女儿”(《马可福音》第7章第26句)。但是耶稣对她说:“让儿女们先吃饱,不好拿儿女们的饼丢给狗吃。”(《马可福音》第7章第27句)当母亲证实“狗在桌子底下也吃孩子们的碎渣儿”时,基督真正看到那位女孩已经痊愈,孩子身上的恶魔已经被驱走。似乎母亲必须接受让孩子“吃饱”,给她一种特殊的食物,与“给狗的碎渣儿”有区别的食物,才能使恶魔离开,

那位妇女才能向基督的话开放。

在饮食上向另一个人开放,完全接受与母亲那古老而又令人满足的关系,不管这种关系是异教的,或是肯定带有异教蕴涵义的,即多产和保护的母性,这关系在这里将是另一种开放的条件:向象征关系的开放;这是基督生平历程的真正目的。因为,在母亲和女儿以让人吃饱的食物为中介而和解后,基督的行为所释放出的是一个耳聋舌结的人;他“用手指探他的耳朵,吐唾沫抹他的舌头,望天叹息,对他说:‘以法大’,就是说,‘开了吧!’他的耳朵就开了,舌结也解了,说话也清楚了”(《马可福音》第7章第33,34,35句)。

这与分析步骤一样,《新约全书》的读者在这里被双亲那古老关系的一种设计所引导,尤其是被母亲口语关系的设计所引导,去内射与古老客体相连的冲动特性。相反,没有这种内射,先客体,卑贱物将以不洁、污秽、憎恶的面目从外部进行威胁。久而久之,就会激发迫害的机器。不过,这种自称拯救人的内射并不是毫无痛苦的。因为坏东西在主体中会不停地从内部作坏,它不再是一种污染或污秽的物质,而是一种对生灵的根深蒂固的厌恶。这个生灵如今已经四分五裂,自相矛盾。

在俄克喜林库斯经文 840 卷^①的纸莎草纸文稿中,我们可以看到这种不洁物内化的典范式叙述。有一位法利赛人指责耶稣没有沐浴就进入神庙,而耶稣认为自己是清洁的,不用沐浴,于是就对这位法利赛人说:“……你只是清洗了外面这层皮,像那些宫女,

^① 俄克喜林库斯经文(*Oxyrhynque* 840),参见杰尔米亚斯(J. Jeremias)《不为人知的耶稣言论》,塞尔出版社(Ed. du Cerf)，“神圣读物”丛书,1970年,第62期,第50—62页。

吹箫的女子，她们也保养、清洗、刷洗、打扮自己的皮肤，以此激发男人的欲望，而在里面，她们充满了蝎毒和种种恶毒。而我（和我的弟子们）呢，你说我没有沐浴，我是在活水（而且清洁）中沐浴的，是从（天上圣父）那里来的活水。然而，不幸的是那些……。”

圣经分离的内化

通过这种内化运动，在道德与象征方面，污秽便与圣经中业已存在的犯罪感混为一体。从这种更为客体的、更为物质的憎恶的交融中，一个新的类型将组合起来：原罪。基督教的污秽被吞下，也可以说是被吸收，在这上面成为异教的报复——与母性原则的和解。弗洛伊德在《摩西与单神教》一文中指出这一点，认为基督教是异教与犹太单神教之间的折中物。虽然圣经的逻辑已被颠倒（是里面有错处，而不是外面），但它还是成立的：我们可以从它坚持分开、分离和区别的做法中看到这种逻辑。

但是，这个逻辑这一次唯独在说话生灵的能指世界中进行操作，这个生灵被两种潜在的力量撕扯着，恶魔的力量和上帝的力量。母性原则虽然与主体达到了和解，但被重新评价，拨乱反正的程度也不过如此。从它那既富有营养又具有威胁的异质性中，后写的文本，尤其是神学的后代，只保留了原罪的肉体这个概念。在这个连接点上，《新约全书》推荐了一种分割的巧妙设计，而今天的分析听取在被称之为分身的主体中发现了这种分割：划出里面与外面的界限。在一切与他人的关系之前，而且对他本人来说也是隐蔽的关系，就是这个古老空间的建造，即对某个主体性的先决条件

所作的拓扑式界定,也就是说作为说话生灵(parlêtre)本身中主体(su-jet)和客体(ob-jet)之间的区别,它代替了前期的利未记憎恶。“彼得,起来,宰了吃。”上帝对惊魂未定的彼得说,也对约帕说(《使徒行传》第10章第9—16句)。但是这种许可,远不是一种自由化,它将引导主体去顺从,在他自己的思想和言语中寻找错处,而不是寻找他的污秽。

分裂与增生

耶稣的下列说法也是一语惊人的。他说褻渎出自人身上而非进入人身上,这种褻渎在前面及后面有两个故事,即饼和鱼增生的故事(《马可福音》第6章第38句,第8章第14句)。“饼”这个字,artos,在这一节里重复了十七次,像是给它一种统一性。有若干个思想流派似乎汇集到这个增生的奇迹上来。如果说一方面是要使尽可能多的人“吃饱”,这再次说明,耶稣想这个食物似乎是赠送物,因为耶稣一直在召唤人们的智慧,去理解他的举动的意义。生理上饥饿的满足会开辟一个不可满足的精神饥饿,一种转向“这能意味着什么”的压力。最终,这种食物的增生,不管它有多么神奇,不也正好指出过分定位在一个需要客体上是多么的微不足道,因为这个客体变成了萦绕人们生存的唯一目的。更有甚之,这种食物客体的增生不也能构成(如果考虑到重点转向里面的话)某种邀请,让人增生意识本身,甚至使意识相对化吗?它不再是一个,而是多价的,就像奇迹的意义本身那样,完全是抛物线型的,虚构的。新约中将憎恶内化成原罪,这不仅仅是一种向心定位,而更是一个

条件,即从该中心出发,对客体 and 主体进行多元化的条件。

我们知道这种饼的增生和拯救礼之间的联系,这是另一个基督式句子建立的联系,这一次它将身体和饼连接在一起:“这是我的身体。”在偷偷地将“吃饱”主题与吞噬主题混合起来的同时,这个故事就成为驯服人类相食的方式。它纵容人去消除古老关系中的犯罪感,即需要中的第一个先客体(卑贱物):母亲。

从憎恶到衰竭再到逻辑,从物质到行动

通过口头食物的满足,在满足的尽头处,打开了吞没他人的胃口,而在不洁食物面前的恐惧则显示为吞噬他人的致命冲动。如果有这么一个“原始的”幻觉,这个主题将毫不松懈地陪伴着卑贱物那内化和精神化的运动。它就像一个底座:人只是个精神的、有智慧的、晓事的生灵,总之是个说话的生灵,只要他承认(reconnait)他的卑贱——从厌恶到谋杀——只要他将卑贱如此内化,也就是说使卑贱象征化。基督教意识^①的分裂,在这个以净化作为拯救礼的幻觉中,将找到它的物质挂靠和它的逻辑节点。躯体与精神,本质与语言,神圣食物,基督的躯体,借助一种自然食物(饼)的中介,对我来说同时意味着分裂(肉体与精神)和正在无限衰竭。分裂和正在衰竭,我与我的理想相比就是这样,而基督,我

^① “从本质上讲,人是那个他不应该是的东西:这应该是个精神,而自然的生灵并不是精神的生灵。”“是认识使人变坏了。”“责任,认识,这是建立分裂的行动。”“精神必须自我规戒,这就产生了分裂。”见黑格尔《宗教哲学教程》,弗林出版社(Vrin),1954年,第三篇,第107、109、111页。

想通过众多的圣督礼内射他,而他却将我圣化,并时时唤醒我的不满足感。基督教将卑贱定位成吞噬的幻觉,就是对卑贱进行精神宣泄。从此以后,基督主体已经与卑贱达成和解,完全过渡到了象征物中,主体不再是个卑贱的生灵,而是一个正在衰竭的生灵。

通过这种主体空间的转移,审判于是胜过事先建立在纯洁与不洁之上的二分法:“人应当自己省察,然后吃这饼、喝这杯。因为人吃喝,若不分辨是主的身体,就是吃喝自己的罪了”(《哥林多前书》第11章第28,29句)。一种精神化在纯洁与不洁的区别中,在里面与外面主体空间的分裂中进行着。耶稣唤醒着弟子们的智慧,使他们理解,人的外部是不会亵渎他的:“你们也是这样不明白吗?岂不晓得凡从外面进入的,不能污秽人。”(《马可福音》第7章第18句)这种内化的最高点无疑是不敬神的建议,即使渎神者依赖于主体本身的建议:“我凭着主耶稣确知深信,凡物本来没有不洁净的;唯独人以为不洁净的,在他就不洁净了。”(《罗马书》第14章第14句)这样,既顺从于审判又依附于主体,渎神者篡夺到一个地位,但并不是被清除的物质地位,而是某个不合适的行动的地位。原罪是个行动,神学称之为“赎罪行动”。

然而,如果原罪概念果真将这种灵修推向深入,那么修养躯体也是灵修到达顶峰不可或缺的部分:基督式的躯体。它具有净化作用,可赎回所有原罪;它定时地、也临时地通过圣督礼清除原罪。吃喝基督的圣体和圣血,这一方面是象征性地冒犯利未记禁忌,象征性地吃饱(就像在一位坚强母亲的源泉上,母亲用此驱除附在女儿身上的恶魔),而且使珍贵的物质与异教达到和解。但是,通过这个举动,即使言语躯体化或体现化的举动,一切躯体性将得到提

升,灵性化,升华。我们可以说,如果里面和外面的边界得到维持的话,在精神和物质、躯体和能指之间就会产生一种渗透——一种异质性,其组成成分是不可分割的。^①

一个异质的躯体:基督

基督是唯一成功地达到这种异质状态的人,他的躯体是无原罪的。而其他的人,由于他们的缺点,必须完成这种升华,并通过这一点知道他那不可抹杀的原罪。“你们的原罪将得到宽恕”,耶稣不断地对他们说这话,以此完成接替的最后一举,这次是在将来,在灵修中,对象是无情的肉体剩余物。

原罪是区别于基督高尚的唯一标记。在一个差别被理想化辨别所吸收的天地里——这种辨别首先就不可能——并使用基督式经验,即使原罪总是会得到宽恕,但原罪仍然是一块岩石,人类命运将在此经受考验,因为这个命运分离成躯体与精神,精神的坠下躯体。这是个不可能的命运,不可调和的命运,也因此而成为真正的命运。

^① 这种分离词语的渗透,这种异质性,似乎被黑格尔所发现。他认为“原罪”与“宽恕原罪”是不可分割的,并断言:“在原罪和宽恕之间,外来现实的介入要比原罪和惩罚之间的少;生命本身一分为二,而且会重新集合。”见《基督教精神及命运》,弗林出版社,1971年,第60页。

原罪：欠债，敌对，犯法

“忏悔原罪”，“赦免原罪”——这种说法起初也许是仪式用语，但它本身已经将原罪定义为言语固有的和许诺为被消除的，而正是在这种说法中才出现指定赎罪行为的词语：amartia, 欠债, anomia, 犯法。

欠债显然是犹太人用词，它是指一位无情的债主，并将主体指定在债务人的位置上，而永无止境的付款只有在信誉得以无限维持的情况下才能填满他与上帝的距离。我们面对圣父的原罪和我们欠他人的债务就具有这种相似性，这是众所周知的。该词的使用也得到证实：《马太福音》第 18 章第 21—22 句使用了动词 amartanein 来指义对他人的“冒犯”，而保罗（《使徒行传》第 25 章第 8 句）则声明，他没有冒犯律法、圣殿，也没对凯撒犯下原罪（emarton）；而圣徒（《哥林多前书》第 8 章第 12 句）也宣称：“你们这样得罪（amartanontes）兄弟们，伤了他们软弱的心，就是得罪基督（eis Christon amartanete）。”

特别是马太，他似乎用 anomia 这个词来指普通敌视上帝的原罪。这个意义在可姆兰（Qumrân）手稿^①中也有。它常常直接参照圣经文本本身（《马太福音》第 7 章第 23 句）；“只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了”（《马太福音》第 24 章第 12 句）；

^① 可姆兰（Qumrân），巴勒斯坦古遗址，1947 年曾在该地发现许多圣徒手稿，史称《死海手稿》，包括《信徒讲义》等。——译者注

而尤其是：“你们也是如此，在人前、外面显出公义来，里面却装满了假善和不法的事”（《马太福音》第 23 章第 28 句）。

“犯原罪就是犯法”^①，约翰写道（《约翰一书》第 3 章第 4 句）。如果说许多评论家看到 anomia——在这种情况下和新约中其他地方一样——并不让人去责备 nomos，在这个定义中，就是对上帝律法的一种冒犯，并且与冒犯摩西五书（Torah）也有关系：犯原罪不就是那个顺从于撒旦帝国的人吗？因为他逃避基督的“新的命令（entole）”（《约翰一书》第 4 章第 21 句）。

在欠债和犯法的记载中，尤其是在不洁的记载中更有甚之，原罪声称是人的组成要素，是从人的心底里出来的，这样使人想起原始亚当式的错误。“毒蛇的种类！你们既是恶人，怎能说出好话来呢？因为心里所充满的，口里就说出来”（《马太福音》第 12 章第 34 句）。欠债与犯法，就是缺乏义务或不公正，原罪是一个行为，出自人的活力，出自人专有的责任心。下面就是福音书中圣保罗开列的原罪清单：“因为从里面，就是从人心里发出恶念、苟合、偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、忌妒、褻渎、骄傲、狂妄”（《马可福音》第 7 章第 21 句，《马太福音》第 15 章第 19 句，但原罪的数量减到了六个）。

因此，基督正是对犯罪者说这话的，而不是对正派人说的。基督的主要角色就是驱赶恶鬼、妖魔、赦免原罪。基督同时是人与上帝的儿子，他的异质性吸收着、清除着魔鬼：这个异质性不停地提

^① 在圣经引文中，作者克里斯蒂娃有时比较自由地引用，常常与法语原文略有差异。中译一般参照《新旧约全书》，但在出入较大时则由法文版引文直接译出。——译者注

示着卑鄙行为的道德和象征的存在；然而通过与他存在本身的交流，这种异质将他从卑贱中拯救出来。

宗教裁判所的大门

原罪概念，就其大部分来说，是建立在报偿这个概念上的，它无疑归纳为一种符合、听从和自制的行为和言语，而且处于他人——正义、福祉或节制的严厉眼光下。原罪是禁欲的基础，同时又盘踞在审判之中，他通往超我式灵修的狭窄小道。它掌握着通向道德、知识的大门，同时也掌握着通向宗教裁判所的大门。

但是，这里值得我们注意的是，原罪也是美的条件。就在这上面，通过一种附加的做法，他人的法律便和撒旦达成和解。结果是尼采所谴责的基督教分裂，在各敌对部分到达和解后，便构成了享乐的条件。基督与犯原罪的女信徒那一段就带有这种意义，那位后悔犯了罪的女信徒把“眼泪湿了耶稣的脚，就用自己的头发擦干，又用嘴连连亲他的脚，把香膏抹上”（《路加福音》第7章第38句）。据法利赛人说，一位预言者大概在这位女信徒身上看出了不洁，于是就远离了她。而基督则与预言者相反，便投身于此，淹没在过分的饱满中。充满了原罪还是充满了爱？总之是充满了一种内部的水流，其模棱两可性在上述情景中非常明显。原罪颠倒成仁爱，并由于它的双重性，到达了黑格尔所说的爱。黑格尔认为这种关系在福音书中，也就是在这里，是唯一一次显示了出来。“所以我告诉你，她许多的罪都赦免了，因为她的爱多。但那赦免少的他的爱就少。”（《路加福音》第7章第47句）

原罪,美的条件

原罪既无欠债,也不缺少什么,像是仁爱的反面。它是一种丰满状态,一种富裕境地。从这个意义上讲,它转换成鲜活的美景。它绝不仅仅主张一种限制性教义,一种与上帝言语一致的教义,基督教中原罪概念同样包含着对邪恶的承认,承认邪恶的力量随着指定它的神圣性的增长而增长,而且在神圣中,邪恶颠倒过来。这种享乐和美丽的颠倒,将大大超越原罪债务或犯罪的报偿色调和条文主义。通过这种美,异教世界中魔鬼附身者就会被驯服。美将贯穿整个基督教义,它不仅会成为基督教的组成部分之一,而且还可能引导基督教去超越宗教。

欲望的过分饱满

“缺少”的概念与原罪相联系,它作为债务和犯法,是与过分饱满,甚至欲壑难填的概念并驾齐驱,通常用贬义的“覬覦”或“贪婪”等词来标示它。Pleonexia,贪婪,从词源上讲,就是想拥有更多的欲望;它蕴涵了没有饱食可能的食欲。在圣保罗的眼光中,它把贪婪与性的越轨相提并论,一般来说与肉体联系起来,这种食欲的原因来自于偶像崇拜,即对上帝言语的违抗。“所以,神任凭他们逞着心里的情欲行污秽之事,以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚晃……因此,神任凭他们放纵可羞耻的情欲”(《罗马书》第1章第24—26句)。“覬覦”或 epithumia,直接依附于圣经

文本,它同样涵盖了性的欲望,尤其是在旧约中,性欲也与食物或者其他物质财物相联系。

总而言之,对原罪的指向都汇向肉体,更准确地说,汇向一种象征无法阻止的、漫溢的冲动性的东西。“我说:你们当顺着圣灵而行,就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争,圣灵和情欲相争,这两个是彼此相敌,使你们不能做所愿意做的”(《加拉太书》第5章第16—17句)。这个肉体漫溢的结果, telos, 只会是死亡(“因为罪的工价乃是死”,《罗马书》第6章第23句;“因为我们属肉体的时候,那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动,以致结成死亡的果子”,《罗马书》第7章第5句),原罪就是通向死亡。

基督教义中最为复杂的节点之一,或至少是圣保罗教义中原罪的概念就围绕着肉体这件事纠缠不清。因为一方面,为了与后起的希腊相呼应,肉体被公开地指定为应该分离的东西(“弟兄们,这样看来,我们并不是欠肉体的债”,《罗马书》第8章第12句)。而另一方面又说:“因为我们虽然在血气中行事,却不凭着血气争战”(《哥林多后书》第10章第3句),而“我如今在肉身中活着,是因信神的儿子而活,他是爱我,为我舍己”(《加拉太书》第2章第20句),这更甚于单义性的缺少,而完全是肉体异质概念的表述。

希腊阿波罗式(而不是狄俄尼索斯式)躯体特征具有平静的形式,相反,这里的肉体根据两种方式来体现意义:一方面,与希伯来肉体(*basar*)概念接近,肉体指一种贪婪的冲动“躯体”,它必须正视法律的严厉性;另一方面,它指变得柔软灵活的“躯体”,一个轮胎式的躯体,因为它是精神性的,整个地颠倒在(神圣)言语之中,变成美与爱。

这两种“躯体”显然是不可分割的，没有前者（倒错的，因为它蔑视法律），后者（“升华的”）就不复存在。它是基督教的智慧之一，而不是一般的智慧，它将倒错与美丽汇集于一个举动之中，作为同一个能动结构的场所及该场所的对面。

Massa damnata et metanoia

（受罚的民众和出神入化）

在若干个世纪中，对原罪的不同解释流派动摇着教会，其不同点似乎就围绕着肉体这个特殊的似是而非之物。亚当是否生来就是罪人？或是由于他的“自由选择”而成为罪人？原罪难道是将精神权力和赦免权力做了抵押吗？如果说上帝可以赦免的话，那么一个人或一个神父也能赦免吗？天使的原罪又意味着什么？原罪是先天的还是世袭的等。如果说历史被正式封装在统治当今社会的各种机构中，而每当一个人触及宗教和节点时，那么整个历史就会被激活，因为在这些宗教和节点中，象征特性将通过它的躯体特性施加影响。

在各种立场中，我们会想起圣奥古斯丁的立场。根据他的观点，“生在盲目与无知”中的人，不能够遵循被揭示出的正义，“这种状况是由于不知哪种肉体欲念的有限的抗拒所致”。^① 说话主体永远是个坏的创造物，这就是它的似是而非之处。即使自由选择授予他对原罪的责任感亦然。原罪的持久性，自由选择的权力及

^① 圣奥古斯丁：《论自由选择》，第三卷，第19章，第53页，第1256列。

其限制,都能在奥古斯丁后期的作品中找出不同的轮廓:人是善良的,但他的犯罪行为使人类成为 *massa damnata*(受罚的民众)。如果认为这些摩尼教(善恶二元论)的残余无疑使奥古斯丁变成新教的一位先驱,尤其是成为第一个心理学作家(参见《忏悔录》),这绝非无稽之谈。在他的笔下,欲理还乱的异质性,肉体漫溢和严格要求之间的飘忽不定,绝对审判中的宽容之举,他都能飞针走线,编织自如。他通过这一做法指明,上帝的惩罚是怎样地左右为难,因为惩罚依赖于灵修,这不仅是一种带有羞辱感的认罪,而更是一种出神入化的皈依,或是像他所写的那样,是一种 *metania*,一种享乐。

原罪:怪上帝或怪女人?

原罪的漫溢性肉体,当然是两性间的肉体;但它的根源和根本表现就是女性的诱惑。教会人士已经说过:“原罪是从一个女人开始的,而由于她,我们都得死亡。”显而易见,这是影射夏娃对亚当的引诱。此外。更为肯定的是,圣保罗所责斥的是一种更为希腊式的、更为生理的躯体性,他认为原罪的力量就在肉体中。然而,有关亚当坠落的故事在解释上有两个补充分支,可以阐明原罪的双重性。一个分支是相对于上帝而言,从这个意义上讲,它使原罪变得不仅是原始的,而且外延到指义本身的行为中;另一个分支则把原罪放入女性、欲望、取食和卑贱的系列中。

让我们先探讨一下第一个方面。黑格尔称之为一个“卓越的

矛盾特征”。^①一方面,根据这个故事,在坠落之前的人,即在天堂的人,应该永久地活着:既然是原罪把他们引向死亡,无原罪的人应该处于不朽的状态中。而另一方面,他又说,人如果吃了生命树——知善树——违禁而尝禁果,总之是犯原罪,他就会成为不朽者。这么说来,只有通过犯原罪,即当他完成被禁止的认识行为时,才能到达神圣完美的境界。然而,这个使他离开自然状态、动物状态和死亡状态的认识,这个通过思想将他提升到纯洁和自由的认识,在根本上是对性的认识。在这里可以设想,劝诱走向完美也是劝诱走向原罪,反之亦然。其实只有一步——即正统神学没能逾越,而神秘主义者允许自己完成的邪恶却是深不可测的。这一点确是真实的,因此在犯原罪后,神秘主义者倒向神圣一边,而神圣又不断显示出在原罪中夹道而行的感觉。这就是坠落故事的认识坡面。坠落在这种情况下就是上帝的杰作;它在建立认识和寻找意识的同时,打开了通向灵修的道路。

女人或和解的卑贱

从另一个角度看,坠落的故事将一个与神圣相对的魔鬼变异搬上舞台。亚当不再有天堂人的平静属性,他被贪婪撕裂:渴望女人——性欲贪婪,而蛇是贪婪的大师,具有吞噬欲的营养性贪婪,因为苹果是它的吞食对象。在这个吞噬他的原罪食物面前,在这个令他贪婪的食物面前,他必须自我保护。大家知道,在利未记经

^① 黑格尔,《宗教哲学教程》,第三册,第128页。

文中,更为物质和有机的思想是如何保护自己、对抗憎恶:即对抗诱导——对抗卑贱。基督教的原罪,在肉体 and 律法之间编织精神节点时,并不清除卑贱物。同样,在法利赛家族中,通奸的女人也并不被处以石刑。“你们中间谁是没有罪的,谁就可以先拿石头打她。”(《约翰福音》第8章第7句)“我也不定你的罪,去吧!从此不要再犯罪了。”(《约翰福音》第8章第11句)原罪是自我消解的东西——在言语中,并通过言语去赦免。还是通过它,卑贱将不被指定为这样,即指定为一个该驱逐的他人,一个应该与之分离的人,而作为最利于交流的一个场所:作为纯洁灵修中的摇摆点。与卑贱的神秘相识将是无限享乐的源泉。我们可以指出这种享乐的受虐狂结构,但必须立即说明,基督教的神秘物(例如像梦),绝对不利用它为一个象征权力或行政机构权力服务,而是将它无限地位移到一个话语上,在这个话语中,主体自行消失在(这是大赦吗?)与他人和其他人的交流之中。这里不禁会想起圣弗朗索瓦,他经常走访麻风病院,“分发钱财,离开时与所有人亲吻”;还会想到他在麻风病人家的日子,他为病人清洗伤口,擦干流脓和溃疡……人们也会想起圣女安琪拉·德·弗利尼欧……

卑贱是邪恶的源泉,它与原罪混为一体,在精神上成为肉体和法律之间和解的条件。“这是疾病的根源,但也是健康的源泉。这是一杯毒酒,在杯中,人喝下死亡和腐烂,同时也喝下和解的甘泉。确实,它以坏的面目出现,这本身就是清除邪恶”。^①

① 黑格尔:《宗教哲学教程》,第三册,第110页。

律法和/或恩典

这样，福音书中的观念似乎将原罪区别于亚当的败落。原罪在给圣经中的卑贱作归类时，更注重将自身与肉体激情联系起来，原罪必须完成刚才说过的内化和精神化的伟大程序。圣保罗是第一位建立严谨原罪学说的人，即让贪欲跟上帝分离的学说，他似乎将原罪与亚当的违禁区别开来（参见《罗马书》第5章第12—21句）。是否是原始人类命运中的自相矛盾在牵制着他呢？亚当故事里出现的情况是否就是这样呢？或是圣经中亚当败坏的合乎逻辑的观念又与憎恶泾渭分明呢？或者说，是因为原始错误不能被赦免，因为圣经中没有许诺赦免呢？相反，基督教学说拒绝的似是而非，必须用可能的替代给原罪定义：“没有律法之先，罪已经在世上；但没有律法，罪也不算罪。”（《罗马书》第5章第13句）“律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。”（《罗马书》第5章第20句）

实际上，我们可以说，原罪是一个主体化了的卑贱。因为像圣托马斯所表述的那样，作为已经限定的、而且是最后一个限定的造物生灵，它既顺从于上帝，同时又通过自由选择与上帝分离，它只能通过故意不遵守法规去犯原罪。确实，圣托马斯学说把人引向逻辑和精神的过分状态，将原罪学说主体化，排除其中的奥古斯丁式乐趣。但必须承认，圣托马斯有关坠落的第一个故事（即我们所说的第一个坡面^①）沿用并发展了逻辑的需要，还有外延到原罪

^① 参见本书第148页。

的认识自由。原罪是一个行为,一个意向和审判的行为,这就是在逻辑和言语活动中最终吸收卑贱的东西。

圣托马斯对天使原罪的看法,便是这种结果的权威性阐述之一。如果一个天使会犯原罪,是因为它是个造物,原因是它喜爱自身的自然性完善,原罪已不在客体中(在这里不能是个卑贱物),而在“一个错乱行为中,错乱行为所作用的对象本身是好的”。^①这里的原罪不是欲望,也不是卑贱,这是一种逻辑的错乱,一个不一致的审判行为。如果污秽是某个体系的不可能性,如果《利未记》禁忌是某个法律的排斥物,而原罪则是某个审判的错误。圣经中的观念与性别化和社会生灵的具体情况更为接近。新约中的观念将清除其中的犯罪感,甚至会割去犹太教所揭示的人身上的生硬和不可容忍的真相也在所不惜,它会建议一些替代方法,也许是一些设想:如评论的、逻辑的、美学的……一方面是不可容忍物的真相,另一方面是位移,有的人通过否定来实现位移,有的人则通过升华实现位移。

认错:忏悔

Omologeo et martireo,我承认,我证明:基督徒用这些词语进行忏悔,表明他们信仰基督,就像后来他们的三位一体。基督在彼拉多^②

^① 参见马里坦(J. Maritain)《天使的原罪》,波歇出版社(Beauchesne et fils),1961年,第46页。

^② 彼拉多(Pontius Pilatus),古罗马官员,曾当过Judée省长(公元26—36年?)。据圣经上说,是他审判了耶稣,并将耶稣交给别人处死。见新约《马太福音》第27章。——译者注

面前就是这样“忏悔”的。认错首先与迫害和痛苦相联系。此外，这种疼痛整个地浸透了“殉教”这个词，给这个词第一个意义和常用意义，受刑的意义，而不是证明的意义。说给别人听的话将不是犯原罪的话，而是信仰的话语，它是一种疼痛：这就是真实交流的行为，迫害和牺牲记载中的认错行为。交流使他人感到我那最隐秘的主体性的存在；这个审判行为，这个至高无上的自由行为，如果它把我真实化，将把我交付给死亡。这是否说我的言语，也许是一切言语，本身就已经带有某种死亡的东西、有罪和卑贱的东西呢？

没有任何教义假设了这种东西。只是到了弗洛伊德时，才指出异质的冲动特征，或简言之，加工一切话语的否定特征。但忏悔实践总之仅仅是向话语中加载原罪，而不做其他事。在让话语背负这个重量的过程中，即给话语以全面交流的强度时，坦白将消除原罪，并通过同一个举动，建立起话语的权势。

这一发明，这个使基督教分裂、消解在话语中的晕厥，我们应把它归功于一位埃及修士，即福楼拜笔下的圣安东尼。公元 271 年，他在向弟子传道时说：“让我们每个人记住，并将各自的行为和感情记录在册，就像他必须告诉他人那样……同样，我们永远不在证人面前私通。如果我们把自己的思想写下来，像是为了传给别人，我们就避免写下那些见不得人的思想，因为害怕别人知道这些。”这就是禁欲主义的基础，很明显是性欲压抑，对别人说话就会引来评判、羞耻感和害怕。圣帕孔(290—346)^①也说：“对一个被

^① 圣帕孔(Saint Pacôme)，公元 286—346 年，古埃及修士，聚居修行主义创始人。——译者注

训练为揭示精神世界的人来说,不能立刻知道他的灵魂状态将是莫大的痛苦。”忏悔是叹苦、祈祷或苦行的继续,它常常——特别是在基督教初期或在虔诚的活动中——参与进去,而且更能转移忏悔行为的重点,将它移到另一个人,即一位贤人的需要上去。于是,说话的需要显得更加清晰,以便原罪倒向他人。

这种做法起先仅局限于修士们之间,后来传播到凯尔特和法兰克等国家,只是到了13世纪,通过拉特拉诺^①主教会议,这一做法才扩大到非宗教人士。内容无非是讨论、争执、学派……还有怎样忏悔?谁能忏悔?什么可以赦免?等等。我们这里要注意的倒不是这些问题,而是原罪最后内化到话语中的情况,即通过最后的公设去消除错误,因为这是在唯一上帝面前作陈述。这种陈述与揭露可谓异曲同工。

Felix culpa(不幸之幸):口述原罪。敦斯·司各特^②

赎罪、悔恨,向审判者和无情的上帝还债的行为,渐渐消隐在唯一的言语行为后面。人们从法律行为滑向语言行为。逻辑学家敦斯·司各特就处于这种滑移的中心,需再次提醒,这种滑移具有精神演变的价值,这种价值无疑与基督的判决同样重要,根据这个判决,不洁就在人的内部,而不在外部。认罪和赦免就是一切,原罪无须行动就能得到宽恕。敦斯·司各特写道:“那个……想接受

① 拉特拉诺(Latran,意大利语为 Laterano),古罗马遗迹和建筑群,也是梵蒂冈的租界,现仅存拉特拉诺大教堂。——译者注

② 敦斯·司各特(John Duns Scot, 1270—1308年),苏格兰神学家。——译者注

圣礼的人……在说话的时候,在包含着圣礼的美德的这些话中 *cin quo scilicet est vis sacramenti istius*),他就不会因死亡原罪的意愿而遇到障碍,他会得到忏悔性赦免,而非一种功绩荣誉……这是根据与上帝的协议而定的,上帝决定出席他的赦免礼。”^①坦白是与赦免者订立的协议,多亏了他人的言语,并以他人的名义:而贪婪,错误的判决,根本性的卑贱得到了赦免。这些并没有消除,而是被划归到收留和阻止的言语中。

是捉弄?或是狂喜?总而言之,只能在言语中,错误才有机会变成幸运的:幸运的错误仅仅是个陈述现象。整个教会的黑暗历史证明,判罪、最野蛮的检查、惩罚倒也是这一做法的常见现实。因为只有在神秘神学的边缘中,或在基督教生活的稀少时刻中,对法律的最巧妙的违背,即对唯一上帝所作的原罪陈述,才能被作为忏悔中宗教裁判命运的光荣的平衡重量,但并不作为揭露方式。正是在这个口述原罪中,即幸运原罪的边缘性潜能中,光耀于大雅之堂的艺术方能有立足之地。包括宗教裁判所的最齷齪的时代,艺术给予犯原罪者以生活的机遇,他们可以在远离他人的地方公开地过着内心的生活,还给了他们享受符号漫溢的快乐:绘画、音乐、言语。“信的人必有神迹(符号)随着他们,就是:奉我的命赶鬼,说新方言……”(《马可福音》第16章第17句)。

到达这一话语的顶点,权力不再属于上帝审判官,而从前的上帝独自保留着使用暴力——分裂和惩罚——的权利,并以此保护

^① 敦斯·司各特确实假设了“由于某些话得到赦免的忏悔的人”,见图尔梅尔(Joseph Turmel)《教义的历史》,利德出版社(Rieder),1936年,第449—450页。

人类,抵抗卑贱。从今以后,权力将属于话语自己,或更属于言语中表达的评判行为,其方式不再那么正统,而且更为隐秘,并通过各种依赖于它的符号(赞歌、绘画、音乐、雕塑)来实现。如果说这种符号不放过忏悔的需要的的话,那么它们也将使言语逻辑扩展到能指衍生(signifiante)中,驰骋在能指衍生的天涯海角。

第六章 塞利纳：既非喜剧家也非殉道者^①

误解一个句子的节奏，就是误解这个句子的意义本身。

——尼采《善与恶之外》

幻想的世界——宗教的世界——现在化（présentifier）或体现着促使我们说话的禁忌。这样，当它不将仇恨颠倒成仁爱时，就给仇恨合法化了。体现、合法化——我们今天对此了解得相当透彻了，所以也就不会俯首听命。紧跟在幻想、死亡和被埋葬的世界后面的是我们的梦想和妄想。除非是政治，或是科学——现代性宗教……当今的世界已经非幻想化，光天化日，它自我分配在厌倦（越来越忧虑在消费中失去它的资源）或（当象征的星星之火尚有余烬，而言语的欲望迸发出火花）卑贱和刺耳的笑声之中。

^① 除非有特殊说明外，有关塞利纳的参考引文均引自伽利玛出版社《七星文库》，1962年版，1974年再版。

塞利纳^①彻底地、公开地——向广大读者——将文学命运定位在这块最后的土地上。这块土地并不是上帝死亡的土地，而是用风格继续上帝涵盖的东西。

真是一种奇怪的状态，阅读塞利纳将把我们浸入这种状态。撇开小说内容、写作风格、作者自传或他那站不住脚的政治立场（法西斯、反犹太）不谈，正是阅读的效果——令人着迷、神秘莫测、隐蔽黑暗、释放出并非讨好、但又心照不宣的笑脸——形成了塞利纳真正的“奇迹”。几乎在他逝世二十年后，即在他的《长夜行》^②出版近半个世纪后，塞利纳的世界向我们展示着什么？这个世界又是怎样的？在哪里？又为什么这般有力地向我们解释着？

我找不出普鲁斯特语言中那美妙的编织，这种语言会展开我的记忆，展开我语言中符号的记忆，直到这个欲望的奥德赛历险中白炽和无声的每个角落，他在现代人的社交生活中，并通过社交爱好解释了这种欲望的《奥德修记》。我也不会为之震惊，直至激动不已，直至晕厥（某些人会将骚扰平缓为单调的旋律），而当萨德^③那架叙述机器，在恐怖的权力下揭示性冲动那诙谐的计算时，而这种冲动又盘踞在死亡之中，我就有震撼心弦之感。我也不能从中

① 塞利纳（Louis-Ferdinand Céline，1894—1961年），法国作家，原名 Louis-Ferdinand Destouches。代表作有《长夜行》（1932年）、*Mea culpa*（我的错误，1936年）、《分期死亡》（1936年）、《屠杀琐事》（1937年）、《尸体学校》（1938年）、《漂亮床单》（1941年）、《另一次仙境》（1950年）、《从城堡到城堡》（1957年）、《木偶戏班》（1944年）等。——译者注

② 《长夜行》（*Voyage au bout de la nuit*），徐和瑾译，上海译文出版社，1996年12月。——译者注

③ 萨德（Sade，1740—1814年），原名 Donatien Alphonse François，又称萨德侯爵，法国作家。——译者注

吸取马拉美^①那洁白无瑕、平静安谧、流连忘返的美丽，巧夺天工之中不乏陈旧窠臼，马拉美擅长将一曲《哀悼经》引起的痉挛变成弯曲语言中的简练笔触。我们也从中找不到洛特雷阿蒙那黑色而又浪漫的疯狂，他能在撒旦式的狂笑中扼杀古典主义；也找不到阿尔托那抑扬顿挫的痛苦呻吟的宣泄，在呻吟中，风格执行着形而上学的身体转移，而不是他人，二者都被洗劫，但带出一个痕迹，一个举动，一个声音……

塞利纳的效果完全是别样的，他召唤出我们身上用禁止、学习、言语无法抓住的东西，或与之作斗争的东西。一种暴露无遗，一种放弃，一种厌倦，一种难受，一种衰退，一种创伤。这是人们不愿意承认但又无人不知的东西：一个低下的、民众的或人类学的群体，这是一个秘密场所，而所有面具都是供给该场所使用的。塞利纳让我们相信这是真的，是唯一真实的，而我们随时跟他前进，深深陷入这个黑夜的尽头，在那里，他来寻找我们，并且忘记了如果他向我们指出这一点，就是说他自己处于别的地方：在写作物中。是喜剧演员还是殉道者？既不是演员也不是殉道者，或者说二者兼而有之，像一个相信自己计谋的真正作家。他认为死亡、恐怖就是生存。然而突然间，也不打招呼，猛地出现一个裸露的伤口，通过它的疼痛或略施一个词语计策，正像他所说的，给伤口罩上一个“小小的可笑的可穷物”，^②如此柔嫩，充满柔爱和欢歌笑语，同时也有无限苦涩，充满了无情的嘲讽和不可能的明天。甚至你那亲

① 马拉美(Mallarmé, 1842—1898年)，法国诗人。——译者注

② 塞利纳：《长夜行》，第214页。

爱的卑贱也成了木偶戏班的生意，而良辰美景得待下回分解……对于在纯文学风格中，对语言、意义、内部获取的精髓的享受，你们下次再来享用吧……这里只剩下无音符的曲调……连死亡崇拜也没有……三点省略号……比什么都没有还少一点，或许多一点……其他东西……风格中一切的衰竭，虚无的衰竭……这是对语言的最伟大的致敬。语言并没有生筋长肉，爬高到大写的人的地位，而是为了与它们汇合：即身体与语言一起溶进两者之间的状态、溶进这些非状态(non-états)，既非主体也非客体，在这里，你是单独的，非凡的，不可接触的，孤僻的，没有任何信誉，处于既特殊又无法估量的黑夜尽头。

阅读塞利纳使我们看到我们的主观性这个脆弱场所。在那里，我们的防备彻底倒塌，在坚硬城堡的外表下，它揭示出我们的防备却是一张被撕裂的皮；不管是里面还是外面，伤人的外部颠倒成可憎的内部，战争与腐烂物擦肩而过，而社会与家庭的僵硬，这个假面具，倒塌在无辜罪恶和亲爱的憎恶中。这是个充满边界和摇摆不定的世界，脆弱的身份混乱不清，主体和它的客体游离不定，充满害怕与战斗，卑贱与热情。它位于社会与非社会(asocial)、家庭与犯罪、女性与男性、温柔与谋杀的接合处。

我们已经游历了这些场所——污秽、憎恶、原罪——在别的天地中，在别的保护中的情况。这在塞利纳作品中显得更加扣人心弦，即对当代的读者来说，总比上文中所回顾的考古式的模糊回忆更能打动人心，这无疑是由于作者身上的脆弱性，是这种评判的、理想的或禁止等要求的脆弱性。这种请求伴随着卑贱，甚至使卑贱生存于另外的时代和其他文化中。这里，在塞利纳笔下，这种请

求变得模棱两可,自我干瘪,腐烂,变成粉尘:它是转瞬即逝的、微不足道的,甚至愚蠢的幻想,不过,它还是被保持着……它既不神圣,也非道德,它是那道隐居在阴影和黑夜恐怖中的水印,使得这个夜晚至少能记载下来。这个请求的意义已经碎裂,被雷电摧毁,然而它仍然存在,闪着光芒:写作。写作不是革命性的争论,争论假定信仰处于一种新的道德中,处于新的阶级或群体中。写作也不是怀疑论者的疑虑,疑虑总会在终审时痴迷在批评主义的自我满足之中,而这种批评保持着进步的大门永远敞开……然而黑色爆炸等于向内爆裂,这是一种破坏性内裂,也可以说无序的内裂,条件是立即予以校正:写作并没有绝对的无序,因为书写会排序,调整,制定规则。那么写什么呢?什么也不写吗?写作的对象是什么?是卑贱物(ab-ject)吗?

弊病?喜剧?倒错?应比这些更好。一种对意义的向往,吸收,吞噬,消化,丢弃。语言的权力和原罪。没有上帝,没有唯一圣灵,只有那个隐藏于塞利纳交响曲中的多向说话的叙述者:一段旋律,一块网格,一条花边……这是一种卑贱的晕厥,当然只有在也能够给自己以仇恨客体时,它才能自我支撑,自我写下。当然,这些客体应是稳定的,更古老的,能够保证最为精确的、最为可靠的享乐。

参加纳粹党本身是双重性的,微不足道的,并不说明什么。它可以融化为一种内部需要,一种固有的平衡重量,一种归属于某种身份、团体、计划、意义的强烈需要,以此将客体和幻觉的和解凝结起来,这凝结处于一个淹没在自身客体形成的晕厥和语言中的我和一个辨别身份的禁止之间——一个站不住脚的、坚持不住的、正

在倒塌的禁止，但这个禁止却使主体存在着。他执着地仇恨着犹太人，并坚持到生命的最后一刻。那些檄文的页面中波涛汹涌，浸满了原始的反犹太主义，这并不让人意外：他反对身份的溶解，而身份可外延到写作中，触及最为古老的区别，为分离架设了桥梁，而只有分离才能保证生命和意义。塞利纳的反犹太主义，正像其他人的政治介入——实际上与一切政治介入一样，只要它将主体放置到一个在社会角度得到证明的幻觉中。这种介入是一个护栏。也可以说是一种妄想，但它在社会中的推广和众多合理化措施都是人所共知的：一个从字面上讲阻止变成狂人的妄想，而这种妄想有别于失去理智的深渊，后者威胁着通向同一物的过渡，即写作……

塞利纳的文本是现实主义小说，因为受到社会的限制，也可以说是由于仇恨；^①更可以说是传说，同时又是音乐、舞蹈、激动、带着沉默的记录——这些文本，评论家已经费去不少笔墨，具有一种不好的体裁。读者当然可以跟着故事的曲折情节去读这些作品，这时的作品在开始时和古典故事、流浪文学或传记很相似（《长夜行》，《分期死亡》），但不久会迸裂，转向《北方》和《黎高登》式的复调小说，中间还经历了《木偶戏班》和《伦敦桥》等狂欢节小说。然而更加特别的是塞利纳小说中无处不在的风格，从《长夜行》到《黎高登》，越来越清楚地呈现出来，这种风格避开了引诱而转向严酷，时时有一种担忧萦绕着：触及隐秘的神经，用说话抓取激情，让书

^① 给印地人(Hindus)的信，1947年5月29日，《埃尔纳》(再版全本，第3、5集)，第113页。

写物口语化,也就是说使文字变成当代的,快捷的,猥亵的。如果说这种写作是一种战斗,它的胜利将不通过叙述所产生的俄狄浦斯式辨认的中介,而是通过更为深层的、遥远的、担风险的投身,这种投身到达词汇和句法,使塞利纳的经历不去造访小说家的真情实意,而去亲近诗人的惨无人道。一种贴近语义的非人道(inhumanité),也是最根本的非人道,却能碰撞到人类最高的保证,这就是言语活动。而这种非人道,可以借助洛特雷阿蒙和阿尔托的作品,整个黑暗的谱系,找到合适的主题,以对抗一切情感的传统:这些主题是恐怖、死亡、疯狂、狂欢、逃犯、战争、女性威胁、爱情中可怕的甜蜜、厌恶、恐惧等。

这些虽然就是我们研究塞利纳时所要讨论的主题。然而这并不是主题阅读法,原因首先来自这些主题本身,但更主要的是塞利纳这些主题总是具有双重的立场,它们处于厌恶与欢笑之间,处于世界末日和狂欢节之间。

任何虚构的主题,顾名思义,是对唯一所指的挑战,因为它是一个多义所指,一个“自我的晕厥”(巴塔伊)。无疑,因为构成虚构主题的幻觉都朝着这个不可能的焦点聚集,它是舞台之舞台,被人称作原始的舞台。^①此外,巴赫金^②指出了根本的复调性质,即任何言语词汇、陈述句中的本质二重性(bi-valence),尤其是在有狂欢传统的小说(例如陀思妥耶夫斯基^③的小说)中。塞利纳达到了

① 参见克里斯蒂娃《多向对话》,索伊出版社,1977年,第107—136页。

② 巴赫金(Mikhail Bakhtine, 1895—1975年),俄罗斯文学理论家。——译者注

③ 参见巴赫金《陀思妥耶夫斯基的诗学》,索伊出版社,1970年;另见《拉伯雷作品和中世纪及文艺复兴时代的大众文化》,伽利玛出版社,1970年。

这一技巧的顶峰，而且成了它的一种处世方式。是否能说，塞利纳对轰炸汉堡的描写是人类悲剧的顶峰或是对人类从容不迫的嘲讽。克拉本(Titus van Clabens)的狂欢、杀戮、纵火，是否就是面对恶心世界的恐惧表现，或是一种几个大胆汉子高兴时所做的荒诞的闹剧？狂欢本身就有意义上的二重性，它善于搭配高潮与低潮、高尚与卑贱，此外，塞利纳还增加了世界末日这个残酷无情的毁灭。一种世界要结束的味道，这是人类正处于“二战”中的味道，也许与政治有关，也许与政治无关。一把无形审判之剑挂在塞利纳的世界之上，总之比上帝审判更加沉重，因为上帝容许了中世纪的狂欢及其信徒的后续形式，包括陀思妥耶夫斯基。不存在的上帝手持无形的利剑——既无杰出性也无伟人，没有大写字母，只有场所……“除了场所，任何事都不会发生”(马拉美)——这把剑也许不是一个权威，而是一个距离：一个理想和一个超我，一种超凡脱俗，它能使恐怖存在，同时又让我们远离它。它将恐惧提交给我们，并从这种惊吓中，将言语活动变成一支笔，飞逝的笔，尖刻的笔，一条花边，眩晕，大笑和死亡的声音……

……应该比死亡一点点死得更多一点，那才叫好玩！是
吧！应该将您解开。^①

唉，我与天性和生活只有某种程度的潇洒——我既不会
享乐，也无肉欲之好，即使在我的激情中，我也是个“超凡脱
俗”的人，严肃的人，古典的人——建设性的人——通过这些，
我也许会向伟人靠近——但是也就这些……^②

① 塞利纳：《与 Y 先生的谈话》，伽利玛出版社，1954 年，第 67 页。

② 给印地人(Hindus)的信，1948 年 3 月 31 日，《埃尔纳》，第 133 页。

第七章 痛苦与恐怖

我们是恐怖的童男也是享乐的童男。

——塞利纳《长夜行》

叙事——痛苦的藏身之地

“开始时是激动……”，塞利纳常常在他的作品和谈话中重复这句话。读着他的作品，我们有这样一个印象，开始时就是苦恼。

痛苦被作为主体的场所。哪里有苦恼，就在哪里与混沌区别开来。这是里面与外面，我和他人之间的白炽的边界，难以忍受的边界。第一个被抓取，转瞬即逝：“痛苦”，“害怕”，针对这个制高点的词语，其意义在众多意义中摇摆，处于“神经”中的“隐秘”。生存就像受苦受难。

塞利纳的叙事是痛苦的叙事，恐怖的叙事，这不仅是因为其中的“主题”是这样，而且因为整个叙述立场似乎被一种需要控制着，一种穿越卑贱的需要，而卑贱的痛苦是隐秘的那一边，卑贱的恐惧是公众的面孔。

人们开始了解这一点，是在那么多“俄国形式主义”之后，同时也在那么多长沙发上吐露的传记以后：一个叙事说到底，是一个最

为精心设计的企图,在语句能力的辅助下,这个企图将一个说话生灵定位于欲望和对欲望的禁止中,总之定位在俄狄浦斯三角情结中。

然而,必须等到 20 世纪的“卑贱”文学(接替世界末日和狂欢节的文学)出现后,才能理解这种含义,即叙述脉络是一层薄薄的胶片,时时面临爆裂的威胁。因为当被叙述的身份不能坚持时,当主体与客体的边界动摇时,甚至里面与外面的界线变得动摇不定时,叙事将是第一个被传讯者。如果叙事继续下去,就会改变表达手法:它的线性结构将会破裂,通过碎片、谜语、简略、破句、混杂、删节等进行叙述。在后续阶段,被认为支持叙述的叙述者及其氛围已经无法坚持,这时的叙述体就不再叙述,而是呐喊,或用最大的风格强度(暴力的语言、猥亵语言或一种使文本接近诗歌的修辞法)去自我描述。叙述将在呐喊式主题面前让步。当呐喊式主题倾向于与主体性界线,即我称之为卑贱的白炽状态相吻合时,这个呐喊式主题就是恐怖的痛苦所导致的呐喊主题。换句话说,恐怖痛苦的呐喊主题是叙述再现内部这种卑贱状态的最好证明。如果还想更加靠近卑贱的周围,那么就再也找不到叙事与主题,而只有句法和词汇的改写——诗歌的强烈感,接着是沉默。

“悬着的腐烂物……”

一切都已经在《长夜行》里了:痛苦、恐怖、死亡、同谋的讽刺、卑贱、害怕……这本书是个深渊,里面说着我和他人——什么都没有和一切之间的奇特裂口。两个端点,两个不断改变位置的端点,

即巴达穆(Baroamu),阿瑟(Arthur),他们给这个无止境的综合体、给这个没有尽头的旅行提供了一个痛苦的躯体:世界末日和狂欢节之间的一个故事。

这事就这么开始了。我呢,可从来没说过什么。什么也没说。是阿瑟·加纳特让我说的。^①这天晚上,我有了一切,就我一个人拥有。我终于成了月亮、村庄的主人,但也感到非常害怕。^②

令人害怕的应是人,也只有他们让人害怕,总是这样。^③在任何一封(将军给上校的信)中,就没有这道命令?即果断逮捕这个憎恶的命令?就没有人从高处告诉他这中间有误会?可恶的错误?^④

显然是战争的残酷被当作这种害怕的实际原因。但是战争那种强烈的持久性、近乎神秘的持久性,将害怕从政治甚至社会的状况中提升到另一个层次:害怕变成了人类的标志,也就是说呼唤爱的标志。

不应相信,一旦开始怀疑一切,就可以很容易睡着了,原因是人家让你害怕的事太多了。^⑤

你最终会找到那个东西,即让他们所有人那么害怕的东

① 《长夜行》,第11页。

② 同上书,第40页。

③ 同上书,第19页。

④ 同上书,第18页(黑体字是作者加的)。

⑤ 《长夜行》,第200页。

西,让所有这些混蛋、十足的混蛋感到害怕,这东西大概在黑夜的深处。^①

一种异乎寻常的信任感,在那些受惊生灵那里,代替着爱……^②

同样

害怕没法当病治,洛拉(Lola)。^③

正像

当人们生活在世界上时,要做的最好的事,就是从中解脱出来,不是吗?疯了或没疯,害怕或不害怕都是这样。^④

或者这位母亲,她就是充满害怕的忧愁:

这种忧愁使她感到害怕;忧愁中充满了她并不理解的可怕东西。^⑤

而对这个过时艺术的定义,说到底在意料之中的,塞利纳要远离这种艺术,他要把艺术的真理说成是没有承认的害怕:

人间的幸福,就是在快乐之中快乐地死去……其他东西都是无所谓的,人们不敢承认的就是害怕,这就是艺术。

开始时是一场战争,它让我生活在害怕之中。在这个原始的

① 《长夜行》,第 219 页。

② 同上书,第 227 页。

③ 同上书,第 65 页。

④ 同上书,第 61 页。

⑤ 同上书,第 95 页。

状态中，“我”是无力的，在可怕的威胁面前吓呆了。自我保护？那也只能通过剥离，通过神秘和非先验的缩减来进行。神秘的：这是塞利纳使用的词（在洛拉身体中旅行是一个“神秘的解剖学探险”），^①“他们的行动（人们所害怕的人）对你们来说，不再有这个神秘而肮脏的引诱，这个神秘的引诱会削弱你，使你浪费时间”。^②这里不安置在任何彼世，而是两个词，面对面，一个审判着另一个，轮流着来，相互缩减，两者都结束在同一个卑贱中。一个方面的下面；一个我用的话语，也支撑着我的话语。自然、躯体、里面。在精神面前，在他人面前，在外表面前。真理当然处在下面一边：赤裸裸的，没有装饰，没有假装、腐烂和死亡、难受与疾病、恐怖。

这个世界的真理就是死亡。^③

……然而她（他的母亲）比母狗还要低下，因为她相信人家对她说的话，以便把我劫走。母狗呢？它至少只相信它所闻到的东西。^④

赤裸裸的，总之在你面前只剩下一个可怜的褴褛，自命不凡，牛皮连天，竭力呢喃出一些毫无价值的东西，不是这种体裁就是那种体裁。^⑤

就是自然也无济于事，它觉得我与自然一样令人作呕，这

① 《长夜行》，第55页。

② 同上书，第64页。

③ 同上书，第200页。

④ 同上书，第94页。

⑤ 同上书，第332页。

对他是一种污辱。^①

下面是关于一个作家的：

一个人，亲属或不是亲属，说到底，只不过是悬着的腐烂物。^②

然而，使他存在的东西，使这个恐怖与疾病、虚弱与衰退的真理存在的东西，就是它与另一个词的对抗——强大、富有、惧怕：“我们是两个。”

但人虚弱时，能够给人力量的东西，就是剥去人们最惧怕的人的任何一点威信，即人们对他们尚存的那点威信。要学会恰如其分地看待他们，把他们看得比实际的更坏，也就是说从各个角度看。这会清理思路，这会解放你，会保护你，超越于一切可想物之上。这会给你一个另外的你，我们是两个。^③

然而，在这场无情的战争中，在这个激动人心的对峙中，双方汇集到了同一边，在憎恶中相互结合；于是，语言转向了垂涎，谈话变成排粪行为，这就是黑夜深处。

例如，当人们看一看，词语是怎样形成和说出的时候，我们的句子，它们一点也不抗拒它们垂涎般装饰的糟糕相。它

① 《长夜行》，第 388 页。

② 同上书，第 416 页。

③ 同上书，第 64 页。

比排粪，我们谈话的机械努力更加复杂，更加困难。^①

鉴于这个位于高处或低处，同一个和另一个之间的平等的符号，难道就没有任何解决办法了吗？难道就没救了吗？塞利纳的世界，不管怎样，通过断断续续的方法，将他的世界维持在软化的微不足道中，他自给了一个外部。有时是女人们，是她们感觉不到排斥，而仅仅是想象它，也许吧。有时也会出现另一个解决办法——不可能的、被判定的、破烂不堪的——就是遵照思想，一种唯一有保证的思想，它是侵略性卑贱的平衡重量。最后是塞利纳为自己选择的道路：置身于恐怖之中，但是与主要憎恶的中心保持那么一点点距离，最最无穷无尽，又广阔无边。它在那塞利纳憎恶的中心区别着，记录着：对一个孩子的崇高的爱，或在性欲的彼处和与之类似的地方，升华性写作。

彼岸：女人们。

女人具有佣人的本性。然而她们也许仅仅想象排斥，她们对排斥的感觉要强烈得多；给我留下的是一种安慰。我也许仅仅向它暗示，我是污秽不堪的。我也许是这种类型的艺术家。^②

拯救的统一：唯一的想法，微不足道和不可能的想法。

我的想法，它们更多地在我的脑海中闲逛，其中空间相当大，就像是无数小小的蜡烛，不太自负但又闪烁着光亮，终身

① 《长夜行》，第 332 页。

② 同上书，第 77 页。

颤抖在一个非常恐怖而又可恶的世界的中心……^①

最终是升华物,以及它那两副羞怯的面孔。一方面:

阿尔西德(Alcide)在升华中尽情地进化,可以说非常熟悉地进行着,这个男孩,他与天使称兄道弟,而且并不当回事。他几乎没有怀疑,向那位小女孩,即受难年代的模糊亲属奉献出他那可怜生活的毁灭,并处在一种酷热的单调中……^②

另一方面,则是音乐性升华,多数人都不能成功,而塞利纳将在整个写作过程中瞄准这种音乐性升华:

他不能升华任何东西,他只想离开,把他的身体带向它处。他是分文不值的音乐家。巴里顿(Baryton),他必须像狗熊那样,把一切推翻,以便结束。^③

光有忧愁,还不是一切,应该可以重新开始音乐,从中寻找更多的忧愁。^④

眩晕的故事

然而,最最正常的解决办法,同时又是平淡的、公共的、可交流的、可分享的办法,那就是叙事。作为痛苦叙述的叙事:害怕,恶

① 《长夜行》,第 489 页。

② 同上书,第 159 页。

③ 同上书,第 416 页。

④ 同上书,第 489 页。

心，喊叫出的卑贱，将平静下来，串联成故事。

在他那痛苦和阵阵刺痛的顶峰上，塞利纳去寻找一个故事，一种煞有介事，一个神话。这就是第一次大战时他头上那个伤口的著名故事。这个伤口的严重性，据多数传记作家说，被塞利纳无限夸大，他曾经在记者面前和作品中强调伤口的严重程度。头上有疼痛，耳朵和胳膊都疼。头昏，耳鸣，嗡嗡作响，呕吐，甚至心悸，这种发病现象让人想起吸毒，想起癫痫……已经处在《分期死亡》中：

从战争开始起，就听到响声。她在我后面追着，这个疯子……特别是在二十二年光阴中尤甚。她很风骚，她试用了一千五百种噪音，一种巨大的噪声，但我比她发狂得更快，我亲吻了她，我在“finish”时拥有了她，……我最大的对手就是音乐，它被卡住了，它在我的耳朵深处变质……它不停地咒骂……世界的风琴……那是我……我提供了一切，肉体、精神、气息……经常地，我显得毫无力气。各种想法踉踉跄跄，在打滚。我和她们在一起时并不太好相处，我制造出大雷雨的歌剧……我是魔鬼车站的站长……地狱的大门位于耳朵中，这是个微不足道的原子(atome)。①

痛苦在这里发话了——“疯狂”——但一带而过，因为这个附加物的魔力，即写作，会运送躯体，更有甚之会运送病体，送进一个由意义和格律组成的彼处。在叙事的彼处，眩晕找到了它的语言：这就是音乐，像是词语的吹气，像是句子的节奏，而不仅是假象中

① 《分期死亡》，第 526 页。

对手的暗喻，在那里，蜷缩着母亲的声音，死亡的声音：

这是一块美丽的裹尸布，上面绣着众多的故事，应该把它介绍给夫人。^①

相反，叙事总是与夫人藕断丝连——令人着迷的客体和叙述的卑贱物。

此外，正是母亲发起了这幕卑贱剧，在英吉利海峡的海浪滔天中，上演着文学中最为卑贱、最为可恶的卑贱剧和恶心剧。这里，我们与音乐中嗡嗡而起的痛苦相去甚远。被倒放的躯体，五脏六腑翻转过来，肠子翻到嘴巴里，食物与排泄物混为一体，昏厥，恐惧和愤恨。

妈妈呀，她昏倒在楼梯扶手边……她把五脏六腑都呕了出来……喉咙管里冒出来一根胡萝卜……一块肥膘肉……整整一个绯鲤尾巴……^②

我们淹死在龙卷风暴雨中！我们被压碎在马桶里……但它们还是不停地打呼噜……我呢，我甚至不知道我是否死了。^③

一个动物般的人类被逮个正着，他躺倒在自己的呕吐物上，像是要靠塞利纳认为的最根本的东西，即超越一切的“幻想”以外的东西：暴力、鲜血、死亡。也许从来没有过，即使在鲍什(Bosch)或

① 《分期死亡》。

② 同上书，第 611 页。

③ 同上书，第 613 页。

最黑色的戈雅(Goya)身上,人的“本性”,“理智”的另一边,“文明人类”的另一边或“神圣”的另一边,从来都没有展现得如此残酷,如此毫不留情,毫无幻想和希望。没有上帝的地狱的恐怖:因为如果没有任何拯救请求,没有任何乐观主义在地平线上升起,即使是人道的,判决书就在那里,也不可能有赦免——由文学装饰的判决书。

《伦敦桥》在揭示与内脏的战争方面有过之而无不及,这次还把内脏提高到男性行列(昂特莱的将军在《长夜行》一开始时就出现了),这就是内部的疼痛:

我的头发晕!……我不舒服!……我发烧了!……我得坐下!……我把眼睛闭得紧紧的!……我还是能看到……红红的白白的……昂特莱(Entrayes,在法语中与“内脏”一词谐音)上校!……站在他的马镫上!……这真是个回忆的剧目!……我又重新处在战争中!……真见鬼!……我又重新是英雄!……他也是!……回忆真美!……我一下躺在沙发上……我让心脏病发作!……我又看到昂特莱,我那位亲爱的上校!……这一位,他倒不是狂人!……他站在马镫上!……军刀在手……举向天空!在阳光下闪闪发光。^①

总之,这是一种施莱伯式(schreiberien)的痛苦,只有幽默和风格使弗洛伊德使神经病患者的记忆在现代文学的最露骨的页面上摇摆。

^① 《伦敦桥》(《木偶戏班》,第二卷),伽利玛出版社,1964年,第137页。

痛苦与欲望：一种虚弱

在这个痛苦中没有任何光荣之物；它不是一曲颂歌；它只向愚蠢开放。虚弱就是这个场地，在塞利纳笔下是块持久的场地，在那里，生理的同时又是心理的“隐私”痛苦，与性欲放纵不期而遇。在这种本能暴露中没有任何黄色的东西，没有任何诱人的或激发性欲的东西。在这个黑色的坡面上，欲望沉降到冲动或激情之中，性的再现在消隐，意义在退隐，在这个坡面上，这个性器像是吃醉了酒，指定虚弱痛苦的另一词。

我到达了极限……我的天那！……我不愿意被迷住……我知道这东西怎么做……现在我有了经验……只要来一点点酒精……一小杯就足够……然后讨论讨论……有个人和我争论……我就发火……于是就结束！……总是由于我的头，这已经定在我的改革计划上！……^①

所有的痛苦一齐袭来……从四面八方将我穿透！……前额、双臂、耳朵……我听到火车向我猛扑过来！……汽笛向我嘶叫着，隆隆声充满我的头脑！不再想知道任何东西，讨厌事见鬼去吧！……我泄气了……我重新靠到楼梯扶手上……一阵轻微的眩晕……开眼一看，正好在她面前，战战兢兢……多么可怕哟！……多么激动哟！……〔……〕她有点喜欢我吗？……我不禁自问……我在她身边反复对自己说……我是那么

^① 《伦敦桥》，第335页。

激动！……我不知道该把双脚放在哪里！……我到处踉踉跄跄……我不见前面有什么……既看不见正面橱窗也看不见人……甚至看不见人行道，撞上墙，碰痛了额头……我蜷成一团，我处在出神入化中……处在她在场的仙境中……〔……〕我看不到那位辱骂我的士兵，而我猛踩了他一脚……也看不到推醒我的司机……搅了我好梦的司机。^①

平庸化的粪便文学

在眩目的 no man's land(无人的土地)，即与痛苦和性欲相连的场地后，接着是对腐烂物和排泄物的厌恶，塞利纳在谈到这些时，采取了与描写痛苦或虚弱时同样中性的态度，同样的自然手法。也许他的医学习惯起着什么作用，也罢。但其中有一种冷静和狂喜，一种对卑贱的远距离的驯服，使人不怎么想到(性虐待狂和受虐色情狂的)倒错。而更想到防御城堡中(见上文第 65—67 页)痛苦生活的某些时刻，想到主要宗教中最为“边界性的”礼仪。

似乎塞利纳的文笔只允许自己去对抗这个能指衍生中的“别样的东西”；似乎它只能让这个“别样的东西”如此存在，以便能够与之分离，而且也从中汲取源泉；似乎它只能产生于这种对峙，而这种对峙使人想起包括污秽、憎恶和原罪的宗教。而叙事呢？它在这一机关的作用下分裂，被打碎，在它生理和逻辑的延续性中，通过迷人的小岛给加标点：缺乏条理的东西在卑贱的持久中换

^① 《伦敦桥》，第 137—138 页。

回了它的协调性。

这种困扰(obsession)所参照的是腐烂物,不管是对粪便的回顾,即倒霉的可怜的父亲发现粪便是孩子学习(成绩)进步的反面物,^①还是对肛门肮脏的关注。在这个地方,固定着对身上蠕动着的地部的关心,而费尔迪南(Ferdinand)不用自问它是男人的还是女人的。

我总是这样擦不干净,我总是有一记迟到的耳光……我尽快地避免这记耳光……我让便厕的门开着,听着人来……我拉着屎,一只飞鸟在两次雷雨之间排粪。^②

腐烂物:混合的最优惠场所,死亡感染生命的场所,孕育与结束的场所。在学者佩雷尔(Pereires)对蛆虫啃烂的土地的世界末日式描写中,我们也许能看到腐烂物的顶峰。发明家吉尼特龙(Génitron)的科学实验远不能使生命不朽,只能将一种食物,即马铃薯变成不能再臭的臭物(尸体或马铃薯),并一直腐蚀到石头:

简直比腐烂物的大漠还要大。行了!行了!精神在发酵!〔……〕要我对你说吗?是吗?这是臭肉死尸,我呀,我对你说,这就是必须忍受的一切!^③

然而,只有人类尸体才能最大限度地集中卑贱和迷惑。所有塞利纳的叙事都向一个屠杀或死亡的场所汇集——开始于第一次

① 《分期死亡》,第 622 页。

② 同上书,第 555 页。

③ 同上书,第 1010 页。

世界大战的《长夜行》指明了一个地方，《黎高登》和《北方》穿过了被第二次世界大战摧毁的欧洲，给这个地方加上了延长号。当今时代无疑正好合适，它是屠杀的主人，而塞利纳是摩登时代杀戮的最伟大的超现实主义(hyperréaliste)。不过，我们离战争的报道还非常远，不管它有多么恐怖。塞利纳所追捕的、挖出的、摊开的东西，就是对肌肉纤维死亡的爱好，就是在尸体面前的陶醉，这就是我的他人，我永远达不到的他人，这个我不能交流的恐怖，犹如在与异性的肉体享乐中不能交流的恐怖一样，但它寄居在我的身上，超越着我，把我带到颠倒我身份的不可决定的那一点。其中就有对肉体享乐的眩晕、世界末日的和怪诞的回顾，即在《分期死亡》结尾场景之一中死亡面前的快感。弗勒里(Fleury)神父在变疯后将佩雷尔的尸体切碎：

他将手指戳进伤口中……他将双手扎进尸体中……他钻进所有的孔窍中……他撕下边缘！……软的边！他乱翻乱找……他陷进去……手腕被卡在骨头里！骨头咯咯作响……他摇了摇……像挣脱兽夹那样挣扎……浆水喷射而出！到处溅洒！全都是脑浆和血水！……向四周喷射。^①

在纤维中杀戮

塞利纳的写作从死亡中吸取他的夜晚，抓取最佳的载体，把它作为痛苦的最高境界，在引起痛苦的攻击性中、从引向痛苦的战争

① 《分期死亡》，第1055页。

中汲取养分。屠杀伴随着卑贱，卑贱阻止着屠杀。

人们不用喝醉酒去摧毁蓝天和大地！他们在纤维中就能杀戮！自从他们试图自我萎缩成虚无的时候起，这是他们所经历的奇迹。这些坏透的顾客，这些罪恶的种子，他们想的是虚无。他们到处发火！不要强求，这将是诗歌的结束……^①

确实是这样。但这不是塞利纳的文本，实际完全相反。

人们会想到屠杀的企图，想到众多的暗杀：如昂如耶（Henrouille）老太太，费尔迪南（在《长夜行》中）……在《伦敦桥》中，“科学的”经验和人们与死亡的时时碰撞相互交织，而在丧事式狂欢节中，狂饮，地铁与玩命的险招，与酒巴里的凶杀暴力混为一体……人们不禁想起《木偶戏班》中提杜斯（Titus van Clabens，即克拉本）的嘶哑和喘息；听他那正在死去的躯体周围的一片嘈杂声，他正在两个女人的躯体中间挣扎，一个是女顾客，一个是女佣人，这些是不可能狂欢的标志，狂欢已被转移到屠杀中。

他躺在那里，躺在丝织物中！充满了他的呕吐物……他的呕吐物……他还在汨汨地吐！……他的双眼在打转……凝滞……翻白……唉呀！看着真让人毛骨悚然！然后嘎喇一声！……他转过身，满脸紫红！……他平常是一副惨白脸，就在这时……翻上来一大堆污秽物……充满了嘴巴……他竭力控制着……^②

① 《伦敦桥》，第406页。

② 《木偶戏班》，第一卷，伽利玛出版社，1952年，第150页。

就像病人膏肓，哮喘发作。

当他发作时，这可怕劲哟！……得看看他那双眼珠！……
恐怖完全征服了他……^①

当吸毒与狂欢相结合时，就像火灾那一段中恐怖大个那样（《木偶戏班》），凶杀的世界末日式场景就达到了顶点：

我看到一场巨大的战争场面！……这是一种视像！……
是一种电影！……啊，那真不一般啊！……在黑暗中，在悲剧
的上面！……有条龙正在咀嚼他们！……它把他们所有人的
屁股撕下……内脏……肝……〔……〕我看到你了，痛苦！
〔……〕这个没教养的，我去把它的鼻子割掉……我不喜欢鸡
奸鬼……假如我把它的器官割掉……啊！这可是闻所未闻的
事，我会考虑的！……^②

然后，凶杀的视像转换成升华物，凶杀的世界末日提供了它的
抒情面孔，并赶在尚未沉没在呕吐物中之前，银子被作为高尚的食
物吞下，粪便被重新内化，而火呢？真正的带有世界末日性质的东
西，在鲍罗(Boro)杀死克拉蓬(Clabon)之后，在痛苦的塞利纳之
后，倒也不能毁坏一切：

一切都围绕着地球在转！……就像一个转马盘……一盏
水灯……我到里面的东西！我看到了许多花环……我看到了
许多花……我看到黄水仙……我对鲍罗说了！……他让我心

① 《木偶戏班》，第一卷，伽利玛出版社，1952年，第172页。

② 《木偶戏班》，第190—193页。

烦……他在德尔芬(Delphine)和老人中间……他不停地做卑贱行为……在那里,在那张大床上!……他们让我非常恶心!……那个人吞掉了他的所有积蓄……而那一位呢?他倒不恶心!……所有的钱都在挎包里……他很高兴……^①

痛苦汉费尔迪南:一个凶手

痛苦汉费尔迪南,那个以第一人称说话的人,在这里是凶杀主角之一,总是他,即那个“我”,在《木偶戏班》里,将他的迫害者马修(Matthew)推下地铁。这个场面推动了迫害者和被害者这扇转门,改变了凶杀的视像的再现,将前面一段视像变成凶杀动作的更加能动的透视片。一个死亡冲动的真正的地下王国,在地铁深处找到了它的自然场所,即塞利纳那但丁式地铁的等同物。这个凶杀者像是非人世界中生灵的地下复体。

我的血液只动了一动!……我稍微透了口气!……我无法动弹!……我处在催眠状态……他看着我!……我看着他!啊!我还能想事情!……我还能想得比较清楚!……那是个侏儒!……他在那里,紧贴着我!……就是他[……]这东西自己准备着!……我的思考……我集中思想……集中……我一声不吭……要冷静……[……]我听到列车的隆隆声了……它来了!……就在那里,在黑暗中……在洞里……在

^① 《木偶戏班》,第198页。

我右边……好！……好！……好……车厢它来了。它吼叫着，声音很大，势如破竹，推着气浪……“嘎喇喇……轰隆隆……”好，好，好，它靠近了……我看着对面的马修〔……〕“扑通”一声，我在他屁股上猛地一推，我就把他推了下去，那个侏儒，双脚离了地！……雷鸣声汹涌而来，从上面盖过去。^①

第二次大战

然而，只有在战争中，塞利纳那攻击性和死亡的世界末日式发作才会达到和超过戈雅或鲍什的强度。一场可恶的战争，但在《长夜行》中过去得很快，而在《伦敦桥》和《木偶戏班》中，则成了一场灾难性战争、狂欢式战争。

我是杀人凶手！少校先生！我杀了十个人！……我杀了一百个人！……下次我要把他们杀个精光！……少校先生，把我送回去！……我的岗位在前线！……这是战争……^②

如果不是战争，很难设想一种塞利纳式的写作手法，战争似乎是这种写作的触发器，甚至是根本条件；它扮演着贝阿特丽丝（*Béatrice*）死亡的角色，导致 *Vita Nuova*（新生活），或起着避免死亡的作用，即写出《神曲》第一曲的但丁所起的作用。第二次世界大战中的恐怖在《从城堡到城堡》、《北方》和《黎高登》中得到充分

① 《木偶戏班》，第 241—242 页。

② 同上书，第 252 页。

展现,这三部作品形成了二战三部曲,更好地抓住了创伤的本质,塞利纳不停地诊断着这种创伤,从个人直至社会。这是社会与政治的巨大画卷,其中充满了对政治的否定与讽刺,然而,塞利纳似乎赞同(下面还会说到)这种政治,而这是一种叛变的政治,一种逃避的、屠杀的、轰炸的、毁灭的政治:最具破坏性的攻击性突然表现出它可恶的虚弱的坡面,出现在地狱般的享乐中——历史的卑贱动机中。塞利纳写作的场所总是这个迷惑人的分水岭,它位于分解与组合、痛苦与音乐、憎恶与陶醉之间。

让他们死去,发臭,渗臭水,滚到阴沟里去,但他们还问,他们能在热那维里埃干些什么?果然不错!到积水滩中去,到阴沟里去……历史的真正意义……而我们就到了这种地步!从这里跳出!……噢唷!从那里跳!……黎高登!……到处是尖桩!活体解剖的净化……翻过来的皮冒着烟……见鬼的宠儿窥视者,让一切重新开始!把内脏拉出拿在手中!听那惨叫声,各种呻吟声,让整个民族站稳脚跟。^①

在说到这段世界末日的音乐,即三部曲时,值得一提的是轰炸汉堡,在一片倒塌声中,在焦味和混乱中,卑贱的疯狂倒向了灾难的美丽:

绿里透红的火焰在围着圆圈跳舞……而且跳得很圆!……冲向天穹!……应该说,这些瓦砾中的街道,绿的……粉红的……红的……冒着火焰的……倒是让人感到分外地愉

^① 《黎高登》,第 856 页。

快,真正的节日,比它平常的状况,单调粗糙的砖块要强得多……如果不是混乱,反叛,地震,世界末日从中带来的大火灾,这些火焰永远也不会如此欢悦……^①

我告诉过你它的效果,圣母呀,我说过三、四次……白天来自上面,来自最上面……来自火山口……我再说一遍,效果来自一个满是黏土的巨大的圣船……汉堡被流质磷摧毁……其威力像摧毁庞贝城的那一击……一切都燃烧着,房屋,街道,碎石路和正在四散奔逃的人们……甚至还有栖息在房顶上的海鸥……^②

神圣与历史,圣母与庞贝,意义和权利都在这里产生,产生在这个痛苦与杀戮的巨大揭示中,第二次世界大战揭开了它们那可怖的反面。而这个脆弱文化的另一边,它是那么强大,在塞利纳看来,它是人类物种的真相;对作家来说,这是写作的出发点,是意义的贫乏。说塞利纳的视像是一种世界末日式视像,说这种视像在将邪恶固定为不可能意义(善良,权利)的真相时具有神秘的突出点——也罢。然而,如果按词源意义,世界末日意味着一种显圣,那么应该理解它与揭示哲学真理相反的意思,与 aletheia(真理)相反的意义。在世界末日的生灵中,没有这种条纹的、衰弱的生灵,它永远不完善,不能够自行定位成形,它在火焰中爆裂,或在世界崩塌的惊叫声中回荡。塞利纳并不展示一种哲学意义上的“邪恶”。此外,任何意识形态的解释也不能依附在塞利纳式昭示

^① 《黎高登》,第 817 页。

^② 同上书,第 866 页。

之上：哪条原理、哪个政党、哪个阵营、哪个阶级能够毫发无损地脱险，也就是说，经过这场整体批判大火的熔炼仍能完好如初？痛苦，恐惧，及其他他们向卑贱的汇集，似乎成了与世界末日相适合的批示，而塞利纳的写作就是这种世界末日的视像。

一个叙事？不，是一个视像

说视像，也对。从目光被大量投入，并且被声音那有节奏的噪声切割这个意义上来说，倒也是的。但这个视像反对任何再现，只要这种再现是企图寻找一种被认定为可再现的身份。卑贱物的视像，从定义上讲，是一个不可能的客体符号，是边界与界线。你说它是幻觉也行，它可以向弗洛伊德著名的原始幻觉中，向Urfantasien(原始幻觉)中引进一个仇恨或死亡的冲动负荷，这个负荷将阻止图像凝聚成欲望和(或)恶梦的图像，使它在感受(痛苦)时，在拒绝(恐怖)中爆裂，在视觉与听觉(大火，嘈杂声)的昏厥中分崩离析。世界末日的视像于是成为爆裂，或是不可能性，不仅仅是叙事的不可能性，而且还是Urfantasien的不可能性，这个创伤无疑是非常“原始的”。

当塞利纳将卑贱的顶峰——并通过这个将文学中崇高的、唯一的意义——定位到分娩的场景中时，他便大大指明了这种幻觉：一个需要在不可见物的不可能的大门前看到的恐怖，这个不可见物就是母亲的身体。这里众多场景中的场景并不叫作原始的场景，而是分娩的场景，一种倒置的乱伦，一种剥了皮的身份体。分娩：杀戮和生命的最高点，它是犹豫(里面与外面，我与他人，生命

与死亡)的燃烧点,恐怖与美丽,性征的性欲和性征的突然否定。

我当过产科医生,我可以说感受过通过的艰难,被骨盆的视像所激动,这种时刻是多么罕见,这时候,自然任人观察它的行动,那么微妙的行动,看它怎样迟疑,怎样决策……我敢说,在生命开始时……我们的整个戏剧和文学都处在交媾上,而且围绕着……令人厌倦的唠叨!……性欲高潮倒没什么意义,写作和电影泰斗们的所有折腾,还有成千上万的广告,除了展示出两三个小小的屁股扭动外,从来也没有开发出什么有价值的东西……精子在不声不响地工作着,非常隐秘地工作着,而我们没有任何感觉……一朝分娩,这真值得一看!……值得窥视!……细细地看!^①

在女性的大门口,在卑贱的大门口,即我们上文定义的卑贱,我们也和塞利纳一样,处于法西斯主义的“冲动基础”的最为大胆的透视中。正因为这个能动结构,里比多增值中的恐怖与痛苦结构被纳粹和法西斯真正采用,合理化,变得更能操作。然而,这种能动结构是理论道理、轻型艺术都不能到达的,因为这些都受到欲望和快感的次要症状的影响。这种欲望的艺术只能提出一种卑贱的倒错性否定,此外,这个卑贱因为被剥夺了宗教的升华(尤其是在宗教代码破产的状况中,即在两次战争之间的特有方式中,在纳粹党和法西斯分子的圈子中),便任凭法西斯现象的诱惑。拉罗歇尔(Drieu La Rochelle)是这种文学的楷模。它的相关反面就是压

^① 《黎高登》,第 870 页。

抑的艺术,过分精细和爱国的艺术。那么哪一种现实主义(或社会主义现实主义)文学能够反映第二次大战的恐怖呢?而塞利纳呢,他说的就是这个恐怖的那个场所,他把自己的名誉搭了进去,他陷在里面。他用自己的写作使这种恐怖存在,如果他不能说清楚它,就向它扔去这块花边,即他的文本:这是张脆弱的网,但也是栅栏,它不能保护我们去对抗什么东西,但在我们身上打上烙印,从头到脚将我们牵连进去。

第八章 糟蹋我们无限境界的女人

本质上不凶狠或不下贱的女人真是太少——所以她们大都是女巫和仙女。

——给印地人的信,1947年9月19日,《埃尔纳》

双面的母亲

是的,在作家的女性画廊中,母亲再次占据着中心的位置。但在那里,很显然而且特有意义的是,母亲被复体化。

一方面。她是理想的、艺术的、天生丽质的,她是艺术家的对象,艺术家也承认将母亲作为创作模特。

我是一位旧花边修理女工的儿子。我正巧得到一些较为稀少的收藏品,这是唯一我能留下的东西,我是男人中极少能分辨出细麻布和瓦朗西纳花边的人之一,那是布鲁热的花边,阿朗松的布鲁热。我很了解这种花布的细腻之处。非常非常了解。我用不着别人教我,这我知道。我了解女人的美丽,也了解动物的美丽,非常了解。在这上面我是专家。^①

^① 《与兹宾登的谈话》(Zbinden),第945页。

或者用具有暗示性而且总是与写作相结合的方法说,女人和花边:

我不是艺术家,但我记得花朵……雅妮娜……玛丽-路易丝……〔……〕清楚地写下的东西算不了什么,有意义的是它的透明性……像人们所说的时间的花边……^①

然而,在塞利纳小说的回顾中,母亲和祖母都不是光彩照人、没有阴影的人物。这样,写作来自于祖母——“她会教我读一点书”,“她自己也不是很懂”,甚至“我不能说她有多么温柔或亲切,不过她说话不多,而这就已经了不起了”。^② 给塞利纳的爱是一种拘泥的爱,腼腆的爱,打上了贞洁与有罪的拘束的烙印,漫溢和恐怖成为塞利纳感情的特色。此外,只有在祖母死亡的时候,这种爱才敢说出来,其中不乏儿童的笨拙和局促不安。

我那时有这么一种害羞感……好像有什么错处……真不知道如何是好,想以此更好地表示我们的忧愁……我和妈妈就在桌边哭了起来。^③

母亲的另一个形象则与痛苦、疾病、献身和某种衰弱相联系。在这一点上,塞利纳似乎有点夸大其词。这种母性,这个自我虐待狂的母亲不停地干活,这就有点令人厌恶,令人迷惑,她是卑贱的。

从她变成像活计、像焦虑那样令人讨厌时起,她就成为专

① 《另一次仙境》,巴黎伽利玛出版社,1952年,第144页。

② 《分期死亡》,第549页。

③ 同上书,第587页。

横的……这是她的秉性，她的自然本性……她非常坚强，勇敢地面对残酷的条件……^①

这一点我们已经在《长夜行》中读到：

这种忧愁真让他害怕；他内心充满了可怕的东西，而她却不知道。说到底，她认为像她这类小人物生来就是忍受痛苦的，认为这就是她们在世上的角色……^②

当塞利纳热切地描述母亲的瘸腿时，那形象非常悲惨，甚至有失尊严：“妈妈的双腿，一只小，另一只大。”^③在舒瓦泽尔(choiseul)一节中，塞利纳营造一种过分的悲惨。这是为什么？为什么要写母亲阉割的体现？这是不是一个持续责备的形象？是一个早产的那喀索斯创伤的满足？或是一种表达爱的方式？即只有懦弱生灵才能接受的爱？这样，说话者才不会有威胁。

这个双面母亲的主体，也许是女人不吉利权力的再现，因为她给了一个要死的生命。正像塞利纳所说的，母亲给了我生命，但没有给我不朽：

她做了一切，想让我活着，其实是不该有出生。^④

……这些女人糟蹋了所有的无限境界。^⑤

我们已经说过，对塞利纳来说，分娩是写作的特殊现象。也正

① 《分期死亡》，第 784 页。

② 《长夜行》，第 95 页。

③ 《分期死亡》，第 540 页。

④ 同上书，第 541 页。

⑤ 同上书，第 531 页。

是在失败中，在流产中，作家很自然地发现了另一性别的根本命运和可恶的悲剧。他在《长夜行》中回顾的正是一个无法超越的悲剧，当性快感淹没在血的河塘中时，在享受性快感的女儿与既忌妒又苦修的母亲的对峙中，情况更是如此。^①

生命？一种死亡

我们还记得，塞利纳的医学博士论文（1924年）是关于塞莫尔瓦斯（Ignace Semmelweis）的，研究一种分娩时突发的感染，即产褥热。这部著作与人们期望的医学叙事相去甚远，相反，它颇有小说味道，可以被当作塞利纳与居住在维也纳的匈牙利医生进行的类比来解读。这位产科卫生的发明者背井离乡，孤苦伶仃，举目无亲，总之是个神经病。所有的人都迫害他，但他却有激动人心的发现，不但能激励强迫症患者，而且更深刻的是他能迷倒那些因接触女性而害怕腐烂物与死亡的人。塞莫尔瓦斯主张在接触过尸体后要洗手，避免感染医生正在医治的产妇——这是在发现细菌之前，当时还是拿破仑时代。他证实，实际上，产褥热是女性生殖器被尸体感染的结果：这种热病使带来生命的人颠倒过来，与死亡躯体为伍。这是一个令人发疯的时刻，对立物（生命与死亡，女性与男性）相聚，可能形成一种比保护性幻觉更厉害的东西，以对抗母亲的迫害权力：一种可怕的摧毁里面的幻觉。有没有灵丹妙药？这次仍然是分离，不要触摸，要分开，要清洗。第三者即医生必须充当分

^① 《长夜行》，第260页。

离人员，而不是传染人员，这样，提供了针对憎恶、消除、宗教净化的非宗教答案。多么难的角色：因受这种幻觉的折磨，塞莫尔瓦斯扑向死尸，切呀切，切破了自己的手，感染上了自己……像个产妇？分离人员成了受害者？医生将逃脱不了染病的母亲注定要死的命运？塞利纳一步步紧跟诗人医生的痛苦经历。这位医生曾写过一篇颇具文学风格的论文（“植物的生命”——“十二页诗歌”），他自称是未来的小说家，似乎他就是他自己，而不是个维也纳居民：“世界和舞蹈使他走向女性。”这篇论文实际上是通向生命中黑暗大门的旅行，在那里，产妇落进感染中，生命掉进死亡中，女人的热病掉进男人发狂的幻觉中，理性掉进了神秘中。所有古老的哲学之谜都与这个谜一般，就是在女人的出口处或入口处，在里面与外面的混合处，犹如吸引塞利纳的生命与死亡、女性与男性等，无疑比一个暗喻更具有意义。他的论文是《长夜行》的准备阶段，因为他通过谜团的“科学性”压抑，几乎明确地解决了这个问题，虽然比较牵强附会，这种谜团从理性角度看是由女性构成的。塞利纳的理性似乎必须面对这种碰撞，以便在可恶卑贱的彼处，出现两个不可消除的主角：死亡和词语。

塞利纳的世界总是二分的：没有第三者或第三者没有能力，两个词面面对立着，女人和情夫，性器和死尸，产妇和医生，不可言喻和风格……

在这几幅彩绣之外，在感染的道路上，只有死亡和词语。^①

^① 《塞莫尔瓦斯生平与作品》(论文), Denoel et Steele, 1936年, 第588页。

……地狱起始于我们理性的大门口。^①

用事实、思想和词语不能解释一切。再说，还有所有我们不知道的和我们永远也不能知道的东西。^②

对作家来说，他必须比医生更强——不仅仅要当分离的那个人，可以说当父亲，也要当触摸的那个人，即儿子或情人，直到替代女性的位置。他是这个人或那个人，而通过这一做法，成为既非这个人也非那个人，即一个分离出去的人。这种解决办法真是俄狄浦斯式的独特做法：主体并不在神经症的三角关系中自我规范；他似乎也不处于第三者缺乏的那喀索斯关系的二元恐惧中；他同时在三个位置上奔走：三位一体，三个点，一个身份中的另一个身份，没有身份，是节奏，是旋转，黎高登……

她是生命的赐予者——生命的铲除者：塞利纳式的母亲是一个集美丽与死亡为一体的雅努斯(Janus)。她是写作的先决条件，因为她所给的，没有不朽的生命向往着找到它的候补花边，即语言的花边；她也是黑色的权力，可指示升华的短暂和生命结束的无情，即人的死亡。患偏执狂的女人，即塞利纳的另一个人物，也许是这个死亡危险的投射，说话生灵发现了自己的这个部分，把它幻视为母亲的或女性的，于是就产生了这种死亡危险的投影。应该指出，塞利纳笔下这位双面母亲的形象将决定写作，一方面，将写作定义为死亡的写作，另一方面则定义为复仇。这是一位许诺给死亡的生灵，他向圣母叙述故事，但通过同一举动，他为母亲恢复

① 《塞莫尔瓦斯生平与作品》(论文)，Denoel et Steele, 1936年，第617页。

② 同上书，第621页。

名誉。根据常理,事情像是被颠倒了过来:但在塞利纳的文体中,是母亲要儿子死亡,而儿子又要让母亲活下去。

这是一块绣满故事的裹尸布,应该把它献给圣母。^① 我已经没有牙齿!但我还能记起她的样子……我母亲!小小一刻便是整个一生……我母亲,她不是个爱享乐的人……她从旁边匆匆而过……像我一样,她的儿子……走向献身……啊,我恨,我得写,我要给所有的人复仇,屁股贴紧,他们的历史名字刻成金的……放到圣德教堂(Sainte-Chapelle)中去!作家的权力是那么弱!脆弱的诗人,它比任何东西都要弱!请注意,穿长袍的赫尔克勒斯(Hercules)们,我要让你们将自己的名字写成金字!^②

受辱的谦恭

在塞利纳的爱情代码中存在一种礼貌代码。它有时是明显的,但在更多情况下处在后景中,处在廉耻和抒情中。没有它,卑贱就无法作为另一个我们存在,也无法自我表述,无法成为美丽传说的夜晚的后面。塞利纳式芭蕾舞的仙境(“没有旋律,没有人,什么也没有”,这是字幕)是想把古老的理想化搬上舞台的企图,但是失败了。在这种理想化中,不管女性角色的性格如何,女性的理想将在舞女的优雅身段的崇拜中得到延续。但读者也会突然想到

① 《分期死亡》,第526页。

② 《另一次仙境》,第301页。

《分期死亡》的书页。在书中，费尔南迪向萨贝约(Gustin Sabayot)承认，他想写下奇妙汉古恩多尔(Gwendor le magnifique)那骑士般的传说。就在这以后，他却向一个未成年的女子米蕾伊(Mireille)讲述了这一段仙境般的浪漫故事，而那个年幼的听众还没有变成客体，还不会谦恭，还没有成为他那黄色和虐待狂的客体。^①然而，这个故事情节中的人物，这个无条件叙述网中孤立的段落，都是病兆性的。相反物(谦恭与虐待狂)的连接在塞利纳女性人物系列中重新出现。这种双重性有其不同的程度，似乎指出，对生殖器的恐惧可以通过理想化得到限制，同时也可以通过放纵部分冲动(虐待狂和自我虐待狂、窥视者和展示者、口头的和肛门的)而得到稳定。

莫莉是最卓越的女人，但无疑也免不掉这群妓女的特点。她在一个“秘密的窑子”里卖弄风骚，然而她倒是没有任何缺乏，没有幻想，普通得直到无能的猥亵，即我们所知道的，乔伊斯笔下的莫莉·布罗姆(Molly Bloom)那样。相反。塞利纳的莫莉享有天使的理想化，写作的廉耻和抒情给予她伟大女祭司的仙女般生活，在男性生殖器崇拜的古老神话中全身披着白衣。对被分裂的、部分化了的、边缘化了的、堕落化的性的贬低，我们已经在痛苦和恐惧的主题中见过，它是否就是女人的男性性器理想化的条件呢？总而言之，在塞利纳笔下，有一个明确的场所，在那里，卑贱晕厥在崇拜之中：

莫莉是好样的，令人佩服。如果她还能阅读我的书，在一

① 《分期死亡》，第522页。

个我不知道的地方,我要让她知道,我对她没有变心,我还爱着她,用我的方式永远爱着她,只要她愿意,她可以来我这里,分享我的面包和我这默默无闻的命运。如果她不再美丽,那也无妨,我们自己来调整!调整我心里还保留着的她的美丽,热烈的美丽,足够两个人享用的美丽,至少还可以用二十年,即结束这一切的时间。^①

伊丽莎白·克莱(Elisabeth Craig),即《长夜行》的收信人,似乎是这个激动人心的忏悔的主要参照者。塞利纳在写给印地人的信中谈到她:

这个女人多么聪慧!没有她我将永远一文不值。她多么聪明,多么细腻……她信仰痛苦的泛神教,同时又顽皮透顶。^②

我的孩子,我的姊妹

假设女人们对男人有性欲要求,而当这种性欲引起的恐惧被分开时,爱情的理想化光晕似乎就出现了。这也许能解释为什么作家能驯服,甚至爱上女人或同性恋女子或处于姊妹地位的女人。莫莉可能是这种姐妹友情和恋情的最耀眼的形象。在《伦敦桥》中维吉尼亚身上,也可以看到一个变种,其乱伦或倒错性质更为直

^① 《长夜行》,第236页。

^② 《埃尔纳》(*L'Herne*),1947年9月10日,第126页。

接。不过在《木偶戏班》中，已经提供了天使般的预先品尝，带着一种舞蹈丑角的节奏：

淘气顽皮的女孩，轻盈矫健，肌肤如金！……健康活泼！……从我们痛苦的这一头，幻想般地跳到那一头！就在世界开始时，仙女们大概都很年轻，所以只有安排疯狂……那时的世界充满任性的奇迹，住满了孩子，他们任意玩耍，做着无关紧要的小事，旋涡和小商品！笑声四散……欢快的舞，令人痴醉的轮舞……^①

这是对阿莉斯(Alice de Lewis Carroll)的狂欢式的模仿，维吉尼亚是个儿童，能让人们把天使想象成女性。这个形象提供了梦幻般的有利条件，推迟与女人性器的卑贱相遇，因为在这个舞女儿童的身体中，在这个被奉献给目光、触觉、耳朵、嗅觉的身体中，性欲的东西想要无处不在，但结果是哪里也没有。

我想和她再说说水银……她不在原地停着……她跳着，像淘气的孩子转着……在房间中围着我转。多美的秀发！……金光闪闪！……多美的女孩！……她跟我说话……真是一只小鸟……我并不懂得一切！……我不应该吃饭！……我知趣地死去……一切的恩惠都给维吉尼亚！^②

或更有甚之，这种天堂的幻觉处于充满无赖、狂欢、狂饮乱舞、魔鬼的世界中：

① 《木偶戏班》，第40页。

② 《伦敦桥》，第36页。

我触摸她,用手轻触我的仙女!……我狂爱的奇迹……维吉尼亚!……我不敢,在我们周围,四处都……飞扬着……飘荡着千千万万火花……优美的火带在树的四周!……从一个枝头飘向另一个枝头,火花绽开的欢乐雏菊,鲜嫩的花冠……仙女的唱经班……她们声音的巨大呢喃……微笑魅力的秘密……天堂中的火节就是这般。^①

但愿淘气孩童的出现也成为费尔南迪和女孩叔叔之间的连接纽带,这位叔叔是一个被我们的主人公吓倒和欺骗的人物,但孩童的出现能将眩目的现实定位于被否认的同性恋中。在与这个孩童的关系中,费尔南迪从一个身份换向另一个身份,从一个性别转向另一个性别,最终失去了理智:

一阵轻微的眩晕,我突然处在她面前,浑身颤抖……啊!多么可怕!……多么激动人心……^②……在爱情的拥抱尚未耗尽孩子气以前,在雨水中……我抚摸她的全身,我像条狗一样舔着她……我再细细舔她……我吮吸着她鼻子上的水珠……时不时地感觉到可怕的味道,戈班(Gobbin)的习俗,粗鲁者的脏话,猥亵! 耍流氓! 我本该亲吻我的维吉尼亚!^③

爱上仙女的兄弟将变成一个乱伦的父亲,其中只有两步之遥:只有对他人的惧怕和多少有些总是迫害人的环境能使他悬崖勒马。

① 《伦敦桥》,第111页。

② 同上书,第138页。

③ 同上书,第163页。

我们看到这种乱伦的扭曲：姐妹变成了兄弟的女儿，这就使得男人在这个事件中成为兄弟或父亲，但让母亲完好无染，而与另一个男人继续战斗，与欲望对象的真正兄弟战斗。最后，维吉尼亚怀孕显然提供了这个狂欢世界中不可决定情况的真正形象。怜悯和出走的愿望从此在叙述者身上陪伴着这种既仙境般又粗俗的父亲感情：“我落在了他的幸福的兽笼里”，^①“而我对自己的命运感到厌倦！〔……〕，被盗走的命运！上帝的另一个名字。”^②这下子，“追女孩的色鬼”俨然有副英雄的举止：“我女儿怀孕了，我的天使！我的心肝！我的命根子！啊！我不愿意别人去碰……他妈的！我要把他们都杀光！”^③在让步于另一个人物之前，这次是个女性人物，是伦敦社会底层的黛尔芬(Delphine)。由她来占据小说的结尾，回顾一下玛克贝特(Macbeth)和凶犯，整个这场闹剧开始于一次不确定的旅行，在一本突然结束在伦敦桥上的书里，以兄弟与父亲对滑稽行为的坦白而结束：“现在，我是小丑。这是个偌大的世界！我有忧愁，有谨慎！”^④狂欢使乱伦过去……从一个身份走向另一个身份，像小说本身那样没有结束，卑贱消解在粗俗之中：一种从里面经历它的方法。

① 《伦敦桥》，第367页。

② 同上书，第290页。

③ 同上书，第466页。

④ 同上书，第490页。

男性生殖器的窥视者

儿童形象的理想化实际上仅仅是塞利纳对女性异教热忱的一个方面，这种异教热忱已经与理性、言语活动、与它的象征特性分离开来。而在他看来，只有这种象征特性才能使女性异质化，社会化，性欲化。如果他是定时的女人爱好者，他只是当作一个纯洁形式的窥视享受者，当作一个只奉献给目光的美丽，由线条、肌肤、节奏、健壮构成的美丽。舞女是这种美貌的顶峰。最好是外来的女人——与母语相反，甚至没有语言，一切都是纤维和飞舞。

再说，由于我对生理美貌和健壮的绝对喜爱，我成了异教徒——我仇恨疾病、苦行、病态——〔……〕我深深地恋爱着——我说的是恋爱——一个四岁的小女孩，一位身材优美、头发金黄、体魄健壮的女孩——〔……〕美洲！这些女人的娇媚！我情愿用整个波德莱尔换取一位奥林匹克游泳女将！不当花一个铜板的嫖客——而做一个生死与共的“窥视者”！^①

或者更有甚之：

我总是喜欢女人漂亮，喜欢同性恋女人——看起来多舒服，对她们的性的召唤我一点也不疲倦！

〔……〕我这个窥视者——这让我发热……有一点热情的

^① 给印地人的信，1947年8月13日，《埃尔纳》，第123页。

消费者,但是一个谨慎的消费者。^①

美国舞女们演出的喜剧《教堂》是最清晰的幻想表达方式,她们淋漓尽致的体现着男性生殖器崇拜,这是对未异化的美丽的绝对崇拜:一个纯净自然的女性身体,脱离一切它物(男人和言语活动)而自由自在。《教堂》是一部没有戏剧价值或风格价值的剧目,但它有意将这种塞利纳对女性体质的幻想搬上舞台,在这里,这种幻想是一种热烈的歌颂,与黑人的贫穷寒酸和犹太人的官僚模样格格不入。“蔑视男人的美国妇女万岁!”这就是崇拜女性的精巧词语,这些词语无疑并不承载多少突出色情狂的标记,但带来一种病态的乐趣。

面对舞蹈的仙境,剧作家只有享受自己成为废物的乐趣,即从男性生殖器崇拜那里截取而来的废料。雅尼娜(Janine)完成了这个角色的颠倒,能使巴尔达木(Bardamu)变得更加被动,更加受到死亡的威胁:她拿起手枪向他开火,而这时,光彩照人的伊丽莎白正在跳着舞。

这并不是理性来定法律,而是崇拜男性生殖器的本能决定着法律;女人在这种生活中是个代理人,从此以后,不管仙境如何,凶杀就要统治这种生活。宗教的结束无疑也是一种女人崇拜,也是一个苦役场所。“这不是一种宗教,我的伙计,雅尼娜,生活是一个苦役场所!不要试着给墙壁穿上教堂的外衣。”^②

① 给印地人的信,1948年2月18日,《埃尔纳》,第131页。

② 《教堂》,五幕喜剧,巴黎 Denoel et Steele,1933年,第488页。

狂欢节——歇斯底里的，社会——偏执狂的

从她撕去儿童和无他人(性别)女性的面纱时起,美丽已经不能引起塞利纳目光的兴趣了。于是,出现了一个放纵的女人,一个贪婪性欲和权力的女人,一个卑微的、但又是受害的女人。在她那生硬的强烈中,从狂欢乱舞到杀人凶手,她都是那么粗俗不堪,令人怜悯。从《长夜行》开始,色彩是通过一系列外表上微不足道的女人来表现的,她们使战争中士兵所经历的悲剧转变成闹剧。我们记得,那个劳拉(Lola)和她的油炸果,缪西纳(Musyne)和她的小提琴,那些态度生硬及满身血腥的护士——“战争将给予房带来……”。^①然而,主要是妓女或女性求偶狂,她们在书中没有得到任何同情,只是被大量地谈及到而已,她们变成了一个野蛮的、猥亵的、威胁的女性。她们的卑贱的权力被受惊的视觉倒转,保持在一边,这种受惊的视觉同时从这个权力中给出衰弱的形象,贫困的形象,不自觉的自身虐待狂的形象。人们不禁想到《伦敦桥》中索斯泰诺(Sosthène)的女人——她是个求偶狂,失败的女人……。为了具有魔鬼的特性,这个女性更是处于坠下魔鬼的境地,她只能通过参照男人使自己存在:

战争! 战争! 还是战争! 需要更多的梆梆声使他们醒一醒……这东西该变一变了,太可怕了……要动摇动摇天和地了……给他们重新打开一点狩猎场……一个没有男人的婊子

^① 《长夜行》,第90页。

太没劲。^①

这个憎恶与诱惑，性欲与凶杀，吸引与排斥的混合顶点，无疑是蒙娜丽莎——《木偶戏班》中这个妓女用这名字倒是恰如其分。她用歇斯底里的担忧和流血的伤口去玷污这个名字，他的爱情本身已经缩小到屁股上伤口的程度。

啊！这是伟大的挑战！……跟着上啊！……她发狂了！……这是舞蹈！……是担忧……手指上满是神经！……整个手在颤抖！……发出噼啪声，爆裂噼啪声……小点……小点……更小点……还要小点……[……]魔鬼的尾巴！……夹住的尾巴！……嘎喇！……又跳了起来！……^②

她摔倒了……倒塌了，瘫倒了！她就是蒙娜丽莎！装在盒子里！……在她的棉絮中……在布带中！……她站起来，吼叫着，她真可怕！……立即是责备声！……行了……她又站起来，靠在柜台上！……一阵狂怒！她已经筋疲力尽……她在窒息……她在整个街区里奔跑……在寻找我们！……^③

她在绷带上乱扯，往周围乱塞，地板上到处是棉花，绷带棉纱团……哎呀！托儿所的笑声！^④

一个女人，当她把自己的性作为职业，来使用它，她就变成黑暗的势力，可憎和堕落的势力；她完全可以用别的方式变成有效

① 《伦敦桥》，第428页。

② 《木偶戏班》，第90页。

③ 同上书，第129页。

④ 同上书，第130页。

率、可敬畏的人，她可以社会化，作为妻子，母亲或女性生意人。放纵于是变成狡黠的盘算，歇斯底里的担忧转向凶杀的阴谋，受虐狂的悲惨转变成商业胜利。当歇斯底里病患者只是个狂欢节的木偶时，在一个她想通过倒错性绕过的法律之下，偏执狂则通过将自己变成凶杀的社会表达者而获得成功。整个一画廊的女性配偶，或更说明问题的，是一批或多或少滥用权力的寡妇，她们掌握着财物的出进，孩子和爱情，从《长夜行》到《分期死亡》都是这样，这条画廊将女性表现得入木三分。然而，仍是两个昂鲁伊家族的女性最为突出，即杀死婆婆的媳妇（当然通过男人的介入）和将健康生命利用到底的婆婆。在《长夜行》中，这两位女性充分体现了这种盘算好的卑贱，这是一种积蓄，积聚，预见，可怜的自我安置，安排每个星期，但在使用仇恨和凶杀时又不惜代价。应该将两位昂鲁伊女性划到玛克贝特夫人一类里去——她们在女性的自恋癖本性的外衣下，将死亡冲动暴露无遗：这些可笑又可怕的形象，属于一种特别放纵的女性偏执狂，一种特别冷静计算过的偏执狂，结果是她们放弃了任何性事的实现。

总之，蒙娜丽莎和昂鲁伊家表现为两个面孔，性欲的和压抑的，边缘的和社会的，一种不能升华的异质。这两个面孔是卑贱女性的模型，对塞利纳来说，这个卑贱女性既不具有旋律，也不具有美丽，她是情妇和受害者，在本能的世界中掀起波浪，暗暗地带领着社会机构（从家庭到小企业），即木偶男人和可怜男人居住的机构，她自然是成功的偏执狂女性。

有头脑的女人，知识女性，她也脱离不了粗俗的东西。如果说她不分享昂鲁伊（Henrouille）和昂罗德（Henrode）家族那肮脏的阴险，但当理性藏身于一个女性外加物的身体内时，知识女性势必

会展现理性的荒诞性。这就是那个搞发明的女人，铁路上的会计，“用奶妈的发夹去分解塞纳河水”^①的那个活宝，实际上她只想到结婚，和假想的追求者们上床……这个坠下的女性，这个撕裂的、凶杀的、统治的和可笑的女性，是一堆烂货：

女人们，在蜡烛下会屈服，会变坏、融化、流淌、变成长条、身下渗水！[……]蜡烛燃尽是多么可怕，太太们也是……^②

这就是缪斯，她的原样，经过两千年艺术和宗教后的文艺女神。一个处在“低级艺术类型”的完美传统中的缪斯，这些艺术都是世界末日式的，迈尼普斯式^③（ménippéens）和狂欢节式的。……然而，女人那可怜的权力，不管是冲动还是凶杀，实际上只是借助堕落，借男人衰败之际——父亲的破产和男性权威的倒塌之机才能释放出来。这是不是说，写作要分离开的就是这个女性呢？或者说因为这个女性已经被定义为升华场地上的他人，写作是否以更为模棱两可的方法从这个女性中得到启发呢？

漫画的父亲

奥古斯特，作为父亲，在《分期死亡》的开篇，大量回顾了原始的场景，在整个文本中，他把自己描绘成既是作家的对立者，又是

① 《分期死亡》，第 925 页。

② 《另一次仙境》，第 16 页。

③ 迈尼普斯式（ménippéens），巴赫金在谈论陀思妥耶夫斯基时，认为陀氏作品中有一种开放的文学形式，建立在对话与比重性上，这与古希腊的迈尼普斯的讽刺文学风格相同。——译者注

作家的 *alter ego* (另一个我)。

后来,他们重新关上门……他们房间的门……我睡在饭厅里。传教士的感恩歌从墙上飘过来……而整个巴比伦街上,只有一匹马在溜跑……咯噔! 咯噔! 这辆破马车在拖延……^①

家庭的争吵,即塞利纳家庭中最为隐秘、无疑也最为主要的章回,揭示着这位苦涩的小雇员,他长期以来做着当上校的梦;他是遵守时间的艺术家,他绘画,但也讲述,是个强烈和啰唆的人。当母亲和儿子就父亲的价值而争论时,这位奥古斯特的悲喜剧的极性便表现得非常清楚:“他说到底是个艺术家。”而且“再没有比这更恶心的东西了”。^② 他受到害怕的侵扰(“他准备着可怕的另一个人,而‘洪水’不久会来,第 551 页”),他是钉在时间上(“由于时间并不流逝,时间就已经很坏”,第 549 页)、也是钉在清扫上(地砖上,第 562 页)的强迫症患者。奥古斯特在打她时确实拥有宽容心,放着鞭炮去显示他的男子性(第 564 页),不停地听到他岳母话语里针对他的阴谋和迫害(第 566)。如果说这一切之中对费尔南迪来说,没有任何东西从根本上说是局外的,那么最能将他们靠拢的东西无疑是讲述的艺术:奥古斯特善于描述展览会(第 569 页)的仙境,同时又说着在英国的旅行(第 616 页),使旁坐的人屏住呼吸倾听着:

^① 《分期死亡》,第 540 页。

^② 同上书,第 532 页。

我父亲，他可有风度啦，妙语雅句信口而来，这在他来说非常自然。^①

但同样：

我父亲，他不信想象的游戏。他一个人在角落里自言自语。他不愿意受人遣使……而在心里，大概在急切等待……^②

与这个二元肖像相比，即明显偏向于漫画的肖像相比，将反共济会(antimaçonique)和反犹太的感情赋给奥古斯特这件事却是有意义的。虽然塞利纳似乎否认(只要看看《分期死亡》中的俄狄浦斯背景)这一点，而不久后，他在谈奥古斯特时再次提到这事。

他在削摘豌豆……他已经在说，有人在炉门大开的高炉中自杀……我母亲甚至不再有反应……他把这归罪于“共济会”(Francs-maçons)……反对德雷福斯！……还有所有其他热衷于我们命运的罪犯！^③他看到自己被一个魔鬼狂欢会所迫害……他尽情地开玩笑……他对什么都有兴趣……犹太人……阴谋家……野心家……然后特别是共济会会员(francs-maçons)……^④

奥古斯特-拉约斯(Laïos)在与费尔南迪打架时，他的衰弱达

① 《分期死亡》，第 540 页。

② 同上书，第 545 页。

③ 同上书，第 588 页。

④ 同上书，第 639 页。

到了顶点。对这一幕的描写非常强烈和断断续续，几乎明显带有性事的描写：

他再次抖抖瑟瑟，他使尽全身力气绷紧，他已不认识自己……他攥紧拳头……脚下的凳子开裂，在飞舞……他集中全身气力，准备再跳……他回过头来对我喘着气，另一种谩骂……总是另一种……我也觉得有什么东西阻上来……然后是全身发热〔……〕我举起他的机器，重重的，压人的……我把它举到空中。然后哗啦一声！……整个一块掉下来，嘎啦！……我向他的臭脸砸过去！……〔……〕我晃荡了一下便扑过去……我无法控制自己……我必须在这里，结果这个肮脏的鸟粪！^①

这段杀死父亲的故事，不就是费尔南迪梦想的那一个吗？他当时抬眼望着天花板，不是设法在自己的叙述中找到自我吗？

我见到行吟诗人蒂博……他总是需要钱……他要去杀死约阿德(Joad)的父亲……这总能让人少掉个父亲……我看到天花板上进行着极其精彩的中世纪格斗……我看到执矛的骑兵在摩拳擦掌……^②

如果杀死父亲是仙境的钥匙，那么凶杀将不仅伴随着犯罪感，而且伴随着一个巨大的恐惧：在一位完全开放限制、解脱拘束和没有主人的女人面前的恐惧。塞利纳式卑贱的源泉之一无疑是在父

① 《分期死亡》，第 806 页。

② 同上书，第 530 页。

亲的垮台中。父亲代表着一个假想的权力,这个权力正好足够使他们发疯的儿子,即写作的儿子能够起来反抗缺乏不朽的世界,只有这样,这个世界在他们看来才像是真的。作家儿子并不放过他们,包括奥古斯特,甚至他们生病了也要穷追不舍:心脏病发作,恶梦,精力衰竭,狂热,额上敷着冷毛巾;这个地狱,读者是知道的,也是费尔南迪要经历的地狱。另外,从开始时起,父亲就是一个孩子和可笑男子的混合物:

……他的鼻子像婴儿的鼻子,圆圆的,位于巨大的八字胡的上面。发怒时转动着凶狠的眼珠。他想起来的全是令人气愤的事。^①

理想的形象倒也不是完全没有:亲爱的舅舅爱德华好像更为幸运,他是家庭的希望……但是这一束积极的光明,哪怕是讽刺性的也罢,当它进入到傀儡男人的天地里,并不是没有风险的。请看佩雷尔(Courtial des Pereires),他是集男性、父亲感情和科学于一体的牢固体现者,他辨别着父亲特性和理性,将它们一直带到粗俗的顶点,带到灾难的中心。他是世界主义者,家庭主义者,集体主义者和理性主义者,佩雷尔家族的一员,正像他的姓氏所指示的那样^②。他向“法国焦虑的父亲们”呼吁,成立“新种族的革新工业合作社”。^③他当然是孔德^④的信徒,要步大师的后尘,建立“纯理性

① 《分期死亡》,第 539 页。

② 佩雷尔(Pereires),在法语中与 père(即父亲)谐音。——译者注

③ 《分期死亡》,第 989 页。

④ 孔德(Auguste Comte,1798—1857),法国实证主义哲学家。——译者注

联谊会”，以代替集市狂欢节式的“农业革命会”，甚至决定将天文学推广至“家庭解释会”的地步；他当然也是发明家，是遗传研究所的老板，这是在《遗传因子》(Génitron)之前。他也是个准时的空想家，他的多功能山屋——这幢灵活的、可外延的、可改造给所有家庭居住的住房——佩雷尔的山屋虽然是现代主义的、社会化的极端样板，最终，也是社会的、包括家庭的随大流的理性主义的极端。从不太社会学的角度看，他体现了现代男人的阉割，是科学权威的父亲，普遍性的傀儡，一个带有缺乏世界的最高标志，而这个必须享受的世界只能在卑贱中找到一席之地。佩雷尔家族和蒙娜丽莎，像昂鲁伊家族一样，在这个意义上也许就是后基督教命运的最佳形象，但现代人类的后基督教已经失去了它的意义。这些父亲和母亲的形象，男性与女性的形象，正处于面向法西斯独裁统治的门槛前……

第九章 非犹太毋宁死(Juivre^① ou mourir)

热情,那是激情太多——唉!弗洛伊德当然有很多的激情——但我们现在的激情似乎仅仅是政治的狂热——这就更加可笑——这我知道。我曾经身陷其中。

——给印地人的信,1947年8月5日,《埃尔纳》

逻辑的摇摆:一种无政府主义

塞利纳的抨击文章(《Mea culpa》,1936年;《屠杀琐事》,1937年;《尸体学校》,1938年;《漂亮床单》,1941年)无疑有点自相矛盾,言辞激烈,也可以说有些“狂热”,但是透过那些刻板的主题,倒是延续着他那写作风格的野性美。把这些文章与他的整体作品相脱离,是来自左翼或右翼的保护或要求,总之是意识形态的做法,而不是分析或文学的行为。

他的抨击文章提供了虚幻的基石,在此之上,从别处和在别

^① Juivre一词是克里斯蒂娃发明的,兼有 Juif, Juive(犹太人), jouir(享受)及 vivre(生活)之意,为二个词的合成,可理解为“像犹太人那样享受生活”。——译者注

处，他的小说得以建设。因此，他非常“诚实”，那个用祖母的名字，即用“塞利纳”笔名在小说和抨击文章下签名的人，在户籍中则使用父亲的姓氏，即路易·德杜什(Louis Destouches)，以承担生活的、传记的父亲功能，即抨击文章的父亲功能。就我的身份而言，“我”要说的真话就是我的激情：即我在社会外表下的阵发性欲望。而就另外那个写作的人来说，他不是家庭中的我，“我”超越了，“我”转移了，“我”已不再存在，因为黑夜的深处没有主体，那里是黎高登舞，音乐和仙境……德杜什和塞利纳：生平和死亡记，激情和文字——区别无疑是存在的，但从来也不完全，犹如雅努斯在避免一个不可能身份的陷阱，文本、小说或抨击文章，它们也展现出两副面孔。

这样，塞利纳可以同时抨击理想的崩塌和人民向低级需要的缩减，同时他也可以向那些鼓励这一仙境的人们表示庆贺，希特勒便是首领。例如，他在《漂亮床单》中写道：

人民，他们没有理想，他们只有需要。那么他们的需要又是什么呢？〔……〕这是一个纯物质的计划，是吃好穿好，不费气力。这是尚未找到价钱的胚芽状市民阶级。^①

或者：

一方面是世界上受苦的人，另一方面是富庶的市民，他们说到底只有一个想法，即变得富有或保持富有，这是一回事，反面与正面等值，同一种货币，同一枚硬币，在心底里没有区

^① 《漂亮床单》，法兰西新出版社，1941年，第91页。

别。这是一切内脏和动物群。一切为了吃饱肚子。^①

而在《尸体学校》中则写道：

人民的真正朋友是谁？法西斯主义。谁为工人做的最多？是苏联还是希特勒？是希特勒。只需睁开眼睛看看，不要被红色的狗屎遮住。谁为小商人做的最多？不是多雷士，^②而是希特勒！^③

再说，这倒并不阻止他战后强烈批评希特勒，确实：

希特勒的叫嚣，这个叫喊式的新浪漫主义，这个瓦格纳式的撒旦邪恶，在我看来一直是猥亵的，难以忍受的——我拥护古勃兰，拉摩-雅甘[……]，龙沙……拉伯雷。^④

在希特勒身后，没有任何东西，或几乎没有任何东西，我说的是精神方面，一群贪婪的外省小市民的乌合之众，争权夺利之辈。

（在塞利纳眼中，这就是使纳粹党不适合纳粹主义的东西^⑤）。

他可以向共济会员、大学人士和其他非宗教精英发起辛辣的斥骂，但对基督教的抨击也不乏猛烈之势，与尼采的抨击有异曲同工之处。一方面：

① 《漂亮床单》，第 89 页。

② 多雷士 (Maurice Thorez, 1900—1964 年)，法国政治家及共产党领导人。——译者注

③ 《尸体学校》，巴黎 Danoel 出版社，1938 年，第 140 页。

④ 给印地人的信，1949 年 9 月 2 日，《埃尔纳》，第 124 页。

⑤ 给印地人的信，1947 年 4 月 16 日，《埃尔纳》，第 111 页。

法国是犹太人和共济会员的天下[……]这是条有十二万个头的蛇怪！西格弗雷德(Siegfried)看得瞠目结舌！^①

法兰西共济会共和国只不过是个令人恶心的选举昆虫羹，一个尔虞我诈的离奇的企业，它愚弄着过于轻信的法国人。^②

下流的共济会共和国，美其名曰法兰西的，完全依靠黑社会和犹太人银行(罗特希尔德，拉扎尔，巴鲁什等银行)的支持，它已经进入垂死之中。它已满目疮痍，因丑闻不断而在腐烂。这些都是化脓的碎片，而且犹太佬及其走狗共济会每天还不顾一切地从上面撕下几片新的点心、尸体的小块、大吃大嚼，狼吞虎咽！他们兴隆，他们大喜，他们狂喜，他们在腐肉上发狂。^③

另一方面：

“彼得和保罗”的宗教在传给有阳刚之气的种族、传给被憎恶的种族后，干着了不起的事情。它将被征服的民族从摇篮起退化为乞丐，退化为下等人，这些民族是一群群醉心于基督教文学的乌合之众，他们浑浑噩噩，愚笨透顶，总想征服圣苏埃尔(Saint Suaire)，得到神奇的圣体，将他们的众神丢到一边，将他们令人激奋的宗教、他们那血气方刚的众神、他们

① 《漂亮床单》，第78页。

② 《尸体学校》，第31页。

③ 同上。

种族的众神丢弃一边。^①

最为可耻的是基督的徒子徒孙们(christianeux)将三张牌串成同画顺子,而从来未经受过犹太佬的戒尺……是基督子民的宗教吗?一伙盗匪!是使徒吗?所有的犹太人!所有的强盗!第一个强盗?教会!第一个诈骗?第一个人民的警察局?教会!圣彼得?一个歌颂中的胆小鬼(Un Al Capone du Cantique)!一个罗马农民心目中的托洛茨基!福音书?一部诈骗的密码本……^②

犹太基督教的相互勾结成为犹太和共济会的伟大争夺战的序幕……^③

他可以将“调解式革命”以火焰形式降下来,还有莫拉斯主义(maurrassisme),这样,整个《我的错误》和其他文本就是例证:

没有诗人的、犹太式的、科学的、说理性的、唯物主义的、马克思主义的、行政管理式的、鼻尖上的、梳理屁股的无非就是一个非常烦人的程序,它是缺乏诗意的君主式文体,绝对没有任何飞跃,一种古波斯帝王和犹太式的绝对残酷的欺骗,它是不可食用的,没有人性的,令人作呕的奴隶堆,一种地狱的赌注,一剂比邪恶还坏的药汤……^④

而同时又有它的反面:

① 《漂亮床单》,第31页。

② 《尸体学校》,第270页。

③ 同上书,第272页。

④ 同上书,第133页。

那么莫拉斯(Maurras)究竟想干什么?我一点也不懂其中的细致之处,剂量法,漂亮的母山羊和极其拉丁化学说的菜筐。^①

还有风格!了不起的风格!有甜烧酒味的,结结巴巴的,有倾向性的,假证人的,犹太的(风格)。^②

或反对市民的:

市民嘛,他不屑一顾,他要的是保住自己的钞票,他的“皇家荷兰”,他的特权,他的地位和包厢,建立一大堆关系,让你与政府各部门相连。总而言之,他是犹太人,只有犹太人才有金子……^③

用同样的方法,他又以黑色愤怒反对动物自发性的缩减性流派,即建立在抽象理性和父亲理性之上的流派,这种理性会进行限制,进行截肢(“象征的孵化者”^④,在《漂亮床单》中,流派则是孩子们淘气的放纵场所的“吞食者”,它用理性去强加一种假象,偷梁换柱,以对抗自发的、天生的、动物本能的美),并狂热地保卫着真正的家庭、父亲那牢固的独裁(“我认为,通过另一个家庭密码,一个更有生气的、更加宽广的、更加慷慨的密码,而不是一个预防性的争论不休的干瘪的密码。绝不!绝不!一个真正的代码,它懂得一切,牲畜、财物和人,儿童与老人,犹太人当然排除在外,懂得一

① 《尸体学校》,第252页。

② 同上书,第189页。

③ 《漂亮床单》,第70页。

④ 《屠杀琐事》,第144页。

个唯一的家庭,懂得法国家庭中的唯一爸爸,独裁者与受尊敬的爸爸”^①)。

应该承认,通过这种逻辑的摇摆,出现了一种响彻真理的言语。从中找到社会政治经验中某些地区的无情的透视片,在理性试图总括、统一、总计时,它们就会变成虚幻或激情。于是,这个话语那压碎一切的无政府主义或虚无主义会摇摆,像是摆向这个否定主义的反面,出现了一个**客体**:仇恨与欲望的客体,威胁与攻击性客体,愿望与厌恶的客体。

这个客体是犹太性的,它给思想一个策源地,在那里,所有的矛盾都得到解释,并自我满足。在塞利纳话语的结构中,也许更能看清犹太功能,只需先找出至少两个**共同特征**,即构建这种抨击文章的动荡特征。

反对象征规律:规律的替代物(Ersatz)

第一个是反对象征体的狂怒。象征体在这里由宗教机构、准宗教和道德机构(教会、共济会、学校、知识精英、共产主义意识形态等)来代表,它处于塞利纳所幻觉的东西的顶峰,并且知道怎样成为它们的基础和祖先:犹太单神教。只要跟随他的思想结合,他的反犹太主义——辛辣的、刻板的、但热烈的——将以一种完全非宗教的狂热的简单结果而出现;反犹太主义将是个走极端的清除一切的非宗教主义,宗教将是他的主要敌人,以及所有派生出的代

^① 《漂亮床单》,第152页。

表、抽象物、理性、异化的以及被判断为抹杀男性的权力。

第二个是取代这一象征的企图。对这个限制性并且引起不满足感的象征要用另一条规律取而代之，这将是一条绝对的、完全的、有保证的规律。作为法西斯思想家的塞利纳，他的愿望就是要向这个神秘的积极特性迈进：

有一个指导人民的思想。有一条法律。它起始于一个思想，即攀登绝对的神秘主义，而且不要害怕，不要纲领。如果它走向政治，那就完了。它将掉到比泥土还要低下的地步，而且我们也一起跟着〔……〕必须有一个思想，一个强硬的信条，一个钻石般的信条，对法国来说比其他思想更加可怕。^①

在政治的彼处，当然也不忽视政治，这个物质的实证性，它是完全的物质，可以触摸，让人放心，让人快乐，它将由家庭、民族、种族和身体来实现。

小说家塞利纳倒是努力探索过作用于这些实体的憎恶。而抨击文作者则希望有它们，还有虚幻，希望它们完完全全，没有它物，没有威胁，没有异质性；他希望这些实体能够协调地吸收它们的区别，吸收到一种同样性中，通过一种巧妙的滑移，一种音步的划分。一种接力棒而不是断开的标点——原始自恋癖的模仿。没有了主人，这个世界就有了节奏；没有了他人，就有了舞蹈和旋律；没有了上帝，它就有了风格。在反对一种杰出的三元结构时，塞利纳宣布了一种物质和意义的内在(immanence)，即自然—种族—家庭和

^① 塞利纳讲话，由西卡尔(Sicard)整理，见《国家的解放》，多里约(J. Doriot)主编，1941年11月21日。

精神的、女性和男性的、生命和死亡的内在——一种对男性生殖器像的赞扬，它不能命名自己，而是用节奏的形式将自己献给意义。

必须重新学会跳舞。法国直到黎高登舞时都很幸福。在工厂里，人们从来不跳舞，也从来不唱歌。如果唱歌太多，我们就要死去。就会停止生养孩子，把自己关在电影院里，以便忘记自己的存在〔……〕。^①

啊！美妙的放肆行为！四周都是旋风〔……〕做做好事，千千万万的放肆行为！猫的尖爪和跳动！在玩弄我们，嗒嗒嗒……〔……〕旋律将我们引去……用“fa”音叫喊，一切蒸发掉……还要两个颤音……一个装饰音……一个拖长音！上帝呀，它们来了……fa……mi……re……do……si！……天上的叛逆者让我们陶醉，受苦人对受苦人，活该！^②

塞利纳的风格证明，这种“还不是这个”和“不完全是那个”之间的二元的仙境是可能写出的。他还说服我们相信，对这种被称为自恋癖的内在的享受可以升华为一个能指，并经过调节和非意义化，直至成为音乐。^③

另一方面，我们不可能听不到这个面向节奏和快乐的召唤的解放性真理，尽管存在着对一个社会的限制和肢解，因为这个社会被单神的象征主义及其政治和法律的反响所左右着。

然而，风格的仙境如同极端自由主义的自发主义，它们不能不

① 《漂亮床单》，第 148 页。

② 同上书，第 221—222 页。

③ 参见下文，第 223 页。

带有自身的局限：就在向往逃逸思想的、伦理的或立法的统一性时，它们显得被缠结在最为致命的幻想中。对于这个人正像对于那个人一样，被否定的和受惊的欲望产生了针对双方的屠杀性仇恨的病兆。

于是，一方面犹太性形象集中了这个欲望的东西，也就是这种控制要割裂的东西：脆弱，享受性物质，带着女性态势和死亡的性……

针对反犹太主义，存在一个既是幻觉的又是二元的客体，即犹太性，因为反犹太主义是一种准宗教的组织：它是社会学的颤栗，也是历史的颤抖，是信教者和不信教者都能感到的战栗，以检验卑贱的存在。因此，我们可以假设，由于在卑贱的设计面前缺乏社会或象征的代码，反犹太主义就显得更为强烈。不管怎样，这就是我们的现代性所处的境况，这就是塞利纳所处的境况，当然他还有个人原因。至少在我们的文化天地里，这些想跳出犹太基督教圈子的企图，即通过单向呼唤而回归到他所压抑的东西（节奏、冲动、女性等）中去的企图，不也正是塞利纳反犹太的幻想汇合吗？而出现这种情况，正像我们上文^①试图说的那样，被指定的人民的文字，以最为坚定的方式被作为象征事实，自我摆放在这个人类本性的无法坚持的分水岭上，这个分水岭就是卑贱。

在这个意义上来说，塞利纳的抨击文章是坦白的激情，从中涌现出他的作品，并在身份界限上的昏暗区域中冒险。如果说这是

^① 参见《圣经憎恶的符号学》，本书第107页。

激情,就像塞利纳自己所指出的那样,^①那么这就是激情,就像一切反犹太主义的激情一样,其日常的平凡性包围着我们,只是纳粹的过激,或塞利纳那腹泻般的叫喊,对处于昏昏欲睡和追求享乐中的我们发出了一个警告。

兄弟……

犹太性在塞利纳身上浓缩了一种什么样的幻想呢?使得他对象征体抱有如此刻骨的仇恨、如此强烈的欲望、如此巨大的恐惧,而成为反犹的楷模呢?

首先,他很强大,自称为英雄。这倒不是父亲英雄,而是被指定的宠儿英雄,享受父亲权力的儿子英雄。弗洛伊德证实,所有英雄都是弑父狂。塞利纳倒不至于想到这种英雄主义,尽管他也隐讳地设想过。有时他也认为,如果不作比较的话,在其他儿子之上,“犹太人是比其他人更强的男人”。^②

这位兄弟高人一等,受人羡慕,他从根本上讲是个积极的人,这是相对于雅利安^③的“粗俗的庸庸碌碌”而言。《屠杀琐事》中的

① 直到生命后期,塞利纳似乎也没有明显放弃反犹太的态度(“我不否认任何东西……,我一点也不改变我的观点……,我只是提出一个小小的怀疑,但必须有人证明我弄错了,不是我有道理”(《与兹宾登的谈话》七星文库第二卷,第940页);不但如此,甚至当他考虑与犹太人和解时(“不会维护犹太人,而只有和解”,他再次说明),是为了宣传一种新的种族主义,这是一种坚定持久的思想,即对他人爱憎分明:“应该在生物学基础上建立一种新种族主义。”(给印地人的信,1947年8月10日,《埃尔纳》,第122页)。

② 《屠杀琐事》,第270页。弗朗克林(Catherine Franklin)推荐一篇冷静分析塞利纳反犹太主义的文章,《塞利纳与犹太人》(硕士论文,未发表),下文参考了这篇论文。

③ 《屠杀琐事》,第128页。

于贝尔布拉(Yubelblat)就是这么说的：

这是个了不起的事情……一分钟都不停……许诺……许诺……恭维同时记着……唤醒热忱或是仇恨……它们拖延着，衰弱着，消失着……再次发起！如此咚咚不停……防备暴风雨！跑呀！……转呀！〔……〕陀螺，快速冲刺，高秋千……秘密讨论会，神秘故事和国际的花招，单薄的于贝尔布拉。^①

更有甚之，塞利纳逆成见而行事，把他看作无畏的英雄：“犹太人，他什么都不怕……”^②，只要能达到目的，取得权力：“希望永远由他指挥一切。”^③

犹太人是通过完全肛门性的控制（“他拥有未来，他有钞票”，《屠杀琐事》第327页），即占有首要的目标，来保障自身的存在，成为一切和无所不在，将世界总括为没有裂缝的统一体，处于他的绝对控制之下。

他们全都掩盖伪装，乔装打扮，犹太人都是变色龙，他们一变国境就改名字，他时而叫作布列东、奥弗涅、科西嘉，时而又叫作图朗多、杜朗达尔、卡苏莱……什么鬼名字都有……以便随时变换，掩人耳目。^④

这是个模仿狂，马屁精，如果不是他的贪婪本性，他长此以往跟在别人后面，甜言蜜语的，早晚会融化掉，但他的贪婪

① 同上书，第102页。

② 《漂亮床单》，第136页。

③ 同上书，第141页。

④ 《屠杀琐事》，第127页。

拯救了他，他使所有种族，所有的人；所有动物都筋疲力尽，现在大地侧立起来〔……〕他使宇宙、天空、仁慈的上帝、星星感到厌烦，他什么都想要，越多越好，他想摘月亮，要我们的骨头，要我们卷发夹般的内脏，以便安排安息日晚宴，装点狂欢节。^①

他神秘兮兮，掌握着秘密，“犹太人总是神秘的，他有许多古怪的动作……”^②）他拥有一种无法抓住的权力。他的无所不在并不局限于空间上，他不仅仅在我们的土地上，在我们的皮肤里，他是紧挨着的下一个人，几乎是我们同样的人，是我们区别不出的人，是身份的晕厥：“我既不知道他的嘴脸怎样，会怎么样，也不知道他们的处事方式。”^③他也拥抱时间的总和，他是继承人，是某个族系、某个贵族的后裔和享受者，这个家族保证他有机会积蓄家族传统，积聚家族和社会的财富。

幼小的犹太人，在他刚出生时，就在摇篮里找到一个美丽生涯的一切可能性。^④

因得到父亲和稳固家庭的赐福，犹太儿童就能狡猾地玩弄社会现实的网络，而当他打入贵族阶层后，这种能力就更加强大……

然而，这种权力地位与古典式统治所特有的冷静而庄严的控制毫无共同之处。在反犹太幻想中，犹太权力并不像父亲权威那

① 《漂亮床单》，第 142 页。

② 同上书，第 119 页。

③ 《屠杀琐事》，第 127 页。

④ 同上。

样激起一种尊敬。相反，因它被害怕所包围，就宣发出与兄弟竞争而激起的兴奋，带动雅利安人进入被否认的同性恋激情之火中。事实上，这个被选中的兄弟过分展现他的虚弱（塞利纳回顾了他的矮小身材，指出他的混血儿特征，倒还没有直接指出他们那被阉割的包皮：“列宁，瓦伯格，托洛茨基，罗特希尔德，他们在这个问题上的想法都是一致的。没有一块不同的包皮，这是百分之百的马克思主义。”^①），他们的双重缺乏——这也是多余物甚至享受的原因——使别人满足于俯首听命或独行其是。如果一个人明显是脆弱者和享受者，而他的行为又意味着他是一切无所不在的挥发物，你又怎么能向他让步呢？人们责备他的脆弱——他被看作一位破坏者，但人们又很快承认，人家责备他的是他会享受。似乎他是那个唯一的、与异教徒差距很大的人，他从脆弱中抓取人体的光晕，也就是说，并不是从一个光荣和圆满的身体中，而是从一个将他人主体化的过程中抓取光晕。

在异性和同性的性虐待狂和受虐狂的言语活动中，这确实是塞利纳要责备的那个被偏爱兄弟的无法理解的享乐：“一千五百万犹太人要鸡奸五亿雅利安人。”^②在谈论罗斯福时，在特定前提下谈论犹太人时又说：“他毫不在乎，尽情享受，他正当龄，尽情玩耍”^③。“犹太佬是一些非洲亚洲的多头蛇怪，是四分之一或一半的黑鬼，是近东的混血儿，松了绑的私通汉，他们在这个国家无事

① 《漂亮床单》，第 103 页。

② 《屠杀琐事》，第 127 页。

③ 《漂亮床单》，第 31 页。

可做”^①；或是在一封署名为“犹太佬萨尔瓦多”并寄给“狗屎塞利纳”的信中，与在其他幻想中一样，说：“犹太佬把你扯进了屁眼中，如果你想让人奸你的屁眼，你只要招呼一声就行。”^②这个反犹太者被缩减到女性和受虐狂的地位，成为被动的客体，享受的奴隶，他被人骚扰，被人性虐待。

犹太威胁的幻影在某个时期笼罩在雅利安世界（“我们正处在犹太法西斯之中”，《屠杀琐事》第 180 页）之上，或相反，它起始于对犹太人的迫害，这种幻影直接来自对犹太人的幻视，把他们看成占有物质的生灵，看作享受一切的挥发物，而尤其看作这一享受的即时性欲化的挥发物。

他们没对你造成个人伤害吗？……他们可让我受不了……〔……〕他们把我当试验品，困扰我……他们拿我的丑态取乐，在每一页上……每一分钟……看看我软弱到何等地步，卑躬屈膝到什么程度……^③

啊！我亲爱的魔鬼！垂顾一下吧！你是过分隐秘的施难者！在我眼里真是少见！我热爱你！请满足我的所有心愿！你让我憔悴！你看着我伤心！想到我还要忍受更多的痛苦，我就快活得要死……^④

还是一个小个子犹太佬，蜷缩在一个角落，一副嘲弄相，他在自我试验……窥视着骚动中的异教徒……现在他放心

① 《尸体学校》，第 215 页。

② 《漂亮床单》，第 17 页。

③ 《屠杀琐事》，第 319 页。

④ 同上书，第 134 页。

了,凑过来……看到物体如此般燃烧着……伸手抚摸这个美丽的蠢物!……^①

在幻想建筑的渐强音中,犹太佬最终变成了一位专横的暴君,在他面前,反犹太者顺从地交出他的肛门色情,在塞利纳笔下是明白无疑的,在别处则或多或少以奸诈的方式表示。在这位想象的攻击者面前,塞利纳将自己描绘成“被鸡奸的形象”,“犹太鬼往你脸上拉屎拉尿”^②。他常常看见“善良的稚利安人[……]总是准备着让他的犹太鬼尽情享乐”。^③

然而,如果犹太人自认为拥有享乐的知识,他倒担心不能够为享乐多花钱。他是享乐的主人,而不是享乐的工匠和艺术家。这位暴君兄弟听从冲动的父亲的、超越的、支配的法律威严,与自然的、童贞的、动物的、音乐的自发性完全相反。犹太人生怕会沉湎于一丝丝“直接的人性”,便变本加厉地“立即加强暴戾”。^④作为统治者,他首先通过一种冷静的理性统治自己,这种理性剥夺了他通向才华的任何通道。知识分子的模型,也可以说是超知识分子(当大学人士是一位犹太人时,就达到了知识冰冻的最高点,《漂亮床单》里的本蒙田教授就是这样),就是在艺术上无能的犹太人,但他却发明了“太克技术(taichnique)”(这种技术开创了“无阳具裤裆的人造世界,软性括约肌,假乳房,还有所有骗人的卑劣行

① 《漂亮床单》,第124页。

② 《尸体学校》,第17页。

③ 《漂亮床单》,第125页。

④ 《屠杀琐事》,第194页。

径”^①)。假如他是作家,他就是市民作家,写写“拉东借西地借钱,从挡风玻璃后面看到的东西……防冲击挡杆或简言之,图书馆深处那群书蛀”^②他把自己认同于法律、控制、抽象和家园,从被欲望和被忌妒的兄弟地位滑移到牢不可破的父亲地位,然后针对这位父亲,用写作热烈地发起非常俄狄浦斯式的攻击,去要求法律和言语活动、激动和音乐以外的东西。

在这个“激情”的界线上,反犹太者显露出他的信仰,虽然是否认的,但是凶狠的,这个信仰处于犹太宗教的绝对中,即父亲与法律宗教的绝对中:反犹太者是个被拥有的仆人,是魔鬼、有人说是“迪布克(dibouk)”^③,他带来与单神教权力对立的佐证,而他自己则成为该权力的征兆,失败者,覬觐者……是不是因为达个他才说,这个宗教的创伤拓扑(topoi)——如同卑贱的拓扑——才被它设计、升华或控制呢?这东西对主体来说,虽然还不是它的真相,但至少组成了主体的无意识影响呢?

……或女人

现在我们要跨越的,是反犹太话语构建中的第三步,这话语是继承者兄弟的受惊欲望。如果他享受位于他人法律下的地位,如果他屈从于他人,并从中取得他的控制,他的享乐,那么这个受惊的犹太人不就是一个父亲客体、一个废物、即可以说是他的女人、

① 《屠杀琐事》,第 177 页。

② 同上书,第 166 页。

③ 芒德尔(A. Mandel),《有犹太味的塞利纳》,见《埃尔纳》第 386 页。

是一个卑贱吗？这就是这人和那人、法律与享受、那个是的人和那个有的人之间无法忍受的连接，这时，犹太人变得具有威胁性。于是，为了自卫，反犹太幻想将这个客体转让给卑贱(abject)。犹太人，他是废物与欲望客体的结合，尸体与生命的结合，粪便与快乐的结合，致命的攻击和最有中和能力的权力的结合——“我晓得(sçouais)知道什么？”我晓得“非犹太毋宁死！”……这是本能的，不容争论的！^① 犹太人变成这个上升为控制人的女性，这个异质的主人，这个二重物，这个边界，在这里，同一物与他物，主体与客体，甚至说得更远，里面与外面的严格界限业已消失。因此，他是害怕与迷恋的客体，就是卑贱本身。他是卑贱的：肮脏、腐朽。而我们还把自己与他等同，还想和他进行兄弟般的拥抱，死亡性的拥抱，使我失去我的界线，我将被逼迫到同样的卑贱中，钻进粪便的、女性的、被动化的腐烂物中：“令人恶心的塞利纳。”

[……]肮脏的混蛋，懒虫[……]被摩西拉了一脸屎，还沾沾自喜，以为是名门望族，与摩西同宗，与永恒同祖，其实和其他脏货一样，都是难兄难弟。他不过是个腐烂物，正在腐烂的物件。在他的垃圾物质的深处，只有一个真实的东西，那就是对我们的仇恨、蔑视、疯狂、妄想把我们推倒，掉进同一条沟里，并且比他们还低。^②

被除去了犹太象征权力的雅利安人，他仅仅是块“试验肉”，一

① 《漂亮床单》，第 57 页。

② 《漂亮床单》，第 113 页。

块“正在腐烂的肉”。^① 共和国已经腐烂不堪，犹太佬撕下的不过是“化脓的碎肉片”，“小点心”，“尸首碎片”。^② 如今，我们离路易十四、路易十五太遥远了。塞利纳在“战后”的一次谈话中，试图为他的反犹太态度进行辩解，甚至批评他的反犹立场，他把自己比作路易十四和路易十五。（“然而只要他们（犹太人）组织成帮派，就像圣殿骑士或冉森教徒那样，那也就像路易十四和路易十五那样公事公办，把耶稣会士赶走……你瞧是不是：我把自己当作了路易十五，或是路易十四，这显然是个深刻的错误”^③）除非这种狂妄自大，正像陛下本人那样，是一个最后的面具，在这个面具后面掩饰的是空空的城堡，破烂的宫墙，一个处于危机中的身份，腐烂的、污秽不堪的身份……。

反犹者没有弄错：犹太单神教不仅仅是法律和象征单一性的最严肃的信徒。他也是一个带着这种母亲物质、女性和异教物质痕迹的信徒，并且像他的复体一样，具有最大的可靠性。如果他以无法比拟的力量摆脱他的凶狠的在场，他也能违心地将凶狠在场融入自身。也许就是这个在场，这另一个在场，被融入的在场，向单神教输送一个异化生灵的力量。总之，是在与圣经憎恶的竞赛中，更有甚之，在与预言者话语的竞争中，在与卑贱的抗争中，一种写作将自己定位于身份的界线上。塞利纳回顾了圣经文本，提及了预言者，却猛烈抨击他们。而他的文本则与他们的轨迹若即若离，有些忌妒感，但不无差别。因为就预言者的境况而言，还缺少

① 《屠杀琐事》，第 316 页。

② 《尸体学校》，第 30 页。

③ 《与兹宾登的谈话》，七星文库第二卷第 937 页。

法律；他搬上舞台的卑贱，与预言者们的卑贱相反，没有接班人，没有一个名字；它仅仅记录于仙境之中，而不会再记录第二次，也就在此时，此地，记录在文本中。如果塞利纳也像流浪的民族那样作一次旅行——在证实了卑贱是说话生灵固有的本性之后——那么对小说家来说，就需要一个没有计划、没有信仰、在黑夜深处的旅行……然而，对塞利纳来说，写作，风格占据着上帝、计划和信仰退隐后留下的空缺位置，对这些又怎么能视而不见呢？现在，让我们拜读这种写作，即塞利纳所理解和实践的写作。他并不是替代，而是转移，并改变超验性，重新修整运动着的主观性。

第十章 在开始和无限之处……

您知道，在圣经里，有这么一句话：“在开始处是圣言。”不对！在开始处是激动。圣言是后来才有的，以便代替激动，犹如小跑代替奔跑。马的自然法则则是奔跑，而人们让它小跑。人们将人从激情诗歌中拉出来，又把他推进辩证中，也就是说把他推进结结巴巴之中，不是吗？

——《路易·费尔迪南·塞利纳对您说》，

七星文库第二卷。

从深处到语音

如果让塞利纳的文本回响，如果读读他那作家的信仰宣言，在这些叙事和历史争论的黑夜深处，我们就可以发现一个风格学家的塞利纳。

我不是一个擅长思想的人，而是个探索风格的人。风格吗，当然罗，所有人都要在它面前摆弄一番，但没人能够成功地去搞这玩意。因为这是个很艰苦的活儿，关键在于抓起句

子,我跟您说,要让句子走出它的窠臼,发怒……^①

在尽头或开始处?这无疑是形而上学,是困扰塞利纳的问题,而且恰恰就是他与言语活动发生冲突的问题。

因为他的“活儿”是一场与母语的战斗,如果不是仇恨,至少总是痴迷和恋爱的战斗。支持还是反对它,比它更低或是超越它?塞利纳努力将语言从它本身上剥离下来,把它拆开,让它位移,“但是轻轻的,啊,非常轻的!因为这些东西,你要是手脚太重,是吧,那是蠢事一桩,就是干蠢事。”^②这种恋爱性密切主要被想象成走向被遮盖着的里面的下行,走向一个隐居的真实性。那里就是塞利纳激动的无以名状的真理,那里就是这个空白,即他有时以不太自然的方式指出的空白。在这个空白中,某段音乐的节奏或某个舞蹈的动作来此结网。先听听他怎样钟情于法语,就在他试图“惹法语生气发怒”的时候:

哈哈!咱俩一起乐一乐吧!成千上万的人在那里!一起相互说着法语!快乐!快乐!真快乐!大家拥抱!我的缺陷,我承认我的唯一缺陷;说法语!一位刽子手对我说法语,我就原谅他的几乎一切罪过……我是多么恨外国语,莫名其妙的语言,怎么会有这种语言!开什么玩笑!^③法兰西语言是正规语言,让周围的奇怪语言见鬼去吧!^④

① 《路易·费尔迪南·塞利纳对您说》,七星文库第二卷,第934页。

② 同上书,第933页。

③ 《另一次仙境》,第95页。

④ 同上书,第254页。

我讨厌英语〔……〕尽管法国很亏待我，我还是不能离开法语。它拽着我，我无法挣脱。^①

这种恋爱式的黏附迫使写书者下滑，他想象这不是一种补充式创造，而仅仅是一种昭示：关键是将深层抬到表面，将激动身份带到能指的外表上，将神经与生物学体验推向社会契约和交流。

老实说，我不创造任何东西——我在清洗一枚藏着的像章，一尊埋在黏土中的雕像——〔……〕一切都已经写好在空中，不用人去做。^②

请读一下对风格的定义，他把风格作为深层崇拜，一种从激动、母性、甚至语言深渊中获得的新生：“我在激动的地铁中！我不让任何东西留在地面！”^③”或者以更为自然主义的方式说：

不光是对他的耳朵！……不！……在他的神经的隐秘处！满满的，充满他的神经系统！就在他的脑子里。^④

被推到极点时，这就带有颠倒的种族主义的口气了：

政治啦，讲话啦，全是废话！……只有一个真理：生物学的真理！……半个世纪后，也许更早些，法国将变成黄的，黑的，濒临灭绝……^⑤

① 《给皮也尔·莫尼埃的信》，《埃尔纳》第 262 页。

② 给印地人的信，1947 年 12 月 15 日，《埃尔纳》第 130 页。

③ 《与 Y 先生的谈话》，第 104 页。

④ 同上书，第 122 页。

⑤ 《黎高登》，第 797 页。

塞利纳沉醉于一种晕厥，强迫自己痴迷于这种晕厥，以便从里面截获激动。在他眼里，这种晕厥是写作的基本真理。这种晕厥一直把他引向一种对抗卑贱的挑战的尽头：只有这样，即给卑贱命名，使它存在并超越它。“俗气”、“性欲”仅仅是通向揭示这一最高能指的台阶；甚至可以说，这些主题本身并不重要：

“俗气和性欲在这个故事中没什么事可做——它们只不过是些附件。”^①

计划在于：

重新引起对语言的敏感，愿它跳动得更欢，尽量少讲大道理——这就是我的目标……^②

尽管这种对激动深处的寻觅借用物质投进的词语表达，并处于“事物的隐秘”深处，塞利纳是第一个知道，只有旋律能揭示，甚至掌握着这个深埋的隐秘性。对激动的崇拜就这样滑向了对语音的赞扬：

某种乐感的、旋律的圈，它不可能不在思想上烙下印记，一个轨道〔……〕一个和声力量的小小的一圈。^③

我知道事物深处的音乐——如果需要，我会让钝吻鳄在潘笛声中跳舞。^④……以至一旦写下〔……〕读者似乎觉得人们在他耳边说话。^⑤

① 给印地人的信，1947年5月15日，《埃尔纳》第113页。

② 同上。

③ 同上书，第112页。

④ 给印地人的信，1947年5月30日，《埃尔纳》第110页。

⑤ 给印地人的信，1947年5月15日，《埃尔纳》第112页。

恰巧在激动转变成声音的地方，即身体与语言的连接处，在两者的灾难性折叠处，升起了“我那伟大的对手，即音乐”：

宇宙的管风琴，那是我〔……〕我制造着洪水的歌剧〔……〕耳朵里的地狱之门。这是个微不足道的小小的原子。^①

而实际上，这个空白在最后关头却以滑移为终结，从激动滑向了音乐和舞蹈。到最后，在旅行的尽头，从言语活动向风格演变的整个过程得到昭示，这种演变由一种不可命名的异化推动着。这种冲动在开始时热情奔放，然后变成节奏，最后变成空白：

我只有处在什么都没有的面前和空白的面前才感到舒服。^②

写出仇恨

在达到这种空白之前，也许正是为了进入这个空白，激动为了让人听到它，采用了大众口语，或当直截了当地承认它的仇恨时，便使用上了“俚语”。

俚语是一种仇恨语言，它能让读者您安心坐下……使仇恨变成虚无！……依靠您！……它还是很讨厌！……^③

俚语的词汇，以它的怪异，甚至它的强力，而且尤其是因为读

① 《分期死亡》，第 525—526 页。

② 给印地人的信，1947 年 5 月 29 日，《埃尔纳》第 113 页。

③ 《与 Y 教授的谈话》，第 72 页。

者不能总是都懂,于是就成为一种绝对的方法,一种分离、拒绝、甚至是仇恨的方法。俚语产生含糊不清感,甚至在它所标点和安排节奏的陈述句中,意义会脱节,但更主要的是它靠近了意义的空白,即塞利纳似乎想达到的空白。

更为多彩、更富有乐感的要数激动的“口语”方法,无论从意义或旋律角度看都是如此。应该指出,塞利纳的大众主义不仅仅是一种意识形态的加入:它也是一种风格的战略部署。大众主义能使人把这个充盈的激情带到能指本身之中,而激情正是塞利纳想在语言序列中表现出来的东西。因此,当他起来反对“思想”时,那是为了让“书写的口头语言的激情显露出来^①”;“激情只能通过口头语言进行截获和拼写成文^②”;“激情只能在口语中表现出来^③”。即使“实际上口头语言很少有闪电”,“我还是试着截获它……我将建立起钻石的托拉斯,而口头语言正是这活生生的钻石。^④”

因此,塞利纳要让口语进入书面语的计划变成了主题介入、思想介入和陈述相遇的场所,这些陈述旨在使书面语的逻辑和语法统治地位变成从属地位。这是一种回归的力量(符号学家们称之为“次要调节体系”),这种回归对他来说是一种激情,并且在语言中以众多散文和修辞格的操作,完成向从属的转换,向这倒换的过渡。

这么一种陈述战略显然会引起句法上的深刻转变。在塞利纳

① 《与 Y 教授的谈话》,第 23 页。

② 同上书,第 28 页。

③ 同上书,第 35 页。

④ 给印地人的信,1947 年 10 月 17 日,《埃尔纳》第 128 页。

语言中,这种句法转变具有以下两个根本特点:句子的分割(包括后移和前移, *rejet ou préjet*),这是前期小说的特点;还有多少可以修复的句法省略,这是后期小说中常见的。这样,塞利纳的音乐由一位句法家来谱写:音乐家塞利纳表现为一个口语专家、语法专家,他以高超的技艺调配着旋律与逻辑。

分割:语调,句法,主体性

塞利纳句子中表现的特殊分割,“大众”式的分割,莱奥·斯皮泽^①曾经作过甄别和评论^②。这种分割在于割断句子的统一性,将其中的一个成分移位,移向前面或移向后面。其结果是,句子音调的正常下降曲线被转换成一种具有两个中心的语调。这种例子在塞利纳前期小说中数不胜数,尤其是在《长夜行》中。

我刚刚发现整个战争……必须几乎是一个人处在它面前时,就像我现在这样,才能真正看清它。这个混蛋!就在面前,一个侧影。

这个忧愁终于来到,就在词语的尽头,她好像不知道如何应付它,这个忧愁,她尝试着自己将它处理掉,但它又回来了,这个忧愁,就在喉咙里,还伴着眼泪,然后她又开始。

陈述句子被弹出的成分,在第一种情况下,是后移(“这个混

① 斯皮泽(Leo Spitzer, 1887—1974),美国医生,精神分析学家。——译者注

② 《风格的习惯,塞利纳的提醒》,载《现代法语》第3期,1935年,被收入《埃尔纳》,第443—451页。

蛋”)，而在第二个句子中，它首先前移(“忧愁”)。这个弹出的成分在陈述中由一个反召(anaphore)成分(“看清它，这个混蛋”；“应付它，这种忧愁”；“它又回来了，这个忧愁”)。在这些重复的情况下，被弹出的成分本身在陈述中没有任何句法功能。

如果我们再次分析一下同样的陈述句，当然不从句法结构角度，而是从陈述过程中说话主体和受话对象的信息传达角度看，我们将看到，这个弹出的目的是将抛移成分主题化，该成分从抛移中并不能获取一个主题(thème，即说话者说的东西)，而是一个夸张的信息素(rhème，即与这个主题有关的信息)。在这么一个结构中，混蛋，忧愁承载着主要信息，即陈述者所强调的核心信息。从这个角度看，弹出成分也被非句法化了。^①

总之，通过各种弹出程序，信息核心被突出，并以牺牲规范的句法结构为代价。似乎信息的逻辑(主题和信息素、载体和承载物、题目与评论、假设与证明等)最终将由句法逻辑来调制(主语、动词和宾语)。确实，信息素的最终轮廓(根据两种可能性的方式：肯定句或设问句)指出，正是在这个轮廓上，陈述以最为深层的方式表现它的形态。这个轮廓的优先地位，以主题和信息素的二元成分为特征，尤其在儿童学习句法的过程中，或在表达情感的宽松的口语中，在日常和大众的话语中，这种地位构成一个额外的证

^① 参见《浅谈当代语法中的分割》，见让·佩雷的《句法功能，陈述，信息》，载《大众语言专刊》(1978年)第1期，第85—101页；又见玛里奥·罗西的《语调与第三分节》，载《大众语言专刊》(1977年)第1期，第5—68页；又见克莱尔·阿热日的《语调，句法功能，普通成分》，载《大众语言专刊》(1977年)，第1—47页。

据,因为它是比句法结构化更加深层的陈述句组织者。^①

塞利纳的另一种表达方式则有别于这类操作。这就是句子的助语成分“这是……”,然后跟上谁或什么:法语通过这种方法构造句子,通过一个辨别性谓语,表达信息中的一个特殊价值,表明信息以突出的方式选择了成分中的某一个。^②因此,在塞利纳文本中:“这是挣钱更多,更有艺术家味,唱诗团、比单独表演。”^③“这是”辨别并突出整个谓语(“挣钱更多,更有艺术家味”),同时,主语成分“唱诗团”通过对谓语的突出,被弹出,但又被“单独表演”所选择。对句子进行严格的分析并不能体会到这种表达方式:显然必须考虑到说话主体的情感与逻辑的意图,他想给主语和谓语的正常句法结构赋予更深的逻辑。同样:“这是完全可以理解的,找工作的人们”。句子助表词“这是”在此引入了一个总体的谓语,“完全可以理解”,它与“找工作的人们”相联系。这里的限定词先于被限定词,信息(或信息素)先于客体(或主题)。

这种对规范句子的重新调制使口语句子(塞利纳的句子)接近于某些语言,即它们的正常句子顺序是限定词、被限定词(例如匈牙利语、古代汉语)。这些语言倾向于把优先权赋给主要信息,而不给信息量少的成分,换句话说,它们更采用信息素与反召的模式,而不用主题与信息素的模式。

① 参见弗那热(L. Fonagy)的《前语言和句法倒退》,见《语言》杂志第36期(1975年),第163—208页。

② 见让·佩雷,上文引文。

③ 这句话应译为“唱诗团比单独表演挣钱更多,更有艺术家味”。但为了展示塞利纳的语法结构,只能按法语顺序译出。——译者注

斯皮泽称这种方式为“二进制表达式”(tour binaire)。在这类句子中,信息或陈述的逻辑(并考虑到交流行为中说话主体的意图与愿望)高于陈述句的逻辑(在法语中称作 S-V-O 规范句法,即主—动—宾结构)。除了分割、介词、弹出或复现外,这种二进制表达式还通过语调曲线的相继跳跃来体现。“古典”句子中的语调呈下降和安息的模式,而在这种表达式中,在每个主题与信息素载体和承载体的边界上,语调则稍稍挂起,被提高或悬于半空中。在塞利纳陈述的跳跃性长句中,出现的就是这种二进制节奏。还要注意,与这个跳跃相补充的还有逗号构成的断断续续:似乎通过“大众式”的分割,塞利纳在标点方面又获得了一些附加手段,用以切割句子,使句子带有节奏和乐感。“在阿尔西德旁边/只有一个无能的鼻尖/我,厚厚的,而且徒劳/我当时是,一点也不放心/我当时是。”“春天,它们/鸟儿们/永远看不到,在笼子里,在小木屋中,它们挤在一起/小木屋,在那里,在阴影的深处……”。在每个斜杠(/)处,都有一次轻微的颤抖,倒不像个标点符号,它更像个自我产生的简单链接,给塞利纳的作品以一种特别的战栗,蕴涵着音乐感或隐秘感,总之是欲望之物,性欲之物……

归根结底,这种技巧的心理学价值会是怎样的呢?斯皮泽观察到,提前引入的信息表现出一种很强的自信性,或者一种收信者的过分估价,而弹出成分的复现则是一种信息核对,一种信息补充,它们是必要的,因为说出来的东西未必就自然而然。根据这些,他总结说:“在这位作者的分割式句子中,相互对立而斗争不止的两种力量,就是对自我的信任和虚无主义的自我观察。”^①在别

^① 《埃尔纳》,第 499 页。

人面前，塞利纳可能有一种自我叙述的犹豫，来得突然，来得很快，是冲动性的犹豫。也许就是意识到他人的存在，是这种意识指挥着阐明问题的复现，并促使句子分割。在这种类型的句子中，说话主体可以说占据着两个场所：一个是自身身份的场所（在这里，他开门见山，直取信息，抓取信息素），另一个是客观表达的场所（当他重提、复现、阐释时）。这种心理学解释有个优点，能解释巴赫金有关复调理论的某些立场。而复调则是某些小说陈述句，尤其是陀思妥耶夫斯基作品中的特有现象。^①

相反，在儿童学习句法的初级阶段中，我们则重视这种结构（信息素/主题）的优势地位。^②因为这个是语调又是逻辑的二项式(binôme)与主体构成的基本步骤不期而遇：即他相对于他人的自主化，他本身身份的构成。如果说弗洛伊德和斯皮泽所研究的非(non)标示着人们通向象征的道路，通向平等区分快乐原则和现实原则的门槛，那么我们可以认为，信息的二进制理论（信息素/主题，反之亦然）将是向象征融入迈出的一大步，而且是象征融入否定、拒绝和冲动的根本性的一步。甚至是决定性的一步，因为用这种信息二进制理论，而且用在句法结构形成之前，主体不仅可以区分快乐与现实，而且就在这个痛苦的、总之不可能的区分旁边，他可以肯定：“我一边说一边预先假定”，“我一边说一边解释”，也就是说：“我说对我来说重要的事”，“我说是为了清晰明了。”或者还可以说：“我说我喜欢的东西”，“我为你，为我们而说，为了大家

① 参见巴赫金《陀思妥耶夫斯基的诗学》，见上述引文。

② 参见弗那热上述引文。

相互理解。”二进制信息实现了快乐的我(Je)向收信者你(tu)和需要的无人称有人(on)的滑移,以便建立起真正的普遍句式。陈述的主语就是这样产生的。在回忆这个轨迹的同时,主语重新找到了它的发源地,至少找到它的特殊之处。塞利纳的“口语”写作完成了这样一个回忆。

语调在这里担任着重要角色,担任着融入和逻辑—句法的角色,这一角色证实了一个古老结构的假设。实际上,最近的研究表明,语调显示出一种接近冲动的激动性信号,同时是一个早熟又深沉的句子组织者。它在固定的句子类型形成之前,在含糊不清的情况下,能够辨别出句子成分的语义逻辑的真正价值。^①可以说它双跨两个秩序,即情感和句法,语调在语言体系明朗成这般模样之前就创造了它。在还未进入陈述句之前,主语就在陈述的语调轮廓中表现出来,而这种主语的提前既符合逻辑,也适合时序。

然而,还不能作出下列结论。在语调作为一种逻辑和句法的因素而占主导地位的情况下,在信息结构(主题/信息素,反之亦然)优先于句子结构(S-V-O,主谓宾)的情况下,风格相当于一种简单的倒退,即陈述者向儿童句子或原我语集(registre du ça)的回归。当这种战略返回到成人对话语的运用中,例如在大人口语中,尤其是在塞利纳风格中故意使用时,这种策略并不在这里运作,而是在句法操作的它处运作;这绝不是一个“减去”,而是句法的一个“相加”。这种已经处在那里的句法能力,外加“倒退”的策略,只能是大众说话者的一种能力(不一定在成就中显示出来)。

^① 参见罗西、哈热日的研究成果,见上文引文。

相反,这种现实化的能力,即作家塞利纳具有的实际能力,而对他说来“大众做作”又是一种人为的方法,一种格式性写作,那么这种能力就是一个努力加工的结果,用加工句子的方法,通过加工句子使“句子稍稍走出它的窠臼”。“儿童,没有句子”。这似乎就是著名的修辞学家、塞利纳的爷爷想传达的信息,至少在《木偶戏班》中小孙子是这么说的。“和词语在一起,我就会激动,我不给他们时间穿衣服,穿句子衣服。”^①然而,这种句子逃避可以说是一种超句法技术。当主语与受信者处于战斗或相互诱惑之中时,在逻辑方法(主题/信息素)、空间方法(前移、弹出)和在陈述句子中表现出来的语调方法之时,平时被压抑的陈述手段将会超载到句法操作之上。塞利纳最钟情的激动,只能通过被压抑陈述的策略性回归而表达,别无他法。而这种策略,在补充规范句子的同时,形成一台复杂的精神机器,里面啮合着两个程序(陈述与陈述句),就像弹钢琴那样,旋律是两只手联合弹奏的结果……

省略:三点和悬念

在后期的小说中,如《从城堡到城堡》,《北方》,《黎高登》等。塞利纳的句子,在保持小说中口语表达方式的同时,尤其以简练而引人注目。那些出色的“三点”省略号^②,还有感叹号,虽然在前期作品中已经出现,在这里却无限繁殖,逐渐成为碎块节奏、句法及

① 《给印地安人的信》,1947年4月16日,《埃尔纳》第111页。

② 法语中省略号为三点,中译仍按汉语习惯,用六点表示。——译者注

逻辑省略的外部标记。在《从城堡到城堡》中,这种省略技术尚不多见,但到了《黎高登》中,省略逐渐突出,这无疑与世界末日和刺耳的主题有关,因为作品描述的是一个废墟中的大陆和文化。

让我们仔细推敲一下《城堡》的句子。在许多情况下,省略号跟在完整的句子后面,没有任何省略成分。它们的功能似乎意味着:如果句法结构已经正常地结束,陈述则还没有结束;它还在继续,还在移动,还在连接着其他分句。“三个圆点”绝不是分句中有缺字的符号,它们更是指明一种分句的漫溢,溢向更高一级的陈述单位,即信息单位。在形式上,信息单位用段落来区分,而在段落中,大写的缺省则出现在每一个“三点”后新开始的分句的句首。这种技术实现于较长的章段,通常有半页,有时一页或更长。与普鲁斯特文思潮涌的情况相反,塞利纳的章段避免从句,不用从句作逻辑句法的单位,而是采用短小陈述句的方法:一口气能说完的分句,他分割着,剁碎着,加上节拍。请看下列句子:

她不知道,她对此无所谓,她转过身来……打着呼噜……
我一个人看着! ……我该告诉您,我除了是个窥视者外,我还是体育运动的狂热者,所有水上运输的狂热者……狂爱所有靠岸边漂泊的东西,我和父亲一起,在防波堤上…一周假期在特莱港(Tréport)……能看到什么呢! ……小渔民们的进进出出,冒着生命危险的金枪鱼! ……远眺着大海的寡妇和她们的娃儿! ……你们可看到悲怆的海堤! ……这种悬念! 请等一下! ……愿大个子基诺尔是个玩偶,好莱坞千千万万中的玩偶! 现在,在那里,那是塞纳河……啊,我也是情不自禁啊……也痴迷于水和船的运动,像孩提时那般……如果您患

有船舶瘾,喜欢它的方法,出发啦,回港啦,这就是生活……中可没有多迷醉的东西〔……〕您狂热吗?您没有……〔……〕一旦有多桨快艇,我便冲上前,我去看看……我扑过去!……我不再冲……现在,单筒望远镜,这就够了!……^①

在用省略号连接的完整分句以外,还能看到两种省略方式。一方面,悬挂句将一个主句或表语的成分割断;组织体成为孤立的成分,失去了对象句段的身份。如果说它不具有真正独立的价值,但还是在一种语句的不稳定中漂泊,这种不稳定向各种逻辑的、语义的蕴涵义,总之向幻想打开了大门。这样:“我还是体育运动的狂热者,所有水上运输的狂热者……狂爱所有靠岸边漂泊的东西。”如果用逗号代替省略号,那只是将“我是狂热者”和“所有靠岸漂泊的东西”连接起来,而塞利纳的写作使主语和表语(“我是狂热者”和“所有靠岸漂泊的东西”)获得相对的独立性,并邀请读者将它与另一个主语、另一个表语相连接,这另一个主语或表语是不定的,也许是更为主观的。

这种相对于基础结构,即主语/表语成分的独立化将我们带向塞利纳后期作品的第二种省略:名词句。例如:“一周假期在特莱港……小渔民们的进进出出……冒着生命危险的鳕鱼……等。”这里可以区分出两种方式:悬挂名词句(……)和感叹名词句(!)。在这两种情况下,表语都被省略掉:“(这是或我们度过)一周假期在特莱港”;“(这是,有许多,人们看到)小渔民们的进进出出!”我们可以把这些陈述句解释为信息素被悬挂的主题。似乎这些描写所

^① 塞利纳,《从城堡到城堡》,第65页。

包含的主要信息一下就鸦雀无声了。取而代之的、起到动词作用的或接收陈述主语态度的东西,那就是……语调。悬挂语调突出了未完成性,促使受信者折服到遐想中。感叹语调指出说话人的热情奔放、吃惊、着迷。这样,信息素便作为语调包括到主题里,被印写在主题里;相反,主题将自身主观化。“一周假期在特莱港……”这个名词句不仅给了您一个有关度假时间和地点的信息,它也向您指明,是我说的这件事,因为名词句向您指出——并不明确表达——我的位置、我的情感与逻辑态度,即我是回忆的主体,忧愁或兴奋的主体。

更为强烈的是主题与信息素的聚结,还有感叹名词句的客观信息和强烈的主观信息:“远眺着大海的寡妇及她们的娃儿!……你们可看到悲怆的海堤!……这种悬念!请等一下!……”不管它们是否名词句,这些感叹句在穿过它们的赋义过程时,运载着一个更为深层、没有词汇化的意义;它们揭示出一种强烈而狂热的态度,通过这种态度,说话主体表现他的欲望,召唤读者去参加,加入到词语之外,进入旋律的古老轮廓——句法与主体地位的首要标记。“(我很高兴,我告诉你,你瞧,观察是多么不平常)远眺着大海的寡妇及她们的娃儿!”

在这里可以看到,与早期小说的二进制方式相反,出现了一种信息的两极凝聚。主题与信息素重叠在一种越来越省略的陈述句中,而这种陈述句的词汇精确度与描写的俭朴基本相当。评论,逻辑的或心理的解释掉到了无言之中,它们仅仅被指示,以暗示的方式存在于语调之中。陈述者避免了赋义过程,他选取的不是一个符号(词素),更不是一个句子(句法学结构),而是一个标志:一个

同时承载情感和主体立场(从意义上给它穿上外衣,或推迟进行或永远不进行)的语调。

塞利纳将自己的风格比作印象主义绘画的风格。确实,我们可以将他的陈述句视同于彩色笔触,因为早期小说的二进制方式自我凝聚为一种短小的单位,又通过空白空间及三点省略号并列在一种光晕中,这种光晕不是描写性光晕,而是主观印象的光晕:

你们知道,三个点,印象派画家画过这三个点的。你们知道修拉,他在任何地方都画三点;他觉得这能通气,能让他的画飘起来。他这么做是有道理的,这个人。这后来并未形成什么流派[……]。这太难了。^①

《黎高登》充分使用了这个手段,使凝聚达到最大化。名词句——或简言之,沉默的句法结构的省略句段——达到一种拟声词的喷发性价值,既有描写价值,也有主观价值。塞利纳的写作欲与连环画一比高低,他还越来越经常地使用象声词。据塞利纳本人说,战争的地狱式节奏是他那种特殊风格的重要原因,这些风格,就凭它的音乐性,可以与某种现实主义不期而遇,因为它与战争一起共鸣,同时又有某种现代性,因为它让人想起连环画。

从此时此刻起,我预先告诉你,我的编年史将被剁碎,连我自己经历的事向你讲的这些事,我自己也很难理出个头绪……我跟你们说过“连环漫画”你们甚至不能在“连环漫画”中对这种决裂形成一种看法,哪是线,哪是针,哪是人物……

^① 《塞利纳对您说》,第934页。

哪是突发的清晰事件……原汁原味，唉呀！……这种叽哩哇啦，任何东西都忍受不了不能存在……而我自己正在向你叙述，二十五年后，我会吹毛求疵，我会觉得难受……东拼西凑！敬请原谅……^①

确实，只有参照轰炸时，《黎高登》中的凝聚性文字才能找到最佳的表达式。

整个大地在颤抖！更糟！像在裂开！……还有空气！在那里，那好！雷斯第夫没有胡说……轰隆隆！又是一声！……不远处！……可以看得见！大炮的火舌！……红的！……绿的！……不！短炮！榴弹炮！……一切都在火车站！……现在能看得见了！呼啦啦！……车站烧成炽热像人们说的……火焰很高而且到处都是，窗上，门上，车厢上……接着轰隆隆！又是一下！……又是一下！……在车站的那些人，他们跑不掉了，没有一个能跑掉……雷斯第夫没有胡说……但他会在哪里呢？那里的人我们跟踪的人他们上哪儿去了呢？……我不再重说一遍炮火声……这些炮弹打到目标，全部打在火车站上，你们知道……大火盆！……现在看得很清楚……完全清楚……榴弹与火炮……不同寻常，短炮……

[……]磨刀霍霍声(Messerschmidt)……我们熟悉的声音……嘎喇喇！嘎喇喇！……断断续续……像紧握拳头的声音……我向莉莉使劲做……我不做了，她知道……又趴在地

^① 《黎高登》，第823页。

下！轰隆！……嘎喇！……一个地雷！碎片飞溅……致命一击！……^①

而叙述就通过句子中这种真正的“碎片飞溅”进行着：人物、人群、装饰物、旅行的计划和波折都在那里，被说出，也可以说是被叙述。但只要稍稍暗示，非常简要地说出，以便让有时间和空闲的人在时间延续或逻辑笨重中重组上述内容……这里，在这页纸上，在这个既是作家时代又是作家风格的战争中，感叹在句子中划上条纹，在宾语名词句段（“大炮的火舌！”，“榴弹炮”）中标注上感情；限定词（“……红的！……绿的！……”）；主语名词句段（“还有空气！”——即空气也在颤抖），状语省略（“一切都在火车站！”——不能看到车站的一切；或他们将一切轰向车站，等）；名词句（“大火盆之一！”）；完整句（“整个大地在颤抖！”；“在车站的那些人他们跑不掉了，没有一个能跑掉”）。请注意最后一句“大众化”句子的二进制方式，它用“没有一个”这个夸张和省略的提醒方式，将塞利纳早期小说的二元论融入感叹句和省略文字中，将它变成后期小说中简短的陈述句，即承载信息但不加评论的陈述句。

这样，我们就得到塞利纳的这种极端技巧，即最客观又最节俭的描写与最强烈的情感负载连成一体，而且这种情感负载是不加评论的，并包含着文本不说、但实际上存在的意义。总之，这是一种从物品世界剥落下来的描写，新小说的弟子们如果仔细跟踪，便会辨认出他们的既往史。但也是——而且以这种方法超越某些新小说家的物品权威或性学权威——一种漫溢的主观性，这种主观

^① 《黎高登》，第 812—813 页。

性并不自报家门，心如刀割但羞于启齿，于是只好呐喊或歌唱，疯狂地认为这个权利非己莫属。

如果说在早期小说中，句子的二进制方式摇摆不定，而到了这时倒是被避免掉了，并被句段的简洁或被感叹式悬挂的名词句所代替，然而某种二元性还是坚持了下来。这种二元性显示出组成塞利纳写作甚至他的存在的持久张力。这恰恰就是情感在词语之中及词语之外的标记，处在标点符号所标示的声音姿势之中。这种儿童式的以词代句(holophrase)既出现在手势或身体动作中，也出现在声音的强弱或声音调幅中，以此指出陈述者对待陈述对象的立场。但在塞利纳后期的作品中，就像早期作品中的二进制方式那样，这不是以词代句层面上的简单倒退。通过在成人话语中的分配，以词代句式操作突出了一种策略，以加强规范语句的能力和成功率；它以“被压抑物回归”的标记物作用于陈述句层次（而不作用于我们上述章节中讨论的主题层次上）。

借助语句一逻辑的超级能力，借助语言学操作的附加修饰，塞利纳的音乐再次显示为一种“书面的情感”。这样，我们更容易理解塞利纳关于风格的声明，即风格的设计是一项巨大的工作。

风格，这是强迫句子的某种方法(……)稍稍让句子走出窠臼的方法，也可以说是将它移位，强迫读者自己去移动意义。但是轻轻地。因为所有这一切，如果您笨手笨脚，是吧，那就是蠢事一桩，是干蠢事[……]经常有人来见我，说：“看上去您写作起来毫不费劲。”那可不对，我写作起来并不容易！要费九牛二虎之力。甚至可以说为了八百页的手稿，得写上

八万页纸。这些工作都被抹去了，没人见得着的。^①

在《黎高登》中。作家的的工作被比喻为蚂蚁那聪明而耐心的劳动：“在锉屑上来来往往。”^②

工作全神贯注，用力谨慎得当，抽象尽量消除，把住这些要点，但并不说出，通过这种做法，一种情感在冲动的最近处爆炸，在卑贱和迷惑旁边……离无以名状物最近。

嘲笑世界末日

这种跨句法(tran-syntaxique)的激情记载像是陈述固有的基础结构，它无疑是我们称之为卑贱的最为精巧的表现，这就是内容、主题及塞利纳神话。

因为我们说过，感叹悬挂句揭示出一种强烈的主体态度，但这种态度又是非定性的、二元的。它是通畅的，能轻而易举地占领冲动波段上的两个极，从参加直到拒绝。兴奋和厌恶、高兴与反感——读者能够通过这些布满空白的文句将它们解译出来，而激动则不让穿上句子的外衣。对荒诞、蠢事、暴力、痛苦、体力与精力衰退等的描写，从形式上也将它们定位于卑贱与迷惑的二者之间，即塞利纳感叹句标示的卑贱与迷惑。

这种情感的二元性，它包含在语调中，并由悬挂或感叹标示。它让我们亲临风格之中，亲手抓取塞利纳的基本特色之一。他的

① 《塞利纳对您说》，第 933—934 页。

② 同上书，第 731 页。

惊恐的笑声：卑贱的喜剧特点。从世界末日中，他不停地给出声音和形象，甚至原因。从来没有论文、评论、评判。在世界末日面前，他爆发出一声近乎陶醉的恐怖呐喊。塞利纳的笑声是一种惊恐和迷惑的感叹。一种世界末日的笑声。

从希腊神谕中，从埃及或波斯的起源中，尤其是从希伯来预言者那里，我们知道了世界起源和世界末日的灾难修辞学。巴勒斯坦的世界末日式巨大运动（公元前 2 世纪到公元后 2 世纪）暗含了一种预知，它与真理的哲学性揭示相反，用一种常常是省略的、有节奏的和密码式诗歌咒语，给所有身份、团体或言语强加一种非完整性和卑贱。这种预知给自己预言了一个不可能未来的开端，即一种爆炸的许诺。^①

只需参照《新约全书》和圣约翰的《世界末日》，即塞利纳常常引用的大师之言（“一切都在圣约翰中”，《另一次仙境》第 54 页），主要是在基督纪元开始前后，世界末日式作品开始形成。它大量参考了犹太预言者文学和中东预言者文学，中间充满了时局动荡，天灾人祸，死亡与世界结束。其中还宣告了一种神圣的恐怖，即对女人、魔鬼、性欲的恐惧，通过一种特殊韵律学的诗歌咒语证实了人类本身的命名：一种揭示，一种真相大白。一种形象的虚幻声音的视觉。因此，在任何情况下，都是一种隐藏物的哲学揭示，或是这种隐藏物的理性展示。

相反，狂欢节不占据世界本日式启迪的严格位置，也可以说不

^① 参见斯泰林《关于世界末日的真相》，Buchet-Chastel 出版社，1972 年；又见布瓦玛尔《世界末日或对约翰的世界末日》，载《圣经杂志》第 56 卷，1949 年 10 月；又见列维坦《犹太人的世界末日观念》，Debresse 出版社，1966 年；等等。

占据道德的位置，而是违背这个位置，以自己的压抑物与之对抗：低贱物、性事、亵渎神明之物，它嘲笑着法律，走进它们的行列。

我们知道但丁神曲中的升华性笑声、天体性笑声。在神曲中，人体享受着“成功的”乱伦，在一个体现话语的欢乐之中被整个地歌颂。人们羡慕拉伯雷的复兴式喜悦，他自信，让自己的喉咙享受美感，让以为能寻回肉体、母亲或无罪躯体的人全心陶醉其中。人们也可以注目巴尔扎克的人间喜剧，并且知道，痛苦的或是魔鬼般的荒唐行为不过是些小过错，从反面证明神灵的和谐和精灵或天命的光明计划，巴尔扎克对这个天命深信不疑，他就是这么说的。

而塞利纳呢？他把我们带向另一个世界。从世界末日的陈述中，从预言者的陈述中，他具有恐怖的话语。而当这个陈述依赖于某种距离，以使评判、哭诉、谴责得以实现时，塞利纳——他在里面——既没有威胁要说出来，也没有道德要捍卫。他要以谁的名义去做这事呢？面对卑贱，而且总是同源的卑贱，即弗洛伊德瞥见的卑贱，他的笑声喷射出来：无意识的喷射，压抑物的喷发，受压迫的快乐的奔放，不管是有关性事或是死亡的。然而，如果真有这种喷射，它可是既不乐天，也不自信，更不高尚，它不会被一种预先假设的和谐所蛊惑。它是赤裸裸的、焦虑的、既迷人又可怕。

嘲笑的世界末日是一个没有上帝的世界末日。超验性抹擦的黑色神秘物。从中产生的文字，也许是一种态度的最高形式，这是一个非宗教的、既没评判又无希望的态度。塞利纳便是这类作家，他的灾难性感叹就是他的风格，文如其人，都不能找到赖以生存的外部支持。它们的唯一支撑点就是动作的优美，在这里的纸页上，优美可以迫使语言尽量靠近人类之谜，靠近那个让人死亡、思想和

享受的地方。还有卑贱话语，作者既是主体又是受害者，既是证人又左右摇摆……在什么东西中摇摆呢？就在热情和言语活动的沸腾中，即在风格中，而非他物。在风格中，一切意识形态、论点、解释、癖好、集体性、威胁或希望都淹没其中……一个光辉灿烂和危机四伏的美丽，绝对虚无主义的脆弱背面，它只能昏厥在“这些不再存在任何东西的闪闪发光的深处”……^①音乐、节奏、黎高登舞，没完没了，不为任何目的。

^① 《黎高登》，第 927 页。

第十一章 恐怖的权力

那些巨大的可怕之物，全都在圣约翰中！图书馆员吉尔吉斯人时时用这些诡计煎熬着您。

——塞利纳《另一次仙境》，第一卷。

在一个没有形象但被黑色声音摇晃着的黑夜中；在一群其唯一愿望是延续着以对抗一切和虚无的荒漠躯体中；在这张我正勾画着螺旋状流苏而那些人物从真空中向我转送着礼物的纸上——我给卑贱命了名。穿越千百年来的记忆，穿越没有科学目的但紧跟各种宗教想象物的假象，我最终在文学中看到了它，卑贱用它的恐怖实现了自己的整个权力。

靠近一些看，整个文学可能就是这个世界末日的翻版，不管社会历史条件如何，世界末日似乎已经深深扎根于脆弱的边界之中（“borderline”），在那里，身份（主体/客体等）还不存在或几乎不存在——重影的、模糊的、异质的、动物的、变形的、异化的、卑贱的身份。

塞利纳的作品，现代性作品，拥有古典的、甚至分析性和破坏性的顽强精神，它掌握着与民众甚至世俗阶层相结合的史诗般能力——他的作品可以说仅仅是众多卑贱物范例中的一个而已。波

德莱尔、洛特雷阿蒙、卡夫卡、巴塔伊、萨特(《恶心》)或其他现代作家,完全能用各自的方式帮助我下到命名的地狱中,也就是说下到可指意身份的地狱中。但从这个意义上来说,也许塞利纳还是个特殊和简便的例子。因为他那种冷酷,出自第二次世界大战灾难的冷酷,在卑贱的轨道面上,绝不放过任何天地:道德、政治、宗教、美学,更不放过主观世界和语言天地。如果说他通过这些向我们展示众多最高点之一,即对有道德的人来说,虚无主义究竟能走多远,他同样证明了恐怖地域施加在所有人身上的迷惑权力,不管是公开的还是隐蔽的。本书致力于展示这个恐怖,它的意义及它的权力是怎样建立在一种主观性机制(我认为是带有普遍性)之上。我先假设文学是恐怖的特殊能指,我试图指出,并不像大众共识所接受的那样,这个文学远非是我们文化的次要边缘,文学是一种编码,是我们最秘密和最严重的危机和世界末日的最高编码。因此它才有黑夜的权力:“大黑暗”(安吉尔·德·弗利尼奥)。因此才有它的持久妥协:“文学与邪恶”(乔治·巴塔伊)。因此也才有它所构成的神圣物的延续。而只要神圣物离开我们但又不让我们安宁,这种延续就会从四面八方召来对付倒错的江湖术士。占领它的位置,用恐怖的神圣权力粉饰自己,文学也许不是一种最高抵抗形式,而是对卑贱物的揭露。是用语言的危机对卑贱进行的设计、释放和掏空。

但愿“母体”恰巧能作用于我称作卑贱的这个不确定性,能阐明一位作家(男人和女人)必须从事的基本战斗,即文学写作。作家得与他命名为魔鬼体的东西作斗争,况且,这种命名也仅仅是为了指出,魔鬼体是自身存在不可分割的复体,是另一个(性别)作用

他和拥有他的人。除了被卑贱拥有,处于不确定的净化中,还能别的方法写作吗?只有一种忌妒它保持权力的女权主义——最一种要求权力的意识形态——以便在这位艺术家面前高喊逮住破坏者,即使艺术家不知道这一点,他也是一个自恋癖的拆除者,正像他拆除所有的想象身份,包括性别身份那样。

然而,在这个单调乏味的危急时刻,强调生存的恐怖又有什么意义呢?

也许有一些人,他们的分析道路、写作道路、经历痛苦或陶醉的道路,引导他们去解读群体奥秘的面纱,即让自爱和爱恋他人得以建立的那个奥秘,以便瞥见暗示这种爱的卑贱深渊——也许只有他们能够以别的方法阅读本书,而不当作纯粹的智力练习。因为卑贱实际上是宗教代码、道德代码、意识形态代码的另一边,正是在这些代码上建立了个人的安眠和社会的暂时平静。这些代码是卑贱的净化和压抑。而压抑物的回归将构成我们的“世界末日”,在这个上面,我们无法逃脱宗教危机的悲剧性痉挛。

我们唯一的区别可能在这一点上,即我们不愿意与卑贱物进行面对面的冲突。谁愿意当预言者?因为我们失去了对一个能指大师的信仰。我们更愿意预见或引诱:规划、许诺一种疗法或进行美化;做一点不太远离媒体的社会保险工作或艺术工作。

总之,我问你,谁会接受说自己是卑贱物,是卑贱的主体,或受卑贱控制的主体呢?

没有任何东西指定精神分析学家去抢夺秘密学家的位子。精神分析学机构似乎更不适合担当此任,当不仅仅是程式化的陈词滥调时,这些机构的内在倒错必定让它们在你迷狂

(miniparanoi aques)的生产中僵化转移。不过,如果有一位分析家,他能够站在自己该站的位置上,即空白,也就是说形而上学的不可想境地,他想到,或自己想在恐怖和迷醉花边带周围构建一个话语。这个花边带指示出说话生灵的不完美性,当它被理解为接触女性时的自恋癖发作时,它会用喜剧般光明去照亮宗教和政治的抱负,试图给人类的探险赋予意义。因为面对卑贱,意义只有划纹的、拒绝的、卑贱的意义:滑稽的意义。“神灵的”、“人类的”或“下一次的”,总之,喜剧或梦幻剧只能在不可能被推到以后或推到永远时才能实现,但在这里,这种不可能明摆着,保持着。

分析家像是罗素那只拴着链条的鸚鵡,被钉牢在意义上。如果他要表述,那无疑是为数不多的现代见证人之一,因为我们在火山口上跳舞。他想从中提取倒错的快慰,让他去吧!条件是他要以男人的名义或以无品质女人的名义,使埋藏在我们焦虑和仇恨深处的逻辑分崩离析。那么他能否拍下恐怖的透视片而又不使权力资本化呢?能否展示卑贱物而自己又不会与它混为一体呢?

也许不能。但必须知道它,这种知晓中布满了遗忘与嘲笑,是一种卑贱的知晓。愿他,愿她,时刻准备穿越对权力进行(宗教、道德、政治、语言)的人类首次伟大的非神秘化运动。这个非神秘化必然发生在作为神圣恐怖的宗教行将完成的内部,即犹太—基督单神教。在这个时间内,愿其他人继续他们的长征,走向各种各样的偶像和真理,那必定是用正确信仰武装起来的真理,而且必定是未来神圣战争的真理……

那么,我为自己留下的是否就是一个沉思的安谧河岸呢?我在众多文明那阴险而又警察化的表面,将文明占据的食粮性恐惧

暴露无遗,用净化、系统化、思辨的方法将恐惧分离出来:文明是否给自己制造恐怖以便自我构建并且运作呢?我更倾向于认为,恐怖是一种失望的、被剥夺的、掏空的工作……它也许是卑贱唯一的平衡重量。而剩下的东西——它的考古和它的枯竭——只能是文学空谈:在这个最高点上,卑贱物在超越我们的美的爆裂中倒塌……而后“不再存在任何东西”(塞利纳)。