性与上帝之死的同构

——福柯的《僭越序言》解读

北京大学中文系 王丽丽

**摘要：**本文是对福柯评论巴塔耶的长文《僭越序言》的理论细读。福柯的洞见在于，在现代的性（sexuality）与上帝之死这两件看似风马牛不相及的事情之间，看出了两者在时间和结构上的同时和同构，从而将对巴塔耶的文学评论转化为对西方现代性（modernity）问题的诊断：上帝死而不僵，是西方现代性的主要后遗症。在现代的性论与上帝话语的结合之处，巴塔耶发现并宣告了僭越经验的诞生，并且深入探索了对一种能够恰当表达僭越经验的新的哲学语言的锻造：这是一种哲学主体崩解、非辩证的非推论语言，其构成的根本是僭越与存在之间的戏剧。福柯执意打破现代主体性，是要洗脱现代主体在确立之初的僭越嫌疑。福柯将巴塔耶作品中的“眼睛”，解读为“在实施僭越自己的界限之行为中的存在的图像”，尤其是向上翻转、眼白朝外的眼睛，在福柯看来，不仅可以表演出界限与存在的关系，而且还能够充当把主体、死亡与语言联系在一起的纽带。巴塔耶的作品，让福柯感知到了现代西方哲学的重新定向。

**关键词：** 性 上帝之死 僭越/界限 存在 主体 死亡 哲学语言

米歇尔·福柯（Michel Foucault，1926-1984）的《僭越序言》（*A Preface to Transgression*）初刊于法国《文学评论》（*Critique*）杂志1963年8至9月的乔治·巴塔耶（Georges Bataille，1897-1962）专号，后者在1962年去世，所以这篇长文实际上也是福柯个人对巴塔耶的盖棺定论之作。对于这篇所谓福柯早年文学时期的重要评论作品，美国学者加里·古廷（Gary Gutting）的评价是“激情洋溢但较为晦涩（his passionately obscure essay）”[[1]](#endnote-1)，但是如果把它放在西方思想界对现代性（modernity）反思的总体背景之中，还是可以解读出福柯比较清晰的思考，甚至能够借以窥见他后来思想的端倪。

事实上，对理论文本进行精读，也是福柯本人偏好的思路和方法。他那篇已为学界广泛传布和征引的名文《何为启蒙》，实际上就是对两个世纪之前康德针对《柏林月刊》“何谓启蒙”问题的回答，所做的精妙解读和独到阐释。也是在这篇文章中，福柯明确告诫，“应当避开所有一切所谓的总体的和彻底的方案”，转而针对文化领域中发生的“十分确切”、虽然同时“始终是部分的或局部的”变化，展开深入地“历史--批判的调查”[[2]](#endnote-2)或检验。

**一、 僭越经验的成形**

要想对巴塔耶做出评论，自然不会无视巴塔耶作品的突出主题：欲望、性和色情。福柯自然也不会例外，他对巴塔耶的评论就是从性（sexuality）[[3]](#endnote-3)在现代的境遇说起。现代人似乎并不忌讳谈论性，所以人们自然就获得了这样一种印象：性在当代人的经验中，就是人类生命中的一个自然的过程，它已经得到了一定程度的解放，并且获得了语言的清晰表达。然而，福柯却出人意料地指出：

现代从萨德（Sade）到弗洛伊德（Freud）的性（论）的特征，与其说它们找到了描述性的逻辑和本性的语言（language），不如说通过这种语言所施加的暴力而将性‘去本性化’（denatured）了——性被扔进了一个空洞地带，在此地带中，它获得了由其各种界限的确立而赋予它的任一贫乏的形式，除了自身别无所指，除了中断它的狂暴，没有任何延伸。对性，我们没有做过丝毫的解放，尽管准确地说，我们已经将其带至了它的诸种界限（limits）：意识的界限，因为意识的界限最终将规定我们对无意识的唯一可能的解读；法律的界限，因为法律的界限似乎就是普遍禁忌的实质；语言的界限，因为语言的界限将追踪那标明言语(speech)能在沉默的沙滩上行进多远的泡沫线。[[4]](#endnote-4)

福柯认为，现代之性虽然已经走出了前现代时期的阴影和各种掩饰，但并不就直接等同于它已经得到了明确的认识和表述。性仅仅被扔进了由它的各种界限所分割或者围合而成的空洞地带，面目不清。然而尽管如此，这一地带的内外之别（division）,“或许已经变成当今这个清空所有目的、存在和空间以供俗用（desecrate）的世界的唯一一个可能的区分。”福柯之所以对这一仅存的区分如此敏感，恰恰是因为他在现代世界中，明显感觉到曾经存在过的一些重要区分（诸如神圣和世俗）的丧失。而“圣物俗用、亵渎”乃至“渎神（profanation）”已经与僭越（transgression）所差无几：“在一个于神圣之物中不再能识别出任何肯定意义的世界中的渎神——难道这还不是我们几乎可以称之为僭越的现象吗？”（P70）

“僭越”这一概念，在福柯对巴塔耶的评论中，居于类似于“文眼”的地位，正是在对僭越的论述中，福柯表现出了他独具只眼的地方：

在那个我们的文化负担我们的姿态和言语的地带，僭越不仅规定了在其未经中介的物质（unmediated substance）中发现神圣者的唯一的方式，而且也规定了重组神圣者空洞的形式和神圣者缺席（absence）的途径，借此，神圣者变得更加闪耀。一种产生自性的严密的语言，将既不会揭示人类自然存在（man’s natural being）的秘密，也不会表达人类学真理的宁静清明，而毋宁只是表明，人类的生存没有上帝（he exists without God）相伴。给予性的言语，无论在时间还是结构上，都与我们用以向自己宣称上帝死了(God is dead)的言语同步或同构。（P70）

由于福柯的一生长期被他自己的同性恋倾向所困扰，所以一般人对他一再谈论性似乎已经心领神会，然而，如果福柯仅仅停留在就性论性，那他可能永远都无法成就为后来人们心目中那个思维不循常轨、见解别具一格的哲学家。无论是出于直觉还是深思熟虑，在现代的性和上帝之死这两件看似风马牛不相及的事情之间，建立起福柯所说的对应，这恰恰表现了福柯的洞见和卓识，而且这种洞见和卓识发他人之未发和不能发，表现方式也非常福柯。因为细思之下，人们就会不得不承认福柯这一洞见的确实和无可辩驳。正如福柯自己已经指出的那样，在现代之前，人们对性的“最直接自然的理解”和最“恰切的表达”，都隶属和脱不出基督教的“圣爱、堕落的身体、原罪”等一整套话语体系；正是由于现代社会所启动的脱魅去圣的世俗化进程，凡夫俗子才敢于开始公开甚至无拘忌地谈论性，也正因为如此的肆无忌惮，以萨德侯爵（Marquis de Sade,1740-1814）为开端标志的现代的性论，也反转成为社会进入现代的一项关键证明。换言之，现代性论的形成与上帝权威在现代社会中的退隐，既相互触发，又同步产生并相互完成。现代的性，就这样被福柯转变成了诊断现代社会及其现代性（modernity）问题或病症的症候：

确实存在着性的现代形式：这就是用肤浅的话语（discourse）所表达的实在而天然的兽性（animality），同时又暗暗指向上帝的缺席（Absence）。（P70）

对于上帝的缺席或曰上帝之死，很多欧陆哲学家，诸如荷尔德林、海德格尔等人都已经表达过深重的忧虑，并且将其比喻为人世的漫漫黑夜，福柯在认同他们忧思的同时，对此却有非常不同的理解与思路：

或许，我们文化中性的重要性，以及自萨德以来性总是与我们语言中最意义深远的决定联系在一起这一事实，都不外乎源自这种将性与上帝之死联系在一起的对应（this correspondence which connects it to the death of God）。上帝的死亡并不应理解为上帝之历史性统治的终结，也不应理解为对上帝不存在之判断的最终宣告，而应该理解为我们现在-持续（now-constant）的经验空间。通过否认无限者给我们设置的界限（By denying us the limit of the Limitless），上帝之死通向了一种经验，在此经验当中，没有任何事物可以再次宣称存在的外在性（the exteriority of being），从而又导向一种内在的（*interior*）和自主独立的（*sovereign*）经验。这样一种经验，由于上帝之死这一爆炸性的现实，公开了自己的秘密和说明，暴露了其固有的限度（finitude），那便是有限者的无限统治（the limitless reign of the Limit）、那些过度之举的空洞性（the emptiness of those excesses），其空洞性在于，过度行为消耗自己且被发现是缺乏的（it is found wanting）。在这个意义上，内在（inner）经验，自始至终，都是一种对不可能的经验（不可能既包括我们经验到的东西，也包括那些构成这种经验的东西）。上帝之死，不仅仅是如我们所知的、为现代经验赋形的一个“事件”（event），它同时还在无限期地使它伟大的骨架轮廓显迹。（P71）

这一长段论述包含着极为丰富的思想。首先，福柯思维的独特性常常开始于对人云亦云的流俗理解的否定。上帝之死在普通人的心目中，恰恰就是“上帝之历史性统治的终结”、“对上帝不存在之判断的最终宣告”，然而福柯告诉我们，这样的理解是直观而肤浅的，至少无助于洞察其中包含着的深刻悖谬；其次，福柯的核心意思，也就是他见解的不同凡响之处在于，他将上帝之死界定为一个“现在-持续的经验空间”。它大致可以被理解为一个已经成为现代人生存经验常态的空间；然而对于现代人而言，已经成为常态的经验是什么呢？这就是上帝之死这一爆炸性的事件给现代人相继带来的经验：通过否认无限者也就是上帝的全能和无限，现代人首先经验到的是一种超越或者神圣领域的丧失，即“没有任何事物可以再次宣称存在的外在性”，而随之而来作为结果的则是另一种经验，即人类从上帝的威权中摆脱出来获得自主独立。这在文艺复兴之后、特别是启蒙运动之后的现代世界，曾经在很长一段时间内被视为现代性的一项杰出成就。

福柯继而要剖析的则是这一成就内在隐藏的秘密和固有的限度：人类这一显然的有限者，由于上帝这一无限者的不再在场和有效，居然仿佛可以行使形同无限的统治。与此相应，人类的欲望，也由于挣脱了宗教等传统限制而膨胀直至过度，然而这样的过度，因为没有一个外在、无限的源泉的补给，所以不免是自我消耗的，最终的结果却可能是欲壑难填，暴露出其本质之处的缺乏。如此看来，人类一度自以为已经获得的内在自主的地位，很可能也是最终站不住脚的，一如福柯所言，自始至终，所谓内在经验，无论从经验的内容，还是从经验的构成过程观之，都是一种对不可能的经验。

实际上，这也是福柯对整个西方现代性问题固有限度的剖析：上帝之死并不能使有限的人类因此变成无限，上帝被杀之后所留下的超越领域的空缺也并不意味着可以由俗世的人或物来充任和替代，否则就是僭越。这或许正是福柯赋予僭越这一个词的真正深层的内涵。[[5]](#endnote-5)由此，我们也可以对福柯前述的一句似乎不可解的断言获得进一步明确的理解：僭越“规定了重组神圣者空洞的形式和神圣者缺席的途径，借此，神圣者变得更加闪耀”：即便上帝已经不在场，但这个空缺仍然吸引着人类渴望超越的执迷的目光。换言之，上帝死后，超越领域并不如一般人所想象的那样，是一片丝毫不留痕迹的空旷和干净，而是留下了上帝曾经存在过的巨大的遗址和废墟[[6]](#endnote-6)。亦因此，福柯最后想强调的是，上帝之死不仅仅是给现代人的经验空间赋形的一个“事件”，而且事件所产生的后果或曰深远影响，仍然在现代社会中持续不断地显现。

上帝杀而未死,或曰死而不僵,这就是西方现代性的主要后遗症，也是福柯评论巴塔耶的理论和思想背景。在福柯看来：“巴塔耶充分意识到了上帝之死所释放出来的思想的可能性，以及它纠缠着思想的不可能性。”福柯将巴塔耶及其作品所展现出来的思想的可能性和不可能性，都充分而具体地体现在他对上帝之死这一事件所内在包含的悖谬所做的深入而精妙的阐述之上：

上帝之死究竟意义何在，如果不是存在于对上帝不存在的令人震惊的领悟和杀死上帝这一行为之间奇怪的一致？如果上帝不存在，那杀死上帝、杀死那从未存在过的上帝意味着什么？……当然，这是一个可笑的事业：杀死上帝，将生活从上帝这一存在所设定的限制当中解放出来，但同时也将生活带回到曾经被（上帝）这一无限的存在所取消的各种界限之前——作为一种牺牲；杀死上帝，使上帝复归他之所是的虚无（nothingness），同时又在一个闪耀如同在场的光亮的中心展示他的存在——为了入迷；杀死上帝，以便在一个令人耳聋的夜晚遗失语言，而这一伤口必定会使上帝流血，直至“失落在无边寂静中的一声巨大的哈利路亚”迸发而出——这是交流。上帝之死没有将我们复原到一个受限的实证主义世界，而是一个由对这个世界的各种界限的经验（the experience of its limits）所揭示、由僭越它的过度（that excess that transgresses it）所制造和拆解的世界。（Pp71-72）

由此，福柯回到对巴塔耶的评论：

无疑，正是过度（excess）发现了性与上帝之死必定为同一种经验。……也是从这一视角，与上帝相关的思想和与性相关的思想在同一种形式中被联系在一起。诚然这自萨德始，然而在我们的时代，从未像在巴塔耶那里获得如此的坚持并遇到如许困难。（P72）

针对巴塔耶的作品《色情》（*eroticism*），福柯特意指出：

如果有必要给色情下一个与性相对的精确定义，那不得不是这样：一种性的经验，它出于自己的目的，把对各种界限的克服与上帝之死联系在一起。（P72）

至此，在现代性论与上帝话语的结合之处，一种新经验宣布诞生：

如此，在性、这一无物曾予以限制的运动（因为从其起源和总体来看，性总是涉及界限）的根源之处，在西方文化维持了如此之久的有关上帝的话语的根源之处，……一种独特的经验成形了：僭越的经验。（P72）

福柯预言：

或许某一天，僭越的经验在我们的文化中会显得如此具有决定性，如同文化土壤中的一部分，一如更早时代矛盾的经验之于辩证的思想。然而，尽管有如此之多分散的迹象，那僭越能够在其中找到自己的空间和存在之启迪的语言，仍然几乎完全是一种将来的存在。（P72）

而巴塔耶的重要意义就在于，他在煅烧这种能够恰当表达僭越经验的语言方面，做过深入而且广泛的探索。

**二、必须为僭越找到哲学的语言**

福柯对僭越行为的描述需要数学般的抽象思维才可以意会。僭越必然涉及界限（limit），然而界限是什么？是一条“线的狭带（narrow zone of a line）”。正如数学中的线是不占面积和体积的，界限这一“线的狭带”也是如此之“狭”，以致几乎成了只展示界限的路径的一道闪光，然而这道闪光同时也是界限的全部轨迹，其中包括界限的原点（origin）。僭越也同样没有可以切实把捉的形与体，因为僭越的“全部空间”似乎就是它所逾越的界线（in the line it crosses）。福柯这样描述说：

界限与僭越之间的游戏（play）似乎由一个简单的难解性(obstinacy)所调控：僭越无休止地逾越和再逾越那条在它身后以极短的波动闭合的线，如此，它（这条线）立刻又被再一次恢复为不可逾越的地平线。然而这一游戏要远比这复杂得多：所有这些因素都处于不确定、或确定性转瞬即逝的语境中，以致每当思想试图抓住它们时，思想随即就失效。（P73）

不用说，界限与僭越相互依存。然而，在很多时候，福柯对两者之间关系的层层分析，其本身也已经达到了在刀锋上行走的极限思维的程度：

如果界限绝对不可逾越，界限也就无法存在，相应地，如果逾越的界限形同虚设，僭越也就毫无意义。然而在那个光荣地跨越（pass through）和否定界限的行为之外，界限有自己的生命吗？在跨越行为之后，界限变成了什么？在跨越行为之前，界限又可能是什么？就僭越这一部分而言，当它侵犯（violates）了界限之后，僭越就耗尽了自己的本性，在跨过这一节点（this point）之后便及时地变成无物（nothing）了吗？这一节点，这一奇怪的两种存在的交叉点，在此交叉点之外，（界限和僭越）都不存在，在此交叉点内，两者彻底交换它们之所是——不也就是从它的各个方面流溢而出的一切吗？它赋予了它所排除的东西以荣耀：界限猛烈地打开为无限，突然发现自己被自己拒绝的东西所左右，并为这一侵入自己存在的核心之处的异己的丰富性所实现；僭越则把界限端端正正地带至其存在的界限，迫使界限直面自己即刻消失这一事实，在自己排除的东西中找到自己（或许，更准确地说，是第一次认识到自己），在自己向下的坠落中体验肯定的真实。然而，在这一纯粹的暴力运动中，僭越释放出了什么，如果不是囚禁它的东西，即界限和界限所包含的因素？是什么承受了僭越入侵的最大冲击？僭越被解除约束后的存在的完整性又归于哪个空隙（void），如果不是在它暴烈的举动中逾越的东西，不是在它命定擦除的线里注销的东西？（P73）

显然，要理解僭越与界限的关系，黑和白、禁止与合法那样简单的二元对立模式肯定是极不合适的，两者更像是螺旋式地相互交缠在一起，就像闪电之于黑夜：开始的时候，黑夜浓重深厚，仿佛无可侵犯；然后，闪电从夜的内部，将它从头到脚点亮照彻。不过即便如此，闪电所展现出来的彻底的清晰性、那令人惊怖且又泰然自若的奇特性，又全都应该归功于黑暗，闪电最后也沉默并消失于它曾以无上的权威标示出来的夜空之中。

僭越经验的存在既如此地纯粹，又如此复杂，所以福柯认为，如果我们想要理解它，从它开始思考，并且在它所显示的空间中进行思考，还必须将僭越在与伦理学的令人可疑的联系中分离出来。所谓伦理学，就是进行好坏对错等价值褒贬评判，因为一说到僭越，很容易就让人联想到要反对或者颠覆什么，或是某一方凌驾于另一方之上。我们首先必须去除的就是这样一种习惯联想：“它（僭越）的功能在于衡量它在界限的中心所打开的过度的距离，追踪那条使界限得以显现的闪光线。僭越不包括任何否定的东西，而是确认（affirms）受限制的存在——确认当它第一次打开而使之存在时就跃入其中的未加限制的地带”；但福柯马上就提醒我们，也不能因此就想当然地认定，确认一定会包含着某些肯定的东西，因为根据僭越的定义，没有任何界限可以约束僭越，也没有任何内容可以绑定它；僭越应该是纯而又纯的，它“可能仅仅只是对划分的确认（an affirmation of division）”，但就是划分，也不能被拘泥理解为“切开的姿态、分裂的确立或距离的衡量”。划分的内涵仅仅在于“指明差异的存在（the existence of difference）”。（P74）

福柯将僭越的概念纯化到极致，是为了让一个足以启动当代哲学重新定向的范畴自然地出现：非肯定的确认（nonpositive affirmation）。福柯甚至认为，哲学史上唯一能与这一重新定向相媲美的，只有康德当年所创设的哲学转向，通过区分“否定性的虚无”与“肯定性的虚无”，康德开辟了批判思想的推进之路。这种非肯定的确认的哲学，如果换用界限测试（the testing of the limit ）的角度来看，也就是布朗肖（Maurice Blanchot，1907-2003）的“争议”原则（his principle of contestation）：

争议并不意指普遍的否定，而是对确认无物的确认（an affirmation that affirms nothing），是对及物性（transitivity）的彻底打破。与其说争议是一个否定实在或价值（existence or values）的思想过程，不如说是将实在或价值带至它们的界限（limits）之处的举动，继而从那里达到一个极限（the Limit），在此极限之处，本体论的决定实现自己的目的（end）。争议就是向前行进直至一个空洞的内核，在此内核中，存在实现它的界限，而界限定义存在。[[7]](#endnote-7)

“争议”可以恰当地彰显巴塔耶著作的思想意义，因为“争议使巴塔耶想借其著作的每一种曲折迂回和重复来勾画的一种经验成形了，这种经验具有‘没有可能延期地对任何事物进行影射（和质疑）的力量’，在它发生的地方，这种经验以最本质的形式，指明‘存在的直接性’（the immediacy of being）。”对此，福柯不厌其烦地反复申说：“僭越开启了一个闪亮的、持续被确认的世界”，这个世界“原本与神圣者（the divine）相联，或者说，在这一由神圣者（the sacred）标记的界限之处，它打开了一个神圣者发挥功能的空间”。但问题紧接着凸显。对于这样一种自尼采以来“将对神圣者的经验重新引入思想的中心”，并且“就界限的实在问题自我质疑”的经验，现有的哲学手段似乎还不能有效地进行处理：“没有一种辩证运动的形式，没有一种对宪章及其超验根据的分析，能够为思考这样一种经验提供支持，甚至充当接近这种经验的通道”。因此，福柯只好试探性地提出：“在我们的时代，界限和僭越之间的瞬间游戏，不正是对以‘本源’为中心的思想”、对那种尼采式的“同时包含了限度与存在的理解”的思想形式的“最基本的试验吗”？（P75）

反顾西方哲学史，福柯发现，这种思想之所以能够抵达我们，仍然肇端于康德对形而上学话语的清晰表达及对人类理性界限的反思。但遗憾的是，“当康德最终把所有批判的探究降级为一个人类学的问题时”，他最后又自己结束了这一开端。由此产生的后果是，“辩证法用矛盾与总体性的游戏，替代了对存在和界限的质疑”。为了“将我们从辩证法和人类学令人困惑的睡眠中唤醒”，我们需要尼采的悲剧、酒神狄俄尼索斯、上帝之死、超人、回归等形象，但令福柯感到不满足的是：

为什么在我们的时代，当被要求保持这些形象的在场并通过它们而保持住自己的时候，推论语言（discursive language）是如此地没有效力（ineffectual）？为什么在这些形象面前如此地近于沉默，仿佛……被迫屈服于巴塔耶、莫里斯·布朗肖和皮埃尔·克罗索夫斯基（Pierre Klossowski）已经将之当成自己的家园、并在其中创造了思想的高峰的语言的极端形式（these extreme forms of language）？（P76）

至此，福柯对巴塔耶先锋意义的表彰，自然地从对一种尚未引起当代人正视的僭越经验的抉发，进入到对此经验的哲学表达。既然推论语言已经事实上在此方面表现乏力,那关注的重心自然应该转移到非推论语言(nondiscursive language)之上。而非推论语言在我们的文化中固执地保持着它破坏性的实存（existence）几乎已经近两个世纪了，尽管这种语言既没有完成也不能完全自我掌控，但考察它的本性，探明它的来源，对锻造新的哲学语言当大有裨益。

由于福柯发现，非推论语言有时在我们习惯称之为“色情”的场景中被固定化，却可能在一次哲学动荡中突然被挥发（volatized）激活，所以他一如既往地将非推论语言的源头追溯到了萨德。福柯对萨德作品的评论充满了建筑空间的隐喻：

在萨德的书中,对哲学话语与描写性质的场景的分配,无疑是复杂的建筑法规的产物。很有可能，那些变化、连续或主题对比的简单规则，对界定这样一个语言空间是不充分的，在这个语言空间中，描述与展示被铰接在一起，理性的秩序与快乐的秩序相联系，尤其是，主体既被安置在各种话语的运动中，也被置放在身体的星丛中。让我们简单地说,这一空间完全被一种推论的（甚至当它涉及一段叙述）、清晰的（甚至在它不指示任何东西时）和连续的（尤其当线索从一个人物通向另一个人物的瞬间）的语言所覆盖：尽管如此，这种语言没有绝对的主体，从未发现那个最终言说的人，那个从瑞斯丁娜（Justine）的第一次冒险中宣布“哲学的胜利”，到于丽埃特（Juliette）无尸体地消失进入永恒，一直不间断地保持着对言语的控制的人。[[8]](#endnote-8)

如果读不出这段评论中的一波三折，很可能也就无法确认福柯本人的理论好恶和真实褒贬。福柯一开始是在赞扬萨德所建构的语言空间已经达到了很高的等级，远非普通的建筑法规所能够造就。但尽管这一空间新质充盈、结构精良，表面却仍然覆盖着一层传统语言的陈旧外衣。其传统和陈旧的特征表现在“推论的”“清晰的”“连续的”这样三个形容词之上，而三个紧随其后的括弧却又说明，实际需要语言表达的内容，或许已经与推论语言的这些特征南辕北辙或者风马牛不相及。换言之，萨德的语言表现出了明显的从推论语言向非推论语言过渡的杂糅特征。但不管怎样，新的非推论语言的核心特点已经明显可见：这种语言没有绝对的主体，没有一个“不间断地保持着对言语控制的人”。而在福柯看来，巴塔耶的语言探索延续了萨德的方向，但比萨德走得更远：

巴塔耶的语言在其空间的中心不断分解，一个可见而坚持的主体，暴露在他的赤裸和狂喜的惰性中，这个主体试图与语言保持距离，却发现自己被语言抛到一个他不再能够说话的沙地上，精疲力竭。（P77）

在对非推论语言来源的探寻中，福柯愈发坚信，在那种我们平常漫不经心地称之为“色情哲学”的思想形式中，存在着“对自康德到萨德以来我们的文化而言（仍然而且更为）基本的一种经验——关于限度与存在、界限与僭越的经验”。为此，哲学急需回答的是这样一些问题：“什么是这种思想形式适当的空间？它应该采用何种语言？”而哲学的现状则是：“无可置疑，尚未有发展出来的反思形式和业已确立的话语，能够为这种经验提供模式、基础甚至词汇的富藏。”因此福柯提出这样一种类比的主张：“我们必须为僭越（the transgressive）找到一种语言，一如在早些时代，人们为矛盾找到了辩证法。”（P77）

自然，寻找表达一种经验的语言，最有效的方法莫过于尝试着去直接言说这种经验，从这种语言失败的幽深之处开始，“从言辞逃逸的精确地点，从言说的主体刚刚消失的地方……”。然而，就在这种开辟榛莽的创造过程中，福柯很快就切切实实地感知到了语言界限的存在：“事实上，我们没有用一种必然剥去其任何思想的外表的语言而导向语言的极不可能的语言，去抓住这种思想的可能性吗？恰恰在这一界限之处，语言的实存变得成问题了吗？”（Pp77-78）在此,福柯事实上是在用极度悖论的语言，来描述触碰到语言界限的体验：辩证语言的界限。因为福柯非常清楚，哲学语言，自古以来就与辩证法联系在一起。这种联系，甚至远超于所有的记忆之前。

也正是因为清楚地意识到症结在于原有辩证“哲学语言的不充分”，所以福柯一再肯定地断言：

如果现在哲学被体验为一个多元化的沙漠，并不是因为哲学丧失了它合适的对象或经验的新鲜性，而是因为它被突然剥夺了那种从历史的观点来看对哲学“自然”的语言。我们经验的并不是哲学的终结，而是重获它的言语并且只有在毗邻它的各种界限的边缘区域重新发现自我的哲学。（P78）

接下来的问题则是：哲学重新获得的将是一种什么样的语言？当哲学在毗邻界限的边缘区域重新发现自我之后，“谁会是那现在将要开始言说的哲学家？”福柯的回答是：

在一种剥去了辩证法的语言中，在它（这种语言）所说的中心，同时也是其可能性的根本之处，哲学家意识到“我们并不是一切”；同时他也认识到，即便是哲学家，也并不像一个秘密的、口才完美便给的上帝般地，栖居在他语言的全体（the whole of his language）之中。紧挨着他自己，哲学家发现了另一种语言的存在，这种语言也在言说，（但）他不是这种语言的主人，这种语言努力、失败、陷入沉默，（但）他不能操纵，在某一时间，他说过这种语言，但现在这种语言已与他分离，正被吸引到一个越来越沉默的空间。最重要的是，他发现自己并不总是以同一种方式安居在自己的语言中，而在哲学中主体按照传统发出言说的所在——那个自柏拉图至尼采其显而易见且喋喋不休的身份一直未受到检验的主体——一个空洞已经被挖出，在此空洞中，言说主体的多元性被连接又被切断，被联合又被排除。（Pp78-79）

对于自己所描述的这种哲学状况，福柯有一个更概括因而也更整体性的诊断：

哲学主体的崩解（the breakdown of philosophical subjectivity）及其在一种语言中的发散，或许是当代思想的基本结构之一，这种语言在由其缺席所创造的空间中，在使主体性倍增的同时又将主体性驱逐。再次重申，这不是哲学的终结，而是作为哲学语言的主权者和首要形式的哲学家的终结。（P79）

福柯认为，那些因循或固守辩证的哲学语言的人，是在“以哲学语言的连贯性甚至实际存在为代价”，竭尽所能地维护着“哲学家语法功能的统一”，而巴塔耶与他们正相反对：“每当他在自己的著作、经验和语言中与哲学主体的卓越地位迎面相遇，他都对之施以不顾一切、毫不留情的攻击”，尽管对巴塔耶而言，“这种相遇成为他个人的痛苦，但就在以哲学的语言言说的对此相遇的苦痛的最初反思中——在环绕着中夜的星星的消散中，无声的言词得以诞生”。下面这段话直接引自巴塔耶的作品：

像一群被无限的牧人驱赶着的羊，咩咩叫着，如潮水般逃离，无休无止地从对将存在还原为总体性的恐惧中逃离。[[9]](#endnote-9)

显然，巴塔耶的工作之所以被福柯赞誉为“具有典范意义的事业”，不仅在于他的痛苦战斗直接促成了哲学主体的崩解及其新的哲学语言的从中诞生，而且还逆转了康德对“存在与界限”问题的人类学和辩证法的降级和替代。

让我们暂且把注意的焦点全部集中在新的哲学语言的产生过程当中。福柯的描述非常符合他已经充分论证过的存在与界限相互实现和规定的思想：

正是在哲学主体消失（the philosophical subject’s disapperance）的中心，哲学语言向前行进，仿佛穿越一个迷宫，不是为了重新抓住他（主体），而是（借助语言本身）测试主体丧失的极端性（the extremity of its loss），它（哲学语言）直进到界限，这一其存在涌出的开口，然而，也正是在这里，它已丢失，彻底地流溢自己，使自己清空，直到变成一个绝对的空虚（void）——一个交流的开口。（P80）

对于哲学语言在界限地带所经历的这种类似于涅槃重生的过程，福柯这样阐释其哲学史的意义，并具体解析新哲学语言的构成：

这一经验形成了与至少自苏格拉底的时代以来就一直支撑着西方智慧的运动的一个完全倒转，哲学语言向这种智慧许诺了一种主体性的宁静统一，而其主体性通过且由这种哲学语言充分构成，并在这种语言中获胜。但是如果哲学语言是哲学家的痛苦在其中不知疲倦地重复、而他的主体性被抛弃的那一种，那么不仅这种作为哲学家的写作形式和回报的智慧毫无意义，而且在哲学语言的终结中，一种可能性不可避免地产生出来（……）：疯癫哲学家的可能性。简言之，即哲学家的这样一种经验：他不是在他的语言之外（作为一次外部事故或想象操练的结果），而是在其语言可能性的内核处，发现对他哲学存在的僭越，由此（随之发现）那界限的非辩证语言，这种语言只有在僭越言说者的过程中才能产生。这一僭越与存在之间的戏剧（play）是哲学语言构成的根本，而哲学语言再生产并无疑生产了这一戏剧。（P80）

至此，谜底已经揭晓：能够恰当表达僭越经验的新的哲学语言，是一种“哲学主体破碎（the shattering of philosophical subject）”（P79）、瓦解抑或消失的非辩证的语言，这还应该是一种非推论语言。需要略加追问的是，为什么福柯要如此执意地与主体为难？人类主体性的确立不正是启蒙运动的最大成就吗？如果人类现代主体性的确立从他挣脱上帝限制的伊始，就涉嫌僭越的话，那么，打破这一僭越的主体性，或许正是校准和恢复人类应有的不卑不亢地位的开始。从这一视角，我们或可附带理解福柯那原本不免显得有些偏激与突兀的所谓“人之死”：并不是某一个人或者人类的消亡，而是带着僭越印记之人的沦亡。

**三、眼睛:主体、死亡与哲学语言**

“哲学主体的破碎”在巴塔耶的作品中获得了多层次多样的表达：除了“在思想语言中反思性文字与小说文字的并置”以外，福柯还详细列举了巴塔耶的语言对这一哲学与文化状况的种种表现：“在朝着言语的不同层面的不断运动中，系统性地与那个已经开始言说并已 处于配置语言将自己安装入语言的边缘的‘我’（I）相脱离”；“时间上的脱离”；“变换将说话者与他的言词分开的距离”；“从内部脱附思想与写作假定的主权”（Pp79-80）。

但巴塔耶作品中最引人注目的却是“眼睛”（the Eye）这一意象。眼睛的意象不仅纵贯巴塔耶的创作生涯（从他的第一部小说到《爱神的眼泪》），而且始终都是“内在经验的象征”（a figure of inner experience）。对于眼睛这一意象，作为外科医生儿子的福柯，通过一种解剖学般地具体而细致的解说，将之阐释为僭越行为或经验的一个象征：

这是因为，眼睛，这一包围着黑暗的白色小球体，追踪着只有视力才能够穿越的有界限的圆圈。它内里的黑暗，眼睛阴沉的内核，像一口喷泉倾注入世界，看见也即点亮世界。然而，眼睛也在瞳仁这一小黑点中收集世界上的所有之光，在此将其转变为一个形象的明亮夜晚（the bright night of an image）。眼睛是镜子也是灯：它向周围的世界放出光亮，与此同时，在一个未必对立的运动中，它也将这些相同的光猛然投入眼睛之井的透明之中。它的球体具有一颗神奇种子的扩张品质——像一个朝着黑夜的中心和极端的光亮内爆的蛋，是其所是又刚刚停止其所是。它是在实施僭越自己的界限之行为中的存在的图像（the figure of being）。（P81）

福柯对比了眼睛在传统反思哲学中与在巴塔耶的作品中与主体的不同关系：

在反思哲学中，眼睛源于它观察那相对于其自我变得越来越内在的力量的能力。在每一只观看的眼睛后面，都存在着一只更稀薄的眼睛，这只眼睛如此谨慎然而又如此灵活，以至于可以说，它全能的一瞥能够消蚀掉同一只眼球的肉；在这只特别的眼睛之后，还存在着另一只，然后，仍然有其它的眼睛。每一只眼睛都渐次变得更稀薄，直至我们抵达一只物质全无仅剩视力的纯粹透明的眼睛。这一内在运动最终溶解于一个非物质的中心，在那里真理那不可触及的形式被创造和连接起来，位于这些事物中心的，就是至高无上的主体。（P81）

如果说在反思哲学中，眼睛完全是内在主体的外在物质显现与直接延伸的话，那么，巴塔耶却“倒转了整个方向”：

视力，穿越眼睛的球形界限，在其瞬间的存在中构成了眼睛；视力，在这一闪亮的光流中（一眼倾泻的喷泉，流着泪，不久是血）带着它而去，将眼睛猛掷出自身之外，带领着它到达界限，在此它爆发出了自身存在转瞬即逝的火焰。留下的只是一只布满血丝的白色小球，一只其所有视力都已被否定的（眼球）脱轨的眼睛。而在那视力曾经经过的地方，只有一个头颅凹洞还在，只有这个由被挖出的眼睛造成的用来接近它的球体的黑色球形物，（凹洞）剥夺了它（眼睛）的视力，却为这一缺乏提供了一道景观，即那如今禁锢着死去的一瞥的不可摧毁之核。（Pp81-82）

对于巴塔耶的这一倒转，福柯的阐释有如画龙点“睛”：

在由这暴力和挖眼所创造出来的距离中，眼睛绝对被看见，但被否定了任何视力的可能性：进行哲学思考的主体已经被逐出，并被穷追至它的界限，哲学语言的至高无上的权威，现在可以从远处、从被脱轨的主体留在身后的无法衡量的空洞处，得以听见。（P82）

可以想见，巴塔耶作品中的眼睛，多是由色情和暴力所导致的“非正常”的眼睛。对此，福柯紧接着强调指出：

但是或许，只有当眼睛被从平常的位置上强制离开，在一种将其引导回到头颅那布满星星的夜的内部的运动中被向上翻转，并向我们展示它通常被遮蔽的表面：白色和盲目的表面时，眼睛才完成了它游戏（its play）中最本质的一个方面。（P82）

福柯这样解读巴塔耶作品中因眼球上翻或瞳仁向眼窝内转而形成的“白眼”：

眼睛在展示自己白色的运动中将白天关在了外面（白色无疑是清晰的形象，而表面则是反思的形象，但也正因为这个原因，它不能与之交流、向它传达）；而瞳孔的圆形黑夜是被用来强调那用闪亮所照亮的中心的缺席（the central absence），把它（缺席）显示为黑夜。向上翻的球，代表了张得最大且最不可穿透的眼睛：使它的球体绕轴转动，同时严格保持原样，留在同一个位置。它颠覆了日和夜，跨越了它们的界限，但仅仅在同一条线上、从另一边，（又可）再次发现它；这个在瞳孔一度张开的地方暂时出现的白色半球，就像是正当跨越其视力界限的眼睛的存在（the being of the eye）——当它僭越了这朝向白天光亮的张开，而这张开又界定了每一种视力的僭越。（P82）

福柯继续开掘眼白向外、上翻的眼睛在巴塔耶作品中的深意，把它与死亡、继而又与语言联系在一起：

被从平常的位置拉开、并在它的轨道中被向上翻转，现在眼睛只是把它的光线倾注到一个骨质的洞穴中。眼球的上翻可以看作是暴露了一个“小死亡”，但更准确地说，这不过是标明了它正好在其所在的地方，即在导致眼睛转动的地方的这种弹出中所体验到的死亡。对于眼睛来说，死亡并不总是被提升了的地平线，而是在它天然的位置即产生所有视力的眼洞中不断僭越的界限，在这个眼洞中，这一界限被允许眼睛从另一面弹出的狂喜的运动提升为一个绝对的界限。向上翻的眼睛在表演出界限与存在的这种关系的那一刻，发现了把语言和死亡联系在一起的纽带；（Pp82-83）

福柯接着的评论进一步扣紧巴塔耶的具体作品：

或许正是在这里，在允准表达这一戏剧（this play）的语言的可能性中，它（眼睛）获得了自己的威望。因此，那些打断巴塔耶故事的重大场景，总是与色情死亡的景观有关，在这些景观中，向上翻的眼睛展现了白色的界限，并在巨大而空洞的眼眶中向内翻转。《天空之蓝》以一种不可思议的准确性给出了这一运动的轮廓。（P83）

不仅是可做范例分析的《天空之蓝》。在其它作品中，眼睛还相继被巴塔耶指认为 “内在经验”“极端的可能性”“宇宙进程”或者简单的“沉思”。因而福柯不禁设问：“这一切在思想体系的中心（at the heart of a system of thought）可能意味着什么？”这只似乎涵盖了上述各种象征的“固执的眼睛”具有何种意义呢？

实际上，福柯所说的“思想体系”也就是我们常说的“思想史”。置于思想史的视野中，福柯这样回答自己的设问：

当然最具隐喻性的莫过于笛卡尔的措辞：“视觉的清晰感知”或他称之为“认识的缘端”的心灵的尖端。实际上，在巴塔耶的语言中，上翻的眼睛并没有意义，之所以没有意义，是因为它标明了它的界限。它表明了这样一个瞬间，当语言到达它的疆界（confines）时，越过自己，爆裂开来，并在笑声和泪水中、在狂喜地向后转的眼睛中、在静默和牺牲的脱轨恐惧中，彻底挑战自己，在此处，它（语言）在其空洞的界限之处，以这种方式保持固定不变，用第二种语言言说自己，在这第二种语言中，那至高无上主体的缺席勾勒出了其（主体的）本质的空无（emptiness）和其话语统一性的不间断破碎。（P83）

笛卡尔的隐喻，或许就是后世所谓的“眼睛是心灵的窗子”这一经典说法的鼻祖，在这一隐喻中，眼睛与主体的关联显而易见。在福柯看来，要彰显巴塔耶作品中眼睛的思想史价值，最直观和有效的方法，也莫过于将其与哲学中的其它对应意象相比照：

被摘除和向后翻的眼睛标示出了巴塔耶哲学语言的地带，这一巴塔耶的哲学语言将自己倾倒其中并在其中迷失、然而从未在其当中停止谈论（talking）的空洞（void）——有些像神秘主义者和唯灵论者那只内在、透明、闪亮的眼睛，标示出那祈祷者的秘密语言植入其中、并被那使之沉默的奇妙交流所阻塞的那一点。与之相似，但以一种颠倒的方式，巴塔耶作品中的眼睛，描画出了一个被语言和死亡共享的地带，一个语言在跨越（crossing）自己的界限的过程当中发现自身存在——哲学语言的非辩证形式的地方（the place）。（Pp83-84）

眼睛意象，也能够毫无困难地充当连接福柯巴塔耶评论中的几个要点的枢纽。福柯这样小结说：

这只作为巴塔耶由此言说、他破碎的语言从中找到自己未被打断的领域的处所（the place）之基本象征的眼睛，先于任何话语的形式，确立了上帝之死（一个旋转的太阳和紧包着世界的伟大眼睑）、对有限性的经验（在扭曲光线的死亡中弹出，那光线在它发现内在的是一颗空洞的头颅、一个中心的缺席之时即熄灭）和在失败之际转归自我的语言之间的联系——在另一种哲学中可与之比拟的，无疑只有已为人熟知的视觉与真理、沉思与绝对的关联。向这只在它的绕轴转动中一直遮蔽自己的眼睛揭示出来的，是界限的存在（the being of the limit）。（P84）

随后，福柯还不忘补充：

或许，在将其带至彻底的黑夜的运动中，僭越的经验给有限性（finitude）和存在之间的关系带来了光亮。这一界限的瞬间（this moment of the limit），自康德以来的人类学思想只能远远地、借助辩证法语言，从外部加以指明。（P84）

在此，一个久已盘旋脑际的疑问需要获得解答：福柯所谓的始自康德的人类学和辩证法到底所指为何？其实，福柯指的是一种始自十八世纪末的欧洲文化的思想形式，它的核心特征是“把人视作工人和生产者”。在这种思想中，“消费（consumption）完全建立在需求（need）的基础之上，而需求仅仅以饥饿的模式（the model of hunger）为基础”。顺着这样的逻辑，利润（profit），也就是“那些满足了饥饿需求的人的胃口”。福柯认为，当人们把对需求的这样一种理解引入利润研究的时候，实际上也就是“把人置入到了一种生产的辩证法中，这一辩证法带有这样一种简单的人类学意义：如果人通过劳动或用自己的双手生产出物品而与他的真实本性和直接需求相异化的话，他仍然能够通过中介重获自己的本质并实现需求的直接满足。”然而，福柯指出，“将饥饿设想为定义工作、生产和利润的不可化约的人类学因素，这无疑是一种误导”，而“需求”，显然应该有一个与上述理解“全然不同的地位”，至少应该“对应于一套其规则不为生产的辩证法所限的符码”（Pp84-85）。

这就又回到了“性的发现（the discovery of sexuality）”。福柯认为，“性的发现”进一步增强了超越这种生产的辩证法、寻找一种新的哲学语言的迫切需求。福柯这样具体论述：

性的发现——发现那个萨德从一开始就将其（性）置于其中的无限不真实的天空，发现那些我们现在所知的对性进行限制的成系统的禁止形式，发现在其中性既是对象又是工具的僭越的普遍本性——充分有力地表明，将辩证法的千年语言赋予性为我们形成的主要经验，是不可能的。（P85）

在文章的最后部分，福柯再一次论述性的出现在当代文化中的意义。事实上，这也是福柯对自己巴塔耶评论的总结：

或许，性在我们文化中的出现是一个具有多元价值的事件：它与上帝之死以及由上帝之死而固定在我们思想的界限之处的存在论的空洞（void）系在一起，它还与一种依然沉默而在摸索中的思想形式的魅影系在一起，在这种思想形式中，对界限的质询取代了对总体性的追求，僭越的举动取代了矛盾的运动。最后，它还涉及处于色情文学“可耻的”暴力圆环中的语言对语言的质疑，这种质疑远不是从（色情文学）的结尾，而是从第一句就开始显现。对我们的文化而言，性只有在被说、在被言说的程度上才具有决定性的意义。这并不是说，我们现在的语言在将近两个世纪以来已经被色情化了，而毋宁是说，自萨德和上帝之死之后，语言的世界已经吸收了我们的性、将之去本性化，置其于一个空洞中,它（性）在其中建立起了统治权，并不停地将它僭越的界限设立为法律。在这个意义上，作为一个根本问题的性的出现，标志着将人视为工人的哲学，向以言说的存在（a being who speaks）为基础的哲学的滑移（the slippage）。（P85）

可能有人会问，早年梦想自己成为布朗肖、以文学评论为职志的福柯，是从什么时候告别文学而以哲学为主业的？换言之，如果说存在着一个福柯早年的文学时期，那么这个时期是何时结束的？现在看来，在从事文学评论时期的福柯，从一开始，其关注的焦点就不离哲学和思想史。《僭越序言》虽然仅仅是一篇巴塔耶的评论，但同时也可看作对西方现代性问题的一个具体而微的诊断，对现代西方哲学重心发生转移、语言经历嬗变过程的敏感发现和明确揭示。通过对全篇思想的仔细解读，我们至少可以进一步明了，福柯的思想在何种意义上是属于后现代的、或者现代之后，抑或后期现代。

1. 加里·古廷著：《福柯》，王育平译，南京：译林出版社，2010年8月，第17页。本书为中英对照本，后附英文部分见Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction*, P15. [↑](#endnote-ref-1)
2. 福柯：《何为启蒙》，顾嘉琛译，参见杜小真编选：《福柯集》，上海远东出版社，1998年12月，第540-542页。 [↑](#endnote-ref-2)
3. 关于“sexuality”，中文有各种不同的译法，分别有“性经验”、“性意识”、“性态”等。请分别参见佘碧平的“译后记”，见福柯著：《性经验史》（增订版），佘壁平译，上海：上海世纪出版集团，2005年9月，第508-509页；迪迪埃·埃里蓬（Didier Eribon）著：《米歇尔·福柯传》，谢强、马月译，上海：上海人民出版社，2017年6月，第187页；马克·G. E. 凯利（Mark G. E. Kelly）著：《导读福柯〈性史（第一卷）：认知意志〉》，王佳鹏译，重庆：重庆大学出版社，2016年7月，第2页。后两种译法并不始终如一，而主要是用来与“sex（性）”相区别。根据上下文联系，郭军偶然也将“sexuality”译为“性论”，参见福柯：《僭越序言》，郭军译，见汪民安编：《声名狼藉者的生活：福柯文选Ⅰ》，北京：北京大学出版社，2016年1月，第43页。福柯在《僭越序言》中几乎通篇使用的都是“sexuality”。本文将根据具体语境选择对译为“性”或“性论”。 [↑](#endnote-ref-3)
4. Michel Foucault, *A Preface to Transgression*, Donald F. Bouchard and Sherry Simon, trans., in James D. Faubion, ed., *Aesthetics, Method, and Epistemology*, New York: The New Press, 1998, Pp69-70. 本文写作主要依据该篇英译。以下凡出自该篇的引文，只随文在括号中注明页码，不再另加注释。 [↑](#endnote-ref-4)
5. 仅就翻译而言，僭越并不是transgression唯一的汉语对译，比如有译者分别将福柯的这篇论巴塔耶之文的题目译为《违抗的序言》和《写在越界之前》，参见迪迪埃·埃里蓬著：《米歇尔·福柯传》，谢强、马月译，上海：上海人民出版社，2017年6月，第186页；加里·古廷著：《福柯》，王育平译，南京：译林出版社，2010年8月，第17页。 [↑](#endnote-ref-5)
6. 这大概也是本雅明（Walter Benjamin,1892-1940）意义上的废墟。 [↑](#endnote-ref-6)
7. Michel Foucault, *A Preface to Transgression*, Donald F. Bouchard and Sherry Simon, trans., in James D. Faubion, ed., *Aesthetics, Method, and Epistemology*, New York: The New Press, 1998, Pp74-75. “contestation”既可以译成“争议”亦可译成“主张”，或许在此两种意思兼有，如同领土争议，常常因为主张不同的领土疆界而起。这也有助于理解此处所说的“争议是将XXXX带至界限之处的举动”，以及“存在实现它的界限，而界限定义存在”。 [↑](#endnote-ref-7)
8. Ibid. Pp76-77. 《瑞斯丁娜》和《于丽埃特》是萨德的两部分别以女主人公命名的小说。 [↑](#endnote-ref-8)
9. Ibid. P79. 据福柯原注，巴塔耶作品的引文引自《内在经验》第二部分“折磨”。 [↑](#endnote-ref-9)