

## 康德同萨德

### Kant avec Sade

作者：雅克·拉康

译者：李新雨



这部作品本应充当《闺房中的哲学》的序言。它曾以萨德文集出版报告的方式发表于《批评》杂志（第 191 期，1963 年四月），它就是为此而准备的。宝书圈出版社（Éd. du Cercle du livre précieux），1963 年版，第 15 卷<sup>①</sup>。

从倒错的总目来看，说萨德的著作预期了弗洛伊德，这是在文学[批评]中反复讲述的一句蠢话，此语的错误像往常一样是归于专家们的。

我们却相反认为，萨德式的闺房比得上古代哲学的诸家学派从中获取其名称的那些地方：学园、学院、学廊<sup>②</sup>。在这儿跟在那儿一样，人们通过修正伦理学的立场而使科学有了准备。在这方面，[萨德]的确进行了一种准备工作（déblaiement）<sup>③</sup>，此种清理以品味的深刻缓慢行进了一百年，以便让弗洛伊德的道路得以通行。要让人们说出这一切是为什么，你们还得再算上六十年<sup>④</sup>。

如果说弗洛伊德能够声明其快乐原则，甚至毫不在意指出是什么将它区别于其在传统伦理学中的功能，不再冒险让它在两千年来无可争议的偏见的回声中被听到——以致使人想

<sup>①</sup> 【1971 年增注】我授权将这篇论文用于上述版本（但是却没有被收入其中）。我要在此补充一句，为了取乐于它，当我《文集》的成功使得这篇文章可以被接纳时（……是被那个取代我的人么？），我又重新授权了一次（它作为一篇后记被收录在上述出版社 1966 版的《萨德全集》中）。——原注

<sup>②</sup> 此处的“学园、学院与学廊”（Académie, Lycée, Stoa）分别指涉的是柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派的古希腊哲学传统。

<sup>③</sup> 法语 déblaiement 一词的本意是“清理”、“打扫”，转义为“准备工作”，故我在此处将其分开翻译，亦即萨德为弗洛伊德时代的到来扫清了道路。

<sup>④</sup> 萨德与弗洛伊德的时代相距一百年，倘若再算上六十年，我们在现在当然可以说此乃拉康的时代。

起那个预先注定了造物之善的魔咒（*attrait*）以及那种写入在各种善心神话（*mythes de bienveillance*）中的心理学，那么我们就只能将它推崇到在 19 世纪由“恶中之幸”（*bonheur dans le mal*）这个主题所影射出的那个巅峰上去了<sup>①</sup>。

萨德在此是颠覆的第一步，康德则是其转折点，而从此人的冷漠来看这似乎非常尖刻的，据我们所知，这从来都没有被人如此地识别出来。《闺房中的哲学》的出版比《实践理性批判》晚了八年。如果在看到两者相一致之后，我们【765】证明了前者补全了后者，那么我们就可以说《哲学》给出了《批判》的真理。

因此，《批判》借以完成的那些公设——它以“不朽的托辞”压抑进步、神圣乃至爱情，这一切令人满足的东西都可能来自于法则；它需要一种“意志的保证”，从而与法则有关的对象才可能是这种意志可理解的<sup>②</sup>——由于甚至失去了康德将它们限制在其中的效用功能的平庸支撑，而将这部作品归还给了其颠覆的钻刀（*son diamante de subversion*）<sup>③</sup>。由此便解释了所有并不打算献身学术的读者也都接受它的那股子令人难以置信的狂热（*exaltation*）<sup>④</sup>。此种影响不会因我们觉察到它而有所损坏。

说人们以恶致善（*qu'on soit bien dans le mal*）<sup>⑤</sup>，或者假如人们愿意，说永恒的女性并不引我们上升<sup>⑥</sup>，我们可以说此种转变乃取自一则语文学评论：特别是直到那时才刚刚被允许的这种观念，即人们在善中是好的（*qu'on est bien dans le bien*）<sup>⑦</sup>，是建立在德语所不允许的一种同音异义之上的：*Man fühlt sich wohl in Guten*（“人们在善中自觉是有福的”）<sup>⑧</sup>。

<sup>①</sup> 对此，我们请读者参见弗洛伊德的《文明及其不满》（1930）。

<sup>②</sup> “不朽的托辞”与“意志的保证”在原文中均作为主语，我在此将它们置入引号，以强调它们即是康德的公设。

<sup>③</sup> 康德的公设在萨德的《哲学》中可能“失去了康德将它们限制在其中的效用功能的平庸支撑”。

<sup>④</sup> 一般而言，法语 *exaltation* 一词是“得意”、“兴奋”和“激动”的意思，但是在书面语中，它具有“狂热”、“激奋”和“激昂”以及“吹捧”、“颂扬”和“赞美”的意思。拉康在此似乎是觉得康德的著作被供上了哲学的神坛，同时将它联系于一种宗教式的狂热。毕竟，*exaltation* 这个词也会令人联想到天主教在 9 月 14 日举行的“光荣十字圣架瞻礼”。

<sup>⑤</sup> 原句的本意是“说人们在恶中是好的”，此处转译为“以恶致善”。近代伦理学用“以恶为善”来规定道德的本性，即以平等契约的方式来约束、限制、压抑甚至剥夺人们的过度需要、欲望和利益，从而实现更大的善，以此促进社会存在发展并保障人人生存幸福，而这条“以恶致善”的道路即是由康德开辟出来的。

<sup>⑥</sup> 拉康在此影射的是歌德的名言：“永恒的女性，引我们上升”。此语出自歌德《浮士德》第二部的结尾（v. 12104-12111）。

<sup>⑦</sup> 在法语中，“*bien*”既是名词（善：比如传统伦理学中善恶二分），也是形容词和副词（好：比如拉康相对于“*bien-être*”提出了一种“*bien-dire*”的精神分析伦理学），因而在法语中允许了一种同音异义。关于“善”的概念，详见：康德《实践理性批判》分析论第二章；拉康《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 88-89 页、第 93 页。

<sup>⑧</sup> 康德在《实践理性批判》中引用了一句经院派的老话：“只以善为理由去追求，只以恶为理由去拒斥”（*nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*）。继而康德指出“善”（*boni*）与“恶”（*mali*）这两个术语因为语言的局限而包含有某种歧义，因而不可避免地使得实践法则陷入盘桓不定，从而康德提出用德语的“*Gute*”（善）和“*Wohl*”（福）来对应拉丁文的“*bonum*”（善），而用“*Böse*”（恶）和“*Übel*”（祸）来对应拉丁文的“*malum*”（恶）。见：《实践理性批判》第 70-71 页（邓晓芒中译本第 80-81

康德就是以这种方式把我们引入了他的**实践理性**。

快乐原则，就是“善”即“福”(wohl)的法则，我们说它是“幸福”(bien-être)。在实践中，它<sup>①</sup>会使主体服从于决定其对象的上述现象接续。根据其严格的风格，康德对此带来的反对是内在的。没有任何现象能够利用(se prévaloir)<sup>②</sup>与快乐的恒常关系。因此也没有任何善的法则能够被陈述出来，这样一种善的法则可以将把它引入其实践的主体作为意志来规定。

对善的寻求(la recherche du bien)<sup>③</sup>因而可能是一个僵局，要是它无法使作为道德律<sup>④</sup>之对象的“善”(das Gute)重生的话。经验向我们指出，我们使自己在我们的内心中听见了一些律令(commandement)，其命令(impératif)是作为绝对[命令]呈现出来的，换句话说就是无条件的[命令]。

请注意，这个小写的善被假定为大写的“善”(le Bien)，只有通过呈现自身，正如我们刚刚说过的那样，不顾一切可能将其条件放置在它上面的对象，只有反对这些对象在某种原则等价中所能带来的某些不确定的善，以便强制自己(s'imposer)作为其普遍价值的优越者<sup>⑤</sup>。如此这个权重(poids)的出现，只能通过排除冲动或者感觉，这一切主体可能在其对某一对象的兴趣中因之而受苦的东西，康德因此将该对象命名为“病理性”[对象]<sup>⑥</sup>。【766】

因而可能正是经由对此种效果的归纳，作者<sup>⑦</sup>才得以从中重新发现古代[希腊]的“至善”(Souverain Bien)，倘若康德依照他的习惯没有再次明确指出此善不是充当着配重(contrepois)<sup>⑧</sup>，如果我们可以这么说的话，而是充当着反重(antipoids)，也就是说是在“自爱”(Selbstsucht)<sup>⑨</sup>效应中所产生的减重(soustraction de poids)——主体将这种自爱效应感受为其快乐的“称意”(arrogantia)<sup>⑩</sup>，因为对这善的注目使得那些快乐较不那么值

页)。

<sup>①</sup> 此句中的“它”指代不明，可能是“快乐原则”，也可能是“幸福”，我倾向于前者。

<sup>②</sup> 这个措辞除了“利用”之外，还有“夸耀”和“炫耀”的意思。

<sup>③</sup> 由于recherche一词同时具有“寻求”和“研究”的意思，因此这里也可译作：“对善的研究”。

<sup>④</sup> 关于“道德律”(la loi morale)，详见拉康《研讨班 VII：精神分析伦理学》第六章中的评论。

<sup>⑤</sup> 法语动词s'imposer同时具有“强制自己”、“规定自己”；“使人敬服”、“树立威望”、“使人接受”、“使人承认”以及“成为必要”、“非此不可”的意思。因此这句话也可译作：“以便作为其普遍价值的优越者而受人敬畏”。

<sup>⑥</sup> “病理性”(pathologique)一词在康德哲学中的含义是“由感性冲动所规定的”，即合乎自然律的，可参见《纯粹理性批判》A534即B562和A802即B830。

<sup>⑦</sup> 此处的泛指人称代词“on”应该指涉的是康德而不是通常意义上的“人们”，故我在此将其译作“作者”。

<sup>⑧</sup> “配重”(contrepois)一词的参考可见于《实践理性批判》第89页，康德在那里写道：“道德律的表象排除了自爱的影响和自大的妄想，这就减少了纯粹实践理性的阻碍，并产生出纯粹实践理性的可客观法则优越于感性冲动的表象，因而在理性判断中使这法则的重量通过减去与之相抗衡的重量而相对地(就一个由感性所刺激的意志而言)产生出来”(见：邓晓芒中译本第104页)。

<sup>⑨</sup> Selbstsucht一词在德语中的本意是“自私”、“利己”，拉康在此将其译作“自爱”(amour-propre)。见：《实践理性批判》第85页，邓晓芒中译本第100页。

<sup>⑩</sup> 拉丁文arrogantia一词的本意是“自负”、“傲慢”、“无礼”、“狂妄”、“放肆”、“桀骜不驯”，拉康在此将

得尊敬<sup>①</sup>。这既是摘自原文，也一样富有暗示性。

让我们记住这个悖论：正是在此时刻上，这个主体不再有任何对象摆在他面前，他遇上了一道法则，除了某种已经作为能指的东西，这道法则没有任何其他的现象，人们在良心中获得了一种声音，这声音以准则的形式<sup>②</sup>从良心中发出来，在那里提出了一道来自[或作为]纯粹实践理性或意志的命令。

为了让这条准则构成法则，对这样一种理性的考验便是必要且充分的，它<sup>③</sup>能作为普遍而保有逻辑的权利。这并不意味着——让我们回顾一下此种逻辑的权利——它被强加给了所有人，而是意味着它对于所有情况来说都是有效的，或者更恰当地说，倘若它不在所有情况下都有效，那么它就在任何情况下都无效。

但是这场考验由于属于纯粹理性，尽管是实践理性，只能因为某种类型的准则而获得成功，此类准则为其演绎提供了一个分析的入口。

这种类型是经由使一项寄存物（*dépôt*）的归还成为必要的忠诚而得到阐明的<sup>④</sup>：寄存物的实践闭上双眼，为了指定受寄人，这双眼睛应当对所有反对这一忠诚的条件充耳不闻<sup>⑤</sup>。换句话说，没有脱离受寄人的寄存物能胜任他的差使。

甚至在这种明显的情况下，作者（*on*）<sup>⑥</sup>也能感到这种对一个更加综合的基础的需要。轮到我们来阐明它的缺陷，这是以某种不敬为代价的，用于布王稍加修饰的那条准则来说，即：“波兰万岁，因为要是没有波兰，就不会有波兰人”<sup>⑦</sup>。【767】

---

其译作“称意”（*contentment*）。见：《实践理性批判》第 86 页（邓晓芒中译本第 100 页）。

<sup>①</sup> 我们请读者参阅巴尔尼（*Barni*）非常受欢迎的译本（出版于 1848 年）第 247 页及以下，以及福尔兰德（*Vorländer*）的德文版本（由迈纳出版）第 86 页。——原注

<sup>②</sup> “准则”（*maxime*）或译“格律”，通常是指我们生活中的简单规则或指导，但是在康德的道德哲学中则指涉的是一种实践的命题，康德将人们的主观条件（理性或动机）联系于人们行为的决定性。这种准则的形式是：“如果 A 会让我幸福，那么我就会做它”。因此，准则是人们在行动时所依据的普遍原则。继而，康德把准则又分成“行为准则”和“目的准则”：前者指当满足某种条件时便以某种方式去行动的决定；后者指当满足某种条件时便形成某种意图的决定。准则不同于实践的法则，其区别在于：前者中的条件（理性或动机）是主观的，即因人而异的，因为每个人都有不同的欲望和意志；而后者中的条件是客观的，即普遍有效的。因此，康德将准则称作“意志的主观原则”，而将实践的法则称作“意志的客观原则”，即无条件的绝对命令。所有准则都有其形式或普遍性、质料或复杂性，以及完满规定的总体性。准则必须由绝对命令来检验。因此，一种在道德上值得称赞的行为，就要求人们按照能使自身成为普遍规律的准则来行动，如此，意志的主观原则就与意志的客观原则达成了一致。

<sup>③</sup> 此句中的“它”指代并不明确，可能是“准则”，也可能是“理性”，甚至可能是“考验”，我倾向于第一种可能，即“普遍的准则保有逻辑的权利”。

<sup>④</sup> 参见：《纯粹实践理性的分析论》（*Analytique de la Raison pure pratique*）第一章中对定理 III 的评论（巴尔尼，第 163 页；福尔兰德，第 31 页）【译按：关于定理 III，见《纯粹理性批判》第 31 页，邓晓芒中译本第 33-34 页】。——原注

<sup>⑤</sup> 拉康在此玩了个文字游戏，将“闭上双眼”（*reposer sur les deux oreilles*）与“充耳不闻”（*se boucher*）联系起来。

<sup>⑥</sup> 此处的泛指人称代词“*on*”应该指涉的是康德而不是通常意义上的“人们”，故我在此将其译作“作者”。

<sup>⑦</sup> 于布王是由法国剧作家阿尔弗雷德·雅里（*Alfred Jarry*, 1873-1907）创作的戏剧人物。这句话出自他的戏剧《于布王或波兰人》（*Ubu Roi ou les polonais*）第二幕第四场。中译本请参见：雅里著《愚比王》，周铭译，北京：中国戏剧出版社，2006 年。

别让人因为某种迟钝，甚至敏感，而在此怀疑我们对一种自由的眷恋，倘若没有这种自由，人们便会哀恸不已。但是其在此分析的动机，尽管是无可辩驳的，却还是准备让其持久不衰为下列观察所缓和：波兰人总是以一种显著的抵抗而著称，抵抗波兰的民心涣散，甚至抵抗随之而来的悲叹。

大家在此重新发现了是什么致使康德表达了他的遗憾，即在道德律的经验之中，没有任何直觉可提供现象的对象（*objet phénoménal*）<sup>①</sup>。

我们将同意说该对象在整部《批判》之中都被回避开了。但是从康德为了论证其逃脱而提供的不可逃避的下文所留下的痕迹中，我们却可以将它推测出来，这部作品从中获取了一种爱若（*érotisme*）<sup>②</sup>，它可能是天真无邪的，却也是可以感知的，我们将以上述对象的本性来显示它的善根（*bien-fondé*）<sup>③</sup>。

这就是为什么我们要烦请我们的所有那些因为没读过康德而相对于《批判》还处在一种未开化关系中的读者先在我们行文的这段话上停下来，以待日后再重新开始。到时让他们检验一下《批判》是否的确具有我们所说的那种效果，无论如何我们都会就此向他们允诺这一壮举所传递的快乐。

[至于]其他的读者现在则要跟着我们进入《闺房中的哲学》<sup>④</sup>，至少是进入对它的阅读。

它虽然显得是本小册子，但却也颇具戏剧性，其中一处舞台灯光允许对话像动作那样持续进行到那些可想象到的界限：这灯光熄灭了片刻，以便让位给一篇题为《法国人，如果你们想要成为共和主义者就再努把力吧……》的谤文，某种小册子中的小册子<sup>⑤</sup>。

其中陈述的内容倘若没有被给予好评，通常都会被理解为一种故弄玄虚。大家无需因此公认作用而警觉于梦中梦指向了一种更加接近实在的关系，以便在此处对历史时事的嘲弄中看出上述类别的迹象。它是公开的，而大家最好能把它看上两遍。

我们说这篇谤文的精髓（*nerf*）被给定在提出其享乐规则的那条奇特的准则中，以便使其遵从康德的作风，摆出一副普遍规则的样子。让我们来陈述这条准则：

<sup>①</sup> 参见：《实践理性批判》第 115 页，邓晓芒中译本第 136 页。

<sup>②</sup> *érotisme* 一词通常被译作“爱欲”、“情欲”、“情色”和“色情”等等，为了避免翻译上存在的混乱，我们在此遵循王太庆先生，将其译作“爱若性”，以强调爱欲中身体的感受性。

<sup>③</sup> *bien-fondé* 在法语中特指“合法律由”、“合理性”，此处我在字面上将其译作“善根”。

<sup>④</sup> 关于《闺房中的哲学》的中译本，热心的读者请参见：萨德著《卧房里的哲学》，陈苍多译，台北：新雨出版社，2000 年。拉康对此书的评论，也可参见《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第六章。

<sup>⑤</sup> 《闺房中的哲学》一共由七篇对话组成，因此显得像一部戏剧，而这篇谤文则穿插在其中的第五篇对话中（参见：陈苍多译《卧房里的哲学》第 144-195 页）。此外，雅克—阿兰·米勒（*Jacques-Alain Miller*）曾在一次关于倒错的讲座中戏称：“美国人，如果你们想要成为拉康派，那就再努把力吧”。以同样地方式，我们似乎也可以借此来调侃一下成都精神分析中心等级森严的组织政治：“会员们，如果你们想要成为分析家，那就再努把力吧”！

“我有权享用你的身体”，不论谁都能跟我说，“而【768】我将行使这项权利，只要没有任何限制在我有胃口拿它饱餐一顿的那些残暴的狂想中阻止我”<sup>①</sup>。

这便是作者（on）<sup>②</sup>认为所有人的意志都服从于它的那条规则，只要一个社会以其强制对此稍微施加点儿影响即可。

对于一切合理的存在而言，从这条准则再到作者（on）假定给它的同意，它充其量是则黑色幽默。

如果说它是《批判》的演绎使我们习惯于它的某种事物<sup>③</sup>，那么这就是要[使我们习惯于]将理性（rationnel）区别于合理性类别（sorte de raisonnable），后者只是一种混淆于病理性[类别]的诉求，但是除此之外，我们现在还知道幽默在喜剧中是“超我”功能本身的叛徒<sup>④</sup>。为了给这个精神分析机构的化身以活力并使之脱离我们的同代人对其运用的那种蒙昧主义的倒退（retour d’obscurantisme）<sup>⑤</sup>，这也能够以它所缺乏的盐粒而使康德对普遍规则的考验味道更浓（relever）<sup>⑥</sup>。

我们难道没有因此而受到唆使来更加严肃地对待这件并非完全严肃地呈现给我们的事情吗？大家料想一下，倘若一个社会批准享乐的权利，同时让所有人都能够倚仗这项权利，我们将不会询问这是否是必要的或是否是充分的，以便让其准则因而依据（s’autorise de）道德律的命令<sup>⑦</sup>。

没有任何实际的法制（légalité positive）<sup>⑧</sup>可决定这条准则是否具有普遍规则的地位，因为此地位同样很可能会使它在必要时反对一切[实际的法制]。

这个问题不是仅靠想象它能够解决的，而且这条准则所援引的权利对所有人的延伸也不是这里的问题所在。

<sup>①</sup> 关于将“拿他人享乐的权利”作为“普遍准则”及“我们快乐的工具”，拉康对此的评论请详见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 96 页（英译本第 79 页）、第 237 页（英译本第 202 页）。

<sup>②</sup> 此处的泛指人称代词“on”应该指涉的是萨德而不是通常的“人们”，故我在此将其译作“作者”。

<sup>③</sup> 此句中的第一个“它”指代“黑色幽默”，第二个“它”指代“某种事物”，因而这句话可理解为：康德的演绎对我们进行了某种训练，使我们习惯于萨德的幽默。

<sup>④</sup> 关于超我在喜剧中的功能，见：《研讨班 XXI：不上当者们犯了错》第 165 页。注：“不上当者们犯了错”（Les non-dupes errent）与“父亲的名义”（Les Noms-du-Père）发音相同。

<sup>⑤</sup> 此处拉康所谓的“同代人”显然影射的是美国的自我心理学家。关于“分析中蒙昧主义”，详见：《研讨班 XI：精神分析的四个基本概念》第十章，第 116 页（英译本第 127 页）。

<sup>⑥</sup> 在此句中，“这”即指上述“幽默在喜剧中背叛了超我的功能”；“它”指代“康德对普遍规则的考验”；“盐粒”（grain de sel）一词会使人联想到法语措辞“mettre son grain de sel”，即“不知趣地插手或插话”；而“relever”一词的意思是“扶起”、“提升”、“恢复”、“重建”、“振兴”等，这里转译为“使味道更浓”。因此，这句话可理解为：康德式考验本身是索然无味的，但是经过萨德式幽默添油加醋的重口味调剂，它又再度使人兴味盎然了。

<sup>⑦</sup> 词组 s’autoriser de 本身是“依靠”、“仰仗”、“依据”和“按照”的意思。但是遵从字面，我们也可以将这句话译作：“为了让其准则因而经由道德律的命令而合法化”。

<sup>⑧</sup> 根据《法语宝典》（Trésor de la Langue française），法语形容词“positive”在法律上可指代“成文法”（相对于自然法与不成文法）。而在《精神分析在犯罪学中诸功能的理论导论》中，拉康曾写道：“不包括一项实际法律的社会是不存在的，无论这项法律是传统法还是成文法，是习惯法还是权利法”（Écrits, 1966, 126）。

我们最多可以在此证明一种“一般性”（général）的可能性，“一般性”并非“普遍性”（universel）<sup>①</sup>，后者把事物当作是自行建立（se fondent）<sup>②</sup>的，而不是当作自行解决（s'arrangent）的。

而我们不会错过这个机会，来揭示作者在一些结构中给互易性<sup>③</sup>时刻赋予的角色的过度，这些结构，特别是主体的结构，与互易性有着内在的抵触。

这种互易性——因为被建立在结合两个主体的一条简单路线上，因而是一种可逆的关系，而这两个主体，由于他们“互易”的位置，将这种关系当作是等价的[关系]——很难作为主体任何跨越（franchissement）的逻辑时间，被放置在其与能指的关系之中，而且更不会作为任何【769】发展阶段，无论它可否被接受为精神的[发展]（在其中对于那些出自教育意图的虚饰，孩子始终都是个合适的借口）<sup>④</sup>。尽管如此，这一点还是将这样一个事实归还给了我们的准则，即它可以充当一种陈述（énoncé）<sup>⑤</sup>的范例，因为这则陈述如此排除了互易性<sup>⑥</sup>（互易性而不是回报的债务）<sup>⑦</sup>。

因而，关于可使我们的准则确立下来的那道下流的命令，一切判断在这方面都是无足轻重的，问题在于承认它还是拒绝它<sup>⑧</sup>在道德上作为普遍的可接受的规则的特性，这种道德[哲学]自康德以来便被确认为一种[关于]理性的无条件实践。

他[它]<sup>⑨</sup>显然需要认出这种特性，原因很简单，因为其唯一的宣告（其宣讲布道）具有对病理性建立一种根本拒绝的效力——即拒绝一切对善、对激情乃至对同情的尊重，康德便是以此种拒绝解放了道德律的领域——同时也具有这项法则的形式，它也是其唯一的实质，因为意志只向其保证（s'y oblige）从实践中驳回一切可能不属于其准则本身的理性<sup>⑩</sup>。

<sup>①</sup> 关于“一般性”与“普遍性”的差异，前者指最经常地切合于平均值的规则，后者指必须任何时候都必然有效的规则。见：《实践理性批判》第43页（邓晓芒中译本第48页）。

<sup>②</sup> 此处的 se fondent 既可能是 se fonder 的动词变位，也可能是 se fondre 的动词变位，我在此遵循拉康《文集》的英译者布鲁斯·芬克（Bruce Fink），将其理解为前一种可能。

<sup>③</sup> 在拉康的理论中，“互易性”（réciprocité）是想象界二元关系的特征，而象征界则是“绝对非互异性”的领域（见：下文；Écrits, 1966, 774）。

<sup>④</sup> 即父母总是会以教育的目的为借口来指责孩子。

<sup>⑤</sup> 拉康遵循了欧陆语言学中对于“表述”（énonciation）与“陈述”（énoncé）的区分，两者之间既是形式与内容的关系，也是主动与被动的关系，前者指言说者发出话语的实际行动（有特定的时间和地点及具体的情境），后者则指被发出的话语的实际内容（有抽象的语法单位，例如句子，可独立于具体的情境）。继而，拉康将“表述”联系于无意识，而将“陈述”联系于意识，主体由此便分裂为“表述的主体”与“陈述的主体”。在精神分析的临床上，我们也更注重主体言说的形式，而不是其言说的内容，对此请参见拉康欲望图的进一步说明。

<sup>⑥</sup> 即“我可以享用你的身体”，但是反过来“你不能享用我的身体”，萨德式的准则由于排除了此种想象的互易性，因而更具有象征的效力。

<sup>⑦</sup> “回报的债务”（charge de revanche）在法语中是一句习语，转义为“下次轮到”，它常常出现在类似请客吃饭的场合，比如说有人请你吃饭，那么你会说下次轮到你来请他，这便是你“回报的债务”。

<sup>⑧</sup> 此句中的“它”指代并不明确，可能是“准则”，也可能是“命令”，我倾向于前者。

<sup>⑨</sup> 此处的“lui”没有确指，根据语境，可能是“康德”，也可能是“道德哲学”或“实践理性”。

<sup>⑩</sup> 由于法语动词 se obliger 同时具有“保证”和“承担义务”的意思，而副代词 y 则指代的是前句中的“道

当然，这两种命令——道德经验在它们之间可能是紧张的（être tendue）<sup>①</sup>，被一直拉伸到生命的断裂——在萨德式的悖论中被强加在我们身上，就像是强加给大他者的，而不是强加给我们自己的那样。

但是此处的差距只是乍看起来的<sup>②</sup>，因为以潜在的方式，道德命令在这方面并没有少做什么，因为其律令是从大他者那里来勒令我们的<sup>③</sup>。

我们在此非常赤裸裸地觉察到了是什么显示了出来，由受寄人的责任这一明显普遍性所给出的上述戏谑模仿将我们引向了它，即道德律得以从中建立的两极性，无非是由一切能指的介入所造成的那种主体的劈裂（refente）：特别是表述的主体（sujet de l'énonciation）与陈述的主体（sujet de l'énoncé）的分裂。

道德律没有别的原则。尽管如此，它也必须是公开的，除非它引起“波兰万岁！”这个乐子使人感到的那种故弄玄虚。

萨德的准则由于是从大他者的嘴里宣布出来的，在这方面比[康德]诉诸于内心的声音要诚实得多，因为它揭露了通常被掩盖的主体的劈裂。表述的主体从中明显地突显出来【770】，就像在“波兰万岁”中那样，在那里孤立出来（s'isole）的只是其表现始终令人好笑地（de fun）唤起的東西。

为了证实这种见解，我们只需参考一下萨德本人用以建立其原则的统治的那则教条：即关于人权的教条。正是因为没有人可以是属于另一个人的财产，也没有任何方式可以授予这项特权，他才无法将其当作借口去悬置所有人以自己的意愿来享乐他的权利<sup>④</sup>。他将就此遭受的事情与其说是暴力的约束，不如说是原则的约束，因为让他对此作出判决的困难，与其说是让他赞同它，不如说是代他宣布它。

因此，享乐权的话语（discours）以其表述安置在主体身上的，恰恰是作为自由的大他者，即大他者的自由，其方式与从所有命令的致死深渊（fonds tuant）中唤起的那种“你是”（Tu es）<sup>⑤</sup>没什么不同。

---

德律”，因此这句话也可译作：“意志只有通过从其实践中驳回一切可能不属于其准则本身的理性，才能承担起道德律的义务”。

<sup>①</sup> 此处的“tendue”即可能作为形容词（“紧张的”），也可能是动词 tendre（“拉伸”）的被动分词，故我在此做就翻译做了特别处理。

<sup>②</sup> 即拉康在上文中的见解看似与康德的观点不同，但是这种差异仅仅是表面上的。

<sup>③</sup> 鉴于法语介词 de 的多义性，这句话也可译作：“其律令要求我们的正是作为大他者”（c'est de l'Autre que son commandement nous requiert）。

<sup>④</sup> 参见：现行的萨德版本，第 III 卷，第 501-502 页。——原注

<sup>⑤</sup> 此句中的“tuant”（致死的）是法语动词“tuer”（杀死）的现在分词，而在此作为形容词则是“令人精疲力竭”的意思。但是拉康却在此玩了个文字游戏，将“tuer”联系于“tu es”，两者的发音极其相似。在《治疗的方向及其力量的原则》中，拉康曾以“你是我的妻子”和“你是我的主人”来举例说明基层言语（parole fondant）的这种联系可能潜藏着一种被压抑的谋杀的欲望：“对他的妻子或对他的主人，为了让他们接受他



但是此话语对于陈述的主体而言也并非较少决定性的，它以其含糊内容的各种灵活（*adresse*）使他产生：因为享乐在其言论本身中厚颜无耻地坦白了自己的罪行，从而构成了这个对子中的一极，另一极则处在它已经在大他者的地点打穿的那个空洞之中，以便在那里竖起萨德式经验的十字架。

让我们暂停对其原动力的论述，转而提醒大家痛苦——它在此投射出耻辱的诺言——仅仅印证了康德在道德经验的那些内涵之中对其所作的明文批注。通过接近它我们将会更好地看到痛苦对于萨德式经验的价值——经由斯多葛派在这方面的技巧可能使人不知所措的东西：蔑视。

大家想象一下爱比克泰德<sup>①</sup>在萨德式经验中的复兴：“你瞧，你把它弄断了”，他指着他的腿说道。将享乐压低到这种效果的悲惨，他的追寻在那里踉跄跌倒，难道这不是将它转变成恶心（*dégoût*）么？

这表明享乐就是萨德式经验借以修改自身的东西。因为只有已经在穿越了某种意志之后，它<sup>②</sup>才打算独占这种意志，以便将自身安置在主体的最深处，通过触及他的羞耻（*pudeur*），它煽动主体超越那里【771】。

因为羞耻是两个人之间种种情势的介体（*amboceptive*）<sup>③</sup>：一个人的无耻（*impudeur*）独自侵犯着另一个人的羞耻。关于主体代替大他者<sup>④</sup>的断言，倒是有一个渠道可以证明我们前面提出的观点是成立的，假如需要这种证明的话。

让我们来质询这种享乐，它之所以靠不住是因为它依赖于在大他者中所引起的回声，而它引起这回声也只是要通过将难以忍受的事情加诸于大他者而逐渐地废除掉他。以另一种可怕的方式，难道它最终在我们看来不是只因为它自己而兴奋的吗？

何况我们将看到一个第三项暴露出来，按照康德的说法，这个第三项可能是道德经验中所缺乏的。也就是说，是康德为了在“法则”的履行中将它保证给意志，而被迫移交给“自在之物”（*Chose-en-soi*）的不可设想的那个对象。这难道不是处在萨德式经验中的那个对象吗？它不再是无法企及的，而是被揭示为折磨动因（*agent du tourment*）的“此在”（*Dasein*）

---

的信言（*foi*），他用一句‘你是……’（这个或那个）来祈求他们，而没有表明他自己的身份，仅仅是低声咕哝出针对他自己的一道谋杀的命令，这道命令靠着法语的歧义性而传到了耳中”（*Écrits*, 1966, 634）。

<sup>①</sup> 爱比克泰德（*Epictète*，约 55 年—约 130 年），古罗马最著名的斯多葛派哲学家之一。

<sup>②</sup> 此处的“它”既可能指“享乐”，也可能指“萨德式的经验”，我倾向于前者。

<sup>③</sup> “介体”指的是以其“双受体”将事物集合起来的某种介质。

<sup>④</sup> 此处“代替大他者”（*à la place de l'Autre*）也可译作“在大他者的位置上”。

①。

但是它并非没有保留住[作为]超验者 (transcendant) 的晦暗性。因为这个对象是与主体很奇怪的分离开的。我们观察到这条准则的传令官 (héraut) 在此只需是个广播站 (point d'émission)。它可能是收音机里的声音<sup>②</sup>，这声音让人想起法国人响应萨德的呼吁而同意的额外努力所提升的那项权利，而这条准则对于他们再生的共和国也变成了一项基本法 (Loi organique)。

这些有关声音的现象，特别是[有关]精神病的那些现象，确实具有该对象的此种外观。而精神分析在其开端差不多也是将[来自]良心的声音指涉于精神病的。

大家看到了是什么促使康德将这个对象看作是避开了超验美学的任何决定的，尽管它必然会以某种隆起出现在现象的面纱上，因为它并非没有火炉或者屋宅，或者直觉中的时间，并非没有位于非实在 (irréel) 中的模式，也并非没有在现实中的效果：这不仅是因为康德的现象学在此出了纰漏，而且还因为即使是疯狂的声音也会强加主体的观念<sup>③</sup>，而且也因为法则的对象未必会暗示出实在的上帝的邪恶 (malignité)。

基督教确实教育人们不要太关注上帝的享乐，而恰是在这方面康德放行了他关于“法则之法则” (Loi-pour-la-Loi)<sup>④</sup> 的唯意志论，我们可以说，这使人想起了斯多葛主义经验的“不动心” (ataraxie)<sup>⑤</sup>。我们可以认为，康德在此处在了他由于靠的太近而【722】听到的事情的压力之下，这种压力并非来自萨德，而是来自他自己身上的那种神秘主义，他的叹息扼杀了他在看到他的上帝是无形的<sup>⑥</sup>之外而隐约瞥见的东西：“怒气” (Grimmigheit)<sup>⑦</sup>？萨德说道：“邪恶中的至上存在”<sup>⑧</sup>。

啊呸！狂热 (Schwärmereien)<sup>⑨</sup>，黑压压的人群 (noirs essaims)<sup>⑩</sup>，我们驱赶你们是为

① 关于“自在之物”和“此在”，详见《实践理性批判》第一部分第一卷第三章。

② 此处“收音机里的声音”似乎影射的是戴高乐在二战期间从伦敦传到法国的广播。

③ “强加主体的观念” (impose l'idée du sujet) 可以理解为“将主体的观念强加给我们”，或译：“将观念强加给主体”。

④ 此处“法则之法则” (Loi-pour-la-Loi) 也可译作“为法则而法则”。

⑤ “不动心”在斯多葛派哲学中指心灵不受外界干扰的境界，即灵魂的平静、超然、脱凡、淡漠，内心的宁静与安详，这在爱比克泰德看来是“幸福”与“快乐”的理想所在。

⑥ “无形的” (sans figure) 一词也可译作“没有面孔的”、“无可名状的”，即指上帝在康德那里作为超感官的存在者。

⑦ 拉康用“Grimmigheit”一词指涉的是德国基督教理论家及神秘主义者雅各布·伯麦 (Jakob Böhme, 1575—1624) 的上帝观。见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 255 页。

⑧ “邪恶中的至上存在” (Être-suprême-en-méchanceté) 一语出自萨德的小说《茱利埃特》 (Juliette)。拉康对此的评论见《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 232 页、第 254-255 页。

⑨ 德语“Schwärmereien”一词除了“狂热”之外，还具有“幻想”、“狂想”、“梦幻”、“醉心”、“热忱”和“入迷”等诸多含义，我在此遵循邓晓芒将其译作“狂热”。在康德而言，狂热是按照原理 (Grundsatz) 来进行的对人类理性的跨越，因而永远都不可能构成大量人群的持久状态 (参见：《实践理性批判》第 84 页、

了回到在场在萨德式幻想中的功能。

此一幻想具有某种结构，我们将进一步重新发现这个结构，而[那个]对象在其中只是多项中的一项，它所代表的寻求会消逝在它们之中<sup>①</sup>。当享乐在对象上石化时，它就变成了黑色的物神（fétiche），我们便从中认出了那种形式——它确实确实被提供在这样的时间和地点上<sup>②</sup>，而且还被提供在我们的时代中——以便人们可以在那里崇拜这个神。

这便是施虐狂的经验中发生在行刑者身上的事情——当他的在场在最大限度下被归结为只不过是享乐的工具时。

但是他的享乐固着在那里，这一事实并未使它避开作为一个行动的卑贱，由此他不得不变成肉体的存在，而这到骨子里，便是快乐的奴隶。

这种复制（duplication）<sup>③</sup>既没有反映，也没有互易（为什么它不会彼此交互呢？）由于主体的两种相异性<sup>④</sup>而发生在大他者中的那种复制。

欲望——它是这一主体劈裂的帮凶——大概会将就着自称是享乐意志（volonté de jouissance）。但是这个称号却不会使欲望更相称于它在大他者那里所祈求的意志，因为欲望将意志一直引诱到它与其悲怆（pathos）间割裂的那个极端上去了；因为这么做的话，欲望就会分离出来（part），被击溃，且注定了无能。

因为欲望是屈从于快乐而分离出来的（part）<sup>⑤</sup>，而快乐的法则就在于使欲望总是达不到它的目的。生物的内稳态<sup>⑥</sup>总是被过快地恢复到最低的紧张阈限，他就是以此勉强存活下来的。翅膀的下垂总是过早，欲望有了这翅膀便能够标记出其形式的再生。然而这翅膀却要在此升至代表性与死亡之联系的功能<sup>⑦</sup>。让我们把它搁在其厄琉息斯的面纱（voile éleusinien）<sup>⑧</sup>之下吧。

快乐因而在那里是提供刺激的对方的意志，但是它在这里只不过是衰竭的同谋<sup>⑨</sup>。在享

---

第 98-101 页、第 141 页、第 187 页）。

<sup>①</sup> 德语“Schwärme”是“人群”的意思，而对应的法语词“essaims”则与拉康的S1（主能指）同音。

<sup>②</sup> 此处的“结构”即指涉拉康的幻想基式：（ $S \diamond a$ ）。

<sup>③</sup> “确实确实被提供在这样的时间和地点上的那种形式”在此似乎指涉的是古希腊的神秘仪式（见：Écrits, 1966, 627），此外下文中对厄琉息斯的提及似乎也影射了这一点（见：Écrits, 1966, 773）。

<sup>④</sup> 法语“duplication”一词除了“复制”之外，还具有“双重”、“加倍”、“副本”、“转录”和“备份”等诸多含义。

<sup>⑤</sup> 此处的“相异性”（altérités）也可译作“他性”。

<sup>⑥</sup> 这句话也可以理解为：“欲望在快乐的支配下消失了”。

<sup>⑦</sup> 在生物学中，“内稳态”（homéostasie）指生物控制自身的体内环境使其保持相对平衡的状态，而与此相对的体内不平衡状态则为“异态”（hétérostase）。

<sup>⑧</sup> 在法国，人们将性高潮后的失魂状态称作一种“小死”（la petit mort），因而在性与死亡间有一种内在的联系。事实上，我们作为性化的存在由于遭受了某种永恒的丧失而注定了必死的命运。

<sup>⑨</sup> 拉康在此指涉的是古希腊最重要的秘密崇拜之一，即“厄琉息斯秘仪”（mystère éleusinien）。

<sup>⑩</sup> 此句中“在那里”指“在康德的体系中”，而“在这里”则指“在萨德的作品中”。

乐的时候<sup>①</sup>，它可能是完全不起作用的<sup>②</sup>，假如幻想没有介入进来用它所屈服的那种不和谐来维持它的话。

换句话说，幻想产生了欲望所特有【773】的快乐。让我们重新考虑一下欲望不是主体这种说法，因为它不可指示（indicable）在要求的能指中的任何地方，无论这个要求是怎样的，也因为它是可表达（articulable）在那个能指中的，尽管它是被表达（articulé）在那里的<sup>③</sup>。

快乐在幻想中的摄入（prise）在此是很容易理解的。生理学的经验表明，痛苦在各方面都是比快乐更长久的一种循环，因为正是在快乐停止的那个地方，一个刺激激起了痛苦。然而，无论我们假设痛苦有多么持久，它都像快乐那样是有止尽的：此即主体的消逝（évanouissement）。

这就是幻想为了在萨德式经验的感性（sensible）<sup>④</sup>中使出现于其动因的欲望固着下来而从中得益的生命资料。

幻想是以它从我们为此而构造的一种代数学中所接受的那种最普遍形式来规定的，即公式（ $S \diamond a$ ），其中的冲孔“ $\diamond$ ”读作“对……的欲望”，这在逆行的方向上阅读也是一样的<sup>⑤</sup>，该公式引入了一种在绝对非互易性（这种关系与主体的形成是同延的）上建立起来的同一性。

尽管如此，这个形式经证实当前的情况下还是特别容易激活的。它在此种情况下确实把为一种工具（公式中的对象  $a$ ）所取代的快乐，跟那种由经验所规定的主体的持久割裂链接了起来。

这只实现（s'obient）在其明显的动因凝固在对象的僵化（rigidité）中时，目的旨在让其[作为]主体的割裂完全由大他者反映出来。

---

<sup>①</sup> 此处的“享乐”应该指涉的是性高潮。

<sup>②</sup> 此处的“不起作用”（hors de jeu）也可译作“不受牵连”。

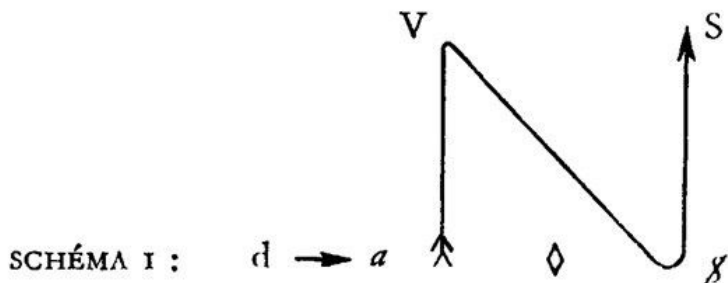
<sup>③</sup> 关于“欲望不是可表达的而是被表达的”，我们请读者参见拉康在《主体的颠覆与欲望的辩证法》中的一段话：“我们在欲望对要求的不可缩减性中发现了也阻止它缩减为需要的那个东西的原动力本身。简洁地说：欲望是被表达的，而正是因为这一点它不是可表达的。我们想说的意思是：在适合它的话语中，即在伦理学的而非心理学的话语中”（Écrits, 1966, 804）。

<sup>④</sup> 法语 sensible 一词本身作为形容词是“敏感的”、“灵敏的”和“可感知的”意思，但是它在此作为名词指“感性”，也可译作“可感知物”，此外它在旧时也指痛觉的敏感，有“痛心”、“难受”的意思。

<sup>⑤</sup> 这个公式从左到右读作：“主体对对象的欲望”；而在逆行的方向上，即在从右到左的方向上则读作：“对象对主体的欲望”。此外，拉康在此将公式中的菱形“ $\diamond$ ”命名为“冲孔”（poinçon），这个符号即包含着大于（ $>$ ）和小于（ $<$ ），也包含着合取（ $\wedge$ ）和析取（ $\vee$ ）的数学式。此外，拉康曾在《治疗的方向及其力量的原则》一文中建议将冲孔“ $\diamond$ ”读作“包围——发展——联合——分离”的关系，而将划杠的主体  $S$  读作“主体的衰落”或“主体的消隐”（S en fading），因此整个幻想的基式也可读作：“主体消失在欲望的对象面前”（见：Écrits, 1966, 634）。

自从有了无意识，一个四元的结构便总是可要求在一种主观规定的建构中<sup>①</sup>。我们的那些教学图式恰恰满足了这一点。

让我们在这些图式中以一个新的图式来调整萨德式的幻想：（图式一）



【774】

底下的线条符合于幻想的秩序（ordre），因为它支撑着欲望的乌托邦。

曲折的线条记入了允许主体计算的链条<sup>②</sup>。它是有方向的，而其方向在此构成了一种次序（ordre），在其中对象  $a$  显现在原因的位置上，这是由其与因果性范畴之关系的普遍性而阐明的，它<sup>③</sup>由于强行进入了康德超验演绎的门槛，而在不纯粹的门栓上创立了一种新的“理性批判”。

其次，是在那个位置上占据着路面顶端的  $V$ ，似乎强加了支配整件事情的意志，但是通过让它与“或”（*vel*）<sup>④</sup>保持一致，即通过让人选择是什么从快乐的粗制主体  $S$ （“病理性”主体）<sup>⑤</sup>中造就了这个实践理性的主体“ $S$ ”（被划杠的  $S$ ），其形式也让人想起了它所划分的各项的合并（*réunion*）<sup>⑥</sup>。

因此[我们]在这个只能被称作享乐的意志的位置上遇到的恰恰是康德的意志，假如[我们]要解释说这个主体是以只作为享乐的工具为代价而经由异化重建起来的话。如此一来，由于“同萨德一起”受到了质疑——也就是说，在我们的思想而言就像是在他的施虐狂中那样，萨德在此充当着工具——关于“他要什么？”这个从此往后任何人都不会错过的问题，康德坦承了其中显而易见的东西。

<sup>①</sup> 这句话可以更好的理解为：“一个主观规定的建构总是要求无意识的结构是一个四元的结构”。

<sup>②</sup> 这个链条允许我们去计算主体的位置。

<sup>③</sup> 此处的“它”（*lequel*）既可能指“次序”也可能指“普遍性”，我倾向于前一种可能。

<sup>④</sup> 拉丁文“*vel*”是“或”的意思，拉康曾用它讨论过异化的问题，最著名的例子就是“要钱还是要命”和“自由还是死亡”，见：《研讨班 XI：精神分析的四个基本概念》第十六章与第十七章；也见：《无意识的位置》（*Écrits*, 1966, 841）。

<sup>⑤</sup> 粗制主体（*le sujet brut*）即一个原生的、野蛮的、未经雕琢的主体，也就是说他还没有经过异化的处理，因而是病理性的“禽兽主体”。

<sup>⑥</sup> 法语 *réunion* 一词的本意是“集会”、“聚集”，但是在数学上特指“并集”，在医学上特指“愈合”，此外它还特别具有“或”的意思。

让我们现在以其简明扼要的形式来使用这个图示，以便在萨德在其作品中根据一个系统计划而发展出的幻想丛林里重新找到我们的出路。

我们将会看到有一种幻想的静力学，从而假设处在“S”中的消失点（point d'aphanisis），就必须在想象中被无限地推后。由此便解释了虽然萨德在其寓言中使受害者蒙受了种种凌虐与苦难，但是他却准予她们令人匪夷所思地存活下来。她们死亡的时刻在那里似乎只是由在一个组合中替换她们的需要而引起的，这种需要仅仅要求着她们的多样性（multiplicité）。无论是单一的（茱斯蒂娜）<sup>①</sup>还是多样的，受害者都具有能指与主体关系的单调性（monotonie）<sup>②</sup>，要是信赖我们的图示，她便是由那种关系构成的。由于作为幻想的对象 *a*，位于实在之中，那群刽子手（见茱利埃特）可以有更多的变化性（variété）。

受害者的容貌总是要美得无以伦比（另外还得是经久不衰的，参见上文），这种苛求则是我们只能以几个随手捏造的关于性吸引力的寻常公设来履行的另一码事。更确切地说，大家将在此看到我们曾论证过的【775】悲剧中美的功能的怪相（grimace）<sup>③</sup>：这个极端的屏障禁止对一种基本恐怖的接近。大家想一想索福克勒斯的《安提戈涅》，想一想“Ἔρως ἀνίκητε μάχων”<sup>④</sup>这些字眼从中突然响起的那个时刻吧<sup>⑤</sup>。

岔出这段话在此可能是不合时宜的，假如它没有引入我们可称作是两次死亡间的那种不一致的话，这两次死亡是由判刑的存在引入的<sup>⑥</sup>。在此世的两次死亡之间（l'entre-deux-morts de l'en deçà）基本上是要向我们表明：它只不过是彼世（l'au-delà）以其维持自身的东西。

我们在萨德对待地狱的立场所构成的那个悖论中很好地看到了这一点。地狱的观念，曾被驳斥了一百次并被咒骂为宗教专制的奴役手段，然而现在却又稀奇古怪地说明了其主人公之一的行为，这些人都是最热衷于以其合理的形式从事颠覆的浪荡子，特别是圣冯德（Saint-Fond）<sup>⑦</sup>。这些实践——他就是以此将终极酷刑强行施加在他的那些受害者身上的一——建立在这样一种信仰之上，即相信他可以在彼世中使之变成对她们永恒的折磨<sup>⑧</sup>。经由他对同谋的相对隐瞒，这个人物注重其行径（conduite）的真实性，也经由他就此进行自我

<sup>①</sup> Justine，萨德笔下最著名的人物之一，代表着美德、贞洁与正义，拉康有一条狗便是以她命名的，详见《研讨班 XVII：精神分析的反面》。

<sup>②</sup> 这句话可以更好地理解：“受害者作为主体与能指的关系都是千篇一律的”。

<sup>③</sup> 关于美在悲剧中的功能，详见《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第十八章。

<sup>④</sup> 《安提戈涅》v. 第 781 页。——原注

<sup>⑤</sup> 索福克勒斯的这句话“Eros anikate mahan”可译为：“爱啊，你在战争中是不可征服的”。关于拉康对《安提戈涅》的评论，详见《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第十八章到第二十一章。

<sup>⑥</sup> 关于“两次死亡之间”，拉康的讨论详见《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第二十一章。

<sup>⑦</sup> 参见：《茱利埃特的故事》（*Histoire de Juliette*），让-雅克·保韦尔（Jean-Jacques Pauvert）编，《萨德全集》第 II 卷，第 196-197 页。——原注

<sup>⑧</sup> 此句中的“彼世”即指“冥界”。关于“永恒的折磨”，拉康认为萨德式的基本幻想是一种对于永恒之痛苦的幻想，见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 303 页（英译本第 261 页）。

解释的不便，注重其信念（*créance*）的真实性。况且在后面几页，我们听到他试图用趋向召集“邪恶粒子”（*particules du mal*）<sup>①</sup>的那则引力的神话，使其行径及信念在他的话语中变成言之有理的。

我们若是注意到在他笔下由“第二死亡”明确表达出的这个字眼<sup>②</sup>，那么就可以阐明在萨德那儿的这种不一致了，那些施虐狂忽视了这种不一致，他们倒也是有点儿圣徒气质的。为了对抗大自然的那种可怖的常规（我们在别的地方听到他说罪行具有打破[这种]常规的功能），他从[第二死亡]中期待的那种保证便可能要求它[第二死亡]走向一个极端，主体的消逝在此倍增：这被他象征在了一个愿望之中，即从我们的身体中分解出来的那些元素本身都要被消灭掉，以便它们不会再度聚集起来。

可是弗洛伊德却从其实践的某些个案中认出了此一愿望的能动性<sup>③</sup>，通过将它与某种“死冲动”（对死亡的要求）联系起来，他非常清楚地、或许是过于清楚地将其功能缩减至某种跟快乐【776】原则的类比。倘若人们既无法从他们应归于弗洛伊德的技术中，也无法从他的教学中学到：语言除了实用的或者充其量作为演示（*parade*）的效果之外还有别的效果，那么他们就会拒绝接受上述事实。弗洛伊德[只]在那些会议中对他们有用。

大概，在这样的傀儡眼里，存在的痛苦在数百万人而言都是救赎实践（*pratiques de salut*）<sup>④</sup>的最初原因（*évidence originelle*），他们将这些宗教仪式建立在其对佛陀的信仰之中，他们都是些未开化的人，或者更确切地说，他们就像是《两个世界杂志》<sup>⑤</sup>的经理布洛兹<sup>⑥</sup>那样，他拒绝了雷南<sup>⑦</sup>在（上世纪）50年代的某个时候关于佛教的文章<sup>⑧</sup>，这篇文章根据的是比尔努夫<sup>⑨</sup>，当时他直截了当地告诉雷南说，对他们而言“不可能有像这一样愚蠢的人了”。

<sup>①</sup> “邪恶粒子”一语出自《荣利埃特》。

<sup>②</sup> 这句话也可以译作：“在他笔下明确表达出的这个关于第二死亡的字眼”，即指涉上文中的“邪恶粒子”。“第二死亡”一语也出自《荣利埃特》，参见：《研讨班 VI：精神分析的伦理学》第 248-250 页（英译本第 210-211 页）。

<sup>③</sup> 主观能动性：身体的死亡将其对象赋予了[对]第二死亡的愿望。——原注

<sup>④</sup> 法语 *pratiques*（实践）一词在此作为复数形式专指“宗教仪式”。

<sup>⑤</sup> 《两个世界杂志》（*Revue des Deux Mondes*）创刊于 1829 年，是法国著名的文学与文化月刊，圣佩韦、雨果、巴尔扎克、大仲马、阿尔弗雷德·德·维尼、阿尔弗雷德·德·缪塞与乔治·桑等一众文豪都曾在上面发表过文章。

<sup>⑥</sup> 弗朗索瓦·布洛兹（François Buloz，1803 年—1877 年），法国文学家、杂志编辑、剧院管理者。他原先是药剂师，后来当了印刷工人，也干一些校对工作，在 1831 年受聘成为《两个世界杂志》的编辑。

<sup>⑦</sup> 厄内斯特·雷南（Ernest Renan，1823 年—1892 年），法国哲学家、语文学家、种族学家，以中东的古代语言与文化的研究见长，其对早期基督教的历史研究非常著名，而其政治理论也颇具影响，特别是在民族主义和民族身份等方面的研究上多有建树。

<sup>⑧</sup> 参见：雷南《新宗教史研究》（*Nouvelles études d'histoire religieuse*）的序言（巴黎：Calmann-Lévy，1884）。——原注

<sup>⑨</sup> 埃米尔—路易·比尔努夫（Émile-Louis Burnouf，1821 年—1907 年），法国 19 世纪著名的印度学家、梵文、希腊文学家和种族学家，其理论影响了神智论和雅利安理论的发展，代表著有《梵文—法文词典》、《希

因此，假如他们相信自己比其他精神病学家拥有更好的耳朵，难道他们听不到塑造了我们所谓的忧郁症病人的调调的那种处于纯粹状态的痛苦吗？

在无穷无尽的重生的感觉条件下，有些梦会使梦者长期处于烦乱不安的状态，陷入存在的痛苦的深渊，难道他们也不曾收集过一个这样的梦吗？

或者为了把[来自]地狱的那些折磨放回它们的位置，这些折磨在人们以传统维护保证给这个世界的事情之外是从来都不可能想象的，我们是否要恳请他们将我们的日常生活设想为必须是永恒的呢？

在反对愚蠢方面，我们无需希望什么，甚至也不必绝望，总之这种愚蠢是社会学的，而我们对此的提及只是为了让在外面的人们，当涉及到萨德的时候，不要对那些具有更可靠经验的种种施虐狂形式的圈子抱有什么过多的期望。

特别是关于那些模棱两可地从中散布出来的事情，因为涉及到可将施虐狂结合于某种受虐狂观念的逆转关系（*relation de réversion*），圈外人很难想象为这种关系所支撑的那种混乱（*pêle-mêle*）<sup>①</sup>。我们最好能从中发现一则小故事的价值，这则小故事非常著名，讲的是人对人的剥削：我们说这是资本主义的定义。那么社会主义又怎样呢？恰恰相反。

我们无意故作幽默，精神分析的某种普及便是以这种口吻生效的。它让人着迷，再说它又不引人注目。

然而，其中也有些教条主义者<sup>②</sup>为了一种更整洁的打扮【777】而努力着。我们有个不错的存在主义实干家（*faiseur*）<sup>③</sup>，还有个更加审慎的“现成”（*ready-made*）的人格学家<sup>④</sup>。这便造成施虐者<sup>⑤</sup>“否认大他者的存在”。我们得承认，这完全是在我们的分析中刚刚显露出来的事情。

要是继续我们的分析，这难道不是说施虐狂把存在的痛苦转嫁（*rejette dans*）在大他者身上<sup>⑥</sup>？但是他却没有看到经由这种扭曲（*biais*）他自己变成了一个“永恒对象”，假如怀特海先生乐意把这个术语让渡给我们的话<sup>⑦</sup>。

---

腊文学史》和《宗教科学》等。

<sup>①</sup> 法语 *pêle-mêle* 一词的本意是“乱七八糟”，这里可理解为“乌烟瘴气”。

<sup>②</sup> 此处的“教条主义者”（*doctrinaires*）指那些脱离实际空谈理论的人。

<sup>③</sup> 法语 *faiseur* 一词的本意是“制作者”，转义为“吹牛者”、“投机者”、“自吹自擂者”、“自命不凡者”，拉康在此显然影射的是法国存在主义哲学家萨特。

<sup>④</sup> 此处“现成”的人格学家应该指涉的是丹尼尔·拉加什（见：*Écrits*, 1966, 656）。

<sup>⑤</sup> 原文此处为 *sadique*，我们将其译作“施虐者”，而将 *sadisme* 译作“施虐狂”。

<sup>⑥</sup> “转嫁”（*rejeter*）一词本身也具有“拒绝”、“抛掉”、“回掷”和“吐出”的意思。因此这句话也可以理解为：“施虐狂拒绝存在的痛苦，从而将它推到了大他者的身上”。

<sup>⑦</sup> 阿尔弗莱德·诺斯·怀特海（*Alfred North Whitehead*, 1861年—1947年），英国著名数学家、哲学家与教育理论家，过程哲学的创始人，曾与罗素合著《数学原理》，代表作有《科学与现代世界》、《过程与现实》

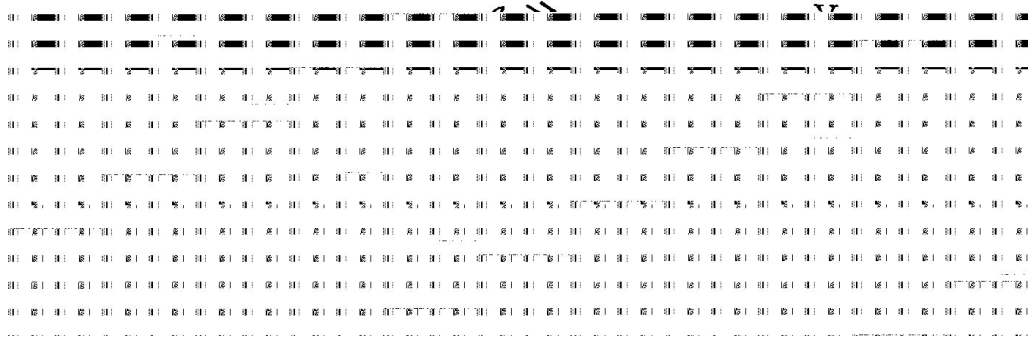


但是它为什么不能为我们所共有呢？救赎、不朽的灵魂，这难道不是基督徒的地位吗？别走得太快，也为了让我们别走得太远。

继而，让我们觉察到萨德并没有被他的幻想所欺骗，因为他思想的严密转变成了他生活的逻辑。

因为让我们在此给我们的读者提出一项作业。

萨德在其“共和国”中给所有人都委派了享乐的权利，而他所进行的这种委派在我们的图示中并非经由任何对称性逆转而表现在随便哪个轴线或是中心上，而是通过四分之一圈的一步旋转表现出来的，即：（图式二）



V，享乐意志不再让人对其性质持有异议，因为它变成了由蒙特勒伊院长夫人<sup>①</sup>无情地施加在主体身上的道德约束，我们从中看到他的割裂并不要求被合并到一个单独的身体之中<sup>②</sup>。

（让我们指出只有首席执行官<sup>③</sup>一人可以其在行政上被认可的异化效果来封住此一割裂）。

这个割裂在此合并成了 S，此粗制主体以对萨德的那类忠诚体现了病理性所特有的英雄

---

和《观念的历险》。至于“永恒对象”或“永恒客体”（objet éternel），则是怀特海宇宙形而上学的核心概念。包括单纯永恒对象（如色、声、味等知觉的东西）与复杂永恒对象（如理想的集合模型、数学模式等概念的东西，相当于柏拉图的理念或形式）。在怀特海看来，永恒对象是自然中不流动的因素，当它们脱离现实事件之流时，只是一种抽象，构成一个抽象的世界，即可能性领域；只有当它们进入事件直流后组合起来，才能成为具体的“显相”，即现实实体或现实机缘。永恒对象是抽象的可能性，而现实实体则是具体的现实性，把抽象化为具体，使可能成为现实，其最高动因即为上帝。

<sup>①</sup> 蒙特勒伊院长夫人（Présidente de Montreuil），即萨德的岳母，以铁腕的家务管理和社交手段著称。

<sup>②</sup> 拉康在此似乎是想说主体分裂的两个部分无需被整合到同一个身体中。例如在《研讨班 X：焦虑》的“分裂图式”中，拉康就将 S 放在左边即主体一边，而将 s 放在右边即他者一边（见：Séminaire X, L'angoisse, 37, 135, 189）。

<sup>③</sup> “执政官”（Consul）是法兰西第一共和国 1799 年到 1804 年间定额三人的最高行政长官。此处的首席执行官即拿破仑。

【778】主义<sup>①</sup>，此类忠诚可由起初曾纵容他过分为行为的那些人所证明<sup>②</sup>，他的妻子，他的小姨子——他的仆人，有何不可呢？——还有从他的历史中被抹除的其他忠实之人。

至于萨德，这个“S”（被划杠的S），我们最终看到当事情走到尽头时，作为主体，他的发迹恰恰是在其消失（disparition）<sup>③</sup>之中。他在其遗嘱中吩咐用一座丛林来抹除封住他命运的那块写有他名字的石碑上的最后痕迹<sup>④</sup>，此后萨德便去世了，关于他的印象令人难以置信地什么也没给我们留下，甚至还不如莎士比亚。

“Μὴ φῦναι”<sup>⑤</sup>，但愿不要出生<sup>⑥</sup>，他的诅咒不及俄狄浦斯的神圣，虽然并未使他走向众神，但是却永垂不朽在他的作品中，朱尔斯·亚宁<sup>⑦</sup>以反手（d'un revers de main）向我们指出了其永不下沉的水位线，他从伪装它的那些书里向它致敬——倘若我们要就此相信他的话——尊它完全值得图书馆收藏，就像圣克里索斯托姆<sup>⑧</sup>的作品或是[帕斯卡尔的]《思想录》那样。

法官先生还有法兰西学院院士先生，根据你们的说法，萨德的作品是令人厌烦的，就像市集上的窃贼一样，但是它却总是足以让你们一个接着另一个地，一个跟着另一个地，一个带着另一个地，撂下你们手边的活儿<sup>⑨</sup>（vous déranger）。

此一幻想确实相当惹人讨厌（dérangeant），因为我们不知道要把它放在哪儿，它就在那儿，完全在其作为幻想的本质中，它只有话语的现实<sup>⑩</sup>而它也不指望什么你们的权力，但是它却要求你们，让你们合乎你们欲望的规则<sup>⑪</sup>。

<sup>①</sup> 这句话的语法有些问题，从而使得意义不那么明确，原文如下：“Cette division ici réunit comme S le sujet brut incarnant l'héroïsme propre au pathologique sous l'espèce de la fidélité à Sade”。另一种可能的翻译是：“这个割裂在此将作为S的粗制主体——他体现了病理性所特有的英雄主义——合并在了对萨德的那类忠诚之下”。通常，法国人都是说 réunir quelque chose à quelque chose d'autre，即将某物与别的东西合并在一起，但是拉康在此并未这么做。此处的 réunir 一词明显指涉的是上文中的 réunion，后者在集合论中特指“并集”。

<sup>②</sup> 大家不要觉得我们在此会相信他亲自介入监禁萨德的那则传说。参见：吉尔伯特·雷利（Gilbert Lély），《萨德侯爵的生活》（*Vie du Marquis de Sade*）t. II，第577-580页，以及第580页的注释一。——原注

<sup>③</sup> 法语 disparition 一词具有“消失”、“隐没”、“失踪”、“灭亡”、“死亡”、“去世”等诸多含义，显然在此指“萨德的逝世”，但同时也指涉着“主体的消失”。

<sup>④</sup> 根据萨德的遗嘱，在他死后是没有墓碑的。

<sup>⑤</sup> 《俄狄浦斯在科洛诺斯》（*Œdipe à Colonne*）中的合唱，v. 1125。——原注

<sup>⑥</sup> 拉康曾建议将索福克勒斯的“Μὴ φῦναι”这句希腊文译作“不要像这样出生”和“但愿从未出生”，见：《研讨班 III：精神病》第277页；《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第292页。

<sup>⑦</sup> 朱尔斯·加布里埃尔·亚宁（Jules Gabriel Janin，1804年—1974年），法国小说家及评论家，在1870年成为法兰西学院成员。拉康在此指涉的应该是他1834年的著作《萨德侯爵》。

<sup>⑧</sup> 圣让·克里索斯托姆（Saint Jean Chrysostome，347年—407年），君士坦丁堡大主教，绰号“金口”，以其雄辩口才和公众布道著称。

<sup>⑨</sup> 参见：莫里斯·加尔松（Maurice Garçon），《萨德问题》（*l'affaire Sade, J.-J. Pauvert, 1957*）。他从1834年的《巴黎杂志》（*Revue de Paris*）上引用了亚宁，见其辩护词第84-90页。第二个参考见第62页：让·考克多（J. Cocteau）作为见证人写道萨德是令人厌烦的，不过他并非没有承认萨德是哲学家和道德学家。——原注

<sup>⑩</sup> “它只有话语的现实”（qui n'a réalité que de discours），这句话也可译作：“它只有来自话语的现实”、“它只有作为话语的现实”或者“它只有基于话语的现实”。

<sup>⑪</sup> “让你们合乎你们欲望的规则”（de vous mettre en règle avec vos désirs）这句话也可译作：“以你们的欲

读者现在要带着恭敬地走近这些典范人物了，在萨德的闺房里，他们装点而又拆除一个集会的仪式。“情势被打断了”（La posture se rompt）。

这是典礼的休止，也是神圣的切分（scansion）<sup>①</sup>【779】。

让你们在此致敬法则的那些对象，关于它们你们一无所知，也不知道如何在它们引起的那些欲望中重新找到你们的道路。

发慈悲虽好

但是对谁？这是个问题<sup>②</sup>。

某位名叫凡尔杜的先生（M. Verdoux）<sup>③</sup>每天都在解答这个问题，他把一些女人放到火炉上烤，直到他把自己最终送上了电椅。他当时想他的亲人渴望过舒适的生活。更具启发性的是，佛陀也曾献身，让自己被那些不明道路的人吞噬掉。尽管这种高尚的救济很可能只是基于一种误解（我们不确定老虎喜不喜欢吃掉佛陀），但是凡尔杜先生的自我牺牲却属于一种需要严厉制裁的错误，因为一丁点儿《批判》花不了多大力气就能使他避免这种错误。没人会怀疑理性的实践本来更加节省，同时也更加合法，即使他的亲人本来就应该挨点儿饿。

“但是”，你们会说，“所有这些隐喻到底是什么，而且为什么……”

为了一种淫秽（spinthrienne）<sup>④</sup>的享乐，那些奇形怪状的分子在此聚集了起来，它们唤醒我们，使我们觉察到在生活中遇到的其他更加寻常的享乐的存在，我们刚刚才提及到这些享乐的种种模棱两可。比起那些后者，这些分子骤然更加可观（respectables）<sup>⑤</sup>，因为它们更加纯粹地出现在其化合价中<sup>⑥</sup>。

欲望……在此是唯一连接它们的东西，而这些欲望之所以被激发出来则是因为它们清楚

---

望把你们放入规则”或“让你们与你们的欲望达成一致”。

<sup>①</sup> “scansion”一词的本意指诗歌的“格律分析”和“音步划分”，源于法语动词“scander”，而在拉康派的精神分析中则是与“弹性时间”连在一起的一种特殊技术，是“标点”（punctuation）的强调形式，起着一种“迷你阉割”的作用，我在此将其译作“切分”。

<sup>②</sup> 原文如下：“Il est bon d'être charitable. Mais avec qui ? Voilà le point”。拉康在此引用的是法国15世纪著名寓言诗人拉·封丹（La Fontaine, 1621年—1695年），而后的原文是：“Il est bon d'être charitable. Mais envers qui ? C'est là le point”。拉康将“envers”改成了“avec”，而将“c'est là”改成了“voilà”。参见：拉·封丹《寓言集》中“农夫与蛇”的片段。

<sup>③</sup> 拉康在此指涉的是查理·卓别林的电影《凡尔杜先生》（1947）。

<sup>④</sup> 法语形容词spinthrienne通常被用于界定描绘淫秽场景的勋章或刻石，故我在此将其译作“淫秽的”。

<sup>⑤</sup> 法语形容词respectable的本意是“可敬的”和“值得尊重的”，此处转义为“可观的”。

<sup>⑥</sup> “因为它们更加纯粹地出现在其化合价中”（d'apparaître plus pures en leurs valences），这句话也可译作：“因为它们在其化合价中显得更加纯粹”。

地表达了欲望是大他者的欲望。

倘若大家读过我们迄今为止的著作，大家就会知道欲望更加准确地说是由一种幻想所支撑着的，这幻想的一只脚（pied）<sup>①</sup>至少在大他者那里，而这只脚恰恰又具有一定的重要性，甚至而且特别是假如它碰巧是只跛脚的话<sup>②</sup>。

这个对象——我们在弗洛伊德的经验中曾经指出过它，这个欲望的对象在那里赤裸裸地呈现出来——只是一个幻想的炉渣，在此幻想中主体并不会从其昏厥（syncope）<sup>③</sup>中苏醒过来。此乃恋尸癖（nécrophilie）的情况。

而在通常的情况下，它则以补充主体的方式摇曳晃动。

正是在这一点上，它也像根据康德的**法则**的对象那样是不可掌握的。但是此种比照强行规定的怀疑却在此显露出端倪<sup>④</sup>。有缺陷的（fait défaut）不再是主体而是对象，在这种情况下道德律难道不是代表着欲望的吗？【780】

主体以内在此的声音的形式独自在那里保持着在场，这声音常常没头没尾地说着什么。难道能指“\$”借以把他变成杂种（bâtarde）的那道杠似乎还不足以将这个主体表示出来吗<sup>⑤</sup>？这个能指摆脱了它从中派生[或漂移]（dérive）的幻想（\$ \diamond a），在“dérive”这个术语的双重意义上<sup>⑥</sup>。

倘若这个象征符（symbole）让位给使康德惊叹不已的内部的律令，那么它也使我们擦亮眼睛而看到这个相遇，从**法则**到欲望，它比其对象的逃脱走得更远，该对象既是法则的对象也是欲望的对象。

“自由”这个词的模棱两可便上演在这个相遇之中：道德学家由于抢走了这种自由，从而使我们总是显得比较率（imprudent）还要更加无耻（impudent）<sup>⑦</sup>。

<sup>①</sup> 法语“pied”一词在某些表达中与享乐有一定关系，例如“prendre son pied”即“感到非常快活”（尤指性快感和性高潮），此外，“脚”在某些倒错者的性活动中也有特殊的价值，譬如“恋足癖”。

<sup>②</sup> “假如它碰巧是只跛脚的话”（s'il vient à boiter）这句话也可以译作“假如它开始跛行的话”。此处拉康用“boiter”一词暗指幻想是站不住脚的。

<sup>③</sup> “昏厥”（syncope）一词事实上也指涉着“主体的消失”（évanouissement du sujet）。

<sup>④</sup> 原文如下：“Mais ici pointe le soupçon que ce rapprochement impose”，这句话似乎也可以理解为：“但是在此我们怀疑此种比照是必需的”。

<sup>⑤</sup> 拉康曾经提到“杠”在贵族的家徽中指涉的是“私生子”（bâtarde）。参见《阳具的意指》，拉康在那里写道：“于是阳具就变成了经由恶魔之手而击打在所指上的那道杠，将它作为其能指串联的杂种后代而标记了出来”（Écrits, 1966, 692）。

<sup>⑥</sup> 法语动词“dériver”同时具有“派生”和“漂移”的意思。此外，拉康曾建议用名词“dérive”（漂移）来翻译弗洛伊德的“Trieb”（冲动），参见《主体的颠覆与欲望的辩证法》，拉康在那里写道：“我们在此接受人们给我们带来的要将弗洛伊德所谓的‘Trieb’翻译成一个个本能（instinct）的名称的挑战：英文中的‘drive’可以很好的将它翻译过来，但是人们[在《标准版》中]却避免这么做，正是因此，倘若我们最终无法将其着力点（point de frappe）给予‘pulsion’这个杂交的词，那么‘dérive’这个词在法语中就会是我们万不得已的最后着一着”（Écrits, 1966, 803）。

<sup>⑦</sup> 拉康在此玩了个文字游戏，法语中的“impudent”（无耻）与“imprudent”（轻率）发音极其相似。

还是让我们再听一遍康德本人是怎么说明它的<sup>①</sup>，他告诉我们说：“假设有人自称无法抵抗他的情欲（*passion*），当时所爱的对象与机会都出现在他面前，那么如果人们在他碰到这个机会的房子前面竖起一座绞架，以便在他满足了他的欲望之后立即把他吊在上面，他是否还是不可能抵抗他的情欲呢？不难猜到他会怎样回答。但是如果他的君王以死刑相逼（*sous peine de mort*）<sup>②</sup>，命令他对自己想要以一个似是而非的借口弄死的老实人提出伪证，那么无论他有多留恋他的生命，他是否都会看看在这样的情况下有没有可能克服他对生命的爱呢？无论他是否会这么做，这都是他也许不敢作出决定的事情，但是这对他来说是可能的，这也是他会毫不迟疑地同意的事情。因此他断定，他之所以能够做某件事是因为他意识到他应该做这件事，如此他就在自己身上认出了倘若没有道德律就会始终继续为他所不知的自由”<sup>③</sup>。

第一个反应在此是由一个主体假设的，关于这个主体，作者（*on*）<sup>④</sup>首先告知我们的是在他身上很多事情都发生在言语之中<sup>⑤</sup>，从而让我们觉得，当一切都在那里时，作者（*on*）却并未向我们给出其言语的文字（*lettre*）。这是因为，为了把它撰写出来，作者（*on*）宁愿信赖一个我们在所有情况下都会冒险去触犯其廉耻（*vergoigne*）的人物，因为在任何情况下，他都不会吃这块面包<sup>⑥</sup>。也就是【781】说，这是个理想的布尔乔亚<sup>⑦</sup>，在他面前，大概是为了恶搞丰特奈尔<sup>⑧</sup>这位太过风雅的百岁老人，康德在别处宣称曾向其鞠躬<sup>⑨</sup>。

因此我们将免去那个坏小子在宣誓下的证词。但是一个情欲的持有者（*tenant de la passion*）——而他可能会相当盲目地把它跟荣誉问题搅和在一起——却有可能给康德造成麻烦，从而迫使他承认没有任何机会能将某些人更加确定地猛推向他们的目标，除非看到该目标呈现在对绞架的挑衅乃至蔑视之中。

<sup>①</sup> 巴尔尼（*Barni*），第 173 页。此乃定理 III 课题 II（*Aufgabe*）的注释，见《纯粹实践理性的分析论》第一章，福尔兰德（*Vorländer*）编，第 25 页。——原注

<sup>②</sup> 原文写的是：“以没有延期的死刑”或“以刻不容缓的死刑”（*d'une mort sans délai*）。——原注

<sup>③</sup> 参见：《实践理性批判》第 35 页（邓晓芒中译本第 39 页）。关于拉康对此的评论，参见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 129-131 页、第 222 页。

<sup>④</sup> 此段中的三个泛指代词“*on*”应该都指的是康德，而不是通常的“人们”，故我在此将其译作“作者”。

<sup>⑤</sup> “在他身上很多事情都发生在言语之中”（*chez lui beaucoup se passe en paroles*）也可以译作：“在他身上很多事情都是经由言语透露出来的”。这句话相当模糊，而我们在康德的文本中也没有找到能够与之相应的评论。此一观念可能暗示着下文中“理想的布尔乔亚”在很大程度上是一个“言说者”从而在根本上不是一个“行为人”。

<sup>⑥</sup> “他都不会吃这块面包”（*il ne mangerait pas de ce pain-là*）可转译为“他都不会沦落到如此境地”。

<sup>⑦</sup> “布尔乔亚”（*bourgeois*）指不属于僧侣和贵族而属于第三阶层的有产者，此处应理解为平民而不是指资产阶级或中产阶级分子。这在康德的原文中是“*niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann*”（微贱的普通市民），巴尔尼将其译作法语的“*humble bourgeois*”（卑微的平民），见：《实践理性批判》第 90 页（邓晓芒中译本第 105 页）。

<sup>⑧</sup> 丰特奈尔（*Bernard le Bovier de Fontenelle*，1657 年—1757 年），法国诗人、剧作家、哲学家、科学家与启蒙思想家，也是道德学家，代表著有《关于宇宙多元性的对话》。此处影射的是丰特奈尔所谓的“我在贵族面前鞠躬，但是我的精神并不鞠躬”，而康德则说他在一个出身卑微的普通市民面前作精神鞠躬（见：《实践理性批判》邓晓芒中译本第 105-106 页）。

<sup>⑨</sup> 参见：巴尔尼的法文译本第 253 页；福尔兰德主编的德文版第 90 页。——原注

因为绞架不是**法则**，也无法被它搬运到这里。只有警察才有货车，而警察可代表国家，就像人们站在黑格尔那边所说的那样。但是法则却是另一码事，就像人们自安提戈涅以来所知道的那样。

再说康德也没有以其下列寓言来反驳这一点：绞架出现在那里只是为了让他能将其对生命的爱连同主体一起吊在上面。然而正是在这一点上欲望可以在下列准则中转变成为一个道德的存在：“别为活命而败坏生存之根”（*Et non propter vitam vivendi perdere causas*）<sup>①</sup>，也正是因为它是道德的，只要稍微把它逼入墙角<sup>②</sup>，它便能转入绝对命令的等级。这恰恰就是作者（on）在此将它推到的地方。

欲望，这个叫作欲望的东西倘若造就了个懦夫便足以让生命变得毫无意义。而当法则真的在那里时，欲望却站不住脚了，但是这是出于法则与被压抑的欲望完全是同一码事的原因，这恰恰就是弗洛伊德所发现的事情。我们超过了中间休息的时间，教授。

让我们把我们的胜利归功于卒，即[国际象棋]游戏中的后，正如大家知道的那样。因为我们既没有介入我们的马；然而我们却可以使它处于有利情况，因为它可能是萨德，我们在此相信他是相当够资格的；也没有介入我们的象，我们的车：人权，思想自由，你的身体是属于你的；也没有介入我们的后：该形象适合于指明典雅爱情的种种英勇事迹。

这可能会牵动太多的人，为了一个较不确定的结果。

因为假如我推论说因为开了几句玩笑，萨德就在知根知底的情况下招致了（看看他以其那些不管是合法的还是【783】非法的“出品”干下的事情吧）<sup>③</sup>其生命的三分之一时间都被监禁在巴士底狱中，这些玩笑大概有点儿实用（*appliqués*），但是从报应来看又的确的确是说明问题的，那么我就招致了皮内尔及其皮内尔之后（*pinellerie*）<sup>④</sup>的到来（*rapplique*）<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 拉康在此引用的是古罗马讽刺诗人尤维纳利斯（Juvenal, 55/60年—约127年）的诗句：“*Et propter vitam vivendi perdere causas*”，不过他有意无意地在其中加了个“non”。康德则引用了整首诗（出自尤维纳利斯《讽刺诗》第8首，第79-84行）：“*Esto bonus miles, arbiter idem integer; Ambiguae si quando citabere testis incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro; Summum crede nefas animam praeferre pudori, Et propter vitam vivendi perdere causas*”即“做个好士兵，好卫士，法官也要无偏心；一旦你被召来当证人，以决疑案，即使法拉里斯命令你说假话，拖来让人作伪证的铜牛；你却深信罪莫大于舍荣誉而求生，以及为活命而败坏生存之根”（见：《实践理性批判》第181页，邓晓芒中译本第215页）。

<sup>②</sup> “只要稍微把它逼入墙角”（*pour peu qu'il soit au pied du mur*）也可译作“只要稍微让它走投无路”。

<sup>③</sup> 此句中的“出品”（*sorties*）一词指萨德作品的出版和问世，但是它还有“出口”的意思，另外在俗语中也可转义为“粗口”。基于这个文字游戏，我们可以在“开玩笑”和“爆粗口”之间找到某种呼应。

<sup>④</sup> 菲利普·皮内尔（Philippe Pinel, 1745年—1826年），法国医生，精神病学家，人称“疯人院院长”，被认为是近代精神病学的创始人。他在1793年从法国比赛特尔精神病院的枷锁和铁链中释放出了首批精神病人，主张人更加人道的方式来对待精神病人，在他的倡导下，疯人院变成医院，从而精神病被看作可治疗的疾病，精神病人也被看作是社会的成员。“pinellerie”**错误！超链接引用无效。**似乎是拉康生造的新词，

后者赞成道德的疯狂。在所有情况下，这都是一桩美事<sup>①</sup>。这唤起了我对皮内尔的尊敬，我们应将人性最高尚的一步归功于他。——萨德在沙朗顿（Charenton）的那三十年，其实就属于这种情况。——但是那不曾是他的处境<sup>②</sup>。——这是整件事情的关键。正是[皮内尔的]这一步将他带去了那里。因为就他的处境而言，一切有思想的人（ce qui pense）都会同意这一点，它处在别的地方。但是这就是说：那些很有思想的人（ceux qui pensent bien）认为它在外边，而那些思想正统的人（les bien-pensants），自罗耶—克拉尔在那个时代要求它以来<sup>③</sup>，则在劳役所里甚至在断头台上看待它。正是在这一点上皮内尔是一个思想的时刻<sup>④</sup>。不管愿意不愿意，他都在各方面支持了这种衰弱，让思想经受了大革命刚刚以它的名义颁布的那些自由。

因为倘若在哲学的透视之下来考虑这些人权，我们就会看到此外每个人关于其真理所知道的事情显现出来。它们可归结为徒然地欲望的自由。

[虽然它们]毫无用处（belle jambe），但是[我们]却有机会从中认出我们刚才的冲动（prime-saut）的自由，而且有机会证明这恰好就是死亡的自由<sup>⑤</sup>。

但是我们也有机会招致那些觉得它不大有营养的人皱起眉头。[这些人]在我们的时代比比皆是。[我们在此看到了]种种需要与欲望之间冲突的更新，好像碰巧是法则清空了鳞片（qui vide l'écaille）<sup>⑥</sup>。

为了反对康德的[道德]寓言，典雅爱情提供了一条并非较不诱人的道路，但是这条道路要求学识渊博（érudite）。经由地位而成为饱学之士（érudit），即是招惹众多学者（érudits），而在此领域中的那些学者，则是小丑们的登场。

康德在此可能没怎么就已经使我们失去了我们的严肃，因为他没有丝毫喜剧感（证据是

---

用来指涉皮内尔的弟子及追溯者们，其中最著名的是法国精神病医生埃斯基罗尔（Jean-Etienne Esquirol, 1772年—1840年），我在此姑且将其译作“皮内尔之流”。

<sup>①</sup> 拉康在“实用”（appliqués）与“到来”（rapplique）之间玩了个文字游戏。

<sup>②</sup> 此处的“一桩美事”（belle affaire）也可译作“一件大事”。

<sup>③</sup> “那不曾是他的处境”（ce n'était pas sa place）这句话也可理解为：“他本不应该被送去那里”。

<sup>④</sup> 拉康在此提供了一个可靠的参考，罗耶—克拉尔（Antoine-Athanase Royer-Collard, 1768年—1825年）是萨德在沙朗顿收容院期间的主治医师，他曾希望萨德搬出沙朗顿，住进“一间牢房或是一幢堡垒里”（une maison de sûreté ou un château-fort）。

<sup>⑤</sup> 亦即皮内尔在思想史上占有一席之地，且是一个重要的时刻。

<sup>⑥</sup> 此处的“belle jambe”会让人联想到法语俗语中的措辞“faire une belle jambe à”即“对……毫无用处”，但是该词组在字面上也是“美腿”的意思，因而拉康在此玩了个文字游戏，说人权是“毫无用处”的“美腿”，并将“徒然地欲望的自由”联系于“冲动的死亡的自由”，后者（prime-saut）会让人联想到“跳跃”（saut）。拉康或许在此指涉的是那些轻率地冒险挑衅绞架与死亡并因而违背康德的人。

<sup>⑦</sup> “清空鳞片”（vide l'écaille）这一措辞有可能指涉的是荷马献给墨邱利（Mercury）的赞歌。或许它可能指的是从眼睛上脱落下来的鳞屑，尽管鳞屑通常都是用复数的écailles来表示（见：Acts 9:18）。此外，écaille一词在法语中除了“鳞片”之外，还具有“玳瑁的角质板”、“软体动物的壳”、“植物的鳞叶或介壳”以及“鳞片状的脱落物”等诸多含义。因此对于此处的“c'est la Loi qui vide l'écaille”这句话，我们可以产生不同的翻译：“是法则吞下了牡蛎”、“是法则剥落了鳞片”，或许我们可以更好地将其理解为：“是法则清空了我们死的外壳”。

他在自己的地方就此所说的事情)。

但是绝对完全缺乏喜剧感的某人，我们已经指出，他即是萨德。这个门限对他来说或许是致命的，而写就一篇序言并非是为了说[作者的]坏话<sup>①</sup>。

如此让我们转到康德寓言的第二时间<sup>②</sup>。对他的目的而言，它并不是【784】更具决定性的<sup>③</sup>。因为假设他的奴隶恰好有着最少的智识，那么他便会询问康德是否作出一项真实的证词碰巧就会是他的义务，万一这就是那个暴君能借以满足其欲望（*envie*）的方法的话。

他是否会说[这个]无辜者（l'innocent）比如是个犹太人呢，假如在一个认为这是抗辩材料<sup>④</sup>的法庭面前，大家已经看到了这种情境，他确实是如此？——还是说他是个无神论者呢，要是比起一个只想要一份卷宗的枢机主教会议，他自己正好可能是个更擅长控诉能力的人？——而在偏离“路线”的情况下，他是否会辩护说这种偏离在游戏规则是自我批评的时间和地点上是无罪的呢？——此外还有什么呢？总之，一个无辜者是否历来都是完全清白的，他是否会说出他知道的事情呢？

大家可以把这条反对暴君欲望的准则当作一项义务，假如这个暴君是个擅取权力来奴役大他者的欲望的人。

如此关于这两处冗长<sup>⑤</sup>（以及[它们之间]不稳固的中介），康德以其充当杠杆<sup>⑥</sup>来说明法则权衡的不仅是快乐，而且还有痛苦、幸福或者还有对贫苦人的压榨，甚至对生命的爱，总之是一切病理性的东西，他证实了欲望不仅可以拥有相同的成功，而且还可以更加正当地获得它。

但是假如我们由于其论证的活泼而让《批判》所具有的优势，曾将某种事物归于我们想知道它的意图的欲望，那么此一成功的歧义性难道就不能使其运动再转向对那些惊奇的特许权的一种修订吗？

譬如这样的失势（*disgrâce*）颇有点儿快地打在了所有把自己规定为善的对象上，因为[它们]无法就此与那些意志达成一致：仅仅因为[它们]在那里引入了竞争。米兰便是如此，查理五世与弗朗西斯一世对此都知道为了让彼此从中看到同样的[上述的]善，他们为此付出了怎

<sup>①</sup> 【1971年增注】我经由一篇后记会写下些什么呢？——原注

<sup>②</sup> “康德寓言的第二时间”（*second temps de l'apologue de Kant*）即拉康在两页前引用的被君王命令作伪证的例子（见：Écrits, 1966, 781）。

<sup>③</sup> 原句“il n'est pas plus concluant à ses fins”也可以理解为：“与其说是康德寓言的第二时间决定了他的目的，不如说是第一时间证明了他的观点”。

<sup>④</sup> 此处的“抗辩材料”（*matière à reprendre*）在法律的意义上可理解为“犯罪事实”。

<sup>⑤</sup> “冗长”（*longueurs*）一词具有“长度”、“距离”、“篇幅”、“跳远”、“期限”等诸多含义，而作为复数也象征性地指代小说或电影情节的冗长、啰嗦、拖拉与枯燥乏味的部分，故我在此将其译作“冗长”。

<sup>⑥</sup> 拉康在此似乎玩了个幽默，把康德举的两个例子比作搬动重物的杠杆，以此来说明法则的重量。



样的代价<sup>①</sup>。

这恰好误认了它处在欲望的对象的情形。

我们只能在此通过提醒大家我们关于欲望所教授的东西来引入欲望的对象，这个欲望要作为大他者的欲望（*désir de l'Autre*）来表明，因为它原本就是对其欲望的欲望（*désir de son désir*）。这便使欲望的和谐可以设想，但是并非是没有危险的。因为当它们[欲望]排列成一连串，这链条相似于【784】勃鲁盖尔的那些瞎子的队伍，每个人大概都牵着他前面那个人的手，但是却没有谁知道所有人正要去往何方<sup>②</sup>。

现在要是沿原路返回，所有人就都会产生一种关于普遍规则的经验，但是这是为了不再就此知道更多。

符合实践理性的解决之道是否会让他们兜圈子呢？

即使在缺席时，目光也都是给每个欲望呈现其普遍规则的对象，通过物化它的原因，将它联系于主体“在中心与缺位之间”（*entre centre et absence*）的割裂<sup>③</sup>。

因此让我们坚持说如同精神分析的一种实践，[虽然]它在欲望中认出了主体的真理，[但是却]不能误认随之而来的事物，而不表明它所压抑的东西。

不快乐在那里[在精神分析中]被经验看作是给欲望的压抑赋予其借口，以便出现在其满足的道路上：但是它也同样被看作是赋予了此种满足在压抑物的返回中采取的形式。

相似地，快乐加剧了它的厌恶，要是它经由支撑与其相符的作为防御的欲望而认出法则的话。

假如幸福是主体在其生命没有中断的愉悦（*agrément*）<sup>④</sup>，正如《批判》非常经典地

---

<sup>①</sup> 查理五世（Charles V, 1500年—1558年），神圣罗马帝国皇帝；弗朗西斯一世（François I, 1494年—1558年），法国国王。他们是争霸欧洲的双雄，曾在1522年为米兰公国的地位发生争执。康德对此的评论，见：《实践理性批判》第32-33页（邓晓芒中译本第35-36页）。

<sup>②</sup> 拉康在此指涉的是16世纪尼德兰著名画家老彼得·勃鲁盖尔（Pieter Breughel the Elder, 1525年—1569年）完成于1568年的油画《盲人引路》。画作中成对角线地从左到右画着六个瞎子，他们彼此手搭着肩地从一条山岗不平的道路往下坡蹒跚着前进，其中第一个引路的瞎子掉进了沟里，跟在他后面的第二个瞎子便失去了平衡，等待他的命运可想而知，然而后面的几个瞎子仍旧一无所知，盲目地跟随并相信前面的引路人。

<sup>③</sup> 拉康在此影射的是法国诗人亨利·米修（Henri Michaux, 1899年—1984年）以《在中心与缺位之间》为题的诗集（Paris: Henri Matarosso, 1936）。参见：《文学垃圾场》（*Liturerre*），拉康在那里写道：“在中心与缺位之间，在知识与享乐之间，有一道边界（*littoral*），它转变成文字（*littéral*）只是因为这一转变，你们可以在顷刻间把它接受为同一回事”（*Autres Écrits*, 2001, 16）。

<sup>④</sup> 康德在定理II中写道：“然而，一个理性的存在对于没有中断地伴随其整个生存的那种生命愉悦的意识，就是幸福”（见：邓晓芒中译本第26页）。

对其定义的那样<sup>①</sup>，显然它[幸福]是拒绝没有放弃欲望之路的人的。此种放弃可能是故意的，但是却是以人的真理为代价的，根据伊壁鸠鲁派甚至斯多葛派在共同理想面前曾遭受的责难，这是相当清楚的。他们的“不动心”废黜了他们的智慧[明智]。大家没有意识到他们降低了欲望；不仅因为大家没有把**法则**看作相应地升高，而且正是因此，无论大家知道与否，大家才感觉**法则**被抛了下来。

萨德，这个法国大革命时期的贵族，在恰好必要的地方重操起圣茹斯特<sup>②</sup>的旧业。说幸福变成了一项政治因素是一则不恰当的主张<sup>③</sup>。它一直都是政治因素，而且会带回很好地对付它的节杖与香炉。欲望的自由是一个新的因素，不是因为它煽动了一场革命——人们总是为了一个欲望而斗争并死去——而是因为这场革命想要让其斗争是为了欲望的自由。【786】

结果导致它[革命]也想要让法律自由，如此自由以致于它必须是个寡妇（*veuve*），绝佳的寡妇（*Veuve*）<sup>④</sup>，只要它稍微在这个问题上犯点儿小错误，它就会把你们的脑袋扔进篮筐里。倘若圣茹斯特的脑袋里仍然停留着那些对于“奥尔刚”（*Organt*）<sup>⑤</sup>的幻想，那么他就可能会把“热月”变成他的胜利<sup>⑥</sup>。

享乐的权利倘若在当时受到承认，那么它就会把快乐原则的统治流放到一个从那时起便失效的年号。在陈述这项权利时，萨德以一种难以觉察的破裂为每个人移开了伦理学的古代轴心：这种伦理学无异于幸福的利己主义。

对此人们不能说对它的整个参考都以极大代价地失去了光辉。鉴于它借以伴随康德的那种熟悉（*familiarité*），而且还有人们在其种种苛求中看见的那些衍生物（*rejetons*），他以这些苛求为借口推托彼世的报应与此世的进步。

倘若瞥见了我们首先说出其名称的另一种幸福，由于强行规定了它的复查，欲望的地位

<sup>①</sup> 《分析论》第一章的定理 II，见福尔兰德版本第 25 页，巴尔尼的翻译是完全不恰当的，第 159 页。——原注

<sup>②</sup> 圣茹斯特（Louis Antoine de Saint-Just，1767 年—1794 年）是法国大革命雅各宾专政时期的政治领袖和主要理论家之一，他是公安委员会最年轻的成员，也是罗伯斯庇尔（Robespierre，1758 年—1794 年）的忠实盟友。由于他的美貌与冷酷，而被称为“恐怖的大天使”或“革命的大天使”。他在 1794 年 7 月 27 日与罗伯斯庇尔一起被热月党人在协和广场被处死。圣茹斯特虽然竭力推行恐怖政策，但他本质上并非一个残暴的人，只是极以革命为重，因而给人留下冷酷而固执的印象，在其短暂的 27 年生命中，他一直奉行极端的禁欲主义，过着无可责备的生活。史学界一般都将圣茹斯特与罗伯斯庇尔并称，认为二人不论在政治信仰还是道德准则方面都十分趋同，而他们无私的革命理想和悲剧的人生结局的鲜明悖反，而受到了后世学者的广泛关注与研究。圣茹斯特关于“幸福在欧洲是一个新观念”（*Le bonheur est une idée neuve en Europe*）的评论可见于他的《全集》第 715 页（Paris: Gérard Lebovici, 1984）。

<sup>③</sup> 关于“幸福变成了一项政治因素”这种说法，参见：Écrits, 1966, 614; 《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 338 页（英译本第 292 页）。

<sup>④</sup> 法语“*veuve*”一词的本意是“寡妇”的意思，但它在十九世纪也曾是关于“断头台”的俚语。

<sup>⑤</sup> 《奥尔刚》（*Organt*）是圣茹斯特在 1789 年匿名发表的一篇讽刺诗的标题，以谴责君主制与贵族政治。

<sup>⑥</sup> “热月”（*Thermidor*）是法兰西共和历的第 11 月，相当于公历的 7 月 20 日到 8 月 18 日。在热月 9 日，圣茹斯特按计划准备在国民公会上发表一篇演说，这次演讲被认为是富于妥协精神，而且有可能会挽救罗伯斯庇尔一派的命运，然而这次演讲在他上台不久即被打断。此后，他便再也没有得到开口的机会，而国民公会也一致通过了逮捕罗伯斯庇尔一党的决议，圣茹斯特也跟着被送上了断头台。

就会改变。

但是正是在此某种事物应当受到审判。在此种享乐的经验中，或者只是在其真理的经验中，萨德将我们一直带向了何处？

因为[他描述的]那些庞大无比的人类金字塔表明了享乐具有瀑布的性质，这些欲望的飞瀑被建造出来以便它[享乐]使埃斯特家族<sup>①</sup>的庭院呈现出一道巴洛克式淫乐的彩虹，它们把享乐往天上喷射得越高，我们就会把“是什么在那里流淌”这个问题拉得越近。

爱一恨的原子(atome amour-haine)凭借一些不可预见的量子(quantum)闪闪发光在“物”的附近，人经由一声啼哭从那里出现，这个被体验到的东西，由于超出了某些界限，跟在正好由这些界限构成的幻想中支撑起欲望的东西丝毫没有关系。

这些界限，我们知道萨德在其生活中是超出它们的。

否则他大概不会在其作品中，给予我们这幅关于其幻想的蓝图。

或许我们将一鸣惊人，倘若我们质疑该作品经由此种实在的经验也会表达出来的东西的话。

倘若我们仅限于这间闺房，以便相当生动地瞥见一个女孩对其母亲的那些感觉<sup>②</sup>，那么无论如何这种恶毒(méchanceté)，要是正好被萨德定位在他的超验性之中，都不会在此就其心肠的变化<sup>③</sup>教会我们太多新的东西。

一部想要表现恶毒的作品(une œuvre qui se veut méchante)不可能允许自己是一部蹩脚的作品(une méchante œuvre)<sup>④</sup>，而且应当说《哲学》把善行(bonne œuvre)<sup>⑤</sup>的一面整个地归为了这句尖刻的嘲讽。

这里面的说教太过了点儿。

这大概是一部关于少女教育的论著<sup>⑥</sup>，而且像这样服从于那些关于一种类型的法则。尽管它具有揭示在先前两个世纪以其强迫性的坚持使这一主题充满烟雾弥漫的那种“肛门施虐狂”(sadique-anal)的优点，但是它仍然是一部关于教育的论著。其中的说教对于受害者而

<sup>①</sup> 埃斯特(Este): 意大利贵族家庭，从10世纪晚期一直兴旺到19世纪晚期，经由博亚尔多(Boiardo, 1440年—1494年)与塔索(Tasso, 1544年—1595年)等人的诗歌和戏剧对文艺复兴运动产生了巨大的影响。

<sup>②</sup> 拉康在晚年曾将女儿与母亲的关系说成是一种“折磨”(ravage)，参见拉康1972年的文章《冒失鬼》(L'étourdit)。

<sup>③</sup> 此处的“其”指代不明，可能指代前文的女孩，也可能指代萨德，我倾向前一种可能。

<sup>④</sup> 此句中的“恶毒”与“蹩脚”用的是同一个法语形容词“méchante”。

<sup>⑤</sup> “bonne œuvre”的字面意思是“好的作品”，与上文“蹩脚的作品”(méchante œuvre)形成呼应，但是这一措辞通常在法语中作为复数指“慈善事业”，故我在此将其译作“善行”。

<sup>⑥</sup> 萨德在其完整标题中明确地指出了这一点。【译按：萨德的完整标题是《闺房中的哲学，或不道德的教师为年轻小姐的教育而设计的对话》，参见此书开头的铭文：“母亲将规定她的女儿去阅读它”(La mère en prescrivra la lecture à sa fille)】——原注

言是令人厌烦的，而家庭教师一方却对此迷恋不已。

历史的资料，或者更恰当地说是博学的资料，在此是沉闷的，而且让人怀念起某个拉莫特勒瓦耶<sup>①</sup>。生理学在他那里是由乳母的秘方组成的。至于可能属于其性教育的那些内容，人们会觉得是在阅读一篇关于此主题的现代医学专著，这篇论文道尽了一切。

在此丑闻中接二连三的事情会让人在通常展开教育意图的无能中认识到，幻想在此竭力反对的正是这种无能：一个障碍从中产生，阻碍了对于教育之种种影响的一切有效说明，因为造成这些结果的事情无法为教育的意图所容许。

这一笔本来会是无价的，由于施虐狂的无能的那些值得称赞的效果。萨德对此的失败，发人深思。

他的无能（*carance*）经由另一种较不引人注目的失败得到了证实：这部作品从未给我们呈现出一种诱惑的成功，然而在那里幻想会受到加冕：由于这种诱惑，受害者尽管在其最后的痉挛中，最终也会同意其刽子手的意图，甚至会由此同意的冲劲而加入他那一边。

这从另一视角证明了欲望是法则的反面。在萨德式的幻想中，我们看到了它们是如何相互支持的。至于萨德，我们总是处在或好或坏的一边；没有任何凌辱（*injure*）会改变它什么。这因而是美德的胜利：此悖论仅仅恢复了有教益的书籍特有的嘲讽，《茱斯蒂娜》过于追求它以致于没有完全符合它。

【788】除了我们在死后出版的《神甫与临终者间的对话》<sup>②</sup>最后发现的那个晃动的鼻子<sup>③</sup>之外（你们要承认最适合此主体的恩典莫过于神的恩典），在这部作品中还不时地显露出妙语（*mot d'esprit*）的缺失，而且自从波普<sup>④</sup>在将近一个世纪之前的当时说出对此的需要以来，人们便可以更加广泛地言及此种诙谐（*wit*）。

显然，这一点由于自从第二次世界大战以来便压在法国文学上的那种学究式的侵入而受到了遗忘。

但是假如你们需要一颗非常顽强的心，以便在萨德鼓吹诽谤时追溯他，这是他在其共和国中制定的第一项关于道德性的条款<sup>⑤</sup>，那么大家就可能会宁愿他对其添上某个雷南的尖刻。后者写道：“让我们赞扬耶稣不曾遇到过任何惩罚辱骂公民阶级的法律。[因为]法利赛人<sup>⑥</sup>曾

<sup>①</sup> 弗朗索瓦·德·拉莫特勒瓦耶（François de La Mothe le Vayer，1588年—1672年），法国评论家、文法家、哲学家（怀疑论者），曾在1639年成为法兰西学院成员。

<sup>②</sup> 关于《神甫与临终者间的对话》（*Dialogue d'un prêtre et d'un moribond*），可参见《萨德全集》第XIV卷，第53-64页。

<sup>③</sup> “晃动的鼻子”（*nez qui remue*）在法语中转义有“说谎”的意思。

<sup>④</sup> 亚历山大·波普（Alexander Pope，1688年—1744年），英国著名诗人。

<sup>⑤</sup> 关于“诽谤”（*calomnie*），参见：《萨德全集》第III卷，第494-495页。

<sup>⑥</sup> 法利赛人（*Pharisiens*）是古代犹太教的一个派别的成员，他们以严格遵守成文法律见称。《圣经》中称其

经可能是神圣不可侵犯的”<sup>①</sup>。他继续写道：“他的那些精妙的嘲弄、他的那些神奇的煽动总是击中要害<sup>②</sup>。耶稣曾以神的技法编织了内萨斯那件可笑的长袍<sup>③</sup>，却被犹太人——法利赛人之子——在他之后的十八个世纪以来将其扯成了碎片。这是一部高度嘲讽的杰作，他的那些挖苦（traits）深深地烙在了伪善者与假虔诚者的肉体之上。这些挖苦（traits）无与伦比，配得上一个上帝之子！只有上帝才会如此杀人。苏格拉底与莫里哀只是让皮擦伤。而耶稣却令火焰与狂怒一直深入骨髓”<sup>④</sup>。

因为这些评论是从大家都知道的那个结果中取得其价值的，我们指的是这位法利赛人出身的布道士的天命以及法利赛人美德的普遍胜利。这会引起一个论点，你们将会就此同意，比起萨德在其对诽谤的申辩中令他心满意足的那个相当拙劣的辩辞，即诚实的人总是会战胜它，这个论点更加中肯。

这句陈词滥调并未阻止阴郁之美从这部富于挑战的不朽著作中发出光芒。这种美向我们表明了我们在幻想的虚构背后寻找的那种经验：这是一种悲剧的经验，因为它将其在此的情形投射在了超越一切恐惧与怜悯的一处光亮之中<sup>⑤</sup>。

晕厥与黑暗（sidération et ténèbres），这便是与那个妙语相反<sup>⑥</sup>的结合<sup>⑦</sup>，它在那些场景中以其余烬的光辉使我们迷惑不已。

这一幕悲剧属于在本世纪稍后在不只一部作品中明确起来的那种，无论是色情小说还是宗教戏剧。我们将称其为老朽的悲剧（tragique gâteux）<sup>⑧</sup>，直到我们为止，除了在小学生的那些玩笑中，人们才知道它与庄严的悲剧（tragique noble）<sup>⑨</sup>只有扔一块石头的距离。要理解我们的意思，大家得去参阅克劳黛尔的三部曲《羞耻的父亲》<sup>⑩</sup>（要理解我们的意思，大家

---

是一群言行不一的伪善者。

<sup>①</sup> 参见：《耶稣的生平》（*Vie de Jésus*）第 17 版，第 339 页。——原注

<sup>②</sup> 此处的“总是击中要害”（*frappaient toujours au cœur*）与上文中“非常顽强的心”（*cœur bien accroché*）形成呼应。

<sup>③</sup> 内萨斯（Nessus）是古希腊神话中被大力神赫拉克勒斯（Hercules）用毒箭射死的半人马。而“内萨斯的长袍”（*tunique de Nessus*）则是沾有其血迹的一件有毒的袍子，最终导致了赫拉克勒斯之死。

<sup>④</sup> 同上，第 346 页。——原注

<sup>⑤</sup> 关于“恐惧与怜悯”，见：亚里士多德的《诗学》，1449b。拉康对此的评论，见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 286-292 页与第 372 页。

<sup>⑥</sup> 大家知道弗洛伊德的出发点便是海曼斯（Heymans）的“晕厥与光明”（*Sidération et lumière*）。——原注

<sup>⑦</sup> 在《诙谐及其与无意识的关系》（1905）一文中，弗洛伊德曾引用海曼斯关于“*Familionär*”（由 *familiär* 与 *millionär* 两个词构成的妙语）的评论来探讨诙谐与喜剧之间关系。海曼斯认为喜剧的效果产生于继“迷惑”之后而来的“顿悟”，而康德在《判断力批判》中也认为喜剧具有某种能蒙骗我们于一时的明显特点。参见：弗洛伊德英文《标准版》第 VIII 卷第 12-13 页，德语的“迷惑与顿悟”（*Verblüffung und Erleuchtung*）在那里被译作“困惑与启示”（*bewilderment and illumination*）

<sup>⑧</sup> 法语形容词“*gâteux*”在医学上指“大小便失禁”，在俗语中指“年老糊涂”，此处转译为“老朽”。

<sup>⑨</sup> 法语形容词“*noble*”的本意指“高贵”与“庄严”，但是在戏剧上也指年长庄重的“老生”角色。

<sup>⑩</sup> 保罗·克洛岱尔（Paul Louis Charles Claudel，1868 年—1955 年），法国诗人、剧作家与外交家，在 1946 年入选成为法兰西学院的成员，其大部分作品均带有浓厚的宗教色彩与神秘感。《羞耻的父亲》（*Le Père humilié*）是“库冯塔涅”（*Coûfontaine*）三部曲的最后一部，前两部是《人质》（*L'otage*）与《干面包》（*Le*

也得知我们曾以这部作品表明了最真实的悲剧的那些特征。墨尔波墨与克利俄，两者都垂垂老矣，大家不晓得她们中哪一个会给另一个送葬）<sup>①</sup>。

我们现在终于受到催促来审阅《萨德，我的邻人》，我们将其祈求归于皮埃尔·克罗索斯基<sup>②</sup>极端的洞察力<sup>③</sup>。克罗索斯基无需像文人知识分子那样诉诸于相同的事物<sup>④</sup>。

大概是这位作者的审慎使他用了一个对圣拉布尔的参考来庇护自己的用语<sup>⑤</sup>。对此我们并不觉得自己更倾向于给它同样的庇护。

萨德式的幻想最好是被定位在基督教伦理学的那些支柱中间，而不是在别的地方，正是我们的结构性标记使这一点变得容易让人理解。

但是萨德他自己却拒绝了成为我的邻人，正是这一点必须牢记在心，不是为了反过来成为他的邻人，而是为了从中认出这一拒绝的意义。

我们认为萨德与他自己的恶毒并不是足够的邻近（voisin）<sup>⑥</sup>，以便在那里与他的邻人相遇。他与很多人特别是与弗洛伊德分享着这个特征。因为这正好就是人们——有时是富有经验的人们——在基督教的戒律面前退却的唯一原因<sup>⑦</sup>。

在萨德身上，我们在其对死刑的拒绝中看到了对此的考验，这个考验在我们眼里是至关重要的，倘若不是它的逻辑，它的历史也足以证明它是博爱（Charité）的相关项之一。

萨德因而停在了那里，停在了欲望跟法则打结的地方。假如他身上的某种东西任凭自己被法则抓住，以便从中找到【790】圣保罗言及的那种机会，成为无度的罪人<sup>⑧</sup>，那么谁会向

---

*pain dur*)。关于拉康对克洛岱尔“库冯塔涅”三部曲的评论，详见：《研讨班 VIII：转移》第十九章到第二十二章中的讨论内容。

<sup>①</sup> 在古希腊神话中，墨尔波墨（Melpomène）是司悲剧的缪斯女神，而克利俄（Clio）则是司史诗与历史的缪斯女神。

<sup>②</sup> 皮埃尔·克罗索斯基（Pierre Klossowski，1905年—2001年），法国作家、翻译家、艺术家。他在萨德与尼采的研究方面颇有建树，写过五部小说，翻译过维吉尔、维特根斯坦、海德格尔、荷尔德林、卡夫卡、尼采与瓦尔特·本雅明等人的著作。克罗索斯基曾当过纪德的秘书，参与过巴塔耶的评论杂志《无头类》（*Acéphale*），另外参演过法国导演布列松的电影《驴子巴尔萨》（*Au hasard Balthazar*）。他1969年的著作《尼采与恶性循环》（*Nietzsche et le cercle vicieux*）对福柯、德勒兹与利奥塔等人的哲学产生了深远的影响。

<sup>③</sup> 《萨德，我的邻居》（*Sade, mon prochain*）是克罗索斯基在1947年出版于“瑟伊”的作品的标题。让我们说，这是在我们的时代对于萨德问题唯一在我们看来没有被文人知识分子的那些抽搦所玷污的贡献（这句在其他人而言是过于颂扬的话，最初在我们的文本中是写给一个未来的法兰西学院院士的，他本人便是个擅于恶意评论的专家）。——原注

<sup>④</sup> 【1971年增注】最后这句话是写给一个未来的法兰西学院院士的，他本人便是个擅于恶意评论的专家；我们发现他在开启这篇文章的那个恶意之中认出了自己。——原注

<sup>⑤</sup> 圣本笃·约瑟夫·拉布尔（Saint Benoît Joseph Labre，1748年—1783年），法国修道士，圣方济会三级教士，罗马天主教圣人。关于“对圣拉布尔的参考”，见：《萨德，我的邻居》1947年版的铭文。

<sup>⑥</sup> 法语“voisin”既作为形容词指“邻近”的意思，也作为名词指“邻居”的意思。

<sup>⑦</sup> 此处“基督教的戒律”毫无疑问指的是“爱邻如爱己”的博爱准则。关于弗洛伊德对“爱邻如爱己”的评论，见《文明及其不满》第五章的内容（《标准版》第XXI卷，第109-112页）；拉康对此的评论，参见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第101页、第208页与第223页。

<sup>⑧</sup> 参见：圣保罗《罗马书》第7章第13节：“那么，那善是叫我死么？断然不是！叫我死的乃是罪，但罪

他扔石头呢？但是他并未走得更远。

这不仅是因为在他身上就像在我们每个人身上一样，肉体是软弱的，而且还因为灵魂过于灵敏以致不受诱骗<sup>①</sup>。对于罪行的申辩仅仅将他推向了对法则迂回的供认。至上的存在（Être suprême）被恢复在恶行（Maléfice）<sup>②</sup>之中。

你们听听他是怎样夸耀其技术的吧，他会将一切冲上他头顶的事情立刻实施，况且他还认为，通过用反复替代悔悟，他会了结内在的法则。为了鼓励我们遵循他，他觉得没什么比这个许诺更好的东西了：自然，因为她是女人，总是会魔法似地让与我们更多的东西。

人们会错误地相信这个典型的权利之梦。

无论如何它都足以向我们指明，正如皮埃尔·克罗索斯基在指出他对此并不相信的同时所提出的那样，毫无疑问萨德达到了那种“在我们的世界上——在我们栖居着语言的世界上一——扑向了自然的乳房，回到了觉醒的状态”<sup>③</sup>的冷漠<sup>④</sup>。

关于萨德在此遗漏的东西，我们禁止自己说哪怕一个字。让人们在《哲学》的层层递进中去感受它吧，它是布努埃尔的主角们昂贵的弯针<sup>⑤</sup>，这根弯针最后被召来解决女孩身上的“阴茎羡慕”（*penisneid*），它在那里是有点儿惹眼的<sup>⑥</sup>。

尽管如此，作者在此以多尔曼斯<sup>⑦</sup>取代第俄提玛<sup>⑧</sup>似乎还是什么也没有捞到，对于多尔曼斯这个人，普通的道穴似乎会使他惊恐而不会使他中意<sup>⑨</sup>，而且他——萨德是否看到了这一点——会以一种“别碰母亲”（*Noli tangere matrem*）<sup>⑩</sup>来结束风流韵事。[纵然]受到强奸（*V...ée*）<sup>11</sup>与缝合，母亲仍然是被禁止的。我们的定论在萨德对法则的服从上得到了证实。

---

为了显明它是罪，便借着那善在我身上造出死来，以便罪因着戒律显示出它是罪大恶极的”。拉康对此的评论，参见：《研讨班 VII：精神分析的伦理学》第 101 页、第 208 页与第 223 页。

<sup>①</sup> 参见：《马太福音》第 26 章第 41 节：“总要做醒祷告，免得入了迷惑。你们的灵魂固然愿意，肉体却是软弱的”。

<sup>②</sup> 法语“Maléfice”一词通常被译作“魔法”、“巫术”、“符咒”，但是也具有“罪行”的意思。我在此遵循布鲁斯·芬克将其译作“恶行”。

<sup>③</sup> 参见：《萨德，我的邻人》，第 94 页的注释。——原注

<sup>④</sup> 原句如下：“d'être rentré au sein de la nature, à l'état de veille, dans notre monde”。拉康在此错误地引用了克罗索斯基的话，后者写道：“那种冷漠的哲学巩固了他的信念……即他停止了归属于所有人类的唯一世界，而且他在其自己的世界上，抵达了觉醒的状态，抵达了自然的乳房”（*le philosophe de l'apathie affermit sa conviction[...]qu'il a cessé d'appartenir au monde unique de tous les homes, et qu'il est parvenu à l'état de veille, dans son proper monde, au sein de la nature*）。

<sup>⑤</sup> 拉康在此影射的是西班牙电影导演路易斯·布努埃尔（Luis Buñuel）在 1952 年上映的影片《他》（*El*），又译《奇异的激情》。

<sup>⑥</sup> 此处的“它那里是有点儿惹眼的”（*qui se pose un peu là*）相当模糊，这句话根据字面也可译作“它是稍微被安置在那里的”或“它是稍微着落在那里的”。

<sup>⑦</sup> 多尔曼斯（*Domancé*）是萨德笔下的著名浪荡子，也是萨德的代言人，萨德在《闺房中的哲学》中将他描述为一个性欲超人，并以他的角色来说明施虐狂的观念。

<sup>⑧</sup> 关于第俄提玛（*Diotime*），参见：柏拉图的《会饮篇》201d-212b。

<sup>⑨</sup> 根据萨德的描述，多尔曼斯不满足于阴道性交，而是特别中意于肛门性交。

<sup>⑩</sup> “别碰母亲”（*Noli tangere matrem*）是耶稣对玛利亚所说的话，参见：《约翰福音》第 20 章第 17 节。

<sup>11</sup> 拉康的文本只写着“*V...ée*”，但是根据萨德的文本与詹姆斯·斯文森（*James Swenson*）的提议，我在此

一篇真正关于欲望的论著，因而在此是不够的，甚至什么也做不了。就此显示出来的东西，在这个经受了一场遭遇的歪斜之中，充其量只是一种理性的论调。

R.G. 1962 年 9 月

\* \* \*

### 译 后 记

本文译自拉康 1966 年法文版《文集》第 765-790 页，我参考了芬克的英译本，添加了大量的注释。鉴于本人的法语水平有限，加之拉康的文本晦涩难懂，译文如有差错，烦请同僚指正。此外，我在翻译过程中还特别对照了台湾拉康学者雄伯先生的译文，倘若没有他卓绝的工作，我是不敢在此搬弄起康德与萨德这两块石头的，说他们是巨石也好，顽石也罢，总之我是砸到了自己的脚，但是在我不幸跛脚的阵阵痛苦之中，我倒是更希望拉康的这篇文章可以配得上你们昂起又低下的幸福的头！

李新雨

2011 年 12 月

---

遵循布鲁斯·芬克的译本，将其译作“被强奸”(violé)。