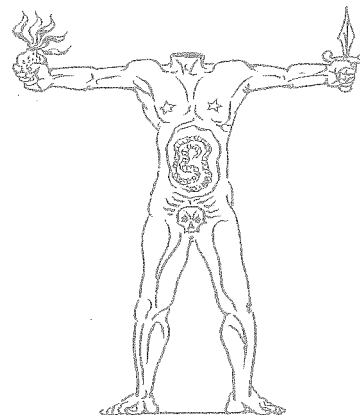


GEORGES BATAILLE

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE



内在经验

[法] 乔治·巴塔耶 著

程小牧 译

生活·读书·新知 三联书店

Simplified Chinese Copyright © 2017 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

内在经验 / (法) 巴塔耶著; 程小牧译. —北京:
生活·读书·新知三联书店, 2017.1
(法兰西思想文化丛书)
ISBN 978-7-108-05613-9

I. ①内… II. ①巴… ②程… III. ①神学—研究
IV. ①B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 310917 号

特邀编辑 张艳华

责任编辑 李 佳

装帧设计 康 健

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2017 年 1 月北京第 1 版

2017 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 8.875

字 数 150 千字

印 数 0,001—7,000 册

定 价 45.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

“法兰西思想文化丛书”编委会

(以姓氏笔画为序)

王东亮 车槿山 许振洲 杜小真

孟 华 罗 芃 罗 湑 杨国政

段映虹 秦海鹰 高 毅 程小牧

“法兰西思想文化丛书”总序

20世纪90年代，北京大学法国文化研究中心（前身为北京大学中法文化关系研究中心）与三联书店合作，翻译出版“法兰西思想文化丛书”。丛书自1996年问世，十余年间共出版27种。该书系选题精准，译介严谨，荟萃法国人文社会诸学科大家名著，促进了法兰西文化学术译介的规模化、系统化，在相关研究领域产生广泛而深远的影响。想必当年的读书人大多记得书脊上方有埃菲尔铁塔标志的这套小开本丛书，而他们的书架上也应有三五本这样的收藏。

时隔二十年，阅读环境已发生极大改变。法国人文学术之翻译出版蔚为大观，各种丛书系列不断涌现，令人欣喜。另一方面，质与量、价值与时效往往难以两全。经典原著的译介仍有不少空白，而填补这些空白正是思想文化交流和学术建设之根本任务之一。北京大学法国文化研究中心决定继续与三联书店合作，充分调动中心的法语专家优势，以敏锐的文化学术眼光，有组织、有计划地继续编辑出版这套丛书。

新书系主要包括两方面，一是推出国内从未出版过的经典名著中文首译；二是精选当年丛书中已经绝版的佳作，由译者修订后再版。

如果说法兰西之独特魅力源于她灿烂的文化，那么今天在全球化消费社会和文化趋同的危机中，法兰西更是以她对精神家园的守护和对人类存在的不断反思，成为一种价值的象征。中法两国的思想者进行持久、深入、自由的对话，对于思考当今世界的问题，并共同面对人类的未来具有弥足珍贵的意义。

谨为序。

北京大学法国文化研究中心

目 录

| | |
|------------------------|-----|
| “法兰西思想文化丛书”总序 | i |
| 非常内在的经验（中文版导言） | 1 |
| 译者前言 | 11 |
| 前言 | 17 |
| 第一部分 内在经验导论草稿 | |
| 一 服从教条的奴性（及神秘主义）批判 ... | 25 |
| 二 经验，唯一的权威，唯一的价值 | 30 |
| 三 一种方法的原则与一个共同体的原则 ... | 36 |
| 第二部分 极苦 | |
| 第三部分 极苦之前（或喜剧） | |
| 我想把自己带到塔尖 | 128 |

死亡在某种意义上是一个骗局 133

天之蓝 148

迷宫（或存在的构成）..... 156

“交流” 175

第四部分 《极苦》附言（或新神秘主义神学）

I 上帝 190

II 笛卡尔 195

III 黑格尔 200

IV 迷狂 206

 对部分失败经验的记叙 206

 第一番题外话，论面对客体的迷狂：

 一个点 210

 第二番题外话，论空无中的迷狂 223

 续写与记叙的结尾 227

V 命运 233

VI 尼采 237

 论献祭或一切都是牺牲品 237

 题外话，论马塞尔·普鲁斯特的诗意 243

 论献祭或一切都是牺牲品（续写及
 结尾）..... 272

第五部分 百合盈手赠

荣归主颂 283

我是谁 284

星辰 285

诗 286

上帝 287

非常内在的经验（中文版导言）

弗朗西斯·马赫芒德^[1]

令人愠怒的无名者

1943年，乔治·巴塔耶（1897—1962）在伽利玛出版了《内在经验》。当时伽利玛已是法国最著名的出版社。

巴塔耶时年46岁。这是他的“第一本”书，第一本署上他本名和出版社大名的书。他曾发表过一些作品，但都是“秘密流传”的非法出版物，比如《眼睛的故事》《爱华姐夫人》^[2]……一些淫秽的、被禁的、不可能公开也无法

[1] Francis Marmande (1945—)，文学教授、作家、爵士乐评论家与乐手。专栏作家。出版著作二十多部，包括《政治巴塔耶》(*Bataille Politique*, 1985)、《纯粹幸福：乔治·巴塔耶》(*Le Pur bonheur, Georges Bataille*, 2011)。伽利玛版《巴塔耶全集》主编。（本文全部注释均为译注。）

[2] 巴塔耶最早写作的这些淫秽中短篇小说是以皮埃尔·安吉利克 (Pierre Angélique) 这个化名非法印行的。1956年，他将这些作品交给 J. - J. Pauvert 出版社（该出版社以出版萨德的作品并被起诉而著名），Pauvert 正式出版了这些作品，但仍以皮埃尔·安吉利克为作者名，只是序言署

归类的小书——哪怕在色情文学范围内也是如此。

1943年，巴塔耶不为人知。他的专业是文献学，他曾在国立文献学院^[1]接受了古语言、历史、古文献应用等方面的严格训练。这一年，图书管理员巴塔耶正因病休假，他刚刚获得在国家图书馆闻名遐迩的奖章收藏部的一个职位。

大战正酣。占领了法国的只是纳粹吗？它自己的政府（贝当、赖伐尔）谄媚躬行纳粹的意志，特别是最终导致大屠杀的反犹政策。

“第一本”相对谨慎的作品并没有取得任何成功。萨特的文章《新神秘主义者》把无名的巴塔耶钉上了耻辱柱。他认为巴塔耶的思想是宗教神秘主义的沉渣泛起，在现时代出现简直是个笑话。文章恶意、残酷。可以说，这样的文章一篇就足以让一个“新人”再也站不起来。

早在1929年，巴塔耶就因为在《文献》杂志发表的几篇文章而遭到安德烈·布勒东的怒斥。《文献》是一份了不起的刊物，同样有违常规。后来布勒东在第二次《超现实

（接上页）上了巴塔耶的名字。直到巴塔耶去世后，这些作品在1966年再版时才第一次署上作者原名。

[1] L' Ecole Nationale des Chartes, 法国文献档案学最高学府，毕业生通过“国家遗产保管人竞争考试”（Concours de conservateur du patrimoine）后，往往成为公立博物馆馆员、图书馆馆员。巴塔耶曾在多个国立、市立图书馆工作过。

主义宣言》的最后部分对巴塔耶展开了彻底的抨击。

简单的问题：这个分别在1929年和1943年激起布勒东和萨特强烈怒火的无名者是谁？他们的怒火既是哲学的、政治的，也是讽喻的。而1929年的布勒东和1943年的萨特，哪怕在一般法国公众眼中都是最著名的作家。

内在经验

1943年出版的《内在经验》，打上了巴塔耶与莫里斯·布朗肖相遇的印记。后来出版的《沉思的方法》（1947）《罪人》（1944）《哈利路亚》（1947）《论尼采》（1945）在此基础上有所发展，它们组成了《非神学概要》的第一卷。其中焦虑和迷狂的游戏摆脱了道德、价值和整个上帝概念，叩问“纯粹幸福”和“非知的未完成的体系”，这也是《非神学概要》接下来两卷的标题。

“经验”批判“服从教条的奴性及神秘主义”，它提出的问题是，人对于存在的事实知道些什么？巴塔耶把这个问题变成了一次抵达可能性尽头的旅行，他迷失在人的认知的边界，一种没有出路的至高无上的极限体验中。《新神秘主义者》是一个嘲讽的标题，萨特在这篇文章中抨击了这种对剥除一切的赤裸经验的记录。这一经验是由必死的确定性支撑的。

在发表了《爱华姐夫人》（1941）和《不可能之物》

[这本书又名《诗歌的恨》(1946)]之后,巴塔耶在1949年出版的《被诅咒的部分》的序言中强调了这些文本之间的深刻关联,即使它们看似不协调。同时,他推出了《批评》杂志,一份集中了各领域知识的新刊物,“一部现代精神的百科全书”。1951年,他发表了《修士C》。

虚构、叙述与评论在这一时期的写作中紧密结合。1951年,巴塔耶任卡庞特拉市安哥贝迪纳图书馆馆员,很快又被调到奥尔良图书馆。同年他与在弗泽莱遇到的德·博阿奈结婚。他着手写作《宗教理论》并开始了对拉斯科洞窟岩画和画家马奈的研究,这些文字于1955年发表。他的健康每况愈下。

1957年,《色情》《文学与恶》和《天之蓝》相继发表。此时,他正在撰写《吉尔·德·莱斯的审判》^[1],与克洛索夫斯基一起翻译字迹细小的古代庭审卷宗。病痛使他渐渐放慢了工作速度。他开始着手写作最后的作品《爱神的眼泪》(1961)。就在去世前不久,他表示可以给此书加一个副标题:“爱神的眼泪或色情之光照亮的普遍历史”。

[1] Gille de Rais (1404—1440), 拉瓦尔男爵, 英法百年战争时期的战斗英雄, 后来成为黑巫师。百年战争时期他曾是圣女贞德的战友, 屡立战功, 被查理七世封为元帅。贞德被俘以后, 男爵退隐于马什库勒和蒂福日的领地(位于今日布列塔尼的边界附近)埋头研究炼金术。他崇拜撒旦, 被指控绑架并折磨致死至少140名儿童。1440年9月被捕。宗教法庭谴责他为异端, 世俗法庭则判他谋杀罪。最后在南特被绞刑处死。

这种普遍性的意志贯穿巴塔耶的作品整体。虽然他总有一种引人注目的碎片化的特点。这是对异质性的研究,是有关截然不同的他者的科学。他最初的文章就包含了这一伟大的动机,《内在经验》构成了一个决定性的证明,这一动机是他全部作品的策源地。尽管每本书的起源并不确定,但巴塔耶似乎始终面对着一个一开始就预感到预知的整体。就好像他的每本书都回应着一个令人目眩神迷的初始的发光体。我们可以把它作为讽喻哲学家来阅读,作为无上帝的神秘主义者来阅读,他赋予思想以一种脱离宗教但并非无视宗教思考路径的契机;我们也可以把他作为悖论经济学家来阅读,作为历史学家和批评家来阅读,无论如何,在巴塔耶那里总有一种显得独一无二的批判与反思的视角,一种超越界限、显得过度的策略。其中,某种反对控制的至高无上的东西在反抗中产生了意义。

剩下的是黑色浪漫,他选择以迷狂去对抗理性,以消耗去对抗积累,以瞬间——或曰诗——去对抗计划。

巴塔耶,丑闻还是颠覆?

巴塔耶是一个丑闻吗?可以这样提问吗?现在仍然可以这样提问吗?为什么说仍然?“今天,思想的自由运用比任何时候都更加不被宽容。更不要说大量不被阅读的作

品了。”雅克琳纳·利塞^[1]在谈到这个问题时说。

乔治·巴塔耶是淫秽作家吗？（《眼睛的故事》《爱华姐夫人》《我的母亲》）多么轻率的说法。

20世纪最令人心碎的作者（《天之蓝》），国家图书馆、卡庞特拉图书馆、奥尔良图书馆馆员，博学家，东方史、伊斯兰文化、农事史、文学与色情学专家……谁能自称为色情学专家而不引人发笑？他深入挖掘的问题在他的时代仍是禁忌。不要在其中寻找任何病态的意义，因为不存在。十二卷厚重的多少还算完整的全集，淫秽的部分微乎其微，且无定论。

我们总觉得有必要警告读者。就在最近，法国文化台这个无与伦比的广播电台在一档节目中如此提醒听众：“尽管任何时候都没有像今天一样随处可见最露骨的形象，巴塔耶仍然是颠覆性的。因为我们的社会仍然会被这样一位作者震惊，他僭越所有规则，这种僭越远远超出性的问题。”

这些判断有那么确定吗？我们的社会是什么？我自己是否属于我们的社会？什么是露骨的形象？

巴塔耶或“战斗”——怎样的名字啊！^[2]生前不被阅

读、不为人知，他是文献学家、百科全书式的学者，《批评》杂志的创始人（这份刊物仍然存在），《色情》和《爱神的眼泪》的作者，他撼动了各个领域的规范，但并不真正属于任何一个。他超出了超现实主义的取景框，伸展到存在主义之外，偶然触及共产主义的根基。他揭穿了所有的游戏、运动、派别。哲学家们束手无策。

相隔十五年，布勒东和萨特分别无情地判他死刑。然而，他仍有忠诚的友谊，来自莱里斯、马松、毕加索、普雷维尔、克洛索夫斯基、科耶夫、格诺，还有后来的布朗肖、夏尔、米肖。是什么激怒了这两位精神领袖？这里或许能发现丑闻的最初答案。

那些读过《眼睛的故事》的人始终不能恢复如初。或者，他们笑了，陷入恐怖、热烈、停不下来的大笑中。在“最放肆无礼的一本书”（《爱华姐夫人》）的题记中，化名皮埃尔·安吉利克的巴塔耶写道：“如果你总感到恐惧，请读这本书，但首先，请听我说：‘如果你笑了，是因为你害怕。’”被虚无包围，因上帝的缺席而闪亮，但引起恐惧的并非作品本身。“我让人害怕，不是因为我的叫喊，而是因为我不让任何人保持平静。”

罗兰·巴特与福柯是巴塔耶最好的读者。巴特说：“总的来看，巴塔耶不怎么触动我：对于笑、虔信、诗、暴力、内在经验我能做些什么呢？关于‘神圣’‘不可能’我能说些什么呢？然而，只要我把这种（陌生的）语言对应于一

[1] Jacqueline Risset (1936—2014)，法国诗人、文学批评家、翻译家，翻译过但丁的《神曲》，曾为《原样》杂志编委。

[2] Bataille 的原意为“战斗”。

种不安就足以让巴塔耶再次征服我。这种不安在我身上叫作害怕：他所写的一切都是对我的描写，这就行了。”

距国家图书馆几步之遥，在高尔贝路上有一家妓院。巴塔耶奇怪地称它为“好孩子”妓院。法国自1947年之后就禁止此类场所的存在了。这之前几乎每天下班，巴塔耶都习惯性地光顾那里。在那儿人们不在意他的职业：书籍与知识的守护者——除了病休，他的一生都献给了这个职业，一直到1962年去世。1962年，他的女儿洛朗斯和迪亚哥·马松（画家安德烈·马松的儿子）因串通阿尔及利亚民族解放阵线正在坐牢。他的第一任妻子西尔维亚·马克莱斯已经成了雅克·拉康的夫人。

我们从未重视他是文献学专业出身。这是个错误还是观念上的考虑？巴塔耶在世时不被阅读，但他活得放肆。“放纵不羁”（viveur）在法语中不是什么好词儿，他也毫不因此而幸福。幸福不是他关心的事。“人们把我当作幸福的敌人。如果把‘幸福’理解为激情的反面，那他们是对的。但如果幸福是对欲望召唤的回应，而欲望本身反复无常，那么只有这样的幸福才有道德价值。”

丑闻，这个词已变得十分平庸，用它来形容巴塔耶已失去从前的意义。精神一片荒漠，再没有任何僭越能够扰乱它（在今天的人们看来，“僭越”这个词都很滑稽）。而仅仅六十年前，曾经有一把匕首强有力地刺向战后的法国社会。

这一切在今天已没有太大的意义。一种装饰性的无神论成了欧洲消费者们的宗教。他们生硬的无神论既不妨碍他们轻信盲从（轻信盲从从未像今天这样蔓延），也不妨碍他们在葬礼上的繁缛礼拜，更不妨碍随处可见的狂热迷信。狂热得简直可以去杀人。这种甜蜜的无神论是宗教反向的合谋。

一种难堪、震惊的反应更为自然和真实（比如我的母亲读《我的母亲》时的反应）。巴塔耶不再引起公愤，而是令人震惊。他不曾感到绝望，他最终不再信神，也无所谓灵魂状态。

巴塔耶令人厌恶，使人迷途。他口出狂言：“情人的世界与政治的世界同样‘真实’。它甚至可以吞没整个存在，而政治做不到这一点。”彻底思考一下这句话吧。

再进一步，巴塔耶令人着迷，动人心魄，原因之一是他对所写的文字不加控制。碎片、语句、词汇统统逃逸出去。在“交流”的全面统治下，或说得更好听些，在“书面文学”的全面统治下，文学的“法国式品质”最引人注目的就是无所不在的自我，而自我更因世界的琐碎与无聊而僵化。巴塔耶这个博学者的忘我状态包含着一种反抗。

“愤怒地冲洗自己终究比保持干净更快乐。”

阅读巴塔耶未必有危险，但确实很冒险。

译者前言

从第一次翻开《内在经验》到打算翻译这本书，从写下第一行译文到今天，十年过去了。巴塔耶曾说：“我写作，是为了那些一打开我的书，就好像坠入黑洞再也走不出来的人。”

这漫长的拖延，并非只是印证了这句话，多半是因为懒惰，更是由于人生种种“计划”的拖累。“内在经验”是计划的反面，它出现于不可知、不可期待的瞬间。

《内在经验》是一个晦涩的书名。这是一部异常的作品，大战期间一份隐秘的个人心灵记录，于1943年在伽利玛出版社首次出版，1954年增补再版，是法国思想家巴塔耶的代表作。两次大战对欧洲的重创，让一代人经历了前所未有的撕裂与幻灭，作者甚至不惜退回到宗教神秘主义去探寻人的精神的极端真实。我们可以把它译作《内心体验》，甚至可以译作《心路历程》。然而最终，我还是选择了这个完全忠实于字面意义的标题，保留了巴塔耶式语汇

的陌生感。

巴塔耶将此书的主题概括为“非神学”(athéologie)。“非神学”并不是“反神学”，而是以类似神秘主义的方式探寻一种无上帝的极限。与外部世界密切相联的“经验”一词，被限定于内部精神世界，借助“内在经验”这一奇特的概念，巴塔耶试图发现经验主体和认知客体在最炽热状态中的融合，在一种语言不能限定其界限的未知中，探索人的可能性的极限、非逻辑或非语言所达到的交流。出生于19世纪与20世纪之交，巴塔耶亲历两次大战，于灾难中不断反思资本主义社会矛盾和欧洲启蒙传统。循着尼采的轨迹，他试图以经验和直觉的方式探讨主体如困兽般的处境及超越界限的可能。在理性之主宰下，一个“想成为一切”的自我，将存在纳入计划与行动之中，存在不断被延迟，乃是一种奴性的表现。“内在经验”冲破这种困境，不是通过认知、智力，而是通过非知或迷狂的方式达到身临此刻的最高存在。理性的至高无上，让位于“内在经验”的至高无上。后者既然否认“知”，必是逻辑语言无法企及的。作者在这里谈论神秘主义，其实并非是要回到基督信仰，而是通过迷醉的宗教体验来描述“内在经验”的状态。神秘主义只是一种途径，失控的大笑（柏格森的《笑》引发的问题）、极苦（基督受难、中国的凌迟酷刑）和诗意的闪现（兰波的体验）等都是某种通往极限的契机。

《内在经验》的思想核心仍是对笛卡尔式理性主义的

批判，而写作风格是解构式的。这部书介于哲学与文学之间，思辨、叙事与诗歌杂糅，分析、想象与抒情并置。作者本人称其为“记叙”(récit)，实为平时写下的思想笔记的集合。这些片段的共同特征在于，忠实地记录了在各种偶然情境的激发下精神达至极限的真实情况。对这些记录的思考呼应着印度教的苦修或罗耀拉的灵修观念，也包含着对笛卡尔、黑格尔的反思或对尼采、兰波、普鲁斯特的解读，使作品在个人独白的同时也建立了一种丰富的思想对话。作品各章节的写作时间不一，甚至跨度很大，因此章节标号有时用阿拉伯数字，有时用罗马数字标明。作者创造性地使用了一些词汇，赋予它们独特的意义，如“夜”“赤裸”“不可能性”“至高无上”“未知”“戏剧化”“交流”等。它们貌似抽象概念，实则全无统一的界定。从这些词语出发的意指、引申、想象，构成了一种兼具思辨和诗意的表达，形成一种强烈的个人言说风格。这本身就是对“推理式”思维的否定。

此书的出版，在法国知识界产生了巨大的争议和深远的影响，一个思想对话的时代已然到来。萨特等存在主义知识分子嘲笑巴塔耶陷入神秘主义的谵妄。拉康、福柯、德里达等思想家则深受启发，推进了巴塔耶对主体精神结构的剖析、对知识系统的怀疑、对形而上学的反思。罗兰·巴特则关注巴塔耶的写作行为所打开的多元文本空间。

本书根据伽利玛出版社《巴塔耶全集》第五卷中的

《内在经验》译出。原书于1943年首版后，1954年经巴塔耶本人修订，增加了《沉思的方法》和《附言》，以《非神学概要 I》为书名再版。伽利玛全集所收录的是1954年的版本。全集中有大量编者注，主要注明1954年版与初版相对照的增删情况。考虑到该译本为中文首译，本身所依据就是修订版，所以这些编者注暂不列出。译文中的注释多为译注，有个别原注，另外保留了极少的与内容有关的编者注。

本书翻译时间跨度很大，最终统稿校稿却不免仓促。加之巴塔耶思想所涉及的哲学、神学内容艰深驳杂，恐有谬误疏漏处，望读者匡正。

感谢每一位关心过这本书的中译本的师友和编辑。感谢编辑张艳华女士认真细致地审读，并提出宝贵意见。感谢巴塔耶研究专家弗朗西斯·马赫芒德先生为中译本慷慨作序。先生是我在巴黎七大的博士论文导师。我仍记得，2006年深秋的一个下午，在七大茹修广场的“科学咖啡”里，我问他：“《内在经验》《论尼采》和《罪人》哪一本值得首先译成中文？”他不假思索地说：“《内在经验》，当然是《内在经验》。”

程小牧

2015年5月于北京紫庐

黑夜也是一个太阳。

——《查拉图斯特拉如是说》

前 言

我多么想像尼采谈论《快乐的知识》一样谈论我自己的书：“每一个句子都是深刻与愉悦的轻柔结合！”

尼采在《瞧这人》中写道：“另一个理想在我们前方，奇妙、诱人，充满危险，我们不求任何人去信仰它，因为我们不容易发现什么人 有资格去信仰它：一种精神理想，这种精神以它过剩的力量和生命力，纯真地或者说无意图地拿所有被称为圣洁、美好、不可触犯及神性的事物开玩笑。对这种精神来说，当前人们所遵循的最高价值已经意味着危险、衰败、堕落或至少是停止、盲目、对自身的暂时遗忘。一种幸福与仁慈的理想，当它人性得超越了人性，就容易显得不人性。比如当它与我们这里所推崇的所有严肃事物相并列，与至今仍支配着姿态、言辞、语调、目光、道德和责任的所有庄严仪式相并列时，它将像这些东西的戏仿物那样无意间显现。唤起这理想或许正是为了开启一个非常严肃的时代，首先在它的立场上提出重

大的问题，去改变灵魂的命运，拨快时钟，升起悲剧的幕布……”

我再引用一句话，“尽管有深刻的理解、感到激动和同情，但能看到悲剧的本质消逝并能够笑起来，这就是神圣的”。

对应于我的生命，本书仅有的必要部分是第二部分、《极苦》和最后一部分。我怀着值得称赞的完成一本书的焦虑写作了其他部分。

当着他人的面自问：通过什么方式才能平息他想成为一切的欲望？牺牲、因循守旧、弄虚作假、诗歌、道德、附庸风雅、英雄主义、宗教、虚荣、金钱？或几种方式的结合？或所有方式的结合？一个戏谑的眨眼，一个忧郁的微笑，一个疲惫的鬼脸泄露了掩藏的痛苦，痛苦来自一种震惊，震惊于我们并非一切，甚至我们非常有限。这种极少被承认的痛苦导向了内在的虚伪，导向了遥不可及的、庄严的律令（这就是康德的道德）。

相反，不再想是一切也同样受到指责。无论何人，若想悄悄地躲避痛苦，都会与世间万物混同，他从自身出发来评判事物，以想象自己将永远不死的那种方式评判事物。这些模糊的幻觉，像一剂忍受生活的必要麻药一样，我们把它连同生活一起接受下来。但如果戒了毒，当我们知道自己是谁的时候，我们又是什么？在一个夜晚，在高谈阔论者之中迷失，这时我们只是仇恨来自高谈阔论的光鲜表

象。在戒毒者身上展现出的痛苦是本书的对象。

我们并非一切，在这个世界上我们甚至只有两种确定性，“我们并非一切”的确定性和死亡的确定性。如果我们意识到我们并非一切，就好像意识到我们会死一样，这没什么大不了的。但如果我们没有麻药，一种令人窒息的虚无就会出现。我曾想要成为一切：在这种虚无中我衰朽了，但我仍鼓起勇气，对自己说：“我为曾经如是想而羞愧，因为我现在明白了，这相当于昏睡。”这时，一种独特的经验产生了。精神在焦虑（angoisse）与迷狂（extase）组成的奇异世界里运动起来。

这样一种经验并非难以形容，但我要向不知道它的人谈论它：它的传统很复杂（文字记录与口头介绍几乎完全不一样）；要求他人先要有焦虑和欲望。

这种经验并非来自一个启示，除了未知（inconnu），它什么也不显示。这种经验的特性是它从不带来令人平静的东西。在我已完成的书里我看到那些可恨的方面，看到不完善，更糟的是，我对完善的忧虑，这种忧虑已经掺入并仍在掺入书中，我既讨厌它的无力（impuissance），也讨厌它的某一部分意图。

这本书是一种绝望的记述。这个世界及一个需要解开的谜已经交给了人类。我整个一生——它那些怪异、错乱的时刻，如同我那些沉重的思考——都是为了解开这个谜。实际上我已深入到这些问题的尽头，它的新颖和它

的延伸都令我极度兴奋。我进入意想不到之境，看到了眼睛未曾见到之物。没有什么比这更令人陶醉的了：笑与理性、恐怖与光明得以相互渗透……它完全不是我已知的东西，它能进入我的狂热之中。像一种绝妙的疯狂，死亡不停地打开或关闭着可能之物的的大门。在这个迷宫里，我可以随心所欲地迷失，陷入狂喜，也可以随心所欲地辨清路途，以智性手段规划一条准确的路线。对笑的分析为我打开了一片领域，在这里，共有的、严格的情感式认知（*connaissance émotionnelle*）材料与推理式认知（*connaissance discursive*）材料相吻合。这些认知材料以各种消耗的形式（笑、英雄主义、迷狂、牺牲、诗歌、情欲或其他）相互融合，它们规定了自己的一种交流法则，调整了隔绝的游戏和存在的迷失的游戏。直到如今，这两种认知或形同陌路，或粗略地混合在一起。有可能将它们统一为确定的一点，这一可能性意外地巩固了这种本体论：这场思想活动整个迷失了方向，但又整个地重新相会在一点，在那里人群齐声大笑。从中我体验到一种胜利感：也许是不合理的、为时过早的？……我觉得不是。我很快就感到发生在我身上的情形如同一种重负。我已经完成了我的任务，这令我神经震颤。在这些无意义的方面，我的愚昧带来了更多需要解开的谜！一切都在崩溃！我在一个新的谜语前醒来，当时我就知道它是不可解的。这个难解之谜甚至如此苦涩，它让我陷入一种难以承受的无力

感，我对它的体验将如同上帝对它的体验一样，如果上帝存在。

完成了四分之三后，我放弃了这部本应展现谜底的著作。我写了《极苦》（*Supplice*），在那里人类抵达了可能性的极限。

第一部分

内在经验导论草稿

一 服从教条的奴性（及神秘主义）批判

我所说的内在经验是通常被称之为神秘经验的东西：迷狂或陶醉状态，至少是沉思的激情状态。我较少关注人们至今都坚持的“忏悔式”经验，无论是怎样的忏悔，而更多关注一种纯粹的、无羁的甚至是本源的经验。这是我之所以不喜欢神秘一词的原因。

我也不喜欢狭隘的定义。内在经验回答了一种在我所在之处——人类存在与我同在——不容停歇地探寻一切事物之原因（问题）的必要性。尽管有宗教信仰，这一必要性仍在起作用，而若我们没有这些信仰，它将会产生更加完整的结果。教条化的预设给经验设置了不恰当的限制：当一个人已经知道了的时候，他是不能超越一个已知的界限的。

我想让经验无限制地自由通行，而不是把它引到一个预先设定的结局上。我马上要说的是，它哪儿也不去（而

是陷入迷途和无意义之境)。我希望非知 (non-savoir) 即是它的原则, 在其中我更严苛地遵循着一种基督徒们擅长的方法 (在这条路上他们走到了教义所允许的边缘)。但产生于非知的这种经验确实存在。它并非不可言喻, 如果我们谈论它, 也并不违背它, 但说到知的问题, 经验甚至会避开仍存在于头脑中的答案。经验什么也不启示, 不能建立信仰, 也不能从信仰出发。

经验是在狂热和焦虑中提出 (验证) 的问题, 即一个人对他的存在知道些什么。在这种狂热中无论他有怎样的领悟, 他都不能说: “我看见了那个, 我所见的就是这样。” 他不能说: “我看见了上帝、万物的绝对或本质。” 他只能说, “我所见的脱离了理智”。而上帝、绝对、万物的本质若不属理智的范畴, 就什么也不是。

如果明确地说 “我看见了上帝”, 我所见之物就变了。取代不可想象的未知的 (l' inconnu) —— 它野性而自由地展现在我面前, 令我也野性而自由地展现在它面前 —— 是一个僵死的客体和神学家的东西, 未知在那里被奴役。因为在上帝的空间里, 迷狂所显示的模糊的未知被奴役到了自我奴役的程度 (神学家事后毁掉已确立框架的事实, 很简单地说明这种框架的无用; 而对经验来说, 这只是应驱逐的预设)。

无论如何, 上帝维系着灵魂的拯救 —— 同时维系着其他不完美与完美的联系。然而在经验中, 我所有的如前面

所谈到的未知的感觉对完美这个观念 (即奴役本身、“必须如此”) 充满疑虑地抱有敌意。

我在德尼斯^[1]的书 (《神圣之名》I) 中读到: “那些在内心中悄悄中断智力活动 (opération intellectuelle), 与不可言喻的光辉默默地融为一体的人……只会通过否定来谈论上帝。” 因此从这一刻起, 经验而非预设开始显现 [以至于在同一个人的眼里光辉成了“黑暗之光”, 直到像埃克哈特^[2]所说的“上帝即无” (Dieu est néant)]。而建立在圣经启示之上的积极神学不赞同这种否定的经验。谈到这个上帝, 德尼斯在几页书后以虚幻的口吻说: “对于创世他拥有绝对权力……所有的事物都与他相连如同与自己的中心相连, 将他认作它们的原因、原理和结局……”

谈到迷狂中的“幻象”“话语”及其他通常的“慰藉”主题, 圣十字若望^[3]表现出一种即使不是敌对至少也是克制的态度。经验对他来说只有在领悟一个无形无式的上帝

[1] Denys l' Aréopagite, 生活于公元 5 世纪的基督教律典和神秘主义神学的作者, 基督教神秘主义灵修学说最重要的源头。——译注

[2] Eckhart (1260—1328), 神圣罗马帝国时期德意志神学家、哲学家和神秘主义者。——译注

[3] Saint Jean de la Croix (1542—1591), 西班牙神秘主义神学家、加尔默罗会修士和神父。加尔默罗会改革者, 被认为与圣德兰修女一同创立了跣足加尔默罗会。他的诗歌及其对灵魂成长的研究, 被认为是西班牙宗教神秘主义文学的高峰, 也是西班牙文学的高峰之一。——译注

时才有意义。圣德兰^[1]修女本人终生只认同“智力的幻象”的价值。同样，我把对无形无式的（“智力的”而非感觉的）上帝的体悟，看作运动的一个停顿，这种运动将我们带入对一种更模糊的未知的领悟：一种出现，这种出现与缺失没有什么区别。

上帝不同于未知，一种来自童年深处的深刻感情在我们心中首先唤起对上帝的联想。相反，未知是冷漠的，在它如暴风般掀翻我们心中的一切平常事物之前，它不被喜爱。同样，诗的激情所依赖的纷扰的形象和词语的手段毫不费力就能打动我们。如果说诗引入了陌生，它是通过熟悉的途径达到的。融入陌生之中或将我们与它相融，诗意是熟悉的。它从不彻底剥夺我们已有的一切，因为支离破碎的词语和形象带给我们的感情是已经被体验过的，固定在已知的客体之上。

神圣的或诗意的领悟与圣人空洞的显灵差不多，我们仍可以借此占有超越我们之物，而不是像获取财产一样去得到它，至少使它复归我们，复归已触动我们之物。这样，我们将不会完全死去：有一条显然很纤细但能将所领悟的东西与自我相联系的线（即使我已经打破了这个天真的概

念，上帝的存在仍是教堂所确定的角色）。

只有在毫不弄虚作假地走向未知时，我们才完全赤裸。正是这未知赋予了上帝或诗意的经验一些崇高的权威（*autorité*）。但未知最终会要求不容分享的绝对权力。

[1] Sainte Thérèse (1515—1582)，西班牙神秘主义神学家、加尔默罗会修女、反宗教改革作家。——译注

二 经验，唯一的权威，唯一的价值

反抗计划 (projet) ——它构成了本书的一个基本部分——在我心中是必须的，以至于写完这个详细的导论后，我无法依照它进行下去。一度放弃执行计划，并写了附记 (这是未曾预料的)，现在我只能将计划改变。我在次要的事情上遵守计划：而对我关系重大的事情，计划很快就显示出它的样子：作为计划它对立于我自身。

暂停现在的陈述，我想对此问题作一下自我解释：由于不能保证整体的同质性，我必须这么做。也许这是自由放任。然而，我想说，我绝不是反对计划的负面情绪 (一种病态的意志薄弱)，而是反对那种决断精神。

内在经验这一表述应该在某种方式上回应这样的运动，不能只是字面上的、可操作的、有条理的枯燥

说明。

在我终止的计划中，我给各章节命名如下：

- 顺从教条的奴性批判 (唯一写出的章节)；
- 科学态度批判；
- 一种实验态度批判；
- 作为价值与权威的经验自身的位置；
- 一种方法的原则；
- 一个共同体 (communauté) 的原则。

现在我试图引出一项运动，这一运动应从全书中凸现出来。

内在经验既不能在一种教义中 (道德的态度)、也不能在一种科学中 [知 (savoir) 既非它的结局也非它的起源]、也不能在一种逐渐丰富的研究中 (美学的、实验的态度) 拥有其原则，不能拥有除了它自身之外的其他思虑或其他目的。我自身向内在经验敞开，将价值和权威置于此处。从今以后，我不能再拥有其他价值和其他权威^[1]。价值、权威暗示了一种严格的方法，一个共同体的存在。

我把经验称作一次通往人的可能性尽头的旅行。每个人都可以不做这样的旅行，但如果他这样做，就意味着否

[1] 在精神领域里，这意味着我们所说的科学权威、教会权威或经典权威等。

认权威和已存在的价值，它们限制了可能性。因为经验是对其他价值、其他权威的否定，它有着积极的存在，它自身便积极地成为价值和权威。^[1]

内在经验总是有着除自身之外的其他目的，在那里我们放置了价值和权威。伊斯兰教或基督教会中的上帝；佛教中否定式的目的：对苦痛的消灭 [也可能是将痛苦服从于认知 (connaissance)，如同海德格尔的本体论所做的那样^[2]]。但上帝、认知、对痛苦的消灭在我眼里已不再是合适的目的，如果从狂喜中提取的愉悦令我腻烦，甚至触犯了我，内在经验是否将立即显得空虚，并且失去了存在的理由，从此不再可能？

这个问题绝不无聊。缺少正式的回答（至此我一直没有作出回答），结果给我带来巨大的不适。经验本身把我置于碎片之中，我无力回应，最终将它们撕碎。我收到了他人的回答：经验要求一种此刻我已失去的坚强。我在数位朋友面前提出过这个问题，向他们袒露我的焦虑不安：他们中的一位^[3]表达了这样一个原则：经验本身即权威（但

[1] 经验的权威中存在这样的悖论：在质疑中建立，它是对权威的质疑；进行积极的质疑，人的权威被定义为对自身的质疑。

[2] 至少他表述他思想的方式处于一个人类共同体、知识共同体前。

[3] 莫里斯·布朗肖 (Maurice Blanchot)。在下文中我会两次提到这次对话。

权威是自我补偿的)。

从那一刻起，这个回答让我平静下来，几乎使我的焦虑荡然无存（像一条伤口愈合后结出的长痂）。起草导论计划的这一天，我衡量了它的作用。于是我看到，它终结了关于宗教性存在的整个讨论，在思想活动中它甚至有着伽利略式的颠覆作用，它在取代了教会传统的同时，也取代了哲学传统。

一段时间以来，德国学派这唯一仍存活着的哲学，试图从最后的认知中引申出内在经验的外延。但这种现象学赋予了认知一种终结性的价值，我们是通过内在经验达到这一终结的。这是一块不均衡的合金：经验的部分既太大又不足。将经验安排在这一位置上的人们应该感觉到经验以极大的可能性超出了他们所满足的用途。看起来，保护了哲学的东西正是那一点经验的敏锐，现象学家们是从此出发的。当直至可能性尽头的经验发生作用时，这种不均衡将无法存在下去。“直至尽头”至少意味着：应该跨越以认知为结局的界限。

在哲学方面，问题在于结束对活动的分析性划分，摆脱智力提问的空洞感。在宗教方面，解决的问题更加沉重。长期以来，传统的权威和价值对很多人来说已经没有意义

了。传统屈服于批评，批评不该漠不关心那些对可能性的极限感兴趣的人。批评联系着某些想要将界限推远的智力运动。但不可否认，智力推动的副作用是将可能之物缩减（diminuer）在一个对智力来说全然陌生的领域里：内在经验的领域。

“缩减”仍是一个委婉的说法。智力发展导致生活的干枯，反过来生活又使智力变得褊狭。只有表明这个原则：“内在经验本身即权威”，我才能从无能中走出来。智力已经摧毁了经验所必要的权威。通过这种干脆的解决办法，人类重新支配他的可能性，这不再是旧的、有限的可能性，而是可能性的极限。

这些陈述有一种晦涩的理论外表，我没有找到任何补救办法，只能说：“应该抓住它们内在的意义。”它们不能被逻辑地论证。应该亲历（vivre）经验，它不是可以轻松进入的，甚至要运用智力从外部考虑，必须看清一套相互区别的活动，一些是智力的，另一些是美学的，还有一些最终是道德的，要看清整个问题并重新考虑。只是从内部来看，甚至经历一种恍惚状态（trance），经验才似乎联合起了推理式思维必须加以划分的東西。与联合这些美学的、智力的、道德的形式一样，经验也把过去经验的种种内容（如上帝和他的受难）融为一体，它只把我们试图用来划分这些对象的话语留在了外部（从这些对象中得出对道德难

题的回答）。

经验作为非知主体（sujet non-savoir）和未知客体（objet l'inconnu），最终达到了客体与主体的融合。在这一点上，经验能使激烈的智力运动自我毁灭：重复的失败与最终的顺从对经验同样有利，我们能够期待最终的顺从。

这就像可能性的极端一样被达到，自然而然，原本意义上的哲学被吸纳了。科学的哲学是将认知严密统一起来的简单尝试，与此分离后，哲学便消解了。它消解在新的思想方法中，发现自己不再是其他什么东西，而只是一种了不起的神秘主义神学的继承人，但与上帝斩断了关系并删除了一切。

这是知、感情、道德各领域的恍惚的分离，这一分离要求建立某些价值，这些价值从外部重新联合各领域的要素，这些要素有着权威的实体的形式。这时不应该去远处寻找，而是相反回到自身（soi-même），去发现我们当时反对建立这些价值时所缺少的东西。“自身”，这不是一个孤立于这个世界的主体，而是一个交流的、主体与客体相融合的场所。

三 一种方法的原则与一个共同体的原则

当智力的破坏摧毁了我所谈论的组织构造，人类生活便感到了某种缺失（但并非立即就是一种整体的衰退）。这种交流（communication）将走得很远，直到它通过对客体的沉思而产生融合，这些客体如同上帝一样具有某种历史（悲怆且戏剧性的），看起来我们不再能达到这种融合。所以必须选择——或固执地保持对进入批评领域的某些教条的忠诚——或放弃炽热的生命的唯一形式；选择或放弃这种融合。

爱、诗意具有一种浪漫的形式，它们成为我们尽力逃避某种生活造成的隔绝与沉沦的途径，这种生活早已被剥夺了最明显的出路。然而当一些新的出路显露出本质，让人遗憾放弃了老出路时，老出路对于人们来说也行不通了，或他们认为是行不通了。这些人应受批评：他们的生活有一部分可能性被剥夺了。

换个说法就是，只有将整体的存在戏剧化（dramatisant），我们才能达到迷狂或陶醉的状态。对一个已遭背叛的上帝的信仰在很长时间之内曾扮演着这个角色，他爱着我们（以至于对我们来说，他正在死去），为我们赎罪并拯救着我们。但只能说现在我们缺少这种信仰，戏剧化是不可能的：实际上，其他的民族感受过这种戏剧化，并通过它而感受迷狂，而他们并未接受过基督的福音。

我们只能说：戏剧化必须具备一个无可争辩的（决定性的）价值条件，没有它戏剧就不存在，存在的只有冷漠。并且，当这种戏剧触及我们的那一刻，如果至少它使我们整体上都深受感动，我们就达到了产生戏剧的权威力量。（同样，如果我们心中存在着一种权威、一种价值，便存在着这样的戏剧。如果确是如此，就应该绝对严肃地对待它。）

在所有的宗教中，戏剧化都是根本性的，但如果它纯粹是外在的、神话的，那么它就可以同时拥有好几种独立的形式。意图及来源各不相同的献祭（sacrifice）相互结合。当牺牲品被奉献的时刻，每一种献祭都记录了某种戏剧化的高潮。如果我们不懂得戏剧化，我们就不能走出我们自身。我们隔绝而沉沦地生活着。然而焦虑中的一种决裂使我们差点儿落泪：我们因此而迷失，忘却了自身，并

与一个不可捉摸的彼岸沟通。

通过这种戏剧化的方式——往往是被迫的——一种愚蠢的喜剧因素重新出现，令人发笑。如果我们不曾懂得戏剧化，我们就不曾懂得笑，但在我们心中笑总是准备好了的，它使我们再次涌入新的融合，它再一次在犯错误的偶然时刻有意识地将我们摧毁，但这一次不存在权威。

只有化为内在，戏剧化才会变得普遍，但假如无法本着天真的愿望，它就不能实现——就像永远不死的愿望一样。当它变得内在和普遍时，它就进入了一个排他的、嫉妒的权威中（从此刻起，就不再是笑的问题了，戏剧化甚至变成被迫的）。所有这一切都是为了使存在不至于太消沉，不会以一个吝啬的小商人或浪荡的小老头的面目结束。

在小商人、浪荡的富人和躲在对拯救的等待中的虔诚信徒之间，还有很多相似之处，甚至有集于一身的可能。

还有另外一种矛盾之处，即保持上帝的积极权威与去除痛苦的消极权威之间的妥协。在消除痛苦的意志中，我们被引向了行动，而不是仅限于戏剧化。为了消除痛苦的被动行动，最终将走向以痛苦的名义实现戏剧化的可能性

的反面：我们不再试图达到可能性的极端。我们医治了疼痛（效果甚微），但在此期间可能的事物却不再有意义，我们活在计划中，与浪荡子、小商人和自私的信徒一起形成了一个相当统一的世界（在不可缓和的敌意的外表下）。

戏剧化达到极端、戏剧化达到传统的内部，以这样的方式，我们可以脱离。求助于不死的欲望甚至一些惯常的方法，这些几乎使圣十字若望也有了瑕疵。在上帝面前保持谦卑的做法除外。圣若望坠入非知的黑夜，触摸到了可能性的极端：其他一些人的方式没有那么激动人心，但并非没那么深刻。

克尔凯郭尔近乎荒诞地总想在可能性的尽头抽取出什么，他通过传统接受了每一种戏剧因素的权威，每一种因素都置于一个世界中，这个世界不可能支撑在空无之上，那里有反讽的自由。

从这里我看到了更重要的一点：应该摒弃外在的方法。戏剧性并不处于这样或那样的积极的条件中（比如轻微迷失，能够被拯救）。这只是存在。意识到这一点，只是相当于迅速地与我们习惯用来自我逃避的托词（faux-fuyants）进行抗争。这不再是拯救的问题：拯救是一种最可恶的托词。抗争必须以某种权威的名义，这一难题也得到了解

决：我以经验本身（走向可能性的尽头的意志）的名义进行抗争。经验及其权威和方法本身就是抗争。^{〔1〕}

我应该思考：价值、权威是迷狂；内在经验是迷狂；相对于我所谈到的自身的消沉，迷狂似乎是交流。我应该由此而知道并发现（这一时刻我自认为知道了、发现了）。但我们是通过对抗知的抗争而达到迷狂的。我注意到了迷狂并捕捉到它，最终定义了它。但没有什么能抵御对认知的抗争，并且我发现，归根到底，交流的观念本身是赤裸（nu）的。由于缺乏一个向我显现出极端的积极启示，无论交流的观念是什么，我都既不能赋予它存在的理由，也不能让它结束。我活在不可忍受的非知中，除了迷狂本身，没有其他的出路。

赤裸的状态、得不到答复的哀求状态，在其中我仍然意识到托词是出于逃避。结果是个别的认知保持着原样，只是它们的基础隐蔽起来。在消沉中我领会了人类的唯一真理，这一真理最终被窥见，即人的存在是一种得不到答复的哀求。

鸵鸟稍晚才找到一种简单的办法，它最终将一只眼睛

〔1〕如同我在第四部分所说的，抗争的原则如同“基础”一样，是莫里斯·布朗肖所坚持的几个原则之一。

抽离沙土并奇怪地睁着。^{〔1〕}……但当人们开始读我的书时，即使他们有良好的意愿和最强的专注力，并最大程度地相信我，他们也并非达到了那样的赤裸。因为赤裸、消沉、哀求首先是加之于其他概念之上的概念。尽管托词联系着逃避，这些概念自身拓展了一个认知领域，在这个意义上它们自身降低到托词的状态。话语（discours）的工作对我们来说也是如此。这种困难也可以表述为：静默（silence）这个词本身仍是一个声响，说本身即设想了知，并且为了不再知必须不再说。沙子使我睁着双眼，我以前说过：词语只是用来逃避的，当我停止逃避时，词语将我带回逃避状态。我睁着双眼，确实如此，但不应该说出来，应该像个傻瓜一样保持呆滞。我想说话，好像这些话令人极度昏沉欲睡，慢慢地我的眼睛似乎看不见了，合上了。

通过一个“全部智力活动的隐秘中断”，精神被置于赤裸状态。否则，话语会令精神陷于沉沦。话语只要愿意可以引发一场风暴，但无论我怎么努力，风都不能使燃烧的角落冷却。内在经验与哲学的不同主要在于，在经验中，陈述（énoncé）无足轻重，而在哲学中陈述则

〔1〕鸵鸟有时会把头埋在沙子里，身子仍留在外面。通常人们认为这是它遇到可怕的事物或敌人的攻击时作出的反应，以为自己什么都看不见了，别人也就看不见自己。——译注

是一种手段，甚至是一种障碍；重要的不再是关于风的陈述，而是风。

在这一点上，我们看到戏剧化这个词的第二种意思：意志，加于话语的、并非藏匿于陈述中的、迫使人感到风的寒冷及存在的赤裸的意志。因此戏剧化的艺术运用感官，而非推理，它尽力使人震惊，为了达到这一目的，它模仿风声并努力制造寒冷——就像借助于传染一样：它使一个置身于舞台上的人战栗（哲学家置身于麻醉性的符号中，而不是借助于那些粗糙的方法）。关于这个主题，将圣依纳爵^[1]的《灵修》（*Exercices*）归入推理方法是一个经典性错误：修炼最终依赖于话语，话语安置了一切，但它是与戏剧化的模式相关的。话语劝导道：请你想象出戏剧中的场景和人物，像他们中的一个人一样保持好一个姿势；消除麻木——为此要绷紧你的意志，消除话语所倾向的缺席。真相是，修炼在（缺席的）整个话语中都显得很糟，它试图通过话语的张力来补救，这一诡计经常失败 [另一方面，修炼所提出的静观（*contemplation*）的对象无疑是一出戏，但它比渴望内在经验的耶稣会士更多地被卷入了话语的历

[1] Saint Ignace de Loyola (1491—1556)，西班牙人，基督教神秘主义者，灵修派代表人物，耶稣会创始人。《灵修》（*Les Exercices Spirituels*，简称 *Les Exercices*，或译《神操》）是其代表作。——译注

史范畴，远离无形的上帝，毫无加尔默多修士（*Carmes*）^[1]的风格]。

戏剧性的方法的缺陷在于：它总是迫使人们去超越自然地感受到的东西。但这一缺陷比我们自己方法的缺陷要小。并不是这一方法过程（其中加入了嘲讽：喜剧看上去不是权威的事实，而是渴望权威，却怎么努力也无法顺从权威的人的喜剧）的有意为之的部分阻止了我，而是它的无能阻止了我。

事实上，只要抗争局限于话语和戏剧性的劝导中，它就总是无力的。我们为了避视不见而扎入其中的沙堆是由词语组成的，而抗争必须使用词语，它使我们思考——如果我从一个形象过渡到另一个不同的形象——沉沦的人类。人类互相争论着，他们的努力确定无疑地深入下去：确实，词语、他们的迷宫、他们令人筋疲力尽的巨大无边的可能性以及他们最终的背叛都有着活动的沙子的某些特质。

如果不向救援我们的绳索伸出手，我们就走不出这些沙地。尽管在几乎整个生命中，词语都会注入我们自身——在此生中，几乎没有一根小树枝未曾被这一刻不歇

[1] 灵修派加尔默多会（*Carmel*）的成员。——译注

的忙碌的蚁群（词语）所抓住、拖动并积累过，但在我们自身中还是存在着一个无声的、遮蔽的、捕捉不到的部分。在词语和话语的地盘里，这个部分是不为所知的。并且它通常会从我们自身逃逸。只有在某些条件下我们才能抵达它或掌握它。这是些模糊的，不依赖于任何对象也没有任何意图的内在运动，是一些状态，类似于联系着天空的纯净、一个房间的香味的其他状态，不是由任何可定义的东西激起的。以至于语言被剥夺了，什么也说不出，它仅仅是遮蔽了对这些状态的注意力（这些状态并不尖锐，语言得以从其他地方吸引注意力）。说到其他状态，语言拥有天空、房间，与天空、房间相关，在这些情况下，语言将注意力引向它所捕捉到的东西上。

如果我们生活在语言的规则下而不提出任何抗争，这些状态即使存在于我们自身也好像不存在一样。但如果因对抗这个规则而发生冲突，我们就可以顺便将意识停在某一个这样的状态上，并让我们自身的话语缄默，停留在这一状态给我们的惊奇中。所以最好是将自己关闭，遁入黑夜，保持在悬停的静默中，在那里我们惊扰了一个孩子的睡眠。如果运气稍好，我们会从这种状态中觉察到某种东西，它帮助生命回归并增加生命的强度。因此，多么病态的激情也并不过分，这种激情使得一个母亲在深夜里久久地守候在摇篮旁。

然而困难在于我们无法轻易或彻底地缄默，必须以一种恰似母亲的耐心与自我作斗争：我寻求在自身中捕捉到继续存在于语词的奴性中的东西，而我们捕捉到的，就是我们自己，战斗着的、说着成串的语句的我们自己。或许话题是我们的努力（然后是努力的失败），但只是语句，我们无力抓住其他任何事物。我们应该坚持；我们已经残酷地习惯了一种荒谬的无力感，它通常是隐藏着的，但现在充分曝光了。这些状态的激烈程度快速上升，它们从此开始吸纳他物，甚至欣喜若狂。我们可以反思的时刻到来了，我们再一次打破沉默，我们说出词语：这一次是向舞台下的人说（向着背景说），并且我们不再忧虑，任由词语的噪音自行消散。

众所周知，我们久而久之终能获得的对最内在运动的掌握即瑜伽。但瑜伽只是作为一种粗糙的秘法介绍给我们的，带着学究气和奇谈怪论。为修炼而修炼的瑜伽比起以美学或保健学为目的的瑜伽并没有更多的进步。与此同时，我却在一种绝望中求助于同样的方法（进入赤裸）。

基督徒们摒弃了这些方法，而经验对他们来说，只是长久苦修的最后一步（印度教徒沉醉于苦修，苦修使他们的经验获得了一种类似于宗教性戏剧的东西，这是他们所缺少的）。但我不能也不愿求助于苦修，我的抗争应该联系于词语之力量的解放，这就是掌握。和印度教徒刚好相

反，如果我将这些方法还原它们本来的样子，并确定这些方法属于灵感的一部分，那么我也不得不承认我们无法重新创造这些方法。他们那些来自传统的、沉重的修行，类似于庸俗文化，最自由的诗人也难以免俗（任何大诗人都曾受过中等教育）。

我所领悟到的也远不是我可以在修习瑜伽的气氛中得到的。这里涉及的方法是双重的。我们应该会发现：词语维系着习惯，但却使我们脱离了这些**客体**，词语的整体将我们牢牢控制住；**客体**使我们从外在的方面（客观的）滑向主体的内在性。

我只举一个滑动的词语的例子。我说词语，其实也可能是词语被插入其中的句子，但我只谈**静默**这个词。我已说过，这个词已经是对它本身发出的声音的取消；在所有的词语中这是最反常或最诗意的：它本身即是自己死亡的保证。

静默在心灵病态的挚爱中被给予。当一朵花的香气充满复现的记忆（*réminiscences*）时，我们孤独地久久闻着这朵花，向它发问，怀着对一个秘密的忧虑。这秘密是温柔的花朵在一瞬间向我倾诉的：这个秘密只是内在的、静默的、深不可测的、赤裸的显现。一种总是投向词语（投向**客体**）的注意力向我们遮蔽了这一显现，只有我们将注

意力投向这样一个最为透明的**客体**时，注意力才向我们严格地还原这一显现。然而，只有当我们懂得最终要将注意力从哪怕是这些隐秘的**客体**中脱离出来时，它才能全部还原这一显现；我们能做的是为这些**客体**选择一种祭坛似的东西，在那里它们终于驱散了自身的静默，静默不再有意义。

印度教徒选择的祭坛更为内在：**吐纳**（*souffle*）。滑动的词语有这样的效果，即吸引注意力首先投向词语。姿势、运动所支配的吐纳和注意力以同样的方式指向**客体**：但只有这些运动中的吐纳才导向内在性。以至于轻柔地、或许是静默无声地、舒缓地吐纳着的印度教徒，他们并未错误地赋予吐纳某种不是他们所相信的力量，这种力量也可以打开心灵的秘密。

静默是一个不是词语的词语，而吐纳是个不是**客体**的**客体**……

我又一次打断陈述过程。我不说理由（理由有多种，相互关联）。现在我只限于做一些注释，这些注释能凸显本质，在形式上更好地回应着意图而不是连贯性。

印度教徒还有其他的方法；在我看来它们只有一种价值，即表明只有贫乏的方法（最贫乏的）才有造

成断裂的效力（丰富的方法带有太多的意义，介于我们与未知之间，如同为了它自身而被研究的客体）唯一重要的是方法的激烈程度。

然而，我们几乎不能把注意力引向内在的显现：至此，被遮蔽的东西不是在急风暴雨中，而是在渐渐漫入的潮水中表现出其广阔性，这涉及缓慢的运动。现在感性被激发起来了：我们只要使它脱离中性的客体就够了，而通常我们是将感性投入这些客体的。

通过与触及意义之物的这种脱离，感性变得如此内在，以至于任何外界的反馈，一根针落地、一声碎裂都会有巨大而久远的回响……印度教徒记录下了这些奇事。我想象着这就好比在黑暗中瞳孔放大使视觉变得敏锐。这里，晦暗并非是缺少光线（或声响），而是被外界吸纳。在平常的夜里，我们的注意力通过持续的词语途径全部投向了客体世界。真正的静默发生在词语的缺席中；一根针落地如同一锤重击，令我心惊肉跳……在这形成于内部的静默中，不再是器官，而是全部的感性，是放大的心灵。

印度教徒的不同方法。

他们以一种好像在大教堂中的回音般空穴共鸣的、

拉长的方式发出元音“ÔM”。他们将这个元音视为神圣。他们也赋予自身一种宗教的、充满模糊的神灵甚至是庄严的昏沉状态，这种状态的延长是纯粹内在的。然而为了渲染一种异国情调，必须要么具有印度教徒的天真——纯粹，要么具有欧洲人的精致品位。

还有些人有机会就服用毒品。

密宗教徒寻求性的快乐：他们并非沉迷于其中，而是把它作为手段。

大师的游戏与腐朽没落相互混淆，没有什么比赤裸相见的意志走得更远。

其实我对印度知之甚少……我所有的少许判断与我的无知有关，我更想保持距离而不是欢迎态度。有两点我从不怀疑：其一，印度教徒的书时好时坏，否则就很沉闷；其二，我不喜欢这些印度教徒在欧洲的那些朋友。

印度教徒倾向于——这种倾向掺杂着蔑视——恭维西方人，恭维他们的宗教、科学和道德，并为自身落后的外表辩解。置于我们面前的是一种本身很值得称赞的体系，它自我评估，但一开始时就感到良心不安难以改善。智力上的自负暴露出了天真，不是感人的或冷漠的天真。至于道德，现代印度教徒丧失了

或许他们曾保留着的一种勇气（吠檀多学派的“不二论”^[1]传统，尼采在他们那里找到了先驱），这对他们很不利。他们摆脱不掉一种谨守基本原则的焦虑。他们是他们所是的样子，我几乎不怀疑他们从各方面来说都没有达到足够的高度，从而可以高屋建瓴地看问题；但他们向西方人解释了向着共同方法的简化是从何而来的。

我并不怀疑印度教徒在不可能性中走得很远，但在最高层次，他们缺少表达的能力，这一点对我来说很重要。根据我极少的知识，我相信能够得出这样的结论，即苦修在他们中扮演了决定性的角色。（与此相反的无序，如情欲、毒品，显得罕见，多数人抛弃了这些东西。无序自身是不排除于苦修之外的，根据平衡的原则，无序甚至苛求苦修。）关键在于对拯救的探索。

[1] 吠檀多哲学是古印度最重要的哲学思想，一直对印度的宗教哲学和文化产生着深远影响。公元7世纪左右经院哲学家商羯罗系统整理了不二论思想。“不二”的字面解释即“非二元”，是一种一元思想体系。它认为，客观世界及其运动都是梵通过一种魔力——摩耶创造出来的，世界是下智的人对于真实梵的虚妄认识所引起。梵转变为世界是一种幻象的转变，如同有人把绳看成蛇一样。从本体论上看，世界万物及一切现象如同梦境、魔术现象或海市蜃楼一样不真实。唯一真实的是梵，认识的目的是亲证梵我合一，达到解脱。——译注

这些人的痛苦在于他们怀有一种拯救的焦虑，并且这种焦虑不同于基督徒。我们知道他们设想着重生后的一系列情景——直至解脱：不再重生。

这一主题在我看来是令人信服的（尽管这种信服并非来自理智，而是来自它明确描绘的感觉），它令我震惊的是：

假设我曾是x，已死去（在另一次生命中），现在是活着的a，将来会是z。当我是活着的a时，我能辨别出我昨天曾是的ah和明天将是的ad（在此生中）。a知道ah是昨天的自己，是任何其他他人都不曾是的。他同样也能把ad从所有明天将是的人中隔离开。但a不能将其与死去的x区别开来。他不知道x是谁，对此没有任何记忆。同样x也丝毫不能想象a。a也丝毫不能想象将来对a没有任何记忆的z。如果在x、a和z之间丝毫不存在我所意识到的a、ah和ad之间的关联，我们只能引入一些不可思议的关联，它们似乎不曾存在过。尽管从某个难以理解的角度来看，x、a和z确实只不过是一个人，这一事实在在我看来是无关紧要的。从定义上来说，x、a和z相互之间必须是冷漠无关的。从a的角度来说，为他永远也不会认识的z而操心是可笑的，z也将永远不会认识他；同样地，特别操心于明天将会发生在相对应的短暂肉身上的事情也是可笑的。

假设 k 是完全不同的短暂肉身，在 a、x 和 z 之间缺少并将缺少的类似于 ah、a 和 ad 之间的关联（即可觉察的关联），a 和 k 之间也同样缺少。

从这一点出发，如果人们证明我有一个不死的灵魂，我可以把这个我死后的灵魂与我的关联设想为 a 和 ah 的关联（我的灵魂记得我就如同 a 记得 ah 一样），没有什么比这更容易的了。但是，如果我把 a 与 ad 之间的关联与之相对应，则 a 与 ah 的关联依然是武断的，他们将没有像 a 与 ad 之间清晰稳固的关系特征。假设 am 是我死后的灵魂，对于这个 am 我可以像对 k 一样冷漠，但对于 ad 我不可能这样（如果我说可以、不可能，我是严格指我自己，但每一个真诚、清醒的人都可能会有同样的反应）。

最为喜剧性的真相之一就是，我们从来没有注意过这些问题。过去我们讨论信仰所确立的善与恶，却不曾意识到使讨论变得无用的某种无意义。然而我所做的也只是给每一个智力上不太糟糕、有信仰或没信仰的人的感觉赋予一种确定的形式。在一段时间内，a 和 am 之间其实存在着（在蒙昧的人的心智中）a 和 ad 的关系类型，此时我们有着一种对死后的真实的、不可避免的忧虑：首先人们设想一个可怕的来世，不一定很长但充满死亡的凶险和残酷，所以从自我到灵魂

的联系是未经理性思考的（如同 a 与 ad 之间的关联）。但 a、am 之间这些还未经理性思考的关联久而久之已经因理性的运用而解除了（因此，它们毕竟不同于 a 与 ad 之间的关联，a 与 ad 之间的关联有时显得脆弱，却很经得住考验）。这些梦幻中的关联，久而久之被联系着越来越高的道德理念、未经理性思考的关联所取代了。在困惑中，人们可以继续想：“我为 am（另外还有 z）而忧虑就如同为 ad 而忧虑一样。”只是想想，而非真的忧虑。在消散了的蒙昧的形象中，喜剧性的真相慢慢地解脱了；无论怎么说，a 对 am 比对 k 都没有任何更多的兴趣；他轻轻地活在地狱的景象中。一个有教养的基督徒其实不会再无视 am 是另一个人，他们不在乎他就像不在乎 k 一样，只要加上一个原则：“我应该为 am 忧虑而不是 ad。”在他死时，他又加上了为亲人的虔诚祝愿及对死亡的恐惧。这种恐惧并不能够默默地设想死亡，也不能设想来世的 am。

“使我因爱而战栗的不是你许诺的天国，恐怖的地狱也不会令我战栗……没有天国，我亦会爱你，没有地狱，我亦会怕你”。（圣德兰）在基督徒的信仰中，除此之外的其他东西都绝对实用。

当我还是基督徒的时候，我对 am 没什么兴趣，我

觉得为他忧虑比为 k 忧虑更加空洞，以至于在经书中，没有一个句子比圣经《诗篇》第 38 篇^[1]的一句更令我喜爱的了：“...ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero.”（……使我在去而不返之先可以力量复原。）今天即便人们通过某种荒唐的方式向我证明 am 将在地狱中受煎熬，我也不会忧虑，并说：“am 或其他哪一个都无所谓。”触动我的将是地狱的存在——我活着就会受煎熬。但从没有人相信过地狱存在。某天，耶稣曾咬牙切齿地谈起过背判下地狱的人；他是上帝，他苛责他们，他就是苛责本身。然而他没有碎成两半，并且那两个不幸的两个碎片并没有相互厮打：他没有思考过他所说的，但思考过他想造成的印象。

在这一点上，很多基督徒都和我很相似（但仍有一种实用的计划，我们没有被迫去真的相信它）。耶稣已经很好地进入了 a 为 ad 的忧虑的诡计中（沿着连接起时时自我转变和自我疏离的存在时刻的线索，a、ah 和 ad 的身份在减弱）。死亡切断了这条线：只有当缺少一个截断它的门槛时，我们才能抓住这种延续性。但只要在某一个自由的运动中猛然动一下，am 和 k 看上去就是同等的。

穿越各个时代的对 k 的无限兴趣，既不是完全喜剧性的也不是完全可鄙的。对 k 那么感兴趣，却不知道他是什么！

“我全部孜孜以求的热情和全部的懒散，全部的自主性和全部的天性，所有的英勇无畏和所有的恐惧战栗，我的太阳和从黑色天空中喷发出的闪电，我的整个灵魂和整个智慧，那一整块铭刻着我的‘自我’（moi）的花岗岩，所有这些都无权不停地重复：‘不论我是什么！’”（尼采）

设想自我被抹去了，被死亡所消除，宇宙又会缺少些什么……恰恰相反，如果我继续存在下去，我的自我与成群的死去的他人在一起，宇宙将老去，所有这些死人对它来说都将是一张坏嘴。

只有在一种条件下，我才能承受未来的重担：他人，总有他人活在此地——并且死亡将无休无止地洗刷我们，再洗刷这些其他人。

拯救的道德所包含的最大敌意是：这一道德设想一种真理以及大量看不到这一真理而生活在错误中的人们。青春、慷慨、欢笑——与之相应，喜爱诱人的

[1] 该篇在希腊文和拉丁文版本中为第 38 篇，在希伯来文和英文本中为第 39 篇，在中文和合本中亦为第 39 篇。——译注

东西，少女、舞蹈、鲜花，这些都是迷途。如果漂亮的女孩不是蠢货，她应该希望自己令人生厌（只有拯救是重要的）。最糟糕的无疑是：对死亡的愉快的挑战，一种把气氛变得令人陶醉和活跃的光荣感，这样的虚荣使明智的人嘀咕道：“要是他们知道……”

以下两方面其实是一致的：一方面，无所忧虑、慷慨、藐视死亡的需要、动荡的爱、敏感的天真；另一方面，成为未知者的牺牲品的意愿。在这两种情况中，有着同样的对于无限冒险的需要，以及同样的对于盘算和计划的恐惧（对“资产阶级”干枯、早熟的面容和他们的谨慎的恐惧）。

反对苦修。

一粒生命的尘埃，苍白、没有笑容、反感过度欢愉、缺少自由，若它达到了或假装达到了极限，这就是一个圈套。我们在应有尽有时会达到极限：这里必须有完满的存在，有敢于尝试一切的勇气。我反对苦修的道理是：极限可以通过过度来达到，但不是通过不足。

甚至存在者成功的苦修在我看来也带着一种罪恶的意思，一种无力的贫乏。

我不否认苦修对经验有利。我甚至坚持这一看法。苦修是一种脱离客体的可靠方式：它灭绝了联系于客体的欲望。但与此同时，这使得经验成了一个客体（只有赋予欲望一个新的客体，我们才灭绝了与以往那些客体相联的欲望）。

通过苦修，经验迫使自身具有了一种积极的客体的价值。苦修要求起到解脱、拯救、获得最渴望得到的客体的作用。苦修的价值不可能只是独立于愉悦或苦难的经验，而总是一种我们通过劳作而使自己获得的至福、解脱。

然而，可能的极限经验要求一种放弃，即停止想成为一切。而在一般意义上，苦修恰恰是企图成为一切的象征，通过占有上帝，等等。圣十字若望本人也写道：“Para venir a serlo todo...”（为了最终成为一切……）

拯救是一种真正信仰的目的，或者它只是一种可以赋予“精神”生活以计划性的实用做法，这两种情况都是值得怀疑的（寻求迷狂不是为了验证它本身，迷狂是通向解脱的道路，一种手段）。拯救不一定是某种终结苦难的价值，比如对佛教徒来说。上

帝是基督徒、穆斯林和印度教徒的上帝，但不是佛教徒的。这是从个人生活出发而被意识到的价值的角度。另外，在上述两种情况中，价值是整体、是完成，拯救对于信徒来说是“成为一切”，是直接被多数人理解的神圣，是佛教徒的非个体性（根据佛教徒的理解，苦难是个体的）。形成了拯救的计划，苦修就是可能的。

如果现在我们设想一种不同的甚至相反的意愿，在此之中“成为一切”的愿望被视为放下自我的愿望（即从孤独和个体的消沉逃离出来）的阻碍。“成为一切”不仅应被视为人类的罪，也应被视为所有可能的甚至上帝的罪。

在这种情况下，放下自我将是自我的失败，并且没有任何办法自我拯救。（不久我们将看到一个人所怀有的抗争激情，反对滑向任何整体、拯救和一个计划的可能性的意义。）而苦修的可能性就这样消失了！

然而，无论怎么说，内在经验都是计划。

内在经验是计划，因为通过语言，人整个就是计划，除了语言的诗意的反常性造成的部分，语言原本就是计划。但这样一来，计划就不再是积极的拯救的

计划，而是消极的取消了词语的力量，也就是取消了计划的力量计划。

于是出现了以下问题。苦修是无辜的，没有支撑点，没有可能的存在理由。如果苦修是一种牺牲，只有我们为了拯救他人而放下了自我的一部分才是牺牲。但我们想要完全放下自我，这可能开始于酒神狂欢的活动，而非任何冷静的方式。相反，冷静正是苦修所必需的。必须选择。

我大致可以阐明，方法从原则上讲总是双重的。一方面，我们求助于力量的过度，求助于醉酒或欲望的活动；另一方面，为了掌握强大的力量，我们自我残害（像一株植物一样，因为苦修，看不到经验也被驯化了——像一朵花——因此不再回应隐秘的要求。如果涉及拯救，我们残害……但通往可能性的尽头的旅途需要性情的自由，那种从未被骑过的马一样的自由）。

苦修本身对很多人来说有某种吸引人的、令人满足的东西；像一种完善的、但最困难的控制力，即对自我和所有本能的支配。苦修者可以高高在上地俯瞰（无论何种情况下的人的天性，通过那种他对自己的天

性也怀有的蔑视)。他不设想任何在计划的形式之外的生活方式。(我从不俯视任何人,但苦修者和嬉笑享乐的人却这样做,像孩童一样。)

我们自然会说:没有其他出路。所有人都认同一点:不要过度的性欲。几乎所有人都认同:绝对的贞洁。我敢于排斥这些意图。如果贞洁像苦修一样在某种意义上是简便的,那么野性则聚集了相反的情况,它比苦修更有利于把一位老妓女送回驯服的可怜境地。

无视情欲的人对于可能性的尽头比缺乏内在经验的人更陌生。应该选择艰难、动荡的道路——“完整的人”的道路,而不是残缺的。

我终于可以确切地说:印度教徒对戏剧很陌生,而基督教徒无法达到赤裸的静默。两者都依赖于苦修。前两种方法很炽烈(不苛求计划):还没有人将它们混合起来,而只是将两者分别与苦修相结合。如果我只掌握两者之一,缺乏一种如同苦修的紧张修炼,我将不会拥有内在经验,而只有所有联系于客体的外在性的经验(在一种沉静的内在运动的修炼中,我们甚至将内在性也变成了一个客体;我们寻找一个“结果”)。但对内部的、静默的世界的进入,联系着终极的追问。

我在避免对于一些状态的空洞、平和的好奇心的同时,也在避免词语的推脱。追问将得到某个回答,这一回答以逻辑的方式使问题化为眩晕感(如同兴奋感会在对赤裸的忧惧中显形)。

作为话语本身,也即最枯燥的西方人,却也掌握了一种静默的简要方法,这一事实包含着某种极其吸引人的东西:这是一种坟墓式的静默,而存在深陷于它强有力的运行中。

有一句关于“Was ist Metaphysik?”(什么是形而上学?)的话令我震惊:“我们人的现实(unseres Dasein)——在我们研究者、教授和学生的共同体中——是由知识所决定的。”海德格尔如是说。无疑,一种哲学就是以这样的方式挫败的,这种哲学的意义应该与内在经验所决定的人的现实相联系(生命自主地展开,超越各部分割裂的运转)。与其说这是要指出我对海德格尔的兴趣的限度,不如说是想引进一个原则:没有研究者的共同体(communauté)就不可能有知识,没有经历着内在经验的人的共同体就不可能有内在经验。共同体在这里的意思不同于教会的或秩序的群体。印度的苦修乞士(sanyasin)之间的正式联系比海德格尔的“研究者”们少。他们中由瑜伽所决定的

人的现实仍然是一个共同体的现实。交流其实根本不是额外增加了人的现实，而是构建了它。

现在我应该转移兴趣。人们之间对一个给定的“人的现实”的交流需要一些条件，他们赖以交流的不是相互之间正式的联系，而是一些普遍的条件。历史的、现实的条件，但这些条件是在某个特定的意义上起作用的。在这里谈论这些条件，我担心会触及某种决定论。并且此时，我受了伤又打开了创口。

在知的极限，一直都缺乏唯有启示曾给予的东西：

一个武断的回答，说：“现在你知道了你必须知道的，你所不知道的是你完全不需要知道的：只要另一个人知道它，并且你依赖于这个人就足够了，你可以与他联合起来。”

如果没有这个回答，人就被剥夺了“成为一切”的种种方法。这个人是一个慌乱的疯子，这个问题是一个没有出路的问题。

由于我们怀疑启示，我们未曾领悟到，从没有一个人同我们交谈过，也没有一个人将会同我们交谈：从今以后我们是孤独的，我们永远都是落尽的太阳。

我们相信了理性的回答，却没有看到它只有在自封为神圣的权威、只有在拙劣地模仿启示的时候（其实这是一种愚蠢的自负）才能站得住脚。

我们不会知道：只有启示能让人们成为一切，而不是理性。但我们已经习惯了成为一切，因此才会有那些徒劳无用的努力，努力像上帝一样作出回答和给予满足。现在命运已被抛弃，游戏已失败了一千次，人终究是孤独的——什么也没法说[除非他行动：决断(décide)]。

众多相互矛盾的小小的“一切”们，智力超乎正常并达到了某种多义的、分歧的、冒失的愚蠢。这是一个莫大的讽刺。

最奇怪的是：不再想成为一切，对于人来说这才是最高的野心。这也即：想成为人（或者说，战胜了人——成为他通过反向努力从贪求完美的需要中所释放出来的东西）。

现在，在一种康德式的陈述（好像……一样起作用）、一个以陈述的名义表达的指责、甚至一个行动或者没有行动而是一个欲望、一份内疚之前，我们可以注视而绝非崇拜这只猫爪下的老鼠：“您曾想成为一

切，巧妙的骗局被发现了，您是我们的玩具。”

在我看来，非知的夜过后决定随之而来。“不再想成为一切，于是成为人，战胜了他曾有的改变自我的需要。”尼采教导我们说。非知的夜既不增添也不削减什么，所有关于笑、关于冒险、关于美德和力量的兴奋感的道德，都是决断精神（l'esprit de décision）。

在笑的极限，人不再想成为一切，并终于想要是其所是，不完美的、未完成的、善的——如果有可能，哪怕在残酷的时刻也是善的——清晰的……以至于盲目地死去。

一个悖论式的过程要求我在共同体的条件中引入某种东西，某种我甚至在内在经验的原则中加以拒绝的东西。但在这些原则中，我已经写下了可能的教条，我现在做的只是陈述那些给定的东西，那些至少是我看到的東西。

没有黑夜，谁也不必去决断，而是在虚假的明亮中顺从。决断是在最糟的情况下发生并获胜的。这是勇气、心灵和存在本身的基础。并且这是计划的反面（它希望我们消除拖延，希望我们当场作出决定，接下

来的后果是次要的，都形同游戏）。

最终在黑夜里、在焦虑（决断终结了这种焦虑）中出现的是谁，这是一个最隐私的秘密。但黑夜与决断都不是手段；无论以何种方式，黑夜都不是决断的手段：黑夜为自身而存在，或者不存在。

在决断中，人类未来的命运如同赌博。当每一次，无序的悲剧迫不及待地要求一个决断，我关于决断的言论就包含在每一个真正的决断中。

面对喜剧式的浪漫主义（并且在这种方式中我也坚决地使自己远离我本应披上的浪漫外表——是某种懒惰使我们看不清楚……），这促使我最大程度地消除自我（无所忧虑地），《瞧，这个人》（*Ecce Homo*）^[1]最深刻的意义是：不留任何东西在阴影中，消散明亮处的傲慢。

我已经谈到了作为存在的共同体：尼采对此非常肯定，但他仍是孤独的。

[1] 尼采著作，写于1888年。——译注

面对他，就像穿上了一件涅索斯的袍子^[1]，某种焦虑的欲求忠实的感觉令我如火焚身。在内在经验的道路上，尼采只在受到灵感的启示时才能前行。但愿悬而未决的状态不会令我停止：是否哲学家的目的不是认知，不区分各种行动，而是生活，生活的极限，简言之即经验本身，哲学的狄奥尼索斯（Dionysos philosophos）。正是将我与尼采相联系的同属某一共同体的感觉，而不是某种孤立的独创性，在我内心中才产生了交流的欲望。

无疑，我比尼采更倾向于非知的夜。他不会在这些沼泽中拖延，而我则如陷入其中一般耗费时间。但我不再犹豫：如果我们不走向这样的深处，尼采本人就是不可理解的。其实直到现在，对尼采的认识都只有些肤浅的结果，尽管这些结果看起来伟大庄严。

忠实——带着麻木的清醒，直到使我发现自己在

[1] 希腊神话典故。英雄赫拉克勒斯杀死九头蛇后，将箭头涂抹上其胆部的毒汁。后来一支毒箭射死了半人马涅索斯（Nessus）。半人马死前骗赫拉克勒斯的妻子得伊阿尼拉（Deianeira），说自己的血是催生爱情的圣药，涂抹一点在衣服上，给谁穿上，谁便会一辈子忠贞不渝。当时有谣言说赫拉克勒斯将迎娶罗尔（Lole）。为了挽回丈夫的心，得伊阿尼拉便将血涂在赠给丈夫的袍子上。赫拉克勒斯穿上新袍，九头蛇的毒液便通过涅索斯的血渗入肌肤。他想扯下衣服，但已与皮肉粘连，再无法分开。英雄就此殒命。涅索斯的袍子寓意为带毒的礼物、致命的礼物。——译注

自身中是缺席的。我想尼采有着严格说来是神秘的永恒轮回（retour éternel）的经验，这与推理式的再现相混淆。尼采只是一个炽热的、孤独的、无处发泄过分的力量、在智力与无理性的生命之间有着罕见的平衡的人。平衡对于智力功能的高等操练无甚益处（智力功能要求冷静以及康德、黑格尔的存在）。尼采通过概括性的只言片语，无拘无束地在各种意义上发挥他的力量，重新开始，而不是用一块块石头建造一座大厦。不担心矛盾，只迷恋自由。第一个到达深渊并因为主宰了深渊而倒下。

“尼采只是一个……的人。”

与此相反。

不把尼采确切地描述为一个“人”。

他说：

“人的内心中所有的伟大和崇高的潮水都流向何处？没有一个容纳这些激流的大海吗？——成为这个大海吧：于是就会有这样一个大海。”

比哲学家狄奥尼索斯的形象更好，失去这个大海和“成为这个大海”这样赤裸的要求，都是指经验以及经验所展开的极限。

在经验中，他不再是有限的存在。在那里一个人

比之他人并没有任何优越之处：他所失去的在他人那里却汹涌澎湃。要求如此简单：“成为这个大海吧”，与极限相联系，它同时使得一个人既是大众的一员，又是孤绝的荒漠。这一表达概括并明确了一个共同体的意义。谈到这个其对象只是经验的共同体（但当指涉这个共同体时，我谈到了“荒漠”），我知道如何回应尼采的欲望。

现时的人说着聒噪的蠢话 [简直像个科学家，说着意识形态、幸福的笑话、进步、动人的多愁善感、对机器和空话的信仰，最后，对未知 (l'inconnu) 的不赞同和全然不解]，为了拉开现时的人与荒漠之间的距离，我要谈谈“荒漠”，它是对“现时的人”的所有忧虑的最彻底的抛弃，是“古人”的后继，古人所遵循的是节日的秩序。荒漠不是对过去的回归：它忍受着“现时的人”的腐败，在它之中没有什么比腐败带来的毁坏更重要的了——毁坏使荒漠真正地荒芜，在它后面如灰烬一样延伸着种种记忆，柏拉图的、基督教的，而最可怕的是现代观念的记忆。在未知与荒漠之间，观念的嘈杂声沉默了，就是在这一点上，荒漠与“古人”有些相似：对于宇宙，它不再是理性的控制，而是梦想。

“荒漠”的欢愉和“荒漠”做的梦。

“多么奇妙、新颖而又可怕、讽刺的情形为我创造了这一认知，它在存在的整体面前是属于我的！从我来说，我发现最为退化的动物式的人性、史前阶段及全部的过去时代在我心中继续构思着诗，继续着爱、恨，继续做出结论。我被这个梦猛然惊醒，但这是为了意识到我在做梦并且必须在消亡的痛苦中继续梦下去。”（尼采，《快乐的知识》）

在世界和“沙漠”之间有一种所有本能之间的协调，非理性自我的天生的无穷可能性，一种舞蹈的活力。

作为未知的（上帝的、宇宙的）梦的观念似乎就是尼采所抵达的极点。^[1]其中展现着存在于世的、确定的幸福，对于“成为一切”的拒绝，展现着残酷、自然的丰沃：人是一个酒神的女祭司式的哲学家。

很难说明“荒漠”有多远，我的声音最终传到那里，只有微小的意义：一个梦的意义。

持续地对一切发问，剥夺了按步骤行事的力量，迫使人通过迅速的闪念表达自己，迫使人尽可能地表达出对一个计划的想法，迫使人以只言片语涵盖一

[1] 如同弗里德里希·乌兹巴赫 (Friedrich Würzbach) 在他编辑的《权力意志》的序言中所说的。

切：焦虑、决断，直至词语的诗意的反常性。缺少这种反常性，就似乎是在忍受一种控制。

无论如何，诗都是被化约的一部分——与词语的领域相联。经验的领域是所有的可能性。并且在它本身所是的表达中，它最终必然比语言更是一种静默。不是因为无力。整个语言都给了经验，力量把它卷入其中，但被渴望的静默不是为了隐藏，而是为了在某种程度上表达更多的超脱。如果与静默、消除、距离的联系不改变经验所选中的人，那么经验是无法得以交流的。

第二部分

极 苦^[1]

[1] Supplice 原指酷刑，肉体折磨和剧痛，引申为身心的极大痛苦。——译注

神圣的事物如此清澈透明，我们甚至从隐晦的意图滑向了笑所照亮的深处。

我活在可感的经验中，而非逻辑的解释中。我拥有一种如此疯狂的神圣经验，如果我谈起它，人们会嘲笑我。

我走进了死胡同。在那里一切可能性都耗尽了，可能之物隐藏起来，不可能之物肆意横行。当不再有什么是可能的时候，直面过度的、不容置疑的不可能之物，在我看来就是体会一种神圣经验；这种神圣经验类似于极苦。

这正是阿里阿德涅^[1]之线断掉的时刻：我只觉得气恼空虚，我不再知道我是什么，我饥寒交迫。此时此刻，求

[1] 希腊神话典故，克里特国王弥诺斯（Minos）的女儿阿里阿德涅（Ariadne）曾给情人忒修斯（Theseus）一个线团，帮助他走出迷宫。——译注

助于意志是没有意义的。厌恶苟且的态度、厌恶我能够说出来和写出来的东西，它们会束缚我，这些厌恶感是有意义的：我感到我的忠诚是呆板乏味的。自相矛盾的朦胧的愿望刺激着我，这不是解决办法，正因如此，这些愿望令我心满意足。我怀疑除了裂痕、无力、徒劳的躁动，我在自己身上再也看不到别的什么。我感到自己腐烂了，每一样我触摸到的东西都腐烂了。

需要特殊的勇气才能不屈服于沮丧，并继续下去——以什么名义？我还是会在幽暗中继续下去：那个人在我之中继续，从那里经过。当我在心中大声说：这是什么？当我站在这里却无法构思出答案，我相信在我自身之中，这个人应该杀死我所是，并成为他自己，以至于我的愚蠢不再令我显得可笑。至于……（很少的匆匆闪过的见证者或许能猜到这是我）我让这些见证者别那么肯定：由于被判成为人（或更多），我现在必须死去（弃绝自己），再把自己生出来。事物不能再长久地保持它们的状态，人的可能性不能再局限于对自身的持续的厌恶中，局限在垂死者对死亡的反复拒绝中。我们不能没完没了地是我们所是：词语相互取消了彼此，同时取消了不可动摇的围栏，我们以为这是世界的基础。我醒着吗？我有些怀疑，我可以哭了。我是这世上第一个感到人类的无力让我发疯的人吗？

看一看我是在哪里觉察到了我走过的道路。——十五年前（或许更久之前），一个深夜，我从某个记不清的地方回来。雷恩路^[1]僻静无人。我从圣日耳曼回来，正要穿过福尔路（从邮局那一边）。我撑着一把伞，可我相信当时并没有下雨。（但我肯定之前没喝酒。）我举着这把撑开的伞，却并不需要它（或者，我只是要在下文谈到它）。我当时很年轻，混沌无序，充满空虚的兴奋，一派不合情理的、自圆其说的想法，却已满怀忧虑、严厉苛刻，被钉上十字架般地备受折磨，自我教训……理性遇到一场灾难，焦虑、孤独颓丧、怯懦、卑劣占了上风：稍晚，狂欢重新开始。轻松自在和与之形成强烈对比的“不可能性”在我头脑中猛烈相撞。一个充满笑声的空间在我面前展开了它幽暗的深渊。在穿过福尔路时，我突然陷入了这陌生的“虚无”……我抗拒着这些将我封闭的灰墙，我冲入某种狂喜之中。我神圣地大笑：从我头顶落下的雨伞将我覆盖（我故意穿上这黑色的裹尸布）。或许从来没有人像我这样笑过，每一样事物都打开了最幽僻的深处，变得赤裸，就像我已经死了一样。

在马路中间，我用一把雨伞遮掩着我的癫狂，不知是否该停下。或许我跳了起来（这肯定是幻觉）：我浑身痉挛

[1] rue de Rennes, 巴黎路名，位于左岸拉丁区，与圣日耳曼大道相交。下文的福尔路（rue du Four）也在同一个街区。——译注

地被灵光照彻，我奔跑着、笑着、想象着。

怀疑令我焦虑不安，一刻不曾停止。灵光（illumination）意味着什么？它是怎样的性质？即使太阳的强光使我内心昏乱，使我激情燃烧？再多点或再少点光都改变不了什么；无论如何，无论它是不是太阳之光，人只是人：只是人，不会超出这一点；这是窒息，是严重的无知，是无法容忍的。

“我传授把焦虑转为愉悦的艺术”“赋予荣耀”：这本书所有的意义。我内心的暴烈、“不幸”只是条件。但转为愉悦的焦虑仍是焦虑：这并非愉悦，并非希望，这是焦虑，它造成痛苦，或许还会造成变形腐烂。不会因只不过是个人而“死”的人将永远只不过是个人。

焦虑显然是教不会的。是被激发的吗？有可能：我几乎不相信。我们可以激起它的沉渣……如果有人承认焦虑，就应该表露他理性的虚无。他想象着他痛苦的终结：如果他有更多的钱，有一个女人，有另一次生命……焦虑的幼稚无知是无止境的。焦虑者喋喋不休，堕落或逃避，而不是走向他的焦虑深处。然而焦虑仍是他的机会：在他的预感中他才被选中。但如果他逃避将会多么可惜：他同样受罪、卑微，他变得愚蠢、虚假、肤浅。逃避焦虑能使人变成虚伪的耶稣教士，躁动而空洞。

战栗。在孤独的幽暗中、不做祈求之态，静止不动，岿然而立：祈求，但不做祈求之态，尤其不抱希望。迷失、祈求、盲目，几近死亡。如同约伯在粪堆上，^{〔1〕}但什么也不想，黑夜降临，一切停息，他知道已经完了。

祈求的意义。——我也以祷告的方式表达祈求：“哦，天父，在那绝望的夜晚，你将你的儿子钉上十字架，在这屠戮的夜晚，临终变得不可能，你呼喊着你自身变得不可能。你感受着不可能直至恐惧。绝望的上帝，给我这颗心，你的心，它在，它超越了限度，再也不能容忍你自身所是！”

我们不知道该以怎样的方式谈论上帝。我的绝望不是对任何事物的绝望，而是对上帝的绝望！如果不设想某物被上帝经历和理解，我是无法经历和理解任何事物的。我们后退，从一种可能到另一种可能，在我们这里，一切重新开始且从未发生过，但在上帝那里呢？在他所是的存在之“飞跃”中，在他的“一次即永恒”（une fois pour toutes）中，情形又是怎样呢？如果不把自己置于令人精疲力竭的上帝的孤独中，没有人会祈求到底。

〔1〕 语出《圣经·约伯记》，“我们是何等不配的人，能蒙神把我从灰尘中抬举，从粪堆中提拔……”——译注

但在我这里，一切重新开始，从未有任何东西曾经发生。我在我的同类的无限的可能性中毁掉了自己，这一无限可能性使得这个我的意义变得虚无。如果有一瞬间我达到了可能的极限，稍后我就会逃离，我将在别处。最荒谬的是，一点点地在人的众多不幸中，没完没了地将各种可能性和这颓败的存在之极苦加诸上帝，这有什么意义？如同被一个法力无边的牧人所驱赶的畜群，羊群哀叫着：我们要逃离，无休无止地逃离恐怖，这种恐怖就是将存在缩减为整体。

上帝面对面地对我这个愚人说话，一个烈火般的声音从黑暗中传来，冰冷的火苗，炙热的悲哀，这个声音对……撑伞的人说着话。当我昏倒时，上帝回答了我的祈求。（怎么回答的？在我的房间中是谁在笑？）我，我站立着，在各种顶峰上悲哀地攀爬着，我所经历的那些惊恐的夜相互冲撞着，相互混同，相互纠缠，这些顶峰，这些夜……无法言喻的欢乐！……就此打住。我是？一声叫喊——逆向而行，我昏倒了。

哲学从来就不是祈求，然而没有祈求就没有可以理解的答案：从没有任何答案是先于问题的。若没有焦虑，没有极苦，问题意味着什么？在变成疯人的那一刻，答案突然出现，若没有这些，我们将如何理解答案？

最为本质的是可能性的极限，在那里上帝本人不再有知，绝望并杀戮。

忘却一切。深陷于存在的黑夜。无知的无限祈求，在焦虑中沉溺。在深渊之上滑行，在绝对的黑暗中体验这恐怖。战栗、绝望，在孤独的寒冷中；在人的永恒的静默中（整个这句话的愚蠢，语言的虚幻回答，只有夜的疯狂的寂静在回答）。此文用上帝这个词是为了抵达孤独的深处，而不再是知晓或理解他的声音。对他无所知。上帝是最后一个词，它想说明所有的词都是有缺陷的。它意识到自身的雄辩（这是不可避免的），它因此而大笑直到进入无知的愚蠢（无须笑自有笑声，无须哭自有哀泣）。再往下，头脑终于爆炸：人不是静观（除了逃离他不会得到平静），人是祈求、战争、焦虑和疯狂。

基督使徒的声音：他们回答一切，谨慎地指出界限和道路，如同葬礼上的司仪。

在绝望、疯狂、爱、祈求中的同病相怜。交流的欢乐是非人性的、狂乱的，因为绝望、疯狂、爱，没有丝毫空隙不是绝望、疯狂、爱。这甚至是笑、眩晕、恶心、自我的迷失直至死亡。

二

多么讽刺！人们说我是泛神论者、无神论者、一神论者！……而我对着天空呼喊：“我一无所知。”我以喜剧式的声音重复着（有时我会这样对着天空呼喊）：“一无所知，绝对。”

可能性的极限。——最终我们来到这里。但这么晚？……我们是怎么糊里糊涂地来到这里的？——（其实什么也没有改变）只是兜了个圈子：一个人大笑一通（放声大笑），另一个人则不由自主地打了他的女人。我们陶醉欲死，我们在极苦中灭亡。

在临近死亡之大限时，去读那些应该撕毁的东西是多么荒谬。为了开始阅读，准备好灯，一杯饮料，收好床，并重新戴好手表。我觉得可笑，但关于那些所谓“诗人”我又该说些什么呢，他们自视过高，却不承认其实他们和

我一样头脑空空。有一天，我会冷酷而严厉地指出这一点，直到人们被毁灭的那一刻，人们祈求着，不再掩饰，不再缺席。这涉及修炼吗？审慎的、自愿的修炼？确实这涉及修炼和约束。想自然而然地成为一个人，永不落入陷阱，永不跨越最后的壕沟，这是个笑话。这就是帮助自己消沉下去。奇怪的是，当我们逃避时，我们看不到应负的责任：没有任何责任能更进一步压倒我们，一旦有可能就为了随便哪种生活的俗务而抛弃责任，这是不可救赎的罪过。可能性是无声的，它既不要挟也不诅咒。然而因惧怕死亡而扼杀了可能性的人，就像一朵乌云，抹杀了见到阳光的希望。

我不再设想笑着的人，笑最终的可能性本身——笑，无言地转过身去尽情享受生活的快感，而一次也不曾逃避。但只要有一天衰亡占据了他，只要他在衰亡中拒绝走到底（穿过衰亡的道路，可能性本身召唤着他，让他知道可能性在等待着他），他就会逃避，这是由于他的天真无辜造成的。罪过、负疚、假装负疚的难以捉摸的游戏在他心中开始了，之后是彻底的平淡无奇的忘却。

我们最终看到了人的历史，长久地注视一个个人的历史，这历史整体看来像一种逃避。首先摆在人生面前的是罪过；而在罪过面前，是我们疯笑着穿过的漫漫长夜，背景只有焦虑。

最终，每个人都确定无疑地赢得了缺席的权利，每一

条路都是一张面孔，局限在这一结果中。

出于绝望的坚定，体验缓慢的愉悦和严格的戒律，变得强硬，成为死亡的担保人而不是牺牲者。在绝望中，很难保持完整：然而我越写词语越匮乏……绝望所固有的自私：对于交流的不在乎从绝望中产生。至少是“产生”了，因为……我写着。此外，词语难以描述人所经验的。当我说“绝望”，应该这样理解：我终于被击败了，在寒冷的深处，呼吸着死亡的气息，并备感沉重，委身于命运并爱上它——像一只野兽爱它的幼崽——对一切都不再有欲望。完满的欢乐并不是欢乐，因为在欢乐中，我感到欢乐完结的时刻将会到来。而在绝望中，我只感到死亡将会到来：对于死亡我只有一个焦灼的欲望，但只此一个欲望而不再有其他欲望。绝望是简单的：全无希望，没有任何诱饵。这是荒漠般广大无垠的状态，并且我可以想象，是太阳的状态。

我失败了，不论我怎么写，我都得把可能性的无限丰富又毫无理智的内容与确定的意义联系起来。我被迫进行着达纳伊德^[1]式的劳作——快乐吗？——或许，因为从此

我不能再构想我的生活，否则我的生活就被钉在了可能性的极限上。（当我必须常常更熟练地借助他人的智力时，这首先要求一种超人的智力……但怎么办呢？忘却？我立刻就感到我要疯了：我们还是难以理解一种剥去伪装的精神的痛苦。）无疑，只要有一个人达到极限就足够了，还必须在他和回避他的其他人之间保持一种联系。否则他将只是一个异类，而非可能性的极限。各种各样的噪音，哭喊、闲聊、笑，在他那里，都应该消失，在他的绝望中清空一切意义。智慧、交流、祈求的痛苦、牺牲（最艰难的当然还是向无限的愚昧展现自己：为了逃脱这愚昧，同时也为了从那里消失——极限是唯一可以使人逃脱受局限的愚蠢境地的出口），他什么也不是，不必去赴约。最怪的就是绝望，它麻痹了其余的东西，并将它们吸纳到自身中来。那么“我的一切”呢？“我的一切”只是一个天真的存在，讨厌开玩笑，当它在那里时，我的夜变得更寒冷，我所在的荒漠变得更空洞，不再有界限：在已知的可能性之上，巨大的焦虑停留在天空的灰色中，犹如一个僧侣待在晦暗的墓穴中。

如果不战胜顽固的信念，我的努力将会落空。然而这努力每时每刻都在我心中被粉碎！从极限出发，我堕入了最愚蠢的状态，我承认在某些偶然时刻曾触到了极限。在这些条件下，如何相信极限就是人在某一天的可能性，相

[1] Danaïdes, 阿哥斯（埃及）国王的50个女儿的总称，被她们的父王要求在
新婚之夜杀死她们的丈夫，只有一个女儿违背父命没有这样做。其余的
因弑夫而被惩罚永不停息地把水注入一个漏水的容器中。——译注

信有一天，人（极少数的人）能够进入极限。然而没有极限，人生只是长久的欺骗，之后不战而败，接下来是无力的溃散，也就是衰亡。

从定义上说，可能性的极限就是某一点，在那里，一个人尽管在他的存在中处于一个他自己也不可理解的境况，却剥除了诱惑和恐惧，一往无前走到了最远处，我们无法设想还有可能走得更远了。设想一种没有焦虑感的纯粹的智力游戏（尽管哲学就封闭在了这个死胡同里），这种设想毫无意义，但我这么说是没用的。作为认识的手段和可能性的极限，焦虑并不亚于智力，另外，焦虑更是一种生活而不只是认知。交流也如同焦虑一样，既是生活又是认识。可能性的极限设想了笑、迷狂、对死亡的可怕的接近；设想了错误、恶心、可能与不可能的不停的躁动，最后还有破碎的、渐渐被接受的祈求状态，它渗入绝望中。在这样的结局中，一个人可以认识到任何东西都不能回避，否则就是衰亡，就是罪过。（我更加严肃地思考着，最终的赌注是越来越严重的堕落和背叛，对于曾感觉到被唤起过一次的人，他不再有理由，也不再借口，他只能坚守他的位置。）每一个人的存在，如果不走向极限，那他他就是仆人或敌人。他做些奴仆的活儿，并不为人类共同的生存贡献什么，从这方面来说，他逃避和推脱，促使人类的命运变得可鄙。

庸俗的知识或在笑中发现的知识，焦虑或所有类似的其他经验都从属于可能性的极限，它们所遵循的规则由此而来。每一种知识都在它的界限内有价值，应该明白如果极限就在那里，那么每种知识有怎样的价值，还应该明白终极经验为知识所增加的东西。首先，在可能性的极限中，一切都土崩瓦解：理性大厦本身，在疯狂的勇气爆发的一瞬间，理性的庄严消散了；在严格意义上继续存在的东西，像一堵燃烧的墙体，扩大着，平息不了眩晕的感觉。冒失的批判责难没什么用：必须这样做，必须走得更远，什么也抵挡不了这种必然。如果这就是所需要的，那么付出的代价将是精神错乱。

可鄙的命运……在人之中，一切都是有联系的。在某些人那里总有一种激烈的愿望走向人所能走到的最远处，这愿望会扩散。但如果人们停止贪婪的自我愿望（*se vouloir lui-même*）呢？这只有在所有的愿望都破灭时才可行，在某种意义上说，只有当这愿望在起作用（狂喜、战斗、征服）时才可行。

为了走向人的目标，必须在某一点上不再屈服，而是去扭转命运。相反，诗意的漫不经心、消极的态度、对雄性对抗的厌恶，这种厌恶起了决定作用，这是文学式的衰败（优美的悲观主义）。为了重新在他身上找到完好无损的

决断的力量，兰波^[1]应该转过身去背对他所达到的可能性，他被判下地狱。进入极限的条件是憎恶，憎恶诗意的阴柔（优柔寡断、诗人是女人，诗是发明、词语、暴烈者），而不是憎恶诗。我反对诗中的可能性的经验。这更多是撕裂，而非冥想。然而这仍是我所说的“神秘经验”（兰波曾实践过它，但并未像他后来去闯世界^[2]那样坚持不懈。他赋予他的经验诗意的结局。总体来说，他忽略了笃定有力的朴素——这种朴素可以明确在文字中第二天就不复存在的朦胧意图。他选择了阴柔的逃避，美学，不确定的、不由自主的表达）。

一种无力感：对于我那些表面上混乱无序的念头，我有钥匙却没有时间去开启它们。封闭的、孤独的悲痛，我逐渐形成的野心如此之大，以至于……我也想躺下、哭泣、睡着。我又在那儿待了一会儿，想制伏命运，却被击碎。

最后的勇气：忘却，回到天真，回到绝望的欢愉。

我为安眠而祈祷：“上帝你看到了我的努力，赐予我你

[1] Rimbaud (1854—1891)，19世纪法国著名诗人，早期象征主义诗歌的代表人物。——译注

[2] 指1875年后，兰波放弃写作去周游世界，后又到非洲做军火生意。——译注

盲眼般的夜吧。”

上帝被唤起，回答了我。我紧张得简直要晕倒，我看到了他，然后就忘了。就像在梦里那样混乱无序。

三

放松。穿过圣罗什教堂。在巨大的太阳、金色的云蒸霞蔚的景象前，欢乐、幼稚、令人陶醉的运动。我看着更远处的木栏杆，我看到杂乱的陈设。我心血来潮地摸了摸栏杆：灰尘上留下了一个手指印。

在火车上继续进行的交谈——那些人不明白他们缺少可以立足的基础，他们信奉至理名言。如果他们明白了，突然就会发现自己如此荒谬，于是屈身祈求。我想警醒人们，但这纯属浪费时间。平静、善良、友好的讨论，似乎战争就……当我说到战争。没有人毅然决然地从正面去看：太阳，人的目光在逃避它……上帝的头颅炸裂了……没有人听见。

我的朋友们躲着我。我让人害怕，不是因为我的叫喊，而是因为我不让别人安宁——我简单化地认为：是不是因

为我常常给不出体面的借口？

为了把握认知的作用范围，我想追溯到起源。首先是小孩，他们在所有方面都类似疯人（缺席者），我现在和他们一起玩。这些小小的“缺席者”和这个世界并不发生联系，除非通过大人的渠道：大人介入的结果是稚气（*enfantillage*），一种做作。我们最初都是刚来到这个世界的生命存在，大人们显然将我们的存在化简为无用的装饰。我觉得重要的是，从自然状态（天生的）到我们的理性状态的过渡必然要通过稚气的方式而发生。把稚气归于儿童真是奇怪，稚气就成为儿童本身的属性。其实这是一种状态，在那里我们放置了天真的存在，因为我们哪怕没有明确的意愿，也总会带着它走向我们所在的位置。当我们笑话孩童的荒诞时，这笑掩盖了我们应有的羞耻，为了摆脱虚无，我们将生活简化到了什么地步。

如果说宇宙产生星宿，星宿产生大地……大地产生了动物和儿童，儿童产生了成人。儿童的错误就在于坚持大人的真理。每一个真理都拥有令人信服的力量，何必把它纳入怀疑之中，但它却因此产生了错误的一面。事实上我们的真理首先将儿童引向了一系列错误，这些错误产生了稚气。然而只有当稚气通常是显而易见的时候，我们才谈论它：没有人会笑话一个博学者，似乎这必定超越了稚气

的问题（这并不是绝对的，说不定这位学者天生滑稽可笑，但几乎不太可能）。

我和朋友在一起时的行为举止是被激发起来的：我相信每一个存在都没有能力独自走到存在的最深处。如果他尝试这样做，就会湮没在只对他自己有意义的“个人”之中。然而单独的个人是没有意义的：如果这个人这样看待“个人”，单独的存在将从他自身中摒弃掉“个人”（如果我希望我的生活对我来说有意义，它必须对他人有意义；没有人敢赋予生活只有他独自一人意识到的意义，全部的生活都在逃避这种意义，除了在他自己之中）。在可能性的极限，确实是无意义（non-sens），但只是对于在此之前有意义的事物而言，因为缺乏意义所产生的祈求终究确立了一个意义，一个最终的意义，即无意义的闪现甚至“辉煌结尾”（apothéose）。但我达不到仅属于我独自一人的极限，从现实来说，因为我从未身处极限，我不能相信极限已经达到。如果我必须独自达到这极限（并接受……），这极限将看似从来就不是极限。因为，如果极限代替了一种满足，如同我所想象的那样的小小满足，这满足将使我同样远离极限。我一刻也不能停止刺激自己挑战极限，也不能制造我自己和那些我渴望与之交流的他人之间的差别。

我想我不能只在反复讲述中触及极限，在反复讲述中

我从未确信已经达到极限，将来也永远不可能确信。即使设想已经达到，如果我睡着了，这也还不是极限。极限暗示着“这个时刻不应该是睡着的”（直到死亡的一刻），但帕斯卡尔接受为了极乐的降临而不睡觉（他至少给了自己这个理由）。我拒绝幸福（被拯救）。

渴望幸福意味着受苦和渴望逃避。当我受苦时（比如昨天读完《索多玛的一百二十天》后，我忍受着风湿病、寒冷、特别是焦虑的折磨），我依恋小小的幸福。对拯救的怀念或许是苦难加剧的反应（或者不如说是没有能力承受苦难的反应）。我相信，拯救的观念涉及那些会因苦难而崩溃的人。相反，那些能够控制苦难的人则需要被摧毁，需要投身于撕心裂肺的痛苦中。

下面，我要作一个滑稽可笑的小概述。——我觉得黑格尔触及了极限。他还很年轻时就相信自己疯了。我甚至觉得他建立理论体系就是为逃避（任何一种征服都可能是人逃避威胁的一种情况）。最终，黑格尔达到了满足（satisfaction），转身背离极限。祈求在他那里终结了。如我们仍在追求拯救，我们继续活着，我们就没有把握，必须继续祈求。黑格尔活着的时候就赢得了拯救，消灭了祈求，损伤了自己。他距一个现代人只有一步之遥。但在损伤自己前，他无疑曾触及过极限，经历过祈求：他的记忆把他

带回了觉察到的深渊，为了消除这记忆！理论体系就是这样一种消除。

继续概述。——现代人，被消除者（不费代价的），在尘世中就享受着拯救。克尔凯郭尔是基督徒的极限。陀思妥耶夫斯基（在《地下室手记》中）是耻辱的极限。在《索多玛的一百二十天》中，我们抵达了淫乐的恐怖顶点。

在陀思妥耶夫斯基那里，极限是崩溃瓦解的效果。但这种崩溃瓦解如同冬季涨水，满盈四溢。没有比这更加痛苦、病态、灰暗的宗教困境了。《地下室手记》将极限算作悲苦。如同在黑格尔那里一样，这是一种欺瞒，但陀思妥耶夫斯基以另一种方式摆脱了。在基督教中，可以认为这并非想辱没祈求，并非想使人整个陷入耻辱中。我们说：“只坚守这一点……”但不是的，因为这涉及（不仅涉及双重意义）侮辱、对价值的剥夺。总之，我没有诉苦：通过耻辱而经历极限也不错，但极限却被限制在耻辱中！被深深迷惑，不惜代价地把极限驱逐到疯魔中，这就是背叛。

我的办法是：表达，但我表达得很笨拙。通常的生命状况往往是存在者之间的竞争，这是最激烈的。凯撒曾说：“我宁愿在此地做第一，也不愿在罗马做第二。”人是如此这般，如此可怜，如果不能超越，一切看上去都无意

义。我常常如此悲伤，抱着一线希望掂量我的能力还差多少，这让我疲倦。值得面对的问题必须具备这样一个条件才有意义，就是在提出它们的时候我们应该身临绝顶：必须怀着疯狂的骄傲被撕碎。有时，我们的本性无目的地走向解体——我们粉碎自身只是为了满足这种骄傲：一切都毁灭在黏滑的虚荣之中。还不如做个小村子里的缝纫匠，一只弱视的眼睛盯着太阳，还不如……

将极限抛向虚荣，又将虚荣抛向极限。如果能有这样的自我认知，稚气就是解脱，但如果把自己看得太严肃，就会陷入困境。从稚气中重新站起来，靠它去追寻极限，这可能变成一种习惯：应该发笑，除非碰巧我们内心紧张。这样迷狂和疯狂就离我们很近了。

再一次，稚气被看作是人的荣耀，而不是人的耻辱。相反，如果我们像霍布斯那样认为笑是堕落，我们就衰败到底了：没有什么比这更加幼稚、离自我认识更远的了。所有逃避极限的严肃都是人的衰败，他的奴隶本性因此而变得可感。再一次，我呼唤稚气，呼喊荣耀；极限是结束，只是结束，如同死亡一样。

在逃离自我的极限处，我已经死了。我在死亡所产生的这种状态中对活着的人说话，谈论死亡，谈论极限。最

严肃者在我看来是一些儿童，他们自己并不知道这一点：他们把我和真正的严肃者分开，真正的严肃者明白并嘲笑存在。但为了成为儿童，应该知道严肃者是存在的——在别处，这并不重要——否则，儿童将不能发笑，也不能认识焦虑。

这是极限，是疯狂的悲剧，并非统计学意义上的严肃者。儿童们需要极限和悲剧，为了去玩游戏并让自己害怕。

极限是窗户：对极限的恐惧让人进入监狱的晦暗中，而接受监禁改造的意愿是空洞无望的。

四

在对战争的无限恐惧中，大批的人进入了极限状态，这令他们惊恐。但人绝不想要恐惧（或极限）：他们命运的一部分就是试图逃避不能逃避的。尽管他们的眼睛渴望光明，却固执地躲避阳光，而他们温柔的注视，违背了快速来临的睡眠的黑暗。如果我面对人群，在不透明的坚实中，他们好像已经睡着了，逃离或抽身到麻木中。一种注定的盲目运动还是将他们抛回了极限，有一天他们会匆忙地进入这极限。

战争的恐惧超过内在经验的恐惧。大致来说，战场的悲凉有着比“晦暗的夜”更沉重的东西。但在战斗中，我们是以一种能够克服恐惧的运动而触及恐惧：行动，与行动相联系的计划使得我们超越恐惧。这种超越赋予行动和计划一种诱人的崇高，但恐惧本身被否认了。

我明白过去我总在避免关于内在经验的计划，并且我很

高兴受内在经验的支配。我对它如此渴望，我还没有任何决断，它的必要性就强加于我。事实上，任何人都做不到。除了嘲讽，内在经验的本质就在于它不能作为计划而存在。

我活着，一切都如此这般，好像没有极限的生活是可以想象的。并且，我心中有着顽固的欲望，但很虚弱。再者，极限的暗淡景象铭刻在我记忆中，然而我不再因此感到恐惧，我仍是那么愚蠢，并因为可笑的悲惨，因为寒冷，因为我即将写下的句子，因为我的种种计划而焦虑。在我被抛弃的“夜”里，此刻我堕入的夜里，一切都是我所认识的、我无法怀疑的那个真理。在它面前我是个孩子，它逃离我，我依然什么也看不见。目前我属于我正使用的这些客体的领域，对于我所写的我仍然感到陌生。身处夜之中，在夜里消沉，甚至没有力量看到它。我明白自己身处这封闭的黑暗中，尽管黑暗却看得清楚，由于我的“稚气”，我仍然能够笑着，双眼紧闭地承受这考验。

我终于达到了这样的境地：内在经验是行动的反面。如此而已。

“行动”完全依赖于计划。推理式思维（la pensée discursive）本身就处于计划的存在模式中，这很严重。推理式思维即投身于行动的状态。从那些计划出发，通过对计划的思考，推理式思维在这一状态中产生。计划不仅是

行动所蕴含且必需的存在模式，也是处于悖论式的时间中的存在方式：这是对存在的延迟。

正在博得众人的怜悯而失去生命的人（从计划支配他们的方式上说），将会拥有福音书一样的简单：泪水的优美和焦虑使他们的话语变得透明。我只是最简单地说出我能够说的（无论多么尖锐的反讽刺激着我）：我无法走到众人面前。另外，我说出的消息也不正确。况且这也不是“消息”；在某个意义上说，这是秘密。

所以，除非是开玩笑或其他，谈论、思考都是在回避存在：这不是正在死去而是已经死去。这是走进熄灭的、平静的世界，我们通常在那里游荡。在那里，一切都中断了，生命被延迟，一次又一次地延迟……计划的小小偏差就足够了，火焰熄灭，激情的风暴过后是暂时的平静。最奇怪的是，思想的操练只为自己的精神引入了同行动一样的停顿和平静，而不是劳作。笛卡尔的小小断言是各种逃避中最微妙的。[笛卡尔的箴言：“戴着面具前行”（Larvatus prodeo）。戴着面具前行者：我身处焦虑中，我思考，我的思想暂停了焦虑，我天生有能力在自身之中暂停自身的存在。沿着笛卡尔的思路：“进步”的世界，或者换个说法即计划的世界，是我们身处的世界。战争打乱了这世界，确实如此：计划的世界仍在继续，然而处于怀疑与焦虑中。]

内在经验揭露了这种暂停，它是毫不延迟的存在。

内在经验的原则：通过一个计划从计划中走出来。

内在经验被推理式的理性所驱使。只有理性本身可以拆除它自己的作品，摒弃它所建立起的东西。疯狂没有效果，任残留物继续存在，与理性一起扰乱交流能力（或许疯狂首先就是与内在交流的决裂）。自然的激动与陶醉具有干柴烈火的功效。没有理性的支撑，我们达不到“晦暗的白炽”（sombre incandescence）。

几乎所有的内在经验到此为止都依赖于拯救这一念头的困扰。拯救是所有可能的计划的顶峰和计划内容的极致。由于拯救即某种极致，它也是暂时的利益性的计划的反面。极端地说，拯救的欲望由于整个计划而转向了恨（由于将存在本身向后推延而转向了恨）：由于拯救本身而转向了恨，因为拯救带上某种庸俗的动机而变得可疑。如果我不无焦虑地挖掘这种种放大的视角和隐秘的深度，我会看到：拯救是唯一的化解色欲（身体的酒神式的消耗）的手段，化解毫不延迟的存在之感伤的手段。无疑是一种庸俗的方法，然而色欲……

反对骄傲。由于我彻底的愚蠢而变得谦卑，这是我的长处。而在他人身上，我无疑看到了更多的愚蠢。人皆愚钝，纠缠于差异是无济于事的。较之他人，我更多地审视

内心堆积如山的渣滓和伪装，我不曾屈服于恐惧，这种恐惧通常使我们避开这样的审视。我感到某种内在的毁灭，我没有逃避，我只是稍微努力地给自己某种改变，我未能成功。我所意识到的是人整体的贫乏，他的关键性的迟钝，他感到自满的条件。

耶稣的模仿：圣十字若望认为，我们应该在上帝（耶稣）之中模仿衰败，末日、“你为什么离弃我”（Iamma sabachtani）^[1]的“非知”的时刻、无尽的苦难，基督教是拯救的不存在，是上帝的绝望。在致命的厄运中，他窒息，衰亡。上帝的末日要了他的人子的命，这是一道深渊，他眩晕着倒下去。上帝的末日只是原罪的解释。末日不仅解释了天堂（心灵晦暗的白炽），也解释了地狱（稚气、花朵、爱神阿芙洛狄忒、笑）。

尽管表面上看似相反，但对苦难的忧虑是基督教已经死亡的一个部分。这是一种可以缩减为计划的焦虑：无限多样的套路，一天天变得更愚钝，一种蔓延的死亡状态。存在与焦虑在各阶层的人群中有计划地逐渐丧失，生命重置于无限。当然，有模棱两可的地方：在基督教中生命受到审判，而进步的人们却将生命神圣化了；基督徒将生命

[1] 耶稣被钉上十字架后临死前所说的七句话之一。——译注

限制在迷狂与原罪之间（这是一种积极的态度），进步则拒绝相信迷狂、原罪，混淆了生命与计划，并且将计划（工作）神圣化：在进步的世界里，一旦计划被认为是严肃的存在（苦难所充填的焦虑对于神圣的权威是必要的，然而计划则占据了精神），生命只是一种合法的幼稚状态。

在这里，计划的隐秘性质被揭开了。计划式的存在模式取代了上流社会绅士淑女们的无所事事。如果说礼貌、平缓的方式和计划的空洞卷走了无所事事的状态，那么生活已无法再忍受无所事事了。生活无法再忍受一个星期日下午的大街。上流社会的日常生活和布尔乔亚的星期日呈现出古老节日的性质，忘却所有的计划，尽情挥霍。

特别是“无”（rien），我一“无”所知，我咕噜着发出这个音“无”，好像一张嘴对着马桶的病孩，他细心的母亲的手抚着他的额头。可我没有母亲，人类没有母亲，马桶就是星空（在我不幸地感到恶心时，就是这样）。

在一本最近的小册子里^[1]，我读到以下句子：

“……我时常想象着某一天，一个真诚的、将目光投向

内在的人诞生了。他的生命将如同一条黑暗隧道，毛皮般闪光。他只能躺下，沉入与其他人的所有共同性中，然而很悲惨，这些共同性却是无法交流的。想象着明天这样一个人的诞生是可能的，并承认他与世间所有人的相似性，我只愿每个人想到这些时都像我一样流下喜悦的泪水。”这些句子伴随着四页长的对一种主要转向外在的意图的论述。唉，面对这个人可能的诞生，我感到发烧似的激动，却并无泪水。

这样的“黄金时代”是指什么？这种对“可能的最好境况”的徒劳的焦虑和一个与他人一致的人的病态意志是指什么？其实，令人精疲力竭的经验的意志总是从愉悦开始的。无法把握我们正投身于其中的事，无法猜测我们将付出的代价——然而我们将不厌其烦地付出代价——没有人能预知他将怎样地毁灭，他将感到怎样的无以复加的耻辱。也就是说，如果我看到我们不能忍受活着，不能忍受所感到的窒息，我们想尽办法逃避焦虑并求助于计划，那么我的焦虑就在这喧闹的逃避中增加。

诗意的无所事事，或纳入计划的诗，这是安德烈·布勒东所不能容忍的赤裸之物，是他那里刻意放弃意义的句子应该掩饰的东西。对我来说，是没有出路的焦虑、同谋感、被骚扰、围捕。但从没有这么完整！人们不能使我感

[1] 让-弗朗索瓦·夏布朗：《人一客体的诞生》（*Naissance de l'homme-objet*），收入超现实主义刊物《词语的渗流》（*La Transfusion du Verbe*）。

到不安：我想要的是荒漠，一种清晰的、无休止的死亡所必需的场所（条件）。

我所看到的是诗的轻率、散漫的气息、词语的计划、炫耀以及最糟糕的堕落：庸俗、文学。我们宣扬去塑造新人：这只是又一次重蹈覆辙。虚荣！简单地说就是如此（虚荣并不是它看上去的那样，它只是计划的某种处境，将存在本身向后推延）。我们只有在计划中才感到一种虚荣的满足；一旦实现，这种满足感又不见了，我们又迅速回到计划中。我们就这样陷入逃避之中，像一只永远掉进陷阱里的困兽，直到不论哪天愚蠢地死去。在焦虑中，我将尽可能把自己远远地封闭起来，我的喜悦——一种死亡的神圣喜悦验证了人类的虚荣。虚荣如无边的荒漠，痛苦与黑夜隐藏在它昏暗的地平线。

还有我自身的虚荣！

这是肯定的。

“我所写的是一种召唤！最疯狂的、最振聋发聩的召唤。我为与我相似的人祈祷（至少向他们中的某几个）：荒漠中人的这声叫喊是多么虚荣！如果你们像我一样意识到这一点，你们会发现你们是如此虚荣以至于你们不能再这样下去。可怜我吧（我掉到了大地上）！我看到了你们的

真面目。”

人及其可能性——肮脏、愚昧的存在（在寒冷中呐喊）将可能性放到了大地上。善良的（讨好的）念头仍保存着：人的存在依照和仿效这样的念头。然而这种被安然放置的可能性有一刻是处于地面上的吗？

它忘记了！

它坚决忘记了！

做完了：它离开了。

谈及被达到的极限，我不时提到一些作家，甚至一个“文学家”（陀思妥耶夫斯基）。我想明确一下，否则容易引起混乱。如果一个人不说出成形的语句我们就对他一无所知，而另一方面我们鼓励诗达到词语的不可解释的顶点。极限在别处。它只能通过交流而达到（人是复数的，孤独是空话，无能是谎言）。无论一个怎样的表达都可以证明：极限是区别于他物的。它永远不是文学。如果诗表达了它，它也区别于诗：它不是诗，因为如果诗把它作为目标，就不能达到它。当极限在那里，用来达到它的那些手段就不在那里了。

兰波著名的最后一首诗并不是极限。如果说兰波达到了极限，他只是通过绝望而达到了与极限的交流：之后他

将消除可能的交流，他不再写诗了。

拒绝交流是一种更为敌对的交流手段，却也最强有力；如果可能，兰波将转向这样的拒绝。为了不再交流，他放弃了。或者说，为了放弃，他停止了交流。没有人知道究竟是恐惧（软弱）还是羞耻感让兰波放弃了。有可能是恐惧的界限延伸了（不再有上帝）。无论如何，谈论软弱没什么意义：兰波保持着极限意志去做其他的事情（尤其是放弃写诗这件事）。有可能他还没有达到就放弃了——（极限并非无序或华丽），他太苛求以至于无法忍受，太清醒以至于无法视而不见。有可能一旦达到，就会怀疑这是否有意义甚至这是否真的发生了——因为达到的状态是瞬间的——他无法忍受这些怀疑。当极限意志不固定在任何事物上（我们不能真正地达到），再长时间的追寻也是徒劳无益的。

自我在任何方面都无足轻重。对于读者来说，我是随便哪个任意的存在：名字、身份、历史改变不了什么。他（读者）是随便哪个人，我（作者）也是随便哪个人。无名的他和我从……中出来，无名，为了……好像两粒沙子对于整个沙漠来说一样无名，或者像大海中两朵消逝在层层波浪中的浪花。某个什么世界的“著名人物”就属于这个无名的……他完完全全属于无名的……以至于他浑然不知。

哦，神无限赐予的死亡，没有这死亡，一个“人物”就将属于某个什么世界。活着的人们的痛苦，与某个什么世界的可能性的死亡争吵着。垂死者的欢乐，层层波浪之间的浪花。垂死者了无生气的欢乐，荒漠的欢乐，在不可能中陷落，毫无共鸣的呼喊，偶然的极度沉默。

基督徒轻而易举就把生命戏剧化了：他活在基督面前，甚于活在他自己面前。基督是存在的整体，然而他也像“情人”一样是个人化的，像“情人”一样让我们充满欲望：突然间，酷刑、末日、死亡。基督的信徒被带到酷刑前。他将自己带到酷刑前：不是某个无意义的酷刑，而是神圣的末日。不仅他有能力抵达酷刑，并且他是不能逃避的，这是超越了他自身的酷刑，是上帝本身，上帝不比人强，不比人更能承受酷刑。

仅仅认识到是不够的，这只是在思想层面上，认识应该发生在心灵层面（有点失去理智的内心隐秘活动……）。这不再是哲学，而是牺牲（交流）。关于牺牲的天真的哲学（古印度）与酷刑般的非知的哲学之间存在着奇怪的对应：牺牲作为心灵的运动被转换为知识（从最初到现在，总是存在一种倒转，古时是从心灵到智力，现在则相反）。

更奇怪的是，非知带有一种认可。就好像从外部告诉我

们：“终于，你在这儿了。”非知的道路是无意义的事物中最虚空的。我可以这样说：“一切都完成了。”不，不是的。因为如果假设我这样说，那么我立刻会意识到和之前的时刻同样封闭的视野。我越是通过非知的道路在知的领域中前进，身后的非知越是变得沉重，令人焦虑。其实，我投身于非知，这是某种交流，由于有了与晦暗的世界的交流，这世界被非知弄得深不可测，我才敢论说上帝：也真因此产生了新知（神秘主义的），但我不能停留于此（我不能——但我应该得到灵感）：“上帝，如果他知道。”再进一步，总要再进一步。上帝如同替代了以撒的白羊。这不再是牺牲。赤裸裸的牺牲，没有白羊和以撒的牺牲是更进一步的。牺牲是疯狂，是放弃所有的知，在空无中的陷落，并且无论是在陷落中还是在空无中都没有任何启示，因为空无的启示只是一种让人更快沦为缺席者的方法。

非知裸露出来。

这说法是顶点，但“裸露出来”须被正确理解。于是我看到知所遮蔽的，但我若看到则我知。事实上，我知，但非知再次将我已知的裸露出来。如果无意义是意义，那么无意义所是的意义就丧失了，重新变成无意义（没有可能的停顿）。

如果这个说法（非知裸露出来）拥有某种意义——这意义一出现就消失了——那就是非知通向迷狂（LE NON-

SAVOIR COMMUNIQUE L' EXTASE)。非知首先是焦虑。迷狂的赤裸在焦虑中出现。但如果焦虑隐藏起来，迷狂（赤裸、交流）自身也会隐藏起来。并且，只有在对迷狂的焦虑中才可能保持迷狂，在这种情况下，迷狂不能是满足，不能是被获得的知。但显然，迷狂首先是被获得的知，特别是在极端的贫乏和贫乏的极端构造中，我的生活和我的作品都代表了这种贫乏（我知道这一点，没有任何人曾带给我那么深的认识，也没有人能够做到，然而对我来说这很简单——并且是必然的）。但是当知的极限出现（我这里所理解的知的极限是超越了绝对知识^[1]的），就如同在绝对知识中一样，所有的一切都颠倒了。我几乎未曾完全明白在知的方面（或知把我们丢弃的地方）会彰显出贫乏，焦虑重新开始。但是，焦虑是对贫乏的恐惧。这一刻到来了，充满勇气，贫乏被喜爱，我将自己置于贫乏中：它就是迷狂的赤裸状态。然后，知又重新回来，满足，新的焦虑，我又变本加厉地重新开始直到筋疲力尽（就好像在一阵狂笑中，笑所转移的东西催生了焦虑，而焦虑加剧了笑）。

[1] 黑格尔哲学的核心概念。巴塔耶因科耶夫的讲座而熟读黑格尔的《精神现象学》。“精神现象学”探讨有限精神所呈现的各种思想形态，是“意识经验的科学”，反映自然意识要达至绝对真理前所经历的思想提升过程，而历程的终点就是绝对知识，亦即《精神现象学》的最后一章的内容。绝对知识告别了有限精神或自然意识中种种主客对立的立场，达到主体和客体的统一，达到理性的自我实现。黑格尔甚至认为这种绝对知识是纯粹而永恒的。——译注

在迷狂中，我们可以放任自流（se laisser aller），这是满足、幸福、平淡。圣十字若望否认诱惑人的形象和升华，而在神思（théopatique）的状态中平静下来。我坚持追随他枯燥冷酷的方法。

取消主体和客体，这是唯一不会导致客体被主体占有的方法，也就是说，避免那个想成为一切的“自身”（ipse）^[1]荒唐地往前冲。

与布朗肖的对话。我对他说：内在经验既无目的也无检验它的权威。如果我将对目的与权威的焦虑凸现出来并表述清楚，至少它将取代一种空无。布朗肖提醒我目的与权威是推理式思维苛求的东西；然而我坚持我的想法，并向他提出疑问，在描述作为最终给定形式的经验时，他怎么会相信既无权威也无任何目的是可能的呢？他对我说经验本身就是权威。他为主体加上这种应该被补偿的权威。

我想再重新给出一个我称之为纯粹经验的经验图式。首先，我达到了知的极限（比如，我效仿绝对知识，什么模式并不重要，但这都意味着一种渴望知的精神的无限努

[1] Ipse, 拉丁语, “自己”“本身”, 相当于法语的 “même”, 英语的 “self”, 与人称代词结合构成反身代词“我自己”“你自己”“他自己”等。由此而来的哲学概念 Ipseité (自身性), 指使一个人独一无二、绝对不同于他人的固有的东西。——译注

力)。然后我知道我一无所知。我自身曾想要成为一切（通过知），我堕入焦虑之中：这种焦虑的偶然到来就是非知，不可救药的无意义（这里，非知并不是要取消个别的知识，而是取消它们的意义，取消它们所有的意义）。突然，我明白了我所谈论的焦虑究竟是什么。焦虑意味着渴望交流，或者说迷失自我，但焦虑并不带来完整的解决办法：它见证了我对交流和迷失自我的恐惧。焦虑随着知这个主题本身而出现：通过知，自身（ipse）想成为一切，所以交流、迷失自我，却依然保持着自身。交流发生之前就设定了主体（我，自身）和客体（只要它没有完全被获得，就是不确定的）。主体想占领客体并拥有它（这种坚持存在的意志被卷入构成的游戏，请看迷宫），然而它只能迷失：知的意志的无意义突然出现，一切可能的无意义，使自身知晓，它将同知一起迷失。只要自身坚持知的意志，存在者自身就会一直焦虑下去。但是如果自身抛开自己，并同时抛弃了知，如果抛弃知的同时献身于非知，狂喜（ravisement）就到来了。在狂喜中，我的存在重新找到一种意义，但是意义立刻以自身为参照，变成了我的狂喜，一种我自身拥有的狂喜，满足我想成为一切的愿望。一旦我重回到这种状态，交流就停止了，自我迷失也停止了，我停止了忘我的状态，我又怀着一种新的知停滞在那里。

运动从这里重新开始，我可以建立新的知（我刚这样做了）。我抵达了知这个概念：主体、客体是存在处于消极

迟钝状态时持有的观念；被瞄准的客体是主体自身的投射，这个主体想成为一切；对客体的一切再现都是主体的那种愚蠢而必需的意愿的魔幻影像（我们把客体放在物或者存在物的位置上，这都不重要了）；如果我们明白交流既安置了客体又安置了主体（这是在交流的最顶点变得清晰的东西），我们就应该能够去探讨交流了。我可以建立这种对世界的再现，并把这种再现看作整个谜语的答案。突然，我意识到了与知的最初形式相同的东西，这至高的知好像在黑夜中将一个赤裸的孩子丢弃在树林的深处。这一次最重要的是，交流的意义起作用了。然而交流本身，在它消失不见的某一刻、抓不住的某一刻，在我看来就是无意义，我达到了焦虑的顶点，在绝望的冲动中，我放弃了自我，此时交流、迷狂和喜悦却再次降临。

此刻，建立不再必要，建立已经完成：就在此刻，为了更深地回到狂喜之中，我由于狂喜而重新走入一个迷路的孩子之夜，走入焦虑之中，不到筋疲力尽不会结束，不到晕厥不可能停止。

这是酷刑般的快乐。

内在经验的病态。——在内在经验中，神秘主义者有能力激活令自己愉悦的事物。强烈的感觉抑制和消除了怀疑，我们觉察到我们所期待之物。就好像我们支配了一种强有力的生命的气息：每一种精神的预设都被激活了。狂喜不

是一扇朝向外或上方的窗户，而是一面镜子。这是第一种病态。第二种病态是把经验列入计划。若缺乏关于经验的计划，没有人能够清晰地拥有经验。这种病态没那么严重，也不能避免：计划甚至是应该坚持下去的。然而，经验是与计划相反的：我总是出乎计划预料地抵达经验。在经验与计划之间确定了痛苦与理性之声的关系：理性代表着虚妄的道德痛苦（说时间将抹去痛苦，比如当我们必须放弃所爱的时候）。可怕的伤口暴露着，拒绝理性，虽承认自己的存在，却只看到更多的恐怖。即使我预感伤口即将愈合，也丝毫不会感到痛苦消减。对于计划就好像对伤口痊愈的保证，需要使用（se servir）它们。计划或者保证就像一个冷嘲热讽的仆人，什么都看在眼里，是怀疑论者，他明白自己是仆人，一旦经验发生就急忙躲闪，孤独而痛苦（极苦）地大叫：“放开我。”

如果一切都如他所预料的那样发生，仆人就使自己被遗忘。但他会耍花招。如同镜子一样反映出的第一种病态，就是一个粗俗的仆人的情况，他所固有的深刻的奴性被遗忘了。

经验的仆人就是推理式思维。在这里，仆人的高贵在于严格的奴性。

一旦达到非知，绝对知识就只不过是其他知中的一种。

五

必须如此。这是呻吟吗？我不再知道。我将走向哪里？这赤裸沉闷的思想将走向哪里？它就像受伤的喉咙中的一口血。沉闷，却并不苦涩。（哪怕在最低级的混乱中，我依然快乐、开朗、慷慨。这充满鲜血的喉咙，鲜血淋漓……）

我的困难在于确定性的全部丧失，被塑造的对象和迷雾之间的差别（我们常常觉得这很可怕）。如果我表达快乐，我会失去那种我将它与其他快乐区别开来的那种快乐。我诚实地讲述着彻底的失败、衰亡和绝望。然而，失败、衰亡和绝望在我看来就是光明、赤裸及荣耀。另一方面是致命的冷漠，对于我认为重要的东西的冷漠，一系列没有后续的人物、不和谐、混乱。如果我去谈论平衡、欢欣、力量，人们只有在处于（已经）和我相似的状态中才能理解我所说的。说白了，我在自己有限

的生命中自施酷刑，步履艰难地走向问题，但却没有这个权力（无权这样做）。如果我行使权力，我的一切都只是奴性，我将成为“有罪的”。不是这样的，我没有丝毫苦楚。这就揭示了一种令人失望的不合理的结果，而它却不可避免地统治一切。

对于和谐的忧虑是巨大的奴性。我们不能通过拒绝来逃避，为了避免窗户的假象，我们撒了个更大的谎，而假象至少承认自己是虚假的。

和谐就是“实现”计划的手段。和谐（手段）很好地引导着计划，而激情和幼稚的欲望妨碍计划的完成。和谐是有计划的人所面对的现实，他找到了冷静，去除了欲望的焦躁不安。

艺术的和谐在另一个意义上实现了计划。在艺术中，人将计划固有的和谐状态现实化。艺术创造了一个世界，这个世界就是有计划的人的形象，在各种形式中反映这个形象。然而，与其说艺术是和谐，不如说艺术（在它的历史中也在每一件作品中）是从和谐到混乱的道路（或回归）。

和谐如同计划，将时间摒弃在外，它的原则就是重复，通过重复，一切可能性都无限延长。建筑或雕塑是最理想

的例子，它们是和谐永存，保证了一种动机的延续，这种动机的本质就是取消时间。重复，通过一个更新的主题平静地投注时间，艺术从计划中也借用了时间。

在艺术中，欲望重新回来，但首先是取消时间的欲望（取消欲望），而在计划中，只有简单的对欲望的摒弃。计划是明确的奴隶状态，即没完没了地干活没有任何成果。在艺术中，人重新回归绝对权力（欲望的终止），如果这首先是取消欲望的欲望，那么这个欲望还未及完成就变成了重燃欲望的欲望。

我接连不断地依次是一个个不同的人，我就不谈我所是的这些人了。他们没什么意思，我应该让他们保持沉默。我追随我的话题，也就是唤起一种内在经验，而不是去指责这些人。这些人基本上是中性的，（在我看来）有点可笑。相对于我所说的内在经验，他们是没什么意义的，除了在这一点上有点意义：他们成就了我的不和谐。

我不愿再继续，我呻吟着，
 我不能再忍受
 我的牢狱。
 苦涩地
 我诉说着：
 词语让我窒息，

放开我，
 松开我，
 我渴望
 其他的东西。
 我想要死亡
 而不接受
 词语的统治，
 连续不断
 没什么可怕，
 就好像可怕
 正是被渴望的；
 我所是的自我，
 什么也不是；
 否则只是
 懦弱地接受
 他所是。
 我恨
 这工具式的生命。
 我寻找一条缝隙，
 我的缝隙，
 是为了被击碎。
 我爱雨，
 雷电，

污泥，
浩渺的水面，
大地的深处，
而不是自我。
在大地的深处，
哦，我的坟墓，
将我从自我中释放，
我不愿再是他。

几乎每一次我试图写一本书时，在写作完成之前疲惫都会到来。我慢慢变成我事先拟定的计划的陌生人。我忘记了前夜点燃我思绪的东西，在半梦半醒的长夜中它每时每刻都在改变。我逃避着我自己，我的书就逃离我而去，它几乎整个变成了一个被遗忘的名字：我懒得去找它，而模糊的、遗忘的感觉令我陷入焦虑。

如果这部书很像我怎么办？如果结局摆脱了开端，是不理会它，还是冷漠地写下去？奇怪的修辞！奇怪的侵入不可能性的方法！否定、遗忘、无形式的存在、模棱两可的武器……懒惰像不可摧毁的能量一样被使用。

夜幕降临时，我在街道上突然回想起怀特岛上的一座法式修道院，1920年我曾在那里度过两三天的时间，记忆中那是一座松树环绕的房子，在海边柔和的月光下。月光

让我联想起中世纪祷告仪式的优美，种种令我憎恶僧侣生活的理由都不复存在，我只感到这个地方将我与整个世界隔离。在封闭的围墙内，我从纷扰中抽身而退，感到一瞬间我成了僧侣，从破碎的、散乱的生活得到拯救。在这条街上，借助于黑暗，我热泪流淌的心燃烧了，我突然间感到一阵狂喜。这是由于我漠视逻辑和结果才得到的狂喜。

高墙之间的天空如同灰色的幽灵，半明半暗，在这个具体的时刻潮湿的空间是不确定的。神圣性荒诞、无声地显现了，明亮得令人陶醉。我的身体并没有中断疾行的脚步，而迷狂已经轻微地扭紧了它的肌肉。这一次，没有任何不确定性，而只是对确定性的冷漠。当我写下“神圣”一词时，我什么都不想知道，什么也不知道。其他的时候，我的无知是一道深渊，我被高悬在深渊之上。

现在我应该痛恨那种自觉的无知，即无知成为一种方法，有时我借助它来寻找迷狂。其实无知并没有使心灵打开面向狂喜。但我却苦涩地体验到不可能。深刻的生命总是充满不可能的重负。意图、计划是破坏性的。然而我知道我什么都不知道，这就是我的秘密：“非知通向迷狂。”建立在知的表象之上，平庸的存在又重新开始。我想逃避这样的存在，对自己说：知是虚假的，我什么都不知道，绝对什么都不知道。然而我知道，“非知通向迷狂”，我不

再焦虑。我曾经（痛苦地）闭门不出。夜幕初降的这一刻，我心中僧侣般和谐的具体形象向我传递着迷狂，无疑是通过自我放弃的愚蠢做法。不可能继续下去，不可能！我应该诚实地承受不和谐，因为“我应该”，所以只有和谐表现了不和谐的可能性。不诚实是必要的，然而我们不能因对诚实的焦虑变得不诚实。

迷狂是出路！也许是，然而却撕心裂肺。出路？只要去寻找它就足够了，我重陷困境，消沉、可怜、出路在计划之外，在想要出路的意愿之外。因为计划是一座我想逃离的牢狱（计划、逻辑推理的存在）：我制订了逃离计划的计划！我知道只要打破我心中的理性话语就足够了，一旦迷狂出现，理性话语就使我远离它，推理式的思维把迷狂视作出路，从而背叛了迷狂，或者把迷狂视作没有出路，也背叛了迷狂。我内心深处响起了持久无力的呼号，焦虑的呼号：一旦知道，就不再知道。

因此，话语在狂热中是无意义的，但（我呻吟）还不够（在我心中还不够）。

不够！不够焦虑，不够痛苦……我说着，我，快乐的孩子，粗野幸福的大笑从未停止（有时它放开我，无限的、遥远的轻盈在崩溃中、在泪水中甚至在我的头颅撞向墙壁的重击中继续诱惑着我）。但是！……指头伸进滚烫的水

中……我叫喊着“不够”！

我再一次忘记了痛苦、笑、手指。遗忘的无限超越性、迷狂、冷漠，对于我自己，对于这本书：我看到了话语从未抵达之物。我朝向不可理喻的天空打开了自己，好像裂开的缺口。我内心的一切猛然落下，在之前的不协调中协调了。与一切可能性的决裂，狂暴的吻、陶醉，在可能性完全的缺失中迷失，在昏暗死寂却有光的黑夜中，它比心灵的深处更加盲目，更加不可认知。

特别是不再有客体。迷狂不是爱：爱是占有，对爱而言客体是必需的，客体是主体的占有物，被主体占有。不再有主体—客体，裂开的缺口存在于他们之间。在缺口中，主体与客体相互消解了，有通道，有交流，然而不是彼此之间的：一个与另一个失去了区别性的存在。主体的问题、知的愿望被消除了：主体不再存在，他的追问不再有针对主体的意义和原则。同时，任何回答都不再可能。当不再有被区分开来的客体，回答就应当是“客体就是如此”。

主体在他迷狂的边缘保持了一个悲剧中的孩子的角色。他的临在永远被超越，总是心不在焉，根本没有能力预感到临在的深度缺失。他总躲在后台，像玩具一样被占据。迷狂对他来说没有意义，要不然就像新鲜事物一样吸

引了他，然而它若继续下去，主体会厌倦：迷狂绝对不再有意义。既然主体在迷狂中并不渴望持续存在（这一渴望是清晰的存在的现实），迷狂就没有任何稳固性，它自行消散。既然迷狂对人来说是陌生的，它从人那里升华出来，对于因它而起的焦虑一无所知，对于以它为基础的智力支架也一无所知（它听任这支架崩塌）。

主体——自我的懈怠，走向极限的必要性——寻找着迷狂，这是真的。他从没有过想要迷狂的意志。寻找迷狂的主体有一种不可调和的不协调，迷狂本身也有一种不可调和的不协调。然而经历过迷狂，压抑着迷狂：并不是把迷狂当作来自自身的有意的方向，而是把它当成来自外部的感知结果。对所处困境的厌恶追赶着我，我可以超越迷狂，超越本能，于是迷狂从一种不平衡中诞生了。既然它不能按必要的安排存在于我心中，那我就通过外在的方法更好地获得了它。我曾经历了迷狂的那个地点，身体感受的迷人记忆，清晰地印在我记忆中的那种平常气氛，有一种比可描述的、精神的有意识的重复运动更强大的召唤力量。

写作这本书的焦虑如同一副重担久压在我心中。实际上，我被激起了。我得有必要的对话者（或读者），这个想法会兀自在我身上起作用。尽管没有任何东西，绝对没有任何东西去回应这个想法。我带着这个想法写作，以至于

人们更容易剥夺我的某一部分。

第三者、同伴或对我起作用的读者，就是话语。甚至可以说，读者是话语，是他在我之中说话，他在我之中向他自己发表着活跃的谈话。无疑，话语是计划，但它更是读者这个他者，他喜欢我，并且已经忘记了我（杀死了我）。如果不时刻坚持己见，我就会无能为力，我将失去内在经验。并不是只在暴烈的——不幸的——时刻我才会忘记他，如同他忘记我一样，而是我宽容了我内心的计划活动，因为计划与这个暧昧的他相联系，分享着我的焦虑、极苦，如同我渴望他的极苦一样渴望着我的极苦。

布朗肖问我：为什么我不追随我的内心经验，如同我就是那最后的人^{〔1〕}？在某种意义上……尽管我知道我是一群人的反映，我也知道他们的焦虑多么巨大，从另一方面来说，如果我就是那最后的人，我的焦虑就将是想象中最为疯狂的！——我不可能逃脱，面对无限的虚无，我在自身之中被抛弃，甚至空无、冷漠。但内在经验是征服，为了他人才如此，经验中的主体陷入迷途，迷失在客体中，而客体本身也消解了。然而，如果他的本质不允许他发生

〔1〕《最后的人》是莫里斯·布朗肖所写的一本书，伽利玛出版社出版，1957年。

这样的变化，他也不会像这样消解掉。无论如何，即使经验中的主体不是悲剧中的孩子，也总好像鼻子前的一只苍蝇，是他人的意识（我曾经忽略了它）。作为苍蝇，孩子不再是严格的主体（他是可笑的，在他自己眼里也是可笑的）。他成为他人的意识，就像旧日的合唱团一样，是悲剧的见证者，也是将悲剧庸俗化的人，他在人类的交流中迷失。作为主体，他将自己从自身中抛弃，陷入泛泛的人群的可能性的存在中。——但如果这人群不再存在，可能性死去，如果我是……那最后一个？我是不是应该放弃走出自我，封闭在这个自我之中，就像在坟墓的深处一样？是不是从今天开始，我就必须为不是且无望成为这最后的人的想法而悲叹？从今天开始，像一个怪物，为厄运哭泣，我被压垮了——因为这是可能的，这最后的人，没人与他合唱，我愿想象他在自身的死亡中死去，他将身处无尽的黄昏，感觉坟墓的墙壁（甚至最深处）打开了。我还可以想象……（我只是为了他人才这样做！）可能我还活着就被埋葬在坟墓中了——这最后的人的坟墓，这个痛苦不幸的人，在他自身中脱离了存在。笑、梦，在睡眠中，屋顶如一场碎石雨陨落……什么都不知道，直到（不是迷狂而是睡眠的）某种境地：扼住自己的喉咙，无法解决的谜，接受睡眠，星辰闪烁的宇宙环绕我的坟墓，赐予它荣耀，无声的、不可理喻的、比死亡更加遥远、恐怖的星辰汇聚的荣耀（无意义：烤羊羔肉曾有的大蒜的味道）。

第三部分

极苦之前

（或喜剧）

天上那衰老的“无形之父”^[1]，
开始咳嗽，打嗝，放屁。
接着发出震撼天国的誓言，
他大声呼唤着威廉·布莱克。
在杨树成荫的兰贝斯^[2]，
布莱克正在排泄。
从他的位置上跳起来，
三次围着自己转了三圈，
看到这情景，月亮涨红了脸，绯红一片，
星星朝大地摔下了酒杯，溜走了……

威廉·布莱克

[1] Nobodaddy, 出自威廉·布莱克的诗名《致无形之父》(To Nobodaddy)。Nobodaddy 是 Nobody (无人) 和 Daddy (爸爸) 合并而造出的词，指无形的神(天父)。——译注

[2] 英格兰地名，位于伦敦南部，坎特伯雷大主教的兰柏宫所在地。

现在我要记叙先于我的“内在经验”的事物（内在经验的尽头是极苦）。在我逐渐写到结局时，我至少要再写一写还剩下的东西（我常常写得晦涩、浮夸、烦琐：我改变了形式，变得精简，甚至浅白，但并没有质的变化）。

我把我的记叙局限在使我与人（人本身）混同的界限内，抛弃了会揭穿这个谎言、使我这个人成为“错误”的东西；——我直截了当地表示，内在经验要求怀有它的人把自己放在一个塔尖上来开始这一切（基督徒明白这一点，感到必须要为他们的满足“付出代价”，这使他们谦卑：尽管在信仰衰微的那一瞬间，最苦楚的圣人也知道自己被选中）。

所有人对自己栖身的那个塔尖都一无所知。无知或是假装无知（很难判断是无知还是假装）。很少有诚实的傲慢（《瞧这人》——布雷克的片段）。

[我把自己带到二十年前：首先，我笑过，我的生活已支离破碎，从一段漫长的基督信仰中走出来，笑中带着青春的叛逆。我在上文中描写过这笑的迷狂的一面，但从第一天起，我就不再怀疑：笑是启示，揭示了事物的深层。我要说说这笑是从什么机缘里冒

出来的。那时我在伦敦（1920年期间），正要和柏格森一起吃饭；我那时还从没有读过他的书（也没读过什么其他人的书，其他的哲学家也没什么好读的）。由于好奇，我在大英博物馆找了一本《笑》（他所有书中最薄的一本）。阅读刺激了我，他的理论看起来很短，（与此相联的这个人则令我失望：这是个谨小慎微的人，哲学家！）然而从此以后，笑所隐藏的固有意义的问题在我眼中成为关键的问题（联系着幸福、隐秘的笑，我突然看到自己被这笑所占有），无论付出什么代价我都要揭开这个谜（它一旦被解开，一切都会迎刃而解）。长久以来，我只经历过一种如上帝造物前的混沌般的欢欣。这种混沌是多样而不一致的贴切形象，只过了几年，混沌就在不同程度上变得令人窒息。我被毁灭了，因为笑得太多而毁灭。如此消沉，我发现：我所是的那个毫无意义又缺乏意志的不坚定的怪物让我自己感到害怕。]

我想把自己带到塔尖

如果柜台职员做假账，主管有可能就躲在柜子后，准备好了揭穿这个不诚实的雇员。写作，是做假账吗？我不知道，但我知道主管是可能存在的，要是他突然出现，我没有什么解救办法，只会感到耻辱。他不是从读者中来的，然而他在读者中会引起慌乱不安的效果。最敏锐的人指责我，我笑了：我害怕的是我自己。

为什么思考：“我是一个迷失的人”或“我无所求”？是否这就足以去承认：“如果不扮演这个角色我就死不甘心。要想让我闭嘴，就得长生不死。”还有所有其他的理由！静默的幽闭感——或者，想象的静默态度以及所有理由中最“文学的”那一个。这么多的借口托词：我思考，我写作，是因为不知道任何活得比一块破布好一点的办法。

我希望我们什么都不再去听，而是去说，去呼喊：为

什么我连听到自己的声音都感到害怕？我不是说怕，而是说恐惧、恐怖。让我闭嘴吧（如果他们敢这样做）！就让他们把我的嘴唇缝上吧，就像缝上一道伤口！

我明白，我甚至不是活活进入坟墓里，而是进入一条平庸的坑道，既不伟大也无智慧，完全赤裸裸的（就像快乐的妓女那样赤裸）。“我不会让步，无论怎样也绝不轻信，任由自己像死人一样被埋葬”，我敢这样肯定吗？如果有人可怜我，想拉我一把，我反而会接受：对于他的意图，我只是抱有一种懦弱的厌恶。最好还是让我看着人们对我无计可施吧（除非把我压垮，可能这也并非有意为之），人们期待着我的沉默。

什么是滑稽？像恶一样滑稽？绝对的滑稽？滑稽，从性质上说，是它自身的否定性。然而滑稽却是不愿忍受的。事物是这样的：滑稽之物永远不是完全滑稽的，它会变得可以忍受；同样，对于滑稽因素的分析（这是一个摆脱滑稽的简单方法）一旦成形就徒劳无益了。滑稽，这是其他的人——不可计数的其他人；置身他们之间的是我自己，不可避免地如同大海中的一片波浪。

精神所不能回避的没来由的快乐，使智力变得晦涩。一旦我们运用智力去解决——我们自以为是解决——个人

的可能性的幻觉，这幻觉是一种极度恐怖的对等物；我们就会转向晦涩的思考，自以为这就是解决问题。

我也参与了这可笑的说法，以智力的名义说智力拒绝明确表达任何东西，说它不仅抛开言说者，也抛开思考者。

没完没了地寻找避免上述结果的新花样，这个过程陷入了骚动不安，没什么比这更愚蠢的了。

如果我认定一种思想是滑稽的，我会摆脱它。渐渐地摆脱，如果所有的思想都是滑稽的，如果滑稽的就是思考本身……

如果我说，“一个人是另一个人的镜子”，我是在表达我的思想，但如果我说，“天之蓝是错觉”，就不是在表达思想。如果我用一种表达思想的口吻说，“天之蓝是错觉”，我就很滑稽。为了表达我的思想，需要有一种个人的想法。我以这样的方式背叛自己：想法并不重要，我想把自己带到塔尖上。再说，我也不可能有任何办法避免把自己带到塔尖上。如果我必须让自己和别人一样，我将会蔑视我自己，滑稽的人所引起的那种蔑视。被这些没有出路的事实吓倒，我们通常会调转方向：一切解脱之计都是好的（哲学的、实用的、救赎的）。可能我还会发现一条新的出路。咬牙切齿、噩梦缠身、痛苦难挨，这就是解脱的过程。哪

怕有时，这些痛苦比在公然攀爬塔尖的罪行中被抓住还要好些。

这些判断应该悄然无声，我写作。这丝毫也不矛盾。沉默本身就是一个塔尖，或者确切地说，是圣中之圣。沉默所包含的蔑视是要指出，我们不再小心地检验（就像我们登上一个普通的塔尖时所做的那样）。我现在知道了：我没办法让自己闭嘴。（必须让我栖居在那么高的地方，不允许我分神，把我变成一个洞悉一切的滑稽者……）我为此感到羞耻，然后说我的羞耻是多么无意义。

[在一股幸福的涌流中，我无拘无束地解放自己的那个时刻到来了。我无穷的虚荣心接收到了来自外部的迟到的又格外悲惨的证明。我不再贪婪地发掘病态抗争的可能性。我又混乱了，更不快乐，更加熟练，如果我回忆起我所说的关于“塔尖”的话，我会看到我的虚荣最病态的方面（而不是真正的拒绝）。我曾渴望通过写作而被阅读、被重视：这件事所具有的喜剧味道一如我的人生。另外，它还联系着——非常遥远，但它却联系着——当时的文学潮流，（对文学的追问，有一天这样一个问题被提出了：“您为什么写作？”）我的“回答”是几年后才作出的，没有发表过，很荒唐。但在我看来，这回答仍体现了同样的追问精神：采取从外部对待生活的立场。处在这样的精神状态中，

我看不清解脱的办法。但我不再怀疑我会找到必要的价值，这些价值如此清晰又深刻，会避免那些注定要自欺欺人的回答。

在接下来的文字里——写于1933年——我只能瞥见迷狂。这条道路并不严格，最多是一种挥之不去的念头。

这几页相互关联：

——可以说，我从来不去音乐会，也从没有为了听贝多芬而去音乐会。然而《费德里奥》^[1]序曲的前几句在我看来朴素得撕心裂肺，当我听到它时，一种神圣的陶醉感占据了我，这感觉我当时无法准确地描述，以后也不可能准确地描述，我试图跟随这感觉，召唤悬在存在深处的身影，直到泪水涟涟。

——因为一场并不残酷的离别，我病了，卧床不起——我记得一个下午的灿烂阳光——突然间我瞥见了我的痛苦的本来面目——一场离别引起的痛苦——还有迷狂，突然间的狂喜。]

[1] 贝多芬创作的唯一一部歌剧。——译注

死亡在某种意义上是一个骗局

1

空虚、现实世界的晦暗不明在我周围展开，我在焦虑中孜孜以求，盲目地存在着。每一个他人都是完全另一个他者，他所感觉到的东西我一点都感觉不到。回首我如何来到这个世界，可以看到决定了我就是我所是的这个自我（moi）的机缘是唯一的，这关系到我的出生，一个男人和女人的结合，结合的那一瞬间：最后一股推力的作用下，假如少了构成唯一存在者的疯狂的“非或然性”（improbabilité），对我来说，就什么都不存在了。在接下来关于我的话语中，最微小的不同就是：关于自我只有虚无，就像我已经死了一样，而不是一个渴望成为我自己的自我。

我就来自这无限的“非或然性”，它像一种空无潜藏在我

之下：我在这空无之上的显现就像在行使一种微弱的权力，好像这空无对我发出这样的挑战，要求我为它披上自我。自我也就是这无限的、痛苦的非或然性，属于一个我所是的不可取代的存在。

在迷失自我的放任中，我对我与他人的相似性有经验式的认知，这种认知无关紧要，因为自我的本质在于无可取代的东西：我感觉到了作为基础的非或然性，这种感觉把我放在世界之中。在那里，我对这世界而言是陌生的，绝对陌生。

有更充分的理由表明，自我的根源（被这个自我本身注视着，好像是全部认知对象的一部分）连同对自我的存在方式所做的解释性的探究只是无意义的诱饵。在无穷无尽的苛求面前，任何解释都是痛苦的。哪怕在一个罪犯的单人牢房里，焦虑把这个自我和其他一切对立起来，这个自我会意识到在他之前和围绕着他的一切都如同一种空无，这空无屈服于他的威力。[这样一种视角使得罪犯的痛苦更加令人窒息：他嘲笑自我，却必须忍受，因为他不能放弃自我。]

在这样的情况下，为什么我要担心其他如此合理的观点？自我的经验、他非或然性的经验、他疯狂苛求的经验，

都不会减少。

2

看来我应该在两种相反的看法中选取一个。然而这种选择的必要性与对一个基本问题的立场联系在一起：存在着的是什么？摆脱了虚幻形式的深层存在到底是什么？通常给出的答案往往回答的是“有什么是绝对必要的？”（什么是道德价值？）而不是“存在着的是什么？”在另一些情况下，如果所提出问题的内容就好像深层的存在一样，回答就是逃避性的（难以理解的回避，而不是摧毁问题）。

我把自己从这个问题上引开，以免含混不清。我把自我定义为一种价值，但拒绝把它和深层存在相混淆。

在所有诚实的（朴素的）研究中，这个绝非表面相似的自我是作为虚无被摒弃的（几乎是被忽略的）；然而它恰恰就是作为虚无（如同幻象）来回应我的苛求的。一旦我们提出实质性的存在问题，在自我中消失的东西恰恰就是它想是的东西：它所必需的是一种空洞的虚无，不太可能触及恐怖的极限，与世界也没有什么真正的联系（被解释清楚的、可知的世界与不可能之物是对立的：这是一个原理，我们不论怎么做都不能抹杀）。

如果我关于自我的意识逃避这个世界，如果我颤抖着放弃一切符合逻辑的希望，把自己献给不可能性，首先是自身的不可能性，还有所有事物的不可能性[这就好像一个蹒跚的醉鬼的游戏，把蜡烛当作他自己，他吹灭了蜡烛，感到很恐惧，最后他把自己当成了黑夜]。在泪水中，在焦虑中，我能够抓住自我（我甚至可以把我的眩晕感无限延长直到看不见，直到只能在某个他人的欲望里找到我自己，一个女人，唯一的、不可替代的、正在死去的、在每一方面都与我相似的一个女人），然而只有在死亡将近时，我才能毫无遗漏地知道死亡关系到什么。

只有在死亡时，无路可逃，我才意识到构成我本质的那种撕裂，在这种撕裂中，我超越了“存在着的一切”。只要我活着，我就满足于一种循环、一种妥协。无论我说什么，我都知道我是一个人类个体，大体上我与一种共同现实保持一致。我参与必要存在着的一切，什么都不能退出。而“正在死去的自我”抛弃这种一致性：它真正意识到围绕着它的一切都是空无，而它自身是对这种空无的挑战；“活着的自我”则只是局限于预感到一种眩晕，一切都将在眩晕中结束（很久以后）。

确实如此，“正在死去的自我”只有达到一种“精神的至高无上”（*souveraineté morale*）状态，处于死亡的臂

膀中，才能摧毁与外在事物的一致性（那里充满蠢行和盲目）。它无疑是在挑战世界，但绵软无力，它的挑战自然展开，它过去的面目隐藏起来，连它自己也想不起。诱惑、力量、至高无上，对“正在死去的自我”来说是必要的：必须成为神才能死去。

死亡有一种不可避免的庸俗意义，但也有一种深刻的、无法把握的意义。动物不懂得死亡，尽管死亡把人抛入动物性。体现理性的理想的人对于死亡感到陌生。神的动物性才是其本性所在，既肮脏（恶臭）又神圣。

厌恶和狂热的诱惑在死亡中相互结合、相互激发。死亡不再涉及庸俗意义上的消除，而是最后的贪欲和极度的恐怖相碰撞的那一刻。激情要求这么多的游戏和可怕的梦想，与其说是一种什么都不想是的欲望，不如说更是一种要成为自我的狂热欲望。

在死亡的光晕中，只有在死亡的光晕中，自我建立了它的王国。在那里，一种无望的要求的纯粹性才得以形成。在那里，“正在死去的自我”的希望才得以实现（眩晕的、狂热灼人的希望，在这希望中梦想的边界后退了）。

同时，上帝肉体的不连贯的显现远去了。这显现并不

是虚妄的表象，而是依赖于一个被抛弃在遗忘中的世界，这世界是相互依存各部分所建立的。

这不再是处于“无法进入的死亡”中的上帝，不再是幽闭的黑夜中的上帝。我们什么都听不见，除了那句：“你为什么离弃我？”这么简单的一句话，在所有的话语中，人赋予了这句话一种神圣的恐怖。

在完全幽暗的空无中，一片混乱，直到混乱不存在了（一切都是荒漠、冰冷，在紧闭的黑夜中，尽管此刻有一道可怕的闪光带来狂热），生命向死亡敞开，自我膨胀着，直到成为一种纯粹的强制性。这种强制性处于存在的敌对性部分中，被表达为“像狗一样死去”；在一个它转身离开的世界中，它一无所用。

然而，有一种更渺茫的可能性，这种“像狗一样死去”的纯粹状态回应了激情的要求——不是奴隶对主人的激情。献给死亡的生命是恋爱的男子对所爱女子的激情，其中起作用的是女子燃烧的妒火，而不是“权威”。

最后要说的是，在死亡中下沉是肮脏的。如同赤裸的恋人们处于特别沉重的孤独中，这种下沉近乎堕落，这种堕落联系着“正在死去的自我”和无法掩饰的不存在。

3

[上文中我没有谈到**受苦** (souffrance)，通常来说它伴随着死亡。受苦与死亡深刻地结合起来，受苦的恐怖在字里行间显现出来。我总是把受苦设想为同死亡一样的最后的毁灭游戏。而痛苦 (douleur) 则没有太多的意义，并且与愉快的感觉没有什么清晰的差别，比如那种难以抵挡的恶心或不寒而栗的感觉。痛苦可能只是与**自我**的平静的整体不相容的一种感觉：某种外在或内在的行动打破了拼凑起来的存在的脆弱秩序使我解体。这就是让我谈之色变的一种威胁性行动的可怕之处。痛苦并不必然是死亡的威胁：痛苦遮蔽了使**自我**可以维持下去的可能性行动的存在，痛苦唤起死亡，但并不带来真正的死亡威胁。]

死亡是多么微不足道，如果现在我代表这样一个相反的意见，我是有理由的。[在受苦中，理性确实暴露了它的弱点，理性不能作为主宰；痛苦所达到的强烈程度显示了理性的无力；此外，自我的过分的恶意显然是反对理性的。]死亡在某种意义上是一种欺骗。如我所说的那种可怕的死亡，正在死去的自我，比一只狗更加不在乎理性，心甘情愿地把自己封闭在恐惧中。它在某一刻逃离了幻象，这幻象创造了它，它将像一个睡着的孩子一样迎接死亡。

（以一种青春幻象缓缓消散的老人的方式，或活在集体生活中的年轻人的方式，总的来说，摧毁幻象的理性在这种情况下会发生作用。）

死亡令人焦虑的性质意味着人需要焦虑。若没有这种需要，死亡在他看来将显得很容易。人在痛苦地死去之时，远离了自然本性，而产生一个幻觉的、人性的、为了艺术而被加工的世界：我们活在这个悲剧的世界中，在一种人为矫饰的气氛中，所谓“悲剧”是它所达到的一种形式。对于动物而言，没有什么悲剧，动物不会掉进自我的陷阱。

正是在这个悲剧的、人为的世界中，才有迷狂。毫无疑问，任何迷狂的对象都是艺术创造的。所有“神秘的认知”都建立在对迷狂的启示性价值的信仰之上。应该与此相反地把神秘的认知视为虚构，视为在某种意义上类似于艺术直觉的东西。

然而，如果我说在“神秘的认知”中，存在是人的作品，我的意思是，“神秘的认知”是自我和自我的基本幻象的女儿：迷狂中所看到的幻象也同样有一些不可避免的客体。

自我的激情、对自我的炽热的爱，在寻求一个客体。自我只有在我之外（hors de soi）才能被解放。我能够明白，我

创造了我的激情的客体，这个客体不是自主地存在的，然而它就在那里。我的幻灭感无疑会改变它。这不是上帝——因为这是我所创造的，但正是由于同样的原因，这也不是虚无。

这个光与影的混沌般的客体是灾难。我感觉它是客体，而我的思想把它塑造为形象，所以它同时也是自身的反映。感觉到它的那一刻，我那幽暗的思想本身也处在虚无之中，好像在坠落，在那里我们发出一声叫喊。某种巨大的、过分的東西完全解放出来，伴随着一声灾难的噪音，从不现实的、无边的空无中显现，同时又在那里迷失，在炫目的光芒的冲击中迷失。在猛烈相撞的火车的轰隆声中，一块冰碎裂了，带来死亡，这就是来临之物的表现，强迫性的、强有力的并且已经变得虚无。

在共同的条件下，时间被取消了，被关闭在持久的形式和预见的变化中。处于一个秩序内部的运动使时间停止了，凝固在一个测量和平衡的系统内。“灾难”是最为深刻的革命——它是“脱离链条”的时刻：骷髅是它的标志，在腐烂之后，从那里摆脱了虚幻的存在。

4

作为迷狂的客体，时间回应了“正在死去的自我”迷

醉的狂热：因为如同时间一样，“正在死去的自我”是纯粹的变化。时间和“正在死去的自我”一样都没有现实的存在。

但假如最初的提问仍然在继续，在“正在死去的自我”的混乱无序中，那个小问题仍在坚持：“存在着的是什么？”

时间只意味着看似真实的对象的流逝。事物的实质性存在对于自我来说只有丧亡般悲伤的意义：事物的坚持对自我来说可以与执行死刑前的准备工作相比较。

最后出现了这样的情况：无论事物的存在是怎样的，都不能把它带给我的死亡包围起来，存在本身投射在我的死亡中，死亡包围存在。

如果我肯定“正在死去的自我”的虚幻存在以及时间的虚幻存在，我不认为幻象应该服从于实存的事物的判断。相反，我把事物的存在投射到幻象之中，幻象包围着事物的存在。

根据“不可能性”的同样的理由，在“不可能性”的名义下，我所是的这个人包围着事物的整体。这个人来到

这个世界上可以被认为是最不可能的事。死亡让我摆脱了一个杀死我的世界，这死亡其实把现实的世界包围进“正在死去的自我的”的非现实中。

1933年7月

[1933年，我初次病倒。第二年初，病得更厉害。因为风湿病而瘫痪卧床，下了床只能蹒跚而行（直到5月份才恢复——之前的一段时间我甚至开始为糟糕的健康状况感到欣喜了）^[1]。感到自己稍好了一点时，我想重新沐浴阳光，便去了意大利。然而那里在下雨（当时是4月份）。有几天，我走路都很困难，穿过一条街都会让我颤抖。我独自一人，我记得自己（多么滑稽啊）沿着阿尔巴诺河上的那条路（我原想住在那里的，却未能如愿）行走时哭了起来。我决定回巴黎，但中途会稍作停留。我一大早从罗马去了斯特沙。第二天天气晴好，我在那儿待了一天。一个平庸的奥德赛式的旅行的结尾：下午赖在旅馆的床上，阳光美妙地铺洒下来。春天的群山环绕的大湖在我眼前闪着粼粼波光，好像海市蜃楼。天很热，我一直坐在鲜花盛开的花园的棕榈树下。病痛已然消减，我试着走了走，我又能够走路了。我一直走到泊船的桥下，看了看行

[1] 至少直到我写下这一页的时候我是感到欣喜的：几天后我再次严重病倒，直到现在也没有恢复（1942）。

船时间表。一阵不可思议的强有力的合唱声响了起来，无限庄严又起伏多变，满怀信心地对天空高歌。我刹那间被强烈地吸引住，不知道这是什么声音。它持续传来，过了一会儿我才明白是一个高音喇叭在播送弥撒。我在桥上的一张长椅上坐下，视野中无限开阔的景致令我喜悦。晨曦透明地笼罩着湖光山色。我待在那儿倾听着弥撒的歌咏。这是世上最纯净、最丰富的合唱，音乐优美地发出呼唤（我对弥撒歌唱家或作者一无所知——我的音乐知识十分零散）。声音如潮水般响起，连续不断又变化多端，逐渐达到一种激烈、急促和疯狂的丰富性。而最奇妙的是，片刻间声音如一颗水晶般碎裂四溅，随即戛然而止。贝斯古朴的力量持续烘托着孩子们的声音，把他们声音的烈焰变成红色（高音的顶点，白炽般刺目，如同屋内取暖的木炭，释放出一股强烈的暖流，让火焰更疯狂。木炭在脆弱的火焰中嬉戏，使火焰更炙热）。关于这歌唱，无论如何都应该说它是一种认同，任何东西都不能把这种认同从精神中抽离出去。精神并非建立在教条之上（我把《信经》的拉丁语句子和其他的教条区分开来，这并不重要），而是建立在人类的力量所达到的激流般的荣耀和胜利之上。在桥上，在大湖前，我感到从来没有任何歌唱比这更有力地奉献给我所是的、我们所是的人类，文明高雅又激越欢愉的人类。没有任何

基督徒的痛苦，而是一种藐视困难的人类天赋的喜悦（这种喜悦在合唱团的歌唱技巧中特别有意义）。咒语的神圣特征只是增强了一种力量感，对着天空更大声地、直到声嘶力竭地呼唤一个人的出现，他因为确信、因为相信无限的运气而感到狂喜。（这取决于基督教人道主义的含混性，这并不重要，也没有什么是更重要的。合唱因超人性的力量而发出呼唤。）

想把生活从艺术的谎言中解放出来是徒劳的（我们为了逃避、为了弄虚作假而藐视艺术倒是可能的）。这一年，在我心中掀起一场风暴，那么简单又打碎一切，以至于这不是由于事物本身，而是为了用更大的力量、用教堂或剧院的歌唱来表达我自己。我明白这样说并没有违背任何事实。

我回到巴黎，恢复了健康：这是为了进入突发的恐怖。

我遭遇了恐怖，不是死亡。悲剧带着忧虑赋予这个人陶醉和狂喜，悲剧与他相联，引诱着他。我又去了一趟意大利，尽管像个疯子一样从一个地方被赶到另一个地方，我在那里还是过得像神仙（黑葡萄酒、闪电、预兆），但我却难以说出这些经历。

可怕的、宗教般的静默，我心中所发生的事情一定是在这种新的静默中表达着自己。我说过，与此相关的并不是我的生活。

进入一种力量、增强一种权威，并且在一切都休止的荣耀中确立自己，这是很古怪的，处于一种悖论中。在斯特沙听弥撒曲的桥上取得的胜利，只有在悔罪的时刻（焦虑的、流汗的、怀疑的时刻）才获得了完满的意义。

并非有罪，因为我们可以不犯罪，也应该不犯罪。而我们必须去承担的是胜利（悲剧性本质上就是由此构成的——由不可挽回的事物构成的）。

我再次求助音乐来表达一种从狂喜（从它幸福、耀眼的反讽）到撕裂的运动。

莫扎特的《唐璜》（继克尔凯郭尔之后我想到唐璜，至少有一次我听到这音乐时好像感到天堂洞开，但只是这一次，因为在此之后当我期待这种感觉时，奇迹就不再发生了）表现了两个决定性的瞬间。在第一个瞬间，我们已经感到焦虑（骑士被邀请去吃晚餐），唐璜却唱道：

“女人万岁——饮酒万岁——人类的——荣耀与支

撑……”

在第二个瞬间，主人公握着石头骑士的手——它让他感到冰冷——他急于悔罪——回答道（这是他毁灭之前最后的唱词）：

“不，痴迷的老人！”

（关于“唐璜主义”的心理学式的废话令我惊讶和厌恶。唐璜在我看来——我的眼光更天真——只是节日的人格化身，是幸福的狂欢痛饮，它拒绝障碍并神圣地推翻了障碍。）]

天之蓝^[1]

当我在焦虑的心灵内部轻轻激起一种奇特的荒诞感时，我头顶中央的天眼大开。

这只眼，为了在赤裸中独自静观，光荣地向太阳睁开。它不是理性：它是一声逃离我的呼喊。因为在闪电刺目的一刹那，我是破碎的生活的一闪光，而这种生活——焦虑而眩晕——向一种无尽的空无敞开，在其中一下子就撕碎了，耗尽了自己。

大地上布满植物，一种持续运动把大地渐渐地带进天

[1] 这段文字曾在超现实主义刊物《弥诺陶洛斯》1936年6月第8期发表。文章配有超现实主义画家安德烈·马松的一首诗《在蒙特塞拉特山巅》和两幅画作《蒙特塞拉特之晨》和《奇迹之景》。文章前有如下一段说明：“安德烈·马松在蒙特塞拉特山，特别是在《奇迹之景》描绘的夜中所体验到的东西，以及他在这两幅画中想表达的东西，与我自己曾体验过并在下文所表达的东西紧密结合在一起。其中所涉及的现实只可能在宗教迷狂中被触及，有必要对此予以极大的关注。”——伽利玛编注

国般的空无，大地无尽的表面把欢笑或痛苦的人类整体送回那明亮的、巨大无垠的空间。在这种自由的、独立于任何意识的运动中，高贵的身体向着没有界限的地方绷紧，止住了呼吸；尽管激动之情和内心的愉悦不断迷失在如此美丽、却和死亡一样虚幻的天空中，我的眼睛通过一种庸俗的联系，继续迫使我屈从于围绕着我的事物，在它们中间，我的活动被生活惯常的必要性所限制。

只有在纯朴的形而上学安置灵魂的地方，通过一种病态的再现方式——打开我脑袋上的天眼——大地上被遗忘的人类才会一下子在天之空无中痛苦地坠落，就像我今天向自己显现的那样，在遗忘中倒下，毫无希望。

坠落好像某种冲动一样，必须以站立的身体所支配的姿势为条件。然而直立并不意味着像军人一样僵直；人的身体立在地上就像对大地发出的挑战，对生养他们的泥土的挑战。他们幸福地回归虚无。

艰苦地孕育了人类的大自然像一个正在死去的母亲：她赋予那来到世界即面向死亡的人以“存在”。

如同自然缩减为一种空无，毁灭者被卷入一场蛮横的运动而毁灭。人上升到他所创造的虚无之上，完成了对自然的否定，这否定直接让他晕头转向，从天之空无

中坠落。

存在被围绕着它的实用的物体所封闭，只有当它在天空中映出自己贫乏的倒影时，它才能首先逃脱赤裸的奴性。在这种道德形象的形成过程中，从人世到天堂，似乎是一种反向的坠落，从天堂落到大地幽暗的深渊（罪的深渊）；人（闪光的天堂的牺牲品）真正的本性在神话的过度表现中被掩盖了。

人抛弃生养他的大地母亲的行动打开了奴役的道路。人的生命陷入平庸的绝望。于是生命表现出不足，不足和贫乏把他化为丑陋的虚荣，压垮了他。大地在他脚下像一堆垃圾。在他头顶上的天堂是空无。由于缺乏足够强大的骄傲站立在这空无之中，他匍匐在地，目光被束缚在地面上。对天堂致命的自由感到恐惧，他在自己和无限的空无之间确认了奴隶和主人的关系。像盲人一样绝望，他在一种可笑的放弃中寻求可怕的安慰。

在巨大无垠中，存在变成一种致命的、压抑的空无，因贫乏而被抛得远远的。他又跟上一场狂妄的运动，这一次，狂妄使他与天空的光明相对立：被释放的滚滚怒火激起他的反抗。他因为挑战大地而成为垃圾，现在不再是大地，而是他映在天空中的恐惧——神圣的压迫——变成了

他仇恨的对象。

带着一种疲倦的恐惧，界限被跨越了：希望看上去像一种尊重，疲惫使这种尊重承认这世界的必然性。

土地将在我脚下塌陷。

我将在可怕的情境中死去。

现在我为自己成为讨厌的对象而欣喜若狂，命运将我的人生维系其上的唯一的存在令我厌恶。

我撩拨起一个笑着的人所能接收的一切坏的东西。

“我”所是的那个衰竭的头脑变得如此胆怯和贪婪，只有死亡才能满足它。

几天前，我来到一个展示出悲剧布景的城市——这是现实，不是在梦里。一天晚上，我没有喝醉，独自看着那些跳舞的老人们转圈。说起此事只为了以更不幸的方式逗乐——这是现实，不是在梦里。夜里，《唐璜》中的石头骑士来到我的房间；当天下午（我从他的墓前经过）骄傲和嘲讽之情鼓动我对他发出了邀请。鬼魂的到来让我惊骇万分，我只是个穷途末路的人；一瞬间它靠近我躺下，他的嘴唇上流下比血还丑陋的口水，恶心得好像死人的嘴唇。现在我被判处了我不接受、也无心忍受的孤独。然而，我只发出一声叫喊重复了那个邀请，如果我真的感到愤怒，这就不再是我自己，而是那个即

将离开的老人的阴影。

从一种卑贱的痛苦开始，悄然持续的傲慢再度膨胀，开始时有些迟缓，后来在突然爆发中触到了坚决反对一切理性的幸福的波涛。

现在，在天堂闪耀的光芒中，公正已被排除，这接近死亡却很现实的病态的存在，陷入它一来到世上就表现出的“缺失”中。

不断加剧的恶心把存在送进天之空无中，完成的“存在”经过一次次决裂，变得不再是“存在”，而是存在者的伤痛，甚至是“濒死状态”。

1934年8月

[如果我重走人类寻找自我（他的荣耀）的老路，就是在倒退，我只会被带进一种强烈过度的自我歌颂的运动。有时我会因为放任关于存在的痛苦感觉而怨恨自己。撕裂感是丰富性的一种表达。乏味懦弱的人类在这方面十分无能。

一切都悬而未决、不可能、难以存活……我不在乎！我会如此这般地感到窒息吗？



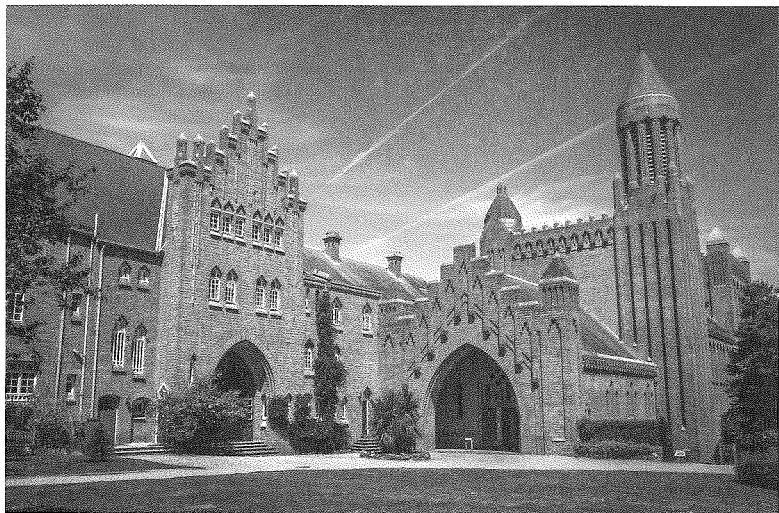
童年巴塔耶（左）与父亲、哥哥的合影



巴塔耶在让·雷诺阿导演的电影《乡间一日》(1936)中饰演一位神甫



1940年巴塔耶的证件照，职业一栏写着“国家图书馆”，当时他在国家图书馆任馆员



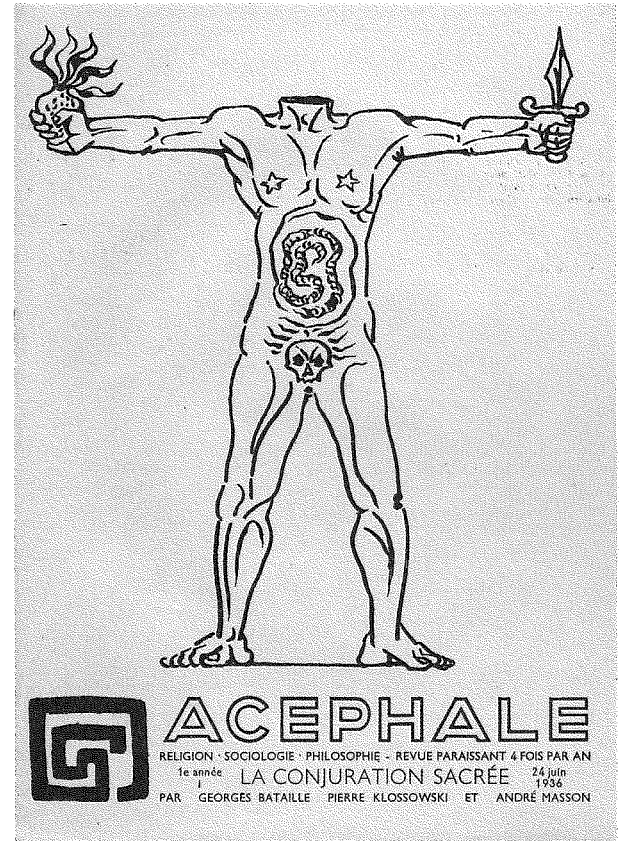
英格兰怀特岛的加尔修道院（L'abbaye Notre-Dame de Quarr）。1920年巴塔耶在加尔修道院的经历是极为神秘的一幕。他第一次清晰地感受到内在经验的狂喜，以及“笑”与“非知”所达到的交流与迷狂。年轻的巴塔耶是虔诚的天主教徒，此前一直立志做一名神甫，而这一夜的体验让他放弃了天主教信仰。但巴塔耶的传记作者和研究专家苏利亚（Michel Surya）认为，不能完全相信作者自己的叙述，巴塔耶从未变成真正的无神论者，他的基督信仰问题远比我们所看到的更为复杂



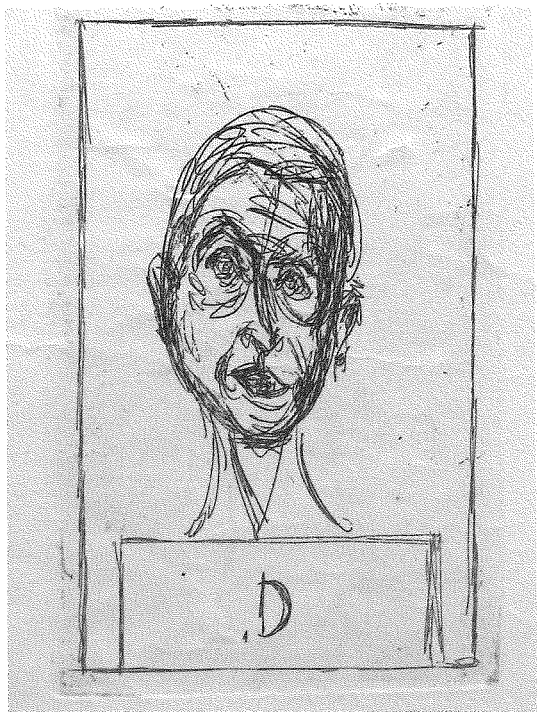
1922年巴塔耶在马德里观看了一场著名的斗牛表演，红极一时的斗牛士格拉内罗（Manuel Granero）被公牛角从后脑刺穿右眼，当场死亡，年仅20岁。这一极端疯狂的场景在潜意识中对巴塔耶的影响是深刻而持久的，也是其小说《眼睛的故事》的重要来源



安德烈·马松 (André Masson) 为《眼睛的故事》最早的版本 (1928) 所绘插图之一 (共八幅)。《眼睛的故事》因内容极其淫秽, 在 1967 年正式出版之前, 一直是地下流传本, 作者化名为劳德·奥赫 (Lord Auch), 插画家马松也未署名



巴塔耶曾担任《无头者》杂志的主编, 这是 1936 年 6 月号的封面



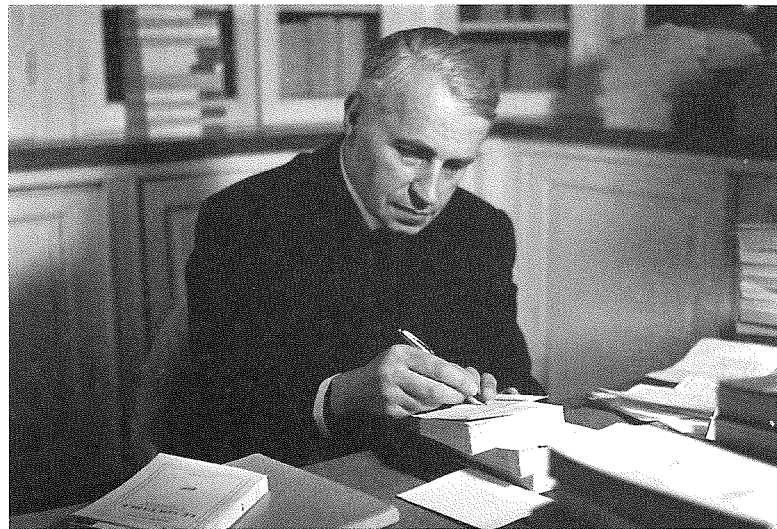
1947年贾科梅蒂（Alberto Giacometti）以巴塔耶为模特所绘制的头像。画家巴尔蒂斯（Balthus）曾回忆道：“乔治·巴塔耶满脑子都是关于毁灭和死亡的奇思怪想。巴塔耶说画家摧毁被绘画的物体。贾科梅蒂和我回答道，我们试图重新组合我们所看见的物体，而不是摧毁。”



意大利巴洛克时期艺术大师贝尼尼（Gian Lorenzo Bernini）最著名的雕塑作品《圣德兰的狂喜》，藏于罗马胜利圣母教堂的科尔纳洛堂。圣德兰是巴塔耶最感兴趣的天主教神秘主义者之一

3

à Yves Breton
 Si la philosophie est un jeu, c'est
 un jeu qui suppose joué le joueur
 lui-même. Nietzsche avait bien
 compris une philosophie
 rigoureuse, ne jouée
 menée jusqu'à la
 de la possibilité de penser,
 mais dont l'existence de
 la rigueur exige ce
 qui n'est ni plus la même chose
 que l'être, ni « le nihil est un
 nihil ».
 Avec tout mon respect
 les honneurs
 de la vie, qui est la
 vie,
 J. P. Barthele



《论尼采》出版后，巴塔耶的友人、收藏家伊夫·布雷东（Yves Breton）收藏了1944年《论尼采》的手稿。此页为巴塔耶题献给布雷东的文字，附在手稿上。2007年布雷东的家人将手稿送苏富比拍卖，以4.8万欧元售出

工作中的巴塔耶



巴塔耶与记者马德莱娜·沙普萨尔（Madeleine Chapsal）。后者是《快报》的著名撰稿人，对许多法国重要作家、知识分子做过精彩的访谈。这张照片于1961年摄于奥尔良图书馆，当时巴塔耶在这里任职。这是两人的第一次也是最后一次会面，翌年巴塔耶去世

把人类所有的嗜好、所有的可能性都汇聚到一点，同时从中提取协调一致的东西和激烈的冲突，不再把笑丢弃在外。这笑撕破如纬纱（织物）般的人类。相反要懂得安于无价值。如此，思想本身就不再是织物的深层撕裂，而它的对象——存在本身——也不再是被撕裂的织物（尼采曾说过：“把那些一次也没让人发笑过的事物视为错误吧。”《查拉图斯特拉如是说》）这样，我开始新的努力，打乱黑格尔的现象学。黑格尔所建立的是一种劳动哲学，“计划”哲学。黑格尔式的人——存在与上帝——在与计划的协调一致中实现和完成自己。自身（ipse）在变成一切之前不会失败，不会变得滑稽和不足，然而走上劳动之路的奴隶般的个人，经过迂回曲折登上宇宙的顶峰。这种看问题的方式（比之其他更为深刻，难以进入）的唯一障碍在于人的某些东西是无法计划的：非逻辑的存在、笑、迷狂，它们最终使人否定计划，然而人仍有计划性。在完全消除了自身所是和人性的肯定性之后，人最终毁灭了。这是从黑格尔的非宗教的劳动哲学通向“极苦”所表达的神圣哲学的一条便捷道路。神圣哲学意味着一种更容易进入的交流的哲学。

我不太理解“智慧”——科学——所维系的毫无活力的存在。存在是喧嚣的歌唱，狂热和撕裂连接着

沉醉。黑格尔式的陷落，一种以运动为原则的哲学的非宗教和完满的特征，取决于黑格尔的一生对所有神圣的沉醉感的抛弃。在他处所的时代，模糊的精神依赖于软弱的让步，黑格尔的“错误”并不在于排斥这些让步，而是混淆了存在和劳动（推理式的思维、计划），他把世界化简为非宗教的世界：他否认神圣世界（交流）。

当我所说的暴风雨平息后，我经历了一生中最不抑郁的时期。我不知道是否这场危机成功地确定了我的步伐，但从此以后，它有了一个首要目标。我清晰地意识到要献身于对一种不可进入的善的征服，取得“圣杯”，征服那明亮刺目、映照出我经历过的种种眩晕的镜子。

我一开始没有给这目标命名。再说，我愚蠢地迷路了（不要紧）。在我看来重要的是：解释我的蠢行（以及别人的）和我无尽的虚荣……如果我已有预见就更好，我悄悄地把自已归入此列。在人收回的各种权力中，他忘记了自己还有保持愚蠢的权力；他有必要是愚蠢的，但无权愚蠢也难以掩饰。我后悔自己什么都不想隐藏。

我所追寻的首先是一个双重目的：神圣，之后是迷狂。我写下了紧随这种追寻的如同序曲一样的感受，后来才真正把它进行下去。我坚持认为一种无法忍受的虚荣感是所有这一切的根本（就像卑微感是基督教经验的根本）。]

迷宫（或存在的构成）

人类生命的一个基本规律是不完满（insuffisance）。每一个孤立的人都设想其他人没有能力也不值得“存在”。毫不顾忌和诽谤他人的谈话表明我的同类们必定是虚荣的；看似平庸的闲谈揭示了生命与难以限定的顶峰之间的盲目的张力。

每一个存在者身边的人都不停地否认他的完满（suffisance）。甚至一个对我表达钦慕的注视都在怀疑我。[所谓“天才”把他没能提升的东西降得更低了；“天才”这个概念阻碍了存在之简单，促使人展示重要性，掩饰令人失望的事实：若没有“艺术”，就没有可以理解的“天才”。我想简单地看待和面对不完满的感觉。只有依靠我所在的那片荫蔽，我才足以是我自己并坚持我的意图。]一阵爆发的笑，一种厌恶的表达容纳了姿态、语言、缺失，我那深深的不完满在这里暴露出来。

一些人越来越忧虑，他们兜了不少圈子才在一个空无的夜里意识到人的孤独，因此忧虑越来越强烈。如果没有人的出现，那么一切都身处其中——或一切都迷失于其中——的夜就是毫无意义的存在，就像存在者的缺席一样无意义。然而当我认识到人在这夜里什么都不是，徒劳地给夜增添他们的不协调，这夜就达到了空无，充满焦虑。如果我内心仍苛求这世界上有“存在者”，而不仅仅是我显而易见的“不完满”或事物的更简单的不完满，有一天我就会试着把神的完满引入我的黑夜来作出回答。[我看到这种“病态”在今天与我们认为神性的东西有一种基本的联系——病态是神性的——但在这些情况下，神圣性并不“完满”，也就是说不是可以想象的“完成”，它是从未完成之感带给我们的焦虑而来的。]

人在世界上的存在如此不确定，以至于我可以任意在什么地方计划它——外在于我的地方。这是某种意义上的笨拙的人——他不懂得克服基本的困境——他把存在限制在自我之中。其实，存在恰恰不在任何地方，在个体存在的金字塔尖抓住存在的神圣性，这是一个游戏。[存在是“抓不住”的，它从未被“抓住”过，除非是弄错了；在这种情况下，错误不仅是自然的，也是思想的条件。]

存在不在任何地方：

人可以把存在封闭在一个简单的、不可分解的元素中。但若没有“自身”（*ipséité*），就不是存在。若没有“自身”，简单的元素（电子）不会封闭任何东西。原子尽管叫作原子，却是组合而成的，但它只有一种基本的复杂性：由于它相对简单，原子本身不可能由“自身”决定。^[1]组成存在的大量粒子参与了“自身”的构成：如果我们更换一把刀的刀柄、刀锋直到这把刀失去了自身的特征，它就不再是同一个工具，它一点点地被替换，众多元素的每一个都使它变成新的。人就更不是同一个了，人的每一个组成部分都在不停地死亡（以至于几年后，没有任何曾是我们的一部分仍然活着）。我可以严格地承认，从一种极端复杂性开始，存在迫使思想相信，它是一种比转瞬即逝的生命更多的东西。然而，不断上升的复杂性对这更多的东西来说是一个迷宫，它在其中陷入永无止境的迷途，一次即永恒。

一块被捣成碎粒的海绵，大量分崩离析的存在所形成的碎粒在合成一块新的海绵时消失了。单独的一截水母是一个自主的存在，然而各个片段组成的一整个水母和一个拥有整体性的存在没什么不同。生物只是进化到腔肠动物

[1] 参见 Paul Langevin, *La notion de corpuscules et d'atomes*（《微粒与原子概念》），Hermann, 1934, p. 35。

之后（蠕虫、昆虫、鱼、爬行动物、鸟、哺乳动物），个体才完全失去了把几个部分连接成一个躯体的组合能力。非腔肠动物（比如水母、珊瑚虫）组成一个各部分牢固结合的集合，然而它们不结成社会。相反，更高等的动物，如蜜蜂和人类结成稳定的社会，却没有身体的联结，他们的躯体并非更不自主。蜜蜂和人类的躯体无疑是自主的，但他们的存在也同样自主吗？

当问题涉及人的时候，他们的存在是和语言相联系的。每个人都设想也知道他的存在有赖于词语。进入他头脑的词语充满众多人的存在——或非人的存在——他个人的存在是相对于众人而存在的。存在是以词语为中介的，词语只有专横地作为“自主的存在”或深刻地作为“相关的存在”时才能被使用。只要循着踪迹跟随词语重复的过程，就能在某种视野中意识到存在的迷宫般的构成。一个男邻居认识他的女邻居——并叫出了她的名字，我们在这里庸俗地称为认识的东西，从来就不仅仅是在一瞬间组成的存在（在这个意义上，一切存在都是组合而成的——原子是由单纯的元素组成的整体），它将众多的存在一下子合成一个与它的各个部分一样真实的整体。有限的几句交流就足以建立平庸而持续的联系：两个存在从今以后至少部分地相互渗透。男邻居对女邻居的认识与陌生人相见相差不远，如同生命与死亡相差不远。认识如此看来就像一种不

稳定的生物联系，和一块织布的各个结点的联系同样现实。两个人之间的交流其实拥有在一瞬间分开后仍能持续下去的力量。[这种看法的错误在于，把认识作为一种社会联系的基础：这更加困难，甚至在某种意义上，社会联系什么都不是。一个存在对另一个存在的认识只是一种残余，一种平庸的联系方式，基本的交流活动使之成为可能（我在思考宗教活动的私人作用，思考牺牲、神圣性：在这些活动中，认识所使用的语言仍然是充满负担的）。我谈到了认识，而不是神圣性，这很好，因为这是从一种更日常的现实出发。我越来越厌烦给出一堆杂乱的知识：但这些预先的解释引入了我下面将要概述的交流理论。这一点确实很悲哀，但人只要与常识相对立，反对通常的科学论据，就会进入一种最富真知灼见的可能性的概念。如果没有科学论据，我看不到我们怎样才能回到模糊的感觉，回到仍然被“常识”所剥夺的人的本能。]

人是一个被插入不稳定且错综复杂的整体的粒子。整体由个体生命所组成，给个体生命带来众多可能性（社会带给个人方便的生活）。从认知出发，一个人的存在，只有在一个狭窄的、可以忽略的视角中才孤立于整体存在。只有关系的不稳定性（无论一种关系多么亲密，分离都很容易，平庸的事实越来越多并能够延续）容许存在之孤立的幻象，存在归返自身，拥有无须交流而存

在的力量。

总体看来，所有孤立于宇宙的元素都好像一个粒子，可以进入超越它的整体构成。[诚然，如果我面对宇宙，我们可以肯定它是由许多星系（雾状星云）组成的。大片星云组成星系，然而星系组成了宇宙吗？（它是一个有组织整体吗？）这个超出理解力的问题带来可笑的悲苦。它涉及宇宙及其整体……]存在从来都是粒子的集合，粒子保持了相对的自主性。这两个原则——组合物高于各组合部分，各组合部分相对自主——规定了每个“存在”的存在。

1

从这两个原则又引发第三个原则，支配了人的状况。自主性对超越于其上的东西的不确定的反抗，把存在置于一种变动不居的地位：它封闭在自主性之中，同时正因如此，每一个自身的存在都想变成超越的整体。首先是存在作为其一部分的组合物整体，然后有一天，变成无限宇宙的整体。自主的意志首先使存在与整体相对立，然而由于它拒绝进入整体，它变得虚弱——甚至缩减为无。于是它为了整体而放弃了自主性，但只是暂时的：自主的意志只是在某个短暂的时刻有所放松，只要通过一个达到平衡

的运动，存在献身于整体，整体献身于它自己。

自身的存在是由各部分组成的，如同一个结果、一个不可预知的偶然，它作为自主的意志进入宇宙。它正在形成却试图成为主宰。它被焦虑所纠缠，沉湎于让世界服从它的自主性的欲望。自身，这个微不足道的粒子、不可预知和纯粹不可能的偶然，被迫想成为别的东西：成为整体和必然。它所经受的运动——把它带入越来越高等的组合——被欲望所推动而达到顶点——一步步地把它卷入不断升级的焦虑；然而这种想成为宇宙的意志，只是对不可认知的无限的可笑挑战。无限避开了认知，它不断逃避寻找它的人，人通过避开自身的不可能性而寻找它，人并不懂得寻找什么，只是把寻找化简为自己支配权的必然性。（人试图把自己当作宇宙的整体，通过这样的方式支配知识，这其中有必然性和痛苦，这是落在我们身上的可笑的、不可避免的命运，然而我们把这必然性归因于宇宙，我们混淆了知识和宇宙。）

这种逃避走向了顶峰（支配一切权威的知识构成了顶峰），这只是“迷宫”的一种走法。我们必须循着这条线路，跟随一个个诱惑去寻找“存在”，我们没有任何办法回避它。孤独是一个新的诱惑，我们想在其中寻求庇护。没人能逃离社会构成：在其中，每一条小路都通往顶峰，引

向对绝对知识的欲望，是无限力量所必需的。

只有一种不可避免的疲倦让我们改变方向。我们在让人心灰意冷的困难面前止步。通往顶峰的道路十分拥挤。力量的竞争不仅激烈，而且经常陷入沼泽式的困境。错误、不确定、力量之虚妄的感觉、我们所保留的对第一个顶峰之上仍有制高点的想象，造成了在迷宫中的根本困惑。我们无法真切地说出顶峰到底在哪儿。（在某种意义上，它甚至是无法抵达的。）一个幽暗不明的人，渴望达到顶峰——或必须达到顶峰的念头让他发疯，在孤独中，他比同时代位置更高的人更接近顶峰。看起来，是疯狂、焦虑、罪恶维护着这些最先到达的人，然而没有什么清晰的。谁又能预见他们所远离的谎言和卑劣？一种巨大的不确定性自然地证明了他们的谦卑：它常常只是貌似有把握的另一面。

这种幽暗不明的境遇如此严酷，甚至更确切地说是恐怖——我们以各种借口抛弃它。各种托词不胜枚举。在这种情况下，只要把一个或几个人插到我们前面，就足以让我们放弃攀登顶峰。另一人会抵达顶峰，我可以把我的能力托付给他，这种放弃也就给了自己一个无辜的证明。然而，正是因为放弃，最糟的事情发生了。这就是现实的疲惫、无力感：想要寻找顶峰，却只找到焦虑。而逃避焦虑时，我们陷入更空无的可怜境地。我们感到“不完美”：被

抛向空无是一种耻辱，它促使我们把权力托付给他人（耻辱被遮掩）。于是，人类中之最肤浅、最疲惫者让我们掂量他们的冷漠和疲惫：冷漠和疲惫给欺骗留下最多的空间，甚至诱人去欺骗。我们只有把对顶峰的怀念变得虚假，才能逃脱它。

2

人类的个体是以什么方式进入普遍（l' universel）的？

在不可改变的黑夜的出口，生命把一个孩子抛入存在的游戏；他成了两个成人的卫星：从他们那里，他得到充足的幻象（孩子视他的父母为神）。后来，这种卫星的性质也没有消失：我们从父母那里取出我们的信任，把它托付给别人。孩子在他父母身上找到的看似坚定的存在，他成年后会在生命联结和凝聚的所有地方寻找它。在众人中迷失的个体，把承担“存在”整体的忧虑托付给那些占据中心的人。他满足于“参与”整体存在。而整体存在即使在简单的情况下也很分散。

这种存在者之间的万有引力，造成了相对稳定的社会群体的存在。原则上，万有引力的中心在城市里；在古代的条件下，城市犹如一个包含着雌雄双蕊的花冠，围绕一个君王和一个神而形成。如果几个城市建立起来，并且只

为一个城市而放弃他们自身的中心角色，一个帝国就围绕众多城市中的一个而形成，在那里最高权力和神明集中起来：在这种情况下，以至尊城市为核心的万有引力，使环绕它的城市的存在变得贫乏。在这些城市内部，形成存在的整体的各个部分消失或衰落。渐渐地，（城市然后是帝国的）群体进入普遍整体（至少是尽力趋向普遍性）。

普遍性唯一的，不能与同类斗争（野蛮人不完全是同类）。普遍性消除了竞争。一旦类似的力量开始对抗，一股力量必须消耗其他力量而壮大。但当一股获胜的力量保持唯一的时候，这种在对抗者的帮助下而决定它的存在的方式就是有缺陷的。如果一个普遍的神出现，就不再像一个地区的神那样，是一个城市与它的对手斗争时的保护神：普遍的神独自处于顶峰，任凭自己混同于事物的整体，只能专横地维持其“自身性”。人类在他们的历史中，也如此这般地投身于自身的奇怪斗争中。自身必须成为一切，却只能在死亡中成为一切。[“正在死去的神”表现出宇宙的形象。犹太上帝首先是“武力的神”。在黑格尔看来，犹太人的失败、衰落本应使他们从古代光明的众神中放弃他们人格化、动物式的神。古代众神处于非人格的、原初的存在模式。犹太人的上帝不再坚持斗争式的存在。圣子死去时，他抵达了真正的普遍性。诞生于斗争停止的时刻，深刻的普遍性——痛苦——以后也不会再投入战斗。普遍

的神尽可能逃离战争中杀戮的普遍性。被卷入这种武力征服的安拉，以这种方式逃避牺牲。同时，他从自己的孤独中抽取出基督徒的上帝：这次轮到他把基督徒的上帝卷入斗争。伊斯兰教一旦放弃征服就变得衰弱：教会也受影响而没落。]

寻求完满与把存在封闭在无论哪一点上是同样的错误：我们什么也封不住，我们只找到不完满。我们试图让上帝显现在我们面前，而上帝一旦活在我们心中就要死去，只有杀死他我们才能抓住他。[继续活下去就必得不停地牺牲。我们曾把人钉上过十字架，一次即永恒，而每一天，我们又重新开始钉他。上帝自己也在把别人钉上十字架。福利尼奥的安琪拉^[1]说，“上帝给予他的爱子一种他自己从未有过的贫苦，永远不会有像他儿子一样贫苦的人了。然而，上帝之子却获得了**存在**。他拥有了实体，这实体为他所有，以至于这种归属超出语言的形容。然而上帝使他贫苦，好像连实体也并不属于他。”“归属超出语言的形容……”奇特的主宾倒置，“拥有”换成了“归属”！“拥有实体”“归属”其实都不过是“语言”。神秘经验、幻象只存在于语言之上，却只能通过语言展现。不过，幻

象、神秘经验所在的高处，与“上帝使他贫苦”相关，而与“归属”无关，归属只是一个逻辑推理的范畴。归属是为了扩大幻象的悖论。]

在顶峰的迷途中，绽放的光芒带来了白昼，生命一旦开始漫游，白昼就出现。对诱饵的需求从一开始就将一种混乱带入整个人生——这种需求是必要的，在那里人的存在的自主性才被发现，并把存在的价值强加给普遍性。

我们的存在是被激化的完成存在的意图（完成的存在即成为一切的**自身**）。然而我们经受努力：是努力让我们迷途，我们已经那么远地误入迷途！在欲望满盈中，我们不敢承认我们无止境的存在的欲望：它让我们害怕。然而一旦我们的悲苦又清晰地显露出来，我们更为感到片刻残酷的欢愉而忧虑。

在顶峰上，存在抵达普遍整体。向顶峰的攀升，是一种各部分的组合，在其中，中心意志使各个外围的部分服从于它的法则。一种毫不懈怠的更强的寻求完满的意志，抛弃了处于不完满的较弱的意志。不完满不仅是顶峰的启示：每走一步，它都更明朗，当组合体将组合物抛向它四周时。如果被抛入不完满的存在坚持追求充足，它预示了顶峰的情况，但是机遇所追随的、无视失败的顶峰，意识

[1] Angèle de Foligno (1248—1309)，意大利方济各会修女、最早获罗马天主教会承认的灵修者之一。——译注

到了它外面的存在：在顶峰上，追求成为一切的自身只对他自己来说是悲剧性的，当他外表显得无力，他是那么“滑稽可笑”（在这样的情况下，他无法忍受自己。如果他意识到自己的无力，他会放弃追求，把追求留给比他更强，这只有在顶峰才有可能）。

在人的存在的组合体中，只有中心拥有创造力，并把周围的元素抛入无意义中。只有中心能表达被组合而成的存在，它优先于各组成部分。它对于整体有一种吸引力，甚至对他的邻近者也有一部分吸引力（如果邻近者的中心比它弱）。中心的吸引力使得各组成部分即使有丰富的元素也变得空洞了。为了首都的利益，众多城市慢慢地被掏空了生命。（地方口音变得滑稽。）

笑是由于参差不齐引起的，由突如其来的沮丧引起。假设我为一个完满的庄严人物拉椅子，他背后的不完满突然就随之接着显现出来（我们总为那些虚伪的人拉椅子）。无论经历了怎样的失败，我都很高兴，我也笑着失去了自身的庄严。好像这是一种宽慰，逃脱了寻求完满的忧虑。确实我不能彻底抛弃我的忧虑。只有在抛弃它是毫无危险的时候，我才能这样做。我笑这样一个人，他的失败并不玷污我完满的努力，一个处于外围的人，他装模作样，损害了本真的存在（通过拙劣地模仿外在的东西）。最幸福

的笑是孩子发出的。因为孩子必须长大，从他显示的不完满中成长。我笑这不完满，我明白成人的完满将随之而来（时间就是为此而被赋予的）。孩子有机会俯身于不完满的深渊——而无深深的忧虑。

笑声也像孩子长大一样放大。笑以一种天真的方式像社会构成一样发生：笑保证并加强了社会构成（它被抛向微弱的外围）：笑把它所聚集的共同的痉挛组合起来。然而笑并不只是抵达存在的外围地带，它不仅以傻瓜和孩子为对象（他们变得空洞并依然空洞）；每当父亲或中心暴露了他们的不完满时，通过一种必要的颠倒，笑从孩子回到父亲那里，从外围回到中心。（在这两种情况下，我们还会笑一种类似的情景：对完满的不正当的企图。）颠倒是必须的，这很重要，并从此得到认可：笑并不来自社会构成，相反，它否认笑的基础；仪式展现笑：神农节或疯子的节日颠倒各种角色。[胡乱倾泻的情感决定着仪式。众多隐秘的关系、狂欢节和处死国王的主题，所有这些都足以深刻地指明笑。]

若把社会构成比作金字塔，它看上去就像一种中心或顶点主宰的结构（这是一种粗俗甚至让人难以忍受的图景）。顶点不断地把底部抛入无意义之中，一阵阵潮水般的笑声响彻金字塔，一步步否认位于底部的存在对完满的追求。从顶点出发的第一波潮水奔涌而下，而第二波潮水则

自下而上流遍金字塔：这股逆流否认处于更高位置的存在
的完满。然而，这种否认最终保留了顶点：它无法不去抵
达顶点。确实，无数存在都在某种意义上被一种反射的笑
的痉挛扼杀：笑并没有特别要扼杀某个人，然而如果我面
对整个人群的痉挛（只看一眼，我们是永远也不能完全领
会的）又会怎样？我说了，逆流不能不去抵达顶点。如果
它达到了呢？这就是上帝在黑夜中的末日。

3

笑预感到顶点被撕开后暴露的真相：我们想要把存在
固定下来的意愿是被诅咒的。笑沿着轻度抑郁的表面滑
动：撕裂打开了一道深渊。深渊和抑郁是同一种空无：我
们所是的存在虚的。存在隐藏在我们心中，由于我们把
存在封闭在自身中、存在是想掌握一切的欲望——必要性，
我们是缺乏存在的。即使我们清晰地领悟了存在的喜剧，
这个事实也不能改变什么。那些脱身之计（人性、自身的
死亡、对理性力量的信仰）只是让我们越陷越深的歧途。

人无法逃脱不完满，也无法放弃摆脱不完满的野心。
他想逃跑的愿望是他生而为人恐惧：这愿望只是造成一
种虚伪——人是他不敢是的东西 [在这个意义上，人只是
一个存在于自身中的雏形，我们并不完全是人]。存在没

有任何可以想象的一致性，不可避免地想成为一切的人仍
只是他自身。如果他意识到这些，他在自己眼中就是喜剧
性的：所以他应该愿意是喜剧性的，因为作为人他本身就
是喜剧性的（这不再关系到喜剧的使者）——无法脱身。
[这意味着令人焦虑的自身的分裂、不和谐、最终的不一
致——必须强有力地忍受这些，而不是徒劳地掩盖它们。]

首先，人应该与想要独自一人、自己即是一切的意愿
作斗争——他不能躲避。当他斗争时，并不是喜剧性或悲
剧性的，他身上的一切还都悬而未决：他的一切都取决于
行动，他应该通过行动说明他的意愿（所以他应该是道德
的、强制性的）。然而，一丝空隙就会打开缺口。

斗争的对象是一个越来越广泛的合成物，在这个意义
上，要想完全进入普遍性是很困难的。斗争取得的胜利使
之接近（在了不起的整体中，人的生命试图获得一种普遍
价值）。只要斗争有所放松——或生命以某种方式逃避斗
争——人就进入他最终的孤独：这时，想成为一切的愿望
把他摧毁。

于是，他不再对抗与他自身平等的整体，而是对抗虚
无。在这种极端的斗争中，他可以把自己比作斗牛场上的公
牛。斗牛场上的公牛，时而沉重地陷入动物的涣散——弃身

于死亡的隐秘衰竭中；时而被狂怒激起，猛冲向幻影般的斗牛士在它面前不停打开的空无之中。而它所面对的空无，是一种赤裸，它与这赤裸结合在一起——它是如此一头巨兽——轻轻地承担了这罪过。人不再像野兽一样是虚无的玩具，虚无倒成了人的玩具——人沉溺其中，而他幽暗不明的笑却因此而闪光，他只有沉醉于将他毁灭的空无本身才能笑起来。

1936年2月

[一想到在这平静的几年里，我为强迫自己达到表面的相似而花费时间进行的“活动”，我就很气恼。我必须为此付出代价。当迷狂被看作是个人修炼、只对一个人是重要的时候，迷狂本身是空洞的。

在布道过程中，有一种痛苦的因素，甚至是向虔信者布道也是如此。深刻的交流渴望沉默。最终，布道所象征的行动局限于此：为了停止话语（噪音、外部的机械世界）而关上它的门。

门应该同时保持开放和关闭。——这是我要的：话语形成的存在者之间的深刻交流，这种交流排除一切与计划的必然联系。久而久之，我变得敏感多疑，每一天都隐秘地受到更深的伤害。如果我逃避到孤独

之中，这会束缚我。现在，一切都死去——或看上去如此，对我来说也无关紧要。

战争结束了我的“活动”，我的生活与它追寻的目标分隔得不那么远了。习惯于像隔板一样将生活与此目标分开。最终我能够做到了，有了力量：我推倒了那片隔板。停止活动，休息下来，使得一切努力变得虚幻，什么都不能再维持下去。我们终于有可能把自己与事物严酷的、水晶般的脆弱相联系——不用操心去回答精神所提出的空洞的问题。沙漠消散了，虽然仍有怀疑，或许是海市蜃楼。

很少有什么情况更有益于讽刺式的沉醉。春天很少让我更好地认识到阳光下的幸福。我怀着热情翻松了花园的土，快乐地估量着与此相反的运气（运气看起来很多……但只是到了5月才变得具体。我记得5月20号那天我撒下了种子——我触及命运却并不相信命运）。极度的焦虑和忧郁、深刻的觉醒之安详赋予生活很多不同的感受（很难调和）。这样的境况难以表达，尽管我的思想脱离了锁链，逐渐走向成熟。我任由自己陶醉于一种征服的感觉，撕裂的世界好像一片开阔地一样在我面前展开。今天，这几页文字看起来游移不定——不纯粹的、飞扬的激情充斥其

间——然而我相信第一眼看去，它们还是揭示了某种深刻的真理。

差不多两年以来，我得以在内在经验中前进。在这个意义上，至少神秘主义者所描述的状态不再把我拒之门外。确实，这经验是独立于神秘主义者设想的经验所联系的种种先决条件的。内在经验的结果终于与我长期思考色情与笑而得出的结果汇集起来，也与书面研究和多疑的神圣经验所得到的结果汇集起来。我稍后才会谈到方法的问题，因此我一开始一直处于模糊状态——至少从知识和哲学科学的角度来说是如此。当一年后，我走到这一步——我在另一本书中会谈到这些——我达到了一种过分的、令人恶心的澄明境界——下面我就无可作为了，我不能再构思任何计划，我被丢弃到恶心的感觉之中，我以“极苦”为题描述过这种恶心。]

“交流”

从一个简单粒子到另一个，本质上并没有什么不同，这个粒子和那个粒子之间也没有什么不同。在一个统一的形式下，这里或那里产生新的粒子，统一性并不是在自身中才得以延续。简单粒子的涌动只可能是一种同质性元素的多样性运动；只拥有瞬间的统一性，也并不破坏整体的同质性。

由大量简单粒子组成的集合体才拥有把我和你区分开来、把我们的不同从世界的其他部分孤立出来的异质性。我们所谓的“存在者”从来都不简单，如果只有他有持续的统一性，他只是拥有不完美的统一性：这种统一性受到存在者内在分裂的作用，在某些方面总是不够坚定，容易受到来自外部的攻击。

确实，这个孤立的、异于其他人的“存在者”是一种

形式，存在和真理以此形式首先对你显现出来。你正是应该把每个对象的意义归于这种不可化约的不同——你之为你的不同。然而，构成你的统一性逃离你、消失不见：如果根据你最热切的意愿，统一性偶然出现，那么它只是无梦的睡眠。

你之为你，取决于一种活动，它把无数构成你的元素与这些元素之间紧密地交流联系起来。是能量、运动、热的传递和元素的转化构成了你生命的器质性存在。生命永远不是存在于某一个特定的点上：它快速地从一点移动到另一点（或从某些点到另一些点），好像一股水流或电流。因此，当你想抓住你超越时间的实体存在时，你所遇到的只是一种滑动，只是构成你的易朽元素的不协调的游戏。

进一步说，你的生命并不局限于这种抓不住的内在流动，它也向外部流出，并不停地向流向它或涌向它的东西打开自己。构成你的持久的旋涡撞到其他的旋涡上，和它们一起形成一个巨大活跃、骚动不安的形象。然而，活着对你来说，不仅是在你内部统一起来的涌流和光的飞逝游戏，也是从一个个体到另一个个体的热与光的传递，从你通向你的一个同类，或从你的一个同类通向你（在你觉察到我的高烧传染给了你的时刻）：话语、书籍、纪念碑、象征符号、笑都只是传递的途径。如果我们思考在爱中、在

悲剧性的场景中、在狂热的运动中从一个人走向另一个人时，使人获得活力的东西，会发现个体存在并没什么价值，它封闭在不可否认的特定观点中。因此，在那些印在一张纸上的热烈的话语面前，我们什么都不是，你和我什么都不是：因为这就好像我活着只是为了写下它们，如果它们真是写给你的，你活着也只因为曾经有力量去理解它们。（同样，如果设想特利斯当和伊瑟^[1]没有爱情，孤独把他们丢弃在日常琐事中，那么这两个恋人又意味着什么？两个苍白乏味的人，平淡无奇；除了让他们两人都悲痛欲绝的爱，没什么是有价值的。）

你我在巨大的洪流中只不过是停顿的一点，让水流喷射四溅。尽快准确地意识到这令人忧虑的位置吧：如果你正好在这有限的范围内专注于一些封闭的目标，在其中只有你自己在玩这游戏，你的生活就是很多人的生活：“平淡无奇”。停顿的一刹那：人群复杂、轻柔又暴力的运动使你的死亡成为飞溅的泡沫。你生命的荣耀和奇迹就在这喷射中，在天国的瀑布的巨大噪音中，水流汇集在你内部，喷射四溅。

[1] Yseut, 又作 Iseut。《特利斯当和伊瑟》(Tristan et Yseut) 最早是口传故事，源自凯尔特传说，流行于北部诺曼底地区。12世纪成书，是法国中世纪骑士文学的代表作，有多个版本，约两万行诗句。以特利斯当和伊瑟曲折坎坷、生死相随的爱情故事为主线。——译注

多重停顿、意识的障碍所组成的把你隔绝起来的脆弱的隔板，只是用来在某一时刻反射这普遍性的闪光，在这普遍性中你片刻不曾停止迷失。

如果只存在这运动着的普遍性，它永远也不会遇到模糊不清的极快的意识之流汇聚的旋涡，那么，当意识把我们所不知道的、某种无限模糊的闪光的内部与自然的最盲目的运动相联系时，由于没有障碍，这些运动将不那么让人眩晕。孤立表象的稳定的秩序对于意识来说是必要的，激流将这意识席卷而去，它因此而焦虑不安。但是，如果意识被当作它外表显现的那样，如果它被封闭在一种胆怯的依恋中，它就不再是什么，而只是一个滑稽错误的起因，一个更衰弱的存在标出的死亡点，一次荒诞的小小下沉，不久就在天国的酒神狂欢中被遗忘。

从人生的起点到终点——这就是我们的命运，不太稳定，甚至深深地缺乏真正的稳定性的意识，使笑的魔力释放出来。好像突然之间生命从空洞而悲哀的坚实走向热情灿烂的幸福感染，走向自由的嘈杂混乱，在那里水和空气相互交流：第一次开放之后，透过微笑的晨曦，随之而来的是笑的爆发和反弹。当一群人因一句揭示了荒诞的话或一个心不在焉的动作而发笑时，有一种密切的交流在他们之间传播。每一个存在都借助于一种形象从他们的孤立中走出来，这形象揭露了凝固的隔绝是错误的。在一种简

单的爆发中，存在从自身中走出来，同时向一股蔓延回荡的潮水打开自己。因为正在笑的人们聚集起来好像海潮，只要笑声仍在延续，他们之间就不存在隔阂，他们并不比两排波浪分隔得更远，而他们的统一也像水的激荡一般，不确定也不稳固。

共同的笑意味着一种真正的焦虑的缺失，然而笑除了焦虑，并无其他来源。产生笑的东西证明了你的恐惧。在陌生的无边无际的空间中，你不知从哪里坠落，被丢弃到谜一样的孤独中，被判在痛苦中沉沦而终，无法想象你不会被焦虑控制。在必然让你迷失的普遍性中，你在孤立隔绝中老去。然而你很容易就能从这孤立中获得一种让人眩晕的意识，意识到所发生的，你只是因为被缚于焦虑之中才抵达这意识、这眩晕。如果你不把自己粉碎，就不能变成破碎现实的镜子。

你给昂扬的力量设置一个障碍，在此之中献身于痛苦，陷入忧患。但你仍可以意识到你内心中这种焦虑的意义：你自身所构成的障碍以怎样的方式否认并意欲摧毁自己，既然它自身就是粉碎它的力量的一部分。只有具备如下条件才有这样的可能：你的痛苦撕裂没有阻碍你开始思考，这需要产生某种滑动（痛苦只是被反射，使得镜子一时间仍然完好无缺）。共同的笑，预设了偏离轨道的焦虑，当它在此起彼伏的笑声中吸收了焦虑，这欺骗性的笑就有了骑

士风格：笑并不打动笑者，而是某个与他相像的人——这仍然并无过分的残酷。

用于摧毁我们的力量在我们自身中找到如此欢快的——有时是如此粗暴的——同谋，仅仅因为我们兴趣盎然，我们不能离开这些同谋。我们被引向抉择，为了守住“火的部分”^[1]而舍弃其他。人很少处于自寻死亡的状态——并且不是像绝望者而是像印度教徒一样，庄严地自愿跳入节日彩车的车轮下。但不必完全交出自我，我们就能够交出自我的一部分：我们牺牲属于我们的利益——或者通过如此众多的联系把我们联结在一起的东西，它使我们相互之间难以区别：区别于我们的相似者。无疑，牺牲一词是这个意思：人出于自己的意愿，把利益放进一个充满破坏力的危险地带。我们也牺牲了让我们发笑的东西，毫无顾虑地放弃了它，把它献给衰微，这衰微在我们看来很轻（笑肯定没有牺牲的重力）。

只有在他人之中我们才能发现事物轻易的过度表现是如何控制了我們。我们几乎不能明白，与席卷我们的运动相对抗是无用的。只要我们停止对抗自己就足够了，我们

[1] *faire la part du feu*, 在法语中有“守住重点，舍弃枝节”之意。*La part du feu*（《火的部分》）是布朗肖的一部书名。

在和笑着的人们的无限世界进行着交流。但我们毫无忧虑，充满欢乐地交流着，想着我们自己不要给这运动以可乘之机，这运动仍会在某一天绝对严格地主宰我们。

毫无疑问，笑着的人自身是可笑的，深刻地说，他比他所笑话的人更可笑。一个小小的错误——一个滑动——就将欢乐洒入笑的王国，然而这无关紧要。如果这个自省的自我的恐惧被导向合理的结果，那么把人抛出他空洞的孤寂、把他混入无限的运动的就只能死亡。通过这无限的运动，人们相互交流，如浪花般聒噪而迫切地从一个涌向另一个。对外在现实的意识是喧嚣纷乱而撕心裂肺的，它诞生于自我意识的自省中，它要求人意识到这些自省是无用的，在预感中就“知晓”它们已被摧毁了——然而对外在现实的意识也要求这些自省继续下去。波涛顶部的泡沫要求不停息地滑动：如果我们不接近死亡，对死亡的意识（以及它所带来的对无限多存在者的解放）就不会形成，然而一旦死亡发生，意识就不存在了。这就是为什么这种所有存在的临终状态都必须有大量的观众，观看仍然活着的幸存者。如冻结一般的临终状态，天国中人的存在就是这样一种临终状态（幸存者之众扩大了临终状态，把它投射在众多意识的无限的小切面上，在那里冻结的缓慢与纵酒狂欢的迅速并存，电闪雷鸣与死亡的坠落被凝视着）：不仅牺牲品必须被献祭，祭司也必须被献祭；笑不仅要

求有我们这样的可笑者，也要有大群自相矛盾的笑别人的人……

[我写得越来越多（从4月到5月），却没有增加任何对我来说重要的东西。为了详述观点，我真是精疲力竭。

当我表达**滑动**的原则时——作为交流的主导性法则——我相信已经论及本质（我很吃惊当我把这些文字给人读时，他们并不像我一样看到罪犯留下的痕迹，看到迟来的却决定性的对罪行的解释……应该说出来，这没什么）。

现在我设想自己并没有弄错。我最终意识到了**喜剧**——**喜剧**就是**悲剧**——并且这是相互的。同时，我断言：存在就是交流——生命、存在者和笼统来说“某物”的全部表征都可以由此而重新看待。

我所意识到的罪行——及其由此而来的难解之谜都已被清晰地界定了。这就是笑和牺牲（在接下来的文字中，我觉得保留观点是无益的），我开始谈论牺牲、喜剧，想要一个人代替所有其他人去死的喜剧，并且我准备要指明交流（民众之间深刻的联系）是处于焦虑之中的（焦虑和牺牲把所有时代的人们统一起来）。

在我看来，求助于科学论据（现在正流行分析知识材料，这些潮流是当下的、不持久的）是第二位的。最基本的东西我已经给出，我是从迷狂经验出发的。]

第四部分

《极苦》附言

(或新神秘主义神学)

生命将迷失在死亡中，百川汇海，已知汇入未知。知是未知的入口。无意义是每种可能的意义的结果。

在显然无计可施的地方，我们仍然声称我们知道，而不是看到自己的无知并承认未知，这很蠢，令人疲惫。但另一些人的毛病更悲哀，如果他们没有办法，就承认他们不知道，但他们却愚蠢地满足于自己所知道的。无论怎样，一个人若不是时刻想到未知，反而让人更加怀疑他的智力。他急切而盲目地渴望发现事物中的某一部分，这一部分迫使人去爱，或以一种无法抑制的大笑使人震动，这就是未知的部分。但是他就如同光一样：他的眼中只有反射的倒影。

夜很快就显得比任何一个夜更幽暗，更可怕，就好像它是从一个不再思考的思想的伤口里流出来的，

思想很讽刺地被当作除思想之外的其他东西的对象。这就是夜本身。造成夜之晦暗的形象湮没了它，身体变成着魔般的精神，试图向自己显现这些形象。他什么也看不见，却远未被压垮，从他视觉的缺失中他达到了注视的极点。他的眼睛没用了，变得无比巨大，无法测量地扩大，直触地平线，它让夜渗入它的中心，变成一片虹膜。于是目光与对象通过这空无而混合了。这只什么也看不见的眼睛不仅捕捉到了视觉的起因。它还看到了使它看不见之物，如同看到一个对象。在他自身中，他自己的注视在一个悲剧性的时刻，通过一个形象进入某个地方，在那里这个注视被当作整个形象的消亡。

莫里斯·布朗肖《黑暗托马》

当伯格森的一个哈欠使上帝的存在从他嘴里消失，这一刻，哲学显得前所未有地脆弱、珍贵和激动人心。

《黑暗托马》

除了本书的笔记外，据我所知，只有布朗肖的《黑暗托马》一书迫切地谈到了新神学的问题（其唯一的对象就是未知），尽管它们还隐而不显。说起来我与他的书全然无关，以至于我不乏谨慎矜持之感，这使得我在接近他时渴

望沉默。我认为作者为整个“精神”生活设立了一个基础，它只能：

- 在没有拯救、放弃希望时才具有它的原则和目标，
- 肯定内在经验是权威（但一切权威都是补偿），
- 是它自身的反面和非知。

I 上帝

埃克哈特说，上帝品味自己。或许如此，但是在我看来，他品味的是对自己的恨，这种恨世间无人能比（可以说，这种恨是时间，但这样说让我厌倦。为什么我说是时间？在哭泣时我能感到这种恨；我不做任何分析）。倘若上帝一瞬间没了这种恨，世界就将变得合乎逻辑、明白易懂，傻瓜们会去作出解释（如果上帝不恨自己，他就将是那些沮丧的傻瓜们相信的那样：沉沦、愚蠢、合乎逻辑）。归根结底，在人的思想中，上帝必然变得与人相符，正是这一点，剥夺了人谈论上帝的所有可能性。而人是如此疲倦，渴望着睡眠与和平。当我们说：“……所有的事物……承认上帝是他们的动机、原则与目的……”包含了这样的意思：一个人受够了存在，他请求得到神恩，他筋疲力尽任自己衰竭，就像我们支持不住而躺下。

上帝丝毫不能得到休息，也没有任何东西可以满足他。

每一种存在都受到威胁，已经处于无法满足而造成的虚空中。上帝无法知晓（知是休息），更无法平静。他不了解他多么饥渴。因为他不了解，他也就不能被了解。假如他向自己显现，他就必须承认自己是上帝，但他却片刻也不能认同。他只有对于他虚无的认识，所以他是完全不信神的：他也就立刻不再是上帝了（若他这样看待自己，他就将只有一个愚蠢、麻木的临在，这取代了他可怕的缺席）。

含泪的幽灵

哦，死去的上帝

凹陷的眼

潮湿的胡须

唯一的牙齿

哦，死去的上帝

哦，死去的上帝

我

我因难解的恨

而追随你

我因恨而死

像一片云

消散

当思如泉涌——渴求遥不可及的可能性，徒劳地抗拒

着休息的愿望。什么都停不下来，或者只是片刻的停息。使徒彼得为了守护圣光而在他泊山安营扎寨，圣光如被分享，他会感到嫉妒。然而，虽然渴求光明的安宁，他的脚却已经踏进了各各他山的骷髅地（在幽暗的风中，默念着“主啊，你为什么离弃我”而筋疲力尽）。

在可能性的深渊中前行，经验总是被抛得更远，急切地冲向一个地方，在那里可能的是不可能本身，迷狂的、气喘吁吁的不可能性。每一次，经验都像这样向上帝的界域多打开一点，让限制心灵、限制存在的界限后退一点。经验揭开了心灵和存在的基础，从而摧毁了它。

圣安琪拉说：“有一次，我的灵魂飞升了，在一种我从未见识过的光明和充盈中，我看到了上帝。但并未看到一点爱。于是我失去了守护在心中的爱。接着，在光明之后，我又在一片黑暗中看到上帝，因为他是一种如此广大的、不可想象和理解的善。没有任何可以理解和想象的事物能够达到和接近他。”（《经验之书》第一部）接下来他又说：“当我看到如此处于黑暗中的上帝，我的嘴上没有一丝笑容，我既无虔信，亦无热忱，也无狂热之爱。身体和灵魂都没有战栗，灵魂保持凝固而不是被通常的运动所带动。灵魂看见一种虚无，于是看见了所有的事物（*Nihil videt et*

omnia videt）^{〔1〕}，身体睡着，舌头切断。我意识到，上帝给我的所有深厚的、难以描述的友谊和他对我说的一切话语也赶不上在那巨大黑暗中我遇见的善，以至于我不把希望寄托于这些友谊和话语，我的希望不依赖于它们。”（同上）

很难说信仰在什么程度上对经验构成障碍，在什么程度上经验之强烈会推翻这种障碍。神圣的垂死者安琪拉发出一声奇异的呼喊：“哦，陌生的虚无！”（*O nihil incognitum!*）她应该重复几遍这句呼喊。我突破神圣的界限在这些话语中看到了她对狂热信仰的一种超越，不知是否错误。死者的叙述把她与我们对自身虚无的认识联系起来……然而这个病人为这声呼喊作出了唯一的深刻解释，从而完成了她的思想：“从此世界只是处于虚空之中，在灵性事物的虚空中存在着一种幻象。当我们谈论上帝时，深深悔罪时，研读圣著时，以及当我们的的心沉醉于灵性事物时，都存在着一种幻象。”（《经验之书》第三部）她这样解释自己，之后又重复了两次呼喊：“哦，陌生的虚无！”我倾向于相信那些并非“陌生的虚无”的东西，它们朝向迷狂的虚空显现在病态的安琪拉面前，她只能用呼喊转述她所体验到的东西。在床头记下的笔记或许减弱了话语的力量（我怀疑）。

有时，灼热的经验很不看重外部世界设置的界限。在谈到那种强烈的喜悦状态时，被称作天使的圣安琪拉甚至

〔1〕 拉丁语，意为“看不见于是看到了一切”。——译注

可以去爱魔鬼（《经验之书》）。

圣人安琪拉曾是一个被浮华奢侈的生活所包围的女人。她有过婚姻和几个儿子，了解火热的肉欲。1285年她37岁时，改变了自己的生活，渐渐投身于苦难贫穷。在谈到自己的皈依时，她说：“在十字架面前，我有了一种更伟大的认识：我看到上帝之子是怎样为了我们这些罪人带着最大的痛苦死去。我感到是我把他钉上了十字架……这种认识像熊熊的火焰灼烧着我，让我在十字架前脱光了衣服，把自己奉献给他。尽管心怀恐惧，我还是向他许下永守贞洁的誓愿。”（同上）她继续写道：“按照上帝的意愿，我经历了我母亲的亡故，她对于我献身上帝是一个很大的障碍，然后是我丈夫的死，我所有的儿子也很快相继死去。在我所说的信仰之路上前进，是我请求上帝让他们死去的，而他们的死给我带来莫大的安慰。”（同上）接下来，她写道：“在我心中有如此一把圣爱之火，让我可以永不疲倦地跪拜、悔罪。这火焰变得如此炽热，以至于一听到人们谈论上帝，我就会尖叫。假若有人举起斧子想杀了我，我也不会躲闪。”（同上）

II 笛卡尔

在1637年的一封信中，笛卡尔谈到了他的《方法导论》之第四部分——其中他从“我思”出发肯定了上帝的确定性，他写道：“对这个问题沉思良久之后，我们逐渐获得一种很清晰甚至我敢说是直觉的关于智力本质（la nature intellectuelle）的整体认识，它产生的观念可以被看作是无限的，这就是有关上帝的观念，它向我们展现上帝。而有限的观念包括天使的观念和人类灵魂的观念。”笛卡尔在《方法导论》中谈到一种思想运动，由此而得出了神圣的确定性（这种确定性在圣安瑟伦^[1]的讨论中简化为：完美的存在者必有存在这一属性），而这里的思想运动比前者更简单，对人类来说也更加必要。而这生命所必须的运动，基本上就是我内里正在死去的东西。

[1] Saint Anselme (1033—1109) 意大利哲学家、神学家。——译注

笛卡尔的直觉（intuition）建立起推理式（discursive）的知识。笛卡尔的计划即建立推理式的知识这一“普遍科学”，这计划在今天仍占有重要地位。毫无疑问，推理式的知识可以无视直觉，而直觉是一开始就存在的（直觉放弃了这些，如果可能，它要避免成为任何它所不是的东西）。可是，如果撇开了作为其建立之基础的直觉，我们妄想的知识又想说明什么呢？笛卡尔赋予哲学这样的目标：“一种清晰的、确保对生命有用的认知。”但在他内心，这一目标是不能与它的基础分开的。这里引出的问题也触及理性知识的价值。如果理性知识对最初的直觉来说是陌生的，这正是行动者的标志和事实。但若从存在的可理解性（intelligibilité）角度来看呢？理性知识就不再有意义。

我们每个人都很容易意识到，令笛卡尔感到自豪的科学，尽管能完备地回答所有它自己有规律地提出的问题，却最终把我们留在非知之中。世界的存在不能以任何方式停止它不可理解（inintelligible）的性质。任何科学的解释（更宽泛地来说，任何推理式的知识）都不能补救。毫无疑问，科学为我们从各方面理解事物提供了方便，为多种多样的问题带来大量的解决办法。这给我们一种印象，似乎我们已经发展了自己的理解力。这种论争的精神是笛卡尔折磨人的天才所在，如果它鼓动起我们，就不只是停留在次要对象上：从此，这

不太涉及给定的命题所建立的善或恶，而是要去决定当最合乎定论的命题一旦确立，笛卡尔最初的直觉所暗示的对知的无限需求是否还能够被满足。换句话说，论争的精神现在能够明确地提出最终的论断：“我只知道一件事：一个人永远也不可能知道什么。”

假如我有一个关于上帝（关于这个“被看作无限定的精神本质”）的非常清楚的认识，只有如此，知（savoir）在我看来才会立刻像知。对一种无限的知的存在的清晰认识，尽管只是部分地支配着我，都将确定无疑地给予我保障，这种保障是我所缺乏的。然而，我意识到，在笛卡尔那里，这种保障就是对计划的必要的认知。（《方法论》一开始叫作《一种普遍科学的计划》……概括理论系统和作者之行动的惯用法。）假如没有与计划相联系的行动，笛卡尔就不能维持一种深层的保障，一旦我们不再被计划所蛊惑，这种保障就消失了。在计划实现的范围内，我清晰地 将一些对象同另一些对象区分开来，而一旦获得结果，结果就不再有意思。我不再为任何东西分散注意，因无限的知而忧虑，我不能依赖上帝。

笛卡尔设想人对上帝的认知先于对他自己的认知（对无限的认知先于对有限的认知）。然而，他本身那么忙碌，以至于他无法在完全闲散的状态中想象神圣的存在——这一点对他来说是立即就可以认识到的。在闲散的状态下，这种推理式的智力仅仅好像宫殿完工后无用的瓦刀，它与

我们的行动相连（就像克洛德·贝尔纳^[1]带着罕见的幸福感说到的那样，处于“无知的快乐”，它迫使我们去找寻）。如果我因此被错误地定位，我希望引出这样的结论，在上帝之中，真正的知的客体只可能是上帝本身。然而，这个客体无论是不是笛卡尔所设想的入口，对我们来说都仍是不可理解的。

神圣性在深刻的隐秘中认识它自身，它逃出了人的理解力，也逃出了上帝的理解力。然而，这一事实并未产生什么后果。

到目前为止，我们能清晰地看到，人们引起了一种混淆，使得思想由推理层面向非推理层面无声地滑动。上帝肯定是能够自我认知的，但绝不是按照我们所擅长的推理式的思维模式。“无限度的智力天性”在这里发现了它最终的限度。我可以从人自身出发——以人的形态——展现出我理解力的无限延伸，但我并不能由此而达到上帝必有的对自身的认知（说“必有”，是因为上帝是完美的）。因此，上帝的自我认知不再是我们可以领会的“智力天性”。即使是“无限度的”，理解力也丝毫不能超越（推理式的）思维模式，没有这种思维模式，理解力就不再是我们所说的理

解力了。

我们不能谈论上帝对自身的认知，除非通过否定——令人窒息的否定——被割去舌头的形象。然而，我们如此滥用自己的能力，从一个层面到另一个层面：窒息和静默揭示了某种经验，而非话语。

我不知道上帝是否存在，但假设他存在，如果我赋予他一种独有的自我认知，并将这种认知与满足感和赞同感相联系，这些感觉在我们心中增加了领悟能力，那么一种新的、基本的不满足感就会占据我。

如果我们有必要在某些悲惨的时刻诉诸上帝，这就意味着出于一种无用的逃避而屈服，使不可知服从于已知的必要性。这同样意味着向完美的理念（而悲惨就因此发生）迈出一步，跨越所有可以表现出的困难，跨越所有一切，以至于每样深刻的事物都命定地从经验所意识到的、不可能的境地滑向简单。把它们深刻性抽取出来，最终是为了消除其深刻。

上帝在我们身上首先表现为一种精神运动——从有限的认知过渡到无限的认知之后，这种运动在于越过延伸的界限，达到一种不同的认知模式，非推理式模式，以至于幻象从一种饱足感中诞生，它在我们之上实现了，它来自于我们对认识自身存在的渴望。

[1] Claude Bernard (1813—1878)，法国医学家和心理学家，被认为是实验医学的创始者。——译注

III 黑格尔

“认知”的意思是：与已知相联，弄明白一个未知事物与另一个已知事物是相同的。这里所预设的或是一片坚实的土地，一切都建立于这片土地之上（笛卡尔）；或是知的循环（黑格尔）。第一种情况，如果土地支撑不住……第二种情况，哪怕确信存在一种闭合的循环，我们还是意识到知无法令人满足的性质。已知事物的没完没了的链条只是认知的自我完成。满足则针对这样一种情形：已经存在的知的计划抵达了它的尽头，完结了，不再有任何有待发现的东西（至少是有待发现的重要的东西）。但循环的想法是辩证的。它引入了最终的矛盾（触及整个循环系统）：绝对的、循环的知即最终的非知（*non-savoir*）。假设我确实已抵达了知的尽头，我就知道现在除了我已知的，我不再知道任何东西。

如果我“模仿”绝对知识，我就必须是上帝本身（在

系统中，哪怕是在上帝那里，也不可能有超越绝对知识的知）。关于这个“我自身”的思考（*la pensée de ce moi-même – de l' ipse*），只有当它变成一切时才成为绝对。《精神现象学》将两种基本运动组合起来，完成了循环系统：这是自我意识（关于人自身的意识）[*la conscience de soi(de l' ipse humain)*]在某种程度上的完成，这个自我变成一切（变成上帝），便完成了知（并因此毁灭了他的独特性，于是完成了他自我的否定，变成绝对知识）。如果我以这种方式，就像通过传染或模仿一样，在我自身中完成了黑格尔的循环运动，我在所抵达的极限那里所确定的就不是未知（*inconnu*），而是不可知（*inconnaisable*）。不可知不是由于理性的不完满，而是出于理性的本质（甚至对黑格尔来说，只是因为并不拥有绝对知识，才会为这一彼岸之物而忧虑）。再假设我即上帝，我身处黑格尔所保证的那个世界（去除了阴影和怀疑），我知道一切，甚至知道为什么完成的知识要求人类这数不清的自我的个体及历史繁衍下去。此刻明确地提出了这样的问题，它使得人的神圣的存在进入了晦暗不明的最前方，没有归途。为什么必须要有我所知的？为什么这是必要的？在这个问题中隐藏了——它一开始并未出现——一种极端的痛苦，它如此之深，以至于只有迷狂的静默才能回应它。

这个问题与海德格尔的问题（为什么有存在而非一无

所有？）是有区别的，它只在知性对接连不断的问题明确作出所有回答后才提出：它因此而击中知的核心。

顽固地想要以推理的方式追根究底，显然是缺乏尊严的。然而，黑格尔只是表面上看起来缺乏尊严（或曰顺从）^[1]。他无疑有一种令人激动的降福者的口吻，但面对一幅他老年的肖像，我感觉像是在阅读某种消耗殆尽的疲惫，某种处于事物深处的恐惧——作为上帝的恐惧。在他的哲学系统闭合完成的那一时期，有两年的时间黑格尔相信自己疯了。或许他害怕接受恶——系统证明了恶的正当并使恶成为必要的；或者当他把已经抵达绝对知识的确定性与历史的完成相联系——在处于空洞的单调状态的存在过程中，他在一种深刻的意义上看到自己死去。或许甚至是在

[1] 没有人像他一样将智力的可能性深刻地展开（没有任何学说可以与他的学说相比较，他达到了积极的智力的顶峰）。克尔凯郭尔对此作出了肤浅的批评，因为第一，他对黑格尔并非完全了解；第二，他只是把黑格尔的系统与积极的启示的世界相对，而不是与人的非知的世界相对。尼采对黑格尔几乎无所了解，除了一些庸俗化的规律。《论道德的谱系》是一个特殊的证据，证明他对黑格尔的无知，其中讲到主人与奴隶的辩证法，看似清晰其实混淆了问题（必须指出，这是自我意识之历史的决定性时刻，在此之中，我们必须把触动我们的每一样事物相互区分开来——任何人若抓不住这一决定和限制了人的连续可能性的运动，就对自我一无所知）。《精神现象学》中关于主人和奴隶的篇章由科耶夫翻译、评注，发表在《方法》杂志1939年1月15日的一期，标题为《自我意识的自主性和依赖性》（收入科耶夫《黑格尔导读》，伽利玛出版社，1947年）。

一种作为上帝的更深刻的恐惧中，他心生悲哀。尽管如此，我认为黑格尔厌恶迷狂的方式（厌恶这种去除焦虑之唯一正当的解决办法），他必须庇身于一种时而有效（当他写作或说话时）但终究徒劳的意图中，即与存在的、主动的、正统的世界达成平衡和协调的意图。

显然，我的存在作为另一种存在，是从未知到已知（把未知联系于已知）。这毫无困难。我相信自己如同我所知道的任何人一样，能够让自己投入知的活动。这对于我是必须的——就像对其他人一样。我的存在是它根据合适的原则所采取的步骤和行动组成的。知在我心中，本书的每一个论断都是我领会到这一点而作出的，知与这些步骤和行动相联系（行动本身又与我的忧惧、欲望、快乐相联系）。对无的认知（la connaissance en rien）与我自身不可分：我即此知，这即是我的存在。但这一存在对于知来说是不可化约的：化约要求已知是存在的结局，而非存在是已知的结局。

知性中有一个盲点：它让人想起眼睛的结构。在知性中如同在眼睛中，要揭开这个盲点是很困难的。眼睛的盲点不会引起什么后果，而知性的本性则期望它身上的盲点拥有比知性本身更多的意义。当知性是行动的辅助时，它的盲点就好像眼睛的盲点一样可以忽略。然而，当我们在知性中面对

人本身时，也就是说，在对存在的可能性的探索中，盲点会引起注意：不再是盲点消失在认知中，而是认知消失在盲点中。这种方式的存在形成了封闭的圆环，然而它只有把黑夜包括进来才能做到这一点，存在不会走出这黑夜，除非是为了进入其中。因为它是从未知到已知，它必须完全颠倒，回到未知。

行动引入了已知（制造了已知），而后与已知相联的知性把未知的、非制造的元素带回到已知。然而欲望、诗歌、笑，不停地让生命滑入相反的方向，从已知到未知。存在最终揭开了知性的盲点，并立即消失于其中。除非在某一点上能停息下来，就不会有别的可能。不过这也没什么要紧：唯一留存的是循环往复的骚动——在迷狂中永不衰竭，又从迷狂中重新开始。

最终的可能性。若非知仍是知识，我将探索黑夜！哦，不，是黑夜探索我。死亡加重了非知的饥渴。然而缺席并非停止。缺席与死亡在我心中都是无可辩驳的，并且残酷而坚决地消耗着我。

哪怕在完善的（连续不断的）循环的内部，非知都是结局，知是手段。在把自身当作结局时，它会隐没于盲点中。然而诗歌、笑、迷狂并非其他东西的手段。在这个

“系统”中，诗歌、笑、迷狂无足轻重。黑格尔对这些东西避之不及：他只知道知是结局。他的极度疲倦在我看来是由于要维护盲点的荣誉。

循环的完成对黑格尔来说即人的完成。完成的人对他来说必须是“劳动”：作为“知识”，黑格尔本身即是劳动。因为知识“劳动”，而诗歌、笑或迷狂都不劳动。但诗歌、笑、迷狂不是完成的人，不给人“满足”。由于没有死去，我们像骗子一样丢弃它们（或好像欢爱之后丢弃一个姑娘），我们变得愚钝，被抛进死亡的缺席中：在清晰的认知、能动性和劳动中。

IV 迷 狂

对部分失败经验的记叙

当白昼将尽，寂静侵入越发纯净的天空，我独自一人坐在狭窄的白色游廊中，只看见一檐房顶、一簇树叶和天空。在起身去睡觉之前，我感到事物的甜美是怎样渗入我身体的。我方才有一种强烈的精神活动的渴望，在这个意义上，我发觉我所堕入的那种极乐状态与“神秘主义的”状态全无差别。至少，由于在不经意间达到突如其来的惊喜，我所感到的极乐状态比通常的更加强烈，就好像是另一个人而不是我自己在体验它。通常的极乐状态并不是本真的、截然有别于计划和话语的内在经验，仅凭它那种密切的关注，我就能够否定它。这种关注除了一开始没有，之后一直都有。“天空的甜美”，我只赋予这些词一种召唤的价值，我想它在和我交流，并且我能确切地感到我内心回应它的状态。我感到它此刻就显现于我的头脑中，如同

一股水雾笼罩的溪流，缥缈可触，却又融入外物的甜美，让我被它占有，让我因此而陶醉。

我想起曾经在汽车里经历过的一次类似的极乐状态，十分纯净。当时天正下着雨，纤细的嫩叶还未覆盖篱笆和树木，从春天的雾气中隐现，慢慢地向我袭来。我被每一棵潮湿的树占有，伤感地离开一棵又投入另一棵。这一刻，我觉得这梦幻般的快感将持续不断地属于我，从今以后，我将拥有一种力量，让我伤感地从外物中享受快感，吸取美妙。现在，我必须承认，我只是偶尔才进入这种交流的状态。

现在我清晰地认识到与这种状态相联的是焦虑，而当时我是远远不曾知晓的。当时我没能理解我殷切期待的旅行给我带来的只是苦恼，只是所有让我感到敌意的东西，存在者与存在物，尤其是人。在这些偏远的乡村，我应该因此而看到生命之空洞，空洞到削弱了意识到它的人，同时也应看到一种确定的敌意的现实。只是在某一刻逃脱了不稳定的孤独感的眷顾、逃脱了那么多贫苦之后，我才觉察到潮湿的树木的温柔，路过它们时那令人心碎的陌生感。记得在汽车的后座，我放下自我，心思游离，感到静静的快乐，温和甜美，我轻柔地吸纳了外物。

我想起曾经把自己的快感与《追忆似水年华》前几卷的那种快感相比较。但我那时对于普鲁斯特只有一种不完整的、肤浅（《重现的时光》当时还未出版）且不成熟的想

法，我只是在思考其成功的单纯的可能性。

当我离开游廊走向房间时，我内心中开始怀疑在未知的空无面前，我赋予迷狂的独一无二的价值。我应该蔑视自己刚才进入的未曾想到的状态吗？但是为什么呢？我从哪里获得了这样的权力去分类分级，把这样的迷狂置于不同于它的其他可能性之上？这些可能性不那么奇特却更加人性，并且在我看来也同样深刻。

面向空无的迷狂总是转瞬即逝、悄无声息，也不怎么操心“保留在存在中”，我刚才抵达的极乐状态却要求延续下去。我应该受到警告，然而相反我却感到心满意足。在我宁静的房间里，我练习着尝尽种种可能的深刻体验。我刚才描述过的溪流立刻变得更加湍急，我融入一种更强烈的极乐状态中，在那里我获取了一种散漫的温柔感，并把它包裹住。在内心中激起一种强烈的状态，就足以把自己从话语的搅扰纠缠中解放出来：我们的关注从“计划”转向我们所是的存在，这一存在渐渐地开始活动，走出阴影。我们的关注从外在的可能或现实的效用（回应或主动实施之有计划的行动）转向内在的当下存在，这种当下存在我们只能通过整个存在的一次涌动而捕捉到，整个存在厌恶话语的奴性。

内心活动的充实摆脱了对话语对象的平常的关注，这对于停止这种关注是必需的。印度教徒在瑜伽修行中努力去获得控制内心活动的技艺，这种技艺增加了让我们走出

牢笼的难得的机会。然而这种充实本身也还只是一种机会。确实，在它之中，我放下自我，进入存在的“未知”，然而必须要有我的关注才能得到这种充实，这个全神贯注于“未知”的当下存在的自我只是部分地放下了自己，自我仍区别于这个未知：自我持续的临在，仍然要求反对我曾是的那个主体的已知的表象，并反对这种仍然是客体的临在。因为我仍继续存在着：如果我不能化为虚无，一切都会逃逸，我所窥见的东西被带回了我已知的客体层面中。

如果我只进入内在运动简单的强烈感中，那自然而然话语只是暂时被抛弃，它归根结底仍然是主人。我可以在一种能快速进入的极乐状态中昏然半睡。最多我也只不过没有被行动的专横力量以同样的方式支配，话语的计划式的节奏慢了下来；为了一种我能看清其方向的可能出现的不同，行动的价值在我心目中仍是值得怀疑的。然而只有转向对自我的彻底遗忘，不满足于任何东西，一直向着更远的不可可能性进发，关注内在运动的精神，才能进入事物不可知的深处。我知道这一点，尽管如此，这一天我还是流连于偶然的极乐使我心中生出的运动：这是延长的快感，愉快地得到有点乏味的甜美。过了一小会儿，我就拒绝把经验简化到我贫乏的存在中了。甚至为了有利于我的“贫乏”，都必须要求我从这种状态中走出来。反抗往往有着微不足道的开端，但只要开始就停不下来：我想首先从一种静观中返回，这种静观把客体带回到我自身（当我们在美

景中获得快感时，对象通常就是这样），返回到客体的视野中。在其中我曾经放下了自己，我称它为未知，它除非借助话语的陈述，否则无法与虚无区分开来。

第一番外话，论面对客体的迷狂：一个点

我写下那天的“经验”，是因为它带着部分失败的性质：苦涩，在其中我感到令人汗颜的迷失，我“为了解脱”而一味付出的气喘吁吁的努力。这些东西比那些更平静、更准确无误地达到目的的运动，更好地指明了经验发生的区域。

然而，我还是会在下文将这部笔记复归原旨（因为其他一些原因，它令我筋疲力尽，就好像失败的经验令我筋疲力尽一样）。如果可能，我希望照亮所有的阴影。

如果昏睡着的极乐如同我们能够期待的那样，与精神赋予自身的激起内心运动的功能相联系，那么到了我们自我解脱的时候了，我本应该被混乱俘获。如果经验不是首先去反抗精神对行动（计划、话语）的依附（——反抗奴仆般的理性存在者语言上的奴性），其次去反抗经验本身带来的平静和顺从，那么经验就只是一个圈套。

“我”在自我之中化为一种顺从的糟糕处境，不是考虑到它荒诞、不可认知的自身（*l' ipse*），而是自身的独特性和理性的普遍性之间的含混不清。“我”这种说法其实是指

普遍者，为了赋予普遍者一种被驯化的状貌，“我”丧失了自身的原始野性；根据这种暧昧而顺从的态度，我们把普遍性本身描述为那个表达普遍性的人的形象，一个与原始野性相悖的被驯化的存在者。“我”既不是自身的无理性，也不是整体（*le tout*）的无理性，这显示出原始野性（共有智力）的缺失是多么愚蠢。

在基督教经验中，针对“我”的反抗的怒火仍然是暧昧的。但这里的暧昧用语与在理性态度中的那些是不同的。这里通常是原始的自身（有尊严的主人）被贬低，但有时是奴性的“我”被贬低。当奴性的“我”被贬低时，普遍性（上帝）恢复他的尊严。这里存在着神秘神学（消极的）和积极神学的差异（然而最终，神秘神学是从属的，基督教的态度是驯顺的：在庸俗的怜悯中，上帝本身即是已完成的被驯化者）。

自身和整体都躲避着推理式的智力（这种智力奴化人）；只有折中的办法可以融入其中。但在无理性中，自身是有尊严的，它把折中的办法丢弃到阴影里，它不需要贬低自己就能通过一次突然的对自我的放弃（作为自身的自我）而达到整体的无理性（在这种情况下，认知仍是自我与世界之间的消极的中介：对认知的抛弃、夜、对所有折中办法的消灭，凡此种构成了这种消极的中介）。但在这样的情况下，整体只是被临时称为整体；自身在整体中迷失，它走向整体就好像走向一个对立面（相反物），然而它

更是从未知走向未知，毫无疑问，严格来说这里仍有认知。尽管自身是区别于整体的，但在自身对自我的放弃中，有一种融合：在融合中，取而代之的既不是自身，也不是整体。消灭一切不是最终的“未知”的东西，正是在这样的深渊中我们沉沦下去。

这样去理解，经验就是一种充分的交流，趋向“极限”。这种充分交流是可以达到的，只要存在不断地从折中妥协中裸露出来：先是从话语的过程中裸露出来，然后，如果精神进入一种非推理式的内在性，由于我们不可能拥有截然不同的认知——或者换句话说，由于一个暧昧的“我”有可能成为被“奴隶般地占有”的对象，存在从一切回到话语的东西中裸露出来。

在这样的条件下，也可以看到：从一个人到另一个人、从灵魂到上帝的对话，是一种自愿的、临时的神秘化（自我的神秘化）。通常，存在需要交流，它从自身中走出来，与同自己相似者相遇。从一个存在者到另一个存在者（色情的）、或从一个存在者到其他一些存在者（神圣的、喜剧式的）是有交流的。但自身在最后阶段并不是遇到一个相似者，而是遇到一个对立面，它仍然试图重新找到那些情境的用语，在那些情境中，它曾经习惯了交流和迷失。它的缺陷使它接纳相似者，使它从第一步开始就不能跳进不可能之中（因为自身和整体是相对立的，而“我”和上帝

是相似的）。

对于不熟悉这种经验的人来说，上述内容十分晦涩——但这不是写给他们的（我写作，是为了那些一打开我的书，就好像坠入黑洞再也走不出来的人）。在自我之中言说的“我”（多数人是把我的写作当作一个庸俗意义上的“我”所写的东西来读的）或自身，两者是一回事。自身面临交流时——与同自己相似的他人交流，借助的是廉价的语句。如果自身不尽力交流，它将在无价值的“我”（暧昧不清）中暗淡下去。以这样的方式，自我之中诗意的存在向他人之中诗意的存在致意，而这种做法是矛盾的，因为我期待着与我相似的人被诗意陶醉时具有某种东西，而在知道他们是清醒的时候，我是不会去期待的。然而，如果不向他们投去这声呼喊，我自己就不能回到自身。仅仅通过这声呼喊，我就有了一种力量，让我自身的“我”不复存在，就像如果他们听懂了我的呼喊，也会让他们自身的“我”不复存在一样。

当精神放弃了内心活动的单调的幸福，它自身就可能被抛向失衡状态。此后，它只有不理智的胆大妄为才有意义，它只能获得瞬间的、讽刺性的看法，或者说，激起这样的看法。

喜剧的必要性迫使人们去戏剧化。如果我们不强迫自

已变得戏剧化，经验就总是不可进入的。（奇怪的是，我以变幻的无序，表达了一种我们在思想中或经验中从未有过的严谨。只有无序是可能的，而严谨则要付出持久的对抗无序的努力才能得到。严谨具有这样的特性：“我们不能绕开它，人必须经由它而前进。”然而，在我严谨的建设中，在我适应它的过程中，我只看到无序的表达，我不愿这样，但就是这样。）

时不时地，我对我所写的、必须继续写下去的想法感到腻味。我从来没有安全感和确定性。我在可怕的感觉中继续着。我在无序中坚持着，忠实于我其实毫不了解的激情，这激情在所有的方面都让我失常。

在内心活动的极乐中，只有主体被修正了：在这个意义上，这种极乐是没有对象的。内心活动在外在存在中进行着：它在那里迷失了，它看上去与外界“交流”着，但这个外界并无确定的形象，也并不被感知为确定的形象。

我能有一次达到终点吗？……我筋疲力尽：有时，一切都隐藏起来。很多相反的力对抗着这种努力，就像我讨厌这种努力所包含的一种呼喊的渴望——以至于哪怕我发出了这声呼喊，它也在惊恐中消失了。但没有什么是疯癫的、被迫的。我几乎没有机会让自己被理解。我所处的无

序状态即人的限度，因道德的毁灭而永远饥渴。

我回到面对客体的迷狂。

在内心生活中，觉醒的精神仍在追寻一个客体。他放弃了行动提供的客体，转向一个具有不同本质的客体，但不能没有客体：他的存在不能封闭在自己身上。（内心活动完全不是客体，因为主体迷失，所以内心活动也不是主体。然而，主体最终可以把内心活动带回自身，并让它保留着原有的模棱两可的样子；最终客体是必要的，也就是说：迫切走出自身的必要性。）

我将说出这些晦涩的想法。经验的客体首先是一种戏剧化的自我迷失的投影。这是主体的形象。主体首先试图走向与他相似者。但一进入内在经验，他就会去追寻一个客体，如同他自己那样化约为内在性的客体。另外，经验在自身中所是的、从一开始就很戏剧化的主体（即迷失的自我）需要把戏剧化的特征变得客观。精神所寻求的客体的处境需要被客观地戏剧化。从内心活动的极乐开始，可以确定一个令人眩晕的点，这个点被认为从内部包含着世界所掩藏的碎片，一切不停息地滑向虚无。如果我们愿意，也包括时间。

但这里所涉及的只是一个相似者。在我面前，这个缩减为最贫乏的简单之物的点，是一个人。在经验的每一瞬

间，这个点能照亮臂膀，能叫喊，能燃烧。

投影把自身客观化——自身通过这种方式化为一个点，但投影不会具有主体的相似者那样完美的性质。这种性质属于相似者，他能够真实无欺地保持这种完美。这个点不是一切，也不是自身（当基督是这个点时，他身上的那个人已不再是自身），然而他仍然与一切相区别：这是一个“我”，但同时向两个方向逃离。

这个点即使被抹去也会存留下来，它赋予经验一种光学效应。只要设置了这样一个点，精神就是一只眼睛（它在经验中成为眼睛，就像它曾在行动中成为眼睛一样）。

在内心活动的极乐中，存在获得平衡。在漫长而徒劳、气喘吁吁地寻找客体的过程中，平衡丧失了。客体是自身的主观武断的投影。而自我在自己面前设置了这样一个点，他深刻的相似者，因此他只有在爱中才能从自身走出来。而一旦从自身走出来，他就进入了非爱（non-amour）。

在失衡和焦虑中，存在来到这个能让他解脱的“点”，这是自然而然的。在此之前，这个点如同摆在我面前的可能性，经验不能没有它。在这个点的投影中，内心活动起着放大镜的作用，将光线聚拢于一个很小的灼热的焦点。只有在这样的聚光中，存在——超越了自身——才有空闲去感知，在内在性闪现的形式下，“存在是什么”，去感知

存在本身的痛苦交流的活动，这种活动是由外向内的，更是由内向外的。当然，这里所涉及的是一个主观武断的投影，然而一旦存在不再是浓缩于自身的微粒，而是迷失的生命之波涛，那么以投影的方式呈现出来的就是存在之深刻的客观性。

在这种情况下，雾气弥漫、潮水般的内心活动，既是放大镜又是光线。但在这潮水中，还没有什么发出叫喊，与此相对，从那个被投射的点开始，在一声叫喊中，存在衰亡了。关于这一点，我只有一些不确定的认识，如果我有更多的了解，我会倾向于相信，佛教徒的经验并没有跨越这道门槛，佛教徒的经验不知道这种叫喊，他们的经验局限于内心活动的倾泻。

只有通过戏剧化的夸张，我们才能达到那个点。戏剧化的夸张正是追随圣依纳爵的《灵修》的虔诚信徒们（但不仅仅是他们）所做的。人们所设想的地点、戏剧人物和戏剧本身的具体形象是：基督被带往酷刑的刑场。圣依纳爵的门徒给自己再现这出戏。他待在一间宁静的房间里：人们要求他获得在十字架上受刑的感觉。尽管房间很宁静，人们却对他说，必须要有受刑的感觉。特意把人生戏剧化，通过这种方式，人们想要他从自身中解脱出来。其实他们早就知道人生多么无聊，半是忧虑，半是昏沉。然而，因

为还没有真正的内心生活，在破除他的话语之前，人们要求他把我所说的这个点投射到垂死的基督身上。这个点很像他本人，但更像他想成为的那个自己。在基督教中，在精神安置内心活动之前、在精神从话语中解放出来之前，就试图投影到这个点上。这只是一个初始的投影，人们正是试图从这里开始，抵达非推理式的经验。

无论如何，我们只有通过戏剧的方式，才能投影出这个“点—客体”。我曾求助于一些震颤人心的形象。我这一生特别专注于一张照片中的形象——有时是我对这个形象的记忆，这是一张中国人受酷刑^[1]的照片。我曾有一系列逐步再现这次酷刑的资料。最后，当胸部的皮肉被剃去

[1] 这里指的是清末1904—1905年间最后几次凌迟（俗称千刀万剐，中国传统酷刑），被外国士兵和记者拍下照片传到欧洲。巴塔耶在1962年出版的著作《爱神的眼泪》中附上了这张照片，并注明是犯人幅株哩被行刑的场面。幅株哩是一个弑主的仆人，杀害了一位蒙古郡王，被处凌迟。但实际上出现在《爱神的眼泪》中的照片并非幅株哩，具体是何人不详，但应是同一时期清末最后几位凌迟犯之一。巴塔耶在1943年版的《内在经验》中第一次谈及凌迟的照片。后来在1944年出版的《罪人》（*Le Coupable*）中再次提及。在《爱神的眼泪》中，他讲到了这些照片的来历：“自1925年，我拥有了这些照片中的几张。是柏来尔博士（Adrien Borel）送我的，柏来尔是法国最优秀的精神分析学家之一。这张照片在我一生中起着决定性的作用。我完全痴迷于照片里的痛苦，伴随着迷狂（？）难以忍受。”（*Les larmes d'Eros*, Jean-Jacques Pauvert 出版社，1962年，p.234.）有学者指出，这是巴塔耶杜撰的故事，事实上他并没有这些照片。他约于1934年在其《心理学通论》里第一次看到这些照片。以下原注有所提及。——译注

时，这个受刑者扭动起来，他的胳膊和腿已从肘部和膝部截断。他的头发直立着，可怖、惊恐，身上一道道血纹，像一只胡蜂一样美。

我写下了“美”！……有些东西从我身上溜走、逃脱，恐惧使我躲开自己，就像我想盯住太阳时，我的目光会滑离。

我也曾求助于一种朴素的戏剧化的方式。我并不像基督徒那样从唯一的话语出发，但同样也是从一种散发的交流出发，从内心活动的极乐出发。内心活动如溪流或如江河般流淌，我捕捉到它们。可以从它们出发，把它们浓缩到一个点，这越来越浓烈的点使普通的水流变成呼唤神灵的暴雨、闪电或迅雷。当我把从自身流淌出来的存在之河投影在自己眼前时，这暴雨即刻就能发生。存在就这样浓缩为一道闪光，变得戏剧化，这是由于沉闷的水流很快会令我厌恶，我似乎可以任意发挥。

在沉闷中，极乐和交流是发散的：从一个词到另一个词，并没有什么被交流，而是从自我到一个空洞、无限、一切都湮没其中的延展空间。在这种条件下，存在自然会渴望更激烈的交流。这里就涉及揪心的爱或无耻的淫欲，涉及神圣的爱，我看到在我周围到处都是强烈的、对一个相似的存在者的欲望：我们周围的情欲是如此猛烈，它

如此强有力地迷醉着心灵——为了得到满足，我们心中裂开一道无止境的深渊——它简直是从天堂逃逸出来的，借用了天堂之物的形式和狂热。在我们之中，谁不梦想着推开神秘王国的大门，谁不想象着以爱耗尽生命、“不朽而终”？东方人不会因为想象着圣德兰、爱洛伊斯^[1]、伊瑟这些名字而心绪沸腾，或许他们有可能不带其他空洞无边的欲望而死去，但我们只能在爱的情境中设想死亡之极限。我似乎觉得，只有以此为代价，我才能进入可能性的极限，否则，我的生命轨迹仍缺乏某些东西，使我无法彻底燃烧——直到人的力量完全枯竭。

我爱那个年轻迷人、送到刽子手刀下的中国人，这爱并不是出于虐待狂的本能，而是因为：他与我交流着他的苦痛或者说他的苦痛之过度（excès），这恰好是我寻求的东西，不是为了享乐，而是为了毁灭我心中阻止毁灭的东西。

面对过度的残酷，无论是人的残酷还是命运的残酷，人们自然而然会反叛、叫喊（丧心病狂）：“决不能再这样！”或痛哭、自怜，却不太容易去想：在我心中痛哭和

诅咒的，是一种平静睡去的渴望和被扰乱而发出的狂怒。过度是世界至高无上的所是突然间被强调的征象。《灵修》的作者想要“扰乱”他的门徒，他借助的正是这种征象。这并不妨碍他和他的门徒诅咒世界：我只能爱它，直到成为无望的废物。

这里，我凭记忆援引一则大约十五年前见诸报端的社会新闻（我只是根据记忆把它写出来，不做任何增添）：在一个法国小镇或也许是个村子，一位穷苦工人周末带着他的工资回家。他年幼的儿子看到了这些钞票，拿起来玩，又随手扔到了火里。当父亲看到时已经太晚了，他气红了眼，抄起一把斧子剁掉了孩子的手。孩子的母亲正在隔壁房间给小女儿洗澡。她跑进来，尖叫不止，倒地死去。浴盆里的女婴也淹死了。父亲发了疯一般逃走，在乡野间游荡。

我三年前曾写下以下几句话，尽管看上去没什么意思，但我想要人们从中理解的东西却一点也不少：

“我在自己前面固定了一个点，我把这一点作为所有存在和所有整体、所有分离和所有焦虑、所有未满足的欲望和所有不可能的死亡的几何位置。

“我附着在这个点上，这个点中某种东西的深刻的爱灼烧着我，最终让我拒绝活着，为了不同于此的其他东西，

[1] Héloïsed' Argenteuil (1094—1164)，中世纪基督教思想家、道德哲学家、修道院长，法国最早的名存于史的女性思想家、作家。她与修士阿伯拉尔（Pierre Abelard）的爱情悲剧广为人知，卢梭的名著《新爱洛伊斯》即以她的故事和名字为参照。——译注

为了这个如同瀑布一样闪光的点，这个点是被爱者的全部生与死。

“同时，有必要剥去实存之物的外在表征，最终变成只是纯粹内在的东西，一种纯粹内在的坠落，坠入空无。这个点没完没了地把坠落之物吸入它内部的虚无中，这内部的虚无即‘过去’，并且，在这同一种运动中，这个点没完没了地把它短暂而闪光的显现出卖给爱。”

一种焦虑莫名地平缓下来，趁着这种感觉我写道：

“如果在我的幻觉中，在某种光晕中浮现出一张临死的人迷狂而变形的脸，这张必定熠熠生辉的脸辐射着天空的云彩，那灰色的闪光比太阳的光芒更有穿透力。在这种情景中，死亡与光有着类似的本质，光一旦从光源射出就迷失了自己。而对于生命来说，至少要死亡般的毁灭才能使生命的闪光穿越和改变黯淡的存在，因为只有死亡的自由抽离，才能在自我之中化为生命与时间的力量。这样，我不再只是死亡的一面镜子，如同宇宙是光的一面镜子那样。”

题为《友谊》的这些段落则描述了面对这个“点”的迷狂。

“我应该停止写作。一次，我如平时习惯的那样，坐到打开的窗前。还没坐下我就感到被拖进一种迷狂的运动中。

这次，我不能再怀疑，这种突如其来的感觉比肉欲更令人渴望，而我前一天晚上曾痛苦地怀疑过这一点。我完全弄不明白，这既看不见也难以在想象中感知，也难以凭智力去理解。这使人痛苦沉重宁求一死。如果我焦虑地回想所有我所爱的事物，就必须设想我的爱附于其上的转瞬即逝的现实，就像存在于此者（ce qui est là）掩藏在纷繁的谬误背后。迷狂的形象出卖了真相。存在于此者适合于恐惧，恐惧使存在于此者出现。必须来一声猛烈的轰鸣，存在于此者方能现身。”

“……这次，当我突然间看到存在于此者，我哭了。我抬起因为爱和狂喜而空空的脑袋……”

第二番题外话，论空无中的迷狂

不耐烦和抗争使温柔的、飞闪而过的启示之光转入一个越来越苦涩的黑夜。

在第一段誊写清楚的文字末尾，我加上了这些话：

“爱想抓住即将不在的事物，这是徒劳的。”

“在爱中不可能满足，这提前就导向一种正在完成的突变，这种不满足是对每一个可能的幻觉的埋葬。”

我所说的抗争不仅是智力角度的（当我谈及黑格尔、笛卡尔以及在导言的原则中都曾说到过）。甚至这一角度经常都是有缺陷的（比如在圣安琪拉那里，至少看上去是这样）。

“抗争”仍是爱的基本运动——任何东西都满足不了的爱。圣奥古斯丁的这句话常被引用：“我们的心忧虑不安，直到它在你之中得到安息。”^[1]这句话自以为是的部分不是前半句，而是后半句。因为当一个人的内心深处如此忧虑时，他已不再受控于任何上帝——或任何一个女人，谁也不能安慰他。每一次，某个女人或上帝只能给他带来短暂的安慰：一旦感到疲倦，忧虑很快又重新袭来。无疑，上帝在广阔无垠的领域，能持久地延伸他的抚慰，给重新开始的某种忧虑以新的安慰。然而安慰总是比忧虑消逝得早。

我说过（在第二部分中）：“非知通向迷狂。”这一论断是缺乏根据、令人失望的。它在经验中建立——除非我们经历了它……否则它是没有根基的。

说到迷狂，我们很容易说它不可谈论。在迷狂中有一个要素是不可化约的，它总是“难以形容”，而迷狂在这个方面与其他的形式不可区分：其他类似笑、身体之爱——或恋物的形式，我可以拥有这些形式，交流具体的认知。然而困难还是存在，我所说的这种东西比笑或类似的事物更少被共同地感受到，它不可能变得熟悉、被轻易

地认出。

非知通向迷狂——但只是在迷狂的可能性（运动）达到一定的程度时，达到摆脱了知的程度。（一开始我就想要达到可能性的极点，在这些情况下，我没有任何可能的人去求助，于是约束就变得更可以接受。）先于非知的迷狂的运动，是面对客体的迷狂（这里的客体应该是某个纯粹的点——就像对教条式信仰的抛弃或某个令人震惊的形象想要达到的那个点一样）。如果面对客体的这种迷狂首先已被给予（就像某种可能之物），如果我随后就取消客体——就像“抗争”注定去做的那样——如果因此我陷入焦虑——陷入恐怖，陷入非知的黑夜，迷狂就离我很近。并且一旦它突然出现，就比任何可以想象的东西都更深地让我陷入其中。如果我不曾知道面对客体的迷狂，我就不会在夜间触及迷狂。然而，即使我好似一个在客体面前被传授奥义的人，被传授奥义象征着可能性所能穿透的最远处——我在黑夜中也只能发现一种更深的迷狂。每当黑夜来临，非知就都成为我迷失其中的通往迷狂之路。

我觉得在这一点的更上方，从这个位置开始，精神是一只眼睛。从这里开始，经验有了一个视觉范围。在此我们把一个被知觉的客体和知觉着的主体区别开，就像景象有别于镜子。视觉仪器（身体仪器）在这种情况下占据了

[1] Saint Augustin (354—430)，基督教神学家、《忏悔录》的作者。引文中的“你”是指上帝。——译注

最大的位置。是一个观众、是眼睛在寻找那个点，或至少在这种活动中，旁观式的存在在目光中凝聚起来。如果黑夜降临，这种特征就持续不衰。那处于深深的晦暗中的是一种贪婪的想要看的欲望，当一切都在这种欲望面前掩藏起来时。

但是，在黑夜中被如此驱散的欲望是指向一个迷狂的客体的。被渴望的景象、客体就是“我因不得死而死去”的原因，在期待中激情迸发。这个客体消失了，夜还在：焦虑牵绊着我，使我枯槁，但是这夜代替了客体并且正独自响应着我的期待吗？突然，我明白了，一声不响地猜到了，我所期待的不是客体，而正是夜！如果我不曾寻找客体，我就将永远也不会发现它。被静观的客体必须把我变成一面闪光的镜子，为了使夜最终满足我的饥渴，我曾变成过镜子。如果我从未像眼睛因为爱而注视对象那样走向夜，如果对激情的期待从未寻找过夜，夜就只是光的缺失。当我瞪大眼睛发现了夜，并深陷其中，不仅被爱的客体不会留下什么遗憾，而且我差点儿就忘记——认不出或轻视——这个客体，虽然没有它我就不会“瞪大眼睛”注视，不会发现夜。

静观黑夜，我什么也看不到，什么也不爱。我保持不动，凝固，被夜吸收。我可以想象一种可怕的风景，雄伟壮丽，火山耸立，天空熊熊燃烧，或另外一番能让精神

“狂喜”的幻象。但夜是那么美轮美奂、动人心魄，超越了这可能的极限，可夜却又什么都不是，在夜之中，没有什么敏锐易感的东西，甚至包括最终的黑暗。在夜中，一切都被消除，而我瞪大眼睛，穿透一种最深的空无，并且被最深的空无穿透，穿透我自身。在夜之中，我与“未知”进行着交流，“未知”对立于是自身的自身；我变成了自身，一个未知的自我，这两个概念在同一种撕裂中混淆，几乎类似于空无——我无法以任何我能掌握的方式把它们与空无区分开来，但它们与大千世界的区别却更大了。

续写与记叙的结尾

我所渴望的：

……是全然呈现在被俘获的爱慕者面前的维纳斯……

但下文又有这样的句子：

……邪恶已经抵达我的心

将冰冷的未知扔进这奄奄一息的心里……

……

在我眼里死亡遮蔽着光明……

我曾说：“静观使客体回到我自身（当我们陶醉于美景时，通常就像这样），我首先渴望从静观回到这个客体的视

像，我曾迷失在这客体中，我称它为‘未知’，通过话语不能表述的东西，它才能与虚无区别开来。”在我所中断的记叙的最后一个句子中，我称黑夜为客体，但这无关紧要。当时，我指出了从共同状态到“未知”的一般道路，在共同状态中我们是认识这个世界的。但那天当我引述这种有点失败的经验时，我努力寻找着走进空无的入口，我筋疲力尽却一无所获。很长一段时间后，所发生的不过如此：我觉察到一股存在的涌流占有了我，在我之中和在我面前的存在，就像被两条交叉的支流（如同我贪欲的触须）封闭在中间一样。最终，就像这些支流越来越交汇在一起，我引出的水流逃离了存在，在它形成的圣安德鲁十字^[1]形状的延伸中。此刻，这些水流汇入一股活跃而自由的浪潮，这股浪潮在我面前飞逝而过，一下子摆脱了贪欲的束缚。我被托起，悬在空中，气喘吁吁。这种逃离没有什么智力内容，现在我只是设想它对应了那个“点”的位置，而从我自身向“点”的滑动及迅速的混合更加活跃了。在这个“点”面前，我保持着良好状态，因为它包含抓不住的事物。我在这里要插些题外话，尽量补充一下我前面所谈到的。这种滑动难以把握，同时也很吸引人；它处于最高程度的张力中。尽管现在我在这种滑动中看到了这个

“点”一直包含的东西，至少是一直从它开始的东西：一种秘密、狂热、奔向黑夜的逃离，但在这不可能持续的时刻，逃离的行动如此之迅速，以至于对这个“点”的占有从一开始就被超越了，以至于我从一种嫉妒的压抑中走向整体的放弃，缺乏转变过程。“点”通常限制着逃离的行动。“放弃”这个词如此真确，我很快就感到被掏空了，试图重新抓住不可捕捉之物，但一无所获，不可捕捉之物刚刚彻底逃逸，我觉得自己很愚蠢。

我感到自己的处境如同一个狂怒的、正要对他所爱的女人爆发的男人。突然，女人看到了一个剥夺他发泄机会的偶然事件：一位客人的来访。来访者实在愚钝，又很难打发走，在这样一个时刻，他又难以被接待。渴望抓住不可捕捉之物的情境与此类似。我本可以待在那儿，灰心丧气，但这个解决办法本身是不够的。就像那个被狂怒所支配的人，我被刺激起来，无法放松。我想，正是由于寻找刚从我身上逃离的东西是徒劳无益的，我放弃了湍流不息的内心活动的领地。我之前轻微地触及了这些激流。疲惫不堪，好像睡着了一样，我任由自己去遵循我所认定的这些内心活动的规律：我以为肉体享乐是它们唯一的源泉。

这些水流在我们心中可以任意成形，令人心平气和。想象一下就足够了，我们所渴望的形状隐约构成。就这

[1] 圣安德鲁十字是呈“X”状的十字符号，相传耶稣门徒安德鲁就是在此形状的十字架上殉道。——译注

样，很多年间，当这些水流在我心中无缘无故地弥漫，我待在幽暗的房间里，感到自己变成了一棵树，甚至是一棵被雷电击倒的树。我的臂膀慢慢抬起，它们的运动就好像被折断的大树枝垂在树干上。而我们有可能一直对这些疯狂无动于衷。如果我刻意计划要变成一棵树，那将会失败。我如同我们梦想的那样变成了一棵树，没有其他后果，只是我醒了，陶醉于我不再是我自己，我变得完全不同，我陶醉于这种滑动。如果现在我要控制这些内心的涌流，它们就不能改变我，而是变成区别于我的客体。当我感到厌倦，我想，只有肉体享乐对我敞开了大门。隐约不明地，我眼前浮现出乳房的柔软、赤裸和黑夜，这柔软、赤裸和温热的夜立即汇聚起来，倾泻的乳汁从我这里流淌出去。这纯粹罪恶的显形让我久久沉浸在温柔中。然后，渐渐疲惫。在女性形象之后出现的形象是“神圣”，它庄严崇高，内部暴烈。它留给我的记忆是一片灰暗的天空，空无而密实的狂风呼啸着。这个新的形象是可以捕捉的：我拥抱这无边的空无和它的声响，我能感受到的只是它冻结的显现，但它是我的，完全属于我。我却只能轻微地享受它，最终我开始反抗。

滑稽的一幕在继续上演，我如此忧虑，无法摆脱。我渴望别的东西，为我执拗的沉迷感到痛苦。身体的疲惫终于让我停下来，因为我已经病了几个星期。由于医生只治疗我的

肺，我只好时不时地伸展身体，强迫自己去忘记，至少去重新呼吸。

怀着绝望、不耐烦、对自己的厌恶，我一会儿试图重寻通往迷狂之路，一会儿想停下来沉沉睡去，让自己解脱。突然，我站了起来，完全入迷了。我曾经变成一棵树，但这树仍是我自己——而现在我所变成的东西已经像我之前占有的某一个“客体”一样区别于我自己——我变成了火焰。但我只是通过比较才称之为“火焰”。当我变成树时，我清晰而明确地想到木本植物的形象。然而新的变化是不对应于任何我们之前可以想到的东西的。我的身体位于腹部神经丛以上的部分消失了，或者至少是不再有独立的感官知觉。只有腿站立着，把我所变成的东西固定在地板上，只有腿保持着与我过去之存在的联系；其他部分是熊熊燃烧的、过度的、自由的喷发，简直是从它自身的痉挛中喷发出来的。这火焰的性质有如舞蹈，解体般地轻盈（就好像生命中无数漫不经心的废话和疯狂的大笑），这种性质将火焰置于“外在于我”之处。就如同在一支舞蹈中，一切都混合在一起，一切都在大火中燃尽。我是这个火炉中的沉淀物，只有这火炉中保留着我所剩下的。一切，包括这火炉，都是我的喷发物。

第二天，我描写这火焰：“它不认识它自己，它被吸入自身的未知；在这种未知中，它迷失了自己，渐渐变得虚

无。如果没有对非知的渴望，它早就熄灭了。火焰是上帝，但在对自己的否定中沉没了。”

或许最早的这些句子更能洞察这火焰，洞察这寂静的吸纳，洞察这朝向别处的滑动。我接来说出的话将始终正确，但因为正确而令人不安。如果现在，这篇记叙完成了，我回到自身，我会感到悲伤，这种悲伤好似当我们热情燃烧时，我们猜到心中没有燃尽并且不可能燃尽的东西，这些东西不会着火。我也不怎么担心我自己，我好像一只还未被捻死的不可能的蜘蛛，没有很好地隐藏在它的蛛网里。蜷缩在深处的蜘蛛，尽管这是存在者的恐怖化身而成的，这恐怖强若黑夜，却像太阳一样发出光芒。

我感到一种难以消除的耻辱，又感到乏力。我可以设想通过我书中晦涩的谈话医治我自己。我甚至觉得这是唯一的药。如果真理降临至复杂的人生，什么都不能妨碍它们被清晰明了地一次性赋予我们，像一道强烈的闪光，必须固执地把它们说出来。但我要提醒自己，对话是痛苦的，胜过一本把对象化简成贫乏的话语的书。从这道被渴望的闪光出发，当我知道自己召唤着它，又期待着晦涩的东西，我怎能不感到筋疲力尽？这晦涩的东西是我所渴求的，也是人们孜孜以求的，尽管他们的目光避开了它，就像他们的目光避开了太阳的强光。

V 命 运

哦，一切给予者的痛苦！我的太阳黯淡了！哦，欲望的欲望！哦，在我饱足时吞噬着我的饥饿感！

——《查拉图斯特拉如是说·夜歌》

在说话时我们通常没有看到，话语不仅设定了说话者，更设定了听话者，这甚至是否定话语自身价值的……在我自身中我发现任何东西都属于一个表面的我，甚于属于我自身。此刻，思想从我这里泄露出来，我无法避免，但这也并非是多么隐秘的、令我激动的时刻。我这样说着话，我内心的一切都在给予他人。

明白了这一点就不会再忘记，我服从于把自己给予他人的必要性，但这使我解体了。我能够知道我是一个点，一片消失在别的浪涛中的浪涛，嘲笑着自己，为自己仍表演着“原创”滑稽剧而发笑，同时我只能对自己说：我孤

单，苦涩……

结尾是：光的孤独，荒漠的孤独……

存在与存在相互融合的幻象，只要走向那道闪光的激浪就发生混乱。如同鲜血四溢时，死亡只能从恶意和诽谤滑向一个更缓慢、狂喜的结局。

存在者并没有跟上自身的爆发，而是止住了那股让他拥抱生命的激流。存在者希望避免毁灭，恐惧过分的荣耀，专注于对物的占有。而当他认为占有了物时，是物占有了他。

哦，“物”的荒漠，它在说话！存在的丑陋：存在者的恐惧把人变成小商人。

奴性，纠结不清的堕落：奴隶通过劳动把自己从主人那里解放出来（《精神现象学》谈到的基本运动），但他的劳动成果却变成了他的主人。

有一种东西死去了，这就是节日、存在者之间的自由交流、黄金时代可能带来的东西（同样的迷醉、眩晕、肉欲淫乐可能带来的东西）。

傲慢、脱离控制的傀儡，相互推搡，相互仇恨，相互

弃绝，退落的潮水抛弃了他们。他们自称相爱，陷入过分虔诚的虚伪，这些都引起了对暴风雨和海啸的怀念。

在痛苦的昏热中，生命总是在抗争，专注于不断扩大的苛求——离黄金时代越来越远（也不懂放弃）。

一旦觉察到丑，美反使爱变得稀有……

美对丰富性有苛刻的要求，但丰富性也被否定了。熬过自身的毁灭而活下来的光荣的人，熬过了片刻不得休憩的疯狂。像一道雷电，运气如残骸中的一缕微光那样溜走了，从这出贪婪的喜剧中溜走。

最终，（我所处的）孤独到了极点，发出呜咽声，对自己的恨扼住了这声呜咽。随着轻率可笑交流逐渐被摒弃，对交流的渴望越发强烈。

在疯狂的境况中，趋向极限的存在被遗忘、被蔑视、被围捕。然而，在这些疯狂条件下，存在也被拔起，孑然孤立，如一阵狂笑般碎裂，回到古罗马农神节似的狂欢中。

最难的是：放弃做“一般的”人而去做一个极端的人，这样我们就摒弃了一种堕落的、完全偏离黄金时代的人性，

摒弃了贪婪和谎言。同时我们也摒弃了“荒漠”外的一切。极限就发生在这荒漠中，在“荒漠”中，农神节狂欢孤独地爆发！……存在者在其中是一个点，或一片浪，但他看起来是唯一的一个点或一片浪。孤独者丝毫也没有和“他人”分开，但他人并不在这里。

他人曾经在这里吗？

荒漠会稍稍不那么空无吗？酒神狂欢不那么“悲凉”？

我这样说着话，我内心的一切都在给予他人！

VI 尼采

论献祭或一切都是牺牲品

当我写作时，无聊袭来。已经开始的这篇叙述在我眼前被一条条笔画涂黑，贪婪地吸着墨水。但构思此文对我来说已经足够了。必须心无旁骛地把它完成，这令我困扰。

我想起了洛特雷阿蒙的《诗》^[1]，我突发奇想把《主祷文》^[2]

[1] Lautréamont (1846—1870) 法国诗人，其作品中化用了拉马丁、雨果、缪塞、拜伦、波德莱尔等人的诗句。——译注

[2] 《主祷文》，又称《天主经》《上帝经》，是基督教最广为诵念的祷词，基督徒最熟悉的经文。据《圣经》记载，门徒请求耶稣指导祷告，耶稣便教他们此文作为祷告示范。白话文译作：

“我们的天父，愿你的名受显扬，愿你的国来临，愿你的旨意奉行在人间，如同在天上。

求你今天赏给我们日用的食粮，求你宽恕我们的罪过，如同我们宽恕别人一样。

不要让我们陷于诱惑，但救我们免于凶恶。

因为国度、能力、荣耀，都是你的，直到永远。阿门。”——译注

的词语颠倒排列。就好像续写的故事，我设想了这段对话：

我睡了。尽管哑然无声，上帝仍低沉地对我说话了，就像在爱中进入我：

“哦，我在地的父，你的恶让我解脱。我是诱惑，你因这诱惑堕落。辱骂我吧，就像我辱骂那些爱我的人们。给我日用的苦面包。我的旨意既不在人间，也不在天上。无能为力。我的名字黯淡无光。”

我犹豫着，颤抖着，回答道：

——心正所愿。

人们对自己的神是最不公正的：人们不给他任何犯错的权力。

（《善恶的彼岸》65^[1]）

我重回上帝是为了否认他，嫌恶他，在空缺和死亡中，抛弃他敢做的，抛弃他所是。当我是上帝，我对他的否认就达到了深层否定。如果我只是我自己，我对他是不甚了了的。在我自身继续存有之清晰的认知范围内，我知其名却对他没有认识，所以说不甚了了。我试图认识他：一旦我进入非知，我就是上帝，未知的、不可认知的无知。

[1] 尼采著作。——译注

宗教的残酷跨越很大的梯度，有很多级阶梯，其中有三阶是最重要的。每当我们把人献祭给神时，所牺牲的似乎总是我们最爱的人。在所有的原始宗教中，最初的献祭品都是如此；而罗马皇帝提庇留在卡普里岛密特拉洞窟的献祭，可能是古罗马时代最恐怖的献祭了。后来，在人性道德的时代，我们把最暴力的本能献祭给神，我们把自己的“自然本性”献祭给他。在苦修者、“反自然本性”的开悟者残酷的注视中，这种节日般的欢乐大放光芒，最终还剩下什么可以献祭的呢？难道不是必须献祭，才能终结一切安慰人的、变得神圣的、康复中的事物？在隐蔽的和谐中终结一切希望、一切信仰？出于对自己的残忍，难道不是必须要把上帝本身献祭出来，必须崇拜石头、蠢行、沉重、命运、虚无？把上帝献祭给虚无——这最后一种残酷的悖论式的神秘，是保留给我们新生的一代人的，我们每个人都已体会一二。

（《善恶的彼岸》55）

我相信我们献出了我们滥用的财产（使用只不过是一种最基本的滥用）。

人是贪婪的，不得不贪婪，虽然他控诉贪婪。而贪婪只不过是一种被遵从的必然性——他把赠与看得很高，把自己或自己拥有的财产给予别人，这些只是令他们光荣。

人以植物、动物为食，但还是在它们身上认出了与自己相似的神圣性。我们在杀灭和消费动、植物时，不可能不伤害它们。在每一种人所摄取的元素（为了自己的利益）面前，人都不得不承认他在滥用这种东西。一部分人承担了他的责任，承认植物或动物变成了牺牲品。这些人与植物或动物之间有一种神圣的关系，他们不吃这些动、植物，于是把这些动、植物留给了另一群人。如果他们吃这些动、植物，则是一种精打细算的表现：他们已经承认这种消费的不正当性、严重性和悲剧性。人只有在摧毁、杀戮和摄取中才能活下去，这本身不就是悲剧？

不仅是植物、动物，还有其他人。

没有什么能牵制人类的步伐。除非人类成了一切，否则他们不会满足（而对每个人来说，大多数个人必须为了自身的利益或至少是为了总体的利益而有所放弃）。

在这条道路上，人征服物，把物化为己有，占有、摄取它们，比如像对动、植物那样，这只是其中的一步。人本身变成他人的物，才产生了影响：奴隶变成了主人的物，主人就是君王，他脱离了人群，打破了人们之间的交流。君王对共同规则的违反开启了人的孤立，当人群已分崩离析，开始还偶尔能联合在一起，后来就永远不可能了。

主人占有俘虏或手无寸铁的奴隶，他甚至可以吃掉他们，这把入本身放到了对象物的行列，应该时不时地把他们献祭。这就是“占有”的必然性质（并非不合规律，和

动、植物情况没什么差别）。另外，人们因交流的丧失而受苦，导致了君主孑然孤立的存在。他们必须消灭君主而不是奴隶，以确保所有人的共同性得以回归。对于人们来说，他们肯定觉得选择刀子比选择国王更有尊严。但如果涉及军队的首领，牺牲就不再可能了（战争的首领过于强大）。我们用狂欢节之王（乔装打扮的、死前被抚慰的囚犯）取代国王。

在农神狂欢节中我们献祭这些假国王，黄金时代得以短暂回归。我们颠倒了这些角色：主人侍奉了奴隶，并且象征着主人权力的人（人与人的分裂是从这里发生的）被处死，这确保了所有人的融合，只在一场舞蹈中就融合了（同样也只在了一股忧虑中，以及随之而来的一阵快乐中）。

人对一切可被占有之物的占有绝不会止于无生命物，而是跨向有生命物。我没有过多谈论晚近人们对自然资源的无情掠夺（我常常惊讶于人们对工业带来的痛苦和不平衡如此缺乏意识，而只看到它所产生的繁荣），但人的精神本身已经慢慢变成了物（变成了被占有的客体）。由于人的利益，全面的占有发生了，这与胃的占有是不同的。胃消化食物，但不消化自身。人的精神变成了自身的奴隶，通过自我消化的作用，人的精神被消耗、被奴役、被摧毁。人是他自己操控的机件中的一个，他在滥用自己，且不知道利害——最终所导致的结果是，任何有用的东西在他那里都不会存续。他什么都不是，更不是上帝，上帝不会退回

到奴性。一种啮齿动物似的劳动慢慢地耗去他的能量，规定了他所处的位置，然后，因为一切都在运动，没有调整的间歇，这种劳动剥夺了他，表现出缺失和无用。

当我们说“上帝死了”，一些人想到的是耶稣，他的自我牺牲带来了黄金时代（天国），就像君主们的牺牲一样（但只有耶稣独自死去了，抛弃了他的上帝还是等待着他，让他坐在自己右侧）；另一些人则会思考我刚才提出的滥用，这种滥用使得价值无法存续。沿着笛卡尔的思考模式，精神化简为“清晰的、保证对生命有用的知识”。但是“上帝死了”，成了被献祭的牺牲品，只有深层的意义。这既不同于在一个清晰的、顺从的世界观中避谈上帝，也不同于人类的献祭。人类的献祭把牺牲者神圣化，而在奴隶制中，牺牲者原只是一个劳动工具。

每天我都对一些圣贤书中的概念，如图腾崇拜、牺牲等，多了一点理解。书本把这些概念纳入理智的奴性中：其中存在某种滥用，谈论历史如同谈论被占有和被消化的事物，我在论及历史时越来越被这种滥用搞得无能为力。并不是我被错误所打击，错误是在所难免的。而是我如此不惧怕错误，以至于接受了错误。我很谦卑，并不无苦恼地唤醒了长久以来已在我内心中死去的过去。活着的人，不论他多么有知识，都不会像他自信的那样拥有过去。如果他相信自己掌握着过去，那么过去已经逃离了他。我给

自己找了这样一些借口：在建立我的理论时，我不会忘记理论通向一个隐蔽的运动；我只能这样安置落到我们身上的牺牲。

由于在我们身上看似理智的奴性不断增长，我们需要完成比我们的前人更深刻的牺牲。我们已不再有什么献祭物能补偿人类对植物、动物及人类自身的滥用。人类把自己化约为奴性，现在（其实已经很久了）产生了政治秩序上的后果（消除滥用是好的，比得到宗教后果要好）。但晚近人类出于理性而展开的极度滥用需要一场最终的献祭：人类必须抛弃理性、智力和支撑着他的大地，在他心中，上帝必须死去，这就是他所处的恐怖的背景，这就是极限，在那里他被压倒，死去。只有不停歇地躲避束缚他的贪婪，人才能找到自己。

题外话，论马塞尔·普鲁斯特的诗意

如果我感到我所谈论的话题很沉重，这通常都有点错乱。我想摆脱束缚，我已谈到了诗。但只是在某个范围内摆脱束缚，因为我已被成功地吸收。诗？

确实，牺牲一个国王的后果从来都不是诗意的：我们让一个人死去，同时也并未解放任何一个奴隶。在普遍的

奴性中又加上了一桩谋杀，我们甚至让事态变得更严重了。这很快就成了一种普遍的感觉，人类的牺牲没有减少，令人恐惧：需要找到基督教以外的解决办法。当十字架上发生了第一次牺牲，一次即永恒，牺牲是所有罪行中最邪恶的：如果它重新开始，将是以形象的方式。之后基督教开始了对于奴性的真正否定：它把上帝（被赞同的奴性）放到主人（被服从的奴性）的位置上。

但最终我们不能想象真正去改正滥用的行为，滥用从来都是不可避免的（从一开始就是如此，如果没有奴隶制，我们无法设想人类的进步——后来，当人类慢慢地不再是他最初不可避免的那个样子，我们会纠正自己。这与其说是自愿的改变，不如说是由于制度的自然衰亡）。牺牲的意思是保持生命的宽容、活力，而必然的贪婪不断将生命带回死亡。我们不可能消除贪婪（当我们试图消除它，就会助长虚伪）。但如果牺牲不是消除恶，在不局限于词语的领域，牺牲就与诗没什么区别。如果人必须达到极限，如果他的理性必须衰退，“上帝死了”、词语以及最病态的文字游戏就都不足以满足需要了。

关于诗，我现在想说的是，我相信诗是一种把词语当作牺牲品的献祭。我们使用词语，我们把词语变成有用的行动工具。如果我们固有的语言都只能是完全奴性的，我们将没有任何人性可言。我们也不能免除词语所带来的人

与物之间的有效联系。但我们却发疯般地把词语从这些联系中拔出来。

当类似“马”或“黄油”^[1]这样的词进入一首诗时，就摆脱了功利的考虑。“黄油”“马”这样的词语无数次地为了实际目的而被应用，而诗对它们的使用，则把人生从这些目的中解放出来。当农场的姑娘说出“黄油”或马夫小伙子说出“马”时，他们认识黄油、马。在某种意义上，他们所拥有的认知使认知本身变得贫乏，因为他们可以如他们所愿地制作黄油或牵引一匹马。制造、饲养和使用完善了认知，甚至是奠定了认知（认知的基本关系即与实际功效的联系；根据让内^[2]的观点，认识一个客体就是知道如何动手去做它）。与此相反，诗把已知引向未知。诗能引入一匹黄油马，而那位小伙子或姑娘却不能。以这种方式，诗置身于不可知前。毫无疑问，我刚刚说出这些词，马和黄油的熟悉的形象就出现了，但动用它们只是为了让它们死去。因此，诗是牺牲，但这是最容易达到的牺牲。劳动

[1] 萨特在1947年发表的《什么是文学？》中借用了巴塔耶此处所举的例子“黄油”和“马”，说明诗的语言拒绝表意，从而放弃对语言的利用，诗人成了词语的仆人。他以此批判诗歌不介入社会现实。这一观点引起巨大的分歧，导致存在主义与结构主义激烈的思想论争，罗兰·巴特《写作的零度》是对萨特观点的回应和批判。——译注

[2] 这里指的是皮埃尔·让内（Pierre Janet, 1859—1947），法国哲学家、心理学家、心理医生、19世纪法国最重要的心理分析学者，是他第一个提出“潜意识”的概念。——译注

作业迫使我们使用或滥用词语，而如果对词语的使用或滥用是在理想的、非实际的语言层面上发生的，那么这就与诗一样，也同样是牺牲词语的献祭。

关于那围绕着我的、我从它而来并走向它的未知，如果我诚实、天真地说，它是这样一种情形，在它的黑夜中我既不知道也什么都不可能知道，并设想这种未知占据着我们对它的感觉或因这感觉而恼怒，那么我想任何人都不会再接受这种未知的严苛的焦虑。我这样想，不是因为我们需要对自己说，“我已经做了一切，现在我可以休息了”，而是我们不可能再忍受更严苛的东西了。我无论怎样也无法勾勒出占据着我的未知（我这样说是因为设想：即使这是真的，这也很荒诞，但最终：我什么也不知道），我感到思考未知是渎神的行为。同样，面对未知，有道德就是渎神（像一个罪人一样可耻地引诱未知）。道德是一个纳入已知秩序的人强加给自己的约束（他所知道的，是他行动的结果），而未知打破约束，听任灾难性的后果。

我把认知带到比他人更远的地方，这无疑是为了进一步毁灭认知。同样，道德的严酷对我的苛求，只是一种道德的过度膨胀。（如果必须放弃救赎，那就不论我们赋予它什么形式都得放弃。道德是否只是与此相关？）但如果我连最简陋的迷宫的塔楼都不认识，那我还在我所在的位置

吗？（在日常生活中，真正地违反忠诚、心灵纯净等真正道德法则的只是普通人。）

道德图景是计划的图景。与计划相反的是牺牲。牺牲堕入计划的形式，这只是表面上的（或呈现衰败之势）。仪式预言了隐藏的必要性（永久地保持隐晦）。假如结果是计划唯一重要的东西，那么在牺牲中，是行动本身凝聚了价值。在牺牲中，什么都不会被延迟，牺牲能够把一切引入它所发生的当下瞬间，唤起一切，让一切来临。最关键的瞬间是死亡的瞬间，然而一旦行动开始，一切都受到怀疑，一切都在此。

牺牲是不道德的，诗是不道德的。^[1]

甚而，在对无法进入的未知的渴望中，我走进了诗的狂热抗争。无论如何，我们都必须把未知置于可触及的范围之外。在诗中，我相信我不仅与他人抗争，也与自己抗争。但说到诗，我首先提出的是一种狭义的形式——单纯的词语燔祭^[2]。现在我给它设定一个更宽泛也更模糊的范围：现代《一千零一夜》，即马塞尔·普鲁斯特的书。

[1] 弥撒中的献祭牺牲从本质上说是所有罪行中最大的，这并不是什么悖论。印度教徒、古希腊人知道献祭所包含的深刻的非道德。

[2] holocauste, 犹太教祭祀传统，祭祀时把祭品全部烧掉。L' Holocauste 首字母大写，专指“二战”期间（1939—1945）纳粹对犹太人的大屠杀。——译注

对于时间哲学，我徒有兴趣却无力追随。时间哲学以分析时间的形式给出表面的答案。我若这样说就更天真了：事物只是虚幻地被认知，它仍是时间的猎物，毫无防卫能力。在此范围内，事物复归幽暗的未知。时间不仅歪曲事物、消亡事物（严格来说，在这些变化歪曲中，认知也能够略微捕捉到事物），对于事物来说，时间之恶在于时间的不可知，时间从高处主宰着事物、击碎它们、否认它们，时间的不可知性在每一个连续的瞬间，都在事物之中敞开自己，就像它在我们之中敞开自己。在虚假的认知中，只要我们没有尽力逃避时间的不可知性，就会经历这种不可知。普鲁斯特的作品是一种连接时间、认识时间的努力——或者换句话说，根据作者的意图，它不是诗，因此我感到离这样的作品很远。

但普鲁斯特把爱情描述为“对于心灵变得敏感的时间”，而他所经历的爱情只是一种极大的痛苦，一个诱饵，在那里他所爱者不停地避开他的拥抱。

写到阿尔贝蒂娜，或许应该是阿尔伯特^[1]，普鲁斯特迈进了一步，甚至说她“好像一位伟大的时间女神”（《女

[1] 《追忆似水年华》中的主要女性人物阿尔贝蒂娜（Albertine），其原型是普鲁斯特生活中的同性恋人，所以这里说“应该是阿尔伯特（Albert）”，阿尔伯特是阿尔贝蒂娜的阳性形式。——译注

囚》II)。在我看来他想说的是，无论他怎么做，她对他来说都是无法进入的、未知的，她即将逃脱他。然而他愿意以任何代价守住她、占有她、“认识”她，说“愿意”实在太轻了：这种欲望如此强烈、过度，以至于它注定要失败。一旦满足，欲望就会消失：她不再是未知，普鲁斯特不再渴望去认识她，他就会停止爱她。爱情伴随着对谎言的怀疑回来了，通过这个谎言，阿尔贝蒂娜避开了认识，避开了占有的意志。普鲁斯特设想自己已经领悟了爱情最终的不幸——如果真是爱情，就无所谓不幸，这只是占有的不幸——他写道：“我所寻觅的那个形象，那个使我感到恬适，使我愿意傍着她死去的形象，不再是那个拥有我所未知的生活的阿尔贝蒂娜，而是一个尽可能让我感到熟悉的阿尔贝蒂娜（正因如此，这爱情势必只能跟不幸联系在一起了，因为它从本质上不满足神秘这一要求），一个并不是作为某个遥远世界的映像，而是——确实也有过一些时候，情况好像就是这样——除了和我在一起，和我完全相似，再也不要任何其他东西的阿尔贝蒂娜，一个确实确实属于我的、而不是未知世界的阿尔贝蒂娜。”^[1]（《女囚》I）然而竭尽全力的努力最终仍是徒劳：“……我想到，在巴尔贝克也好，在巴黎也罢，我认识阿尔贝蒂娜虽有多年，但

[1] 此处引文的翻译参照译林出版社1994年版《追忆似水年华》中译，个别字句有所改动或润色。以下引文同。

直到最近才发现，我的女友有一种特殊的美。她虽然发生了诸多的变化，但是已经流逝的时日却多少仍保留在她身上。对我来说，这种美是一种令人心碎的东西。在这张泛着红晕的脸庞后面，我感到蕴藏着一个万丈深渊，蕴藏着我还未认识阿尔贝蒂娜以前那些无止无境的夜晚。我虽然可以让阿尔贝蒂娜坐在自己的膝上，双手捧住她的脸，可以在她身上随意抚摸。但是，我手中仿佛在摆弄着一块含有远古海洋盐矿的石块，或者是一颗星辰的光芒。我感到，我触摸到的，只是一个生物体封闭的外壳，而生物在其壳内却可以四通八达，大自然只是创造了身体的分隔，却没有想到使灵魂相互渗透的可能。由于大自然的疏忽，我们如今落到了这种境地，我为此多么痛苦！我把阿尔贝蒂娜藏在家里，前来拜访我的人谁都想不到，在走道尽头的房间里居然有她这个人存在。我把她藏得如此严密，犹如那瞒着众人，把中国公主封藏在瓶里的人一样。我曾经以为，这样阿尔贝蒂娜就成了一个美妙的囚徒，能让我的住处变得充实。我发现事实原来并非如此（她的身体虽然置于我的权力之下，但她的思想却逃脱了我的控制），她不如说像一个伟大的时间女神，冷酷而不由分说地迫使我去寻找过去。”（《女囚》II）在这个游戏中，年轻姑娘不就是自古以来人的贪欲必须抓住的东西。嫉妒这条窄路最终只通往未知。

未知是通向同一个点的其他的道路。生命最终所揭示

的未知、世界所是的未知，时时刻刻都会在某个新的客体上显形。在每一个这样的客体中，未知的那一部分都散发出诱惑力。但如果我想要占有、试图去认识这个客体，那么未知（诱惑）就躲闪开。普鲁斯特永不厌倦地想要用尽生活提供给他的客体。以至于关于爱情，他只知道令人难以忍受的嫉妒，而不是交流。在交流中，自我的感觉会减弱，我们会在过剩的欲望中相互给予。如果一个女人向那个爱她的男人表现出的真正的东西是未知（不可进入），那么他就既不可能认识她也不可能触及她，而她却可以摧毁他：如果他被摧毁，他只会变成那个沉睡在他自己内心的未知者、不可进入者，否则他又将变成什么呢？但在这样一个游戏中，无论恋爱的男人或女人，都不可能持有持久的意志去抓住任何东西、确定任何东西或给予任何东西。交流者（两人中的每一个都渗入另一个）是一个既不认识自己也不认识任何东西的盲目的一方。无疑，他不是那种我们觉得忙碌的、被刺激起来去消灭爱的爱人，不是那种努力给爱情划定界限、把爱情纳入自身、给它筑起高墙的爱人。然而占有和认识的顽念很少像普鲁斯特在《女囚》中描写的那样严重瓦解；这种顽念很少与如此条分缕析的清醒相联系。

这种清醒让他在所爱的人面前心碎欲绝，但当他怀着同样严重的焦虑，相信自己捕捉到了一些稍纵即逝的“印

象”时却缺乏这种清醒：他不是说他抓住了“抓不住的东西”吗？

他写道：“在我生命的历程中，现实曾多少次地使我失望，因为在我感知它的时候，我的想象力，这唯一使我得以享受美的手段无法与之适应。我们只能想象不在眼前的事物，这是一条不可回避的法则。而现在，这条严峻的法则因为自然使出的一个绝招而失去和终止了它的效力。这个绝招使某种感觉——餐叉或铁锤敲打的声音、相同的书名，等等——同时在过去和现在发出诱人的光彩。它使我的想象力领略到这种感觉，又使我的感官因为声音，因为布料的接触等等而产生确实的震动，为想象的梦幻补充了它们通常所缺少的东西，存在的意识，而且，幸亏这一手，我的生命在瞬息之间能够取得、分离出和固定它从未体会的东西：一段处于纯净状态的时光。”（《重现的时光》Ⅱ）

我想，马塞尔·普鲁斯特表达的对这种快感的渴望是与这样的事实相联系的，即他只有在确定地占有一个客体时才能得到快感。但我们与周围事物——比如一排树、一间洒满阳光的大厅——发生密切交流的这些时刻本身是抓不住的。只有在我们交流时、当我们漫无目的、无所用心时，我们才能得到快感。如果我们不再漫无目的，如果我们的注意力集中起来，我们也就不再能交流。当我们试图

去理解快感、去抓住快感，它就逃离我们。

困难（我在导论中就试图指出的）主要在于，当想要抓住它时，我们这里只剩下赤裸的客体，而缺乏伴随它的印象。如同在恋爱时那样，从生活中激烈地脱离出来、走向客体、融入客体，我们是做不到的。因为，为了达到这种脱离，我们的注意力会自然转向客体，而不是转向我们自身。我们的注意力通常是推理式的，它的过程缩减为一连串的词语，话语、词语让我们得以轻松地抵达客体，但它们达不到那种我们陷于其中的奇异而不可知的内在状态。意识到这些状态稍纵即逝，我们想要留住它们，将它们带入我们注意力的范围内，这就是第一个想要认识它们的意愿。只有推理的狂热在我们心中被释放时，我们才能够意识到！即使被好的愿望所鼓动，我们仍然没办法，虽然这愿望对内在给予关注，但它最终还是滑向客体。我们只能从无法捕捉的客体自身的状态出发找到出路（如静默、吐纳）。记忆，特别是那些并非自愿的、并非特意勾起的记忆，扮演了一个将普鲁斯特的目光引向内部角色，这让人联想到，在吐纳这种悬停的关注中，一个印度僧侣将自己交与自己。

如果印象不是当下的，而是在记忆中凸现出来，或者说在想象中凸现出来，它就是同一种交流、同一种自我迷失，同样的内在状态。但这种状态我们是可以把握的，

让它驻留片刻，因为在记忆中它已经成为自身的“客体”。我们能够了解它，至少是认出它，因而拥有它，而不使它变形。

这种复现的记忆所获得的幸福感与那些最初印象的难以捉摸的空虚相对，在我看来，它取决于作者的个性。普鲁斯特想象自己发现了一条出路。但这出路对他来说没有什么意义，我相信这并不是为了任何其他的人。无论如何，出路就摆在这儿，认出（reconnaissance）并不是推理式的，也不破坏任何东西，它充分缓和了普鲁斯特的占有欲。与此相比，认知（connaissance）是推理式的、破坏性的。

这种认知与认出间的对抗，也是智力与记忆的对抗。如果说前者向未来敞开，即使它分析的客体已成为过去，如果说智力只不过是计划的功能，因而是对时间的否定，那么后者则是由过去与现在结合而成的，我们身上的记忆就是时间。尽管如此，我需要指出的是，普鲁斯特只偷懒认识到部分的对抗性，因为他仅是说，记忆这种“美妙的权宜之计”，允许他的生命“在瞬息之间能够取得、分离出和固定它从无体会的东西：一段处于纯净状态的时光”。他又补充道：“当我带着如此强烈的幸福的战栗，听到汤匙碰撞碗碟和铁锤敲打车轮所共有的声音，在德·盖尔芒特王府的大院里和圣马克教堂洗礼堂感到脚下一高一低的铺路石板，等等，此时复苏的那个生命只从事物的本质汲取养

料，也唯有在事物的本质中，他才能获得自己的养分、他的欢乐。他在现时的观察中日趋衰弱，现时的感官不可能为他提供本质；他在对过去的思考中日趋衰弱，理智挤干了这个过去的水分；他在未来的期待中日趋衰弱，主观意愿用现在和过去的片段拼凑成这个未来，还抽去其中部分真实，只保留其中符合功利主义的结局、狭隘的人性的结局、主观意愿指定的结局。然而，通常隐蔽的和永远存在的事物的本质一旦获释，我们真正的我，有时仿佛久已死亡，实际上却并非全然死去的我，在接受到为他奉献的绝世养料时，苏醒、活力渐增，曾经听到过的某个声音或者闻到过的一股气味，立即会被重新听到或闻到，既存在于现在，又存在于过去，现实而非现时，理想而不抽象。逾越时间序列的一分钟为了使我们感觉到这一分钟，在我们身上重新铸就逾越时间序列的人。而这个人，我们知道他对自己的欢乐是有信心的，我们理解“死亡”这个词对他是没有意义的；既然已处于时间之外，未来又有什么能使他感到害怕的呢？”（《重现的时光》Ⅱ）就这样，“纯净状态的时光”在下一页会“逾越时间的序列”。这就是记忆的障眼法，时间深奥的未知——记忆深刻地承认这一未知——在记忆中与其对立面（认知）融合在一起。我们幻想借此而逃避时间，进入永恒。记忆与计划功能、智力相连，记忆的展开必需它们辅助，但由声音和触感引发的回忆则是一种纯粹的记忆，它游离于计划之外。我们的“真

我”（vrai moi）从属于纯粹的记忆，自身（ipse）有别于计划中的“我”（je），纯粹的记忆并非释放出“隐蔽的和永远存在的事物本质”，而只能释放出沟通与交流，这种我们被投掷其中，又从其中被拔除的状态，在已知中我们抓不住那些惯于被遮掩的未知事物。

已知——理想的，不受时间约束的——很少存在于那些极乐的時刻，比如凡特伊“七重奏”的一个乐句（它置身于另外的地方，像普鲁斯特说的：“这乐句也许最能够体现——恰恰跟我其余的生活和可见世界形成鲜明的对照——我生活中的一系列感受：马丹维尔教堂钟楼以及巴尔贝克海滨近处的树木在我内心激起无限感受）。他这样说道：“慢慢地其他乐句远离而去，只剩下一句，重复地出现五至六次，我都没有看清它的容貌。但那乐句如此温柔，也许像小乐句之与斯万一样，绝对不能与任何女人所能激起的欲望同日而语。它用温柔的声音给了我一种真正的幸福。我不懂它的语言，但又完全能够理解。它有可能就是那隐形物，就是我平生遇见的唯一的陌生人。”（《女囚》II）普鲁斯特用二十种方式描述出来的这个女人的诱人之处，在他眼中，就是她身上的那种不可知（如果这种情况是可能的，来自于她的快感就如同开出“那未知的平方根”）。然而，认知总是抹杀欲望，破坏未知（“它经常抵挡不住那简单的展现”）。在“印象”的领域中，至少认知不能化简什么，消解什么。由诱惑

构成的未知就像引人向往的存在。七重奏的一个乐句，一缕夏日的阳光，避开了知的意志，隐藏了一个秘密，任何记忆的再现都永不能将它揭开。

然而，在再现于记忆中的“印象”里，就像是在一幅诗意图景中，总有一种含混不清的东西，它尝试着去捕获那本质上总是逃离的东西。在索取和丢弃两种相互抵触的愿望引出的冲突当中——比如占为己有的欲望和与之相反的交流欲——诗歌与“慰藉”状态，与神秘的幻象和话语处在相同的水平上。“慰藉”将不可进入的（不可能的）元素翻译成合乎通常标准的形式。在“慰藉”中，虔诚的灵魂不但拥有神性，也享受着神性的快乐。它发出叫喊，或者陷入痴狂，它没有蛇信子一样的舌头，没法探知深处，那黑暗的空无。最内在——也是最失败——的诗歌的形象就是普鲁斯特能够说出的那些“印象”：“我在整个路途中完全出神了……”或者“如果当前这个地方不是一下子就征服了我，我想我将失去认知……”或者“在似睡将睡的时刻，这些‘印象’强迫我们的意志倾倒一种不确定的眩晕中，这种不确定性就如同我们在无法表述的幻觉前感受到的一样……”——诗意的形象或者“印象”，保留着一种占有者的感觉，同时又逃避这种感觉，它将一个“我”（je）的固有的一切交还给他。

这些“印象”中无法进入的部分——这些印象紧随着那种难以解除的饥饿感——在《在少女们身旁Ⅱ》的那几页和《重现的时光》的注释中完美地再现出来：

“骤然间，我心中充满了深深的幸福。自贡布雷以来，我并不常有这种幸福感，这与马丹维尔的钟楼赋予我的幸福颇相类似。但这一次，这幸福感是不完全的。在我们所循的驴背形马路缩进去的地方，我刚刚隐约看见了三株树木，大概是一条林荫道的入口，构成了我并非第一次见到的图案。我无法辨认出这几株树木是从哪里独立出来的，但是我感到从前对这个地点很熟悉。因此，我的头脑在某一遥远的年代与当前的时刻之间跌跌撞撞，巴尔贝克的周围摇曳不定，我自问是否整个这一次散步就是一场幻觉，是否巴尔贝克是只有我想象中才去过的地方，是否德·维尔巴里西斯夫人就是小说中的一个人物，而这三株老树，是否就是从你正在阅读的书籍上面抬起双眼时重新找到的现实。它向你描绘出一个环境，人们最后会以为自己确实置身于这个环境之中了。

“我凝望着这三株树，我看得清清楚楚。但是我的头脑感觉到它们掩盖着某种东西，我的头脑抓不住，就像有些物件放得太远，我们伸直了胳膊，手指头也只能碰着那物件的封套，而一点没抓住那物件一样。这时，我们稍事休息，再使一个猛劲伸出胳膊去，极力达到更远的地方。但是对我来说，要让我的思想能这样集中起来，使一个猛

劲，我必须独自一个人才行。就像我离开父母到盖尔芒特一侧去散步那样。此时此刻，我多么希望能够躲开！可能我那么做就好了。我辨认出了这种快乐，确实，它要求某种就思维而进行的思维活动。与这种活动相比，使你放弃这种活动的那种慵懒舒适看来就很平庸了。这种快乐，其对象只能预感到，我要自己为自己去创造。我只感受过难得的几次，但是每一次我似乎都觉得，这中间发生的事情无关紧要，只要依赖于这每一件事实，我都可以开始一次真正的生活。有一会，我将手放在眼前，为的是能够闭上眼睛，而又不要为德·维尔巴里西斯夫人所察觉。我坐在那里，什么也不想，然后从我用更大的力气集中起来的思想中，向三株树的方向再往前一跃，或者更正确地说，往我内心的方向一跃。在这个方向的尽头，我在内心看见那三株树。我重又感到在那树后还是那个熟悉而又模糊的物件，而我无法拉到自己身边来。随着马车的前进，我看见这三株树都在靠近。从前，在什么地方，我曾经注视过这三株树呢？在贡布雷周围，没有哪一个地方有这样开始的一条林荫道。三株树使我忆起的名胜，在有一年我与外祖母一起去洗矿泉浴的德国乡间，也没有位置。是否应该相信，它们来自我生活中已经那样遥远的年代，以至于其四周的景色已在我的记忆中完全抹掉，就像在重读一部作品时突然被某几页深深感动，自认为从未读过这几页一样，这几株老树也突然从我幼时那本被遗忘的书中单独游离出

来了呢？难道不是正相反，它们只属于梦幻中的景色？我梦幻中的景色总是一样的，至少对我来说，这奇异的景观只不过是白天做的事晚上在梦中的客观化罢了。白天，我努力思考，要么为了探得一个地方的秘密，预感到在这地方的外表背后有什么秘密，就像我在盖尔芒特一侧经常遇到的情形一样；要么是为了将一个秘密再度引进一个我曾想渴望了解的地方，但是，见识这个地方的那天，我觉得这个地方非常肤浅，就像巴尔贝克一样，这几株老树，难道不是前一夜一个梦中游离出来的一个全新的影像，而那个影像已经那样淡薄，以至于我觉得是从更远的地方来的吗？抑或我从未见过这几株树，它们也像某些树木一样，在身后遮掩着我在盖尔芒特一侧见过的茂密的草丛，具有跟某一遥远的过去一样朦胧、一样难以捕捉的意义，以至于它们挑起了我要对某一想法寻根问底的欲望，我便认为又辨认出某一回忆来了？甚或是它们并不遮掩着什么思想，而是我视力疲劳，一时看花了眼，就像有时在空间中会看花眼一样？这一切，我不得而知。这期间，几株树继续向我走来。也可能这是神话出现，巫神出游或诺尔纳^{〔1〕}出游，要向我宣布什么神示。我想，更可能的，这是往昔的幽灵，我童年时代亲爱的伙伴，已经逝去的朋友，在呼唤我们共同的回忆。它们像鬼影一般，似乎要求我将它们带走，要

〔1〕 诺尔纳是斯堪的纳维亚神话中的命运之神。——译注

求我将它们还给人世。从它们那简单幼稚又十分起劲的比比画画当中，我看出一个心爱的人变成了哑人那种无能为力的遗憾。他感到无法将他要说的话告诉我们，而我们也猜不明白他的意思。不久，两条路相交叉，马车便抛弃了这几株树。马车将我带走，使我远离了只有我一个人以为是真实的事物，远离了可能使我真正感到幸福的事物。马车与我的生活十分相像。

“我看见那树木绝望地挥动着手臂远去，似乎在对我说：‘你今天没有从我们这儿得悉的事情，你永远也不知道。我们从小路的尽头极力向你攀去，如果你又叫我们堕入这小路的尽头，我们给你带来的你自己的一部分，就要整个永远堕入虚无。’确实，虽然以后我又一次体会到刚才这种快乐和焦虑，虽然有一天晚上——已为时过晚，而且永远不再来——我非常怀念这种快乐和焦虑，可是我到底没明白这些树想给我带来什么，也不知道我从前到底在什么地方见过。待马车再次改变方向，我背对着大树，再也看不见大树的时候，德·维尔巴里西斯夫人问我为什么面带沉思，我当时心里真是十分难过，似乎我刚刚失去了一位朋友，我自己刚刚死去，我抛弃了一位死者或者没有认出上帝。”

得不到满足的感觉，难道不比作品结尾的胜利感更加深刻？

然而，若没有胜利感，普鲁斯特会缺乏写作的理由……就像他在《重现的时光》中反复说的：写作这一行为可以被看作是对记忆的复现和印象的无休止的反应。

然而，作品中存在着一个与满足感、与胜利感相对立的部分。作品试图对这个部分进行的阐释不亚于极乐的瞬间、无尽的爱的苦痛。如果不是这样，下面这些断言又意味着什么：“至于幸福，它几乎只有一种用途，就是让不幸成为可能”；或者“我们几乎可以说，作品就如同从井中喷出，水喷得越高，内心的苦痛越深”（《重现的时光》II）。我甚至相信，满足背后的缺失比起瞬间的满足更能成为一部作品存在的理由和动力。作品最后一卷中有着一种介于生死之间的，在那些被重现的印象、“不受约束的时间”和老去的人物（盖尔芒特夫人沙龙中，受岁月摧残的一群人）之间的平衡。作者的意图十分明显，要将重现的时光的高潮再现出来。但有时一种更加强烈的行动会超越这一意图：一个确保散漫的统一性，却又超出整个作品的行动。那些在盖尔芒特夫人沙龙中再现的幽灵般的人物，无不年老色衰，他们就像是那些从内部腐朽的事物，只轻轻一碰便化作粉末。那些曾经年轻的人，他们甚至仅仅是作者诡计的受害者和牺牲品，这诡计与其说是善意的引导，还不如说是暗暗地诱其堕落。因此，这些人，甚至是那些自以为存在，而事实上由我们臆造的人物——他们或是生活

中真实的自己，或是有着别人的影子——这些存在只有一种诗学，在这个领域里去进行那任性的破坏。因为这一行动，拉贝尔马最终被她的孩子置于死地，作者也被他的作品置于死地。最奇异的是，这一行动还包含着诗学的秘密。诗歌只是一个修复式的破坏。诗歌将那些被虚荣的愚蠢夺走的东西归还给侵蚀一切的时间，它驱散掉一个被规整了的世界中的那些似真的假象。

我并不想说，《追忆似水年华》有着比别的产品更纯粹和更完美的诗意表达。它里面甚至也可以找到腐朽的诗歌元素。在《追忆似水年华》中认知的欲望混杂于与之相左的欲望——从每件事中抽取出它所包含的未知的部分。然而，诗歌不能被缩减为简单的“词语的祭品”。如果生命是滑稽的，我们只能被动地逃避愚蠢（蠢行），这样的总结同样是幼稚的。因为，对于摧毁我们的时间，它摧毁我们想要确立的东西，我们可以求助于自己“贪婪的心”。从诗歌来讲，被损害的奥列斯特或费德尔^[1]就相当于被献祭的牺牲品。

记忆复现的胜利并未如我们想象的有那么多意义。正是因为与未知和非知相连，迷狂才从巨大的焦虑中解放出来。借助一种认知，确立了一种平衡。占有和认识的需要

[1] 拉辛戏剧《安德洛玛刻》和《费德尔》中的人物。

造就了这样的认知（可以说，认出过度利用了这一需要）。未知的事物经常让我们焦虑不堪，但它却是达到迷狂的必要条件。焦虑是害怕失去，也是占有欲的一种表现。这是一种在交流前的停止，交流刺激了欲望，同时也带来恐惧。一旦我们转移了占有欲的视线，焦虑的状态就会转为迷狂。

对占有欲的抚慰应该足够充分，以使它能完全切断我们与未知事物间一切推理性联系的可能（事物的未知和陌生所引发的期待，不应该被任何调查研究所解决）。至于记忆的复现，只要有占有和知晓的愿望便能得到满意的回答。“这种炫目而朦胧的幻象便重又在我身边轻轻飘拂，它仿佛在对我说：‘如果你还有劲儿，那就趁我经过时把我抓住，并且努力解开我奉上的幸福之谜吧。’于是，我几乎立即认出它来，那是威尼斯……”（《重现的时光》II）

人感觉到一种去修复被滥用的语言之欲望，如果诗就是这样的一种途径，在任何时代这种欲望都沿着这一途径前进。那么就像我所说的，它是在同一背景上发生的，或者是在两种相互平行的表达上。

诗歌与记忆的复现不同。记忆的复现游戏占据着我们内心中形象的领域。在它们被表达出来之前，它让我们冥思苦想（一旦它们被表达出来，可说的又少得可怜）。如果一些牺牲的元素进入这些游戏，那客体就会比诗歌更不真

实。事实上，那些记忆的复现如此接近诗歌，作者自己将这些记忆与诗意表达联系在一起，以至于将其作为诗意表达的基础。我们将形象的部分与内在经验拉近，然而，诚如我所说的，这经验对一切发出怀疑，触及各种最不真实的客体（它之所以表现得如此不真实，是因为它在与之合一的主体之外无法触及真实）。此外，像诗歌一样，记忆的复现试图（但没那么强烈）质疑一切，但同时，总是因为相同的原因，它又避免这么去做。像诗歌一样，记忆的复现并不意味着拒绝占有，相反，它保持着这种欲望，因此，它只能占有特殊的客体。一个被诅咒的诗人甚至热衷于占有他所表现的变幻不定的形象的世界，以此来丰富人类的遗留物。

如果说诗意的形象将已知引向未知，将已知撕碎，在这个过程中也撕碎生活，同时维持住自己的原状，那么诗意的形象仍然与已知紧密相连，是已知赋予它形体。随之而来，诗歌整个就是堕落的，都是来自于形象的享受。这些形象真正从卑微的领域脱离出来（变得诗意、高贵和庄严），但是它们被拒绝在进入未知的内在废墟的大门外。这些彻底毁弃的形象甚至属于占有的领域。不幸的是，占有的仅仅是废墟，然而这并不是什么也不占有，而是一只手抓住另一只手给予的东西。

即使心智简单的人也能暗暗地感到，兰波通过放弃而

延伸了诗歌的可能性，他作出了毫无保留的、彻底的牺牲。他最终以一种令人生厌的荒诞收场（游历非洲），在人们眼中仅仅是次等重要的（在这一点上，人们没错，牺牲需要得到报偿，就这么回事）。但这些心智简单的人除了对兰波顶礼膜拜，根本无法去追随他。兰波通过出走，延伸了他自身的可能性，同时也断绝了别人模仿他的可能。事实上，他们只是通过对诗歌的爱来表现对兰波的崇敬，其中一部分人继续享受着诗歌和写作给他们带来的乐趣，尽管他们良心不安，对写诗一窍不通。另一部分人则将自己封闭在他们所热衷的、不合逻辑的混乱中，放任自己，毫不犹豫地作出判断。而且，这两种人又经常合并在一起——我们可以举出很多例子，每一次都是在不同的形势下——组成一种确定的存在。良心不安可以立即通过卑微甚至幼稚的态度反映出来，不是在艺术的层面上，而是在社会层面上。在文学界或是绘画界，只要去遵守不恰当的规则，我们便会回到那些习惯。在那些习惯中，滥用（过度的开发）使得我们很难审慎地分辨什么是最好的。我说这些绝不是出于恶意，仅仅是想说，如果没有兰波的诗句，抗争不可能或几乎不可能留下任何东西。

彼岸的意义并不会逃离那些把诗歌当作“宝藏”的人。布勒东在《超现实主义宣言二》中写道：“显而易见，超现实主义无意关注周遭所有那些以艺术或反艺术、以哲学或

反哲学为借口发生的东西，也就是说，超现实主义对所有不以寂灭（anéantissement）为目的的事毫不在意。所谓的‘寂灭’就是将存在转化为一种内在闪耀但封闭的东西，与其说它如冰的灵魂，不如说它更像火的灵魂。”“寂灭”从一开始就有着“漂亮的”姿态，但布勒东也仅仅是谈论它，而缺少实现这一目的的办法。

我之所以如此漫长地谈论普鲁斯特，是因为他有可能获得一种内在经验（这种经验那么引人入胜，虽然其中混杂的尽是不起眼的小事和漫不经心的幸福），却脱离教条的束缚。考虑到他那种遗忘和受难的方式，我还要加上友谊，这至高无上的默契的情感。还有就是，他作品中诗意的运动，尽管有其自身的弱点，但这种运动走上了触摸“极限”的诗歌所走的道路（我们之后会谈到的）。

在众多的献祭中，诗是唯一我们可以保持住并不断重新点燃的献祭。写诗的苦难比其他献祭来得更明显（如果我们审视留给私人占有和野心的那个部分）。最根本的是，对诗的欲望带给我们难以忍受的苦难。在这些无力和无助中，客体的献祭将我们真正地解放，我们会经常感到有必要走得更远，直到将主体自身献祭。这献祭可以不求结果，如果它难以支撑，主体自然会除去贪婪的重量，使生命脱离贪欲。诗人作为祭司，在词语难以琢磨的世界里，不知

疲倦地支撑起一片废墟。然而对于丰富文学宝藏的使命，诗人很快会疲惫不堪。在这过程中他被惩罚，一旦失去对于宝藏的趣味，就将失去诗人的身份。然而，诗人对个人天才（荣耀）的滥用与发掘并不少见。只要整饬出一小块天才的土地，人就相信这块地是“属于他”的，就像土地之于农民。但我们羞怯的祖先，为了生存而种植、畜养作物与牛羊，他会感到作物与牛羊包含着一种我们只能小心谨慎地“使用”的元素（每个人都可以在一个成人或孩子身上认出的元素）。同理，他对“使用”诗歌天才的人表现出的首先是厌恶。当这种厌恶足够明显时，一切都会变得暗淡。需要吐出恶，需要“为此付出代价”。

如果可以，我们无疑想消除这恶。然而消除的欲望事实上只是欲望的表达（天才总是固执地归属于个人）。这些句子如同见证，它们秘密的回响代替了它们缺乏的外在功效。“在诗神看来，所有人都是同一的。”布莱克说。洛特雷阿蒙说：“诗应该是人类之诗，而非个人之诗。”我真的希望我们可以尽可能地、真诚地实践这些想法：诗歌难道真的需要天才的降临，而普通人就无力为之吗？

诗的天才并非那种语言天赋（语言天赋固然重要，因为诗需要词语支撑，但我们也经常迷失其中），它是被秘密期待着的废墟中的预言，目的是让大量凝结在一起的事物分解开，相互远离，又保持联系。没有比它更珍贵的了。预言是一种本能，斩钉截铁地一次性说出，这苛求其拥有

者保持静默和孤独：他越是受到启示，就越要经历残酷的隔离之苦。然而，就像诗的天才的本能就是要去摧毁，开掘自己天才的人是最悲惨的，如果他们想要获得补偿，一种阴郁的情感将突然把那个最受启示的人引向死亡。而另一人，没有完全毁掉自身，既不愿死也不能死，他至少可以毁掉他的诗性。

（我们所把握不了的是：若没有诗意，文学就什么都不是，诗就是它名字的反面。文学语言——那些隐秘欲望的表达，那些昏暗生活的表达——就是一种语言的变态，就如色情是性功能的变态。因此，恐惧在文字的尽头肆意横行，就像一个浪荡子在生命的尽头寻找邪恶和新的刺激。）

诗歌的内在诱惑激起了一种想法，即找回存在的一致性。这种想法欺骗了一些人，同时又允许他们去欺骗别人，这让我震惊不已。

没有谁比黑格尔更重视对人的区分。在这种注定的撕裂面前，他是唯一在哲学思辨的领域赋予这种撕裂应有的位置——全部位置——的人。然而，在他看来，并不是浪漫的诗歌，而是“义务兵役”保证了这种共同生活的回归，没有这种共同生活，知的可能就无从谈起（他在此中感受到时代的征象，历史的终结就是证明）。

我看到黑格尔经常被一些人看似不经意地引用，那些人被诗意的“黄金时代”的命运所困扰。然而我们忽视了

这样一个事实，即黑格尔的思想是浑然一体的，以至于我们只能在严密一致的运动的必然性中才能把握他的意思。

而且，这“黄金时代”的残酷形象被隐藏在“黑铁时代”的外表之下。我至少有理由把这形象提供给变幻莫测的精神冥想。为什么要继续扮演我们自己？诗人被盲目的本能指引，感到离他人越来越远。他越是进入那些既像是他人的又像是自己的秘密，他就愈加与他人疏离，愈加孤单。他内心深处的孤独让世界重新开始，但开始只能相对于他自己来说。诗人被远远地带走，焦虑达到了顶点，而其他并未如此。他并不会被吸纳他的命运改变，而是日益衰微。他需要走得更远，直到那个属于他自己的国度。没人能治好他的疯狂。

熟人！他戴着和其他人一样的面具，但怎能无视他是个陌生人。

作品置作者于死地。——“幸福有益于肉体健康，而悲伤却是培养精神的力量。况且，它不是每次都要给我们揭示出一条法则吗？这也是使我们一次次返回真理，拔除习惯、怀疑、轻率、冷漠的杂草，迫使我们认真对待事物所不可或缺的啊！确实，这条真理难以与幸福、健康兼容并存，也并不总是与生活同在。悲伤过度必致殒命。每当新的苦难过于深重，我们便会感到又有一条血管鼓了起来，

顺着一侧太阳穴，弯弯曲曲延伸到我们的眼睛底下。大家对老年伦勃朗、老年贝多芬不以为然，他们那憔悴不堪的可怕面容就是这样逐渐形成的。倘若没有心灵的痛楚，那眼囊和额头的皱纹根本就算不了什么。但是，既然一些力可以转化为另一些力，既然持续的热能会变成光，霹雳中的电可用来照相，既然我们心灵的钝痛能于自身之上建立起每出现新的悲伤便像楼台般显见的永恒稳定的形象，那么，就让我们接受它赐予肉体的痛苦，以获取它带来的心灵的认识吧！让我们的肉体去分崩离析，既然这一回脱落下来的每一小块都灿灿放光，一清二楚，以其他天分较高的人所不需要的痛苦磨难为代价来补充作品的不足，它们被加进我们的作品，随着种种激情碾碎我们的生命而使它更加坚实。”（《重现的时光》）这告别是面向我们所献祭的人的，热泪流淌直至死亡，而道别本身也是一种祭献。如果被痛苦折磨的作者向痛苦屈服，那他恐怕写不出《追忆似水年华》，就像他说的：“让我们的身体风化、剥蚀吧……”这句话本身难道不就像河水流向海湾吗？而那海湾之外的大海就是死亡。即使作品的目的并不仅是将作者送进坟墓，那也是作者死亡的方式；它是在死亡的床上被写出的……作者自己也希望我们能在每一行文字中更多地看到死亡。而正是他所描述的，他谈论着所有被邀请的人，“我还想到所有没来这里的人，因为他们来不了，他们的秘书意图造成他们尚且活着的假象，不时给亲王夫人，给

几年来不再起床的苟延残喘的病人们发一封表示歉意的电报”。需要勉强地用一份手札来代替念珠吗？“那些垂危的人，不再移动半步，就算是处于带着旅游者的好奇或朝圣者的虔信而来的客人们无聊的陪伴下，他们依旧闭着眼睛，捏着念珠，微微掀起已经成了殓尸布的被单，就像死者卧像，横陈在他们的墓石上，病痛镂刻着大理石般惨白僵硬的躯体。”（《重现的时光》）

论献祭或一切都是牺牲品

（续写及结尾）

“您难道没有听说这个疯子，在正午时分点上灯笼，往大广场狂奔，不停地大叫：‘我找上帝！我找上帝！’因为广场上聚集着的人很多都不信上帝，他引起一阵爆笑。‘他受刺激了吗？’一个人说。‘他像孩子一样迷路了吗？’另一个人说。他们之间这样大声说着，大声笑着。疯子跳到他们中间，他的目光穿透了他们，他大喊：‘上帝去哪儿了？’我告诉你们：‘我们已经把他杀了——你们和我！’我们所有人，所有人都是杀害他的凶手！”

“——但我们是怎么干的呢？我们是怎样让大海干涸的？是谁给了我们海绵擦抹去整个地平线？当我们把这个地球从它的太阳分离出来，我们都干了些什么？它此刻在往哪里去？远离所有的光，我们又在往

哪里去？是否我们在不停地坠落，在后、在前、在旁边、在所有的方向不停地坠落？是否还有彼岸和此岸？难道我们不是偶然被带入无尽的虚无？我们不是空无一物的空间中的风吗？不是越来越冷了吗？黑夜不是不停地到来并且越来越黑暗吗？难道不应该在正午时分点上灯笼？难道我们丝毫也没听见埋葬上帝的掘墓人的吵闹声？难道我们丝毫没感到神圣的净化吗？

“——因为上帝也会腐烂！上帝死了！上帝依旧是死的！是我们杀死了他！我们自己就是凶手，又怎么能去安慰自己？这个世界所拥有的最神圣的东西在我们的刀下流血：谁将洗去我们的血？在什么样的水里我们才能净化自己？什么样的赎罪节、什么样的祝圣游戏我们想不出来？这个行动对我们来说难道不是太伟大了吗？难道我们不是有责任把自己变成上帝，为了最终显得与上帝相称？”

“从来没有过如此伟大的行动。因为我们，在我们之后出生的人将属于一个更高阶段的历史，而在我们之前，历史从未达到如此高度。”

（尼采《快乐的知识》）

我们所施行的这种献祭与其他献祭的区别在于：祭司也被自己的刀砍中，他自己也倒下，和他的牺牲品一起死去。再说一遍：不信神者对达到了一个没有上帝的世界感

到满意，而这个祭司则相反，在一个未达到的、不可能达到并永远也不可理解的世界面前陷入焦虑。这世界摧毁他、撕裂他（这个世界自己也毁灭、破碎）。

另一件让我停下来思考的事情是，这个自我毁灭、破碎的世界并没发出通常的爆裂声，而是在一种运动中悄然进行，说话人自己都没有察觉这一运动。这个世界和说话人的不同在于它没有意志。世界是完全疯狂的、无意图的。疯子首先是小丑。有时，我们中的某一个人也会陷入疯狂，觉得自己变成了一切。一个农民一脚碰到了一小块拱起的土地，便以为踩到了一只田鼠，他不会为这个瞎眼的小东西考虑，而是想消灭它。同样，一个不幸发了疯的人，他的朋友仅凭一些征象就认为他患了“自大狂症”，寻思该把这个病人送到哪个医生那里。我宁可遵从这个“瞎眼的小东西”，在这出戏中，它是主角，即献祭的中间人。是人的疯病和自大狂症把他扔到上帝眼前。上帝以一种不可企及的简单所做的（只有在这里，疯子领悟到该哭泣的时刻到了），疯子也在做，伴随着深感无力的大叫。这叫声、这最终爆发的疯狂，如果不是献祭之血又是什么呢？就像在古老的悲剧中，当落幕时，献祭台上的一切都被死人覆盖。

正当我要昏倒时，我跳了起来。此刻，连世界表面的真实都消散了。最终，必须用无生命的眼睛看见一切，必须变成上帝。否则，我们将不知道什么是消亡，什么都不

会知道。尼采久久地立在斜坡上。到了他该让开的时候了，当他明白献祭的准备已经结束了，他只能快乐地说：“我，我就是狄奥尼索斯。”诸如此类的话。

这里让人感到好奇：尼采对于“献祭”的理解是瞬间妄念，还是虔诚笃信？如字面所言，还是别有深意？

一切都在神圣的混乱中发生！漫无目的的意志，无罪无孽，只有这些才把我们从“计划”、错误中拯救出来。而在计划中，明辨利害的贪婪的眼睛引导着我们。

我们知道尼采所看到的永恒轮回的幻影，他激烈的情感既让他大笑又让他颤抖。他哭得太多：喜极而泣的泪水。他穿过森林，沿着席尔瓦普拉纳湖，在“离苏尔来热不远的、一块像金字塔形状的巨大岩石边”停下脚步。我想象着自己也来到湖边，想到这儿，我就哭了。并非因为我在永恒轮回的观念中，没有发现任何能感动我的东西。一种发现把我们脚下的大地隐藏起来，这种发现最明显的作用，就是让最好的意志都变得漠然。他看到的客体让他大笑或颤抖，只有客体不是轮回（甚至不是时间），然而轮回使之暴露无遗的，正是事物的荒谬本质。我们通过这样或那样的途径达到的这一本质，总是一样的，因为它就是黑夜。如果意识到它，人就只能衰亡（只能躁动不安直至发烧，只能迷失在狂喜中，只能哭泣）。

在努力去理解尼采幻觉中的智性内容时，我依然无动于衷。尼采是怎样被这种智性的东西撕裂，而不是通过显现的时间意识到他终将失控，并只能经历只有我们濒临死亡时才能看到的東西（就像他领悟到上帝死了的那一天，他第一次看到是他自己杀死了上帝）。显现的时间让生命变得可疑，变得几乎没有意义。我可以任意假设时间是循环的，但什么也不会改变。每一种有关时间的假设都让人筋疲力尽，如同进入未知一样费劲。可以想见，在通往迷狂之途中，我产生了认识和占有的幻觉，就像做科学工作一样（我尽我所能，用无论什么已知的东西掩盖未知）。

带泪的笑。——让上帝死去是一种献祭，它让我颤抖，却也让我发笑。因为在这种献祭中，我同牺牲品一样也倒下了（当人类以献祭来救赎）。其实，与上帝和我一起倒下的是祭司的内疚感。祭祀时，他在逃避，他感到良心不安（灵魂的惶然，游移而固执的灵魂，被永恒的救赎抚慰，叫喊着，说自己不配被救赎。它当然不配）。

这场理性的献祭有着虚幻的外表，它没有血腥的结果，也没有类似的后续。但它整体来说仍不同于诗歌，它并不期待快感，除非因无法控制的情绪变化或失声大笑而意外得到快感。如果它留下了一种偶然存续下去的东西，这就是遗忘本身，就像收割过的田野上的那朵鲜花。

这种奇异的献祭假设了自大狂的最终状态——我们感到自己变成了上帝，它仍有一些平常的后果：不论快感是否被情绪的变化所掩饰、不论自大狂是否被耗尽，我们都必须让自己被“承认”，想成为众人的上帝；这种情况有利于疯狂，但不利于任何其他东西。无论怎样，最终的结果都是孤独，疯狂只会让孤独更严重，因为缺乏意识。

如果一个人满足于诗歌，而不再有什么忧思让他走得更远，他可以任意地想象有一天，所有人都会知道他的权威，所有人都在他之中认出了自己，于是把他和自己混淆了（出于天真，人们执迷不悟地被这种浅薄的魅力征服：品味占有未来的感觉）。但如果他愿意，他是可以走得更远的。世界、上帝的阴影、诗人之存在，在他眼中可以突然为了毁灭而被标明。以至于它们最终所是的未知、不可能性被看见了。但是他感到如此孤独，孤独对于他来说简直像另一种死亡。

如果我们坚持到底，就必须抹去自我，忍受孤独，遭受折磨，甘愿不为人知。就像一个缺席者和疯子一样，自然而然、不抱希望地忍受，置身世外。必须将思想（由于它深处所蕴含的东西）活埋。我之所以公开我的思想，是因为已经事先知晓它不会被人阅读。思想的行动必须停止下来，它要保持隐秘的状态，或者让它在无人知晓的角落老去。思想不能与我同在，我只能沉沦于无

意义当中。思想的废墟和损毁是无法被常人理解的，它面向的是更坚强的人。

笑中隐藏的东西应该保留下来。如果我们的认知能更进一步，我们就能够理解隐藏的东西。未知摧毁认知。新的认知让我们盲目，必须将它留在我们身处的黑暗当中，使得其他人也一样天真地盲目着。

思想的极端活动应该表现为它本来的样子：与行动相异。行动有着它的法则和苛求，并以此来回应思想的实践。当思想被延伸到寻找遥远的可能性时，作为独立的主体，它只会在行动层面被保存下来。如果行动是“滥用”，思想就成为无用的献祭，“滥用”应该发生，它有所有的权力。献祭被插入实用性的循环中，它的目的无可厚非，就是使滥用成为可能（一旦最初的挥霍结束，就有可能吝啬地享用收获）。但是，因为独立的思想拒绝评判行动，作为交换，实践的思想就不能反对法则，这法则有益于在可能性的遥远限度内让生命延伸。

孤独的后果：“所有深邃的思想都被一张不断扩大和延展的面具包裹着。这面具不断地扩大和延展，因为它总是错误地，或者说乏味地解释着每一句话、每一个环节、每一点被透露出的生命的征象。”（《善恶的彼岸》）

孤独使人振奋的一面：“痛苦本身通常被视作某种必须去除的东西。我们则看到事物的另一面。‘人’这棵植物，在哪儿，又如何在最严酷的环境下生长到今天？我们对这个问题的认知持开放的态度。我们相信，这需要一些完全相反的条件，人类所遇的危险应该膨胀到无穷大；在压力和长期的束缚下，创造和掩饰的天才（‘精神’）更加大胆和敏锐地发展；生的意志应拔高成为纯粹的强力意志。我们认为，严酷、暴力、奴役、在灵魂上和在大街上的危险与那些隐秘、禁欲、各种诡计和妖术、邪恶、恐怖、暴虐一样，总之，所有人从毒蛇猛兽身上学到的一切，都有益于人类的自我提升，而不是相反。”（《善恶的彼岸》44）

是否存在一种孤独，更窒息、更无声、更隐秘呢？在未知的黑暗中，没有一丝气息。那垂死的废物就是一种祭献。

如果我知道如何在我自身中让别人安静，那么，我，我是狄奥尼索斯，我是被钉在十字架上的人。然而，我忘记了自己的孤独……

极度光明：我看不见了；极度黑暗：我仍看不见。从前者到后者，我始终只见，一只鞋，一张床。

终极的、纯粹的狂热玩笑。在云般寂静的心中，在灰色日子的忧郁里，在这片延伸着的、遗忘的沙漠里——

这沙漠只给疲惫的我送上了一张病床，不久将是一张尸床——这只象征着不幸的手，和床单一起垂落。一缕阳光滑到我身上，温柔地要求我重新抬起手，把它举到眼前。就像一下子从漫漫的迷雾中走出来，所有轻率和疯狂的生命在我身上苏醒，它们本以为自己已经死了。生命如同人群，在节日之奇迹的瞬间拥挤着，我的手拿起一枝花，将它送到唇边。

第五部分

百合盈手赠^[1]

[1] Manibus Date Lilia Plenis, 拉丁语，维吉尔《阿涅阿斯纪》中的诗句。——译注

荣归主颂^[1]

天国的最高处，
我期待天使们的声音，赐我荣耀。
阳光下，我是漂泊的蚂蚁，
一枚微小的黑色石头滚动着，
抵达我，
碾碎我，
死去，
天空中
阳光怒射，
白炽刺目，
我呼喊着：
“它不敢啊”
可是它敢。

[1] Gloria in Excelsis Mihi, 拉丁语，也作“Gloria in Excelsis Deo”（《荣归主颂》），或译作《大荣耀颂》，天主教称《光荣颂》。这是基督教的礼文、诗歌。歌词是从《圣经·新约》的《路加福音》2：14衍生出的赞词，在公元2世纪开始流传，由教宗西玛克（498—514）最先把它置于重大节日的弥撒中。——译注

我是谁

不是“我”，不，不
是荒漠、夜、无限
我是
荒漠无限野性的夜
所是
遁形于虚无没有归途
也什么都未曾知晓
死亡
回答
阳光中
流淌着梦幻的海绵
刺入我吧
让我除了这些泪水
什么都不再知道。

星 辰

我是星辰
哦，死亡
雷鸣的星辰
我死亡的疯狂丧钟。

诗

鼓不起勇气
却甜美芬芳
愉悦的耳朵
虔诚的羔羊大喊
彼岸，去彼岸
火炬 熄灭。

上帝

在温热的手里
我死去，你死去
他在哪儿
我在哪儿
没有笑
我死了
一次次死亡
在漆黑的夜中
拉出箭头
射向他。

作者简介：

乔治·巴塔耶（1897-1962），法国思想家、作家。《内在经验》（1943）是其代表作，也是阐释其思想缘起和方法的关键作品。与同代法国知识分子一样，巴塔耶亲历两次大战，在幻灭中不断反思欧洲社会矛盾与启蒙传统。循着尼采的轨迹，巴塔耶试图从经验和直觉出发探讨精神主体如困兽般的处境及超越界限的可能，其思想核心仍是对笛卡尔式理性主义的批判，而写作风格是解构式的，借用冥想与诗，撕开层层意指，着力挖掘语言本身的潜在力量。巴塔耶将此书列为其“非神学概要”“的第一部。“非神学”（athéologie）并非“反神学”，而是以类似宗教神秘主义的方式探寻一种无上帝的极限。“内在经验”将生命主体和认知客体在最炽热的状态中融合，在一种语言不能限定其界限的未知中，通过迷茫探索精神的极端状态（如在死亡、色情、极苦中所达到的状态，非语言或非逻辑所达到的交流）。此书一出版即遭到萨特、布勒东等人的斥责，却极大影响了拉康、福柯、德里达、罗兰·巴特等思想大家。

译者简介：

程小牧，毕业于巴黎七大，法国文学博士，执教于北京大学世界文学研究所。从事二十世纪法国文学、思想史与文艺理论研究。出版法语专著 *Jean Genet : un baroque moderne*（《让·热内：一种现代巴洛克》）、译著《巴黎高师史》、《贾科梅蒂的画室》、《阳台》等。

法兰西思想文化丛书

《内在经验》

[法] 乔治·巴塔耶 著 程小牧 译

《文艺杂谈》（即出）

[法] 保罗·瓦莱里 著 段映虹 译

《梦想的诗学》（即出）

[法] 加斯东·巴什拉 著 刘自强 译

《罗兰·巴特论戏剧》（待出）

[法] 罗兰·巴特 著 罗滢 译

《成人之年》（待出）

[法] 米歇尔·莱里斯 著 王彦慧 译

《异的考验：浪漫主义时期德国的文化与翻译》（待出）

[法] 安托万·贝尔曼 著 章文 译