

当文明直面恐怖，我们将如何审视？

ON EVIL
REFLECTIONS ON
TERRORIST ACTS

论邪恶

恐怖行为忧思录

[英] 特里·伊格尔顿 / 著
林雅华 / 译

当代最具国际影响力的评论家
西方马克思主义研究三巨头之一
畅销书《马克思为什么是对的》

× 特里·伊格尔顿

CS
湖南人民出版社



- (人类) 这样一种动物将处于永无休止的过快发展的危险之中，因为它把自己的触角伸得太远，以至于所得到的将是一片虚无。在这其中，潜藏着人性之自我阻遏与自我毁灭的危险。而这也正是《圣经》在堕落的神话中努力勾画的——亚当和夏娃最终动用了创造力而毁灭了他们自己。
- 没有任何一个历史体系能像资本主义这般强劲地揭示出，人类潜在的仁慈力量，竟可以堕落到这般田地……对于所有的人类制度而言，资本主义是语言动物所建造的最能恶化其矛盾的制度之一。而这一点，恰恰就是邪恶的重要特点。
- (纳粹) 在无意义的行动中，在折磨和被折磨中，在为毁灭而毁灭中，在以疯狂的憎恶与世界以及人类的对抗中，在纯粹出于个人存在之蔑视而产生的疯狂的憎恶中，获得了无上的欢乐。
- 邪恶正是理性之光背后的阴影，是理性无法驱逐的角落。邪恶是整个宇宙秩序中的捣乱者，是牡蛎中的砂砾，是秩序井然世界中的不恰当因素。

这个刚刚开始的喧嚣世纪，已经被无止境的鲜血所玷污，已经被数以万计不必要的牺牲所标记。我们已经习惯将政治生活视为暴力、腐败与压迫。对这些阴魂不散的现象，我们甚至早就司空见惯了。难道我们就不希望在人类历史的编年册中，能有更多一些甜蜜和光亮么？

——特里·伊格尔顿

ON EVIL
REFLECTIONS ON
TERRORIST ACTS

更多好书尽在湖南人民社微信



上架建议：政治军事/政治理论

ISBN 978-7-5438-8733-6



9 787543 887336 >

定价：29.80元

论邪恶 恐怖行为忧思录

特里·伊格尔顿 著

林雅华 译

责任编辑：李燕
封面设计：李燕
文字编辑：李燕
校对：李燕
印刷：李燕
发行：李燕
地址：李燕
电话：李燕
邮编：李燕

湖南人民出版社

长沙·湖南出版中心

湖南出版中心·湖南出版集团·湖南出版

本作品中文简体版权由湖南人民出版社所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目（C I P）数据

论邪恶：恐怖行为忧思录 / (英) 伊格尔顿(Eagleton, T.) 著；林雅华译. -- 长沙：湖南人民出版社，2014.5

ISBN 978-7-5438-8733-6

I. ①论… II. ①伊… ②林… III. ①小说研究—西方国家 IV. ①I106.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第079159号

On Evil

Copyright ©2010 by Terry Eagleton

This edition arranged with Yale University Press

through The Yao Enterprises agent (Literary Agents), LLC.

Simplified Chinese edition copyright ©2014 by Hunan People's Publishing House

All rights reserved

论邪恶

著 者 (英) 特里·伊格尔顿

译 者 林雅华

出 版 人 谢清风

策 划 人 周 政

责任编辑 聂双武 张德才

装帧设计 元明设计

内文设计 李映龙

出版发行 湖南人民出版社 [<http://www.hnppp.com>]

地 址 长沙市营盘东路3号

邮 编 410005

经 销 湖南省新华书店

印 刷 长沙超峰印刷有限公司

版 次 2014年07月第1版

2014年07月第1次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 7

字 数 126千字

书 号 ISBN 978-7-5438-8733-6

定 价 29.80元

版权所有·侵权必究

凡购本社图书，如有缺页、倒页、脱页，由发行公司负责退换。



作者简介

特里·伊格尔顿 (Terry Eagleton)，1943年生，当代最具国际声誉的马克思主义研究学者，与美国的詹姆逊、德国的哈贝马斯并称为当今西方马克思主义理论界的三巨头。英国当代思想家。

他曾先后在剑桥大学、牛津大学、爱尔兰国立大学任教，著有多部重要文化及思潮理论观察的书籍，是当代英国最具代表性的新马克思主义研究理论家和文化理论家。一九八三年他的著作《文学理论介绍》(Literary Theory: An Introduction) 对新潮流的介绍通俗易懂甚至引人入胜，被重印了将近二十次，成为二十世纪八九十年代文学系学生的必读教材。伊格尔顿定期为《卫报》和《伦敦书评》以及其他许多主流媒体撰写文章。查尔斯王子曾高度评价其在学术界的地位，称其为“可怕的伊格尔顿”。

“意识形态”这一理论史上人言人殊的难题，是伊格尔顿思想的理论基石，是其文化批评的核心范畴，是其思考文学、美学的前提。正是由于他对意识形态概念本身所具有的复杂性的充分开拓和挖掘，才使他对文学与美学问题的研究显得别具一格。

内容简介

面对形形色色的恐怖活动，你会怎么看待？对于大部分人来说，按照他们以往绝对的判断和形而上学的标准，会毫不犹豫将其贴上“邪恶”标签。特里·伊格尔顿作为卓越的马克思主义研究学者，认为这种观念是根本和现代这个时代不相适应的。

在本书中，伊格尔顿通过文学、神学、心理学的资源，以他插科打诨、嬉笑怒骂的批评风格，从对当代世界文明冲突的现实入手，深入到对西方文化传统内部，对当今各种邪恶、恐怖行为进行了理性的忧思：邪恶，它并不是一个纯粹的中世纪的东西，相反的，它是一个在我们的当代世界完全可以看的到、摸着找的真实现象。在这个过程中，他提出了一系列富有启发性的问题，比如，邪恶真的就是一种空无么？为什么它所表现出来的东西，总是如此具有吸引力？为什么善良看起来非常无聊？人类真的会在无意义的毁灭当中感受到欢乐么？

我们分享思想 思想改变世界
我们分享理念 理念重塑生活
我们分享智慧 智慧成就人生

湖南人民出版社微博：<http://weibo.com/hunanrenmin>
与本书编辑交流，请加湖南人民出版社微信账号：hnmcbcs

品牌支持 PIN PAI ZHI CHI	
媒体支持 MEI TI ZHI CHI	
合作平台 HE ZUO PING Tai	
网络销售 WANG LU XIAO SHOU	
地面销售 DI MIAN XIAO SHOU	全国各书城、书店、报刊亭、商场、超市

总策划：周政
责任编辑：聂双武 张德才
封面设计： 元明·设计
版式设计：李映龙
营销电话：0731-82226732



思享客

思想改变世界

目录

献给Henry Kissinger

001 / 献词

016 / 序

041 / 第一章

文学经典中的思想

115 / 第二章

思想的根源

173 / 第三章

约翰的守护者——异端、文明的危机

212 / 尾声

《外国人眼中的中国人》系列

主角人物都是当今中国最具争议的人物，最真实的他们到底是什么样的？

该丛书作者均为海外有影响的中国历史研究专家、知名作者或亲历中国历史变迁的见证者，他们以严谨的考究和纷繁的史料筛选，力争给读者还原一个真实客观的中国人物图像。



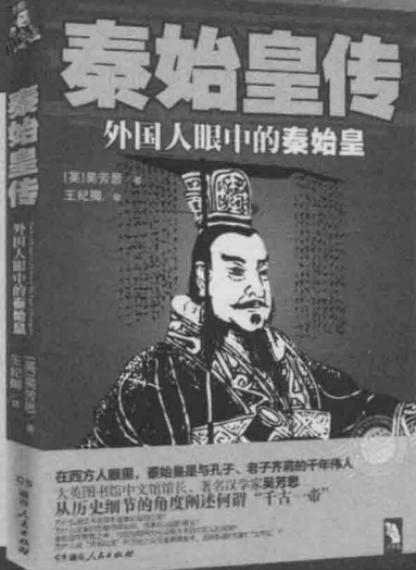
《外国人眼中的中国人》系列

已经出版：

《武则天传》《恭亲王奕訢传》
《袁世凯传》《秦始皇传》；

即将出版：

《张作霖传》《曾国藩传》
《左宗棠传》《李世民传》。



译者序

目录

001/译者序

016/导论

041/第一章
文学经典中的邪恶

115/第二章
邪恶的根源

179/第三章
约伯的安慰者——邪恶，文明的错位

212/注释

译者序

21世纪，对于每一个有责任的理论家而言，都是一个全新的时代景观。在这个崭新的世纪中，各国都在谋求新的发展道路与发展方式。中国正在大踏步深入推进改革，急剧的社会转型与社会结构变迁，带来了方方面面的问题。文化与价值层面的失落、找寻、重建，已然成为了中国在新世纪加速现代化进程中，无法回避的问题。与此同时，西方世界，尤其是以美国为首的发达资本主义国家，同样也在面对新的问题。以2001年的9·11事件为标志，来自恐怖主义的袭击，给美国、乃至二战后的整个世界格局带来了重大冲击。面对这样的时代景观，特里·伊格尔顿，这位当代最具影响力的马克思主义文学理论家与文化批评者指出，“这个刚刚开始的喧

论邪恶

恐怖行为忧思录

器世纪，已经被无止境的鲜血所玷污，已经被数以万计不必要的牺牲所标记。我们已经习惯将政治生活视为暴力、腐败与压迫。对这些阴魂不散的现象，我们甚至早就司空见惯了。难道我们就不希望在人类历史的编年册中，能有更多一些甜蜜和光亮么？”这让人不得不再度反思西方启蒙主义的现代性遗产，以及全球化浪潮与民族国家之间的种种龃龉。正是怀着如此深刻的忧虑，伊格尔顿写下了这本薄薄的小册子——《论邪恶》，意欲探究“邪恶”对当下时代景观的内在影响。

在书中，伊格尔顿依然延续了他一贯的插科打诨、嬉笑怒骂的批评风格，从对当代世界政治冲突、文化冲突的现实入手，深入到对西方文化传统内部的“邪恶”（Evil）概念的解读。我们知道，他的思想来源颇为复杂，其中融合了英国本土的文化研究传统、以及马克思主义与后现代主义的研究路向。在这本小册子中，他在这些理论资源之外，又大量援引了神学、精神分析学以及哲学伦理学的观点，就“邪恶”展开了条分缕析的解读。当然，在对这样一种文化现象、文化观念进行解读的过程中，他摒弃了传统的学术论证方式，而更多地借用了颇具现实感的文学范本的分析——其中包括英国、德国、法国的经典小说、当代科幻、悬疑小说、莎士比亚的剧作等等。借助这些错综复杂的文学范本，伊格尔顿不断切入对“邪恶”多重面向的解读和定义，在此过程中，他心之念念所在，

无不在于现实政治问题、民族问题、文化问题、宗教问题等等。

伊格尔顿首先从一桩少年杀婴案入手，提出了“邪恶”这一概念。在他看来，邪恶在存在意义上确实是形而上的，它所针对的，并非这个或者那个存在物，而是整体的人类存在。从根本上来说，邪恶想要完完全全地消灭存在本身。但是，我们又不应该把邪恶看作超越理解范畴，超越具体语境的天生之物。因此，他提出——邪恶并非某种神秘之物。一直以来，人类总是把邪恶当作人类理解能力之外的某种特定的东西，没有道理可言，但是神秘莫测。例如，伊格尔顿在书中提到了一位英国新教主教对邪恶的理解。他认为：“被撒旦所支配的一些明显的标志包括：不恰当的笑声、不可理解的知识、假笑、苏格兰血统、当煤矿工的亲戚、穿黑色衣服和坐黑色汽车的习惯性选择……”这些东西从表面上看，根本毫无道理可言。但是，在这位主教眼中，这些就代表了邪恶。一个东西越是没有意义，它也就越是邪恶，邪恶是与一切事物都毫无关联的存在。但是，伊格尔顿在此书中，想要反驳的恰恰是这一观点。在他看来，我们必须破除对邪恶的这种形而上理解，尤其是不应当延续传统习惯，轻率地给恐怖主义贴上“邪恶”的标签。伊格尔顿认为，我们总是习惯于使用“邪恶”这个词，来结束一切的不可知、争论以及难以解决的困境。它带着某种禁止性、终结性和绝对性。但是，这样的做法，恰恰是放弃人类自身道德责任的一种行为。如

果邪恶真的是一种深不可测的神秘，那么我们怎么可能确切地知道如何去惩罚作恶者呢？将人打上邪恶的标签，其实就意味着放弃人的理性分析与责任承担。所以，伊格尔顿在书中强调，“一般观点认为：要么，任何人的行为都是可解释的，那么，在这种情况下，他就不是邪恶的；要么，他就是邪恶的，因为在这种情况下，我们无法对其做出任何的判断。本书的要点就在于说明，上述的这两个观点都是错误的。”

那么，伊格尔顿究竟如何来定义“邪恶”？面对“邪恶”，人类又应当如何作为呢？

根本的邪恶

在对邪恶进行定义的论证过程中，伊格尔顿所作的，是不断从各类文学文本中的邪恶典型出发，去探讨邪恶的本质特征、邪恶的构成元素，进而推展到邪恶在神学话语中的原罪关联，邪恶在种族大屠杀中的关联，而后推展到了邪恶与社会心理、文化因素、宗教艺术等各方面的诸多考察，让我们看到一个邪恶运转的体系性复杂结构。

当然，在具体的论证过程中，我们可以强烈地感觉到伊格尔顿对自由主义、庸俗马克思主义、保守主义、激进民粹主义、道德

虚无主义、历史虚无主义的种种批判。不断批判和连续嘲讽、其实就构成了伊格尔顿文化批评的典型特征。在他笔下，我们可以感受到，文学、艺术、意识形态、宗教、哲学……彼此融合，相互勾连，形成了一个有机的批判链条。在这个链条上，我们看到，伊格尔顿为我们所展现的人类世界（尤其是以美国为首的以恐怖暴力对抗恐怖暴力的现代世界），无疑深深地陷没于困境之中。在其中，为了不断满足自身膨胀的欲望，人类走上了一条历史的不归路。对此，伊格尔顿写道：“（人类）这样一种动物将处于永无休止的过快发展的危险之中，因为它把自己的触角伸得太远，以至于所得到的将是一片虚无。在这其中，潜藏着人性之自我阻遏与自我毁灭的危险。而这也正是《圣经》在堕落的神话中努力勾画的——亚当和夏娃最终动用了创造力而毁灭了他们自己。”在伊格尔顿看来，人类是一种浮士德般的存在，对自我福利的欲望太过贪婪，太过进取。在无限的诱惑之下，人类永无休止地超越着自身的限度。为了达到这种无限，人类不断超越自己那可怜的无能为力的身体。然而，在对利润无休止的渴望，对技术进步无休止的推进、对资本力量的无休止扩张中——却隐藏着巨大的风险。于此，我们不难看出伊格尔顿延续了现代性的反思批判，尤其重要的是，他在对资本主义发展模式的批判中，鲜明地展现了其马克思主义的立场和观点——“没有任何一个历史体系能像资本主义这般强劲地揭示出，

人类潜在的仁慈力量，竟可以堕落到这般田地……对于所有的人类制度而言，资本主义是语言动物所建造的最能恶化其矛盾的制度之一。而这一点，恰恰就是邪恶的重要特点。”

于此，伊格尔顿为我们隆重地揭开了邪恶的面纱。什么是邪恶？在伊格尔顿看来，邪恶就是一种无限意志，它将所有有限的事物视为绝对障碍，并且力图将其消灭。因此，对于邪恶的心灵来说，人类的存在就是无限纯粹性之中的那个污点。邪恶所代表的就是这么一种对于有限的物质现实、有限的人类存在之阴郁、无果的仇恨。就像浮士德，邪恶太过倨傲，以至于它根本就不会臣服于有限性与人的局限性。这就是为何自傲是最为典型的撒旦的恶行。这也是为何人类如此惧怕死亡的原因，因为死亡是人类唯一的绝对限度。因此，当人开始追求无限、人类历史开始追求无限的时候，就已然堕入了邪恶的深渊。不论是个体的人，还是作为集体的国家，如果蔑视人的有限性与缺陷性，一味去追求无限的欲望与无限的意志，就会堕入邪恶的深渊。人类历史发展中所出现的种种问题，尤其是在实现进步目标、纯洁性目标的过程中，实施种种死亡与灭绝的行为，就是这个意义上的邪恶典型。从这个角度来看，邪恶的目的不仅仅是要反抗这个或者那个具体的人，而是要反抗人类的生存这个事实本身。它注定是毫无边界的。因此，消除人的有限性，追求无限，乃至彻底地消灭人类的存在，其实就代表了伊格尔顿对

邪恶的本质认识，而这一点，也与康德和阿伦特意义上的“根本（极端）的邪恶”不谋而合。

平庸的邪恶

与根本的邪恶相对的，就是所谓“平庸的邪恶”。在伊格尔顿笔下，我们看到，后现代主义反本质的危机不断升级扩大，中产阶级文明发展到了无聊、无深度、无意义的极限。人们在后现代文化中再也找不到属人的感受性与生命力，再也找不到任何激发人性的震惊效果。因此，它就转向了邪恶，或者说转向了那些他们认为邪恶的东西：吸血鬼、木乃伊、僵尸、腐烂的尸体、发狂的笑声，恶魔般的少年、血淋淋的壁纸、乱七八糟的呕吐物，如此等等。但是这些东西没有一个是真正邪恶的，他们不过就是一堆污秽之物。在伊格尔顿看来，真正的邪恶，其实是这些花哨的外表之内的无意义、无目的和无本质，亦即“平庸的邪恶”。正如基尔凯郭尔在《恐惧的概念》中对恶魔的描述，他们是“无内容的单调无聊。”从某种角度来说，这种邪恶就像一些现代主义艺术，完全只是形式，而无任何内容。它低劣不实、肤浅异常，毫无意义、甚至从根本上就缺乏任何生命的向度。这一系列的特征，使得此种邪恶深深地陷没于一种永恒重复的精神麻木与单调之中。

但是，这样的麻木与单调却并不沉寂，相反的，它具有某种毁灭性的指向。正如卡尔·雅斯贝尔斯所说，“（纳粹）在无意义的行动中，在折磨和被折磨中，在为毁灭而毁灭中，在以疯狂的憎恶与世界以及人类的对抗中，在纯粹出于个人存在之蔑视而产生的疯狂的憎恶中，获得了无上的欢乐。”作恶者并没有出于什么具体的目的，他的恶毫无缘由，只是为了作恶而已。就像奥古斯丁在《忏悔录》中所说，“这种行为非常畸形，但是，我却非常喜欢；我喜欢这种毁灭感。我喜欢罪孽，而不是我通过这种罪所得到的东西；我喜欢的是罪孽本身……我并不指望从这一耻辱中获得任何收益，而只是如此渴望着耻辱本身……”伊格尔顿认为，这种在邪恶和死亡，犯罪与毁灭之间的快感，就是一种“毁灭性的欢乐，一种悲惨的欢乐。”用弗洛伊德的话来说，就是在“死亡驱力”引导下的“淫秽快感”。用黑格尔的话来说，它代表着一种“坏”的无限，这种无生命的无限，只有在自己的舌尖品尝到毁灭的滋味时，才能被激荡出那么一丝生机。作恶者始终深陷于死亡驱力的把控，在自我折磨以及猎取的对象中，获得魔鬼般的欢乐。

如何面对邪恶？

在分析了根本的邪恶与平庸的邪恶之后，伊格尔顿总结道：

“邪恶正是理性之光背后的阴影，是理性无法驱逐的角落。邪恶是整个宇宙秩序中的捣乱者，是牡蛎中的砂砾，是秩序井然世界中的不恰当因素。”并且认为，我们绝对不能否认邪恶的存在。但是，他又对邪恶进行了严格的限制：邪恶既是一种存在状况，也是一种行为的质量。两种行动可能外表看起来相同，但是，我们应该注意，其中一个邪恶的，而另一个并不是。在此，伊格尔顿举了一个例子。他说，如果一个人在两厢情愿的两性关系中，实施虐待以获取性快感，这并非邪恶；而如果一个人为了缓解自身虚无的恶心之感，就对他人实施残酷的折磨，这才是真正的邪恶。在此意义上，尽管邪恶并非一种我们能够每天遇到的东西，但是它却同我们的日常生活存在着隐秘的联系。比如，哲学家大卫·休谟在他的《论人类本性》中所写的：“我们从他人的快乐中获取快乐，同样也从他人的痛苦中获取欢乐；尽管我们在别人的痛苦中觉得痛苦，但是，它也给我们带来一些欢乐。邪恶不仅存在，我们甚至可以在日常生活世界中找到许多邪恶的相似物。”但是，这并不意味着我们要去夸大说，邪恶是多么普遍的现象。相反的，伊格尔顿提到，与真正的邪恶相比，那些出于自己国家的经济利益而去破坏整个世界的和平稳定的行为，其实才更加普遍。

比如，伊格尔顿所批判的愚昧的进步主义。在此，他举了哲学家道金斯的例子。他在《上帝错觉》（The God Delusion）一书

中这样写道：“在20世纪，我们大多数人，都远远超过了中世纪的我们，或者亚伯拉罕时期的我们，甚至超过了1920年代的我们。整个世界大潮都在鼓涌向前……当然，会存在一些地域性和暂时性的挫败，比如美国在2000年左右遭受的政府危机。但是从一个长时段来看，整个发展进步的趋势是没有问题的，并且将要持续发展下去。”对此，伊格尔顿并不赞同。他认为，我们虽然在某些领域取得了令人瞩目的进步，但是这种进步却是高度不平衡的。在我们获得所谓的技术进步的时代中，我们也同样面对着整个星球的灾难、核战争的威胁、艾滋病和其他致命病毒肆虐的灾难、新帝国主义的狂热、大规模的难民迁移、政治的狂热、维多利亚式的经济不平等的复归、以及许许多多别的潜在灾难。为了获取进步的胜利，历史就像是一个不断累积的启蒙潮汐，其中总还夹杂着一些愚昧的浪头。许许多多野蛮的未开化物，等待着被分类、清理和解决。这种进步观并没有注意到，美国在过去的50年中，在各种各样的局部战争中所杀害的平民数量是惊人的。以美国为主导的全球一体化的浪潮，更在不断威胁着民族国家的自治，使得世界文明冲突，不断以恐怖暴力的方式，威胁整个世界的和平与稳定。这些斗争、矛盾使得整个世界已经完全变成了一个四分五裂的文明冲突的主战场。普遍文化、普遍价值与具体文化、多样化价值之间，出现了无法弥合的断裂。此外，就西方世界内部而言，由于意义的缺乏，由于公共

领域正越来越变得如同“天使般”沉闷无聊，就导致了越来越多没有灵魂的虚无主义横空出世。他们假借各种惊悚的意象，去刺激人们早已麻痹的心灵，但是，这些行为非但无从捡拾意义的残片，反倒使得残存的意义加速殆尽。因此，伊格尔顿洞察到，西方社会正变得越来越琐碎，越来越无政府主义。而在这种虚无和迷狂之中，亦会出现越来越多假借神圣之名的上帝训诫、极端民族主义等等。但是，这些虚假的救赎承诺，根本无以包容社会的分崩离析与异议纷呈。因此，如果不去处理这些在历史、现实、利益背景下的具体问题、现实问题，而只是一味地给难以解决的恐怖主义，贴上“邪恶”的标签，对于整个世界而言，百害而无一利。所以，伊格尔顿对于邪恶问题的关注、探究正是在这样一种新的历史语境下，才呈现出其全新的时代意义的。在伊格尔顿看来，我们承认邪恶的存在，绝不是要为当下的现实政治文化问题寻找替罪羊。相反的，是要明确邪恶的使用范围，规范邪恶的内涵定义，以此将现实政治冲突、文化冲突、文明冲突从邪恶解放出来，再寻解决之道。

在伊格尔顿看来，寻求超越的永恒之可能性是内嵌于我们的理解能力之中的必然存在。如果没有这种可能性，理性就无法发挥作用。但是，人从出生的那一刻起，其实就进入到了一个预先就已存在的各种需求、利益、欲望交缠的网络中——也就是，我们的存在这一残酷的事实，实际上就意味着一个无可避免的彼此关联。我

们是被过去的一切所塑造出来的。所以，我们无法摆脱人类历史以来的种种层累性的罪恶——欲望的任意妄为，幻觉和偶像崇拜的风行、痛苦的丑闻、压迫与不公的漫长持续，公共美德的沦丧、权力的傲慢、善良的脆弱性、以及欲望与自我利益的强大力量等等。但是，这些并不意味着，我们无力去改变当下的生存状况。相反，它意味着，我们必须在冷静承认这一令人沮丧的历史事实的基础上，有所作为。对此，伊格尔顿指出，虽然，邪恶在某种程度上是“人类状况的一种不变的本体论特征”。但是，这并不能推导出，由于一些东西是人类生存状况的永恒特点，我们就完全对此无能为力。例如，疾病就是这样一种持久的人类特征，但是这并没有说服医生们相信命运而放弃治疗。人类总会无休止地陷入到血腥的纷争之中，但是这并不意味着我们不应该努力去解决这样一系列的纷争。但是，我们决不能采取机械进步史观的论点，将邪恶视其为向善的必要条件，而去主动地去做恶。当然，我们也不能做那种静止主义，复古保守主义者，妄想回到那个远古的幸福王国。所以，新的时代带给我们新的挑战，就是要我们勇敢地承认邪恶的存在，并在此基础上承担起自己的道德责任。

当然，21世纪的邪恶，其实早已经超越了基督教神学的原罪范畴，转而变成了文明冲突中的敏感话语。在其之上承载了民族国家与超民族国家、现代与反现代、进步与反进步、文明与野

蛮、目的与狂欢之间的矛盾。但是，通过对邪恶的具体分析，我们已经知道，邪恶在本质上是无目的、无指向的、无意义的、对于有限性的毁灭。因此，邪恶的所指范畴是具体和有规定性的。因此，我们不能因为恐怖主义给世界带来的巨大威胁，就随手给其贴上“邪恶”的标签，将其扫进历史的垃圾堆。因为贴上这种标签，就意味着将其放逐到了人类的理性、人性之外，从而就放弃了我们应当承担的道德判断和理性分析，这在根本上是一种理性懒惰主义的行为。当然，这并不是宣称恐怖主义是特别理性的。与之相反，他们几乎代表了最为强烈的偏见和偏执，这是被他们所屠杀、所撕裂的受害者们完全有理由知道的一点。但是，他们的这种偏见与偏执背后，其实有着非常深刻的政治不满、经济不满和文化不满。如果我们不去正视阿拉伯世界在漫长的历史中，所遭受的来源于西方世界的种种凌辱（政治、经济、文化），以及由此所累积的愤怒与羞辱；而只是简单地将伊斯兰恐怖主义定义为邪恶，那就是要拒绝承认西方扩张型现代文明发展过程中的种种“原罪”。我们应该承认，当下的伊斯兰文明当中确实有很多近似邪恶、落后、原始、野蛮的意识形态的存在，但是，即便是在最为文明的西方世界中，依然也有许多邪恶、落后、原始的教条主义存在。因此，从文明的角度来看，解决文明争端、文化冲突的最有效方式，并非以暴易暴。但是，可

悲的是，以美国为首的北约国家，到目前为止，仍旧信奉这一教条——那就是解决恐怖主义暴力的唯一可能方法在于，采取更多的暴力。对此，伊格尔顿深感忧虑地提到，越多的暴力，就会滋生出越多的恐怖，而这最终将会让更多的无辜者卷入危险之中。因此，在本书的最后，伊格尔顿强调，将恐怖主义定义为邪恶，其实会不断地恶化种族争端、文明冲突，甚至会在不知不觉间，让文明世界与它所诅咒的野蛮沆瀣一气，而这恐怕并不是我们所希望看到的结局。

通读全文，我们可以强烈地感受到伊格尔顿对西方文明危机、对目下愈演愈烈的东西方文明冲突，所怀抱的忧虑之情。在当下这样一个意义消解，深度消失的时代中，一方面，邪恶已经逐渐成为了文化消费的“异乡”情趣的投射，借以刺激人们已经麻木的神经；而另一方面，人们不断因为理性之惰性，将无法解决、异常困难的问题（例如恐怖主义），全都贴上“邪恶”的标签，扫到理性范畴之外。对邪恶的滥用与忽视，其实在同等程度上对人类可欲的生活造成了伤害和影响。因此，伊格尔顿的这本在嬉笑怒骂间，展开对邪恶之评述的小册子，就是提醒我们不要放弃对邪恶的研究和判断；与此同时，提醒我们不论是在面对邪恶或者是任何一种原因的恶行之时，都要学会为自己的行为负责，而不是借口种种外在的原因放弃自身的道德判断。这种道德自治是人之为人的根本。从这

个意义上，我们说，伊格尔顿在此书中的重点，其实是要重新提倡人的主体性，人的道德自觉，以消解后现代本质主义的匮乏。人是具体的历史、物质存在，同时又是拥有道德自觉主体性的存在；人外在地受到历史环境的影响，同时又内在地具有道德践行能力。由此所达成的外在与内在的统一，恰恰是对人类被掏空意义的形式化生活的尖锐批判。人需要在这个世界中有意义地生活着。

导论

十五年前，两个十岁的男孩在英国北部虐杀了一个刚刚学会走路的孩子，这一行径引起了社会公众的普遍惊骇。但是，为何大众会觉得这桩谋杀案件的凶手格外令人震惊，这就不甚明朗了。儿童，毕竟还只是一种半社会化的生物，他们做出一些野蛮的事情倒也不足为奇。根据弗洛伊德的观点，与成年人相比，他们的超我以及道德感显然要弱得多。但如果这样说的话，令人奇怪的是，为何与之类似的可怕罪行并不经常发生呢？很可能，儿童始终在相互屠杀。人们不过对其秘而不宣而已。关于这一点，我们可以想想威

廉·戈尔丁 (Willam Golding)¹ 的作品, 他的小说《蝇王》就很可能说明问题。在其中, 一群荒岛上不受管束的学童互相屠杀, 直至弱小者被完全淘汰为止。

儿童看起来就像是我們当中的一群异类, 这一点, 就足以让我们相信所有关于其邪恶品性的论断。儿童并不工作, 因此他们的真正用途并不清晰。他们之间并不存在性关系, 当然, 他们也可能对此秘而不宣。他们身上的那种奇怪的东西, 让他们在有些地方上和我们很相像, 而在另外一些地方又与我们截然不同。因而, 不难想象的是, 他们很可能图谋着联合在一起推翻我们。就像约翰·温德汉姆 (John Wyndham)² 的小说《米德维奇的布谷鸟》(The Midwich Cuckoos) (图1) 里面所描绘的那样。由于儿童并非社会

1 威廉·戈尔丁 (Willam Golding, 1911-1993) 是一位英国小说家, 诗人, 1983年诺贝尔文学奖得主。他的小说富含寓意, 广泛地融入了古典文学, 神话, 基督教文化以及象征主义。他的第一本小说《蝇王》(1954年) 突出了他一直不停探讨的主题: 人类天生的野蛮与文明的理性的斗争, 这部小说也奠定了他的世界声誉。戈尔丁在西方被称为“寓言编撰家”, 他运用现实主义的叙述方法编写寓言神话, 承袭西方伦理学的传统, 着力表现“人心的黑暗”这一主题, 表现出作家对人类未来的关切。由于他的小说“具有清晰的现实主义叙述技巧以及虚构故事的多样性与普遍性, 阐述了今日世界人类的状况”, 1983年获诺贝尔文学奖。

2 约翰·温德汉姆 (John Wyndham, 1903-1969), 英国著名科幻作家。1925年开始写短篇小说, 1930至1939年曾以各种笔名在美国发表作品。1946年开始写科幻小说, 主要作品有《三分鼎立的日子》、《海妖醒了》和《时间种子》等; 前两部作品曾被译成多种文字, 并被摄成电影, 还被缩写成小故事在电台广播。

游戏中的完整角色，因此他们很可能被看作是无辜的；但是出于同样的原因，他们也可能被看作是小小的撒旦。维多利亚时代的人，对他们后代的看法，就是这样摇摆在天使和恶魔之间。

处理这桩谋杀幼童案件的一个警官说，当他第一眼看到其中一个儿童罪犯的时候，就觉得这个孩子是邪恶的。他的这番说辞无疑给“邪恶”冠上了一个恶名。这种对犯罪儿童进行文学性丑化的观点，无疑会让那些心肠软的自由主义者们阵脚大乱。此外，对那些希望通过社会条件分析，弄清他们为什么会这么做的人，更是当头一棒。当然，这样的论断太过无力、站不住脚。因为照此看来，把一种行为称为邪恶，就意味着，这种行为无法为人所理解。邪恶是不可理解的。邪恶仅仅就是一种自身内在的东西，就像一个满载旅客的火车其实就是一条巨大的蟒蛇。它缺乏一个具体的语境来让我们理解邪恶的真正含义。

夏洛克·福尔摩斯（Sherlock Holmes）最伟大的敌手，臭名昭著的莫里亚蒂教授（Professor Moriarty）¹，几乎就是在这么一个空白的语境下出现的。但其实，“莫里亚蒂”明显就是一个爱尔兰名字。柯南·道尔（Conan Doyle）在进行写作的时候，英国社会充

1 莫里亚蒂教授（Professor Moriarty），是一个虚构角色，为知名的侦探夏洛克·福尔摩斯的主要对手。他是公认第一个超级反派的例子，他是犯罪主脑，被福尔摩斯称为“犯罪界的拿破仑”。他在伦敦市里建造了一个犯罪帝国，伦敦市里几乎一半的案子都是他做的，而且每次都干净利落的逃走了，从没有被捉住。

满了对爱尔兰芬尼共和主义革命¹的焦虑。可能芬尼共和主义让道尔想起了自己那个被关在疯人院里，酗酒、残暴的爱尔兰父亲。如此看来，给一个纯粹的邪恶形象冠上“莫里亚蒂”之名，似乎也就不像初看时候那么令人难以理解了。即便如此，邪恶仍旧常常被认为是无源之水、无根之木，无由所自。一位英国新教主教在1991年写道，被撒旦所支配的一些明显的标志包括：不恰当的笑声、不可理解的知识、假笑、苏格兰血统、当煤矿工的亲戚、穿黑色衣服和坐黑色汽车的习惯性选择……这些东西从表面上看，根本毫无道理可言。但是，在他眼中，这些就代表了邪恶。可以说，一个东西越是没意义，也就越是邪恶。由此可见，除了自身之外，邪恶与任何事物都毫无关联，它甚至也没有任何原因可言。

实际上，邪恶这个词，确实意味着“没有原因”。如果说上文中的儿童杀人犯是因为无聊、糟糕的家庭教育或者父母的忽视而犯下罪行的话，那么（正是那个警官所担心的），他们所做的一切都

1 亦称芬尼运动，这是19世纪50~70年代爱尔兰人民反对英国统治、争取民族独立的运动。其机关刊物为《爱尔兰人民报》和《爱尔兰之旗》。纲领明确提出反对英国殖民统治，建立共和国，支持旨在发展爱尔兰民族事业和争取独立的一切运动，并提出把佃农变成租地所有者，废除大地主所有制。该运动获得农民和市镇平民的支持。第一国际也曾发动各国无产阶级支持芬尼运动。由于芬尼领导内部的分歧，英国的镇压和美国政府的压力，19世纪70年代后，芬尼运动迅速衰落。芬尼运动迫使英国从19世纪60年代末起，开始采取怀柔政策，为争取自治的斗争创造比较有利的环境，但也助长了爱尔兰民族解放运动中改良主义路线的发展。

是为环境所迫；这就可能得出一个结论，他们不必像那个警官所希望的那样，受到如此严厉的惩罚。那么，这是不是就暗示说，我们不能随意惩罚一种事出有因的行为。以此观点看来，原因就变成了某种强迫性的压制。如果我们的行为事出有因，那么，我们就不必为此承担责任。那么，这是不是说，如果你当面责备羞辱我，我就可以用烛台去敲你的脑壳，而不用承担责任？无论如何，在此逻辑看来，有原因的行为并非邪恶，而邪恶则是没有理由的，或者说自己就是自己的理由。在这个意义上，它和“善良”在许多方面很相似。因为，除了邪恶之外，只有上帝才是自为的存在。

在这个警官的论断中，其实就隐藏着这么一种同义反复或者一种循环论断。因为一个人是邪恶的，所以他才会做出邪恶的事情来。有一些人是邪恶的，就像有一些东西是蓝色的一样。他们去做一些邪恶的事情并非去达成什么目的，而仅仅是因为他们就是这种人。但是，这难道不意味着他们都是情不自禁地去做这些事情吗？对警察而言，邪恶其实就是决定论的另一个代名词。只是，我们在这里把环境决定论换成了性格决定论而已。现在是你的性格而非你的社会条件，驱使你做出这些不可告人的恶行。环境的改变是很容易想象的，比如——贫民窟的被破坏、青年俱乐部的建立、毒贩子的横行——但是，我们却很难想象人类在性格问题上能发生这么多的变化。如果我发生了这么多的变化，那我

还是我吗？如果我碰巧是邪恶的，那可能就是因为在我身上发生了如此深刻的变化所导致。

所以，像这位警官这样的人是真正的悲观主义者，尽管他们听到这样的论断肯定会火冒三丈。如果我们所面对的是撒旦，而非黑白颠倒的社会状况，邪恶似乎是不可战胜的。这对公众，尤其是警察来说，是一个令人沮丧的消息。把那两个男孩称为邪恶的，将他们罪行的严重性戏剧化，并试图切断其与社会条件之间的深厚联系，这就让我们更加难以原谅罪犯。但是，这么做所付出的唯一代价就是，这种可怕的罪行就此被定性了。

如果这两个谋杀幼童的罪犯是情不自禁地做出邪恶之行，那么事实上他们是无辜的。无疑，我们中的大多数人都会认为，和大人们的离婚案件，或者商业案件相比，那么小的孩子能有多邪恶呢。尽管如此，总还是有一些人相信邪恶之血或者邪恶基因的存在。如果真的有些人，生来就是邪恶的，那么，跟那些生来就有纤维囊肿的人一样，他们其实不需要为自己的这一状况承担任何责任。要想让他们为自身的状况接受惩罚，那么首先应该他们从这种状况中解救出来。这同样适用于英国政府的首席安全顾问曾经提出的一个说法——“恐怖主义者是精神病患者”。这种言论，简直让人质疑这位安全顾问是否真的具备了相关的职业素养。如果说恐怖主义者真的是疯狂的，那么他们就完全不知道自

己究竟都做了什么，因此，他们在道德上就是无辜的。那么，他们就应该在精神病院中接受温和的治疗，而不是被关在秘密的摩洛哥监狱中遭受残酷的割礼之刑。

有些时候，一些男女被人称为“中邪”了。但是，如果他们真的只是某种邪恶力量的无辜受害者的话，我们就该对他们加以同情，而非对其处以惩罚。电影《驱魔人》（The Exorcist）（图2）对那个被邪恶附体的小女主角的态度是暧昧不清的。人们无以辨清，作者对其究竟是厌憎还是同情。其实，这些所谓的“中邪”的人，以一种令人惊悚、戏剧般的方式，重新提起了那个十分古老的、关于自由与决定论的问题。究竟在这个小女孩体内的恶魔是她自身的一种真实存在（如果是这样的话，我们势必要恐惧并且憎恶她），还是说这个恶魔是一个完全异在的入侵者（如果是这样的话，我们应该同情这个小姑娘）？她究竟只是这个邪恶力量的无力反抗之玩偶，还是说，这邪恶力量其实就直接诞生于她的本质？或者说，这些恶不过是其自身异化的一种表现。在此意义上，这种恐怖的力量，既是你也不是你？很可能，这是一种深藏在你的身份之核下的第五重存在。如果是这样的话，我们应该同时感到怜悯和恐惧——就像亚里士多德所说的，这是我们在观看悲剧时应当持有的情感反应。

那些扬言要惩罚他人之邪恶的人，其实需要承认，他们自己就是邪恶的，并且这是出于自愿的邪恶。可能，他们是精心选择了邪



图2：图为《驱魔人》的电影海报。电影讲的是一个单身妈妈克莉丝和女儿芮根生活在一个宁静的公寓中。然而近一段时间，克莉丝却被女儿种种怪异的举止折磨得烦躁不堪。芮根的行为举止怪异，迥异常人。克莉丝带她求医问卜，终无所获，甚至精神科医生也束手无策。万般无奈之下，几近绝望的母亲求助于莫林神父，他一个有着丰富驱魔经验的老者。在一个恐怖的夜晚，神父开始与藏身少女体内的恶魔展开连番较量。

恶作为自己的结局。就像莎士比亚笔下的理查德三世那目中无人的狂啸“我注定就是一个恶棍！”；或者如弥尔顿《失乐园》中的撒旦所说的“邪恶，就是我的善良！”；又如萨特（Jean-Paul Sartre）笔下的格茨（Goetz）在《路西法与上帝》（Lucifer and the lord）这一剧目中洋洋自得的言辞“我是以邪恶的名义行邪恶之事！”你不得不承认，这些主动选择邪恶之人，肯定从根底里就已经坏透了。他们之所以做出这样的选择，是因为他们本来就是这样的人，就像萨特的侍者所扮演的角色就是一个侍者。他们这么做的原因，就是不想再继续躲在阴暗的道德壁柜里，而不是为了去获取什么全新的人格。

看起来，虐童案中的那位警官对“想要理解全部，就必须谅解全部”的自由主义教条，十分令人生疑。这个教条意味着，人们确实需要为自己所作的承担责任，但是对肇事者所处境况的了解，有可能让我们倾向于对他们投以宽大处理。但这可能会带来一个小小的引申，即如果我们的行为是理性、并且可以解释的，那么我们就不需要为此承担责任。但事实上，恰恰相反，理由和自由是紧紧捆绑在一起的。那些没能抓住这点，只是一味给恶行找理由的人；其实是十分狡猾的，他们希望借此让作恶者逃脱惩罚。但是，我在周末兴高采烈地用开水把獾鼠们活活烫死。这种事情，其实是没有任何理由可以赦免的（因为我只是想以此为

论邪恶

恐怖行为忧思录

乐)。但是，你根本无法想象，有些历史学家（非但不去惩罚希特勒的恶），反倒竭力为希特勒的夺权编织各种理由，这简直让希特勒变得更加具有吸引力了。对一些评论家来说，只要理解了中东地区进行自杀性爆炸的原因——主要原因是加沙地带所笼罩的绝望与毁灭——似乎就可以宽勉这些人所犯下的罪行。但是，你必须要注意，那些以真主的名义（他们从来就没有想过要为自己的这一残暴行为提供任何一丝理由）去鼓动那么小的孩子为国捐躯的人，其实是要接受谴责的（他们完全是为了自己的目的，而将人民轻易地碾成了碎末）。因此，你不能认为自己的行为情有可原，就是为自己进行辩解的充分理由。饥饿可以是半夜两点打碎一家面包店窗户的充分理由，但是这个理由是不可接受的，至少对警察来说，这是不可接受的。当然，我在这里，并不是想要说，以色列-巴勒斯坦问题的解决，或是任何会让今天的穆斯林感到冒犯或者羞辱的情况，能够让恐怖主义一夜消失。我们今天不得不面对的一个残酷事实是，这些问题，现在似乎都已为时过晚。就像不断积累的资本一样，恐怖主义已经有了自身的动力。但是，这一切的发生，其实是公平的，如果他们蒙受那些羞辱的话，恐怖主义也许根本就不可能在这个地球上发生。

但是，如果说，理解就注定会导向更大的宽容，这也很古怪。事实上，这句话通常反过来说才是真理。比如说，我们越

是了解第一次世界大战中的无谓屠杀，我们就越会觉得他们是无法为自己开脱的（因为他们的罪行太大了）。解释有可能加剧道德判断，同时也有可能弱化道德判断。除此之外，如果邪恶真的是无法解释的——如果它是一种深不可测的神秘——那么，我们怎么可能确切地知道应该怎样去惩罚作恶者呢？“邪恶”这个词其实只是用来结束争论的一种方式而已，就像朝太阳穴打一拳以结束战斗一样。邪恶就像是一种味道，我们根本没法对它进行任何的争辩。它就是一个结束争论的节点，以禁止人们再提出任何进一步的问题来。一般观点认为：要么，任何人的行为都是可解释的，那么，在这种情况下，他就不是邪恶的；要么，他就是邪恶的，因为在这种情况下，我们无法对其做出任何的判断。本书的要点就在于说明，上述的这两个观点都是错误的。

现在西方的政治家们再也无法对公众说，恐怖主义所涉及的可怕事件背后还存有什么理性的动机。“理性”一词如果只是被简单地翻译成“值得称赞的”，那未免太过随意。比如说，在通常意义上，我们不会认为抢劫银行是值得称赞的，但是这个行为本身并不是非理性行为。（我们在这里所指的是布莱希特曾经说过的：抢劫银行和建立银行之间有什么区别？）就以爱尔兰共和国的军队为例，他们虽然采取了一些极为残忍的手段，但这一政治成果的取得，显然是经过深思熟虑的。不过，一些英国媒体却仍然说他们都

论邪恶

恐怖行为忧思录

是一些精神病患者，毫无理性可言。可如果我们不把这些“食人怪兽”当人看，那么就会出现这么一种假设，即他们的行动既无规律也无理性。但是，事实的真相是，他们也是人，是制造出如此骇人事件的恐怖主义者。如果他们真的不是人，我们可能就不会如此惊异于他们的所作所为了。他们所制造的恐怖可能不过就是半人马怪兽每日所做的无聊琐事罢了。

那个警官所用的“邪恶”一词，无疑充满了意识形态意味。他可能担心，民众可能会因为犯罪者只有十岁，而对其太过宽容。所以这位警官觉得应当要坚持，即便只有十岁大，他们也应该是道德责任的担负主体。（实际上，公众并没有对那十岁的罪犯多加宽容。在他们被保释之后，还有一些人热望着即刻把他俩杀掉。）因此，“邪恶”在这里可以被翻译成，对其自身的行为“负责”。这就同它的对立面“善良”是一样的。在某些时候，善良会被描述为一种超越社会条件的行为。现代最伟大的哲学家康德就持这么一种观点。这也就是为何狄更斯笔下的雾都孤儿——奥利弗虽则深陷伦敦底层罪恶的生活而仍旧能出淤泥而不染的缘故。奥利弗从来没有失去他那可贵的良知、道德和正直。更重要的是，他虽然在一个工场里长大，却神奇地能讲一口标准的英语。（相反的，阿福特¹虽

¹ 阿福特 (Artful Dodger)，狄更斯小说《雾都孤儿》里把奥利弗带进贼窝里的那个人，后来被费金送到了澳大利亚。

然生在温莎城堡，却脱不掉一口浓郁的伦敦东部土音）。但，这并不意味着奥利弗是一个圣人。如果说，我们认为奥利弗之所以能够对周遭的小偷、卖淫团伙的坏影响产生免疫并非因为他在道德上高人一筹，而是因为他的善良是天生的，就像天生长雀斑或者拥有一头沙发的人一样，奥利弗天生就能对罪恶产生免疫。或者说，我们认为奥利弗的善是不由自主的。那么，我们大可不必敬羨他的道德，因为这道德充其量不过就像他耳朵的大小那样，只是天生之物罢了。此外，如果是他意志的纯洁使其超离于底层世界的罪恶，那么，底层世界的罪恶就那般无力，在这其中的费金（Fagin）¹就没能够腐化奥利弗的这一纯洁意志？或者说奥利弗那坚不可摧的美德无法让这个老恶棍回头是岸吗？思及奥利弗这一坚不可摧的美德，我们也可以问问自己，是否真的就会仰慕那种不需任何考验的善良？老牌的清教徒们会认为，这种美德必须要在与敌人的殊死搏斗中才能证明其品性，也就是，美德就必须将自己暴露于堕落的邪恶力量之中，才能见其殊荣。

就责任而言，康德和“每日邮报”这样的右翼小报观点一致。这两者都从道德上认为，我们必须要对自己所做的事情承担责任。实际上，这样一种自我负责恰恰被认为是道德的本质。根据这种

1 费金（Fagin），狄更斯小说《雾都孤儿》中的犹太恶棍，是把奥利弗训练成小偷的教唆犯。

观点，那些诉诸社会环境与条件的呼声不过就是一种虚与委蛇。当然，也有一些保守主义者提出说，许多人即便出生于悲惨的处境之中，他们仍旧能够成为遵纪守法的公民。这毋宁于论证说，有些人没有因为吸烟而死于癌症，就不会有任何人因为吸烟而死于癌症一样（这种逻辑太过僵化）。这么一种太过绝对自我负责律令，其实正是造成美国监狱中的死亡人数大大增加的原因所在。无论如何，我们都应该把人视为完全自治的（准确的说，为自己立法）¹，因为如果只是援引社会或者心理的因素来解释他们的所作所为，那无异于将人视为僵尸。因此，一个心理年龄只有5岁的杀人犯，或者是遭受丈夫毒打最终反戈一击的妻子，其罪行和戈倍尔一般无异。一个恐怖的怪兽总比一架冰冷的机器要好。

因此，在被影响与自由之间并没有绝对的界限。我们所受的许多影响，由于对行为产生了影响，而被视为产生行为的解释。而这种解释本身就是一种创造性的行为。过去对我们所产生的影响，并没有我们对过去所进行的解释那般了得（不论是有意识或是无意）。我们总是能够将这两者区分开来。除此之外，如果说哪个人根本没有受到任何社会影响，那么我们说，他其实只是一个

¹ 但是这种自治不能像保守主义者那样绝对和僵化。人需要为自己的行为负责，不能把一切都归到外在环境的影响，但是，也不能将这种自我负责绝对化。与此同时，伊格尔顿在后文又继续论证说，人也不可能完全摆脱周围的影响，完全自治。所以这两者之间是有关联，没有绝对界限的。

僵尸，而非人类。实际上，他根本就不可能被称为一个人。我们之所以能够作为一个自由的主体而进行活动，是因为我们生活于一个存有自由主体概念的世界之中，受其塑造，并根据其行动。我们的每一个特殊行为都不可能在完全意义上摆脱社会的决定因素，这其中就包括戳瞎别人的眼睛这一特殊的行为。如果我们没有事先习得许多社会技巧，我们就根本无法实施折磨或者屠杀的暴行。即便我们是独自一人，也绝对不是一个煤筐或者一座金门桥那样的个体存在。其中的缘由在于，我们是一种能够通过语言与他人分享内在世界的社会性动物。我们的首要特点在于，我们能够讲出“自治”或者“自我负责”这样的言辞。这样的一些词汇显然不适用于那些低级的昆虫类。承担责任并非要逃脱社会影响，而是要通过某种特殊的方式与其产生关联。也就是说，不是单纯地成为社会影响下的傀儡。“魔鬼”在一些古代思想中首先意味着，一种与其他生物完全脱离的造物。

人类确实有可能获取某种程度的自决。但这只可能发生在一种与他人的深层关联的背景之下。而这种关联，恰恰就是人类之所以为人的关键所在。而这，正是我们所看到的，邪恶所否认的东西。纯粹的自治只是邪恶的一种梦境。而这同时也是中产阶级社会的一种神话而已。（当然，这并不是说，中产阶级是邪恶的，即便是最激进的马克思主义者也不得不承认之一点。这或许是因为中产阶级

并非一开始就倾向于信任邪恶。)在莎士比亚的戏剧中,那些宣称完全依靠自己的人,那些宣称纯粹自我来源的人,几乎全都是大恶棍。你可以尽情地将人类纯粹的道德自律,视为一种裁决他们邪恶的方式;但是,这样一来,你就恰恰迎合了这么一种神话,那就是他们不过是被邪恶附体了而已。

在这两个孩子杀死婴孩之前的数十年前,另外一股针对婴儿死亡的公共呼声震惊了整个不列颠半岛。这是一场针对爱德华·邦德(Edward Bond)(图3)的戏剧《拯救》(Saved)所引发的道德歇斯底里的狂潮。在这个剧作中,一群十几岁的青年人用石头砸死了童车中的婴儿。这样一个戏剧场景似乎为那种陈词滥调提供了一个良好例证:无事闲逛总是会生出事端。其目的在于揭示,即便不是在极端邪恶的环境中,一群沦陷于无聊的少年,将如何一步一步地走向邪路,并做出如此残暴的罪行。就像他们所说的那样,邪恶借由闲散之手得以发生。这一点似乎以某种古怪的方式向我们证明,让一个人有事可做将是令其逃脱罪恶审判台的最好方式。但是,这些邪恶的年轻人身上所存在的问题是,他们其实并非无事可做,而正相反,他们的工作极为繁重。我们稍后就能看到,邪恶其实与无力感以及无意义感之间存在着诸多关联。而邦德的这一幕戏所表达的意义恰恰就在于(虽然这听起来有些残酷无情),正是这样一群年轻人,通过这样的一种行为,为他们自己拼凑出了一些意义。



图3: 图为话剧《获救》场景图。爱德华·邦德 (Edward Bond, 1934年7月18日一) 是来自英国的剧作家, 导演, 诗人及理论家。他是五十部剧作的作者, 其中于1965年上演的《获救》在英国剧场审查制度的废除中起到了重要的作用。这部作品主要描绘了伦敦南部贫民区的一群青年人, 用乱石砸死婴儿车里的婴儿, 并在一旁享受婴儿惨叫的的庸俗之恶, 由此引发整个英国社会的强烈争议。邦德被认为是全世界范围内在世的重要的剧作家之一, 但他的作品中经常出现的暴力、他对现代剧场和社会的言论以及他的戏剧理论仍然让他充满争议。

这样一个恐怖的行为被处理成如此平淡无奇的插曲，深深激怒了英国的公众，令他们深受侮辱。由此我们可以看到，从纯然熟悉的领域中竟可能导向如此令人难以容忍的暴行，我们还承望这熟悉至少能降低暴行的吸引力。可是，照理说，邪恶应当是特殊的，而非寻常之事。行恶绝不能像点燃一根烟那么平常。甚至应该说，恶行绝对不能是如此无聊的。但是，充满讽刺意味的是，我们稍后就会发现，无聊，恰恰是作恶者的共有属性。

由于确实存在着邪恶行为以及作恶个体，这正是让软心肠的自由主义者和冷静的马克思主义们产生误解的地方。美国的马克思主义者杰姆逊认为作恶个体是“一种关于善良与邪恶的过时范畴”。^[1]我们只能被迫假定，杰姆逊并非在说，社会主义的胜利会是一种善。而英国的马克思主义者佩里·安德森则暗示说，“善良”或者“邪恶”这么一个术语只适用于个体行为——如果是这样的话，我们就很难理解，为什么解决饥饿问题、消除种族歧视以及解除核武器装备应当被视为一种善。^[2]就像我的例子所示，其实马克思主义者不需要拒斥邪恶这一观念；但是杰姆逊和他的一些左翼同盟却这么做了。部分原因在于，他们混淆了道德与道德说教这两者之间的区别。如果是这样的话，充满讽刺意味的是，他们恰好和美国的道德大众站在了同一战线上。道德主义意味着，将道德判断视为一种与外界具体事项完全断绝联系的，纯然封闭性的存在。这就是为何一

些马克思主义者对邪恶这一理念感到如此不安。在他们听来，邪恶一词仿佛抽离了所有的历史与政治的意涵。但是，这是一种误解。正确的理解是，道德的质询其实是对所有这些因素的总体衡量。其所体现的真理，类同于亚里士多德的伦理学或者黑格尔、马克思的伦理学一样。道德思想并非政治思想的替代品。对亚里士多德来说，政治思想只是道德思想的一个部分。伦理学解决的问题是，价值、美德、品质、人类行为的本质以及喜好的本质。而政治学则主要侧重于体制性的思考，何种体制能让这样的行为风行或者得到压制。在这里私人与公众之间并没有不可逾越的鸿沟。如果道德并非仅限于个体生活，那么政治也并非仅限于公共生活。

每个人在对待邪恶这一问题上各有不同。最近的一个民调显示，信仰原罪的人数为北爱尔兰最高（91%），而丹麦最低（29%）。如果北爱尔兰人对这一病态的宗教实体没有如此直接认同的话，我们光是看到这一数据，必定会惊讶不已。与享乐主义的丹麦人相比，乌尔斯特（Ulster）¹的新教徒对人类存在抱持的观点更加黯淡。人们认为，就像大多数阅读报纸的人一样，丹麦人相信真实之欲望、儿童色情作品、政治暴力、以及制药公司厚颜无耻的谎言。这或许是因为他们将原罪视为一种对于上帝的冒犯，而非一

¹ 乌尔斯特是爱尔兰北部的一个历史上的地区和古代的王國，在詹姆士一世統治時大部分被併入英國。

种对于他人的冒犯。当然，这并不是说，我们要花更多的时间来读一读《新约》。

总的来说，不管后现代文化对所谓的食尸鬼或者僵尸有多么大的狂热，它们都和邪恶毫不相干。可能这是因为后现代的男人或者女人们——酷、短暂、放松、分散——缺乏那种真正的破坏性所需的深度。对于后现代主义来说，没有什么需要去真正救赎的东西。对于高贵的现代主义者，比如弗兰茨·卡夫卡、塞缪尔·贝克特、或者早期的艾略特来说，确实存在着一些东西需要去救赎，但是却又无法真正说出那是一些什么东西。贝克特笔下荒凉、毁灭性的景象，显示着整个世界都在呼求着接受拯救的模样。但是，拯救预示着罪恶。贝克特的笔下衰弱、被掏空了的人类形象深陷于麻木与惰性、甚至轻度的不道德境遇之中，他们无力支撑起自己的身体，更别提要对着无辜民众的村庄燃起一把烈火。

为了弄清邪恶的本质，并不需要言明它超越所有的解释维度。你都不需要假定邪恶超自然的本质，就可以相信有邪恶这么一回事。邪恶这一观念并不需要去设定一个满头蹄角的撒旦形象。确实，有一些自由主义或者人道主义者们，像那些轻松的丹麦人一样，否认有邪恶的存在。这主要是因为他们把“邪恶”一词视为一种机制，用以丑化那些遭受了凄惨的社会悲剧的人。这么一种理论可能会被人称为道德社团工作者理论。确实，如我们所见，这是对

这一词汇进行的最为刻板的应用。如果你在此想到的是富裕家庭中失业的瘾君子，而非连环杀手或者纳粹党徒的话，那么，以此来否认邪恶观念，倒是可行。因为你很难将纳粹党徒仅仅视为一些遭受了社会悲剧的人。在这里，我们要非常小心，不要让红色高棉的罪行逃脱了和这些少年罪犯所共在的耻辱之钩。

这本书的观点之一旨在说明，邪恶并非某种神秘之物，即便它超越了日常社会生活环境。在我看来，究其对存在的态度而言，邪恶确实是形而上的，它所针对的，并非这个或者那个存在物，而是整体的人类存在。从根本上来说，邪恶想要完完全全地消灭存在本身。但是，这并不是在说，邪恶就必然地具有超自然性，或者完全缺乏所有的人类因果关联。许多事物——比如艺术和语言——都大大超越了对社会环境的反映，但是这并不是说他们是从天上掉下来的。这同样适用于人类的普遍本质。历史与超越性之间必然存在着永恒的冲突与矛盾，这是由于历史本身就是一个自我超越的过程。而作为一种历史的存在物，人类就能够不断地超越自身。因此，我们可以说，我们既是一种超越性的“横向”存在，又是一种超越性的“纵向”存在。我们为何总要将自己想象为后者而忽视前者呢？

现代见证了我们从灵魂到肉体的转向。或者如果我们愿意的话，可以说，从神学转向了精神分析学。很多人认为说，后者其实

是前者的一种替代品而已。这两者都是对人类欲望的描绘——尽管对宗教信仰来说，欲望最终可以在上帝的王国中得以实现；而在精神分析的领域中，欲望始终被压制，悲剧性地无法得以满足。在此意义上，精神分析是一种人类不满足的科学。但是即便是这样，它仍旧也还是一种神学。在弗洛伊德那里，压制与神经病扮演了基督徒传统中所认为的原罪的角色。在这两种状况中，人类被视为生来就是有病的。但也正因为如此，他们无法得到救赎。快乐，并非我们无法获取的东西，它所要求的无非是要我们经历创伤性的破坏而后再度重建，而这对应于基督徒的生活，就是忏悔。这两种信仰，都致力于研究最终超越人类知识领域的现象，不管你是把它称为不可思议的无意识或者神秘莫测的上帝。这两者都提供了一整套的仪式——入会、忏悔、驱逐；此外，这两者内部都在上演着长期的仇怨纷争。这两者的相似之处更在于，不断地挑拨起这世间平凡、具有基本常识的头脑冷静者充满嘲弄的怀疑。我在这本书中所阐释的邪恶理论，在很大程度上吸收了弗洛伊德的理论，而不仅仅局限于他的“死亡驱力”¹理念；我希望在此过程中展示的是，这一观点

1 “死亡驱力”即“死本能”。弗洛伊德认为人的行为是由本能驱动的。在他看来，人有二种本能：生本能和死本能。前者驱动人向生命更美好的方向发展，体现出的行为有求生、爱欲，还有合作、利他等。后者驱动人（包括自己和他人）的生命回归到无机状态也就是死亡，体现出的行为有自残、自杀，还有攻击和反社会等。人在发展的不同时期两者的驱动力强弱是不一样的，而两者哪个的驱动力较强，则人的心境和行为也会偏向那个状态。

是如何仍旧忠实于许多传统的神学观点。这样做的一个好处是，它能够尽可能地拓宽近年来许多针对邪恶而发的讨论范围。这些谈论和探究，已经大大偏离了康德。而这位哲学家对邪恶以及大屠杀等议题的兴趣颇深。最后，我想说，邪恶确实与死亡紧密相关——但是，它所关涉的不仅仅是作恶者的死亡，同时也包括纵恶者所造成的死亡。要理解这一点意味着什么，我们必须首先来看看一些小说作品。

第一章

文学经典中的邪恶

在文学经典中，邪恶是一个永恒的主题。从古希腊神话中的普罗米修斯，到莎士比亚戏剧中的麦克白，再到现代主义文学中的各种反叛形象，邪恶始终是文学创作中不可或缺的元素。邪恶不仅是一种道德上的对立，更是一种对人性深处黑暗面的探索。在文学经典中，邪恶往往被赋予深刻的象征意义，成为作者表达对社会、对人性的批判和反思的载体。通过对邪恶的描绘，文学经典揭示了人类文明的脆弱性和内在的矛盾，引导读者思考善恶的界限和生命的意义。

邪恶在文学经典中的表现形式多种多样。有时它是具体的恶人，如莎士比亚笔下的伊阿古，他为了个人野心不惜陷害他人，最终走向毁灭。有时它是抽象的邪恶力量，如《浮士德》中的靡菲斯特，象征着诱惑和毁灭。有时邪恶是人性的一部分，如《哈姆雷特》中的哈姆雷特，他在复仇的过程中不断挣扎，体现了人性的复杂性和矛盾。文学经典通过对邪恶的描绘，展现了人类文明的脆弱性和内在的矛盾，引导读者思考善恶的界限和生命的意义。

在很多小说中，主角在前几个段落中就已然殒命。甚至在一些小说中，这个死亡的主人公就是作品的唯一角色。如果我们看到简·奥斯丁笔下的爱玛，在小说《爱玛》的第一章中就摔断了脖子，或者看到菲尔丁笔下的汤姆在小说的开篇就胎死腹中，一定会感到十分困惑。但是这样的一些事情，恰好发生在威廉·戈尔丁的小说《品彻·马丁》（Pincher Martin）（图4）之中。小说的开篇描绘了一个溺水而亡的男子：

他在水流漩涡之中四下挣扎，痛苦地扭动着身躯和身体的每一个关节。刹那间，他再也感觉不到上下水面、抑或光影空气。他所能感觉到的只是自己的嘴巴徒然张开着，尖利的呼喊贯然而出——“救命！”

让我们想象一下，这个小说的主人公克里斯朵夫·马丁，孤立



图4: 图为《品彻·马丁》电影照。《品彻·马丁》的故事所依托的背景是二战期间: 马丁是英国海军的一名低级军官, 心理变态, 为人阴险无耻。作战期间, 马丁落水, 恍惚间似乎被海浪冲到了一块礁石上。他以惊人的求生欲望和极端自私的邪恶本性与死亡抗争。小说在这种善与恶、生与死、真实与虚幻的周旋中逐步推进, 直到故事接近尾声, 作者才提示: 马丁在礁石上备受折磨的过程, 实际上只是一个罪恶的灵魂在炼狱中所应受的磨难。在小说中, 戈尔丁的笔触上天入地, 文字诡异奇特, 具有相当高的文学价值。所谓的Pincher就是虾的那对巨螯, 是马丁的外号, 非常逼真地显示了马丁那十分残忍的不断对外攫取的特征

无援地在茫茫大海之中挣扎着，这一定会是一篇扣人心弦的短篇小说。但是，我们的这位马丁先生，却用其令人赞誉的冷静头脑、成功地踢开了他的海靴、吹鼓了他的救生带，最终爬上了附近的一块礁石，得以短暂的喘息。尽管如此，他所有的这些努力不过只是徒劳一场。实际情况是，马丁在踢掉靴子之前，其实就已经死去了，他自己并没有发现这一点。而读者也同样如此，一直等到他们读到小说的最后一行，方才发现这一事实。读着马丁艰难地攀上那座他臆想中的礁岩，我们才了解到活死人究竟是一种怎样的境遇。

《品彻·马丁》所描绘的是一个拒绝死亡之人的故事。在接下来的章节中，我们将会读到这个贪婪、淫邪、充满控制欲的海军军官的一系列生命回溯，并明白过来，他其实在一开始就已经死了。

“他生来就张着大嘴，双手外张，意欲攫取”——马丁的一个同事后来这么评论道。马丁被困于礁石的遭遇放大了这一事实，那就是他其实一直都是一个孤独的掠夺者。马丁将其他所有人都当作获取自身享受或者利益的工具。而在这礁石之上，他却被迫支撑自己衰竭的身体，如同一架生锈的机器般，拼死完成着不可计数的任务。这部强健、充满力量的小说为我们展示的是：文中的英雄——马丁——已经被剥夺了一切，变成了一个只能依靠自己的动物性、自我的保护本能而存在的生物。一开始，这一切行之有效。不过后来他却在不知情的状况下死去了。因为死亡将这具身躯降低成了一堆

全无意义的东西，而这代表着意义与物质存在的分离。

脱离了自己的身体之后，马丁蜷坐于礁石之上，而不像过去那般端坐于起重机内，操作着那无所不能的杠杠。邪恶包括了肉体与精神的分裂——代表了统治与毁灭的抽象意志，与这意志所栖居的无意义的血肉之躯的分裂。马丁没有看到，但却“用”自己的眼睛环视着周遭一切。当他还活着的时候，他否定了其他人的身体存在，而只是将他们视为满足自身欲望的机械手段。而现在，一切却充满讽刺地颠了个，马丁不得不把自己的身体当作别人的那样去使用。他是如此的虚弱，只能靠着那么一点点意志的力量才能强打精神。这就更加凸显了他过去对待别人的方式。当然，他自己的身体并非他身份认同的组成部分。他的自私来源于战争，而非造就其血肉之躯的地方。他内在不可抑制的求生意志，仿佛一个暴君，统治着他那摇摇欲坠的躯体。由于这种意志超越了所有自然的限制，从而代表了一种无限性。因此，这么一个世俗版本的上帝，驱使着马丁在生与死之间拼命挣扎。

这个遭受海难的船员，其实不过就是一堆由残酷意志拼合在一起的没有生命的血肉。这种意志驱动存在于小说中所提及的“黑暗之心”中——这是埋藏于马丁颅骨之下永恒警戒的意识之核，而这可能是他真正存活的唯一场所（虽然，我们在小说的最后会发现这不过只是一种幻想而已）。这个黑暗之心就是马丁那从来不会自

我反思、令人恐惧的英雄般的自我情结。这可以在事实、亦可以在道德的意义上加以理解。人类的意识无法进行自身的超越。因为当我们在反思自我之时，我们仍旧是那个在进行反思的自我。我们对意识来源之昏暗领域的感觉本身，就是一种意识行为。因此，我们距离那个领域其实十分遥远。即便像品彻·马丁这样一个掠夺成性之人，也仍旧无法知道自己究竟是谁。如果他能够知晓，那么他就有可能产生一丝悔恨，放手让自己死去。而实际上，他很快就被困在了自己的意识之中，即使这个礁石的轮廓在他看来，有某种奇怪的熟悉——它看起来就像是自己嘴里掉了的那颗牙齿。应该说，他在某种程度上生活于自己的头脑意识之中。萨特曾宣称，他人即地狱。但在这里却恰恰相反，自我才是地狱。马丁彻底沦陷到了这个全然永恒、至为沉闷、无以形容的单调——自我——之中。

这部小说所描绘的，这个已然死去却不愿死绝的主人公，是一个令人毛骨悚然的被启蒙者的形象。无疑，这是对当下强劲的人类解放所进行的单向度的粗略描绘。而这正是戈尔丁这么一个保守的悲观主义基督徒所能写出来的东西。但是，它确实捕捉到了其中所蕴含的卓越的直观性。如同我们所看到的那样，马丁是一个理性主义者，他依靠着自己专横跋扈的意志，将整个世界，包括他自己和别人的身体，都视为纯粹的无意义之物。唯一重要的就是血腥残酷的自我利益。马丁就像那个殖民主义者鲁滨逊·克鲁索一样，把自

己所在的这座荒岩视为一块领土，为其上的每一个角落命名，更将每一块荒草石块费力摆成特殊的样子。他仿佛觉得，自己在这座礁岩上所实行的如此高效、欢跃的行为，能够让他彻底逃离已经死亡的命运。当然，也是在这个意义上，马丁的行为才更像鲁滨逊·克鲁索。因为他就像一个乡村木匠那样，机械式地在这荒漠的小岛上劈了许多木头，修建起一些小栅栏。看到这里，我们应该感到某种程度的放心，因为即便是在如此荒异的场景下，我们仍旧能够感受到如此顽强不屈的盎格鲁撒克逊的实践精神。当然，在这其中我们也能感受到一缕疯狂的气息。

实际上，马丁最为看重的就是实践的智慧。他自欺欺人地将自己视为普罗米修斯，一个强大的启蒙式的英雄人物。当然，普罗米修斯也是卡尔·马克思最喜欢的神话人物。跟马丁一样，普罗米修斯也同样被锁在一块岩石之上，铁骨铮铮，誓死不向上帝屈服。“只要放弃，我就放了你！”在普罗米修斯的耳边始终回荡着这一充满诱惑的承诺。但是，真正令他恐惧的是，一旦要放松对自己的掌控，他就将落入万劫不复的深渊。自始至终，他所作的一切都是为了自己。因此，除了挣扎着活下去之外，他别无选择。对他来说，即便是在这么一座荒岩之上苟延残喘，也胜过落入死亡的地狱。

马丁之所以不想死，是因为他觉得自己太过宝贵，绝对不能就

此消失。但是，他也同样无法死去，因为他根本就没有爱的能力。因为只有善良的人才能够死去。马丁无法让自己向死亡屈服，因为他也从来没有能够在有生之年让自己向任何一个人屈服。在此意义上，他怎样死去是由他怎样活着来决定的。死亡就是一种自我掠夺的形式。因此，如果想要成功地实施死亡，必须先要在生命中有所预演。不然的话，死亡就只会是一个可怕的死胡同，而非一种遥远的界限。为他人而存在与面对死亡其实是一体两面的东西。《品彻·马丁》有时候被看作是一部关于地狱的小说，但是它实际上是一个关于炼狱的故事。但炼狱并非一个等候室——在那里坐满了道德败坏者，他们不断为自己所作之事尽情忏悔，直到他们的号码被叫到，然后就能抖落令人羞耻的前科，而后升入天堂。就基督教神学而言，炼狱其实就是死亡本身的那个时刻。在那个时候你会发现自己是否拥有足够的爱，能够支持着你忍受尚可容忍的挣扎，而后放手让自己死去。而这正是那些殉道者能够直接升入天堂的原因——他们在有生之年通过服务他人而献出了自己的生命。

马丁并非在地狱之中。尽管他早已死去，但是一些鬼气踪迹仍旧徘徊不去。地狱之中也绝不可能有任何生命，因为那完全就是一个人迹湮灭之所。没有人会“在”地狱之中，就像是没有人会“在”一个叫作“怀疑”、“爱”或者“绝望”这样的现实场所中一样。如果这样一种情况真的可以想象的话，那么，就传统

神学而言，堕入地狱就是由于蓄意藐视上帝之爱，而从他的手中滑落。在这个意义上，地狱就是对我们所能想象的人类自由的最大、同时也是最为夸张的褒扬。如果一个人可以抵制造物主的谄媚，那么他真的应该算是最为强大的人。但是如果真的在上帝之外没有生命的话，谁将是所有一切活力的源泉？地狱的终极，关乎毁灭而非永恒。如果真的存在地狱之火，那么它只能是上帝的无情之爱的火光，它将烧毁的是那些无力承受这爱的人们。下地狱者就是那些经历了上帝之撒旦恐怖的人，他威胁说要将他们撕成两半。他们在自己身上松脱了上帝的爱与同情，这么做的风险在于，上帝将要从他们身上夺走最为宝贵的东西。那些生活在对地狱之火恐惧中的人们，反而可以得到解脱。好消息是，他们不必永远忍受地狱烈焰的炙烤。但这个好消息背后有一个坏消息，那就是，他们将会轻易地被虚无所吞噬。

或许，这就是发生在克里斯朵夫·马丁身上的事。马丁有一个朋友，名叫纳撒尼尔（Nathaniel）。他平常总对马丁叨叨，“人如何才能死后上天堂”。马丁则十分厌恶他的这种笨拙而蠢长的真诚无辜。在马丁眼中，这甚至比奥赛罗的存在之于伊阿古更加令人难以忍受。纳撒尼尔的归宿是对事物终极真理的皈依。与之相反，马丁在谋杀纳撒尼尔的时候，可并不怎么高尚。纳撒尼尔曾说过，“就我们目前这种扭曲的状况而言，上帝之爱所呈现的不过是一种

纯粹的不存在。因为它既没有形式也没有声音。你明白吗？只要一道黑色的闪电，就能在刹那间摧毁所有我们称之为生命的东西。”在他眼中，上帝就是一种庄严的虚无。他是一个爱的恐怖主义者，他那无以平息的宽恕之情，对那些始终不想放手一死的人来说，注定会被当作一种无法宽恕的侮辱。那些下地狱的人就是那些把上帝“善”之无限，体会成“恶”之无限的人。与此相类似，我们就不难理解，为什么艺术史家们有时会把崇高称为恐怖的，同时又认为其宏伟无比，或者二者兼备。

就像浮士德，恶魔太过倨傲，以至于它根本就不会臣服于有限。他们绝对不会向有限性低头，尤其是向他们自身属人的局限性低头。这就是为何自傲是最为典型的撒旦的恶行。这也是为何他们如此惧怕死亡，因为死亡是人类唯一的绝对限度。在这部小说之中，上帝之善的虚无正是马丁自身恶之虚无的反面，指证着他面对自身生物性的无能为力。“去你的什么同情……去你的什么天堂！”马丁在他最后的挣扎中疯狂地嘶吼着。当时，那道黑色的闪电在他身旁残酷地环绕，伺机探查着能够刺入的软弱缺口。马丁此时犹如一双巨大的龙虾的螯角，被深深地锁闭在他那视为保护之壳的不可捉摸的自私自利的黑暗中心。这道黑色的闪电最终撕开了这对巨螯，以无穷地耐心对其进行探查：

那里空无一物，除了这对巨螯和里面的核心之外。他们是如此的巨大、强壮且膨胀通红，彼此之间相互咬合，团在一处。他们从外面看来犹如对抗着纯粹虚无的夜标，拼尽全力对抗着彼此……终于，这道黑色闪电落在了上面。里面的核心对此全然无知，除了外面这对巨螯还有些恐惧的征兆之外……一些黑色闪电落在了核心之上，等待着他们能够刺入的时机。另外一些闪电落在巨螯之上，窥探般等待着它的软弱可以被撬动的时刻。而这不断地磨损着可能存在的同情，使其不断变得残酷起来。

就在这里，我们要与这位“英雄”挥手告别了。我们并不知道黑色闪电是否成功地探入了这对巨螯。可能马丁最后并没有被消灭。我们也不知道上帝冷酷之爱的闪电在这个案例中，是否呈现为一个邪恶的否定或者一个善良的否定——到底它将马丁彻底消灭了，还是对其进行了改造？这是《品彻·马丁》并非一个关于“邪恶”的小说的原因之一。

关于这本书令人恐惧的启示般的结论，还有最后一点需要我们注意。当那黑色的闪电开始它的消灭或者重塑之时，那礁岩以及海洋看起来不过只是纸面上的小说而已。

海洋停止了运动，瞬间凝固，变成了纸张，变成了一张被黑色闪电撕裂的画纸。而礁岩就画在这幅纸张之上。整幅绘制的海洋已然倾斜，但是却没有任何东西从山下滚落进它那黑色的裂缝。这裂缝看起来，完全、彻底地真实，甚至比真的还要多三倍的真实……那逼真的黑暗之线向前跃入了岩石，而这不过被证实是画面上不真实的海水而已。刹那间，一切都分崩离析，所残留的不过是一座散落在巨螯四周的纸做的小岛。而这正是其核心所知的虚无的模式。

马丁自我创造的世界，最终不过只是一个文学虚构出来的空洞小说而已，不过就是一个被设计出来宣扬死亡之彻底否定性的幻想。这么一个最终揭示，对于这样一部如此强调现实风格的小说来说，无疑充满了震惊效果。如果在这其中有什么东西沾染着一丝现实气息的话，那就是这块参差不齐的礁岩，以及寓居其上的这个全身湿透、冻僵了的可怜人。但即便是这么一点真实之感，到最后也被证明是一种幻觉。邪恶，在我们看来似乎是巨大而强健的，但实际上，它不过如蜘蛛网一般不堪一击。而另外一种否定——作为上帝之爱象征的黑色闪电——与现实相比，却显得更加真实。

在这部小说中，戈尔丁为主人公所取的姓氏似乎颇有深意。就

在小说出版前不久，有一本书集中描绘了“肉馅行动”（Operation Mincemeat）¹——当然，这指的是二战结束之前发生的那场惊天密谋。当时，英国情报机构让一具“海军陆战队少校”马丁的尸体冲上西班牙海岸。在这具尸体身上携带着的信件，成功地骗过了德军，给出了盟军登陆欧洲地点的错误信息。这具尸体被赋予的姓名叫做威廉·马丁（William Martin）。后来，艾文·蒙塔古（Ewen Montagu）（图5）又将这一经典作战计划改编成了一部电影《谍海浮尸（从来就不存在的人）》（The Man Who never Was）。约翰·尤利乌斯·诺维奇（John Julius Norwich）²在其介绍中提出说，这个不知身份的死者，可能原名叫做约翰·麦克法兰（John McFarlane）¹¹。这个名字听起来像一个苏格兰人。在蒙塔古的电影剧本中，确实有那么一两处线索，提示说这个无名氏的尸体，可能是一个来自赫布里底群岛的苏格兰人。在《品彻·马丁》一书中，确实也有一些关于赫布里底群岛的线索，作者只是隐晦地提及这是马丁的故乡。在“肉馅行动”中，一个死人拯救了成千上万的生命，因为愚蠢的德军上当受骗之后，将军力撤离了盟军真正的登陆地点。在戈尔丁的小说中，一个死人却相信自己得救了，但实际

1 就是英国记者本·麦金泰尔（Ben Macintyre）的那本精彩而近乎荒谬的小说《肉馅行动》（Operation Mincemeat）。

2 约翰·尤利乌斯·诺维奇（John Julius Norwich，1929—）英国历史学家、旅行写作者。



图5: 图为《肉馅行动》电影海报。“肉馅行动”的主谋是富有的犹太银行家之子、乒乓球先驱艾弗·蒙塔古 (Ivor Montagu) 的弟弟艾文·蒙塔古 (Ewen Montagu)，他当时为英国情报局“二十委员会”工作。

上，他在一开始就已经死去了。在这个意义上来说，品彻·马丁其实才是那个从来就不存在的人。

戈尔丁的许多小说都被称为是传统意义上与原罪相关的作品。例如，《蝇王》就被喻为是“充满重荷”的揭示“人性内心之黑暗”的寓言作品。小说中的学童耗尽全部的努力想在小岛上建立起一个文明秩序。但是，这些努力，全都难逃暴力与宗派主义的摧毁。我之所以把它称为一个“充满重荷”的寓言，是因为，我们很容易就能证明，这种所谓的文明化是非常肤浅的。大家想一想，那些着手建造文明秩序的学童，自己不过就是一种半文明化的动物（这里是指，他们还只是孩子）而已。同样的，我们也能轻易证明，在奥威尔的《动物庄园》这部小说中，人类，其实在根本上是无法驾驭他们自身的。因为他们全都被当作农场动物那般饲养了。在这两个例子中，寓言的形式决定了其道德内涵。

戈尔丁的另外一部小说，《继承者》（*The Inheritors*）（图6），精确地捕捉到了“堕落”这一义项。小说描绘了一支早期尚未“堕落”的原始人部落，遭遇到了另外一种更加危险且具有毁灭性的“新”的文化。这种文化所指涉的部落，已经凭借更为高超的驾驭语言的能力，将残酷血腥的变革转化成了抽象概念与技术。这其中包括更加致命的武器的发明。这个更加先进的族群，借靠自身含混不清的全部得失，彻底切断了与自然之间的联系，转而进入了历史正当性



The Island of Dr. Moreau (Part I) [1926]

图6：图为《继承者》内文图。《继承者》讲述一个氏族更替的故事。故事中，戈尔丁虚构了一个神秘的远古岛屿，岛上生活着处于史前旧石器时代的尼安德特人（Neanderthal man）。他们处于类人猿的进化阶段，智商不高，语言和逻辑能力较差，运用图像思维，凭借直觉来生存。他们天真无邪，性格温顺，敦厚而善良，仿佛生活在伊甸园中。然而，“新人”的出现改变了这一切。他们以打猎为生，智商更为发达，但邪恶堕落、奸诈狡猾、嗜血成性。在与“新人”的矛盾与对抗中，尼安德特人被赶尽杀绝，而他们的家园、土地则被“新人”所“继承”了。与“新人”男女间的荒淫、饮酒时的狂乱、复杂的祭祀活动和他们在“他者”概念驱使下产生的恐惧和敌对心理以及他们对他人的残暴凶蛮相比，尼安德特人的愚钝、单纯和对万物的包容越来越显得弥足珍贵并成为了其善良的标志。而“新人”在与自然和与内部成员的冲突及对“他者”的敌对排斥中显现出来的智慧、机警和谋略却显现出了他们的冷酷残暴和阴险邪恶。通过这种对比，戈尔丁对文明继承的内涵作了文学反思，质疑了现代人人类理性和文明道德的进步。

的不稳定空间。这一堕落，带着无懈可击的神学正确性，被描绘成了一种向上的堕落，而非一种向下的堕落。这是一种快乐的缺陷（Felix culpa），或者说一种幸运的错误，在这其中，人类实现了一种“飞跃”，从自然界以及那纯洁的兽性中脱离出来，进入到一种令人振奋不已，同时又极端不稳定的历史进程中。正像戈尔丁的另外一部小说的标题所呈现的那样——这是一种自由的堕落——在其中，那束缚于致命、双面自由中的人，被一种先进的语言意识所唤醒。

可以说，《自由堕落》¹是戈尔丁对原罪所进行的最为深入细微的探查。在这其中并没有提到那个黏糊糊的爬行动物和禁果的故事。“原始”在这里意味着“本质”，而非“起始”。这部小说洞察到，“堕落”其实与人类所承受的悲惨和剥削相关，而这就导致了人类的自由被不可避免地唤醒。它指出，我们从本质上来说是一种自相矛盾的动物，因为我们的创造性以及毁灭性的力量，起自于相同的来源。哲学家黑格尔认为，邪恶繁荣于那种更加自由的个体。一个拥有了语言装备的族群，要比那些尚未拥有语言的族群，要发展地更快更远。因为它获得了如同上帝般的创造性力量。但

1 《自由堕落》是戈尔丁的一部以第一人称来写的忏悔小说，故事的主角是艺术家萨米·蒙特乔（Sammy Mountjoy）。他在被纳粹拘禁的时候，不断回忆以寻找自己堕落和罪恶的开端，在此过程中，将人性之恶展现地淋漓尽致。故事从集中营开始。萨米在二战期间参加了共产党而被纳粹关进了集中营，德国心理分析家哈尔德博士（Dr. Halde）为了让他泄漏同志的越狱计划，对他使用心理压迫和诱导。虚弱与恐惧交织的萨米被单独关在一个黑暗潮湿的牢房内，他开始反思自己放纵而堕落的人生。

是，就像大多数创造的强力来源一样，这些能力同样也是非常危险的。这样一种动物将处于永无休止的过快发展的危险之中，因为它把自己的触角伸得太远，以至于所得到的将是一片虚无。在这其中，潜藏着人性之自我阻遏与自我毁灭的危险。而这也正是《圣经》在堕落的神话中努力勾画的——亚当和夏娃最终动用了创造力而毁灭了他们自己。人类是一种浮士德般的存在，对自己福利的欲望太过贪婪，太过进取。在无限的诱惑之下，人类永无休止地超越着自身的限度。这样一种生物，由于其对无限性的狂傲追求，便横眉冷对一切的有限之物。既然，无限是一种虚无，那么对于这一虚无的渴望，无疑就是我们后面所要阐释的弗洛伊德的死亡之欲。

浮士德的幻想，大大背离了清教徒对于肉欲的厌恶。为了达到这种无限（一个很典型的例子，就是所谓的美国梦），我们必须超越我们那可怜的无能为力的身体。将资本主义与其他人类历史形式区分开来的东西，正在于它直截了当地堵住了人类那不稳定的、自我矛盾的本质。无限——对于利润无休止的渴望，对于技术进步的无休止的推进，不断膨胀的资本的力量——所带来的巨大风险，就是对于有限性的冲击和超越。交换价值，那被亚里士多德称为无限可能的东西，如今已经支配了使用价值。资本主义是一整个体系，它那永无休止的运动，只是为了保持其所在之点。它的本质就在于不断地犯罪。没有任何一个历史体系能像它这般强劲地揭示

出，人类潜在的仁慈力量，竟可能如此轻易地堕落到这般田地。当然，并不像那些幼稚的左翼人士所想的那样，资本主义就是导致我们当下“堕落”局面的根本原因。但是就所有的人类制度而言，资本主义是语言动物所建造的最能恶化其矛盾的制度之一。

托马斯·阿奎那教导我们说，我们的理性与我们的身体紧密相连。从大体上来说，这就是指，我们的行事方式取决于我们本身的类属性。比如说，我们处理任何事情，总是与一种具体的情境相关，而这就属于我们的理性范畴。对这个世界，我们内在地拥有一个特殊的观察视角。而这并非获得真理的障碍。相反的，这是我们能够获得真理的唯一方式。我们能够获得的唯一真理，就是适合于我们这种有限性生命的东西。这些真理既非天使的真理，亦非食蚁兽的真理。而那些欲求不满的人，则拒绝接受这种有限性的束缚。对他们来说，只有那些摆脱了一切束缚的真理才是可信的。唯一有效的视角就是从上帝之眼投射出来的视角。但是，从这个处于优势地位的视角来看，我们其实什么都看不到。对我们来说，绝对的知识就意味着彻底的蒙昧。那些试图跨越他们的有限性境况，看得更远的人，最终只能两手空空。那些渴望成为上帝的人，比如亚当和夏娃，最终毁灭了自己，变得比野兽还不堪——他们时刻被性的原罪所折磨，甚至需要借助一片无花果叶来遮蔽自己罪恶的身体。尽管如此，这种恶仍旧是我们本性的一个根本部分。这对我们这些理

性的动物来说是一种永恒的可能性。我们不可能脱离抽象而进行思考，这抽象中包括对当下的超越。但是，如果这种抽象概念，要我们用一把火去焚毁整个城市的话，我们就会知道，自己走的太远了。寻求超越的永恒之可能性是内嵌于我们的理解能力之中的必然存在。如果没有这种可能性，理性就无法发挥作用。

此外，还有一种形式能够证明自由与破坏是紧密相连的。在人类命运的复杂网络中，如此多的生命体错综复杂地缠绕在一起，任意一个个体的自由行为都有可能导致灾难，有可能对千千万万的他者带来完全不可预想的可怕后果。他们也可能给自身带来一种陌生的折磨。我们或者他人在过去自由所为的事情，最终有可能融合成一个不知其始作俑者的含混不清的过程，而后突然变成一个命运之难解力呈现在我们面前。在这个意义上，我们其实是自己的造物。因此，一种不可避免的自我疏离必然地内嵌于我们自身的状况之中。阿德里安·莱韦尔金（Adrian Leverkuehn）¹在托马斯·曼的小说《浮士德博士》中发现，“自由”永远臣服于辩证法的逆转。这就是为什么，在传统意义上，原罪总是和某种自由的行为（例如吃下禁果）相连，尽管在那个时候，我们并没有特意选择一种状况，并且这根本就不是任何人的错。这是“罪恶”的，是因为它本身就

1 阿德里安·莱韦尔金（Adrian Leverkuehn）托马斯·曼的小说《浮士德博士》中的主角，一个作曲家，为了获取灵感，不惜在妓女处感染梅毒，后文会有专门介绍。

包含了罪行和伤害。但是，这种“罪”并不是有意为之的。比如浮士德的欲望，在某种程度上来说，并非一种有意的行为，而更多的是一种我们生来所共有的东西。

我们生命之间的这种密不可分性，正是我们能够团结起来的根源。但这同时也是我们彼此间互相伤害的根由。就像伊曼努尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）¹所说，“受到他人的迫害的根本，在于我们其实与他人紧密相连。”²在乔伊斯的小说《尤利西斯》中的那个痛切的时刻，里面的犹太主人公里奥·布鲁姆（Leopold Bloom）就曾讲过，爱的反面其实就是恨。如果这是真的话，应该会更加可信。弗洛伊德就恰恰为此提供了十分可靠的理由。他说，爱与怨恨以及侵略有着血肉联系。当然，就像奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde）²所说，我们总是要杀死我们所爱的东西。这可能并

1 伊曼努尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas；1906—1995），出生于立陶宛考纳斯，是当代法国著名的犹太哲学家，通过融通思考希腊文化和希伯来文化，通过对传统认识论和存在论的批判，他为西方哲学提供了思考异质、差异、他性的重要路径，从而揭示了从伦理的维度重建形而上学的可能性。同时也是20世纪欧洲最伟大的伦理学家，他最为彻底地反对自古希腊以来的整个西方哲学传统，并在此基础上提出了最激进真正意义上的“他者”理论，成为当下几乎所有激进思潮的一个主要的理论资源。

2 奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde，1854—1900）为英国著名文豪，是19世纪最富盛名的剧作家，他的作品在剧院演出后得到广大回响，他并身兼诗人、小说家、散文家、童话作家等，19世纪与萧伯纳齐名的英国才子。他的戏剧、诗作、小说留给后人许多惯用语，如“活得快乐，就是最好的报复”。1900年王尔德因脑膜炎于巴黎的旅馆去世，终年46岁。

不真实，但是，真实的是，我们总是于此陷入深刻的矛盾之中。也许，我们不应该感到奇怪，爱确实是一种需要我们付出极大风险的艰难过程。小说家托马斯·哈代知道，如果我们做出了许多基于自由，同时也充分考虑到他人的决定，我们就会把自己被逼入一个角落，在那里，如果我们不对自己周围的人进行可怕的伤害，我们就几乎无法动弹一步。

“如果不进行互相残杀的话，人们几乎没有可能前进。”在戈尔德丁的《自由堕落》中萨米·蒙特乔（Sammy Mountjoy）¹做出了这样的评论。这种观点，还只是一个小小的节点，它离那种认为存在本身就是一种罪恶的意识还有一大截。而这种意识就是原罪所想要展示的根本信条。“罪恶在我们之中不断生产着自身”，阿多诺如此写道：“如果我们……每一刻都知道，正在发生着什么，知道我们的存在本身所带来的一系列连锁反应，并且知道我们的存在本身如何与那些恐怖灾难相联系，即便我们什么都没有做……如果我们能够完全了解每时每刻发生的所有事情的话，我们就根本都活不下去了。”^[3]就像阿多诺所写的，即便什么都没做，我们也无法摆脱与罪恶之间的关联：这正是原罪的本质所在。这就是为什么悲剧艺术通常会被视为一种无故背上黑锅的“无辜之罪人”的故事。这个

1 萨米·蒙特乔（Sammy Mountjoy），戈尔德丁《自由堕落》这部小说中的主角。

可怜人背负着他人的错误，仅仅因为他本身是清白无辜的。

耶稣的母亲，玛利亚并没有背负原罪就怀上了婴儿。仅凭这一点，我们就可以说，罗马天主教所谓的纯洁无瑕的概念是多么荒诞的存在。它将原罪视为一种基因链条，如果你足够幸运的话，就可能逃脱这一罪责。这好像说，如果你不够幸运的话，可能一出生就没有肝脏。所谓原罪，并不是说，人生来是圣徒或者魔鬼。而是首先陈述了人类降生这一事实。人从出生的那一刻起，（没有一个人会体面地告诉我们），就进入到了一个预先就已存在的各种需求、利益、欲望交缠的网络中——也就是，我们的存在这一残酷的事实，实际上就意味着一个无可避免的彼此关联。而这将会塑造出我们人性的根基。这就是为什么在绝大多数的基督教堂中，婴儿们一出生就必须受洗，大大早于他们了解到什么是罪恶之时。或者说，在他们一无所知的时候，他们就必须受洗。因此，在毫不知情的情况下，他们就已经重塑了整个宇宙的秩序。如果精神分析理论可信的话，可以说，他们早已刻下了一张看不见的欲望之网，将他们的身体与别人的身体联系起来，而这最终证实了他们永无休止的苦难之源。

因此，可以说，原罪并非来自于我们最初的祖先——也就是亚当夏娃，而是来自于我们的父母，他们又是从他们的父母那里承继了这份遗产。我们是被过去的一切所塑造出来的。幽灵般的古人们

以最为随意的方式诱惑着我们，预先设计了我们的欲望，顽皮地歪曲着我们的行动。正是由于这种早熟性，最强大的爱之激情发生在我们还是无助的婴儿之时，而这是被我们的脆弱与各种不同的需要所唤起的。这就意味着，我们的爱永远是有缺陷的。就原罪教义所言，这种状况根源于存在本身，尽管这并非任何一个人的错。爱，就是我们发展自我的根本需要，同时也是我们生来注定失败的缘由。我们唯一的希望在于学着不那么彻底地失败。当然，这可能证明了我们原本就不是那么好。

后来，雅克·卢梭错误地认为说人类生来是自由的。但是，这并不意味着，我们生来就是有罪的。任何一种尚不具备语言能力的生物——比如说“婴儿”——都不是那样的。就像神学家赫伯特·麦卡比（Herbert McCabe）所说：“每个人最初都是洁白无瑕的。”¹但即便如此，我们也几无可能，在道德上随心所欲。婴儿是无辜的（字面上，无害意义上），这是一种在乌龟¹意义上，而非在拒绝抬枪剿灭文明的成年人的意义上来说的无辜。他们的无辜对他们自己来说并没有多大的意义。我们生来就是自为的，这取决于我们自身的生物性后果。自我主义是一种自然的趋势，然而，善良，却包括一系列需要我们学习的复杂实践技能。男人和女人

¹ 当然，这是作者想要表达，一种动物性的，一种不带有人的主观意识的无辜。

从一降生，就被推入了深刻的相互依赖之中——对卢梭来说，真实的可耻在于，他以一种小资产阶级的方式，为人类的自主赋予了过多的价值。但是，原罪意味着，任何一种这样的绝对自治都是一种神话。这一论断，无疑是一种十分激进的主张。它质疑了那种，认为我们是自身行动的唯一所有者的个人主义教条，它首先就是一种对抗资本主义惩罚的论点。这并不是说要去否认责任，而是简单地坚持，我们的行动与我们的财产相比，不再是不可剥夺的。谁能够确切地说，在一连串的人类行为与反应中，有一个人能够完全拥有其中的某些行为呢？谁才是《蝇王》中，真正杀死圣徒西蒙的凶手呢？通常来说，我们总是很难说出，究竟自己的责任（或者说，利益、欲望、身份）要负担到什么时候为止，而这种责任又是从什么地方开始的。难道像“谁在这儿行动？”或者“谁在这儿渴望？”这样的问题会是明智的么？

可以确定的是，原罪这一理念，所包含的东西肯定要比这多。我们必须牢记在心的是（就像我曾写道的），“人类欲望的任意妄为，幻觉和偶像崇拜的风行、痛苦的丑闻、压迫与不公的漫长持续，公共美德的沦丧、权力的傲慢、善良的脆弱性、以及欲望与自我利益的强大力量”^[5]。但是，这些并不意味着，我们无力去改变当下的生存状况。相反，它意味着，我们必须在冷静承认这一令人沮丧的历史事实的基础上，有所作为。应该说，这并非一个排除了

社会主义与女权主义之可能性的历史。但是，它的确排除了乌托邦的可能性。人类确实有一些无法从根本上改变的否定性的特点。只要存在着爱与死亡（比如说，要去哀悼那永远离开我们的至亲的人），我们就几乎无法在不伤害我们所重视的一些能力的基础上，彻底铲除某些暴力。但是，即便是死亡与痛苦，也大大超越了我们所能消除的力量。社会不公也是如此。

当然，那些无法改变的东西也并非都是坏的。只有那种完全崇尚新事物的社会秩序，才会否认这一点。这样一种思考方式，就是后现代主义的许多误解中的一个。我们不能改变婴儿需要喂养这一事实，但是这绝不是我们咬牙切齿的原因。并非所有的永恒性都是对政治左翼的冒犯。至少，稳固和改变一样，都是标志历史存在的因素，稳固持续还是应该被珍视的。起码，我们不会再单纯因为月亮圆了，就要例行公事般杀掉许多人。这一点应当被理解为人类文化的稳固特点。关于这一点，即便是后现代主义者也不应该感到沮丧，我们毕竟需要一些稳固不变的东西。当然，就其自身而言，与改变相比，持续性既不是那么特别重要，也并非毫无价值。有一种说法认为，改变是激进的，而不变则是保守的，这纯粹就是一种幻觉。理查德·伯恩斯坦（Richard J. Bernstein）¹写过，我们必须抵抗这种，将邪恶视为“人类状况的一种不变的本体论特征”¹⁶的诱惑

1 理查德·伯恩斯坦（Richard J. Bernstein, 1932-），美国哲学家。

性观点。因为，这意味着要去承认，我们对此无能为力，我们不得不与邪恶共存。但是，这并不能推导出，由于一些东西是人类生存状况的永恒特点，我们就对此完全无能为力。疾病就是这样一种持久的人类特征，但是这并没有说服医生们相信命运而放弃治疗。人类总会无休止地陷入到血腥的纷争之中，但是这并不意味着我们不应该努力去解决这样一种纷争。此外，人类的历史记录也会为我们指出，对于公平正义的渴望也是人类的永恒追求。因此，不变的本体论特征并不总是令人遗憾的。如果我们不这么想的话，那就是太过教条主义，而忽视了充满变量的精神。

一种几乎半盲的后现代主义教条认为，差别与多元总是值得赞扬的。在通常情况下确实如此。但是，让我们来设想一下，如果人类完全是由一大群拉美同性恋组成，其中只需要放置一些不正常的异性恋，以延续人类族群。那么大部分的故意伤害罪与屠杀就几乎可以完全规避了。无疑，同性恋拉丁美洲人在此后将会不断地分裂成不同的竞争宗派，每一个宗派都会全副武装。他们的同伴只能根据其生活方式中最细微的差别将其区分开来。但是，当其中的一个人类群体，遇上另外一个公然戴着完全不同面具的人群之时，这样一种党派性就完全派不上用场了。当然，这些内部纷争通常会以政治形式表现出来。但是，他们基本上不太可能解决这种纷争，除非，我们承认说，我们内在固有的一种趋势，就是当我们在面对可

能的掠夺之时，会表现出恐惧、不安全以及对抗性。无疑，这种趋势是非常有用的，尤其表现在进化功能性之上。

我们还是回到原罪这个问题上。萨米·蒙乔伊（Sammy Mountjoy），戈尔丁《自由堕落》这部小说中的主人公，尝试着揭开自身存在之错综复杂的状况，试图去定位自己失去自由的那一时刻（蒙乔伊是都柏林监狱中的一个人名）。因此，他出外去寻找自己整个的“堕落过程”。在其中，罪恶变成了一种具有高度传染性的病毒，从一个人传到另一个人。“我们既非纯洁无辜，亦非十恶不赦。”萨米如此总结道，“我们是罪恶的，我们堕落了。我们在地上以手掌和膝盖爬行。我们彼此间互相撕扯。”但是，堕落绝非仅是一瞬之间，也绝不仅仅只是简单地发生在过去。萨米在精神上毁灭了自己所爱的比阿特里斯（Beatrice），而后漂浮在“这片代表着比阿特里斯和自己的因果汪洋中”。但实际上，他自己也被一个充满挫败感的女校长，当作孩子那样撕成了碎片。而这个女校长呢，又痛苦地爱上了收养萨米、有恋童癖的神父。这样一个充满着伤害与罪恶、行为与反作用的错综复杂的网络，就是如此无穷无尽地分散开来。这种否定性的团结，如果我们可以这么说的话，从各个方向上彻底地分崩离析。

就戈尔丁的小说而言，唯有宽恕能够打破这一致命的堕落过程，剪断上面缠绕的结，强行解开这个因果的死循环。因此，萨米

回到了自己童年的家园，去宽恕他学校的老师。但是，他发现，这个老师现在已经不再对他实施虐待，重新变得无辜起来。而无辜者是被无法被宽恕的，叙述者在这里提到，因为他们并不知道他们已经伤害了别人。后来，蒙乔伊还是背负着沉重的罪责离开了这里。他的这个残暴的老师终究还是占据了上风。同样的，比阿特里斯陷入了疯狂，也就跃出了道德审判的范畴。真正能够打破这一堕落过程的，并非萨米去宽恕，而是他的被宽恕。这宽恕发生在他后来的受囚，也就是他被囚禁于纳粹战争俘虏监狱中的经历。当时，他被关押在逼仄的狱中，几乎已经被无法言说的恐惧折磨地发了疯。但此时，一个纳粹军官起了怜悯之心，将他放了出来。

如果《品彻·马丁》是一个关于炼狱的寓言，那么，弗莱恩·奥布莱恩（Flann O’ Brien）¹的《第三个警察》（图7）就是一则关于地狱的寓言。在这个充满了奇幻扭曲感的爱尔兰小说中，并不是主人公在小说的头几页就死了，而是叙述者在一开始就死了。他跟同伙，去抢劫一个农夫马瑟斯（Mathers）藏在客厅地板下的钱箱；但是，当他把胳膊伸到地板下面去够那个箱子的时候，被一种极为诡异的感觉彻底压倒了：

1 原名布莱恩·奥诺兰（Brian O’Nolan，1911—1966），是20世纪爱尔兰的小说家和讽刺作家。他以爱尔兰语作品An Béal Bocht（《可怜的嘴》），《两只游泳的鸟》和以弗莱恩·奥布莱恩名义著的《第三个警察》而闻名。他也以Myles na gCopaleen的名义在《爱尔兰时报》写讽刺专栏。近来他的作品受到文学学者们的大量关注的原因。

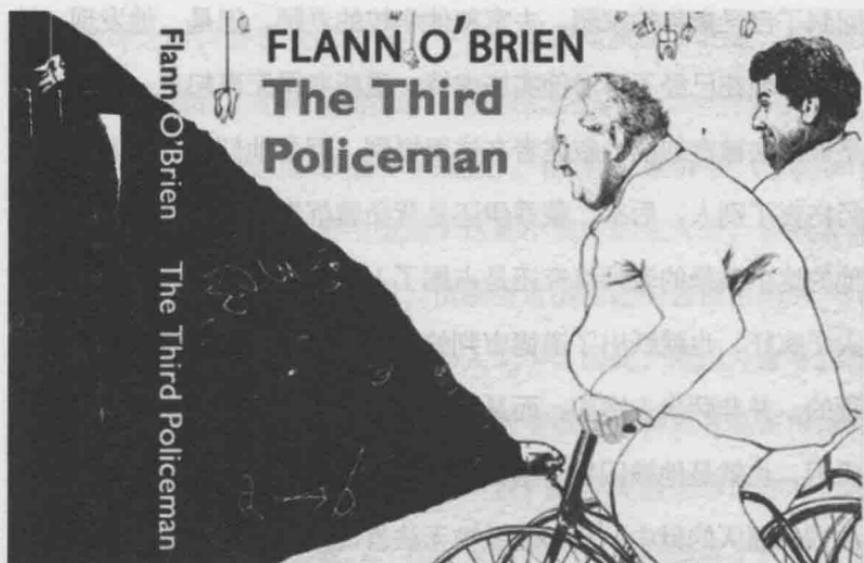


图7：这部小说最初写于1939至1940年间，直到1967年作者去世一年后才得以发表。故事由发生在爱尔兰郊区的一桩谋杀案展开，为揭开死者马瑟斯（Mathers）消失的钱箱之谜，叙述者发现了深藏地底的审讯密室，并最终与神秘的第三个警察Fox与老朋友Divney相遇。因为时空跳跃的情节与结构上的环形重复，《第三个警察》被认为是后现代主义的早期代表作。

我一点都不想去描绘那是什么，但是它确实实把我吓死了，就在我明白过来是怎么回事之前。那是一种冲我而来，或者说突然冲上这间屋子的巨变，这种感觉实在难以形容，似乎极微小，又似乎极巨大，简直难以用语言来形容。这就是像青天白日突然被一种非自然的突然之物彻底改变了一样，就好象夜里的气温在刹那之间发生大逆转一样，就好像在眨眼之间，空气突然变得极为稀薄，或者忽然变得极为浓郁一样。可能所有这些以及其他的一切在刹那间全都发生了，使得你的感觉在一瞬之间完全失效，根本无法给出任何解释一般。我的右手手指，伸到地板的这个口子里，在无意识中闭拢起来，没有发现任何东西，而后空空如也地抽了出来。下面的箱子不见了！

这时，叙述者听到背后传来一声咳嗽，他转过头来就看到了那个早先被自己用铁锹砸破头的农夫，悄无声息地坐在角落的椅子上，看着他。读者会在后文中了解到，叙述者的同伙其实早已把地下的钱箱拿走了，为了独吞里面的财物，他的同伙在里面放了一个炸弹。这个炸弹爆炸了，叙述者确实感觉到了一种极为巨大的改变发生在了自己身上，因为他已经被炸成了碎片。

去够这个钱箱的时候，奥布莱恩笔下的叙述者确实什么都没有找到；当他同这个虽死犹生的农夫开始交谈的时候，他逐渐发现，这个农夫对他提出的所有问题几乎全都给出了否定的答案。“对待许许多多的事情，我们总可以说不，这是一个基本原则。”农夫马瑟斯说道，这很像那个爱尔兰小说家劳伦斯·斯特恩（Laurence Sterne）¹对《项狄传》（*Tristram Shandy*）（图8）所做的评价——只要想到，这个世界上还有一些更糟糕的东西，我们就应当对虚无表示出一点敬意。与此相类似，最伟大的爱尔兰哲学家贝克莱宣称：虚无与存有其实是在一线之间的。“我决定”，马瑟斯以叙述者的语调说，“从此以后，对任何提议、要求、质询我都要说不，不管是内在的还是外来的……与任何一个活人或者死人比，我所拒绝的要求，以及否定的陈述，都是最多的。应该说，我抵制、违背、否定、拒绝的程度，几乎已经到了不可思议的地步。”

《第三个警察》中的世界是一个超现实、完全不可能的世界。比如说，自行车和骑自行车的人，通过一种细微的互渗过程，使得车和人的原子交织在一起，在不觉间结合了两者的共同特点。小说

1 劳伦斯·斯特恩（Laurence Sterne, 1713-1768），18世纪英国最伟大的小说家之一，也是整个世界文学史上一位罕见的天才。他出生于爱尔兰的科龙梅尔。由于父亲是名军人，1759年，他在四十六岁的时候开始创作小说巨著《项狄传》，共写了九卷（1759—1767）。1768年，他的另一部伟大的小说《感伤旅行》完成两卷，但之后不久，他染病不治身亡，两部小说的写作也因此中断。



Map of the World's Kingdoms, Provinces and Empires, as the Heavenly Armies were divided into | **THE DAMNATION OF OBADIAH.** | *Sam - Obadiah! Our Armies were terrible as Fleets, but the World did not see our Power till we had set our Feet on their Heads!*
 1711. In the Year 1711, the King of the East was...

图8：图为《项狄传》内文图。《项狄传》全名为《绅士特里斯舛·项狄的生平与见解》。然而，特里斯舛的生平只是蜻蜓点水似的断断续续提了几处，最有趣的是从母亲怀孕的经过说起的，而书里的绝大部分却在用特里斯舛的嘴讲述别人，主要是他父亲和他叔叔的生平与见解，叙述的顺序则是东一榔头，西一棒槌，完全打破了顺着事件发生的时间先后按部就班、一板一眼的传统程式。它遵循的只是事件进入叙述人脑海的先后顺序，也就是想到哪儿说到哪儿。这种叙事手段在当时是史无前例的，引起的轰动也是可想而知的。一百多年后，进入二十世纪，意识流小说兴起，有人认为正是《项狄传》开了这类小说的先河。二十世纪后期文学批评领域先后出现了各种各样的流派，而且又有了“叙述学”的专门研究，于是《项狄传》成了一座金矿，为这些研究者提供了挖不完掘不尽的宝藏。

中的人能够随意靠在壁炉旁，就好像靠着他们的车手把一样。任何惹是生非的自行车都要被吊起来，这个手术的内容包括修建一个自行车形状的棺材。整部小说充满了形而上学的矛盾与谜语，其中的一些总是围绕着“虚无”、“真空”以及“无限”这些观念而展开。叙述者死了，因此他就变成了一个无名氏。（即便我们在一开始压根就不知道他的名字）。出于一些隐秘的原因，由于没有名字，他连拥有一块手表的资格都没有。这里要提到叙述者起先十分着迷的某个法国学者德·塞尔伯（de Selby）的观点。他认为在夜晚的黑暗中有一些可触及的黑色实体物质，因此他想把这些黯淡朦胧的东西装进瓶中。他把睡眠看作是晕厥的继续，并且认为晕厥是由于半窒息引起的，而窒息是由于“空气污染”的毒素所引发的。在塞尔伯的思想中，虚无变成了存有。可以说，他几乎无法忍受纯粹的缺乏这种观点。

当然，小说中还有很多扭曲、无效的物象——比如说警察局里的一个房间几乎没有任何空间可言，另一个警察局则完全被挤进了一个房子的墙壁中，一大堆物体完全没有尺寸，更别提有什么能够说得清的颜色。里面的一个警察麦克利斯金（McCruiskeen）造了一堆的小箱子，其中有一些小的几乎都看不见。他用来操作这些箱子的工具也小得几乎用肉眼看不出来。“我现在正在制造的”，他对叙述者说，“是一个小得跟不存在差不多大的箱子。我的第一号

箱子可以装下数百万个这种小箱子，与此同时，里面还有多余的空间，能够放下一条女士马裤，如果把它们卷起来的话。上帝才知道我什么时候才能做完它。”叙述者听完之后，只好礼貌地说，“这样一个作品对人的眼睛来说应该是一个巨大的挑战。”

麦克利斯金也成功地用一个几乎无法触碰到的矛刺了一下叙述者的手。这是因为矛的尖端并非真实的尖端，而只是人类的眼睛所能看到的一小点。“你觉得这是一个点。”麦克利斯金解释道：“但是，这其实并不是一个点，而只是锐利开始的地方……这个点有七寸长，它异常尖锐和细薄，你几乎无法用眼睛来看到。这尖锐的前半部分很厚很强，但是你也看不到它。因为对这种真正的尖锐来说，如果你看到了一个，就能看到另一个，或者你可能会注意到它的连接处。”叙述者记下来了，“真正的点，是如此的薄，它无法到你的手里。它突破了其他极致的外在，所以你一点都不能感觉到它。同样的，你无法看到任何东西，也无法听到任何东西。它是如此之薄，就好像它压根不存在一样，你可能要花上半个小时的时间去努力想象它，但是最后你根本想象不出什么。”这个充满了形而上思维的警官建议说，如果你只是简单地想要知道这个真实的点，究竟有多么锋利的話，这会让你“由于痛苦而伤害到自己的盒子（大脑）”。这样一种场景，更加证实了爱尔兰哲学家埃德蒙·柏克的观点。他曾提出说，崇高——打败了思考或者重现了思

考——可以是非常非常小，也可以是非常非常的大。麦克利斯金关于矛与盒子的观点穿越了语言之网，就像是上帝一样，拥有全知全能的视角。

我们可能会期待一种热烈的宗教文化，就像奥布莱恩的爱尔兰一样，能够在虚空中产生一点兴趣。毕竟，上帝在中世纪最伟大的爱尔兰思想家们笔下，比如在爱留根纳（John Scottus Eriugena）¹的笔下，就被描绘为一种纯粹的空无。爱留根纳可能并非这个世界上富魅力的教师（据传，他是被自己的学生们用钢笔刺死的），但是，他就跟老马瑟斯一样，是一个非常狂热的否定主义反驳主义者。¹¹在他看来，上帝只能被它所不是的东西加以定义。我们把上帝称为善良、智慧或者全能，其实是用我们自己的语言对他进行了翻译。因此，这是对他的一种篡改与歪曲。爱留根纳，就像托马斯·阿奎那一样，极为赞同那些无神论者的观点——就是当人们讨论上帝的时候，其实他们根本就不知道自己究竟在说什么。他之所以会有这么一种观点，是受到了无神论哲学家狄奥尼修斯（Pseudo-

1 爱留根纳（Johannes Scotus Eriugena，约800—877）是“加洛林朝文化复兴”时期最著名的学者，爱尔兰人，约于843年应皇帝秃头查理的邀请到巴黎讲学，后被秃头查理任命为宫廷学校的校长。他通晓希腊文，曾将伪狄奥尼修斯的著作译成拉丁文，定名为《大法官书》。他的代表作是《论自然的区分》，此外还有《论神的预定》等。他建立了中世纪第一个完整的哲学体系，成为这一时期独具一格的哲学家，被称为“中世纪哲学之父”。黑格尔认为，这个时期真正的哲学是从爱留根纳开始的。

Dionysus)¹的影响。他在《神圣之名》(The Divine Name)中,就以一种毅然决然的态度,否定了上帝的观念。他说:“上帝并不存在。他根本就不可能存在。他从来就没有存在过,也从来没有在我们的中间出现过。他也绝不可能出现。他根本就是虚无。”^[1]只有有限性才可能被定义。既然对于爱留根纳来说,人的主观性就是无限的,从属于上帝深不可测的深渊一角,那么,它就永远与人相随,也就无法对其加以定义。

如果上帝是不存在的,那么从本质上来说,他的造物也就是不存在的。如果我们从属于上帝的话,也就分有了上帝的虚无。那么,让人成为人的心灵自身,应该就是一片空无。在爱留根纳看来,人类就其自身而言,在根本上就是神秘难解的。他们根本无法完全掌握自身的全部本质,因为,就他们自身而言,根本就不存在什么稳固不变、确定无疑的东西需要他们去理解。这就跟弗洛伊德所谓的神秘莫测的潜意识相类似。爱留根纳说,我们只有在不知道自己是谁的时候,才拥有完全的自我认知。

上帝完美的自由,从本质上根植于人类的自由。在爱留根纳看来,上帝是无穷的,那么同样的,我们人类也是如此。我们由于从属于上帝,因此分有了他无限的自由。充满矛盾的是,我们正是依赖于造物主,才变得自由和自律——就像是,我们由于信赖自己可

1 狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysus), 5-6世纪的基督教神学家与哲学家。

信的父母，最终才能更进一步，拥有自我的个性。爱留根纳是一个精神上的无神论者。在他眼中，人类就像上帝一样，遵从着一种律法。人类就像他们的造物主一样，自己是自己的根基、原因、结果与起源。他们之所以会是如此，是因为他们就是上帝的造物，是上帝按照自己的形象塑造出来的。

爱留根纳以一种大胆的设想，为人类的心灵赋予了一种比中世纪普遍思想更显著、更高的位置。人类这种动物拥有一种上帝一般的力量，去创造去消灭。对这个中世纪哲学家来说，就像对威廉·布莱克（William Blake）¹来说一样，要看清物理实存的东西，就是要将其根基向下深入到无限性中去。正如布莱克所说，永恒就是要去爱时间当中产生的东西。而相反的，在他看来，什么是邪恶呢？有限的事物对于意志或者欲望的无限性来说，就是一个障碍，因此，它就必须被消灭掉。（故而，邪恶就是对有限事物的消灭，而不是热爱这种时间长河中的产物）。对于邪恶的心灵来说，造物就是在无限的纯粹性之中的那个污点和瑕疵。德国哲学家谢林认为邪恶远比善良更加精神化。对他而言，邪恶代表了一种对于物质现

1 威廉·布莱克（William Blake, 1757-1827），英国第一位重要的浪漫主义诗人、版画家，虔诚的基督教徒。主要诗作有诗集《纯真之歌》、《经验之歌》等。早期作品简洁明快，中后期作品趋向玄妙深沉，充满神秘色彩。他一生中与妻子相依为命，以绘画和雕版的劳酬过着简单平静的创作生活。后来诗人叶芝等人重编了他的诗集，人们才惊讶于他的虔诚与深刻。接着是他的书信和笔记的陆续发表，他的神启式的伟大画作也逐渐被世人所认知，于是诗人与画家布莱克在艺术界的崇高地位从此确立无疑。

实的阴郁、无果的仇恨。我们会在后面看到，其实这一观点与纳粹所持的观点基本类似。

爱留根纳认为，整个世界就像是一种，永无止境、漫无目的的热情欢快的舞蹈。它根本就不应该就是他后来的同胞乔伊斯，在小说中所描绘的那种糟糕的样子。整个宇宙所呈现出来的是某种，犹如传统凯尔特艺术中的那种漩涡状、螺旋状、自我包含的特质。就像这种艺术一样，它纯粹就是依照自身的愉悦而存在的，而不是为了实现某种强力的目标。而这恰恰是最能体现它来自于上帝的标志，因为上帝的存在本身就没有任何终点与目标。就像乔伊斯的小说，整个世界并不是要被设计着去往任何一个特定的地方。跟许多现代物理学家一样，爱留根纳认为自然是一个充满动量的过程，它不断根据观察者变动的有力视角而发生变化。这是部分视角的无限性，与多重视角之间的无休止运动。这一点可以在五个世纪之后的都柏林哲学家伯克莱的思想中找到。就此而言，现代哲学家诸如尼采、德里达，也几乎无法想象中世纪竟然有这么一个惊世骇俗的哲学家存在。为了维护自己的观点，爱留根纳最终遭受了宗教裁判庭的异教惩罚。十三世纪的教皇可不愿意听到——一个体的无限自由——这种说法。

这样一来，我们就一点都不会奇怪，为什么在《第三个警察》这部小说中，作者会使用原子漩涡与螺旋型圆环这种意象了。里面

的警官发现“所有的东西都是由它自身的小小部分组成，他们以一种同心圆、弧形、弓形以及各种各样不可计数的集合形态，在物体四周飞绕，他们的数量太过庞大，以至于我们无法全部提及。他们永不停息、绝不静止，而是在不停地旋转，甚至会突然地前进、后退、再回来，无休无止。这些微小无比的东西就被称为原子。”这种描述和爱留根纳关于宇宙的描绘十分相似。整个世界基本上是由空无所组成的。在这个意义上，我们很难说，它究竟是天堂还是地狱。这些不断运动的原子，忽而向前、忽而向后、再度回归，几乎没有去到哪里，就像是《第三个警察》本身一样。在故事的最后，叙述者发现自己回到了此前离开的那个警察局。这个地方和他刚到的时候几乎一模一样，故而可以用相同的言语对此加以形容。下面这段诡异的文字再度令我们记起了《品彻·马丁》这部小说的结尾。马丁自以为牢靠无比的世界——礁岩、天空和海洋，不过只是一张画纸：

前面的路上有一道转弯，我到了那儿，发现了一个不同寻常的景象。大概在100码开外，有一座令人惊奇的房子。它看起来就像是画在路边宣传栏上的一条广告，更确切的说，一个画得很糟糕的广告。它看起来完全是错误的，并且毫无说服力。整座房子看来既无深度亦无广度，

就连一个孩子都骗不了。它本身并不足够让我感到惊奇，因为我此前看到过路边的招贴画和布告。真正让我困惑的是，在我的意识深处，我确定无疑地知道这就是我一直在寻找的房子，并且我知道有人住在里面。在我有生之年，我从未亲眼见过如此不自然、低劣的东西。在它面前，我不免有些头晕目眩。它看起来仿佛缺少一种本该十分常见的维度，几无意义，令人费解。这么一个房子的出现，真正令我吓了一跳，此生未有，惊悚异常。

此处聚集了关于邪恶的一些最主要的特征：它的异乎寻常、它的低劣不实、它那令人惊异的肤浅本质，它对意义的施暴，以及它从根本上就欠缺一种生命的向度，深深地陷没于一种永恒重复的精神麻木与单调之中。奥布莱恩笔下的叙述者是在地狱中，当他跌跌撞撞地接近终点之时，又一路蹒跚地回到了本书的起点之处，这一循环永无休止。该死的是，那些死去的人总是不愿倒下。就此而言，这些人对耶稣怀着一种异乎寻常的愤恨，因为耶稣救赎了整个世界。

爱留根纳将时间看作是一个自我的循环，而非一个无尽的序列。乔伊斯在《芬宁根守夜人》，或者叶芝（W.B. Yeats）在他的神话学中也是如此看待时间的。最受欢迎的爱尔兰戏剧《等

待戈多》，曾经被描述为一出关于“什么都没发生——两次”的戏剧。循环的时间观念在爱尔兰文化中非常普遍。但是这些作者认为，世界并非迈着沉重的步伐顽强前进，而是不断地折返回自身，这是宇宙运动的规律。这一点在《第三个警察》中变成了一种无以逃脱的可怕命运。把时间看作是一种环绕着自身螺旋状上升的观点，从属于一种美德的洞见。它拒绝那种机械化的观点，即认为每一种行动只可能为了另外一种行动而存在。这正是劳伦斯（D.H.Lawrence）笔下的那些“无法生活在他们所处的境遇”中的男女——银行家、公司经理、政客、以及其他一些在道德上有危险的灵魂——他们的生存状况。但是，循环论的时间同样从属于一种邪恶的洞见——从属于这么一个世界，在其中要命的是，那些已经失去死亡能力的人，无法彻底了结，而被宣判进入永恒的重复。齐泽克指出，不朽通常都与善良相连，但是事实上，不朽应该是与邪恶相连的。原初之时，不朽是邪恶的象征：“邪恶就是一些不断威胁着将会一直回归的东西。”齐泽克写道：“一种鬼魅般的东西，在其肉体消亡之后还能奇迹般生还，而后继续在我们四周游荡。”^[9]因此，在邪恶之上，存在着这么一种“可憎的无限性”——它拒绝接受我们作为自然、物质性存在的道德。无数的男女期望可以得到永生；那些被这个美梦所诱惑的人竟然将其残酷地变为了现实，这些人是可诅咒的。

格兰汉姆·格林（Grahma Greene）¹的小说《布莱顿硬糖》（Brighton Rock）以一种大胆的文学混合形式，在布莱顿廉价公寓的环境中，塑造了一个彻底邪恶的人。这部小说混合了黑社会的惊悚与形而上的沉思，是一个成功未卜的冒险创意。要去刻画这么一个同时生活在地狱与天堂之中的角色并非易事。

小说中的小暴徒品基会由于对人类生活的仇恨而被当作邪恶之徒么？或者，他只不过就是一个有些冷漠的未成年人？这部小说自己所提供的答案是含糊不清的：就作者格林看来，这个17岁的小暴徒从一开始就是这样的。如果他深陷于这么一个声名狼藉的世界中——妓女、匪徒、廉价的海边娱乐城，而他的精神领地又是无限永恒的话；这两个世界终将无法融合。格林在书中以一种苍白的修辞方式告诉我们，品基“灰色的眼睛被永恒的覆灭所触动，这既是他的来处也是他的去处。”那里并不存在任何的邪恶。他们的问题在于存在本身。阿伦特曾指出，希特勒的追随者阿道夫·艾希曼是“远离现实”的恶。^[10]当品基死的时候，“就像是突然被一双手猛地抽离出了存在，过去与现在，瞬间清零。——剩下的只有虚无。”他从海上的一座悬崖跳了下去，但是没有人听到任何撞击的声音。没有任何足够的实存可以用来制造这种声音。他的死，没有

1 格兰汉姆·格林（Grahma Greene，1904-1991），英国著名小说家与文学评论家，他的作品探索了现代社会中道德与政治之间的关系，十分擅长将严肃的文学性话语与通俗话语进行结合。

溅起过多的水花。无声无息。

品彻·马丁是真的死了，而品基是在精神上死去了。他是尼采所说的那种虚无主义的典型例子。他有“一种虚无的意愿，一种对生命的厌恶。”，此外，他表现出了“一种对于最基本生命前提的反抗”。^[1]跟品彻·马丁一样，他背弃了任何一种生命的软弱，对他人的剥削，其实是为着实现自身的毁灭。跟其他少年暴徒不一样，他就像一个天主教加尔都西会教士一样，远离日常生活中的享受。他从不跳舞、抽烟、喝酒、赌博、开玩笑、吃巧克力或者交朋友。他厌恶自然，甚至对性爱有着一种神经质的恐惧。“结婚，”他心中忖度道，“这就跟手中粘了污秽之物一般。”他的生活是一种类似于无限的精神化的生活。他不仅仅对生活极为疏离，甚至还异常简朴，甚至可以说是对整个物质世界抱着一种极端仇恨的态度。就像我们将要看到的，这是一种典型邪恶的特征。或者说，这个少年人身上的一些极端重要的东西被切割了出去。他缺乏最基本的同情心，无法感受到他人的感受。他就如同生活在北印度一样，还未学会用语言来表达情感。其他人的行为在他看来，就像是我们看到跳蚤一样，根本就无法理解。就此而言，他不仅仅只是有一点神经质。

事实上，这个小小的暴徒只有十七岁，这可能可以解释他在经验上的缺乏。但是，他内里精神的空虚，要比年轻无知来得严重的

多。至此，深藏在这部小说背后的某种意识形态意味，就能被加以证明了：那就是，邪恶是一种不随时间改变的状况，而非仅是社会环境的产物。现在的品基，跟他4岁的时候并无太大差别。你可以在任何一个年龄阶段邪恶，就像你在哪个年纪都会得水痘一样。品基是邪恶的，因为他杀了人；他杀了人，因为他是邪恶的。他也许并非生来就是如此邪恶，但是，就像我们已经指出的，在作者眼中，这并没有改变他邪恶的本性。

小说当中的情节，涉及到了漠然、无辜、以及经验等概念。品基无疑就属于其中的第一类“漠然”。或者说，在品基身上有一种“令人惊悚的无知”或者是一种“变了味的纯洁”，这就使得他对人类的一切行为都带着火星人一般的漠然无解。他有一种那些从来没有活过的人身上所具备的毫无价值的纯粹。就像一个批评家所指出的那样，在品基身上十分醒目的一点是，他“无法从属于自身的经验”。人类间的亲密，对他来说，隐约呈现为一种对其存在的可憎威胁，就像那道刺穿一切的黑色闪电对品彻·马丁的意义一样。这两个人物都把爱视为一种令人惊骇的要求，他们知道自己对此是无法胜任的。激情是具有掠夺性的：当品基在他的女朋友露丝那感觉到一种微弱的性之欢娱的震动之时，“他忽然就被一种巨大的压力所环绕；这就像是一种想要把他裹挟进去的力量；如同玻璃上承受的巨大羽翼的压力一般。”“他就像是一个得了白血病的孩

子”，叙述者评论道，“每一次的触碰似乎都会导致血流不止。”

对这部小说来说，非常重要的一点是，品基有宗教信仰，而品彻·马丁也是如此。格林确切地指出，他的主人公相信地狱和惩罚，（可能）他也相信天堂（尽管他对此十分怀疑）。与此相似，托马斯·曼笔下那受诅咒的阿德里安·莱韦尔金（Adrian Leverkuehn），也在青年时代选择学习神学。关键在于，你必须知道自己正在拒绝的是什么，而不是说，要在头脑清醒时才能缔结婚姻。即便是品彻·马丁，也在最后意识到了发生了什么，他对上帝公然藐视的哭喊证明了这一点。如果戈尔丁没有让马丁说出一些诸如“去你妈的什么天堂！”这样的话来，他可能就不会被打入地狱。上帝打发他的一些造物去经受永恒的折磨，而没有事先警告他们会有这种可能的后果，这可能真是一种不可原谅的心不在焉。因为，你怎么能够突然被打入地狱呢，这种可能性应该是很低的，就像你不可能忽然就学会葡萄牙语一样。

但是，我们应该注意，这里存在着一个十分紧要而关键的神学要点，那就是上帝并没有将任何人打入地狱。而是因为，你自己拒绝了上帝的爱，而这种断然的拒绝被上帝感知到了。这就是人类自由的最终、可怖的结局。上帝并不为人类的自由而负责。就像品基所说：“上帝并不能拯救那些，选择吞下苦果的邪恶的嘴。”这就意味着，造物主对他的造物还是心怀怜悯的。把自己打入地狱，

是你选择的打败上帝的最终方法。无疑，这是一种需要付出惨重代价的胜利，如同你剃下自己的头，以逃避被拖上断头台的命运。但是，除此之外，没有别的方法能够战胜上帝。这是能够战胜上帝的唯一有效的方式。

要超越上帝，就是要与上帝发生联系。在《布莱顿硬糖》中，这就是善与恶达成某种秘密联系的方式之一。他们之间的另外一种共同特点是，二者都缺乏一定的经验。这一点，我们已经在品基的例子中看到了，但是，对露丝来讲，也同样如此。她的善良，来自于她对这个世界几乎一无所知的纯洁。意味深长的是，这部小说中没有一个人既是纯洁的又是有经验的。善良与邪恶同样凌驾于日常生活之上。品基和露丝都具有一种天真无邪的教条化的绝对主义，每一个都代表着一种不同类型的无用。品基代表了虚无或者邪恶的反人类，而露丝代表了一种真空，因为她的善良源自于她的年幼无知。如此，二者既是盟友又是敌手。“善与恶生存于同一国度。”叙述者说道：“他们操着同样的语言，如同老朋友一样形影不离。”如果说，上帝对罪者真的有一种特殊的爱，那么，可以说，受诅咒的人与上帝之间肯定有着一种特别的亲密关系。这样一来，邪恶就是一种神圣之爱的异常形式，而平庸的不道德就不是。如果你身边没有圣洁环绕以提醒上帝的存在，那么至少存在着一种它的反面形象——那就是纯粹的恶。

这样一来，邪恶就拥有了些许的特权。品基以一种精神贵族的方式，鄙视着整个世界。他是一个虚无主义者，而虚无主义者通常都是至高无上的艺术家。他是一个艺术家，因为他神奇地变成了一个纯粹的不存在之物，这就使得其他的造物，由于他们实存的瑕疵与不完美，全都沦为了下等。想要犯下巨大的罪，就是要超越一切普通的、田园的道德。这些堕落的天主教徒、或者天主教异端，比如格林自己可能就是一个罪人，但至少，跟那些无聊的老好人相比，他们在精神上更加富有魅力。被踢出专场俱乐部的人，其实一开始就不应该属于这个团体。为了拒绝超越性，邪恶肯定从一开始就非常了解这种超越性。纯粹的伦理根本就不会承认它，如果它一开始就拜倒在伦理的足下。

品基和露丝之间的神秘关联还体现在另外一种形式中——僧侣的罪行与受骗的纯真。由于纯粹的善良，露丝原谅了品基，即便她已经知道品基就是谋杀者。善良可以通过爱与仁慈，完全地接受邪恶。但是由于承担了邪恶，他们就不可避免地被拖拽到了邪恶的轨道之上。悲剧的替罪羊就是承担后果。例如，基督可能生来并非有罪的，但是，圣保罗却认为他为了人类而“制造了罪恶”。一个拯救者必须在内心深处知道自己要去拯救的是什么，而不是像个修道士那样远离罪恶。否则，我们就无法从内部进行拯救，而这是拯救发生作用的唯一方式。

与邪恶之间保持一定的关系，正是圣徒与我们所说的道德中产阶级之间的分野。在《布莱顿硬糖》中的艾达·阿诺德（*Ida Arnold*）就是道德中产阶级的典型代表。她总是洋洋自得以为自己了解善恶之间的区分，做出一副道德君子的样子。有点邈邈、肉欲、慷慨并且世故——艾达所代表的这种乡野的道德，对于形而上的品基和露丝而言，唯剩憎恶。“她根本就是空虚”，品基怒吼着，而后又说：“她再怎么折腾，也扑腾不出烈焰。”所谓的对错，根本无法烛照出真正的善恶。对于地狱之火而言，艾达根本就是太过庸俗了。她的脑中满是臣服的小聪明，玷污了道德之光。她所代表的世俗伦理，对于市民而言具有很强的约束力，但是，却阻挡了真正的拯救与惩罚。艾达本是一个出入实践道德领域的旅行者，却失足跌入了绝对主义之境。而小说本身，也将品基描绘成一个死不悔改，始终对艾达充满蔑视的人。这个世界中的艾达·阿诺德就像艾略特笔下的空心人（*Hollow Men*）一样，太过空虚，甚至都没有罚她下地狱的必要。谈到值得尊敬的道德，我们不难发现作者格林本身，出于极度的思想精英立场，直接站在了邪恶这一边。由此，我们发现，他之所以能够不顾众人反对，始终作为“反叛”的双重间谍金·菲尔比（*Kim Philby*）（图9）的挚友，这并不是无缘无故的。

《布莱顿硬糖》无疑强化了一个特别可疑的关于邪恶的神



图9: 金·菲尔比 (Kim Philby, 1912–1988) 是一位曾经震撼过世界情报界的苏联间谍。他作为苏联的间谍, 成功的潜伏在英国情报机关的核心位置上达20余年, 为苏联情报工作做出了卓越的贡献, 在受到英国反间谍机构怀疑后, 他成功的逃到了苏联, 并在苏联出版了自己的回忆录My Silent War(直译为《我的无声战争》), 这部书也成为英美的畅销书。

话——那就是，存在着一种本身有缺憾的英雄人物，就像在弥尔顿的《失乐园》中的撒旦一样。与其在一个脏兮兮的布莱顿咖啡馆中，絮絮叨叨地对错问题进行慷慨陈词，不如在地狱中担任统领。这部小说从道德上驳斥了自己笔下的英雄。但与此同时，这里面还包含了一种反映了他自身视角的邪恶观念。小说描绘了品基这个人物，他根本没有办法臣服于一般的人类生活；但是，小说中的人类生活却无处不体现出，已然臣服于金钱的状况。品基无法理解人类的这种日常生活，但是，在作者笔下的这种庸俗至极的生活，似乎没有一点需要得到理解的价值。在书中唯一展现真实之爱的形象——露丝——跟她那被恶魔附身的男友一样，对日常生活世界毫不关心。于此，我们所能得到的就只是这么一幅图景——一个永远疏离于一切日常生活的人。为了能够更加清晰得看清这幅图，我们可以回到托马斯·曼的小说《浮士德博士》。我们可以在这部小说中听到那受诅咒的地狱之曲。

阿德里安·莱韦尔金，托马斯·曼作品中的那位厄运作曲家，给邪恶这个观念来了一个大扭转，将其视为一种自我毁灭。他去拜访一个妓女，从容不迫地染上梅毒。他这么做其实是为了唤醒美妙绝伦的音乐灵感，因为他的创作大脑已经日渐枯竭了。莱韦尔金希望，能够通过这种方式将这种地狱般的疾病转化为一种超越性的美轮美奂的艺术。“这是一种对上帝疯狂、蓄意、鲁莽的诱惑，”托

论邪恶

恐怖行为忧思录

托马斯·曼笔下惊悚的叙述者说道：“他屈从于罪恶的惩罚，是为了传达恶魔般的狄奥尼索斯理念中深刻而神秘的渴望，为了最终以死来挣脱其自身化学变化的链条。他根本无视这些警告，却坚持占有了这具肉体（或者说占有这个患有梅毒的妓女）。”

阿德里安是一个充满了狄奥尼索斯精神的艺术家。他深切地洞悉人类的邪恶，为的是在喧哗中重建秩序。他的艺术从肉体中夺出精神，从痛苦中唤出康健，从邪恶中唤出天使。如果艺术家试图通过自己艺术中的变化力量，去拯救一个已经堕落的世界，那么，他或者她就必须与邪恶紧密相连。这就是为什么现代艺术是基督的一种世俗版本。基督为了获得永生，不惜堕入绝望与贫穷的地狱深渊。就像威廉·叶芝（W.B. Yeats）所写：艺术那丑陋的根基，建立在“破烂不堪的心脏之中”。就像叶芝，托马斯·曼笔下的主人公也相信“世界上不存在没有被分裂的唯一性，或者整全性。”陀思妥耶夫斯基（Dostoevsky）的《卡拉马佐夫兄弟》（The Brothers Karamazov）中有这么一个角色——放荡不羁的德米特里·卡拉马佐夫（Dmitri Karamazov）：“最终的堕落就表现为彻底的无法无天，放荡的本质就是纯粹的善的表现。”艺术家必须要与邪恶保持一定的联系，因为他必须把所有的体验都当作自己创作的有用养料，而不管这是否挑战了习俗的道德价值。这就是为什么，如果艺术家想要让自己的作品充满生命力，他就必须要是一个不道德的人，必须

要彻底舍弃所有成为圣人的希望。这就像是，他的艺术品吸光了他所有的善良。艺术品越是壮丽无比，艺术家的生活就越是堕落不堪。19世纪末期的艺术家群体生活在两重平行的世界中——要么吸毒、放荡、患疟疾、酗酒——要么崇拜恶魔。这两种形象对于体面的中产阶级来说都是极大的丑闻。其原因在于，艺术与邪恶都只为了自己而存在。此外，他们都没有任何有用性或者交换价值。

因此，莱韦尔金将死亡与疾病置入到了为艺术的服务之中。用弗洛伊德更加技术化的术语来说，他给桑纳托斯（Thanatos，希腊神话中的死神），或者说给死亡本能套上了缰绳，以导向爱欲，或者说导向生之本能。但是他为此（与恶魔订立契约）所付出的代价是极为高昂的。他所创造的生命——他那无与伦比的音乐——丧失了理性与情感的维度，而充满了嘲弄、虚无主义与魔鬼的高傲。这种冷漠的自我戏仿完全剥夺了人类的同情之心。这种精湛的音乐中有些非人的东西，仿佛是由“魔鬼的聪明”创作而成。作为最后的唯美主义者，莱韦尔金几乎将自己完全献给了艺术。但是，那些为了艺术而唾弃生活的人，将会在他们的作品中留下一个令人颤栗的牺牲之痕迹。因此，这个计划中同时存在着自我败北与顽强不屈的英雄主义情怀。

莱韦尔金的命运就是纳粹德国的象征。这个民族同样给自己涂满了激情。在其毁灭之前，它已经完全陷入了全能无敌的幻想之

中。就像叙述者所说：“这是一种独裁的放纵，它从一开始就宣告了终将导致的虚无主义。”为此，本雅明写道，法西斯主义导致了一种可怕的自我异化，它甚至让人类将自己的毁灭，视为第一流的审美享受。^[12]是的，莱韦尔金在他的音乐中所收获的审美的胜利就是他自我的毁灭。

就像我们看到的，邪恶与毁灭之间存在多重的关联。其中的第一重关联在于，毁灭是人类能够战胜上帝的造物活动之唯一可能的方式。实际上，由于邪恶并没有看到上帝造物的这一点，因此它倾向于认为世界上并不存在任何事物。就像托马斯·阿奎那所说，邪恶非常厌恶世界万物，因为存在本身就是一种善。存在越是丰富多彩，世间就有越多的价值。简单的事实是，世间处处都有瓜果蔬菜、电信通讯、令人兴奋的期待之感……这些美好的事物。（那么，禽流感和种族灭绝呢？我们会在后文中探讨这个问题。）

但是，邪恶就不是这样来看待事物的。“所有的存在物，都要被推翻，因为无物有价值。”这就是歌德的《浮士德》中梅菲斯特菲尔的观点。原子弹大屠杀，或者整个世界都被淹没的前景，在邪恶看来，倒是可以高兴接受的。在《布莱顿硬糖》中，品基的一个朋友调侃般地说道“这世界肯定还要继续下去”，品基骄横地反问了一句“为什么？”其实，有时候我们所能提出的最根本的问题，莫过于“为什么世间存在着如许事物，而非空无一物呢？”品基对

这个问题的反应，其实是一种嘲讽，确切地说，他想说的是，“为什么世界还要继续下去呢？”这样继续下去又有什么意义呢？这个世界难道不是无可救药的乏味和单调么？让这个世界消失难道不是一个更好的选择么？哲学家叔本华就是这么想的。对他来说，认为人类存在是件好事这种想法，实在是不言自明的愚蠢，简直没有比这更蠢的想法了。

假定万物存在这一令人难以容忍的事实确实为真，那么，最大的恶就在于去消灭这一存在。通过这种方式，就可以尝试着将上帝的造物过程进行逆转，通过对创世纪的恐怖模仿，来与上帝形成关联。从空无中造物，只能是绝对力量的神作。但是，有些东西也像创造一样绝对，那就是毁灭。就像造物这一行为是无法重复的一样，毁灭这一行为也同样是不可重复的。你不可能打碎同样一个价值连城的中国花瓶两次，当然，这不是说你可以摔碎修好的花瓶。毁灭可以跟创造一样激动人心，这一点，那些蹒跚学步的孩子就非常了解。用一块砖打破有污点的窗户玻璃，跟设计一扇窗户一样，大家都能接受。

即便如此，邪恶还是无法完全与全能者等同，这就是撒旦永远如此不满的原因。因为，如果邪恶想要踏碎一切实存之物，其前提就在于世间先要存有实体。为了倒转造物这一行为，就不得不事先对其保有一种不情愿的尊敬。就像塞巴斯蒂安·巴里（Sebastian

论邪恶

恐怖行为忧思录

Barry)¹在他的小说《神秘的手稿》(The secret Scripture)中所说“恶魔本身的悲剧在于，它是虚无的作者以及空无空间的建筑师。”如果是这样的话，就像《浮士德博士》中的一个人物所说：

“上帝创造了万物，但是大多数都背离了他”，而后造物主就要时常惩罚这些背叛了他的人。这就像是一个你永远都不能退出的俱乐部。要反叛上帝，就不可避免地必须承认上帝的存在。而这对邪恶来说，是他无限受挫的根源。弥尔顿笔下的撒旦一直高呼——“邪恶啊，你来做我的善吧！”——这无疑告诉我们，每次邪恶想要驱逐善良的时候，善良总是占据了上风。

同样的，莱韦尔金的音乐是一种天才般的创作，但是其中更多的是对天才的戏仿，而非原创。如同邪恶一般，这种音乐一方面从创造性形式中得以滋养，但另一方面又对其进行不断的嘲弄与歪曲。就像所有的先锋派艺术活动一样，它在试图砸碎所有创造性形式的过程中，其实不由自主地将其延续了下来。如此看来，邪恶似乎总是要比善良晚了那么一步。邪恶总是寄生于这个它所厌恶的世界之中。萨特的剧作《路西法与上帝》(Lucifer and the Lord)中的一个角色戈茨(Goetz)，赞颂了邪恶，因为这是上帝唯一留给人类用以创造的东西，它将人类所有更加正面的东西都逼入了绝境。

1 塞巴斯蒂安·巴里(Sebastian Barry, 1951-)，爱尔兰著名戏剧家、小说家、诗人。写作风格非常扎实，被誉为爱尔兰最优秀的作家。

邪恶相信自己是完全自立的，并非从任何别的东西中产生出来。但实际上，它并非自己的起源。在邪恶诞生之前，总有些什么东西存在。这正是邪恶总是如此悲惨的原因所在。撒旦自己就是一个堕落的天使，它是被上帝创造出来的，尽管他的精神治疗医师总是要否认这一点。

通过毁灭自己，莱韦尔金接替了上帝的角色。因为自杀，就如同在自己身上践行某种上帝的力量。即便是上帝也无法阻止他不去剥夺自己的生命，而这正体现出了他宏伟无边、永无尽头的自由。自由可以用来毁灭自己，就像在纳粹那里一样。以此看来，最高的自由就是去消灭自由。如果你能贡献出自己最宝贵的东西，那么你确实就是全能的。上帝对自己造物的这种自由的行为是无能为力的。他也没有办法阻止自己的造物藐视自己。自我毁灭对那些无法原谅上帝给予自己生命的人来说，就是一种表面上的胜利。只要你粗暴地伤害自己，就能够不断地报复上帝。如果从一开始在你之中并不存在什么东西，那么，这就不算是有什么大的损失。

跟品基一样，莱韦尔金非常了解神学。实际上，他在大学中所学的正是神学。但是，他承认，自己这么做，完全出于一种傲慢。此外，不停地致力于同上帝之间的较量是一件非常了不得的事。和品基一样，他也是一个僧侣般、理智、远离人群的人，非常厌恶世俗的生活以及肉体的接触。据说，希特勒对将身体的碰触也充满了

厌恶，我们可以看到，莱韦尔金“逃避与现实发生任何的联系，因为他在其中洞察了对可能性的窃取。”真实的——充满肉欲与有限性的生活——在他眼中不过是无限意志的障碍罢了。这些东西阻挡了他那浮士德一般的狂热——对于上帝般的知识与艺术的追求。有限的事物相对于他那追求无限的幻梦而言，简直就是丑不可闻。所有真实可得的东西都是微不足道的。在这种摩尼教的思想方式中，创造与堕落其实是一个东西，也就是说，既然这个东西存在，那么它就会腐坏。“没有什么东西会自我了结，创造本身就是自己的伤口。”丹东（Danton）在毕希纳最著名的戏剧《丹东之死》中这样说道。世间之物，不过是虚无亡故后残留的东西。它虽然存在，但不过是为了弥补观念上的那个裂痕。

对浮士德来说，任何一种具体所得，最终都必然呈现为虚无，而这正与万物的无限性相反。你欲望的无限性，将你所渴望的那个真实的对象降低为了一种纯粹的琐碎之物。因此，邪恶肯定是要反对上帝的，因为根据奥古斯丁的说法，上帝那里就是人类的无限欲望最终熄灭之处。这种止息对于那贪婪的欲望来说是不可容忍的，故而他们始终如此愤懑不满。歌德笔下的浮士德，在他停止抗争的时候，就被梅菲斯特菲尔一把抓在了手心。如此一来，无限的欲望取代了上帝的永恒。而这简直不能算是一种有利可图的交易。引用威廉·布莱克（William Blake）的话来说，永恒就是对时间造物的

爱，然而这种狂热的欲望于隐秘中所爱着的只有它自己。它用一种极为冷漠的方式藐视了整个世界，它唯一所渴望的就是能够达成自身的永恒。我们在后面会看出，这与弗洛伊德所说的死亡冲动非常相似。

如果善良只是一种失败的超越，那么邪恶就是一种真正的超越形式。可能在后宗教时代，这是留给我们的唯一超越形式。我们不再了解什么是天堂唱诗班，唯一所知的就是奥斯威辛。可能，上帝给我们留下的就只剩下他否定性的踪迹，我们知道这就是邪恶；这就像是，我们现在所剩下的一些伟大的交响乐，就是留在空气中的寂静，如同近处闪烁的微光，如同几不可闻的音响。可能，现在唯一能够温暖上帝曾占据着的空间的，就只剩下邪恶。就像托马斯·曼笔下的叙述者对阿德里安的一个乐曲所说的：“如果邪恶真的是上帝所留下的唯一参与，那么它注定要对那些诸如莱韦尔金这样的人显现——他们想要挣脱整个世界，却已经不再相信天堂。就像善，邪恶所指涉的，不仅仅是这个或者那个现实的东西，而是对整个世界整体的观照。在这个意义上，善与恶都充满了形而上的味道。他们的不同之处在于，对内在善的判断，以及对于存在的判断。”

这就是叙述者所说的托马斯·曼笔下的主角所具有的“一种贵族气息的虚无主义”。他非常冷酷、充满反讽同时又有着莫名其妙

的自足。小说中提到了他的“撒旦般恶意的嘲讽”。在他的本性中没有一丝令人喜欢的东西。他一点都不喜欢绘画，他挑选音乐作为自己的领地，只是因为他觉得音乐是最为纯粹的艺术形式。莱韦尔金所创作的现代主义或者实验派艺术，表明艺术已经不再从其所在的环境中汲取内容。与之相反，它开始专注于自身，并且开始探索自身的形式，将自己看作客体。莱韦尔金是一个形式主义者，他非常害怕内容，因为内容将会阻止他对无限性的追求。基尔凯郭尔曾在《恐惧的概念》（The Concept of Anxiety）¹中提到“恐惧的空虚以及空空如也的邪恶。”^[1]一种完全脱离了内容的纯粹之形式，就是空虚。但是，既然喧哗也是一种空虚，那么我们就无法将纯粹的形式与纯粹的无序区分开来。一些现代派诗人声称他们相信，最有技巧的诗歌就是一张空白的纸。虚无是世界上最柔弱，同时也最无法突破的东西。这就是为什么那些对物质实存万分过敏的人，会如此地喜爱空白。自由精神的最终胜利将是对整个世界的彻底消灭。这样一来，世界就无法在你和你的欲望中间横加阻挠了。正是在这个意义上，欲望最终只是为了虚无。

对神学而言，就像我们在爱留根纳的例子中所看到的，上帝也是纯粹的虚无。他既不是一个物质实存，也不是天外来客。他既

1 丹麦哲学家基尔凯郭尔在1844年完成了这部作品，主要探讨原罪与恐惧的问题，在1944年被翻译成英文，其题名为《恐惧的概念——致死的疾病》。

不能内在于宇宙，也无法外在于宇宙。确实，就他自身的这种异域风尚而言，他也是一个形式主义者。他所操的语言，根据他创造时的回响，应该是数学性的。这是了解宇宙运行规律的关键所在，但是它却完全没有内容。它不过就是一种纯粹的操作记号。数学全都是形式，而没有任何实体。在这个意义上，它和音乐十分相似。但是，上帝的否定性并不在于，它无法消化血肉与有限性。相反的，就像布莱克所言，上帝沉迷于物质实体。基督徒相信，上帝能够在备受折磨的人体上，获得其超越性的自我表达。他是以肉体的方式显现出来，但是，他首先体现在残缺的肉体之上。

地狱听起来有种令人恐惧的真实，但是，就像我们在品彻·马丁的例子中所看到的，这不过就是一种空无。它指明了一种疯狂、复仇之狂暴的存在。“地狱隐秘的快乐与保证在于，”我们会在《浮士德博士》中读到：“这一切都是秘而不宣的，这一切都是隐没在语言之下的，这一切都无法在报纸上公之于众……因为，地狱就是一切终结的地方——不仅仅是用以形容它的语言终结之所，而是所有一切的终结之所。”地狱就像象征派诗人笔下的空白页面一样，是语言所不能及的地方。它代表了那些十分真实之物的不解之面。那些纯然自我之物，不小心从语言之网中滑脱了出去，再也无法被提及。就像维特根斯坦在他的《哲学研究》中所言，世界上最没用的主张，就是宣称对自我身份的确证。这一点也同样适用

论邪恶

恐怖行为忧思录

于那些现代派的实验主义艺术作品——他们通常都远离于日常生活之外。他们也同样呈现出一种完全自我的面相，彻底摆脱了他们所诞生的历史语境。跟莱韦尔金一样，这些艺术品完全脱离了社会环境。就像善与恶，这些艺术品仿佛是自我孕育，自我存在一般。

邪恶与阿德里安的艺术之间还存在着另外一些关联。比如说，这两者都包含于一个特定的小圈子。我们在品基这个例子中已经看到，邪恶是高度排外的，这个小圈子只有通过精神性的选择才能够进入，超级自傲的莱韦尔金，正是其中的典型代表。对他来说，日常生活是琐碎和堕落的。此外，就像邪恶是虚无主义一样，阿德里安的先锋派艺术也同样如此。它的目的是要遏制所有已经发生的事情，而后再度进发。只有彻底粉碎它的前任，才可能让它自己变成原创性的东西。恶魔，在《浮士德博士》中，是以一个客人的形象开始造访的，结果他却是一个革命性的先锋主义者，就像兰波和勋伯格这样具有开创性的艺术家。他藐视中产阶级的平庸（在他看来，中产阶级缺乏根本的神学立场），并且认为，只有绝望才是获得拯救的真正途径。上帝对圣徒和罪人感兴趣，对那些无聊、平庸的乡民却毫无兴趣。极端地说，只有那些身处绝望的人，才能够了解精神的深层次含义，进而能够对圣徒进行调侃和戏仿。对于邪恶，我们还能说的是，它以自身的强健，藐视了刻板的中产阶级。在此意义上，邪恶跟那些放荡不羁的吉普赛艺术家十分相似。同样

的，纳粹对于那些乡野的道德也非常厌恶。

日常存在已经变得如此异化与陈腐，只有一种近乎恶魔般的行径才能将这一潭死水搅开。当生活变得索然无味、沉闷不已的时候，艺术觉得自己必须借力邪恶，采取一种最为极端的方式，在这沉闷中制造出一些不同凡响的东西来。无疑，现代艺术这种打破旧习、撒旦般狂暴的形式，彻底颠覆了僵化的习俗。它需要汇集各种异国与极端的艺术素材。这么一种魔鬼般的艺术，力图打破我们已然习惯的乡野自足，从而将我们被压抑的能量释放出来。可能，通过这种方式，一些好的东西最终能够从邪恶中被拯救出来。从波德莱尔到热奈特（Jean Genet），艺术家们与罪犯、精神病人、恶魔崇拜者以及颠覆分子们混在了一起。但是，我们很容易就会忽略一个事实，那就是，一些现代艺术其实跟那些它所鄙视的乡野存在一样，都是空虚的，只不过其方式不同。他们想要追求纯粹的形式，从而彻头彻尾地跌入了空虚之中。

在《浮士德博士》这些艺术问题的背后，还隐藏着一个更深刻的政治问题。我们确实要抵抗法西斯主义，但是这么一个任务是传统的自由主义或者人道主义所能胜任的吗？自由主义不就是一种体面的、没硬气的教条么？一个把自己的重心从人类真正邪恶的东西上转移到文明病症上去的信仰，怎么可能解决这个问题呢？为了战胜邪恶，我们最后可能不得不依靠顺势疗法，先去接受邪恶。托马

斯·曼笔下的自由人道主义叙述者就是一个太过体面、理性之人，因为他根本无法测定，自己所要面对的究竟是多么骇人的事情。只有真正坠入地狱，见识到人性中的野蛮、非理性、猥亵，才能真正理解什么是拯救。与此相似，社会主义认为，只有将那些被排斥为世界之浮沫、被剥夺了一切的危险的人团结起来，才能真正改变历史。而弗洛伊德主义者，则敢于以鲁莽的勇气去注视梅杜莎的头颅。但是，这难道不是将所有教义，以其所本有的野蛮方式统合起来，借以消灭邪恶么？人类真的可以这样面对邪恶，而后不被毒害地逃开？我们应该清除自由人道主义的碎石，而去创造一个更好的世界，或者说，通过这样的清除，我们其实是在为一个更加可怕的巨兽之出现铺平道路？

最后，可能所有的问题全都集中到了如何面对死亡这个问题上来。你可以像托马斯·曼笔下的人道主义叙述者一样，否认死亡，认为它是对人类生命的一种不可忍受的冒犯。或者，你可以像他的朋友莱韦尔金那样，将死亡紧紧抱在自己的胸前。阿德里安通过感染性病的方式来追求死亡，为的是能够获取一种生死之间的疯狂状态，以对真实存在进行一种放荡不羁的戏仿。他就是一个自我寄生者、自我吸血鬼，不断地从自己的分解当中吸取养料，在生与死之间的恐怖世界中承受着痛苦。这通常指涉着一种与邪恶相关的状况。在所有与之相关的形象中，吸血鬼是邪恶的最佳象征——就像

我们能看到的，邪恶就是为了填补自身疼痛的缺位，而去汲取他人的生命。我们在一个诡异的似乎活着的偶人身上所感受到的那种恐怖，就是对这么一种状况的某种回应。与此类似，艺术，也悬在生与死之间。艺术作品看起来充满了生命力，但是，它归根结底不过是一个没有生命的客体。艺术的神秘之处在于，为什么纸张上的黑色、画布上的涂料，或者琴弦上的刮擦，能够具有如此的生命力。

一些实验艺术，比如阿德里安的作品也同样以一种“非人类”的艺术方式，拥抱了死亡。在莱韦尔金的音乐中，并没有那些感官刺激的内容，而只有严苛的非个人的内容。形式是艺术的非人类维度，这就是为什么热血的现实主义者试图去掩盖形式的原因。如果阿德里安的艺术是一种极致的临床分析式的艺术，那么，反过来说也是成立的。他艺术中恶魔般的力量，表现了它已经从头重脚轻的现代知识时代撤出，转而回到了原始、本能的时代之中。许多现代主义艺术都试图融合古代与先锋派艺术的潮流，艾略特的《荒原》就是一个典型的例子。艾略特曾经提到过，真正的艺术家，与他同时代的人相比，必须是最原始、但同时最世故的。如果要为文明化提供更多的动力，那么你就必须要借用已经过去的原始时期的能量。但是，这种在最新潮与古老之间的邪恶融合，恰好也是纳粹所追求的。在这个意义上的纳粹确实是一种典型的现代现象。一方面，纳粹非常狂热地想要创造一个革命的未来，在其中闪烁着死亡

技术的最后光芒。另一方面，这却是一个关于血统、土地、本能、神话以及黑暗之神的古老问题。这样一种结合可能就是它能够拥有如此巨大吸引力的原因所在。而事实也证明，法西斯主义没有征服不了的人，从神秘主义者到机械工程师，从目光炯炯的进步论者到妄自尊大的反动主义者。

现代主义与法西斯主义，想要将原始与进步结合起来。他们的目标是将世故与本能结合在一起，将文明化与自然结合在一起，将知识分子与普通民众结合在一起。现代的技术驱动必须要添上前现代“野蛮”本能之力量。即必须抛开理性化的社会秩序，重新获取一些本能的“凶暴”。但是，这并不意味着，简单地回到自然之中。与此相反，就像莱韦尔金在他关于尼采的文章中所说，新的野蛮与旧的野蛮不同，它是自觉的。它将要代表的一种更高、更有理性的“狂暴”，一种能够提升并对应到现代分析性头脑中的狂暴。因此，它能够将世故的理性，以及被压制的一切基础性的力量，重新结合起来。这就是鲁伯特·伯金（Rupert Birkin）——劳伦斯（D.H.Lawrence）的小说《恋爱中的女人》里的一个人物——在他身边的那些自我堕落的上层阶级中发现的令人厌恶的伦理。与真实事物相比，这种知识分子对暴力的狂热显得更加卑劣不堪。

所有这一切是如何与邪恶这一主体发生关联的呢？有的人可能会说，这是邪恶提出的错误的解决问题的方法。但是，邪恶令人

不解的地方在于，它既冷漠又混乱。正如莱韦尔金所说，邪恶是冷漠、嘲讽、理性主义的；但同时它又有着一种堕落、纵欲般的狂热。阿德里安并非仅仅是一个异化的知识分子。他的音乐也同样沉浸在某种肮脏的无意义中。它违背了叙述者所说的“热血的野蛮与冷血的知性之间的融合”。他评论道，“最自大的知性，其实与动物、与赤裸裸的直觉最为亲近，甚至无耻地沈溺于其中。”我们如何来理解这种致命的联合呢？

实际上，这里面没有任何神秘之处。一旦理性从感觉中分离出来，这两者所承受的后果都是毁灭性的。理性变得抽象和复杂起来，从而失去了与创造性现实之间的联系。结果是，它会认为生活只是一种用以操控的无用之物。同样的，感官的生活也开始变得骚乱起来，因为在它的内部，理性不再发挥任何作用。而一旦理性僵化成理性主义，本能的世界就彻底进入了耸人听闻的阶段。理性变成了一种空虚的生活意义之形式，而肉体的存在完全变成了纯感官的生活。如果邪恶是一种目空一切的知性，那么他同时也是一个嘲笑意义的庸俗的小丑。对虚无主义者与小丑来说，即便是最微小的一点意义之流都会让他们极度厌恶。阿德里安的音乐始终沉迷于秩序、同时又缠绕着地狱般的喧嚣，这样看来就一点也不奇怪了。因此，与之相似，那些神经质般执着于秩序的人，其实都是为了牵制自己内在的某种骚动。基督教原教旨主义者们——这些死硬顽固派

们，其实没有一刻不在渴慕着性欲，这就是一个典型的例子。

小说家米兰·昆德拉在《笑忘书》中描绘了一些他称之为“天使般”以及“魔鬼般”的人性状况。所谓“天使般”，他指的是那些空虚、夸张完全脱离了现实生活的理念。而与之相反，“魔鬼般”指的是，对任何人都能拥有意义与价值这一理念的无情嘲讽。天使身上所承载的意义太多了，而魔鬼身上却完全缺乏意义。天使成天鼓吹一些夸张的陈词滥调——诸如“上帝保佑我们这个美好的国家”，而对此，魔鬼的回应是“好吧，管他的。”如果说“在这个世界上（在天使的国度中）有太多毫无争议的意义”，昆德拉写道，“那么人类就会在重负之下崩溃。如果整个世界毫无意义（在魔鬼的国度中），那么生活就根本不可能。”当魔鬼在上帝面前爆发出公然的嘲笑，天使就会马上高叫反抗。魔鬼的嘲笑，昆德拉写道“强调了世界的无意义，天使的高叫则向我们显示，这个地球上的万事万物是多么理性、有序、深思熟虑、美丽、善良并且通达人意。”这些天使就像是政治家，有着不可救药的乐观与天真的幻想：认为我们一定会不断取得进步，我们虽然会遭遇挑战，但最终一切定额都会得到满足，上帝仍旧会在他的心中为德克萨斯保留一块柔软之地。与之相反，魔鬼生来就是嘲笑者和讽刺者，他们的语言接近于政治家们在私下里的窃窃私语，而非他们在公众场合的高谈阔论。他们只相信权力、欲望、自我利益、理性计算。在众多的

国家之中，美国是最典型的，半是天使半是魔鬼的国家。没有任何一个国家能像美国一样，如此夸张地将公共修辞与那些毫无意义的东西——比如说消费资本主义——融合在一起。而前者所扮演的角色，是在为后者提供合法性。

就像撒旦将天使与魔鬼同时整合进自己的身体之中，邪恶也同样融合了这两种东西。它的一个方面是天使、禁欲的——想要超脱于肉体层面的堕落领域而飞升到无限性的领域。但是，这种脱离现实生活的趋势所造成的结果是，将整个世界变成了无价值的空虚。它让世界变成了一堆无意义的东西，邪恶魔鬼般的一面就能够在其中尽情享乐。邪恶总是在太多意义与毫无意义之间徘徊——或者说，它在同时既有意义又无意义。邪恶的这双重面相，在纳粹的例子中显现地十分彻底。如果说，他们满嘴都是牺牲、英雄主义、血统纯洁，这样“天使般”的夸口；那么，他们也同样被弗洛伊德所说的，死亡与毁灭中的“淫秽快感”（*obscene enjoyment*）（图10）所控制。法西斯主义是一种对人类的肉欲极为恐惧的疯狂的理想主义。但是，它同时，又极度嘲弄这样一种理念。可以说，它是极为严肃与极度嘲弄之间的混合体——一方面，僵硬地鼓吹领袖与祖国；而另一方面又纯然嘲弄这一理念。

邪恶的这两种面相之间紧密相连。理性越是与其身体相脱离，身体就越是碎裂成纯感官的无意义碎片。理性越是变得抽

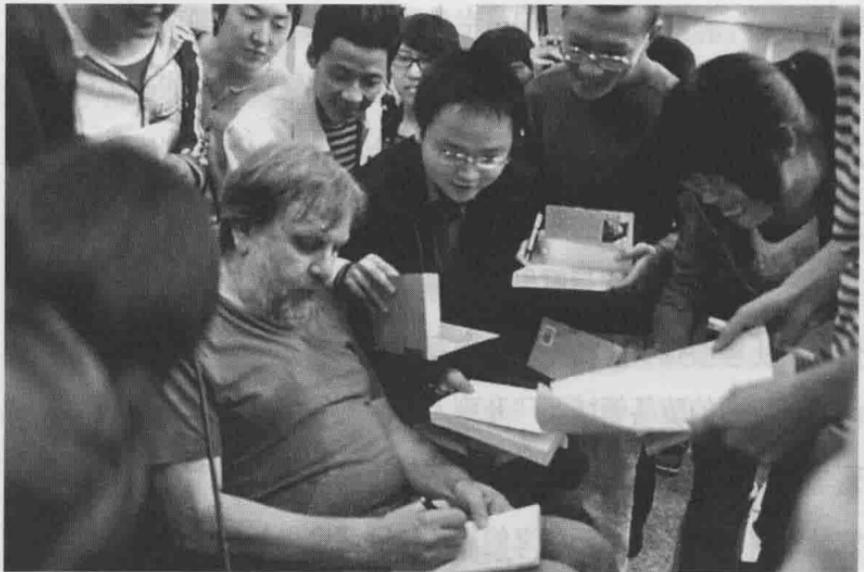


图10：图为齐泽克在给中国人民大学学生签名。“淫秽快感”（an obscene enjoyment）这一概念，后来在齐泽克的《快感大转移：妇女和因果性六论》（The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality）中有详细的分析。在其中，齐泽克将「伦理」（ethics）和「道德」（morals）的关系引入的格雷马斯式符号矩阵（a Greimasian semiotic square）。在此符号矩阵中，圣人（Saint）和无赖（Scoundrel）构成了纵轴的两极，其中圣人能兼顾伦理和道德两者，亦即他/她既能坚持自己的欲望不作妥协，亦能顾及其他人所认同的美德；而无赖则既非伦理又不道德，亦即他/她既会为着快乐（pleasures）和利益（profits）放弃自己的欲望和固定的原则，亦会背离道德的规范。至于占据水平轴线两极的则是超我（Superego）和英雄（Hero），其中英雄是不道德和伦理的混合体，即他/她会以更高的生命伦理或历史的必然性等名义来违反现有的道德规范，这也是拉康的「坚持你的欲望！」这一律令的意思；而超我则是道德和非伦理的混合体，即他/她会遵守社会上非伦理的道德规范，这种道德规范会为遵守者带来伴随的淫秽快感（an obscene enjoyment）。

象，人类就越是无法在一个充满意义的创造性之中生活。因此，人类就越是要求助于无意义的感觉，以证明他们仍旧存在。纵欲是宗教剧中的另外一面。确实，阿德里安最伟大的宗教剧就将邪恶的这两面相结合到了一起，由此揭示了叙述者所说的“将最需祝福的与最受诅咒的东西结合到了一起，体现了小天使的合唱与魔鬼地狱般的笑声之间的内在融合。”莱韦尔金可能是一个高尚的艺术家，但同时他也有一种不可抑制的冲动“要去嘲笑那最神秘感人的现象。”这是因为现实本身对他来说，就是虚假的，如同一个糟糕、低能的笑话一样。“为什么所有的事情在我看来都像是一种对自身的拙劣模仿？”他不解。无论何时何地他都有一双锐利的眼睛能够洞见愚昧与荒诞。地狱并非只是一种残暴的痛苦。它是一种带着狂躁嘲弄的折磨。它是那些自认已洞穿一切、而实际上却沉醉于其廉价、媚俗本质中的人所发出的轻蔑的嘲弄。比如那些知识分子们。他们在阅读《老大哥》时，所感到的是一种令人恐怖的心醉神迷。了解到价值是虚假的，这是产生痛苦的源泉。但是，这同时又证明了你自身精神的优越性。因此，你所承受的折磨同时也是你所享受到的欢乐。

邪恶是这样来描绘其自身本有之领域的——确实，在这些无回声的墙壁内，声音会变得很大，不可想象的大。满耳充斥的都是高声的尖叫和哀嚎，可耻的咯咯声与呻吟声，令人毛骨悚然的缠绕

声、磨碾声与猫的叫春声，这里面充满了无人能够知晓的，令人难以忍受的内在之痛苦……此外，还有从属于殉难者的嘲弄与极致的耻辱；这是如同地狱般的福祉，代表了所有不可限量的痛苦所发出的低沉怜悯的嘲弄与蔑视；与之相伴的是窃窃的嘲笑与指指点点；据此我们知道，地狱之火不仅仅是折磨，还必须承受无尽的嘲弄与羞辱。因此，地狱应该被定义为痛苦与嘲笑的恐怖结合，一种永无尽头的无法忍受之忍受。

这样一个地下世界只能用下面这一系列自我矛盾的话语来进行描绘：“狂热的痛苦”、“怜悯的嘲弄”、“地狱之福祉”等等等。这就是所谓的终极享乐，或者说“淫秽快感”（obscene enjoyment）。由于受到惩罚而引发的受虐狂一般的享乐使得它震颤不已。地狱就是这么一个充满了受虐狂与虐待狂的地方。之所以会落入这个地狱的黑洞，是因为堕入了死亡驱力的统摄之地，它说服我们从自己的毁灭中获取一种扭曲的满足。这种魔鬼般的可笑和滑稽，是那些人所发出的嘲弄。他们知道所有的一切（不仅仅是他们自身）都是纯粹的虚无。从意义的重负下逃脱出来，是一种扭曲的满足。在这嘲弄的笑声中，我们能够听到，布道之声忽然被一阵突然的喷嚏所打断。地狱是虚无主义对理想主义的最终胜利。在这其中满是疯狂的嚣叫与嘲弄，这些人由于再也无法堕落地更远，而从中感觉到了一种扭曲的解放。这同时也是一种聒噪的嘲笑，那些人

以为自己已经获知了终极秘密，而这恰恰是那些最聪明的人也无法发现的秘密。这只是低级闹剧的耻笑，而非高级喜剧的纵情欢笑。

地狱就是一个充斥了疯狂、荒谬、畸形、悲伤、超现实主义、令人恶心，以及拉康用“古代神祇的破坏”来指称的污秽集结之所在。这是一片荒芜与绝望之地。但是，这种绝望，是其居民根本就不想被夺走的东西，一刻都没有想过。因为，它不仅仅能够令他们战胜各种骗人的理想主义者；同时它也提供了一种悲惨的承诺——那就是他们还活着。但，他们不知道的是，即便是这样一种承诺也是虚假的。就像我们能够看到的，从神学话语的角度来说，在上帝之外不可能存在什么生命。就像品彻·马丁，这个邪恶之人，他相信自己已然渡过了难关，但最终却只是陷入了幻觉的圈套。

大概20年前，我出版了一本莎士比亚的研究小作。在其中，我做了一个匆匆断言，认为三个女巫是《麦克白》（Macbeth）^[1]中的主角。我到现在还是持这一观点，即便莎士比亚本人很可能对此颇有些茫然困惑。当然，就我们现在所谈的内容而言，这个观点还是需要做一些小小的修改。

那么，究竟有什么证据能够支持我的这一执拗的论断呢？这出戏剧中的三个女巫非常反对暴力，以及麦克白时代苏格兰社会中的等级秩序，并且对此实施了秘密的报复。她们是这个迷狂社会中的流放者，居住于一个幽暗的边界之地——她们自己的姐妹社区之中。她们跟既定的代表男性抗争与军事荣誉的社会秩序没有任何联系。她们唯一所作的，就是要在其中布下乱阵。这部戏剧中的主人公们互相厮杀，只是为了能够获得晋升或者保障自己所处的地位，而女巫们则代表了隐藏在这些坚实性之下的某种流动性（他们会消失，或者重新物质化）。就像在危险谜语中游弋的“不完美的发言

者”，她们象征着一个处于正统社会边缘的无意义、类似诗歌双关语的世界。当戏剧之幕徐徐展开之时，她们的隐语，或者说“充满含混的双关语”开始慢慢渗入到这个社会秩序中，孕育歧义，散播破坏，最终让两大尊贵的家族陷入不幸。比如说，这三个女巫告诉麦克白，“没有一个女人所生的孩子”会将其杀死。而实际上，她最终被一个剖腹产所生的人杀死。

在这个意义上，这些长发女巫代表了戏剧中混沌的无意识。在那里，意义沦陷于混乱与模糊中。她们所在之处，清晰的定义被消解了，对抗被颠覆了：正义变成了犯罪，而犯罪变成了正义，所有一切都变成了它的反面。这三个女巫姐妹是雌雄同体的（因为她们是长有胡须的女人），她们既是单个的存在同时又是多个的存在（她们形成了三位一体的构架）。如此一来，她们就颠覆了所有社会与性别的稳定基础。她们是激进的分裂主义者，鄙视男性权力，从根本上揭穿其内在的空洞与狂暴。她们献身于女性主义的狂热，她们的言辞与身体，都在嘲讽着僵化严苛的界限，并且大肆嘲弄着那种固化的身份认同。毫无疑问，这些令人讨厌的老太婆，肯定已经读过了新近在巴黎出现的女性主义理论。

我最初对这些瘦骨嶙峋的老太婆所产生的兴趣，现在需要增添一个更重要的元素。这些女巫的否定性，她们的断章取义，以及由此实施的“无名的契约行为”，就麦克白所处的苏格兰，这样一个

严格的社会秩序来说，确实是一种威胁。但是，它同时也是对任何可能的社会秩序的威胁。这些没有牙齿的老巫婆是这种政治社会的敌人。她们的否定性，会让人觉得现实存在本身是令人憎恶的，而不仅仅只是那些沾着血污的苏格兰贵族。这就是为什么它无法提供任何一种社会秩序来替代这些军事屠杀的原因。实际上，这些女巫是在消灭人的生命过程中，在将有毒的内脏、婴儿的手指、蝾螈的眼睛、狗的舌头、以及蜥蜴的腿扔进冒着泡泡的恶心大锅的过程中寻到了一种淫秽的快感。

可以肯定的是，这些女巫本身并非动物性的存在。她们看起来似乎不受自己身体的束缚，可以根据自己的意愿物质化或者蒸发掉。由于缺乏这种身体性的存在，她们很像莎士比亚笔下的傻子，他跟她们一样，都是可以改变形态的。他也能用一种令人费解的方式说出一些真实。但是，这种形体脱离性，就像《暴风雨》（*The Tempest*）中的空气精灵艾丽尔（*Ariel*）一样，这最多只能算是一种否定形式的自由。在艾丽尔获得自由之时，也就是她蒸发掉之时。我们已经知道，品彻·马丁以及阿德里安·莱韦尔金这样的角色，都与他们自己的身体相脱离。我们可以想象，这种对于有限性与物质化的蔑视，在女巫那里也是如此。

让这些食蛇的雌雄同体人变得如此革命性的东西（她们似乎想要颠覆整个的政治社会）——同时也是她们身上所存的不当之处。

她们之所以能够反对整个的社会秩序，是因为她们反对整个的人类存在。这个世界并非她们的居住之地，即便她们总是不时地要与其发生联系。这样一种对于人类世界的拒绝，就像我们能够看到的，在本质上与邪恶相关。对存在的纯然拒绝，不仅仅意味着对男权等级制度的拒绝，更是对异质性与多样性的拒绝。在麦克白女巫的夜晚中，所有的牛全都变成了黑色。让彼此厮杀的男性贵族遭受不幸，这是对其小心翼翼保守着的身份进行暗中破坏的良好方式。但是，这么做也会带来一些坏的影响。那就是，所有的东西都混合在一起，其实也就意味着对所有差别的否定。

邪恶总是与某种泥浆样的物质相关，因为它毫无特点、终无定形。在罗伯特·路易斯·斯蒂文森（Robert Louis Stevenson）¹的小说《化身博士》（The strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde）（图11）当中，杰基尔（Jekyll）想到邪恶的海德（Hyde）“他整个的生命能量，不仅仅是地狱般的，而且是毫无生机的。这是一件令人震

1 罗伯特·路易斯·斯蒂文森（Robert Louis Stevenson, 1850-1894），苏格兰随笔作家、诗人、小说家、游记作家、新浪漫主义代表。斯蒂文森出生于苏格兰爱丁堡，早年就读于爱丁堡大学。他从学生时代起即酷爱文学，一生多病，但有旺盛的创作力。斯蒂文森的作品题材繁多，构思精巧，其探险小说和惊险小说更是富于独创性和戏剧性力量，其代表作有《金银岛》、《化身博士》、《诱拐》、《一个孩子的诗园》等，斯蒂文森亦以之在读者中获得巨大声望。对他的诗人身份，一般读者并不了解。他逝世以后，长期被认为只是一位模仿他人风格的散文作家和儿童读物及通俗读物作家，直到二十世纪五十年代，才被有识者推崇为具有独创性和才能的作家。



图11：图为《化身博士》电影海报。这部作品讲述了书中主人翁——杰基尔医生，一个家财万贯、名闻遐迩、道貌岸然的大善人，因抵挡不了潜藏在天性中邪恶、狂野因子的耸动，发明了一种药水，可以将平时被压抑在虚伪表相下的心性，毫无保留地展露出来；同时随着人格心性的转变，身材样貌也会随之改变。因此，原本一个社会公众认为行善不遗余力的温文儒雅之士，一旦喝下药水，即转身一变，成为邪恶、毫无人性且人人憎恶的猥鄙男子——海德在晚上四处作恶。因此，杰基尔终日徘徊在善恶之间，其内心属灵的内疚和犯罪的快感不断冲突，令他饱受折磨。这种貌似荒诞无稽的故事，其实蕴含了一个最深刻的人性命题：人，到底是黑白分明，一成不变的非善即恶，还是既善亦恶，时善时恶？可以说，在人的潜意识和某处幽暗深沈、无法探知的内心角落里，善恶是并存的。一个是善的代表，另一个则是恶魔的化身。《化身博士》是斯蒂文森的得意之作，书中人物杰基尔和海德善恶截然不同的性格让人印象深刻，后来“Jekyll and Hyde”一词竟成为心理学“双重人格”的代称。在人的潜意识和某处幽暗深沈、无法探知的内心角落里，善恶是并存的。一个是善的代表，另一个则是恶魔的化身。

惊的事情：洼坑里的烂泥好像发出了哭喊和声音；这些死亡与无定形的东西，却似乎想要夺取生命。”^[2]邪恶跟大粪一样，或者跟那些集中营中的尸体一样。它就像三个女巫手边的那锅浓粥，可以随意往里头扔一些狗的舌头，或者婴儿的手指之类的东西。邪恶的一副面孔可能是卓越的，但是另外一副则与之截然相反。生命体在这其中似乎太过微小，都不值得将其仔细辨认。在《麦克白》中，纯洁和罪恶一样，都被女巫们引导的死亡过程撕成了碎片。这里面没有任何值得庆贺的地方。

这些女巫身上还有一些值得怀疑的地方。既然她们外在于政治社会，她们就没有任何的目标和追求；这种对于未来关切的缺乏，实际上反映了她们所处的并非线性的时空，而是循环论的时空。时间对于女巫来说，是一个循环不息的过程，而非向着一个直线方向前进。这种时空观对于麦克白（他的世界观是明天、明天、明天）来说是无效的。线性的时间是一种渴望和获取——然而这些双性老太婆却始终在循环的时空中舞蹈，在月亮的升降之间，喋喋不休地重复。她们同时也以某种预言的方式弯折时空。对她们来说，未来的事情早已发生。当她们以否定性侵袭麦克白之时，所采取的形式，却是将欲望无限地延展到了未来。这是因为，人类和女巫不同，他们生活在时间当中。否定性此时变成了一种“圆拱形的追求”，这种追求永远不会在当下停息，而必须

不断地超越它，并为获取下一个胜利开道。在这个戏剧中，这种欲望迈出的每一个想要巩固自己的步伐，都不可避免地迈向自身的消解。麦克白最后的结局是，本想不断看清自我，却最终陷入困惑。欲望在不断前进的过程中，其实是在不断地消解自我。麦克白想要一步步地走上帝王的宝座，其结果却走向了它的反面。因此，当女巫所代表的虚无进入人类历史之中，它就变成了一种纯粹的毁灭。它显示出了欲望中心的虚无，它驱使着人类去往充满缺陷、毫无结果的境地。就像我们已经看到的，世界上存在着一种好的虚无以及一种坏的虚无。而这部戏剧中的三个蛇发女怪，却将这二者结合到了一起。

为什么这些骨瘦如柴的老妇，一开始就想要打倒邓肯、麦克白、班柯、麦克达夫家族，以及许多其他的人物呢？这出戏本身并没有给出任何答案。它无法提供答案，是因为答案本身并不存在。女巫们致命的轨迹其实根本就无所指。在她们眼前并没有出现什么具体的后果，她们只是不断地绕着大锅舞蹈。这三个女巫并不想要获取什么目的，因为任何后果都从属于他们所否定的社会。任何目的都从属于意义和结局、原因与后果的世界，而这个世界与她们这些藏污纳垢的女权主义者是毫不相容的。她们是女巫，而不是什么战略家。她们想要毁灭麦克白，并不是因为他是一个恶人（至少，在麦克白遇到他们之前，还不是一个坏人），而仅仅只是想要

捣乱而已。

在这里，我们碰到了这么一种看法，这可能是邪恶理念的核心所在。那就是，邪恶，其实（或者从表面来看）根本就没有任何实际目的。邪恶的存在是毫无目的指向的。任何东西，只要指向那种乏味的目的，那它就会丧失其最为致命的纯粹。在这个意义上，邪恶和上帝十分相似，如果确实可以证明上帝存在的话，他做的所有事情绝对不是出于任何理由的。上帝本身就是他存在的理由。他创造整个世界，只是为了好玩，而不是为了什么目的。邪恶抵制任何因果逻辑。如果确实有那么一个终点的话，那它就是一种彻底的自我分裂与非我认同。但是，问题就在于，虚无是一种无物，无物则无可分。这就是为什么它无法真切地存在于时间当中。因为，时间意味着差异，而邪恶是一种无聊至极、永恒轮回的同一。正是在这个意义上，我们说地狱其实是永恒的。

莎士比亚笔下，另外一个看似缺乏所有目的的邪恶之例，就是《奥赛罗》当中的伊阿古。伊阿古对摩尔人的憎恶理由非常之多，就跟《威尼斯商人》中夏洛克对他的仇敌安东尼奥一样。但是，在这两个例子中，他们所提供的理由与其恶毒的憎恶相比，根本无以匹配。这两人甚至还画蛇添足地给他们的理由增添了一个补充，说，他们其实是想要给自己无法探清的激情套上理性的缰绳。这让我们可以好好地探寻一下，伊阿古在虚无主义中对奥赛罗的仇恨之

根。伊阿古是一个全无信仰的讽刺者与唯物主义者，当然，他也并非无所信仰，他非常相信信念和欲望。他认为所有的客观价值都是没有意义的。“美德？这对我们的存在而言算的了什么？我们的身体是一座花园，在其间，我们的意志就是园丁。因此，如果我们想要种植荨麻或者莨苳，我们只需要种下牛膝草，除去百里香……为什么，所有可更改的权威和力量都来自于我们的意志。”

这个世界是一种可塑造的物质，完全独立的个体意志可以根据自己的喜好，对其加以塑造。而这同样可以适用于个人。人类从本质上来说，是一种自我造型、自我创造。他们按照自我意志而非上帝、自然、血缘或者客观价值来行动。莎士比亚笔下声名狼藉的恶棍们，就很能说明这个道理。他们是彻头彻尾的自然主义者和反习俗主义者。在这些邪恶的人眼中，价值、形象、理念、还有习俗都不过是窗花装饰或者蛋糕上的糖霜这样的东西，一眼就能看穿。实际上，那种认为世间存在一种无涉上述价值维度的人类实体的看法，比较信的奥赛罗更加天真。那些想要成为自己主宰者的人，更像是两性关系中的妒忌，就像伊阿古的妻子埃米利亚在这部戏剧中所说的，“是一个怪兽，生于自我，长于自我。”在莎士比亚对于事物的看法中，有一些东西是毫无意义同时充满恶意的，这种东西自我生成，自我哺育，以他们自己的术语重复自身的定义。这样一

种东西，在他的剧作中不断出现。科里奥兰纳斯（(Coriolanus)）¹就是这么一种无目的循环的重要例证——这个人物形象，“仿佛就是自己的主人，完全不知道其他的关联存在”。但是，这个骄傲的独立存在，也是一个纯粹的虚无：“他其实就是一种虚无，无名无姓，直到他把自己称为烧掉罗马的火焰。”

同莎士比亚笔下的许多讽刺者一样，伊阿古就像一个小丑，在揭穿真相和泼冷水的时候，总是狂欢不已。汉娜·阿伦特在对阿道夫·艾希曼所执行的种族灭绝进行评价时，提到“每一个人（在艾希曼接受审判的时候）都会发现，这个人并不是一个怪兽，但我们却很难不去怀疑，他是一个小丑。”^[1]阿伦特认为，艾希曼并不是一个故意将恶视为善的大恶魔。他也不是像麦克白那样的身份显赫的邪恶之人，或者一个普通的傻瓜。阿伦特认为，是一种“纯粹的无心”让他成为了最著名的现代罪犯。她非常大胆地指出，在其中，她不仅找到了一些平庸的东西，还看到了一些“有趣的东西”^[4]。但是，这种小丑般的闹剧，如果被推到对一切价值都进行否定的程度，那它就确实变成了大怪兽。所谓的闹剧，指的就是一种被剥离了意义，进而降低为纯粹物理动作的人

1 科里奥兰纳斯（Coriolanus），莎士比亚剧作中的人物，罗马贵族马修斯因为在“科里奥里”城立下军功而获得了“科里奥兰纳斯”大将军的封号，并成为罗马执政官候选人，但是由于他倔强的性格，拒绝当众展示他在战争中留下的伤疤以获取罗马平民的支持，于是两个护民官宣称他为叛徒，并将其放逐。

类行为。这也是纳粹对犹太人的考虑（对其进行某种毫无意义、纯粹出于物理操作的屠杀）。

无疑，揭穿真相可以算作一种肯定意义上的愚蠢行为。它可以戳穿自欺欺人的自大幻觉。但是，它也可以危险地驶近那些像伊阿古那样的虚无主义者——他们可以通过嘲弄与毁灭，为自己获取一个替代性的自我认同。事实上，关于这种邪恶，总是有这么一种突然的转变存在，它用一种怀有恶意的愉悦将所有一切劈成碎片。问题在于，即便是一种健康的偶像破坏行为，也很可能，将人带往病态的犬儒主义。伊阿古只有在德性与美之前，紧闭双眼，才能遏制自身无法容忍的破坏欲望。他对奥赛罗的态度，部分地可以在他对另外一个人物——卡西欧的评价中捕捉到：“他在日常生活中的美丽，正是让我变得丑陋的东西。”

与伊阿古完全不同，奥赛罗看起来对自身存在的完整性充满了喜悦。奥赛罗身上的这种自我满足的永恒气息，正是让伊阿古觉得极为难以忍受的东西。在奥赛罗浑厚铿锵的演说词中，他的自我欣赏一览无遗：

如同到了黑海之滨，
它那冰凝的水波与强劲的奔流，
永不停息，狂奔向前，

一直到马尔马拉海（Propotic）和达达尼尔海峡（Hellespont）；

我的血液与思潮也同样如此，带着强力向前，

永不回头，永不因人类之爱而退潮，

直到那恢弘和壮阔的复仇之力，

才能将它止息。

奥赛罗的这种宏伟气魄，让那机灵世故的伊阿古感到自己甚为渺小。在他眼中，这么一种崇高的理想主义，不过就是一种虚假，或者至少部分是虚假的。用米兰·昆德拉的话来说，奥赛罗是天使，而伊阿古就是魔鬼。奥赛罗的言辞洋溢着一种夸夸其谈的修辞韵律，太过挥霍恣肆，太过夸张粉饰了。而伊阿古的言辞，恰恰相反，是粗俗而实际的。和莎士比亚笔下的许多其他的农奴一样，伊阿古对语言的态度是纯然功能性的。他不无嘲弄地将摩尔人奥赛罗的话语形容成“一种带着论战意味的浮夸修辞”。就这一形容最恶毒的意义来说，还确实是对莎士比亚笔下一些人物的不错描绘——他们能够轻而易举的说出一些，诸如“令人窒息、夸大的猜测”来。即便是奥赛罗最后的自杀，也还被一个批评家称为“宏伟的致命一击”。因为这自杀首先以一场铿锵有力的演讲作为开始，而后又向观众投去了狡黠一眼。这个战斗英雄看起来必须要依靠一种膨

胀的自我形象过活。因为他的自我认同完全就是外在的，这就在其身后形成了某种缺位或者真空，使得他的敌人能够侵袭入内。

而从伊阿古的视角来看，奥赛罗代表着一种傲慢自大的丰富，而这恰恰掩盖了其内里的欠缺。而，充满讽刺意味的是，这种欠缺，正是让他无法看到自己的性格当中缺乏什么东西的无力——也就是造成其不稳定与不完满的那些东西。他对自己的那种自满其实是为了不去面对自身内在的骚乱。与之相反，伊阿古却认为自己，并非“我之为我的东西”——这就意味着，如果奥赛罗多多少少认同自己作为一个武士的公共形象，而伊阿古的内在自我却是一种空虚的，无论他向世界所展示的是一种什么形象，他的内在都只是一种空虚。因此，我们只能通过一种否定的方式对伊阿古加以界定，他永远不是自己所展示的那个样子。这同样适用于他所说的这句话“如果不去批判，我就什么都不是”。因此，伊阿古就像一个批判家，寄生于他所藐视的那个创造物。由于缺乏一种稳固的自我认同——伊阿古实际上就成了一个演员，一个纯粹表演性质的角色——他的存在意义只在于不断地颠覆他人。

因此，在奥赛罗天衣无缝的个性面前，伊阿古已经超出了其可忍耐的极限，转而准备将其一举捣毁。他的破坏行径开始于，在这个摩尔人耳边含沙射影地吹些耳旁风。在《麦克白》中，这种无中生有的中伤，借助了政治野心的形式。而在《奥赛罗》中，它所

借助的形式是两性关系中的妒忌。奥赛罗问伊阿古有什么烦心事，对此，伊阿古的回答是，“没事，我的王。”而讽刺的是，这个答复其实非常准确。确实没有任何东西让伊阿古觉得有什么不适。但是，伊阿古却准确地推断出，奥赛罗将很快在这种谦逊的否认中，读到一些致命的东西——他的妻子苔丝德蒙娜对他的背叛。这样一种否定是无中生有、毫无根据的情爱妒忌，而这，将要不断地啃噬奥赛罗的心灵。

就像《麦克白》中含糊其辞的女巫一样，这种无名的恐惧消蚀了所有的自我稳固性。它将整个世界都翻了过来，使其变成了一种骇人的歧义。矛盾、倒置、双重以及歪曲的逻辑都是这种状况的标志，就像《麦克白》中的女巫所体现出来的特点那样。“我觉得我的妻子是忠贞的。”奥赛罗呻吟道。“我又觉得她可能不是。”由于伊阿古狡黠的暗示，奥赛罗陷入了精神狂乱之中，在一时之间，对一件事情，他不知道该去相信，还是不该相信。在他偏执的妒忌中，整个世界都变成了一个能被进行无休止解读与误解的文本。即便是外表看来最纯洁的东西，都有可能被赋予最恶毒的意义。奥赛罗下定决心要揭开这一谜底，但显而易见的事实是，根本就不存在什么秘密。于是，他感到，周遭的一切都开始变得邪恶和不真实起来。因为，在他眼中，这一切都只是伪饰，根本就不会说出它所遮蔽的可怕的事实真相。越不是什么就越是什么（nothing is but what

论邪恶

恐怖行为忧思录

is not)。这种病态妒忌，使得他根本无法接受这一种观点——那就是，不管你是否相信，所有一切就是他们看起来的那个样子。我们所看到的东西，就是真实的东西。奥赛罗就像患有妄想症的妒忌狂里昂提斯（Leontes）¹在《冬天的故事》（The Winter's Tale）²中哭喊的那样——

低声轻语是空无么？

脸庞的触碰是空无么？ 指尖的相接是空无么？

两唇相吻是空无么？

……

难道这整个世界以及其上的一切都是空无？

苍茫天空是空无；波希米亚是空无；

我的妻子是空无；

如果这一切都是空无，

那就无物是空无了

……

1 里昂提斯（Leontes），莎士比亚剧作《冬天的故事》中的主角，西西里国王，波希米亚国王波利克塞尼斯的儿时伙伴。他陷入嫉妒的幻想之中，认为波利克塞尼斯和他的妻子埃尔米奥娜有外遇，他的嫉妒导致了他的家庭的破裂。

2 《冬天的故事》（The Winter's Tale）是英国剧作家威廉·莎士比亚的作品，1623年首次发源于《第一对开本》。

（他并不明白）自己眼睛所看之处，其实根本没有什么东西存在。就像品彻·马丁，他所看到的礁岩、天空、海洋其实压根就不存在。但是，伊阿古口中说的“没事”，却像在整个世界中，撕下了一条裂缝，让一切不存在的事物都呈现了出来，使人能够无比清楚地看到根本就不存在的事物。

奥赛罗全然被一种幻觉所统领，用弗洛伊德的术语来说，他将自己“低级”的欲望，升华为一种崇高的理想主义。在弗洛伊德看来，这样做的人，其实是将自己的本能弱化，以此让自己受制于死亡的驱动力。这就是为什么，天使能够在不觉间就被颠覆成魔鬼，而奥赛罗会在几个场景之间，就从一个令人崇敬的公共人物，堕落成一个胡言乱语，备受情感折磨的疯子。当他向一群来访的贵族致意之时，他原有的庄严、雄辩的口才瞬间凋落，只发出了疯狂的器叫——你们就是一群山羊和猴子！这绝对不是人们期望从一个高贵的政府官员口中听到的欢迎致辞。在奥赛罗的理想中，苔丝德蒙娜所扮演是一个偶像的角色——在弗洛伊德看来，偶像的作用，就是要去镇压无意识中波涛汹涌的现实。“哦，我真的非常爱她。”奥赛罗呻吟道：“如果我不爱她，混乱就要再度来临。”所以，奥赛罗对他妻子的爱，其实大都为了抵挡对自我的深刻探查。正是从这一层面的缺位入手，伊阿古才能够彻底粉碎他的自我认同。

许多文学作品都有对邪恶的描绘，但是并没有多少作品由于自身的邪恶性而被人指责。但是，这正是拉克洛¹（Pierre Choderlos de Laclos）的作品《危险关系》（1782）（图12）的命运。当时的许多年轻女性，只能躲在紧闭的门后偷偷阅读此书。此书被当时的巴黎王室斥责为“危险”之作。本书的主人公侯爵夫人梅特伊和她的旧情人瓦尔蒙子爵，可以说是操纵他人的大恶人。他们只是为了游戏，而不惜借用一系列的情爱密谋，去毁掉他人。瓦尔蒙冷血地去征服圣洁的德·都尔维尔院长夫人。在瓦尔蒙的阴谋里，都尔维尔夫人的怜悯与慈悲，恰恰成为了其所欲征服的“敌手”。在这个意义上，我们可以从瓦尔蒙对待都尔维尔夫人的态度中，感觉到伊阿古的存在。小说用了大半的篇幅，来刻画瓦尔蒙对虔诚的都尔维尔夫人的引诱。瓦尔蒙得手之后，又一脚把她踢开，让她在绝望中死去。随后，他还狠狠地报复了德·弗朗尔（De Volanges）夫人。因为她曾试图告诫都尔维尔夫人，要注意瓦尔蒙的品德败坏。为此，瓦尔蒙引诱了德·弗朗尔夫人年仅15岁的女儿塞西尔。一想到塞西尔和她尊贵的未婚夫结婚当晚的情景，瓦尔蒙就觉得十分有趣。因为到时塞西尔娴熟的性技巧，肯定会让她的未婚夫惊诧不已，而这正是瓦尔蒙一手调教出来的。最终，塞西尔怀孕了，被赶到一个修

1 拉克洛（Pierre Choderlos de Laclos, 1741-1803），法国作家，《危险关系》是其第一本也是唯一一本小说。



图12: 图为中国版的《危险关系》的电影海报。《危险关系》是法国作家拉克洛于1782年写就的经典。全书由175封信构成，是十八世纪书信体小说集大成之作。内容描写法国大革命前、上流贵族晦暗的男女关系。出版后，旋即在两周内售罄，平均每12天再售罄一次，成为当时法国家喻户晓的畅销书。在他手中，书信体小说被带到后人无法企及的高度。这本危险之书虽在十九世纪两度遭查禁，仍受到后世诸多作家推崇。米兰·昆德拉认为它是“史上最伟大的小说之一”，波特莱尔评注“此书若有甚么激情，也只是冰冷的激情”。拉克洛以书信张起欲望之网，用严谨的结构、精密的心理分析，将一场报复负心汉、征服旧情人、战胜未来情敌于无形的爱情战争，优雅而放荡地推进艺术殿堂。

道院中，而塞西尔盛怒的丈夫，一个年轻的贵族在一场决斗中杀死了瓦尔蒙。

瓦尔蒙在这场充满激情的犯罪中的共谋正是梅特伊夫人，这个女人宣称自己要做一个世界文学中最黑心肠的恶棍。这是两个放荡的贵族式“爱”的艺术的行家里手。对他们来说，爱就是一种游戏，通过这种游戏，他们能够获得种种精神变态般的虐待之乐。在巴黎这个纸醉金迷的上流社会中，谁的情人就是谁的敌手，去追求她，就是要置她于死地。而跟她发生性关系，就是要去毁了她。在这一点上，瓦尔蒙和他的旧情人并非邪恶的，因为他们都是无法控制的激情的受害者。但，更准确地说来，他们并非失控激情的受害者。正是他们的大脑与情欲的结合，才使得他们如此特色鲜明地展现了标准高卢人的形象。跟阿德里安·莱韦尔金一样，这一对贵族也是如此远离他们自身的情感生活，而这也是为什么他们要去毁灭周围的那些脆弱的造物。爱情，在他们那里变成了一场军事战役或者一种精神实验，为的仅仅是想要去尝一尝纯粹毁灭的滋味。这与真正的情感没有任何一点关系。他们的行为缺乏必要的动机，这就使得他们二人十分接近传统意义上的邪恶。这一点在萨德和萨特的作品中可以找到许多例证。我们甚至很有理由相信，恶魔是一个法国人。

《奥赛罗》这部戏为我们展现了这么一幅场景，在其中一个

人通过系统性的手段毁灭了另一个人，几乎没有任何理由。由此我们可以看出，邪恶代表了纯粹的漠然。如果这是真的话，令人吃惊的事实是，到目前为止，在我们所考察的文学形象中，几乎没有几个能被称作是邪恶的。比如戈尔丁的《品彻·马丁》。就小说提供给我们的证据来看，马丁之所以毁掉他人，并不是出于纯粹的漠然。与之相反，不管是创造还是毁灭，他都不是那种为了事情本身而去做任何事的人。我们很难想象，他会因为一只陶艺转盘而愉快地吹起口哨。马丁的意志完全是为着他那残酷无情的个人利益服务的——然而，“纯粹”的邪恶，即便是在可能妨碍自身利益的情况下，仍旧实施了蹂躏和毁灭。就像我们很快就能看到的，这实际上会给他们带来无尽的痛苦。对邪恶而言，这种痛苦其实也是一个能够带来激烈满足的源泉。就像哲学家罗尔斯（对那些熟悉他一贯干巴巴学术腔调的人来说，这段文字十分令人惊讶）所写：“能够打动那些邪恶之人的是那种不正义的爱：他在那些臣服于自己的人的无能和羞辱中找到了欢乐。并且还能津津有味地享受着他们对自己的指责——他就是造成我们堕落的根源。”^[9]邪恶是一种纯粹的刚愎任性。它是一种漫无边际的难以理解的状况。它宣称要颠覆整个的日常道德价值，这样一来，非正义的就能变成人人都仰慕的成功；但是它在背地里压根就不相信这些东西。

格雷厄姆·格林笔下的品基背离了也邪恶的一些传统特点。

他的杀人也出于具体的原因（比如说，为了不被人当作罪犯），而不是出于杀人本身。在这个意义上，他跟其他的暴徒有了基本的一致，他们并不像那些法国人所认为的，那么沉溺于一种无偿行为，或者一种完全没有所指的行为。托马斯·曼笔下的莱韦尔金所毁灭的并非他人，而是自己，即便他认为自己杀死了一个孩子。他将自己杀死也不是出于上述的那个理由。他之所以拖延自杀行为，其实有着一个艺术的理由。在《第三个警察》中的那个无名的叙述者无疑是在地狱中。但是，他之所以要杀掉马瑟斯是出于金钱的缘故，而不是出于杀人本身。因此，我们所说的那种只是品行不端的人，最终也下了地狱。在它旁边的，才是真正的邪恶。《麦克白》当中的女巫对人类生命的毁损，似乎纯粹出于这个原因。但是，我们已经看到，跟真实的女巫一样，他们绝不是批评家们所说的那么坏。可能，只有伊阿古才算是最低限度地满足这一条件。

我们可能会争论说，任何一种对邪恶的定义，如果排除了这一系列恶棍的话，最终都会是一种适得其反的狭隘。这样一种对邪恶的定义，难道不是太过技术性，或者太过关注它自身的精确？这样一种对邪恶的定义，所带来的效果，正是康德所说的“极端”（根本）的邪恶。他将邪恶看作是一种为了邪恶而邪恶的意念，而这在康德看来是完全不可能的。在他看来，即便是最堕落的人都必须了解道德律令的威严。但是，这么一种严格的邪恶定义，同时也

表明，邪恶在现实中是一种多么罕见的东西，不管那些人是怎样傲慢地在孩童杀人犯身上贴上邪恶的标签。对邪恶下一个太过宽泛的定义，也是非常危险的。比如说，康德笔下的诸如邪恶、恶毒、堕落以及腐败行为等一系列的措辞，对于那些闲散的自由主义者来说，不过就是一些轻微的不道德罢了。对康德来说，邪恶就隐藏在我们背离道德律令的那些习性之中。但是，真正的邪恶要比这来的有趣的多。并非所有背离都有资格被冠以邪恶一词。

可能，对于法西斯组织的高层官员来说，邪恶并不是那么罕见。但是，法西斯组织为自己在地球上的稀少而感到高兴，至少在大多数时候都是如此。事实上，当邪恶发生的时候，它就如同一场巨大的空难。大屠杀就是这样刹那间浮上他们心头的。即便如此，我们也应该记住，大屠杀是一个异常事件。但是，就导致无数无辜的男人、女人和孩子在大屠杀中死去的事实而言，并非只有这么一个异常事件。法西斯所实施的国家大屠杀导致了更多无辜个体的死亡。大屠杀是罕见的，因为从总体上来说，现代政治国家的理性，是一种用以达成具体目标的工具。但是，令人惊讶的是，我们竟然能够在这个现代中，运用这么一种恐怖的无目的之行为——为了种族灭绝而进行种族灭绝，为了杀人而去进行毁灭性的狂欢。这样一种邪恶，基本上总是要被限制在私人领域之内的。比如，20世纪60年代，英国的那两个制造了沼泽谋杀案

(Moors Murder)¹的犯人，看起来并没有发疯，他们之所以要去折磨并且杀死那五个儿童，仅仅是为了享受那种淫秽的欢乐，这可能会是一个有力的例证。

与之相反，我们几乎很难找到任何为了毁灭而毁灭的公共屠戮的例证。一方面，这种行径需要一个巨大的组织；而人从本性上来说并不愿意为此奉献这么多的时间和精力，除非他们能够看到后续的报酬。大众的疯狂几乎不可能在日常生活中发生，除非人们从属于某一宗教或者他们都是迈克尔·杰克逊疯狂歌迷俱乐部中的一员。纳粹死亡集中营的一个最为诡异的特点在于，它采取了一系列严肃、精确、符合功利的手段，用以服务一个根本没有明确指向的庞大计划。看起来，这个计划中的每一个个体似乎都有所意义，但整个计划却毫无意义。这就像是一个游戏，它的目的只有在一个没有具体功能的情况下，才能得以显现。

他们的屠杀，在大部分情况下，都有一种血腥的理性。因为，对其受害者而言，他们所进行的毁灭，究竟是无由而发，或是遵照精密的计划执行，并无特别意义。实际上，那些有原因的犯罪比起那些没有明显动机的犯罪，要好理解得多。在纪德的小说《梵蒂冈

1 沼泽谋杀案发生在1963年7月至1965年10月的英国曼彻斯特，两个凶手为：伊恩·布雷迪和迈拉·辛德雷，受害者是年龄10-15岁的五个孩子，至少4人被性侵犯。因为其中两名受害者被发现于沼泽，故被称为沼泽谋杀案，在1966年布雷迪和辛德雷受到审判，但在21年后，在1987年在沼泽又发现了第三个和第四个受害者的尸体，第五个孩子的尸体始终没有找到。

地窖》(Les caves du Vatican)(图13)中,有这么一个情节,主人公纯粹出于好玩把一个陌生人推出火车车厢。这跟为了给自己腾出更多的空间而把6个陌生人扔出去的情况相比,其实在某种程度上是一样坏的。

一些人可能会说,所谓的最终解决实际上并非没有任何目的。如果这被纳粹当做一种解决方案的话,可能确实如此。一方面,丑化犹太人是为了国家民族的团结。在无所不在的危险面前,这么做总是比较容易达成这一目的。当然,还有另外一些清晰而实际的理由,比如出于借机处理掉一些国家层面的政治敌人。另一方面,杀死那些性变态者,或者那些精神上、身体上有疾患的人,是为了纯洁德意志民族。我们会在后文对种族纯洁进行一些详细阐述。当然,为了去制造一个鬼怪,而屠杀六百万人,这一点都不值得。无论如何,我们可以把一个人当替罪羊,但是却不当把他消灭。但是事实上,这两种后果最终无法调和。即便你解决掉了这个替罪羊,你还会再去寻找下一个替罪羊。可能,最终解决就是为了要解决这一问题。

实用主义与非实用主义的之间的界限,在某些时候也可能不甚清晰。比如说,宗教裁判应该归于他们中的哪一种?艺术与幽默在很大程度上是非实用主义的,因为他们在通常意义上没有太多的实际效果。即便如此,他们还是能够不时制造出这一效果



图13：图为《梵蒂冈地窖》话剧现场。这是一部讽刺性作品，围绕一伙歹徒劫掠财富的阴谋展开。故事发生在一八九一年。伪装成神父、哲学家的意大利骗子普罗托斯轻易地使圣普里伯爵夫人相信：罗马天主教皇被人绑架，关在梵蒂冈地窖里已达三年之久。而坐在教皇位置上的，是一位几个共济会会友推举的、长相貌似教皇的冒牌家伙。受了他的欺骗，在捐助建立十字军，拯救教皇的名义下，伯爵夫人开出了支票。支票后来被交给她的一位朋友，这朋友的丈夫是阿梅代·弗勒里苏瓦尔。阿梅代是虔诚的教徒，他四处打探消息，企图营救教皇。在经历了一系列吵吵闹闹的倒霉遭遇之后，他偶然在罗马与那不勒斯间的一趟急列车上，遇到一位同车厢的年轻人——长相俊美的拉夫卡迪奥。拉夫卡迪奥在没有任何动机的情况下，把阿梅代推下火车。阿梅代不幸身亡，而拉夫卡迪奥则成了“无动机行为”的英雄。拉夫卡迪奥这个新型的小丑和罪犯是个年仅十九岁的冒险者，还是个私生子。贵族生父提供给他生活费却不肯承认他，自由无拘的生活使他成为善恶不分之人。他的放荡和他的活力成正比，他总是让机会去决定他的行动，他成了无动机行为的化身。

来。让我们想一想那些为了庆祝国家军事胜利而举行的爱国主义大游行。大屠杀在总体上带有一些政治目的——比如说，为了夺取领地，或者摧毁潜在的国家敌人。但是，他们却很少被降低为这么一些实际目的，即便，其所引发的极端暴力要求达成这一目标。这是因为他们不仅仅想要占有领地、权力，还想占有人本身。人类常常会变得极端野蛮，为的是能够继续维持他们自身的生存。在这样一些行动中，实用主义与非实用主义两者是相互交织的。对弗洛伊德来说，死亡驱动总是无指向的，却以一种残暴的方式，极大地超越我们所能控制的最终结局（比如说，征服自然）。它是一个声名狼藉、毫不可信的仆役，随时都有跳开去做自己事情的危险。对此普里莫·莱维（Primo Levi）¹曾就希特勒时期的暴力进行过这样的描绘，他说，暴力要么将自身视为目的，要么完全背离它的目的。^[6]

跟纯粹的任意屠杀相比，大屠杀并非不理性的。这就像是一个人要去做六百万个小提琴手，或者要去杀害六百万个有褐色

1 普里莫·莱维（Primo Levi, 1919-1987），犹太裔意大利化学家、小说家。莱维是纳粹大屠杀的幸存者，曾被捕并关押至奥斯维辛集中营11个月，受尽折磨，直到苏联红军在1945年解放了这座集中营，他才重获自由。其在1948年出版的处女作《如果这是一个人》（Se questo è un uomo）即是纪录他在集中营中的生活。此外作品还有：回忆录《休止》（La tregua, 1963）、短篇故事集《元素周期表》（Il sistema periodico, 1975）、小说《猴子的忧伤》（原名 La chiave a stella, 1978）、小说《如果不是现在，那么何时？》（Se non ora, quando?, 1984）和散文集《灭顶与生还》（I sommersi e i salvati, 1986）等。

眼珠的人一样。那些人之所以被杀害，是因为他们是犹太人、吉普赛人或者同性恋者，或者是另外一些纳粹不想要的人群。同性恋男女，以及左翼人士的被屠杀，提醒我们的是，最终解决并非一种简单的清除异种族的大屠杀，比如屠杀犹太人（其中包括德国犹太人）。但是，为什么这些人在纳粹眼中，也是不可接受的呢？因为在纳粹看来，这些人可能会对德意志民族以及所谓的雅利安民族的纯洁与团结造成威胁。这可能就是设置死亡集中营最充足的理由。

但是，这种威胁在很大程度上并不是一种具有实际意义的威胁。大体上，这些所谓的异类对国家所造成的威胁，并非他们的所作所为，而仅仅只是由于他们的存在本身。就像奥赛罗的存在对伊阿古的存在所构成的威胁一样。当然这并不仅仅因为他们是“他者”（用后现代的时髦术语来说）。纳粹德国之中存在着太多的“他者”，包括外国人。但是，纳粹并没有设定一个的规划，要把他们全都一起消灭，比如说，把他们全都炸死。纳粹并没有屠杀比利时人，仅仅因为他们是比利时人。外国人对纳粹而言，也是一种威胁，不过，他们并没有构成一种所谓的本体论上的威胁——对纳粹本身的存在所造成的威胁。这些人，不像犹太人或者其他那些纳粹所认为的人群那样，在暗地里挖德国人的墙角。引发纳粹实施大屠杀的他者，通常就是那些，因为这种或那种原因，显示出自身可

怖之不存在性的人群。能去填充偶像崇拜、道德理想主义、纯洁性的幻想、狂躁的意志、全权国家、以及作为阳物崇拜的领袖的，正是这种痛苦的缺位。正是在这个意义上，法西斯主义与一些原教旨主义者在某种程度上有些相同。在消灭他者的过程中所获取的那种威胁的快乐，变成了你确认自身仍旧存在的唯一方式。一个人在本质上的那种不存在，是我们最先尝到的死亡的滋味；而唯一能够抵挡人类必死之恐惧的方式就是要去消灭那些将此创伤化身为自我的那些人。通过这种方式，你宣告了，你对自己的敌人——死亡——这个几乎无法战胜的敌人——拥有至高无上的权威。

力量之所以憎恶软弱，因为后者抓住了它秘密的弱点所在。犹太人对纳粹而言，就是一种黏糊糊的虚无或者一种赘生物，由于那种最为可耻的脆弱，使得他们成为了人性中的可耻标记。如果纳粹想要保持自己的独特尊严，就必须将这些人完全消灭。在哲学家维特根斯坦哪里，代表这么一种可怕之不存在性的是女人。他在《性与性格》（*Sex and Character*）中写道，女人对男人的诱惑，代表了存在对于虚无而产生的无限渴望。那么，如何才能消除虚无呢？你怎么才能知道自己已经取得胜利了呢？想要在自己周围创造更多的虚无，以此来消除自己内在虚无的恐惧——这难道不是一种荒诞不已的自我欺骗么？事实上，不存在是根本无法消除的，而这也是为什么即便第三帝国可以存在，它的繁荣至多只能维持一千年，而不

可能是永远的原因。而这也就是为什么，在流行的神话中，地狱必须永恒地存在下去。总是存在着更多的需要被消灭的令人厌恶的东西——总是需要获取更加精致、更加完美的纯洁。消灭这个地球上所有的犹太人，这样一个计划对于纳粹来说，极具诱惑。个中原因颇多，而其中的一个，是出于美学意义上的完美。从绝对毁灭这一提法当中能够获取一种恶魔般的欢愉。缺陷，松弛的结局，粗糙的估略，这都是邪恶所不能忍受的。这是为什么它与官僚政治头脑，有着某种天然亲和性的原因所在。与之相反，善良，却始终与事物的缺憾、未完成的本质有着亲密关系。

我们已经看到，邪恶在此呈现出了两个面相，而这也正是纳粹所体现出来的。一方面，它是一种存在感的匮乏；另一方面，正相反，它体现了一种无意义之物的巨大存在。对纳粹意识形态而言，犹太人以及其他受害者，同时代表了这两个方面。一方面，他们代表了存在的缺乏——就像我们所看到的，他们的存在，唤醒了纳粹对于他们本质虚无的恐惧。而另一方面，犹太人代表了无意义的事物，一些低于人类的废物。在此意义上，他们对“天使”般的法西斯主义构成了威胁，因为法西斯主义对秩序和理想主义有着一种超乎寻常的狂热。但是，不论你如何坚持纪律与权威，也不管你屠杀了多少犹太人，总还会存在着这样那样的人类的渣滓，污染着你宏伟高贵的蓝图。就像米兰·昆德拉在《笑忘书》中所写的，“死亡

有两副面孔。一个是不存在，而另一个是尸体，是令人恐惧的物质存在。”在此看来，死亡和邪恶一样，一方面缺乏存在感，而另一方面，又是超量存在。换句话说，它可能充满了盛气凌人的意义，而同时又像一张白纸般空白。

邪恶这两个维度共同之处在于，对不纯洁的恐惧。一方面，不纯洁，就像是否定性身上的那种令人作呕的黏糊糊的东西——而与之相反，纯洁代表了现实般完满的存在。另一方面，不纯洁就如同那个过度膨胀的物质世界，一旦它被剥夺了感觉与价值之后，就充满了淫秽的味道。而与之相反，不存在则象征着纯洁。纳粹则总是在这两者之间不断摇摆，总是不断地在天使和魔鬼之间摇摆——不断地拒斥混乱又不断地沉醉于混乱。当后者终于尘埃落定之时，我们读到了德国神学家卡尔·雅斯贝尔斯在法西斯主义的阴影之下写出的证词。在这证词里，它提到了纳粹在“无意义的行动中，在折磨和被折磨中，在为毁灭而毁灭中，在以疯狂的憎恶与世界以及人类的对抗中，在纯粹出于个人存在之蔑视而产生的疯狂的憎恶中，所获得的欢乐。”^[7]对于纳粹恶魔般的行径，我们恐怕再也无法找到比这更加有力的言辞了。邪恶是一个谜局或者是一种矛盾，而这也就是为什么麦克白中的女巫会给出一些模棱两可的暗语。它是简朴的，同时也是放荡的。它在精神上是高贵的，但同时又是腐蚀性的愤世嫉俗。它包含着对于自身妄自尊大的估量，而同时，又对自

已充满了病态的贬损。

让我们再回到这个问题，我们是否应该将邪恶视为一种无目的或者说非实用主义的恶。一方面，答案无疑是肯定的。邪恶与实际的后果并不直接相连。就像法国精神分析学家安德烈·格林所说：“邪恶没有原因，因为它的存在价值，就是要去表明，所有存在之物皆无意义。它不遵从任何的秩序，不去达成任何的目的，它只依赖于它所欲对象的意志发出的力量。”^[8]这样一种界定，无疑非常适合分析品基或者品彻·马丁。然而，邪恶确实存在着某种目的。比如，他们可能仅由于好玩，而去进行破坏。但是，这并不是事实真相的全部。我们已经看到，他们会对那些给他们的存在带来威胁的人，实施暴力。但是，他们也会打击、破坏并且消弭那些地狱般的冲突，也就是他们被卷入其中的那些冲突，这一点，我们会在后文详叙。邪恶也会遭受痛苦，就像许多遭受痛苦的人一样，它会以一种极端的手段去寻找解脱，这些正是他们要进行反抗的原因所在。（当然，这与那些因为反革命观点就要屠杀农民的行为并不在同一层面）在这个意义上，即便是邪恶，也有一种可怕的理性。

我们还能把这个问题再向下推动一步，那就是，人究竟为何会固执于自己的本性。这并不是说，总存在着一些强制性的理由要这么做。实际上，从实践的层面而言，我倒更愿意当另一个人——米克·贾格尔（Mick Jagger）（图14）第一个跃入了我的脑海。你可

图14 迈克尔·菲利普·“米克”·贾格尔爵士 (Sir Michael Phillip “Mick” Jagger, 1943-), 英国摇滚乐手, 滚石乐队创始成员之一, 1969年开始担任乐队主唱至今。



图14: 图中右一为迈克尔·菲利普·“米克”·贾格尔。迈克尔·菲利普·“米克”·贾格尔爵士 (Sir Michael Phillip “Mick” Jagger, 1943-), 英国摇滚乐手, 滚石乐队创始成员之一, 1969年开始担任乐队主唱至今。出身富庶家庭的他似乎更能摸透社会下层青年对中产阶级的诅咒和愤恨, 因此从一开始, 就引导乐队坚决的与中产阶级划清界限, 为乐队里这些中产阶级的子弟们塑造了一个放浪形骸的粗俗形象, 毫不掩饰他们对酗酒、吸毒、滥交的热爱。

图14 迈克尔·菲利普·“米克”·贾格尔爵士 (Sir Michael Phillip “Mick” Jagger, 1943-), 英国摇滚乐手, 滚石乐队创始成员之一, 1969年开始担任乐队主唱至今。出身富庶家庭的他似乎更能摸透社会下层青年对中产阶级的诅咒和愤恨, 因此从一开始, 就引导乐队坚决的与中产阶级划清界限, 为乐队里这些中产阶级的子弟们塑造了一个放浪形骸的粗俗形象, 毫不掩饰他们对酗酒、吸毒、滥交的热爱。

1. 图14: 迈克尔·菲利普·“米克”·贾格尔爵士 (Sir Michael Phillip “Mick” Jagger, 1943-), 英国摇滚乐手, 滚石乐队创始成员之一, 1969年开始担任乐队主唱至今。

以像纳粹那样承认说，与其他人相比，我是无可估量的优越——这样一来，如果想要缔造这么一个优越的种族，那么无数宝贵的东西就要为其让道，甚至被毁灭。但是不难看出，这实际上是将病态的驱动力理性化为纳粹所背叛的自我认同的一种方式。可能还会有人反驳说，这只不过就是我们日常生活中自我强制、自我持存的另外一种更可怕、更致命的方式而已。

至于我们为什么想要保持作为一个阿尔及利亚人、杂技空中飞人演员、盎格鲁-天主教-素食主义者的身份，这里面并没有特别的理由。实际上，在许多时候，我们想要维持的身份，并不是我们特别珍视的东西。这只是因为，那个自我有着某种内在的驱动力想要保持原状而已。我们后续可以发现，为什么关于邪恶是否是功能性的这个问题如此含糊不清。邪恶是在一些别的东西的名义下而被实施的，在这个意义上，它有一个目的；但是，这个别的东西自身并无目的。伊阿古之所以要毁灭奥赛罗，部分原因在于，他把奥赛罗视为对自身存在的一种巨大威胁；但是，为什么这就是他毁灭奥赛罗的原因，这一点始终令人费解。即便如此，伊阿古所采取的行动看起来仍旧足够意味深长——而这就是为什么，我们不能说邪恶是为了自身的目的而行恶的。此外，这个富有意味的行动所发生的境况本身，又没有什么特殊的目的。这样一来，它最直接的推论之一，又一次变成了一个游戏。

实际上，任何一个有目的的行动，如果你把它推地足够远，就会发现，它其实都是为了一种无目的而实施的。比如说，她为什么要飞奔着去赶公交车？因为她想在药房关门之前赶到那去。她为什么要赶到药房去呢？因为她想买点牙膏。为什么她要买牙膏呢？因为她想刷牙。为什么要刷牙？因为想要保持健康。为什么要保持健康？因为这样她就能享受生活。可为什么享受生活如此重要？这并不是品基所珍视的价值。就像维特根斯坦所说，“如果我穷尽了那些可作为辩护的理由，我就到达了一个坚实的底层，我的铁锹就挖不动了。在那种情况下，我就会说：我就是这样行事的。”就像他在《哲学研究》中所说，这就是理性所要达到的最后限度。只有那些总是提出残酷的形而上学质询的五岁的孩童，才无法接受这一点。

哲学家科林·麦金（Colin McGinn）¹在他的《伦理、邪恶、小说》（*Ethics, Evil, and Fiction*）这部作品中，指出虐待狂就是为了疼痛而疼痛，这就是他为何要竭尽所能对他人施加痛苦的原因所在。虐待狂并不认为疼痛是为了某种具体的目的，这一点跟军士长或者爱丁堡公爵并不一样。因此，麦金认为，确实有些邪恶是有目的的。但是，另外还有一些“原始”的邪恶，是纯粹毫无目的可言，并且无需任何进一步解释的。因此，麦金这样写道，一些人就是那

1 科林·麦金（Colin McGinn, 1950-），英国哲学家。

样被“勾搭”上了，没有原因。他之所以要借用这么一个相对微弱的语词，是因为，作为一个正统的盎格鲁撒克逊哲学家，他并不愿意跟那些大陆神秘主义的精神分析学家有任何瓜葛。（这种失误，使得他后续对邪恶展开了难以置信的抨击）。如果麦金准备为此观点买单的话，他会看到，邪恶并非仅是那种老式的虐待狂。确实存在着这么一种想要寻求解决自己内在匮乏的残暴。那么，在这个意义上，即便是“原始”的邪恶也并非完全没有目的。

实际上，在麦金的这本书中，我们可以发现一个绝好的例证，能够颠覆他自己所说的邪恶无目的这一观点。他在这里指出，剧烈的痛苦是为了削减人类存在的价值。对那些正承受巨大痛苦的人来说，生命变成了一个希望能够马上摆脱的，不可承受的重担。许多承受巨大痛苦的人，宁可马上就死去。那些精神上早就已经死掉的人，却十分乐于看到这种痛苦折磨，因为这正好确认了他们自身对人类生存充满苦修般的蔑视。所以他们在别人的痛苦中享受到的欢乐是有原因的。（在看到别人获得成功之时，感到痛苦，其实也是有指向的，比如妒忌。因为别人的成功反射出了自己的失败，让自己感到受了羞辱。）还有一些虐待狂让别人嚎叫，为的是把他们变成自己虚无主义本性中的一个组成部分。邪恶给了那些承受痛苦的人以虚假的安慰，它在这些人的耳边低声说道，生命根本就没有任何价值。一直以来，邪恶的敌人，并没有生命自身如此富有美德。

如果邪恶大大蔑视了美德，这是因为（就像亚里士多德和阿奎那所说），美德是至今为止最为完满，也最为值得过的生活。

在人类最为忧郁的作品《作为意志和表象的世界》中，19世纪的哲学家叔本华区分了他所认为的好与坏，以及与邪恶之间的关系。他认为，坏的行为是自私的行为；但是邪恶的行为却无法适用于这一名目。邪恶的行径并不仅仅出于残忍的利己主义，或者自我利益。叔本华所说的邪恶，在某种程度上和我此前一直使用的意义有些相同。他将邪恶行为视为一种为了摆脱自身内在痛苦折磨的方式，它把这种内在的自我折磨称为意志。而这种解脱只有在对他人的折磨中才能得以获取。用精神分析的术语来说，邪恶就是一种投射。

对叔本华而言，意志就是一种深深隐藏于我们内心的邪恶冲动，它冷酷无情地漠视我们自身的福祉。这就使得我们的痛苦无边无垠。实际上，邪恶的目的只在于自身徒劳的再生产。叔本华写道，世间男女都在这种力量之下摇摆，在获得一个满足之后又开始意欲下一个满足。这样一来，“当最终所有的希望全都耗尽之后，即便没有了任何可欲的目的，意志的压力仍旧存在，使得自身最终必须承受极大的痛苦，感觉到最为恐怖的荒凉与空虚。”^[9]只有当我们停止对于某一具体事物的渴望，我们才能战胜渴望所带来无限痛苦，战胜那种纯粹的渴望。

弗洛伊德受到叔本华很大的影响，他将这一恶意的虐待狂之力重新定义为死亡驱力。弗洛伊德的创见在于提出，我们认为这一报复性的力量，在致命的同时又是极乐。这里有这么一层意思，那就是我们认为死亡是一种无上的愉悦。爱欲和死欲，爱情与死亡，在弗洛伊德看来，是紧密交织的。比如说，这两者都包含了一种自我放弃。一方面受到超我和本我的折磨，另一方面又必须与外在世界交战，那个可怜的、伤痕累累的自我，只能与自我的分裂相爱，这一点无可非议。就像那些饱受折磨、残缺不全的野兽一样，自我认为，最终的安全只在于默默爬开，等待死亡。只有回到自己出发的无生命之状态，才能最终摆脱痛苦。而这正是自由主义艺术长久以来十分熟悉的状况。如济慈所写，在哈姆雷特的言辞中，能够在这午夜无痛无苦地弃世，就是一种虔诚祈祷的圆满归宿。在托马斯·曼最伟大的小说《布登勃洛克家族》的最后，垂死的托马斯·布登勃洛克猛然发现：“死亡是一种欢乐，如此神圣，如此深邃，它只能在当下这样的时刻才能被渴望拥有。这是一种从无法言喻的痛苦漫游中的回归，是对一个重大错误的重新修正，是一切束缚的松脱，是一扇门的开启——它让我们从那可悲的灾难中醒转过来。”

而这是精神分析学所带来的最可怕的丑闻——而不是所谓的婴儿性欲说，这个观点长期以来就被视为是精神分析学的最大丑闻。

这个丑闻跟婴儿毫无关系，它所揭示的是，人类无意识中对于自我毁灭的渴望。在人类本质的核心，是一种纯粹的虚无之驱动。我们的无意识中，顽固地存在着这么一种嘶吼，让我们寻求自我的坍塌。我们知道，生存的要义就在于逃避伤害，自我持存。我们甚至准备好了要去拥抱我们自身的消亡。

那些落到死亡驱力下任其摆布之人，可以感觉到一种自由的狂喜，而这来源于，他们想到世界上根本没有什么事情值得一提。这种受诅咒的欢愉并非要去给出诅咒。即便自我牟利也被放到了一边——因为在他们扭曲的世界观中，所谓的下地狱也变得毫不要紧，他们渴望着将自身与其他造物一样，变得很低很低。死亡驱力是一种澹妄的狂欢，颠覆了一切利益、价值、意义以及理性。这是一种疯狂的驱力，以虚无之名，让他们摆脱所有一切的束缚。它根本就不遵从所谓的快乐原则或者现实原则。它却欢呼着要将这两者全都献祭于，整个世界在它眼前的粉碎及其所发出的淫秽的欢乐之音。

对弗洛伊德来说，死亡驱力与超我、以及对我们的违法行为进行谴责的道德良心之间存在着紧密关联。实际上，弗洛伊德将超我描绘成“一种纯粹的死亡本能的文化”。为了惩罚我们自己的违法行为，这一责难性的力量在我们心中升腾起一种致命的负罪文化。既然（我们在本质上是受虐狂）我们在超我的责骂中也能获得

快乐，那么，我们也可以去拥抱自身的束缚，并且在我们的罪孽中获得一种扭曲的快乐之源。而这将成功地让我们承受更多的罪恶感。过剩的罪恶会借助一种更加强大的报复力量，最终为自己招来傲慢的超我恐怖主义，如此一来，我们感到更加有罪，同时也更加满足。我们陷入了一种罪恶与犯罪的恶性循环之中，或者说我们陷入了法律与欲望的无限循环。我们越是想要安抚这一冷酷无情的法律，我们就越是会将自己撕成碎片。

从极端意义上来说，这一僵局会让我们陷入弗洛伊德所说的忧郁或者我们现在可能会说的严重的病态消沉中。而这所带来的最糟糕的结果，就是会导致自我通过自杀的方式进行彻底毁灭。任何一种对于本能满足的放弃都会加强超我的权威，重新为其疯狂的怨恨增强力量，从而加深我们的罪孽。这种复仇的能力通过每一次它所禁止的欲望而得以增强。此外，惩罚我们犯罪的法律，也会通过一种极为讽刺的扭曲方式，不断地唤醒这一复仇能力。如果没有超我的这种偏执的禁令，我们就不可能在第一时间分辨出犯罪与负罪感。就像圣保罗在他的《罗马书》中写道：“如果不是有律法，我就不可能知道罪……这个戒律向我承诺说，生命最终不免走向死亡。”如果你愿意，完全可以讲，这是弗洛伊德版本的原罪。对圣保罗来说，唯一能够打破这一恶性循环的，就是将责难与惩戒的律法，转换成爱与原谅的律法。

就像弗洛伊德指出的，梦境是通往无意识的康庄大道。因此，通往死亡驱力的一种最为可靠的方式就是陷入沉溺状态。比如说，我们可以举这个例子，一个人疯狂地饮酒，乃至出现了酒精中毒。对他来说，要把酒瓶推到一边是如此的困难，这并不是因为它觉得这个东西美味无比。而实际上，这种滋味早已让他毫无感觉了。问题的关键在于，喝酒能够弥合他内心深处的某种伤痕或者裂缝。为了弥合这一无法容忍的缺口，酒精就变成了他所崇拜的偶像，如同苔丝德蒙娜对奥赛罗的意义一样。但是，他之所以无法推开酒瓶，还有一个原因，那就是酒精能够让他沉溺于自身的毁灭之中。这是因为，它意味着一种潜在的愉悦之源。这就能够解释，为什么在他几乎已经粉碎了身体的每一条神经，感到濒死之时，仍旧不停地喝酒。这种愉悦与自我施暴之间无法分割。它以厚颜无耻的傲慢，命令我们享受这一过程。它让我们变得扭曲，甚至去自杀。

小偷绝不会因为想要挨踢而去犯法。他之所以要犯法，是为了让自己获利。但是，在圣·奥古斯丁的《忏悔录》中有这样一段记载，他写到自己年轻的时候，从一个果园中偷窃水果的经历。他说，“我从偷窃本身以及这种罪孽中享受到乐趣……我当时做恶没有出于什么目的，我的恶毫无缘由，只是为了作恶而已。这种行为非常畸形，但是，我却非常喜欢；我喜欢这种毁灭感。我喜欢罪孽，而不是我通过这种罪所得到的东西；我喜欢的是罪孽本身……”

我并非想从我的这一耻辱中获得任何收益，而只是如此渴望着耻辱本身。”^[10]。在这部作品的后面，奥古斯丁还描绘了那些在自己的罪行中获得欢乐的人，在他们看来，这是一种“毁灭性的欢乐，一种悲惨的欢乐。”^[11]他所描绘的欢乐，用我们今天的话来说，就叫做淫秽快感。那些急于与法律绑定在一起的人，注定是要下地狱的，因为他们最爱的就是践踏法律。每次他们挣脱法律条文束缚之时，他们就为自己找来了虐待狂的暴怒。他们这么做，就像倒尽瓶中最后那几滴酒，从瓶底倒出那几滴暴虐的欢愉，他们知道，这一致命性的行为，将会给他们带来最为可怖的身体状况以及精神上的崩溃。

只有经过这么一个可怕的过程，酗酒者才会觉得自己还活着——或者说才能享受这种可悲的，悬搁于生与死之间的扭曲存在，酒精彻底征服了他。喝酒就是他身上唯一那个没有死去的部分，因此，他才要紧紧抓住酒精不放，就像一个落水者紧紧抓住木板不放一样。如果他有一下子放松了紧抓不放的手掌，那么他就会像礁石上的品彻·马丁一样，真正地死去——这里所说的是，去面对一个可怕的前景，那就是彻底戒除自己的酒瘾，而获得重生。他自身的崩塌让他得以持存。这是一个奇怪的悖论。他喝的越多，他就越能表现出一种仍旧存在的拙劣模仿。他喝的越久，他就越能逃避自己最终陷入无尽痛苦的时刻，酒精对他身体的蹂躏，就像叔本

华笔下的那种折磨意志。就像基尔凯郭尔所指出的：“就像一个醉汉日复一日地不断陷入迷醉状态，他其实是在恐惧停止，恐惧停止之后随之而来的无限精神的痛苦，以及恐惧，有朝一日他清醒过来所要面对的可能后果。魔鬼也是如此……只有不断地沦陷于罪恶之中，他才能依旧是他自己。”^[12]

一个醉鬼究竟想喝多少酒呢？答案是：无限。只要他凡人的肉体一天不坏，他就能从现在一直喝到永远。他对酒精的渴望是令人惊骇的，是永无止境的。它甚至可以胜过冠状动脉爆裂、肝脏移植、癫痫发作、以及骇人的幻觉幻听。对弗洛伊德来说，死亡驱力拥有着一些不朽的东西，就像纳粹不断毁灭，却仍旧无法满足一样。因此，疯狂喝酒也并非一种有限度的实存。就像欲望本身，它总会在其诞生之处源源不断地生产出来。精神分析的欲望并非个人化的，而更多的是一种我们生来就被安插其中的匿名网络。与之相同，毁灭的驱动力也是纯粹形式化的，彻底非个人化的，无法以人类的方式进行解除的。对弗洛伊德来说，自我的核心处，存在那么一种东西，不过它对我们向来漠不关心。这一观点与托马斯·阿奎那恰恰相反，对阿奎那来说，那里也有一种完全异己的力量，它决定了我们是什么，但是这种力量比我们自己还要关心我们。

这并不是说，要去对比这些醉鬼究竟是更想喝酒，还是更想要流血、死亡。这并不是一个想不想要的问题。这里面一点都不牵涉

到任何的主观需要问题。喝酒就像说话，喝完一个，接着一个，而后接着另一个。就像语词永无完结一样，喝酒也没个尽头。有一种观点认为，这种狂热的欲望能被一些确定的东西所满足——比如，6瓶酒，或者6百瓶酒——这简直就是扯谈。这些瘾君子们被浮士德的欲望所俘获，这个欲望的目的就是要吞噬整个世界，而根本就不会为任何东西所停止。这并不是说，他的意志太少了，而是说，他的意志是令人恐惧的无穷无尽。他并不是一个沉溺于酒精、女人、歌曲之肉体追逐之豪饮狂欢者。与之相反，他的饮酒，完全是一种戒绝肉欲的严肃。他所过的是一种类似于修道士一般与世隔绝的生活。这两者之间的区别就相当于酒神节上的狂欢作乐，与英女王的圣诞演讲，不可同日而语。当然，可以肯定的是，总还存在着一种救赎的机会——存在着一种超越死亡的生活选择的机会；但是，即便是在这么一个罕见的决定中，仍旧存在着一种永恒的可能性——那就是再一次将自己投入地狱。

死亡驱力代表着一种时间的永恒，或者一种虽生犹死的形式。就像邪恶一样，它不会屈服于时间或者空间的限制。用黑格尔的话来说，它代表着一种“坏”的无限。我们可以将其与圣保罗描述的慈悲、慈善的“善”的无限进行对比。就像欲望是无止境的，慈善也是无止境的。虽生犹死有一种邪恶的形式，就如同行尸走肉，或者暗夜中的吸血鬼。比如，这些瘾君子或者格林笔下的品基，他们

深陷于阴云惨淡的薄暮世界，只有在自己的舌尖品尝到毁灭的滋味时，才能被激荡出那么一丝生机。但是，还存在另外一种良性形式的虽生犹死：那就是将自己作为礼物奉献给他人的“死亡”。而这是魔鬼无法办到的。因为对它们来说，自我是如此的宝贵，根本就无法放弃。就像基尔凯郭尔所说，“绝望的折磨就是无法慷慨赴死。”^[13]。就某种意义上来说，基尔凯郭尔提出，那些深陷于绝望的人真的很想去死：“抽离生命，试图为绝望提供一丝慰藉。实际上，绝望无法消灭他，而相反的，这一慰藉却正是令其深受折磨的东西；因为这慰藉让疼痛永不消散，让生命始终处于痛苦之中。他所深感绝望的，正是：他无法消灭自己；他无法化作虚无……他所不能承受的正是他永远无法摆脱自己的束缚。”^[14]。那些深陷绝望之人，是自我固执的。他们想要赴死，为的是挣脱他们绝望、痛苦的境地，但是他们却始终痛苦地受囚于那令他们劳顿不堪的欲望枷锁。如果他们不能死，这是因为，他们跟品彻·马丁一样，对虚无——彻底完全地放弃自我——充满了恐惧，而这恐惧远远大过他们自身所承受的痛苦。就像尼采所写，人们更希望去追求一切，而非无所念想。而这，在基尔凯郭尔看来，就是连死亡也无法治愈的疾病。因为这疾病本身就在于无法赴死。

那些瘾君子其实处于绝望之中。他被困在一个永无止境的循环之中——不断渴望又不断地自我厌恶，这循环看来根本就没有

出口。如果打个比方的话，他就是生活在地狱之中。世界文学中最为著名的一个醉鬼：麦尔科姆·劳瑞（Malcolm Lowry）¹的小说《在火山下》（Under the Volcano）中的杰弗里·费明（Geoffrey Firmin），就恐怖地看穿了这一点：“突然间，他感觉到了一些自己从未感觉到的东西，但这东西却带着令人震惊的确定无疑。那就是，他忽然发现自己已堕入了地狱。”但是，这并不是瘾君子们有兴趣放纵的恶魔之境。就像我们已经看到的，他的痛苦，是唯一能够保证他还活着的东西。如果没有这痛苦，他会害怕自己真的已经死了。通往自由和幸福的障碍，其实就是他自己。瘾君子自己就是自己幸福道路上不可克服的障碍。而这一点，正是他与那些邪恶之人的相似之处。他始终深陷于死亡驱力的把控，在自我折磨以及猎取的对象中，获得魔鬼般的欢乐。他们只能固守自己所承受的极大痛苦，因为这是唯一能够对抗消亡的方式。他们是惊慌失措的，他们是极度紧张的，他们根本就不知道，就此放弃其实是一件多么容易的事情。只要他们仍旧想要感到自己是活着的，他们就必须为此付出代价。等待他们的就将是一切地狱般、恶魔般、令人作呕的东

1 麦尔科姆·劳瑞（Malcolm Lowry, 1909—1957），英国诗人、小说家。1909年出生于英格兰，1931年毕业于英国剑桥大学，此后酒精与文学如影随形，终其一生。劳瑞在世界各地都有过短暂的居留及游历。1934年移居巴黎，不久即因酗酒问题开始于美国好莱坞进行治疗，并同时在当地从事电影剧本写作。1936年为挽救濒临破碎的婚姻移居至墨西哥，后因酗酒行为过度导致被驱逐出境。1939年移居加拿大，进入其创作丰沛多产的时期。《在火山下》是其代表作。

西。如果他们当面唾弃救赎，这是因为救赎会剥夺掉他们所感到的令人恐惧的满足，而这满足是他们仅存的作为人类生命的遗留。

以下两段引文也许可以阐明这一观点。第一段引文，还是来自基尔凯郭尔，他已经看出，那些深陷绝望之人，一方面傲慢异常，而另一方面又在自我消耗：

（绝望）想要在对存在的憎恶中成为自我，它想依据自身的痛苦而成为自己；它从来没有因为反抗而想成为自我，而只是出于纯粹的恶而想成为自己；它从来没有出于反抗而想将自我从产生它的力量切割开来；它只是出于纯粹的恶而想对这一力量施加压力，从而处心积虑地纠缠它、强求它。绝望反叛一切的存在，它认为它已经获取了反抗存在、反抗存在之善良的证据。绝望认为自己就是这个证据。而这正是他想要成为的；这是他想要成其自身的原因，在他承受的极大痛苦中成为自身，这样一来，就能够让这痛苦去对抗所有的存在。因为软弱的绝望之人并不知道，慰藉永恒的东西，其实也在为他准备着，不过出于另外一种理由：这慰藉将要带来的，就是绝望者的死亡。^[15]

他们如魔鬼般拒绝被拯救，因为拯救会夺去他们身上对于全部现实的反叛。邪恶，是一种巨大的不悦。它会狂暴地撕裂那些威胁着要夺去它不可忍受之痛苦的人们。只有顽固地持守它的狂暴，并且戏剧般地向世界宣称，邪恶才能给出一个恶魔般的证据——那就是存在已经完全破产了。这活生生地验证了造物其实不过就是一场闹剧。如果它真的想要永远地保存自身，而将死亡视为对自身荣耀不可容忍的侮辱，彻底拒斥死亡的话，这不仅仅因为它认为自己太过宝贵而不应当死去，而且是因为，一旦自己消失了，就会让整个宇宙全都脱离掌控。人们就会将其误认为是一个仁慈之地，轻率地吞下其创造者给出的感伤宣传。就像我们已经看到的，使魔鬼暴怒的是这么一种认识，即魔鬼寄生于善良。就像反叛依赖于它所憎恶的权威一样。他们被自己所轻视的美德所困扰，因此，他们干脆一举颠覆所有的宗教戒律，使得自己成为只会想到性交的人。就像基尔凯郭尔所写：“恼怒和烦恼是无穷无尽的，就像一些古怪的老头子，根本就不想去死，因为他觉得不停地激怒自己饱受折磨的妻子是一件非常愉快的事情。”

第二段因为来自佐西马长老（Father Zosima），也就是陀思妥耶夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》中的修道院长老。他说，撒旦“所要求的是，世间不再存有生命之上帝。因为上帝已经毁灭了自己，以及他所有的造物。他们会在自己仇恨的火焰中不断被灼

烧，渴求着死亡与最终的消失。但是，死亡却永远不会降临在他们头上。”如果地狱是永无尽头的，这是因为它的火焰，出于恶意与仇恨不断滋养着它。地狱之火，就像狂暴一样永远不会熄灭，始终坚持以其补给自身。狂暴的目的不仅仅是要反抗这个或者那个，而是要反抗生存这个事实本身，因此，它注定是毫无边界的。邪恶希望上帝和他的世界全都自我了断，这样一来，他们就能够统领在其身后遗留身后的这个空虚的世界。但是，只要他们一天渴望着虚无，这样的真空就一天不能出现。因为，渴望本身就是一个存在的标记。这是邪恶的另外一个自我挫败之本性的体现。对于虚无的渴望让虚无主义者保有存在的本质。对创造的反叛其实正是创造的一个组成部分。这就像佐西马长老所说的，为什么魔鬼渴望着死亡，但是却无法这么做。他们所缺乏的是一种能够让他们切实死去的内在深度。因为他们不过只是对人类的一种拙劣模仿，他们放弃自己的资源，因为他们不相信自己还有重生的希望。被这个世界所驱逐，让他们感到很骄傲，但是，如果要让他们摆脱自己的主体性，就不行。因为，这会让他们丧失驱逐世界的自我。

因此，不管在何种层面上，对于世界的拒斥，总有好与坏两种方式。哪里有通往虚无主义的道路，哪里就有革命性的行动。要将这两种东西区分开来并不容易。鲁伯特·伯金（Rupert Birkin），劳伦斯的小说《恋爱中的女人》里的主人公，想要抛弃当下，以便

给未来的转换，腾出空间。但是，这很难不让人怀疑，他是被物质现实，而非仅仅只是某种特定的历史观念所激怒。在这个意义上，他和精神空虚的杰拉德·格里奇，既是盟友，又是敌人。杰拉德·格里奇完全被伯金的统治力所控制。二人紧密相连，只有当这一力量略有松弛的时候，这条关系链才有解开的可能。

当然，瘾君子并不是邪恶。饮酒狂离恶魔还很远。只有我们所说的，那些处于本体论痛苦，又将其转嫁到他人，作为自我逃避方式的人，才能被称为邪恶。这就像是说，他们想要撕开他人的身体，暴露出隐藏在里面的虚无。这样做，他们就能在这种虚无中找到一种自我安慰的投射。与此同时，他们能够证明，物质并非不可毁灭的。他们可以通过自己的双手，把生存气息从人类躯体这些粘土块中挤压出来。神奇的是，死去的人是纯粹、彻底、绝对地死去了。根本就不存在其他的可能性。所以在这个出奇短暂的世间，至少存在着这么一种绝对的东西。例如，拉斯科尔尼夫斯基在陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》中所证明的——杀死他人。这表明，即便是在一个道德相对主义的世界上，也可能存在绝对行为——比如快餐连锁店，真人秀电视节目等。邪恶，就像宗教原教旨主义一样，是对一种更古老、更简单的文明形态的乡愁，在其中就有确定无疑的东西，比如拯救与天谴，在其中你知道自己所处的位置。格林笔下的品基，就是这么一个刻板、严谨、老派的道德主义者。在一种奇

怪的意义，邪恶反对现代低质量的社会存在。邪恶是一种高级的反动主义者，它认为现代存在是令人讨厌的，它如此肤浅甚至都不值得去进行诅咒。它的目标是在其中注入一些更加富有异国情调的精神性因素。

邪恶反对种种实用主义的精神，但是它似乎又对其抱有一种激进主义的渴望，因为实用主义为我们这种文明形式奠定了根基。跟那些受特许的会计师，以及真正的房地产经纪人不一样，邪恶并不相信，实际结果全都算数。既然杀人是为了在别人身上实践神圣的力量，因此它想要向怀疑的、理性主义的文化重新介绍上帝的理念——谋杀是剥夺上帝对人类生命垄断性的一种最为可能的方式。

但是，认为邪恶是富有魅力的观点，是现代所犯的道德上的最大失误之一。（当我对我的小子说，我想要写一本关于邪恶的书，他的回答是“恶毒！”）我已经在别处详细论述过，这种失误究竟是怎么产生的^[16]。一旦中产阶级能够将美德弄到手，那么到时即便是恶习都会变得很有吸引力。一旦清教徒的布道者以及新教磨坊主人，把美德重新定义为节约、审慎、纯洁、斋戒、节制、温顺、朴素、服从以及自律的话，我们就不难看出，为何邪恶应该要显得更加富有吸引力。在莱韦尔金宏伟的音乐中，魔鬼似乎拥有最华美的音律。乡野美德与撒旦的邪恶对比起来，显得十分不堪。我们肯定更愿意和狄更斯笔下的费金或者艾米莉·勃

朗特笔下的希拉克利夫喝酒，而不愿意去跟弥尔顿《失乐园》中的上帝喝酒，因为他听起来就像是一个迟钝异常的市侩仆役。每个人都会喜欢小恶棍。

但是，他们真的喜欢么？或者更准确地说，每个人都喜欢一个可爱的小恶棍。我们会喜欢那些玩世不恭、挑战权威的人，但绝不喜欢强奸犯或者集体欺诈者。我们对那些从萨伏依饭店中偷点小盐瓶的人有些隐秘的好感。但是，我们绝对不会喜欢那些把人炸成碎片的恐怖分子。确实，大多数的读者都喜欢被贬下天堂的撒旦，喜欢他对上帝权威的公然藐视和反叛。但是，我们喜欢他，主要是因为他身上的那些更加积极的要素（勇气、达观、果断，等等），而不是他身上的那种极端邪恶的东西。实际上，他身上这种极端邪恶的东西并不多。在我们眼中，给亚当、夏娃吃苹果，并非多么可怕的犯罪。

当中产阶级文明发展到了后现代阶段，罪行变得越来越狂暴。在后现代圈子中，词汇本身几乎总是被加以积极肯定的使用，即便这里面包括婴儿被勒死，以及在别人的头盖骨上砍下一斧。真正要去超越界限的时候，你却必须相信，你所反抗的习俗仍旧具有一定的力量。因此，一旦越界本身变成一种惯常，那么，它作为反叛者的角色也就终止了。可能这就是当精神分析学家拉康，在自己的隐秘风尚中觉察到，如果上帝死了，一切皆不被准许的时候，他的脑

中所想的事情。因为准许暗示着一种权威，它能为你提供通行证，如果这样一个权威不再发挥功能，那么准许的概念注定要失去力量。那么，究竟是谁在“放纵主义”时代中提供这样的准许呢？提供准许同时也意味着，它可以随时收回准许。但是，在当代的一些圈子中，这种理念是不可想象的。

后现代文化中那早已不堪重负的感受性，再也无法在性中找到任何震惊价值了。因此，它转向了邪恶，或者说至少转向了那些他们认为邪恶的东西：吸血鬼、木乃伊、僵尸、腐烂的尸体、发狂的笑声，恶魔般的少年、血淋淋的壁纸、乱七八糟的呕吐物，如此等等。但是这些东西没有一个是必然邪恶的，他们不过就是一堆污秽之物。因此，小说家亨利·詹姆斯（Henry James）（图15）针对波德莱尔诗歌的批评，在某种程度上是值得质疑的。他说：对他来说，邪恶起始于外部，而非内部，它包含着大量恐怖阴惨的景色和肮脏的东西……邪恶代表着鲜血、腐肉以及身体上疾患……那里有散发恶臭的尸体、挨饿的妓女以及空空的鸦片酊剂瓶，这鸦片无疑能够成功地为世人注入灵感^[7]。在这里，邪恶不过就是一出陈腐的戏剧演出。但是，在詹姆斯自己的笔下，反倒是能够从下面那种场景中探测到一股堕落的气息——一个绅士发现自己端坐在一个空房间中，里面只有一个女人端立着，而这个女人却并非自己的妻子。

所谓“天使”团体，不过就是这么一些人。他们的策略，跟那

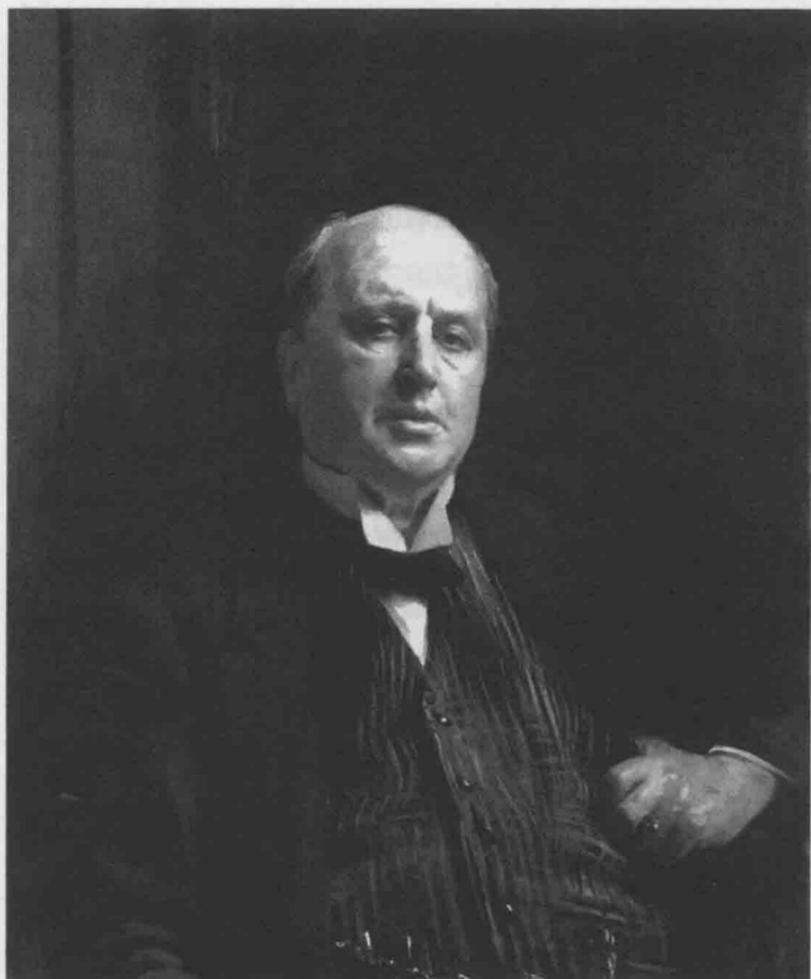


图15: 图为亨利·詹姆斯。亨利·詹姆斯 (Henry James, 1843—1916), 19世纪美国继霍桑、麦尔维尔之后最伟大的小说家, 也是美国乃至世界文学史上的大文豪。詹姆斯的主要作品是小说, 此外也写了许多文学评论、游记、传记和剧本。他的小说常写美国人和欧洲人之间交往的问题; 成人的罪恶如何影响并摧残了纯洁、聪慧的儿童; 物质与精神之间的矛盾; 艺术家的孤独, 作家和艺术家的生活等。代表作有长篇小说: 《一个美国人》、《一位女士的画像》、《鸽翼》、《使节》和《金碗》等。他的创作对20世纪崛起的现代派及后现代派文学有着非常巨大的影响。

些意在维护市民安全的管理手段颇为相像。他们借助这种方式，去滋养恶魔，以此来反抗自身的善与美好。实际上，他们所滋养的，不止是恶魔，还包括所有虚假性的替代品：从偶像崇拜到宗教原教旨主义，再到撒旦主义，以及新时代的各种哗众取宠的空话。这些团体剥夺了人们原有的意义机制，而后将此种意义制造的功能分包给一些小手工业作坊，比如占星术以及卡巴拉。无数原具超越性价值的东西，都变成了一种“外卖”，可以极低的价格被销售一空。我们的公共领域越是变得“天使般”沉闷无聊，就越会有更多没有灵魂的虚无主义横空出世。对意义的狼吞虎咽，所导致的将是意义的消失殆尽。我们的社会存在变得越是琐碎和无政府主义，就越会有更多天使般的意识形态、手捧真心的虔诚的上帝训诫，以及民族主义的伟大被生产出来，以此来包容它所可能导致的异议纷争以及社会的分崩离析。

在传统意义上，邪恶并没被认为有多性感，而被认为是一种精神麻木的单调。基尔凯郭尔在“焦虑的概念”中将恶魔描述为“无内容的单调无聊。”就像一些现代主义艺术，邪恶完全只是一种形式而无任何内容。汉娜·阿伦特曾经写过一本书，描绘了阿道夫·艾希曼身上那种（小市民的平庸）小资产阶级的陈腐。她在书中指出，艾希曼既没有深度也不涉及任何邪恶的维度。但是，如果这么一种无深度恰好就是邪恶的表现呢？如果恶魔就是不起眼的办

事员，而非高高在上的暴君呢？邪恶是无聊的，这是因为它是无生命的。它的引诱性就在于它纯粹的肤浅。也许它的脸上有那么一丝红晕，但是，就像托马斯·曼的《魔山》中的那些角色，这红晕不过就是疾病所带来的虚假红光。这是病态的发烧而非生命力的征兆。就像在罗伯特·路易斯·斯蒂文森笔下黏糊糊的海德博士，其恐怖之处在于，一些实际上无生命的东西，却拥有着如此可疑的生命能量。邪恶是一种存在的过渡阶段——这是一个处于生死之间的领域，也正因为如此，我们总是会把它跟鬼怪、木乃伊以及僵尸联系在一起。所有一切没有完全死亡或者不是完全活着的东西，都可以算是这个领域中的一个形象。邪恶是无聊的，因为它始终不断地重复着一些沉闷的东西。《第三个警察》中的叙述者，在某种地狱般的重现中，不断地回到警察局，为的就是获取一种永恒。但是，邪恶之所以是无聊的，这也是因为，它本身并非一个真实的物质实存。比如说，它缺乏一种复杂的情感观念。就像纳粹一样，邪恶表现地十分与众不同，但是这奇观中却是不可思议的空洞。打个比方说，邪恶把自己装地好像具有真实的生命，但实际上，这就像鹅模仿人走路一样，形似而神不在。

邪恶是庸俗不堪、媚俗缠身和无聊至极的。它就像一个小丑，为了去扮演皇帝，身上穿了一身华服，却十分可笑。为了与人类体验的复杂性相对抗，它所给出的不过就是一些千篇一律的教条或者

廉价的口号而已。就像在《布莱顿硬糖》中的品基。他的邪恶之极端危险就在于，他那致命的无辜。他对整个人类世界一无所知，一场真正的情感狂涛或者英国王室家庭都可能令它困惑不已。他的言行不得体，在遭遇悲伤、喜悦或者性激情的时候，他就跟蹒跚学步的孩子一样，彷徨无措。如果说，他信仰彻底的虚无，这是因为他根本就没有足够的内在生命，去支持他做点什么。地狱并非一个不可言状的淫秽之所。地狱不过就是那个穿着兜帽夹克，熟谙南达科他州所有下水管道系统的人口中的永恒之地。

对托马斯·阿奎那来说，一个事物越是能够成功地发现自身真正的本质，我们就越是能够说它是善的。他指出，一个事物的完美取决于它真正达到的范围。事物只能在一种适合他们的方式中得到发荣滋长，这才能称为善的。一个事物越是能够在自己独特的方式中得到发展壮大，它就越好。以这种方式看来，每一个存在物，都是善的。如果上帝是世间最完美的东西，这是因为它是一种纯粹的自我实现。与我们不同，上帝不可能是它所不是的任何东西。因此，对阿奎那来说，世间并不存在一种坏的东西。到处都是比利·康诺利（Billy Connolly）¹或者秘鲁人，这在其本身是一件好事，即便他们会时不时地做出一些不甚体面的事情。诗人威廉·布莱克有时会更愿意站在邪恶这一边，即便是在他的作品《天堂与地

¹ 比利·康诺利（Billy Connolly，1942-），英国著名男演员。

论邪恶

恐怖行为忧思录

狱的箴言》(Proverbs of Heaven and Hell)¹中。他抓住了善恶之间的传统分歧，而后对其进行了狡黠的颠覆，让邪恶进入了正面的序列，而让善良进入了负面的序列。但是，这只是一种策略，为的是去嘲弄尊贵的中产阶级基督徒们所宣扬的那一套贫血的美德观念。布莱克的真正信念可以用这么一句简单的话来概括：“所有一切存在之物都是神圣的。”

托马斯·阿奎那完全赞同这一观点。就像他伟大的前任圣·奥古斯丁，以及一些古希腊、古犹太的思想家，阿奎那并没有将邪恶视为存在之物，而是一种存在的缺陷。对他来说，邪恶就是一种匮乏、否定、缺陷、驳回。它是一种故障、是存在核心的瑕疵。比如说，身体上的疼痛是邪恶的，因为它是身体运转中所出现的阻塞。它无力达到生命的丰富。阿奎那之所以要持这一观点，主要是他想借此反驳摩尼教(Manicheans)的观点。摩尼教秉持诺斯替理论，认为事物的邪恶性在于其本身。在他们看来，邪恶就是一种，从外部入侵我们的否定性的力量或者否定性的存在。这是对现实生发的某种类似于科幻小说的视角。与之相反，阿奎那认为，邪恶根本就不是一种力量或者实存。将邪恶当作某种实存，不过就是为了将其当作一种偶像进行崇拜，就像我们在惊悚电影中经常做的那样。邪

1 英国诗人威廉·布莱克的一首代表作，是一个诗歌，又名《天堂与地狱的婚姻》，主题探讨善恶之间的矛盾统一。

恶来源于我们自己，而非来自于某种我们之外的异己力量。邪恶之所以来源于我们，是因为它是人类自由的效果。他指出，邪恶“是一种倾向，倾向于更多的存在而非更少的存在。”

因此，邪恶就是一种精神贫民窟。与其他早期基督教思想家相比，花了更多的力气，奥古斯丁对原罪的教义进行框定。在他看来，原罪首先体现为对那种将邪恶进行具体化或者迷信化的观点进行的批判。邪恶是一个伦理事件，而非一个追问——邪恶是否是某种会毒害我们身体的有毒实体？遗憾的是，阿奎那后来玷污了自己的名誉，因为他不得不宣称，原罪通过性交繁衍的方式得到了代代传承。不出所料的是，这一观点也是他思想中唯一长留历史记忆的东西。这样一种观点，不免太过唯物主义了。实际上，一些更加荒诞的天主教释义，并非出自于对世界的错误精神观点，而是来自于，对行动与躯体采取了太过武断的唯物主义方式。

如果邪恶就其自身而言一无所是，那么就连最全能的上帝也无法将它创造出来。与一般的偏见——即认为造物主能够借助它的想象做任何事情——相反，世界上真的有一些事情完全超越了它的能力范围。比如说，他不能加入女童子军，他不能梳自己的头发，他不能系自己的鞋带、或者剪自己的指甲。他不能创造出一个正方的三角形。他在理论上也不能是耶稣·基督的父亲，因为他压根就没有睾丸。他不能创造出虚无，因为虚无是不能创造也不能毁灭的东

论邪恶

恐怖行为忧思录

西。只有一个语法学家能够玩一些把戏让我们以别的方式思考。即便是上帝也必须依据逻辑的规则。事实上，邪恶并非肯定性的，这并不必然意味着，它没有肯定性的效果。它并不是要去假装说，疼痛是一种幻觉。黑暗和饥饿当然也不是肯定性的，但是没有人会否认说，他们也有一些真实的效果。（当然，就像我们已经看到的，奥布莱恩将黑暗视为一种正面的实体，不过，他只从属于一个离经叛道的小众群体）。一个洞，并不就是那个你可以插进去的口袋，但是脑袋里面有个洞却足够真实。

有一些人，在以此方式面对邪恶的时候感觉很不舒服。谁能说，在纳粹集中营中惨死的人，不过就是一些有缺陷的人，他们就应该为此去死？这难道不是过分低估了邪恶那令人惊骇的正当性？^[18]我觉得，我们在此可以借用精神分析的理论进行解释。让我们将邪恶视为一种剥夺，与此同时，仍旧承认它那令人敬畏的力量。就像我们已经看到的，这个被质疑的力量在本质上就是一种死亡驱力，它向外释放出来，以此在一个普通的人类身上发泄出它内在永无止境的憎恨。但是，这么一种狂烈的暴力包含着一种匮乏——一种它无法承受的虚无之感，而这，必须要在别人的身上实现出来。而这同时也引向了另外一种淫秽：死亡本身的虚无。在此，令人惊悚的力量以及全然的空虚结合在了一起。神学家卡尔·巴特（Karl

Barth) ¹在其《教会教义学》(Church Dogmatics) ²中指出, 邪恶是一种堕落和毁灭的虚无, 而不是一种缺席和剥夺。

因此, 邪恶就是那些在生命艺术中有所缺陷的人。对亚里士多德来说, 生活, 是一种你必须通过不断练习才能掌握的东西, 就像你需要经常练习萨克斯一样。而这正是那些邪恶之徒始终无法熟练掌握的东西。就其而言, 我们也无法完全掌握这门生命的艺术。只是, 我们中的大多数要比开膛手杰克(Jack the Ripper)(图16)更能掌握这门艺术。在此意义上, 我们全都是有缺陷的, 这在另一个世界的人来看, 会是一件极为令人惊讶的事情。他们可能会合理地期望, 在无数拙劣的版本之外, 能够遇到一些人类中的完美例子。这就像说, 我们肯定会合理地期望, 在我们遇到一大堆已经腐烂的苹果之后, 还能遇上许多完美无缺的苹果。在这些外来人眼中, 所有的人类, 或多或少、毫无例外地都是不正常的这一事实, 真是非常古怪。这就像是说, 纽约的古根海姆博物馆中的所有绘画都是假

1 卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)新教神学家, 新正统神学的代表人物之一。生于瑞士巴塞州的一个传统的新教家庭中, 巴特的童年时期在该国的伯尔尼州度过。巴特的父亲、祖父跟外祖父都是改革宗的牧师, 父亲弗利茨·巴特是神学博士。

2 《教会教义学》(Church Dogmatics/德文: Kirchliche Dogmatik), 直至巴特逝世为止已撰写六百余万字, 巴特在此书中意欲探究基督教教义之全貌, 照新正统神学的看法, 这是一次充满着挑战性的大胆“再诠释”行动, 就巴特毕生的学说观之, 这种尝试无一例外是在付诸实行以前就注定失败的了。巴特知其不可而为之地撰写《教会教义学》的举动正是其一直被认为是辩证神学代表人物的一个重要原因。



图16: 图为油画《开膛手杰克》电影海报。开膛手杰克 (Jack the Ripper), 是1888年8月7日到11月9日间, 于伦敦东区的白教堂 (Whitechapel) 一带以残忍手法连续杀害至少五名妓女的凶手代称。犯案期间, 凶手多次写信至相关单位挑衅, 却始终未落入法网。其大胆的犯案手法, 又经媒体一再渲染而引起当时英国社会的恐慌。至今他依然是欧美文化中最恶名昭彰的杀手之一。虽然犯案期间距今已达百年之久, 研究该案的书籍与相关研究也日渐增多。但因缺乏证据, 凶手是谁却是各说其词、毫无交集, 因而使案情更加扑朔迷离。可是开膛手杰克的身影却透过媒体、摇滚乐、玩具等物品不断出现在今日的大众文化之中。

的一样。如果邪恶是生活艺术中的总体缺陷，那么我们中的其他无疑也是如此。

在此意义上，尽管邪恶并非一种我们能够每天遇到的东西，但是它也与我们的日常生活存在着隐秘的联系。死亡驱力并非是最为特殊的，世间并不缺乏虐待狂。我们可以想想那种看到别人遭难时的恶毒欢乐，也就是德国人所说的幸灾乐祸。哲学家大卫·休谟在他的《论人类本性》中写道，我们从他人的快乐中获取快乐，同样也从他人的痛苦中获取欢乐；尽管我们在别人的痛苦中觉得痛苦，但是，它也给我们带来一些欢乐。这在休谟看来只是生活的一种现实，而非一些恶魔般的扭曲。因此，我们不需要有什么特殊的理由为此感到羞耻。

科林·麦金将这种普通-乡野的妒忌之感视为我们中的大多数通往邪恶的小巷。至少我们在这个意义上已经定义了这个词汇^[19]。妒忌者在别人的欢乐中承受痛苦，因为这让他们看到了自己无法实现的存在。就像弥尔顿笔下的撒旦所哀叹的：

……我看到的欢乐越多，
我所感受到的自我折磨也就越多，
这折磨来自于那令人厌恶的成功，
所有的好东西对我来说，

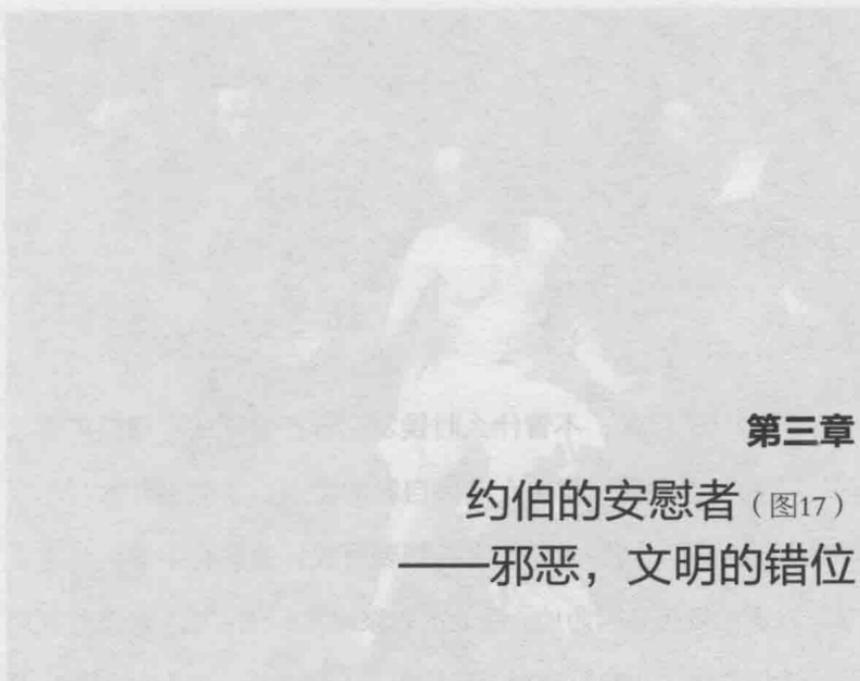
论邪恶

恐怖行为忧思录

都变成了灾祸，
天知道，我还要承受多少折磨……

毫无希望，
我的痛苦丝毫不减，
我所寻找的，却已被他人实现，
因此，我就变得更糟，
只有将这一切全都破坏，我才能平静下来
我才能在我无情的思考中平静下来

就像弗洛伊德所想的，日常生活有其自身的病理特征。因此，我们可以在日常生活世界中找到邪恶的相似物。就像许多罕见的现象一样，邪恶在一些寻常之处也有其自身的根源。阿道夫·艾希曼就是说明这一事实的绝好例子，因为他看起来更像是一个饱经忧患的银行办事员，而非一个种族大屠杀的设计师。在此意义上，邪恶并不像其操持者愿意想象的那样，只是一种精英事件。但这并不意味着要引导我们去夸大说邪恶是多么普遍的现象。简单直白的恶，比如说出于经济利益而去破坏整个共同体，或者准备使用核武器，与真正的邪恶相比，显得更加普遍。邪恶并不是那些我们太为其辗转难眠的东西。



第三章

约伯的安慰者 (图17) ——邪恶，文明的错位

约伯的安慰者 (图17) 是圣经故事中的一个重要情节。约伯在遭受了巨大的灾难后，他的朋友们聚集在他身边，试图安慰他。然而，他们的安慰却充满了指责和责备，认为约伯的苦难是由于他的罪恶。这种“邪恶，文明的错位”反映了当时社会对苦难的理解和解释方式。约伯的遭遇挑战了传统的因果报应观念，提出了一个深刻的哲学问题：为什么好人会受苦？为什么坏人会得福？

约伯的遭遇是圣经中的一个重要情节。约伯是一个虔诚的义人，他敬畏上帝，远离邪恶。然而，他却遭受了巨大的灾难，失去了所有的财产和子女。他的朋友们聚集在他身边，试图安慰他。然而，他们的安慰却充满了指责和责备，认为约伯的苦难是由于他的罪恶。这种“邪恶，文明的错位”反映了当时社会对苦难的理解和解释方式。约伯的遭遇挑战了传统的因果报应观念，提出了一个深刻的哲学问题：为什么好人会受苦？为什么坏人会得福？

这些日子以来，不管什么时候发生一些悲剧或者自然灾害之时，我们都能发现一群男女高举自制的标语，上面刻着大写的字“为什么？”。这些人并非真的想要寻找什么解释。他们非常了解，地震的发生是因为地心深处的岩浆爆发。或者说，命案的发生是因为连环杀手太早从监禁中释放出来。“为什么？”并不意味着去寻求“导致其发生的原因究竟是什么”。应该说，这样的标语，其哀叹意味大于其质询意味。这些标语口号，其实是对这个世界中如此深刻的逻辑匮乏而发出的抗议，是对那些看起来无意义的残忍事件所提出的反对。

一种传统思想的分支，即神义论（Theodicy）¹，尝试着去解释

1 神义论，是一个神学和哲学的分支学科，主要探究上帝内在或基本的全爱（或称全善）、全知和全能的性质。由于对其各自对圣典的强调，神义论通常与亚伯拉罕诸教，包括基督教、犹太教和伊斯兰教相关联。神义论的根本论点在于人的罪恶问题：它持续的存在与上帝消灭罪恶的意愿之间的矛盾。最普遍的支持上帝的三全（全爱、全知、全能）的神义论观点认为，罪恶事实上并不像我们定义的那样存在，而且即使是我们所认为“最罪恶”的事情也是上帝能够预见和确保的。一些文献来源使用这一术语来表示对于上帝行为的解释。

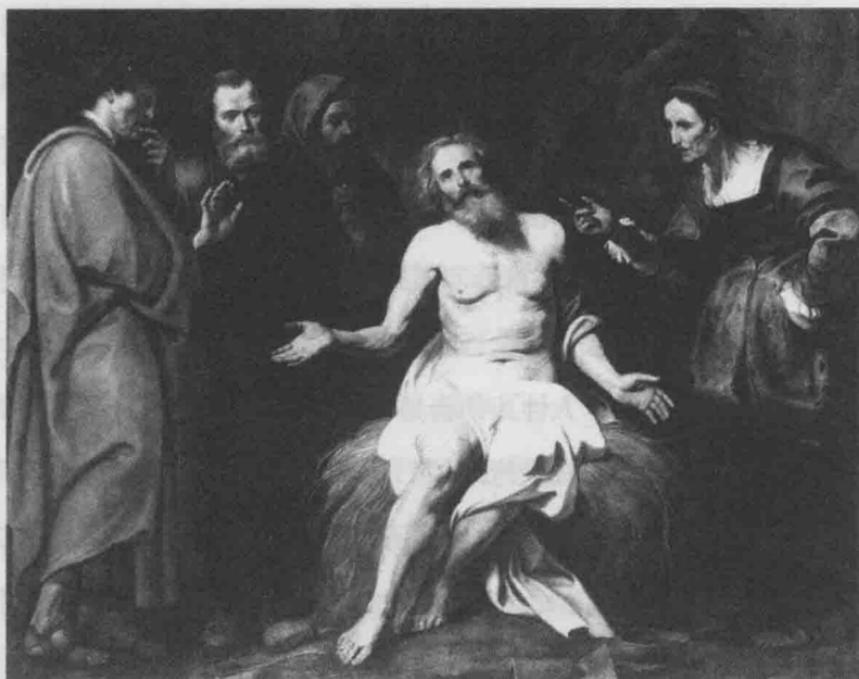


图17：图为油画《约伯的安慰者》。“约伯的安慰者”（Job's comforters），这是来自于《圣经》的典故。在《圣经·约伯记》中，约伯无端遭受失去财产、妻子儿女、以及自身病痛折磨，可以说一下子从原来的天堂坠入了地狱，更痛苦的是，他不知道发生了什么事？为什么会发生？就在约伯于苦难中寻找答案时，他的三个朋友，充当了他的安慰者。为约伯放声大哭，撕裂衣服，把尘土向天扬起来，落在自己的头上，表示与约伯同悲哀，同坐在地上七天七夜。而后帮助约伯寻找答案，进行了三个回合的辩论。但是，这些安慰和辩论没有什么新意，只是陷入一种情绪上的不理智的定罪，甚至是咒诅。因此，他们的安慰没有能够帮助约伯，反倒使得约伯更加痛苦，所以约伯说：“这样的话我听了许多。你们安慰人，反叫人愁烦”。所以这个短语在英语世界中，后来就演变成了没有帮上忙，反倒增添烦恼的朋友的意思。

这一显而易见的无意义。“神义论”这个词在字面上意味着“为上帝辩护”（Justifying God）。因此，它为这个世界的扭曲与可悲寻找原因的根本，是为了保护全爱的上帝免遭可怕的指责——即“上帝的任务，已经灾难性地失败了”。神义论希望通过一种让全能的上帝摆脱困境的方式，去解释邪恶的存在。在英国文学中，最能代表这一解释方式的艺术作品，正是弥尔顿的鸿篇巨著《失乐园》。在其中，诗人解释了人性为何会处于如此邪恶的境地，以此来为“上帝对待人类的方式进行辩护”。对弥尔顿这个革命者来说，其中包括这一问题，就是为什么他所希望看到的，由英国革命所引导的政治天堂，会遭遇如此凄惨的扭曲命运。然而，对一些读者来说，作者这番试图为上帝开脱的虔诚尝试，最终只会令他承受更为深刻的诅咒而已。就像诗人所做的，试图为上帝提供一系列详尽的论据，以此来为其辩护，注定会将其拉低到跟我们一样的水平。上帝，不像王子或者法官那样，他是不容辩护的。

神学家肯尼斯·苏林（Kenneth Surin）¹指出，人们越是把这个世界看作是一个理性的、和谐的整体，如同18世纪欧洲启蒙思想所作的那样，邪恶这个问题就越是会变得具有压迫性¹¹。现代人则试图从启蒙运动乐观主义的世界观来解释邪恶。在他们看来邪恶

1 肯尼斯·苏林（Kenneth Surin，1948-），国际知名哲学家、文学研究家、批评理论家和神学家。1977年英国伯明翰大学博士，现在美国杜克大学从事比较文学、批评理论和文化研究。

正是理性之光背后的阴影，是理性无法驱逐的角落。邪恶是整个宇宙秩序中的捣乱者，是牡蛎中的砂砾，是秩序井然世界中的不恰当因素。要解释这一异常现象，神义论可以提供数不清的论据。比如，我们所说的童子军、或者冷水澡这样的例子中邪恶的存在就被视为道德人格建构必不可少的根基。这一观点肯定会吸引安德鲁王子，他就认为，在福兰克岛战役中被子弹击中，非常有利于人格的塑造。以此观点来看，邪恶为我们提供了一个从事善行、实践责任的机会。一个没有邪恶的世界肯定会变得平淡无奇，以至于无法激发我们去从事任何的善良行为。陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》里的恶魔，就采用了这么一种观点来为自身的存在辩护：他对伊万·卡拉马佐夫说，他就是要去扮演一个对抗上帝的造物，一个制造摩擦与否定性的角色，一种难相处的因素。这样一来，就能够保护上帝的造物不会因为极度的无聊而陷入崩溃。他强调说，他就是不确定方程式中的那个“x”——是宇宙中的“必须的否定性”，如果没有它，纯粹的和谐与绝对的秩序肯定会分崩离析，最终一切都将消失殆尽。

将邪恶视为必要的崩溃或者反抗这一观点，最终会变成这么一种宣称：将你的内脏提取出来、燃烧、尔后塞到你的嘴里，就会让你成为一个人。就像要当一名海军陆战队员，这会为你提供一个千载难逢的机会去探明，你自己究竟是由哪些钢筋铁骨组成的。理查

德·斯温伯恩 (Richard Swinburne) ¹写道，当我们容许以“广岛、贝尔根贝尔森、里斯本地震以及黑死病”为例去为上帝辩护之时，人类就能够生活在一个真正的世界，而非一个玩具世界中了^[2]。我们很难相信，除了牛津剑桥的导师之外，还有谁能够描绘出这么一种意绪。

确实，有些时候善可能来源于恶。也许对那些高傲的人来说，惨痛厄运的发生可能也没什么错。甚至有人提出说，现代世界中常见的意义崩塌看起来颇令人担忧，不过谁又能说这不是一种因祸得福呢？一旦我们发现，事物本身就是毫无意义的，那么，我们就能自由地为其赋予任何我们觉得最有成果的意义。从传统意义的碎石堆中，我们可以创造出更为适用的意义来。这样一来，我们最终是能在那些看似灾难的东西里找到有利之处的。

尽管如此，善并非总是诞生于恶；即便善确实诞生于恶，这种情况也太过特殊而无法评判。傲慢之士可能可以找到一些不是那么激烈的方式，学一点谦虚而非闲散地伸展四肢。无疑，从大屠杀当中能够产生一些善，尤其是勇气以及受难者之间的同伴之谊；但是要去想象，能够用任何一点人类慈爱为其进行辩护，这可能是一种道德上的淫秽。尽管在新约中，耶稣花费了大部分的人生用以医治

1 理查德·斯温伯恩 (Richard Swinburne, 1934-)，英国宗教哲学家，牛津大学荣休教授。

病人，但是他从来没有建议病弱者，去和他们所承受的痛苦进行和解。与之相反，他似乎将他们的苦难视为魔鬼的恶业。他并没有说，天堂能够为他们的苦痛提供适宜的补偿。即便痛苦让你变得更加温文尔雅或者更加聪明，这对你而言，仍旧是恶的。你想通过这种方式，而不是其他别的方式，让自己变得更加文雅、聪明，这仍旧是一件坏事情。

这又将我们带回了“幸运之堕落”这个主题。“幸运”这个词是否意味着，它的发生就是一件好事？我们同自然的分离以及所踏上的历史是否是一件积极和正确的事？并不尽然。无疑，历史为我们带来了许多重大的成就——但是其所付出的代价是无法估量的痛苦。马克思主义者认为，人类叙述的这两个视角之间是紧密相连的。对我们来说，如果人类仍旧只是小小的变形虫，这可能会更好。如果人类最终毁灭了自身（从人类这令人惊讶的野蛮历史来看，这一结局未必不可信），我想这可能会是许多人在生命的最后几分钟里所想的東西。进化，以及由此所诞生的整个人类历史，是否只是一个漫长、恐怖的错误？在所有的东西彻底逃脱我们的控制之前，我们是否应该将其彻底消灭？毫无疑问，肯定有许多思想家就是这么想的。就像我们已经看到的，叔本华就是他们中的一个。

在《失乐园》中，弥尔顿对这个问题的思考则更加模棱两

可。作为一个相信冲突之必要性的改革派清教徒，弥尔顿并不是特别相信伊甸园那么一个静止的和谐世界。但是，作为一个渴望着上帝之城的乌托邦思想家，以及一个敢于在英国内战期间，渴望清教徒政党能够在地球上实现上帝之城的思想家，弥尔顿的思想内部隐藏着一种对于幸福乐园的乡愁。可能在弥尔顿眼中的真实是：如果我们并没有从伊甸园中驱赶出来，一切将会更好——但是，如果真的是那样的话，我们现在就有机会去获得一个更加光辉灿烂的福佑。

哲学家布莱恩·戴维斯（Brian Davies）¹指出，即便善真的诞生于邪恶之中，那么，我们要去追问的是“我们用什么去制造一些能够阻止邪恶的人（比如，上帝），以此，善就能从恶中诞生出来？”¹他难道不能找到一些更加有说服力的方式，去测试我们的勇气，而不是用登革热、英国蜘蛛、或者狼蛛？或许对于这个特定的世界而言，邪恶是必不可不少的。但是，为什么上帝不创造出另外一种不同的东西？一些神学家声称，上帝不应该创造出一个不带任何痛苦与磨难的物质世界。在此理论看来，如果我们想要感官上的愉悦，或者如果我们只是想要身体，我们就不得不承受剧烈的痛苦。哲学家莱布尼茨认为，我们所拥有的正是所有可能世界中最好的；但是

1 布莱恩·戴维斯（Brian Davies），英国哲学家，现任教于美国福德汉姆大学哲学系。

对其他思想家而言，这个所有可能世界中最好的观点，跟最大的质数这样的观点一样毫无连贯性可言。在任何一个具体的世界中，你都可以去想象一个更好的世界（比如说，那个凯特·温斯莱特就住在你隔壁的那个世界）。

此外，还有这么一种被称为大图景（Big Picture）的观点。它认为邪恶并非真的是邪恶的，它不过就是我们无法辨认出来的善。如果我们能够看到整个的宇宙图景，从上帝的视角来看整个世界，我们就能发现，在我们面前呈现为邪恶的东西，其实在总体的善中扮演了一个至关重要的角色。如果缺乏邪恶这个角色，整个世界就无法正常运转。一旦我们将事物放在大图景的语境中进行考量，原本看起来坏的东西，就能变成好的。比如说，一个小孩子看到一个女人正在锯掉一个人的手指之时，他会惊骇万分。但实际情况是，这个女人其实是一个外科医生，而这个被锯掉的手指是因为损伤地太严重而无法修复了。在这个意义上，邪恶并非就是我们所见即所得的东西。我们都是一些短视的造物，如果我们看到眼前有人正将小婴儿放在火上烤，我们肯定无法接受。但是如果我们能够扩展自己理解的视角，将这一行为放在一个更大的计划中去思考，我们就能看出它的指向所在，甚至很可能满腔热情地伸出援手。在人类思想史上还有很多更加令人信服的观点。这种前后颠倒的观点来自于尼采。他宣称，如果你同意

某一种欢乐的体验，你就也可能同意这世界上所有的痛苦和邪恶，因为所有的东西都是交织混杂在一起的。

有些人把邪恶看作是一种神秘。在一定意义上，人类世界如此不完美的原因其实是昭然若揭的。这是因为，人类彼此之间可以自由地进行攻击、剥削和压迫。这不能归罪于一些人所说的自然邪恶（地震、疾病等等）。即便我们今天的人们远比祖先有了更多的理性，并且明白，那么多所谓的自然邪恶实际上都是我们亲手造成的。现时代已经大大模糊了自然与历史之间的界限。天启论的传统将整个世界看作是烈焰与洪水之间的终结，看作是山川翻滚、天空碎裂、天堂震颤等一系列的宇宙的无穷凶兆。不过，这些空想家们从来就没有想到说，我们人类，我们这些微不足道的生物，可能需要为此宏大的情节担负责任。天启论一直都是一些落在我们头上的东西，而不是一些由我们所产生的东西。

对于宗教信仰者而言，他们的问题并不真正在于，为什么世界上会有如许的邪恶。因为这个问题的答案是显而易见的。为什么一个皮条客要把30个入境的阿尔巴尼亚人囚禁在一家英国妓院里当性奴，这一问题显然没有任何神秘可言。对这些信仰者来说，问题在于，为什么人类一开始就被创造为能够自由地做恶。一些信仰者认为，人类被自由创造这一点是这一问题的主要矛盾所在。这是因为问题之中的创造者是上帝，他本身就是纯粹的自由。上帝按照自

己的形象创造人类，这种相似性并不意味着人类就是上帝的木偶。如果上帝所创造之人真正是属于他的，那么他们就必须按照他的自由生活来生活；如果他们是自由的，那么他们就必须自由地走上邪路。按照这一理论，任何一种能够做好事的动物，都必须在逻辑上也能够做恶事。

但是，这真的可行么？这里面没有说清的问题是，并非上帝不能够创造自由的男女，而是说，他不能创造随意做恶的男女。毕竟，这是他自身应该做的。上帝不能在阿尔巴尼亚从事性奴的交易，这不仅仅是因为他不能保存非法所得的钱包，而是因为这么做与他应当做的事情是格格不入的。跟我们不同，上帝不能跟自己格格不入。我们在此前看到过，对基督神学主流来说，事物本身就是善的，邪恶是一种拙劣或者匮乏的存在。事物越是能够按照其所应该做的去做，它们就会变得越好。这所推论出来的观点是，一只咬掉你手臂的老虎是好的，因为它在做老虎本性所应当做的事情。唯一的问题在于，其所获发荣滋长的方式，与你自身的发展滋长的方式之间是充满矛盾的。病毒也是一样，他们所做的不过就是他们作为病毒应该做的事情，单纯无辜。对于这一点，恐怕不应有何异议。我们可以想象，一些持不同意见的群体或者其他人，迟早会聚集在医院外面，挥舞大大的标语，上面满是愤怒的口号提出抗议说，病毒也有权利，进而猛力抨击那些试图剿灭病毒的医生。问题

其实再简单不过，那就是，按照他们自身独特的创造方式，病毒趋向于杀掉所有的人类。而人类在其攻击之下却无法按照他们独特的创造方式来行动。为什么上帝不能创造出这样一个世界，在其中一个物种的发展不需要跟别的物种发展之间存在冲突呢？为什么整个世界看起来就像是一个自由市场？

当下，一些遭遇邪恶问题的神学家们，或多或少都采用了《约伯记》中上帝的话语。因此，他们宣称，去追问上帝为何容许邪恶，就是把上帝想象成理性或者道德的存在，而这恰恰远离了上帝的本分。这么想，就好像是把外星人描绘为绿颜色、冒着硫磺气息的猿人，有着三角形的眼睛（足够邪恶），却没有肾脏是一样的。所有这些东西都证明了人类想象力的匮乏。即便是最奇怪的东西都不过是我们自身想法的变形与伪装而已。上帝不应当被视为一个巨大的道德代理——带着所有的责任、义务、职责、善良行为的机遇以及凡此种种。这其实，就是一种关于上帝的启蒙主义观点，它将上帝砍倒在地，而后在自己身上模仿着它造出一个新的偶像。就像哲学家玛丽·米奇利（Mary Midgley）¹所观察到的，“如果上帝存在，他肯定要比一个腐败、愚蠢的官员，更为巨大、更加神秘”^[4]。上帝并不存在于人类逻辑的范围之内，就像他在《旧约

1 玛丽·米奇利（Mary Midgley, 1919-），英国道德哲学家，以其对科学、伦理、动物权利的研究闻名。

记》中，很快向约伯所指出的那样。当约伯为他的厄运痛苦不已时，他问上帝为什么要让这些苦难全都降临到自己这样一个无辜人的头上。他的安慰者给了他无数冠冕堂皇的说辞以及虚伪不堪的解释——可能他的祖先造下了一些业障，而他要为此遭受惩罚。最后，上帝还是自己介入进来，轻蔑地将这些软弱的建议全都扫到一边。上帝非但没有告诉约伯，为什么要让他承受如此巨大的痛苦，而几乎是要他下地狱。上帝怒问：你能知道我什么呢？它将是充满暴怒的击打。你怎么敢想象，能把你的道德和理性的符码施加于我身？这难道不像一只蜗牛妄想着能够预卜科学家的行为吗？你还以为自己是谁？最后，约伯决定“无条件”地爱上帝——不考虑上帝的好处与坏处，奖励或者惩罚，只像忍受鞭打一样，无条件地爱着上帝。

理查德·伯恩斯坦写道：“在奥斯威辛之后，如果继续认为，邪恶以及痛苦是一些能够为其辩护的东西，或者一些能够加以和解的东西，乃至将其视为整个慈善宇宙观的主题，这会是极为卑鄙的。”¹⁵¹但是，事情难道不就应该就是这样么？为什么只是在奥斯威辛之后？其实早在纳粹集中营之前，就有许多人认为这样的解释是非常令人厌恶的。面对上帝为什么“准许”600万余犹太人被屠杀这个问题，我们根本给不出答案，如果“准许”是准确的词汇的话。宗教信仰者可能也同样会放弃寻找这么一种解释。

所有到目前为止所提供的观点都是虚假的，其中的一个或者两个观点在道德上甚至都是极端无耻的。这就是为什么康德要写这么一篇名为“神义论的所有哲学尝试归于失败”的文章。哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur）¹这样写道：“神义论，是一个疯狂的计划。”¹⁶“如果这是基督徒所能做到的极致，那么，他们最好承认自己的失败，转而变成不可知论者——至少在这个重大问题上。即便如此，他们仍旧需要考虑这个事实——邪恶的存在是对上帝存在的强有力反驳。”

米奇利写道：“许多邪恶是由一些安静、体面、无攻击性的动机所引发的，比如怠惰、恐惧、贪婪以及贪欲等等。”¹⁷从这本书的观点来看，这些动机可能更多地应该算是坏的、不道德的行为，而不是邪恶的行为；但是在普遍意义上，这无疑是有有效的。对大多数人来说，我们所害怕的，正是一些陈腐的自私自利或者贪欲，而不是邪恶。许多令人震惊的行为并不总是由一些可怕之人所做。美国中情局的严刑拷打者，不过就是一些普通的丈夫和父亲。单个人不总是需要为军事屠杀承担责任，尽管凯撒的泄密导致了整个部落的溃败。那些窃取了养老基金的人，或者那些污染了整个地球区域

1 保罗·利科（Paul Ricoeur，1913—2005），法国著名哲学家、当代最重要的解释学家之一。曾任法国斯特拉斯堡大学教授、巴黎大学（Sorbonne）教授、朗泰尔（Nanterres）大学教授，并为美国芝加哥大学、耶鲁大学、加拿大蒙特利尔大学等大学客座教授。2004年11月，被美国国会图书馆授予有人文领域的诺贝尔奖之称的“克鲁格奖”。

的人，总是一些认为生意就是生意的举止温和者。米奇利的这一观点应当被视为一种希望的源泉。问题的关键在于大多数的邪恶都是体制性的。他们都是既定利益以及隐秘操控的结果，而不是个体恶意行动的后果。我们不能太过肯定地低估这些行动的重要性，就像我们不应该太过强词夺理地一举否定政治密谋的理念。事实上，许多人带着可疑的企图，常常聚集在我们现在所说的吸烟区里，密谋一些道德上的暴行或者别的什么。尽管如此，大多数这样的暴行都是个别制度的产品。

由于大部分的恶性都深深地嵌套在我们的社会系统之中，为这些系统所服务的个人，可能完全不知道他们行动的严重性。这并不说，他们只是历史力量的傀儡。就像诺姆·乔姆斯基（Noam Chomsky）¹曾经提出过的，在通常情况下，知识分子不需要对权力讲真话，因为权力总是知道真相。然而，即便如此，许多熟谙可鄙政治运行之道的个体还是很清楚，那些认为自己全心全意为国家、公司、上帝、自由世界的未来而勤勉的男女，其实是基本相同的。

1 诺姆·乔姆斯基（Noam Chomsky, 1928-），美国语言学家，转换-生成语法的创始人。乔姆斯基的生成语法被认为是20世纪理论语言学研究上的重要贡献。乔姆斯基还因他对政治的热忱而著名，尤其是他对美国和其他国家政府的批评。从1960年评论越南战争以来，他的媒体和政治评论便越来越著名。一般认为他是活跃在美国政坛左派的主要知识分子。乔姆斯基把自己归为自由意志社会主义者，并且是无政府工团主义的同情者。据艺术和人文引文索引说，在1980年到1992年，乔姆斯基是被文献引用数最多的健在学者，并且是有史以来被引用数第八多的学者。

对这些人来说，自己不体面的行为，就像约翰·勒卡雷（John Le Carré）¹的秘密机构一样，虽然是令人讨厌的，却又是必不可少的。在一个理想世界中，他们也许并不会选择去别人的指甲（这样恶行）。这就是为什么，那些拔掉别人指甲的人，尤其是那些引导他们这么做的人，仍旧可以在口头上空谈道德价值，而压根不会感到言行不一。对他们来说，那些价值可能是真实的；只是他们分属不同领域而已，一个是在商业领域，而另一个是在现实政治领域。人们并不特别期待这些领域之间要相互交织。就像一些愤世嫉俗者所说，只有当宗教开始介入到你的日常生活中之时，你才会决定将其放弃。

因此我们可能有理由，要对错误的意识抱有感激之情。如果许多从事了不光彩行径的人，并非受到错误意识的控制，那么，至少在某种程度上，我们不得不得出结论说，许多男女与生俱来就是邪恶之人。那么，这就可能引发一个问题——他们是否值得或者有能力建造出一个比我们当前所处的社会更高的秩序。马克思和恩格斯

1 戴维·康威尔（David Conwell, 1931-），常用笔名约翰·勒卡雷（John le Carré）。英国著名谍报小说作家。出生在英格兰多塞特郡普尔，目前定居在康沃尔郡圣伯廷。1931年10月19日生于英国。十八岁时，他便被英国军方情报单位招募，担任对东柏林的间谍工作；退役后在牛津大学攻读现代语言，之后于伊顿公学教授法文与德文。1959年，他进入英国外交部工作，先后于英国驻波昂及汉堡的大使馆服务，同时开始写作。1963年，以第3本著作《冷战谍魂》一举成名，从此奠定其文坛大师地位，之后陆续出版的著作都备受欢迎，得奖无数，并有7部作品改编为电影与电视剧。目前他已出版19部作品。

没有动用意识形态概念，去让一种激进的政治变得可行。但是，即便如此，这两者（意识形态和激进政治）之间还是存在着关联。人们如此深刻地受限于他们所处的环境，这一事实常常成为政治变革的一个障碍；但是，这也提示出，他们不需要被当作政治救赎的超越而被加以消除。富有讽刺意味的是，那些人道主义者所真正具备的，可能正是错误的意识。如果那些伤害他人、剥削他人的人，并不知道自己正在做什么，那么借用《新约》中的一个颂词来说，他们无疑要比那些纯粹的恶棍在道德上显得更加庸碌。如果他们只是部分了解自己所做事情的意义，或者他们确切知道自己在做什么，却将其视为达成最终宏伟计划必不可少的步骤，那么，他们可能还不算是有多出格。

如果说，邪恶的行为通常都出于错误的意识、专横的利益、以及历史力量这一观点并不正确的话，那以其隐含之意可能极为可怕。因为，我们可能会被迫得出结论说，人类这一族群根本就没有生存的价值。叔本华认为，任何一个认为生命有价值的人，都是被深深欺骗的。对他来说，人类的生命看起来完全不值得任何努力。他认为，构成生命的，“只是片刻的欢愉、欲望满足后的短暂欢乐，长久而痛苦的折磨，永恒的挣扎、一切人反对一切人、每个人都是猎手、每个人又都是猎物、欲望、需求、焦虑、尖叫、咆哮；这所有的一切都永无止境，直到整个星球的外壳再

度爆裂之时。”^[8]

可能有人会提出反对说，这种对人类存在的描绘，所选择的只是一些微小的方面。一些更为核心的特征被无缘无故地忽略掉了。即便说叔本华出离万物的目的是为了生活更值得活，但这里仍旧还是存在一个问题。世界上存在着爱，也存在着战争，存在着欢笑也存在着哭喊，存在着幸福也存在着折磨。只是，这两套截然不同的特征，正面的和负面的，在迄今为止的人类历史的账簿上，真的相互平衡了么？这个问题的答案无疑是否定的。与之相反，负面的因素不仅占据了优势，甚至还在许多时间和场合之中，占据了压倒性的地位。黑格尔将历史视为“一张屠宰桌，人们的幸福、国家的智慧、个体的美德全都在此牺牲掉了。”他指出，历史中的幸福时代是空白页。他同时也对“邪恶、不净、人类精神所创造的最伟大帝国的衰落”以及“数不清的人类痛苦”^[9]进行了描绘。这些描绘全都出自于黑格尔这么一个思想家的笔下，在通常意义上，他总是被人指责为极端的历史乐观主义！叔本华写道：“任何一种哲学，如果人们在其字里行间无法听到眼泪、哭喊、牙齿的打颤、以及可怕的喧嚣、相互的厮杀之声，就不配称为是哲学。”^[10]阿多诺也持同一观点，他将人类历史视为“永恒的灾难”。

除了短暂、不稳定的状况之外，美德很难在公共事件中得到发展。我们所尊重的价值——慈悲、同情、公正、仁爱善良——大多

数都已经被限制在了私人领域之中。大多数的人类文化都已经变成了掠夺、贪婪、剥削的叙事。现在这个刚刚开始喧嚣世纪，已经被无止境的鲜血所玷污，已经被数以万计不必要的牺牲所标记。我们已经习惯将政治生活视为暴力、腐败、压迫，对这些阴魂不散的现象，我们甚至早就司空见惯了。难道我们就不希望（只是在一种平均主义的神话法则中）在人类历史的编年册中，能有更多的甜蜜和光亮么？

我们可以用另外一种方式来考察这一问题的要点。有这么一种酒吧中的陈词滥调，认为我们身上既有善也有恶。人类都是混合的、模糊的、道德上的混杂物。但是，如果是这样的，为什么没有更多的善浮现在政治领域之中呢？个中原因，无疑就是我们社会与政治历史的本质——即结构、体制、以及权力程序的本质。但是，对这一问题的保守主义视角的解读则是完全不同的。人类并非仅是一些自由主义骑墙派的软弱言辞中，所说的那种道德的混杂物。与之相反，他们绝大多数都是堕落、懒惰的生物，如果想要在他们身上挖掘出什么美德的话，必须要依靠长久的纪律和权威。从这个视角出发，那些对人类的本性抱太大希望的人——比如社会主义者、自由主义者，以及与之类似的人群——将不得被当面泼一盆冷水，使其清醒。因为他们会被引诱着为实现人的理想化而令其死亡。对于保守主义者来说，恰恰相反人类发展进步的空间令人沮丧

地狭窄。他们相信原罪，但是不相信救赎，然而一些玫瑰色的自由主义者相信救赎却不相信原罪。在这种过分乐观主义的视角下，一切男女都能被拯救出来，因为没有什么东西会悲惨到令我们无法拯救自己。对一些天真的自由主义者而言，确实存在着一些对于人类福祉的重大阻碍，但是，这些阻碍几乎都是外在的。被这些力量所阻碍的人类的能力在本性上是积极乐观的。我们不能获得自由的唯一原因在于，有些东西阻挡了我们的道路。如果这是真的，那么，令人惊讶的就是，革命和解放并没有更加频繁地发生。我们需要从我们自己当中解放出来这个事实，无疑是解释我们为何无法获得自由的原因所在。

在此，激进主义者必须要保持一种危险的平衡。一方面，他们必须要对人类迄今为止堕落的深度和强度，抱以残酷的现实审视。否则就不需要坚持对我们的生存状况进行改造。那些在情感上一味纵容人性堕落的人，对人类并无没有任何好处。与之相反，他们其实是应当被拆毁的障碍。从另一方面来看，这种堕落其实也没有严重到，非要改变不可的地步。如果对历史的审视太过乐观的话，会导致这么一种信念，没有一种彻底的变革是必需的；而如果对历史的审视太过悲观的话，又会出现这么一种观点，这样的变革是根本不可能发生的。

那么，在迄今为止的对历史不公正的反抗中，这种激进变革的

计划，是如何始终没有被解除的呢？现实主义又是如何没能损毁这一希望的呢？我们会不时看到，政治变革的需求越是迫切，它的可能性就越低。这是1917年俄国的布尔什维克党人自己发现的一种状况。面对沙皇独裁、自由与市民机构的匮乏、穷困潦倒的农民，以及被残酷剥削的无产阶级，布尔什维克党人认为，革命是势在必行的。但是，也正是这些因素，使得这一场变革变得如此艰难困苦。就像列宁曾经提到的，正是俄国社会的落后，使得革命相对容易爆发。就其绝对权力的独裁而言，对沙皇俄国的猛力一击，或多或少就已足够证明这一道理。但是，列宁又补充道，也正是这么一种落后，使得革命在爆发之后，如此难以维持。

没有让激进主义滑入政治绝望的是唯物主义。我这么说的意思是，大部分的暴力和不公正都是物质力量的结果，而不是个体邪恶本性的结果。比如说，这从属于这么一种唯物主义，不要指望那些被剥夺、受压迫的民众会像圣方济各（Saint Francis of Assisi）¹那样行动。有些时候，他们会这么做；但是当它们这么做的时候，纯粹是出于意料之外，进而令人印象深刻。美德在某种程度上依赖于物

1 圣方济各（San Francesco di Assisi，1182—1226，又称亚西西的圣方济各或圣法兰西斯）天主教方济各会和方济女修会的创始人。方济会又称“小兄弟会”。他是动物、商人、天主教教会运动以及自然环境的守护圣人。传说因着天主的圣意安排，在圣弥额尔总领天神的四十天斋期前，天主显现异相，在他身上印下了耶稣受难时所承受的五伤（即双手双脚与左肋）用以感化罪人的硬心，使之痛改前愆而得救恩。圣方济各的圣痕也是至今为止罗马教廷唯一官方承认的圣痕。

质幸福。你不可能在自己快要饿死的时候，还能与他人保持一种得体的关系。这里，与物质主义相对的是道德主义——这种观点认为善与恶的行为，与物质环境并不相关，而这正是他们之所以为他们的标志。道德主义者并不相信，去改造周围的环境，就能生产出一个满是圣人的世界。根本就不是这样。有许多理由，不管是弗洛伊德理论或者其他别的理论，都可以让人相信，即便是在最深刻的社会变革之下，人类大多数的劣根性都无法得到改变。在任何一种可信的唯物主义之中都可以感觉到政治的限度，这其中包括了解我们作为一种物质存在，如何处理与物质之间的关系。即便如此，激进主义的主张是，在许多人的努力下，生活还是可以获得一个很大进步的。而这肯定不过就是一种政治现实主义。

那些试图通过物质抗争得以生存的人，没能变得多么善良并不是因为他们都是私下里的品基或者小菜韦尔金。其部分原因在于，阶级社会所引发的人为的资源匮乏。此外，还由于它否认了数百万的人类存在，使得历史记录变得如此野蛮和愚昧。道德无法同权力相分离。更进一步说，就像那些被残酷对待的人，更容易改变本性一样，所有外在的恶性也更容易在规则中滋生出来。就像一些耀眼的明星，许多有钱有势的人在一段时间之后，都会相信，自己是不朽的、不可征服的。当然，如果你当面去问他们，他们绝对不会承认这一点。但是，他们的言行举止都证明了其信念。所以，谈到信

念，我们所要做的，是去看一个人究竟是怎么做的，而不是去看他是怎么说的。在这种信念的作用下，这些个体就会同神一样，去使用毁灭性的力量。只有那些在周遭环境的影响下习得自身德性的人，才可能跟其他人形成某种团结。

我已经提出说，许多不道德的行为与物质环境紧密相连。而这，就像原罪一样，它并不完全是那些作恶者的错误。实际上，我所提出的，是对这一学说的一种唯物主义的理解。如果没有那些实施邪恶行动的人，就不会有邪恶。这一点也同样适用于善良。有些时候，大恶棍也有可能是善良的撒玛利亚人。从一个历史视角来看，好的行动比好的个体显示出了更雄辩的重要性。比如，你想在消除饥饿体系行动中提供帮助，但事实上，你这么做只不过是為了向你的男朋友展示你的利他主义。但是，邪恶呢？行动和行动者之间的差别看起来不那么确定。如果没有邪恶的人去实施行动，邪恶会存在吗？除非这本书的观点能够说的通。因为邪恶既是一种存在状况，也是一种行为的质量。两种行动可能外表看起来相同，但是，我们应该注意，其中一个是邪恶的，而另一个并不是。比如说，我们可以想一想这两者之间的差别，其中一个人在两厢情愿的两性关系中，实施虐待以获取性快感；而另一个人，为了缓解自身虚无的恶心之感，就对他人实施残酷的折磨。

如果说，邪恶需要一个人类主体，那么纳粹呢？哪一种主体性



图18：照片拍摄的是1944年的夏天和秋天，描述那些管理死亡营的纳粹党卫队和助手们的生活写照。画面上让我们看到的是些穿戴整齐，相貌端正的年轻男女，在死亡营附近的纳粹度假地嬉戏，快乐地吃着蓝色的浆果，拿着手风琴，唱着歌。我们不能想象，这些人就是刽子手，而那些可怜的受难者就近在咫尺。

的存在导致了奥斯威辛？是希特勒么？是整个的国社党领导层么？或者是整个民族心理？要回答这个问题并不容易。我们所能冒险给出的最好答案是，就像相类似的情况一样，纳粹德国中的邪恶，在不同层面上运行。确实有这么一批人，密谋了一个邪恶的计划，这并不是因为他们自身是邪恶的，而是因为他们作为一个武装力量，或者是其他一些底层的职员，觉得自己不得不这么做（图18）。还有其他一些人，非常狂热地加入到这个计划之中（暴徒、肤浅的反犹太主义者等等），因此他们是更加有罪的，但是还不能说他们就是邪恶的；还有一些人实施了令人发指的残暴行径，但他们并没有从中得到多么大的快感。艾希曼（图19）可能可以归入到这个范畴。除此之外，还有一些人，比如希特勒本人，沉溺于大灭绝的幻想之中，他可能可以被称为是真正意义上的邪恶。也许有些人会说这是一种民族心理。他们出于一种幻想，认为是这种民族心理把那些人抓住，从而使得这些原本并没有这种想法的人也染上“病毒”，直至发展到大屠杀的地步。最初的原因在于，他们被纳粹的宣传所折磨，并形成了一种愤恨之感——认为自己正在被外来的肮脏的东西所侵略、所中伤，所以他们要去实行大屠杀。

如果我关于道德与物质条件的观点有任何力量的话，那么，一个非常重要的结论就要由此推出。我们无法在人类中传递可信的道德判断，因为我们从来都不能够真正观察它，除了此前在一



图19: 图为艾希曼。政治理论学家汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt) 女士在她的作品《艾希曼在耶路撒冷》(Eichmann in Jerusalem) 中记载, 她访问正在耶路撒冷被审讯, 负责处理犹太人“最终方案”的设计者阿道夫·艾希曼 (Adolf Eichmann)。她的结论是: 历史上最大的邪恶, 例如犹太人大屠杀, 并不是由一批狂热分子, 或是精神病患者所执行的, 反而就是一批平常人。因为接受了自己国家的前设 (或意识形态), 所以认为自己所作所为都是正当的。

种孤注一掷的畸形条件下。如果整个的条件发生了变化，我们就无法说出究竟人该是什么样的。有些人认为，只有当你让人臣服于一种极限压力之时，才能够发现关于人性的本质真理。比如说把他们逼到墙角，（比如说）让他们暴露在一个充满光亮的屋子里，这是他们在这个世界上最为害怕的。在此状况下，他们就会揭露出他们究竟是谁。但是，这并不正确。可能大多数人，会在特定情况下为了食物和水，杀掉别人。但是，这无法说明他们的灵魂在普通条件下的状况。

人们在极端压力下，通常都无法表现出他们最好的那一面。确实，一些人能够在危机状况中表现出最佳状况。比如说，英国人就被认为表现出了此种美德。他们在两次危机之间耐心地等待着，等待着不同凡响的英雄主义再度出现的机会。但是这些人毕竟是少数。如果身处压力之下的人们希望解除束缚，这并不仅仅出于健康的考虑；而是因为只有这样，他们才能有机会去发现自己究竟是谁，或者有机会去成为他们真正想成为的人。在马克思眼中，迄今为止的历史中所发生的一切，根本就不能称之为历史。相反的，这应该被称为“前历史”。这些都不过是“剥削”这一固化、沉闷的主题下面的一系列变体而已。只有突破这一“前历史”，进入到正当的历史中，我们才有机会发现我们在道德上的形成结构。无疑，这一点并不完全是那么尽如人意。可能我们会在其中发现，自己其

实一直都是野兽。但至少，我们现在应该处于这么一种位置，在此能直接看到我们自己，而不需要借助那种歪曲的视角——即在不间断地为资源或者残酷的税收权力进行抗争的过程中所诞生的视角。

在某种意义上，道德绝对主义是正确的。一个确实十分重要的区别，就是善与恶之间的区别。但是，这并不是在想象的意义上来讲。从道德角度而言，真正能够将人区分开来的是他们是否承认，迄今为止的历史，在总体上就是一个充满了屠戮与独裁的神话；暴力远比文明生产更具典型性；诞生在这个地球上的男女，如果没有看到白日的光芒，可能会生活得更好。面对这样一些阴郁的叔本华主义论断，一些左翼人士势必会感到疑虑不安。他们可能会严厉抨击其为彻底的失败主义者，并且认为此种言论有可能招致政治道德的削弱。对这些左翼人士而言，悲观主义是一种思想的犯罪，就像对那些一直都充满乐观的美国人来说，所有的消极都是一种虚无主义一样。但是，政治智慧的所有根源都来自于现实主义。托马斯·哈代非常了解，只有对最糟糕的事情都能投以冷静的思考，才能帮助人们去探索更好的世界。

今天，富有讽刺意义的是，一种愚昧的进步主义，要比对历史梦魇的洞察，给政治变革带来的威胁更大。例如，一些真正的反现实主义者的，这里就包括科学家理查德·道金斯（Richard

Dawkins)¹。他用一种令人称奇的自满态度坚称，我们正变得越来越善良，也越来越文明。他在《上帝错觉》(The God Delusion)中写道：“在20世纪，我们大多数人，都远远超过了中世纪的我们，或者亚伯拉罕时期的我们，甚至超过了1920年代的我们。整个世界的大潮都在鼓涌向前，在上个世纪领先的国家，到了下个世纪，恐怕连最落后的国家都赶不上。当然，确实存在一些地域性和暂时性的挫败，比如美国在2000年左右遭受的政府危机。但是从一个长时段来看，整个发展进步的趋势是没有问题的，并且将要持续发展下去。”^[1]

无疑，道金斯在这里，主要（当然，并不是全然排外的）是为自由主义价值的发展而说。这个领域中确实取得了令人瞩目（高度不平衡）的进步。因此，尽管道金斯的论断颇有些专断，但他完全有理由坚持——自己所提及的“将会持续发展”（难道他手里有一个水晶球？）这么一种宝贵的发展进步观。但是对那些反对者而言，这种进步观念不过就是一种帝国主义的神话。毫无疑问，一些

1 理查德·道金斯(Richard Dawkins, 1941-)，英国著名演化生物学家、动物行为学家和科普作家，英国皇家科学院院士，牛津大学教授，是当今仍在世的最著名、最直言不讳的无神论者和演化论拥护者之一，有“达尔文的罗威纳犬”(Darwin's Rottweiler)的称号。道金斯原为牛津大学科普教授，现任英国人文主义协会副主席，并担任英国皇家学会会士、英国皇家文学会会士同英国世俗公会荣誉会员。道金斯同美国哲学家丹尼尔·丹尼特、神经科学家山姆·哈里斯和已故的英裔美国作家克里斯托弗·希钦斯常常一起被称为“新无神论的四骑士”。

东西确实有一些特定的领域中得到了发展。那些质疑这种进步真实性的人，可能要试着在不打麻醉药的情况下拔掉他们的牙齿。他们可能也要尝试着对潘克赫斯特（夫人）¹或者马丁·路德金给予更多的尊敬。但是，除了进步之外，也确实有一些东西变得更糟了。对于这些东西，这个天真的道金斯可什么都没有提到。没有人能在他的自满的关于人性进化论智慧的观点中听到，我们也同样面对着整个星球的灾难、核战争的威胁、艾滋病和其他致命病毒肆虐的灾难、新帝国主义的狂热、大规模的难民迁移、政治的狂热、维多利亚式的经济不平等的复归、以及许许多多别的潜在灾难。为了获取进步的胜利，历史就像是一个不断累积的启蒙潮汐，其中间或夹杂着一些愚昧的浪头。许许多多野蛮的未开化物，等待着被分类、清理和解决。对道金斯而言，所谓的恐怖主义战争，不过就是历史打了一个嗝。然而，对于激进主义者而言，历史是文明与野蛮之间的混合体。这两者不可分割地缠绕在一起。阅读道金斯及其相类似作品，我们就会明白，为什么邪恶或其原罪，可以是一种根本性的信念。它提示我们，我们身边的事物是如此糟糕，只有通过一种深层次的变革才有希望能将这一切理顺。

1 埃米琳·潘克赫斯特（Emmeline Pankhurst, 1858—1928），妇女选举权的积极倡导者，1903年，潘克赫斯特创建妇女社会和政治联盟。1905年，妇女联盟开始采取激进的政策。1914年，妇女联盟转移方向，协助政府参与第一次世界大战。1918年，英国国会立法，允许30岁以上的妇女投票。1920年，美国政府准许妇女投票。1928年，英国国会把妇女投票的合法年龄降低为21岁。

理查德·伯恩斯坦在他的《根本的邪恶》（Radical Evil）一书中写道，2001年世贸大厦的坍塌是“我们这个时代中一切邪恶的缩影。”^[12]他看起来并没有注意到，美国在过去的50年中，令人难以想象地杀害了更多无辜的市民，其总数远远超过了那些在纽约的这场悲剧中被杀害的人。就像我所写的，美国在伊拉克战争中所杀害的平民数量，大概是这场悲剧中的几百倍。伯恩斯坦在自由的名义下，完全忽略了他所在的国家犯下的暴行与屠戮。因此，我们可以看到，邪恶的行径几乎无处不在。现在的西方绝大多数的国家，都已经就美国未能统摄的政治区域达成了一致（比如，恐怖主义），认为他们确实对整个人类的福祉构成了巨大（如果更夸张地说）的威胁。

就本书的主旨而言，这么一种恐怖主义远比邪恶（evil）还更加邪恶（wicked），这其中的区分远远大于一个动词上的分野。确实，我们的安全与存活可能最终要仰仗它（也就是美国以恐怖的方式来对抗恐怖主义）。但是，邪恶不可能被毁灭性的行为所消灭，因为这些行为背后根本没有任何理性可言。对他们来说，其他人想要为事件添加的理性，其实正是问题的一部分。与之相反，跟那些用不道德的手段，获得理性、甚至是极好后果的人进行争论，在理论上还是可能的。北爱尔兰三十年冲突的结束，可能正是由于爱尔兰共和国的武装力量在这场论战中的失利。实际上，如果西方国家

对一些穆斯林国家的态度能够有所不同，那至少，他们能够躲避掉一些现在发生在他们身上的袭击。

这并不是要去宣称，恐怖主义者是特别理性的。与之相反，他们几乎代表了最为强烈的偏见和偏执，这是被他们所屠杀、所撕裂的受害者们完全有理由知道的一点。但是，这么一种致命的幻想中其实混杂着一些具体的政治不满，不管他们的敌人认为这些不满是多么虚伪和不公。如果不这么想的话，就是认为恐怖主义者其实根本没脑子，而不是说脑子里的念头有多邪恶。我这里想说的，并不是他们的政治不满找错了对象，而是说，根本就没有什么东西值得去讨论。他们必须要战胜自己的，其实就是这么一种非理性的偏见，而偏见只会让情况变得更糟糕。现在，我们的悲剧不仅仅在于，数百万的市民，正极为无辜地生活在道德的恐怖之中；更可悲的是，这么一种危险，其实从一开始就没有存在的必要。

无疑，我们现在仍旧会有一些邪恶、落后的意识形态的存在，就像我们现在仍旧有许多邪恶、落后的西方教条存在一样。但是，双子塔的轰塌，并不能仅仅归罪于这一点。而应该更多地在于，阿拉伯世界在漫长的历史中，所遭受的西方政治上的凌辱，以及由此所累积的愤怒与羞辱。要将恐怖主义定义为邪恶，也就是这本书里所探讨的关于这个词的意义，就是要拒绝承认这种愤怒的真实性。现在要去采取一些能够缓解此局势的政治行动，可能已经为时过

晚。恐怖主义现在已经拥有了自身致命的能量。但是，在为这一悲剧性机会的丧失而懊悔不已，以及将自己的敌人视为根本不可能采取任何理性行动的没有思想的野兽，这两者之间还是有区别的。在持后一种观点的人看来，解决恐怖主义暴力的唯一可能方法在于，采取更多的暴力。越多的暴力，就会滋生出越多的恐怖，而这最终将会让更多的无辜者卷入危险之中。因此，将恐怖主义定义为邪恶，其实会不断地恶化这一问题；而让这个问题变得更糟，甚至会在不知不觉间，与你真正诅咒的野蛮串通一气。

(Cambridge, 1997)

[1] *Frederic Jameson: The Complete Works* (New York: 1997)

[2] *Frederic Jameson, *Tables of American Writing** (1997)

[3] *The Modernist's (Theology and Politics)* (1997)

[4] *Frederic Jameson, *The Origin of Postmodernism** (1997)

[5] *Frederic Jameson, *Aesthetics as Ideology** (1997)

[6] *Frederic Jameson, *Postmodernism and the Cultural Revolution** (1997)

[7] *Frederic Jameson, *The Cultural Turn** (1997)

[8] *Frederic Jameson, *The Political Unconscious** (1997)

[9] *Frederic Jameson, *The Secret of the American Novel** (1997)

[10] *Frederic Jameson, *The Machine in the Garden** (1997)

[11] *Frederic Jameson, *The Ideology of the Novel** (1997)

注释

导论

[1]. 参见Fredric Jameson, *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist* (Berkeley and London, 1979), p.56

[2]. 参见Perry Aderson, *The Origins of Postmodernity* (London, 1998), p. 65

第一章 文学经典中的邪恶

[1]. Ewen Montagu, *The Man Who Never Was* (Stround, 2007), p. ix.

- [2]. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being* (Pittsburgh, 1981), p. 192
- [3]. Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (London, 1973) , p.156
- [4]. Herbert McCabe, *Faith within Reason* (London, 2007) , p.160
- [5]. Terry Eagleton, *Jesus Christ: The Gospels* (London, 2007).
- [6]. Richard J. Bernstein, *Radical Evil* (Cambridge, 2002) , p.229
- [7]. 参见 Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, (Cambridge, 1989).
- [8]. Pseudo- Dionysus: *The Complete Works* (New York, 1987), op. 98.
- [9]. Slavoj Zizek, *Violence: Six Sideways Reflections* (London, 2008), p.56.
- [10]. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Harmondsworth, 1979), p. 288
- [11]. W. Kaufmann, ed., *Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (New York, 1979), p/163.
- [12]. Walter Benjamin, *Illuminations* (London, 1973), p.244.
- [13]. Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (Princeton, NJ, 1980), p.133.

第二章 邪恶的根源

[1]. Terry Eagleton, *William Shakespeare* (Oxford, 1986), pp.1-3.

[2]. R.L.Stevenson, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (London, 1956), p.6.

[3]. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Harmondsworth, 1979), p. 54

[4]. Ibid. p.288.

[5]. 转引自Peter Dew, *The Idea of Evil* (Oxford, 2007), p.4.

[6]. Primo Levi, *The Drowned and Saved* (London, 1988), p.101

[7]. Karl Jaspers, *Tragedy Is Not Enough* (London, 1934), p.101

[8]. 转引自Peter Dew, *The Idea of Evil* (Oxford, 2007), p.133

[9]. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea* (New York, 1966), vol.1, p.364 (translation amended).

[10]. *The Confessions of St Augustine* (London, 1963), pp. 61-62

[11]. Ibid., p.72.

[12]. Soren Kierkegaard, *The Sickness unto Death* (London), p.41.

[13]. Ibid., p.48.

[14]. Ibid., p.48-49

[15]. Ibid., p.105

[16]. 参见 Terry Eagleton, *Holy Terror* (Oxford, 2005), p.57

[17]. Henry James: Selected Literary Criticism (Harmondsworth, 1963), p. 56.

[18]. For an excellent (if difficult) discussion of this problem, 参见, John Milbank, “Darkness and Silence: Evil and the Western Legacy”, in *The Religious*, ed. John D. Caputo (Oxford, 2002).

[19]. Colin McGinn, *Ethics, Evil, and Fiction* (Oxford, 1997), p.69f.

第三章 约伯的安慰者：邪恶，文明的错位

[1]. Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil* (London, 1986), op. 32

[2]. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1979), p.219.

[3]. 'Brain Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London and New York, 2006), p.131.

[4]. Mary Midgley, *Wickedness: A Philosophical Essay* (London,

论邪恶

恐怖行为忧思录

1984), p. 1.

[5]. Richard J. Bernstein, *Radical Evil* (Cambridge, 2002), p. 229.

[6]. Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* (Evanston, IN, 1974), p. 281.

[7]. *Ibid.*, p. 3.

[8]. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea* (New York, 1969), vol.2, p.354.

[9]. 转引自Peter Dews, *The Idea of Evil* (Oxford, 2007), p. 107

[10]. *Ibid.*, p.124.

[11]. Richard Dawkins, *The God Delusion* (London, 2006), pp. 70-71.

[12]. Richard J. Bernstein, *Radical Evil* (Cambridge, 2002), p.x.