



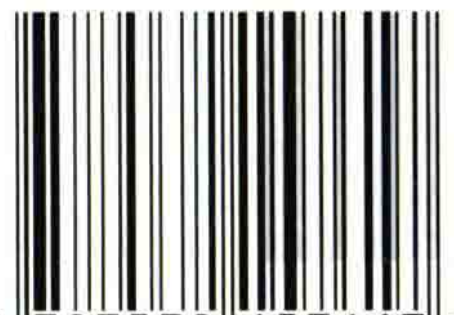
Event 事件

Slavoj Žižek

[斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克 著

王师 译

ISBN 978-7-5321-5761-7



9 787532 157617 >

定价：36.00元

易文网：www.ewen.co

Event 事件

Slavoj Žižek

[斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克 著

王师 译

图书在版编目 (CIP) 数据

事件/(斯洛文)齐泽克著;王师译.-上海:上海文艺出版社.2016.3
(“地铁上的哲学”丛书)

ISBN 978-7-5321-5761-7

I. ①事… II. ①齐…②王… III. ①哲学-通俗读物 IV. ①B-49
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 029909 号

出品人: 陈 征

责任编辑: 胡远行

封面手绘: 顾 湘

版式设计: 周志武

封面设计: 钱 祯

事 件

[斯洛文] 齐泽克 著

王 师 译

上海世纪出版集团

上海文艺出版社 出版

200020 上海绍兴路 74 号

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co

金坛市古籍印刷厂有限公司印刷

开本 787×1092 1/32 印张 7.25 插页 5 字数 133,000

2016 年 3 月第 1 版 2016 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5321-5761-7/B·48 定价: 36.00 元

告读者 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系

T: 0519-82338389

目 录

- 1 启程：转捩中的事件
- 9 第一站：架构、重构与建构
- 39 第二站：幸福之过
- 65 第三站：自然化的佛教
- 89 第四站：哲学三事件
 - 91 节点 4.1——真理令人痛苦
 - 105 节点 4.2——事件性的自我
 - 116 节点 4.3——错误出真知
- 135 第五站：精神分析三事件
 - 142 节点 5.1——实在：直面事物
 - 159 节点 5.2——象征：新的和谐
 - 180 节点 5.3——想象：三声响
- 191 第六站：事件的撤销
- 211 终点站：“好好注意！”

启程：转捩中的事件

“印度尼西亚的海啸夺去了 20 万人的生命！”“狗仔队偷拍到布兰尼·斯皮尔斯的私处”“我终于意识到应该抛下一切去帮助他！”“残暴的军事占领摧毁了整个国家！”“这是人民的胜利！独裁者逃走了！”“怎么会有像贝多芬最后一首钢琴奏鸣曲这样美妙的音乐？”

所有这些陈述，都指涉着某些我们视为“事件”的东西——这是个有着“五十度灰”的捉摸不定的概念。一个“事件”可以是凄惨严酷的自然灾害，也可以是媒体热议的明星绯闻，可以是底层人民的抗争与胜利，也可以是残酷的政权更迭，可以是艺术品带给人的强烈感受，也可以是为爱与亲情而做出的抉择。鉴于事件的种类是如此纷繁多样，除了怀揣着大抵不错的理解，冒险登上这趟驶向概念探寻之旅的列车之外，我们几乎想不出其他法子来给“事件”一个恰当的界说了。

阿加莎·克里斯蒂的侦探小说《命案目睹记》

(*4. 50 from Paddington*)的故事在一趟由苏格兰驶往伦敦的列车上拉开序幕,要去看望老朋友简·马普尔小姐的埃尔斯佩思·麦克基利科蒂,在车上目睹了迎面驶过的一列火车车厢里发生的一桩命案。由于这一切来得过于迅速而突然,埃尔斯佩思视线也不太清晰,因此警方并没有采信她的证词;只有马普尔小姐意识到问题的严重性并展开了调查。这可算最简单纯粹意义上的事件了:在毫无准备的情况下,一件骇人而出乎意料的事情突然发生,从而打破了惯常的生活节奏;这些突发的状况既无征兆,也不见得有什么可以察觉的起因,它们的出现似乎不以任何稳固的事物为基础。

从定义上说,事件都带有某种“奇迹”似的东西:它可以是日常生活中的意外,也可以是一些更宏大、甚至带着神性的事情。基督升天的事件性(eventual nature),恰恰在于它要求人们对于特定事件(亦即基督复活)的信仰。在这方面,信念及其理由之间的循环关系或许更为根本:我并不认为自己之所以信仰基督,是由于我被信仰背后的理由所说服;因为只有当我相信自己能理解对此信念的理由之后,这种说服才成为可能。同样的循环关系,也出现在对爱情的理解中:我并非出于某些具体的理由

(例如她的嘴唇或笑容)才爱上她——相反,恰恰是因为我爱上了她,她的嘴唇和笑容才显得如此打动我的心脏。这也正是爱情也具有事件性的原因。在循环结构中,若干事件互为因果。^① 政治性事件也具有类似的循环结构:在其中,事件性的结果以回溯的方式决定了自身的原因或理由。开罗解放广场(Tahrir Square)上的抗议示威推翻了穆巴拉克的威权统治:我们固然很容易将抗议活动的原因归结为埃及社会发展的死结(例如受教育青年因大规模失业而导致的绝望情绪等),但在某种意义上,这些症结又都无法解释那场民众运动为何会积聚起如此摧枯拉朽的力量。

在同样的意义上,新艺术风格的兴盛也可算是一类事件。在此不妨拿“黑色电影”(film noir)的出现作个例子。据文艺史家马克·维尔耐(Marc Vernet)的考证:^②黑色电影概念诞生之前,其所有主要特征(如明暗交替的用光、倾

① 这也正是为什么在恋爱中,我们总是让自身的弱点在所爱之人面前暴露无遗:当我们赤裸相对时,对方不经意间的嘲讽笑容与评论就可能让魅力变成了笑柄。爱意味着绝对信任:当爱一个人时,我授予了他(她)能够摧毁我自己的力量,我希望/相信对方不会使用它。

② 参见 Marc Vernet, 'Film Noir on the Edge of Doom,' in Joan Copjec, ed., *Shades of Noir*, London: Verso Books, 1993.

斜的镜头角度、惊险跌宕的剧情、放荡而有着致命吸引力的美女等)在好莱坞作品中都早已有之。真正令人不解的是,“黑色”(noir)这个概念竟能带来如此深入人心的神秘印象,事实上,维尔耐的研究所揭示的历史事实愈是详尽,我们便愈加感受到这个“虚幻”的黑色概念那种难以名状的力度——以至数十年间,它始终在我们的想象中萦绕不去。

按照第一种界定事件的方法,我们可以将事件视作某种超出了原因的结果,而原因与结果之间的界限,便是事件所在的空间。循着这初步的定义上行,我们实际上已经踏入哲学的核心地带——因果性正是哲学的基本问题之一:是否所有的事物都以因果链条相连?一切存在之物是否都受充足理由律的支配?真的有无缘无故凭空出现的事物吗?如果事件的发生不以充足理由为基础,我们又如何借助哲学给出对事件及其可能条件的界定?

自其诞生之日起,哲学似乎就始终徘徊在先验论(transcendental)与存在论(ontological, ontic)这两个进路之间。先验论旨在揭示现实世界以怎样的普遍结构向我们呈现:它要回答的是实在物的感知如何可能的问题。主张先验论的哲学家认为,我们的认知架构是“先验”的(tran-

scendental), 它决定着现实世界的坐标——例如, 先验论的进路往往让我们意识到: 对科学自然主义者而言, 只有位于时空中且遵循物理定律的物质现象才是真实存在的; 而在持前现代传统观念的人看来, 在人类的筹划之外, 精神与意义也是实在的一部分。与此相反, 存在论的进路关注的则是现实世界本身及其形成与发展过程, 例如: 宇宙是如何诞生的? 它是否有起始和终结? 我们在其中又处于怎样的位置? 到了二十世纪, 这两个哲学思考路径之间的鸿沟已经空前巨大: 先验论思想在德国哲学家马丁·海德格尔(1889—1976)那里达到了巅峰; 而存在论则转变为自然科学的领地: 量子力学、脑科学与进化论, 成为我们寻求宇宙起源变化问题答案的依据。在其《大设计》(*The Grand Design*)一书的开篇, 理论物理学家斯蒂芬·霍金胜利地宣称“哲学已死”:^①那关于世间万物的形而上学问题, 一度曾专属哲学思辨的领域, 如今不但被经验科学所回答, 而且还能通过实验加以检验。

令人惊讶的是, 哲学的这两个进路的发展与深化, 又

^① Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, New York: Bantam, 2010, p. 5.

都与事件概念密切相关：在海德格尔那里，存在的揭示（disclosure）正是一个事件，在其中，意义的视域得以敞开，我们对世界的感知以及和它的关系也由此确定下来。而当代量子宇宙论则认为，宇宙万物都源于大爆炸（亦即“对称破缺”）这个原初事件。

我们此前将事件界定为超过了原因的结果，在此，这个定义似乎面临着模棱两可的矛盾：事件究竟是世界向我们呈现方式的变化，还是世界自身的转变？哲学究竟是减损了事件的自主性，还是使这种自主性得以澄清？面对这个难题，我们似乎可以通过一种显而易见的方法理出头绪，例如，我们可以将事件分为一系列的类别，每个类别下再分出子类：如物质事件、非物质事件、艺术事件、科学、政治与情感事件……然而，这个分类法忽视了事件的一个基本属性，即：事件总是某种以出人意料的方式发生的新东西，它的出现会破坏任何既有的稳定架构。因此笔者认为，唯一合适的研究方法，恰恰是以事件性的方式入手展开对事件的探索——我们将逐一讨论关于事件的不同观念，揭示出各个观念的死结（deadlock），并分析此过程中普遍性自身的转变。笔者希望通过这种方式，我们将趋近黑格尔意义上的“具体普遍性”，这普遍性“不仅是个别内容

的容器，它更能通过对自身的对抗(antagonism)、死结与矛盾的部署，生成这些内容。”

这情形就如同坐在一列地铁列车上，其运行线路有许多的站点与分岔，每一站都代表着对事件的一个假定定义。我们在第一站将讨论世界向我们呈现的架构的变化与解体；第二站谈的是宗教里的“堕落”；接下来则依次是对称破缺、佛教里的“正等正觉”、破坏了日常生活的真相、具有纯粹事件性的对自我的体验、那些将真理本身事件化了的仿佛把握真理的幻觉、破坏了象征性的秩序之稳定的创伤经历、“主能指”(Master-Signifier)的出现(这种能指给出了整个意义之域的结构)、对纯粹的感觉/非感觉之流的经验……最后，我们还将提及取消事件性的成就(evental achievement)的问题。这旅途虽然不乏颠簸起伏，但将会是激动人心的，而随着我们深入概念的腹地，许多问题也将得以澄清。那么，闲言少叙，让我们就此启程！

第一站：架构、重构与建构

1944年9月7日,随着盟军开进法国境内,德国人将菲利普·贝当元帅及其名义领导下的维希政府迁到了德国南部的西格马林根(Sigmaringen)。并在那里建立了一个以费尔南·德·布里农(Fernand de Brinon)为首脑的,享有法国流亡政府治外法权的城市国家。德国、日本和意大利在西格马林根开设了使馆,这个城市拥有两个广播电台以及两家出版社。生活在这块飞地上的6000多公民中,不但有像拉瓦尔(Laval)这样的维希政府元老、赛琳(Céline)与雷巴特(Rebatet)等知名记者与作家,还有罗伯特·勒·维冈(Robert Le Vigan)这样的电影明星,后者曾在杜维维耶(Duvivier)1935年执导的电影《髑髅地》(Golgotha)中饰演耶稣基督。此外,西格马林根还驻扎着500名士兵、700名党卫军以及不少法国劳工。城中弥漫着近乎疯狂的官僚作风:为了营造维希政府是代表法国的唯一合法政府的幻象(虽然从法理上说,这在当时的确是事实),西格马林根的国

家机构继续着它在法国时的工作：每天，政府都作出数不清的声明、法案与行政决策，尽管所颁发的这些文件毫无实际效力——这就像一台失去了国家的国家机器，它自行运转，漫无目的地实现着自身的职能。^①

在倡导常识，反对哲学的人们看来，哲学这个行当无异于精神上的西格马林根：哲学家不亦乐乎地虚构出天马行空的理论，仿佛有了看穿人类命运的洞见，然而真实的生活却与这些哲学巨擘的思想毫不相干。哲学真的只是一出虚幻的影子戏吗？它仅仅是些模仿着真实事件的虚假事件吗？抑或它的真正力量，恰恰在于其不直接介入生活的超然态度？是否正由于这种与真实事件之间的“西格马林根距离”，哲学才得以洞察这些事件中更深刻的纬度，并成为我们探索事件之多样性的唯一方式？然而，面对这些问题，我们首先要问的是：在其最基本的意义上，哲学究竟是什么？

2002年2月，时任美国国防部长唐纳德·拉姆斯菲尔德曾在已知与未知的问题上，作了一番准专业的哲学思考，当时他说：“世上有已知的已知（known knowns），也就

^① 尽管整个布局显得可笑，但其中也不乏悲剧式的凄美，例如在《从一个城堡到另一个城堡》（*D'un château à l'autre*）中，塞琳就生动地描绘了西格马林根悲催困惑的日常生活。

是我们知道自己已经知晓的东西；此外还有已知的未知 (known unknowns)，就是我们知道自己并不了解的东西；然而除了二者之外，还有未知的未知 (unknown unknowns)，亦即那些我们甚至不知道自己对其一无所知的东西。”当然，拉姆斯菲尔德这么说的目的，是为美国即将对伊拉克展开的军事行动辩护：我们知道某些事实（例如，萨达姆·侯赛因是伊拉克总统）；我们还知道自己对许多事并不知晓（例如，伊拉克到底拥有多少大规模杀伤性武器）；但还有许多事我们甚至不知道自己一无所知——萨达姆·侯赛因是否还隐藏着其他秘密武器？不过，拉姆斯菲尔德似乎忘了加上第四种状况：“未知的已知”，也就是那些我们不知道自己已然知晓的东西——这正是弗洛伊德意义上的无意识，也是法国精神分析学家雅克·拉康（1901—81，拉康的著作是本书的主要参考^①）所谓的“不自知的知识”。（在拉康看来，无意识并不存在于前逻辑或非理性的本能空间，相反，它是主体遗忘了的，由符号所表述的知识。）拉姆斯菲尔德认为，与伊拉克开战的主要风险

^① 关于对拉康著作的导读，参见 Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, London: Granta Books, 2006.

来自于“未知的未知”，也就是萨达姆可能掌握的秘密武器；相反，我们在此关于事件的讨论，其困难则来自“未知的已知”——亦即我们不愿承认的下意识的信念与假设。事实上，这些“未知的已知”才是真正困扰着美军在伊拉克军事行动的关键因素，拉姆斯菲尔德对这个问题的忽略，也恰恰表明他不是真正的哲学家。“未知的已知”是专属于哲学的话题——它们构成了我们日常经验的先验视域（或架构）。在详述这个问题之前，我们不妨看看在对于运动的理解上，近代早期的人们的认知架构发生了怎样的转变：

中世纪的物理学理论认为，推动力是物体运动的原因。静止是物体的自然状态，物体受到外力作用产生运动，当外力消失，物体便逐渐减速以致停止。为了维持物体的运动状态，我们必须持续对其施加推力，而推力则是我们能够感知到的东西。[这甚至被视作上帝存在的论据之一：既然万物的运动都离不开持续施加的推力，因此上帝便是天堂的推动者。]这样看来，如果地球在不断转动，为什么我们完全感觉不到它的运动？哥白尼无法给出这个问题的满意回答……伽利略则认为：我们能感知的不是速度，而是加速度，因此地球的匀速运动并不会被察觉。

物体运动的速度只有在受到外力时才会发生改变，这种对于惯性的全新认识，取代了旧的推动力观念。^①

运动观从动力说到惯性说的变化，改变了我们看待现实世界的基本方式。这种转变是一个事件：在其最基础的意义上，并非任何在这个世界发生的事都能算是事件，相反，事件涉及的是我们藉以看待并介入世界的架构的变化。有时，这样的架构直接以虚构作品的方式向我们呈现，这种虚构物恰恰使我们能够间接地表达真相。最能体现“有着虚构作品的结构的真相”的例子，当属那些含有戏剧角色表演内容的小说（或电影），在这些作品中，演员在戏剧中的角色，正反映着他们在（作品里的）真实生活中复杂纠结的恋爱关系。例如，在一部关于《奥赛罗》排演的电影中，排演奥赛罗的演员本人也深受嫉妒之苦，他在表演最后一幕时亲手掐死了扮演苔丝狄蒙娜的女演员。简·奥斯汀的小说《曼斯菲尔德庄园》给出了这类作品的一个早期例子。

范妮·普莱斯是个出身贫寒的女子，由曼斯菲尔德

① 摘自 www.friesian.com/hist-2.htm.

庄园的主人托马斯·贝特伦爵士抚养成人,与她一起长大的还有四个表兄妹:汤姆、埃德蒙、玛利亚、朱丽亚。寄人篱下的范妮时常受到不平等的对待,只有表兄埃德蒙对她向来很好,随着时光流逝,两人之间渐渐生出爱慕之情。当曼斯菲尔德庄园的孩子长大成人,托马斯爵士须离开一段时间。在托马斯爵士离开的两年间,思想新潮、玩世不恭的克劳福特兄妹——亨利和玛丽的到来,给平静的曼斯菲尔德庄园带来了一系列情感波澜。这群年轻人一时兴起,欲共演著名剧作“情人的誓言”(lovers' vows)。范妮和埃德蒙持反对立场,认为这将败坏托马斯爵士的名声,但最后还是同意参加演出。这场剧让亨利和玛利亚首次有机会公开调情,并让埃德蒙和玛利亚得以谈论爱情与婚姻。然而出乎所有人意料的是,演出前几天,托马斯爵士突然返家,令整个计划告吹。^①但直到这一刻之前,展现在读者眼前的排练过程,恰恰

^① 同一个形式的更确切版本,出现在所谓“歌剧平行电影”中,这些电影让当代故事与传统歌剧(通常是意大利歌剧)的剧情平行发展,歌剧的布景往往是电影情节的焦点所在。1939年的意大利电影 *Il Sogno di Butterfly* (《蝴蝶之梦》) 在此提供了有趣的例子:舞台上蝴蝶夫人的扮演者罗莎爱上了一个美国男高音并怀上了他的孩子,但这个歌唱家对怀孕并不知情,后来歌唱家回到了美国。四年之后,这个富有而家庭美满的美国歌唱家又回到了意大利。与歌剧蝴蝶夫人不同的是,罗莎并没有自杀,她后来全身心地与孩子生活在一起。

是剧中人物真实关系的反映,尽管他们自己不愿承认这点。

在叙事中,故事的真正含义,往往只能通过类似的视角转换来达成。前南斯拉夫电影导演杜尚·马卡维耶夫(Dušan Makavejev)虽以《有机体的秘密》(*WR: Mysteries of the Organism*)等影片名世,但他1968年的《不受保护的无辜者》(*Innocence Without Protection*)是更加杰出的作品。这部影片有着独特的“戏中戏”结构。故事主人公德拉戈尔朱布·阿莱斯克西奇(Dragoljub Aleksić)是位年迈的塞尔维亚空中杂技演员,能悬挂在飞机上表演杂技。二战中德军占领塞尔维亚的时候,阿莱斯克西奇在贝尔格莱德拍摄了一部情节奇特而感人至深的音乐剧,该剧的名字也是《不受保护的无辜者》。马卡维耶夫的电影完整包括了主人公阿莱斯克西奇的同名电影,还加上了对阿莱斯克西奇本人的采访与其他一些纪录影片。这部电影的关键,就在于这两部电影之间的关系,它们向观众提出了这样一个问题:谁才是不被保护的无辜者?在阿莱斯克西奇的电影中,无辜者显然是那个受到坏继母压榨,并被强行嫁人的女孩。然而,马卡维耶夫的整部影片中,这个不受保护的无辜者,恰恰是

阿莱斯克西奇本人。阿莱斯克西奇到老都在表演危险的杂技，他在摄影机前身不由己地又跳又唱，摆弄姿势。他既要取悦于纳粹军人，战后又讨共产党人的欢心，甚至还因其幼稚的表演而被片中的演员所嘲笑。随着马卡维耶夫这部影片情节的推进，我们会愈加感受到阿莱斯克西奇对于杂技表演的那种近乎无条件的忠诚态度。还有什么能比看到一个古稀老人，在地下室里一边用牙咬着吊索，一边还在摄像机前摆弄各种姿势更加令人笑中带泪的呢？阿莱斯克西奇让自己无辜地完全暴露在公众眼前，毫无保护地承受着它们的嘲笑与揶揄。一旦我们意识到：片中主角阿莱斯克西奇才是真正不受保护的无辜者，这种视角的转换便造就了影片的事件性时刻。这是对那些我们自己不愿承认的现实的揭露，正是通过这种揭露，影片改变了整个表演的场域。

在好莱坞，最流行的电影主题，当然要数情侣的破镜重圆。在维基百科网站上，关于斯皮尔伯格的影片《超级8》(*Super 8*)的词条有这样一段描述：“在电影结尾，当星际飞船离开地球向着外星人的母星返航之际，乔和艾莉丝彼此双手紧扣。”这对恋人终于走到了一起，他们爱情的障碍——那些神秘可怕的外星生物（也就是

拉康所说的“带来创伤的第三者”），如今终于要离开了。然而，片中外星生物这个障碍的角色是模糊不清的，因为尽管它极为残忍凶恶，但这个生物恰恰是为了让这对恋人走到一起而存在的；更确切的说法是，外星生物构成了乔与艾莉丝为了在一起而必须面对的困难与挑战。^①

在这叙事架构中，与外来物的遭遇是从属于有情人终成眷属的主题。我们不应小视这类叙事架构的影响力。让我们以斯坦尼斯拉夫·莱姆（Stanislaw Lem）的经典科幻小说《索拉里斯星》（*Solaris*）以及安德烈·塔科夫斯基（Andrei Tarkovsky）1972年执导的同名电影为例。《索拉里斯星》的故事主人公卡尔文是宇航局的心理学家，他被派遣到位于新发现的索拉里斯星上的一艘半废弃的飞船上执行任务。不久之前，这艘飞船上发生了一

① 好莱坞对破镜重圆的青睐可谓持久——例如在2012年的影片《逃离德黑兰》中，我们在开头看到，身为CIA特工的男主角正与妻子分居，但他与小儿子的感情很深。而在影片结尾，他来到了妻子住处的门口，问妻子可否让他进去，他的妻子默默地拥抱了他。这个场景的难解之处在于，因为与妻子的复合紧接着逃亡计划的成功，我们不禁怀疑是否他妻子通过某种方式得知了这个特工的所作所为，但CIA的行动又是严格保密的。这意味着，这部影片的核心并不在于如何营救躲藏美国人，而在于这对夫妻的破镜重圆。

系列离奇的事件(科学家神秘地发了疯,并在幻觉中纷纷自杀)。索拉里斯是个有着液态海洋的行星,其表面常常会出现精细的几何结构,有时甚至会出现巨大的孩童以及逼真的建筑物形态。尽管此前与索拉里斯星的所有沟通手段均告失败,不过按科学家的设想,索拉里斯星本身就是个巨型的大脑,它能通过某种方式读取人类的心灵。卡尔文到达这个星球不久,就看到去世多年的妻子哈瑞出现在床边,当年,哈瑞就是因为卡尔文的抛弃而自杀的。备受困扰的卡尔文想尽一切办法,但始终不能摆脱哈瑞的身影(他试着用火箭把哈瑞发射到太空,但第二天她又出现在床边)。对哈瑞的身体组织分析表明,她并非像常人那样由普通的原子构成:在某个微观层级以下,她的身体其实是一片虚无。最后,卡尔文终于明白,索拉里斯星是个巨型的大脑,它能将自己内心最深处的幻想对象变成物质现实,尽管这种幻象构成了人的精神生活的中心,然而一旦成为现实,它们反倒使人无法接受。妻子哈瑞正是卡尔文内心最深处的创伤幻想。

在这个意义上,《索拉里斯星》的故事可视为主人公卡尔文的内心之旅,他在试图面对自己内心被压制的真

相,正如塔科夫斯基自己所说的那样:“或许,卡尔文在索拉里斯星的任务实际上只有一个目的,那就是向世人表明,对于他者的爱在一切生命形式中都不可或缺。缺乏爱的人将不再是人。索拉里斯星上的一切在表明:人性本身必定就是爱。”但与同名电影截然相反的是,在莱姆的小说《索拉里斯星》关注的是这个星球作为“会思考之物”的外部性存在(康德的这个表述在此再合适不过):小说的主旨,乃是要将索拉里斯星描写成一个不可穿透的他者,我们完全无法与这个他者作任何交流。诚然,小说也回到了我们的内心幻想这个主题,但那种现象背后的原因和理由却永远无法参透(索拉里斯星为什么要这么做?这是全然机械性反应?它是不是为了帮我们——或迫使我们——面对自身内心的矛盾?抑或这仅仅是一出捉弄我们的恶作剧?)笔者发现,塔科夫斯基当年的影片与好莱坞后来改写的剧本之间,呈现出有趣的对比:塔科夫斯基在片中的创作手法,与好莱坞通俗商业片的导演如出一辙:他改写了小说中与索拉里斯星的遭遇,将其纳入了创造爱与恋人这个主题结构。

摆脱这种好莱坞叙事结构的途径,就在于不再把作品中的“他物”(the Thing)全然视作家庭张力的隐喻,并

接受其无意义且不可参透的在场本身。这也正是拉尔斯·冯·特里尔(Lars von Trier)在其2011年的影片《忧郁症》(*Melancholia*)中的处理方式。在这部电影中,传统的被用作情侣恋情障碍的对象/他物(如小行星与外星人等)角色被全然颠倒过来:影片结尾,故事中的他物(即逼近地球的行星)没有像在《超级8》中那样退却,相反,这个星球最终与地球相撞,毁灭了一切生命。《忧郁症》描写了在这场迫近的危机面前,各主要人物的不同应对方式(有些人因无法忍受而选择了自杀,另一些人则犬儒式地接受了毁灭的命运)。逼近地球的行星是个他物——这是海德格尔意义上的 *das Ding*(纯粹之物):即破坏了象征架构的**真实之物**——我们看着它渐渐逼近,却无能为力,它意味着我们的死亡。^① 影片以一段慢动作视频片段作为开头,其中既有片中主要人物的身影,又有宇宙空间的图像:一个巨大的行星渐渐逼近地

① 在劳伦·斯卡法莉娅的电影《末日情缘》(*Seeking a Friend for the End of the World*)中,我们也看到了逼近地球的小行星将要在三周内摧毁地球上的一切生命;然而,尽管这个不可避免的灾难是真实的,它仍然只是促成撮合一对情侣的媒介,在世界末日前两分钟,这对情侣接受了对方的告白并相拥而逝。这部影片要告诉我们:有时我们需要整个世界的毁灭,才能创造一对情侣。

球并与其相撞。整部影片被分成两部分，分别以片中两姐妹贾斯汀和克莱尔的名字命名。

在影片第一部“贾斯汀”中，贾斯汀与迈克尔的婚礼派对在贾斯汀的姐姐克莱尔和丈夫约翰的家中举行。奢华的婚宴举行了一整天，在欢快的餐饮舞蹈背后，家庭成员之间的矛盾也暴露无遗（贾斯汀母亲的那些刻薄而辱人的话语，气得约翰差点要把她赶出自己的家；贾斯汀的老板则一直喋喋不休地求她为自己写一篇广告文案）。贾斯汀一个人离开喧嚣的婚礼派对，这一切似乎离她来越遥远，她与一个陌生人在草坪上出轨，丈夫迈克尔最后离开了她。

在第二部分“克莱尔”中，深受抑郁症困扰的贾斯汀，搬来与克莱尔、约翰以及他们的儿子列奥同住。最初，贾斯汀严重的抑郁症不但使其无法进行正常的谈话，甚至连洗澡与用餐也有困难；但随着时间的推移，贾斯汀的症状开始渐渐好转。贾斯汀住在克莱尔家期间，原先位于太阳背后的名叫“郁星”的行星开始向地球逼近，它在夜空中变得愈加明亮。据科学家的预计，郁星将近距离掠过地球，二者毫无相撞的危险，作为业余天文爱好者的约翰对此激动万分。但克莱尔则对可能的

世界末日心怀畏惧。克莱尔从一个网站上看到，彗星弹弓般的运行轨道将如同一场“死亡之舞”，它将在越过地球之后逆向运行，最终与地球相撞。彗星飞临地球的那天夜里，它的轨迹似乎没有与地球相撞的危险。但就在它掠过地球之后，背景的鸟鸣声戛然而止，第二天，克莱尔发现彗星已经逆向运行，它最终将与地球相撞。发现世界末日将近的约翰，用药物结束了自己的生命。克莱尔变得思绪纷乱，而有抑郁症的贾斯汀则表现得出奇的冷静，她坦然接受了世界末日的命运，并声称地球是宇宙中唯一有生命的地方。为了安抚列奥，贾斯汀用木杆在宅子前的草坪上搭起了象征性的“魔法洞穴”。在彗星逼近地球的最后时刻，贾斯汀、克莱尔和列奥躲进了洞中。克莱尔充满了恐惧和胡言乱语，而贾斯汀和列奥则平静地彼此握住双手。最后，彗星与地球相撞，瞬间毁灭了一切。

影片的叙事充满了富有创造性的细节。例如，为了让克莱尔冷静下来，约翰用线圈绕出一个小框，使通过这个框的视角正好可以容纳下夜空中的彗星，十分钟后，当他让克莱尔再通过这个框观察彗星时，克莱尔将会从框周围增加的空隙发现我们看到的彗星变得更小，

也就是说,这个行星正逐渐离地球远去。克莱尔看到了增加的空隙和夜空中渐渐缩小的郁星,心情果然有所好转。然而当她几个小时之后再次通过那个小框观察郁星时,却惊恐地发现郁星的尺寸已经大大超过了那个线框。影片中的这个线框,就如同框住现实生活的幻象之圈;而恰恰是在他物溢出幻象的架构并进入现实之际,我们才能感受到这种震撼。除此之外,片中还详细描绘了郁星逼近之际,地球上发生的种种反常的自然现象:昆虫、蚯蚓和蟑螂这些令人厌恶的生物纷纷从地底爬到草坪上,揭示出隐藏在优美光鲜的草坪下那些令人作呕的生物——在此,实在物(the Real)侵入了现实生活(reality),摧毁了后者的表象。(与此相似,在大卫·林奇的电影《蓝色天鹅绒》中,父亲的心脏病发之后,镜头慢慢靠近草坪地面,然后转入了地下,画面呈现出地里的微生物,郊区中产生活的优美表面之下那个令人作呕的现实)。^①

这部电影的想法,最初来自导演冯·特里尔治疗抑

^① 另一处细节就是:当这个他物逼近地球时,不但动物的行为变得怪异(马受惊),而且大气层也起了变化:短时间内,贾斯汀与克莱尔觉得透不过气——大自然的基本指标和它的平衡正在解体。

抑郁症的亲身经历：心理治疗师曾告诉他，在压力极大的情况下，有抑郁症的人反倒比其他人表现得更加沉着冷静——因为他们对更好的结局早已没有任何期待。这个事实正反映出日常的现实生活（reality，即我们生活于其中的，由既存习惯与观念构成的社会空间）与实在物那残酷而无意义的创伤经历之间的分裂：影片中的约翰是个“现实主义者”，他完全沉浸在日常现实之中，因此一旦现实生活的坐标崩溃瓦解，约翰的整个世界也随之坍塌；克莱尔是个歇斯底里之人，她在灾难到来时惊恐万分，对任何东西都产生了怀疑，这也使其避免了精神崩溃；而在世界末日面前，患有抑郁症的贾斯汀则几乎不受影响，因为她早已远离现实生活，生活在自己的抑郁世界中。

影片展现出人们面对终极事件（彗星撞击地球）之时，所表现出的四种拉康意义上的主观态度。克莱尔丈夫约翰是大学知识（university knowledge）的象征，他被实在物碰的粉碎；克莱尔的儿子列奥显然是其他三人欲望的对象—原因；歇斯底里的克莱尔则是电影中唯一的真正主体（因为主观性就意味着种种怀疑、质问与矛盾）；与这三者相比，贾斯汀则处于主人的地位：她通过

“主能指” (Master-Signifier) 的呈现,使混乱与恐慌平息下来,这个主能指给令人困惑的场面带来了秩序,并赋予其意义的稳定性。贾斯汀的主能指正是她搭出的“魔法洞穴”,当郁星逼近时,这个洞穴提供了受保护的空間。在此,我们应该澄清的是,贾斯汀并非《美丽人生》 (*Life Is Beautiful*) 中编造美好谎言的保护性主导者——换言之,她并不是罗贝托·贝尼尼在《美丽人生》中饰演的角色。^① 贾斯汀所提供的只是一种实际上毫无魔力的象征性虚构,然而这种谎言却在某个适当的层面上产生了消除恐慌的作用。贾斯汀的目的,并不在于让我们对临近的灾难视而不见:“魔法洞穴”的意义在于让我们欢愉地接受末日的到来。这其中并没有病态的成分;相反,这种接受的态度恰恰构成了具体社会参与的必要背

① 在贝尼尼的电影中,犹太人父亲圭多和他的幼子约书亚被纳粹关入了奥斯维辛集中营。由于不忍年仅五岁的儿子饱受惊恐,圭多利用自己丰富的想象力哄骗说他们正身处一个游戏当中,必须接受集中营中种种规矩以换得分数赢取最后大奖。最先得到 1000 分的将会有一辆坦克作为奖励。例如,如果他哭着要见妈妈或者抱怨肚子饿,就会被扣掉分数,而安静并躲过警卫的孩子则可以获得奖励分。想知道这部电影的问题出在哪,不妨可以设想一下这样一个可能结局:最终,圭多才知悉,原来儿子一直就知道自己身处集中营,他只是佯装相信父亲的话,以便让父亲的生活好受一些。

景。^① 在这个意义上,面对这场灾难以及生活象征性架构的彻底毁灭,贾斯汀是影片中唯一能够给出适当回应的人物。

为了准确把握对激进结局的接受,我们不妨试着在特里尔的《忧郁症》与特伦斯·马利克(Terrence Malick)在同一年发行的影片《生命之树》(*The Tree of Life*)之间作一番比较。两部影片的剧情都涉及家庭创伤与大规模的毁灭这两个层面。虽然《生命之树》中过度的虚假灵性并不令人欣赏,但这部影片也不乏有趣的环节。^② 影片以《圣经》约伯记中的一句话开场,上帝对约伯说:“我立大地根基的时候,你在哪里呢?”(38:4,7)这番话指的显然是片中的奥布莱恩一家,就像约伯一样,这个

① 不可忽视的是,就我们最内在的基本体验而言,贾斯汀是正确的:生活正是令人厌恶的东西,它从肮脏的驱壳中爬出来,分泌着温暖潮湿黏液,它散发着臭气爬行并成长着。人类的出生本身就是个异形般的事件:它是某个蠕动着、带着毛发的东西从身体内部迸发出来的可怕事件。这些都应该消失不见。精神则在生命之上,它是生命中的死亡,也是一个活着逃离生命的尝试,就像弗洛伊德那里作为纯粹往复运动的无生命的死亡驱力。

② 《生命之树》中一个值得注意的细节是它给恋母的张力开出的药方:当父亲为自己不是一个好爸爸道歉时,儿子回答说:“我也好不了多少。”此时父子宣告和解。这正是父母身份的正确表达:我不再试着把父亲理想化,而是把他的身份与他无法做个好父亲的失败等同起来。

家庭也面临着一场不公的灾难：在《生命之树》的开头，奥布莱恩夫人从电报中得知了19岁的儿子RL的死讯；她的丈夫奥布莱恩在机场也收到了这个噩耗。随之整个家庭陷入了混乱。上帝的这番话在怎样的意义上回答了约伯对自身不幸的疑问？我们又如何理解奥布莱恩一家所遇的厄运？在对该片的一篇影评中，评论家大卫·沃尔普(David Wolpe)指出了上帝回答的模糊性：

上帝对自然奇迹的叙述可以有两种解读的可能。按第一种解读，广阔而又无情的大自然与人类的欲求与想法毫无关系。凶险的沙漠并不在乎旅行者是否祷告，湍急的洪水也丝毫不会有同情心。面对无情的大自然，我们几乎不值一提。实际上，约伯为自己最初的抗议向上帝认错，说道：“因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”……然而，我们也渐渐意识到，大自然的形象（从肉眼看不见的细胞到广大无垠的宇宙）不仅是宏伟的，而且也充满了美。约伯记中的第二段话语提到了晨星的歌唱，这让我们想到：欣赏大自然的神奇之美也是可能的。就像面对大自然的无情那样，大自然的美轮美奂也同样会让我们丧失自我。我们眼中的世界究

竟是无情的,还是崇高的?我们的生死固然是变幻无常的戏剧,但它所上演的舞台却是无比的神妙。^①

1930年代的挪威神学家彼得·韦瑟尔(Peter Wessel)对《约伯记》作了最为激进的释读,他强化了约伯面对向其显现的上帝时感受到的“无边困惑”:在圣洁纯净且拥有无上智慧的上帝面前,约伯“发现自己面对的是古怪而原始的世界主宰,就像虚张声势、冥顽不化的穴居人……真正令约伯惊奇的,不是上帝的各种可以度量的伟大属性(这些他早已知道),而恰恰是后者的卑下鄙陋。”^②在这个意义上,上帝——真实的上帝——正是那个 *das Ding*,他是任性、冷酷且毫无普遍正义感的主宰。那么。这个解读与《生命之树》有着怎样的联系?

创伤与幻想之间的联系,构成了马利克这部影片的基础:对于创伤经历的反应有可能逃逸并形成幻想,换言之,它可以促使我们越过主体的视域去思考世界本身。片中,马利克向观众展现宇宙、银河系以及太阳系

① 摘自 www.huffingtonpost.com/rabbi-david-wolpe/tree-offlife_b_868717.html.

② Peter Wessel Zapffe, *Om det tragiske*, Oslo: De norske bokklubbene, 2004, p. 147.

的诞生过程,与此同时,画外音提出了许多与我们存在相关的问题。画面中,在新诞生的地球上,火山剧烈喷发,微生物开始出现。随后是原始的海洋生物、陆生植物与恐龙。然后,一个小行星撞击了地球……影片的逻辑让我们想起了艾伦·魏斯曼(Alan Weisman)的环境题材著作《没有我们的世界》(*The World without Us*),书中向我们展现了当人类忽然从地球表面消失之后,全球的环境将会发生怎样的改变。在没有我们的世界中,人类成了地球超然的纯粹看客,我们注视着自身不在场时的情形,正如拉康指出的那样,这构成了幻想中那个基础性的主观姿态,即:观察主体不存在时的世界(这就如同观察自己思考的过程,观察父母的恋爱,或者像汤姆·索亚和哈克·费恩那样观察自己的葬礼)。在这个意义上,《没有我们的世界》中的幻想是最为纯粹的:它见证了地球回到被阉割之前的纯真状态,那时,自大的人类尚未败坏这个星球。

《生命之树》的剧情转变为对没有我们的世界的宏大幻想,而《忧郁症》则采取了不同的路径。后者对世界末日的想象,并不是为了从家庭的艰难处境中逃离:贾斯汀事实上就是忧郁的,她已经失去了幻想的能力。换

言之,在其最彻底的意义上,忧郁症并不意味着哀悼的失败(亦即对丧失之物挥之不去的依赖);恰恰相反,“忧郁症提供了一种意欲哀悼的两难状态,这种状态发生在对象的失去之前,并预示着后者”。^①在其中,我们看到了忧郁者的策略:面对那些我们从未拥有或一开始就已失去的东西,唯一占有它的方式,就是将那些我们仍然完全拥有的东西看作已经失去之物。正是这种策略,为忧郁的恋爱关系带来了独特的意味。这就如同沃顿的影片《纯真年代》(*The Age of Innocence*)中,纽伦与奥兰思嘉伯爵夫人之间的爱情:尽管这对恋人仍然在一起且彼此相爱,但未来分离的阴影已经开始影响彼此的关系,因此他们眼前的欢愉被笼罩在即将到来的灾难(亦即分离)的阴影之下。在这个确切的意义上,忧郁可以说是哲学的开端——也正是因此,《忧郁症》中的贾斯汀恰恰并不是忧郁的:她的损失是绝对意义上的,这就是世界的终结,而贾斯汀之前所哀悼的也正是这个绝对的损失,可以说,贾斯汀真正地生活在世界的最后时刻。在

^① Giorgio Agamben, *Stanzas*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 20.

这场灾难还只是或有或无的威胁的时候，贾斯汀只是个悲哀的抑郁症患者，而当灾难真正到来之际，她寻回了真正的自我。

在此，我们抵达了作为重构的事件极限：《忧郁症》中，事件不再仅仅是架构的改变，事实上，人类毁灭这个事件正是叙述架构本身的毁灭——它取消了一切架构的物质基础。然而，为了使我们与那个调节着我们现实的关系的架构保持距离，这种全面毁灭是不是唯一的方法？由于在精神分析的意义之上，这个架构正是一种幻想，因此问题可以换个说法：我们是否能够与自身最根本的幻想保持距离？或者用拉康的话说：我们可否穿越幻想？

在此，笔者要对幻想这个概念作进一步的澄清。众所周知，根据精神分析理论，无论我们在做什么，心里都秘密地想着**那件事**。性是隐藏在任何活动背后的共同参照物。不过，真正的弗洛伊德式的问题在于：当在**做那事儿**的时候，我们在想着什么？幻想使真实的性事变得悦人，并得以持续。这个逻辑与某些美洲土著部落颇为相似，根据这些部落的说法，所有的梦背后都隐含着性的意味，只有明显与性相关的梦除外——这些梦的意

义恰恰要到别处寻求。可以说,任何与有血有肉的“真实”他者的接触,以及我们在抚摸另一个人时所感到的性爱之欢,都不是显而易见的,相反,这些感受在本质上乃是一种创伤——震撼、侵入以及潜在地令人作呕——对于性爱主体而言,只有当性爱对象进入主体的幻想架构之时,性才变得可以持续。

那么,幻想究竟是什么?幻想并不仅仅是以虚幻的方式实现欲望的过程;相反,幻想本身就构成了我们的欲望,它不但为欲望提供了参照坐标,而且事实上教导我们进行欲求。简单地说:幻想并不意味着,当我想要草莓蛋糕却得不到时,我在幻想吃它的情形;相反,问题恰恰在于,我如何一开始就知道自己对于草莓蛋糕的欲求?而这正是幻想所告诉我的。就像拉康会说的那样,幻想的作用基于这样一个事实,即:没有一个普遍的公式或秘方,能够保证我与伴侣间和谐的性关系:因此每个主体都不得不发挥自己的幻想,可以说,幻想是维持性关系的“私人”秘方。

这维系着性关系的幻想,在恩斯特·卢比奇(Ernst Lubitsch)1932年的电影《破碎的摇篮曲》(*Broken Lullaby*)中,以一种怪异的方式体现出来。这部电影最初题为

《我杀的那个人》，由于这个名字“会给观众带来关于本片剧情的错误印象”，后改名为《第五戒》，再后来才改成现在的名字。影片讲述的是法国音乐家保罗·雷纳德为自己在第一次世界大战中杀死的德国士兵瓦尔特·荷尔德林心怀愧疚，根据荷尔德林遗留下的家信，雷纳德找到了这个德国士兵的住址，并决定拜访他一家。一战刚刚结束，德国仍然弥漫着强烈的反法情绪，瓦尔特的父亲一开始拒绝让保罗进到家中，瓦尔特未婚妻艾尔莎认出了保罗曾在瓦尔特的墓上献花。保罗对荷尔德林一家隐瞒了真实身份，谎称自己是瓦尔特在音乐学院时的朋友。尽管镇上的人对此议论纷纷，荷尔德林一家还是接受了保罗，艾尔莎更是与他坠入了爱河。然而就在艾尔莎把他带进瓦尔特生前卧室的时候，不堪烦恼的保罗终于忍不住将实情告诉了艾尔莎。艾尔莎让保罗不要将真相告诉瓦尔特的父母，因为他们似乎已经将保罗视作自己的孩子。为了不让他们伤心，保罗同意继续向老夫妇隐瞒真相。在影片结尾，瓦尔特的父亲让保罗看儿子生前用过的小提琴，保罗接过提琴，在艾尔莎钢琴的伴奏下深情地演奏起来……这部影片受到了影评家鲍林·凯尔(Pauline Kael)的批评，凯尔指出：卢比奇

的影片“错把沉闷煽情的喋喋不休当成了诗意而反讽的悲剧”。^① 影片呈现出令人不安的场面：有时它看起来像诗一般的音乐剧，有时充满了带猥亵意味的幽默。这对情侣（艾尔莎和杀死瓦尔特的凶手保罗）在瓦尔特父母充满关爱的凝望中幸福地结合了——这种凝视为他们的爱情提供了幻想的架构。

在幻想造就的架构中，我们得以作为一个整体去体验自身生活的真实一面，而幻想的解体，则带来灾难性的后果。幻想架构时常体现为激烈的性活动中——人物往往突然从充满激情的行动中抽离出来，以外在的视角审视自身，他（她）开始意识到自己重复着的动作是多么的无意义。此刻，维系着强烈欢愉感的幻想架构已支离破碎，于是我们得以直面自身身体那可笑而真实的一面。^②

① Pauline Kael, *5001 Nights at the Movies*, New York: Macmillan, 1991, p. 107.

② 与此相似，却略为不同的是拉法埃尔-斯伯尼（Raphael Siboni）的带有拉康式标题的纪录片《并不存在性关系》（*Il n'y a pas de rapport sexuel*, 2012）。这部影片远不仅仅是一部“硬派色情电影”：它是在一个很近的距离拍摄色情电影的摄制过程。换言之，通过后退一步并揭示出色情电影的架构（框架）——也就是那个我们观察画面的窗口，这部影片得以彻底地把整个场景“去色情化”（desexualize）了，它向我们呈现的只是苍白的往复运动：其间充满了佯装的高潮以及在后台为了勃起而自慰的场面等等。

可以说,精神分析并非要让幻想架构解体,相反,该过程的目的在于切断(traversing)我们的幻想。虽然通过精神分析,我们似乎可以从各种稀奇古怪的幻想中解脱出来,但在拉康看来,对幻想的切断并不意味着从幻想中抽身而出,它是要撼动幻想的根基,使我们接受它的矛盾性。然而,当沉浸到幻想之中,我们往往对那个维系着与现实之间联系的幻想架构视而不见。因此在一个自相矛盾的意义上,“切断幻想”也就是对幻想的解释,它意味着我们自身与幻想的完全同一,用理查德·布斯比的话说:

因此“切断幻想”并非指主体以某种方式放弃任意随想的活动,从而回到更加实际的“真实状态”;恰恰相反,在切断幻想的过程中,主体因某种象征性的缺乏的影响而揭示出真实日常生活的界限。在拉康的意义上,对幻想的切断恰恰使我们比以往更加受幻想的支配,因为在这个过程中,我们与幻想的真正内核产生了超越想象的更加紧密的联系。^①

① Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, New York: Routledge, 2001, pp. 275-276.

因切断想象而导致对想象的过分指认,这个悖论该如何解读? 我们不妨在此看看另两部影片:尼尔·乔丹(Neil Jordan)的《哭泣游戏》(*The Crying Game*, 1992)和大卫·克伦伯格(David Cronenberg)的《蝴蝶君》(*M. Butterfly*, 1993)。尽管两部影片的角色迥异,其中的男主角都爱上了误以为是女性的男子(《哭泣游戏》里的异装癖、《蝴蝶君》里的京剧演员),两部片子的核心场景都刻画了男主角发现自己爱人的真实性别之后的震惊与伤痛。当然,有人或许会反对说:《蝴蝶君》里男性对女性的那种悲喜交加且令人困惑的幻想,不正是男女之间的真挚情感吗? 这部电影里的情感都是在男性之间发生的,这令人难以置信的离奇剧情背后所掩盖的,难道不是对于异装癖男子的同性之爱吗? 在这个意义上,《蝴蝶君》是不诚实的,它拒绝承认这个显而易见的事实。然而,这种解读无法解释《蝴蝶君》(包括《哭泣游戏》)里的那个真正谜题,即:男主角与他男扮女装的伴侣之间毫无希望的爱情,如何能比异性之间的爱慕更加本真? 换言之,《哭泣游戏》中,发现情人身体的真相为什么会造成如此巨大的伤痛? 这不是因为男主角遭遇到了某种外来之物,而是因为他在此直面那维系着自身爱

欲的幻想的中心。影片中对女性的“异性”之爱实际上是同性间的恋情，而维持这种爱意的，则是把女性幻想成异装的男子。在此，我们可以看到，切断幻想恰恰意味着不去看穿幻想背后的真实，而是要直面幻想本身。一旦做到这点，幻想便无法支配我们——因为就像不可告人的龌龊秘密一样，幻想只能在我们的经验的透明背景之上起作用。

这将我们带回到海德格尔那里：当海德格尔提及“技术的本质”时，他似乎指的是一种基础性的幻想架构，这种架构在透明的背景上建构出我们与现实世界的关联。海德格尔将这“技术的本质”称为 *Gestell*，这个德文词的本意就是“建构”（*enframing*）。在其最为彻底的含义上，所谓“技术”，指的并非机器以及关于机器的活动所构成的复杂网络，相反，它意味着当我们介入到这些活动中时所预设的态度。西方形而上学在最终环节上的技术悖论就在于，这种建构模式已经令架构本身面临危险：在这过程中，人类不再是真正意义上的人类，他们被还原为技术操纵的对象，从而失去了向现实世界神驰敞开（*ecstatically open to reality*）的特性。虽然如此，这种危险也隐含着救赎的可能，因为一旦意识到并假定这

样一个事实,即:究其本质,技术本身无非是一种建构模式;我们便能够达成对它的克服——这正是海德格尔用以切断幻想的方法。

沿着这个思路,我们又来到海德格尔那里的事件(*Ereignis*)概念:在海德格尔看来,事件与现实世界中的变动过程毫不相干。它指的是存在自身划时代的彰显,是新“世界”(亦即一切实体在其中呈现的意义视域)的涌现。正因如此,灾难总是发生在行动/事实([f]act)之前:灾难不是人性的自我毁灭,而是人与自然的一种关系,这种关系将人性的毁灭转变为科技的剥削;灾难也不等同于生态的毁灭,相反,它意味着我们在丧失根与家园的同时,也获得了无情地盘剥地球的可能。灾难并非指我们被还原到由生物遗传学所支配的自动机,而恰恰是使这种前景成为可能的途径。而人类的全面自我毁灭,乃是将自然视作技术剥削对象的集合这种观念的可能后果。这又把我们带到本书的下一站:我们的话题也将作为建构的事件(亦即我们看待现实世界的方式的转变),转到作为现实自身剧烈变化的事件上来。

第二站：幸福之过

在被公认为柏拉图最杰出的对话的《巴门尼德篇》中，巴门尼德的一个问题曾难住了苏格拉底，并迫使他承认自身的有限，这个问题就是：像粪便、尘土那样卑贱的东西是否也有理型？“说头发、泥土、污垢这样一些微不足道的、卑贱的事物也有理型可能会被认为是荒谬的。”(130c)。这个问题背后不但隐藏着令人尴尬的事实，即：像理型这样高贵的概念也适用于粪便这样卑贱的事物；而且还预示着一个更为严重的悖论。在《政治家篇》中(262a-263a)，柏拉图也涉及这个悖论，他认为：(属与种之间的)划分应该在适当的连接处作出。例如，将所有人类划分成希腊人与野蛮人是错误的，因为“野蛮人”并不是被正面界定的群体(种类)，这个概念无非指：所有那些不是希腊人的人。因此，“野蛮人”这个字眼似是而非的正面界定，掩盖了这样一个事实，即：它只是个用来容纳非“希腊人”的容器。倘若把这种方式用

于所有属到种的划分,情况会怎样? 如果为了能把每一个属都完整地划分成若干种类,我们将这些负面界定的虚假种类作为其中“不成为其部分”的一部分,结果又会如何? 也就是说,如果把所有那些属于一个属,却不属于该属中的任何一个种类的东西都归为一类,又会怎样? 如果这听上去还是太抽象,让我们不妨回想一下科学史上的例子:从假想的燃素(phlogiston,即在掌握能量传递规律之前,科学家想出的虚假概念)到马克思那里的“亚细亚生产方式”——这个概念同样构成了一种负面容器:它指的无非是所有那些不合乎马克思理论给出的生产方式标准范畴的东西。换言之,马克思首先给出了以欧洲为参照的生产方式演进路线,即:前阶级社会、古代奴隶社会、封建社会、资本主义社会到最终的共产主义社会;后来他意识到像古代中国、古埃及以及印加帝国等许多传统社会形态并不适合这个模型,因而将后面这些社会形态统统归于“亚细亚生产方式”——这个概念貌似合理,但实际上只是用于容纳所有不合乎理论的东西的空洞容器。

这些破坏了合理的属种划分的新增概念,与本书关于事件的讨论之间有怎样的联系? 更具体地说,这与作

为 culpa(罪过)与“堕落”的事件有着怎样的联系?我想其中大有关系。从原则上说,我们可以在理性结构及其不完美的具体实现之间作出区分:前者以非时间的方式将整体划分成种类与亚种,后者则是该结构偶然和暂时性的物质实现。两者都可能出现冗余的情况:一方面,如同结构中留出的空插槽那样,有许多并未实现的形式可能性(例如,有时虽然从理论上说,有四种可能被建造的住宅,但实际上只建了三者);另一方面,我们也会遇到许多无法用分类法进行划分的经验之物。然而,这种悖论式的负面概念容器与上述两种状况都不相同:它虽然呈现于分类结构之内,但作为结构的要素之一,它又在某种程度上逸出了这个结构,也就是说,负面概念容器将构成从历史偶然性(contingency)向形式结构转化的标记点——在这个节点上,形式结构落入了自身的内容之中,从而成为偶然性的事实。形式结构自身没有时间维度,而偶然事实的层面则是事件性的,换言之,后者属于那个变动不居、朝生暮死的偶然事件之域。可以说,在负面概念容器这个节点上,事件完成了对形式结构的干预(或铭刻)。这种冗余且过度的要素,往往通过共相与殊相之间的失衡状态体现出来,让我们来看看一个著名

的例子——克尔凯郭尔在1843年作出的对人类的划分：

有妙论称人类可分成三类：官员、婢女和扫烟囱者。窃为此说法不但机妙，还大有深意：要给出比这更好的分类，恐怕非得有极大的天才不可。倘一种分类不曾理想地穷尽其对象，我便更加青睐芜杂的分类，因为它带动了想象。^①

的确，“扫烟囱者”这个奇特的要素为前两项带上了特殊的色彩（它突显了前两者在具体历史整体中“真正所指的”）；然而，我们不应在常识意义上解读“扫烟囱者”。记得（和克尔凯郭尔同时代的）海因里希·海涅曾说过这样的名言：最重要的三样东西就是“自由、平等以及蟹肉汤”，在这句话中，“蟹肉汤”指的是生活中所有精致的乐趣，一旦失去这些小确幸，我们就会变得与恐怖分子无异——我们会沦为成为抽象观念的信徒，并会丝毫不顾具体情境地要将这些观念付诸现实。但要注意的是，海涅在此的用法，并不是克尔凯郭尔那段话的含义——后者想说的恰恰相反：在海涅那里，纯粹的原则

① Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling / Repetition*, Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 162. 在此感谢 Mladen Dolar 向我提醒了对克尔凯郭尔、海涅与马克思的参考

本身已经被蟹肉汤的特殊性染上了色彩，也就是说，在海涅的话中，特殊性恰恰是原则的纯粹性的维持者。

因此，那个多余的要素成为一对和谐的相反相成的两类要素（例如阴与阳）的补充。类似的例子还有：资本家、工人以及犹太人；上层阶级、下层阶级以及乌合之众等。^①（在官员、女仆和扫烟囱者这个三分法中，扫烟囱者可以视作弗洛伊德意义上的“爱的干扰者”[*Liebesstoerer*]，亦即打断了情侣间性行为的闯入者。事实上，我们可以想象这样一出无比猥亵的场景：就在官员和女仆亲热行房之际，扫烟囱者闯入提供了某种迟来的避孕服务，用清理烟囱的刷子清洁着她的“通道”……^②）

这意味着，普遍物对于其具体实现之间的冗余，往往指向的是某个怪异而多余的个别要素。这让人想起 G. K. 切斯特顿 (G. K. Chesterton) 要给“我的那些人类读者”而作的著名评论，或者是某次一个著名足球明星在一场重要比赛之后，坦言说“我要感谢我的家长 (par-

① 对这个问题，斯大林的立场是模糊的：我们可以认为，斯大林的大清洗是为了消灭所有打扰了社会主义和谐的扫烟囱者——但斯大林自己不正是一个扫烟囱者吗。

② 我们不应忘记。女仆与扫烟囱者也可以组成一对——这让我想起那个扫烟囱者勾引女仆的古老传说。

ents), 尤其是我的父母”——除了父母之外, 难道还有第三个人能算得上是家长吗? 沃尔特·本雅明在其早期那篇隐晦的杂文《论人的语言以及语言本身》中,^①也触及类似的论题: 他所指的并不是语言本身能够被划分成许多种类, 如人的语言、动物的语言或遗传物质的语言等等。相反, 在本雅明看来, 世上只有一种真正的语言, 那就是人的语言。在此, 语言的普遍性(其“本身”)与其具体实现(亦即那些真正被人所说的语言)之间的张力, 被铭刻到人的语言之中, 从而将后者从内部撕裂。换言之, 即便世上只有一种语言, 我们仍然必须在普遍意义的语言(语言本身)及其具体呈现(人类的语言)之间作出区分——语言可以视作一个只含有单一种类的属, 这个种就是作为现实的个别物的它本身。这又把我们带回到“堕落”(Fall)的概念中来: “人的语言”意味着具有神性的“语言本身”的堕落, 它因世间的嫉妒、争权与淫乱而污损。不难理解, 这个堕落的过程是事件性的: 因为在该过程中, 有着亘古不变结构的神性语言被嵌入到

^① 见 Walter Benjamin, 'On Language as Such and on the Language of Man' (1916), in *One-Way Street and Other Writings*, London: New Left Books, 1979, pp. 107-23.

了变动不居的人类历史洪流之中。

这番思考让我们进入了神学的领域，更确切地说，我们进入了作为神学论题的“堕落”概念。丹麦神学家与哲学家索伦·克尔凯郭尔(1813—55)曾明确指出：基督教是第一个也是唯一一个关于事件的宗教：因为在基督教中，通达绝对物(神)的唯一途径，便是去接受那个独一无二的道成肉身的事件，并将其视作一个历史事实。这也正是克尔凯郭尔将基督与苏格拉底对立起来的原因：苏格拉底代表着回忆，因为他意在重新发现那些早已蕴于我们灵魂之中的更高实在(亦即理念)；与此相反，基督的“福音”则宣告着与过去的彻底决裂。在此，事件以“基督升天”的神迹——亦即一种打破事物惯常节奏的方式呈现。不过，我们不应把基督的复活视作他死后发生的某个具体之事，相反，这个事件是死亡本身的对立面——在其中，基督作为圣灵而永生，并成为信徒共同体之间的爱的纽带。^① 简言之，“基督升天”实

^① 在2012年的大片《诸神之怒》(The Wrath of the Titans)中，有段有意思的台词：神声称人类是不死的，因为他们死后，仍然活着(以不死的灵魂或延续的传统等形式)，而神才是有死的，因为当神死后，他们就真正地消失了，不会留下任何东西。在此，海德格尔意义上的死鱼不死被颠倒过来：不死的凡人与有死的诸神。

实际上意味着“基督的堕落”：在许多其他宗教中，人类从神那里堕落，而只有在基督教里，神自身堕入凡间。神如何堕落？其堕落之前又位于何处？对此唯一可能的答案便是：神从自身那里堕入了其创造的万物之中。^①

用带有神秘主义的说法，基督升天的事件构成了“回归纯真”的反面：这个事件恰恰反映了原罪本身——我们一开始就病态地选择了对某个对象的无条件依恋（这就像和一个人坠入爱河，从而他（她）变得比一切都重要）。这个抉择之所以是病态的，乃是因为它失去了平衡：这种依恋摧毁了先前冷漠中立的状态；并带来了分歧与痛苦。在佛教的观点看来，基督升天的事件是“正觉”和涅槃的对立面：它预示着虚伪与痛苦将出现在世界上。因此，与其说在基督的“道成肉身”事件中，时间性的寻常实在物接触到了永恒，毋宁反过来说：在此刻，永恒之物得以进入了时间。切斯特顿清楚地看到了这一点，他在反驳当时流行的“佛教与基督教的精神同一性”观点时，曾这样说道：

^① 因此基督教要求我们把“国王的两个身体”这个说法颠倒过来：上帝自己就有两个身体，但在耶稣被钉十字架时，凡俗的身体死去，崇高的身体则升到了圣灵之中；死在十字架上的基督的崇高的身体。

爱渴望人格；因此爱也渴望分歧……对神隔碎万物的感恩是基督教的本能……这也构成了佛教与基督教之间的理智鸿沟；在佛教徒或神智论者（Theosophist）看来，人格的形成意味着人的堕落；对基督徒而言，这恰恰是神创世的意义所在。神智论那里的世界灵魂要求人的爱，但这只是为了让后者投入到这灵魂中去。与此相反，为了获得人类的爱，基督教神性的核心恰恰把人类从自身抛离……所有的现代哲学都如同纠缠束缚的链条；而基督教则像一柄劈开这些束缚的利剑。除此之外，没有任何其他哲学能够欣然接受把宇宙分裂散布到无数活着的灵魂中去。^①

堕落的优先性也带来不可预料的严峻后果——倘若堕落是善的前提条件，亦即“幸福之过”（*felix culpa*），那么堕落事件的行为主体（那个引诱亚当进入原罪的夏娃）便是原初的道德主体。尽管基督教传统中不乏厌女情节，但细看之下，这些方面表述往往是模棱两可的。

^① G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, p. 139.

早期基督教思想家,神父德尔图良(Tertullian,约160—约225)有强烈的厌女情节,曾这样对女信众们布道:

你们难道不知你们每个人都是夏娃吗?神对于你们性别的惩罚此刻仍然有效:你们的罪过也必定仍然存在。你们是魔鬼的大门,是(禁)树的解封者,你们最早抛弃了神圣律法,并劝诱信仰坚定的男人,让魔鬼有机可乘。你们如此轻易地损毁了神的形象——亚当。正是因你们所应得的惩罚(亦即死亡),让神之子也不得不死。^①

显然,上文的最后一句是模棱两可的。类似的模糊性也出现在2006年秋,谢赫·塔吉·希拉利(Sheikh Taj el-Din al-Hilali)的一番备受指责的讲话中。谢赫·希拉利是澳大利亚级别最高的穆斯林神职人员,当时一伙穆斯林因轮奸而入狱,希拉利对此评论说:“如果你把鲜肉暴露在街上……就一定会被野猫偷了去……这是谁的错?是猫的错还是那块肉的错?显然,把鲜肉暴露在街上是有问题的。”把没有戴面纱的妇女比作暴露的鲜肉

^① *De cultu feminarum*, section I. I, part 2; 引自 www.tertullian.org/anf/anf04/anf04-06.htm#P265_52058.

是令人惊愕的，这个让媒体哗然的比喻掩盖了另一个更令人吃惊的观点：按谢赫·希拉利的说法，倘若女性要为男性的性犯罪负责，那么男性在异性的挑逗面前就是全然无法抗拒的；这岂不意味着，他们已完全沦为性欲的奴隶，就像猫无法抵御鲜肉的诱惑那样？换言之，这难道不意味着，那些凶残的强奸犯的行为就仿佛仍在伊甸园中那样，已经超越了善恶的评价？同样的，在堕落的事件中，夏娃难道不是神的唯一真正的伴侣吗？那个行动（亦即那个灾难性的决定）是属于夏娃的：是她开启了通往知羞耻和分善恶的人世之路（这正是堕落的后果）。要想把握这种真实境况，我们只需看看黑格尔的说辞，他认为：“伊甸园”的纯真只是动物式生活的另一种说法，而《圣经》里所谓的“堕落”，则是从动物式生活向真正的人的生存的转变。因此在某种意义上，正是堕落本身创造了堕落之前的那个维度——或者，就如同圣奥古斯丁早已指出的那样（《论信望爱》XXXVII）：“神更青睐因恶生善，而非无恶无善。”

但我们在此需极为小心，以免陷入对堕落的“变态”解读之中。之所以说这解读是“变态”的，是因为按照这种理解，一个人干坏事的目的，恰恰是为了自己能够用

向善的努力克服这种恶。帕特里夏·海史密斯(Patricia Highsmith)的短篇小说《女英雄》(Heroine)中描写的那个家庭女教师,为了证明自己对家庭的眷顾,不惜纵火烧毁房屋,然后奋不顾身地从大火中救出孩子。这种“变态”解读的最极端例子,恐怕要属笛卡尔主义的天主教神学家尼古拉·马勒伯朗士(Nicolas Malebranche, 1638-1715)了,由于马勒伯朗士的极端正统派思想,他死后被逐出教会,其著作也遭禁毁。马勒伯朗士的基督教神学的基础,围绕着回答“神为什么创造这个世界?”这个问题展开。在马勒伯朗士看来,神之所以这么做,只是为了让自己获得被造物的崇敬。神渴求被承认,而为了获得承认,神就需要另外的主体,正是出于这种自我虚荣心,神才创造了这个世界。

因此,基督降临世间不是为了为人赎回亚当的原罪;恰恰相反,为了基督能够降临人间,亚当必须从伊甸园堕落。在此,马勒伯朗士似乎洞察了神的“心理”:那为了他人赎罪而牺牲自我的圣子,暗地里却希望他人遭受苦难,因为只有如此,他才能拯救他们——这就像一个与又穷又跛的妻子相依为命的丈夫,一旦妻子恢复了健康并成为成功的职业女性,这位丈夫反倒很可能会抛

弃她。我们似乎更满足于为可怜的人牺牲自我，而非让他们脱离受害者的地位并超越自己……根据马勒伯朗士的结论（这个结论触怒了当时的耶稣会，并导致马勒伯朗士死后被逐出教会）：神根本爱的只是自己，人类无非是神用于彰显自身荣耀的工具。我们不能认为，倘若基督不降临世间，就会是所有人的不幸；恰恰相反，如果没有基督，就没有人会遭到不幸。这意味着，为了基督能够降临并拯救一部分人类，所有人都必须先行堕落。马勒伯朗士的这个结论令人不寒而栗：由于基督之死是实现创世目的的关键一步，因此当神（圣父）看到圣子在十字架上死去之时，神是无比喜悦的。

真正避免这种“变态”解读的唯一途径，就在于全然接受这样的观点，即：堕落实质上意味着创造救赎条件的起点。也就是说，并没有所谓的堕落之前的状态，堕落本身恰恰造就了我们所从中堕落之处。这种立场开启了为恶辩护的空间：倘若我们知晓罪恶是通往善的道路上不可逾越的歧途，那么我们显然有理由把恶行视作通往善的途径。

然而，任何所谓历史理性的神圣计划都不足以为恶行辩护；即便恶行中能够产生善，那也不过是前者偶然的

副产物。我们固然可以主张：纳粹德国覆灭的最终结果是全世界道德、人权以及国家间公正水准的大幅提高；但如果认为这个结果能够在任何意义上为纳粹开脱罪名，则显然是荒谬可耻的。只有通过这种方式，我们才能真正避免宗教原教旨主义的荒谬逻辑。在基督教思想家里，G. K. 切斯特顿是少数不惮于澄清这个悖论的人，他曾在讨论古典世界与基督教的分裂问题时谈到了这点：

希腊人是古典异教的伟大向导和先锋，他们思想的出发点是如此显著而直接，他们坚信；倘若人能沿着理智与本性的通途一直前行，他将不会遭受到损害……但希腊人自身的独特境遇，恰恰印证了这个错误观念所导致的古怪而致命的后果。因为一旦开始遵从他们自身所谓的自然之路，希腊人便作出了史上最怪癖的一些事情……世上最睿智的人要遵循本性行事，然而他们做的第一件事便是世上最不自然之事。崇敬太阳与人性的理智的希腊人，竟立刻像染上了瘟疫一样沾染了变态行为。甚至最伟大、最纯粹的哲人也无法避免这种癫狂。为什么会如此？当人试图直行的时候，他往往走了弯路；当他紧盯着自己的鼻子时，他往往会让鼻子拆

掉,甚至将其割下;这种状况的原因关系到人性的最深处,它远远超出了追随本性的人们的理解力。而皈依基督信仰,正意味着对人性深处的发现。人性中固执的偏见就如同草地滚球里的配重(bias on a bowl);通过基督信仰,我们能发现这个纠正球中的配重并用它击中目标的方法。许多人也许会对此一笑了之,但福音所传达的,正是我们的原罪。^①

希腊人之所以在道德上迷失,恰是因为他们相信人类具有自发而基础的正直品质,从而忽视了人性深处趋向恶的要素:遵循本性无法给我们带来真正的善,恰恰相反,只有在我们与这种本性的抗争之中,真正的善才能显现。^② 同样的主题也出现在瓦格纳的歌剧《帕西法尔》中——歌剧最后的“创伤只有造成它的矛才能治愈”(Die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug)。类似的想法,以相反的方式出现在黑格尔的著作中,在黑格尔看来,作为积极动力的精神始终在毁坏(否定)和改变

① G. K. Chesterton, *Saint Francis of Assisi*, New York: Empire Books, 2012, pp. 11-12.

② 谢林表达了相同的观点,他强调了在古罗马,基督教兴起之前正是腐败与颓废的时代。

着一切迂缓庸惰的现实：精神自身治愈着它摧毁了的东西。换言之，精神最基本的属性就在于它造成了自然的“创伤”：人类主体性的精神意味着分疏与“抽象”的权力，它将现实中的有机整体分解成貌似独立的部分。在这个意义上，精神是对自然直接性与有机统一性的超越，也是对这种直接性的深化（“调和”），在这过程中，精神退离自身并从中再次生发，完成其自我异化。可以说，精神的回归自身恰恰造就了它所来之处。

这与《圣经》所说的岂不是毫无二致？在《圣经》里，蛇向亚当和夏娃承诺，只要吃了知识之果，他们就能变得像神一样；当他们这样做之后，神说：“那人已经与我们相似。”（《创世纪》3:22）黑格尔曾对此评论道：“可见蛇并未说谎，因为神的话证实了它的承诺。”在黑格尔看来，主观性的知识不仅仅是选择善与恶的可能性，“使人变恶的，恰恰是这样的想法与认识，这些想法与认识本身便是恶的，因此它们是恶的源头，本不应该存在。”^①更明确地说，恶正是窥见周遭之恶的那个眼神本身：那个

^① G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969, p. 205.

窥见恶的眼神将自身排除在其批判的社会整体之外，这种排除本身恰恰就是恶的形式特征。黑格尔在此的意思是说，作为可能性与义务的善，只有通过原初的选择之恶才能呈现出来：只有在选择了恶并意识到自身全然匮乏的状况之时，我们才能体验到真正的善。在其反思逻辑更加概念的层面上，黑格尔用了 *absoluter Gegenstoss*（绝对反作用，字面意即反冲、反推）这个独特的字眼来指称这种“造就了从所退离之处的退离过程”（*withdrawal from which creates that from which it withdraws*），黑格尔指出：“只有通过抛弃才能寻得……反思环节应当被视作对其自身的绝对反作用。”^①因此，“只有通过回归过程本身”，我们所从中退离之处才得以呈现——在其形成并被感知的地方，此前并没有它的蛛丝马迹。

我们在此讨论的并不是抽象的理论，而是具体的历史经验。在一些印度文化理论家看来，他们被迫使用英语写作这个事实就构成了某种形式的文化殖民主义，这种文化殖民主义审查着他们的真正身份：“我们不得不使用一种强加给我们的外来语表达我们最核心的身份，

^① *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1969, p. 402.

这难道不是把我们置于一种被彻底异化的位置吗？就连我们对殖民主义的抗议也必须用殖民者的语言来表达。”对于这个诘问，回答固然是肯定的，但英语（一门外来语）的强制推行，也恰恰造就了那些它所压制的东西，也就是说，被殖民主义压制的东西实际上并不是关于前殖民时期的印度的追忆——那个印度已经一去不复返了，而是对于一个拥有普适民主制的新印度的憧憬。（同样，马尔科姆·X将“X”这个字母作为自己的姓氏也表现了类似的观念：他战斗的目标并不是为了回到最初的非洲祖先那里，黑人非洲的根因奴隶制而永远地丧失了，他只为了X而战斗，这个未知数象征着因奴隶制的历史而开启的全新身份。）当然，这个例子绝不是说，印度在被殖民之前一无所有——前殖民的印度有着丰富的传统；不过，那些逝去的传统是个性性质多样的复杂混合体，它们显然并不是后来的民族主义者想象中要回归的地方。类似的状况，在几乎所有“回归本源”的诉求中都曾出现：十九世纪以来，中欧与东欧涌现出了一系列新兴的民族国家，它们回归“古老民族起源”的诉求本身恰恰创造了这些民族的起源，从而形成了马克思主义历史学家霍布斯鲍姆那里所谓的“被发明的传统”。

有一则关于耶稣基督的低俗笑话：就在耶稣被钉十字架的前夜，他的门徒忧心忡忡：因为耶稣还是个处男，他们打算在基督死之前，让他体验一下性爱。于是众门徒让抹大拉的玛利亚走到耶稣的帐篷里引诱他，玛利亚很乐意地进去了。但不到五分钟，玛利亚却一脸惊恐和愤怒，尖叫着跑出了帐篷。众人忙上前问她出了什么事，玛丽说：“我脱下衣服凑近耶稣，在他面前张开双腿，耶稣看到我的私处，惊叹道：‘多么可怕的伤口！我要让它愈合！’然后他把手放在那里……”这个笑话告诉我们，要当心那些过分热衷于治愈他人创伤的人。如果采用同样的方式，那么殖民主义创伤的治愈（也就是完全回到前殖民时代）就会是一场灾难：倘若今日的印度人发现自己忽然回到了前殖民时代的生活，他们无疑会发出和玛利亚一样惊恐的尖叫。

让我们试着给出本书这一站的事件定义：终极的事件正是堕落本身，亦即失去那个从未存在过的原初和谐与统一状态的过程，可以说，这是一场回溯（retroactive）的幻象。不过令人惊讶的是，关于堕落的话题也在宗教领域之外产生了影响，例如，在当今科学最前沿领域的量子宇宙学中，也能看到关于堕落的讨论的意义所在。

当代量子宇宙学所要探究的问题是：为何有物存在，而非空无一物？科学对这个问题给出了两个模型：大爆炸模型与对称性破缺模型。大爆炸理论是当前学界占据主流的宇宙起源理论，根据这个理论，我们的宇宙源于奇点(singularity)在数十亿年间的扩张。所谓奇点，指的是时空中的点或区域，在其中物质因重力的作用而趋向无穷致密，在奇点上，所有的物理定律都失去了作用：重力场的强度趋向无穷大，所有基于物理定律的计算都变得毫无意义，整个系统的运动也无法预测。由于奇点的关键特征就在于定律的失效，因此我们也可以把这个概念用于其他语境中，例如，雷·库茨怀尔(Ray Kurzweil)就给出了“技术奇点”(technological singularity)的定义：

它指的是在未来的某个时期，技术进步的速度变得如此之快，其影响是如此深刻，以至人类生活发生不可逆转的改变。尽管那个时代未必会变成乌托邦或反乌托邦式的社会，但它将改变那些赋予我们生活意义的重要概念，从商业模式到我们的生老病死，概莫能外。^①

^① Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near*, New York: Penguin Books, 2006, p. 9.

出于可以理解的原因，天主教会将大爆炸理论视作神存在的佐证：物理定律在奇点上的失效意味着大爆炸这个事件是非自然的；它表明了一种超自然力量的直接干预，因此，奇点成了创世时刻的科学名字（天主教徒往往声称：“大爆炸理论之父”就是比利时神父乔治·勒梅特，他于1933年提出了该理论的雏形）。根据坊间传言，教皇约翰·保罗二世在接见理论物理学家斯蒂芬·霍金时曾对霍金说：“天文物理学家先生，我们都同意：大爆炸之后发生的事是您的研究领域，而那之前的则是我们的领域……”虽然这番话可能并不真实，但它的确道出了这背后的道理。

而对称性破缺理论似乎更有哲学上的意味，该理论通过对“空无”的重新定义，回答了“为何总有物存在，而非空无一物”这个问题。根据该理论，真空状态并不是绝对的空无：其中既有往来的电磁波，也有稍纵即逝的粒子。当这些无限小的能量振荡作用于处在临界状态的系统中，它们能够决定系统在出现分岔时选择哪一个分岔；在一个没有观察到这种振荡（或者说“噪声”）的外在观察者看来，系统对分岔的选择是随机的。这个过程被称为“对称性破缺”（symmetry breaking），因为在该过

程中,系统从一种同质的无序状态转变为两个确定状态中的一个。打个著名的比方:假设一个恰好平衡在对称形山丘顶部的球体,只要这个球的位置出现任何极微小的扰动都会破坏这个平衡,并使球滚下山坡,在这种情况下,最初完美的对称性坍塌为一个非对称状态。只是问题的关键在于,这种坍塌是绝对偶然:它并非由于某个我们无法察觉的具体原因所引发;相反,这种振荡发生在那些并未完全存在的(亦即前存在论的)潜在实体层面,在某种意义上,这些实体甚至比真空还要虚无。对称性破缺理论在思辨上的洞见就在于:它将虚无(空无、真空)等同于拥有无穷多样的可能性。在这些晦暗神秘的空间里,物理定律始终是失效的。这究竟如何可能呢?不妨想象一下:你要购买某一天的机票,以便在第二天去领一大笔钱,但你手头的钱不够买机票;好在你发现,航空公司的支付系统允许在到达目的地后的24小时内支付,这样一来,没有人会注意到你在登机时并没有付票款。与此类似,

一个粒子具有的能量会在极短的时间里发生剧烈的振荡。就像航空公司允许你在短时间内延迟支付票款一样,量子力学原理允许某个粒子“借

贷”一部分能量——只要这个粒子能够在特定的时间偿还这部分能量即可，而这段时间的长短则是由海森堡不确定性原理决定的……关于量子力学，让我们接着前面的比喻：想象某个借贷成性的人挨家挨户找朋友借钱，并在每次借到钱之后都能在短时间内如数偿还。类似地，在微观的宇宙中也时刻不停地发生着能量与动量在短时间内地来回转换。^①

这也正是虚空能产生粒子的原因，粒子从未来的状态中“借出”一部分能量，并以自身湮灭的方式加以偿还，这一切的发生时间是如此短暂，以至无法在系统层面觉察。这样一来，在特定的借出一湮灭的节奏下，粒子间彼此借用能量，相互传递债务并延迟偿还的期限——这就像亚粒子领域中的华尔街金融游戏。对称性破缺理论假定：在事物直接和现实的存在，与这种现实性在某种媒介中被“登记”之间，存在着极短的时间间隔。这个时间间隔的最显著例子，便是人的死亡：人在现实中的死亡是一回事，而某个人的死亡被管理部门登记在案则完全是另一回事——有时，管理部门会错误地将活着的人登记为

^① Brian Greene, *The Elegant Universe*, New York: Norton, 1999, pp.116-19.

亡故,以至某个可怜的公民不得不向政府证明自己还活着。在法国,人们甚至可以办理一份叫“生存证书”的文件,以表明自己在法律意义上是活着的。

先于现实的潜在存在与完全的存在之间的界限,有着独特的神学内涵。量子力学的不确定性迫使我们假定存在一个全能但不全知的神,他能够通过观察来创造万物:“神可以通过观察让较大物体的波函数坍塌成现实状态,但量子实验表明,神并不观察小物体。”^①潜在粒子在存在论上的欺骗性(例如,电子可以违背能量守恒定律而创造出光子,并在系统“觉察”到之前再将这个光子重新吸收回去)可以视作对作为万物终极观察者的神自身的欺骗:这意味着:就连神本身也无法控制量子层面的过程。在这个意义上,量子物理包含着无神论的教诲。爱因斯坦认为“上帝不欺骗”,这句话固然没错,但他忘了上帝是可以被欺骗的:微观世界的许多过程(量子振荡)是无法被系统登记在案的。

大爆炸与对称性破缺这两个事件之间,在根本意义上是不对称的:大爆炸是被无限压缩的奇点发生的爆

^① Brian Greene, *The Elegant Universe*, New York: Norton, 1999, pp. 171.

炸,而对称性破缺则是由无限可能性向确定的现实性的坍塌过程。这两个事件在许多方面是针锋相对的:广义相对论与量子宇宙学,唯心主义与唯物主义等等。但二者有着一个相同的基本教诲,那就是彻底的不平衡状态:终极意义上的事件就是堕落本身,也就是说,只有当平衡被打破,系统出现异常之时,事物才会出现。

这个教诲似乎是佛家思想的反面,在佛家看来,对世俗对象的过分依恋正是痛苦与恶的源头,因此佛教劝人们要从这种依恋中退离,并采取超然的生活态度,认为这样才是脱离苦难轮回的不二法门。事情真的如此简单吗?日本佛教作家坂口安吾(1906—1955)曾激烈地批评佛家这种退离现实生活的出世态度;他主张“过一种服从正常欲求的生活”。然而,就在他离开佛教的世界的那一刻,坂口安吾“才成为一个真正的佛教徒。尽管他从未写过赞许佛教的文字,事实上,他尤其强烈地反对一切矫揉造作的禅宗式顿悟;但不无悖论的是,安吾对佛教的批评本身正体现了佛家的真谛。”^①

^① Kojin Karatani, *History and Repetition*, New York: Columbia University Press, 2011, pp. 196 -97.

“堕落性”是坂口安吾思想的核心概念——他鼓励读者继续他们的堕落过程。然而，堕落——daraku——“并不意味着通常意义上的‘腐朽’。在安吾看来，堕落性指的是身处一种暴露并向他者开放的状态。”^①简言之，真实性本身也意味着一种堕落：我们之所以留下了虚假的自我，并不是因为我们与现实保持着距离，而恰恰是因为我们毫无保留地全然“堕入”了其中，并把自身丢给了他。只要我们继续将现实视作某种位于“在此的我”之外的，“在那儿”的东西，那么自我的幻觉便会挥之不去。或许，这种救赎式的堕落概念正是佛教最宝贵的秘密。关于事件，佛教是怎么看的？这方面的讨论，将把我们带到旅程的下一站：作为顿悟时刻的事件。在那些事件中，人们得以从虚幻的尘网中解脱出来，进入空寂的涅槃。

① Kojin Karatani, *History and Repetition*, New York: Columbia University Press, 2011, p. 197.

第三站：自然化的佛教

事件是何时发生的？1654年，詹姆斯·乌舍尔（James Ussher）在伦敦出版了他的重要著作《新旧约年鉴》的第二卷。作为当时爱尔兰的新教主（天主教在爱尔兰占主导地位），乌舍尔要在书中表明，基于理性的研究要比“教皇党们”的迷信话语强得多，于是他考证了数千份材料，试图科学地推证出神创造世界的确切日期。根据乌舍尔的结论，神创造世界的时刻是公元前4004年10月23日的傍晚。（让人不解的是，为什么神要在傍晚创造世界？为什么不是清晨？比如，为什么不在享用一顿英式早餐之后再开始工作呢？）^①乌舍尔的考证使其带上了传奇色彩，他所开创的独特的英式传统，甚至体现在弗吉尼亚·伍尔芙1924年的小说《贝内特

^① 我们不应把乌舍尔的著作视作可笑的无稽之谈，因为直到数年前，大多数旅馆中的吉迪恩《圣经》都带有创世编年史。

先生和布朗太太》里,在其中,伍尔芙说:“大约在1910年4月,人性发生了改变。”我们大体同意伍尔芙的看法,只是应该为这个事件换个新的日期:人性的改变实际上将发生在这样的时代,在其中:

以克隆为代表的生物遗传技术的发展改变了人性,从而使人的繁殖条件彻底地与两性交媾分离开来,普遍优生,繁殖人造人甚至混种怪物都变为可能,这最终将打破物种间的界限。随着生物实体界限的改变,像生命、死亡、亲子关系、肉体身份以及两性差异等等这些以往最牢固的象征制约因素,都将变得岌岌可危。从原则上说,克隆技术可以让我们不再需要异性伴侣,它甚至会使我们青春永驻。这些技术所带来的历史性变革,其彻底性,将不亚于核武器可能造成的人类物种之消亡。^①

当前,把人等同于其自身的大脑(或者其自身的DNA)的神经学论述,已经贯穿我们生活的方方面面,从法律、政治、文学,再到医学与物理学各领域。^② 作为这

① François Balmès, *Structure, logique, aliénation*, Toulouse: Érès, 2011, p. 16.

② 在此我依据的是 Ahmed El Hady, “Neurotechnology, Social Control and Revolution,” 网址: bigthink.com/ideas/neurotechnologysocial-control-andrevolution? page = all.

场神经学革命的一部分，军事部门也在神经科学领域投入了巨资；其中最著名的，当属美国的 DARPA（国防部先进研究项目局），DARPA 的研究主要集中在三个领域：叙述分析、增强认知（例如旨在提高士兵认知能力的“铁人”项目等）以及自主机器人（旨在用机器人替代大部分军队，因为机器人更易于控制，这样做不但能节省一大笔军事人员开支，而且有利于减少战时伤亡）。自主机器人士兵也可以用于阻止抗议示威与镇压公民集会。以批判精神著称的科学家阿米德·艾尔·哈迪（Ahmed El Hady）为我们明确指出了这些趋势可能导致的后果：

在“教育性的神经科学”架构以及全球范围推广“专家文化”的共同作用下，人被转化为被灌输了零碎知识的“空洞”个体，他们只能解决局部领域的专门问题，而不具备任何集体和全球视野。

另一种可能情形，则是当局利用人脑控制能力（brain control modalities）来迅速扼杀革命和起义的萌芽。人脑控制能力的范围，不但包括控制大脑叙述与自主机器人士兵，还包括能够改变个人心理状态的嗜神经药物、能控制甚至停止大脑运作的神经

毒素,以及能够在脑中散布病原体,使其不能正常工作的神经微生物中介。^①

相当一部分人容易受到恐怖分子“叙事”的影响(口头故事、讲话、宣传与书籍等),而 DARPA 相信,通过把这些“叙事”替换成另一个版本,便可以保护美国公民免遭(外来)恶势力的侵害。简单地说,DARPA 试图用故事重塑人的大脑。这是如何做到的? DARPA 革命性地将叙事影响研究扩展到了神经生物学领域。于是标准的叙事分析法发生了全面的转向:分析的目标不再是要通过恰当的修辞及论证(甚至包括洗脑手段)去说服潜在的恐怖分子,而是要通过直接干预他们的大脑使其改变想法。这意味着,意识形态的斗争将不再以宣传与论辩的形式展开,而是通过神经生物学的手段(亦即通过控制大脑中的神经活动过程)来达成。然而,问题在于:谁有资格来决定哪些叙事是危险的,从而需要加以神经改造呢?

2011 年,DARPA 资助的项目因一则头条报道而受到关注,这则题为《瘫痪病人靠思想移动机械臂》的报道

^① 摘自 Ahmed El Hady, op. cit.

这样写道：“蒂姆·海姆斯用思想让一旁的机械手触到了女友凯蒂·谢弗伸出的手。海姆斯先生的这个不起眼的动作，也意味着向许多残疾人伸出了援助之手。”^①这个“奇迹”得益于皮质电描记法（electrocorticography, ECoG）的进步，这种技术允许我们通过手术将电子网格植入大脑（却并不穿透它），从而能在不影响大脑运作的同时捕捉其中的神经信号。借助计算机算法，ECoG 获取的一系列大脑信号被解译，并与机械臂的控制装置相连，这样一来，机械臂就能随人的意志而运动。该项目团队的下一个目标，就是要使这项技术无线化，并在义肢里加上传感器，以便向使用者的大脑发送信号，模拟真实肢体的感受。我们不难察觉这个事实背后的可笑之处。在此，技术诺斯替教者（Tech-gnostics）向我们许诺说：通过把我们的大脑连接到机器上，我们将进入后人类（post-human）时代，并回到堕落之前的天使般的状态，在那个时代，人类将不再需要性爱，我们的心智将能够彼此直接交流，与此同时，人的身体则会被还原为由克隆技术生产出来的外在工具。然而即便如此，对海姆

^① www.post-gazette.com/pg/11283/1181062-53.stm.

斯先生而言,科学被用于让男人与作为其性对象的女人相互触碰,根据《圣经》,这类行为正是导致人堕落的原因。于是问题来了:这种神经生物学意义上的直接干预,对我们的性生活将有怎样的影响?

1925年末,安德烈·普拉托诺夫(Andrei Platonov)——他与贝克特和卡夫卡一起被称为二十世纪的三大绝对作家——写了一篇题为《反性》(Anti Sexus)的奇文。^①在其中,作家将自己以宣传册子翻译者的形象出现,这些册子是西方大企业为了打入苏联市场而印制的。翻译者的介绍过后,公司的领导开始介绍产品,接着则是全世界许多著名公众人物对该产品的好评(从墨索里尼到甘地,从亨利·福特到查理·卓别林,从J. M. 凯恩斯到马歇尔·兴登堡)——这个产品就是一种大规模生产的自慰器,它能迅速给人带来强烈的性高潮。通过这种方式,人类得以从错综复杂的性爱

^① 这篇文章写于1925年末,但直到数十年后才得以公开出版。仅有德文译本:Andrei Platonov, "Der Antisexus," in Boris Groys and Aage Hansen-Loeve, eds., *Am Nullpunkt*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005, pp. 494-505. 按照习惯,我们应该加上这样一个轶事:2012年8月,俄罗斯杜马议员弗拉基米尔·普拉托诺夫由于鼓吹禁止在公立学校进行性教育和宣传而被称为“反性者”,从安德烈到弗拉基米尔,这几乎是俄罗斯公共生活衰落最简明的证据。

中解脱出来：性的需求从此失去了不可控的特性，它不再需要消耗时间与能量的引诱过程，相反，每个人都可以便捷而有计划地获得性欲的满足。尽管《反性》有着显著的讽刺意味，但当我们却难以确定文中讽刺的对象究竟是什么。文中卓别林评论道，这个产品剥夺了人与人肉体接触时强烈而深刻的精神纽带，而那才是真正性爱的特征。这是文中唯一一段对产品的负面评论，一般认为，卓别林的话代表了作者普拉托诺夫自己的想法。但事实果真如此吗？

《反性》一文的重要性在于，它以充满悖论的方式将三种相互独立甚至矛盾的倾向结合在了一起：第一个倾向是性与堕落的等同，这个观念源于诺斯替教的二元论传统。诺斯替主义声称拥有一种能够直接照入现实的精神洞察力，现实世界由两对相反的元素构成，它们是善、恶、光明与黑暗。能够繁衍生育的物质世界在本质上是恶的，创造物质世界的不是神本身，而是较低一级的创世主德穆革（Demiurge）——俄国的斯科奇教派（Skopcy）给普拉托诺夫留下深刻的印象，这个教派中的男性成员都自愿阉割自己；第二个倾向是全面规划甚至完全取消性爱的生物技术前景；第三个则是资本主义消

费主义对性爱的商品化。现代生物技术为实现诺斯替教消除性爱理想提供了新的途径——然而，它用以取消性爱的设备则是一套来自资本主义的彻头彻尾的商品。

从今天看来，普拉托诺夫想象的那台机器，与这个由力比多驱动的经济此后的转变高度吻合，在该过程中，个人与他人的关系逐步被个人对（拉康所谓的）“les lathouses”的魅惑所取代，后者是消费主义的对象—物件，它因承诺带来过量的愉悦而吸引着力比多，然而它真正带来的只是自身的匮乏。（塑料性爱玩具所带来的快乐总是让我们渴望更多的快乐——我们用它越多，就越是想再用。）

面对新技术的发明对力比多—主体带来的冲击，精神分析则认为：“作为一种催化剂，技术把原先就已存在的东西增强和放大了。”^①在这种状况下，它造就了一种幻想的潜在事实。这使整个局面发生了全盘改变：一旦这种幻想得以实现，也就是说，一旦被幻想的对象直接出现在现实中，现实就变得与此前不再相同。实际上，

① Mladen Dolar, “Telephone and Psychoanalysis,” *Filozofski vestnik*, No. 1, 2008, p. 12(斯洛文尼亚语).

我们今天市场上有一种产品，就与普拉托诺夫笔下的自慰器颇为相似，那就是被称为“耐力训练单元”的自慰装置，这个装置有手电筒般的外形（意味着可以随身携带，我们似乎丝毫不会对此感到尴尬），使用者把勃起的阴茎放进设备的开口，让设备上下运动来产生快感。这个产品有不同的颜色与松紧度可供选择，甚至能够模拟口交、阴道性交与肛交的感觉。可以说，消费者购买的只是部分的商品（如同身体的性敏感部位），除此之外没有任何附带的令人尴尬的负担。虽然女性自慰振动棒的出现已有很长时间，但“耐力训练单元”的出现为男性提供了相对应的产品。

面对这个打破了社会生活与内在的自我认识之前提的勇敢新世界。我们该如何与之相处？诚然，一劳永逸的解决方法，就是把女用自慰振动棒塞进“耐力训练单元”里，打开开关，让这对“理想伴侣”尽情享受它们的美好时光，与此同时，我们人类则成为这出机器情色片的冷漠看客。这个情形，又把我们带回到佛教那里：倘若我们在达到了佛教的正觉（即那个全然从内在超离物质世界的状态）之后仍有性行为，这种性经验难道不正是与这种机器情色片的冷漠看客如出一辙吗？决定我

们这个时代面貌的有两个特点,一是资本全球化的扩张及其高速的自我再生产;另一个就是科学的关键作用。我们在佛教教义中,可以找到对这两个方面最有力的回应:面对资本主义全球化与科学的世界观,佛教给出了与其相抗衡的主体立场。

初看之下,佛教似乎是针对资本主义所带来的强烈张力的良药,它往往能解开我们的心结,使我们达成内心的平静与所谓的 *Gelassenheit* (放任自适);但事实上,佛教恰恰构成了资本主义在意识形态上最完美的补充。说到这,我们不妨谈谈“未来冲击”(future shock)的话题,所谓“未来冲击”,指的是在科学技术的令人目眩的高速发展及其带来的社会变革面前,人的心理产生的难以适应的状况。事物的变化是如此之快,还不等我们开始适应一个发明,这个发明本身又很快被更新的成果所取代,长此以往,我们将越来越缺乏能够把握这些技术发展的“认知地图”。与绝望地回归传统相比,道教与佛教的理论资源更有助于摆脱这种困境:按照佛教与道教的主张,我们不应试图让自己适应日益加速的技术与社会变革,相反,我们应当放弃这种试图掌控一切的努力,因为那无非是现代控制逻辑的体现。我们要做的,是

“放开自我”随遇而安，并与所有这些疯狂地不断加速的进步保持超然的内心距离。这样的内心距离则以此种洞见为基础，即：究其本质，所有那些社会与技术的喧嚣都只是徒有其表的增长与扩散，它们与我们人生最核心的那些部分毫不相关。在此，笔者几乎忍不住想引用马克思主义者那句著名的陈词滥调：宗教是“人民的精神鸦片”。可以说，“西方佛教徒”所倡导的禅思之路，恰恰提供了一个既能全面参与瞬息万变的资本主义社会，又能保持心智健全的最有效途径。（倘若社会学家马克斯·韦伯能有幸活到今天，他很可能会为其成名作《新教伦理与资本主义精神》写一部续集，名字可以叫《道教伦理与全球资本主义精神》。）

当代脑科学的那些令人担忧的研究成果，不也反映了同样的趋势吗？面对着该领域提出的问题，佛教提供了唯一合理的答案。脑科学告诉我们，作为自由主体的自我概念仅仅是我们的幻觉，自我本不存在，真正有的只是客观意义上的神经活动。问题的关键在于：我们如何将这个观点与作为人的自身关联起来？我们是否可能不仅在理论上设想一个没有自我的世界，而且生活在这样一个世界之中？“不作为任何人”的生活究竟是怎样

样的？对此，哲学家给出了与科学家截然不同的回答。在哲学家中，占据主导地位的态度是接受那个介于科学的自我概念与日常意义上作为自主主体的自我经验之间的鸿沟：科学固然告诉我们所谓的自我与自由意志并不存在，有的只是“客观”的神经与生物活动，但我们自身体验到的将始终是那个“自己”——在同样的意义上，尽管我们知道地球绕着太阳运转，但并不妨碍我们说日头东升西落。

有些哲学家（例如尤尔根·哈贝马斯）认为，作为自由和有责任的行动者的自我感知，并不仅仅是个必要的幻觉，事实上，它是科学知识得以可能的先验条件。此前，11位杰出的德国神经科学家曾共同作出联合宣言，声称：我们日常意义上的自由意志即将被神经生物学的最新进展所颠覆，“可以预见，在不久的将来，我们的自我形象将岌岌可危”。^① 哈贝马斯的立场正是对这个宣言的回应，在哈贝马斯看来，科学把人作为研究对象，

^① C. E. Elger, A. D. Friederici, C. Koch, H. Luhmann, C. von der Malsburg, R. Menzel, H. Monyer, F. Rösler, G. Roth, H. Scheich and W. Singer, “Das Manifest: Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung,” *Gehirn und Geist*, Vol. 6, 2004, p. 37.

“是以对制度化的主体间语言实践活动的参与为前提的，这种实践活动中的规范性价值，恰恰构成了科学家认知活动的条件。”^①简单地说，我们不应忘记这个事实，即：科学之所以能够将人视作神经生物学机器，恰恰是作为自由和理性行动者的人所从事的集体性科学实践的结果。

最后，一部分脑科学家（以帕特里西亚与保罗·丘奇兰为代表）认为，我们日常生活中作为自由自主的行为者的自我认识并非与生俱来：这种观念实际上来自传统知识养成的后天习惯。因此，我们可以设想和寻求一种合乎人的科学形象的全新日常自我认识。以这种科学形象为前提，能够祛除日常生活中的一些（关于自由与责任的）幻觉，与此同时，它也将减少我们的社会实践中的惩罚与压迫。然而，这个想法问题在于其潜在的幼稚性：主张这个观点的科学家其实已在某种程度上假定了（能够自由决定改变自身“本性”的）自主主体的存在。

^① Jürgen Habermas, “The language game of responsible agency and the problem of free will: how can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?”, *Philosophical Explorations*, Vol. 10, No. 1, March 2007, p. 31.

这又将我们带回到开始的那个问题：人是否能接受自我并不存在这个事实，并以自身心智状态的方式直接体验这个事实？当代德国哲学家和脑科学家托马斯·梅辛格(Thomas Metzinger)对这个问题给出了肯定的回答。^①

梅辛格也认为，我们无法不以“自我”的方式感受自身：我们(在纯粹认识论和客观知识的意义上)认识到存在一个实体性的自我，但只有一种例外情况：那就是佛教的正觉，在正觉中，自我(在其最内在的自我体验的意义上)直接假定了其自身的非存在，换言之，自我在正觉中将自身视作“模仿的自己”，亦即表征性虚构的产物。获得正觉的意识不再是自我意识：我不再将自身感受为自己思想的行动者；相反，“我”的意识乃是对一个无我系统(self-less system)的意识，是无我之知(self-less knowledge)。简言之，激进的脑科学与佛教的 an-atman(无我状态)之间，有着紧密的联系，可以说，佛教对科学的认知主义进行了主体性的事件化：当我们全盘接受了脑科学的研究成果之时，我们便也获得了正觉与涅槃，

^① 见 Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

二者是同一个事件，在这事件中，我们得以摆脱作为自主行动者的自我意识的束缚。但这种解脱是否有效呢？

佛教关注的是如何消解痛苦，因此它的首要公理便是：我们都是不愿受苦的。^①（在弗洛伊德主义者看来，这个观点显然是有问题和不自明的——非但性虐待狂不会同意这个说法，而且它也无法解释激情的依恋关系。例如，我们会为了某种政治理念而不惜赴汤蹈火；而当沉浸在充满激情的恋爱中的时候，即便我知道这场爱情会导致灾难性的后果并会带来个人的痛苦，我也时刻愿意为了满足激情而这么做。甚至在我为了这场爱情而痛苦之际，当被问及“这样做是否值得？”我还是会毫不犹豫地给出肯定的回答：“是的！其中每一秒时光都值得这样做。而且，如果再给我一次机会，我还会这么做！”）痛苦的源头就是我们对于事物那永不熄灭的欲望，这种欲望并不因得到所欲之物而止息。佛家修行的目标是摆脱痛苦（达成正觉和醒悟）——佛教徒所做的一

① 这种实用主义路径的一个显著标志，便是沉思在佛教中的作用：在西方，沉思被视作佛教的一种核心活动（是达成“内在平静”的放松技巧），因此成为佛教徒意味着对沉思的修行；而在东方，佛教事实上是一种生活方式，只有一小部分佛教徒进行沉思的修行——大部分只是（佯装）遵从佛家的教条。完全参与沉思活动的僧侣，成了一种“被认为沉思的主体”，（对普通人而言）他们是使正觉成为可能的保证。

切无不以达成正觉为最终目的。佛家修行首先要做的，是培养能够达成正觉的道德；然而，道德仅仅是通向正觉之路的第一步。和任何旅途一样，只有从一开始就提出并恪守道德要求，我们才能最终脱离痛苦：然而适当的举止本身不足以达到目标，它还需辅以适当的觉悟。

佛家的修行以分析（并且改变）我们的行为举止开始。佛教中并没有能够从外部命令和审判我们行为的更高掌权者（例如众神）：我们行为通过其在整体语境中的契合程度，及其是否加强或减少（我们自身或其他感觉的生物的）痛苦而创造其自身的内在标准。这正是佛教里“因果报应”（karma）的含义：我们的行动绝不是孤立的，它们的痕迹——无论是善举、恶行还是漠然之举——在行为结束之后还将产生持久的影响。在此，问题进入了日常道德的范畴：佛家修行的第一步，是训练如何识别并渐渐摒弃那些不利健康的行为（持戒），这类行为发生在身体、语言和思想三个层面。身体的戒律有三种（杀生、偷窃、淫邪），属于言语的有四种戒（妄语、两舌、恶语、绮语），思想的戒律也是三种（贪婪、恼怒、邪见）。当我们逐渐消除这些戒行，并能避免极端，遵从“中道”而行，我们就能趋向正觉，在其中，我们能够真正

做到无欲无求，从痛苦(*dukkha*)与无尽的轮回转世中解脱出来。那么，当我们达成了涅槃(亦即佛教意义上的“主体性空乏”)之后，此前的业报将何处去呢？我们的行为会留下善的痕迹吗？对此，佛教给出的答案是否定的：在涅槃中，我们的行为将不会留下痕迹；因为我们已经脱离了欲望的轮回。然而，这里的一个问题在于：倘若中等程度的善行(亦即佛教修行者最初持守的基本道德要求)就足以让我们摆脱对事物过多地依赖，那么在达成涅槃之后，鉴于行为已经脱离了因果报应，我们是否能以超然的方式从事极为残忍的恶性？这种能力难道不正是成佛的标志吗？事实上，这个问题不仅关乎抽象思辨，更是历史事实：自古以来，无论是西藏、日本或是泰国，都曾出现过佛教战士，他们达成正觉后的超脱态度，使其成为冷酷的杀戮机器。^①

为了强调这点，我们可以看看佛家修行道路上的一个关键环节，即完成从对象到思想者自身的反思性转变：首先，我们将那些打扰我们并造成痛苦的事物隔离

^① 见 Michael Jerryson and Mark Jürgensmeyer, *Buddhist Warfare*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

开来；而后，我们开始改变自身与这些（在我们看来的）痛苦之因的关系，“随着关于自我的虚假观念被摒弃，此前迷惑我们的幻觉如今被一一洞察。整个过程中，唯一被改变的只是观察者的视角。”^①这个转变过程是极为痛苦的；它不仅意味着摆脱束缚，进入弗洛伊德所谓“海洋神漾”（oceanic feeling）一般的乱伦式狂喜，而同时也是失去立足之地，被剥夺了自身存在最熟悉要素的惨烈经历。正因为此，通往正觉的修行总是以一种最基本的“无辜受害者”的感受开始，其间修行者往往无缘无故地遭受不公正的痛苦（这是自恋的受虐狂喜欢的话题）：“他们怎么能对我做这样的事？我不该被这样对待。”^②接下来的一步，则是要转换到作为痛苦情感的主体的自我本身，使主体自身那稍纵即逝的零散状态变得清晰显著——在此，针对导致痛苦的事物的进攻反而转向了自我。我们并不修复损失，相反，我们看透了这些损害——以及我们要修复的东西——背后的虚幻本质。

不过，也正是在此，我们看到了佛教教诲从根本上

① Mark Epstein, *Thoughts Without a Thinker*, New York: Basic Books, 1996, p. 83.

② *Ibid.*, p. 211.

的一种模棱两可的特征：涅槃（佛教禅思的目标）仅仅意味着主体看待现实的立场转变吗？抑或它的目标就是要促成现实本身的根本性转变，使得其中的痛苦消失不见，好让所有的生灵不再遭受痛苦？换句话说，达成涅槃的努力，难道不正是在两个截然相反的极端之间陷入了窘境吗？前一种做得太多，后一种则做得太少。一方面，现实一如既往，没有任何改变，它貌似实在，其实只是虚幻的现象洪流，对我们空灵的存在毫无任何影响。另一方面，将转变现实本身又是涅槃的目标，只有如此，现实中的痛苦才会消弭，所有的生灵也都能进入涅槃。

那个关键问题，也以不同的形式在此呈现：（1）当达成正觉并解放了自身之后，我们是否就此停止修行？或者，出于对受苦之人的爱，我们是否应该回到尘世帮助他们达成涅槃？（2）我们是否可能克服正觉与道德行为之间的鸿沟，换言之“我们如何能从形而上学的无我之见中产生出道德意义上对（同样是无我的）他者的同情、爱与善意？”^① 反过来说，我们是否可能从 at-atman（无我）

① Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011, p. 160.

中得到相反的结论,即:我们只要完全生活在当下,尽可能追求更多的快乐,而不去理会他者的苦难?(3)倘若幸福的内在属性毫无差别,那么我们又如何区分因工、训练和沉思而达成的幸福,与因药物(或虚假的信仰和其他化学手段)而达成的幸福呢?换言之,“不配拥有”的幸福是否仍然是幸福?(此外,一旦我们知道幸福能够经由化学手段达成,这是否意味着我们不得不承认:所有的幸福——包括我们沉思时所感受到的快乐——都是以化学反应过程为基础的?)这样看来,是否可以认为:无论是否值得拥有,幸福之间本无实质差别,它们无非是化学反应过程而已。换言之,倘若我们可以经由化学手段达成佛教的正觉(例如“觉悟丸”),那么正觉还能算是个真正的属灵事件吗?

佛教中的这些理论难题表明:要想取消作为有责任的自由行为者意义上的主体性,即便不是完全不可能的,也是极为困难的。无论是把自身视作神经生物学中全然对象性的实体,还是对命运毫无保留地全盘接受,这样的说法都难免有虚假的成分。这种虚伪性,在诗人泰德·休斯(Ted Hughes)对希尔维亚·普拉斯(Sylvia Plath)的背叛中表现得尤为明显。若要在现代文学的叙

事中找出一个道德沦丧的范例，那显然非泰德·休斯莫属。休斯与普拉斯爱情中的第三者是阿西亚·薇维尔 (Assia Wevill)，一个从大屠杀幸存下来的黑发犹太美女，休斯为了这个情人而离开了希尔维亚。这看上去就像为了阁楼上的疯女人而抛弃了妻子。而薇维尔又是怎么发疯的？1969年，她用与希尔维亚相同的方式（使用煤气炉）自杀，连带杀死了自己和休斯生下的幼女舒拉。薇维尔为什么要这样做？是什么驱使着她离奇地模仿希尔维亚的自杀方式？这是泰德——而非希尔维亚——在道德上的背叛。泰德那充满虚伪神话色彩的生日贺信，在此变成了一篇道德上令人作呕的文字，他把这悲剧归咎于贯穿我们生活的命运黑暗力量，他指责阿西亚是个阴暗的勾引者：“你是黑暗的力，是摧毁希尔维亚生活毁灭性力量。”^①

这不由让我想起奥斯卡·王尔德在《贵在真诚》 (*The Importance of Being Earnest*) 里的那句话：“失去双亲中的一个是一场不幸，但失去两个则像是粗心大意的结

^① 摘自 Elaine Feinstein, *Ted Hughes*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2001, p. 166.

果。”这是否也适用于泰德·休斯？“一个妻子的自杀身亡或许是一场不幸；两个妻子都自杀而亡则是粗心大意的结果……”休斯的说法，就仿佛法国书写体小说《危险关系》中凡尔蒙的那句话“ce n'est pas ma faute”（这不是我的错）扩写了的变体：这不是我的错，而是命运使然——正如休斯坚称的那样，责任是“只有律师和卫道士才用得上的伪装。”^①休斯在信中所有那些关于女神、命运与星相等滔滔不绝的说辞，在道德上是一文不值的，他将在神话学上的造诣用于指责他人并给自己推卸责任。可以说，在生活道德实践的层面，任何试图把自己视作不自由的机器从而逃避责任的想法，都将无一幸免地落入自由的双重困境；诚然，我们是被诅咒的，命运主宰着一切，任何操纵者自身同时也是被操纵者，在这个意义上，可以说，任何能够决定自身命运的自由行动者都是被幻象所蒙蔽的——但是，在强大的力量面前毫无保留地接受自身无助的困境，这也同样是一种幻象，这意味着对承担责任的逃避态度。

我们固然无法逃避命运的捉弄，但我们也同样无法

^① 摘自 Feinstein, op. cit., p. 234

以命运为借口逃避应承担的责任。这不正是精神分析成为我们自身困境写照的原因吗？的确，我们失去了中心并被命运的蛛网缠绕，无意识的机制支配着我们的一切；的确，我往往是被言说的对象而非言说的主体，因为无意识的他者始终在通过我有所言说。然而，仅仅（在逃避责任的意义上）认定这些事实，也同样是一种虚伪的自欺。精神分析要比传统道德更能让我们承担责任，因为它使我要对那些甚至超出了自己（有意识的）掌控范围的东西负责。

这意味着，（作为自由自主之行动者的）主体性维度是不可还原的：我们无法摒弃它，事实上，它将打败任何试图摆脱它的努力。现代科学的自然主义与佛教彼此互补：尽管冷冰冰的科学理性与佛教属灵的伦理看上去是如此截然不同，但在对（作为自由且承担责任的）自我的排斥这点上，二者结成了同盟。然而，这两种立场自身理路上的困难表明：它们各自所代表的那些事件——无论是科学中对人脑的彻底自然化，还是佛教中的正觉和达成涅槃——最终是失败的。在此，真正的事件恰恰是主体性这个事件本身（尽管它在某种程度上是虚幻的）。我们的下一站将谈谈西方哲学，正是在关于主体

性的问题上,西方哲学达到了其发展的巅峰;在那里,我们试图证明:主体性的地位本身何以成为一个事件。

第四站：哲学三事件

在西方形而上学的历史上,有(且仅有)三位至关重要的哲学家,他们是:柏拉图、笛卡尔以及黑格尔。他们每一个都造就了与过去的决裂:他们的出现,使得哲学领域的一切都与此前大不相同。柏拉图摆脱了前苏格拉底时期宇宙论的窠臼,转而寻求宇宙的内在和谐,并引入了形而上学的理念论;笛卡尔离开中世纪充满意义而等级森严的世界图景,首次提出了现代哲学的两个基本要素——其一是无限的概念以及那个不再富有意义的机制性物质世界,另一个则是作为我们知识之终极基础的主体性原则(“我思故我在”);黑格尔则打破了传统理念论与唯物论的形而上学——开启了激进历史性的时代,在其中,所有实体形式、社会结构及其原则都被视作历史偶然性过程的产物。

这三大思想家中的每一位,都以独特的否定性的方式为后世的学者留下了长长的阴影。米歇尔·福柯

(1926—1984)曾说,西方哲学的整个历史可以看做是一部反驳柏拉图的历史:即便到了今天,无论是马克思主义者还是反共产主义的自由派,无论是存在主义者还是分析哲学的经验论者,无论是海德格尔派还是活力论者……可以说,反柏拉图主义是所有这些人的共同特点。笛卡尔的情况也是一样。如今,无论是环境主义者和女性主义者、还是认知科学家、海德格尔派(再次出现)、实用主义者以及哲学中“语言转向”的支持者,他们无不在批判笛卡尔的思想……黑格尔亦是如此,他是过去两个世纪的哲学标靶,不但为马克思主义者与自由主义者所反对,更成为宗教道德家、解构主义者与英美经验论者等批判的对象。

柏拉图、笛卡尔与黑格尔的独特地位,难道不是最终证明了这样一个事实吗?也就是说:我们面对三位哲人,实际上面对的是三个哲学事件,在其中,某种尚未被普遍接受的新事物以创伤性的方式侵入了这个领域。进一步说,这三位哲人不但代表着哲学中的三大事件,而且他们每位都象征着一个疯狂时刻:有柏拉图被理念迷住的疯狂(就像堕入爱河,或者像苏格拉底被他的神灵魅惑);有笛卡尔心中“我思”的疯狂(如同神话中“世

界的暗夜”，是从外部现实向主体性的深渊的退离)；还有黑格尔绝对观念的疯狂，在其中，观念的自我实现，成为现实中万物的根源。在这个意义上，可以认为，柏拉图、笛卡尔与黑格尔之后的哲学，都在分别试图遏制或控制这三位哲人过度的疯狂，试图重新使之成为规范，并将其重新铭刻到寻常事物之域。

然而，笔者要谈论这三位思想家的主要原因尚不在此：他们不但各自代表着一个思想事件，而且他们自身就是事件的哲学家，换言之，事件恰恰构成了他们各自思想的焦点：无论是柏拉图与理念令人震撼的相遇，还是笛卡尔“我思”从存在巨链的裂缝中的骤然浮现，抑或黑格尔那包罗万有的绝对自我在其自身活动中的自我实现。

节点 4.1 ——真理令人痛苦

按照教科书里的柏拉图理论，永恒不变的理念秩序是唯一真正的实在，而迁流不居的物质世界只是理念暗淡的影子。在这一观点看来，事件无疑属于我们这个变动的物质世界；它们当然与永恒的理念无关——因为那

里没有任何事情发生。然而,这是对柏拉图思想的唯一解读吗?我们还记得柏拉图如何描述苏格拉底把握到某个理念的那一刻:苏格拉底就像得了歇斯底里的癫痫,他仿佛僵住了一般,数小时站着一动不动,忘掉了周围发生的一切——柏拉图在此描述的,不正是一个典型的事件吗?在其中,与他者骤然的创伤性遭遇,在超出感官的维度上给人的一生带来振聋发聩的影响。对柏拉图而言,这种遭遇最原初和最基本的形式正是爱的体验,无怪乎在对话《斐德若》中,柏拉图把爱比作癫狂与着魔的状态——这难道不正是我们坠入爱河时的感受吗?在这个意义上,爱难道不是一种永久的例外状态吗?在爱中,日常生活的所有平衡都被打破,我们做的一切都沾染上了关于“那”的想法——或者,正如著名的系列奇幻绘本小说《睡魔》(Sandman)的作者尼尔·盖曼(Neil Gaiman)写道的那样:

你是否曾经爱过?糟透了,不是吗?它使你如此脆弱不堪。它楔入你的胸膛,打开你的心,然后某个人可以进到里面,把你弄得一团糟。于是你建起了所有的防御工事,穿上了整套铠甲,使得不会有人能伤到你,直到……某个与其

他愚蠢的人没什么不同的愚蠢的人闯进了你愚蠢的生活……你把自己的一部分给了他们，他们却没让你这么做。某一天，他们做了些傻事——吻了你或者朝你微笑，于是你的生活变得不再是你自己的。你成了爱的人质，爱进入了你的身体，它在内部吞噬你，任凭你在黑暗里哭泣。于是，“我们还是做普通朋友”这再简单不过的话，竟成了插入你胸膛的玻璃利刃。爱让人痛苦，这不仅仅是想象，也不仅仅发生在心里。它是灵魂的痛楚，是进到你身体并将你撕裂的实实在在的疼痛。我讨厌爱。^①

这种情形已然超出了善与恶的范畴。恋爱中的人，往往会对与父母、孩子和朋友间的道德义务产生奇怪的冷漠感——即便仍然履行着这些义务，我们也是以一种机械化的方式“仿佛”履行着它们；与我们的激情和依恋相比，一切都变得苍白无力。在这个意义上，坠入爱河就像在大马士革的路上击中保罗的那道闪光，借用克尔凯郭尔的用语：在那一刻，道德被宗教性地悬置了。在恋爱中，一种绝对性的干预打乱了日常事务的节奏：这

① 网址 thinkexist.com/quotes/neilgaiman.

倒不是说,所有价值的标准被彻底颠倒——相反,这种扰乱更加激进,因为在恋爱中,一个全新的维度在另一个生存层面上进入了我们的生活图景。法国哲学家阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)曾考察比较了当代通过婚介机构寻找性伴侣(或者婚姻伴侣),与古代包办婚姻的过程之间的相似之处:在两种情况下,真正相爱的风险都被悬置了。也就是说,这两种情形中,并不存在真正的“堕落”,因为“爱的相遇”的机会被此前的安排与筹划最小化了,在这些事先计划中,另一方所有的物质与心理兴趣都被考虑在内。罗伯特·艾普斯坦(Robert Epstein)给出了这个观点的逻辑结论:当在选择合适伴侣的时候,你如何能通过计划安排让彼此都爱上对方?这种选择伴侣的过程依赖于自我商品化:无论是在婚恋网站还是在婚姻中介机构中,每个有前途的伴侣都把自身作为一种商品,他(她)罗列出自己的基本情况与照片。在这种模式中,如果我们今天就结婚,这婚姻的目的更多的是为了让恋爱的激烈情感重回规范,巴斯克语中有个字眼叫 *maitemindu*,照字面解,意即“被爱所伤”,这个词极好地表达出恋爱时激烈的情感。也正是出于这个原因,当发现自身处于被爱的位置上时,我们的感受变得

如此激烈，以至给自己带来创伤。事实上，W. B. 叶芝那首广为流传的爱情诗篇，正描绘了我们能够想象到的最具灾难性的事态之一：

假若我有众天神的绣袍，
 镶织着金光和银光，
 那些湛蓝、浅灰和深黑的绣袍，
 闪烁着夜光、日光和霞光，
 我愿把它们全都铺在您的足下；
 但我身无分文只有梦想，
 我已经把梦想铺在您的足下，
 请轻轻踏着走，因为您踏着我的梦想。^①

简言之，正如法国哲学家、作家吉尔·德勒兹（1925—1995）所说“si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu!”（如果陷在另一个人的梦里，你可就惨了！）当然，就像陷入他人梦里一样，我们也同样陷溺在真正的政治参与中。在写于 1790 年代中期的

① W. B. Yeats, 'He Wishes for the Cloths of Heaven' (1899).

《学科的冲突》一文中,伊曼努尔·康德试图回答一个看似简单,实则困难的问题:历史中是否存在真正意义上的进步?(他指的是道德与自由的进步,而非物质条件的改善。)康德承认,真实的历史是混乱无序的,其中找不到关于进步的清晰证明:试想一下,二十世纪既是民主与福利获得空前发展的世纪,同时也是大屠杀与古拉格发生的年代。尽管如此,康德仍然得出结论说:虽然历史的进步无法被证明,但我们可以觉察到关于进步之可能性的预兆。康德认为,法国大革命正是指示自由之可能性的预兆。在大革命中,一件此前无法想象的事情发生了——整个民族的民众都开始奋不顾身地主张他们的平等与自由。在康德看来,比大革命中的血腥与暴力更重要的,是它带来了一种热情与憧憬,这种憧憬从法国扩散开来,深深植入全欧洲甚至全世界的同情者心中:

近来热情高涨的全民革命的成败尚难料定,其中也不乏惨剧与暴行,但无论如何,它已在所有(并未卷入革命的)旁观者心中激起了支持的热情,这种热情——尽管在此因可能的危险而不便明说——只有人类心中的

道德品质可以造就。^①

2011年，当我们满怀热情地关注着埃及开罗解放广场上的起义之时，我们所感受到的，不正是同样的东西吗？尽管我们心中不是没有怀疑、恐惧与妥协，但在那充满热情的一刻，我们每个人都是自由的，我们分有着人类普遍意义上的自由。在如今的历史主义怀疑论者看来，这类事件无非是一系列社会挫折与假象的产物，这样的动荡所导致的后果，往往会比产生动荡的局面更糟。然而，这些怀疑论者忽略了埃及的这个事件的“奇迹”本质：它的发生是如此出人意料，超出了所有专家的预期，就仿佛这场起义不是由于社会原因所导致，倒像是某个外在的推动者干预历史进程的产物，在柏拉图的意义，我们可以把这个推动者称为“自由、公正与尊严的永恒理念”。这种奇迹般的事件也会以个人瞬时经验的形式出现。作家豪尔赫·塞姆普隆(Jorge Semprún)是西班牙共产党员，1943年在流亡法国时被盖世太保逮

^① Immanuel Kant, 'The Conflict of Faculties,' in *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 182.

捕。被捕期间,塞姆普隆目击了一卡车送到布痕瓦尔德集中营的波兰犹太人;那个最冷的寒冬,将近两百人被塞进一节货运车厢,在没有食物和水的火车里行驶了数日,到达集中营的时候,车厢里除了15个儿童之外,所有的人都冻饿而死,那些孩子是靠尸体的余温才活下来的。就在孩子们被从车厢里驱赶下来的时候,纳粹军官又放出军犬撕咬……很快,只剩下两名试图逃走的孩子:

小一点的孩子渐渐落后,盖世太保紧追着高声嚎叫,他们的狗也跟着嚎叫,鲜血的气味使他们癫狂。大些的孩子放慢了步伐,他过来抓住了小点孩子的手……他们一起跑了没几码……纳粹的警棍就落在他们的身上,两个孩子一起倒了下去,他们脸朝下摔在地上,两只手永远地紧扣在一起。^①

在此,我们不应忽略的是:那个冻结了的永恒瞬间,正是通过作为局部对象的孩子的手体现出来的:虽然两

^① Jorge Semprún, *The Long Voyage*, Los Angeles: Overlook TP, 2005, p. 172.

个孩子的肉体已经死去，他们紧扣着的双手却（就像柴郡猫的笑脸那样）获得了永存。我们不难想象这一幕在电影中应当是怎样的：影片的背景声仍然是现实的声响（两个孩子被棍棒杀害），而画面却定格在两只永远紧扣的手上——声音记录的是短暂的现实，画面则描绘出永恒的实在——在此，我们应该在严格的柏拉图的意义上来理解这种永恒。然而，塞姆普隆叙述的经历与标准教科书中的柏拉图思想之间，存在一个显著的差异：按照对柏拉图的标准解读，理念是唯一真正的实存，而在塞姆普隆的叙述中，我们面对的显然是永恒稍纵即逝的虚假样貌。如何解释这种区别？

在阿加莎·克里斯蒂的小说中，大侦探赫尔克里·波洛（Hercule Poirot）发现，一个丑陋的护士与他此前在跨大西洋旅途上遇到的貌美女士实际上是同一个人：她只是带上了假发，并遮盖了自己美丽的脸。波罗的助手哈斯廷此时略带伤感地评论说，既然一个美丽的女子可以让自己显得丑陋，那么反过来的做法也是可行的，这样一来，男人对女人的痴迷又有几分是真，几分是受骗呢？可爱的女人若如此不可靠，不正宣告了爱情的终结吗？对此，波洛回答道：“不，我的朋友，这恰恰宣告了智

慧的开始。”这种对爱情的怀疑态度,以及对女性之美的欺骗性的认识,是不得要领的,事实上,女性之美是绝对的,它是绝对物的表象:这种美——无论是多么的虚假与脆弱——乃是位于实质性的真实层面,它流露和渗透着绝对之物,换言之,这种美的表象比其所隐藏的东西揭示了更多的真理。

在此,我们看到了那个甚至柏拉图自己也未必全然意识到的洞见:理念并不是隐藏在表象之下的现实(事实上,柏拉图曾指出,那隐藏着现实,只是些变动不息且容易败坏的事物)。相反,理念恰恰只是其表象,亦即形式本身。这让我想起数学里的吸引子(attractor)概念:吸引子是一种理想的形式或一系列状态的集合,这些形式或状态在特定的动力学条件下并不改变,而随着时间的变化,某个(根据动力学系统规则而运动的)变量会趋向吸引子变化。可以说,吸引子的存在是全然潜在的:它没有独立的存在,因为它无非只是点或线所趋近的某种形状。然而,这种潜在性恰恰是这个领域的实在:那所有元素所环绕着的固定焦点——它是全然柏拉图意义上的“形式”,因为它正属于那种无法被现实完美地分有的“永恒”理念。

说过了以上这些,我们现在可以看看柏拉图在哲学

上引发的这场革命的真正规模，事实上，这场革命是如此激进，以致连柏拉图本人都误解了它的内涵。首先，柏拉图认为，在迁流不居、方生方死的现实时空秩序与永恒不变的理念秩序之间，有着巨大的鸿沟，经验的实在物在永恒理念之光的照耀下，分有着永恒的理念，理念则通过经验之物呈现出来（也就是说，在我面前这张物质意义上的桌子“分有”了桌子的理念，它是桌子理念的摹本）。只是柏拉图的错误在于，他把理念当作了存在的实体：在柏拉图看来，与日常的物质世界相比，理念是一种更实质性、更加稳定也更真实的存在。柏拉图不愿（或不能）把理念视作全然潜在的东西，或者一种事件意义上的非物质（甚至非实体）存在；换言之，柏拉图不认为理念是暂时出现在事物表面上的东西。回想一下旧时代的天主教是怎样教人不受肉欲诱惑的：当你面前站着美艳撩人的女性身体时，一定要想象她在几十年后的样子：那满是皱纹的皮肤与干瘪的乳房（最好想想在那皮囊下面的筋肉和骨骸，以及里面充满的体液、粪便与半消化的食物……）。马克·奥勒留在《沉思录》中，也给出了类似的建议，不过他针对的是性爱：

一些东西摩擦着你的私处,然后是短暂的癩痛感与些许浑浊的液体。类似这样的感觉无非是——拴在一些东西上并穿透它们,于是我们知道它们究竟是什么了。这是我们需要一直做的功课——人生中总是会有许多东西试图获得我们的信任——这时我们只需一一剖析它们,剥下环绕着它们的传奇般的光环,看看它们实际上是多么的无意义。^①

上述这些步骤的目的,并不是要返回实存(Real)那里,从而破坏身体的想象之咒,相反,它意味着从实存那里逃离,因为那诱惑人的胴体,恰恰就是实存的体现。换言之,作为性对象的鬼魅似的身体与那个令人作呕的腐烂身体之间,构成了一种对立,在其中,诱惑人的身体是实存(Real),而腐烂的身体则是现实(reality)——我们借助腐烂的身体,来避免实存的致命诱惑,因为我们将着被这种诱惑带入实存的漩涡。

欣赏当代艺术时,我们常会看到对于“回到真实”的

^① Marcus Aurelius, *Meditations*, Book 6, p. 13, 摘自 classics.mit.edu/Antoninus/meditations.html.

粗暴尝试，这些艺术作品试图提醒观众（或读者）他们看到的是虚幻的场景，以此将他们从甜蜜的迷梦里唤醒。这种姿态主要以两种相反的形式呈现出来。在文学与电影中，艺术家往往采用自反性的方式，提醒观众他们所见到的只是虚构场景——例如屏幕上的演员会直接对观众说话，从而打破虚构叙事的幻觉；作家则会通过在作品中插入反讽式的评论。在戏剧中，演员有时会使用残忍粗暴的举动，将我们拉回到舞台的现实（例如，在舞台上活宰一只鸡）。我们不应把这些做法视作摆脱幻觉之咒，让我们直面实存的手段；相反，我们应该指责这些做法：因为它们恰恰起到了相反的作用——它们让观众从实存那里逃离，换言之，这些做法恰恰阻止了那个流入（或贯穿）幻觉之中的实存本身。

让我们最后一次回到爱这个主题：爱并不是要让我们逃离到某个没有社会差别的理想浪漫之地，这与爱毫不相关。看看克尔凯郭尔的另一句名言：“爱相信一切，却从不被欺骗。”^①——在这方面，爱与猜忌相反，猜忌者

^① Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York: Harper Torchbooks, 1962, p. 114.

不相信任何事情,却总难免受骗上当。有些自相矛盾的是,惯于猜忌他人者,往往因其自身愤世嫉俗的不信任而沦为最彻底的自欺的受害者:就像拉康所言:les non-dupes errent(知者反失)——愤世嫉俗者错过了表象本身的实在性,无论这些表象是多么的脆弱、缥缈和稍纵即逝;相反,真正信任他人者不但相信这些表象,而且相信那能“照透”这些表象的神奇维度:他甚至能在对方自己意识到之前就看到那个人身上的善。在此,表象与现实不再对立:正是在可信任的表象中,恋爱的人看到了对方如其所是的样子,即便是她(他)的缺点也变得可爱。关于这一点,东方思想认为,在脆弱而有欺骗性的表象之下,是虚空而实在的绝对基础;与此相反的另一观点则认为,日常现实是坚硬滞钝的存在,绝对物则是脆弱和稍纵即逝的。也就是说,绝对物究竟是什么?它是在我们经验之流中所呈现的东西,它在美丽女子的温柔微笑中,也在平日里粗鲁的大汉忽然闪现的关爱神情中——在这些犹如奇迹却又脆弱易逝的场合,另一个维度流入了我们所处的现实。就其本身而言,绝对物是易受腐蚀的;它太容易从我们的指尖溜走,因此我们要像对待蝴蝶那样轻柔地对待它。简言之,绝对物是纯粹

意义上的事件,是那些发生着的东西,它往往在完全显现之前就已消失不见。

节点 4.2——事件性的自我

《玻璃眼》是阿尔弗雷德·希区柯克的最惊悚的剧集之一,杰西卡·坦迪(Jessica Tandy)在剧中扮演一个爱上了英俊的口技演员麦克斯·科洛迪的孤独女人。一天她鼓起勇气,单独到麦克斯的家中向他表白爱意。然而当她上前拥抱麦克斯时,竟发现手中搂着的是一个木制假人的头颅。她惊恐地退后几步,那个“假人”站了起来,摘下了面具,原来他是一个苍老悲伤的侏儒,他跳上桌子,绝望地让她离开;口技演员麦克斯·科洛迪事实上是个假人,恐怖丑陋的假人才是真正的口技演员。它是个可丢弃的“死”器官,是一个局部对象,它事实上是活着的,而它死去的傀儡才是那个“真”人:在此,“真”人仅仅苟活着,他只是生存的机器,是“人形的动物”,而正言说的主体,则寓于那个表面上“僵死”的附件之中。换言之,当一个人说话时,真正言说的并不是他具体的身体,而是寓于其中的某个幽灵般的存在,这个“机器中的

灵魂”要比说话者现实的身体更加真实。这种观点彻底颠倒了通常意义上身体与灵魂间的关系,它正是笛卡尔的“我思”(cogito)所带来的结果:思想着的主体并不是那个呈现在身体中的灵魂,相反,它像是外来的入侵者,或者像是借助我们身体说话的小矮人(homunculus)。正是由于对身心关系的这种彻底逆转,笛卡尔得以毫无顾忌地主张其基本原理的事件性(非实体性)特征:笛卡尔的“我思”不是身体的实体形式,相反,它指的是一种不涉对象的纯粹之思——“我思,故我在。”^①

当我们谈及“我思”,或者谈及一种将人的思想还原为不涉外部对象的深邃之思的时候,应当时刻注意的是:我们在此所说的并不是某种高深无谓的逻辑游戏

① 我们应该注意的是,从一开始,笛卡尔的思想就在女性那里产生了影响——“我思没有性别”便是一个早期女读者的反应。而第一个探索笛卡尔思想的女性主义潜力的,是弗朗索瓦·普兰·德·拉巴雷(François Poullain de la Barre),他是笛卡尔的追随者,并在成为牧师之后改宗新教。他把笛卡尔的原则运用于两性问题,并谴责对于妇女的不公正以及女性地位的不平等;德·拉巴雷也是男女平等理念的支持者。1673年,他匿名出版了《关于两性平等的物理及道德论述:以及消除偏见的重要性》(De l'Égalité des Deux Sexes: Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés)一书,书中表明:两性的不平等并没有自然基础,而全是文化偏见所致。此外,他还力主妇女接受适当的教育,并主张所有职业都应向妇女开放,包括科学研究的职位。

(诸如“想象一下假如世界就只剩你一人……”之类),而是一种对彻底自我退离的存在体验的准确描述,在“我思”的过程中,我周遭一切的现实存在都因被悬置而成为消退的幻觉,这种体验在精神分析(亦即心理退离)与宗教神秘主义(即所谓“世界的暗夜”)里并不陌生。在笛卡尔之后,德国唯心主义哲学家弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林(1775—1854)进一步将“我思”的概念发展为其理论的基础。在谢林看来,在其作出任何(作为理性世界之中介的)断言之前,主体乃是处于“存在的无限匮乏”状态——“unendliche Mangel an Sein”——也就是主体否定自身以外一切存在的收缩姿态。这个观点也构成了黑格尔那里“疯狂”概念的核心:黑格尔将疯狂视作一种从现实世界退离的姿态,它是灵魂的自我封闭与“收缩”,在疯狂状态中,灵魂切断了自身与外部现实的联系。黑格尔略显仓促地认为,这种退离状态是向“动物灵魂”的倒退——动物灵魂受困于自然环境,并受自然节律(白天、夜晚与季节)的支配。然而,这种退离姿态难道不正意味着切断与 Umwelt(环境)的联系吗?它难道不意味着主体与周遭自然环境相融状态的终结吗?就这姿态本身而言,这难道不是“人性化”的基础

吗？这种退归自身的过程，不正是笛卡尔作出的吗？他的普遍怀疑方法与还原性的“我思”概念，不正穿越了那个彻底疯狂的时刻吗？在其耶拿的现实哲学片断里，黑格尔使用了“世界的暗夜”这个略带神秘色彩的字眼，来描述对纯粹自我的体验，在其中，主体缩回自我的过程包含了对（构成性）现实的遮蔽：

人类就是这个暗夜，这空洞的虚无，他的单一性包含了万物——他有着无数的表征与图像，但这些即不属于他，也不在场。这个暗夜是自然的内部，它——这个纯粹的自我——就在这里变幻无常的表征之中，在这包裹着自我的暗夜里，有时刹那间出现血淋淋的头颅和阴森的幽灵，而后再倏而消失。每当我们直面人类之时，就会瞥见这个可怖的暗夜。^①

① G. W. F. Hegel, 'Jenaer Realphilosophie,' in *Fruehe politische Systeme*, Frankfurt: Ullstein, 1974, p. 204; quote from Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, NY: SUNY Press, 1985, pp. 7-8. In *Encyclopaedia* also, 黑格尔提到了那个“夜一般的深渊，在其中，由无数图像与表象构成的世界被无意识地保存起来”。在此，黑格尔的历史渊源来自雅各布·波姆(Jacob Bohme)。

这种象征性的秩序是语词(逻各斯)的宇宙,它只能从经验的深渊中浮现出来。正如黑格尔所言,纯粹自我的内向性“必须同样也进入经验之中,成为其对象,并通过与其自身内在性的对立而成为外在物,从而返回存在。这正是语言命名的力量……通过获得名称,对象才得以作为个别实体从我之中诞生”。^① 在此,我们不应忽略的是,黑格尔打破此前的启蒙传统的意图,正表现在其对主体隐喻的颠覆:在黑格尔那里,主体不再是与那些看不透的黑暗物质(例如大自然、传统等)对立的理性之光,相反,主体的核心——亦即那为逻各斯的光芒打开空间的姿态——是绝对的否定性,在这个意义上,它正是“世界的暗夜”,主体是全然疯狂的所在,其中充满了“局部对象”的离奇幻影。因此,倘若没有这种退离的姿态,主体性便也不可能存在——也正因如此,黑格尔在此完全有理由将传统的如何堕落(倒退)到疯狂状态的问题逆转过来:事实上真正的问题毋宁是,主体如何能够爬出这种疯狂,到达“正常状态”? 换言之,在退回自我的姿态——亦即灵魂切断了与外部联系的状态

^① Hegel, 'Jenaer Realphilosophie,' op. cit.

态——之后,紧接着的是象征性宇宙的重建,主体将象征性的宇宙作为某种替代形式(substitute-formation)投射到现实中去,用它来补偿我们逝去的那先于象征的,直接意义上的现实。简单地说,“疯狂”的存在论必要性在于这样一个事实,即:倘若没有“疯狂”状态,我们将无法直接从“受困于自然环境”的纯粹“动物灵魂”转变为寓于象征性潜在环境之中的“普通”主体性,换言之,这种退离现实的“疯狂”姿态构成了两者之间“消失了的中介”,它开启了象征性(重)建构的空间。

可见,“疯狂”的真正意义,并不是指“世界暗夜”的毫无节制,而是指通往象征物这个过程本身的疯狂,在这过程中,我们将象征性的秩序被强加给了实存的混沌状态。(弗洛伊德在其对患有偏执狂的法官尼尔·保罗·施雷博的精神分析中指出:偏执的“系统”并不是疯狂,而是要逃离疯狂[即象征性宇宙的解体],并用意义的宇宙替代它的绝望尝试。^①)如果疯狂是构成性的,那么每一个意义体系便都具有偏执狂的特性,在这个意义

^① 见 Sigmund Freud, 'Psychoanalytic notes upon an autobiographical account of a case of paranoia,' in *Three Case Histories*, New York: Touchstone, 1996.

上,它们都是“疯狂”的。这让我们想起布莱希特的著名标语:“与建银行相比,抢银行算得了什么?”同样,我们应该反问:“与理性自身的疯狂相比,丧失理性的疯狂算得了什么?”

无怪乎我们会在后创伤主体(post-traumatic subject)这种越来越普遍的病理现象中,看到笛卡尔“我思”的核心意义了。我们的政治与社会现实向我们强加了如此多的外在侵扰与创伤——这些毫无意义的纷扰摧毁了主体身份的象征肌理。首先是物理意义上的外在暴行:例如9·11恐怖袭击、美国对伊拉克的“震慑”轰炸、街头暴力和强奸等等……此外还有像地震、海啸等自然灾害,以及我们内在现实的物质基础所遭到的“非理性”(无意义)的毁坏,例如脑瘤、阿尔茨海默症、有机脑病变等,这些疾病会完全改变甚至摧毁受害者的人格。最后我们还面临社会—象征层面的暴力,例如社会排斥等。这些暴力中的大多数显然已经存在了数个世纪之久,其中有些甚至在史前时代就已有之。只是由于生活在一个“祛魅”了的后宗教时代,在我们的直接经验中,这些暴力与创伤往往成为对现实的毫无意义的侵扰;并且,基于同样原因,尽管这些创伤的性质各有不同,它们看

上去却像是来自同一个范畴,并导致相同的后果。(事实上,强奸被归为创伤,还是二十世纪之后的事。)

因此,后创伤主体是从自身死亡中幸存下来的受害者:所有不同形式的创伤经历,无论其性质如何(它们可以是社会、自然、生物和象征意义上的),它们都导致相同的结果:亦即那个从自身象征性身份的死亡(消除)中幸存的新主体。可以说,在全新的后创伤主体(例如阿尔茨海默症患者)与他的旧身份之间,不存在任何连续性:新的主体在震撼之后就浮现出来。这个疾病有众所周知的症状:例如缺乏情感投入,以及显著的超然和冷漠;主体不再是海德格尔意义上介入具身存在的在世(in-the-world)存在者。作为一种生命形式,主体在死亡中生存。

对于后创伤主体之哲学维度的探讨,关键在于认识到:主体的实体身份被粗暴毁灭的过程,恰恰也是其重生的过程。后创伤的自闭主体,鲜活地证明了这样一个事实,即:主体的身份已经无法通过“讲述自身的故事”——亦即通过主体自身叙事性的象征肌理——来加以界定:当我们将所有这些东西悉数除去,剩下的便只有纯粹的主体(或者说,只有纯粹的形式)。因此,弗洛

伊德的那个观点也适用于后创伤主体,他认为:只有在某个先前创伤的谐振下,对于实存的侵扰才能形成新的创伤——在此,先前的创伤正是主体性自身的诞生:新的主体在活着的个体被剥夺了他的一切实质内容之后浮现出来,而这种建构性的创伤在当前的创伤经验中又得以重复。正因如此,拉康认为,弗洛伊德意义上的主体恰恰就是笛卡尔的“我思”：“我思”并非来自生活现实的“抽象”，它不是拥有各种特性、情感、能力与关系的个体；相反，就像拉康那假想的“我的物件”（stuff of the I）那样，“我思”有着丰富的个性；也就是说，“我思”是一个有着具体主体性态度的实在意义上的“抽象”。在后创伤的状态中，主体被还原为一个不具实体的空洞主体性形式，在这个意义上说，后创伤主体正是“我思”的历史性“实现”——这让我们想起在笛卡尔那里，“我思”是思想与存在相互重合的零点，在这个点上，主体在某种程度上既不“在”（因为他被剥夺了所有正面的实质性内容），也不“思”（因为他的思想被还原为空洞的同义反复，即：思想在思想着）。

因此，当代法国黑格尔派哲学家凯瑟琳·马拉勃（Catherine Malabou）认为，后创伤主体无法通过弗洛伊

德的过往创伤重复理论来加以解释(因为创伤带来的震撼抹去了过往的所有痕迹),不过,她似乎太过专注于创伤的内容,而没有将抹去实质内容的过程本身——亦即从这些内容中减去空洞形式的过程——包括在过往的创伤记忆里。^① 换言之,恰恰是因为创伤抹去了整个实质性的内容,它所带来的震撼才会是过往的重复,也就是说,过往对于实在物的创伤性丢失,正是组成主体性维度的成分。在此真正被重复的,不是过去的内容,而恰恰是抹去了所有实质性内容的姿态本身。这也正是为什么,当作为主体的人遭受创伤性侵扰之时,其结果往往是全面的毁灭:在暴烈的创伤性侵扰抹去了所有实质性内容之后,留在人的主体中的,便只有主体性的纯粹形式,这种形式显然是早已在那里了。

换句话说,可以认为,后创伤主体正是弗洛伊德那里(作为恋物癖心理基础的)“女性阉割”经历的终极案例:它意味着,就在我们期待见到某样东西(男性生殖器)的地方,实际上却空无一物。如果说“为何总有物存在,而非空无一物?”是最基本的哲学问题,那么主体要

^① 见 Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, Paris: Bayard, 2007.

问的问题就是：“为什么应当有物之处却无物存在？”脑科学给我们带来了这种惊奇之感的最新例子：当我们试图寻找意识的“物质实体”时，我们发现，那里竟没有任何要找的东西——大脑只是一堆迟钝的肉块。那么，主体究竟在何处？答案是它不在任何地方。它既不是自我意识的亲知，当然也不会是大脑这个物质器官的存在。当我们直视自闭症患者的双眼，我们会有类似的“那里空无一物”之感——然而，与面对死去的脑器官相反，在面对自闭症患者时，我们仍然期待着存在着某些东西（或某个人），因为那里还留有它们存在的空间。在这个意义上，此时主体正处于其零阶状态（zero-level），就像一幢无人值守的空房。

冷血的杀戮、“让自己爆发”（就像有人曾说的那样），组织自己的恐惧或者把恐惧视作无意义是偶发事件：这些现象是否仍然可以用一对施虐狂与受虐狂的方式加以解释？难道我们没有意识到，它们的根源既不是爱与恨的转化，也不是恨与冷漠的相互转化，而是位于别处吗？也就是说，它们的根源超越快乐的原则，而有其自身的可塑性。^①

① 见 Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, Paris: Bayard, 2007, p. 315.

如果我们想要把握最纯粹意义上的“零阶”我思概念,我们应当看看“自闭”的主体——这是一种极为痛苦和恼人的经历。也正因如此,我们才强硬地抗拒着这个“我思”的幽灵。

节点 4.3——错误出真知^①

在这一节里,让我们来专门谈谈黑格尔——让我们来谈谈为什么这个最激进地试图去思考那位于主体性中心的疯狂深渊的哲学家,能够将他那作为意义全体的哲学体系带到“疯狂”的巅峰。也正是出于这个原因,在常人看来,“黑格尔”这个名字往往代表着那个哲学变得疯狂并膨胀成矫饰的“绝对知识”的时刻。然而,黑格尔在此的观点要细致得多:他并不是说任何事物都是疯狂的,而是认为,“寻常性”(normality)这个理性宰制的领域,恰恰是疯狂自我同化——就像法制乃是犯罪的自我同化一样。在 G. K. 切斯特顿的宗教惊悚小说《星期四男人》(*The Man Who Was Thursday*)中,苏格兰场的绝

^① 原文为 *La vérité surgit de la méprise*——译注

密部门的神秘负责人坚信“一场精神上的阴谋将会威胁到整个人类文明”：

他确信科学界与艺术界正悄然组织者一场反对家庭与国家的运动，于是他成立了一支特别警队，其中的警员同时也都是哲学家。他们的任务是时刻监视这场阴谋任何可能的苗头，他们注视的不仅仅是犯罪活动，而且还有思想的论辩……这些哲学警察的工作……比普通警探的更加微妙，也需要更多的勇气。普通警探要到酒馆里逮捕盗贼；我们则潜入艺术家的茶话会里侦查悲观主义者的踪迹。普通警探从账本或日记中判断罪行是否已被实施；我们则从十四行诗里预测罪行是否会发生。我们必须追查这些可怕思想的源头，因为它们最终会驱使人从事精神幻想与犯罪。^①

让我们将这个描写略加改动：如果现实中的政治罪行是“极权主义”，那么哲学上的罪行便是“整体性”（to-

^① G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, Harmondsworth: Penguin Books, 1986, pp. 44-45.

tality), 因为哲学的整体性概念与政治极权主义之间仅有一墙之隔。可以想象,“哲学警察”的任务是搜寻书籍中任何可能导致政治犯罪的蛛丝马迹,从柏拉图的对话,到卢梭的社会契约论述,都逃不过他们的眼睛。普通的政治警察突袭秘密据点并逮捕革命者;哲学警察则在研讨会上搜寻“整体性”思想的鼓吹者。普通的反恐警察试图发现密谋炸掉大楼与桥梁的恐怖分子;而哲学警察则试图发现哪些人要解构我们社会的宗教与道德根基。

上述颇有煽动性的分析,揭示出切斯特顿的局限性——他还不够黑格尔。他未能领会的是:普遍(化了的)犯罪将不再是犯罪——因为它扬弃(既否定又克服)了作为犯罪的自身,并从违法行为转变为一种新的秩序。切斯特顿正确地指出:与“目无法纪”的哲学家相比,窃贼、重婚者甚至杀人犯在本质上都算是道德的:一个窃贼“是有条件的好人”,他并不反对财产本身,而只是想拿得更多,因此窃贼很愿意尊重财产权。然而这意味着,犯罪本身“在本质上是道德的”,它所要求的,是在普遍道德秩序大前提下的局部非法的秩序重整。而按黑格尔的观点,这个(关于犯罪“本质上的道德性”的)主

张应该反过来理解：不但犯罪“在本质上是道德的”（用黑格尔的话说：犯罪是道德秩序内部矛盾与对立之展开的固有环节，而非从外部破坏道德秩序的偶然侵犯。），而且道德本身在本质上也是犯罪——同样，这不仅就是说，普遍道德秩序必然会在个别的罪行中“否定自身”，而且，在更彻底的意义上，还意味着道德（例如在偷窃例子中的财产权）肯定自身的方式恰恰已经构成了犯罪——正如十九世纪的那句谚语：“财产即盗窃。”换言之，我们不应将偷窃视作违反关于财产的普遍道德形式的个别犯罪，相反，普遍道德形式本身就构成了违法犯罪。切斯特顿在此没有看到的是，他所投射到“目无法纪的现代哲学家”及其政治对应物身上的“普遍化的犯罪”——连同那个要摧毁整个人类文明的“无政府主义”运动——事实上恰恰已经隐藏在既有法律的伪装之下了。因此可以说，在向犯罪的同化中，法律与犯罪的对立揭示了自身：它实际上是普遍犯罪与个别犯罪的对立。

正是在这个意义上，切斯特顿给出了正统派的一个极具颠覆性与革命性的特征——在其著名的《为侦探小说辩护》一文中，切斯特顿谈到侦探小说如何“提醒我们

这样一个事实：即文明本身就意味着最耸人听闻的离经叛道以及最浪漫的反叛……道德本身正是最黑暗和最无所顾忌的阴谋，这构成了警察浪漫小说的基础”。^① 在此，我们看到了黑格尔辩证过程的基本架构：外在的对立（即法律与违法犯罪之间的对立）被转化为违法行为自身的内部对立，亦即个别违法行为与绝对意义上的违法行为之间的对立，后者恰恰就是普遍法律本身。这一点，在理查德·瓦格纳歌剧手稿《拿撒勒的耶稣》中得到了最为清晰的体现。瓦格纳的这部作品写于1848年末至1849年初，在其中，耶稣给出了一系列诫命，作为十诫的补充：

诫命说，不可奸淫！但我对你们说：你们不可结无爱的婚姻。无爱的婚姻一旦结成，必都倒塌，没有爱而求婚的人，便已败坏了婚礼，若你们遵从我的诫命，又怎会因做心中与灵魂喜悦的事而违背它呢？——但若结无爱的婚姻，你便背离神的爱，你的婚礼便是对神的罪；

^① G. K. Chesterton, 'A Defense of Detective Stories,' in H. Haycraft, ed., *The Art of the Mystery Story*, New York: The Universal Library, 1946, p. 6.

这罪将施在你的身上，因你虽守了人的律法，却损毁婚姻的誓言。^①

真正的通奸，不是婚外的恋情，而是没有爱的婚姻本身：如果说通奸行为仅仅从外部违反了法律，那么没有爱的婚姻则是从内部摧毁了它，因为这样的婚姻使法的条文背离了法的精神。借用布莱希特的风格，可以说：与没有爱的婚姻相比，通奸算得了什么呢！瓦格纳笔下隐含的“婚姻即通奸”的观点，让我们想起无政府主义者皮埃尔-约瑟夫·蒲鲁东（Pierre-Joseph Proudhon）的那句格言“财产即盗窃”，这并非偶然。在1848年如火如荼的革命风潮中，瓦格纳不但是鼓吹性爱的费尔巴哈主义者，^②而且也是蒲鲁东式的赞同取消私有产权的革命者；有鉴于此，无怪乎在这部歌剧后半，瓦格纳对“不可偷盗”这个诫命作了蒲鲁东式的补充：

① Richard Wagner, *Jesus of Nazareth and Other Writings*, Lincoln, Nebr., and London: University of Nebraska Press, 1995, p. 303.

② 德国哲学家路德维希·费尔巴哈（1804—1872）反对黑格尔的唯心论。他主张人的身体与感觉意义上的存在；在他看来，宗教是人类投射自身最佳品质的幻想。

也有好的律法,如:不可偷盗,亦不可贪恋别人的财产。凡违背它的,皆是有罪:但且从我的教诲,便可宥你们的罪:爱你的邻人如爱自己;亦是说:不可为己守财,却偷盗邻人,反让他受饿:因你的财物虽有人的律法保守,但却招惹邻人犯罪。^①

在此,耶稣的这番话把对某个概念的扭曲,转换成了对这个概念构成部分的扭曲:偷盗这个概念是对财产权的扭曲否定或违反(没有人有权完全占有生产资料,它本质是集体性的,因此任何对生产资料宣称“这是我的”的举动都是非法的)。正如我们提到过的那样,这种转变也体现在犯罪与法律的关系中,也就是从作为法律之扭曲(或否定)的犯罪,转变为维系着法律自身存在的犯罪,这意味着,法律自身已经成了普遍化的犯罪。在此我们要注意的,两个对立项所形成的统一性(财产与盗窃、法律与犯罪等)乃是“最低层次”和“越界”的:它并不意味着犯罪是法律自身同化的环节(或者说偷窃是财产权自身同化的环节);相反,犯罪与法律的对立乃

^① Wagner, *Jesus of Nazareth*, op. cit., pp. 303-304.

是内在于犯罪之中的，换言之，法律乃是犯罪的一个子类——它是犯罪的自我联系的否定（在同样的意义上，财产权是偷盗的自我联系的否定）。

只有在这样的背景上，我们才能把握黑格尔那里“绝对知识”的含义——简言之，它意味着：一旦除去所有的幻觉，你也将失去真理本身。真理需要时间来洞穿幻觉并彰显自身。我们不妨将黑格尔的思想放回到柏拉图—笛卡尔—黑格尔的序列中加以考察，与这三个哲学家相对应的是“客观—主观—绝对”的序列：柏拉图的理念是客观的，知识蕴含在理念之中；笛卡尔则赋予主体自我意识以无条件的确定性；黑格尔的思想对此有怎样的补充？倘若“主观”指的是受我们主体感知界限所左右的东西，“客观”指的是实在本来的样子，那么“绝对”给二者带来了怎样的补充？对此黑格尔的回答是：“绝对”给我们带来了更加深刻而实质的维度——它包括进入（客观）真理自身的（主观）幻觉。“绝对”的视角使我们看清现实在怎样的意义上涵盖了虚构（或幻想），以及在怎样的意义上，正确的选择只有在错误的决断之后才会浮现出来。因此，黑格尔要求我们把整个哲学史倒转过来：这意味着采用一系列步骤，在意见（*doxa*，公

众意见)与真正的知识之间作出清晰的界分:在黑格尔看来,意见乃是真理的组成部分,它是使真理具有暂时性与事件性的原因。当代研究理性与灾难的法国哲学家让-皮埃尔·迪皮伊(Jean-Pierre Dupuy)在其对希区柯克《迷魂记》的一段评论中,就运用了真理的事件性所导致的逻辑悖论:

直到时间 t 之前,对象都拥有属性 x ;在那之后,不但这个对象不再拥有属性 x ,而且说其在任何时刻拥有属性 x 的命题都是非真的。因此,“对象 o 在 t 时刻拥有属性 x ”这个命题的真值,取决于该命题在哪个时刻被表述。^①

在此我们需要留意表达的精确性:上述论断并不是说,“对象 o 在 t 时刻拥有属性 x ”这个命题的真值取决于该命题有所指称的时刻(即使我们可以给出这个时刻);相反,命题的真值取决于它被表述的那个时刻。换

① Jean-Pierre Dupuy, 'Quand je mourrai, rien de notre amour n'aura jamais existé,' 未出版讲义 *Vertigo et la philosophie*, École Normale Supérieure, Paris, 14 October 2005.

言之，就像迪皮伊文章的标题所说的，“当我死后，我的爱将从来不曾存在”。让我们想想婚姻与离异的问题：对于离婚权利最睿智的论证（就是青年马克思提出的那个论证）并不提及那些庸俗寻常的理由，例如“就像万物一样，爱的依恋也不是永恒的，它会随时间改变……”之类。相反，这个论证承认不可解除性是婚姻的本质属性。但论证告诉我们，离异总是带有回溯的视角：离异不但意味着婚姻被即刻取消，它还隐含着更深刻的东西——婚姻之所以应当被取消，乃是因为它从来就不是真正的婚姻。（同样的论证也适用于苏维埃社会主义：认为勃列日涅夫执政时期，苏联陷入了“停滞”，或者“耗尽了潜力，无法适应新的时代”等说法，显然是不充分的；因为苏联的崩溃恰恰表明：它从一开始就走进了历史的死胡同。）

上述悖论，为我们了解黑格尔迂回曲折的辩证法提供了线索。让我们以黑格尔对法国大革命时期雅各宾派恐怖专政的批判为例。黑格尔认为，雅各宾派行使着绝对自由的抽象否定性，在具体的自由社会秩序中，这种政策无法为其自身带来稳定，因此其执政将以自我毁灭而告终。然而需要注意的是，在面临历史抉择之时

(例如,究竟是选择“法兰西”的道路,遵从既有的天主教社会秩序,并参与到自我毁灭的革命恐怖专政之中;还是选择“德意志”的社会改良道路。),这种抉择也涉及同样基本层面的辩证悖论——就像在对于《精神现象学》(1807)里“精神是骨头”这个说法的两种解读那样。黑格尔在书中以阳具(phallus)的隐喻作为说明(即 phallus 可以视作输精器官,也可视作泌尿器官):黑格尔的观点并不是说,与只会把阳具视作泌尿器官的庸俗经验主义相反,真正的思辨态度应当把阳具视作输精器官。此处的悖论在于:如果直接选择输精器官,我们恰恰偏离了其中的要领:因为直接选择“真正的意义”乃是不可能的,换言之,我们必须从“错误”的选择开始(例如选择泌尿器官),真正思辨的意义,只有在反复的研读之后才会浮现出来,就如同此前那个“错误”解读的滞后效应(或副产品)。在我们的社会生活中,对于伦理的生活世界里的“具体普遍性”的直接选择,其唯一可能结果便是向着前现代社会的倒退,在那个社会中,主体性的无限权利(作为现代社会基本特征)是被全然否定的。由于现代国家的臣民—公民不再能接受完全沉浸到自身的社会角色中去——这些角色为他们提供了在有机社会整

体中的固定位置，于是通往整体性的理性现代国家的唯一出路，便是革命的恐怖专政：在专政中，人民残暴地撕碎了前现代社会“具体普遍性”的束缚，并得以在抽象否定性的意义上主张主体性的无限权利。换言之，黑格尔分析革命恐怖专政的主旨，并不在于给出这个明显的见解，即：这场革命的愿景乃是对抽象普遍理性一厢情愿的追求，它注定会以自我毁灭的方式归于失败，因为它无法将革命爆发出的能量转移到分化了的具体社会秩序中；相反，黑格尔想回答的是：为什么尽管革命恐怖专政是历史的死胡同，我们仍然必须经历这个阶段才能进入现代理性国家。

让我们看看道歉中的悖论：如果我唐突的评论伤到了某个人，我应当做的就是给他一个真诚的道歉，然后他应当回应说：“没关系，我接受你的道歉，我并没有被冒犯。我知道你不是有心的，所以你无需道歉啊！”显然，这里的问题在于，尽管最终结果是不需要任何道歉，但我们仍然必须经历整个道歉的过程：只有在我的确给出道歉之后，对方才会说出“你无需道歉”这样的话。因此，尽管从形式上说，整个过程没有任何事情发生——对方已经声称道歉是不必要的，但整个过程的结尾产生

了收益(例如,它可能挽救了我们的友谊)。因此,这个辩证过程要比初看上去的更加精致。关于辩证法的标准概念认为,我们只有经历一系列错误之后才能抵达最终真理,因此这些错误不应该被丢弃,而应加以“扬弃”,并成为最终真理的一个环节。但是这个标准解释并未阐明错误如何恰恰被作为多余之物而遭到“扬弃”。

既然无法穿越时空,这种改变过去的环路如何可能? 法国哲学家亨利·柏格森(1859—1941)给出了一个解决方案:我们固然无法改变过去的现实(或真实状况),但在潜在意义上的过去则是可以改变的——当某种彻底的新事物出现时,这种新事物会以回溯性的方式创造自身的可能性,亦即它自身的原因/条件。^① 某种潜在性被插入(或退入)了过往的现实。坠入爱河就有改变过去的能力:在过去的时光里,好像我总是已经爱上了你,爱仿佛是命中注定的,是“现实的答案”。在这个意义上可以说,我当前的爱情导致了那些造就这个爱情的过往经历。在希区柯克的《迷魂记》中,发生的事情正

^① 关于柏格森思想的更多细节,见 Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, London: Verso Books, 2007.

好相反：由于过往被改变，爱因此失去了 *objet a*（拉康用这个概念指那些无法得到的欲望对象）。《迷魂记》中，史考提的第一个经历是失去了他的挚爱玛德琳；后来他在茱迪身上重新找到玛德琳的身影，但一天史考提惊奇地发现，他从前所深爱的玛德琳其实不是本人，而是茱迪伪装的。史考提所发现的，不仅仅是死去的玛德琳是个假身份这个事实（他知道那不是真的玛德琳，因为他已从她那里复制了玛德琳的形象），而是这样一种状况：因为玛德琳不是虚假的（她的确是玛德琳，但玛德琳本身已经是虚假的了），史考提的 *objet a* 也因此消解，失去恋人的这个经历从而失去了自身——在此，我们看到了一种“否定之否定”。史考提的发现改变了过去。它使那个失去的对象不再是 *objet a*。所有真正意义上的事件都会涉及同样的时间悖论，其中当然也包括政治事件——德国革命者罗莎·卢森堡显然意识到了这点，在她与社会主义者爱德华·伯恩斯坦的论辩中，卢森堡为了反驳修正主义者对无产阶级在时机成熟之前过早夺权的恐惧，给出了两个论证：

向社会主义的转变，需要漫长和卓绝的斗争，在这

个漫长过程中,无产阶级很可能遭受多次挫败,因此,为了革命最终结果起见,无产阶级必定会在不成熟的条件下夺取权力……事实上,无产阶级不能不在“不成熟”的情况下过早夺取国家政权,因为正是无产阶级的这些“不成熟”进攻,才构成了最终胜利的政治条件中的极重要因素。在伴随着无产阶级夺取权力的政治危机中,在长期卓绝的斗争中,无产阶级将获得政治上的成熟,使其能够最终取得革命的决定性胜利……由于无产阶级只可能以“不成熟”的方式夺取权力,因为在其能够长久维系权力之前,无产阶级必须进行若干次“过早”夺权的尝试,那些对于其夺取政权尚“不成熟”的指责,无非是在总体上反对无产阶级获取国家政权这个远大抱负。^①

此处不存在任何“元语言”:因为我们找不到任何外部立场,借以判断我们究竟需要多少次“不成熟”的尝试才能达到目标。之所以如此,原因就在于这实际

^① Rosa Luxemburg, *Reform or Revolution*, Chapter VIII, 摘自 www.marxists.org/archive/luxemburg/1900/reform-revolution/ch08.htm.

上是个“错误出真知”（*la vérité surgit de la méprise*，如拉康所言）的过程，在其中，“不成熟”的尝试恰恰改变着时间性的空间和尺度，换言之，主体在这过程中发生了“跃进”，他在条件具备之前就开始了行动，并将承担由此带来的风险。^①随着主体参与到象征性秩序之中，时间在两个方向上的线性流动发生了卷曲：积淀（*precipitation*）与追溯（*retroactivity*）都发生了改变（在事后追溯的意义上，事物才成为其所是的东西，只有当事物发生了相对于自身的延迟之际，其身份才开始浮现）——简言之，究其本质，每一个行动都既是过早的行动，同时也是太晚的行动。我们应当学会等待，而不丧失耐心：如果我们行动得过快，这个行动就成为贸然行事（*passage à l'acte*），亦即为了避免僵局而剧烈地向前逃避；相反，如果我们行动得太晚，它便失去了事件的属性——

① 这或许是使拉康引入的短时精神分析法有问题的地方。拉康注意到，在标准50分钟长度的精神分析中，病人通常会重复叙述一些东西，而只有在最后几分钟内，在就要结束或被分析师打断的预期下，病人才会由于恐慌而讲述有意思的材料。因此他想到：为什么不把分析的过程缩短，并直接跳到结尾呢？在时间压力下，病人或许会说出有实质性的内容。但这里的问题是：我们是否真的只需要最后有成效的部分，而无需此前45分钟的叙述，因为后者似乎正是为最后的内容所作的酝酿。

它不再是那使“一切都不再相同”的激进干预，而成了寻常事物秩序中的局部变化。当然，这里的问题在于，所有的行动都既是“过快”的（因为行动条件从来不会完全成熟，我们必须服从干预的迫切性，等待与盘算的时间从来都是不够的，行动必须对自身的风险与确定性有所预期，它将以事后追溯的方式创造自身成立的条件），同时也是过晚的（因为行动的迫切性预示着我们已经太晚了，我们总是本该已经行动；可以说，每一个行动都是对某个周遭境况的反应，而那种境况之所以会产生，恰恰是因为我们行动得太晚。）简言之，从来不会有行动的所谓恰当时机——如果我们一直等待这个时机的到来，那么行动就会缩减为事物寻常秩序中不起眼的小事情。

正是因为这种时间上的复杂性，在黑格尔那里，一切事物都是事件性的：事物是其自身的生成过程（事件），这种过程性使其非实体化了（desubstantialize）。因此，精神自身是被彻底非实体化了的：它既不是自然在积极意义上的反作用力，也不是一种能够渐渐打破庸钝自然物的另一种存在，相反，精神无非只是那个“解放自身”的过程。在此，黑格尔明确否认了把精神视作过程

背后某种积极意义上的行动者的观点：

精神通常被说成是有所行动，且与其所做之事区分开来的主体，这种主体往往有运动，而它的行动也或多或少带有偶然的因素……精神的本质就在于这种绝对的活力，就在于这个以自然性与直接性出发，从而扬弃与脱离自然性，最终返回并解放自身的过程；只有当其作为自身的产物而回归自身之时，精神才能成为它本身；精神的现实性无非意味着：它使自身成为其所是的。^①

在路德维希·费尔巴哈与青年马克思那里，黑格尔的学说以一种唯物主义的方式被颠倒过来。他们反对黑格尔那里精神自我指称的循环性，认为这只是唯心主义的神秘化伎俩：在费尔巴哈和马克思看来，人类仅仅是一个能够通过实现自身“本质力量”而维持生存的物种（Gattungswesen）。因此黑格尔意义上的事件在此破

① G. W. H. Hegel, *Philosophie des subjektiven Geistes*, Dordrecht: Riedel, 1978, pp. 6-7.

灭；于是，我们重又回到了亚里士多德具有本质属性之实体的存在论那里。

第五站：精神分析三事件

在《拱廊街计划》中，沃尔特·本雅明^①引述了法国历史学家安德烈·蒙朗(André Monglond)的一句话：“过去在文本中留下了自身的影像，就像物件被光线映射到感光底片上的影像那样。而那能够完美地将这些影像冲洗出来的工人，只有在未来才能找到。”^②本雅明之所以提及指向未来的过去之文本，并非意在客观中立地讨论文本间复杂的相互关系问题，相反，他要以此论述一个基本观念，即：革命行动乃是对以往失败的行动在回溯意义上的救赎：

过去都伴随着时间的指号，它指称着救赎。在过往

① 沃尔特·本雅明(Walter Benjamin 1892-1940)，德国哲学家、文艺理论家，他试图把马克思主义与犹太弥赛亚的思想结合起来。

② Benjamin, *The Arcades Project*, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999, p. 482.

世代与当前世代之间,有一个秘密协定。我们的降生早已被期待。就像我们之前的每一个世代那样,我们被赋予了孱弱的救世权柄,这个权柄属于过去。^①

这段文字最先让我想起的是莎士比亚,他那预知后世的能力,几近匪夷所思。早在弥尔顿《失乐园》里撒旦的那句:“恶,你可成我的善?”(Evil, be thou my Good?)之先,莎士比亚就在《泰特斯·安特洛尼克斯》中,借艾伦的临终辞,道出了这魔鬼之恶:“若我一生曾有一件善行,我的灵魂犹悔之不及。”^②理查德·瓦格纳在《特里斯坦》最后一幕中让视听融为一体,以此成就现代主义的标志性时刻(即垂死的特里斯坦听到伊索尔德的声音的那个时刻),但莎士比亚早已在《仲夏夜之梦》中营造出类似的效果,在该剧第五幕第一场中,波顿/皮拉摩斯说道:“咱瞧见一个声音;让咱去望望,不知可能听见提斯柏的脸庞。”(《李尔王》中那句“用你的耳看”也有类

① Benjamin, *Illuminations*, New York: Schocken Books, 2007, p. 254.

② 然而,当莎士比亚在《科里奥兰纳斯》中写道:“病人的食欲,要愈多,罪就愈大”时,其中的双关性就很显著了:这记描述的是既是自我毁灭的恶,同时也是那种过分关注善而忽视了自身健康的恶。

似意境)。同样在《仲夏夜之梦》第五幕第一场中，忒修斯的下面这段话，则给出了极富现代性的诗歌定义：

疯子、情人和诗人，

都是幻想的产儿：

疯子所见的鬼，多过地狱所能容纳；情人，同样疯狂，

能从埃及人的黑脸上看见海伦的美貌；

诗人的眼睛在神奇的狂放的一转中，

便能从天上看到地下，从地下看到天上。

想象使无名之物具有形式

诗人的笔给了它们如实的貌态，

空虚的无物也有了居处和名字。

强烈的想象往往具有这种本领，

只要领略到些许快乐，

就会相信那背后赐予的人；

夜间一转到恐惧的念头，

灌木便会变成一头熊。

事实上，正如十九世纪象征主义诗人马拉美所言，诗歌谈论的是那些“ce seul objet dont le Néant s'honore”

(能让虚无引以为荣的独一无二的东西)。更确切地说,莎士比亚在此描绘了三类人:疯子能在任何地方看到恶(他会把灌木看作一只熊);情人能从相貌平平的脸上看到惊世骇俗的美;诗人则能让“空虚的无物也有居处和名字”。在这三类人身上,我们看到了那个介于日常现实与超凡之物之间的鸿沟,这个鸿沟在三个人那里是依次缩小的:疯子仅仅错把真实的物体当作了另一种东西,他看不到它原本的样子(灌木丛被当成了熊);情人能看到爱人的真实面貌,但这个面貌“化为了异质”(transubstantiated),进入了崇高之物的维度(我看到的是爱人真实而平凡的脸,但她被如此地提升,以至我在其中如其所是地见到了美);但是在诗人那里,超越之物却被归于虚无,换言之,在诗人眼里,经验现实也“化为了异质”——但不是变为某种更高实在的表现或物质化,而是成为虚无的物质化。疯子能见到神,因为他把凡人误认作了神(或魔鬼);情人则在其所爱的人那里看到了神(神性的美);而诗人却只在虚无的背景上看到凡人。^①

① 这个论证的第二部分带有尼采的风格而稍显无趣——其最后两行例外(那个标志性的睿智:恐惧让你看到了不存在的东西,他使你将在夜里的灌木当成了熊),但前面几行更加准确:想象力能使一种属性(特征、情绪)更加充实,因为它使我们想象那属性的承载者与原因。

莎士比亚对于疯子、哲人与诗人三者的说法，或许对我们理解拉康对于事件的分类有所帮助。在拉康看来，事件可分成三类：想象的事件、象征的事件与实在的事件：疯子生活在想象的维度中，他把现实与想象混为一谈；情人将他所爱的人与绝对物等同起来，因为他在能指与所指之间发生了象征性的短路，维系着那个永远区隔着情人与其所爱之人的鸿沟（情人并非不知道他所爱的人事实上也是个普通人，也有其弱点与短处）；而诗人则能使现象出现在实在的虚空背景上。

拉康认为，想象、象征与实在构成了人类栖居的三个基本维度。想象之维是我们关于现实的直接生活经验，同时也是我们的梦境与梦魇——它是事物向我们呈现的表象之域。象征之维正是拉康所谓的“大他者”（big Other），它是构成我们现实经验的隐形秩序，正是其中由规则与意义结成的复杂网络，才使我们以自己所看的方式看到所看的对象（或者以自己所不看的方式忽视那些不可见之物）。实在之维不仅仅包括外在现实世界，它还涵盖了拉康所说的“不可能之物”：即那些既不能被直接经验到，又无法被象征的东西——就像一次极

端暴力所带来创伤性遭遇,这种遭遇往往撼动了我们的整个意义宇宙。究其本质,实在之维只能通过其痕迹、结果以及延迟效应来加以辨认。

三个维度的说法绝非拉康的独创,事实上,卡尔·波普(1902—94)的“第三世界”理论(亦即波普为象征之维所起的名字)^①,给出了三维度说的另一个版本。波普注意到,我们通常将所有的现象分为两类,即:外部的物质实体(从原子到你的双手、桌椅等)与我们内部的精神实体(情绪、愿望、体验等),但这种界分是不充分的:例如我们的观念并不仅仅发生在心灵之中,它们还指称着那些独立于我们思想的对象(如果我和同事都想到了 $2+2=4$,我们便是在想着同一件东西,尽管从物质意义上说,我们的想法并不是同一的;如果一群人在对话中都提到了三角形,他们所想的在一定程度上也是同样东西)。当然,波普并不是观念论者:在他看来,观念并不独立于我们的心灵而存在,它们是心灵运作的结果,不过,我们却无法将观念全然还原成心灵——它们拥有一

^① 见 Karl Popper, *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

种最低限度的观念客观性。正是为了把握观念对象的领域，波普提出了“第三世界”的概念。这个概念在一定程度上对应于拉康那里的“大他者”。但我们不应被此处的“秩序”一词所误导：拉康的象征性秩序并非由观念的范畴与规则组成的固定网络。当代主流的解构主义/女性主义对拉康理论的批判，往往针对的是其论述中隐含着的规范内容：例如，拉康的“父亲之名”概念（亦即管制两性差异的象征性法律的执行者）被认为是引入了一种带有两性标准并且排斥边缘立场（例如同性恋与变性人）的规范——即便这种规范从未完全实现；并且批评者还指出：这种规范显然是在历史中形成的，与拉康所声称的不同，它们并非人类的普遍特征。然而，这番对拉康的指摘，是论者混淆了“秩序”一词与“象征性秩序”这个短语而造成的：

“秩序”，就这个词的合理意义而言，指的只是特定的领域：它并不涉及某种需要尊重与服从的秩序，更与任何要遵守的观念或要达成和谐状态毫不相干。拉康意义上的象征物，指的无非是那在语言与性的交汇处浮

现出来的本质上的无序。^①

因此,拉康那里的象征性秩序本质上是不自洽和错误的,它带有一种拒斥而封闭的对抗性,它是由欺骗性的虚构物所组成的秩序。在拉康看来,正是在对这种不自洽性的解释中,想象、象征与实在这三个维度才构成了彼此扭结着的世界——这就像埃舍尔名为《瀑布》的画中,那永恒下泄而又循环不止的水流。在此,我们的问题是:这三个维度分别对应着哪种事件?想象的事件、实在的事件与象征的事件又分别是怎样的?这个问题是如此广大,我们无法在一站中观其全貌,于是笔者将这个问题分成了以下三个节点。

节点 5.1——实在:直面事物

日语里有个词叫 bakku-shan,意思是“从后面看惊艳动人,正面却相貌平平的姑娘”。数千年的宗教史(尤其是当代的宗教经历)给我们的一个教训就是:在某种意

^① François Balmès, *Structure, logique, aliénation*, Toulouse: Érès, 2011, p. 16.

义上，神本身也是 bakku-shan：当我们从遥远的身后仰望他时，神显得至高无上；然而一旦与神离得太近，一旦我们要与神照面，信仰的喜乐便会转而成为恐惧。拉康说：众神属于实在，他所指的正是神性的这个破坏性面向，亦即这种交杂着神驰的喜悦与炸裂的狂怒的混合物。在这个意义上，与神圣之物的创伤性遭遇，构成了作为实在的事件。

犹太教的问题恰恰就是：我们如何能与疯狂的神性以及作为实在的神保持距离？犹太教的神永远残暴而疯狂——而信徒面对这个神性面向的姿态却是可变的：如果我们离神太近，“耶和华的荣耀”便会“形状如烈火”（出埃及记 24:17）。这也正是为什么众犹太人要对摩西说：“求你和我们说话，我们必听，不要神和我们说话，恐怕我们死亡。”（出埃及记 20:19）既然如此，倘若——像伊曼努尔·列维纳斯^①所推测的那样——《圣经》里“不可杀人”的诫命最终是向神自身说的，那么作为脆弱的凡人，我们若与神为邻，岂不就成了神性狂怒的目标？

① 伊曼努尔·列维纳斯 (Emmanuel Levinas 1906 - 1995)，法国哲学家、犹太神学家。他致力于我们对他人之责任的道德论题的研究。

在旧约里与神的多次遭遇中,神就像是粗暴地闯进并破坏了我们生活的阴暗的陌生人:

摩西在路上住宿的地方,耶和华遇见他,想要杀他。西坡拉就拿一块火石割下他儿子的阳皮,丢在摩西脚前,说:你真是我的血郎了。这样耶和华才放了他。西坡拉说:你因割礼就是血郎了。(出埃及记4:24-26)

列维纳斯曾说:我们见到邻人的第一反应就是要杀死他。这句话所暗指的,不正是神与人的关系吗?“不可杀人”的诫命,不正是向神的呼告,好让他平息愤怒吗?对此,犹太教的解决方案,是给出一个死去的神,这个神仅以圣经中“僵死文字”与律法的形式存在,而与神之死一同死去的,还有那个属于实在的,象征着毁灭、暴怒与复仇的神。有一本著名的关于大屠杀的书,题为《神在奥斯维辛死去》,但情况恰恰相反:神正是在奥斯维辛复生。《塔木德经》里有说到一个故事,两个拉比正争论一个神学问题,那个辩论失败的拉比转而呼告神的仲裁,而当神真的出现时,另一个拉比告诉神说,既然神已完成了创世,他就应该无话可说并离开这里,于是神

果真就离开了。而在奥斯维辛，神却带着灾难性的后果重新归来。可以说，真正的恐怖并不是我们被神抛弃的时刻，而恰恰发生在神与我们靠得太近的那一刻。欧里庇得斯的最后一部剧作《酒神的伴侣》(*The Bacchae*)则给出了与神相遇的另一个例子：由于害怕酒神放荡的狂舞，年青的底比斯国王彭透斯(Pentheus)禁止他的臣民敬拜酒神。于是恼怒的酒神把彭透斯带到了附近的神山，在那里，彭透斯的母亲阿高厄(Agave)和其他底比斯的女子发狂般地把彭透斯撕成了碎片。

近来，尤尔根·哈贝马斯也简要地谈到了这个悖论，他说：“世俗语言消除了那些曾经被树立起来的实体，因此变得令人不安。当原罪(sin)被转换成了罪责(culpability)，当对神之诫命的违背变成了对人之律法的触犯之时，我们已经失去了某些东西。”^①这也正是为什么世俗的人道主义者对大屠杀或古拉格的反应往往让人觉得不够充分的原因：为了能进入到这些现象的层面，我们需要一些更强有力的东西——就如同古老宗教

^① Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press, 2003, p. 110.

里关于让世界分崩离析的大灾难那样。当直面大屠杀这类的现象,我们最恰当的反应便是这个令人惶惑的问题:“为什么天堂不变得黑暗?”(这也正是阿诺·梅耶那本相关著作的书名)。在这个诘问中,大屠杀神学意义上的悖论表露无余:尽管大屠杀这个事实本身通常被视作对神学的终极挑战(如果神存在,如果神是善的,他怎会容许如此令人发指的事情发生?),但与此同时,恰恰只有在神学那里,我们才能获得借以评估这场灾难的认知架构——毕竟,神的溃败是以神的存在为前提的。

面对离神过近的危险,犹太教给出了独特的解决方案:在其他异教那里,众神是活着的;而犹太教徒则给出了对于神之死的描述——犹太圣经中就有多处文本,表明他们意识到了神的死。回想一下前面提到过的那个让神闭嘴的拉比:当时两个拉比为了一个神学问题争论不休,直到其中一人呼告上天:“苍天有眼,律法应该是据我的判断的那样理解。”这时,上面传来一个声音,赞同这个拉比的意见;但另一个拉比站起来对着天上说,即便是上天的意见他也不能接受:“哦,我的神,你长久以前就已在西奈定下了诫命,说‘不可从众’。”于是神不得不同意,他连连说道“我的子民已打败了我!我的子

民已打败了我!”，随后就离开了。相似的叙述也出现在巴比伦《塔木德经》(中门书 59b)，但在那里，故事的情节发生了尼采式的改变，神笑着接受了自己的失败：拉比内坦遇到了先知以利亚，问以利亚“神现在在做什么呢？”以利亚回答说：“他正(欣然地)笑着说‘我的子民已打败了我！我的子民已打败了我！’”这个故事最显著的特征，并不在于它用神的笑替代了前个版本中悲伤的抱怨，而在于故事中智者(显然，智者代表着大他者与象征性的秩序)以论辩胜过神的方式：即便是神自身这个绝对主体，在大他者面前也会失去中心地位，这意味着，一旦诫命被书写下来，即便是神也无法更改它们。这样一来，我们就不难想象为什么神会欣然接受自己的失败了：因为智者学到了神之死的教诲，而真理则寓于律法的僵死文字之中，这些文字已经超出了神的掌控。简单地说，一旦创世宣告结束，神便失去了干预人世如何解释律法的权利。

不过，活着的神仍将继续着他的隐秘生活，并且会不定期地以各种形式造访人间，所有这些形式都是可怕之物的伪装——这类叙事也延续到当今的通俗文化中。尼玛·诺里扎德(Nima Nourizadeh)2012年的影片《派

对 X 计划》(*Project X*) 就讲述了一个都市传奇诞生的故事：托马斯就要 17 岁了，他的好朋友科斯塔和 JB 打算在托马斯家中举办一个巨大的生日派对，以便提高托马斯在同学间的人气。托马斯父母周末要出远门，临行前给托马斯定下了生日派对的规则（家中人数不能超过五个，不准驾驶高级奔驰车、不准任何人进入办公室等等）。

托马斯起初担心没人会来参加派对，直到客人们开着车突然之间同时到来，派对取得了巨大的成功。在派对过程中，事情的发展渐渐失去了控制：派对巨大的规模与声响使其引来了当地电视新闻的注意，于是新闻直升机在人群上方盘旋；警察与特警也随之赶到，准备等派对结束后进屋搜查。这时，有不速之客用喷火枪点燃了树木以及停车场上的车，顷刻之间，住宅区被火焰包围，最后消防队出动了灭火直升机才扑灭火焰。影片结尾，托马斯的父亲用托马斯的大学学费赔偿了派对造成的损失；但他对托马斯的派对仍然赞许有加——托马斯在其中展现了勇气，而此前父亲总觉得他是个胆怯的失败者。父亲的承认，正显示了父亲禁令 (*paternal prohibition*) 是如何起作用的：

事实上,理想父亲的形象是一种神经官能幻想。在母亲的形象之外……一个对欲望不闻不问的父亲的形象变得更加显著。这标志着(而非揭示出)父亲的真正功能,他从基础上促成了欲望与律法的统一(而非对立)。^①

虽然父亲禁止托马斯的出格行为,但他非但谨慎地忽略并容忍了这种行为,而且甚至鼓励了它。在这个意义上,作为禁令/律法之施行者的父亲同时也维系着欲望/快乐:父亲并没有直接进入这种享乐的机会,因为他带着控制性的目光形成的空白割开了这个享乐空间。(这不也正是神——我们终极意义上的父亲——对我们的态度吗?第一条诫命说道:“在我之前,你不可有别的神。”[You shall have no other gods before me],这模棱两可的“在我之前”究竟所指为何?大多数翻译者都认为,它的意思是“在我跟前”、“在我面前”,或者“在我看着你的时候”——这似乎微妙地暗示着,如果我们在背地

^① Jacques Lacan, *Écrits*, New York: Norton, 2007, p. 824.

里这么做,这个嫉妒的神将对此睁一只眼闭一只眼。打个比方,神就像一个善妒的丈夫,却告诉妻子说:“你可以和别的男人勾搭,但要偷偷地做,这样就不会被我撞见让我蒙羞!”)这正从反面证明了:父亲能够为营造可行的享乐空间起到构成性的作用。父亲的这种角色,也成为当前放任溺爱现象的症结所在:作为主人/专家的父亲非但不再禁止享乐,而且往往嘱咐孩子的享乐行为(诸如“性爱有益健康”之类),而这恰恰破坏了其中的乐趣。

那么,父亲的形象与那个他物(Thing)有怎样的关联?父亲的象征性权威使得与他物的遭遇被正常化了:通过给出调节社会交互性的律法,父亲往往会容忍与他物的不定期遭遇。但更重要的是,片中的派对有着一种近乎神圣的特性:当事态渐渐失去控制,整个派对变成了一场集体的神圣体验,派对的花销如同乔治·巴代伊所谓的“一般经济”那样毫无节制,^①它是一场当代的酒神节狂舞。在此,原先低俗愚蠢的青少年派对转化为它

^① 乔治·巴代伊(Georges Bataille 1897-1962),法国哲学家、人类学家。研究性、暴力与牺牲等论题。

的对立面：它成了一种全新形式的神圣物。当然，此处的主旨并不是要赞美狂野的派对，而是要揭示出神圣之物自身的两重性。俄国电影导演谢尔盖·爱森斯坦认为，作品感染力的营造，不仅是个内容问题，更是一个结构问题，他的影片《总路线》（又名《旧与新》）中有个描述集体农场成功测试新型乳脂分离机的场景，画面中，农民欣喜若狂地看着白色的液体从机器里流了出来——在此，机器具有了圣杯式的魔力，它“强化”了农民的情感。^① 正是以同样的方式，《派对 X 计划》中庸俗的青少年派对被“强化”成为一场神圣的狂舞。

这种“强化”的更加极端的情况，则发生在 2012 年的流行音乐界：那就是韩国歌手 Psy 的歌曲《江南 style》。这首歌风靡了全球，驱使听者进入一种集体迷幻状态，数万人叫嚷着，以整齐划一的节奏跳起曲子里的骑马舞，其强烈的情感为早期披头士乐队所未见，这些使得 Psy 如同新时代的弥赛亚。就音乐来说，《江南 style》是糟透了的迷幻舞曲，其中充满了电脑合成的单调而机械

^① Sergei Eisenstein, “The Milk Separator and the Holy Grail,” in *Non-Indifferent Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

化的旋律(歌手 Psy 的名字显然是“psytrance”(迷幻舞曲)一词的简写);《江南 style》与众不同之处,就在于它以独特的方式,将集体迷幻与自我反讽结合在了一起。其中的歌词(以及音乐视屏的布景)显然是对空虚无意义的江南风(名字来自首尔的一个时尚区)的嘲讽,有些论者指出歌词中微妙的颠覆性——但无论如何,我们已经在愚蠢的交响曲节奏中进入迷幻,并以纯粹摹仿的方式参与其中;于是快闪族开始在全世界各个角落模仿音乐视频中的场景。这里还有一个消息:《江南 style》已经超过了贾斯汀·比伯的歌曲《宝贝》,成为 Youtube 史上观看次数最多的视频。2012 年 12 月 21 日,《江南 style》的点击量超过了 10 亿次——巧合的是,2012 年 12 月 21 日正是玛雅历所预测的世界末日,在某种意义上玛雅神说得不错:《江南 style》视频的风靡正是文明崩塌的预兆……

反讽式的距离感非但没有削弱《江南 style》中的意识形态,反而增强了它:在拉尔斯·冯·特里尔的影片《乘风破浪》(*Breaking the Waves*)中,反讽起到了相同的纪录片式的作用,导演采用的那个缓和的伪纪录片形式,使片中过量的内容变得明晰可见。在相同的意义上,

《江南 style》用自嘲的方式衬托出锐舞音乐的愚蠢乐趣。在许多听者那里，这曲子有着令人作呕的吸引力，也就是说，他们“乐意讨厌它”，或者换个说法，听者恰恰享受着发现这个曲子是令人厌恶的这个过程，他们将其一遍遍反复播放，以便延长这种厌恶。在此，主体神驰般地屈从了愚蠢而猥亵的欢爽(jouissance)，从而陷入了拉康(在弗洛伊德的基础上)所谓的“驱力”(drive)之中；用更范式性的表述说，欣赏这个曲子形成了某种令人反感的私有仪式(就像闻自己的汗味儿，或用手指抠鼻子那样)，这些仪式在无意识中带来了强烈的满足感——当意识到它时，我们甚至无法停下来不去做它。在安徒生的童话《红舞鞋》里，贫穷的小女孩在穿上了具有魔力的红舞鞋之后就不停地跳舞，直到奄奄一息，后来一个刽子手用斧子砍去了女孩的双脚，这才救了女孩一命。那双被砍下的穿着舞鞋的脚仍然还在跳着舞……最后，女孩安上了木制的义肢，并在宗教那里找回了平静。这双舞鞋正代表着纯粹的驱力：它是作为非个人的意志而存在的“不死”的局部对象——这双鞋“渴求”着，它只有在不断重复的动作(舞蹈)中才能持存，为了强行满足自身的欲望，它不惜一切代价，无论穿鞋之人是死是活。在

主体内部,驱力“比自身更加丰富”:尽管主体无法将这种驱力主观化,但他总是假定这驱力是属于其自身的,他会说:“想要做这件事的是我”,然而,主体的核心恰恰受着驱力的操纵。

在拉康看来,这种危险的狂热有升华的可能性;这也正是艺术与宗教的终极意义所在。只有当音乐不再作为猥亵的欢爽萦绕着主体,不再迫使主体盲目屈从于厌恶的节奏之时,音乐才会转化为爱的符号,也只有在此刻,爱才能作为对(在其最彻底意义上的)他者的接受,从音乐之声中流露出来。正如拉康在《讨论 XI》的末页所说,这种爱超越了律法。但我们在此应该澄清的是:超越律法的爱指的并不是那位于一切象征性体制坐标之外的狂野之爱(就像卡门说的“爱像叛逆的小鸟”);它的意思其实恰恰相反。这种爱的目光是冷漠的,它指向的不是其对象,而是指向所爱对象的正面属性:“我爱你,因为你有漂亮的鼻子和吸引人的大腿”这样的说法是先天的伪命题。爱与宗教信仰并无不同:我爱你并不是因为你身上吸引人的正面特征,恰恰相反:我之所以觉得你的正面特征是吸引人的,那是因为我爱上了你并以爱的目光凝视着你。

2012年的诺贝尔经济学奖被授予阿尔文·罗斯(Alvin Roth)与劳埃德·夏普利(Lloyd Shapley),以表彰这两位经济学家对“匹配理论”的贡献。简单地说,这个理论处理的是当你不是唯一的选择方时,你将如何选择的经济学问题。罗斯在接受采访时说:“(人们)对学校、职业与婚姻等的选择都构成了匹配市场。在其中,你不能随心所欲地进行选择,因为你自身也要被他人选择。匹配理论的作用在于,你可以通过它定义一种关系。”这段话中的关键,就在于“定义一种关系”:匹配理论试图通过一系列公理和公式来解释成功的恋爱关系是怎样的。然而,恋爱关系是否与器官捐献者与接受者之间的关系相同?它又能否与求职者与雇主间的关系等量齐观?这其实是个并不关乎道德尊严的内在逻辑问题:当你坠入爱河之时,你并不是先知道你想要(需要)的是什么特性,然后再寻找有这些特性的人——恰恰相反,爱的“奇迹”就在于:只有当你找到它的时候,你才知道自己想要的是什么。

上述这些,与性爱中的事件有着怎样的关系?在法国电影导演凯瑟琳·布蕾亚(Catherine Breillat)的影片《罗曼史》(*Romance*, 1990)中,有一幕场景就完美地演绎

了爱与性之间的这种彻底分裂：女主人公想象自己赤裸地俯卧在矮桌子上，她的上下半身之间被一个挡板隔开。在上半身部分，她正与一个英俊男子亲昵地谈话和接吻，而与此同时，她的下半身却正经历着激烈的性交过程……真正的奇迹就发生在上下两部分身体取得一致的那个瞬间，在那个时刻，性行为“化为异质”，成了爱的行动。面对爱与性的享乐的这种既真实又不可能的结合，有以下四种否认的立场：（1）对于无性的纯粹之爱的赞美：在其中，对所爱对象的性欲恰恰表明了爱的虚伪性；（2）反过来声称，激烈的性行为才是“唯一实在之物”，并把爱还原成假想的诱惑；（3）将爱与性两者分开，它们分别属于不同的人——前者属于深爱妻子（或理想中那个无法得到的爱人）的丈夫，后者则属于和“庸俗”情妇交欢的人；（4）主张两者之间的虚假的融合，激烈的性行为被认为是对伴侣“真爱”的体现，就仿佛为了证明双方的爱是真实的，每一次性行为都必须无比深刻认真一样。上述这四种姿态都是错误的：它们逃避承认性与爱之间既真实又不可能的结合；在这些立场看来，真爱是自足的，它使性变得无关紧要——然而，恰恰是由于性“根本无关紧要”，我们才能够全然享受性行为带

来的快乐，而无需承担超我（superego）带来的压力。颇为出人意料的是，这番讨论让笔者想到了列宁。1916年，列宁的（前）情人伊涅萨·阿曼德（Inessa Armand）在给他的信中认为，即使是稍纵即逝的激情，也比男女间没有爱的吻更加纯洁，也更有诗意。对此，列宁回信说道：

庸俗夫妇之间没有爱的吻是不洁的，这我同意。但这应当与什么相对照呢？……我想应该是带着爱意的吻。但你把它和稍纵即逝（为什么是稍纵即逝的？）的激情（为什么不是爱？）相比——从逻辑上说，你就仿佛是把（稍纵即逝）的无爱之吻与物质意义上的无爱之吻相对照……这说不通。^①

人们往往将列宁的这番回答，视作他在爱情问题上的小资产阶级局限性，这与他早年和阿曼德的关系痛苦经历有关；然而这番话背后隐含着更多深意。这里的一个真正洞见在于：物质意义上的“无爱之吻”与非物质意

^① 摘自 Robert Service, *Lenin*, London: Macmillan, 2000, p. 232.

义上的“稍纵即逝的爱意”乃是一枚硬币的两面——它们都在避免将充满激情的无条件依恋的实体，与象征性宣言的形式结合起来。在此，列宁道出了深刻的真相，但这并不是在为了防止性滥交而倾向于“正常”婚姻这个保守意义上说的。他这番话背后的深刻见解在于，尽管表面上看并非如此，但爱与性不但是有差别的，而且二者在根本意义上乃是相互排斥的，就像圣洁之爱与情欲之爱那样，性与爱处于全然不同的层面：爱充满善意，自谦自卑；而性却是强烈自大的，它有着攫取一切的内在冲动（也可以反过来说，爱有着强烈的占有欲，而性的欢愉则慷慨地令人沉溺）。然而，当这两个序列（在极罕见的情形下）之间达成短暂的一致之时，当性“化为异质”而成为爱的行动之时，真正的奇迹就会发生——这是拉康意义上的既实在又不可能的成就，也是一个本质上的罕见状态。如今，传统性爱的三个维度（繁衍、性的快乐以及爱情）之间的隔阂已然逐渐消解：繁衍的任务被留给了遗传生物学，这使性行为在繁殖的意义上变得多余；性本身变为一种娱乐方式；爱情则被还原到“满足情感”的层面。在这种状况下，意识到上述奇迹时刻的存在就显得尤为珍贵：因为在这个时刻，性爱三大维度

中的两个仍能彼此重合，换言之，在这一刻，性的欢爽变成了爱的征兆。事实上，只有在这罕见的一刻，性的行动才得以转变为真正意义上的事件。

节点 5.2——象征：新的和谐

你的手指在鼓上一敲，乐声纷纷散开，开始了新的和谐

你迈进一步，就有新人崛起，向前奋进。

你的头一转：新的爱情！你的头转回来：新的爱情！

“改变我们的命运，战胜我们的灾难吧，从今开始。”

孩子对你唱道。“提升我们的命运和心愿吧，无论到达怎样的高度。”人们向你祈求。

你随时降临，遍及各处。^①

阿蒂尔·兰波的这首《致一种理性》，为我们提供了关于象征性事件最简明的判别，那就是主能指 (Master-Signifier) 的浮现。这个事件性的时刻正是能指 (那表征

① John Ashbery 的翻译。

着意义的物理形式)堕入所指,堕入其意义的那个时刻,在这一刻,能指成为其所指涉对象的一部分。让我们不妨想象一下:在纷繁芜杂的社会中,不同的群体有着各自不同的期许、愿景与梦想;有些行动者能够成功地将这些差异归拢到一个主能指的旗帜之下,该能指并非消除这些差异,而是凸显了这些差异背后的共通之处。例如,这个主能指可以是“团结”:无论是在失业的工人、保守的农民、还是在困顿的知识分子乃至警察和军人那里,“团结”这个词都有各自不同的含义;与此同时,该能指所带来的那个统一性的社会契约,则并不是虚幻的,换言之,它并非一副用于掩饰实际差异的假想面具。随着这个能指被施行而成为现实政治运动(这种运动甚至最终取得了权力)的焦点所在,它也建立了属于自身的社会现实:尽管人们的活动似乎都是为着各自的目的,但彼此间已然形成了卓有成效的合作。诚然,某些群体可能会带着嘲讽使用这个能指,但这已无足轻重——因为真正重要的是:这些群体本身也参与到了这个旗帜之下的社会—象征空间之中。在对1848年法国革命热潮消退时期执政的“秩序党”的分析中,马克思道出了这种能指背后的秘密:

随着奥尔良派与保皇派公开联合组成一个政党，资产阶级分裂成两个派系——大土地所有者支持复辟的旧王朝，而金融贵族与工业资产阶级则是七月王朝的拥护者，两个派系轮流执政，垄断了政权。一个派系被称为“波旁派”，另一个则是“奥尔良派”。在共和国那些没有名称的领域中，这两个派系势均力敌，它们既相互竞争，又有着共同的阶级利益。^①

在秩序党的国会论辩中，国会成员往往在台面上采用共和主义的托词，他们还会时不时说漏了嘴，表露出对共和制的揶揄，显出复辟君主制才是他们的真正目标。但秩序党人自身并没有意识到他们的执政所带来的真正社会影响：他们无意间恰恰为其所敌视的资产阶级共和制的建立创造了条件（例如，通过立法保障私产安全等）。可以说，秩序党人并不像他们自身所认为的那样是带着共和面具的保皇派；恰恰相反，他们“心中”

^① Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*, Vol. 1, Moscow: Progress Publishers, 1969, p. 83.

的保皇信念,反倒是掩盖其真正社会角色的伪装。简言之,秩序党人真诚的保皇信念,远远不是他们表面共和派面具之下的真实身份,相反,这种信念幻想般地成就了实际上的共和思想——因为这信念给了他们行动的热情。在这个意义上,秩序党人的论辩不正是共和派伪装的伪装吗?也就是说,虚假的论辩反倒揭示了他们的真实身份。

这种指号的逆转(亦即主能指的施行)并非外在于被指涉的对象:当主能指被施加在对象上时,它同时也给对象加上了一种不可知的特性,就仿佛这种特性就隐藏在该对象属性的源头似的。想象一下将一个国家的名称作为主能指的状况:如果我们问相应国家的国民:“成为美国人/俄国人/英国人到底意味着什么?”他们的回答从来都不仅仅是一系列可观察的属性,相反,他们往往会说:“使我们成为美国人/俄国人/英国人的,是那些涵盖了所有可观察特征的神秘的东西;那是外国人无法领会的——为了体会这种感觉,你必须成为我们中的一员!”事实上,这个无法名状的神秘 X 似乎位于比语言更深的层面,它正是语言相对其对象的冗余性所造成的结果。

当某个言语行动的发生重构了整个场域,这个言语行动就成了一个事件:尽管这个过程没有出现新的内容,但一切都在某种程度上与之前不同了。吉尔·德勒兹在对“纯粹过去”概念的讨论中,提到了这方面的问题:所谓“纯粹过去”,指的并非当下之物所穿越和经历的那些过往,它是一种绝对意义上的过去,“所有的事件,包括那些已经消失无痕的东西,都在其逝去之际被记忆与贮藏在此”^①;那是一个已然包括了所有仍在之物的潜在过去。当下之所以会成为过去,恰恰是因为在某种意义上,它早已成为了过去——它能将自身看作过去的一部分(“我们所做的就是[将已经成为]历史”):“正是由于这被视作普遍与先验过去的纯粹要素,某个此前的当下才成为可重现的,而此刻当下才得以反映自身。”^②这种纯粹过去是否意味着彻底决定论的世界,在其中,任何要发生(到来)的事物,连同一切真实的时空布局,都已然成为那个既非物质又非时间的潜在网络的

① James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, p. 94.

② Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, London: Continuum Books, 2001, p. 81.

一部分？笔者的答案是否定的，因为“一方面，纯粹过去必定是过往的一切，但另一方面，它也必须随着新的当下的发生而改变”。^①杰出的保守主义者 T. S. 艾略特，首次阐明了对传统的依赖与改变过去的的能力之间，有着怎样的关系：

它含有历史的意识，……不但要理解过去的过去性，而且还要理解过去的现存性，历史的意识不但使人写作时有自己那一代的背景，而且还要感到从荷马以来欧洲整个的文学及其本国整个的文学有一个同时的存在，组成一个同时的局面。这个历史的意识既是永久的意识也是暂时的意识，也是永久和暂时的合起来的意识。正是这个意识使一个作家成为传统性的。同时也使一个作家敏锐地意识到……自己和当代的关系。诗人，任何艺术的艺术家，谁也不能单独的具有他完全的意义……你不能把他单独的评价，你得把他放在前人间来对照，来比较。我认为这不仅是一个历史的批评原则，也是美学的批评原则。现存的艺术经典本身构成一

^① Williams, Gilles Deleuze, op. cit., p. 96.

个理想的秩序，这个秩序由于新的（真正新的）作品被介绍进来而发生变化，这个已成的秩序在新作品出现以前本是完整的，加入新花样以后要继续保持完整，整个的秩序就必须改变一下，即使改变得很小……因此每件艺术作品对于整体的关系、比例和价值就重新调整了；这就是新与旧的适应……谁听到说过去因现在而改变正如现在为过去所指引，就不至于认为荒谬。^①

当艾略特说，评价诗人“必须把他放在前人之间来对照”时，他给出了德勒兹纯粹过去概念的一个准确例子。而在“这个已成的秩序在新作品出现以前本是完整的，加入新花样以后要继续保持完整，整个的秩序就必须改变一下，即使改变得很小……因此每件艺术作品对于整体的关系、比例和价值就重新调整了；这就是新与旧的适应”这段话中，艾略特清晰地阐述了过去的完整性与我们（以回溯性的方式）改变过去的能力之间的关系。

① T. S. Eliot, “Tradition and the Individual Talent,” in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, London: Faber & Faber, 1997 (first published 1921). *《传统和个人才能》此处参考了卞之琳的译文。——译注

系：正是由于纯粹过去是完整的，因此任何新作品的出现，都会使整个平衡发生重新调整。阿根廷作家路易斯·博尔赫斯曾谈到卡夫卡与其之前的许多作者的关系（从古代中国的作家到诗人罗伯特·勃朗宁），在其中他这样写道：“这些作品中的每一部，都或多或少地体现出卡夫卡的特质，但倘若卡夫卡从未写作，我们将无由得知这种特质；换言之，这种特质将不复存在……每个作家都创造着其自身的先驱。他的作品改变着我们对过去的观念，就像它们改变着未来那样。”^①因此，对于“它是否真的在此源头之中，抑或我们只是将他读进源头之中？”这个两难问题的确切的辩证回答便是：它就在此处，但我们只能通过回溯，才能以今天的视角感知并陈述它。

在这个问题上，加拿大当代哲学家彼得·霍沃德（Peter Hallward）的《这个世界之外》（*Out of This World*）一书惜乎没能走得更远。^②霍沃德在书中只强调了作为潜在场域的纯粹过去，由于“任何事都已被写入”其中，

① Jorge Luis Borges, *Other Inquisitions: 1937 - 52*, New York: Washington Square Press, 1966, p. 113.

② 见 Peter Hallward, *Out of This World*, London: Verso Books, 2006.

故而所有真实事件的命运都已先行锁闭在这个场域；但霍沃德忽视了德勒兹所强调的回溯运动的问题，亦即：那个能够决定我们世界面貌的永恒的纯粹过去，其自身如何因回溯而改变？显然，在这个论题上让我们想到了新教关于宿命的信仰：不过在此，宿命并不是一个反动的神学主题，而是唯物主义感觉理论中的关键要素。宿命并不意味着我们的命运被锁闭到一个永存于神圣心灵的真实文本之中，相反，这个先行决定我们命运的文本属于潜在而永恒的纯粹过去，而这纯粹过去本身，则可以被我们的行动以回溯的方式重新撰写。或许，基督道成肉身之所以非凡，其终极意义就在于：这个行动彻底地改变了我们的命运。在基督之前，我们受命运的支配，陷溺在原罪与偿罪的循环中不能自拔，而基督对我们既往原罪的赦免，恰恰意味着他的牺牲改变了我们的潜在过去，让我们获得了自由。当德勒兹写下“我的伤口先我而在；我生来就为了做它的具身”时，^①这如同《爱丽丝漫游仙境》中的柴郡猫和它的笑容（那猫生来就为

① Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What Is Philosophy?*, New York: Columbia University Press, 1994, p. 159.

了做笑容的具身)的说法,不正给出了关于基督牺牲的完美表述吗?然而,对这句话字面意义的目的论解读是有问题的:它似乎意味着,某个人的真实行动的目的,仅仅是为了实现他(她)那铭刻在潜在观念中的(非时间的)永恒命运:

恺撒唯一真正的任务,便是让自己配得上那些其生来就注定要实现的事件。这是命运之爱(Amor fati)。无论恺撒真正做了什么,都无法改变他的实质。当恺撒事实上跨过卢比孔河之时,这个行动既不用考虑也无需抉择,因为那只是整个“恺撒特性”的直接体现的一部分,这种特性能让那些永远包含在恺撒这个概念中的东西,在特定的时刻一一展开。^①

然而,我们如何理解某个姿态以回溯的方式对其过去本身的建构与重构?或许,我们恰恰可以借此为真正的行动给出简明的定义:在寻常的行动中,我们实际上只遵循我们自身(潜在一幻想)的身份坐标;而真正的行

^① Hallward, *Out of This World*, op. cit., p. 54.

动则涉及真实运动的悖论——运动(以回溯性的方式)改变了行动者自身那个潜在的先验坐标,用弗洛伊德的话说:这种运动不仅改变了世界的现实状况,而且“动摇了它的地下部分”。在真正的行动中,我们带着反思,“把条件折叠回以其作为条件的所与那里”^①:纯粹过去是我们行动的先验条件,我们的行动不但创造着新的现实,更以回溯性的方式改变着其自身的条件。我们也应当在同样的意义上解读黑格尔的那个论题——在辩证发展的过程中,事物“成为其所是的”:这句话并不是说,事物在时间中的变化仅仅是为了实现某些预先存在的、非时间性的概念结构——相反,这种非时间性的概念结构本身,才是偶然性暂时决策的产物。让我们看一个偶然决策的例子,该决策的结果定义了行动者的整个人生:这就是恺撒跨过卢比孔河的决策:

仅仅认为跨过卢比孔河是恺撒的完整概念的一部分是不充分的。更确切的说法是,恺撒恰恰是由跨过卢比孔河这个事实所定义的。他的生活并非按照某个神

^① Williams, Gilles Deleuze, op. cit., p. 109.

祇书写的脚本来行动的过程：事实上，那预先包含了恺撒人生中一切关系的书并不存在。理由很简单：因为这本书就是恺撒的生活本身，在其中的每个时刻，一个事件在本质上都构成其自身的叙事。^①

同样的情形不也发生在爱情中吗？坠入爱河缘于偶然的相遇，然而一旦爱发生了，它就显得像是必然的，它宛如我的整个人生所趋向的目标。拉康将这种从偶然性向必然性的逆转过程称为从“防止被遗漏”（stops not being written）到“不阻碍被记忆”（doesn't stop being written）的转变：首先，爱情“防止自己被遗漏”，它在某次偶然的相遇中浮现出来；一旦爱情出现，它便“不阻碍被记忆”，它把爱的功课施加到情人身上，把爱的一切后果持续地铭刻在他/她的存在之中，并以对爱之事件的忠诚为中心，构筑起了他/她的爱：

从“防止被遗漏”到“不阻碍被记忆”的否定的代替，换言之，从偶然性到必然性，所有连接到爱的悬置点就在

^① Williams, Gilles Deleuze, op. cit., p. 87.

此。所有的爱,存在的基础只是“防止被遗漏”,都倾向于使否定转移到“不阻碍被记忆”,不停止,不会停止。^①

在此,偶然性向必然性发生了辩证式的逆转,也就是说,某个偶然过程的结果成了必然性的表象:在回溯的意义上,事物“将已是”必然的,或者,用让-皮埃尔·迪皮伊的话说,“事件的实现——即它发生这个事实——回溯性地创造了其自身的必然性。”^②对此,迪皮伊给出了1995年5月法国总统大选的例子。法国主要民调机构1月份的预测时说:“如果巴拉杜尔在5月8日的选举中获胜,我们就可以说,这场总统选举的结果在举行之前就已经注定了。”如果一个事件(偶然地)发生了,它就会创造一个向前追溯的链条,使得其自身的发生显得不可避免。

这让我们回到关于象征事件的特定时间性问题,即那个从“尚未”到“总是一已经”的逆转。形式的改变与物质的改变之间,总是存在鸿沟:事物在物质的层面的

① Jacques Lacan, *Encore*, New York: Norton, 1998, p. 144.

② Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris: Seuil, 2005, p. 19.

改变是逐步的,这种变化藏于地下,就像致命瘟疫般秘密传播;在斗争公开爆发出来之时,鼯鼠已经完成了工作,于是那战役事实上已经结束——此刻我们唯一能做的,就是提醒那些掌权者认清事实,让他们意识到自己权力的大厦已然失去了根基,就像纸牌屋那样随时可能倾塌。当玛格丽特·撒切尔被问及自己最大的成就是什么的时候,她回答说:“一个全新的工党。”她说的很对,撒切尔的胜利就在于:连她的政治对手也都不得不施行她的经济政策——真正的胜利并不是针对敌人的胜利,它发生在连敌人自身都开始使用你的语言的那一刻,因为这意味着,你的观念构成了整个领域的基础。发生在约翰·洛克与罗伯特·菲尔默之间的那场17世纪的著名辩论,也体现出同样的特点:菲尔默反对洛克关于人生而平等及天赋人权等启蒙观念,相反,他认为:父亲对家庭的掌管是一切政府的真正起源。神将权柄传给了亚当,亚当传给了诺亚,依此类推……因此,父亲对家庭的权威正来自这种绝对权力。在菲尔默看来,由于父权构成了一切国王与领主权力的源头,因此后者的权力也是绝对与神圣的。然而问题在于,当菲尔默参与到这个理性辩论的过程中时,他事实上已经步入了社会

发展的自然历史的领域,而这个领域正是他的对手洛克所划定的。关于启蒙思想的纯粹识见对传统宗教精神的损害,黑格尔曾给出以下这个经典描述:

因此,纯粹识见的传达可以比为一股香味在畅行无阻的空气里悄悄的扩散或传播。它是一种渗透性的传染,传染并不是作为一种与它要去感染的那种无差别的元素相反的东西预先就能被注意到的,所以它是不能防范的。直到传染已经扩散开来,它才是为意识的,它才被当初对它漫不经心的意识注意到。因为,这种意识当初接受到自己本身中来的,固然是自身等同又和意识等同的简单本质,但同时又是已返回于自身的否定性的简单性,[因为]这种简单性后来也按照自己的本性[否定性]发展成为相反的或对立的东西,而这就使意识回想起这反面的东西当初的存在方式;这样的简单性就是概念,概念是这样的简单知识,它既知道自己本身同时又知道它的对方,只不过,它所知道的对方,是在它自身内已经扬弃了的对方。因此,当纯粹识见是作为意识对象的时候,当它被意识所知道的时候,它早已经传播开了;对它进行斗争,说明传染已经发生了;斗争已是太迟

了,一切治疗都只会使病情更加沉重,因为疾病已经感染了精神生活的骨髓……作为一种不显形迹的和不受注意的精神,悄悄地把高贵的部分都到处渗透,随后彻底地把全无意识的神像的一切内脏和一切肢体都掌握起来,“在一个晴朗的早晨它用肘臂把它的同伴轻轻一推,于是唏哩!哗啦!神像垮在地上了”。^①

这让我们想起卡通片里那个熟悉又经典的场景:汤姆猫走着走着,不知不觉越过了悬崖,丝毫没有意识到他的脚已悬在半空;但直到汤姆猫往下看并意识到脚下深渊的时候,他才开始往下掉。同样,当一个政权失去了权威时,其处境就像越过了悬崖的猫:一旦它往下看并意识到自身的处境,这个政权就会开始崩溃。然而,往往会出现与此相反的状况:当临近最后的危机时,一个威权政府的瓦解往往分为两个阶段。在其真正崩溃之前,总会发生某种神秘的断裂:忽然之间,人们一下子意识到游戏结束了——他们因而不再恐惧。这个政权

^① www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/phc2b2a.htm.

* 此处依据的是贺麟、王玖兴的译本,《精神现象学》下卷,p.83-84,商务印书馆,1981年版——译注。

不但丧失了合法性，而且其行使的权力本身也被视作一种恐慌无能的反应。雷沙德·卡普钦斯基 (Ryszard Kapuściński) 在他关于 1979 年伊朗伊斯兰革命的纪录影片《众王之王》(*Shah of Shahs*) 中，就准确抓住了那个断裂的时刻：德黑兰的十字路口，一个示威者面对警察的威胁不愿屈服，而后令人惊奇的是，这个警察竟然退却了；这个事件在几个小时内传遍了整个德黑兰，于是，尽管街头的冲突仍然持续了数周，但所有人都知道：游戏业已结束。^①

这将我们带回到(堕入)爱情的时刻，我们在其中也能发现时间性的鸿沟。在亨利·詹姆斯的一篇短篇小说里，男主人公在谈到和他亲近的一位女子时说：她已经爱上了他，只是她自己还不知道。在此，我们看到了本杰明·李贝特著名的自由意志实验的弗洛伊德对应物：李贝特的实验表明，在有意识地作出决定(例如，动一根手指)之前，相关的神经过程就已经开始进行，这意味着，我们有意识的决定实际上只是那已然发生的神经

^① 见 Ryszard Kapuściński, *Shah of Shahs*, New York: Vintage Books, 1992.

过程的记录(无非是给已完成的事实加个表面上的认可)。^①而在弗洛伊德看来,决定虽然也同样是先于意识的——但弗洛伊德那里的决定,并不是全然客观的过程,而是一种无意识的决定,这也正是为什么我们从不会在当下堕入爱河的原因:只有在经过一个(通常很漫长的)潜意识酝酿过程之后,我们才会突然意识到自己(已经)处于恋爱之中。(向着爱的)堕落从不会在某个时刻发生,因为它总是——已经发生了。

在此,我们应当注意不要把主能指的这种转变性的力量,与(言语行动意义上)所谓的施为式(*performatif*)混淆起来。主能指的干预是以表述式(*constatif*)的形式作出的,除开某些回溯性地改变一切的状况之外,主能指的陈述乃是发生在某物已然存在这个事实之后。一个真正的关于仇恨的陈述并不是“我现在意识到我有多恨你!”而是“我现在知道我已经多么的恨你!”因为只有后面这个陈述才撤销了自身的过去。某人做了某事,他可以把自己看作(陈述为)做过这件事之人;因此,基于这

^① 见 Benjamin Libet, *Mind Time*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2005.

种陈述,他作出了新的举动——这意味着:主体性发生真正转变的时刻,不是行动的时刻,而是作出陈述的那一刻。换言之,真正的新事物是在叙事中浮现的,叙事意味着对那已发生之事的一种全然可复现的重述——正是这种重述打开了以全新方式作出行动的(可能性)空间。例如,一个工人因不公平的待遇感到愤怒,他加入了自发罢工的队伍,但只有当这个工人(在罢工结束之后)把自己的罢工作为一个阶级斗争行动加以重述之时,他才主观地使自身转变为革命主体,并且——在这个转变的基础上——得以继续其作为一个真正革命者的行动。因此,在瓦格纳的作品中,外行眼中最为平淡无趣的部分,却最为显著地体现出重述的这种“施为句”(performative)功能:在这些段落中,主人公以长篇累牍的叙述回顾着此刻之前的剧情。正如阿兰·巴迪欧所言:①这些长篇叙述才是戏剧性转换真正发生的地方——在这些叙述中,我们见证着叙述者所经历的深刻的主体性变化。在此我们不妨以《女武神》第二幕中,沃坦的大段独白为例:那个作为自身叙述之产物的沃坦,

① 参见他在2005年5月14日在巴黎高师的瓦格纳讨论课。

已经不是叙述开始时的那个沃坦,相反,他是已经知道如何以全新的方式行动的沃坦——他似乎已接受了最终的失败,并决定自我了结。巴迪欧认为:在此,音乐的质感起到了关键作用:正是音乐才将一场对事件与世界状态的报告,转变为叙述者自身主体性发生质变的场所。瓦格纳往往大幅削减剧中真实行动(通常是一场战役)的长度,使其成为可以快速处理的小事情,有时甚至就在幕后一带而过(例如,在《帕西法尔》第二幕的开场,帕西法尔战胜克林索尔的骑士的那场战役,就是在幕后发生的,我们只能从在远方观战的科林索尔口中听到帕西法尔的进展);与剧中冗长叙述与宣言相比,瓦格纳作品中的真实战役的短暂性显得更加突出(例如,《罗恩格林》第三幕,罗恩格林与特拉蒙的决斗;《特里斯坦》第三幕末尾,特里斯坦与梅洛的决斗;更不用说《特里斯坦》末尾的那场可笑的打斗。),其中的原因似乎就在于此。

同样的时间性也体现在结构主义思想中——无怪乎克劳德·列维-施特劳斯(1908—2009)把结构主义称为一种“没有先验主体的先验论”。独一无二的自我指称,是象征性事件的终极状况,在这个时刻,某种东西猛然间涌现出来并创造了其自身的过去,这就是象征秩序

自我呈现的过程。结构主义认为,我们无法设想象征(秩序)的创生过程:一旦它出现在此,这种秩序便总是一已经在此,我们无法外在于它;事实上,我们唯一能做的,便是讲述关于创生的神话(拉康有时也正是这么做的)。阿列克谢·尤尔恰克(Alexei Yurchak)写过一本关于前苏联最后一代人的书,名为《消失之前,一切都是永远》(*Everything Was Forever, Until It Was No More*),我们在此不妨将这个书名颠倒一下:在其突然涌现并总是一已经在此之前,象征秩序是无影无踪的。此处的问题在于,这是一个自我关涉(self-relating)的“闭合”系统的浮现过程,该系统没有任何外部可言:我们无法在外部对其作出解释,因为这个系统的建构行动是自我关涉的,也就是说,一旦该系统开始成为自身的原因,它就全然涌现出来;可以说,它将自身的前提置于一个封闭的循环之中。因此,象征秩序非但是突如其来地全然在此(亦即此前空无一物,片刻之后它就全在这了),而且它更以这样一种方式涌现,即:此前还空无一物,但突然之间,象征秩序就仿佛总是一已经在那儿了,仿佛我们从未须臾离开过它一样。

节点 5.3——想象：三声响

有些西方古典音乐的曲目，因被晚近的流行文化商品广泛采用，以至我们几乎无法在这些曲子本身与其商业化的使用之间作出区分。例如，自从莫扎特《钢琴协奏曲第 20 号》被广受欢迎的瑞典情节剧《今生今世》（*Elvira Madigan*）采用以来，直到今日，这首曲子往往还被称作“今生今世”协奏曲，这个叫法甚至出现在严肃古典唱片的标题中。面对这商业化音乐的拜物教，我们是不是可以克制住怒气，并作个不寻常的公开忏悔呢？因为我们带着负罪感欣赏着的音乐，自身似乎一文不值，它的价值却只是通过其被用于通俗文化产品之中的方式才体现出来。在这方面，笔者最喜欢的例子，便是希区柯克的电影《擒凶记》中乐曲《风暴云大合唱》，这首歌曲是由亚瑟·本杰明专为片中的风暴场景而谱写，并在皇家阿尔伯特音乐厅演出的。尽管大合唱本身是个带有晚期浪漫主义媚俗风的可笑作品，但里面的歌词（作者 D. B. 温德姆-路易斯）却颇有意味：

恐怖在风中轻语

黑暗的森林震颤
在抖动的枝上
传来无名畏惧
惶恐捕获了林中飞鸟
让它们扑翅逃离
只留下树木伫立
和它们
惊叫的枝丫
夜鸟回旋，
伺机而出
与它们的猎物一样逃离
碎裂的风暴云淹没了垂死的月
碎裂的风暴云伺机而出

这不正是吉尔·德勒兹所说的“抽象”情感事件的一幅缩微图景吗？在其中，寓于平静里的张力不断增到无法忍受的地步，并最终在剧烈的爆发中释放出来。这让我们想起希区柯克的那个奇想：他设想有朝一日，我们能绕过所有这些叙事性的视听媒介，并通过作用于神经中枢的复杂装置，直接影响和刺激观众的情绪。用柏

拉图的话说：希区柯克的《惊魂记》并非关于陷入恐怖之中的病态人格的电影，相反，它刻画了那体现在具体个人及其不幸遭遇之中的“抽象”恐怖之理念。在同样的意义上，《风暴云大合唱》的乐曲也并未刻画出温德姆-路易斯所作的歌词，它甚至与影片的叙事更无关联；相反，它直接渲染了这个情感事件。

在严格的拉康意义上，这样的事件是想象性的：这类事件漂浮在远离那个表征并生产它的物质基础的地方，亦即在那介乎存在与非存在之间的脆弱领域的表面。在《感觉的逻辑》中，吉尔·德勒兹颠倒了柏拉图由永恒理念与摹仿理念的感觉现实组成的二元论，在德勒兹那里，世界被分为实在物（物质）与全然被动的感觉表面，后者是介于存在于非存在之间的变动之流。感觉的表面并不存在，它们是“持存”之物（*subsist*）：“它们既非事物，也非事实，而只是事件。我们不能说它们存在，而只能说它们是持存或是既有（*inhere*）之物（是既非事物亦非实体的东西所具有的最低限度的存在）。”^①这与古

① Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press, 1990, p. 5.

代斯多葛派那里的“无形之物”（incorporeals）有几分相似：

斯多葛派第一个颠倒了柏拉图主义，对其作出了激进的逆转。有着质与量以及各种状态的实体具备实在性与因果性，相反，理念的特征属于另一类，它们是存在之外的被动之物，是位于事物表面的无效物，也是只能以“效应”呈现出来的理念化的无形之物。^①

刀与肉都是实体，刀是某个关于肉的非实体谓述（*asomatic kategorema*）（比如“被切开”）的原因。炉火与木柴也都是实体，炉火是某个关于木柴的非实体谓述（比如“被烧着”）的原因。如果太阳或者来自太阳的热使蜡融化，我们就会说太阳是“蜡烛被融化”（*the wax being melt*）的原因，而不会说它是“蜡烛的融化”（*the melting of the wax*）的原因，因为前者的不定式指的是谓述。

在佛教的存在论中，类似的进路似乎以更彻底的方

① Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press, 1990, p. 7.

式呈现:在其中,现实本身失去了实体的属性,并被还原为脆弱表象的涓流——因此归根结底,万物皆是事件(都具有事件性)。佛教的宇宙中存在两类事件:其一是正觉的事件,亦即全然假定自我的非存在状态的事件;第二种则是对流变中的事件的独特捕获,亦即德勒兹所谓的“(非)意义的纯粹事件”,后面这种事件尤其体现在日本俳句之中。绝对物(即涅槃中体验到的原初虚空状态)与微小脆弱而稍纵即逝的表面效应(俳句的主题)之间的交叠,构成了佛教中的无限判断。以下这首俳句,是松尾芭蕉最著名作品之一:

古池塘，
青蛙跃入，
哗啦

水声响这个事件是俳句中的真正对象(是否与维系着它的寂静相互交叠?)。俳句中没有任何理念化的色彩,相反,在俳句的升华效应中,哪怕是最“卑贱”的质料也能够成为事件的诞生之所。这样看来,我们大可不必害怕为这首俳句想象一些更低俗的版本——我的一个

日本朋友曾告诉我，松尾芭蕉的这首俳句还有个二十世纪的变体，而且并不是戏仿意义上的：

带着臭水的马桶

我坐上去

哗啦！

俳句中的三行规则再合理不过：第一行描绘了事件发生之前的状况（平静的古池塘、带着臭水的马桶）；第二行则标志着那个休止状态被切断，这种干预打破了平静并将产生事件（青蛙跳进池塘，我坐在了马桶上）；最末一行则命名了那个流逝中的事件本身（水溅出的声音）。甚至当后面没有积极行动的干预时，切入的词或短语（*kirenji*）也标志着普遍中立的情境与其中的个别要素之间的断裂——后者正是构成事件的物质基础。让我们看看松尾芭蕉的另两首俳句：

春：

掩映朝雾里

无名山也奇

初秋：

碧海连青田

翠绿共一色

第一首俳句的“对象”是朝雾，第二首的对象则是绿——它并非实体，而是事件，它是那个超出了原因却又纯然无效的结果（正如前文所见，这个事件既可能无比崇高，也可能俗不可耐）。在这非物质性的结果中，那流动着的近乎无物的表象与永恒之物彼此交叠，于是动与止、闹与静也都重合在一处，从而构成了意义与非意义（Non-Sense）相互叠加的一刻；这正是“精神是骨头”这句话的禅家说法。然而，这种对物质现实的悬置也有着深刻的模糊性：它有时也构成了某种屏障，掩盖着我们行为的恐怖后果。这让我想起罗伯特·皮尔西格（Robert Pirsig）的那本畅销多年的新时代哲学读物《禅宗与摩托车维修艺术》^①；事实上我们不难想象出这类主题的许多变体，例如：禅宗与性行为的艺术、禅宗与事业

^① 见 Robert Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, New York: Bantam, 1984(1977 年第一版)。

成就……甚至是禅宗与优雅战争的艺术。的确，以禅宗的态度看来，战士不再是行动的个人；他已被彻底地非主体化了（desubjectivized），或者，就像在禅学在西方的主要推介者铃木大拙所言：“杀人的已不是他，而是刀。他已没有任何伤害他人的欲望，是敌人的出现使他成了受害者。这就像那把刀自行完成了杀人的正义使命，而这正是慈悲的作用。”^①铃木大拙对杀人的这番描述，不正为一种现象学的态度给出了最根本的案例吗？这种态度认为：我们不应干涉现实，而要遵循事物所呈现的样子。杀人的是刀本身；敌人的出现使他成了受害者——于是禅宗战士在其中如若无物，他被还原成为自身行动的漠然看客。

1970年代，在军政府独裁统治下的巴西，曾有一个专门负责折磨政治犯的秘密警察组织，该组织临时皈依了一种私密宗教——那是带有新时代佛教观念的杂烩，在这种宗教看来：现实是不存在的，构成世界的只是虚幻表象的碎片。^② 不难想象，这种“宗教”显然有利于他

① 摘自 Brian Victoria, *Zen at War*, New York: Weatherhill, 1998, p. 110.

② 据一个朋友所说。

们为自己做下的恐怖罪行开脱责任。波尔布特的一个下属曾被前者面对敌人时冷酷无情的手段与毫不手软的态度所震撼,他把这个红色高棉领导比作达到了第三层识的高僧,他对波尔布特说:“你完全中立,没什么能撼动你,这是最高的觉悟。”^①这种关联并非毫无根据:波尔布特所成长其中的佛教文化恰恰有着历史悠久的军事传统。沿着这个思路,我们还可以写出另一个俳句,它的第三行刻画的是鲜血从身体的刀伤处喷溅而出的纯粹事件:

肥胖身躯在跟前蠕动

刀剑一挥

哗啦!

然后仿奥斯维辛的意境,再作一首

囚徒淋浴

^① 摘自 Niall Ferguson, *The War of the World*, London: Penguin Books, 2007, p. 623.

手指轻按电钮

哀嚎回响！

笔者列出这些即兴之作，并不是要谈论没品位的笑话，而是想让我们意识到这样一个事实，即：一个真正获得正觉之人，即便在那些极恐怖的境遇下，也应当能够看到纯粹事件本身。然而此处最可悲的教训莫过于，恐怖的暴行与真正诗性的精神之间竟是如此的相融，以至它们可以如影随形。

第六站：事件的撤销

德语里有个说法叫 *rückgängig machen*, 我们一般把它译成“消除”、“取消”、或者“解除”, 但这个短语还有更确切的隐含义, 即: 回溯性地撤销某件事, 就好像它从未发生。讨论这个问题之前, 让我们比较一下莫扎特的《费加罗婚礼》与罗西尼的类似剧目: 在莫扎特那里, 博马舍那具有政治解放潜力的剧本顶住了当时的审查压力——例如在该剧的终曲, 伯爵不得不向他的臣民下跪求饶(更不必说在《唐乔瓦尼》第一幕终曲里, 那震耳欲聋的“自由万岁”的呼声)。与此相比, 罗西尼的《塞维利亚理发师》在相反的方向上取得了同样惊人的成就: 在罗西尼手中, 这部标志着法国资产阶级革命精神的剧作被全然地“去政治化”, 成为一部地道的诙谐剧。这并不让人惊讶: 1815 至 1830 年是罗西尼创作的黄金年代, 也是欧洲列强徒劳地要撤销此前数十年革命的影响, 以便使其从未发生 (*Ungeschehenmachen*) 的年代。在他那些最杰出的喜剧中, 罗西尼试图描绘出革命之前的

那个纯真时代。这倒不是说,罗西尼在剧中表达了对革命的敌视与反抗,相反,在他笔下,1789至1815年间的这段岁月仿佛从来不曾存在。这样看来,罗西尼在1830年后(近乎)封笔并回归富裕的田园生活的做法真是再正确不过:这是唯一有道德的做法,在这个意义上,他的长年缄默可与让·西贝柳斯的骤然隐退相媲美。

既然法国大革命是现代史中的标志性事件,它的爆发使得“一切都变得不同”,那么很自然的问题就是,对任何事件而言,它们是否会遭遇到上述的“撤销”或被“去事件化”(dis-eventalization)的情况?“Je sais bien, mais quand même...”(我当然知道,但还是……),这类习惯用语标志着主体面对实体时的分裂姿态——我们知道某件事是真的,但还是无法接受它的真实性,例如:“我知道我儿子是个谋杀犯,但我仍然无法真正相信这个事实!”同样,在面对事件之时,我们也会持有类似的分裂态度:“我知道事件没有发生,一切都照常运转,但不幸的是,或许,或许……(我相信)某个事件的确发生了。”而更加有趣的问题是,一个事件是否可能不被直接地否认,而是以回溯的方式被否认?让我们想象一下:假如一个社会完全遵循了现代意义上的自由、平等与民

主权利等理念,以至所有种族主义与性别歧视都是荒谬而不可接受的,并且其中成员普遍认为,社会有义务向每个人提供教育与基本健康保障……那么在这个社会中,像种族主义等一类思潮将是完全不值一驳的,因为在每个社会成员看来,这样的想法都像是荒诞不经的无稽之谈。然而长此以往,尽管这个社会在表面上仍然坚守着它的基本信条,这些原则却渐渐失去了实质意义。匈牙利右翼总理维克多·欧尔班(Viktor Orbán)在2012年的一段话,就是这方面极好的例子。欧尔班认为,中欧地区必须建立起全新的经济体制:

……望上帝保佑,让我们不必去发明一套新的政治体制,推行民主制的目的只是为了度过经济难关……合作归根到底就是实力的问题,与意愿毫不相关。或许某些国家并不这样认为,例如那些斯堪的纳维亚国家,但对我们这些半亚细亚种的底层人民而言,只有实力才能让我们团结起来。^①

① 摘自 www.presseurop.eu/en/content/news-brief/2437991-orban-considersalternative-democracy.

匈牙利老一代异议人士的经历,更衬出上述这段话的反讽之处:1956年,当镇压起义的苏联军队开进布达佩斯的时候,困境中的匈牙利领导人向西方不断发出这样的求救讯号:“我们在此保卫着欧洲!”(言下之意,是对抗亚细亚式的共产主义。)如今,在苏联崩溃之后,一个基督教保守派的政府,则把西欧所代表的自由民主的多元消费主义视作主要敌人,并且呼吁实现一种更加有机的新社群主义,以取代二十年来“混乱不堪”的自由民主体制。无独有偶,当年法西斯主义者就曾大肆渲染“财阀政治与布尔什维克的合谋”,把(前)共产主义者与“资产阶级”自由派视作同一阵营的敌人。无怪乎欧尔班及其盟友多次表达了对中国“亚洲价值观资本主义”的赞赏,并把亚洲式的威权主义视为应对前共产主义威胁的良方——因此,当欧尔班的政府感到来自欧盟的压力时,我们似乎可以想见他 would 向中国发出求救讯号:“我们在此保卫着亚洲!”

不过,匈牙利的例子还只是全球范围内的去事件化过程中的一个小插曲,这个全球性的过程正威胁着我们解放成果的基础。让我们看看地球另一端的例子:在给美国《洛杉矶时报》的一封信中,影片《猎杀本·拉丹》的

导演凯瑟琳·毕格罗为影片中逼真的酷刑镜头辩护，美国特工正是通过酷刑等手段获取了有关本·拉登情报，毕格罗在信中写道：“我们文艺业者都知道，描述不等于赞同。如果不是这样，那么就没有画家敢于绘制非人道的场景，没有作家敢于书写关于非人道的内容，也没有导演敢于拍摄反应我们时代的这些棘手的题材了。”^①然而，事实果真如此吗？即便考虑到反恐斗争空前急迫的现实需要，即便我们放下抽象的道德家的姿态，我们难道没有理由认为：由于虐待人类这个行为有着如此深刻的破坏性，因此即便是对它的中立描述本身（亦即试图中和其破坏性的做法），已然构成了某种程度上的赞同吗？

更确切地说，问题的关键在于：酷刑是如何被描述的呢？由于这个题材的高度敏感，影片脉络中所表现出的任何中立性都是虚假的；我们在其中总是能感受到对于影片主题的特定立场。想象一下，假如在一部描述大屠杀的纪录片中，导演将大屠杀的过程描述为一种超然冷

① www.latimes.com/entertainment/movies/moviesnow/la-et-mn-0116-bigelowzero-dark-thirty-20130116,0,5937785.story.

漠的工业流程,并详细讲解其中的技术问题(运输、尸体处理、如何防止死囚进毒气室前的恐慌等等)——那么这样的影片只有两个可能目的:要么它意在反映拍摄者对这个题材的某种变态而不道德的迷恋;要么它是想利用污秽画面的所谓中立性,来引起观众的惊惶与恐惧。毕格罗《猎杀本·拉登》属于哪种情况呢?显然,她毫无疑问是站在酷刑正常化这一边。当影片女主角玛娅第一次见到水刑的场面时,她有一些震惊,但她很快掌握了游戏规则——影片后面,她就冷酷地威胁一个阿拉伯高层战俘说:“如果你不合作,我们就把你交给以色列人。”玛娅对本·拉登的狂热追踪,抵消了良心上的任何不安。这在玛娅的搭档——一个留胡子的年轻 CIA 特工——身上体现得更为明显,当酷刑受害者的心理防线被攻破之后,他会一下子从折磨者变为友善的人(帮犯人点烟,和他说笑话)。在影片后半,他从穿牛仔裤折磨犯人的大胡子,摇身变为衣冠楚楚的华盛顿官僚,这个转变尤其令人深感不安——它代表着最纯粹、最有效的正常化:酷刑无非只是一些不适,它顶多只会伤害敏感的心灵,而与道德无关,为了工作,这些都是可以忍受的。正是这种认为虐囚与酷刑只会伤害到敏感心灵的

认识,使该片沦为一部廉价的右翼宣传片:在其中,人心的复杂性被有计划地精心呈现,以便那些有着良好意愿的自由派们能够不带负罪感地观赏。这正是为什么《猎杀本·拉丹》要比《反恐 24 小时》糟得多:至少在后面这部剧集的大结局中,杰克·鲍尔最后垮掉了。^①

让我们抛开关于水刑究竟算不算酷刑的无谓争论吧:如果水刑没有给人施加肉体的痛苦与死亡的恐惧,它如何能让强硬的恐怖分子开口呢?至于有人提议用“增强式审讯法”(enhanced interrogation technique)来代替“酷刑”这个字眼,那更不过是政治正确观念的扩展而已:这与我们用“身体不便”(physically challenged)来代替“残障”(disabled)没有任何区别(是不是该用“增强式诱惑法”来代替“强奸”呢?)。问题的关键在于,虽然政治正确的初衷在于避免使人成为标签的象征性暴力的受害者,但恰恰就是当公众的语言被改造得政治正确之时,酷刑——一种由国家施加的暴力行为——也获得了

① 这正是为什么毕格罗关于对于本片的看法——“当你观看一场暴力时,你也正在拉康的意义上被解构”(见 www.newyorker.com/talk/2012/12/17/121217ta_talk_filkins)——不但是不知所谓的(压根就没有什么“拉康意义上的解构”),而且在道德上是无耻的。

公众的接受。这两个现象实际上是同一枚硬币的两面。

对于这部影片最肮脏的辩护莫过于认为：毕格罗在此避免了廉价的泛道德化，她以冷静的方式反映了反恐斗争的现实，影片提出了难题并促我们思考（此外，就像一些评论家说的，她“解构”了女性主义的陈词滥调——玛娅既没有展示任何性爱上的兴趣，也没有表现出多愁善感的特质，她就像男人一样坚强和忠于职守）。对此，我们的回答是：恰恰是在面对诸如酷刑这样的主题之时，我们不应“想得太多”。不妨拿强奸作个类比：倘若一部影片以同样中立漠然的方式展示一个暴力的强奸场面，并声称我们应该避免廉价的泛道德化，而要去思考强奸的各种错综复杂的状况，你会怎么看呢？内心深处的直觉告诉我们，这儿有个严重的错误：我宁愿生活在一个绝对无法接受强奸的社会，在其中，任何鼓吹强奸的人都会被视作无可救药的愚人；而不愿生活在一个容许人为强奸辩护的社会——酷刑也是一样：事实上，道德进步的标志之一，恰恰就是对于酷刑的这种毫无讨论余地的，“教条式”的抵制态度。

既如此，我们该如何看待对酷刑的“现实主义”辩护？有人会说：既然酷刑古往今来总是不断发生，那么

把它作为公开的讨论议题不是更好吗？但这种态度正是问题的症结所在：倘若酷刑总是不断发生，为什么掌权者现在会向公众公开？答案只有一个：公开讨论的目的，就是要使酷刑正常化，从而降低我们的道德水准。酷刑会拯救生命吗？或许会，但它必定会杀死良知——而最肮脏的辩护就是：真正的英雄为拯救同胞的生命而放弃自己的良知。《猎杀本·拉丹》里对酷刑的正常化，预示着一个逐渐逼近我们的道德真空。如果对此还有任何怀疑，不妨试着回想一下二三十年前的好莱坞大片是否会出现类似的场面——那简直是不可想象的。

在此要谈的第三个例子比前两者残暴得多，直到今天，这件事对我们来说都是不堪设想的。2012年，一部叫《杀戮演绎》(The Act of Killing)的纪录片在特柳赖德电影节上首映，片子的导演是约书亚·奥本海默(Joshua Oppenheimer)与克里斯汀·辛(Christine Cynn)。《杀戮演绎》一片以独特、深刻且令人不安的视角，审视着资本主义全球化大环境下的道德僵局。这部纪录片于2007年在印度尼西亚的棉兰摄制，它报道了一个极端污秽丑恶的行为：安瓦尔·冈戈(Anwar Congo)和他的同伙是参与1965至1966年印尼九三〇反共大清洗的敢死队头

目,九三〇事件导致超过两百五十万人被当作共产党员杀害,其中许多是住在印尼的华人。这些当年手上沾满鲜血的刽子手,如今却纷纷变成显赫的政客。2007年,冈戈他们想演出一部电影,演绎当年杀人的经历。可以说,《杀戮演绎》是一部关于“最终获胜的凶手,以及他们所建立的社会”的影片。这场大屠杀过去之后,获胜的凶手非但没有把这些暴行视作“肮脏的秘密”(亦即需要抹去一切痕迹的罪行),相反,他们竟毫无顾忌地大肆夸耀自己当年杀戮的细节(如何用铁线勒死一个人,如何割喉,如何尽兴地奸淫妇女……)。2007年10月,安瓦尔及其同伙参加了印度尼西亚国家电视台的访谈节目,在节目中,当安瓦尔兴致勃勃地说,自己的杀戮受到黑帮电影的启发时,节目主持人满脸笑容地赞叹道:“真是神奇啊!让我们给安瓦尔·冈戈热烈的掌声!”而当她问安瓦尔是不是害怕当年受害者家属的报复时,安瓦尔回答道:“他们不敢,谁要敢露个头,我们就把他做掉!”他的党羽更补充道:“我们要把他们都消灭!”此时,演播厅里又爆发出掌声与欢呼声。若不是亲眼所见,你几乎不会相信这场面是真的。

而真正让《杀戮演绎》与众不同的,它在此进一步

提出了这个关键问题：杀戮者“在杀人时心里想的是什么？”^①也就是说，他们是靠着怎样一种屏障，让自己对令人发指的暴行视而不见？片中给出了答案：那保护着它们免于内心深处道德危机的，恰恰是电影屏幕：他们把自己的行动视作对电影模范的扮演，这使得他们将现实本身体验为一种虚构——一种好莱坞崇拜者的虚构（安瓦尔及其同伙是从贩卖电影票的黑市团伙起家的），他们模仿好莱坞电影里的黑帮、牛仔与舞者，在那场大屠杀中演起了角色。

有个关于耶稣基督的有趣笑话：连日的布道与显神迹让耶稣疲惫不堪，于是他忙里偷闲到加利利海滩上放松一下。他在和一个门徒的高尔夫球比赛中遇到了一个困难球，耶稣没打好，将球打到水里，于是他走到球落水地方的边上，弯下腰把球拾起。当他准备再试一次同样的击球时，门徒告诉他说，这个球是极困难的，只有像泰格·伍兹这样的选手才能打得好。耶稣回答道：“怎么回事！我是神之子，凭什么泰格·伍兹能做的我不能做？”于是他又一挥杆，结果球再一次落入了水中，耶稣

^① 摘自 Final Cut Film Productions 制片公司的公关材料。

不得不再一次走到水边要将球拾起。就在这时，一群美国游客走了过来，其中一个游客看到了耶稣他们，就走上前对门徒说：“上帝啊，那个家伙是谁？他那样打扮是不是觉得自己是耶稣啊？”门徒回答说：“不不不，那个混蛋以为自己是泰格·伍兹！”这正是幻想身份起作用的方式：没有人——哪怕是神自己——可以在直接意义上是其所是；每个人都需要离开中心的外在鉴别点。我们可以想象，当一个美国记者看到安瓦尔在虐待可疑共产主义者，便走上前问安瓦尔的一个同伙：“那个家伙是谁？难道他觉得自己是上帝审判的工具吗？”那个同伙便会回答说：“不不不，他觉得自己是亨弗莱·鲍嘉！”

在此，我们看到了社会道德真空中最为残暴的一面：当最低限度的公共耻感都被悬置（正是这种耻感迫使罪犯掩盖他们犯罪的痕迹），当虐待与屠杀的可怕狂欢成为几十年后大众赞颂的对象，当这些暴行甚至不被视作公众利益的必要之恶，而是被视作某种平凡无奇，可接受，甚至有几分愉悦的活动的時候，我们就应该追问：这样的社会的象征肌理（亦即在公众可接受与不可接受之间画出界限，所依据的那套规则）究竟是怎样的？面对这个问题，我们应该避免过分容易的回答：例如指

责好莱坞电影或者归咎于印度尼西亚“未开化”的道德状态。相反，追问的起点应该是资本主义全球化所带来的错位效应，这种效应破坏了传统道德结构中的“象征有效性”，从而导致了这样的道德真空。^①

但这是否意味着，当道德实体逐渐地被侵蚀之际，我们仅仅退回到了个人自我中心主义那里？情况比这要更加复杂。我们往往能听到这样的观点，认为当前的生态危机是我们短视的自我中心主义造成的后果：对即时享乐与财富的痴迷，使我们忘却了公共利益。然而在这个问题上，沃尔特·本雅明关于资本主义宗教性的见解才算切中了要害：真正意义上的资本家并不是享乐至上的自我中心主义者；相反，他如此狂热地投身于使自身财富增殖的任务之中，以至连自己的健康与幸福都成

① 更宽泛的问题是，一个（相对）得体的人为什么会做出可怕的事情？为了对此给出解释，我们应当看看标准的反个人主义的保守观念，根据这种观念，社会机构控制并遏制着我们个人自发的恶，这种恶会为了自私自利的目的而做出残酷而具有毁灭性的事。如果反过来说，虽然我们是（相对）得体的个人，但假如社会体制有着各种巧妙的手段，以便让我们做出可怕的事情，结果会是怎样？在此，作为中介方的社会体制起到了关键作用：有些事情，我们个人永远无法亲自下手，但如果让一个中介方替我们做这些事，我们便可以装作不知情了。包括安吉丽娜·茱莉和布拉德·皮特在内的许多人道主义者在迪拜的住宅项目上大肆投资，而这些项目的劳工恰恰处于现代版奴隶制的奴役之下，与此同时，他们还佯装对此毫不知情——毕竟，这些投资是金融咨询师作出的，不是吗？

了可以舍弃的东西,而家族的兴旺或环境的福祉等更是不在他们的考虑之内。这样看来,我们大可不必站在道德制高点上谴责资本家的贪婪自私——事实上,要想对抗资本主义对于财富怪癖而狂热的忘我精神,我们只需将这种自我中心的功利思想引导到适当的地方。换言之,要想实现卢梭所说的自然的 amour-de-soi(自爱),我们需要把环境意识提升到更文明的高度。

因此,这充斥于我们社会中的享乐至上的自我中心主义,与其说是我们面临的一个事实,毋宁说是我们社会的意识形态使然——在《精神现象学》论理性的那个章节末尾,黑格尔所谓的“das geistige Tierreich”(精神的动物界),指的就是这种意识形态;在黑格尔看来,文明的现代社会中,人们陷溺在以自我利益为中心的交互行动中,这种状态构成了精神的动物界。黑格尔认为,现代性的成就,正是在于容许“主体性原则在个人自主的极端特殊性之中获得自我实现。”^①在这个原则下,公民社会得以成为这样一个领域,在其中,自主的个人通过自

^① G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, para. 260.

由市场经济的各种机构彼此关联,从而使各自的私人需求获得满足:在该领域里,所有公共利益都服从于个体私有利益;这些公共利益无不被有意识地配置与筹划,以便让私有利益取得最大化的满足。黑格尔在此指出的是私有利益与公共利益之间的对立,这种对立在曼德维尔、亚当·斯密和马克思那里也多有提及:在个人眼中,公共利益被视作某种应当为各自私人利益服务的东西(例如,自由派将国家视作个人自由与安全的保护者),而当个人在追求各自的目标之时,他们也为公共利益的增加作出了贡献。在这个意义上,个人的行动愈是自私,他们对公共利益的贡献也就愈大,这正是辩证法的张力所在。

然而吊诡的地方在于,当个人有意愿牺牲自己的利益,并直接投身于公共利益的创造时,公共利益本身却会因此受损——黑格尔就提到那个过分关注公共利益的国王最终使自己的王国覆灭的逸事。但黑格尔的哲学探讨并不止步于此,他进一步将这种“矛盾”归结为“动物”与“精神”之间的张力:那作为个人“机械性”的交互关系之结果而呈现出来的普遍精神实体,正是“每个人及所有人的产物”。这意味着,自私自利的“人形动物”(亦即参与到公民社会复杂关系网中的个人)的“动

物性”是一个长期历史进程的产物,在这进程中,中世纪的等级社会被改造为现代意义上的资产阶级社会。可以说,主体性原则的自我实现本身——即动物性的彻底对立面——恰恰促成了由主体性向动物性的逆转。

这种逆转的踪迹如今随处可见,在高速发展的亚洲国家尤为如此,在这些国家里,资本主义带来的冲击最为粗暴显著。贝托尔德·布莱希特的短剧本《规则与例外》(这是他在1929至1930年创作的一部“学习剧”,用于工厂和学校的简易演出)讲述了一个富商为了石油交易而与搬运工(“苦力”)穿越“亚希”沙漠(布莱希特假想的中国地名)的故事。当两人饮水缺乏并在沙漠中迷路时,商人在慌乱之下拔枪射杀了苦力,因为他以为苦力走过来是要攻击自己,但事实上,苦力是要把自己剩余的饮水递给商人。后来在法庭上,这个商人被宣判无罪,法官审判的依据是:商人有理由惧怕苦力的潜在威胁,因此无论苦力的威胁是否是真的,商人射杀苦力的行为可以视作正当防卫——因为商人与苦力属于不同的阶级,商人有理由担心苦力对它的憎恨与恶意,这意味着,阶级间的仇视才是典型状态,相反,苦力的善意倒成了例外。这个是布莱希特又一个可笑的马克思主义

式的简单化描述吗？未必如此，让我们看看下面这个来自当今中国的报道：

半年前，南京一个老太太从公交车上摔下来。根据当地报纸的报道，这名65岁的老人摔折了髌骨。一个叫彭宇的年轻人看到了这个情景，过来搀扶老人。他给了老太太两百块钱（当时足够买300张公交车票），陪同她去了医院，并在医院一直等到老人的家属到来。然而老人一家向彭宇提起民事诉讼，要求后者赔偿人民币136419元。最后，南京鼓楼区法院判决彭宇应分担原告损失，共计人民币45876元。法院的判决书称，“彭宇自认，其是第一个下车的人，从常理分析，他与老太太相撞的可能性比较大。”而且“根据社会情理，在老太太的家人到达后，其完全可以说明事实经过并让老太太的家人将她送到医院，然后自行离开。但彭宇未作此等选择，他的行为显然与情理相悖”。^①

① Michael Yuen, 'China and the Mist of Complicated Things,' 未出版的文本。

上面这个彭宇案,不正是布莱希特短剧的翻版吗?彭宇出于同情和好心帮了老人一把,但由于这种善意并不“合乎情理”(一个普通人不会像彭宇这么好心),故此在法院看来,这构成了彭宇的过失,他也因此需赔偿一定数额的医药费。这个案子仅仅是可笑的例外吗?事实并非如此,《人民日报》(中国官方报纸)所作的网上问卷调查表明,在参与问卷调查的青年中,有高达87%的人不愿帮助摔倒在地的老人。彭宇案也关系到公共空间的监视问题。许多人表示只有在摄像头在场的情况下才会考虑搀扶老人。这种普遍不愿伸出援手的态度,正预示着公共空间地位的改变:“街道成了极端私有的场所,而‘公共’与‘私有’这样的字眼也已失去了意义”。简言之,置身公共场所并不意味着与其他陌生人共处——相反,当在他们中间穿行时,我仍然位于自己的私有空间之内,我与他人既没有互动也没有招呼。为了使我与他人共处(不论有无互动)的空间成为“公共”的,它就必须处于安全摄像头的监视之下。

这个转变的另一征兆,则体现在相反的极端情况里——那是近来色情媒体中开始风行的公共场所性行为。越来越多的色情电影展示着人来人往的公共空间

(公共海滩、火车、公交车、购物中心等)里毫无顾忌的性行为,值得注意的是,公共场所里大多数经过的路人都对此(佯装)视而不见——小部分人会对这淫秽的场面偷偷瞄上几眼,更少一部分人则会取笑戏仿。同样,在这情形下,公然做爱的情侣就仿佛置身于他们自己的私有空间,因此我们不应干涉他们的亲密举动。

这又将我们带回到黑格尔的“精神动物界”里——换言之,那些无动于衷地走过倒地无助的老人和公然做爱的情侣的,究竟是谁?他们当然是动物。但这个事实绝不意味着我们在某种程度上“倒退”回了动物的层面:我们在此谈论的动物性——每个追求私有目标的个体所表现出来的这种冷酷无情的自私性——恰恰是社会关系(市场交换、社会调解与生产)之复杂网络所造就的吊诡产物。而个人对这个网络视而不见这个事实,也正表明了该网络具有观念性(精神性)的特征:在由市场所构造起来的公民社会中,抽象性的宰制比之前任何时候都要彻底。我们常常能听到这样的说法:当今随着媒体的无孔不入,公开告白的文化与数字控制工具的兴起,私人空间已经濒临消失。但在笔者看来,事实恰恰相反:正在消失的毋宁是真正意义上的公共空间。在网上

展示自己裸照或亲密场面的人并不是暴露狂,暴露狂侵入的是公共空间,而上传到网页的裸照则仍在那个人的私有空间之内——只是这个空间被延展开来,并与其他人的空间相互包含。让我们回头看看《杀戮演绎》,这与安瓦尔及其同伙的状况何其相似:与经济上的私有化相比,安瓦尔等人对公共空间的私有化显然要更具威胁性。因为正是在这种私有化中,我们社会那些现代性的解放事件被逐渐撤销。

终点站：“好好注意！”

在这压抑的大环境下,对以往事件的撤销成了主导性的进程,既如此,那些真正政治事件的发生还有多大的可能性呢?面对这个问题,我们应该提醒自己:事件乃是一个激进的转捩点,这个点的真正维度却是不可见的——法国哲学家莫里斯·布朗肖(Maurice Blanchot)曾写道:“问题:你会承认我们已经抵达了转捩点这个事实吗?回答:如果还有事实存在,那就未到转捩点。”^①在事件中,改变的不仅是事物,还包括所有那些用于衡量改变这个事实的指标本身,换言之,转捩点改变了事实所呈现的整个场域的面貌。在一切都在加速变化的今天,记住这一点尤为重要。因为在如今瞬息万变的表象之下,我们不难察觉到一种沉闷乏味的一致性,就仿佛万物之所

^① Maurice Blanchot's self-interview in *La nouvelle revue Française*, April 1960.

以迁流不息,就是好让一切都保持不变似的——或者,就像那个法国古谚所说:plus ça change, plus c'est la même chose(变动愈多,实则愈同)。在资本主义内部,事物的不断变化正是为了使一切保持不变,而真正的事件将会转变这个关于变化的原则本身。哲学家阿兰·巴迪欧近年来提出了无法被还原为简单变化的事件概念,在巴迪欧看来,事件是一种被转化为必然性的偶然性(偶然的相遇或发生)^①,也就是说,事件产生出一种普遍原则,这种原则呼唤着对于新秩序的忠诚与努力。当一个充满情欲的相遇改变了相爱之人的一生,并使夫妻共同生活的构筑成为两者人生的中心时,这次相遇就构成了一个爱的事件;同样,在政治中,当一次偶然的暴动或叛乱催生出对于普遍解放愿景的集体承诺,并因此开启了重塑社会的进程时,这次暴动(叛乱)便构成了一个政治事件。

然而进入新千年后,在政治左翼陷入深刻危机之际,这样的事件还可能发生吗?政治左翼看来,资本主义的繁华建立在虚幻的基础之上,在资本主义繁荣的年

^① 见 Alain Badiou, *Being and Event*, New York: Continuum, 2007, and *Logics of Worlds*, New York: Continuum, 2009.

代,政治左翼灾害预言家的角色并不受待见。当前,左翼长期等待着的经济萧条和社会崩解的时刻似乎已经到来,我们也看到了世界各地出现的抗议与反叛。然而迄今为止,我们既没能看到左翼阵营对这些事件的任何有力回应,也未见他们提出过任何纲领,来把孤立无序的反抗整合成社会变革的积极力量。目前在全欧洲各处迸发出的愤怒情绪——

是既无力又毫无成效的,看来任何有意识的和协调一致的行动都已超出了当前社会力所能及的范围。看看欧洲的这场危机。我们一生中从未曾碰见如此富有革命机遇的时刻,但我们也从未像现在这样无力。知识分子与战士也从未像今天这样沉寂,这样难以找到前进的新方向。^①

因而近几年来,我们已停驻于一种持续性的前事件状态,其中那看不见的壁垒似乎一次又一次地阻止着新事物的崛起与真正事件的创生。产生这无形壁垒的一个主要

^① Franco Bifo Berardi, *After the Future*, Oakland: AK Press, 2011, p. 175.

原因,便是资本主义意识形态在近期的胜利:如今,每个工人都成了他(她)本人的资本家,这些“自我资本家”无不在盘算着如何为自己未来的教育、住房、健康等进行投资,而他们投资的唯一途径就是举债。于是,就像银行家和资本家对某家公司的投资决策那样,个人在教育、住房、健康等方面的权利因此成为“自我资本家”投资的自由决策,因此至少在形式上,每个人都成了为了投资而举债的资本家。^① 这意味着,我们进一步远离了资本家与工人在法律面前的形式平等——因为如今他们都是资本投资者;然而,在真正的资本投资者与被迫成为“自我投资者”的工人之间,我们看到了马克思所说“我们剧中人的面貌”的不同——这种不同往往体现在劳动与资本完成交换之时,因为此刻,资本家与工人“一个笑容满面,雄心勃勃;一个战战兢兢,畏缩不前,像在市场上出卖了自己的皮一样,只有一个前途——让人家来鞣。”^②显然,“自我资本家”的战战兢兢是有理由的,因为那施加在他(她)身上的虚假的选择自由,恰恰构成了其被奴役的形式。

① 见 Mauricio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012.

② Karl Marx, *Capital*, Vol. 1, London: Penguin Books, 1990, p. 280.

负债者在资本主义全球化环境下的激增,让我们想起了尼采那里的债户/债主关系,在尼采看来,这种关系是人类学意义上的普遍常态。这两者间有怎样的联系?在此,那个直接实现的悖论变为了其自身的反面:如今的资本主义全球化在把债户/债主关系推向了一个极端的同时,恰恰也在损害着这种关系:因为负债的过剩已经公然达到了荒谬的程度。这意味着我们已进入了肮脏的地带:许多债务在丝毫不考虑借债者偿还能力的情形下被发放出去——债务已公然成为控制与支配的手段。就拿当前欧盟向希腊施压,要求后者实行紧缩政策来说——这种压力正是精神分析里“超我”的体现。超我并不是真正意义上的道德行动者,而是一个不断向主体提出不可实现的要求的施虐行动者,它享受着主体的失败所带来的快感;正如弗洛伊德所说,超我的悖论就在于:主体愈是服从于它的要求,其自身的负罪感就愈是深重。^① 这就像一个强势的老师给学生布置下无法完

^① 在穆斯林原教旨主义者对西方自由派的憎恨中,我们不难察觉出这种“超我”:自由派之所以被仇视,并不在于他们对穆斯林的种族歧视,而恰恰出于相反的原因——因为他们对第三世界充满了负罪感,并且怀疑后者是否拥有过他们自己想要的生活的权利。在这个意义上,自由派陷入了经典的超我困境——他们愈是觉得负罪,便愈是会被指责为伪善。

成的作业,然后带着施虐的快感,笑着欣赏学生脸上的焦虑和恐慌。这也正是欧盟在希腊政策上犯下的可怕错误:它甚至不愿给希腊任何机会,希腊的失败本身就成了游戏的一部分。而政治经济学分析的目标,就在于给出一个能够走出当前债务与罪责的恶性循环的策略。

毋庸置疑,类似的悖论从一开始就已出现,因为无法履行的承诺和义务恰恰就是维系银行体系的基础。当我们把钱存入银行的时候,银行许诺说,它有义务在任何时刻将钱还给我们——但我们心里知道,即便银行可以满足一部分储户取现的要求,它也无法同时满足所有储户的取现要求。这个悖论最初仅限于银行与个人储户之间,但如今它已扩展到了银行与个人(法人)借贷者之间。这意味着,放贷的真正目的已不再是迅速从还款中赚取利息,相反,它的目标在于造就一种无限持续的债务,从而使负债者陷于永久性的依赖和从属地位。十多年前,阿根廷决定提前偿还它所欠国际货币基金组织(IMF)的债务(靠的是从委内瑞拉获得的财政援助),这竟使 IMF 大为震惊:该组织(或者是其高层代表)非但不为提前的还款感到放心,反倒担忧阿根廷的金融独立有可能使其放弃紧缩的财政政策,并导致无节制的开

销。IMF 对提前偿还的不安，恰恰凸显出债户/债主关系的本质：债务已成为控制和管制借贷者的工具，因此它所争取的，正是其自身的扩大再生产。

这样一来，我们又回到了最初那个问题：事件如何才能将我们带离这死水微澜的状态？但或许，我们应当首先摒弃那个“伟大觉醒”的神话——根据这个观点，在某个时刻，无产阶级（无论是旧的工人阶级，还是新的贫民）会积聚起足够的力量，从而给压迫者带来致命的一击。并且回到黑格尔那里：辩证进程总是始于某种肯定的观念的发展，但在这发展过程中，观念自身也会经历深刻的变化（不仅是战术性的调节，还包括在本质上的重新定义），正是由于观念自身被卷入辩证进程之中，它将被自身的现实性所（多元地）决定。假定一个反抗运动开始时提出的诉求是伸张正义，一旦人们全身心地参与其中，他们便开始意识到：为了实现真正的正义，运动最初的诉求是远远不够的（例如仅仅废止个别法律条款）。在这些时刻，普遍维度自身被重新建构，一种全新的普遍性也呼之欲出。

这种全新的普遍性既非无所不包的容器，也不是各种力量妥协的结果；相反，它恰恰建立在分裂的基础之

上。人们往往指责奥巴马总统,认为他非但没有给出获得两党共识的解决方案,反而在许多议题上使美国陷入了分裂。但奥巴马的好处,或许就在于这种分裂吧。当面临深刻危机之时,我们往往需要真正的分裂——这是在眷恋旧物的人与意识到改变必要性的人之间的分裂。这种分裂并非机会主义者的妥协,而恰恰是通向真正融合的道路。进一步说,我们也不应害怕由“分裂”这个字眼带来的另两个词:仇恨与暴力。如今几乎被遗忘的美国政治活动家与散文家约翰·杰伊·查普曼(John Jay Chapman 1862—1933),很早便洞穿了慈善背后的谎言,他说:“这个时代的普遍懦弱把自己隐藏在慈善的外表之下,并以基督的名义要求不伤害任何人的感情。”^①作为有组织的仇恨的政治概念,并不仅仅出现在疯狂的极权主义中,它还有下面这个现实版本:

因此目前的局势已经明朗:我们有敌人。他们未必敌视我们,他们甚至有可能只是真诚地希望我们能够快

^① John Jay Chapman, *Practical Agitation*, New York: Charles Scribner & Sons, 1900, p. 47.

乐和繁荣,并且生活在他们认为合适的世界之中。甚至可以说,这就是他们对我们的期待:期待我们向他们承认,他们的世界是所有可能世界中最美好的——或者至少是最不坏的,这取决于具体情况。^①

数十年前,自由派针对共产主义者的这番话,如今也可以用来指称共产主义的敌人。但这是否意味着,我们在此鼓吹的是盲目的暴力呢?我们应当祛除关于暴力问题的神话,并反对在这个问题上过分简单化的处理——例如,简单地认为:由于二十世纪共产主义运动使用了过多的暴力与杀戮,因此我们应当极力避免重蹈覆辙。共产主义的暴力当然是可怕的事实,但此处对于暴力的过分关注,却掩盖了这样一个根本问题,即:二十世纪共产主义运动纲领本身出了什么问题?究竟是怎样一些固有弱点,驱使着这个纲领走向了无限制的暴力活动?换言之,仅仅指出共产主义“忽略了暴力问题”是不够的:我们需要追问究竟是哪些深层的社会—政治挫折,迫使着他们诉诸暴力。(在同样的意义上,仅仅指出

① *Communisme: un manifeste*, Paris: Nous, 2012, p. 9.

共产主义者“忽略了民主”是不够的：是那个社会变革的总纲领使其不得不作出了这种“忽略”。)在这个问题上，中国文化大革命的历史给我们的教训就是：摧毁旧时代的纪念物并不能证明我们已经彻底否定了过去。相反，这个 *passage à l'acte* (贸然行事) 恰恰见证着清除过去这个任务的失败。

当罗马尼亚左翼作家帕纳伊特·伊斯特拉蒂 (Panait Istrati) 在 1920 年代末造访苏联时，他看到第一次大清洗公开审判的场景，一个苏共的辩护者试图向这位作家表明对敌人的暴力是必要的，这个苏联人说：“做蛋卷怎么能不打破鸡蛋呢？”对此伊斯特拉蒂回答道：“好吧，我看到打破鸡蛋了，可您的蛋卷在哪呢？”^①他问的很对，伊斯特拉蒂的反问并不仅仅在于反对那毫无益处的暴力行为：真正的“打破鸡蛋”并不是物理意义上的暴力，而是权力对社会与意识形态关系的全面干预，这种

① 安德烈·普拉托诺夫那个经典的苏维埃反乌托邦小说《地基坑》(The Foundation Pit, 1929-1930)，讲述了这样一个故事：一群工人在挖一个巨大的地基坑，在上面要建一栋恢宏的工人住宅大楼；但这座大楼从未被建起来，此前在这里的房子也早已被拆除，于是那里只剩下一个巨大的坑洞——这个小说的标题似乎也可以取作《没有蛋卷的碎鸡蛋》。

干预虽然未必会摧毁任何人或事物，但它已改变了整个象征性的场域。这是如何实现的？在本书接近尾声之际，让我们谈谈最后一个关于电影的例子：由帕诺斯·库特拉斯执导的希腊影片《斯特雷拉》(Strella, 2009)。

由于得不到国家基金的补助，同时也被几家大制片商所拒绝，库特拉斯不得不在没有任何经济支持的条件筹拍这部片子，这也使《斯特雷拉》成为不折不扣的独立电影，片中几乎所有的角色都是由业余演员出演的。但这部影片取得了出乎意料的成功，它获得多个奖项，成了小众电影中的经典之作。影片讲述中年男子尤戈斯的离奇经历。尤戈斯因在村庄里犯下的杀人罪而入狱14年(当时他发现17岁的弟弟与自己的5岁的儿子在玩性游戏，尤戈斯在盛怒之下杀死了弟弟)。在漫长的牢狱生活中，尤戈斯与儿子莱昂尼达斯失去了联系。在刑满释放的当天，尤戈斯决定重新寻回儿子。尤戈斯在出狱的第一夜在一个廉价旅馆中度过，在那里他遇到了年轻的变性人斯特雷拉。两人一起度过了一夜，不久就爱上了对方。尤戈斯也被斯特雷拉的异装癖伙伴们所接受，而斯特雷拉对玛丽亚·卡拉斯的模仿最让尤戈斯倾心不已。然而不久之后，尤戈斯竟发现斯特雷拉其

实就是自己失散多年的儿子莱昂尼达斯：更让他惊讶的是，莱昂尼达斯早已知道尤格斯是自己的父亲。事实上，从尤格斯出狱的那一刻起，莱昂尼达斯就在尾随着他，并事先到那家旅馆中等候他的到来。最初，莱昂尼达斯只是想见见父亲，但当尤格斯经过她身边时，她就爱上了他。知道真相的尤格斯彻底崩溃了，他逃跑着离开了莱昂尼达斯。但当两人在一段时间之后恢复联系时，发现尽管他们的性关系无法继续，但彼此都关心着对方。渐渐地，他们找到了共同的生活之道，在影片结尾的场景定格在庆祝新年的聚会上：其中斯特雷拉、她的朋友们和尤格斯在斯特雷拉的家中欢聚一堂，其中还有斯特雷拉收养的小男孩（她死去朋友的儿子）。这个孩子既象征着爱，也象征着他们处于困境中的关系。

斯特雷拉将怪癖的主题带到了它的（荒谬而崇高的）结局：在此，从创伤中的恢复被数次重复。首先，尤格斯在影片早些时候发现眼前的女子斯特雷拉其实是个变形人，但他痛快地接受了这点：当他注意到自己的伴侣是个男子时，斯特雷拉只是轻描淡写地说：“我是个变性人，你有意见吗？”然后他们接着拥吻起来。但在这之后，尤格斯面对的则是真正的创伤：他的亲生儿子一

直尾随并诱惑他。在此，尤戈斯的反应与《哭泣游戏》中弗格森看见迪尔的阳具时的反应是相同的：那是令人震惊的恶心与逃离，然后是在城市里漫无目的游荡——他们无法接受自己看到的一切。而《斯特雷拉》与《哭泣游戏》也有着类似的结局：创伤最终被爱所克服；大团圆结局中也都不约而同地出现了小男孩。

《斯特雷拉》的拍摄简介将此片描述为“一个在茶余饭后谈论的故事，一个城市传奇”——这意味着我们不应用和《哭泣游戏》相同的方式看待这部影片：主人公发现他的变性情人其实是自己的亲生儿子，这件事并不是某种无意识幻想的实现，而他发现真相后感到令人作呕的反应，则只是对于一个外在的惊人坏消息的反应，换言之，我们应当抵制住要对片中父子乱伦情节做精神分析的诱惑：在此没有任何东西需要解读，影片结尾的情形再普通不过：那是真正的家庭幸福感。就其本身而言，这部影片向基督教家庭价值的鼓吹者提出了难题：因为如果不接受尤戈斯、斯特雷拉与领养的小孩组成的真正家庭的话，他就得对基督教传统价值闭嘴了。影片结尾出现的那个家庭，是真正意义上的圣洁之家，那就像圣父与耶稣同住，并与他发生性关系那样，那也是终

极意义上的父子乱伦与同性婚姻——它使幻想的架构发生了根本的重构。^① 在《试论文化的定义》中，T. S. 艾略特曾评论说：在有些时刻，我们唯一的选择就是那介于不信教与异端邪说之间的东西；而在有些时刻，使宗教存活的唯一方式，便是从主流团体中分裂出新的教派。基督教家庭价值也正面临着相同的考验：唯一重拾这些价值的方式，就是对家庭的概念进行重新定义（重构），使得它能将《斯特雷拉》结尾处的这个离奇的家庭包括进来。

于是，我们也来到了本书的结尾——它又把我们带回开篇，在那里，我们曾作出对事件的第一个定义：它是重构的行动，然后我们沿着旅途，依次经过了堕落的事件与启蒙的事件，之后又分别谈论了哲学与精神分析中的三个事件。在目睹了事件被撤销的可能性之后，我们

^① 对于《斯特雷拉》更细节的分析，还可以提及其中对人声的处理。斯特雷拉是玛丽亚·卡拉斯的崇拜者，她在异装俱乐部就模仿着卡拉斯。在影片倒数第二个场景中，在与尤格斯复合后，斯特雷拉夜里走在雅典街头，画外传来卡拉斯唱的普契尼歌剧选段。在此，斯特雷拉不再模仿卡拉斯的歌唱——因为最终，她接受了自己的异化：那声音并不属于你，你自己不应模仿他人，而应在他性中接受他者。

最后在终点站那里勾勒出了政治事件的大体轮廓。^① 如果,在深夜的床前,我们刚刚结束旅途的旅行者虽还满怀着愉快的倦意,但却因筋疲力尽而无法看到政治事件的前景——此刻笔者就只能真诚地提醒他：“好好注意！”

① 本书对于事件的概述显然是不完整的。在笔者没有讨论的那些事件概念中,有两类应当提及,其一是分析哲学中,如早期路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)以及唐纳德·戴维森(Donald Davidson)等讨论到的事件概念,另一个则是当代亚原子物理中,量子过程(或者波等)的事件性地位。