第三章　獻祭的宗教現象

3.1　爲何討論獻祭

從上一章的討論裡，我們似乎隱隱約約碰觸到獻祭現象裡幾個重要的關鍵：人在宇宙身處的位置、人如何理解自我、與自我搏鬥同時又超越自我。獻祭作爲一種自我詮釋，往往與「我」事不關己，因爲人的自我形象被幻想成同一與肯定，毀滅自我之舉是個性極端、瘋狂的錯誤；作爲一種宗教儀式，獻祭只能和原住民部落舉行的殺豬祭、與地球上某個蠻荒的噬人肉民族產生關聯，因爲獻祭是被現代社會的演化過程裡淘汰的野蠻行徑。獻祭被現代人投射爲文明與原始的對立，高與低的不等關係美化成現代社會觀賞他者的休閒娛樂。獻祭儀式現場的呼叫、或者是某一套需要枯坐數小時卻不明究理的不斷重複的儀式動作，就旁觀者的「我們」而言，不管是在電視機前或是表演場地，耗日曠時而索然無味的筆劃被斥爲迷信，工具理性的世界以及媒體神乎其技的剪接技巧可以大大提高其精采度與可看性。

儀式的功能主要在於團體凝聚力的發揮，社會科學興起之際已露出此詮釋的端倪。涂爾幹觀察澳洲原住民的巫術行爲，認爲宗教儀式想像出來的有效性(希

望農稼收成豐碩則多行交合)需要以集體道德的強大力量爲前提，宗教儀式的目的不在其想像的結果，關鍵的是不可見的對心理的影響。涂爾幹對於儀式的功能論立場，影響所及是社會學與人類學在宗教研究上重視集體甚於個人，個體的狀況因爲牽扯到社會科學在學術上的價值中立立場，研究者不便也不應該涉入研究對象內在主觀的情感，即便對儀式表現出高度的興趣，儀式對人類學者是象徵秩序中的行爲與信仰，與參與其中表演者的投入(commitment)與否無關。[1]

宗教改革以來，路德所領導的反天主教傳統的運動風起雲湧，天主宗教蘊含的一套複雜而瑣碎的儀式被冠上打壓內在心靈啓蒙的刻板印象。儀式等於形式，一味重覆天主教會規定的繁文縟節者，無異成爲墨守成規、不知變通、觀念守舊的同義詞，由此衍生出基督新教在崇拜形式上要求更爲「崇高」、講求「昇華」的內在感動，對新教徒而言儀式/形式主義的腐敗作爲將順勢被根除，「真」基督教徒與「假」基督教徒在末日審判之日來臨時識別出來，一見高下。[2]社會科學不談個人經驗卻擁抱集體力量的對儀式的解釋，在基督新教那我們見識到另一種對儀式的撻伐聲浪。

在此，筆者並不想跳入對或錯的判準，回頭肯定天主宗教對儀式意義的把持。相反地，對社會科學的信徒，我們要問：從事一套表面上看似一成不變的儀

[1] Mary Douglas, *Natural Symbols*: *Explorations in Cosmology* (London: Routledge, 1996), 2.
[2] ibid., 4

式時，儀式果真等於空洞的順從與形式，儀式難道只是機械式操作下的產物？而那些希望有別於天主宗教，要求形式改革的基督新教發出由外而內的呼聲，其實隱藏了對儀式裡巫術、非理性(irrational)以及非文字(non-verbal)成分的害怕。[3]這兩股同屬「反儀式主義」陣營的新勢力並不關心「重覆」的課題，以及儀式「重覆」裡蘊藏的生命記憶與異質性(舊地重遊的歷歷在目、溫故而知新)；重覆不是只有填鴨與被動的接招，重覆還是面對舊激發出的新思考。

除了濫殺無辜、以善惡道德標準來判定儀式的對錯，除了人對於自身投射出的文明形象執迷不已、進一步查封人意識之下未能揭開的潛意識天地之外，我們究竟要如何理解儀式的外與內的關係，如何看待「獻祭」暴力隱藏的經驗？在這個譁眾取寵，沒有以生命做擔保的年代，有必要暫時脫離反儀式主義與儀式主義者的爭論，將焦點轉向獻祭久未被討論的層面與部分。

3.1.1 潔淨與污穢

一種被限定的品質、性質，被信爲“如此”的東西，常常與其自身絕非是吻合的，是不斷地隨著不同的、相互對立的諸多力量的相互競爭、相互扭結而被彰顯。這些相互對立的力量，同時又隱藏著相互牽扯、相互結合的傾向。快樂與痛苦、甘美的東西與苦澀的東西、清醒與睡眠、光明與陰暗、生與死，通常我們堅定地

[3] ibid., 3

認爲這些事物都是完成了的、恆常的事物，而與它們有著密切的關係。價值被當作理所當然而存在。

厭惡動物性的部分，遠離那些令人討厭的要素，迴避接觸，被人類視爲與自身格格不入的屬性的禁忌發揮著作用。在此禁忌運動中，盡可能與動物性產生關聯的事物保持距離，測定一個人是否符合人類形象的評價標準確立下來，高與低、潔淨與污穢、…..依照人與獸二元對立的模式劃分，人把拒斥動物性的貪婪及粗野，看作是純粹、高貴的價值感情建立起。人是被詛咒的群體，永遠處在與死亡、動物性、時間、驅之不去的夢魘對抗，試圖奪回屬於自己的主導權，卻又在抗爭過程裡，將古老的人性記憶召喚回。從我們出生的那一刻起，我們即處於和經血、羊水、糞尿同生共榮的時刻，卻在孕育我們出生的環境裡產生、轉化、人性的創造。如果不是我們的出生，不是這些我們極力拭去的部分，人性又要從何而來？好與高貴又要怎麼定義？[4]

巴代耶指出，神聖與世俗的二分法出現之前，是污穢與潔淨同時承擔神聖的位置

神聖形式的二元性觀念，是社會人類學的重大發現之一：這些形式必然分

[4] Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy* (*La Part Maudite*) vol.Ⅱ. *The History of Eroticism* & vol.III. *Sovereignty*. Trans. Robert Hurley. (New York: Zone Books, 1991), 62. 以下簡稱 *History & Sovereignty*。

布在兩個對立的層級之中，亦即，純淨的以及污穢的事物之中。[5]

神聖世界分為兩塊截然不同的部分，這樣的區分一直沒獲得認可。在羅伯森・史密斯《閃族人宗教研究》一書中已出現，涂爾幹這樣清楚地陳述：「所有的宗教生活受對立的兩端吸引，兩者間的對立如同純淨與不潔、神聖與褻瀆、神仙與惡魔。」涂爾幹繼續說：「純淨與不潔並非兩個隔離的等級，而是相同等級(這等級包含了所有神聖事物)的兩個變項。」涂爾幹並沒有從神聖內在的二元性得到任何有意義的結論。他的理論不包含這一塊，涂爾幹只透過適當的陳述歸納、重述了羅伯森・史密斯的資料。在這之後沒有浮現任何東西去動搖這些問題多多的原則。其中一位年輕的涂爾幹信徒把這個觀點的重要性發揚光大，不停爭論著超越界(transcendence)以及此岸(the world)的二元論。……不潔的神聖淪為世俗(與物質有關)的這個事實已無法避免，但真相是，「偷偷跨越」(stage beyond)了原始的二元論(primitive dualism)的措辭。[6]

作爲涂爾幹學說的信徒，赫茲(Robert Hertz)接收涂爾幹對宗教領域的聖俗二分法，將乾淨與正義、積極、長壽、健康、社會威望、驍勇善戰、工作良好、進步與現代劃上等號，這些項目和宇宙維持平衡的關係，並決定宇宙的律動。不潔則和死亡、毀滅、疾病、失序、瘟疫、犯罪、虛弱、頹敗、腐爛、落後未進化等同。赫茲從各地的民族誌觀察到：

在毛利人中，右邊是神聖的一邊，是善和創造力量的位子；左邊是世俗的

[5] Georges Bataille, *Visions of Excess*, 144

一邊，似乎除了某些令人困惑和可疑的力量外，沒有什麼優點……右邊，是（力量的）“生命的一邊”。幸運和生命的給予從右邊並通過右邊進入我們，相反，死亡和災難則從左邊刺入我們的心。[7]

至於爲什麼慣用右手這一端，來承受如此之重的象徵，赫茲解釋說，要將人的身體和自然及宗教儀式聯繫起來：

在某些作者看來，右與左的區分，完全可以用宗教取向的規則和太陽崇拜來解釋。人的位置既非不重要，亦不是隨心所欲的。崇拜者在他的祈禱和儀式慶典中，會自然地朝向太陽（萬物之源）升起的地方。大多數神聖的建築，儘管屬於不同的宗教，但都朝向東方。以面對這個方位為基準點，身體的不同部位也指派為不同的方向，西方為後，南方為右，北方為左。結果，天上的區域特徵反映在人體當中。南方充足的陽光照耀著我們的右邊，而不吉利的陰影投射在我們的左邊。自然的景觀，白天與黑夜，熱與冷的對比，都使人認識到左與右的區分，並將二者對立起來。[8]

按照赫茲的看法，宇宙萬物皆可依據此二分法(dichotomization)作分配，光明與黑暗、富庶與貧脊，以文明發展和天體升降爲例，東與南屬於財富匯聚的方向，太陽自東邊升起、帶來溫暖；西與北則是傾圮所在，生命之星下沉並殞落。諸如此類還有天與地、冥府與天堂、聖像畫中的小孩拒吸母親的左奶、將死亡帶

---

[6] Georges Bataille, *Essential Writings*, 41

[7] Robert Hertz, *The pre-eminence of the right hand*: *a study of religious polarity*. In *Right and Left*: *Essays on Dual Symbolic Classification*. Ed. Rodney Needham. p. 3-31. (Chicago: University of Chicago Press, 1909), 12.

[8] ibid., 20

來人間的夏娃即是從亞當的左排肋骨創造、末日審判耶穌以右手檢選好人、左手指向地獄的入口……。巴代耶認爲，赫茲將衛生學上的對乾淨與不潔的二分法擴大運用到宗教層面，道德上同樣被赫茲式二分法所影響，混淆了宗教與道德之間不必然的關係。[9]將人類的差異分爲左派與右派，左邊是邪惡與混亂的源頭，右邊是幸福與神聖的保證，社會科學二分法的邏輯上也作了類似於基督宗教道德的配置。

現代人對骯髒之物呈現的不安，同樣也可在初民社會的人民身上看到。通常被貼上「落後」、「未開化」、「心智未成熟」、「野蠻」…諸多標籤的民族，他們對於經血、屍體、死人、糞便的禁忌並不會比我們少。問題不在於文明進步的多或寡，而是人性裏對來自身體最熟悉部分的恐懼和害怕，以及想擺脫獸性、豎立「我」與「他者」之間無法跨越的鴻溝。但誰是「他者」？難道不是我們極力想甩開的黑暗面，否定自身本來的不潔，以爲人應該是光明、有教養、有禮貌的，將這塊陰鬱地帶投射到與現代文化有別的異邦、被想成還在用手扒飯的蠻夷子民？人類學者客居他鄉，爲了尋找理想中一方面衣不蔽體、操無人聽過的土語、以人獻祭的噬血民族，一方面又是符合人類祖先形象的「高貴的野蠻人」，對於異文化的描述上儘管呈現極端的兩極化，還是以妖魔化他者爲大宗。什麼動機促成現代人做這樣的尊卑高下的對立的判準，只因爲現代人的自視高人一等，因爲現代人在

[9] Georges Bataille, *Eroticism*, 123-124

手段上的確有更多的招數將混亂趕走與除之後快？我們大概忘了那些一星期洗一次堆積成山的髒衣物，吃完過後剩下的未帶走的垃圾；如此汲汲營營地塑造病態的「文明」形象，不正反映了背後深層的焦慮與對失序的恐慌？現代社會的原始主義(primitivism)將最粗野、下賤的形象分配給「原始」民族，而事實上仍舊對他們一無所知。「只有當我們碰到自己恐懼的那部份，才有可能了解其他民族對傳染病、神聖或世俗的想法」[10]，該回過頭來好好審視「我們」內心深處久已蒙塵的恐懼，例如以色列人如何看待食物的潔淨與污穢。

3.1.2 食物的分類學

聖經《申命記》和《利未記》記載了關於潔淨與不潔淨的食物規定，繁瑣細節標誌著舊約聖經裡猶太宗教古老的飲食傳統，以及在潔與不潔的界線之間，倘若有任一方因爲信者的粗心大意和不守規矩，詳細記載的處罰與譴責隨之到來。《利未記》如此說：

> **在地上一切走獸中可吃的乃是這些：凡蹄分兩瓣、倒口嚼獨走獸，你們都可以吃。但那倒嚼或分蹄之中不可吃的乃是：駱駝，因為倒嚼不分蹄，就與你們不潔淨；……兔子，因為倒嚼不分蹄，就與你們不潔淨；豬，因為蹄分兩瓣，卻不倒嚼，就與你們不潔淨。這些獸的肉，你們不可吃；死的，你們不可摸，都與你們不潔淨。水中可吃的乃是這些：凡在水裡、海裡、**

[10] Mary Douglas, *Purity and Danger*. (London: Routledge, 1984), 29. 以下簡稱 *Purity and Danger*。

河裡，有翅有鱗的，都可以吃。凡在海裡、河裡，並一切水裡游動的活物、無翅無鱗的，你們都當以為可憎。……雀鳥中你們當以為可憎、不可吃的乃是：鵰、狗頭鵰、紅頭鵰、鷂鷹、小鷹與其類；烏鴉與其類……只是有翅膀用四足爬行的物中，有足有腿，在地上蹦跳的，你們還可以吃。……但是有翅膀、有四足的爬物，你們都當以為可憎。……(刪節號爲筆者所加**)**

凡地上的爬物是可憎的都不可吃。凡用肚子行走的和用四足行走的，或是有許多足的，就是一切爬在地上的，你們都不可吃，因為是可憎的。[11]

爲何駱駝和兔子屬於「分蹄且倒嚼」規定不潔生物、不可食的肉類？爲何只有部分的昆蟲可吃？爲什麼青蛙屬潔淨，老鼠與河馬與不潔？變色龍、鼴鼠和蜥蜴放在同一張清單有原因嗎？作如此潔與不潔配置的背後，另有一套根深蒂固的象徵力量，將牴觸人類生存秩序與層次感的亂源與以命名、分類、攸關道德的決定。

骯髒絕對不是單一孤立的事件。一袋餿水、散佈空氣裡漫天飛舞的灰塵、臭氣燻天的動物排泄，出現在不屬於這些穢物該出現的地方：餐桌、臥房、教室、亮麗的紅磚人行道、……。不潔或潔淨的分類，必然相較於社會秩序，也展現在分類和崇拜儀式的關係中，因爲崇拜儀式意味著一個分配邏輯以及行爲邏輯，象

[11] 《利未記》11:2-32; 41-42

徵秩序即立基於此一邏輯上[12]。在面對不潔物時，除了以人類學家發現社會秩序作爲「噁心」的參考座標，還必須追問：分類回應了社會哪方面的需求，「我」在社會化、主體化的過程當中，分類如何篩選建構「我」時遇到的內在衝突，我是如何在一個我避之唯恐不及的對象面前抽絲剝繭自我的厭惡的心理，「我們甚至不知道，是因爲我們覺得排泄物噁心，讓它如此難聞；還是它本身的屎味導致我們的噁心反感」[13]。

巴代耶指出，基督宗教區分人與動物的動力，來自於基督宗教把人對某一事物或動物表現出的反感或噁心視爲人在道德上有所偏好，人在喜惡裡確認自己的道德價值，動物不曾擁有也不被賦予這項權利，能夠明辨是非對錯的人道德上高於不知廉恥的禽獸。[14]既然人的形象從上帝而來，人則擁有相對於低等受造物的道德專屬權以及從動物世界消失的神的屬性。[15]

《利未記》指出食物在獻祭的分類，「**當你和你的眾子進入聖幕之時，淡酒或烈酒都不得飲用，如此，你們便不會死亡。世世代代皆應遵守這永恆的律則，以區辨神聖與世俗、潔淨與污穢，並以耶和華藉摩西宣示的所有律則，教誨世代以色列子民**」[16]，換句話說，獻祭本身必不具備與上帝、與唯一至高神訂立契約

---

[12] Mary Douglas, *Purity and Danger*, 36-37
[13] Georges Bataille, *History & Sovereignty*, 62
[14] *Eroticism*, 136
[15] ibid., 136
[16]《利未記》10: 9-11

的價值，除非被獻祭的牲品已經進入潔淨、不潔的區分邏輯當中，以鞏固、傳承此邏輯。獻祭唯有在闡明一種分離、區分、差異的邏輯時，才具有效力[17]，但事實上卻是藉排除異己而肯定「我」的暴力主導著分離的運作。支配此邏輯的是什麼？獻祭羊的血不得進入至聖所，《利未記》禁止人食用肉食性動物，目的是防止謀殺、不可攝食肉食性動物或猛禽類，唯一可吃是反芻的草食性動物。潔淨是遵循某個既已建立的生物分類學，而不潔，即是所有擾亂規則，造成混淆、失序的事物。猶太教藉著鮮明的食物與鮮血的憎惡，而有別於其他行獻祭的宗教與偶像崇拜。

在舊約聖經裡，宗教必須爲道德、爲維護血統純正的集體背書，從社會規範到飲食文化無不浸潤著一種極端對立的思想模式，並且因爲「**你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的**」作爲神聖性唯一可靠來源與合法權威，生命也以這些條文爲規則延續下去(《利未記》19:19)。但對於個人，無論在一頓餐食中，一次出遊中，一次返鄉中，一個陌生客人的接待中，一場乾柴烈火的愛戀中，這都是個人記憶與生命的朝聖。在個人的生命事件中需要用畢生的氣力去追尋個人存在的意義，完成個人的呼召(calling)，用蘊含著一次是最後一次、視死如歸的信念貫穿他生命的全部。空前絕後的演出以打破集體的禁忌爲代價，個人生命的獨特性不媚從人云亦云的集體模式。

---

[17] Julia Kristeva, *Powers of Horror*(*Pouvoirs de l'horrer*), trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), 97. 以下簡稱 *Powers of Horror*。

衝突如何貌似附屬在神聖的社會、宗教律法之下，逾越禁忌、甩開禁忌，讓集體不得不設法形成更攝人的物質、心理與身體的戒嚴？但，神聖之所以爲禁忌，正是在於那不可知的渾沌對禁忌的僭越和破壞，有毀壞聖像的暴徒才誕生法條，規定才明文記載「汝等不可殺生……」之類恫嚇人心的標語，以及禁忌背後所隱藏的踰越暴力無法只是被靜態的「不」所封殺。

3.1.3 暴力的顯現

(I) 殺

一項儀式、一場駭人聽聞的獻祭，藉由暴力、生吞活剝被獻祭物(人或動物)，作爲觀眾的「我」被強行丟置於被打開的生命契機裡。理解「殺」的行動必須有：1)身體或物體的完整外觀被破壞，打破人習以爲常的慣性價值；2)自我意識的中斷，點燃害怕、恐懼與震攝，讓「我」體會到「我」與恐懼、與諸多力量是在關係之中，爲它左右，被害者的恐懼意識貫穿整場儀式進行的每一刻；3)以死亡爲擔保，孤注一擲地衝破死亡前線，生命的結束接引至另一端，在生命行將就木時看見死亡的爆發。

> **在每一個情況下，我們被如此不可思議的暴力壓倒：每次發生的事件像是從外面進入既有的事物秩序，如許陌生，而暴力就站在與秩序相對的位**

置。[18]

讓我們沿著阿里阿德涅(Ariadne)的線，[19]下降到拉斯科(Lascaux)洞窟裡，觀賞死亡與性的交錯時分（附圖一），儘管這條線有隨時斷掉的可能。這一幅畫面訴說著什麼？或許是一場狩獵，碩大的公牛被利器割開了肚子，一大堆臟器流出體外，受創的牛支用牠全身的精力發出震天哀嚎，因爲牠將死，鳥頭人因爲面對公牛的死亡，部分的自己隨著公牛死去；同時間野牛被激怒了，鳥頭人被臨死之前的公牛蠻橫四射的強力擊倒，也因爲死亡而引發性欲的潰堤而勃起。生命的旺盛頂點即在和死亡相遇的剎那：怒漲的陽具對著死亡跳求偶舞。帶著恐懼和欲望和動物區別，這種原初的情色經驗所打開的連續性將人與神聖連結，以對抗物化世界的斷裂。

人用禁忌的制定與遵守，讓自己有別於茹毛飲血的動物。禁忌表現在人最唯恐不及的死亡(死於非命)與性(亂倫、光天化日下的交合)這兩件事情上。當禁忌進入了遊戲，人不再隨時隨地要面臨絕對壓倒性的暴斃以及死亡的暴力，不再是受制於繁衍而無能爲力，只能任本能行事的獸類。[20]人用禁忌豎立與動物之間的區隔，人的自主性與至高性也一併被限制住；但對初民社會的住民而言，人用力

---

[18] Georges Bataille, *Tears of Eros*. Trans. Peter Connor. (San Fransisco: City Lights, 1989), 32. 以下簡稱 *Tears*。

[19] 在希臘神話中，阿里阿德涅(Ariadne)爲國王米諾斯(Minos)之女，曾贈給情人特修斯(Theseus)一捆線團，幫助他走出迷宮。

[20] Georges Bataille, *Eroticism*, 83

維持生命來甩開死亡，動物卻能夠無視律法的強制規定與死亡，自由穿梭禁忌，[21]在與暴力毗鄰而居的環境下動物揭露死亡隱藏的秘密，這層秘密是：生命的終點不意味著呼吸的停止，死亡是回歸塵土，回到生命本身。

這洞穴的秘密和宗教氛圍不正回應了信仰的逾越本質, 而狩獵不也清清楚楚的籠罩著這層逾越的意含？[22]

打獵也是遊戲。裝死、欺敵，玩以生與死作賭本的追逐賽。遊戲失手有時，盡興有時，難道鳥頭人與公牛不是朋友嗎？在朋友之間建立一種相敬如賓的競爭夥伴的關係——所以他們是敵人嗎？這場殊死戰應該以凱旋之歌作爲人獸關係的結尾，但鳥頭人讓我們百思不得其解，他漲紅的生殖器被公牛熾盛的死亡怒氣逗弄，他第一次見到死亡竟是如斯誘人、如斯引人遐想。這是一對曖昧的戀人？隨盡興或失手的涉入程度的瘋狂，答案像是一場羅生門。

人異於禽獸是基於人有情感與道德，但鳥頭人的陽具讓人自己露餡：那些對人而言本來是最私密的時刻與場合才會有的行爲與生理反應，人把以繁衍後代爲目的的動物性行爲變裝成欲望的立刻滿足與滿臉的羞赧並存、想要又不敢光明正大只得偷偷摸摸進行的情色。這裡鳥頭人沒躲在房間手淫，然後若無其事的走出房門繼續讀書工作；他的興奮莫名像是一場午後的暴雨，無處可躲的情況下任由

[21] ibid., 83

性器舉得半天高，在欲火澆不熄的情況之下，他用動物的面具僞裝他不由自主的尷尬：我是「人」，只不過我的腦袋暫時恢復了獸性。戰鬥的嚴肅性被無意的勃起打斷，像清晨初醒的少男準備起身盥洗，下半身撐起的褲襠卻讓人的正經八百頓時顯得充滿調情意味。沒有說謊，他只是創作了一場令人哈哈大笑的神聖喜劇。

巴代耶認爲，原古初民獻祭動物，乃建立在神的形象更接近動物的基礎之上。古代初民並不把自己與動物區別開，視動物爲低等的次級生命型態，未區分的原因也並非如早期人類學者站在進化論的觀點，認爲其心智尙停滯在前邏輯時期所想的，無能作出人獸之間差異的判斷。相反地，不與動物作區分，是因著遠古初民與動物之間是同盟的關係。動物分明是自己的同類，但對於性與死亡卻不像人類那般的恐懼與嫌惡。對於屍體與殺害的禁忌以及性的禁忌不服從也不被制約，動物神的形象對初民而言更能免於禁忌的箝制。當一隻動物在公開儀式場合被殺死，族人隱隱約約感覺到聖物被褻瀆了，一位至親好友的死去帶給初民們莫大哀傷，爲了紀念此被犧牲的動物而與以神名，動物是某種至高的存在。

當殺戮的動作落在獻祭儀式的當中，「殺」必須在獻祭中，打開一個非比尋常的空間與時間，打開的力量導致犧牲者的身體外觀上的受損、毀傷、甚至是死亡的威脅近在身側。「**消耗（consumption）如果不是神聖的祭儀，消耗必定不是**

[22] ibid., 74

取決於強調食物的異質性，或是在習慣上被破壞。在後者的情況中，認同首先在食物的準備過程中發生，這當中帶有強而有力、基於嚴格傳統定義之下的同質性」。[23]「殺」必須配合儀式的韻律與節奏裡，並且完成屠宰的一道道手續。解其形，成無數大小的肉塊，獻祭物隨之進入到截然不同的邏輯：可吃的食物狀態。

(II) 吃

「吃」是人類存在的基本活動之一，藉由把食物送進嘴巴，經過食道推送，丟給胃部以及大小腸蠕動消化吸收的工作，人類從把食物分解加工的過程當中獲取營養，並且將剩餘的殘渣排泄出。吃什麼(可食與不可食者、依據食物色彩的分類作出的信仰配置)、如何吃(烹調的步驟、飲食的禮儀、方位、以及吃之前必先經過神明的同意)，關於吃的面向涉及諸多細節，但最終食物要分解爲人可吸收的養分，消化成一體(unity)。

> **基本的佔有形式是口腔的消耗，這被視作共融（參與、同一、結為一體、以及同化）**[24]

「吃」對巴代耶而言，不僅僅只是填飽肚子的生理機能上的意義，更重要的是在祭五臟廟、在人類文明發展出的飲食文化裡頭，食物作爲一項異物進入人體，原有口腔內的平衡生態被侵入，食物勢必得藉由咀嚼以及口腔分泌的大量唾

[23] Georges Bataille, *Visions of Excess*, 95
[24] *Visions of Excess*, 95

液進行分解，將食物轉爲人體可吸收的狀態。「**實際上是有節制和合乎理性的佔有要素在操控，因為在任何情況下，以生理上的紊亂騷動（暴飲暴食與爛醉之後即是嘔吐）作為吃的根本目標並不常見**」，[25]但食物經過加工改造，一部份與身體結合爲「一」、同化到身體之中，那些無法被含攝、被轉化、被分解的部分成了人體廢物。在巴代耶眼裡，人體還欠最後的去蕪存菁，被人體否定的排泄物往往帶有異質性。

(III) 排出

巴代耶觀察集體與個人心理狀態，區分出同質性與異質性的組成部分。什麼是同質性呢？「**同質性（homogeneity）在此表示多種要素的可通約性，以及對這種可通約性的意識：人類關係由一種化約的固定規則所支撐，而這些固定規則立基在可描述的個人和處境可能同一的意識之上**」。[26]換言之，在集體層面，家庭的建立、國家社群的形成是由不同元素之間尋求最大公約數，以及對彼此認同的集體有相同的共識構成的。

光有最大公約數與對集體的意識還不夠，社會的同質性必須透過生產得到強化。生產有用的要素（勞動力、產品、子女）以對團體做出實際貢獻，一切無用、暫時無法預估投資報酬率的要素與活動被排除在社會的同質性組成部分。工商業社會裡，人的勞動、時間與產品以貨幣的價值來衡量，個人與個人合作，對彼此

[25] *Visions of Excess*, 95

有用，活動的運作在遊戲規則之內。就此，巴代耶批評資本主義社會視勞動爲無產階級的解放工具，事實上，人不再是人，人不從勞動裡獲得肯定，人反成爲產品的附屬品，「**一個勞工就是一個異邦人，一個具有另一本質的人，一個無化約**(non-reduced)、**無歸屬** (nonsubjugated)**的人**」。[27]

相對於同質性，異質性則是社會另一塊組成要素。

> **正是*異質性*(heterogeneous)這個詞語指出：它牽涉到那些不可能同化的元素；這種不可能性對社會同化過程產生一種根本的衝擊，對科學的同化過程同樣帶來衝擊。**[28]

異質學不是被佔有的對象，如果科學知識無法說明它，哲學蒼白的理性也不能，因爲異質學對立於世界的任何一種同質性表徵，……這種表徵的目標常常是剝奪我們世界的刺激力量，和發展沒有自主性的人類存在。[29]從佔有走向被否定，異質學開啓人類新的認識：

> **在這個意義上，它（異質學）徹底翻轉哲學思考的過程——這過程不再是佔有的手段，現在僅只提供排泄物；異質學引進了社會生活所蘊涵的對暴**

---

[26] ibid., 137-138
[27] ibid., 138. 台灣社會裡充滿這種被廣告商品製造出的苦幹實幹的「台灣牛」精神，繼而被勞工階級視作帶來「經濟奇蹟」的榮譽光環。
[28] ibid., 140
[29] ibid., 97

力滿足感的需求。[30]

以薩德(Marquis de Sade)[31]的作品爲例，充斥小說裡那些性虐待場景，被雞姦、被綑綁，以極端肉體折磨試探人性底限，一方面性虐待呈現爲一種具爆發力的排泄力量（對謹守禮教的過度侵犯、好色客痛苦的射精、以及對屍體與大小便的玩弄和口腔興趣），另一方面奴化一切事物（綑綁、囚禁、施以言語的羞辱嘲笑、不把人當人），身體在禁閉形式中顛覆形式；[32]極限經驗的弔詭就在於：身體對異質性物質的力比多反應伴隨無法隨心所欲的限制，奴隸的痛楚與折磨卻是奴隸需求的來源所在。薩德作品的價值就在「**這些排泄物排泄一空，不再看到它們之時獲得的極大快感**」。[33]

巴代耶質疑爲何不同元素可以立基於共同基礎，而最大公約數又是如何產生的；異質性思想的提出明顯對整個功利性生產原則做出無聲的抗諫。暴力拆解宗教的制度化、形式化的一面，回到同盟與死亡。然而情況也可能是，暴力被收編到體制之內，暴力不是跨越禁忌，挑戰禁忌，而是服膺於它，轉變成一部憑恃堅定對錯的加害手段(鞏固我族，消滅異己)的毀滅與仇恨的迫害機器。巴代耶認爲，以希特勒和墨索里尼爲主的法西斯(Fascist)領袖，在異質性存在中顯得卓絕

---

[30] ibid., 97
[31] 薩德(Marquis de Sade, 1740-1814)，法國作家。一生桀驁不馴，放浪形骸，長期受牢獄之災的他得以有大量時間進行寫作和思考。
[32] ibid., 93
[33] ibid., 92

不凡。[34]異質性不從集體，個人的獨特性大於集體；希特勒之流的法西斯主義者卻把個人強行擴大爲集體，將個人膨脹到以「他」爲標準，不從者斬首和否定個人的自由的舉措。

就力量的強度而言，法西斯同樣擾亂事物平常的進程，代表的是一種「**平和卻無力維持住自己的難以滿足（fastidious）之力**」[35]；就情感的形式而言，法西斯的異質性訴諸於我們稱之爲高尚的情感，致力於構成一種無條件式的、超越一切功利判斷之上的權威，這種擾亂事物進程的異質力量，卻把異質性轉成某種有高下尊卑，我強你劣的不平等關係，在強人崇拜的宗教儀式中變得純粹，它構成一個在形式上沒有任何自私自利的計謀領域，被壓迫的臣民把這種計謀看作是一種空洞卻又純粹的滿足。[36]

因此，和薩德侯爵作品裡人性未馴化、瘋狂與污穢中追求極限經驗的人的異質性不同，軍人的絕對主權是指一整套引人注目、在情感上決定著排斥或吸引，主人之所以爲主人，在於追隨者與法西斯領袖情感統一，這種情感採取了一種絕對道德認同的形式。[37]法西斯領袖和虐待狂頗有類似之處，排除了一切污穢下賤的行爲，排除污穢形式是這種殘酷行爲的目標，與此同時，情色要素也全部被當

[34] ibid., 143
[35] ibid., 143
[36] ibid., 148
[37] ibid., 143

作污穢事物而遭到拒絕，[38]虐待狂要求精神的高尚，並在捏造的種族神話中獲致純潔性。

軍隊的絕對性質並非來自於槍炮武器，而是透過對紀律和階級觀念的強調，使軍隊儼然是一個小型的無私欲的高級社會。軍隊的高貴屬性即是其異質性。[39]軍隊神話裡的新進官兵表現出一副共通的毛病：受到驚嚇、懦弱、害怕，懦弱也許只是一個小小的毛病。進入到軍隊裡的個人不過是一些被否定的元素，他們在每一道如山軍令顯現的憤怒中被否定，人被整齊的隊形、單一的制服、劃一步伐的幾何學嚴整美感否定了。[40]

猶太-基督宗教的汝等不得殺生，教導人不得殺害生命，以示偶像崇拜與唯一神教的區別。猶太-基督宗教最深的害怕，在於人因爲殺戮，一方面觸犯一神信仰的禁忌：血帶有異教徒舉行獻祭儀式的色彩；不得殺生的理由恐怕是在於不得殺害「我」的人性，「我」等於惟一神信仰者，或是慈悲爲懷的守戒修行者。內在的張力和欲望的縮與放被眾生有「情」簡化到怡情養性，或是陶冶性情的仁德之風，慈悲不能囊擴人性裡善惡的交戰與衝突無邊盡的深淵。動物作爲初民食物的來源之一，初民感念因爲有牠們的犧牲，族人才得以溫飽，懷著動物成爲飽餐一頓的祭品的心情。

---

[38] ibid., 146
[39] ibid., 149
[40] ibid., 150

對巴代耶而言，獻祭並非只是遠古初民社會遭逢特定節慶才舉行的祭典，獻祭也關乎現代人身處資本主義社會當中，在凡是以功利取向（如實效性、累積財產、價值的交換系統…）爲主的同時工具理性對人所施加的束縛；現代人並沒有意識到：人自身擁有的贈與、能源的生產過剩本能，其實已經在消費與累積的購買行動中被當作資本主義邏輯下的獻祭物而被宰制[41]。

接下來我們會看到，資本主義、宗教團體、國族、家族…這些共同體的聚合如何在巴代耶提出獻祭，藉著把獻祭者同樣送上祭壇，真正達到無爲的共同體，在消殺、衰退、空虛的窮盡處釋放生命的無終始、生命之醉。

3.2 獻祭者與獻祭物意識

3.2.1 獻祭物的撿選與破壞

爲什麼要破壞？破壞不是等於什麼都沒有了嗎？我們打碎玻璃杯、給車胎放氣、焚燒垃圾、以及宰殺豬隻……，破壞打散物品的形體後，無法提供人直接使用的目的(我們不能喝水、車不能動…)，讓物品的利用價值與人之間脫序；去除物性需要強烈暴力的宰殺動作斷絕與世俗有關的部分，日常生活當中對事物的籌劃(怎麼做會得到最好的效益)、算計、爲將來做準備與累積的想法，獻祭當中人

[41] 巴代耶對資本主義的探討，詳見 *The Accursed Share: An Essay on General Economy* (*La Part Maudite*), vol. I. *Consumption*. Trans. Robert Hurley. (New York : Zone Books, 1988), 115-127

與牲品的物性(豬雞鴨魚成爲祭品之前被豢養、馴服的在室狀態，以及人被工具理性同質化)被徹底破壞，萬事萬物都在獻祭的死亡當下活著，打散原本以物品交換價值爲中心的體系，回返渾沌無序的原初親密感[42]。

> **有關獻祭的論述淪落到粗俗而滿足私利(self-serving)的詮釋。把它當成一首詩，天真地以效果(effects)作開頭，就像在平息神怒或維持生命的純淨，論述的目的變成祈求充足的雨水和城市的安康。弗雷澤的作品把儀式的意義化約為和在田野裡工作同樣的目的，把獻祭理解成農業儀式。[43]**

獻祭打破日常行爲定義下的使用原則，而獻祭品本身也當成是被排除在有用性之外多餘的部分。英國人類學者弗雷澤(James Frazer)在《金枝》(*The Golden Bough*)的模擬巫術和交感巫術論調，將巫術、宗教儀式的舉行看成是藉由人的洒水、工作、性行爲，同步象徵性地使大地受孕、生產，以確保農作物的收成。巴代耶認爲，弗雷澤把巫術的象徵性動作聯想到大地穀物的豐收，祈求豐饒的咒語是獻祭的起源與本質不過是後來所衍生的意義。一國發生天災，將原因歸于諸神動怒，降罪於民，舉辦獻祭是出於平息神怒、取悅諸神。如果儀式只是爲了求得眼前立即的成效(消災解厄、大發利市、財源滾滾來、謀求下一秒的福祉)，因爲有效，所以週期性的舉辦，把儀式當作苦力，做愈多愈保證今生的安定以及爲來世累積更多的功德；當獻祭所設想的結果失靈，預期的好運達不到，這套儀式的

---

[42] Georges Bataille, *Theory of Religion*. Trans. Robert Hurley. (New York: Zone Books, 1988), 44. 以下簡稱 *Theory*。

法則是否就被宣判爲「無效」，繼而轉求助其餘能讓人撈一筆、將投注擺在比前者更爲「靈驗」、虎虎生風的儀式？對巴代耶而言，儀式的威力與功效的強弱無法和保佑風調雨順、國泰民安的結果劃上等號[44]。巴代耶企圖找尋在社群與繁榮連結之前的狀態，把宗教社群本身極爲容易牽扯在一起的功利性格視爲次要目的。[45]

時間在獻祭中失去意義，因爲時間總是關於現在、過去、未來的結構，物理性時間在分秒計算中預估可得到的成果。一名農夫大概可以知道播種稻穀之後，多久會發芽，多久成長、結穗、收割、最後經過人工磨製帶到市場上賣，一切都是可以預期。獻祭呈現的只是當下，這一瞬間並不嚴密地尋求自身以外的任何參照，它並不位於我們活著的時間性之中。獻祭就像一把野火，燒光所有服務於生產以及可預期未來的東西與人，廢除自我意識，讓片刻的綻放的火花弄瞎雙眼，時間脫臼、任肉身的完整被肢解爲殘缺的碎塊，從片段經驗意識的不可能，在廢除--給予中獻祭者與被獻祭者意識走入臨界點[46]，點燃火柴的短暫幾秒間，短短一根火柴被燃燒殆盡，燒的片刻釋放出最大的能量。

---

[43] *Hegel, Death and Sacrifice*, 26

[44] 在台灣社會，儀式與獻祭因爲有效，有求必應的顯赫招牌之下，獻祭的同質姓重複不是再創造、在滔空裡深化個人對信仰的重重認識，而是要以儀式被作爛爲代價，杜斯妥也夫斯基筆下目空一切的賭徒不是我們，賭徒不騎驢找馬，總冀望下一次能翻本；他賭命，賭整個人生，是人生得意需盡歡的逍遙態度，台灣社會充斥著只講求成功、不擇手段、短線操作的蹩三。然而，關於台灣民間信仰與台灣社會的功利性格，這又是另一個主題了，仍有待更進一步的討論。

[45] *Hegel, Death and Sacrifice*, 26

[46] *Theory*, 49

3.2.2　觀者與獻祭者的內在經驗

獻祭所引發的死亡，似乎又是對於死亡本身的挑釁，藉由暴力性地逼迫死亡的提前到來，死亡反轉成與生命的消失對立的一方，生命的衝動與爆發力從死亡的傷口流淌四溢，巴代耶說明了生命與死亡的對立共存：

> **獻祭即是要將死亡與生命帶入和諧之境，給予死亡生命的湧現，給予生命瞬間性以及令人感到未知的死亡的昏眩。在此生命與死亡交融為一，但同時死亡又是生命的象徵，指向無限的道路。**[47]

觀眾同樣感受到似神似魔的情感，觀看受難者遭受虐待與身體的解剖，自己心理也感到某部分被肢解、又源源不絕地噴出鮮血般的誘惑。屠殺帶來的焦慮，使在場的每個人無不感受到惶恐、驚懼、心跳加速的情感衝擊，焦慮將每個人、生者與死者串鏈起，「**被獻祭的屠刀弄死的犧牲者就在那裡。在他身上，我感到自己被摧毀的憤怒所破壞，當我很害怕仔細一看時，我感到自己與消失殆盡的這個生命合一**」。[48]

主祭者應該跳脫站在一旁，當一名純旁觀者，以及雖然作爲獻祭儀式的主施行者，卻扮演獨撐大局，風吹不動如山的姿態的角色。巴代耶認爲，獻祭不只是

---

[47] *Eroticism* , 91

[48] Georges Bataille, *Inner Experience*. Trans. Leslie Anne Boldt. (Albany: State University of New York Press, 1988), 194. 以下簡稱 *Inner Experience*。

關乎被宰殺的獻祭物和觀者的精神與生理變化，物化世界裡獻祭者注定是其中一員，主祭者同樣必須進行自我的隔離，「**惟有獻祭者事先進行與物化世界分離，獻祭物才得以分離**」[49]，主祭者進入萬籟俱寂、默默無言的神秘時刻，爲進入獻祭裡作準備。藉著破壞獻祭物的外形與身體，獻祭者將對象置於死亡的陷阱，前所未有的犯罪意識攫住行爲者，當下撞見血光的猛烈而心生恐懼，把受到禁忌約束的破壞與違抗的衝動解放並且進一步實踐之，讓人了解人自我意識的極限，讓人的自我意識停止運轉，像皎潔明月被突如其來的肥厚烏雲攏罩，不去分別、思考，進行不可言說的山海秘儀。因此，獻祭並非再次重新確立世界的秩序與和諧，肯定天地人之間各自的位置，在獻祭的暴力的摧毀之下，無一物倖免於難，世界與我的和諧不是一首田園交響曲或是太平之世的桃花源，獻祭拍打生命的驚濤駭浪，表面否定--運轉狀態的當機甚至是解體--化成肯定差異，當中有悲痛，有狂喜，有失落，在失去當中獲得來自四面八方的撞擊與摩擦，回到意義的渾沌世紀。

早在共組「無頭神」(Acéphale)秘密社團時期，巴代耶就經常幻想拿活人獻祭，以解決他對生命主權的命運。惟有配上祭司的自殺，獻祭的真理才得以完備；巴代耶摘除了獻祭裡呼風喚雨的主祭者的位置，這點可以反映在他對法西斯頭目的下賤做法感到不屑，對法西斯主義的批判：軍國主義的寡頭強權、政治實體的領袖，以及基督宗教惟一神觀的獨裁和對生命本能的封鎖。

---

[49] Georges Bataille, *Theory*, 44

3.3　基督宗教的神人關係

3.3.1　對基督宗教的批判

先談談巴代耶針對基督宗教提出的幾點批評。

(I)逃避死亡

人如何可能逃避死亡？人如何在自我生命的展開圖像中，安排一位生命之外，對生命主權發號施令的獨裁者？原始宗教用打破禁忌一步步趨近神聖，認識到人自身在禁忌之中透露的恐懼與著迷。基督宗教把逾越的精神規定爲錯誤而罪孽深重，神聖在基督宗教有了另一個替身：連續性(continuity)。

巴代耶指出基督宗教透過兩種方式達成神聖的連續性：1)以從事活動的次數與詳盡的規定，人與神聖時時同在的渴望可以有明確的外在標準[50]，神聖的連續性卻也因此被限制在對父親──上帝神的單一指涉關係裡[51]； 2)基督宗教把人視作有缺陷、不完美的受造物，有限的人唯有透過無限的愛，斷裂並且隨時受到死亡威脅的生命個體能夠回到墮落之前與上帝同在的伊甸園場景。[52]天國實現人對死亡的恐懼的逃避，相信人的生命一旦進入上帝應許的彼岸，便獲得不朽、永恆的保證。巴代耶在《內在經驗》(*Inner Experience*)裡指出：

---

[50] *Eroticism*, 118
[51] ibid., 118, 120
[52] ibid., 118

同樣的，在心底深處他幻想著：他不會死。我們接收到這些宛如麻醉品的危險幻覺，這幻覺必然一肩扛起承擔生命的責任。一旦我們清醒時，得知我們為何物，什麼事情會發生在我們身上？我們迷失在黑夜裡牙牙學語的嬰兒當中，在黑夜中只能憎惡來自牙牙學語的光的形狀。這本書的主題即是，清醒者自我認識的磨難。[53]

基督宗教將人的恐懼真空化，面對人生命的殞滅，不再是血淋淋器官的病變、面孔的老化模糊，或是斷肢、身首異處的暴力威嚇，鮮花、莊嚴神聖的喪葬儀式取代令人無法容忍的死亡真相，以一句「願死者在天之靈…」粉飾死亡本身的顫慄與不安，因爲相信，因著對上帝國度的信守不渝，生命中最確定的死亡與基督宗教、與死者、與死者相關之人無關。巴代耶更進一步指出，基督宗教的普世思想(to be everything)的宣揚，彷彿「我」等同於世界，以代言人身分、「我」就是「你」與「他」評斷每件事物。一統世界的虛妄在於：我們並非萬事萬物。[54]

(II)救贖

巴代耶批判基督宗教對來世的想法，帶有算計式的次數多寡保證個人的得救與否，以量作爲權衡一個人信仰是否純良與正信。來世的訴求成爲現世實踐的根據，現時的每一個活動都是爲通向未來的救贖之路所作的準備，生活的目的是爲了在來世得到拯救。在基督宗教的背景底下，此生的不確定性經由工作加以組

[53] *Inner Experience*, xxxii
[54] ibid.

織，[55]脆弱的個體在組織完備的信徒社群中免去失落與徬徨，個人的存續要靠工作與組織在信徒團體裡維持。逾越簡化成了人對來世的嚮往，由此岸進入彼岸、從有限進入不朽的便道。[56]透過不斷的上教堂、事工、懺悔、一切有助於累積功德的行爲轉成進入彼岸的報償。也就是說，生活的目的是與外在目標結合，只有通過外在目標的達成與此目標的滿足，生命才具有意義。如此一來，生命掉進基督宗教謀劃的圈套，生命的主體性出賣給他者，此岸與彼岸的鴻溝可用數學的恆等式加以消弭(A+B+C+D+…＝天堂＝救贖＝…)。人不用面對與生命切身的死亡，逃避生命的事實，用上帝的審判拖延生命的關口。

基督宗教藉由賦予信仰者救贖的美夢，自認是善、好、美的義者，憑上帝的信念得以進入天堂，而那些被基督宗教排斥的不義者——性反常、詆毀上帝、背棄正統選擇異端…——被打進地獄。

(III)善惡絕對化

> **宗教在神聖領域帶來了深不可測的分裂，變成了高等（天與神聖）與低等世界（一個滿是惡魔與腐化的世界）；如此劃分必然導致整個高等世界持續進行的同質性（只剩下低等世界在頑強抵抗佔有）。**[57]

巴代耶相信潔淨與污穢是神聖的一體兩面。基督宗教無法消滅不潔，藉由制

---

[55] *Eroticism*, 119
[56] ibid., 119
[57] *Visions of Excess*, 96

定神聖的屬性與範圍，在基督宗教的世界不潔被拒於神聖門外，基督宗教的神聖是有所喜好的(favourable)。[58]巴代耶指出，基督宗教把持神聖的定義，將潔淨與污穢(生物學與衛生學層面)、秩序與混沌(心理層面)、得救與受詛咒(基督宗教救贖觀)、正統與異端、上帝與撒旦、神聖與世俗視爲理所當然的二分法，善惡二元對立並且與道德掛勾。[59]上帝是神聖唯一指涉，指涉關係裡是永無止盡的排他、消滅非我族類、以服從基督宗教的教導、回歸上帝的懷抱之名，信仰上實行淨化之實[60]。被制度化的基督宗教在巴代耶眼中，是殺害神聖的兇手。巴代耶從異教信仰發現那些神聖之物莫不帶有難以名狀的不潔，逾越在不同於基督宗教的脈絡裡是重新認識神聖之道，而非過錯。「**基督宗教的撒旦離聖不遠，即使罪也不能被看成與神聖無關**」。[61]

身體在二元對立的法則下同樣被貶低，正因爲五官的華而不實，容易讓人沉溺耽緬其中，教會傳統、甚至在基督宗教下的密契修行也教導以靈魂的不朽接近上帝。強調精神的錘鍊，身體反而被拋棄，成爲無用的空殼，阻礙人精神向上超升的絆腳石。當身體在教會傳統底下被烙印污名時，肉身被臧否的理由我們從未懷疑，從未深刻反省被壓下去的部分帶給人逃向空無、在聲嘶力竭的無言吶喊裡對神聖與人的至高性的呼求的可能性。但巴代耶把認識神聖的頻道切換成身體，神聖的曖昧唯有處在極度淫蕩的情色與折損中的身體才烘托而出。

---

[58] *Erotism*, 121

3.3.2　內在經驗的介入

讓我們回到「經驗」之上。巴代耶認爲，經驗是屬於個人生命的一份禮物，讓人觀視內在，又將人與世間萬物結合起來，在生命的風暴裡頭消解。除了經驗自身，科學方法與精神追求的起源與實證，對稱與結構上的美學態度，以及哲學啓蒙精神以理性作爲人依據的傳統都不能做爲內在經驗的原則。巴代耶分別從以下三點來擊破秘契主義和西方邏各斯中心主義的幻覺。

(I)非關東與西：內在經驗的獨特性

《內在經驗》中，相對於「密契主義」一詞，巴代耶提出「內在經驗」。巴代耶對於基督宗教的批判也包含了基督宗教的密契主義，也就是說，否定神學和巴代耶對內在經驗的思考無法劃上等號，充其量是在密契主義的範疇基礎之上衍生出其獨具特色的看法。巴代耶認爲，密契主義的狂喜、迷醉、沉思狀態的情感帶有自我貶抑的意味，內在經驗並非追求悔改以及個人情感依附在大團體與超越者的名下，而是被扒光、無拘無束、無所出(free of origin)的狀態。[62]被挑戰也挑戰既有成規與宗教權威，在焦慮與狂喜撕裂的傷口裡被揭露(laid bare)，[63]預先規劃的目的地永遠被在經驗之中活著的人當作到不了的港口，經驗只在意志所能之處前行。在此，經驗所指涉的，已脫離各個宗教信仰的界定範圍，無法被含納收

---

[59] ibid., 122
[60] ibid., 135
[61] ibid., 223
[62] *Inner Experience*, 3
[63] ibid., 3

編在習以爲常認定的「宗教」名義之下[64]：「內在經驗」是無主、無團體爲依歸與靠山、不需假託神聖與啓示而膨脹自我聲勢。巴代耶認爲，內在經驗的提出是伽利略式的思想革命：

> **從此刻開始，答案安撫了我，留給我（彷彿即將愈合的傷口的強烈渴望）的是殘餘的焦慮。我揣測著答案的程度，開始計劃一部導論。接下來我看到，這答案終結了長久以來對於宗教存在的爭議，它甚至在思想運動方面是伽利略式的反轉，取代哲學與教會傳統。[65]**

內在經驗並非只是單純地拋棄基督宗教的上帝，或者選擇基督宗教密契傳統之外的宗教修行者的體驗，以爲如此便解決宗教神聖性掌握在唯一神信仰的現象。由一個宗教密契傳統轉入另一個，只是樂觀地相信如此一來一神至高者可以被消弭。以印度宗教爲例，巴代耶認爲印度宗教的修行傳統儘管對於認識人的內在性靈，有不同於基督宗教傳統的特殊看法，但印度修行傳統裡知識的傳承被天賦異稟的聖者壟斷，瑜珈強調修行循序漸進的步驟，以及聖人此地無銀三百兩的賣弄學問心態，訴諸美學與保持衛生的刻意之舉[66]，這些在他看來，並非是內在經驗所強調的重點。與內在經驗的交會，個人回到天與地溫暖而潮濕的子宮裡面對自我，與大地冥合，往內探求也向外開放，主客兩交融的沉默無語。而一毛不取、只管自我靈性的成長而不願將福澤施與大千世界眾生相的吝嗇寒酸，也並非

---

[64] ibid., 7
[65] ibid., 8
[66] ibid., 15

是巴代耶強調內在經驗的重要性時願意樂見。

以巴代耶身處的時代來看，當時的西方社會在很大程度上將印度視爲具有神秘色彩，性靈的起源與個人追求自我的場域，帶點未知而需理解的異國情調，而來自印度這塊地方的信仰與傳教者也在某種程度上，投西方人所好的獻媚，經濟與環境所能見到的骯髒落後被一個精神與宗教上進步、超越西方社會的脫俗形象給掩蓋。[67]他者要如何看待他自己，主體性的追求果真能輕易將來自中心的目光屏除，果真能無視其背後仍舊受到各方力量的牽引？如同巴代耶所說：「**印度教徒以西方的觀點來解釋自身**」，[68]其實仍無法跳脫邊緣必須以得到中心的尊敬而進行自我提昇的幻覺。此外，個人靈魂的得救與否同樣在印度宗教佔據重要地位，死亡作爲邁向下一輪生命賽跑的跳板，「救贖」無疑地在印度宗教傳統裡也成了人嚮往的彼岸[69]。宗教團體把經驗的主權與價值歸結於對生命本能的壓抑與否定，例如，佛教將人的受苦受難解釋爲，因爲人有嗔慢之心所以無明[70]，或者是將生命的價值歸於唯一神的想法等等，無非只想矇混過關，拒絕看清個人生命的內在性。

(II)非知（non-knowledge）

視覺一向在西方思想史上佔據重要的地位，一向被當作思考活動和知識的起

---

[67] ibid., 17-18
[68] ibid., 18
[69] ibid., 18
[70] ibid., 22

源。眼睛作爲人體感官的接收器，主宰了我對於外在世界的理解方式，因爲看到並且相信呈現眼前的事物不會欺騙觀者，人類的理性思考深信不疑眼見爲憑的邏輯。目明耳聰是我們接收知識時首先被肯定的先天條件。但是，巴代耶相信，當我們觀看時，視覺有其死角，雙眼在直射陽光照射下，愈是想看清楚，愈被過剩的亮度所刺瞎，眼睛瞬間失去了辨別方向、人物形體的能力。盲點的恐怖在於過度觀看導致傷神，以及排山倒海的倦意與疲憊：

> **理解當中存在著盲點：盲點使人聯想起眼睛的結構。理解宛如眼睛，人們只能艱辛倍極的顯示它。眼睛的盲點是如此不合邏輯，理解的本質需要的是比理解自身更有意義的理解之中的盲點。如此，理解輔助行動，理解的盲點就像眼睛的盲點，微不足道。然而，一旦當人在理解中看著自己，我指的是生命裡可能性的探索，這小小的盲點卻引起了我們的注意：它不再是在知識裡迷失的一個點，是自我迷失的知識。**[71]

非知是指：如何理解宗教經驗並不總是以現有學科知識標準，去理解作爲對象的他者；內在經驗的非知也並非是將它從蒼茫天地中劃位在宗教傳統的經驗類別的操作。難道對象不是以雷霆萬鈞的姿態去瓦解「我」所具備的分析思考能力，而「我」總是在理解之中挫折恆阻，甚至「我」必須全盤否定當初預設的條件？非知劃破知識，夜與晝同時出現

[71] ibid., 110

遺忘一切。沉入存在之夜。無數的無知者在哀求，讓自己沉入痛苦。走過深淵，在完全的黑暗中體驗黑暗的恐怖。去顫慄、感受絕望，在無情的孤寂中，在人的永恆的靜默中(所有判決的愚蠢，對判決虛望的回答，唯有夜令人抓狂的寂靜在回答)。上帝這個詞，人們曾用它抵達孤寂的深處，但現在人們不再認識、傾聽他的聲音。人們對他一無所知。上帝最後的言語意味著所有的言語將完全歸於無效：必須意識到它自身的雄辯(這是不可避免的)，必須嘲笑這雄辯，直至陷入沒有認識的麻木(笑聲不再需要笑，哭喊也不再需要哭，飲泣不再需要飲泣)。尤其令人頭皮發麻的是：人不是沉思的對象(他只有通過逃離才能獲得平靜)；他是哀求，是戰爭，是焦慮和癲狂。[72]

經驗是什麼？修行經驗除了在個人性靈成長達到明心見性，個人果真能在這當中永保身心狀態處於平衡與調和的仙人之境？經驗的好處人人都想得到，但如果這是一套導致人心智渙散、讓人吐血的經驗；在面臨死亡的壓迫、近乎解體之下，有誰要練這套功法？莫非在更深層的看見自己時，「我」其實是名入魔者？

(III)無能

尼古拉・庫薩(Nicolai de Cusa)的否定神學[73]視上帝爲無形無體，把所有對於上帝的屬性，如真善美、全知全能、唯一而至高的權威、……砍除，但終究又回到作爲萬物本源的至高者那裡尋找解釋；在不少基督宗教的秘契修行者的求道手札裡，都記載著將自己滔空，在全然否定自我的情形下，上帝與我合而爲一。

---

[72] *Inner Experience*, 36-37

[73] 相對於以聖經和理性認識上帝的肯定神學(positive theology)，否定神學(negative theology)以禁

巴代耶把內在經驗往前推展，上帝消失了，神聖不再專屬於唯一真神，權威退陣下來成爲同樣面臨死亡、脅迫交關的歧路人。

> **上帝之所以是上帝, 是因為上帝在每個不同的方向得以被超克；在粗鄙的存有者（being）當中，在恐懼與不潔中。**[74]

> **上帝急劇而全然地失去了祂那讓人驚恐的面目, 失去了那正在腐爛的死屍外表，在其墮落的（degradation）最後階段，上帝只為了成為普世同質性的單純（父系）符號。**[75]

巴代耶嘲諷基督徒把信仰過於單純化，想把信仰上帝當成生命的全部，在信仰的劇場裡唯一被聲稱的戲劇性就是個人生命的改變，反倒是耶穌獻祭於十字架上這件事很少有人去思考。「**基督徒輕易地將生活戲劇化：他活在基督的臨在中，帶他脫離了自身**」[76]，信仰不是打腫臉充胖子、唯唯諾諾、樂觀主義的宣稱信仰的好，連帶把它「分享」給他人；信仰裡存在另一種悲劇性，沿著不同的生命基調展開戲劇化的張力：有幾度在生死間載浮載沉、體認到信仰的有口難言，以某種方式拒絕忠誠於任何成套的信仰或原則者；有走出以「我」爲中心，爲了每一枚不知名的他者而活，把個人生命讓渡給如風中燭火的其他生命者[77]；有輕浮如

欲、苦行的靈修經驗來體驗上帝。

[74] *Eroticism*, 269

[75] *Visions of Excess*, 36-37

[76] *Inner Experience*, 51

[77] 例如德國神學家潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)在《獄中書簡》(*Letters and Papers from Prison*)指出信仰是立基於爲他人奉獻而存在，基督只有在疾病與苦難之中現身：「**上帝正在教導我們**，

犬，用淫蕩身體逛進天堂的「教堂裡的狗吠聲」[78]：

> **總結歸納。現代人，這殘廢的人（但沒有任何代價），在人間的救贖中獲取快樂。齊克果是基督徒的極限。杜思妥也夫斯基（在《地下室手記》中）是羞恥的極限。在《索多瑪 120 天》中，我們達到了肉欲狂歡的恐怖的極點。[79]**

因著對象的闕如與不存在，以無知承受一切不可預測的變化，在無能爲力、失去超越者、失去指引明燈的茫然裡，無能成爲支撐一切運行的推手，獨行之中存在的意義被揭露，人被打碎，悲痛莫名卻又癲炫的無法自己。能知的主體與所知對象不再是涇渭分明的楚河漢界，人成爲名副其實的赤裸生活；縱聲狂笑，嚎啕大哭。通過戲劇化(dramatization)的張力，在極度對立的情緒的拉扯裡，人被釋放，從心靈深處裡拉出一道傷口，笑聲的力量攪拌著哭泣的淚水，用焦躁不安的衝動引爆笑聲的波浪，這種對立的統一是當人一無所有的時候，毫無浮木攀附時人蛻變爲嶄新而自我肯定，他寧願是一個嬰孩，用笑和悲震碎重重包裹的世界

在沒有祂同在時仍要好好生活。與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝。這位使我們生存在這世界上，讓我們不需以祂為運作假設的那位上帝，也就是我們得以永遠站立在祂面前的上帝。在上帝面前，與祂在一起時，我們沒有靠祂而活。上帝允許我們把祂推出這個世界，以至於推上了十字架，在世上上帝是軟弱無能的，而祂與我們同在，並且幫助我們，正是用這方法，唯一的方法。馬太福音八章十七節清清楚楚的告訴我們，基督並非以祂的全能來幫助我們，而是以祂的軟弱與痛苦來幫助我們。……人的宗教意識使他在痛苦時去仰賴世上有力的神，以神為救星。聖經卻指引他去尋找一個無能無力和受痛苦的上帝」，《獄中書簡》，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999），175-176。

[78] *Letter*, 32

[79] *Inner Experience*, 43

圖像

> **從這樣戲劇化的方式——經常是強制性的——浮出了一個喜劇要素，一個轉為笑涕的痴傻。假如我們不知道要如何戲劇化，我們也不會知道如何大笑，但在我們身上笑總是蓄勢待發，帶我們往前奔流到重生的融合，拜錯誤之賜，再次打破我們自己。這次不需要權威，錯誤只想突破我們自身。[80]**

爲了邁向脫離哲學、脫離宗教組織的人，爲了「活出經驗」(to live experience)，爲了讓上帝不再享有永世的不朽，上帝必須死亡，讓祂好好地去體驗下地獄的感覺。在其死亡的當下，神聖重生，衝破窒息神聖來源的封鎖線，毫無目的地的四溢，人面對這種沒有上帝的至高性，自身被洗劫一空，既有對上帝的知識標準的建立斷裂爲無形、無像、無可名之的消失的對象，不確定的降臨，只能以痛苦、狂笑、失神、無序的囈語去思考，達到生命前所未有的快感。

3.3.3 獻祭：進行收編或全然毀滅？

神聖不受限於宗教的定義以及是否有一個固定的唯一對象，巴代耶深信基督宗教把神聖事物變成了位格神上帝，無條件的神聖反轉成宣稱神和人之間的愛是無條件的，但卻藉由耶穌的獻祭，主張是人犯下的罪，假如人知道在十字架上的

---

[80] *Inner Experience*, 11

耶穌是神的兒子，知道他對人類有著毫無保留的愛的話，就不會犯下這樣的罪了。在基督宗教的解釋中，這被看做是爲了拯救自亞當以來所有的人類之罪而必須犯的罪。人必須爲自己犯下的過錯贖罪與懺悔，神聖被固定在那裡，打破禁忌和神聖的向度不但不相干，而且是危險的、觸犯道德的過錯。人不再去沉入到僭越與恐懼的心理，卻把自我封閉在討債債主的威嚇和犯下錯誤的負債者的良心不安的求償史。生命在大能者前要卑微、謙卑，因爲我們從祂而來，我們被決定該往哪裡去，而愛的共同體是以上帝作爲開口，以在共同的信仰中達到一致的人們、被一體性的感情連結起來的信徒爲終結。神聖的連續性被大大限制住，聖餐禮拜所喝的酒與麵包不是耶穌的血和肉，這太駭人聽聞、太聳動，基督宗教是以愛作訴求的文明宗教，於是我們便相信，耶穌基督與我們同在，在聖事禮拜裡他又在有共同信仰的信者的關愛中復活。對這樣一個上帝的愛，就是一個有方向和目的的愛，是對一個存在對象的愛，在被體制化的基督宗教這裡，對象(上帝)得以恢復，自我意識並沒有喪失，共同體被賦予了有限輪廓，宗教向絕對整體性復歸的內在體驗被打上折扣。那是當生命太懦弱，無法從自己直接的存在中得到必要的自我肯定的時候。虛無主義作爲威脅已經埋伏在通過上帝和觀念的迂迴道路上。當生命失去自身的重點，並且尋找一個能作證明的機構，一種不是建立在生命的當前中，而是建立在觀念中或上帝身上的最高價值時，虛無主義開始了。就此而言，上帝的發明已經是被削弱的生命的一種表達。借助於上帝，生命只是間接地被神聖化；生命在這間接性中被貶值。

受到巴代耶歡呼的令人迷醉的人性的深層處如何面對政治強權和宗教強權的化身呢？巴代耶區分了狂熱的惡和卑鄙的惡。狂熱的惡不斤斤計較，不被任何權力認可。卑鄙的惡服從於一切權力，一種意識型態——它想在這個層次上使自己有用、使自己待價而沽。這個集體的力量甚至還問心無愧，因爲它知道自己和一種官方的國家目的一致，這裡起決定性作用的不是狂熱，而是任務。這裡涉及到的不是來自造反精神的心醉神迷，而是傭僕的荒淫無度。巴代耶驚恐地意識到，他虔誠地談論的惡，由於國有化、社會化以及宗教制度化，完全成了不同的東西。基督宗教的獻祭嚐起來是食之無味的不痛不癢。究竟有多少次，溫和的行爲能使獻祭服從更豐富的感受？[81]

當犧牲者轉變為可憎的褻瀆事物(abomination)時，發生了一個深層的質性變化：承繼其後的宗教，就算它持續接納牲品，它也不再是施行獻祭的宗教。它安撫了對於謀殺的迷戀；它以針對某個對象、事物或現存生命所進行的種種收編或拒斥的行為，層層包裹由褻瀆引起的憎惡情感，並藉著憎惡感迴避了謀殺欲望。[82]

或許獻祭的行為早已從地球上消失了，因為獻祭不再足以承擔噁心(disgust)和厭惡(hate)這些元素，沒有這些令人迷狂的噁心和厭惡的元素，獻祭在我們看來只不過是奴隸之屬。[83]

---

[81] Georges Bataille, *History & Sovereignty*, 200
[82] Julia Kristeva, *Powers of Horror*, 111
[83] Georges Bataille, *Visions of Excess*, 71

藉著對特定生命型態的憎惡感，我與對象分離，徹底將之從系統中剔除，確立神聖而潔淨的律法。噁心不是因爲來自事物自身引起的生理和心理的反感，召喚人性最深層的欲望，反而是由外在禁令宣判能進入獻祭行列的牲品。與此相反，巴代耶的獻祭要在被毀滅的對象裡看見對象與我的合一，人與被殺者重新回到生命的整體，回到生命的缺席。噁心被虛僞的愛取代(如果不是無私的、不求回報的奉獻)，繼續相安無事的表面功夫，在跳入另一回生與死、情色及權力的火圈之前，我們能用一個哈欠將世界吞下。