

行政院國家科學委員會專題研究計畫 期中進度報告

精神分析與文化研究：克莉絲特娃(Julia Kristeva)晚近精神分析思想研究(2/3)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-009-003-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：國立交通大學社會與文化研究所

計畫主持人：劉紀蕙

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 4 月 10 日

精神分析與文化研究：

克莉絲特娃(Julia Kristeva)晚近精神分析思想研究(2/3)

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 91-2411-H-009-010-

執行期間： 2003 年 08 月 01 日至 2004 年 07 月 31 日

計畫主持人：劉紀蕙

共同主持人：

計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

處理方式：得立即公開查詢

* 本年度原計畫出席國際會議，但因故未能成行。

執行單位：國立交通大學社會與文化研究所

期中報告

劉紀蕙

第一節 克莉絲蒂娃的生平與主要思想背景

茱莉亞 克莉絲蒂娃(Julia Kristeva)於一九四一年出生於保加利亞，從小便進入法語幼稚園就學，因此法語成為她的第二語言。克莉絲蒂娃的主要思想背景屬於康德、黑格爾之哲學傳統，語言學以及俄國巴赫汀的後形式主義。一九六五年她到了法國攻讀博士學位，轉向了巴特的後結構主義。到了巴黎以後，克莉絲蒂娃同時加入了新小說家菲力浦 索萊爾(Phillippe Sollers)所創刊的《原樣》(Tel Quel)雜誌團體。由於索萊爾對巴岱耶(Georges Bataille)與佛洛伊德的強烈興趣，她也開始研究佛洛伊德，甚至於七十年代參加拉康的討論會(Seminar)。一九七九年，克莉絲蒂娃正式成為了精神分析師，除了執業與在巴黎第七大學任教之外，她也持續書寫一系列非常具有影響力的文化批評著作，包括《恐怖的力量》(*Powers of Horror: An Essay On Abjection*, 1980)、《愛的故事》(*Tales of Love*, 1983)、《黑色太陽》(*Black Sun: Depression and Melancholia*, 1987)、《沒有國家主義的國家》(*Nations Without Nationalism*, 1990)、《我們的異鄉人》(*Strangers to Ourselves* 1991)以及《靈魂的新痼疾》(*New Maladies of the Soul*. 1993)等對文化研究影響深遠的書。

《原樣》這個雜誌的同仁團體深受超現實主義小說的影響，因此，它出版亞陶(Antonin Artaud)與巴岱耶未發表的作品，受超現實主義影響的新小說，例如霍伯-格里耶(Alain Robbe-Grillet)與娜塔麗 薩侯特(Nathalie Sarraute)的作品，以及有同樣思想脈絡的同時期重要批評家，包括巴特，傅柯，德希達，拉康，以及克莉絲蒂娃本人的理論。據克莉絲蒂娃所言，他們當時常常徹夜討論文學與哲學，語言中的無意識狀態，符號的表義過程，符號中的身體，以及書寫中的主體性等問題。這些取向都導引了六十、七十年代後結構主義與解構主義的發生。

後結構主義者如巴特，傅柯，德希達，德勒茲，拉康與克莉絲蒂娃等人結合了法國當時思想界的主流，也就是結構主義，馬克思主義以及佛洛伊德學派的精神分析，而展開了影響深遠的後結構主義。克莉絲蒂娃回顧這個後結構主義發生的時刻，曾經表示，對他們來說，意義不再是結構主義所宣稱被固定在結構之中。他們質疑笛卡兒式的認知主體，他們相信意義是多音多義的，表義過程所遵循的是異質的邏輯，是播散(dissemination)，試煉(trial)，反抗(revolt)，快感(jouissance)，也是暴力(violence)，賤斥(abjection)與恐怖(horror)。這些後結構主義者所使用的關鍵性概念都朝向脫離認同式(identificatory)的思考模式，抗拒「同一」的想像(Guberman 259)。解構主義者這種對於「單一論述」(monolithic)想像的警覺與懷疑，對於異質多音的尊重，從語言中觀看主體被囚禁以及被釋放的可能性，以及以書寫介入公

共領域、重新理解歷史的堅持，都使得主體不至於被扁平化的國家論述所控制，而有可能是個流動的主體。

克莉絲蒂娃更是持續思考主體性的多元複雜與流放。貫串克莉絲蒂娃的書寫而反覆出現的主題，便是處於邊緣狀態而沒有固定身份認同的主體性。克莉絲蒂娃所討論的「過程中的主體」(subject in process)，其實是個無政府狀態的主體。她基本上認為不要有固定的身份認同，保持變化的主體，才有可能不斷更新，不斷創造。這就是她所討論的「在危機狀態中的主體」。¹對克莉絲蒂娃而言，危機表示轉化與創造。創造絕對不是複製父系論述，而是試圖使被壓抑的符號動力再次釋放。這個符號動力，如同無意識，如同「陰性特質」(le féminin)，被象徵系統所排除賤斥。創造便需要挖掘這個屬於陰性空間的動力，這個屬於個人的私密空間。透過美學與知性的昇華，也就是書寫與創作，我們才有可能將此被壓抑的記憶重新透過語言而使之得以釋放與理解。

克莉絲蒂娃的文字時常穿插著極端抒情而流動的風格，但也夾雜著非常清晰的哲學式分析論述。她解釋這是她與研究對象的雙重論述關係所致：透過模擬論述進入對象的主觀狀態，然後離開此對象，在距離之外進行知識論述的建構與詮釋。這種往復論述，建立於後設(meta)的思考；模擬論述可以使研究者進入對象並獲得理解，而後設思考則可以使研究者與其對象保持距離。書寫者在文字中窮盡自己的語言，帶出自己的陰性空間，也就是自己的符號動力與幻想，從而得以向既定的知識及語言系統挑戰(Lipkowitz and Loselle 31; 33)。

閱讀克莉絲蒂娃，我們最會感興趣與好奇的，就是她如何展開精神分析理論來回應有關語言與文化的問題。克莉絲蒂娃所探討的幾種議題，例如賤斥，恐怖，憂鬱，自戀等，都是文化主體性的不同面貌。她的《恐怖的力量》、《愛的故事》與《黑色太陽》，從文化對象的賤斥，文化對象的結合，到文化對象的死亡，這三部曲可以說是從精神分析出發所進行的文化研究最好的例子。克莉絲蒂娃九十年代的論著，例如《沒有國家主義的國家》、《我們的異鄉人》、《靈魂的新痼疾》以及《歐洲主體的危機》則是更為面對社會與公民議題的精神分析式文化研究。在 Lipkowitz and Loselle 的訪談中，克莉絲蒂娃表示，文化層次上處於「交叉點位置的議題」(intersection topics)，時常需要結合語言學、哲學、歷史、宗教、藝術等不同學科，才能夠深入地思考與探討。而對她而言，「精神分析位置」是一種對於特定議題進行跨學科綜合人文研究的有效方法。從「精神分析位置」出發所進行的批評論述並不是不同學科知識的拼貼，而是一種知識的重組與綜合。研究者進入不同領域後，獲得理解而離開，並進行詮釋(Lipkowitz and Loselle 20)。克莉絲蒂娃所操作的精神分析文化研究，能夠提供我們不同於科學與實證主義的理解模式，這也是我們可以參考的軸向。

第二節 神聖與賤斥

界限的區分，系統的形成，朝向整體的慾望，排除異質的迫切，在這些現象的背後，到底慾望或是害怕的真實對象是什麼？

¹ 克莉絲蒂娃在《詩語言的革命》便已經提出此概念，在後期的《歐洲主體的危機》(Crisis of the (European) Subject, 1999)，《沒有國家主義的國家》(Nations Without Nationalism, 1990)、《我們的異鄉人》(Strangers to Ourselves 1991)等書都有延續發揮此概念。

有關對於塔布對象的矛盾態度以及遮掩構造物：佛洛伊德指出，塔布禁忌牽涉到了「主體對待某一客體的態度」，以及「對待與此客體相關連的動作的矛盾態度」，例如要觸摸與禁止觸摸。但是，佛洛伊德指出，塔布禁忌、恐怖症、強迫性思維、妄想症與夢一般，會透過「夢工作」來建構體系性的整合性、聯繫性、可理喻性。建構體系是他所說的顯性動因(reason),而此體系卻是掩飾隱匿性動因的遮蔽物。(佛洛伊德，中譯本 70-71, 142-5) 按照佛洛伊德的說法，這個遮蔽性的構造物其實是我們所面對的各種文化症狀。

佛洛伊德晚年所重新處理有關抑制、症狀與焦慮的問題，也可以幫忙我們解釋有關恐懼結構的問題，而他認為這種如同恐怖症結構，避免思想聯繫與聯想，其模式其實是一種最為古老而基本的「觸摸禁忌」。拉佛爾格(Laforgue, 1926)以「精神盲點」(scotomization)來說明這種思想上的禁忌與禁止接觸，使人永遠排除恐懼知覺之出現。而根據佛洛伊德的解釋，這個「精神盲點」的產生，就是因為自我依附於「反貫注」(anti-cathexes)，其精力都消耗在此反向動力中，而「無法將注意力引向其所迴避的觀念或是知覺，也無法承認那些與它所認為構成它自身之成分相對立的衝動」(第十一章，頁 365)。此「精神盲點」可成為文化系統之盲點，在歷史同質化過程中，持續遮蔽此系統所排除否認的異質物，終至無法理解，無法辨識，或是視而不見。

為什麼要迴避？為什麼要拒絕承認？為什麼此種否認如同逃離一般，並且須要持續消耗自我的巨大精力？到底害怕的對象是什麼？佛洛伊德的「反貫注」，將精力從對象撤離，朝向相反方向投注，是他所謂的「壓抑」，或是他後期修正調整而改以他早期所使用的「防禦過程」(defense process)來解釋此逃離。此逃離，或者恐怖症，其實是為了抑制焦慮的發展，而朝向替代性觀念貫注，甚至採取自我懲罰的手段。但是，焦慮是什麼呢？為什麼要意志焦慮的發展呢？他真正逃離的對象是什麼呢？

有關焦慮，佛洛伊德後期放棄了早期以後設心理學的經濟交換原則而提出的宣洩理論，也就是焦慮是被壓抑的力比多剩餘物自動轉換而形成，而改以**現象學的觀點描述**，指出焦慮是對創傷與分離經驗的反應(第二章，頁 285)：「自我是焦慮的實際所在地」(第二章，頁 285)；「不是壓抑而產生焦慮，而是焦慮而產生壓抑之啟動」(頁 306)。因此，焦慮不是因為壓抑而新創造出來的情感狀態，而是已經存在的記憶意象沈澱物面對創傷經驗時重新復活(第二章，頁 285)。不是因為有閹割懲罰，才產生焦慮，而是有焦慮，才產生閹割懲罰與壓抑。因此，壓抑是自我執行的懲罰。

但是，什麼是焦慮？什麼是創傷經驗的歷史記憶？佛洛伊德指出，焦慮是對於一個極有價值的對象分離的恐懼。佛洛伊德認為，焦慮的引發不是因為危險的迫近，因為，危險迫近會帶來可預期的危險感而自動發生自我保護作用。焦慮的引發也不僅因為對象的失去。母親的離開，會造成嬰兒的焦慮。²黑夜中期待母親的復返，轉變為害怕黑暗、害怕黑暗中出現的鬼魅面容，是此焦慮的基礎型態。然而，佛洛伊德指出，焦慮，並不只是對象的失去，真正的失去所帶來的是哀傷悲悼。分離與對象失去的確是焦慮的源頭，但是，焦慮真正的狀態是在母親的分離所帶來的無助與不滿足感，以及仍舊發生的興奮期待。此興奮所造成

²但是，佛洛伊德指出，絕對不是如蘭克所說的從分娩經驗開始。因為嬰兒在母親子宮內，其實並沒有發生沒有對象關係。離開子宮，也不會有失去對象的分離感。難產或是剖腹生產，自然也不會造成不同的創傷經驗(頁 331, 340)。這種論點好像有一些問題：嬰兒離開溫暖一體的母體，驟然接觸無所依托的空無環境，必然會有主觀上的失落感。若要將嬰兒的失落感僅只建立於主體與客體的關係上，論證思維中似有不足。

的，是不愉快的，因此，壓抑的原因是避免興奮而起而引發的不快感(unpleasure)。在母親離去因「無助」而處於「非滿足」情境中，這是「快樂 不快樂」的自動原則之下，自動防衛機制便會開始試圖排除此引發興奮的動力（第八章，頁 339, 342）。

佛洛伊德有一段十分耐人尋味的陳述：「當嬰兒通過經驗發現某一外部的可感對象能夠終止危險情境時，他所恐懼的危險在內容上就由經濟條件移置到決定這種經濟條件的情境上，即對象的失卻。現在，構成危險的是母親的不見，而且，一旦這一危險產生，嬰兒就會給出焦慮的訊號。這一變化構成了由嬰兒自己產生的自我保護措施的第一重大步驟，同時也代表了這樣一個轉變，也就是由焦慮最初的自動而不隨意的表現向焦慮作為一種危險訊號的意向性產物的過渡。」（第八章，頁 339）什麼是「作為一種危險訊號的意向性產物」呢？焦慮一方面是對於創傷的預期，一方面則是以一種平和的方式重複創傷。焦慮 危險 無助感（創傷），導致從原始無助情境移置到那一情境之預期的移置，也就是焦慮反應的首次移置（第十一章，頁 373）。此問題日後還須要繼續討論。

佛洛伊德指出，母親的不見，對象的失卻，到日後閹割的焦慮，超我所引起的道德焦慮，超我所憤怒、懲罰、不再愛所引發的危險感，死亡的恐懼，都有一樣的焦慮模式，而相對的發展出壓抑與防衛的過程。閹割焦慮，是在主體進入了象徵系統，朝向佔據優勢位置的父親原則認同，而將此原則內置，植入自我。此「父親」代替了「母親」，成為了愛的對象。當此「父親」拒絕或是不再愛此主體時，主體所遭受的危險感則更為絕對。主體會為了此「父親」的絕對命令而自我懲罰。我們須要先回到防衛過程的討論。

所謂防禦機制，根據佛洛伊德的說法，如同戰爭與排除的過程，以「抵銷」(undoing)與「隔離」(foreclosure)進行自我內部的鬥爭。這兩種如巫術般的技術，³一則利用運動象徵作用，「消除掉某一些事件（或經驗與印象）的後果，甚至消除掉事件本身」（頁 319），再則如同遺忘一般以「動作隔離來保證思想聯繫的中斷」（頁 321）。在此情形中，經驗並沒有被遺忘，但是其情感卻被剝奪了，看到了，卻沒有感覺。也就是說，「聯想性聯繫受到壓制或阻礙」，使其好像是被隔離，而不能夠在一般的思想過程中再現（頁 321）。

思想上透過動作的取消或是隔離，使得自我得以否認某物之存在，或是否認某物所攜帶的情感，其實正如他所說的，屬於原始的觸摸禁忌的模式：禁止接觸，以免被滲透、傳染而瓦解自我誤以為已經成形的內在結構。瑪麗 道格拉斯所討論的分離、淨化、劃界、懲罰越界的各種概念，都與此處在壓抑或是防禦之時所進行的區隔與排除相似。然而，此處佛洛伊德所討論的區隔與排除之戰鬥，發生在自我的場域之內。

佛洛伊德說，壓抑是自我內部的戰鬥，如同自我犧牲自己的一部份，而使得壓抑之派生物所形成的症狀，如同「治外法權」一般的，有獨立於自我組織而存在的優惠（第三章 頁 292）。⁴此處，佛洛伊德不斷使用具有軍事隱喻的修辭，例如「混和駐軍的邊防站」、佔據、侵入、防禦鬥爭，而自我所對抗的是本能衝動。佛洛伊德指出，當自我通過某種途徑的壓抑過程，也就是取消與隔離，而成功地進行自我保護，必然也同時抑制並且破壞本我中相關的特殊部分，而賦予此部分以症狀形成之衍生物某種如同治外法權一般的獨立性，因此

³ 這就是為什麼我們從人類學對於原始部落的宗教儀式研究中，可以探知此魔術式思考模式的軌跡。

⁴ 如同上海的租界區，國中國，自成法律系統。

也就放棄了自身的某些主權（第十章，頁 358）。⁵此處，佛洛伊德以「亡命之徒」描述此被壓抑之物，如同被驅逐出自我巨大組織之境的異質物（頁 359）。我們也可以看到，此處自我為了維持其本能所進行的犧牲儀式，是以偽裝之方式出現，壓抑與滿足雙向並存。由於本能是連續不斷地，所以自我須要持續進行能量消耗，來確保防禦活動的完成。⁶因此，壓抑不是一個一次性發生的事件，而是持續不斷的能量消耗。這種保護壓抑而進行的活動，便是抗拒(resistance)。（第十一章，頁 363）而抗拒其實是無意識的，不自覺的。

這種戰鬥、排除、破壞自我的一部份、放棄自身的部分主權，在克莉絲蒂娃的說法中，成為了她所說的「卑賤情境」。⁷自我中的一部份被超我驅逐，「我」生下「我」，「我」的死亡，我的一部份逐漸成為「他者」。「我」的出生，以一種近乎嘔吐的暴力發生。⁸「我」的出生，使得原本熟悉的部分成為與我無關甚至反感之物（第一章，頁 4-5）。

要理解此文化系統所展開的恐懼結構的唯一途徑，對於克莉絲蒂娃而言，就是要將恐懼至於括弧之中，遭遇他者，對此卑賤異域與恐懼進行論述（第一章，頁 9）。這也是我們對於文化恐懼結構以及卑賤異域所要進行的分析詮釋工作的起點。我曾經對陳界仁的作品進行閱讀，其中所經歷的，也是面對我必須至於括弧中的恐懼，進而探就此恐懼所揭露的排除系統。

克莉絲蒂娃其實也清楚指出，此「他者」或是「他方」，是佛洛伊德從西方哲學所繼承的問題，也就是「否定性」(negativity)的問題。「我」與「他者」，other, alter, 內與外。而當「大寫他者」，the Other，如同 Rudolf Otto 所說的「令人驚恐、畏懼、戰慄、著迷、想要認同合一以達到狂喜的神秘者，一個外在於自我的對象，一個「完全相異者」(the Wholly Other)」，或是轉化為「第二自我」(alter ego)，或是我所尋找的失落的「自己」，一個具有「異質性」而可以帶來歡愉的符號或是客體：都是經過了內化認同或是符號轉化的過程。

克莉絲蒂娃也利用佛洛伊德所提出的原初壓抑，來解釋此符號化的問題。原初壓抑，是經驗之不能再現，而以能指、症狀、符號代替，也就是此符號化過程。然而，正是這種符號化過程，主體才得以出現。因此，分離是一切語言的起點，是主體誕生之刻。根據克莉絲蒂娃的說法，「失去」與「空缺」，是存有與客體在邏輯上發生的先決條件。意義、語言、慾望與整體存有，都建立於此「空缺」之上（第一章，頁 7）。如同佛洛伊德所說的，母親的離去，是語言開始的起點。Ford-da. 嬰兒以符號開始再次演出母親的離去與復返，或可以說，以主動的遊戲方式演出自己被棄的創傷經驗。

語言中，有各種自我排除賤斥的「我」。克莉絲蒂娃說，「症狀是一種語言，在宣告棄權的同時，說明了體內藏著一個無法同化的異鄉人，一個怪物，一個腫瘤，一種癌症」（第一章，頁 15）。也因此，克莉絲蒂娃說，語言與藝術中，有各種倒錯，也就是各種卑賤體（第一章，頁 19）：「卑賤體之所以倒錯，在於它既不揚棄亦不承接任何禁令、規則或是律法，而是讓它們轉向、迷路、扭曲，進而利用它們，好更加名正言順地否認它們。」（第一章，頁

⁵ 巴岱伊所說的「絕對主權」，便是讓此被驅逐排除的極限之外的他者出現。

⁶ 這就是巴岱伊所說的拋擲消耗的原則。自我真正消耗的精力，在於反向投注的防衛過程，以便偽裝隱藏自我的內在異域。

⁷ 佛洛伊德的認同機制，剷除自我內在的一部份，而內置超我原則，此機制與克莉絲蒂娃所說的卑賤，是同樣的動作。不過，克莉絲蒂娃將此過程提早到語言發生之前。

⁸ 這就是巴岱伊的說法。抽象我為了要宣稱主權，而開始排除其他的「我」。然而，此主權，以佛洛伊德的說法，卻是放棄了自我內部的主權，任其逃離於法治區外。

19) 克莉絲蒂娃說，此卑賤體可以執行任何暴力，假借生命之名進行砍殺，進步主義者的暴君，遺傳學的走私販，犬儒主義者，或者是藝術家（第一章，頁 19-20）。所以，她以現代文學中所呈現的各種倒錯，各種超我與卑賤體之跨越。卑賤的書寫，呈現了去主體性與非客體性的狀態。

克莉絲蒂娃說，分析，是將「傷口撐開」（第一章，頁 33）。⁹她說，康德所謂的清除玷污，或是黑格爾所謂的動物性之否定，僅能呈現一種哀愁與沈默。精神分析所要進行的，卻是以「認同」作用的模擬（移情與反移情），使其內在被分割成為的裂塊，可以與卑賤書寫產生聯繫而得以發聲，成為意識（第一章，頁 38）。或者，我們可以說，文化分析者，面對著歷史同質化過程所完成的遮蔽與裂塊，探觸被排除賤斥的主體狀態，使此被排除物得以回返而成為文化意識，成為書寫，便是文化研究者所要完成的工作。

克莉絲蒂娃利用拉岡所說的客體關係來說明焦慮：客體關係是「遮掩、裝飾焦慮的深層基礎的工具」（Seminar 1956-57，第二章，頁 43）。以克莉絲蒂娃的說法，佛洛伊德並沒有說明什麼時候壓抑會產生一個被符號化的客體，而什麼時候壓抑則會促成一個無法言語的客體。克莉絲蒂娃因此指出，症狀其實就是符號化，替不可名狀的恐懼狀態賦予記憶。語言，是自戀的投注。吞噬語言，也是恐懼症的症狀。對語言的拒斥與重建，使得客體的問題浮現於語言之中。符號便是凝縮作用。

其實，佛洛伊德曾經提出一個重要的言語理論。他說，文字表徵與客體表徵之間，發生了一種轉移與凝縮。經驗中真實，無法再現，僅能以「事物代表」（object representative, 客體表徵）代表。此「事物代表」是個開放系統，包括了聽覺影像、觸覺影像、視覺影像以及其他感官範疇等開放的異質性集合，文字表徵則是一封閉的異質性集合，僅有聲音影像、閱讀影像、書寫影像與口說運動影像等元素。當客體（事物）代表被文字代表呈現而符號化時，原初壓抑已經發生，分裂已經發生。克莉絲蒂娃則說，這就是符號的凝縮作用。

對於這個凝縮作用，或是符號化作用，克莉絲蒂娃解釋說，這就是說話主體在伊底帕斯三角結構中就位，進入說話主體的位置，進入象徵系統，以「父之名」掌握符號、意義與論述的功能（第二章，頁 67）。然而，客體表徵與文字表徵仍舊彼此召喚，這就像是克莉絲蒂娃所說的符號界與象徵界的介入，符號衝動(semiotic drive)不斷尋求象徵化，而象徵系統則必然被幻想所滲透。而被排除而難以被符號化的內裡是個恐怖的異質狀態，是個難以吞噬難以內攝的「母親」。各種倒錯、卑賤、色慾的符號操作，也正是面對此內裡無名的「陰性狀態」，這個「母親」。

此處，克莉絲蒂娃便將壓抑，或是防禦機制，放置於符號化的過程中。語言便是症狀。無以名之的客體關係便會以各種變態倒錯的卑賤情境在文字中出現。

以下，本文將先從克莉絲蒂娃所對話與銜接的幾個主要牽涉到禁忌、恐懼、推離的理論開始，包括涂爾幹(Emile Durkheim)、佛洛伊德(Sigmund Freud)、瑪麗道格拉斯(Mary Douglas)、奧托(Rudolf Otto)、惹內吉哈(Rene Girard)、巴岱伊(Georges Bataille)，討論此文化體系同質化的疆界區分問題。

⁹ 是如同我所面對的陳界仁的闇黑傷口，探觸內裡的恐怖嗎？

第三節 神聖與污穢之界限

為什麼要牽涉到這些社會人類學者的論述呢？因為其實這些理論都設法將人類文化行為以象徵結構的方式加以理解與描述。涂爾幹、瑪麗 道格拉斯似乎以身體作為系統化與象徵化的想像起點。他們也都談論到強烈的敬畏與恐懼是禁忌的起點，以及此禁忌排斥的傳播轉移，或是以身體的想像出發，對於所有邊界處的不安。因此，社會系統中涉及神聖與污穢的概念，都有其宗教性格在其中。很有趣的地方是，涂爾幹提及有關心理傳遞的現象：「只要兩者之間存在者一點點相似或鄰近的關係，一種情感狀態瞬間就會從一個對象過渡到另一個對象」（涂爾幹 56）。瑪麗 道格拉斯所談論的是象徵語言，牽涉了知識型態與社會結構。社會的邊界以身體作為想像的圖式。瑪麗 道格拉斯因此指出，精神力量是社會系統中的一部份。它們表達此系統，也提供各種機構來維繫此系統。除了系統，還有非系統，這就是存在於思想結構中的污染力量。她也指出，文化的「機構」功能會進行排除污穢與非系統，但是，以原始部落的儀式來理解，生與死、神聖與污穢是並存的。擁抱死亡，是等待新生。

相對於涂爾幹、瑪麗 道格拉斯的系統與圖式的說法，佛洛伊德、奧托、吉哈德與克莉絲蒂娃幾個人也強調象徵化圖式的部分，但是卻則將重點轉向「對象」的問題。有關對於塔布對象的矛盾態度以及遮掩構造物：佛洛伊德指出，塔布禁忌牽涉到了「主體對待某一客體的態度」，以及「對待與此客體相關連的動作的矛盾態度」，例如要觸摸與禁止觸摸。但是，佛洛伊德指出，塔布禁忌、恐怖症、強迫性思維、妄想症與夢一般，會透過「夢工作」來建構體系性的整合性、聯繫性、可理喻性。建構體系是他所說的顯性動因(reason),而此體系卻是掩飾隱匿性動因的遮蔽物。（佛洛伊德，中譯本 70-71, 142-5）按照佛洛伊德的說法，這個遮蔽性的構造物其實是我們所面對的各種文化症狀。有關「絕對命令」的問題：為什麼佛洛伊德說，討論塔布禁忌可以讓我們瞭解康德所說的「絕對命令」（categorical imperative）？（佛洛伊德，中譯本 33, 57）

Rudolph Otto 所說的尚未命名、無法以理性語言界定的一種「神秘者」（the numinous），這是一個令人驚恐、畏懼、戰慄、著迷、想要認同合一以達到狂喜的對象，外在於自我的對象，一個「完全相異者」（the Wholly Other），「一切」₁、「完全」₁、「完整」₁、不可戰勝、無法抗拒，使人產生立即恐懼以及伴隨而來的自我泯滅、我是「零」的感受（25）。為何在此極大的對比中，一種與「絕對至高無上且完全非理性」的「認同作用」（identification）便會發生？（26）此認同如何發生？此「神秘者」有哪些特性？Rudolph Otto 如何以「巨大的、永不停息的活躍」的活力來討論此神秘者？此活力如何出現在費希特(Ficht)對於絕對性的反思中，或是在叔本華的意志中？

Rudolph Otto 所說的非理性因素以及理性化圖式的關連何在？為何他說愛、憐憫、崇高、罪惡都是相對於此非理性神秘經驗的「圖解」？他如何解釋「個別逐漸成形和逐漸充實的倫理含義」，這些「圖式化」（schematization）與某個獨特的原初情感的關連何在？為何我們要「從遠處用隱喻和類比的方式」，才得以理解它本身是什麼（39）¹⁰

¹⁰ Rudolph Otto 如何解釋 Greek hagios, Hebrew qadosh, 拉丁語的 santus, 或是 sacer 幾個近似的概念？Rudolph Otto

至於 Rene Girard，他強調如何討論迫害文本與神話的問題。此迫害文本與受害者、迫害者之間的關係如何？為何迫害者總是會選擇替罪羊？什麼樣的人會被認定為替罪羊？此替罪羊與系統、常態、偏差、判罪、區分有何關係？（22、26）為什麼 Rene Girard 要討論神話？此神話與歷史有何差異？他所謂的「混沌未分化的狀態」以及正向、負向「交換體系」有何關連？Otto 與 Girard 的論點主要差異在何處？他們對於神聖、淨化、系統、意志、理性的討論，是否對於我們思考文化系統的排他性或是對於絕對價值之認同有任何幫助？

克莉絲蒂娃則著重於語言的問題。語言是區分命名的工作，而內在的快樂與痛苦的經驗卻時常交錯滲透並存，因而無以名之。言語的出現，其實是切斷了內在經驗不可能命名的混沌滲透狀態，而以符號交換命名。因此，語言的出現，便是象徵交換的弑父行為。（79-81）克莉絲蒂娃也指出，佛洛依德在「圖騰與禁忌」一書中，提及在最初的階段，性驅力並不指向外在客體，但是，轉向外在客體之前，有一個中界階段，在此階段，彼此獨立的驅力合而為一，朝向一個內在的客體，一個個體已經建立的「自我」。克莉絲蒂娃指出，此階段既是內外界限區分不確定、又是痛苦快樂的知覺曖昧的狀態，這就是母子二元關係無法分離的狀態。雖然此二元關係自一開始就被言語浸泡滲透，但是，要等到個體生理條件成熟，伊底帕斯心理狀態出現，三元結構成立時，主體才會主動使用能指（81-82）亂倫禁忌便是禁止與原初自戀/母親之接觸，而神聖性則是召喚出此原初自戀。界限不分的二元狀態。玷污儀式則是以卑賤感為基礎，嘗試象徵化主體二元關係中被吞噬之威脅與畏懼。（83）

1. 涂爾幹與瑪麗道格拉斯的邊界

在本書的第五章中，涂爾幹提出了有關亂倫禁忌起源的核心論點。他從外婚制討論到各種性禁忌、儀式禁忌，進而指出，若要探究這種禁忌隔離的現象，只有思索關係到女性身上「某些普遍的隱密品行，才可能是造成這種相互隔離的決定因素」（49）。他先指出，血的禁忌，並不先是血的不潔，而是血所帶來的可怕擔心，例如寫會造成體內的紊亂，生命的流逝或是復甦。血被「塔布」，血繼而「塔布」其他與其有關的事物，女性身體不斷出現經血，喚起這種可怕的感覺，因此情感蔓延至其身而也被而「塔布」。「因而，一種或多或少被意識到了的焦慮，以及一種宗教性的恐懼，就不可能不在人們與女性所具有的各種關係中表現出來，所以，這種關連都要被減少到最低的程度。而具有性特色的關係，又會遭到最強烈的排斥。」對於此性禁忌，涂爾幹解釋說，是因為性關係是最親密的，其次，這種關係直接牽連的器官，就是「可怕的流血現象的策源地」。因此，很自然的，「要遠離女人的情感也就對這個特定部位達到了最強烈的程度」。（52）

涂爾幹進一步討論，什麼因素賦予原始社會對於血液有如同巫術一般的屬性？圖爾幹認為，要在外婚制所依據的宗教體系的基本原則中尋找。這個體系就試圖騰制度。（52）圖騰是氏族的祖先，此氏族的所有成員都源自於這個獨一無二的存在，與其擁有相同的基質。每個部分都有它的全部，而部分也能夠產生和總體一樣的效果。因此，氏族透過圖騰的分裂而成其後裔，此「唯一的肉，唯一的血」，成為氏族固有的集體統一性。透過與後世分有

對於罪惡感的討論呢？這些是可以繼續討論的問題。

而共享。(53)涂爾幹說，「正是以血為媒介，祖先的生命才被其後世子孫分有和共享」(54)。

「圖騰存在是內在於氏族的；它化身於每個個體，存在於他們的血液中。它本身就是血。不過，在做為祖先的同時，圖騰也是神；它是群體的保護者，是真正的膜拜對象，是氏族特有的宗教的核心。個別的命運和集體的命運全都要取決於它。於是，在每一個單個的肌體內都有一個神（因為它在每一個肌體中都是完全的），而這個神就棲身於血液之中；從而血變成了神聖事物。」(54)

涂爾幹認為，女人「恰恰在其生命的某個時期經常會流血，所以這種情感也就蔓延到了女人身上，將她們打上烙印，隔離起來。」(55)此外，女性使氏族代代相傳，唯有通過女性，這血才能生生不息，而對這份血緣的共同佔有便形成了群體的統一性。由於只有女性才可以使圖騰代代相傳，所以「女人的血液與神聖基質的關係」就更為密切。因此，涂爾幹認為，要解釋以精血為對象的禁忌，其真實原因不是此經血多麼令人厭惡，而是它的神聖與不可碰觸。(57)很有趣的地方是，涂爾幹提及有關心理傳遞的現象：「只要兩者之間存在者一點點相似或鄰近的關係，一種情感狀態瞬間就會從一個對象過渡到另一個對象」(56)。

有關神聖與禁忌，涂爾幹說，激起特殊敬意的事物須要與凡俗之物保持距離，這種距離與不要接觸的厭惡對象是一樣的。因此，尊敬中就摻雜著恐懼。尊崇與厭惡的感情在意識中有天壤之別，表現在外卻是一致的。(涂爾幹 58) 在本書的第五章中，涂爾幹提出了有關亂倫禁忌起源的核心論點。他從外婚制討論到各種性禁忌、儀式禁忌，進而指出，若要探究這種禁忌隔離的現象，只有思索關係到女性身上「某些普遍的隱密品行，才可能是造成這種相互隔離的決定因素」(49)。他先指出，血的禁忌，並不先是血的不潔，而是血所帶來的可怕擔心，例如寫會造成體內的紊亂，生命的流逝或是復甦。血被「塔布」，血繼而「塔布」其他與其有關的事物，女性身體不斷出現經血，喚起這種可怕的感覺，因此情感蔓延至其身而也被而「塔布」。「因而，一種或多或少被意識到了的焦慮，以及一種宗教性的恐懼，就不可能不在人們與女性所具有的各種關係中表現出來，所以，這種關連都要被減少到最低的程度。而具有性特色的關係，又會遭到最強烈的排斥。」對於此性禁忌，涂爾幹解釋說，是因為性關係是最親密的，其次，這種關係直接牽連的器官，就是「可怕的流血現象的策源地」。因此，很自然的，「要遠離女人的情感也就對這個特定部位達到了最強烈的程度」。(52)

涂爾幹進一步討論，什麼因素賦予原始社會對於血液有如同巫術一般的屬性？圖爾幹認為，要在外婚制所依據的宗教體系的基本原則中尋找。這個體系就試圖騰制度。(52)圖騰是氏族的祖先，此氏族的所有成員都源自於這個獨一無二的存在，與其擁有相同的基質。每個部分都有它的全部，而部分也能夠產生和總體一樣的效果。因此，氏族透過圖騰的分裂而成其後裔，此「唯一的肉，唯一的血」，成為氏族固有的集體統一性。透過與後世分有而共享。(53)涂爾幹說，「正是以血為媒介，祖先的生命才被其後世子孫分有和共享」(54)。

「圖騰存在是內在於氏族的；它化身於每個個體，存在於他們的血液中。它本身就是血。不過，在做為祖先的同時，圖騰也是神；它是群體的保護者，是真正的膜拜對象，是氏族特有的宗教的核心。個別的命運和集體的命運全都要取決於它。於是，在每一個單個的肌體內都有一個神（因為它在每一個肌體中都是完全的），而這個神就棲身於血液之中；從而血變成了神聖事物。」(54)

涂爾幹認為，女人「恰恰在其生命的某個時期經常會流血，所以這種情感也就蔓延到了女人身上，將她們打上烙印，隔離起來。」(55)此外，女性使氏族代代相傳，唯有通過女性，這血才能生生不息，而對這份血緣的共同佔有便形成了群體的統一性。由於只有女性才可以使圖騰代代相傳，所以「女人的血液與神聖基質的關係」就更為密切。因此，涂爾幹認為，要解釋以精血為對象的禁忌，其真實原因不是此經血多麼令人厭惡，而是它的神聖與不可碰觸。(57)

瑪麗 道格拉斯對於以身體為想像的象徵系統，而產生的界線之說。人們以各種污染概念影響控制他人的行為，而理想的社會秩序則以防範各種越界之危險來執行。因此，各種信念隨之產生，例如星象與政治的關係，疾病與亂倫的關係，以致於整個宇宙成為人們管束彼此成為好公民的工具(3)。除了管理的功能之外，各種污染信念表達了象徵秩序，與社會秩系統對應。因此，有關性的各種危險，則是該社會中各部分之間平衡或是層級的象徵關係。身體的孔穴則代表進出社會單位的出入口，身體完滿狀態則象徵理想神權(4)。分離、淨化、劃界、懲罰越界的各種概念都具有強加系統於內在紊亂的經驗。而衛生 迴避污穢 便是象徵語言，牽涉了知識型態與社會結構的改變。儀式提供了一個框架概念，區隔時間與地點，"ritual provides a frame"某一些事物不經過儀式則無法被經驗到。(64-5)儀式藉以控制情勢，透過儀式分離、區隔、安置疆界。(68-9)

透過各種自動化懲罰，命運，鬼魂復仇，巫術等操作將社會控制以機構形式具體呈現。

社會的觀念是個強而有力的意象。此意象有形狀，有外在界線、邊緣、內在結構。其輪廓具有酬勞服從而驅逐攻擊的力量。在其邊緣處以及無結構的區域有能量。就社會的象徵而言，任何人類結構性的經驗，邊界都是立即存在的。"The idea of society is a powerful image. It is potent in its own right to control or to stir men to action. This image has form; it has external boundaries, margins, internal structure. Its outline contain power to reward conformity and repulse attack. There is energy in its margins and unstructured areas. For symbols of society, any human experience of structures, margins or boundaries is ready to hand." (115)門，窗可以反應社會的出入口；而有機體的結構更能夠反應社會形式。(115)瑪麗 道格拉斯反對 Brown and Bettelheim 的觀點，她的質疑之一是：較少的物質文明就有較少的昇華嗎？其實原使部落有十分複雜的排泄物禁忌，並與道德概念有關；她的質疑之二是：原始人視生死為可接受之狀態，不會哀悼分離與死亡。相反的，屍體之腐化才是完整現實的完成。(119-122)

有關身體排泄物為何是危險與力量的象徵的問題，為什麼身體的邊界特別被賦予危險與力量，為什麼巫師特別要處理身體的邊界，瑪麗 道格拉斯認為：(1) 首先，她先澄清公開儀式與嬰兒幻想無關。身體是象徵作用的重要依據，也是儀式所使用的材料。(2) 所有的邊界都是危險的。調整此邊界，內在經驗也會被改變。所有思想的結構在其邊界處也都是最易受到影響改變的。身體的孔隙特別是易受侵襲的地方。從這些孔隙流洩出的物質最具有這些特性。唾液、血液、乳汁、尿液、糞便、眼淚穿越了身體的疆界。身體剝除物，皮膚，指甲，剪下的頭髮，汗水。這些身體邊界物與社會文化經驗的邊界不應該分開對待。(122)

2. Rudolf Otto 與 Rene Girard 的神秘他者與罪惡感

奧托(Rudolf Otto)認為神是不可能透過理性語言或是沒有歧義之清晰語言來完整表達的。神秘經驗正好是在理性的反面。康德(Kant)所說的神聖意志是出於責任的動機而堅決服從道德律的意志。此處所涉及的道德、責任、法律、完善，僅指向對於行為的普遍強制力與絕對命令。此種強致力與神聖無關。

奧托要說明的，是一種尚未命名、無法以理性語言界定的一種「神秘者」(the numinous)。他認為任何宗教的真正核心都活躍著此東西。Greek hagios, Hebrew qadosh, 拉丁語的 santus, 或是 sacer, 都與此東西的相關。這些詞，與「善」無關。奧托認為，以「神聖」來翻譯這個神秘者，是「個別逐漸成形和逐漸充實的倫理含義」，是某個獨特的原初的情感「圖式化」(schematization)處理。而這個神秘經驗是「神聖中超出善的含義之外的那層額外的含義」(8)。奧托認為，這種神秘經驗無法被教導，只能通過自己的心靈的自我檢視，而此「神秘者」自心中油然而生，被激起、喚起。(9)

對奧托而言，一般所謂的愛戴、信任、依托、卑微、獻身、愛，甚至施萊爾馬赫所說的依賴感，都不足以說明此神秘經驗的獨特感受。他以「受造意識」(creature-consciousness, creature feeling)來說明這種面對這個令人驚恐、畏懼、戰慄、著迷、想要認同合一以達到狂喜的神秘者，一個外在於自我的對象，一個「完全相異者」(the Wholly Other)。奧托描述這種「令人畏懼的神秘」(mysterium tremendum)，如同面對宗教儀典、廟宇、教堂，在靈魂深處突然爆發的精神狀態，「帶著痙攣與驚厥」或是「奇特的激動」，或是「如醉如癡的狂亂」(15)。

奧托分析會產生這種戰慄敬畏的原因：第一個因素是此神秘者如同魔鬼或是會憤怒的神一般，具有「絕對不可接近性」(absolute unapproachability)；第二個因素是其強大的威力而具有「絕對不可抗拒性」(absolute overpoweringness)；第三個因素則是此神秘對象的驅迫力與能量(urgency or energy)。(16-28)

面對此神秘、不可戰勝、無法抗拒、萬能的對象，立即會有一種恐懼，會有自我泯滅、我是「零」的感受，而此神秘對象是「一切」，「無」相對於「全」、「完整」的感覺(25)。於是，一種與「絕對至高無上且完全非理性」的某種東西的「認同作用」(identification)便會發生(26)。奧托指出，這種認同有各別的來源，須要單獨處理。我認為，這也是在不同文化系統與圖式中的問題。

奧托描述此具有驅迫與能量活力的因素，是具有推動、活躍、驅迫、生氣盎然的，可以透過生機、激情、情緒、意志、力、活力、激越、行動、動力來表現自己。他更指出，「活力這種因素可以在愛所具有的『毀滅之火』中被有力的觀察到」，這種活力以「巨大的、永不停息的活躍的世界應力的形式」出現在費希特(Ficht)對於絕對性的反思中，或是在叔本華的意志中。(28)

對於「完全相異者」，alien, canny, anyad, 完全超出了通常的、可理解與熟悉的範圍，無以名之，只能透過附著於其他對象上所出現的對此「完全相異者」的感受或是意識而體驗。對此「彼岸」，奧托提出了以「無」或是「虛無」來理解：「虛無所意指的，不僅有可用無

來論斷的東西，而且更有那種與每一可被想到的事物迥然不同且完全與之對立的東西。」這種完全否定性所帶出來的，是後續的完全肯定性。奧托也指出，佛教的「空」和「空無」也是同樣的意義。(34)

驚恐、著迷以致於使對象成為自身，以達到至福、極樂的神往狂喜，以致於「愛、慈悲、憐憫、慰藉」等概念，對奧托而言，都是此「神往」此非理性因素的理性層面類比與「圖解」而也(37)。與神秘對象合而為一有兩種類型：以魔術思維等同(magical identification)，以及薩滿教方式的迷醉興奮中融合為一。奧托認為，這種無與倫比的至福「不可用言詞來宣講，又不可用思維來構建，而只能用某種直接的，活生生的經驗來體認。」(39)只有「從遠處用隱喻和類比的方式，我們才得以理解它本身是什麼」(39)。有關狂喜，奧托指出，這是如同 Jacob Boehme 所說，是「生命在死亡中誕生時的無」(45)，也像是「涅槃」的狂喜。

奧托說，這種神秘經驗只能夠透過類比與感受聯想，來描述，也就是「以比代此」的置換(replacement)，而不是由此到比的蛻變(transmutation)：「我們的任務不是要勾勒出宗教進化過程的『漸進』結構或別的什麼結構，而是要探究那些『刺激』或是『激動』，及那些使『神秘』感受在意識中出現的因素，皆是出這些因素靠了何種聯繫才得以發揮這樣的作用，並由此去發現『神秘』感受因之而在我們心中被喚醒的那一系列刺激或刺激之鏈。」奧托並且補充，崇高感最先是「先在的宗教感所喚醒和解放出來的」，但是不是從崇高感本身，而是從「人的理性精神及先天包容力中解放出來」(53)。

奧托進而討論了因果性範疇以及其時相圖式(temporal schema)。如此，感受聯想透過時相的聯繫將範疇給圖式化了。於是，神聖觀念中的理性因素與非理性因素的聯繫正是圖式化的聯繫，被理性概念加以圖解的非理性神秘事實，所產生的「神聖」之複雜範疇。因此，「崇高」也是對於神聖的真正圖解(54)。奧托說，宗教意識中的非理性因素與理性因素相互滲透，如同織品的經緯交織。他補充說，「神秘從上面澆灌理性，而性慾則從下面掀迫理性」(55)。奧托說，「當神秘的莊嚴方面被允許昇華為道德上的善，而不是僅僅被圖式化時，或者，當我們讓神聖等同於至善的意志時」，此處的錯誤就如同華格納將音樂性與戲劇性等同起來一般。(58)

奧托討論到了罪與贖罪的概念，並且指出，受造物神秘的「無價值感」被轉變為道德過失，則單純的「不合法」就會變成「罪」、「不敬」、「褻瀆」(62)。因此，由自我貶抑、玷污感、厭惡自身，到譴責自己、洗刷潔淨，便是在此環節中發生的情感。(65)「完全相異者」總是躲避著文字的精確界定，因此，時常須要使用顯得全然悖理的無理性象徵詞語(69)。

Rudolph Otto 所說的非理性因素以及理性化圖式的關連何在？為何他說愛、憐憫、崇高、罪惡都是相對於此非理性神秘經驗的「圖解」？他如何解釋「個別逐漸成形和逐漸充實的倫理含義」，這些「圖式化」(schematization)與某個獨特的原初情感的關連何在？為何我們要「從遠處用隱喻和類比的方式」，才得以理解它本身是什麼(39)？Rene Girard 如何討論迫害文本呢？此迫害文本與受害者、迫害者之間的關係如何？為何迫害者總是會選擇替罪羊？什麼樣的人會被認定為替罪羊？此替罪羊與系統、常態、偏差、判罪、區分有何關係？(22、26)為什麼 Rene Girard 要討論神話？此神話與歷史有何差異？他所謂的「混沌未分化的狀態」以及正向、負向「交換體系」有何關連？Otto 與 Girard 的論點主要差異在何處？

他們對於神聖、淨化、系統、意志、理性的討論，是否對於我們思考文化系統的排他性或對於絕對價值之認同有任何幫助？

第四節 佛洛伊德所討論的塔布禁忌與接觸恐懼

為什麼佛洛伊德說，討論塔布禁忌可以讓我們瞭解康德所說的「絕對命令」(categorical imperative)？(中譯本 33, 57)

有關塔布的雙義性，我們知道 sacer, taboo, 以及其他與此概念牽連的雙義詞，以及「不可觸摸之物」，佛洛伊德如何解釋？Wundt 如何解釋？個人化塔布與社團性塔布有何關連？此「不可觸摸之物」為何會與絕對道德、國家忠誠、思想肅清、文化清潔、社群淨化儀式等，有根基上的關連？(中譯本 57-69)

有關對於塔布對象的矛盾態度以及遮掩構造物，佛洛伊德指出，塔布禁忌牽涉到了「主體對待某一客體的態度」，以及「對待與此客體相關連的動作的矛盾態度」，例如要觸摸與禁止觸摸。但是，佛洛伊德指出，塔布禁忌、恐怖症、強迫性思維、妄想症與夢一般，會透過「夢工作」來建構體系性的整合性、聯繫性、可理喻性。建構體系是他所說的顯性動因(reason),而此體系卻是掩飾隱匿性動因的遮蔽物。(中譯本 70-71, 142-5) 按照佛洛伊德的說法，這個遮蔽性的構造物其實是我們所面對的各種文化症狀。對於這種觀點，各位是否可以延伸理解？

有關圖騰餐與同一體的問題，佛洛伊德也提出了他的看法。藉由 William Robertson Smith 對於閃米特人的宗教研究(*The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*)，指出圖騰餐的各種面向，十分有趣。尤其是其中涉及「同食共餐」以強化社團紐帶，以及透過犧牲共食而確認參與此「共同食體」、「實在的統一體」的問題。這個參與神聖體的儀式與我們討論的與天命君主認同的心理機制有重要的關連。(中譯本 187-191)

佛洛伊德無法面對此恐懼對象可能是母親的狀態，亂倫禁忌，這也就是克莉絲蒂娃所說的母親的問題。

佛洛伊德在前言處就明白指出，他對於圖騰的研究發現，就心理本質而言，圖騰禁忌與康德的「絕對命令」(categorical imperative)十分相近。絕對命令以強迫的方式運作，拒絕任何有意識的動機；而圖騰崇拜則是以童年時代的殘留痕跡，一種與現時情感相異的早已被丟棄的社會習俗(中譯本 33)。由此看來，兩者都是拒絕意識的動機，卻有其內在不得不然的強迫性。這種探究某一種無意識動機的絕對性質，是十分令我們好奇的思索方向。

佛洛伊德表示，引起精神分析學家重視的特徵，在於圖騰禁忌對於性關係的制止。對於這一點，他援引弗雷澤(Frazer)的說法而指出，法律或是禁令只會禁止人們去做本能使他們傾向去做的事，而不會禁止人類本性原本就迴避的行為，例如雙手會避開火源。因此，弗雷澤說，「我們不必假設由於存在著法律對亂倫的禁止，因而就存在著一種對亂倫的自然反感；我們倒是應該假設著一種慾求亂倫的自然本能。」(《圖騰崇拜與族外婚》(1910)；引

自佛洛伊德《圖騰與禁忌》中譯本 176) →從佛洛伊德的說法，我們可以看出，他所感興趣的，或是精神分析學者所探討的，是圖騰禁忌所呈現出來對於自然慾求對象的恐懼，或者應該說是矛盾心態，以及個體自行執行此體系結構的禁制。這也就回應了佛洛伊德所說的有關「絕對命令」的無異是強迫性的問題。

佛洛伊德指出禁忌與矛盾情感時，分析了塔布(taboo)在字源上的雙義性，這種雙義性可以說明此矛盾情感的複雜性。他指出古羅馬人的「神聖」(sacer)(神聖的、被詛咒的)一詞，是 taboo 的同義詞。希臘單詞αγος(神聖性與污染之混和)以及希伯來文 kadesh(神秘的滅頂之災和不可接近性)，也都是同義詞。於是，佛洛伊德列出「塔布」的對立意義：一方面，它指向神聖、祭獻；另一方面，它也指向怪秘可怕的(uncanny)、危險的、受禁的(forbidden)、不潔的(unclean)。(《圖騰與禁忌》中譯本 57)這些字的意義，以及各種塔布的儀式性限制，都牽涉了某種不可觸摸不潔、危險、神秘力量之物，以免被接觸傳染而引發生命危險的恐懼。塔布成為某種神秘特性與能量的載體。這就是為什麼佛洛伊德會認為，理解塔布的內在邏輯，以及各種制約我們自身的道德與習俗，會「有助於我們對於自己的「絕對命令」的混沌起源做出解釋」(《圖騰與禁忌》中譯本 57)。

對於不可觸摸之物，佛洛伊德相當倚重馮特(Wundt 1901)的研究，他指出馮特對於塔布的雙重意義的解釋有重要貢獻。馮特認為在塔布的起源階段是沒有神聖和邪惡的區分的，塔布反映出了人類最原始的對於「魔鬼」力量的恐懼。而「魔鬼般的」以及「不可觸摸之物」其實是中性的意義，後來開始分化對立，才產生了「邪惡的」含意，也發生了崇拜與恐懼的兩種形式。至於此種分化如何發生呢？馮特的說法是這種分化符合了神話學的兩個階段發展，第二階段接續第一個較為低劣原始形式的階段，第一階段的崇拜對象仍然存在，但是卻同時轉變為第二階段的恐懼對象。(《圖騰與禁忌》中譯本 66)不過，佛洛伊德對於「魔鬼」之說並不滿意。他認為這並沒有說明這種禁忌最為古遠的根基。

佛洛伊德指出塔布禁忌與精神分析所觀察的強迫症，有十分類似的心理機制(不過，佛洛伊德又立即指出，塔布與強迫症只是表面形式上的相似，本質仍舊是不一樣的):強迫症的人為自己設置了個體性的塔布禁忌，像是原始部落恪守部落或是社會的社團性塔布(communal taboo)一樣嚴格遵循。塔布與強迫症的相似處在於，這些禁忌都缺乏動機，起因不明，在某一些非特定的時機出現之後，就由某種不可抵禦的懼怕強制性地持續維繫，而不需要外界的懲罰威脅。這種自動性，在於某種內在根深蒂固的道德信念。任何違犯都會有無法忍受的災難發生。而且，這種禁忌的核心都是禁止觸摸，或是所謂的「觸摸恐懼症」。觸摸恐懼症不僅限於身體的接觸，還會擴展到隱喻意義上的接觸，例如思想。此外，強迫性禁忌很容易被移置，由一物體延展到另一個物體。時常受到制約禁忌的人們在生活中會廣泛地自我否定與限制。可是，某一類贖罪、洗滌、苦行的動作可以解消此禁忌，例如清洗癖或是洗禮。所以，佛洛伊德歸納出塔布與強迫症的相同點：第一，禁忌都缺乏可歸因的動機；第二，它們都由一種內在需要所維繫；第三，它們很容易被移置，或是傳染，而擴大危險範圍；第四，人們會因此而做出儀式性的行為。(《圖騰與禁忌》中譯本 66-69)

其實，從佛洛伊德對於塔布與強迫症的分析與討論中，我們發現他所謂的「絕對命令」，或是我們所思考的自我檢查與執行的絕對道德、國家忠誠、思想肅清、文化清潔、社群儀式等，都有某種根基上的相關連處。

佛洛伊德在討論塔布禁忌與強迫症的時候，指出禁忌所牽涉的心理固著牽涉了禁忌與本能衝突之間的矛盾，壓抑的本能並未消失，仍舊會持續作用，而禁忌的作用亦會持續。此外，這種心理固著其實呈現的是「一主體對待某一客體」的態度，更具體的說，是「對待與那一客體相關連的一個動作的矛盾態度」(ambivalent)。佛洛伊德解釋，主體持久的觸摸慾望是在無意識中的，主體對之一無所知，他雖然不斷希望自己觸摸，卻又厭惡自己這種行為。禁忌之所以會不斷被移情與延展，顯示出無意識慾望的強烈與不停的移動，尋求替代物以代替禁忌物，以避免陷入絕境。因此，塔布禁忌其實是一種繼發的、被移置替代、被歪曲的形式。(《圖騰與禁忌》中譯本 70-1) 魔鬼 對於死人態度的投射

所以，我們注意到的禁忌的規範形式，或是禁忌物、賤斥物，便是佛洛伊德所謂的已經被扭曲掩飾的替代物。

佛洛伊德除了討論到弗雷澤曾經研究過對待敵人的方式以及附著於死人的塔布之外，也討論到了他所舉的其他附著統治者的塔布的例子。這個對於統治者被偶像化的同時所牽引的強烈敵視感，是個典型的矛盾情感態度。這個對於統治者的矛盾情感態度，是佛洛伊德在後文繼續發展的問題，也就是他所謂的伊底帕斯情結。

佛洛伊德反對馮特對於塔布所下的既神聖又邪惡的、起先為中性而後來才分化的定義，而提出塔布這個詞從最開始就具有雙重意義，用以標示具有矛盾情感的現象。

佛洛伊德說，當某種慾望衝動受到了壓抑，它們的力比多就會轉變為焦慮，這個焦慮是針對著某種未知的、無意識的對象而發生的，這個對象引發了排拒行為的動機，也引發了含有焦慮性質的罪惡感。這也就是「良心」的發生。(《圖騰與禁忌》中譯本 110-111)

佛洛伊德認為，神靈的想像創造是人類的第一個理論性成就，而其根源則與塔布禁制相同。他特別指出，所謂「靈魂」的飄忽易動、隨時可離開肉體或是佔有另一個肉體的能力，令他想起「意識」的本質。而靈魂藏匿於顯性人格之後的方式，卻又令他想起無意識。而靈魂的「不變性」與「不可損毀性」則都是無法再歸於意識的心理過程，而必須歸於無意識的心理過程。所以，他認為無意識是心理活動的真正載體。(《圖騰與禁忌》中譯本 141)

佛洛伊德在討論泛靈論、法術與思想萬能的章節中，再次提出有關「夢思想」與「夢工作」的問題。「夢思想」原本是具有意義、聯繫和次序的。但是，我們所能夠回憶的或是出現在顯夢中的次序，卻與此夢思想大不相同。在顯夢中以及回憶中，夢思想間的聯繫已經被拋棄，或是全然不見，或是被凝縮、或是被新的聯繫所取代。這種以新的次序與組合取代原有聯繫的潤飾作用，提供了新的意義，就是所謂的「夢工作」。「夢工作」會朝向體系的建構，要求整合性、聯繫性、可理喻性。這種體系化工作便是人的理性功能，而佛洛伊德曾經透過夢、恐怖症、強迫性思維、妄想等心理機制，來理解這種建構體系的方式。佛洛伊德也指出，體系的每種產品都會有兩種動因(reasons)，一種是如同妄想機制的以體系為前提的動因，另一種則是隱匿性的動因。他認為這種隱匿性的動因是真正發揮作用的實在動因。對於這種體系性的問題，佛洛伊德指出，這就像是禁忌所鋪設的大網，任何事件都可以成為被捕捉到的禁忌原因，關鍵就在於當事人要不要收網。體系化的恐怖症則會造成當事人對於某種運動的抑制，而且此抑制會越來越具體而徹底，例如恐曠症。但是，這種恐怖症的表面細節無法說明問題，因為此表面症狀之結構充滿矛盾與隨意性。真實動因卻在於隱

匿性的因素。(《圖騰與禁忌》中譯本 142-4)。

佛洛伊德此處所討論的這個有關體系性的妄想與隱匿動因，是我們理解法西斯妄想的重要切入點。而他所提出的構造物(construction)之掩蔽作用(screen)則是令我們覺得十分有趣的面向。(《圖騰與禁忌》中譯本 145)

佛洛伊德所討論的人與圖騰之同一性，以及吃食圖騰，就如同吃食自己的概念，十分有趣。(《圖騰與禁忌》中譯本 170)他在討論「圖騰餐」的儀式時，引用物理學家、語言學家、聖經評論家與考古學家史密斯(William Robertson Smith)的研究《閃米特人的宗教》，指出了此吃食身體的問題。佛洛伊德對於史密斯的研究似乎十分佩服。他摘取大量史密斯的研究，指出犧牲與獻祭，是以祭祀的動作，向神贖罪，討得神的寵愛。(此處，岔開議題，我們似乎可以視為人放棄自己身上的一部份，處罰自己，以贖罪，挽回神的喜愛。這種自我處罰、自我放棄的行為，在幼兒身上可以清楚看到。幼兒與母親的關係如此複雜，以致於幼兒的罪惡感與分離焦慮，要不斷藉由處罰自己來減緩。我們似乎看到了受虐傾向的某種原初模式。)回到史密斯的圖騰餐問題的研究，佛洛伊德指出，人將自己賴以維生的東西獻給神，例如動物的血肉與油脂。神原本真的是被認為要吃這些血肉之軀的，只不過慢慢的神的物性逐漸減少，人們也開始將圖騰餐中的液體部分分給神，或是以火燃燒肉類，而讓祭品成為香味或是青煙上升，而血也逐漸由酒來代替。圖騰餐中，參與獻祭者都要分享此圖騰餐。這是與神共同分享。此處，此「同食共餐」有幾個層次的意義：首先，共同吃喝，是社會互助與交情的承諾與確定，這個團結的紐帶必須不斷反覆以儀式性的行為確定；此外，親緣關係是最為原始古老的統一體，親緣關係意思是參與到某一共同的實體之中，也就是他們是母親實體的一部份，由她所養，喝她的奶而成長，如同一個共同體，而這群人與神共享一餐，他們便共屬一個實體，此圖騰餐的社團約束力的確定在於緊密的交織於實在的統一體中；從另外一個面向來看，吃食圖騰餐，實際上是宰殺聖獸，共同分吃，分享責任，分攤懲罰，以共同吃喝來固定社會團結紐帶。因此，圖騰餐的儀式便是宰殺分食古老的圖騰動物，也就是神本身，以便使成員更新並確保他們與神的相似性，而為本體同一性的實在作法。(《圖騰與禁忌》中譯本 187-191)

圖騰餐中模仿圖騰、加強認同、不能不參與、宰殺之後的哀悼以及隨之而來的打破禁忌的狂歡，再加上遲發性的服從，先叛逆，消除仇恨，然後湧現愛。佛洛伊德指出，上帝，是被拔高的父親。(《圖騰與禁忌》中譯本 200)在獻祭的場景中，父親被體現了兩次，一次是神，一次是做為圖騰動物犧牲。這種矛盾並存，同時也在代理上帝的中介者——僧侶與天命君王——以不同型態出現。佛洛伊德指出，曾遭廢黜又被復位的父親所進行的報復是嚴厲的，其權威是絕對的(《圖騰與禁忌》中譯本 203)(→誰給他權力?)，因此，犧牲，獨自執行犧牲，以身獻祭，例如基督，或是希臘悲劇中的歌隊是共犯，使英雄犧牲，都是相關連的問題。佛洛伊德認為，宗教、道德、社會與藝術的起源，都匯聚於伊底帕斯情結。(《圖騰與禁忌》中譯本 209)佛洛伊德指出，矛盾情結是透過父親情結而習得的。我們可以問：為何不是對於母親的矛盾情結？這也是克莉絲蒂娃要探討的問題。

對於佛洛伊德對於集體意識代代相繼的看法(《圖騰與禁忌》中譯本 210)→如何相傳？何種途徑？如果不是直接的交往與傳統，那麼是什麼？可否是傳科所謂的知識型或是論述模式？佛洛伊德的解釋是：每個人在無意識的心理活動中，都有一種裝置，可以詮釋他人的

反應。因此，沒有任何人可以將自己重要的心理過程瞞過自己的後代。因此，被壓抑隱藏而不露痕跡的心理壓抑，後代卻可以復原他人加諸於自己的感情體現的種種失真表現（《圖騰與禁忌》中譯本 211）→這正是我在討論陳界仁的作品中呈現的「隔代遺傳」的問題，外省第二代無法從其父母身上得知其所經歷恐懼的歷史，卻尤其症狀式的生活經驗中承受，而以轉折方式復原此心理過程。

因此，佛洛伊德指出，儀式與抑制，是心理現實的派生，其中的慾望與衝動是問題的核心，而儀式的體系性結構，則無法說明背後的衝動。

佛洛伊德無法面對此恐懼對象可能是母親的狀態：亂倫禁忌，也就是克莉絲蒂娃所說的母親的問題

第五節 巴岱伊(Georges Bataille)的吸納與排除以及歷史同質化工程

巴岱伊有關吸納與排除的理論，密切影響克莉絲蒂娃的賤斥理論，所以我們必須比較仔細的檢視他的理論。有幾個重要的問題需要先處理：

1. 服從與主權
2. 「消耗」概念：真實消耗與象徵消耗的關係
3. 情慾的問題
4. 吸納與排除的歷史同質化系統

● 第一個問題：問題的起點 巴岱伊的態度

當巴岱伊說，他所討論的「絕對主權」與倫理問題有關，那麼，他所討論的倫理問題著落於何處呢？他所說的「絕對主權」與他所談論的倫理問題，看似矛盾，此矛盾要如何解決？他所謂的「絕對主權」，是主體的絕對擴張嗎？顯然不是，他說，他執意要質疑的，便是有關人的整體性的問題“to question man’s totality” (Bataille, *The Accursed Share*, II, “Preface,” 17)。而這個整體性的解體，與他所討論的主權，又有什麼關連？

至少，我們目前可以先解釋他所謂的服從與主權的差別：他認為人們的思考若處於服從的位置，是最為可怕的。此思考的服從性將人性瓦解，但是，這種奴僕性的人卻佔據了各種權力的位置。這種思考的奴役性，也便是功利性思考，便是服膺於單一理性、單一邏輯的功能性思維，而這便是他主要的批判對象。在 *The Accursed Share* 的第一卷中，巴岱伊處理的問題是，需求 necessity 無法解釋人們的根本問題，奢侈 luxury 才是關鍵所在。然而，他說，他並不要為了人們逃離了最親密之真實而尋求補償，他主要的討論在於批判人們在「無用之消耗」之外的活動。他所揭露的，是在各種掩飾偽裝之下的真實情慾狀態，也就

是說，他所討論的政治經濟、宗教、戰爭、美學，都隱藏著不自覺的無意識動機，背後都有類似的情慾邏輯。¹¹

如何面對這個情慾邏輯呢？這個人們並沒有意識到而且可能會恐懼而迴避的邏輯呢？巴岱伊說，人們的思考總是針對著某一個對象，而我們需要一個不會在恐怖之前退縮的思考，一個能夠探索極限之可能性的思考。¹²

顯然，面對這個思考的極限，與他所謂的「主權」有關。那麼，什麼是這個「恐怖」呢？巴岱伊所說的恐怖、極限、深淵，又是什麼意思呢？思想上直接承接巴岱伊的克莉絲蒂娃所說的「恐怖的力量」又是什麼意思呢？極限之外的、不能夠思考的、不能夠面對的是什麼樣未知而恐怖的對象？什麼樣的神聖命令使我們無法探問？不敢探問？如同禁忌而不敢碰觸，深怕碰觸之後受到沾染而自身的系統將被瓦解？是什麼樣的疆界設定了此極限？或者，我們也可以反問：巴岱伊呈現了吸納與排除的歷史形式，色情的歷史形式，政治經濟的歷史形式，那麼，我們所面對的牽涉了我們的恐怖對象的歷史形式是什麼？

巴岱伊說，他獨自在歷史中尋找此驅動世界、將人帶向不幸卻未被察覺的法則。除非我們主導消耗掉活動的主權原則，我們必然會屈從於可怕的混亂，不然，這些能量便無從處置。¹³

巴岱伊承認他的論點內在複雜的部分，以致於他必須呈現一個系統內任何事物都是彼此服從的矛盾，甚至「無用的價值是有用的」(the absurdity of a system in which each thing serves, in which nothing is sovereign. it is useful to have useless values)，而此矛盾則使得第一卷的論點無法支撐。第一卷中，他呈現消耗比生產重要，但是，他自知他無法不使得消費顯得「有用」，因此，他討論薩德的無用的「使用價值」，也源自類似邏輯。(Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 16)

他說，第二卷則大為不同。當他討論人類心靈中某種所謂低賤能量的消耗時，此 eroticism 便不會具有有用性。他說，此處便是一種不具有任何目的性的絕對主權形式。此不具有目的性的活動，自然也就不能夠被視為「有用」。但是，他立即指出一個更為根本的問題：此絕對主權形式是人的自主意志，還是受到內在能量的驅迫呢？此種雙面性存在於第二卷中，因此，他說，除非我們理解工作與情慾之間、情慾與戰爭之間，其實來自相同的能量來源，不然，我們便無法掌握政治問題背後的意義。政治問題背後，便是各種鬥爭的真貌，這也就是他要探討有關情慾問題的真正起點。(Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 16)¹⁴

但是，他的邏輯具有複雜的矛盾面向，因此也導致許多誤解，例如他為情慾辯護，為暴力

¹¹ "It has seemed to me that in the end the servility of thought, its submissiveness to useful ends, in a word its abdication, is infinitely dreadful. . . . Nothing must be concealed: what is involved, finally, is a failure of humanity. True, this failure does not concern humanity as a whole. Only SERVILE MAN, who averts his eyes from that which is not useful, which serves no purpose, is implicated. . . . But SERVILE MAN holds the power nowadays in all quarters." (Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 14)

¹² "Human reflection cannot be casually separated from an object that concerns it in the highest degree; we need a thinking that does not fall apart in the face of horror, a self-consciousness that does not steal away when it is time to explore possibility to the limit." (Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 14)

¹³ "I feel quite alone in seeking, in the experience of the past, not the principles that were put forward but the unperceived laws that drove the world, laws the ignorance of which leaves us headed down the paths of our misfortune." (Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 15) "If we do not make consumption the sovereign principle of activity, we cannot help but succumb to those monstrous disorders without which we do not know how to consume the energy we have at our disposal." (Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 16)

¹⁴ "I have tried, in an epilogue, to outline the consequences of the coherent system of human expenditures of energy, where eroticism's share is substantial. I do not think, as a matter of fact, that we can touch upon the underlying meaning of political problems, where horror is always in the background, unless we consider the connection between work and eroticism, eroticism and war. I will show that these opposed forms of human activity draw from the same fund of energy resources. . . . Hence the necessity of giving economic, military and demographic questions a correct solution, if we are not to give up the hope of maintaining the present civilization. . . ." (Bataille, *The Accursed Share*, II, "Preface," 17)

辯護，為戰爭辯護，為混亂瘋狂與浪擲揮霍辯護。巴岱伊說，他的書或許會被視為是替情慾辯護。但是，他所指出的各種現象本身自相矛盾，他是為 humanity 辯護，當人性不再有各種對立時，也就是說，人性在同質化過程中趨向同一時，humanity 便會停止存在。¹⁵他期待一種人性的多樣化，而不是同一。

在第二卷的 epilogue 中，巴岱伊更提出了 apathy, indifference, détente 等概念。他指出，人類所有活動的真實意義都在其「有用價值」之外。若我們清楚意識到情慾的真實性，我們便會知道戰爭之可能來臨，也就是他反覆提及的「歷史的終結」(the end of history)。他說，此意識會帶來一種對於當下時代的深刻漠然，一種非歷史判斷的「無感」(“consciousness of erotic truth anticipates the end of history; this consciousness brings profound indifference into the present time, the ‘apathy’ of an ahistorical judgment, of a judgment tied to perspectives that are very different from those of men totally engaged in struggle.” (Bataille, *The Accursed Share*, II, “Epilogue,” 190)

巴岱伊顯然注意到，任何當下的歷史判斷都是完全侷限在鬥爭對抗的觀點中。因此，巴岱伊認為我們要從任何戰鬥的理由中抽離(“distancing ourselves from every reason for fighting”)，因為對立鬥爭中，我們永遠只看得到單一的真理與邏輯，而看不到真理的全貌。「在政治鬥爭中的人永遠不法理解情慾的真理。在他們的戰鬥中，情慾活動永遠會發生，而人們則對他們所釋放的殘酷性之動機完全盲目。」 “Erotic activity always takes place at the expense of the forces committed to their combat. But what is one to think of men so blinded as to be ignorant of the motives for the cruelty they unleash?” (Bataille, *The Accursed Share*, II, “Epilogue,” 191)

巴岱伊甚至提出「延遲」(distention, defer)的觀念：「除了延遲之外，我們沒有任何希望，延遲是一種從外而來使我們聆聽的智慧」(“We cannot base our hopes on anything but a détente, in which a wisdom coming from the outside might make itself heard.”)。此處所謂的「從外而來」，以及「延遲」的概念，與海德格所說的 ek-static, 十分接近。巴岱伊說，這種延遲是一種挑戰，一種狡猾，一種諷刺，一種沒有幻覺的平靜，以便對抗暴力的語言或是預言式的激動。(Bataille, *The Accursed Share*, II, “Epilogue,” 191)

因此，巴岱伊所討論的癡癡、色情、奢侈、工作、政治鬥爭、戰爭，都是陷在其中的激動。他反而要求一種斷念、一種距離，一種漠然。

● 第二個問題：恐怖迴避的對象

回到巴岱伊所說的「恐怖」，人所恐懼的是接近動物性。巴岱伊問，第一個排拒的對象難道不是性嗎？

巴岱伊討論了對於本性(nature)的恐懼與禁忌的矛盾關係。他稱呼這種矛盾關係是「否定復返」(negation and return)的雙重運動，遵循一種「所有可能性的完整狀態」(the totality of the

¹⁵ “My book might be seen as an apology for eroticism, whereas I only wanted to describe a set of reactions that are incomparably rich. But these reactions I have described are essentially contradictory. Follow me closely here, if you will: Human existence commanded an abhorrence of all sexuality; this abhorrence itself commanded the attractive value of eroticism. If my perspective is apologetic, the object of this apology is not eroticism but rather, generally, humanity. That humanity does not cease to maintain a sum of stubborn and incompatible, impossibly rigorous reactions is something worthy of admiration; indeed, nothing merits the same degree of admiration. . . . But on the contrary, the laxity and lack of tension, the slackness of a dissolute self-indulgence detract from humanity’s vigor; for humanity would cease to exist the day it became something other than what it is entirely made up of violent contrasts.” (Bataille, *The Accursed Share*, II, “Preface,” 18)

possible)的原理。這個雙重運動以否定與拒絕開始，以近乎嘔吐的強烈衝動拒絕人性，反叛人性，但是第二重運動立即隨之而來，以禁制(prohibition)的方式朝向相反方向發展，曾經排斥的對象，卻以慾望的模式留存在記憶中。因此，人的本性便以被詛咒的方式變形復出，而且是以拒絕、不服從與反叛的方式執行。這種反叛，保持了原初的強烈熱情。慾望的對象，同時是羞恥與欲求的同一體，一個恐怖的對象(horrible object)。(Bataille, “Cleanliness Prohibitions and Self-Creation,” *The Accursed Share*, 77-78)

此處，巴岱伊指出了「聯盟的逆反」(“reversal of alliances”)的弔詭：人為了要叛逆，不願意臣屬於既定的本性，企求自由，逃離動物性，卻自主地的設定禁制，限定自身，使自己置身於此慾望構陷之中。愈是叛逆，愈是靠近其原先所禁制否定畏懼的對象。

人所恐懼與禁忌的對象，例如經血，生產的污血，糞便，死亡，死屍，都會被人視為「污穢」(filthy)與「不潔淨」(impure)。巴岱伊指出，這種恐懼症，phobia，其實都與人所出之處有關，都與性器官直接相連。人愈是要證明其高貴，不同於動物，便愈是要隱藏其所出之低賤(Bataille, “Cleanliness Prohibitions and Self-Creation,” *The Accursed Share*, 62-64)。

其實，被排除於體外的，dejecta，不僅僅是糞便與經血，也不僅僅是伴隨著的嘔吐之感，還隨著時代與文化的歷史同質化過程所展開的巨大吸納與排除，而建立的禁制與規範。克莉絲蒂娃所討論的「恐懼的力量」，就是以巴岱伊所談論的恐懼為基礎。¹⁶

否定之後的復返運動，是如何執行的呢？巴岱伊指出了幾種不同的歷史形式，節慶便是其中之一。透過節慶的逾越疆界，透過神聖所提供的躍向未知之境界，人再度回返其所否定的對象。透過節慶，人們停止工作，無限消耗藉由工作而累積財富，觸犯法令，這一切過度的浪擲，是為了要靠近死亡(Bataille, “The Festival, Transgression of Prohibitions,” *The Accursed Share*, 90)。至於神聖，原本此神聖便是禁忌而畏懼的對象。為何這個對象既是他所恐懼又是他所深深受到吸引的禁忌之物呢？原因是，此禁忌之物與最原初的恐懼對象有關，亦即是亂倫之對象——母親。由於慾望帶來了墜落與死亡的可能，帶來了空無的深淵，而引發深深焦慮。但是，由於這個既被欲求又被畏懼的對象，其實卻也是可以保證提供愉悅的對象，因此這個慾望對象強固地要求我們耗盡我們的精力去要，命令我們置身於危險之中(Bataille, “Desire Horrified at Losing,” *The Accursed Share*, 103-4)。當然，就精神分析面向而言，此處的「母親」是十分複雜的概念，我們目前暫時無法處理。我們僅需先理解，巴岱伊所謂的「母親」類似他所謂的「宇宙」或是「整體合一」的原初狀態。此恐懼的對象可以解釋人類的所有被合理化的行為，人們不過是以各種不同的方式服從於此慾望法則。

但是，由於我們並沒有真正的能力去要此慾望對象，我們也並不真正要死去，所以，巴岱伊指出，我們從文學作品與犧牲儀式中，其實正可以看到我們願意為了恐怖與神聖之對象而拋擲自己，失去自己，朝向毀滅的傾向。我們可以說，透過象徵形式，我們看到了人類渴求此慾望對象的模式(Bataille, “Desire Horrified at Losing,” *The Accursed Share*, 109)。巴岱伊解釋，透過文學與犧牲，我們可以不必逃避死亡，而面對死亡，注視死亡，瞭解我們的慾望模式。

¹⁶ “What then is the essential meaning of our horror of nature? Not wanting to depend on anything, abandoning the place of our carnal birth, revolting intimately against the fact of dying, generally mistrusting the body, that is, having a deep mistrust of what is accidental, natural, perishable” (Bataille, “Cleanliness Prohibitions and Self-Creation,” *The Accursed Share*, 91).

此處，我們看到，慾望必然與恐怖的對象結合，這就是焦慮的起點。我們所恐懼的，也是我們所慾望的：此對象吸引我們，卻又會令我們置身於危險之中。巴岱伊說明，對象原本被主體認知為一個「他者」，一個與己相異者，而當此「他者」被簡約為慾望，對象便與此慾望結合為一。巴岱伊更進一步說明，慾望的對象其實就是宇宙本身，或是存有的整體狀態(the Totality of Being)。因此，巴岱伊以「神聖恐怖」，sacred horror，來指稱此吸引人而又令人害怕的整體狀態的對象，而此對象之整體狀態與主體之整體狀態合一，構成了一個絕對主權整體(a sovereign totality)。針對感官的慾望則是另外一種慾望 感官慾望是一種要消耗 失去自身的慾望 (Bataille, “Object of Desire, Totality of the Real,” *The Accursed Share*, 113)。我們須要進一步討論此二種慾望磨式的差別，不過，目前，我們僅須要注意此處的「神聖恐怖」的整體狀態，因為，此整體化的對象，也就是他所討論的吸納與排除的歷史同質化系統的起點。¹⁷

● 第三個問題：有關吸納與排除

巴岱伊在 “The Use Value of D.A.F. de Sade” 這篇文章中，利用薩德的作品來說明他作品中呈現的施虐、受虐、痛淫等場景所提供的「使用價值」，是一種絕對排除的快感，如同排便所引發快速排除的強烈爆發力量。這種爆發式的激烈排除，其實同時呈現了排除動作的兩端：一個面向是激烈違反禮節、強烈噴出性分泌、屍戀、嘔吐等，另一個面向則是囚禁與限制，禁止此爆發。巴岱伊指出，正是在此相對的兩端並立時，社會中種種具體狀況，人性尊嚴、祖國、家鄉、詩歌等等，才以其沒有矯飾面具的真實面貌出現。環繞此對立兩端，則是無盡擴展的輔助附加力量，以支撐此基本動力：「如此眾多的奴隸如同懦夫一般努力工作，只為了預備此美麗的爆發時刻」 (“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 93)。

此處，巴岱伊指出人類社會活動的基本面向所隱藏的兩種基本相對動力，也就是他所說的囚禁限制與排除爆發。他進一步分析，社會事實被區分為宗教事實（禁制、責任、神聖）以及世俗事實（公民、政治、立法、工業、商業），其背後總是基於兩種最為根本的人性衝動：排除(excretion)與吸納(appropriation)。他指出，宗教組織發展的國家中，這種組織代表了最為自由的集體排便衝動（狂歡衝動），以相對於政治、法律與經濟的收納組織機構 (“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 94)。言下之意，似乎宗教屬於排除的範疇，而政治經濟屬於吸納的範疇。

但是，巴岱伊立即翻轉此區分。他指出，宗教並不只是執行禁忌，宗教也牽涉了排除的快感。他列舉了一系列屬於性範疇的活動，包括通便，便溺，戀屍，肢解，禁忌，食人儀式，獸神之犧牲，撕裂屍體而生食之儀式，狂笑，悲泣，宗教狂喜，對糞便、神祇、屍體的相同態度，伴隨恐懼的非意願排便，以化妝品、珠寶裝飾女性，使其同時既明艷又淫蕩，賭博，無度的揮霍，這些都有其共通處 這些活動的對象都是以異物(foreign body, daz ganz Anderes)的方式被對待。也就是說，排除拋棄這些物體是在一種狂暴排除的心理狀態中執行

¹⁷ “now the object is no longer anything but that immense and anguished desire for the other desire. Of course, the object is first known by the subject as *other*, as different from it, but at the moment it reduces itself to desire, the object, in a tremor that is no less anguished, is not distinct from it: the two desires meet, intermingle and merge into one.” (Bataille, “Object of Desire, Totality of the Real,” *The Accursed Share*, 113).

的。 (“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 94). 這些不同的異質物 (heterogeneous, foreign body) 之間的主觀同一性，是引起我們注意的問題。

至於巴岱伊所討論的吸納系統，例如以口腔吸納之基本形式是一種共享 (communion)，是參與、認同、吸納、內化等同質化過程。這其實也就是佛洛伊德所說的「認同機制」。此一連串同質化的過程，藉由吸納與排洩的節奏性交替運作，而達到某種平衡狀態。狂歡儀式中大量食用犧牲祭品，只為了將無法化約的異質物質吸納入人體之內，這是十分矛盾的吸納排除並進的狀態。

至於人們所吸納的物品，便不僅只是食物而已，還包括了其他活動：衣服，家具，住屋，生產工具，土地。這些吸納以相當傳統的同質（同一）方式發生，也就是說，人與使用物之間的關係建立在一種同質的基礎之上。巴岱伊因此說，生產也可以被視為吸納過程中的排除階段。 (“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 95).

同樣的道理，哲學、科學、常識等思想工作也必然延續著建立同質社會的工作，以及其必然發展的過剩廢棄物之生產。巴岱伊指出，宗教會進行對於神聖領域的內部分裂，一端是屬於天堂的，另一端則是屬於惡魔的解體。然而，此過程卻會使神被同質化而成為如同父親一般的柔順形象。

詩乍看之下，似乎是心靈投射，但是，其實卻與宗教一般的低下，都在歷史的巨大吸納系統下完成其所謂的美學的同質化。同質化的過程必然會造成異質物的運作，此異質物以更高的真實抑制粗俗卑劣的現實，使最粗俗者以排泄物的方式出現。

科學知識是無法探知異質物的，因為科學知識僅在同質系統中才可以運作。異質物總是以棄置物或是羞恥之物的方式出現。這些異質物無法被放置於立即客觀的人類範疇，而這些異質物的客觀性真正引起興趣的只有在理論層次而已。科學之客觀性是在知性的類同吸納下建立的，如果此類同關係無法被建立，便會被視為是虛假不真實而非客觀存在的現象。這顯示出了人類的強力意志所堅持的是一個懦弱而同質順服的社會。因此，理性之區分下的二元對立，吸納與排拒，使得理性思維必然在其系統之下尋找對立，以知性的糞便學來將無法同化的異質物排除。 (“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 98-9). 宗教有其糞便學、詩歌有其糞便學、科學也有其糞便學！

因此，巴岱伊提出了「實用異質學」 (practical heterology) 的論點，以避免理性思維的弱智化取向。所謂「實用異質學」，巴岱伊的說法與他在「大拇指」 (big toe) 這篇文章以及「低賤物質主義」 (base materialism) 這篇文章中所提出的，是相同的論點。

在“Materialism”一文中，巴岱伊清楚指出，唯物主義總會預設某種抽象概念的秩序，以致於物再次陷入一種唯心理想形式的框架 (“Materialism,” *Visions of Excess*, 15)。對巴岱伊來說，這種唯物主義其實是另外一種宗教！這種唯心的物質主義，便會使人們無法面對他們自己的大腳指！當他批評物質與形體的區分謬誤時，他所要澄清的是什麼概念？當他說，人以抽象概念的層級返回加諸於物，區分物的高下層級，例如頭腦相對於大腳指，或是認為花是美麗的，花代表愛情，都是抽離的此形體的內在物質，而以概念將此物架空。

然而，巴岱伊所說的「物」，或是「低賤物質」(base matter)，到底所指為何？當他說，黑暗與邪惡是創造的力量時，他的意思是什麼？巴岱伊在「低賤物質主義與諾斯替教」(Base Materialism and Gnosticism)一文中所討論的，是諾斯替教義(Gnostic)中的二元論，此二元論與古希臘的一元論正好對立。依照一元論的說法，黑暗與惡是善的墮落型態。但是，巴岱伊認為，一元論是悲觀的，惡的創造力則更為樂觀。此惡，是不需要向善負責的惡("Base Materialism and Gnosticism," *Visions of Excess*, 47-49)。

巴岱伊主要的論點在於強調事物的延續狀態，而不是二元對立。他將腐爛衰敗視為事物存在狀態的延續。若無法接受腐爛衰敗，而視為生命的反面，則正是非人性的觀點，而是知性的觀點，而且此知性觀點隸屬於一系列的知性吸納系統。人性的觀點，根據巴岱伊的說法，可以是從對於夢的分析而展開，而且，這種觀點將吸納作為排除之方式。他舉的例子之一是，人努力工作累積，只為了要消耗揮霍。人不再以道德之束縛來壓迫同胞，而改以結合知性與美德，甚至結合存在價值與肛門器官的暴力，這些都是為了滿足被異質物激發興奮的狀態。("The Use Value of D.A.F. de Sade," *Visions of Excess*, 99)。

正是由於物質本身不區分善惡，精神與形體不能分離，使得任何以抽象概念、理性與意志所展開的價值秩序脫離物質本身，而成為唯心的結構，如同無限擴大的吸納系統，自成一套權力系統，而將任何負面物質劃分為必須排除的異質物。巴岱伊所強調的反叛與革命，起點就在於被壓抑之物質的顛覆跨越。

因此，此惡，此黑暗，此低賤物質，到底在哪裡呢？對巴岱伊來說，這是在「我」之外，在「理性」之外，是創造的力量，不向權威服從。¹⁸ ("Base Materialism and Gnosticism," *Visions of Excess*, 50-51)「我」之外，笛卡兒所說的「認知主體」之外，佛洛伊德所說的「意識」之外，海德格所說的「座架」之外，被切割斷裂的殘餘物被切割斷裂的殘餘物、the excess、超出正常的限制、遠離界限的部分。

巴岱伊所說的異質性的重點，在於其因為排除而引發的快感。吸納是為了要排除。他進而說明，異質性會將存在意義與實用性同一，以致於社會長久被壓抑的暴力會透過革命而釋放，這就是他所謂的社會的實用存在意義(practical raison d'être)。他提醒我們，革命並不僅只是「排除」。革命的第一階段是「分離」，也就是兩個團體的區隔過程，第二階段才是掌權的團體進行暴力排除。他指出，正因為任何團體之根本構成使得其對立團體具有負面排泄物般的性格，以致於此負面性使得革命的犧牲性格成為深刻的無意識行為。此普羅大眾的革命衝動有時十分明顯有時暗示性的被賦予了神聖的色彩，因此，革命有時會完全被剝除了實用功能的意義，而不含有唯心的意義("The Use Value of D.A.F. de Sade," *Visions of Excess*, 100)。

巴岱伊認為，人們應該終止對於專制君主卑鄙壓抑的服從，不再順服於道德的剝削，選擇

¹⁸ I submit entirely to what must be called matter since that exists outside of myself and the idea, and I do not admit that my reason becomes the limit of what I have said, for if I proceeded in that way matter limited by my reason would soon take on the value of a superior principle (which this servile reason would be only too happy to establish above itself, in order to speak like an authorized functionary). Base matter is external and foreign to ideal human aspirations, and it refuses to allow itself to be reduced to the great ontological machines resulting from these aspirations. (*Vision*, 51)

不再懦弱而畏懼於自己愉悅的過度行為，或是不再如同被捕獵之禽獸。巴岱伊指出，若沒有對於人類如同雷霆閃電或是湍急激流一般的本性所具有施虐性質的理解，是不可能革命份子，而只會有反叛的烏托邦情感。（“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 101). 為何不承認自己對於死亡、屍體、肢體痛楚的情欲連結？（“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 101).

巴岱伊的態度此處便令人迷惑。他要鼓吹什麼呢？他難道是在鼓吹流血革命嗎？難道是無所畏懼的縱欲嗎？

其實不然。他在第二卷的結語處所提出的「無感」、 「延遲」、 抗拒歷史判斷，便是抵制進入歷史鬥爭邏輯的思考挑戰。他所要喚醒的，是一種清醒的自覺(self-consciousness)，如同他在第一卷的序言所指出，一種透徹看清楚各種象徵揮霍所連結的「歷史形式」(linked historical forms)。

此外，巴岱伊指出，我們需要區分人類解放的兩種階段。在革命階段，當前必然會贏得世界勝利的社會主義，只有社會革命才能夠充當集體衝動的釋放出口。但是，在後革命時期，一邊是經濟與政治組織的區分，另一邊是反宗教與反社會的組織以破壞作為狂歡參與的方式（“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 101）。巴岱伊指出，這種薩德式的反社會組織最終會發現自己靠近如同集權國家之形成前的宗教組織（“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 102）。他也指出，所有以異質結構代替原始概念，而以狂喜與瘋癲作為目標的組織都不會自然消失，而會以各種變形的方式擴散。因此，黑人組成的革命力量必然會以火焰與流血的革命方式在世界各地蔓延。（“The Use Value of D.A.F. de Sade,” *Visions of Excess*, 102).

此處，我們可以看到巴岱伊十分明顯的提出了他所謂的政治、戰爭與情慾之間的一致邏輯。

● 第四個問題：有關消耗與失去

革命所帶來的跨越與顛覆，是追求排除與失去(loss)的快感邏輯的滿足。「失去」是個十分複雜的概念。在「消耗的概念」(The Notion of Expenditure)一文中，巴岱伊強調，傳統的功利原則無法充分解釋人類行為，因為，所謂的生產、有用、保存的目的，完全無法說明人類的活動。有更多的人類行為是為了追求非功能性的失去而完成。巴岱伊舉出的例子包括哀悼、奢侈、奢華、戰爭、儀式、奇觀、藝術、賭博、變態性活動，這些都是各種不同型態的失去，屬於「消耗」(expenditure)的範疇。這種消耗不同於滿足需求的「消費」(consumption)。巴岱伊指出，人們對於珠寶的迷戀，已經不是滿足需求的消費，而是一種著迷的現象，寧願犧牲大量財富以換取珠寶。珠寶因此具有其「象徵價值」。所謂珠寶的象徵價值，巴岱伊指出，是如同在夢境中被等同於糞便之物，是一種從開口處流出的被詛咒物，必然需要被犧牲奉獻。（“The Notion of Expenditure,” *Visions of Excess*, 119)

所謂犧牲，巴岱伊解釋，就其字源而言，是製造神聖物。神聖物之製造是從失去開始。賭博活動中，真正吸引人的，也是失去的強烈吸引力。此種失去，與死亡的危險相近。而藝

術所引發的，其實也是各種狀態的失去。詩、戲劇、文學、舞蹈、音樂，在某個層次而言，都引發了情感的失去狀態。

巴岱伊的犧牲與贈與概念是受了 Marcel Mauss 所討論的原始部落的誇富宴(potlatch)慶典。這種非功能性與非生產性的禮物贈與，是一種揮霍，一種消耗，並不要求交換與回報，並且牽涉了一種毀滅失去的慾望以及要消耗棄置的施虐快感。但是，禮物分享並不是唯一的過程，犧牲是最後一個步驟。犧牲與失去自己，是神聖的起點。基督教的宗教儀式中所執行的失去與犧牲，以及排除，與原始部落的犧牲一樣，只不過已經失去了原始部落的歡愉，而進入了封閉系統 (“The Notion of Expenditure,” *Vision of Excess*, 116-129)。

此處，我們注意到了他所討論的「象徵消費」的概念 (“symbolic expenditure”)：不只是禮物餽贈，各種「失去」都具有象徵形式。奢華、儀式、奇觀、藝術、賭博，都是浪擲，都牽涉了失去自身的快感，也都和 potlatch 一樣，最後的階段是與「犧牲」連結。犧牲，拋擲自己，以便達到神聖合一。這就是巴岱伊所謂的「被詛咒的分享/貢獻」(the accursed share)。

因此，到底什麼是犧牲呢？其實，這牽涉了巴岱伊理論中相當根本的問題。Bataille 有關犧牲的問題，和神聖、瘋狂的論點相關，這個論點說明了人們為何想要進入共同體，求取結合，以便進入權力，而從某一種國家論述的宗教神秘狀態繼續進而朝向瘋狂發展。

要深入檢查巴岱伊的革命理論，就需要繼續討論他在幾篇相關文字中的討論，例如「犧牲」、「神聖」、「迷宮」、「神聖的共謀」、「法西斯的心理結構」、「尼采與法西斯」。

● 第五個問題：可以開始釐清有關主權的問題

巴岱伊所強調的主權思想(sovereign thought)與原始主權(archaic sovereignty)，例如神權、王權、戰爭、統治等問題無關。他說，主權思想牽涉到的是不被物化的時刻(sovereign moments that are not grasped as things” (*The Accursed Share*, Vol. III, 428)。原始主權將主奴對立以及掌控世界作為其目的，但是，巴岱伊所試圖提出的，是不要透過戰爭，而能夠消耗累積的剩餘。因此，他所說明的主權思想要避免主觀的追逐名位或是戰爭。他持續反覆強調的，也出現在 *The Accursed Share* 的最後一句話，便是：主權便是空無(sovereignty is NOTHING) (*The Accursed Share*, Vol. III, 430)。

巴岱伊以尼采為例，說明此主權思想。他指出，主權思想與尼采的文字所呈現的主權藝術一樣，是脫離於客觀活動的事物世界的(the world of things, objective activity)。他的意思是，服膺於事物客觀功能性的主觀性者，其實是從屬於單一體系的目的論與功能論，此種主體性是不自由的。脫離此不自由的主體性，重新獲得客體性，才能夠得到自由的主體性(“It has two aspects, then. The first is the world of free subjectivity; the second is that of objectivity freed from subjectivity insofar as the latter frees itself from objectivity.” (*The Accursed Share*, Vol. III, 428)。

這是什麼樣的主權主體性呢？巴岱伊說，這是超出於「行動」(action)的狀態。若非如此，主體只能成為軍人、專業革命者或是學者，而不是「完全的人」(“the whole man”) (“On Nietzsche: The Will to Chance,” *The Bataille Reader*, 336)。這些功能性的身份，是為了追隨片面對象而形成的碎裂狀態(fragmentary state)，他的每一時刻都是「有用的」。對於巴岱伊而言，只有拒絕行動(refusing to act)，主體才有可能獲得自我內在的完整性(wholeness) (“On Nietzsche: The Will to Chance,” *The Bataille Reader*, 336)。這種內在的完整性，是一種豐富，不為了任何任務或是功能性目的。而這種內在的整體性或是完整性(inner wholeness, totality within myself)，對於巴岱伊而言，只有在如同尼采或是卡夫卡一般的文學書寫中才會完成，這也是他所謂的「文學的共產」(the literary world and communism)。

此外，他提出了「非 意義」(non-sense)的書寫。這種非否定性的「非 意義」，不是逃避，不是否認與迴避。因為，使用「意義」，便是逃避與否認。使用「非 意義」書寫，則肯定了生命的整體。 (“But if I say *non-sense* while searching, on the contrary, for an object free of sense, I deny nothing, I utter the affirmation in which all of life is finally revealed in consciousness.” (“On Nietzsche: The Will to Chance,” *The Bataille Reader*, 339)。克莉絲蒂娃晚期發展出的「革命的意義與非意義」(sense and non-sense of revolt)以及「親密革命」(intimate revolt)，都有源自於巴岱伊思想的痕跡。

隨著此脈絡，重新閱讀巴岱伊所討論的「對象的解消」、「知識之外」、「無」、「思想終止」、「境外」(ecstasy) (“Knowledge of Sovereignty,” 302-6)、「非我之我」 (“The schema of Sovereignty,” *The Bataille Reader*, 314)、「不知」 (“Un-knowing and its Consequences,” *The Bataille Reader*, 322)、遊戲與革命 (“Un-knowing and Rebellion,” *The Bataille Reader*, 328)，其中與海德格的關連都能夠更為清楚的顯現。

第六節 克莉絲蒂娃的賤斥理論

克莉絲蒂娃指出佛洛伊德雖然在「圖騰與禁忌」中提出弑父的原始罪惡感使得子再次弑父，復原與鞏固父權制度之說法，而此父親介入，禁止母子接觸的論點，暗示原初有個純樸美妙的母子關係，因父親介入作梗而失落，日後轉變為對亂倫的嫌惡。(78)

但是，克莉絲蒂娃同時指出，佛洛伊德在其他文字中，另外以原初自戀的概念解釋了驚嚇與不潔感的心理狀態。在這個不知界限為何物的自戀狀態，溫柔增加，而有快樂，然而，另外又有不被滿足的痛苦而生的恨意，而此恨意便被投射到他者身上。克莉絲蒂娃指出，佛洛伊德在圖騰與禁忌一書中也解釋外在世界是由我們內在經驗投射而形成。但是，語言是區分命名的工作，而內在的快樂與痛苦的經驗卻時常交錯滲透並存，因而無以名之。言語的出現，其實是切斷了內在經驗不可能命名的混沌滲透狀態，而以符號交換命名。因此，語言的出現，便是象徵交換的弑父行為。(79-81)

克莉絲蒂娃也指出，佛洛伊德在「圖騰與禁忌」一書中，提及在最初的階段，性驅力並不指向外在客體，但是，轉向外在客體之前，有一個中界階段，在此階段，彼此獨立的驅力合而為一，朝向一個內在的客體，一個個體已經建立的「自我」。克莉絲蒂娃指出，此階段

既是內外界限區分不確定、又是痛苦快樂的知覺曖昧的狀態，這就是母子二元關係無法分離的狀態。雖然此二元關係自一開始就被言語浸泡滲透，但是，要等到個體生理條件成熟，伊底帕斯心理狀態出現，三元結構成立時，主體才會主動使用能指（81-82）。

亂倫禁忌便是禁止與原初自戀/母親之接觸，而神聖性則是召喚出此原初自戀、界限不分的二元狀態。玷污儀式則是以卑賤感為基礎，嘗試象徵化主體二元關係中被吞噬之威脅與畏懼。（83）

Bataille 曾經以卑賤物來呈現與客體的關係，亦急事與母親的關係。此必須驅逐的陰性部分（84）。傳統人類學者以社會中之分界來區分污穢，此玷污是建立神聖的基礎，而淨化儀式便是分水嶺。也就是說，社會的矛盾被轉載到儀式層面。然而，Mary Douglas 的觀點比傳統人類學要更進一步。她以結構語意學之模式，以人體做為秩序之邊緣、界限的暗喻，討論玷污在語意學中的問題。克莉斯蒂娃指出，結構語言學以普遍真理展開的同時，卻忽略了主體的面向，以及歷時與共時的脈絡。（86）

克莉斯蒂娃強調，象徵體系與言說主體之間必然是相互符應、相互依賴改變，而不是單面向決定對方。如此，象徵體系便不是預先決定之神聖秩序，而可能成為變體。（87）對於特定型態身體的禁令與社會群體的禁令，是同形體的同一邏輯。

為什麼是身體的殘屑作為象徵秩序的客觀脆弱性質的表徵？糞便（潰爛、感染、疾病、屍體）代表來自於外界的對於自我的威脅；經血則是來自於內部的威脅。此處便涉及了身體地形學的觀點，藉由挫折和禁制，將身體繪製為有區域、孔穴肢體。

● 語言

語言之症狀式扭曲轉折，或是語言結構之斷裂與異質性，是我們掌握主體/非主體的起點。對於語言結構之斷裂與異質性以及主體於茲浮現的問題，海德格曾經持續不斷地進行探問。他說，語言崩解之處，「某物」顯現。語言崩解破碎處，詩人「拋棄了他從前與語詞的關係」，棄絕語言，於是語言所無法表達、無法命名之處，主體與「物」的關係卻隨之顯現（《海德格爾選集》 1071）。海德格討論的語言「剖面」（*aufriß*），既是切開之處，又是接合之處。詩的語言就在這種語言的內在裂縫以最遙遠的關係將不在場者帶到鄰近之處（《海德格爾選集》 1131-32）。而語言在自我隱藏處，向彼此顯露。語言要將記憶中已經抽身離去者帶到切近之處（《海德格爾選集》 1178, 1210）。海德格也說，「物」（*the Thing*）無法透過日常語言或是陳述語言表達，也不能藉由高昂的宣示陳述語言捕捉，更不是現代技術所要求的快速思想與「科學方法」所能夠靠近（《海德格爾選集》 1067-8, 1071）；「物」仍舊只有透過經驗中的語言，透過曲折隱晦充滿逾越規矩而溢出的語言，透過如同症狀一般的鄰近與遙遠，一種遮掩與否定，「物」才得以與主體相關的位置依稀揭露。

海德格所提出語言既遮蔽又揭露，既遙遠又鄰近，透過否定才得以呈現的主體經驗，與精神分析所探究的，十分接近。這其實也是佛洛伊德所討論有關症狀之同時既遮蔽壓抑又揭露滿足的曲折雙向動力。佛洛伊德曾說，意識與無意識不同系統的動力會有反向的作用，自我的邊界好像有個混合駐軍的邊防站，而此分裂，則是主體的面貌。此分裂，導致意識與無意識的溝通斷裂。這就是為什麼拉康會談論海德格的語言概念。拉康提及了海德格所

談論的語言中，曾經存在卻又不存在的曖昧性，正如同歇斯底里之語言，既不是真實也不是虛假，既在此又不在此。也就是說，精神分析所展現的回憶，不是有關現實(reality)的問題，而是有關真理(truth)的問題：回憶的語言是主體透過主觀地回憶重組所有的事件，以便重組自己。因此，主體透過朝向他者的語言，而構成他承受自身歷史的語言 (*Écrits* 48)。真理便在真實之中出現(*Écrits* 49)。拉康也說，夢的語言，症狀的語言，透過隱蔽，迴避，扭曲，透過語言背後「飄忽不定的存有」，「不在場構成的顯現」 (*Écrits* 65)，如同「間隔話語的堵塞物」(*Écrits* 58)，此語言同時既揭露，也指向被壓抑而不存在，但在過去卻曾經歷過的痕跡。拉康在「精神分析中的言語和語言的作用和領域」中，提到只有在「不在場」(absence) 中語言才能夠被帶出在場(presence)，只有透過聆聽，不只聽語言的聲音中的物質性，才會聽到被揭露的真實(*Écrits* 45)。

海德格與拉康所提出的語言裂縫，以及主體在語言裂縫之處出現的論點，十分類似；這種語言裂縫處的主體浮現，也就是克莉絲蒂娃所說的象徵系統之下說話主體所顯露的分裂主體狀態。克莉絲蒂娃晚近重讀海德格《什麼是形上學？》時，指出海德格的「虛無」概念並非理性認知的否定，而是本能的排斥。海德格這種論點便碰觸到了佛洛伊德所提出的無意識狀態(Kristeva 2002 :155)。而他的「沈默」(Stimmung)的概念也與佛洛伊德的死亡欲力、否認、解消連結，有內在的關連(Kristeva 2002 :156-57)。佛洛伊德說，“Wo Es war, soll Ich werden.”「它所在之處，我必隨之而行」(509) (lecture 31)。拉康說，「我思故我不在」，「我在我所不思之處」(*Écrits* 166)。無意識中的欲力，持續尋求貫注(cathexis)附著於符號，如同尋求兌換幣，以便能夠尋得「它」的代表，這就是符號的動力(semiotic drive)。然而，「它」是無法被復原的，只有透過意識活動中無意識變形衍生的殘留痕跡，並循著此衍生物扭曲偽裝的路徑，才有可能依稀探觸壓抑的起點在何處？意識行為背後被壓抑的衝動是什麼？發生了什麼替代性的症狀？壓抑的動機來自何處？此症狀如何說明了文化的內在矛盾(ambivalence)？文化論述中防衛性的攻擊與嚴苛，或是禁忌，背後被滿足的動力與幻想是什麼？

因此，精神分析所要說明的，不是陳述中的能動/被建構之主體，不是現代性所發展出來的被組織化的「從屬主體」，不是「我思故我在」的認知主體。我們要探究的，其實時常是在極端狀態的主體，面對危機與邊緣處境，或是處於高亢激昂的情緒。精神分析對於自我能量的爆發，自我自動取消與隔離意識所造成的精神「盲點」(scoptomization)，症狀中生死攸關而強制重複的儀式，焦慮中如同兌換幣一般所交換的動力，欲力所變換的路徑以及如同潮汐岩漿之往復與層層覆蓋沈澱，都讓我們對於「主體位置」有了新的理解。

至於語言如何讓我們探處主體的位置呢？符號界的動力如何滲透到象徵界而改變其遊戲規則呢？

克莉絲蒂娃在「系統與說話主體」(The System and the Speaking Subject)一文中，清楚指出，符號學的貢獻在於其揭露了各種意識型態背後運作的符號系統與指涉法則。無論是神話、儀式、道德規範或是藝術，都被架構於此符號系統之中。因此，任何語言與論述都服從此指涉運作之系統，而主體也都已然鑲嵌於其歷史與文化的脈絡之中，依循著其所置身之社會法則而發言。但是，這種結構主義式的符號學知識卻無法處理語言內在的雙重功能，也就是與其所依循的社會合約所並存的遊戲愉悅與慾望的另一面向。這便是她所要提出來的

「說話主體」的論點，也就是說，「說話主體」是分裂的主體，擺盪於社會結構制約與無意識欲力的兩軸之間。因此，克莉絲蒂娃認為，若僅以符號系統來研究語言行為，或是任何的文化文本與論述構成，則最後可能都被簡約為幾套社會符碼及語言系統。這就是為什麼她要將研究轉向「表義過程」，探討在象徵系統之中各種意義變化的原因（Kristeva 1986:25-29）。

在《詩語言的革命》（*Revolution in Poetic Language*）一文中，克莉絲蒂娃用兩個相互依存而共同構成指涉過程的樣式，符號界與象徵界（the semiotic and the symbolic），說明說話主體的發言過程。符號界，根據克莉絲蒂娃的說法，是佛洛伊德所謂的無意識原初過程。它既是能量的釋放也是精神刻痕的欲力，構成了如同柏拉圖所說的 *chora*，一個有滋養孕育而尚未定型的語言之前的「母性空間」，它只能透過聲音、姿勢或運動節奏的方式呈現。這個節奏空間還沒有任何固定或統一的身份，但卻依循著一種規律的驅動過程而運作。這種符號欲力，永遠是朝向母親的身體發動，立即具有吸納與摧毀的反向矛盾。因為，根據克莉絲蒂娃的理論，由於母親是所有發言的對象，母親因而佔據著「他性的空間」（the place of alterity）：「她豐盈飽滿的身體，收容與承諾所有的需求，滿足所有的自戀想像。換句話說，她就是那個陽具」（Kristeva 1986:101）。克莉絲蒂娃此處指出，母親的身體仲介著象徵律法與組織社會關係的原則，也因此便必然是導向摧毀、攻擊與死亡的起點。此欲力愛恨並存的雙向動力會受到最為原始的死亡欲力所主導：欲力變成為抗拒停滯的攻擊，而此欲力亦構成了釋放動力的反覆。

幻想於是透過說話主體的符號動力而滲透入象徵界，製造能指的斷裂。所有擾亂社會檢查制度的騷動，便在詩語言中出現，也同時破壞了象徵本身。詩人建立文字中的客體（對象），替代母親，將「母性空間」重新投資於象徵秩序中，從而踰越其規範與象徵法則（Kristeva 1986: 114）。依照上述之說法，象徵界便是不穩定的，克莉絲蒂娃也說明，正是這種無終止、不需結構與統合而不斷湧現的符號動力，使得文本成為表義實踐的場域。只有如此，主體才會不斷向既定的斷論提出質疑，而置換出新的位置（Kristeva 1986: 104）。

● 文化賤斥

克莉絲蒂娃有關賤斥的理論所提出最根本的問題，便是我們的文化為何會發展出以激烈而近乎兇殘的攻擊性，驅逐異於己身者？或者，換一種問法：主體的形成為何會帶有激烈的排他暴力？克莉絲蒂娃在《恐怖的力量》一書中，持續探討群體與文化活動之中主體性位置的問題：在主體的精神過程中，驅逐暴力到底是為什麼會發生？是誰要求此驅逐的行動？我們到底要如何解釋個人精神活動中的驅逐動力？文化論述層次的驅逐活動是以什麼樣的經濟交換模式延展？書寫又以什麼樣的符號化過程將這些動力轉變成為不同模式的活動？這一系列的問題，將會把我們帶到精神分析面對文化現象所試圖探討與展開的詮釋活動。

驅逐異己的暴力，根據克莉絲蒂娃的描述，像是剷去雙目所及的不潔之物，其激烈就像是要剷除雙目一般，或防避髒污以免沾染於身，或嘔吐出不屬於自身系統的異質殘渣，執行體制中的清理淨化，甚而集體屠殺異己者。克莉絲蒂娃曾經以反猶太主義兼法西斯主義者謝琳（Céline）奇特而幾近瘋狂的書寫風格，而謝琳的書寫充分展露出了以戰爭為快感場域，以猶太人為詛咒厭棄之污穢對象的激烈心態：

他把手指插進傷口中...他的雙手穿進肉裡...他朝所有洞口衝鋒陷陣...他拔掉邊緣!...抽出爛肉!他猛攪亂翻!...他被卡住...手腕卡在骨頭裡!有斷裂聲.....有種袋狀的東西爆裂!...汁液滿地流竄!四處飛濺!一堆腦漿和血液!...噴灑在四周。(《死亡借貸》198)

他們奄奄一息、臭氣沖天、滲漏體液、滾下陰溝，但還在問他們可以在駟訥維耶 (Gennevillers) 做什麼？沒錯！滾進垃圾堆！下陰溝！ [...]人類歷史的真義 我們的進展！先跳到這裡！ 到處是尖頭木樁！純化精練活體解剖 熱氣蒸騰的、掀開的皮膚 (《俚歌吟》856)

【猶太人】是個擬態蟲、是個娼妓，要不是他的貪婪，他早就會因為成天混在其他人當中而被消解，但他的貪婪拯救了自己，他教所有種族、所有人類、所有動物疲倦不堪，大地現在已是精疲力竭[...]他總是要煩擾全宇宙、老天、好心的神、星辰，他什麼都要，要了還要，他要月亮，要我們的骨頭，要把我們腸子掛在捲髮夾子上用來佈置安息日和裝飾嘉年華會。(《進退維谷》142)

這些文字讓我們立即看到驅逐的暴力與瘋狂。我們會問，人類為何會有如此殘酷的行為？文學作品為何要逼視此死亡血腥，呈現此瘋狂？文字中的理性控制為何消失了？這種脫韁野馬式的瘋狂書寫是否會污染人心？從薩德、洛特曼、巴岱伊到謝琳，他們的殘酷書寫讓我們認識了什麼樣的真實？逼視人性中「惡魔」與黑暗的成分，會讓我們對人性有什麼樣的理解呢？

對於克莉絲蒂娃來說，文字中的瘋狂與殘暴，其實與污染人心或是風俗教化完全無關。文字中的瘋狂與惡魔，正是人性中被壓抑的恐懼對象之復出，一種真實的面貌。這是主體永遠畏懼的自身內在陰性成分，或是極限之外的未知他者，是我們恐懼的對象。此陰性成分隨時可能會滿溢、氾濫而致失控。無意識中騷動而無名的欲力只有符號化之後，才可能進入意識，被正面對待。因此，透過文字與藝術的昇華，此無名欲力符號化而成為所謂的「陰性書寫」，我們便因此而能夠窺見主體所恐懼排斥的對象何在。

驅逐暴力的原型，根據克莉絲蒂娃的論點，便是「賤斥」(abjection)作用開始之時，也正是主體出現的最早時刻。在一次訪談中，克莉絲蒂娃承認她所使用的 abjection 一詞很難適切地翻譯成令一種語言。她說，這是一種強烈的厭惡排斥之感，好像看到了腐爛物而要嘔吐，而這種厭惡感同時是身體反應的，也是象徵秩序的，使人強烈的排斥抗拒此外在的威脅，然而此外在威脅其實同時也引發了內在的威脅。克莉絲蒂娃認為，這種抗拒，始自於主體對於母體的抗拒，因為若不離開母體，主體永遠不會發生(Baruch 118)。

克莉絲蒂娃所討論的主體分裂的起點，或她所稱的「賤斥」，是一種推離排拒的動力。Ab 是遠離，而 ject 是推開、拋出。推離母親，推離因與母體牽連而攜帶的不潔之物，「如同痙攣，是吸引與推拒的漩渦」，是「存在本身最暴烈而黑暗的反抗」(Powers of Horror 1)。克莉絲蒂娃指出，這種推離賤斥的產生，源自於「對身分認同、體系和秩序的擾亂，是對界限、位置與規則的不尊重。是一種處於二者之間、曖昧和摻混的狀態」的壓抑與制止。(《恐怖的力量》6)

對於這個作為父母慾望符號的成分，「我」(je) 不想要、不想知道、不想吸收，所以「我」

把它排出去。然而，這食物對那個只存在於父母慾望中的「我」(moi)而言，並不是一個他者，所以，在我驅逐「我」、唾棄「我」、嘔出「我」的行動中，「我」同時企圖將「我」安置。(《恐怖的力量》5)

「我」正以自身的死亡為代價，逐漸變成一個他者。在這條「我」逐漸成形的道路上，我在哭號與嘔吐的暴力中，把「我」生下。症狀的無言抗議、驚厥所引起的大肆喧嘩，當然都在象徵系統中運作，但是，無法、亦不願整合到這系統中的本我(ça)，仍然以它自己的方式做出反應，它發洩，它賤斥(abjecter)(《恐怖的力量》5)

克莉絲蒂娃此處文字是巴岱伊版本的回應。巴岱伊利用微粒子組成的比喻來說明人的非整體構成。他說，人之構成是以無數分裂的微粒子組成，社會亦然。人的內在分裂，可以有如外科手術一般，帶有撕裂性的暴力。「我」之內必然有無數「他者」，這些「他者」是無數個具有異質性的「我」。而我要出現，要成為主體，便以採取主控位置的絕對命令式的「抽象我」(abstract me)將這些異質成分的「我」拋離驅逐。但是，絕對命令位置的「我」的主控卻永遠處於焦慮狀態，因為「我」的整體異質性使得它的存在顯露出荒謬本質。(“Sacrifices,” *Vision of Excess*, 130-33)巴岱伊說，無論是個人、社會、軍隊或是國家，都是以同樣的暴烈執行的

克莉絲蒂娃相當受到巴岱伊的影響，但是，她進一步以精神分析的方式討論這個主體形成而推離雜質的暴烈賤斥動作。她指出，任何主體的形成，開始於它與母親或是原初狀態的分離。因此，這個賤斥，是推離自身；推離自身來自於母體的雜質，進入象徵秩序，主體才開始出現，才開始表達(《恐怖的力量》3)。克莉絲蒂娃認為，主體與母親的分離不是現實原則的介入或是父性禁令的干預，它並不始於拉康所討論的伊底帕斯三角關係型構所牽涉的「大寫他者」或是「至高他者」，而是主體的激烈推離與拒斥，開始於更為古老而原始的主體發生之時，來自於自身的原初壓抑與賤斥。¹⁹ 因此，主體結構化過程中發生的分離與禁止接觸，其實是具有非理性的激烈與迫切。當主/客體尚未區分，二元關係仍不穩定，而一個無名「他者」的身分逐漸顯現自身，以一種不可名狀的相異性(alterité)出現，這是主體所恐懼的對象。主體面對此造成系統瓦解的威脅，一個以各種面貌現身而氾濫的「陰性特質」(le féminin)，只有以不斷重複的內部清除，才能夠保證自己不被沾染。

因此，克莉絲蒂娃對於賤斥的討論最有啟發的，就是她提醒我們需要從文化脈絡與精神動力來理解這些因恐懼而排除賤斥的對象。為什麼在文化上某一些事物會成為令人反感或是噁心之物呢？人類學家認為，沒有任何事物在本質上是「令人噁心」的，「唯有當某事物違反了特定象徵系統中的分類規則時，它才變得『噁心』」。²⁰ 克莉絲蒂娃便進一步追問，「為何是此一分類系統而不是另一個？」這種分類系統「呼應了哪些社會需求、主體需求，以及社會-主體的互動需要？」(Kristeva 1980: 121) 克莉絲蒂娃說，賤斥作用與「潔淨/不潔」的配置必然會發生，並且在每個人的個人生命史引發了長期而持續的抗爭，以便因分離而

¹⁹這種驅逐，其實類似於佛洛伊德所討論的「認同」(identification)作用。在認同過程中，主體將對象的特質內化而植入自我，改變自我，驅逐自我的一部份，並在自我中設立一個替代性的對象(1923: 29)。這種因認同內化而排除異質的過程，便是克莉絲蒂娃所探討的「賤斥」作用。主體所推離賤斥的，是原本屬於自己的一部份，卻因為不容於此象徵秩序，而被激烈的排除。但是，克莉絲蒂娃將此過程提早到原初壓抑的狀態。

²⁰克莉絲蒂娃所參考的是瑪麗·道格拉斯(Mary Douglas)對於宗教禁令與象徵體系關係的深入探討。瑪麗·道格拉斯，批評與評論(Critique and Commentary)，收錄在紐斯納所編書中，出處同注一，頁138-139。引自Kristeva 1980: 121。

成為言說主體，或是成為遵從神聖律法之主體（《恐怖的力量》 124）。

克莉絲蒂娃從精神分析的理解出發，指出了主體與社會象徵系統的相互依存關係：主體的形成，主體所承受的分類系統與排除動力，都是從他所置身的社會象徵體系開始。因此，主體的結構化過程，例如分離、區隔、認同、排除等，都與社會象徵體系之間有其相互呼應的必然關連。這些違反了象徵系統之分類原則的物質，分類屬性上是屬於原初本有的、來自於「母性」狀態的原始物質，因為不容於此象徵系統，而成為了「噁心」與必需嘔吐賤斥之物。這種主體強烈恐懼而不敢沾染之物，在經驗上與修辭上便成為必須嘔吐賤斥之原始物質。

因此，若要問文化中的驅逐行為何以如此激烈？其原因正是因為這驅逐與主體形成時對母體的掙脫，有相同的迫切與恐懼之驅使。然而，若依循前文所討論的，不容於象徵系統的母性「雜質」是主體要推離賤斥之物，而此賤斥之物同時成為主體恐懼逃避之原型，此處，我們必需藉助佛洛伊德所討論的「原初壓抑」、「經濟邏輯」以及「恐懼症」，來進一步討論克莉絲蒂娃所展開的文化主體與賤斥的問題。

● 恐懼

佛洛伊德晚年著作主要的思考方向是如何從意識行為觀察無意識的衍生物，如何從集體行為或是文化現象觀察其中扭曲偽裝的無意識動力與幻想，而克莉絲蒂娃則將此問題具體呈現於她對語言、意義與符號的理解脈絡之中。我們需要從佛洛伊德的論點切入，並進入克莉絲蒂娃的語言與符號理論，以便具體回答文化主體所賤斥的「母親」在哪裡的問題。

克莉絲蒂娃所討論的「賤斥」，其實是利用了佛洛伊德所說的「原初壓抑」而展開的。克莉絲蒂娃說，賤斥與原初壓抑的激烈，如同「在一次暴烈的驅逐行為中一舉掙脫母體內在的物質」（《恐怖的力量》 131）。什麼是原初壓抑(primal repression)？根據佛洛伊德的無意識理論，從無意識系統到意識系統之間，欲力可能完全被壓抑而停留在無意識系統，無法進入意識系統，也可能因反投注而被轉換變形成為「意念代表」(vorstellung, idea)，停留在前意識，或是進而尋求符號替代，而成為文字；這些都是原初壓抑的作用(Freud 1915: 181)。也就是說，無意識的動力試圖尋求意念代表，但是經過了原初壓抑，此意念經過轉折而尋得替代的詞語代表。因此，以精神分析的觀點來看，符號是原初壓抑所展現的替代物，語言也因此而具有壓抑而轉換替代的防衛屏障或是肉身呈現。

克莉絲蒂娃因此指出，語言的出現，是「以語言符號的交換，創立命名模式」，而切斷了主體個人史上原初的「可滲透性或是先前的混沌狀態」(85)。所以，原初壓抑導致的結果是「真實」(the Real)的立即逃逸，「那物」(the Thing)的難以捕捉表達。此原初壓抑，已經面對著象徵系統。經驗之整體無法藉由語言完整表達；而身體與文字，則呈現了替代轉折的防衛機制。

要繼續解釋此語言中的防衛機制，我們必需進入佛洛伊德的經濟邏輯論點。根據克莉絲蒂娃的論點，從身體到思想，從個人精神過程到集體文化活動，從宗教禁忌到族群區隔，從微型模式到論述巨構，驅逐的暴力其實是在同一個路徑之上以類同的「經濟邏輯」(economic) 延展。此處所謂的精神過程之經濟模式，指的是佛洛伊德的後設心理學所提出的精神裝置

概念與交換邏輯。佛洛伊德認為，無意識除了以空間概念(地誌學)動力學加以描述之外，更重要的是經濟論。此經濟論模式，強調的是主體不同的投資間的能量平衡與價值交換「當一個症狀動員某些能量時，結果是其他活動的貧化；自戀或自我欲力投資的加強，必犧牲對象的投資」(Laplanche & Pontalis, 137)。因此，主體能夠從與自然對象完全不同的對象上取得滿足。這種精神裝置內部的價值流通與對等交換，是在象徵意義層次上完成的，這種象徵交換過程使得我們可以探討人類意識活動的力比多動力或是文化現象內如何觀察的到由無意識轉化的非理性衍生物。

在《恐怖的力量》一書中，克莉絲蒂娃指出，謝琳的瘋狂書寫所呈現的反猶太人論述，沿著兩個方向之經濟模式進展：第一層是謝琳對於象徵界以及代表了象徵界的所有宗教、類宗教與道德體制的憤怒與攻擊，這種象徵界的終極代表是此類體制的基礎和始祖，也就是猶太教一神論。而伴隨著這個象徵界，其他所有週邊代表，包括抽象化思考、理性，以及使人失去男性氣概的變質力量，也成為他憤怒與攻擊的對象；第二層則是他企圖以另一種絕對、完美而令人安心的律法，趨向神秘主義式的法西斯主義，來取代這個造成束縛又令人沮喪的象徵界(《恐怖的力量》239)。

因此，對於謝琳而言，表面上他攻擊猶太人，但他真正的仇恨與恐懼的對象，卻是宗教、道德體系與抽象思考。但是，面對象徵秩序中的「至高他者」(Autre)，主體立即透過認同而內化，從而驅逐自身內在屬於陰性的成分，例如屬於猶太人的性質，失去男子氣概的陰性氣質等；驅逐陰性成分之外，謝琳還要進一步建立另一種絕對而完美的律法。這些價值之間的對等與交換所遵循的法則，便是佛洛伊德所討論的無意識之經濟邏輯。

現在，我們已經接近了文化中的恐懼結構要如何來理解的問題了。文化系統中推離賤斥與恐懼的對象是誰呢？當文化主體要形成之時，當這個恐懼對象成為文化結構時，要推離賤斥的所謂「母親」在哪裡呢？

佛洛伊德談論恐懼症(phobia)時，強調壓抑過程中的替代性意念會以結構的方式在無意識系統被保留：「意識層面只有透過這個替代的意念，這個恐懼的對象以及被壓抑的無意識本能衝動才可能洩漏痕跡。但是，最終，這個無意識的封閉空間(enclave)會延伸擴大到整個外在的恐懼結構(phobic outer structure)。這也就是整套的防衛機制(defense mechanism)。自我處理焦慮的威脅，便像是對付外界看到的恐懼對象，而不肯承認這是來自內在的衝動。」(“The Unconscious” (1915), 183)這個小小封閉空間透過焦慮的釋放，而在環境中形成一個替代轉移的外在結構。這個外在恐懼結構形成之過程中，主體其實不知道自己所迴避的是什麼(“The Unconscious” (1915), Standard Edition, XIV, 184)。這個外在的恐懼結構，便是我們理解文化恐懼的關鍵概念。

佛洛伊德所討論的「恐懼症」，是以「父親」作為問題的癥結所在；然而，克莉絲蒂娃卻認為一切有關主體的問題，都要自前伊底帕斯期與「母親」有關的恐懼症開始談起。克莉絲蒂娃認為，恐懼症、亂倫和母親說明了有關主體更為根本的問題。前文已經反覆提出，不容於象徵系統的雜質，便是原初不分主客體的母性混沌狀態。克莉絲蒂娃指出，「母親」是那個我們以愛恨交雜的曖昧狀態呼喚但卻也撕裂割離的那個「推離物」，ab-ject，同時具有迷戀吸引又有排拒仇恨的磁力中心。推離「母親」，主體才得以形成。「母親」是那個象徵系統所排除賤斥的原初雜質與恐懼對象。

若要進一步要說明文化中的賤斥對象，我們便需要透過文本中的痕跡來探索。對克莉絲蒂娃而言，文本是主體與「母親/陰性他者」對話的場域。無論是文本中壓抑轉折的符號動力，或是經由曲折路徑而進行象徵交換的經濟邏輯，文本中所不斷浮現的推離賤斥動力，必然展露出此文化的內在矛盾。

這就是為什麼克莉絲蒂娃八十年代末期談到了前衛藝術創作時，延續了此「母親」主題，並發展藝術作品中「弑母」的必要：將對象性慾化，這是主體個體化，尋求自主，也就是主體之形成的必要起點。憂鬱哀傷之主體將母體對象內置(introject)，進而執行自殺式的行為，以免除弑母的罪惡感。然而，主體為了抗拒死亡，在文字與藝術中，主體的處理方式便是透過想像，將「她」以「死亡形象」(image of death)呈現，因此，「陰性」(the feminine)便成為死亡形象，以便屏障防護我對閹割的畏懼。我攻擊她，侵犯她，再現她，以免我為了殺她而自殺，以免我陷入憂鬱而無以自拔(*Black Sun* 28)。

這也是為什麼克莉絲蒂娃在九十年代書寫文化祖國時，談論到如同「母親」一般的「起源」是必需回歸但又必需持續超越的對象：那個「母親」是在語言中被建立的對象，那個我們必然朝向卻必須離開的「如奶與蜜的家園」，那個執行禁忌與犧牲謀殺對象的主觀空間(*New Maladies of the Soul* 118)。甚至，她也討論與母親相關的起源崇拜與起源仇恨，如何導致異族仇恨與外國人恐懼症 (*Nations Without Nationalism* 2-4)。

任何主體或是集體形成的象徵性構造過程中必然會發生驅逐行為，但卻無法完全驅除內在原初便存有的陰性特質，以及其所攜帶的卑賤與妖魔般的力量。這就是克莉絲蒂娃的書名所暗示的問題：面對不潔的厭惡感背後，必然是「恐懼」。克莉絲蒂娃似乎指出，在對恐懼症的分析中，主客體關係的問題才可以得到最大程度的闡發，其原因是因為恐懼所面對的，正是那無以名之而不斷復返的陰性特質，被文化所推離賤斥的原生物質。

我們所恐懼的對象是誰？我們所急切試圖推離排除賤斥的文化對象在哪裡？或許是基於無法言說，也無法合理化的理由？或許是我們早已遺忘而曾經屬於我們自己的構成部分？文化象徵系統推離賤斥的暴力，可能會使得此原生物質完全不存在於意識之中，不存在於歷史記憶之中。因此，這個被文化所推離賤斥的原生對象，需要從歷史中去尋求，去記憶。透過各種文本跡象的閱讀與精神分析式的對話，或許我們可以開始探索此恐懼與排除的文化結構起源於何處，或許也可以進而在我們的文化經驗中揭露主體形成的歷史性結構。

引用書目

- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses," *Visual culture: the reader* Evans, Jessica. & Stuart Hall eds. Visual Culture: the Reader. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1999.
- Baruch, Elaine Hoffman. "Feminism and Psychoanalysis." In *Julia Kristeva Interviews*. Ed. Guberman, Ross Mitchell. New York: Columbia University Press, 1996.
- Bataille, Georges. *Inner Experience. (L'Experience Interieure)* (1954) Trans. Leslie Anne Boldt. New York: State University of New York, 1988.
- Bataille, Georges. "Labyrinth," *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Edited and with an Introduction by Allan Stoekl. Trans. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. pp. 171-177.
- Bataille, Georges. "Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Vincent Van Gogh." *Cocuments*, second year, 8 (1930): 10-20. Reprinted in *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Edited and with an Introduction by Allan Stoekl. Trans. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 61-72.
- Bataille, Georges. "The Notion of Expenditure," *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Edited and with an Introduction by Allan Stoekl. Trans. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. pp. 116-129.
- Bataille, Georges. "The Psychological Structure of Fascism." (1933) *The Bataille Reader*. Ed. Fred Botting and Scott Wilson. Oxford and Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997. 122-146.
- Bataille, Georges. "The Psychological Structure of Fascism." (1933) *The Bataille Reader*. Ed. Fred Botting and Scott Wilson. Oxford and Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997. 122-146.
- Bataille, Georges. "The Sacred," *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Edited and with an Introduction by Allan Stoekl. Trans. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. pp. 240-245.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. (1966) London & New York: Routledge, 2002.
- Fletcher, John. & Benjamin, Andrew. Eds. *Abjection, Melancholia, and Love: The Work of Julia Kristeva*. London & New York: Routledge, 1990.
- Foucault, Michel. "Introduction to 'The Use of Pleasure.'" *The Use of Pleasure: The History of Sexuality. Volume Two*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books. 1-32.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self." *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Eds. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton. London: Tavistock Publications, 1988. 16-49.
- Freud, Sigmund. "The Ego and the Id." (1923). Standard Edition. XIX, 3-66.

- Freud, Sigmund. "The Unconscious." (1915), Standard Edition. XIV, 161-215.
- Freud, Sigmund. Totem and Taboo.
- Girard, Rene. Violence and the Sacred
- Guberman, Ross Mitchell. "Julia Kristeva Speaks Out." In *Julia Kristeva Interviews*. Ed. by Guberman, Ross Mitchell. New York: Columbia University Press, 1996. 257-70.
- Guberman, Ross Mitchell. Ed. *Julia Kristeva Interviews*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Heidegger, Martin. 海德格。 什麼召喚思？ ,《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店 , 1996: 1205-1229。
- Heidegger, Martin. 海德格。 尼采的話『上帝死了』 ,《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店 , 1996: 763-819。
- Heidegger, Martin. 海德格。 同一律 ,《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店 , 1996:646-660。
- Heidegger, Martin. 海德格。 技術的追問 ,《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店 , 1996: 924-954。
- Heidegger, Martin. 海德格。 走向語言之途 ,《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店 , 1996:1121-52。
- Heidegger, Martin. 海德格。 語言的本質 ,《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店 , 1996: 1061-1120。
- Kristeva, Julia. *Black Sun: Depression and Melancholia*. (1987) Trans. Léon Roudiez. New York: Columbia University, 1989.
- Kristeva, Julia. *Crisis of the (European) Subject*. (1999) Trans. Susan Fairfield. New Hampshire: Alpha Graphics of Pittsfield, 2000.
- Kristeva, Julia. *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. (1985). Trans. by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1987.
- Kristeva, Julia. *Nations Without Nationalism*. (1990) Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1993.
- Kristeva, Julia. *New Maladies of the Soul*. (1993). trans by Ross Guberman. New York: Columbia University Press, 1995.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay On Abjection* (1980). trans. by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. trans. by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991.
- Kristeva, Julia. *Tales of Love*. (1983) Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1987.
- Kristeva, Julia. *The Kristeva Reader*. ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Lacan, Jacques. "The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud." (1957), Lanan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. by Alan Sheridan. New York, London: W.W. Norton & Company, 1977. pp. 146-175。
- Lacan, Jacques. "The function and field of speech and language in psychoanalysis." (1953), Lanan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. by Alan Sheridan. New York, London: W.W. Norton & Company, 1977. pp. 30-113。
- Lacan, Jacques. "The Mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience" (1949), Lanan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. by Alan Sheridan. New York,

London: W.W. Norton & Company, 1977. pp. 1-7.

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B.. *The Language of Psycho-Analysis*. (1967)中譯本《精神分析辭彙》，台北：行人出版社，2001。

Lipkowitz, Ina. and Loselle, Andrea. "A Conversation with Julia Kristeva." In *Julia Kristeva Interviews*. Ed. Guberman, Ross Mitchell. New York: Columbia University Press, 1996.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. (1917)

計畫成果自評

本三年期計畫擬循著三個精神分析基本概念的思考軸提出研究問題：精神分析概念的主體性與對象關係，精神分析概念與無意識 - 語言 - 真實與書寫的關連，以及精神分析過程 (psychoanalytic process)對於人文認知、詮釋學以及批評論述模式的啟發。

本年度的期中報告將克莉絲蒂娃所探討的文化主體性問題放置於幾個脈絡之下討論：(1) 象徵系統與主體的關連，(2) 語言中的分裂主體，以及(3) 象徵界與符號界。從這三個脈絡出發，我們便可以繼續深究克莉絲蒂娃在《恐怖的力量》所提出的驅逐與「賤斥」(abjection)理論，主體的形成，文化的恐懼模式，以及陰性語言和「母親」的關連。

本計畫之後，本人將繼續釐清的問題如下：

1. 克莉絲蒂娃有關恐怖以及賤斥與巴岱耶(Georges Bataille)的恐怖、神聖、犧牲與美學之理論關連，整體/排拒的問題
2. 克莉絲蒂娃與漢娜鄂蘭所討論的 polis 的問題，政治、倫理與美學的問題
3. 克莉絲蒂娃所討論的無意識 - 語言 - 真實與書寫的關連
4. 克莉絲蒂娃所討論的詮釋的問題，以及精神分析過程對於人文認知論述的啟發