

《外國語文研究》第二十二期 抽印本
2015年6月 1~21頁

巴塔伊(G. BATAILLE)之內在經驗：出神(extase)、未
知(non-savoir)與情色(érotisme)

賴軍維

巴塔伊(G. BATAILLE)之內在經驗：出神(extase)、 未知(non-savoir)與情色(érotisme)

賴軍維*

摘要

本文旨在分析巴塔伊之內在經驗理論中，出神、未知與情色之關係。巴塔伊在《內在的經驗》(*Expérience intérieure*)一書中，曾表示他的研究有兩個目的：一個是研究「神聖」(sacré)，另一個是研究「出神」(extase)。可見「出神」在巴塔伊的思想體系是一個極為重要的議題。巴塔伊又說：「非知可以通往出神」。他將他的哲學定義為「以未知為對象的新神學」。可見出神與未知在巴塔伊之神祕經驗理論中具有舉足輕重的地位。巴塔伊也曾說「情色和神祕是沒有區分的」，從內在經驗的角度而言，情色與神祕究竟處在何種關係？為解決上述之問題，本文計畫首先分析巴塔伊哲學體系中內在經驗之概念，進而分析出神與未知在神祕體驗過程的重要性。最後探討出神、未知和情色之間密不可分的關係。

關鍵字：情色、出神、情色、內在體驗、反神學的

* 國立宜蘭大學外國語文學系副教授
2014年12月5號到稿 2015年2月4號通過刊登

Georges Bataille's Inner Experience : Ecstasy, Non-knowledge and Eroticism

Lai, Jun-Wei*

Abstract

This paper investigates the relationship between ecstasy, non-knowledge and eroticism in Bataille's "inner experience" theories. Bataille says that his research has two purposes : one is to study the sacred, the other is to study ecstasy. It is obvious that "ecstasy" in Bataille's thought system is an extremely important topic. He emphasizes that "non-knowledge communicates ecstasy," and he defines his philosophy as "an unknown object in the new theology." It seems that "ecstasy" and "non-knowledge" occupy a very important position in Bataille's contemplation of inner experience thought. As Bataille says, "there is no distinction between eroticism and mystery". From the perspective of inner experience, what kind of relationship exists between the erotic and the mysterious? This paper addresses these questions so as to reveal the meanings of the inner experience in Bataille's philosophical thought, and then analyzes the importance of ecstasy and non-knowledge in mystical experience. Finally, this writing will discuss the inseparable relationship between ecstasy, non-knowledge and eroticism.

Keywords : ecstasy, non-knowledge, eroticism, inner experience, anti-theological

* Associate Professor, Department of Foreign Languages and Literature, National Ilan University

巴塔伊(G. BATAILLE)之內在經驗：出神(extase)、 未知(non-savoir)與情色(érotisme)

Lai, Jun-Wei

一、關於《內在經驗》和何謂內在經驗

早在二次大戰期間，巴塔伊由於受到海德格(Heidegger)，黑格爾(Hegel)和尼采(Nietzsche)的影響，他便計畫寫出一系列的書籍，以合集方式出版，標題就訂為《反神學大全》(*Somme Athéologique*)。此標題是以戲謔和諷刺的方式去挑戰阿奎那(Thomas d'Aquin, 1224-1275)的《神學大全》(*Somme Théologique* 或 *Summa Theologica*)。巴塔伊的《反神學大全》整體而言包含了三部作品：*Expérience Intérieure*(1943)，*Le Coupable*(1944)和 *Sur Nietzsche*(1945)。此套作品收錄在《巴塔伊全集》的第五和第六卷。在《巴塔伊全集》(*Oeuvres Complètes*)的第六卷，編者收錄了巴塔伊撰寫《反神學大全》整個計畫完整之經過：從構思到完成(VI: 360-374)。事實上，巴塔伊從 1950 年 1 月，就曾向 Gallimard 出版社提出將《內在經驗》(*Expérience Intérieure*)、《有罪者》(*Le Coupable*)和《沉思的方法》(*Méthode de méditation*)，這三本書以合集方式重新出版。同一年 3 月，他曾寫信給他的好友，也是知名作家雷蒙·葛諾(Raymond Queneau)，向他解釋《反神學大全》之寫作計畫。¹ 另外，巴塔伊在上述許多書籍的重新印刷

¹此宏偉的計畫包括三大部分：

1. *Le moment souverain*：包含作品如下

L'Athéologie

L'Expérience Intérieure

Méthode de méditation

2. *L'Amitié*：包含作品如下

Le Coupable

Histoire d'une société secrète

Maurice Blanchot

中，都會預告《反神學大全》的出版計畫，如 1959 年《純粹的幸福》(*Le Pur Bonheur*)一書的手稿中便預告《反神學大全》的出版企圖。1961 年，《有罪者》(*Le Coupable*)的再版也出現了《反神學大全》的大綱，但是所包含的書目已經減少為三部(*Expérience Intérieure, Le Coupable, Sur Nietzsche*)。他仍然堅持以《反神學大全》的書名來統攝這三部作品，而且認為以《內在經驗》作為第一冊是合適的，因為這是唯一具有整體嚴整性的作品(VI: 370)²。巴塔伊以「無神論」的方式去指稱他過去的作品是很有趣的，因為他說他絕對無意去「創造」一個新的宗教，而是去「尋找」一種新宗教。《反神學大全》不是完全反對宗教，而是反對基督教的教條，而是要去尋找內在經驗的宗教性。正如同巴塔伊所說的：「內在宗教的空間」(*sphère de la religion de l'intérieur*) (VI: 371)。因此，《內在經驗》作為《反神學大全》的第一卷是因為其宗教的色彩(VI: 374)。在這本書中，焦慮和狂喜的遊戲擺脫了道德、價值和所有上帝的概念。它朝向建立一個「純粹幸福」和「非知的未完成的系統」(*système inachevé du non-savoir*)，並且對於「神祕主義的奴役性和教條主義的奴役性」展開嚴厲的批判，亦即《內在經驗》對人類一切存在的問題提出質疑。巴塔伊將「內在經驗」轉換成一種「窮究人類所有可能的極限的旅行」。而人類如何能以有限的生命去感知那不可能的極限？這便是巴塔伊終生探索的議題。

《內在經驗》作為《反神學大全》的首卷，巴塔伊曾經宣示過要創立一種

3. *La mort de Nietzsche*：包含作品如下

Comment Nietzsche est-il mort

Sur Nietzsche

Mémoire

以此初稿來對照目前巴塔伊全集當中的作品，可見當初的野心是大多了。到了 1954 年，《內在經驗》再重新印刷時，也附上此全集之發行計畫，其內容包含作品如下：

1. *Expérience Intérieure*，

2. *Le Coupable*

3. *Sur Nietzsche*

4. *Le Pur bonheur*

5. *Le système inachevé du non-savoir*

² *Oeuvres Complètes de Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1970. 本文關於巴塔伊的引言，除非有特別說明，否則一律引自此全集(1970-1988，共 12 卷)。羅馬數字代表卷數，阿拉伯數字代表頁數。II: 340，即為第二卷第 340 頁。

「新的神祕的神學」(nouvelle théologie mystique) (V: 117)。我們不禁要問：反神學是否也是一種「神學」？巴塔伊是一個絕對的無神論者？還是一個帶有神祕色彩的神學家？從很多資料顯示巴塔伊可能是一個「思考上帝」的無神論者？也可能是個追求沒有上帝的神祕主義者。《反神學大全》究竟要探討的主題為何？不論哪一部作品，似乎都是環繞這內在經驗的主題。

巴塔伊在《內在經驗》(*Expérience intérieure*)一書中，曾表示他一生的研究有兩個目的：一個是研究「神聖」(sacré)，另一個是研究「出神」(extase) (V: 97)。可見「出神」在巴塔伊的思想體系當中佔有極為重要的地位。巴塔伊又說：「情色和神祕是沒有界限的」(VI: 150)。如果情色是一種極為神祕之經驗，那麼情色和出神究竟是處在何種關係？

何謂出神？從字源上而言，「出神」源自希臘文 *ekstasis*，意指「走出自我」(sortie hors de soi)，它是一種「去人性化的」(dépersonnalisation)和狂喜的狀態，也是感官世界的意識全然消失的時刻。一般說來，出神是為了達到神祕的目的：達到超自然的境界，或與神性(divinité)有所接觸³，例如跟靈魂和上帝之結合等。出神是意志或靈魂的移動或是一種很美妙的狀態。用比較當代的角度來看，出神是人的精神狀態因為歡愉的強度或神祕感覺的強度而暫時脫離了現實。出神是神祕經驗最極致、最高潮的表現，也是神祕經驗達到完美時刻。神祕經驗往往都需要經歷過兩個時段：首先是恐懼和焦慮，最後才會回到出神的狀態。

再者，何謂「內在經驗」？巴塔伊在《內在體驗》開宗明義便給予如此的定義：「我認為的內在經驗就是一般人習慣上認定的神祕經驗：出神、狂喜(ravissement)和沈思的情緒(émotion méditée)等狀態」(V: 15)。巴塔伊從一開始便排斥宗教性和告解式(confessionnel)的經驗，而追求純粹的經驗(expérience nue)，沒有任何束縛(libre d'attaches)，因此他表示他不喜歡「神祕」(mystique)這個字。他認為內在經驗方能表達人類內在真正的感受，因為內在經驗比宗教

³ 請參閱 Etienne Souriau, *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: Puf, 1990, p. 719. 和 *Dictionnaire du Corps*. Sous la direction de Michela Morzano. Paris: Puf, 2007, p. 371.

經驗更能傳達更完整的人性的必要性(*nécessité*)。他強調宗教經驗中的教條假設(*présuppositions dogmatiques*)給人類經驗強加了許多的界限，所以巴塔伊認為「凡事皆知者是不能超越已知的範疇」(V: 15)。這種以宗教經驗出發去看待人類內在經驗世界無比寬廣的領域，只會大幅降低人類內在經驗的可能性。而且此經驗排除日常生活經驗，只追求奇特的體驗⁴。這種奇特的體驗包含了「笑」、「淚水」、「詩意」、「焦慮」、「狂喜」(*ivresse*) (VIII: 218-219)。而這些特殊經驗正是巴塔伊所謂的「非知」經驗。巴塔伊認為唯有能夠產生「特殊」效果的經驗者，方能稱之為「非知」經驗。在另一篇文章，他如此定義非知的範圍：「笑、眼淚、詩歌、悲劇和喜劇，和更大範圍而言，所有包含悲劇的、喜劇或詩歌的元素、賭博、生氣、狂喜、出神、舞蹈、音樂、戰爭、可怕的葬禮、兒童的魅力、神聖、情色、美感、犯罪、恐怖、驚駭、反感」(VIII: 227)等，都是各式各樣情感的流露，也都是屬於特殊的主觀性經驗，都是屬於「非知」的經驗。

在《內在體驗》一書中，巴塔伊的哲學計畫可說是極為大膽，因為內在經驗最後要達到的是主體與客體的結合(*fusion*)，也就是「物我合一」的境界。而此物我合一的境界是一種到達「可能的極限」(*extrémité du possible*)。他自認他的內在經驗哲學只是一種「神奇的神祕神學」(*théologie mystique fabuleuse*)，但是與基督教的上帝一刀兩斷，並且予以推翻(V: 21)。巴塔伊對經驗的認識是源自於基督教神學傳統⁵，因此我們認為巴塔伊的內在經驗並不完全排除宗教元素，因此我們可以在他的作品中找到極為宗教性的引述資料，如 *l'Aréopagite*, *Thérèse d'Avila*, *Jean de la Croix*, *Angèle de Foligno* 等聖人的哲言。儘管他並未完全脫離基督教的神祕觀，但是可以肯定的是，他所追求的是絕對不是一般日常生活的經驗，而是一些能夠產生特殊效果的經驗，如「笑」、「淚水」、「詩意」(VIII: 218-219)。再者，其實巴塔伊用內在經驗去取代神祕經驗，就已經反映出

⁴ 巴塔伊為了與傳統基督教之神祕主義有所切割，他將他的哲學定義為「以未知(*inconnu*)為對象之新神學」(V: 120)。

⁵ 在一個研討會名為「非知，笑和淚水」(*Non-savoir, Rire et Larmes*)當中，巴塔伊說：「笑打開了一種普遍經驗，而此經驗，在我看來，是跟神學家眼中的『神祕神學』或『否定神學』相似的」(VIII: 229)。

他的「反神學」(athéologique)傾向跟色彩，亦即對在內在神祕經驗之探索，他不再使用在基督教意義下的神祕字眼，而是排除宗教意義下的假設或是教條。如此的要求或改變在於堅持經驗的純粹性(nudité)。他希望「經驗朝向它應該去的地方，而不是事先給予的目的」(V: 15)，而「非知」(non-savoir)正是此經驗的大原則。因此他堅持排除使用「神祕」(mystique)這個字。從抗拒「神祕」這個具有宗教色彩的詞彙開始，巴塔伊便一步一步建立起他的「反神學」系統。

但是弔詭的是，《內在經驗》的第一章第一節的標題為：「對教義的奴役性的批判」(critique de la servitude dogmatique)，巴塔伊對神祕神學的經驗展開無情的批判，他說：「教義的假設強加給經驗外來的限制：亦即知道不能踏出已知視線的範疇」(V: 15)。基督教的神祕教義傳統限制了經驗的本質，並給予許多外在於經驗本身的「目的」(fin)、「價值」(valeur)與「權威」(autorité)。換言之，經驗不是經驗主體去實際感受，而是在既定的框架內去驗證他人(前人)的經驗。一個基督教的神祕者要告白時，沒有聖經或教會的權威是行不通的。巴塔伊儘管極為推崇兩位西班牙的神祕主義者，如 Jean de la Croix 和 Thérèse d'Avila，但是他也批判這兩位神學家過於執著「上帝」的經驗。前者的問題是在經驗中去體會「上帝」的存在，後者則追求「智慧型的顯聖」(vision intellectuelle)。他們的問題都在於對經驗的詮釋必須仰賴基督教上帝的存在及其教義。

巴塔伊的反神學系統是從對「內在經驗」的本質的探索開始，他對於「神祕」的探討，或是「情色」的探討，都跟「內在經驗」息息相關，因此我們認為有必要仔細耙梳巴塔伊關於「內在經驗」之概念及其演變。早期的巴塔伊對經驗的看法，還是停留在較為傳統的解釋，亦即經驗是屈服於「外在」先驗的假設，他說：「內在經驗總是擁有一個有別於它自身的目的，在此目的之上人們賦予它「價值」(valeur)和「權威」(autorité)」(V: 19)。他認為經驗存在的理由是來自「外在」(dehors)的元素，因為人類賦予經驗本身之「目的」(fin)、「價值」(valeur)與「權威」(autorité)。經驗的存在理由不是來自它自身的價值，而

是外在的力量和詮釋。但是在某次跟法國文學家布朗尚(Blanchot)的偶然對談中，雙方針對「經驗」分別提出了自己的看法：巴塔伊認為「經驗」無法自我解釋它存在的目的和權力，所以需要外在的介入，然而後者認為目的和權力都是為了符合「邏輯推理」的要求，他相信經驗本身就是「權威」(*l'expérience est elle-même l'autorité*)：經驗本身就有意義和價值，不需要外在的力量去詮釋(V: 18)。布朗尚的回答讓巴塔伊可以跳脫傳統對經驗的解釋，而開展出新的想法。布朗尚的名言：「經驗本身就是權力」究竟是甚麼意思？巴塔伊的解釋如下：「內在經驗不可以有原則(*principe*)，也不可以在教條(*dogme*)中，也不可以在科學中，亦不可以有益的研究上(*recherche d'états enrichissants*)，也不可以擁有其他有別於經驗的目的和焦慮」(V: 18)。自此，巴塔伊為經驗建立本身的價值與目的：經驗本身就有意義，無須外尋。所有外在的假設都應該被拋棄並質疑，一切都應該回到經驗本身。他認為「凡是至高無上者(*souverain*)，都是除了自身外，沒有其他的權威」(VIII: 463)。然而，經驗最後會走向哪裡？巴塔伊希望經驗會走向它應該去的地方，而不是將經驗帶到事先安排的地方或目的(V: 15)。

最後我們可以確定兩件事情：第一，巴塔伊之新神學來自於對「內在經驗」所做出新的詮釋；第二，內在經驗是「不可預測」和「不可計算」，因此情色作為一種耗費和內在經驗的形式，對狂喜與超爽的追求也不是掌握在自己的手上。巴塔伊說「必須讓經驗活起來！」(*Il faut vivre l'expérience*) (V: 21)的意義，就是就內在(*dedans*)去感受和體驗經驗，而不是以外在的參考標準去詮釋經驗。而這就是一個極為重要的轉折點：經驗從一個從可能掌握到不可能掌握的轉變，並確立了經驗的主體性。「經驗本身就是權威」！此假設之確認開啟了另一種認識經驗的方法。內在經驗的權威性(*souveraineté*)與基督教的神祕傳統從此分道揚鑣。薩梭教授(*Robert Sasso*)也認為巴塔伊觀念中的經驗是「不需要自我合理化和自我解釋」(109)。巴塔伊追求的經驗是為了能夠達到主體與客體的融合，而且只有在內在達到出神狂喜之境界，方能將過去理性思辨加以分開之物加以整合起來(V: 21)。

二、未知與出神

巴塔伊所建立的思想體系，不僅將事先假設的道德倫理與宗教教條經驗排除在內在經驗之中，也排除了「理性」的因素，而追求建立在「未知」的狂喜。何謂未知？未知與內在經驗之關係為何？

「未知」在巴塔伊的「反神學」思想體系中毫無疑問佔有極為重要地位。巴塔伊為了與傳統基督教之神祕主義有所切割，他將他的哲學定義為「以未知(inconnu)為對象之新神學」(V: 120)。另外，當他在解釋何謂內在經驗時，他也明白宣示「未知」是內在經驗的原則。他也曾說：「非知可以通往出神」(V: 66)因此，「非知」與「出神」之概念息息相關。我們不禁要問：「非知」在內在經驗中扮演何種角色？正如同前文所述，巴塔伊所追求的經驗是一種特殊的內在經驗，而非日常生活之經驗。他在特殊經驗尋求「非知」的可能性，亦即非知不能離開經驗。他強調非知是一種「經驗主義」下的概念(VIII: 223)。從特殊的經驗出發，「非知」的經驗就是「笑」、「淚水」、「詩意」、「焦慮」或「出神」等。巴塔伊認為以上的經驗都是被歸類在「非知」的特殊經驗當中。他曾說：「我相信談論『未知』卻撇開我們經歷的經驗是不可能的，這種經驗是一種總是具有某種效果的經驗，像是笑和淚水，或詩意或出神。我不認為嚴肅去談論未知而不考慮它的效果是可能的」(VIII: 218-219)。由此可見，巴塔伊的內在經驗可以被視為某種「未知哲學」。

巴塔伊的「未知哲學」排除了「知」(savoir)或是「已知」的知識或概念。他跟那些宗教性的神祕主義者不同之處在於，後者追尋的終極目的是靈魂跟上帝的結合，亦即跟所追求之物結合。巴塔伊想要探索與追求之物是深不可測之物，是在原本感官經驗之外，是尚未體驗之物。簡言之，他所要探索的是一種「可能的極限」(l'extrême du possible)，或是一種「不可能」之物和「不能命名」之物，因為無法透過主觀意志去擁有它。非知是一種「空虛」(vide)。非知是對「知」的否定，對知識的否定和對理性的排除。他對神祕者所訂定的出神計畫更是嗤之以鼻。對巴塔伊而言，出神是來自「非知」本身，而且出神從不知道

會將主體帶往何方。因此他不斷強調「出神」就是非知的結果(issue) (V: 25)，可見所有的出神狀態都是跟非知有關，因為所有的主體都陷入一種失神「不知」(inconnu)的狀態。由於取消了所有的界線，出神摧毀了認識(connaissance)的條件，巴塔伊說：「在出神的光芒中，主體／客體必要的界線必須被摧毀，它們應該被消滅」(57)。

巴塔伊強調「我們透過對知的質疑(contestation du savoir)而達到出神」(ibid)，而且「沒有東西能夠抵擋對知的質疑」(ibid)。因此他說「我處在不可忍受的非知中，出神是此非知唯一的出路」(V: 25)。為什麼「非知通往出神」(le non-savoir communique l'extase)？巴塔伊認為出神的可能性是屬於那些已經成功擺脫「知」的人。而且出神是一種焦慮，出神如果沒有「無法停止墜落(chute)」的感覺是無法成立的。這種感覺就是人普遍的不安(inquiétude)，一般稱之為焦慮(angouisse)。巴塔伊在《內在經驗》一個章節「非知揭露」(Le non-savoir dénude)中闡述「焦慮」與出神緊密的關係。法國學者 Robert Sasso 根據巴塔伊的描述，找出了這個出神過程的五個不同階段(112)。

第一階段：巴塔伊最終來到「知的極限」，這個「知」不僅是知識的結束，而且轉化為「絕對知識」的超越(au-delà du savoir abolu)，也就是「非知」。這個階段是在「推論」(discursivité)之中完成。

第二階段：巴塔伊發現非知的第一個形式，從而認定凡是建構「知」的知識(connaissances)都不具意義(sens)。在此階段，「非知」仍然是「知」的形式。

第三階段：如果這個非知的意義以「無意義」(non-sens)的方式出現，這是最完整的「揭露」(dénuement)，而且焦慮開始出現。

第四階段：焦慮開始指向出神，或是完整的非知。

第五階段：出神再次被確認為如此，而且一切重新從第二階段開始，而且週而復始。

由上述的資料可見，「焦慮」是出神經驗的真正核心。「非知」在「焦慮」之中完成，而且正是焦慮誘發出神或墜入完整非知的狀態。焦慮就是主體正在陷入

黑夜之中的時刻。巴塔伊說：「我進入焦慮之中，在恐怖之中，在非知的深夜之中(...)從此，深夜、非知將會成為出神的路徑，而我將迷失在這此路徑之中」(V: 144)。

而此焦慮之感從何而來？焦慮為何是出神的必要元素或過程？事實上，焦慮是來自於一種恐懼的感覺，一種溝通或自我迷失的慾望。巴塔伊曾說：「焦慮假設了溝通的慾望，也就是自我迷失的慾望。(...) 焦慮證明了我對溝通和自我迷失的恐懼」(V: 67)。焦慮來自於脫離了穩定的、和諧的狀態而產生，而且出神未必是朝向幸福的方向前進。焦慮來自未知，因為未知並沒有保證任何的回應。巴塔伊認為的焦慮是一種人類在面對未知的感受，也就是人類面對無法認識(l'inconnaissable)和無法感知(l'inconcevable)之物所產生的反應。因此焦慮是來自於「迷失」的恐懼和慾望。

巴塔伊的「未知」哲學建構了他的神祕新神學，亦即他的神祕神學是一種反神學的否定思想。他的「反神學」思想體系完全建立在「非知」的經驗之上。而此非知的終極目的便是絕對出神的狂喜。巴塔伊想要探索的是一個沒有任何預設立場的經驗。因此，巴塔伊的「內在經驗」就是一種「純粹經驗」，亦即排除了所有已知的預設答案：「必須讓經驗活起來！」這經驗並不容易可以由智力從外部去完成。這必須透過許多不同的程序方能完成，有些是知識性的，有些是美學的，最後是道德的。所有問題必須重新思考。只有從內在(dedans)之中，一直到狂喜的程度，經驗結合過去推論式思考必須分開的東西」(V: 21)。他也曾表示：「這種經驗只能在沒有靈魂得救(salut)和放棄所有希望的情況下，方能得到它的原則(principe)；這種經驗只能在確認他本身就是權威的情況下完成；這種經驗只能在自我質疑(contestation)和非知(non-savoir)的情況下獲得」。最後他做了一個重要的結論：「權威只能建立在對權威的質疑(mise en question de l'autorité)」(VI: 286)。他也曾說：「經驗權威的弔詭在於：建立在質疑之上，權威便是權威的質疑」(V: 19)。⁶ 由此可見，在巴塔伊的觀念中，經驗的權威性

⁶ « Le paradoxe dans l'autorité de l'expérience: fondée sur la mise en question, elle est mise en

是在不斷地自我懷疑或質疑當中得到合理的解釋。換言之，這是一種沒有權威性的權威。

在巴塔伊之反神學體系中，「未知」所認定之經驗其實是跟基督教的神祕主義者(mystiques)的經驗是極為相似的。因此他界定他的哲學體系是一種「新神學」，而且以「未知」為對象(V: 120)。這便是巴塔伊不斷地從「未知」出發，去尋求不可知的出神與狂喜的原因。而此出神般的狂喜所帶來的特殊經驗與「死亡」和「情色」都極為相似，因為都是從「內在」出發，去尋求新的感受。正如同巴塔伊所言：「情色是人類**內在**生命的一種面向。我們犯了一個錯，那就是我們都從**外在**去尋找慾望的對象，但是這個對象回應了慾望的內在性(intériorité)」(X: 33)。亦即情色是一種特殊的內在經驗，無須向外尋求。巴塔伊說：「我們只能在死亡和自我摧毀的前提下而達到狂喜」(*Madame Edwarda*, III: 11)。他努力追求的快感只能在經歷死亡之後方能完成。若就經驗之自主性與「未知」之「不可能性」而言，巴塔伊曾說：「機運(chance)是生命與死亡意外交會時最痛苦的時間點：在性的快樂中、在出神中、在笑聲中(rire)、在淚水(larmes)中」(V: 321)。經驗之可能性在於經驗將朝向何方是無法掌握的。經驗可說是可遇而不可求，彷彿是「天降甘霖」(la douceur du ciel)一般，在難以言喻的狂喜之中達到「未知」的境界(V: 131)。在達到忘我的「未知」時，人們忘卻所有意識的活動。此時「未知」並不是「知」的相反詞，而是「知」的極限，這是物我合一的出神狀態。這種狂喜是一種空白或虛無，而且是偶然遇上的，是一種無法掌握的力量。他說：「機運擁有去熱愛死亡的權力，然而這個慾望會摧毀運氣。機運的軌跡是很難去追隨的，只能任憑恐懼和死亡的擺佈(...)。沒有恐懼，沒有死亡，總之，沒有恐懼和死亡的冒險，機運的魅力將會在哪裡？」(V: 321)。內在經驗不是一種單純的經驗，而是一種可能的極限。正如同前文所述，巴塔

question de l'autorité » (V: 19); « Tout serait pris, l'autorité elle-même, dans le mouvement d'une mise en question sans limite. Il n'y aurait plus d'autorité que dans ce mouvement, dans cette mise en question. » (*Collège Socratique*, VI: 289); « L'expérience apparaît dans ce mouvement comme une contestation sans limite. D'où cette définition accusée de l'expérience intérieure comme *l'incessante mise en question de l'existence par elle-même* » (VI: 289)。

伊尋找特殊的經驗去探索經驗的極限，如出神、笑、神聖等。巴塔伊說：「我說的經驗正是一種窮盡人類可能性的旅行」(V: 12)。他又說：「可能的極限就是我們前進如此之遠，以致於看不到再往前的可能性」(V: 52)當我們觸及可能之極限時，經驗可是遠離「可能」，而朝向死亡。巴塔伊說：「可能的極限假設了笑、出神、死亡的可怕接近(*approche terrifiée de la mort*)」(V: 52)。當死亡是極致的快樂時，也是可能的極限，因此認識死亡或出神不能使用知識為手段，而以「未知」為中介。

綜合以上所言，出神只有在排除「知」方可達到。「未知」是所有出神經驗的出發點和不可或缺的元素。而神祕經驗和內在經驗雖然都從「未知」出發而追求出神，但是終極目標卻是不同的。神祕經驗從「未知」出發，但是向「知」靠攏；內在經驗也從「未知」出發，但是朝更深層的「未知」探索。巴塔伊的出神不僅從「未知」出發，而且只停留在「未知」的世界裡。這個未知世界沒有任何的教條、原則、目的等，因為這個未知的世界是個不斷變動的世界，所以無法可循，也無法被認識。在巴塔伊的出神理論中，人類不斷去質疑世界而超越世界的界線，也超越了知識的極限。此時的「知」便被丟進深淵之中。因此巴塔伊曾說：「出神的可能性是屬於那些揚棄知識的人的」(V: 144)⁷。

三、出神、神祕與情色

內在經驗雖然是發自內心去探索，但並不排斥與「域外」(*dehors*)有所接觸或結合。雖然巴塔伊的內在經驗思想賦予主體經驗一種內在性的極限，但是他仍強調「內在經驗就是一種溝通(*communication*)，出神就是一種溝通」(V: 24)。正如傅柯(*Foucault*)所說，巴塔伊的思想強調哲學思想的內在性，它表達了「域外」的經驗：在此域外，主體與主體性都消失無蹤。他說：「相對於我們哲學思想的內在性，相對於我們知識的積極性，這種思想建立了所謂的『域外思想』」

⁷ 巴塔伊曾表示：「我身處在令人無法忍受的未知中，此未知的唯一出口就是出神本身」(V: 25)。

⁸。出神的思想雖然給內在經驗帶來了內在性的極限。跟他者的溝通不正是一種向外開啟的表示嗎？雖然巴塔伊的內在經驗否定了主體性與知識的積極性，但這並不表示在追求「出神」的過程中，並不需要一個「客體」或「對象」(objet)。傳統基督教的神祕主義者一心一意追求與上帝的結合，教義中假設的上帝與狂喜便是他們所追求的對象。這些神祕者所要追求之物早已是確定之事。因此他強調非知可以通往出神，而且非知的出神前的運動就是在客體前的出神。這客體排除了上帝之可能性，而可能只是個「單純點」(point pur)，或是放棄基督教教義的信仰，或是幾個令人震驚的形象，都可以成為出神的對象(V: 14)。巴塔伊說：「如果我忽略了在客體前的出神，我就不能完成在深夜(nuit)的出神」(V: 14)。他也曾說：「我在客體前達到出神。精神在內在生活中甦醒者，正在尋找一個對象」(V: 137)。由上述之引言可以得知，內在經驗不僅是出神主體的經驗，也是主體跟「他者」(autre)溝通的經驗。

巴塔伊眼中的自我(soi-même)，並不是一個與世隔絕的主體，而是一個溝通的地點，一個主體與客體融合為一的地點(V: 21)。因此未知經常處在可能的極限之處或極限之外，當探索未知之物達到出神時，這個出神的主體勢必一定要跟界外的客體有所溝通，已達到物我相忘，合而為一的境界。在巴塔伊的生平之中，最有名的例子便是他在《愛神的眼淚》(*Les larmes d'Eros*)中所描述的一段出神的經驗：他在1925年有人送他一張清朝末年凌遲的照片，在看到這張照片後，他認為不停地受到這張照片的糾纏，甚至表示這張照片在他生命中具有決定性的影響。凌遲照片中那個中國男人痛苦又狂喜的表情讓他進入某種「出神」的境界。這張照片的震撼效果，以及照片中的暴力讓他感受到一種「顛覆」(renversement)的力量。自從經過這次震撼後，他自認再也找不到更為瘋狂或可怕的暴力，他說：「我受到如此震撼，以致於我進入了出神的境界」(X: 627)。僅僅一張照片便可使他進入某種狂喜的狀態，可見要達到出神的狂喜狀態必須跟「外在之物」有所溝通與接觸。在《內在經驗》一書中，巴塔伊曾回憶他有

⁸ Michel Foucault, "La pensée du dehors", in *Dits et Ecrits I*, Gallimard, 1986, p.549.

兩次奇特的出神經驗。第一次是在太陽下山之際，他那時一個人坐在白色的陽台上，身在這種寧靜之中，他突然感受到一陣奇特的感覺，彷彿有股特殊的力量在跟他對話：「我感覺到它在我的頭內，就像是模糊的光芒四射，這幾乎是難以察覺。但感受了這來自外部的歡愉，讓我得到了它，瞬間讓我達到出神狂喜的境界」(I: 130-131)。第二次的出神是發生在車子內。當他看著窗外，巴塔伊突然被快樂感覺籠罩，而開始達到狂喜(I: 131-132)。跟傳統宗教神祕主義者之差別在於，巴塔伊的出神不限制時間與地點，也沒有特殊的對象（如上帝）以供追隨或神往，亦即沒有預設之目的性。

巴塔伊在《情色》一書當中，也是把「內在經驗」當成他的核心方法，他說：「我的方法主要是建立在內在經驗之上，在根源上就跟宗教史學者、人類學史者和社會史學者的工作有所區別」(X: 38)。從情色出發，內在經驗追求的不是一般日常平凡的生活，而是類似「死亡」的高潮般的生命(vie débordante)。內在經驗特別強調內在生命的連續性。巴塔伊是如何把對神聖的追求與情色的過度(excès de l'érotisme)結合起來？而出神又是如何從「存在的黑夜中深沈的降臨」中產生呢？要回答這個問題，一定要先瞭解內在經驗在情色的逾越範疇，如何造成價值的翻轉(inversion)。巴塔伊在《眼睛的故事》(*Histoire de l'Oeil*)從感官的迷失中去追尋價值的翻轉：

「西蒙納長的又高又漂亮。她是一個非常單純的女孩：在她的眼神和聲音中絲毫沒有任何絕望的東西。然而就感官而言，她對於任何騷擾感官的事情都非常敏感，些微感官上的刺激，她的臉部就會表現出跟強烈的性慾(sexualité profonde)有關的表情，例如血液、窒息、恐怖、罪惡，舉凡一切會摧毀真福(béatitude)和人類善意的東西」(I: 14-15)。

巴塔伊用強烈的性慾去取代膚淺或一般性的性慾，因為一般性的性慾是受到宗教倫理的規範。《眼睛的故事》的作者所要展現的不是這種膚淺的愛慾，而是能夠提供極為特殊的享樂，一種能夠幾乎達到出神境界的性慾。這種特殊的

性慾便是建構巴塔伊小說中的特色。巴塔伊在《眼睛的故事》曾表示：

「通常人們感受『肉體的快樂』，這些快樂淡而無味。(…)我不喜歡人們所說的『肉體的快樂』，的確是因為這些快樂淡而無味。我喜歡人們所說的骯髒的東西。一般的墮落不能滿足我，因為它只能損壞墮落，而使高貴純潔的本質絲毫無損。我所認可的墮落不僅污損我的身體和我的思想，而且還污損了我所能想像到的一切」(I: 45)。

在情色的踰越論述中，巴塔伊將宗教性的出神狂喜轉換為淫穢的狂喜。他將情色的淫穢面(*obscène*)來對抗基督教義中的愛情。《眼睛的故事》發展的層次便是一步步走向對「知」的放棄和墜入虛無(*vide*)的過程，最後終於導向出神的境界。《眼睛的故事》中西蒙納不斷地被糟蹋，被淫蕩地對待。在此小說中，作者不斷地挑戰「看」(*voir*)和「知」(*savoir*)的極限，最終此逾越之結果便朝向價值的「徹底顛覆」，因為小說中的人物都被「賤斥」(*abjection*)之物吸引了。超越了「賤斥」和「淫穢」之後，徹底顛覆便會挑戰人類生存的極限：死亡。死亡是另一種形式的出神。巴塔伊有意在情色敘事中去探索「否定神學」的概念，將上帝的崇高或追求上帝般的崇高的經驗中，貶低到「賤斥」或「恐怖」的層次。

巴塔伊認為情色觸及了「極限」、「死亡」和「出神」等命題，情色、死亡和出神等三者是絕對密不可分的。情色作為內在經驗的一種形式與途徑，它的目的就在於探索生命的極限，和面對不可知的死亡所帶來的出神狂喜。對他而言，情色是另一種出神。出神是一種永不停止的運動和對抗，至死方休。

出神般的狂喜和死亡的概念之結合成為巴塔伊情色理論中極為重要的論述。情色之出神的神祕性在於死亡是不可體驗的，是一種「可能的極限」的挑戰。死亡的出神是一種極為矛盾的現象，因為死亡才有出神般的狂喜或感受，可是人死了就不可能有「意識」去感受死亡所帶來的任何感覺。換言之，人永遠無法感受死亡所帶來的狂喜。因此死亡所帶來的狂喜畢竟是一種朝向「不可能」的極致想像。巴塔伊在《情色的歷史》(*L'histoire de l'érotisme*)中曾明確表

示：

「真正的快樂要求一種直到死亡的快樂，但是死亡結束了快樂。我們無法理解真正的快樂。此外，死亡本身並不必要。我以為我們在生命面前軟弱無力：從死亡降臨的時刻起，死亡就在我們身上製造空虛，空虛提前奪去了我們的力量。(…)因此，唯有通過文學或獻祭在假想中接近死亡，才能預告洋溢我們的快樂。如果快樂的對象是真實的，快樂至少在根本上充實我們，因為我們死後，就不再可能有充實的感覺」(VIII: 94)。

在巴塔伊的思想體系中，他不斷地強調性行為本身與死亡之間的相似性：性交時的極致放縱和死亡前的失控有極為相似之處。他說：

「對性交心存恐懼的原因無須他求：死亡是個很特別，一個極端的例子。跟雄蜂之死相比，每個正常精力的喪失事實上都只是一個小死(*petite mort*)。不論是清晰的，還是模糊的，這個「小死」本身就是足以令人生懼。(…)事實上，介於死亡和小死之間，幾乎是沒有距離的」(*L'Érotisme*, X: 234)。

在《情色的歷史》中他也曾明確表示：「在性慾高漲的時刻(…)，我們不假思索地耗費我們的力氣，毫無節制地喪失大量的能量。享樂與毀壞極為相似，以致我們把他的頂點叫做『小死』」(VIII: 152)。因此死亡之「出神」般的狂喜與情色之高潮而達到之出神境界是極為相似。巴塔伊認為人類只能透過許多「過激」(*excès*)的行為，而達到「瀕臨死亡」的狀態，最後方能領略死亡的滋味所帶來的絕爽(*jouissance*)。他說：「歡樂正是在死亡的角度才存在」(III: 13)。體驗出神是無法言說(*indicible*)的狀態。體驗出神，就是體驗失去(*perte*)；體驗失去，就是體驗「小死」。小死正是一種「脫離自我」(*sortie de soi*)而瀕臨死亡的感覺。

四、結論

《內在經驗》作為《反神學大全》的核心作品，巴塔伊在此書試圖建構一種「沒有上帝」的神祕神學，也就是一種「反神學」的思想。在這種背景下，

上帝被一種出自於「非知」的極度體驗（如出神）所取代。受到布郎肖的影響，巴塔伊認為內在經驗的根本應該符合下列條件：只能在沒有救贖與放棄所有希望之中找到內在經驗的原則與目的；肯定內在經驗本是就是權威，但是一切權威都自我贖罪；只能對自我質疑，而且是一種「非知」（V: 120）。透過這些條件的確立，巴塔伊成功地擺脫傳統基督教教義中以「救贖」為主的神祕主義，並建立一套以自我內在為根本的神祕經驗主義。此神祕經驗以探索「未知」為出發點，並追求無以名狀的「出神」為終極目標。正如同巴塔伊所說的：最重要的是「可能的極限」，在此極限上，這是連上帝自己也不知道的領域（V: 48）。換言之，未知位在可能與不可能之間虛無飄渺之處。而出神就是忘記一切，可說是一種「在生存的夜晚中深沈的降臨」（*profonde descente dans la nuit de l'existence*）（V: 48）。而且巴塔伊強調內必須棄絕理性與知性。內在經驗的感受與追求是著重在「直覺式」的感受，沒有計畫，沒有預設之方向。因此，「出神」是一種認知與知識的相反詞，出神拒絕成為一切，也就是成為絕對知識。出神成為一切的意願的否決（*refus du volonté être tout*），而相反地，知識或傳統神祕主義則是一種想要成為一切的意願。巴塔伊透過出神與非知，試圖消滅思想的主體或個人的思想（*ipse*），最終連結經驗與放棄：「停止希冀成為一切」（*cessez de vouloir être tout*）（V: 38）。他說：「人類的完整性的關鍵在於不再想要成為一切，這便是對救贖的仇恨」（V: 427）。因此，巴塔伊的反神學是一種知識的否定，反神學呈現了「非知」的經驗。

巴塔伊曾說：「情色和神祕是沒有區分的」（*Sur Nietzsche, VI: 150*）。從內在經驗的角度來看，情色應該以一種類似「宗教」的方式去體驗，亦即情色並不是以外在的行為去表現，而是以內在的現象去感知。情色之所以神祕，是因為它所追求的東西也是一種未知。情色必須以一種類似「自我毀滅」的方式方能達到「出神」的境界，而此境界往往就是類似死亡的感覺。情色作為某種出神的經驗，就是某種所有根本（*fondement*）的喪失或極限的超越。巴塔伊建立在內在經驗的思想，從「未知」出發，讓情色擺脫了對肉體無窮無盡的追逐與想像，

轉而進入內在世界的探索。

參考書目

1. 巴塔伊的作品

Georges Bataille, *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1970-1988)

Volume I: Premiers écrits, 1922-1940: *Histoire de l'œil* - *L'Anus solaire* - *Sacrifices* - *Articles*.

Volume II: Écrits posthumes, 1922-1940

Volume III: Œuvres littéraires: *Madame Edwarda* - *Le Petit* - *L'Archangélique* - *L'Impossible* - *La Scissiparité* - *L'Abbé C.* - *L'être différencié n'est rien* - *Le Bleu du ciel*.

Volume IV: Œuvres littéraires posthumes: *Poèmes* - *Le Mort* - *Julie* - *La Maison brûlée* - *La Tombe de Louis XXX* - *Divinus Deus* - *Ébauches*.

Volume V: *La Somme athéologique I: L'Expérience intérieure* - *Méthode de méditation* - *Post-scriptum 1953* - *Le Coupable* - *L'Alleluiah*.

Volume VI: *La Somme athéologique II: Sur Nietzsche* - *Mémoire* - *Annexes*.

Volume VII: *L'économie à la mesure de l'univers* - *La Part maudite* - *La limite de l'utile (Fragments)* - *Théorie de la Religion* - *Conférences 1947-1948* - *Annexes*.

Volume VIII: *L'Histoire de l'érotisme* - *Le surréalisme au jour le jour* - *Conférences 1951-1953* - *La Souveraineté* - *Annexes*.

Volume IX: *Lascaux, ou La naissance de l'art* - *Manet* - *La littérature et le mal* - *Annexes*

Volume X: *L'érotisme* - *Le procès de Gilles de Rais* - *Les larmes d'Eros*

Volume XI: Articles I, 1944-1949

Volume XII: Articles II, 1950-1961

L'Apprenti Sorcier. Textes présentés par Marina Galletti. Paris: éditions de la Différence, 1999.

2. 參考資料

Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard/folio, 1955.

Ernst, Gilles. *Georges Bataille: analyse du récit de mort*. Presses universitaires de France, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Feher, Michel. *Conjurations de la violence. Introduction à la lecture de Georges Bataille*. Paris: PUF, 1981.

Foucault, Michel. "Préface à la transgression." *Critique* 195.6 (1963) : 751-69.

Franco, Lina. *Georges Bataille: le corps fictionnel*. Paris: L'Harmattan, 2004.

François, Varin. *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1997.

Heimonet, Jean-Michel. *Le mal à l'œuvre: George Bataille et l'écriture du sacrifice*. Parentheses, 1987.

---. *Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*. Paris: éditions Jean-Michel Place, 1989.

Marmande, Francis. *Georges Bataille politique*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1985.

Mayne, Gilles. *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture: applications pratiques à l'étude de textes littéraires*. Paris: Descartes, 2003.

Papanikolaou, Andreas. *Georges Bataille: érotisme, imaginaire politique et hétérologie*. Paris: Editions Praelego, 2009.

Renard, Jean-Claude. *L'expérience intérieure de George Bataille ou la négation de Mystère*. Paris. Editions de Seuil, 1987.

Sichaere, Bernard. *Pour Bataille: être, chance, souveraineté*. Gallimard, 2006.

Surya, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1992.