

前言

在巴塔伊的整體作品中，最重要的概念應該除了情色以外，就屬「耗費」(dépense)的理論，而事實上耗費與情色也有密不可分的關係。日本學者 Koichiro Hamano 認為巴塔伊的思想中最核心的概念就是「耗費」理論。他認為巴塔伊除了在理論文章外，甚至也在文學創作品中直接或間接去發揮「耗費」的概念(17)。Hamano 發現從 20 年代一直到他生命結束前，巴塔伊一直被「耗費」的概念所困擾，或者應該說他念茲在茲的就是「耗費」概念的建立。除了耗費(dépense)的這個字以外，其他類似的意義的法文字如 *consumation* (耗盡)、*gaspillage* (浪費)、和 *dilapidation* (揮霍)等，都是表達相近的意義。如果加上這些詞彙的話，那麼事實上，耗費的概念充斥在他整體的作品之中。法國文學家葛諾(Raymond Queneau)也提出了一個很有趣的論點：巴塔伊對異質(hétérogène)的理論作了那多的努力與論述，可是卻寫出同質性(homogène)很高的作品，而此同質性就是環繞著耗費的概念打轉¹。因此，我們完全可以把巴塔伊視為一個「耗費」的理論家。

本文旨在探討巴塔伊(Bataille)的耗費觀中「喪失」(perte)的概念，以及喪失與情色之間之關係。首先探討原始部落中「誇富宴」(potlatch)中耗費的意義，接著分析耗費意義下的「喪失」是否可能。然後再分析巴塔伊對於喪失概念之改變，也就是從「可能」到「不可能」的一個重要轉折。最後，將喪失的「不可能性」的原則去探討情色的本質。經過巴塔伊的分析，其實「誇富宴」中對財富的捐贈或毀損，其實並不是一種「失去」，而是一種「攫取」，因為得到反而比失去更多。如此一來便不具有「喪失」的意義。捐贈者即便沒有得到實質的回報，也得了更好的名聲與地位，這也是另一種實質的回饋，因此都不能算是「純粹」的喪失。巴塔伊認為純粹的失去表現在死亡的意義上，然而真正的死亡卻無法被

¹ Raymond Queneau, « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, n° 195-196, 1963, p.700.

領會，一旦死亡便無法領會狂喜的滋味。情色作為精力的耗費和喪失，如何將喪失的不可能性和情色相結合？情色作為一種耗費的形式，其喪失的本質也是巴塔伊亟想解決的課題。

一、從可能的喪失（*perte possible*）到不可能的喪失（*perte impossible*）

巴塔伊關於耗費的概念不僅出現在兩部重要作品之中：《耗費的概念》（*Notion de dépense*, 1933）和《被詛咒的部分》（*La Part Maudite*, 1949），也大量散落在其他的著作中。在這兩部作品中，他不斷去詮釋「非生產性耗費」（*dépense improductive*）與生產性消費（*consomation productive*）之不同，和作為「非生產性耗費」的核心概念：「喪失」的意義。在《耗費的概念》一文中，巴塔伊解釋獻祭（*sacrifice*）從字源上就是去製造神聖的事物（*choses sacrées*），而且神聖就是透過「喪失」的操作而完成（I：306）²。「喪失」如何能比「擁有」帶來更多瘋狂的快感，進而進入狂喜的境界？這的確是非常有趣的現象。他指出傳統古典的經濟理論並無法充分解釋人類的行為，因為以生產、保存和掠奪的經濟目的並無法完全解釋人類的行為，因為人類有更多的行為是在追求「非目的性」和「非生產性」的「喪失」中完成。他舉出許多例子，包含奢華、葬禮、戰爭、儀式、建構巨大建築物、賭博、戲劇演出、藝術、反常的性活動等都是屬於不同類型的、非生產性的耗費。這些活動的目的都不在「獲取」和「攢聚」，而是毫無節制的「喪失」。巴塔伊解釋在眾多的比賽遊戲當中，能量的大量浪費（喪失）可以產生「驚嚇」（*stupéfaction*）的效果，他指出甚至面臨死亡的危險反而會製造出非自覺性（*inconsciente*）的強烈的吸引力。他認為賭博是「喪失」意義下最具代表性的，因為真正吸引人的，令人激動的大量金錢的「喪失」。

² 〈La notion de dépense〉 in *Oeuvres Complètes* de Georges Bataille. Vol. I, Paris : Gallimard, 1970, p.306. 本文關於巴塔伊的引言，除非有特別說明，否則一律出自此全集（1970-1988，共 12 卷）。羅馬數字代表卷數，阿拉伯數字代表頁碼，例如：IV :11, 代表第四卷，第十一頁。

而這種鉅額的喪失會令人精神錯亂（*démence*），唯一的出路就是「死亡」，因此賭博的喪失與死亡十分接近。另外，如大型比賽如「賽馬」，誇耀式的耗費如時尚的豪華新款式等，都是具有代表性的「喪失」（I：306）。巴塔伊認為各種形式的藝術也是一種「喪失」。藝術類可以分成兩種耗費，第一類是「真實的」耗費（*dépense réelle*），如建築、音樂和舞蹈。第二類是「象徵的」耗費（*dépense symbolique*），如雕刻和繪畫等。另外，文學與戲劇也是屬於第二大類，因為透過悲劇式的喪失，它們能夠引起焦慮（*angoisse*）和恐懼（I：307）。所以藝術也是一種耗費，因為能更引起情感的喪失狀態。

巴塔伊的耗費觀主要來自三個對其有極大影響的思想家：第一位是人類學家摩斯（*Mauss*），他寫了兩篇關於耗費的著作：《論大自然與獻祭的功能》（*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*）和《論贈與：遠古社會中的交換形式和理由》（*Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*）；第二位是佛洛伊德（*Freud*），他關於死亡的衝力（*pulsion de mort*），關於自我摧毀的人類的相關論述給予巴塔伊極大的啟發；第三是黑格爾（*Hegel*）的哲學。巴塔伊對於黑格爾的哲學主要都是來自科傑夫（*Kojève*）的課程。黑格爾的否定理論深深影響了巴塔伊的毀壞理論。在二次大戰之前，巴塔伊成立「無頭者」（*Achéphale*，1936）秘密會社和「社會學學院」（*Collège de Sociologie*，1937）的那幾年，也就是從1936年到1939年，他一直認為「耗費」或「喪失」是可能的，是可以被期待的，或是可以被完成的。從這個時期開始，巴塔伊認為「喪失」是可能的，但是它需要某種信仰（*foi*）。耗費需要這種信仰方能自我完成，巴塔伊將這種信仰視為一種「力量」（*puissance*），而此信仰能夠允許人類去消費他所累積的所有資源與能量。但究竟是何種信仰呢？巴塔伊在《有用的極限》（*La limite de l'utile*）一文中表示，「喪失」因為「利益的誘惑」（*appât du gain*）而可能發生（VII：239）。換言之，對利益的深信而使喪失成為有可能的事情。

巴塔伊借用人類學家摩斯（*Mauss*）對美洲印地安人的「誇富宴」（*potlatch*）的分析，而發展出一套關於祭獻與贈與（*don*），亦即一套關於「喪失」的理論。

誇富宴是在這個部落中有重要典禮的時候才舉行，如成年禮、結婚或葬禮等。捐贈者透過大量財富的分贈以達到羞辱和挑戰他的敵人的目的。他的敵人(受贈者)必須毫無條件接受捐贈者的挑戰，為了洗刷他的恥辱，受贈者必須以更大的財富的捐贈與耗費來洗刷對方侮辱性的炫耀。因此，誇富宴根本就是捐贈者與受贈者之間相互毀滅的遊戲。財富的展現是「喪失」中表現，這的確在功利社會所無法想像的現象。誇富宴是一種揮霍，一種漫無目的的浪費。巴塔伊說誇富宴不是一種保存的原則，它終止了財富的安穩狀態。任意揮霍與毀滅是一種無比的快感，是節慶中踰越的至高表現。他考察人類的歷史，指出「戰爭」才是人類社會最大規模的、最耗費的「喪失」。而最終的喪失，最高的形式便是「死亡」。

然而純粹的喪失 (*perte pure*) 是有可能的嗎？還是不可能？從可能到不可能，他如何去解釋喪失的意義與重要性。巴塔伊的思想是如何做出如此重大的轉折？對巴塔伊而言，非生產性的消費並不是一種以生產為主的消費，它是一種力量，但不是一種可以去控制消費社會的力量。從某種角度而言，耗費將個人或整個社會置於危險之中。就個人而言，耗費代表巨大能量的喪失，甚至可能喪失所有能量，也就是「死亡」。就社會的角度而言，耗費代表違反整體社會的生活，也就是一種踰越的行為。透過耗費/踰越的行為，個人得以暫時解放或解脫，暫時不是一個辛苦勞動的工作者。

巴塔伊之所以認為「誇富宴」是有可能的原因，主要來自於「喪失」是與某種「光榮」的概念有關。他發現耗費需要的存在與「非生產性的榮耀」(*glore improductive*) 是息息相關，因為「高貴」(*noblesse*)，「榮譽」(*honneur*)，階級社會中的「地位」(*rang*) 等等，都是來自「喪失」的積極面之建構 (I:310)。這些在部落社會中因為透過耗費而獲得的榮譽和地位，是給予那些用最驚人和最豪華的方式去耗費財富的人。這是因為在這些社會中，耗費是被視為一種值得尊敬的行為。在這種主流價值的影響之下，拒絕參與誇富宴可能會導致威望的喪失。可見誇富宴或耗費都是以一種「功利性」的目的為前提：喪失是因為希望對方給予更多，或是得到更高的聲望。因此，摩斯說：最理想的情況就是提供誇富

宴，但是不期待有任何回報 (*Essai sur le don*, 206)。但是這似乎是不可能的，因為財富的揮霍跟身份地位的象徵是有緊密的關係，而且有時候失去反而得到更多。由此可見，一個人的社會能力不在於他的真實的辦事能力，而在於他的「喪失能力」(pouvoir de perte)，換言之，就是孤注一擲的決心。巴塔伊認為這樣的耗費已經失去它的本質，因為「喪失已經轉變為攫取 (acquisition)」(*La part maudite*, VII : 76)。對巴塔伊而言，由於以貪婪 (avidité) 為核心的耗費已經變成一種「虛榮心」(vaine gloire) (*La part maudite*, VII : 202)，這種「喪失」就不是一種純粹的喪失，反而是一種「虛偽式」的攫取，一種有目的性地、希望有回報式的方式去耗費。這個時期的巴塔伊仍然是個支持「利益」的「失去」(perte bénéfique) 的理論家，而不是一個「純粹喪失」的理論學家，因為真正的失去必須排除任何利益的可能。他說：「耗費是被一種貪婪的同時滿足所激勵，相對地，耗費激勵了利益 (貪婪的滿足)」(*La part maudite*, VII : 240)。正如同巴塔伊在《有用的極限》一文中的看法：「利益的假設總是做給哪些即將喪失生命者。如果沒有喪失的熱情的話，那麼假設是無法成立的。(…) 沒有利益的誘惑時，喪失的熱情可能會被澆熄」(VII : 240)。

在《邪惡的學徒》(*L'apprenti sorcier*) 一書中，巴塔伊說：「被上天賦與的貪婪所累積的能量應該毫無節制被耗費。攫取只能有一個目的：就是耗費。工作不應該以生產和以生產所必需的消費為目的，而是應該以無用之消費為目的」(466)。他認為太陽就是無私地放送陽光而不求回報，人類在高潮的時候耗損許多精液都是很好的例證，這便是人類悲劇般的命運。巴塔伊在撰寫《有用的極限》時，正值二次大戰期間，他深信喪失因為利誘的誘惑或激勵而有可能完成的，他在大戰中找到一個很好的例證，那就是人民為了保衛國家而願意犧牲生命，這種犧牲就是一種有「目的」的耗費生命。巴塔伊極力發展一個「信仰」或一個概念，亦即凡是喪失者都是最有權勢的人，比別人更有男子氣概。然而這種信仰下發展出來的喪失並非真正純粹的喪失。

至此，巴塔伊在「自我喪失」(perte de soi) 的追尋經驗中遭遇一個矛盾的問

題：一方面若要「喪失」成為真的「喪失」，而不是攫取的虛偽形式的話，那就必須去除利益的概念，甚至連獲得利益的希望都不應該存在；另一方面如果我們期待真正的「喪失」，或是此喪失是可期待的和不可或缺的，那此「喪失」就必須能夠引起「利益的誘惑」，也就是喪失具有某種意義或用處。巴塔伊在二次大戰的前幾年便意識到這個矛盾之處，同時他也意識到耗費的不可能性在於「喪失意志」和「喪失本身」之間的不可相容性，簡單說，就是在此兩者（意志與事實）之間存在一道跨不過去的鴻溝。從此，他瞭解到對人類而言，毫無回報的喪失或自我喪失是不可能的，人類寧可在這種不可能性中掙扎，也不願意因為利益的誘惑而使得耗費成為可能。

對巴塔伊而言，非生產性的耗費是人類走出「不可能的」和「有罪的」的願望的唯一可能，但是這種可能性必須建立在純粹的喪失，也就是沒有任何回報。事實上，「喪失」是一種權力象徵。摩斯認為原始部落的經濟不是一種功利主義，它是以耗費的、奢華的捐贈來自我界定，可以說完全是一種「反經濟」的經濟模式。巴塔伊認為耗費是一種「想像性」的債務，因為這一種無法避免的義務，因此此債務是極為龐大的。他發現罪惡感和走出困境的慾望正好可以解釋「喪失的需要性」(le besoin de perdre)。³ 在誇富宴的儀式中，為了要完成真正的儀式，「捐贈」和受贈的「他者」都是不可或缺的。捐贈的喪失行為所產生的權力來自於喪失是一種去清償一個「象徵的債務」(dette symbolique)。喪失的權力轉變成「承認和補償的需要」(*L'Erotisme*, X : 209)，也就是完全地將「喪失」的動力轉變為一種爭執。誇富宴同時是一種「超越和計算的盈滿」(dépassement et comble du calcul) (*L'Erotisme*, X : 209)，「非生產性」的耗費變成了「生產性」了：它的目的不再是喪失，而是「利益」，一種「回報」。

然而，表面的利益只是一個陷阱。如果耗費有任何利益可言，那麼喪失就不再能完成清償債務的功能。由於在誇富宴中捐贈的循環，債務和罪惡感會彼此不

³ « Le besoin de se perdre est la vérité la plus intime, et la plus lointaine, vérité ardente mouvementée. (*Coupable*, V : 271)

斷無止盡的相互交替。前兩者會在喪失的機制中不斷產生：我失去越多，我得到越多，然後我必須再失去更多，這其實是一個永無止盡的過程。「收到」(recevoir) 反而激勵去捐贈 (donner) 更多。如何終止這種永無休止的義務關係和擺脫關於另一個「他者」的想像性的債務？在誇富宴中的利益，本來應該是一種享樂 (jouissance)，但是最後卻對主體 (捐贈者) 變成了一個無法計算的債務，到頭來卻變成阻礙了利益所帶來的快樂。真正的喪失是不可能的，純粹的喪失是一種「幻想」。真正必須在耗費的過程喪失的反而是那個「他者」。他者應該在純粹的喪失中跟耗費一起消失。對巴塔伊而言，喪失是不可能的，而且也不可避免。耗費是不可能靠主觀意願主動去完成，正如同人們是不可能透過清還債務，而得以去擺脫他者，耗費只能被迫與被動去承受 (subir)。

二、不可能的喪失與情色

巴塔伊在內在體驗中「自我喪失」的追求過程中，一直到遇到布朗尚 (Blanchot)，並跟他討論過後，才堅定了他的觀點：亦即喪失不論是部分的 (狂喜)，還是全部的 (死亡)，都不在人類能力可能的範圍之內⁴。儘管巴塔伊強調喪失和自我喪失的不可能性，但是這個事實並不表示喪失是從未發生過。喪失不僅是不可能，而且是不可避免的。耗費的不可能和不可避免的矛盾特性究竟說明了什麼？正如同布朗尚跟巴塔伊所建議的：完整的耗費 (dépense totale) 就是死亡，如果我們不能透過主觀意願把死亡變成一種對象 (objet)，而同時死亡不僅是確定的和不可避免的，也是無法企及和無法掌握的，那是因為死亡是一種人們在一種廣大和極端被動的情況下，去「承受」(subir) 的事件。

⁴ 巴塔伊和布朗尚是在 1940 年底才認識。巴塔伊在一部關於自傳的資料上承認，從 1940 年底，他認識了布朗尚之後，對其敬仰之心與日遽增 (*Notice autobiographique*, VII : 462)。布朗尚也記載了他和巴塔伊交往之過程：「由於我有某種特權，所以從 1940 年開始，我幾乎天天去巴塔伊家，和他針對所有的主題交換意見」(請參閱 Blanchot 所著，*Les Intellectuels en question*, Paris : Fourbism 1996, p.43, note)。布朗尚對巴塔伊之影響之深，從後者在《內在體驗》(*L'Expérience Intérieure*) 一書提了三次前者的名字，就可以看出前者對後者之啟發與影響。(V5, pp.19, 24, 67)

在有名的「與布朗尚之對話」(Conversation avec Blanchot)，巴塔伊和布朗尚所談論的主要是關於「內在經驗」的本質和價值，而此內在經驗與個體的自我喪失卻又是息息相關。因此筆者認為如果我們能夠理解巴塔伊對內在體驗的認知之改變過程，就能夠理解生命(能量)之喪失是一種不能操縱和只能被動接受的過程。何謂「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秘經驗：狂喜(extase)、出神(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)，而且此經驗排除日常生活經驗，只追求奇特的體驗⁵。這種奇特的體驗包含了「笑」、「淚水」、「詩意」、「焦慮」、「狂喜」(VIII:218-219)。在《內在經驗》中，他認為「笑」、「英雄主義」、「狂喜」、「獻祭」、「焦慮」、「詩歌」、「情色」等等都是不同形式的「耗費」(V:11)。以「狂喜」為例，它既是「奇特」的體驗，又是一種「耗費」的形式，因此，我們可以歸納出情色是一種建立在「耗費」之上的特殊體驗。再者，巴塔伊不斷企圖探索「非知」(non-savoir)之體驗，可見他對「內在經驗」是有特殊的見解，而這一切都跟布朗尚談話之後，而改變對「經驗」的看法有關。

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「權力」(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」與「權力」。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。但是在某次跟布朗尚的偶然對談中，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，

⁵ 巴塔伊為了與傳統基督教之神秘主義有所切割，他將他的哲學定義為「以未知(inconnu)為對象之新神學」(V:120)。

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「權力」(*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，亦可以在有益的研究上 (*recherche d'états enrichissants*)，也不可以擁有其他有別於經驗的目的和焦慮。(…)從此之後，我再也沒有其他的價值和其他的權力」(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。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」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。

如果耗費可以分成好幾個層次或領域，包含經濟 (財富) 和能量 (生命) 的話，而當失去是終極的耗費時，喪失就是一種朝向「死亡」的運動。除了自殺外的死亡，死亡幾乎不是靠主觀意志可以完成的事情。根據布朗尚在《文學的空間》(*L'Espace littéraire*) 一書的看法，自殺並不是完全回應了死亡的可能性。自殺其實提出了一個問題：「生命是否可能」？反過來說，自殺也提出了另一個問題：「自殺是否可能」(1280)？ 布朗尚指出一個矛盾點：一方面自殺者表現出拒絕在世界中有任何作為 (*agir*)，但是另一方面，他的死亡卻是一種經過執行的，有

效的。布朗尚認為自殺不是一個去解決死亡的可能的方法。自殺者既然想成為他的生命的終結者，這就證明他「參與」了這個世界，他屬於這個世界。既然他有力量去尋死，那就確定他有足夠的能量去繼續與主宰他的生命。所以布朗尚強調在面對可能的死亡的問題，自殺不是一個可以考慮的方式（129）。

根據巴塔伊的邏輯，自殺仍然是一種「有目的」的喪失，因自殺者仍然希望透過自殺而結束不愉快的生命，而期望有一個新的開始：自殺者對於死後是有期待的。這種自殺是有所期待，因此不能算是一種真正的死亡。「刻意」去做的喪失（*perte à faire*）否決了純粹喪失的目標：回報的念頭讓這種死亡成為一種徹底的失敗。至此，我們可以看出在「無頭者」的時代，巴塔伊仍堅持有意義或有目的的喪失或耗費是有可能的，而到了二次大戰期間他便不斷去思索「純粹喪失」的可能，這個想法一直在縈繞在巴塔伊的腦海中。直到他遇到了布朗尚之後，問題才慢慢找到解決之道。此時，巴塔伊否定喪失的「積極面」，而轉而肯定喪失的「消極面」。既然喪失不是去「做」出來，亦即不是「我」（*moi*）想要喪失或自我喪失，此時，「喪失的意志」必須跟「偶然」（*hasard*）或「運氣」（*chance*）想結合，讓生命得以自我展現。耗費的被動要素至此全然被肯定：實現耗費的權力事實上已經讓位給「運氣」。純粹的喪失不是有獨立意識在主導，而是一種看不見，摸不著的東西在操弄。如果就人體的能量而言，那也許就是某種「無意識」的狀態。因此，巴塔伊曾說：「運氣（*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、在狂喜中、在笑聲中（*rire*）、在淚水（*larmes*）中」（V：321）。他接著說：「運氣擁有去熱愛死亡的權力，然而這個慾望會摧毀運氣。運氣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，運氣的魅力將會在哪裡？」（*ibid.*）

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，因為情色本身正是一種自我摧毀。就如同上一段所述，死亡是一種最終的喪失，然而死亡

卻不是人類意志所能控制的（自殺不在此列）。面對死亡這麼一個終極耗費的主題，巴塔伊認為人類社會試圖去虛擬死亡，讓人類去貼近死亡的感覺。首先透過節慶、祭獻和非繁衍性的性行為，去完成一個耗費性的失去，以達到一種「類似」死亡的狂喜狀態。巴塔伊認為節慶可以將人類引導進入神聖的世界，此時的神聖是一種毀滅性的暴力和耗費，正如同對資源的破壞與耗費。節慶是一種「被組織」的踰越，是被有意識的違反，而非全然發自本能的。因此巴塔伊強調被「蓄意安排」的踰越和禁忌聯手打造了一個社會生活的整體性。

如果情色作為一種神聖之物，它否定了世俗世界的禁忌，那麼獻祭(sacrifice)作為一種神聖行為，它也否定了世俗世界的功利性與有效生產的法則。因此，「情色」和「獻祭」可說是對世俗世界「再否定」的兩個強烈形式：它們都屬於「非生產性」的普遍經濟的形式。但是人類為甚麼需要如此的動力去「捨棄」他努力累積的財富呢？巴塔伊認為節慶中「失去」的原則和獻祭相關，他說：「喪失的本質就是這種強烈的耗損，這種耗損危險地迷惑，宣告死亡和最後卻越來越吸引」（VIII：123）。情色的實踐經常是在一種儀式性的場合展開，從這個角度而言，薩德（Sade）筆下的集體狂歡也是某種慶典式的儀式。獻祭是跟追求未來生活不虞匱乏的「生產」背道而馳，獻祭的耗費只對當下的時刻有興趣（VII：310）。正如上述所言，在巴塔伊的神聖世界觀中，獻祭，特別是宗教獻祭，是「非生產性」的普遍經濟的絕對形式，它是對功利物質世界的絕對否定。祭獻中的毀壞和消滅（如殺戮）便是對物質化世界的否定（VIII：263）。就宗教的角度來說，獻祭就是某種獻給神靈的贈禮，這是一種絕對不可能回報的贈禮，是一種絕對耗費性的「喪失」。

巴塔伊說：「死亡一方面從根本上摧毀了肉體存在，另一方面，也正是在獻祭中，死亡經歷著人的生命」（XII：336）。因為人必須在死亡的過程中獲得自我意識。然而人要獲得自我意識，就必須死亡；但是真的死亡降臨了，人卻無法看到死亡之過程，因此也就無法獲得自我意識。這是一個矛盾之處，於是死亡只好被安排在表演中出現。在獻祭的演出中，死亡就成為一個模仿的對象。在獻祭中，

人可以感受到死亡的極微貼近。然而這種死亡畢竟不是觀眾自己本身的死亡，因此這種死亡是「他者」的死亡，與觀者無關。祭獻者在祭獻儀式中的表演看到了死亡。觀看死亡的過程是一種奇特的經驗，是一種極為強烈的興奮感。巴塔伊說：「這種獻祭的興奮感眾所皆知，並且可以界定：它就是神聖的恐懼，也就是最豐富和最痛苦的體驗，它不將自己侷限於斷裂，而是相反，它像是被揭開的戲劇帷幕一樣，向一個超越這個世界的王國開放，正在升起的光線重繪了一切事物的形狀，並摧毀了它們的有限意義」（XII：338）。在獻祭的過程中所產生的神聖效應，人朝向世俗世界以外的神聖世界無限地接近，而接近死亡。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）。

如果死亡與快樂之間是如此微妙與矛盾，與死亡相連結的情色是否可能？情色是否為一種「不可能」的喪失？在巴塔伊的思想體系中，情色/性和死亡一直是個不斷被關注和探討的主題。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異曲同工之妙。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。沒有人可以否認失足和翻倒是令人興奮的基本要素。(…)
事實上，介於死亡和小死之間，幾乎是沒有距離的」(*L'Erotisme*, X :
234)。

在性交的最高潮時，出神般的狂喜與死亡的概念相結合成了巴塔伊情色理論最重要的根本。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)。巴塔伊認為只有在漫無目的的耗費時，才有真正的幸福。從這個角度出發，他斷定薩德(Sade)的體系可說是情色活動和耗費最大的形式(VIII : 152)，因為情色世界的本質不僅是消耗能量，更是走向極端的「否定」。

若終極的喪失是死亡，情色與喪失之間是處在何種關係？

情色的自我喪失之「不可能性」必須跟「死亡」的概念息息相關。從「無頭者」時代，巴塔伊追求自我喪失經驗之可能性，現在他必須去面對這種經驗的不可能性。他必須將這種經驗定義為一種「死亡」的經驗：情色是一個死亡的課題，或是接近死亡的課題。在《論尼采》(*Sur Nietzsche*)一文中，巴塔伊已經在構思他後來發展之「超道德」(supermorale)的概念⁶，他不僅分析善惡之間的對立，也使用「山頂」(sommet)和「山腳」(déclin)的對比概念去呈現耗費的慾望與保存與攫取的慾望之間的對立。「山腳」的概念反映出去保存與致富的憂慮，「山頂」則是回應了「過激」(excès)和「力量的洋溢」(exubérance des forces)。它將悲劇的強度推到極致的境界。「山頂」與精力耗費息息相關(VI :42)。巴塔伊接著又說：「我所謂的山頂是一種我們達到耗盡了我們所有力氣的時刻，因此跟死亡只有一尺之遙」(VI :390)。換言之，耗盡精力時的感覺跟死亡是極為相像。巴塔伊在後來的文章中，更加明顯地去比較(自我)耗費的經驗和死亡的經驗。不論是在《愛德華太太》(III : 11)一書或是在〈黑格爾、死亡與獻祭〉(*Hegel, la mort et le sacrifice*) (XII : 337)一文中，他總是把「自我喪失」的感覺與需要比

⁶ 請參閱 *La littérature et le mal, OC.*, IX :171.

擬為「死亡」的感覺與需要，或是「好像真的死過」的感覺。內在經驗中兩種相近的經驗感覺，亦即「神秘」的經驗與「情色」的經驗正好標示出「耗費」和「死亡」的相似性。由上可見，自我喪失的經驗在於「貼近死亡」。然而，巴塔伊的死亡觀仍有需要澄清之處：在思考耗費與自我喪失的不可能性時，巴塔伊也在思考死亡的不可能性，精確地說，就是如願死去。死亡作為最大程度的喪失，卻不是人類所能決定與控制。

既然死亡作為終極的狂喜是不可能的，那麼人類如何能夠享受或達到這種狂喜呢？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，而去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)。如果情色也是一種思想的呈現，巴塔伊認為「思想也只能在過激中結束。在過激的表現之外，真理象徵甚麼？如果我們看到了超越視覺的可能性，看到了不可能看到的東西，就如同在狂喜中，享受到不可能的享受一樣」(III :13)。只有在無比的狂喜之中，方能感受到死亡的不可能性：亦即歡樂和死亡都是同一回事。巴塔伊的情色並不是朝向快樂，而是朝向「不可能」，而且「不可能」就是「可能的極限」(limite du possible)⁷。既然達到狂喜程度可以接近死亡的感覺，那麼要如何才能達到狂喜？透過恐懼。巴塔伊曾說：「要到達我們沈醉於歡樂中的狂喜，我們總是要立即提出一個限度：那就是恐懼。不論是別人的痛苦或是我自身的痛苦接近我的時刻，而讓我感到恐懼，這可以使我達到接近發狂的歡樂程度」(III :11)。他又說「有這樣一個領域，在此領域中，死亡不再僅僅意味著消失，而是一個我們在不情願中消失的那種不可忍受的過程，所以無論如何，都不應該消失。正是這種無論如何和無可奈何，去分辨出極樂(extrême joie)的時刻和無法名狀的狂喜(extase innommable)」(III :11)。因此這種恐懼感不僅是來自面對死亡的焦慮與不安，更是面對禁忌的畏懼感，因為踰越禁忌是需要勇氣和決心。可見情色的本質就是一種暴力，一種違反禁忌的

⁷ 巴塔伊曾說：「可能之極限就是我們往前走了很遠，以致於我們無法再看到往前行的可能性」(V : 52)。

過程。就如同他所說的情色就其整體而言，就是一種對禁忌的違反。以踰越禁忌的角度來解釋情色，情色是一種暴力和違反，更是一種能量的極度「耗費」。

結論

巴塔伊的耗費觀經歷了好幾次根本性的改變：從「反侵略」(Contre-Attaque (1936))的時代到「無頭者」(Acéphale, 1936-1939)的時代，這階段思想上的改變並非是決定性的，此時的巴塔伊仍然想要追求毫無回報的喪失或自我喪失，然而他卻提議用一種「利益的誘惑」來允許人類去達到上述的目的。從「無頭者」到《反神學大全》(La Somme Athéologique)的這個過程，卻是他的觀念上重要的轉折：耗費/喪失變成了一種「被動的激情」(passion passive)或是一種「不可能」的事件，而我們只能在一種完全被動的情況下去承受。此時重要的不是「喪失的意願」(volonté de perte)，而是一種完全讓「喪失和毀壞的需要」順其自然，為了讓耗費在偶然的情形下自然發生。至此，為了讓喪失得以發生，巴塔伊放棄「利益的誘惑」是必須的概念，因為他知道光是存著利益的回報的希望就足以毀滅了喪失之為喪失的可能性。拋棄任何現實回報的想法，重要的是達到某種「內在性」(immanence)的狀態，在此內在性中，承受耗費的運氣(偶然性)將會到來。他說：「有某種內在道德要求我毫無理由死去」(VI: 204)。如果真的要死去的話，那必須是死亡本身偶而降臨。然而不可能的喪失如何可能？整個社會的耗費行為與活動都是事先是被「刻意安排」的，這些都是屬於志願性的耗費行為。在所有獻祭的活動中，人們耗費不僅是為了攫取，而且人們耗費是因為早知道這種耗費是沒有危險的，而且不會帶來災難性的毀壞。因此節慶、獻祭和所有耗費行為都是有目的性的，所以都不可能達到完全的耗費程度，因為還有維持生命的焦慮，所以不可能達到巴塔伊所說的純粹的失去。真正的喪失不僅毫無所求，而且無所畏懼，不可能因為有維持生命的焦慮，而去降低耗費的程度與內容。因此，真正純粹的「喪失」是不可能的。

巴塔伊曾說：「情色與神秘是沒有界限的」(*Sur Nietzsche*, VI : 150)，可見他認為情色是極為神秘之物。我們認為情色深具「神秘」的特色提供了一個理解耗費的新視角。正如同我們在前文已經提到，巴塔伊在《內在經驗》中認為「笑」、「英雄主義」、「狂喜」、「獻祭」、「焦慮」、「詩歌」、「情色」等等都是不同形式的「耗費」(V : 11)，而且他也認為「可能的極限預設了笑、狂喜和死亡」(V : 52)，可見情色觸及了「極限」、「死亡」和「狂喜」等這幾個要素，因此情色、死亡與狂喜是不可分割的。既然死亡是不可掌握和計算，同樣地，情色也是不可掌握和預測，因為情色和死亡作為狂喜之經驗都是不可透過理性去預先安排。情色作為耗費喪失之「不可能性」，在於探索「生命之極限，這是連上帝都不知道的事情」(V : 48)。情色是在探索「生命之極限」，真正的失去才能達到真正狂喜的境界。這種神秘的經驗其實就是一種強烈的恐懼感，一種與死亡強烈結合的恐懼感。在純粹喪失的原則下，或許無意識、無所求的耗費精力才是達到狂喜的最佳方法。

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.

Caillois, Roger. *L'Homme et le Sacré.* Gallimard : Folio/essai, 1950.

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.

Ffrench, Patrick. *Sacrifice, Exposure, Community.* Oxford : Legenda, 2007.

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

- Franco, Lina. *Georges Bataille : le corps fictionnel*. Paris : L'Harmattan, 2004.
- Hamano, Koichiro. *Georges Bataille : la perte, le don et l'écriture*. Dijon : Editions universitaires de Dijon, 2004.
- Heimonet, Jean-Michel. *Le mal a 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, c1985.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In *Sociologie et Anthropologie*, Paris : Puf, 2006.
- 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 Praelege, 2009.
- Renard, Jean-Claude. *L'expérience intérieure de George Bataille ou la négation de Mystère*. Paris. Editions de Seuil, 1987.
- Richardson, Michael. *Georges Bataille*. New York : Routledge, 1994.
- Sichaere, Bernard. *Pour Bataille: être, chance, souveraineté*. Gallimard, 2006.
- Surya, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1992.