

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 摺疊反思與反思的自身：齊澤克文化和基督宗教理論中對絕對性的追尋 [Overlapping Reflection and Reflection of Reflection: The Search for the Absolute in Slavoj Žižek's Theory of Culture and Christian Religion (Abstract) ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	CHU, Nick Tai-Shing
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 12:26:26
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164544">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164544</a>

## 摺疊反思與反思的自身：齊澤克文化和 基督宗教理論中對絕對性的追尋

朱大成

香港中文大學文化及宗教研究系導師

英國蘭開斯特大學哲學博士

今天，實質的思想自由必須質問主流的自由—民主「後  
意識形態」的共識——否則根本沒有意義。

——齊澤克

### 一、開豁／臨界

列維—斯特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 的《神話學：生食和熟食》 (*Mythologiques Le Cru et le cuit*) 秉承了涂爾幹式 (Durkheimian) 象徵主義，象徵把可見和可述、「客觀」社會事實和「主觀」精神上的分類系統相互配合、兼容；而列維—斯特勞斯通過對南美印第安族群神話傳統的解讀，將神話和群體團結性關係呈現出來，箇中原理是串述 (articulation)，促成可感知的和可理解的結連。<sup>1</sup>這一象徵主義將文化、宗教、社會和政治等近代社會學慣性地切割的知識領域恢復關係，從原簡的 (primal) 闡明疊扭混

1. 列維—斯特勞斯表明：「我試圖通過從一開始就在符號水平上運作來超越可感知和可理解東西之間的對立……所以我們的任務是利用符號的概念，達到從可理解的而不僅僅是可感知的層面上把這些第二性的性質引入真實的交流之中。」李維史陀（又譯「列維—斯特勞斯」）著，周昌忠譯，《神話學：生食和熟食》（北京：人民大學出版社，2006），頁 22-23。

雜的，例如所謂複雜的全球化群體和日常生活；而從這跨學科取向，政治不再單單關乎政權運作、綱領與計劃、選舉和策略而已，群體組構的團結性原理遠比功利的政評和烏托邦式口號重要。同樣源自涂爾幹式象徵主義的道格拉斯（Mary Douglas）在《純正與危險》為我們提出更生動的圖誌，<sup>2</sup>她指出象徵性的分類系統（symbolic classificatory system）如純淨與污穢將社群秩序以二元對立的方式建構起來，而純淨與否根本與衛生問題無關，是透過符象—意義（也就文化的手段）將個人生活和行為習慣馴訓，並導向於以群體整體性的要求。更有趣的是，任何二元對立的分類系統俱難免有邊界，分類的邊界總是給人不變甚至自然和永恆的印象，其實它經常在變、被修訂和補充，而邊緣人不正是那些位處邊界上的人嗎？他們脫離被對立的任何類別：青少年人位處兒童和成人之間、色情愛好者位處禁慾和性愛分家之間，他們是危險、具威脅性的，不光是因為他們污穢並破壞了固有的分類秩序，更加因為他們可能把那分類的標桿移動。不要忘記「中國移動」是從社會主義轉向自由市場經濟，這一個臨界的過程為群體和道德倫理帶來脅逼和簇新地貌。道格拉斯的洞見就是，臨界的畛域突顯風險（對固有秩序而言）之餘，更蘊含無限的潛力、創意和能量，是社會改革和運動的原動力。<sup>3</sup>我們可以將阿爾杜塞（Louis Althusser）把勞動者從現實中蒙蔽的意識形態面具、拉康（Jacques Lacan）與大他者分割和流動的自我、與黑格爾的正反辯證法，摺疊到那作為變革動能而位處二元之間的界域上，或許齊澤克文化批評的輪廓就

---

2. Mary Douglas, 《純正與危險：對污穢與禁忌概念的分析》（*Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*; London: Ark Paper, 1984）。

3. 道格拉斯著，黃宗儀譯，〈污染象徵秩序〉，載Jeffery C. Alexander & Steven Seidman 著，吳潛誠編，《文化與社會》（台北：立緒，1997），頁188。

會顯影而浮現，包括他講求開豁但是植根於「人民」的文化政治。

齊澤克 (Slavoj Žižek) 是馬克思式思想的追隨者，根本不屬於涂爾幹學派，上面形式性的比擬只不過為要切入齊澤克思想的內廓，而馬克思、拉康和黑格爾的思想傳統毫無疑問是他文化理論的三大支柱。

齊澤克的文化理論可以從他所謂「後馬克思主義」說起，就是要在個別與普遍二元對立的界域上尋找批判的空間和突破的甬道。他在早期的著作《意識形態的崇高客體》(*The Sublime Object of Ideology*) 開宗明義地指出，馬克思發明了徵結 (the symptom)，意思說馬克思從經濟生產的範疇入手，追溯封建社會怎樣演變為資本主義社會、評述人際和社群關係因而承受的破壞、並嘗試怎樣透過對經濟生產 (擁有權) 的革命開創新社體，漠視了政治和文化等上層建築的作用，所以「第一個後馬克思主義者不是別人，恰恰是黑格爾……公民社會中的對抗……是不能抑制的」。<sup>4</sup>換言之，當經濟生產的模式例如自由市場上商品與商品的關係，延伸而被視為同樣支配着所有人與人和群體組織的關係，以致馬克思主義者也認為只要改革經濟擁有權便可以解決一切不公義的話，那就是說「意識形態的扭曲已經融為它的本質」。<sup>5</sup>「現實就是夢。」——六十年代一個老嬉皮士的格言，<sup>6</sup>一般都被應對於馬克思所批判的虛假意識，或是阿爾杜塞對意識形態如何掩蔽社會現實的分析，可是齊澤克將這扭曲的陳述再行扭曲，實行「否定的否定」(negation of negation)，<sup>7</sup>為要指出我們作為主體其

4. 齊澤克著，季廣茂譯，《意識形態的崇高客體》(北京：中央編譯出版社，2002)，頁7-8。

5. 同上，頁39。

6. 同上，頁64。

7. 同上，頁41。

實從不同的景觀根本了解實況，包括我們被剝削的事實和被種種形式所掩飾的事實，但是我們依然我行我素，通過某些信念和犬儒式附從於官僚機器，以假裝為無知的凝視（innocent gaze）的幻象作為現實生活下去。齊澤克認為犬儒和無知的凝視才是真正的邪惡，<sup>8</sup>他進一步指出阿爾杜塞的意識形態國家機器最大的問題是，被質詢者，即是意識形態的客體，怎樣把意識形態面具自願地戴上並轉化為自身的主體。最重要的是意識形態如何內化的問題，早已超越經濟生產的範疇，更加進到對意識形態的指涉以外之處，而正正在這問題上拉康的分裂自我（the split self）和真實界（the Real）為馬克思主義和意識形態批判補上決定性的一環。「意識形態的功能並不在於為我們提供逃避現實的出口，而在於為我們提供了社會現實的本身，這樣的社會現實可以供我們逃避某些創傷性的、真實的內核。」<sup>9</sup>

在我們討論拉康的精神分析學怎樣為馬克思主義補上一課以先，讓我們回到個別性和普遍性二元對立的形式問題。從意識形態內化的角度，當意識形態一旦圓滿地完成它的工作，即是圓滿地內化為主體，資本主義便會停頓下來；齊澤克認為那是實證和理論上俱不可能的，因為「資本主義的『正常』狀態就是其自身生存條件的永恆革命化」。<sup>10</sup>相反地，資本主義只有在剩餘價值和自身的限制底下才會構成不斷自我完善的誘因；同樣道理，唯有在意識形態內化的過程出現缺失的地方，這才可以誘發主體的慾望，渴想滿足尚未滿足之處，出現剩餘的快感，所以剩餘

---

8. 同上，頁 37-38。阿多爾諾（Theodore W. Adorno）早在一九六七年出版名為〈文化批評和社會〉（*Cultural Criticism and Society*）的文章早已提出類似的論點，詳見Theodore Adorno,《棱鏡》（*Prisms*; trans. Samuel Weber & Shierry Weber Nicholson; Cambridge, MA: The MIT Press, 1981）。

9. 同上，頁 64。

10. 同上，頁 73。

價值和剩餘快感是相互配合的。齊澤克這樣的陳述，要旨在乎強調主體與阿爾杜塞意識形態的指涉兩者之間，應以符象傳意的具體和個別過程中介起來，避免陷入馬克思主義和意識形態批判直接以客體歷史為注腳，而過早地和盲目地將有關理論普遍化的窠臼；更重要的是在個別和普遍之間、主體和客體之間，逸出一線空隙，正如道格拉斯所言極具風險和能量的臨界性（liminality）。自不待言，這一開豁的空間——由馬克思普遍化和整體性的徵結作為出發點——對齊澤克的八十後馬克思主義文化批判理論來說，意義重大。

## 二、真理／飈移

拉康的精神分析學推演了弗洛伊德的無意識理念，尤其是強調能指（signifier）對建立自我意識的作用，決定主體的發展和慾念的方向，意思是主體的建構是透過跟外在的關係，也就是跟能指的「濡教」和慾望（或缺失感）作為驅動力而演變。拉康與弗洛伊德不同之處在於拉康不認為主體是天生完整的，而在濡教化的過程中本我受壓制而出現病態的徵結；相反地，拉康相信主體跟能指互為主體，而且不斷互動而流動和再建構，所以拉康的自我是斷裂的（the Lacanian Split Self）。自我或主體的建構經過鏡子階段然後是象徵的階段，後者就是以能指為基要的傳意關係（signification），而相對於自我的建構來說，以能指為首要的傳意秩序或過程為大他者（the Big Other）。所以對齊澤克來說，主體的建構從來不是取向於本我完整的過去，而是移向大他者的未來；「拉康的主體已被分割、勾銷、與能指鏈中的缺失畫上等號，今天這已經成為常識。不過，拉康理論最激進的維度並不在於認識這事實，而是認識大

他者（即符號秩序自身）同樣也是一道屏障（bareé），同樣被一個基本的不可能所勾銷，同樣是圍繞不可能／創傷性內核，圍繞一個核心缺失而構建出來的。」<sup>11</sup>如果主體和大他者俱受自身的缺失感所驅使而不斷地慾求達致圓滿（不可能的快感），主體受大他者導向、大他者受未現的能指所策動，導向「沒有能指的能指」，<sup>12</sup>這一對慾望的導向不光是兩者共有和契合的基礎，更加是所有被壓抑者的依歸。齊澤克文化理論最有趣的地方就在這裏，語言傳意幽暗之處成為批判的注腳、救贖的泉源、群體和倫理（團結性）所託付的能媒位置。

從大他者與能指二元對立之間綻現的沒有能指的能指，就是拉康所指的創傷和真實界。<sup>13</sup>對齊澤克來說，真實界具有的特徵首先是，雖然它不一定佔有區界，但是它作為空隙能以盛載一系列回溯性和結構性效果，就是對過去發生的徵結、失敗或「對符號結構的扭曲」進行反躬，<sup>14</sup>不是抽象或理論性的反思，而是克服失敗的修訂行動和策略性努力，齊澤克堅持的唯物主義意義在此，正如他本人因應全球化現象而對馬克思主義的徵結作出的治療性和補訂式方案。其次，真實界固然是開豁、異化和流動的，能以駁斥極權主義的指控和抗拒極權主義和本質論的濫用；然而，問題是既然一切的努力都是基於沒有能指的能指，我們怎麼可以述見那未見的能指？或者換一換詰問的方式，我們怎可以從可見、可述、可思的位置跨逾到尚未見、不可述、不可思的真實界？齊澤克被批評流於形式主義甚至

---

11. 同上，頁 171。

12. 同上，頁 136。

13. 齊澤克寫道：「創傷即真實界。」「那些從未出口的詞語就是拉康所謂的真實界。」（同上，頁 222。）

14. 同上，頁 222、239。

虛無主義，問題出在這跨度上。<sup>15</sup>而他的回應是全面偵察拉康在方法學上的取向。

毫無疑問，齊澤克在《意識形態的崇高客體》用了大部分的篇幅討論拉康精神分析學跟他文化批判的連繫，事實上整篇論文的三大部分：徵結、他者的缺失和主體都清楚看到拉康的影子，而他後來繁衍茂盛的著作也是環繞上述拉康真實界的潛能和創意而開枝散葉。他以斷裂性批判以普遍化為主要症候的徵結，進而提出大他者的缺失而引入真實界，最後當然是主體的位置，它佔據的正是那跨度上的空隙，而主體在那空隙上運行而被拋擲的軌跡，按拉康的說法就是一種對真理的體驗。真理自然並非永恆不變的事理，也不是固有的普遍性語言，真理指的是基於失敗而投向未來的演練。他在《神經質主體》(*The Ticklish Subject*)中援引巴迪烏(Alain Badiou)「真理—事件」的理念，闡述真理無限的秩序讓主體在有限的處境裏嘗試體認真理事件的投射。<sup>16</sup>齊澤克對這種被擲的體驗很謹慎，清楚地跟後現代主義無限的延宕和後結構主義語言上的轉喻和快感劃清界綫。他建基於拉康斷裂式主體的決斷式主體位置，表面上至少說期盼能夠保有偶然(開豁)的自由，但是最要緊的是承襲失敗經驗的必然性(沒有選擇的餘地)。齊澤克寫道：

因此，事件的不可決斷性，意謂事件並不擁有任何存在論上的保證：事件不能被化約為(或者被推論為、產生於)一個(先前的)情境：事件「無中生有」地浮現(「無」就是這個先前事件的存在論真相)。因此，沒有任何一種中性的知識凝視能夠在事件的效應中辨識出事件：總已有決斷

15. 參Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek,《偶然·文化主導權·普遍性》(*Contingency, Hegemony, Universality*; London: Verso, 2000)。

16. 齊澤克著，萬毓譯，〈神經質主體〉(台北：桂冠，2004)，頁180。

(decision) 的存在了——也就是說，唯有從先前那為真理所做的決斷出發，才可能在情境中辨識出事件的跡象。<sup>17</sup>

兩難中間的決斷性體認和抉擇，嘗試在偶然與必然之間重複地奔向黑格爾黑夜的世界和拉康「你到底要怎麼樣？」的質詢，如果過程真的像齊澤克所言完全是懸而未決的話，何來真偽的確實判別？他也用不着在拉康以外借用黑格爾的絕對知識了，畢竟黑格爾的黑夜設置了嚴格的航道和交通管制。拉康精神分析理論不足之處在於他承認：「它〔真實界〕無法被否定，因為就其實證性而言，它本質上只不過是個純粹的否定、空無的體現而已。」<sup>18</sup>既為虛無、卻同時存在，要超越康德不可知的懾人之美而認證那作為主體位置和主體語言不可或缺的真实界客體，如果齊澤克不援用黑格爾的邏輯學和自我意識理論，用以素描那所謂「無中生有」的真理—事件，他就難免陷入不可知論和相對主義的困境了。

### 三、偶然／必然

齊澤克適用黑格爾邏輯學可分為反思和概念兩方面討論。首先，他在《與無調適漫遊》(*Tarrying with the Negative*)第四章「黑格爾『本質的邏輯』作為意識形態理論」中指出，拉康錯誤地以為德國觀念論的自我意識理念等同於自我認同；事實上，黑格爾的批判性在於他能夠對思考中所使用的類別和思路的投射本身進行反思，而觀念論自我意識在對應於思考的客體而呈現的是本體性的度向。這一個本體性的反思形式在拉康身上也找到；他作為精神治療師，對治療對象的陳述——將徵結例如夢境（主要是能指）訴說出來，以及

17. 同上，頁 188-189。

18. 齊澤克著，季廣茂譯，《意識形態的崇高客體》，頁 232。

對治療對象怎樣把困擾他／她的徵結表述出來——正如包括夢境以外的回溯性事情也訴說出來，而斷症正是要在主體的陳述和陳述活動的過程中找出缺失之處，例如慾望遭受的阻撓。「當然拉康的出發點是，符號的指涉總是扭曲主體，它總是一次位移、失敗——主體無法找到屬於『他〔／她〕自己的』能指」。<sup>19</sup>將陳述的主體（subject of the statement）和陳述活動的主體（subject of the enunciation）作出區別，<sup>20</sup>不光是精神分析和治療的方案，那區別可以跟梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）在〈眼與心靈〉（L'oeil et l'esprit）對具體知覺摺疊性位移和夾雜的論述相互比擬，梅洛－龐蒂的具體性思考從能見者的視野串述可見之物的觀點，互為主體；<sup>21</sup>不過，齊澤克並沒有採用梅洛－龐蒂的現象學，反而將他針對意識形態的治療方案構建於黑格爾的邏輯學。<sup>22</sup>原因在於黑格爾哲學中主體被置放在整體性結構關係所呈現的缺失，而不是後結構主義將主體化約為主體跟它的外在接觸的過程，被整合的主體以外的東西如知識和論述等建構出來。而拉康將陳述的主體和陳述活動的主體作出區分突顯了非總體（non-All）的徵結性問題，因為非總體為真實界衝破大他者的阻礙，即是突破符號秩序的總體，為主體的內在性位置提供了空間和多元決定的選擇。<sup>23</sup>

19. 同上，頁 239。

20. 同上，頁 237-238。

21. 畢竟拉康從梅洛－龐蒂的現象學汲取了不少養分，因此也包括齊澤克所沿襲主體的建構，同時也部分解釋了能指的優先性。梅洛－龐蒂提出的「方法學」是身體式演練和反躬，否定了笛卡爾主客二分的純內在思考。齊澤克反而回到笛卡爾的二分法，而主客則以主體的反思和反思的自身關係起來，否決絕對的他者。

22. 齊澤克棄梅洛－龐蒂而用黑格爾，形式上說至少因為現象學總是揮不去相對主義的幽靈，強化個別性和有限領域的真理之餘，缺少主體絕對性目的論的確定；而基於現象的思維或身體性的思考也難免囿限於觸覺，難於提升到沒有能指的能指的境界。

23. 換言之，這也就是拉康排斥理念的意思，就是對某些關鍵能指如父權排斥於符號秩序以外，而精神治療的任務自然是要偵察在場能指以外、缺失了的關鍵能指。偵察的過程就是眾多的能指中作出識別，尋回那失落的能指，齊澤克借用阿爾杜塞的詞語而稱之為符號性多元決。「拉康的全部觀點就是，我們必須探測隱藏肉體想像面具（例如歌斯底里

齊澤克的看法是，上述拉康對觀念論的誤解正正是黑格爾最能為主體尋回失落能指、並突破沒有能指的能指所構成的虛無主義式死胡同。德國觀念論的主體總是因應跟他者的關係而確立的，在那關係網絡以外，主體只不過是無有；換言之，主體總是應對於他者而奠定的，而這應對也同時是自決的。從反思的角度來說，相對應於他者的自決是自由和偶然的；但是黑格爾的洞見是從回溯性的角度來看，「只有從主體（自由的）『點釋自我』的行動被回溯而構成必然，以致那行動由於主體體認出來（因而構建）而使必然成為自由最高的動作，而正因這緣故，也是對必然的自我壓制。」<sup>24</sup>偶然寓意自由，必然點指命運，對黑格爾來說，必然才是辯證邏輯系統性流動的軌跡，否則何來哲思？更遑論絕對性了。齊澤克主體的自由只不過是作出決斷與否的自由，即使思想的自由也是有限的。辯證邏輯建基於突破事物外表上的差異，發掘事理本質的定律，而黑格爾本質論的邏輯學目的就是要使涵蓋理念整體的思考變得可能；他的出發點是存有（Being）的理念，然後跟無有（Nothing）認同，而存有和無有兩者的合論就是轉化（Becoming）。將辯證邏輯應用於拉康的虛無主義式死胡同，無有由於源自前設的存有而非絕對虛無，而主體當下面對好像基於無有的自決，其實奠基於過去所作出抉擇的必然性條件的圍限。齊澤克主張黑格爾所謂「精神是塊骨頭」的意思是：「正是第一次解讀的失敗，為我們提供了真正的意義。」<sup>25</sup>齊澤克力圖從本質的邏輯系統中找出突破

---

徵結以外）後面的符號性多元決定，難道不是嗎？」（齊澤克著，季廣茂譯，《意識形態的崇高客體》，頁 102。）

24. Slavoj Žižek,《與無調適漫遊》(Tarrying with the Negative; Durham: Duke University Press, 1993), 頁 150。引文為作者的翻譯，下同。

25. 齊澤克著，季廣茂譯，《意識形態的崇高客體》，頁 240。

對關鍵能指的排斥和意識形態的反對式決定論 (oppositional determination)，而他的唯物論卻否定了黑格爾從整體理念和絕對性作為出發點，反而把它奠立在主體的位置上，即是回到康德在〈甚麼是啟蒙？〉 (Was ist Aufklärung?) 的論點——為要脫離不成熟境地，主體必須在所處體制上的位置和向公眾負責的條件限制下進行自由的思考。矛盾地，康德主體自由理性的倫理除了假定順從既予體制的秩序之外，還有其他嗎？

其次，齊澤克從黑格爾挽救自主主體的內在結構和原動張力的構想還有另一個重要度向，就是辯證邏輯正反論的流轉之外作為合論的轉化。轉化的作用對齊澤克來說是對抗犬儒，而他對轉化的演繹包括概念和可能性／實踐性兩大方面。黑格爾對概念的信條有貫徹存有概念和本質概念的重要作用，即是完成思想和存有的認同；黑格爾承襲了康德的批判哲學，不能滿足於傳統的邏輯運作而不對所運用的品類和思路軌跡進行反思，而傳統上品類並非指單純的陳述或思考的形式性指涉，反而是以指涉的方式包涵着公共體制的秩序。黑格爾的邏輯概念沿用傳統的品類理念以外，更融合了反思本身的投射形式，對自我反思的反思。<sup>26</sup>這黑格爾式的邏輯系統結構超越了拉康的真實界理論，成為齊澤克批判性逆動的圖誌。品類或對某事物的命名，諸如鐵達尼號、文藝復興抑或極權主義，它本身已盛載着不光是陳述上的指涉，而是包括現實的秩序，正如文藝復興的成因不能理解為完全外在的條件，所謂回到古典時代的條件性狀況，其實也是回到物（現實）自身，它的基礎，構成正反論內在性的套套邏輯。齊澤克爭議說：「『現

26. Hans-Georg Gadamer, 《黑格爾的辯證法》 (Hegel's Dialectics; trans. P. Christopher Smith; New Haven, CT: Yale University Press, 1976), 頁 81。

實』的概念直接地作為既予的東西，『外在』的存在，前設於並外在於知識的進程；本體論和知識論首要的區別只在乎於偶然是這現實的本身，而後者〔知識論〕以現實為完全由必然所決定。」<sup>27</sup>須留意的是正反論的衝撞或是存有和無有交疊之可能，皆因存有和無有對黑格爾來說俱是純粹的思想——自我反思的反思，並沒有實質的內容；只不過對齊澤克來說，那原本是形式（徵結）和內容的區別，卻可以歸結為內在的潛能。他把黑格爾純粹思想帶回康德式品類的現實性，而反思知識的絕對必然性因而被演化為偶然的意識和必然的決斷。「黑格爾說〔跟康德〕相同的東西：絕對必然性的建立等同自我刪除，就是說它命定自由的行動對回溯地『假定』某事物為必然的。」<sup>28</sup>究竟概念怎樣把存有和本質兩者中介起來的問題，對齊澤克的基督宗教思想至為重要，但是我們目前的焦點在於他怎樣在存有和本質二元對立中，逆動於反思的概念，促成革命性的實踐。

齊澤克在「黑格爾『本質的邏輯』作為意識形態理論」一章的末段討論可能性／實踐性的張力，其實是承接了轉化的論題；轉化包含了轉化為存有，即是實踐，但是也可以轉化為無有，即是挫敗。無論如何，對齊澤克來說可能性和實踐性俱在主體內在的反思結構之中進行，不假外求；而兩者一旦認同，那就是文化研究兩大內核：知識運動和政治介入的結合最理想的局面；但是當兩者出現短路而異化，齊澤克引用拉康的概念稱之為「符號的閹割」。符號層面上的閹割和死亡只不過構成焦慮，也是權力運作的方式，叫人屈從，回到康德主體的倫理位置；但更有趣

---

27. Žižek, 《與無調適漫遊》，頁 153-154。

28. 同上，頁 153。

的是當可能性優先於實踐性，缺失感展現，叫主能指如陽物符號所標示的只不過是自身的不足，掩飾符號的閹割。

#### 四、客觀知識／群眾

齊澤克的文化理論由後馬克思和後意識形態批判、拉康的真實界理念、黑格爾主體的思辯式結構，螺旋式提升而回轉到具體和唯物性的問題，亦即他文化理論除了宗教以外最勇烈的突破：政黨政治實踐上的取向。齊澤克對政治實踐提出兩大度向，首先他在一九九六年解讀斯大林主義（Stalinism）而成的〈政黨作為拜物〉（*The Fetish of the Party*），從拉康理論的層面順理成章地轉向說明政黨是客觀知識和群眾的交接點，佔據主體的位置。而他在二〇〇二年的論文〈後語：列寧的抉擇〉（*Afterwords: Lenin's Choice*）回應對他形式性空洞政治的批評，力圖通過揚升列寧主義和單一事件政治，更具體地針對了整體社會結構性問題而呼籲重新回到革命性的政黨政治。<sup>29</sup>批判性文化理論一直以來都是打文化身份的遊擊戰，傾向微觀的政治式抗爭，正如福柯（Michel Foucault）以人際間傳播的抗衡作為出發點，以零敲碎打還擊零敲碎打的規訓制式；而基於二十世紀的實證歷史，傳統政治、遑論政黨政治一直都是被規避的夢魘。齊澤克認真地持守拉康的排斥觀念，焦點放在突破既予的忌諱和犬儒，而政黨恰恰佔據着衝破大他者而綻現那不可述見的真實界的交接點位置。

29. 這裏齊澤克回應了葛蘭西（Antonio Gramsci）對文化與組織的主張，葛蘭西在他名為〈博愛、良好意願和組織〉（*Philanthropy, Good Will and Organization*）的文章中寫道：「我有的是蘇格拉底式的文化理念；我相信那理念的意思是，當思考時要想得透徹，那麼行動時才會動作合宜。由於我也認為文化也是社會主義的概念，因為它將含糊的自由思想概念整合和具體化，所以我也想用另一概念叫它更活潑生動，那就是組織。讓我們組織文化如同組織其他實用的活動……」而文化和組織的社會主義意涵對葛蘭西來說就是平等參與和注重過程，可是齊澤克則強調形式上對抗性的真實界。摘自Chris Jenks編，《文化》（*Culture; Critical Concepts in Sociology*; London: Routledge, 2003），卷二，頁107。

〈政黨作為拜物〉難免先為斯大林主義在政治鬥爭和階級鬥爭兩方作出辯解，旨在說明它跟法西斯主義的重大差別。齊澤克從拉康拜物（fetish）入手，拜物可以理解為陽物能指，因為拜物作為母性陽物的替身同樣是對閹割的掩飾（上述可能性和實踐性之間出現短路而引發的缺失焦慮），而對聖奧古斯丁來說，身體反叛人意志對它操弄的具體表徵就是陽物。<sup>30</sup>政黨作為拜物將可能性或普遍性具體地呈現，同時它也是真實界沒有能指的能指；所以，政黨也是斷裂的自我，成為對抗性的真實界（the Real of antagonism），斯大林主義的政黨跟法西斯主義不同之處也在此。它固然具有二元的對立，但是那普遍性指向的不是整體化的政治，正如法西斯將固有生活的全體都納入政治的範圍一樣，所以政治不是手段而是目的，猶太人被逼害和屠殺正因為他們剝削了誠實工人的生活；斯大林主義的政黨指向的普遍性則是群眾和群眾的政治，即是階級，「布爾什維克（黨）（Bolsheviks [the Party]）作為總體性的階級是唯一『實證的』代表，是唯一『真正』群眾的『具體化身』。」<sup>31</sup>這個對照非常重要，政黨如果未能按客觀的知識（理論分析和批判），將人民導向那沒有能指的能指就是那普遍性的階級，由工人階級演變為無產階級、將人民從在自身（in itself）昇華到為自身（for itself），它的政治就不再是種目的而是手段；除了法西斯之外還要留意管理主義（managerialism）怎樣把生活單向地政治目的化。將斯大林式政黨跟法西斯劃清界綫目的最明顯不過，也就是將社會主義政治跟極權政治拉開距離，而齊澤克讓我們留

30. Slovenj Žižek, 〈政黨作為拜物〉（The Fetish of the Party），載Willy Apollon & Richard Feldstein編，《拉康、政治、美學》（Lacan, Politics, Aesthetics; Albany, NY: SUNY Press, 1996），頁6。

31. 同上，頁23。引文為作者的翻譯，下同。

意民主自由建基於三種社會主義的平衡和混融：烏托邦式、科學性和真實界的社會主義，而斯大林主義其實是在蘇維埃共產世界中曾經閃爍着那三種社會主義政治的一剎那。<sup>32</sup>還有，他在一九九六年文章的末段反客為主，批判了當代自由民主的社會將個人、主觀的剩餘快感跟普遍性、客觀的法制結合，反而叫物象（phantasm）普及而成為社會性的極權主義：「物象以直接的方式跟社會法律交疊，構成『享受！』的指令。它的功能成為了超自我的規條。換言之，極權主義之中，幻象（物象）其實掌權……」<sup>33</sup>豈不是說政黨和資本幾乎在形式上可以矛盾地置換？或許那是齊澤克要我們今日面對的抉擇，問題是缺失焦慮能否構成責任感？從基督宗教的倫理可否達致那在我的責任感？

讓我們轉到齊澤克收錄在《列寧，臨門的革命：一九一七年二至十月的選作》（*Revolution at the Gate: A Selection of Writings from February to October 1917*）的一篇長文〈後語：列寧的抉擇〉，而列寧在一九一七年所面臨的抉擇就是，經濟生產模式上的改革是否同時足以聯通政治範疇上而構成相對應的轉變；抑或必須就政治作為一獨立個體但又不完全脫離經濟的弔詭性關係中，進行鬥爭和革命。當然，歷史上列寧選擇後者，他否決民主制度並進行了無產階級專政的革命；齊澤克認為列寧對經濟主義和純粹政治的反對立場，對今日的文化批判意義深遠，一方面國家規限了民主的發展，但是在量化的民主制度，人民被約化為數字之後忘記了國權總是從民主中逸脫出來，兩者並不同，正如官商大被同眠卻把責任推卸到開放市場的幕後黑

---

32. 同上，頁 26。

33. 同上，頁 27。

手。<sup>34</sup>另一方面，文化資本以生活方式為商品，構成了市場經濟和文化傳統／群體生活的對立，可惜保衛文化之戰卻忘記了文化被資本和市場侵入的更基本問題。<sup>35</sup>所以，齊澤克指出雖然目下反資本主義的立場和對意識形態的不信任早已進入流行文化，但是資本主義全球化的堅實內核卻是作為主能指的民主政治。這講法的意思是，民主政治把群眾消解，日常生活中的政治度向不單只缺場、更加被磨滅，以致權威性的階級和政黨根本不復存在，而所謂新社會運動諸如性別政治、反種族歧視、環保和多元文化運動等，至終因為不能觸及社會整體，而失去燃點普遍化革命的機遇；<sup>36</sup>齊澤克堅持認為我們從列寧學到的最重要功課是，「沒有政黨作為組織形式的政治是沒有政治的政治……」<sup>37</sup>

## 五、政治／倫理

如果黑格爾客觀知識和群眾是齊澤克政黨政治的注腳點，那麼政黨政治聯通於「絕對真理」也須基督宗教的「倫理」核心所支撐或在形式上的仿擬。事實上，齊澤克表明政黨政治和基督宗教相輔相成，甚而可以相互調置，他在《脆弱的絕對》（*The Fragile Absolute*）的副題「為甚麼基督教的遺產值得爭取」（*Why Is the Christian Legacy Worth Fighting*）已經將全書的論旨說明，首先究竟為誰而值得爭取？答案是辯證的唯物論（*dialectic materialism*），辯證的物質主義跟歷史的唯物論（*historical materialism*）不一樣，

---

34. Slajov Žižek,〈後語：列寧的抉擇〉（*Afterwords: Lenin's Choice*），載Vladimir Ilyich Lenin,《臨門的革命：一九一七年二至十月的選作》（*Revolution at the Gate: A Selection of Writings from February to October 1917*；ed. Slajov Žižek；London: Verso, 2002），頁273。引文為作者的翻譯，下同。

35. 同上，頁291。

36. 同上，頁308。在香港自由市場和國族政治抵禦民主進程，小對形並非西方的民主政治，反而是粗鄙的政治經濟學。

37. 同上，頁297。

前者是由個別進到普遍、再由普遍螺旋式重返個別，而後者由普遍的視點看個別；<sup>38</sup>傳統來說，基督宗教跟唯物論在形式和內容上俱是相對立的，但齊澤克再次發揮在臨界上解讀分類系統、從邊緣視點審視主流秩序的涂爾幹暨道格拉斯式唯名論的詮釋，將猶太—基督宗教被抽離（unplug）並使邊緣化地位轉化成優異和純化的破格視點，形式化和結構性地跟後馬克思主義和基督宗教在巔覆性和基於真實界的解放性革命，連上了正面而且積極的關係。基督宗教和辯證唯物論之間重要的關鍵可以就齊澤克的「普遍性單數」（the Universal Singular）概念闡述。<sup>39</sup>而從宗教的角度，「普遍性單數」建構於律法和愛的倫理二元對立之上。

律法和愛的倫理二元對立之間所展現齊澤克的政治，可歸結到阿岡本（Giorgio Agamben）的緊急狀態論。首先，齊澤克在《脆弱的絕對》的核心論點源自謝林（F. W. J. Schelling）而不是黑格爾，他指出謝林在他晚期的著作《世界的紀元》（*Ages of the World*）誠懇地但失敗地梳理了原初決斷性的行動——區別（Ent-Scheidung），就是將《聖經》創造論中意識和邏各斯怎樣從無意識、前設於邏輯性和宇宙—原型的真實界中，通過上帝的自我分解式創構過程而得以綻現。<sup>40</sup>齊澤克主張不可述見的宇宙—原型神秘論述根

- 
38. Slavoj Žižek, 《視差》（*The Parallax View*; Cambridge, MA: the MIT Press, 2009），頁 5。克勞特（Clayton Crockett）在〈表述真實界：拉康和語言的限制〉（*Expressing the Real: Lacan and the Limit of Language*）認為對齊澤克的真實界的根底是從抽象的普遍性流轉向具體的個別性。這說法的問題是對齊澤克重複（repetition）而非回轉（return）的決斷論動力掌握不足。見 Clayton Crockett, 《崇高的裂縫：神學和精神分析理論》（*Interstices of the Sublime: Theology and Psychoanalysis Theory*; New York: Fordham University Press, 2007），頁 152。
39. 齊澤克著，萬毓澤譯，《神經質主體》，頁 197，解釋了普遍的單數「意即此一『單數』的事件『普遍』地將個人召喚為主體，而不分種族、性別、階級……」；他在《玩偶與侏儒》（*The Puppet and the Dwarf*; Cambridge, MA: The MIT Press, 2003），頁 64-65、141，則明確指出，恰當的政治只會在普遍的單數的弔詭性關係中出現。
40. Slavoj Žižek, 《脆弱的絕對》（*The Fragile Absolute*; London: Verso, 2000），頁 64；《論信念》（*On Belief*; Oxon: Routledge, 2001），頁 147。

本不可能哲學地解說創造的行動，但謝林對世界原起的哲學性反思可取之處在於，對唯物論來說，原初創建事件的無意識其實就是自我意識因為過去的動作而設定立成。

人真正的「無意識」意思並非指意識的相反、朦朧而混亂的「不理性」衝動（drives）的漩渦，反而是構建意識的姿態，以我「自我抉擇」方式而作出決定的動作，就是說，將多元衝動結合而成為我合一的自我。無意識並非由有意識的自我創造性「結合的」活動而創構被動、靜止的衝動事物；反而「無意識」最激進的度向是，我將自我構置的最崇高行為。<sup>41</sup>

將創造故事排除而剩餘的是意識中過去作出決定性動作的無意識，用弗洛伊德的死亡衝動理論來說，自我裏面的非我，而齊澤克對謝林哲學的解讀當然是基於無神論觀點，上帝之死（無意識、前設於符號秩序的真實界）是人類自我意識開端的好消息。<sup>42</sup>謝林對絕對觀念論的探究，對齊澤克來說，暗示着基督的出現其實也是作出區別的事件，劃出界綫，把非總體暴露，並以犧牲的愛破除當下的普遍性法規，讓危險的基督重返基督宗教的正統位置；基督教贖事件「這是差異粗暴的介入無他地把宇宙平衡的軌跡脫軌」。<sup>43</sup>基督作為區別性事件首先從抽離和臨界的異度境界以愛的倫理將固有羅馬帝國的秩序倒置和顛覆，叫和諧的軌跡長久地失衡。意思說，齊澤克以謝林區別理念和基督救贖揚升了黑格爾哲學，將從人類普遍性歷史目的論

41. Žižek, 《脆弱的絕對》，頁 65。楷體強調為原文所有，下同。

42. 觀點相近於 Thomas J. J. Altizer, 《基督教無神論的福音》(The Gospel of Christian Atheism; Philadelphia: Westminster, 1966)。

43. Žižek, 《脆弱的絕對》，頁 112。

的潛在可能性達致實踐的進步式思路倒轉，從臨在和既予的事件中發挖嶄新的可能性。再者，他還以基爾克果（Søren A. Kierkegaard）倫理性存在主義說明三一中的聖靈轉化為具體的人與人之間愛心的連繫、以及否定自我；對自我的否定不光是為了良善所以「我背棄所有短暫的財貨、目標和理想……」甚而至所謂良善的目的也拋棄，完全不是種手段，反而是內在自我的自然綻現。換句話說，基督宗教之所以值得唯物論者捍衛，因為愛的倫理源頭位處於無意識的宇宙—原型、前設於符號秩序，所以相對於例如功利和規訓社會那是「無意義」，也因此是無私的。<sup>44</sup>

齊澤克對謝林和基爾克果哲學的興趣的目的是要黑格爾的絕對知識從普遍化（觀念）的偏頗中重尋個別性（唯物）的注腳點，他以弔詭、辯證和視差之名所進行的哲學颯移，橫掃差異甚而對立的個體性場域，白煙急冒，眼花繚亂，頭已經擺轉過來，戰線也似乎統一起來了。謝林從神秘主義者伯麥（Jakob Böhme）汲取了宇宙萬物既是上帝的延伸，同時也是上帝的對立點，兩者間的深淵（abyss）是光明與黑暗、良善與邪惡混雜的交界。如果那深淵被移除，那就成為斯賓諾莎式的泛神論，意思此在（Dasein）業已包羅萬有，沒有缺失只有潛而未現、未圓滿的地方，是給人快感和享受的源頭。謝林早期著作《論人類自由》

（*On Human Freedom*）重要的地方在於他承認邪惡力量是真正具有效能的，而良善和邪惡唯有在上帝之內才得以和諧；黑格爾哲學卻沒有容納有效的邪惡這難阻，他的歷史觀，更正確來說，他對未來是樂觀和圓滿的，所以對進步或是從過去失敗後再出發，雖然今天的決斷對未來而言，還是未可見、不可述之事，然而還可以被假定為值得慾求

---

44. Žižek, 《視差》，頁 81。

和可羨的。我們要詰問齊澤克的問題是，沒有對邪惡的罪疚感，在我的責任，只有對目下不圓滿的缺失感和對將來的慾望，能否破除犬儒主義，抑或反而是犬儒主義重要的組成部分？<sup>45</sup>

不要忘記從政治性的角度來看，愛的倫理的例外性不單單指海德格對存有的關懷（Sorge）、卡夫卡式敏於罪疚的自責、以及基督徒對不完美不懈的揚升，反而齊澤克把焦點灌注於它逾越了既予的律法和道德規條。若說基督的犧牲為普世教會的實現創構空間，齊澤克認為教會與軍隊因而也可以相互比擬，「就政治鬥爭而言，弗洛伊德所講『我應轉化到過去的位置』（wo es war, soll ich werden），因而可以理解為軍隊應達到教會過去的立足點。」<sup>46</sup>問題當然是仁愛與暴力怎麼一下子被連成一體？上面提過那是列寧基於馬克思主義而作出否定民主政治、投向無產革命的抉擇，但更貼切地描述從倫理和律法轉化為暴力的首先是希臘神話中的安蒂崗妮（Antigone）。安蒂崗妮是亂倫所生的公主，她不惜犯上背叛國王法令的死罪而決意埋葬她因叛國罪被處死的哥哥；齊澤克在基爾克果的身上同樣發現了安蒂崗妮式「為目的論而暫停的倫理性」，因為倫理的緣故憑信心的一躍而抽離或侵犯倫理的規範、用以達致倫理要求的兩難抉擇。<sup>47</sup>相似地，他在以基督宗教的任務為論旨的《玩偶與侏儒》（*The Puppet and the Dwarf*）中爭議說，今天要進行「為目的論而暫停的倫理性」也不過是完成現

45. 至少我們應留意到蒂利希（Paul Tillich）對謝林哲學的解讀同罪疚意識完全分不開，例如見蒂利希的《謝林哲學發展中的神秘主義和罪疚意識》（*Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*）。

46. Žižek, 《脆弱的絕對》，頁 116。

47. Žižek, 《視差》，頁 103-105。他在這本自許為晚期代表作主要論證有神論和無神論相互關連而非排拒的雙視點，尤其是在黑格爾以外詳盡地補充了基爾克果的倫理學，可被理解為他向基督宗教善意的表達，同時也在某程度上與米爾班克（John Milbank）對論的觀點增加一個共同話題。

代化過程中，人民被大革命的恐怖強行從有機的群體中、從身體式的普遍性存有的位置被抽離，調置於民族國家作為構建主體的場域上；保羅不也是把耶穌的福音調置於教會體制的規限嗎？齊澤克認為黑格爾在《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）一書中批評的不是革命的怒火由於不夠具體而必然失敗，反而恐怖革命之所以是歷史死結是因為「我們必須通過它才能夠達到現代理性國家的境地」。<sup>48</sup>以暴力手段達致倫理目的除了向未來實踐啟蒙運動的理想，齊澤克還強調罪惡、墮落、救贖和身體復活等神學題材如果置放在具體的主體性場域上，其實都只不過是視點的差異而已。「黑格爾式對基督宗教的主要看法是：從死亡中復活並非將會在未來實現的『真實事件』，反而是已經存在的事實——我們只須將我們的主體位置轉移就是。」<sup>49</sup>救贖已然與未然（already and not yet）的緊張關係被理解為未然含蘊在已然，只是體認上的問題。意思相當清楚，我們要從墮落裏面把救贖體認出來，本雅明（Walter Benjamin）在他晚期的文章〈歷史哲學的論題〉（*Theses on the Philosophy of History*）以木偶為「歷史的唯物論」，看不見但是操控着木偶的是被矮化和藏起的神學，而齊澤克強解那木偶為「我被化約為對自身行動的被動觀察者」；<sup>50</sup>這也解釋了為甚麼他堅決否定勒維納斯（Emmanuel Lévinas）和德里達（Jacques Derrida）的絕對他者想法，又沒法接受海德格爾和伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）的本體論差異的分野，因為主體以外根本沒有先驗的空間，語言符象中也沒有真正對外在的開豁性。

---

48. Žižek, 《玩偶與侏儒》，頁 84。

49. 同上，頁 87。

50. 同上，頁 29。

九一一事件後小布殊 (George W. Bush) 發動反恐戰爭，齊澤克和阿岡本因而俱對本雅明純粹的暴力 (pure violence) 和暫停倫理性的緊急狀態令產生更切身的批判性興趣；<sup>51</sup>如果說齊澤克的文化理論、政治和宗教取向只不過是對本雅明的誤讀，非人文的絕對客觀主義和非形式性的猶太—基督宗教將本雅明從齊澤克的文化和政治論明確地分別開來。這裏先回到阿岡本，他在《例外的狀態》 (*State of Exception*) 研讀古羅馬法律中對緊急權力的運用，發現主權性決定 (Auctoritas)，相對於裁判官的權力 (Potestas) 來說，「常規可以應用於正常狀態，並可以主權性決定的方式將暫停但又沒有完全地抹殺法制秩序，因為Auctoritas或主權性決定 (sovereign decision) 直接地指涉生命，它源自生命」。<sup>52</sup>阿岡本為齊澤克澄清了極權式濫用國權和「為目的論而暫停的倫理性」而作出主權性決定的重大分別，而基督宗教為對人仁愛的目的而破除固有律法和道德的行動，成為了主權性決定的依據和基礎。<sup>53</sup>齊澤克普遍性單數至少還有另一個重大意義，巴迪烏的真理—事件構想為拉康的真實界加入確定甚至是背叛性的願景和任務。齊澤克認定保羅是反哲學「真理—程序的形式條件的理論家」，意指基督宗教的復活事件叫受觸動的信徒 (主體) 願意為以餘溢形式而存留的復活真理付上代價：「愛的勞動」。<sup>54</sup>而巴迪烏同樣基於揚升拉康的理論而為真理—事件下定義說：「真理—事件只是一個徹底的新起點；它代表了另一

---

51. 將二十一世紀反恐戰爭和二戰初期蘇共與納粹德國達成短暫和議的狀況相比，難免低估了本雅明當時所面對的絕望和他對猶太—基督宗教的絕對性的信念。

52. Giorgio Agamben, 《例外狀態》 (*State of Exception*; trans. Kevin Attell; Chicago: Chicago University Press, 2005), 頁 85。值得注意的是，阿岡本指出例外與法制以來弔詭關係一旦被區隔開來，便會不停地「將西方推向全球化的內戰」 (頁 87)。

53. Žižek, 《玩偶與侏儒》，頁 107。

54. 齊澤克著，萬毓澤譯，《神經質主體》，頁 199。

個面向的猛烈、創傷性、偶然的入侵，而沒有經過現世的有限性與墮落腐化的『中介』。」<sup>55</sup>由於真理一事件只不過是危機的形式，所以它跟任何其他事件也可以置換，尤其是政治危機，非內涵性政治統合宗教的條件下所謂政教合一，保留宗教性而沒有宗教，正如他把永遠被主題所引導而颯移的信念 (belief)，跟體制化的信仰 (faith) 作出區別，並偏重前者的自由和政治動力。<sup>56</sup>事實上，宗教（尤其是猶太—基督宗教）慣常地被歸併為現代性現象的一隅，被現代性和民族國家的論述框架所收編而邊緣化。齊澤克只不過利用了猶太—基督宗教的邊緣位置作為現代論述的主體之一而已；既然他必須從猶太—基督宗教的倫理打開辯證唯物論主體的逆動，甚麼難阻了神學成為革新社會的原推動者？

至於齊澤克怎樣誤用本雅明的純粹暴力理念，要從他提出以神聖的暴力終止神話性的暴力，<sup>57</sup>以及建立「不受危機威脅的形式」的生活經驗說起。<sup>58</sup>對本雅明來說，問題不在於使用暴力的合法性，而在於怎樣在民族國家（法制）和個人主義（暫停倫理）相互排拒的思路以外實現社群的團結性；本雅明的歷史觀跟謝林的相當一致，只有對上帝的思憶、或者按蒂利希的講法，上帝延續不斷的啟示的突破，主權性的權威才能在法制和暫停倫理之間的狹道上構建歷史性的群體，以歷史傳統為依歸而不是向未來放膽投射願景。他的政治在謝林哲學的引導下，從個別和具體着手，在群眾中體認出具歷史氛圍的生活經驗，以微型的勝

55. 同上，頁 203-204。

56. Žižek, 《論信念》，頁 109-110。而無神論和神論對齊澤克來說也可以簡約為信念的視點不同而已。

57. Walter Benjamin, 《單行道與其他作品》 (*One-Way Street and Other Writings*; London: Verso, 1985), 頁 132-154。

58. Walter Benjamin, 《布德萊爾》 (*Charles Baudelaire*; London: Verso, 1983), 頁 140。

利組構傳統；他在〈說故事的人〉（The Storyteller）這點出具身體經驗的決定性：「在充滿致命氣體和毒性爆炸的戰場上，唯一不變的，也只是人脆弱的微軀。」<sup>59</sup>身體一日尚存，無限的盼望還未失落。

齊澤克多次引用盧森堡（Rosa Luxemburg）的呼籲說，要是等候最適當的革命時機，革命永遠不會來臨；本雅明則相反，他追尋和等候的是從上帝而來的干預，具備實在的先驗性度向。<sup>60</sup>但是齊澤克所持的辯證式唯物論排斥了馬克思以歷史作為「客觀」批判的基礎，而叫宇宙秩序失衡的「上帝」、叫人衝破創傷的精神分析師和擁有客觀知識又為人民服務的政黨，因為它們佔有真理—事件的位置，所以取代了不單只是馬克思的歷史性準則，更加排斥了黑格爾歷史目的論，以拉康的非總體（non-All）否決了自我意識的總體性（the All）；換言之，「上帝」、精神分析師、政黨佔據了作為批判基準的主體位置。他在〈後語：列寧的抉擇〉提出孤高的辯說，「對基爾克果來說很清楚的是，這陳述〔上帝／分析師／政黨永遠是對的〕從來都要從負面解釋——人總是錯的。這外在的元素並不代表客觀知識，就是說，外在性完全為內在的：政黨的需要源自工人階級從來也『完全自我』的事實。」<sup>61</sup>所以我們可以總結說，絕對性對齊澤克來說，就是在權威性主體位置上作出的決斷，正面來說，因為那決斷是根據巴迪烏的真理—事件而作成的；負面來說，因為這決斷不是不會出錯，只因為它

59. 本雅明著，林志明譯，《說故事的人》（台北：台灣攝影工作室，1998），頁20。

60. 本雅明在〈歷史哲學的論題〉第二論題將個人在歷史上的力量與上帝的救贖力量作出分野，他這樣寫道：「像我們以先的前代一樣，我們都被賦予微弱的彌賽亞權能，就是對過去擁有的權能。這擁有權不能廉價地處理掉。」（Walter Benjamin, 〈歷史哲學的論題〉[*Theses on the Philosophy of History*]，載氏著，《闡明集》（*Illumination*，London: Fontana, 1992），頁246。引文為作者的翻譯。）

61. Žižek, 〈後語：列寧的抉擇〉，頁188-189。

要求人折服和順從。本雅明在〈歷史哲學的論題〉第十一題引用了粗鄙的馬克思主義，以為現代的救主是工作，忘記資本主義對社群和人的生活各方面都構成了破壞；<sup>62</sup>我們可以作個比擬，齊澤克以為現代的救主是文化主導權的位置（hegemonic position），卻忘記了有機知識分子並不包括所有人，也不涵蓋所有。齊澤克的文化理論之所以能夠達致絕對性，因為他仿照了黑格爾把反思和反思的自身認同；事實上對黑格爾來說，反思已經是絕對的意念（Geist）和真實的認同。對謝林和本雅明來說，反思和對反思的反思兩者只不過被摺疊，兩者之間還有縫隙，甚至是深淵，原因黑格爾忽略了反思的媒體（Reflectionsmedium），例如本雅明所強調語言中內在寓意（allegory）的概念；從神學的角度看，神示的宗教也是那反思媒體，將客觀的意識和主觀的意向兩者的反思串述起來。阿岡本在他研讀保羅與本雅明密切關係的著作《尚存的時間》中，沿用陶貝斯（Jacob Taubes）的洞見，<sup>63</sup>認為本雅明「現一時」（Jetzt-zeit）的概念，源自保羅在《以弗所書》一章 10 節所言，一切在基督裏合一的滿足的時間；<sup>64</sup>一剎那都不能忘記的是，現一時或救贖的時間跟謝林所堅持的良善和邪惡只會在上帝中得以聯合的看法完全分不開，並非單純人的體認而已，更不光由人隨意決定甚麼時間可以暫停愛的倫理。齊澤克有沒有追尋這種絕對的客觀性？有沒有類似敬虔的反思媒體讓他能以跨逾那深淵？還有一段距離，但是正如米爾班克

62. Benjamin, 〈歷史哲學的論題〉, 頁 250-251。

63. 參 Jacob Taubes, 《保羅的政治神學》(*The Political Theology of Paul*; trans. Dana Hollander; Stanford, CA: Stanford University Press, 2004)。

64. Giorgio Agamben, 《尚存的時間》(*The Time that Remains*; trans. Patricia Dailey; Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), 頁 143-144。

(John Milbank) 的批評，齊澤克比不少所謂神學家已經「正統」得多。<sup>65</sup>

猶太－基督宗教的信仰、信仰群體和日常生活經驗成為了齊澤克－拉康否決的排斥理念 (foreclosure) 所排斥的有機性活動，還有其他「異端邪說」或在齊澤克視野以外沒有能指的能指遭受了同一命運嗎？這裏不能不提的是布希亞 (Jean Baudrillard)，他對社會價值的演變、符象成為「現實」的擬象世界和死亡衝動入侵人自我意識等批判，跟齊澤克的後意識形態批判相近的地方不少；布希亞的對應策略是原始主義 (primitivism)，返回莫斯 (Marcel Mauss) 的禮物經濟和社群，恢復人與物具體而宗教性的關係，而作為中途的手段正如莫斯提出的是政權須作為平等化的機制，對弱勢社群作出慷慨的支援——禮物成為真正炫耀式消費。<sup>66</sup>如果齊澤克的社會主義甚或共產主義政黨政治，能夠基於過去失敗的教訓，多一點罪疚感、少一點基於不圓滿而發動的慾望，承認道成肉身的肉身性存有與及平等主義的尊貴，從群眾空洞和不滿足的眼神中看到自己而且感同身受，那麼把愛的倫理暫停而以暴易暴是否可以在沒有世界大戰的期間也掛在口邊？期待齊澤克細膩並叫人讚歎的後意識形態批判，以及值得許譽的社會主義和宗教熱誠，至終能夠擺脫運動鞋廣告的能指，“Impossible is nothing” 和 “Just do it”，或者說擺脫現代人文精英主義主體性的視點和躁動的幽靈。

---

65. 詳參 John Milbank, 〈雙重榮譽，或弔詭對辯證：論不不同意齊澤克〉 (The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On not quite agreeing with Slavoj Žižek)，載 Creston Davis 編，〈基督的怪異性：弔詭抑或辯證〉 (The Monstrosity of Christ; Cambridge, MA: The MIT Press, 2009)。頁 110-233。

66. 詳見馬塞爾·莫斯 (Marcel Mauss) 著，汲喆譯，〈禮物〉 (上海：人民出版社，2002)。

**關鍵詞：**犬儒主義 真實界 黑格爾辯證邏輯  
真理—事件 主體性位置 深淵

作者電郵地址：[nickchu@cuhk.edu.hk](mailto:nickchu@cuhk.edu.hk)

# Overlapping Reflection and Reflection of Reflection: The Search for the Absolute in Slavoj Žižek's Theory of Culture and Christian Religion

Nick Tai-shing CHU

Ph.D., Lancaster University, England

Instructor, Department of Cultural and Religious Studies

The Chinese University of Hong Kong

## *Abstract*

Slavoj Žižek is one of the key thinkers today who brings the religious to the forefront of cultural theorizing and political practices. Here first of all I approach Žižek through the nominalism of Émile Durkheim and Mary Douglas, and give a close analytical reading of Žižek's ever growing key texts, looking into the key theoretical impetus of his post-ideological perspective of globalism, use of Lacanian conception of the Real and Hegelian dialectical logic, advocacy of Communist party politics, and lastly his (mis-)appropriation of Schellingian identity philosophy as well as Christian theology into a Badiouian political decisionism.

It is my argument that Žižek's idea of the absolute is to be found and founded on the decision made on the authentic subject position of "God", Analyst, and Party. As such, Žižek is unable to shake off the ghost of modern, humanist, elitist, and most of all impatient theorems in his forward projecting politics. The reason that Christianity is worth fighting for boils down to the fact that it is marginalized in the secular world, and in the sense that Christianity without its church communities and traditions is being stripped down to barely a form of ethical act in his theory. It is thereby my criticism that by scathing through a series of distinctive and even opposing philosophical positions he actually fails to acknowledge the organic integrity of these positions, especially the one held by F. W. J. Schelling, Walter Benjamin, and perhaps Christian theology in general. Despite my admiration of a socialist orientation, I agree with Schelling that there is an abyss separating the unconscious realm of God and the conscious realm of the world and there is. The abyss poses a sense of guilt which is far more effective than a sense of lack (and desire) in combating cynicism in the post-ideological world.

**Keywords:** Cynicism; Lacanian Conception of the Real;  
Hegelian Dialectical Logic; Truth-event;  
Subject Position; Abyss

