

球体学

作者：【德】彼得·斯洛特戴克

翻译：夏影

前言

自 1983 年以来，彼得·斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）已成为战后德国最重要的哲学家之一。他一夜之间凭借《犬儒理性批判》（Kritik der zynischen Vernunft, Siruela 出版社，2003 年）一书成名，这本书震撼了广大读者，其影响力几乎可以与奥斯瓦尔德·斯宾格勒（Oswald Spengler）的《西方的没落》相媲美。斯宾格勒偏爱凯撒式的人物，喜欢权力的高峰和威严的声音。而斯洛特戴克的榜样则是住在木桶中的第欧根尼（Diogenes），一个讽刺和讥讽的化身。

《犬儒理性批判》揭示了现代意识如何在揭露和启蒙之后意识到自身，并如何在正确的意识下仍然做出错误的行为。这本书探讨了犬儒主义作为现代现实理解的基本背景。从那时起，斯洛特戴克就开始思考全球范围内的关系和情境，同时深入探讨个人与自我之间的亲密关系和情境。他在这条道路上不断前进。一些不够大胆的批评者认为他走得太远，但他们没有理解到，我们的现实是如此复杂，以至于必须走得更远才能触及它。

斯洛特戴克还以其文学风格著称，他的写作风格光彩夺目，这在某些哲学家（不仅限于德国）看来是一种缺陷。

他最新的作品，备受期待的《球体学》（Sphären）三部曲，是一部宏大的著作，本书是其第一卷的西班牙语译本。

斯洛特戴克通过感官、感觉和理解力来揭示近处的事物。什么是近处？近处是哲学常常忽视的东西：生活的空间和体验的空间。我们总是生活在“空间”中，生活在球体、氛围中；空间体验是存在的基本体验。在这本书中，哲学重新找回了原始事物的痕迹和语言。当然，斯洛特戴克并不是第一个试图从空间体验的角度思考人类存在的哲学家。前面提到的奥斯瓦尔德·斯宾格勒已经着手根据空间概念区分文化类型：阿拉伯文化对洞穴的迷恋，西方浮士德文化对无限空间的幻想。现象学家，尤其是马丁·海德格尔（Martin Heidegger），在20世纪开始寻找一种描述生活空间的语言，以及作为空间共享者、共存者的人类。然而，可以说斯洛特戴克将共存哲学提升到了一个全新的高度。

《球体学》是这部三卷本著作的标题。一种哲学不仅在创造新概念时是原创的，而且在发现众所周知的表达中令人惊讶的深刻意义时也是原创的。“球体”一词确实让人想起了旧形而上学的消失世界，那个充满确定性和不安、既安慰又令人焦虑的迷人国度。“球体”无论如何都不是一个中立的空间，而是一个充满生机和生活的空间；一个我们沉浸其中的容器。没有球体就没有生命。我们需要球体就像需要呼吸的空气一样；它们被赋予我们，总是在人类聚集的地方重新出现，并从亲密的空间延伸到宇宙空间，经过全球范围。如果球体之间的和谐占主导地位，那将是美好的，但事实上，斯洛特戴克的主要主题是，在从一个球体转移到另一个球体时，冲突、危机和灾难会

出现。一个文化的丰富性最终取决于其解决从一个小球体过渡到下一个更大球体问题的能力。

斯洛特戴克从我们沉浸的第一个球体开始，即“母体中的封闭”。生命的戏剧性在于，我们总是不得不离开我们沉浸其中的充满生机的空间，而不知道在新的空间中是否能找到一个宜居的替代品。因此，生命的第一个转移，第一个戏剧性行为，发生在出生时。斯洛特戴克问道：当我们“来到世界”时，我们来到了哪里？离开母体后面对世界的方式，很难通过出生前的记忆残余来分析。我们都曾居住在母体中，一个消失的大陆，一个“亲密的亚特兰蒂斯”，随着出生而沉没，不是在空间中，而是在时间中；因此，我们需要一种深层情感层次的考古学。但这可能吗？斯洛特戴克冒险用细致的经验描绘我们曾经居住的洞穴中的生活轮廓。他发展了一种新的现象学，具有极高的敏感性，并为此增加了语言储备，因为理论的语言无法公正地描述人类存在的球体构成和亲密色调。《球体学》第一卷在某些部分读起来像一首诗意的叙述，这不仅归功于斯洛特戴克的才华，也在一定程度上“由主题本身”所决定。常规的语言游戏在面对起源经验时失败了。想要在这方面取得进展的人，必然进入发现与发明之间的边界领域。因此，斯洛特戴克的论述变成了文学；结果是，思想与它们所依托的语言体之间的联系比通常更加紧密。中间色调、图像和联想也总是重要的。对于那些不受常识限制的人来说，阅读这本书将是一次巨大的享受。斯洛特戴克写道：“如果理论展开要有效，就必须听到包装纸的沙沙声，它再次将所有者呈现为新的、几乎熟悉但又几乎被遗忘的东西。”喜欢被赠予的善意读者变成了一个

共鸣箱。一切都吻合，可能是这样，我们在阅读这些诱人的叙述时仍然能感觉到，关于我们曾经在羊水中漂浮的古老记忆，关于那里的弹性和柔软的狭窄，关于内部的声音空间，关于胎儿的听觉和最初的纽带，关于出生时因突然接触到空气而窒息的经历。这些是奇怪的事件，早期的媒介情境，留下了痕迹、回声、共鸣，甚至在我们开始建立和界定自己作为主体时也不会消失。媒介在强度状态、奉献和钦佩、焦虑和同情、喜好和厌恶中持续存在。由此得出的观点当然不是新的，但被重新权衡：共存先于存在，生活意味着让自己卷入这种共存的情感和执念中。斯洛特戴克勾勒出一种媒介共存理论。什么是媒介？一个被激发、发声、照亮、抓住、穿过、溶解、包裹的东西；一个连续的水加热器或一个冷却组；用罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）的话说：“不再有一个完整的人面对一个完整的世界，而是一个在普遍营养液中移动的人类存在。”在这个意义上，每个人都是一个媒介：一个高度渗透性的存在。

由于媒介化的人类是一个最初来自亲密、包裹的内部空间的存在，他后来也寻求庇护，如果找不到，就会试图创造避难空间。这并不总是成功的。斯洛特戴克分析了生命危机与空间形成失败尝试之间的联系，并在此过程中勾勒出人类生活空间的本体和系统发育：从个体到历史集体的球体形成，在夫妻关系、家庭、友谊、协会、政党、国家、教会、王国、民族中。在每个球体中都有“强烈的动机”让人们聚集在一起。球体破裂时发生的灾难也属于这一视角。例如，随着天空想象覆盖物的崩塌，哥白尼革命解散了人类几个世纪以来生活的整个精神氛围。现代性始于一种新的空间体验的冲击，布莱兹·帕斯卡

尔 (Blaise Pascal) 在其经典表述中写道: “无限空间的永恒沉默让我感到恐惧。” 失去了古老的庇护所, 在缺乏形而上学屋顶的时代, 人类必须学习一种新的生活方式, 社会形成力量面临着巨大的任务, 面对一个没有神圣祝福的人类球体。不仅在大气中存在危险的臭氧空洞, 社会球体中的空气也可能变得稀缺或被污染; 由于缺乏关系, 可能会出现冻结或寒冷; 人类可能会接近而不相互联系。后果是个人精神病和社会恐慌。20 世纪以其极权主义的过度行为, 提供了可怕的例子, 那些无根者的恐慌暴动, 试图通过将冷社会转变为热社区来暴力地形成新的球体。当空间不再宜居时, 一种对子宫的怀念政治可能会暴力地开辟道路。因此, 维护生活球体也是一项艰巨的政治任务, 需要哲学的建议。但这需要一种理解充满生机的空间、“球体”的哲学, 能够整体看待并结合近处和远处、极大和极小的事物。彼得·斯洛特戴克做到了这一点。还没有人从哲学上如此探索过亲密、全球以及两者之间的联系。

第一卷主要关注人类内部和人类之间球体形成的亲密方面。第二卷追溯了大球体的历史, 从想象的天地球体到实际的地球环绕和世界征服, 再到我们今天所称的“全球化”。它展示了社会大格式如何首先利用小球体中的经验模式, 然后又如何摧毁它。第三卷分析了在社会空间中逐渐出现的新球体形成的迹象。共同生活的结构正在发生变化: 快速变化的、几乎没有固定地面的横向联系。多中心主义, 流动性。需要和要求坚实基础的时代已经过去。人们正在习惯于波动、悬浮的生活形式; 因此, 斯洛特戴克将第三卷命名为“泡沫”。

着眼于后现代对无基础生活形式的探索，斯洛特戴克的这部巨著邀请我们在无基础中探索哲学的基础，甚至是斯洛特戴克哲学的基础。

无法设计真正新的视角来理解世界；它们来自激情、执念、经验。在被称为哲学的自我和世界理解中，没有一个中立的中心可以达成一致。理性的统一在于其声音的多样性。而这些声音，如果它们是活的，总是与情绪或心境有关。这是过去几个世纪的伟大哲学所知道的，斯洛特戴克在描述人类作为一个根据生活空间调谐、重新调谐和失调的共鸣箱时，重新与之联系。

但心境不仅是哲学的主题，如果严格理解，它本身就是哲学的前提。哲学不是从思考开始，而是从一种基础心境开始：惊奇、恐惧、希望。埃米尔·左拉（Émile Zola）曾将艺术定义为“从一个气质看现实”。这也适用于哲学。不同气质的人进行哲学思考。尼采（Nietzsche）以无与伦比的清晰度表述了这一点，他建议不要被“思考理性”的表达所迷惑，而是要探究谁或什么真正在进行哲学思考，是爱、好奇心、嫉妒、权力意志、焦虑、虚荣、骄傲。

但一种仍然困在科学主义误解中的哲学掩盖了其来自心境和气质的过程，并固执于一个贫瘠的理性概念。由于经验的匮乏、存在的遗忘和表达的缺乏，它可能显得“精确”，但这种精确的价值正如维特根斯坦（Wittgenstein）在其极其精确的《逻辑

辑哲学论》（Tractatus logico-philosophicus）结尾所写：

“我们感觉到，即使所有可能的科学问题都得到了回答，我们的生活问题仍然完全没有触及。”

这对斯洛特戴克的哲学不适用，它是存在的、表达的，并与

“我们的生活问题”保持联系。任何被斯洛特戴克带入从亲密到全球的冒险之旅的人都会相信这一点。

吕迪格·萨弗兰斯基（Rüdiger Safranski）

我们必须克服的困难……在于保持远离任何几何证据。换句话说，我们必须从一种对圆形的亲密感开始。

加斯东·巴什拉（Gaston Bachelard），《空间的诗学》

根据传统，柏拉图（Plato）会在他的学院入口处放置一块铭文，上面写着：不懂几何者不得入内。这是一句傲慢的话吗？是对普通智力的宣战吗？无疑是的，因为在学院中发明了一种新的精英主义形式。在一个令人惊讶的时刻，学校和先锋派重合了。先锋派是强迫社会所有成员对一种不来自他们自身的提议做出决定的能力。苏格拉底（Socrates）是第一个认真对待这种游戏的人，而柏拉图通过建立他的学校，增加了哲学的挑衅，将选择知识与无知的紧迫性提升到一种强大的力量。通过

关闭不懂几何的平民的大门，只接纳具有足够先前知识的候选人，柏拉图挑战所有凡人证明他们有资格进入他的研究社区，证明他们适合这样做。这里需要考虑：在学术时代，人类是什么，如果不是一个通常忘记自己灵魂深处是几何学家的哺乳动物？几何学家是什么？一种来自死者世界的智慧，带来对完美球体中停留的模糊记忆。哲学在社会中划分那些记得的人和那些不记得的人时，开始在外在上有效；此外，还划分那些记得某些特定事物的人和那些记得不同事物的人。这至今仍然是它的业务，尽管划分标准变得复杂了一些。

作为任何稍微超越其魔法开始的作者，我意识到不可能预先确定识字社区对出版作品的使用。尽管如此，我仍然认为提醒读者最好将以下考虑视为柏拉图格言的激进化是有用的。我不仅会将柏拉图的格言放在学院入口处，还会放在生命之门上，如果不是因为用警告装饰已经过于狭窄的通往世界之光的入口有点不体面……我们出现在生活中，没有学前几何准备，没有任何哲学可以在之后对我们进行入学考试。但这丝毫不改变哲学的独家使命，因为不能简单地拒绝世界只通过内在的几何偏见给予我们的假设。难道不能认为生命是对一切来源空间知识的不断后续需求吗？今天，社会在知道某些事物和不知道任何事物之间的分裂比以往任何时候都更深吗？

生命是一个形式问题，是我们与哲学家和几何学家的古老而尊敬的表达“球体”联系起来的论点。这个论点表明，生活、形成球体和思考是同一事物的不同表达。无论如何，对生命几何球体的提及只有在承认存在一种比生命本身更了解生命的理论

时才有意义；在人类生活的地方，无论是游牧还是定居，都会出现居住的、移动的或静止的球体，它们在某种意义上比任何用圆圈画出的东西更圆。接下来的书致力于探索几何生命主义的可能性和极限。

必须承认，这是理论和生命的一种相当极端的配置。这种方法的傲慢也许在记住学院上方还有第二块铭文时会变得更容易忍受，或者至少更容易理解，这块铭文具有隐藏和幽默的意义，上面写着：不愿意与其他理论花园的访客涉及爱情事务的人被排除在这个地方之外。可以猜到：这个格言也必须应用于整个生命。不想知道任何关于建造球体的人自然必须远离爱情戏剧；而回避爱欲的人则排除了寻求生命形式清晰性的努力。因此，傲慢改变了住所。哲学的排他性并不表达其自身的傲慢；它来自于那些确信没有哲学思考也能应付的人的自满。如果哲学是排他性的，那是因为它反映了大多数人自我排除于最好的事物之外，但在极端化社会中现有的分裂时，它使这种排他性变得有意识，并迫使重新考虑它。从哲学的夸张中出现了重新审视已做出的选择并决定反对排他性的机会。因此，哲学如果致力于其自身，总是同时是自我宣传。如果有其他人以不同的方式理解最佳事物，并因此取得令人信服的结果，那就更好了。

正如所见，本文承认其对柏拉图问题的敏感性，但如果将其理解为对雅典学院创始人的错误解读的总和，包括从康德（Kant）到海德格尔（Heidegger）及其后继者的反柏拉图主义，则不认同柏拉图主义。我只跟随柏拉图的指示，以比通常

更大的坚韧发展以下论点：爱情故事是形式的故事，所有团结都是球体的形成，即内部空间的创造。

哲学思考也滋养于第一次爱情的剩余，它从其起源中脱离出来，自由地重新开始在一部分中前进，必须首先知道它是一种对整体的转移爱。不幸的是，在当代知识话语中，转移爱被习惯性地描述为一种神经质机制，大多数时候导致真实激情感到错位。没有什么比这种可悲的主题缩减更损害哲学思考了，无论是否有理由，它都归因于心理分析模型。相反，必须坚持认为，转移是创造过程的正式来源，这些过程为人类向开放空间的出逃提供了翅膀。我们不是将高涨的情感转移到陌生人身上，而是将早期的空间经验转移到新的地方，将主要运动转移到遥远的场景。我的转移能力的极限是我的世界的极限。

因此，如果必须将我的格言放在这三部曲的入口处，它必须写着：不愿意赞美转移和反驳孤独的人请远离。

球体 I

(气泡)

1887 年，G.H. Every 根据约翰·埃弗里特·米莱斯爵士（Sir John Everett Millais, 1829-1896）的版画《气泡》。

引言：

盟友

或：

呼出的公社

孩子兴奋地看着他的礼物，在阳台上，他通过放在嘴前的吹管或泡泡棒将肥皂泡吹向天空。有时，一串泡泡像蓝色的弹珠一样欢快地升向高处；有时，在另一次尝试中，一个颤抖的大椭圆形泡泡从吹管中脱离，像一只受惊的生物，随风飘向街道。孩子满怀希望地跟随着他着迷的泡泡。他自己也随着这个奇妙的泡泡飞向外面的空间，仿佛他的命运在几秒钟内取决于这个脆弱的构造。当泡泡在颤抖和延长的飞行后最终破裂时，阳台上的泡泡艺术家发出了一声既像哀叹又像欢呼的声音。在泡泡生命的短暂瞬间，它的创造者仿佛离开了自己，仿佛泡泡的存续依赖于他全神贯注的陪伴。任何缺乏陪伴，任何在分享希望和激动时的疏忽，都会导致这个彩虹色的物体过早地破裂。然而，尽管在创造者的热情庇护下，泡泡在空间中奇迹般地滑翔了一会儿，最终它还是消散为无。在泡泡破裂的地方，吹泡者

的灵魂暂时停滞，仿佛它开始了一次远征，却在半路失去了同伴。但忧郁只持续了一秒钟，随后游戏的喜悦又回来了，伴随着它残酷的重复。什么是破灭的希望，如果不是新的尝试的机会？游戏不知疲倦地继续，泡泡再次从高处飘下，吹泡者再次以专注的喜悦跟随他的艺术作品在微妙的空间中飞行。在事件的高潮，当吹泡者沉浸在他自己创造的奇迹中时，那些冒泡和易逝的肥皂泡不会因为缺乏狂热的陪伴而面临过早破裂的危险。小魔术师的注意力在广阔的空间中跟随它们的踪迹，并通过他钦佩的存在加强了这些呼出体的薄壁。在肥皂泡和它的吹泡者之间存在着一种团结，排除了世界的其余部分。随着这些彩虹色的构造逐渐远去，小艺术家一次又一次地从阳台上的身体中解放出来，完全站在他赋予生命的物体旁边。仿佛在专注的狂喜中，孩子的意识离开了它的身体来源。如果呼出的空气通常消失得无影无踪，那么在这种情况下，它在封闭在泡泡中的气息中获得了一种短暂的超生命。当泡泡在空间中移动时，它们的创造者真正地离开了自己：与它们同在并在其中。他的呼出气息在泡泡中脱离了他，微风维持并携带它；同时，孩子在这种共享的飞行中失去了自己，失去了呼吸，他的注意力在充满生机的空间中穿行。因此，肥皂泡成为其创造者的一种令人惊讶的心灵扩展的媒介。泡泡和它的吹泡者在一个由注意力的同情展开的领域中共同存在。跟随他的肥皂泡在开放空间中的孩子不是一个笛卡尔式的主体，保持在其无维度的思维点，同时观察一个有维度的物体在空间中穿行。钦佩地，与他的彩虹色泡泡团结一致，体验着，玩家将自己投入到开放空间中，并将眼睛和物体之间的区域转变为一个充满生机的球体。所有的眼睛和注意力，孩子的脸向对面的空间敞开。因此，在他忙于愉快的消遣时，玩家不知不觉地产生了一种证据，这种证据

在后来学校努力的影响下会失去：精神本身在某种程度上也在空间中。或者更准确地说，过去被称为精神的东西从一开始就意味着有翅膀的空间社区？一旦开始对这种怀疑做出让步，继续沿着这条线索提问就变得自然：如果孩子将他的气息吹入肥皂泡中，并通过他狂热的注视保持对它们的忠诚，那么是谁在这个玩耍的孩子之前放置了他的气息？是谁在这个年轻生命从儿童房间出逃时保持了对它的忠诚？在什么关注中，在什么吸入空间中，孩子们在生命成功前进时保持庇护？是谁陪伴年轻人走向外面，走向事物及其概要，分裂的世界？是否总是有人以漂浮在可能性空间中的孩子为狂喜？那些没有气息的人呢？当生命出现并独立时，是否总是包含在一个伴随的气息中？认为所有存在并成为主题的事物都是某人的关注，这种想法是否合理？事实上，众所周知，有一种需求——叔本华

（Schopenhauer）称之为形而上学——即属于世界或存在整体的一切都必须包含在一种气息中，作为一种不可磨灭的意义。这种需求能否得到满足？能否被证明合理？是谁首先提出了世界不过是一个包围气息的肥皂泡的想法？谁会是所有存在的事物的“外在于自身”？

Circulo sin constructor I, 太阳振动：冲击波达到地球直径的十倍；由 Soho 探测器拍摄。

现代思想，长期以来以天真的启蒙之名和更为天真的口号“进步”呈现，其特点是本质的流动性：每当它遵循其典型的“前进”时，就会启动一种从人类幻想的洞穴到非人类外部的智力的突破。难怪被称为哥白尼的宇宙学转向，位于知识和觉醒的

现代历史的开端。这一转向对第一世界的人类意味着宇宙中心的丧失，并因此导致了一个逐步去中心化的时代。从那时起，地球上的居民，这些古老的凡人，结束了所有关于他们在宇宙怀抱中位置的幻想，尽管这些想法似乎像天生的欺骗一样紧紧抓住我们。随着哥白尼的日心说，一系列面向外部、人类空虚、遥远星系和非人类物质的最幽灵般的组成部分的研究实例开始了。很快，人们感受到了来自外部的新的寒冷气息，甚至一些革命性转变的知识先驱在面对无限性时也没有隐瞒他们不安；因此，开普勒本人抗议布鲁诺的无限宇宙学说，称“正是这个想法带来了我不知道的秘密和隐藏的惊吓；实际上，它在没有界限和中点的无限中漫无目的地游荡，因此，没有任何固定的位置。”（1）随着向最外部的逃避，来自冰冷宇宙和技术世界的内向入侵也随之而来。自现代时代开始以来，人类世界必须在每个世纪、每个十年、每一年、每一天学会接受和整合关于一个不关心人类的外部的新真理。从启蒙的社会阶层开始，逐渐扩展到第一世界的知情大众，自17世纪以来，一种新的、相关的心理宇宙学感觉扩展开来，即人类并不是进化的焦点，那个冷漠的进化女神。任何对地球工厂和地球外空间的观察都足以增加证据，证明人类被所有方面的巨大外部性所超越，这些外部性向他散发出星寒和非人类的复杂性。智人的古老本性并未准备好应对外部的这些挑衅。通过研究和意识，人类已成为宇宙的白痴；他自己被流放，被驱逐到无意义、不关心他、驱赶他的事物中，失去了他自己编织的幻想泡沫中的古老庇护。借助其不懈探究的智慧，这个开放的动物从内部推倒了旧家的屋顶。参与现代性意味着冒着进化发展的免疫系统的风险。自从16世纪70年代英国物理学家和宇宙学家托马斯·迪格斯证明了两千年的天盖学说在物理上是不一致的，从

思维经济学的角度来看是多余的，现代时代的公民不得不适应一种新的情况，在这种情况下，随着他们祖国在宇宙中中心位置的幻想消失，地球被球形拱顶包裹的温暖天盖的安慰形象也随之消失。从那时起，现代时代的人类不得不学会在没有外壳的情况下生存。帕斯卡的虔诚而清醒的宣言：“无限空间的永恒沉默使我恐惧”，表达了整个时代的内心告白。（2）自从时代真正变得新以来，存在于世界意味着必须紧紧抓住地壳，祈求引力不要抛弃你，忘记任何关于怀抱和庇护的想法。这不可能是纯粹的巧合：自15世纪90年代以来，知道事情真相的欧洲人建造并凝视着，像一个未定义崇拜的信徒，图像和地球仪，仿佛通过这些偶像的视觉，他们想安慰自己，永远只能存在于一个球体上，而不再在一个球体内。我们将展示，今天被称为全球化的所有事物都来自于与这个偏心球体的游戏。弗里德里希·尼采，那些无法与之共存但其无知将与知识诚实相悖的真理的杰出阐述者，最终阐明了现代企业家通过清晰度所达到的世界整体：“一个通向千个沙漠、空虚和寒冷的门户。”生活在现代时代意味着为缺乏外壳付出代价。剥去外壳的人类通过加热技术和气候控制政策，或通过气候控制技术和加热政策，发展出其时代精神病，以应对外部的冷却。但是一旦上帝的多彩泡沫，宇宙的外壳破裂，谁还能为那些暴露在野外的人创造假体包裹呢？

Circulo sin constructor II，车轮星系，位于雕塑家星座，由哈勃太空望远镜拍摄。

现代时代的人类通过一个假想的温室效应来对抗通过启蒙暴力打开的窗户进入人类领域的宇宙冰冻：在天盖破裂后，它努力通过在空间中缺乏包裹的世界来补偿其缺乏。这是欧美技术泰坦主义的最终视野。现代时代在这种光线下表现为一个由绝望的宣誓所标志的时代；即：面对一个开放、寒冷和沉默的天空，必须实现物种的大房子的建设和全球变暖的政策。尤其是第一世界的创业国家，将心理宇宙学的不安转化为一种侵略性的建构主义。他们通过同时实用和乌托邦的构建一个保证新现代生活形式的栖息地的普遍温室，来抵御一个无限扩展的无边空间的恐怖。因此，最终，随着全球化进程的推进，人类对天空的注视，无论是白天还是夜晚，变得越来越冷漠和分心；是的，以存在主义的激情对宇宙学问题感兴趣几乎已经成为一种天真的症状。相反，发达精神的特征是确信在所谓的天空中没有什么可寻找的了。因为今天不是宇宙学告诉人类他们在哪里，而是免疫系统的一般理论。现代时代的特殊性在于，在给世界带来哥白尼转向之后，突然天空的免疫系统已经不能再用于任何事情。（3）现代性的特点是它技术性地生产其免疫力，并逐步选择其安全结构，从传统的神学和宇宙学覆盖中提取。高度技术化的文明，福利国家，世界市场，媒体领域：所有这些大项目都想在一个剥去外壳的时代模仿已经变得不可能的想象中的安全球体。现在，网络和保险单必须占据天盖的位置；电信必须模仿包围。人类的身体想要在一个电子媒体皮肤内获得一个新的免疫状态。既然以前的无所不包和无所不容的，天盖，已经无可挽回地失去了，那不再被包容，不再被理解的旧内容，必须自己在人工大陆和人工天空下的圆顶中寻求其福祉。（4）但帮助建造文明全球温室的人陷入了热政治悖论：为了使这一建设得以完成——这一空间幻想是全球化项目

的基础——无论是在中心还是外围，大量人口必须从他们温带区域幻想的古老庇护所中撤离，并暴露在自由的冰冻中。总体建构主义要求一个无情的代价。为了获得替代人工领域的自由土地，在所有古老的国家中，以市场启蒙的名义，内部世界的信仰残余和安全虚构被炸毁，这承诺更好的生活，但首先实现的是大幅降低无产阶级和外围民族的免疫标准。突然，失去精神的大众发现自己暴露在野外，而他们从未被正确解释过他们流亡的意义。失望、感冒和孤儿的他们，在旧世界图像的替代品中寻求庇护，只要这些图像似乎还保留着旧人类环绕幻想的温暖气息。

谁给了我们海绵来擦掉整个地平线？当我们把地球从它的太阳上解开时，我们做了什么？它现在向哪里移动？远离所有的太阳？我们不是不断地坠入虚空吗？向后，向侧面，向前，向所有方向？还有上下吗？我们不是在无限的无中徘徊吗？虚空的空間不吸收我们吗？不是更冷了吗？

弗里德里希·尼采，《快乐的科学》，§ 125

在这些问题中，出现了当前关于全球化的讨论在其激动的歇斯底里中忽略的虚空。在没有外壳的时代，没有空间方向，被自己的进步所超越，现代人不得不大规模地变成疯狂的生物。技术文明，特别是其在 20 世纪的加速，可以被视为试图用舒适来淹没尼采的基本见证者，那个悲剧性的第欧根尼。通过向个人提供技术食品的完美无缺，现代世界想从他们口中夺走关于

他们生活的地方或他们不断坠入虚空的不安探究。然而，正是存在主义的现代性揭示了为什么对人类来说，知道他们在哪里比知道他们是谁更重要。当平庸束缚智力时，人们不关心他们的位置，这似乎是给定的；他们把思想固定在围绕他们头脑的磷火中，以名字、身份和生意的形式。一些当代哲学家所称的存在遗忘主要表现为对存在的荒凉位置的顽固无知。流行的忘记自己和存在的计划通过一种傲慢的不意识到本体论情况来实施。这种傲慢今天推动了所有形式的加速生活过程、公民不感兴趣和无机情色。它的代理人使他们坚持于小恶的计算单位；最近时代的雄心勃勃者不再问他们在哪里，只要他们被允许成为某人。相反，当我们试图在这里重新并以激进的方式提出关于哪里的问题时，我们想要的是恢复当代思想对绝对定位的意义，并以此为基础，区分大小。

对于灵知启发的问题“当我们在世界时我们在哪里？”可以给出一个当前有能力的回答。我们在一个支撑内部世界的外部。随着外部优先论的论点，不再需要继续进行关于人在宇宙中位置的天真探究。太晚了，无法再次梦想在一个天盖下的地方，在其内部允许家庭秩序的感觉。对于知情者来说，最大圈内的安全感已经消失，随之而来的是旧宇宙本身，舒适和免疫。谁还想把目光投向外面和上面，就会进入一个无人居住和远离地球的领域，那里没有相关的轮廓。即使在物质的最小部分，也发现了我们被排除在外的复杂性。因此，今天比以往任何时候都更有意义的是对我们“哪里”的探究，因为它指向人类创造的地方，以便能够作为真正的他们存在。这个地方在这里被称为球体，以纪念一个古老而可敬的传统。球体是具有内部厚度

的圆形，开放和分布，人类居住在其中，只要他们设法变成这样。因为居住总是已经形成球体，无论是在小还是大，人类是建立圆形世界的生物，他们的目光在视野内移动。生活在球体中意味着生成能够包含人类的维度。球体是空间创造，系统免疫学上有效的，对于静态的生物，外部在其中运作。

因为不是充满你的容器使你稳定，因为即使它们破裂，你也不会溢出；如果说你溢出在我们身上，不是你倒下，而是我们被举起；不是你散开，而是我们被聚集。

圣奥古斯丁，《忏悔录》I，第3章

在有价值的、今天已经过时的表达中，有些时候形而上学在天地之间构建了微妙的桥梁，有一种表达仍然在帮助一些当代人——不仅仅是艺术家和他们的模仿者——当他们处于尴尬的情况，需要为他们想法和灵感的来源赋予一个可敬的名字时：灵感。尽管这个词看起来像古董，使用它的人可能会微笑而不是赞美，但它并没有完全失去其象征性的光泽。在某种程度上，它仍然适合指出不可归因于仅仅应用规范或技术重复已知搜索和发现模型的想法和作品的混乱、异质和不同的起源。谁诉诸灵感，谁就承认突然的想法是非平凡的事件，其发生永远不可能强迫。它的媒介不是它的主人，它的接收者不是它的生产者。无论是天才提出建议还是偶然使骰子落下，无论是习惯概念结构中的断裂使迄今为止未想到的概念进入，还是生产性错误导致新事物：无论考虑哪些实例作为突然想法的发送者，接收者总是知道，他或她，独立于任何自己的努力，以某种方

式在思维中容纳了来自其他地方的访客。灵感，吸入，暗示，想法的垂直侵入，新的开放或迹象：这个概念在过去，当还可以不带讽刺地使用时，指定了一个高级性质的信息力量将人类意识转化为其共鸣管或箱。天空，形而上学家会说，作为地球的信息者出现并提供符号；陌生的东西通过门进入自己的东西并让人听到。尽管今天陌生的东西不再带有伟大的形而上学名字——阿波罗，耶和华，加布里埃尔，克里希纳，尚戈——，突然发生的现象并没有完全从启蒙圈子中消失。即使在我们后形而上学或另一种形而上学的时代，经历这些发生的人可以理解为主人和非自己东西的矩阵。只有通过提到这样的陌生访问，才有可能在我们的时代阐明一个一致的概念，即主观性可能意味着什么。今天这些突然的访客已经变得匿名，无疑。尽管人们经常开玩笑地惊讶于想法来自哪类人类，但从它们的突然到来中，了解这个过程的人不需要怀疑。在那里出现的地方，它们的出现被很好地注意到，而不必更近地关心它们的起源。进入想象的东西不可能来自其他地方，只能来自外面的某个地方，一个不一定是超越的荒地。不再希望发生来自尴尬的天空，它们必须来自无主严格思想的无主之地。缺乏发送者保证了其礼物的自由使用。给你带来东西的发生就像一个谨慎的访客留在门口。它不会自己变成任何宗教，因为宗教总是与创始人名字的崇拜联系在一起。它的匿名性，许多人认为是有益的，创造了今天终于能够用一般概念表述我们称之为媒体的本质问题的基本条件之一。因为媒体理论，按照艺术法则执行，如果不是对周期性访问的概念性后续工作，无论是谨慎还是不谨慎，又是什么呢？消息，发送者，渠道，语言：是一个一般科学的基本概念，几乎总是被误解，关于某物在某物中的可访问性。从今以后，我们将展示媒体理论和球体理论是趋同的；

这是一个三个卷本可能不算太多的论文。在球体中，分散的灵感成为人类在公社和村庄中联合的基础。在其中首先形成了人类与其动画动机之间的强烈关系——而“动画”是停留的访问——，这为团结奠定了基础。犹太基督教传统中值得称为灵感的原始场景是人类的创造；一个在创世纪叙述中以两个版本呈现给我们的事件（一个，作为六天工作的最后一个行为，其中确实省略了吹入或灵感空气的场景，另一个，作为所有其余创造的第一个行为，但这次明确强调了通过神圣呼气的创造），并具有特征性的区别，即在第一次过程中塑造泥土和在第二次过程中吹气。在这里，创世纪的读者遇到了灵感者，创造的君主，作为一个具有明确本体论轮廓的人物：他是第一个全能的制造者。受灵感者，另一方面，作为第一个人，一个能够接受灵感的类型的原型，出现在存在的舞台上。圣经中第一次呼气的叙述再现了精神对接受它的媒介的原始访问。

当上帝，主，创造天地时，地上还没有田野的灌木，也没有田野的草，因为上帝，主，还没有降雨在地上，也没有人耕种土地并从地里取出水来浇灌地表。然后上帝，主，用尘土塑造了人，向他的鼻孔吹入了生命的气息，人就成了一个活着的生物。

创世纪 2， 4-7

是否有可能用一种尚未被神学家的常规或信徒对假设和规定的意义的屈服所扭曲的语言来谈论这种呼气？如果这些被重复、解释、翻译和利用了一千次的句子被认真对待作为一个生产过程的描述，它们首先在其明确的连续中宣布了一种过程性的理解事物的方式：人是一个只有通过两次才能创造的人工制品。在第一次操作中，根据我们阅读的内容，创造者塑造了亚当，

一个从耕地 adam á 中取出的泥土制品，并将其塑造成一个独特的人工制品，像任何其他人工制品一样，其存在归功于技能和原材料的结合。制造和土地同样需要以第一尊雕像的形式安排人的形象。在第一次操作中，创造者因此只不过是一个喜欢从适当材料中塑造一个类似于他，创造大师的形象的陶工。如果有人想将人类呈现为原始机器，这里有一个很好的例子，说明如何按照艺术规范生产雕像，人类玩偶，傀儡，机器人，安卓等。创世纪中人类创造的第一阶段的上帝体现了最古老技术文化的代表，其强项在于陶工的技能。陶工是第一个发现土地不仅仅是耕地的人。作为原始作品的创造者或德米乌尔戈的陶工拥有土地可以结出果实也可以成为新形态的原材料，特别是用于生产基本的粘土容器，然后在工作室和窑炉中赋予其形式，即轮廓的纯净与稳定相结合。如果在制造人类时，创世纪的主首先作为陶工行动，那是因为作为最合理的，人类的创造是从制作一个容器开始的。能够按照陶工常规制作安卓形象：这是圣经创世纪时代的艺术水平。因此，用泥土制作亚当的身体并不意味着什么特别。原则上，主只形成了一个空心身体的雕塑，期待有意义的后续使用。只有通过这一点，非凡的东西才进入游戏，因为如果在原始塑造中赋予这个泥土身体一个空心空间，那仅仅是因为它随后必须作为生命的罐子。从一开始，它就被塑造成一个半紧凑的形象，因为它被设想为一个特殊的填充。形而上学开始作为元陶瓷。因为装入这个独特容器的不是纯粹的物理内容。确实，安卓罐子可以容纳有限数量的液体，但其空洞的性质更为崇高，不适合填充物质流体。在制造亚当容器时，已经融入了只有在创造的第二个阶段，目前绝对神秘的阶段，才会唤醒其命运的空洞：“他向他的鼻孔吹入了生命的气息，人就成了一个活着的生物。”

灵感之触进入行动，人类构建的第二阶段开始了。如果没有气息的补充进入黏土的身体，亚当将永远只是一个奇异的泥塑；他将不过是裸露大地上的一件任意的装置。这样的雕像或许可以作为其建造者坟墓的陪葬品，类似于古代中国王子墓中放置的泥塑；从工艺的角度来看，这个亚当可能至少在身体的上半部分与古代巴勒斯坦的头像雕塑相似，这些雕塑是通过在头骨上覆盖石膏或黏土层来制作的，类似于活体组织。（5）如果抛开神学惯例来阅读，《创世纪》的叙述暗示，亚当的半成品在第二轮工作中被赋予了决定性的灵性附加值。人类——这里的隐含教导是——是一个血管生物，只有通过特定的补充才能唤醒其成为“忠实形象”的命运。

在希伯来文本中，“活物”一词使用了“nefesch”，意为“被活的气息所激活的”；根据希伯来学者的信息，这个词在很大程度上与“ruah”同义，意为“移动的空气、气息、生命的气息、精神、情感和激情、思想”。因此，人类创造的过程被逐步描述为一个两阶段的过程，从创造器皿到创造智慧生物；这一高潮是预先设定的；吹气的行为不仅仅是为一个自主的实体添加装饰性的补充。因此，创造过程的两个阶段各自都具有明确的技术特征，因为如果像《创世纪》叙述中所说的那样，亚当必须从所有角度被理解为作者的创造或作品——如拉丁教父们所说的“factum”或“ens creatum”——那么神圣的创造能力也必须明确包括生产完全有生命、本体论上完整、具有主观性、智能活跃并因此与上帝相似的生物的能力。

中国第一位皇帝秦始皇（公元前 259-210 年）陵墓中出土的真人大小的泥塑。通过这一点，《创世纪》的叙述以最大可能的激进性打开了技术问题的视野：从这一刻起，技术的本质只能通过衡量上帝在“那时”所实现的与人类在其时代所实现的之间的距离来理解。就人类的创造者而言，人类形象制作过程的第一部分在操作上并不神秘，正如我们所看到的，人类已经在适当的条件下成功地重复了这一过程。人类形象的制作是可以学习的，直到达到一定的熟练程度，这一信念支撑着至今所有传统美术学院的写生课程；创造第一阶段的大师不过是一个在裸体写生课上表现出色的艺术学生；他只是应用了可学习的技艺。相反，第二部分则预设了一种只有研究生才能掌握的技巧，目前只有《创世纪》中的上帝成功实现了这一点：这一补充在人类技术与神学技术之间打开了一个深渊。因为从造物主的角度来看——亚当的故事首先是一个伟大工匠的神话——人类的内在精神也必须被视为一个建造者的作品；而如何唤醒雕像赋予其生命，人类的制造能力直到最近还一无所知。气息是神圣技术的模型，它通过灵性操作填补了泥塑偶像与有灵魂的人之间的本体论空白。因此，上帝是一个知道如何创造与自己相似的生物的标签。作为万物的创造者，《创世纪》中的上帝既是相似物的主人，也是不相似物的主人。当人们看到最简单的生物和最高级的生物，并思考它们的现实时，会毫不费力地相信这一论点的范围：所有这些，无一例外，都必须被理解为一个持续的、创造性的、唯一的力量的产物！然而，大多数神学家否认晶体、阿米巴、树木和蜻蜓与上帝相似。从神学角度来看，自然是上帝在不相似物中自我实现的标签。相反，关于在相似物中的实现，最权威的文本中说亚当与他的创造者相似。因此，只要适当地注意到这个有生命的泥塑的具体现实，

几乎立即就会提出一个问题：谁能够做到这一点？谁能够创造人类？根据什么程序实现了相似物、主观的、精神的、观察并改变世界的人？正如我们所说，当涉及到陶土亚当时，我们足够清楚地知道如何解释他存在的谜团，正是因为已知的黏土操作规则可以可靠地制作出类人形象。然而，要将雕像进一步操作使其成为活人，必须引入一个灵性或智性的附加物，而目前似乎还没有模仿这一过程的规则。生命的吸入是一个技术上超技术的过程，在整个形而上学-宗教思想时期，它被认为是上帝的专利。然而，《创世纪》的叙述者将手伸向这一附加物，因为他们将亚当的精神归因于一个用手或气息工作的人的行动。

从那时起，高度文化的神学也是最高技艺的神学，并从制造原则的角度解释宇宙的整体。上帝是涵盖世界生产和其中信息主体的能力理念的极致。通过神学-技术思维，欧洲对“能够做到”的痴迷得以确立。人们可能会陷入以下怀疑：历史本身，作为技术的过程，遵循这样的规则：曾经是上帝的秘密技术必须成为人类的公开程序。我们所说的历史性也许不过是人类试图重复上帝的技巧所需的时间量？这将导致以下结论：生命的吸入也必须在某一天成为一种可以从天上带到地上的有效程序。但我们能否冒险想象一种将创造的气息行动作为其主题的技术？所谓的动画是否会变成一种可以根据足够精确的技术程序规则批量生产的东西？是否可以想象，呼吸科学仍然在可能的范围内，而精神科学已经开始通过一种高级机制重复神圣的气息？（6）

通过这些提问，我们将《创世纪》犹太叙述中的一个隐藏主题带到了晚光之下：争论的是上帝为亚当选择的空洞。让我们思考的是他的血管性质，他的共鸣构造，他作为吸入者的通道的特权。在传统的考虑下，今天可能会重新确立一个历史上根深蒂固的偏见：在创造者和被创造者之间必须存在一个不可逾越的鸿沟——一种本体论的差异。否则，被创造者，即使是与人类创造者相关的人，怎么可能与他的创造者之间的距离近乎于无呢？在这种光线下，即使是第一个被创造的人也总是主要表现为一个陶瓷对象，它是在一个至高无上的工匠手中自发形成的，从黏土的无中形成，最终回归其黏土基础。

只有在第二次审视时，创造主体与其被吹气的作品之间的关系才会呈现出一种不那么威严的形象。从现在开始，我们必须清楚，在吸入者和被吸入者之间不可能存在像有生命的主人和无生命的工具之间那样显著的本体论鸿沟。当提供气息者和接受气息者之间的灵性契约生效时——即当交流或共融的联盟发生时——就会产生一种双极的亲密关系，这种关系不能仅仅被解释为主人对可操纵的物体-质量的支配。尽管吸入者和被吸入者在时间上表现为第一和第二，但一旦生命的气息注入类人形态，两者之间就会产生一种同步的、相互的关系。上帝的策略似乎在于在吸入过程中立即吸收另一个相反的吸入：可以说，所谓的原始创造者在灵性作品之前并不存在，而是同步地生成为其平等的亲密对立面。是的，也许谈论一个原始创造者只是对原始共鸣现象的一种迂回且混乱的表述。一旦在亚当和他的主之间建立了充满无尽双重回声效果的动画通道，它只能被理解为一个双向系统。生命之主同时也是回应之神，正如他在早

期召唤中所表现的那样，如果来自有生命者的确认不会立即如潮水般涌回他的气息冲动。气息从一开始就是共谋的、呼吸的、吸入的；只要有空气，它就会双向呼吸。既然二在开始时就已经存在，那么冒险断言在二元性内部哪个极先开始是适得其反的。当然，神话在这种情况下和任何情况下都有义务说明一切是如何开始的，什么是第一位的。但如果它认真尝试，它必须谈论一个原始的“向这里”和“向那里”，在其中不可能有任何第一极。这就是圣经关于“形象和相似性”、“上帝的形象”的论述的意义。这并不是说创造者是一个神秘的、孤独的、唯一的类人生物，他在某个时刻想要将自己的外表——谁的外表？——复制到地球上的身体上；这就像认为上帝可能会怀念与形状相似但条件低下的泥塑为伴的想法一样荒谬。人类空心的玩偶并不是主观性和相互动画的创造的参照物。“形象和相似性”只是一个表达——被困在艺术工作室的行话中——用于描述一种灵性互惠关系。在原始二元性中的亲密共融力量是上帝的专利。它并不指向模型和形象之间视觉上可体验的相似性，而是指向上帝通过其亚当和亚当通过其上帝的原始补充。呼吸科学只能作为成对理论启动。

通过我们刚刚使用的表达——“原始补充”——我们确定了在球体形态学领域中的基本形象。这个表达意味着在精神空间——一旦假设“精神”意味着一种特殊的空间性——最简单的数据已经是一个至少是双重的或双极的量。孤立的点只有在几何和交通的同质化空间中才是可能的；真正的精神，相反，总是已经是在和面对精神，真正的灵魂总是已经是在和面对灵魂。基本的、原始的、简单的东西在我们的案例中已经表现为极实

例之间的共鸣；原始的东西从一开始就表现为相关的二元性。第二个的到来并不是一个外在和额外的补充，就像在经典逻辑中那样，在经典逻辑中，属性与实体相关联，可以说是作为属性的追随者和提供者。当然，当想到实体时，属性是后来才出现的，就像黑色之于马和红色之于玫瑰。在主观性分裂成一对的亲密中，居住在一个对两者开放的心灵空间中，第二和第一总是并且只在一起出现。如果没有第二，也就没有第一。因此，谁在说创造者时没有强调亚当与他的预先共存，谁就走上了君主起源的错误道路；就像所有那些试图谈论人类而不提及他们的启发者和强化者或他们的手段的人一样，他们因为处理方式而误入歧途。一个柏拉图的马，一个天上的玫瑰，如果需要，即使没有黑色和红色，也可以继续是它们的样子。但就上帝和亚当而言——如果根据《创世纪》叙述的字面意义和意义，他们之间的吸入联盟必须被视为我们所考虑的——他们从一开始就形成了一个只有作为展开的二元性才有意义的二元联盟。原始对漂浮在一种双重唯一性，或双重唯一性，相互参照和亲密分离的氛围中，没有一个原始伙伴可以分离而不废除整个关系。

如果这种强烈的关系在神学传统中必须表现为不对称——以权力天平向神的一侧倾斜为特征——这主要是因为除了他与亚当的承诺外，上帝总是被赋予不可分割的宇宙学能力负担。上帝表现为典型的成年人，而且是宇宙中唯一的成年人；亚当和他的同类，相反，在某种程度上仍然是永远的孩子。只有从这个背景出发，圣奥古斯丁才能对他的上帝说：“但你，主啊，知道关于人的精神的一切，因为是你创造了它。”（7）对于教

父们来说，被理解的命运取决于这样一个想法：只有创造你的人才能理解你并重新创造你。这为精神科学和精神拯救提供了基本动力，因为随着这一想法的出现，理解意味着已经-创造，而且，从宗教角度来看更重要的是，已经被-创造意味着能够被理解和修复：这一想法至今支撑着所有的祭司和心理治疗。这种对人类作为被创造物的条件的半神学解释首先具有不可分割地编织生产者上帝和被生产的灵魂之间的契约的意义。理性灵魂的恶化必须不断思考其创造者或代表者，治疗师，因为只有这个想法才能将其从本体论的孤立和在不理解、未完成、偶然、外在中的徘徊中拯救出来。在堕落之前，对亚当和他的同类来说，圣特蕾莎·阿维拉的规定是有效的：灵魂必须将所有事物视为世界上除了上帝和自己之外别无他物——这一想法甚至被莱布尼茨引用并称赞，（8）——而上帝则喜欢不仅在亚当和他的物种中显现，而且在整个创造中显现。在这方面，圣经中的上帝类似于一个丈夫，他从传统的希望出发，认为他的妻子必须只为他而存在，而他自己，除了为她之外，还必须保持对商业世界的准备。尽管他也类似于一个足够好的母亲，为她的孩子提供一种感觉，即只要需要，她就会完全为他服务，而在她向这个小生物提出的要求的间隙中，她也不得不照顾一个家和家庭。这些不对称性原则上不可能在形象和相似性中实现平等，但这并不改变灵性契约的无可比拟的独特性。被吹气者必然是吹气者的本体论双胞胎。两者之间存在着一种只有可以在起源中相互分享主观性胎盘的生物之间才能存在的亲密共谋。亚当和他的主生活在同一个形成自我的胎盘中，滋养着同样的“我是我所是”的物质，这种物质像一种来自亲密和同步意志的微妙共同气味一样分布在两者之间。沙漠中的荆棘不仅仅为自己燃烧，而是为自己和摩西，它的代理人 and 受托

人燃烧。因此，当他看到它燃烧时，他不应该惊叹于火焰，而是应该形成一个信使链：我们，这个火焰和我对它的见证，属于彼此，就像信息和它的下一个接收者一样。火焰和言语是原始的共谋者。历史世界的开放之谜是，成对选择的生物——为什么不是燃烧的荆棘和易燃的先知——所经历的强烈共鸣力量可以扩展到社区、团队、团体项目，甚至可能是整个民族。

我们用 19 世纪的一个刺耳的词来称呼这种共鸣力量：团结。这种力量所包含的，将人类与他们的同类或一个超人类的他者连接在共同振动中的东西，在思想史上还没有得到足够的认真研究。到目前为止，团结总是被预设和要求；它被试图教育、政治化和破坏；它被赞美，它的脆弱性被哀叹；但它的基础从未被深入探讨。至少在这个问题上，我们已经理解，人类之间的团结，除了原始对和原始部落之间的主要关系外，必须是一种转移现象。但在其中转移的是什么？在一起的强烈动机仍然需要一个适当的解释。（9）

将这些关于旧欧洲和远东神学主题的即兴观察翻译成这篇论文的语言：如果犹太教的上帝和原型人类相互转向，展示他们各自的接触面，他们共同形成一个内部空间的共同球体。因此，这里所说的球体在初步和暂时的理解中，将是一个从一开始就极化并分化的两半球体，然而内部有序，主观且能够感知：一个共同的生活和经验空间，双重且唯一。根据球体的形成，传统上称为精神的东西在起源上空间扩展。根据其基本形式，球体表现为一个双胞胎的气泡，一个精神和生活的椭圆空间，至少有两个居民，极性地致力于并属于彼此。因此，生活在球体

中意味着居住在共同的微妙中。这本三卷书的目的是证明，球体中的存在构成了人类的基本关系，一种从一开始就受到内部世界否定的攻击的关系，并且必须不断在面对外部的挑衅中肯定、重建和成长。从这个意义上说，球体也是形态免疫学的构造。只有在产生内部空间的免疫结构中，人类才能继续他们的世代过程并推动他们的个体化。人类从未生活在所谓的自然的直接性中，他们的文化也从未踏足所谓的事实本身的地面；他们总是只在呼出的、分配的、撕裂的、重新组合的空间中度过他们的存在。他们是努力成为悬浮、平衡的生物，如果悬浮或平衡意味着依赖于分裂的情感和共同的假设。因此，人类基本上和完全是他们内部的生物和他们工作的产物，以属于他们不可分割的内在形式。他们只在自己的自生大气温室中生长。

一些现代哲学家所称的“在世界中的存在”对人类存在首先和最重要的是意味着“在球体中的存在”。如果人类存在，他们原则上处于为他们打开的空间中，因为他们通过居住赋予它们形式、内容、范围和相对持续时间。但是，由于球体构成了人类共存的原始产物——任何劳动理论都未曾注意到这一点——这些人类的大气-象征场所依赖于它们的不断更新；球体是空调装置，可以说：不参与它们的建造和安装甚至不在真正共同生活的生物的考虑范围内。共同空间的象征性气候调节是任何社会的原始生产。事实上，人类制造自己的气候，但他们不是自发地制造，而是在遇到的、给定的和传递的情况下制造的。

(10)

博斯，《人间乐园》，一对在气泡中的细节。球体不断受到其不可避免的不稳定性的困扰：它们与命运和水晶共享一切易碎事物的风险。如果它们不能内爆，如果它们不能在外界压力下被摧毁，如果它们不能在群体增长的内在压力下扩大成为更丰富的结构，它们就不会是生命几何的形式。在那里发生内爆的地方，共同空间作为这样的空间消失了。海德格尔所说的

“向死而生”并不那么意味着个体走向最终孤独的长途跋涉，以恐慌的决心预期，而是所有个体都必须有朝一日离开他们曾经结盟的空间，与其他人紧密相连的情况。因此，死亡最终对幸存者比对死者更重要。（11）因此，人类的死亡总是有两面：一面是离开一个冰冷的身体，另一面是展示球体的残余：其中一些残余被吸收在更高的空间中并重新激活，而另一些则被遗弃为从旧动画空间掉落的垃圾。所谓的世界末日结构上意味着球体的死亡。它最真实的小规模案例是恋人的分离，空荡荡的住所，破碎的照片；在它的普遍形式中，它表现为文化的死亡，被烧毁的城市，消失的语言。人类和历史经验总是证明，球体可以在致命的分离之外持续存在，失去的东西可以作为警告、幽灵、使命、知识留在记忆中。正因为如此，每一次恋人的分离都不需要成为世界末日，每一次语言的变化也不需要成为文化的终结。（12）

生活在亲密中的共同生活的球体-气泡在开始时能够如此不受干扰地封闭和安全，这通过交流极在致力于另一半时的异化倾向得以解释。这也让犹太创世神话知道：通过将他的气息传递给亚当，《创世纪》的上帝实际上将其最大可能投入到灵性关系中；就亚当和他的伴侣而言，他们与上帝的独家伙伴关系保

持得越久，他们就越能确保不引入其他任何东西，除了最初被吹入他们的东西：对原始对面的宏伟意义。我是你最亲近的，你的启发者，你不应该有其他启发者除了我：二元共融的第一诫命。在其中，原则上只有双重、呼出的喜悦，以摇摆的形式重新创造，反对外部的契约。亚当和他的上帝形成了一个慷慨的摇摆圈，自我增长并庆祝自己的甜蜜喜悦。只要上帝与亚当交流，从亚当那里就会一致地返回他自己本质的反射光辉。也许可以正确地将天使和塞壬的音乐想象为这种双重齐声的宁静的声学奇迹。

无懈可击的球体自身携带其毁灭，这也是犹太乐园叙述以严格后果教导的。在第一个灵性气泡的完美性上没有任何异议，直到一个球体失调引发了原始灾难。可偏离的亚当屈服于由蛇和女人产生的第二次吸入；由此他发现了神学家所称的自由；这在开始时不过是对第三方的诱惑表现出一定的自发性灵活性。从那时起，自由现象扩大，获得了巨大的规模，实施了自我意志、对其他事物的渴望、多重和多样欲望的激进形式：所有形式的形而上学恶意表示的下降。但从第一个自我自由的任性开始，人类就被剥夺了在上帝自己的空间中，在没有第三方声音的情况下，自我排序为双重唯一性的纯净共鸣的能力。所谓的乐园驱逐是原始球体学灾难的神话标题，在心理学术语中大致转录为断奶的普遍创伤。只有通过这样的事件——剥夺第一个补充者——才能产生后来被称为心灵的东西：一个居住在个体渴望的身体中的灵魂的幻觉，作为私人火花或生命的点原则，可以这么说。神话过程转录了原始双重唯一性，创造内部空间的不可避免的腐败，通过第三、第四、第五的出现，他们引入

了过剩。在双重-唯一的世界中，没有出现数字或对立，因为仅仅意识到有不同、可数、第三的东西就会破坏原始的稳态。乐园驱逐意味着从无法计数的幸福中跌落。在二元中，两个统一的人甚至拥有否定他们双重齐声的力量；在他们的呼出封闭中，他们形成了一个反对数字和中间空间的联盟。第二、第三、第四、第五……不存在。我们是我们，没有分离或连接：这个幸福的空间，这个振动，这个动画的回声室。我们像交织在一起一样生活，在我们国家。但这种没有尺度和数字的幸福，闭着眼睛，永远不可能在任何地方持久；在后乐园时代——时间不是总是在乐园失去后计算吗？——崇高的双重-唯一球体注定要爆炸。

爆炸的模式由文化历史的条件提供。在两个亲密者之间，引入了过渡对象、新主题、附属主题、多样性和新媒介；曾经亲密、共生、由单一冲动贯穿的空间，向中性多样性开放，在这种多样性中，自由只能通过疏离、冷漠和多元性来实现。它被非共生的紧迫性所瓦解：因为新事物总是以扰乱先前共生的方式来到世界；作为警报和压力，它攻击唯一的内部。于是，成年人的宇宙表现为工作、斗争、分散和强迫的缩影。曾经是上帝的东西被孤立为超世俗的一极。它尽其所能地生存：作为一种遥远的、错误方向的、无望的救赎追求。曾经是亚当共生空心的内部，向或多或少无精神的占据者开放，名为：忧虑、娱乐或话语；这些填满了在亲密的“此在”中本应为原初伴侣留出的自由空间。成年人已经明白，他没有任何幸福的权利；无论如何，他听到了一个呼唤，提醒他记住以前的情况。如何回应这个呼唤？一个充满忧虑和暴力的意识在象征性庇护中所能

允许的，最多是重建二元的幽灵，它们指向过去，但也推动未来。这样的梦想属于构成愿景宗教的材料；柏拉图的神奇轨迹，被欧洲精神追随，也沿着这些梦幻的线条前进。在无数的封闭中，这些幽灵半公开、半隐秘地唤起一个完美圆形的世界，充满间歇性灵感，庇护与被庇护。被神秘的记忆和回归所激发或唤醒，它们保留了原始历史双重灵魂的呼吸共同体的隐藏图像。

所有历史都是动画关系的历史，其核心，正如之前浮现的表述所暗示的，是激进灵感共同体的双重-唯一纽带。原则上，神话创造图像中的这个纽带可以被理解为耶和华与亚当之间按形象和相似性建立的联盟，或精神分析学中早期母子二元的观念，或诗学-存在主义中不可分割的恋人、双胞胎、伟大伴侣、宣誓的两人形象。在所有模型中，动画通过激进共鸣产生；每一个都表明，真实的主体性属于两个或更多。当这样的两个人在亲密的空间分配中彼此开放时，他们每个人都会形成一种生动的主观厚度，这本质上不过是参与球形共鸣。关于这种主观性作为参与双极或多极领域的谜团，过去几乎只有宗教传统在特殊考虑下提供见证；直到现代开始，这些模糊的图像才分离出孤立的复合体，转化为世界观：主要在心理学、医学和美学的论述中。双重-唯一和共同灵感的现象在前现代世界中只能以宗教语言表达：泛灵论-单值和形而上学-双值。因此，为了建立一种普遍的球体学，在接下来的反思中，必须开放欧洲和非欧洲文化的宗教领域，进行自由探索，开放亲密性的论述。因此，这种超越人类的人类学表明，它虽然不是神学

的奴隶，但却是神学的学生。它当然不会是第一个超越其导师的学生。世俗球体学是试图将珍珠从神学贝壳中解放出来。

发展的球体学戏剧——向历史的开放——始于曾是双重唯一性领域极点的个体进入成年人的多极世界。当第一个气泡破裂时，他们不可避免地遭受一种跨殖民化冲击，一种存在的根除：他们从童年状态中分离，不再完全生活在另一个认同者的阴影下，开始成为扩大心理社会领域的居民。此时，外部对他们诞生：当人类走向开放时，他们发现许多事物似乎永远无法成为自己的、内部的、共同动画的东西。人类既着迷又悲伤地体验到，天地之间有比任何孩子所能梦想的更多死寂和外部的东西。当青少年告别母亲的怀抱时，他们被无主体的、外部的、挑衅性难以驯服的量所侵袭。但如果他们没有带来共生领域及其周围力量的记忆，他们就不会是适合生活的个体。这种力量转移到整个空间，最终克服了入侵者的创伤，烦人的第三、第四、第五位的法则，因为它将烦人者整合为新的兄弟，仿佛他是自身系统的必要元素。

豹子进入寺庙，喝干圣杯；这不断重复；最终可以预见，它们成为仪式的一部分。——弗朗茨·卡夫卡

内部空间的巩固一次又一次地打破偶然和无意义的破坏性尖端。随着外部、陌生、偶然、破坏球体的事物的出现，从一开始就有一个巩固世界的过程与之竞争，努力将任何外部，无论多么可怕和不便，安置在扩大的内部：所有负面恶魔和陌生怪

物。背景逐渐变成文本，只要需要工作来消除外部或将其减少到可容忍的格式。从这个意义上说，秩序主要是从内部到外部的转移效果。我们所知的旧欧洲和亚洲的形而上学世界图像，实际上是收集陌生、死寂、外部事物的最生动的禁欲主义，编织在意义的大内部世界中，交织着文字。直到昨天，诗人还是思想家。他们教导存在的公民与星星和石头共生；他们将外部解释为教育者。黑格尔的伟大综合是欧洲最后一座纪念碑，旨在将所有负面和外部性收集在一个逻辑上组装的圆形大教堂内部。但如果没有其文化支撑的遗产，哲学就无法实现其高耸的建构；逻辑综合预设了要求象征性拱顶的政治和军事情况；它们的异国情调使命是通过形而上学知识巩固在伟大中的居住，对宫殿和遥远边界的统治。诺瓦利斯将揭示这一秘密，当他将诗意思维或创造性思维解释为将军回家：“我们去哪里？总是回家。”整个父家也不必失去最陌生的东西。在所有通往伟大文化的道路上，球体的扩展和逐步包容规定了意识发展的法则。

皮耶罗·德拉·弗朗切斯卡，《布拉拉的圣母》，细节。我们所说的成年是那些需要如此多力量的转变，从小主观性到更大的世界形式；通常也意味着从扩大的部落意识到由文字支撑的帝国规模的变化。对我们曾经是的孩子来说，大家庭可能在一段时间内仍然是其扩大的关系空间；一旦超越家庭视野，更发达的社会形式就会行使塑造和动画个体的权利。就史前时代而言，决定性的社会形式表现为部落，倾向于形成部落和氏族社区；在历史时代，它表现为人民，倾向于建立城市、国家和帝国。在这两种制度中，史前和历史，人类此在与现代过于简单

地称为环境或媒介的事物从未有过一致和适应的关系；相反，此在本身创造了它存在其中的空间。每种社会形式都有自己的世界屋，一个意义的钟，人类在其声音下聚集、理解、捍卫、增加、限制。部落、民族和人民，尤其是帝国，在每种格式中，都是心理-社会球体量，它们自己适应、调节、收集。在其存在的每一刻，它们都被迫用其典型手段放置自己的符号天空，从中获得共同的灵感特征。

如果一个民族不能保持其自我灵感的过程，它就无法在自己的世代过程中或与其他民族的竞争中生存。这里所说的自我灵感，更冷静地说，是指民族气候技术的连续体。通过跨越世代的民族技术，成千上万、甚至数百万个体在共同的精神、节奏、旋律、项目、仪式和气味上达成一致；由于这些形式游戏产生了一种非常合适的普遍敏感性，许多人在不利条件下总能找到他们应该在一起的理由；当这些理由失去力量时，民族就会士气低落，溶解在更强大的文化中或退化为无子女的骚乱团伙和残余群体。将如此多无意义的人类大众纳入共同的姿态和振动，甚至纳入极权主义的妄想系统，听起来像是一个永远无法完成的挑战。但正是克服这些困难，已经在实际发生的民族形成逻辑中。在历史世界中，最不可能的事物倾向于强加于最现实的事物。从原始部落的角度看，一个统一的人民类型的量，即一千或一万个部落的文化综合，是多么不可信，多么不可能；然而，正是人民创造了历史，吸收了部落并将其减少为mere 家族或血统。从部落和人民的蜂拥中思考，帝国的概念尤其显得不可能；然而，正是多民族帝国在过去四千年中划分了最热烈的历史进程，并将其秩序期望转化为现实。谁研究过

去一万年的进程，从民族创造的角度看，必须得出以下结论：哪里有民族，哪里就不远有塑造民族的神的天空。一个民族的神，作为民族中心的普遍性，站在各个部分之上，是要求信仰的不可思议之物，然而却取得了最好的历史成功。几乎在所有地方，暴力在民族形成过程中都起到了催化作用。但只有神的语言游戏才表现为持久民族球体动画效果的真实保证者。它们保证了，可以这么说，民族的先验综合。

在犹太人耶和华的情况下，吹拂沙漠的上帝精神，特别令人信服地展示了一个最高灵感者如何为其选民履行民族形成职责。他不仅是亚当和亚伯拉罕的亲密上帝，还在单一神文化中作为永恒的超我向人类灵魂提供；他首先是超越的整合者，将十二个部落统一为以色列人民；他不仅作为法律的承载者，还作为军事压力单位稳定其人民，使其能够在无数纷争的永恒变化前线自我肯定；他以最令人难忘的方式承诺人民，以法律-精神联盟的形式吸引他们。弗里德里希·赫尔曾指出，犹太人今天的物理存在相当于从历史中证明上帝存在的一种证据；不那么热情地说，犹太教在过去三千年中的历史持久性至少是从生存中证明球体存在的最明显证据。

从球体学的角度看，民族首先表现为崇拜、刺激、努力、灵感的共同体。作为自我生成的容器，它们只在自己的大气、符号球体下生活和生存。通过它们的神、历史和艺术，它们传递自己的呼吸，从而传递它们自己实现的刺激。在这个意义上，它们是成功的气动技术和自我压力的形式。持久的民族 ipso facto 证明了其民族技术天才。尽管民族中的个体常常相对冷

漠地面对自己的忧虑，但他们创造了神话、仪式和自我刺激，甚至从动荡的材料中创造了具有足够种族一致性的社会形成。这些内源性自我压力的集体体是球体联盟，在时间流中前进。因此，最成功的球体形成共同体，宗教巩固的文化或国家，以令人印象深刻的种族-精神恒久性生存了数千年。在这方面，除了犹太教，还必须提到印度-雅利安的婆罗门教，它几千年来象征性地调节了印度世界。中国的连续体也证实了球体政治是命运的法律：中国直到我们十年的门槛，难道不是一个关于“存在于一个没有外部、自我围墙的空间”主题的巨大艺术练习吗？我们将在第二卷中尝试解释，这种帝国封闭如何反映了形而上学时代的空间特征。

谈论球体不仅意味着发展一种共生亲密性和超现实主义伴侣的理论。球体理论从其对象开始，作为从双重-唯一相关性形成内部空间的心理学，但必然发展成为自我生成容器的一般理论。它提供了所有免疫学的抽象形式。在球体的标志下，最终也提出了宇宙政治创造形式的问题。

因此，在我们的阐述中，球体心理学将先于球体政治学；亲密性哲学必须为基础、开启、伴随、围绕政治形态学。这个顺序显然有阐述的原因，但不仅如此，还有事物本身的基础。生命在其开始时经历了一个温和的妄想安排两者之间的世界的阶段。关怀的狂喜将母亲和孩子编织在一个爱的钟中，其回声在任何情况下都是幸福生活成功的条件。但很快，唯一的两个被转介绍给第三个、第四个、第五个；随着生命从最初的覆盖中孤立出来，出现了补充极和更大的空间比例，定义了关系、忧

虑、兴趣的轮廓，青少年和成年人。在扩大的球体中，力量在内部撕裂个体，以一种妄想，数百万。似乎不可能在大型社会中生活而不向自己部落的妄想让步。因此，球体学从一开始就关注从微观精神病转移到宏观精神病的过程的风险。但它首先描述的是生命从真实和虚拟母亲的怀抱中走出，进入不渗透的大型区域文化宇宙，以及超越这些，进入分散和渗透的现代全球文化泡沫世界。我们的阐述遵循将世界描述为水晶珠游戏的小说思想，尽管由于其对象的强制性，它剥夺了其缺乏严肃性。球体是命运力量的形式：从胎儿弹珠在其黑暗的私人水域开始，直到宇宙帝国球体，以主权主张摆在我们面前，封闭和压榨我们。

一旦球体被主题化为现实的有效形式，对世界形式的观察揭示了其象征和实践组织的关键。我们可以解释为什么每当想到大圆时，自我牺牲的想法必须强加。因为强大的地球球体，在凡人眼前保持其安慰性的圆形，自古以来就主张将所有不适合整个光滑拱顶的东西从属于它：首先，总是，任性的、叛逆的、私人的自我，它也总是抵抗被同化到整个大自我中。在圆形中，帝国和救赎的力量承认其义务美学。因此，我们的球体现象学，遵循主题本身的含义，只能推翻形态学祭坛，在帝国时代，非圆形和分散的东西总是被牺牲给圆形。球体理论在谈论最大时，归结为对圆形理性的批判。

《球体学》三部曲的第一卷讨论微球体单位，这里称为气泡。它们构成了圆形存在形式的亲密性和强关系的分子基础。我们的分析着手叙述双重唯一性的史诗，这些唯一性已经对成年智

力消失，但从未完全抹去。我们沉浸在一个消失的历史中，它讲述了亲密亚特兰蒂斯的辉煌和沉没；我们探索了一个在母权制大理石中呼出的大陆，我们在主观史前时代曾居住其中，并在看似属于自己的历史开始时离开了它。在这个独立的世界中，在常规逻辑的边缘，闪烁着偏离它的量。伴随着我们不可避免的概念无助感作为唯一可靠的伴侣，我们穿越了前客观存在和先前关系的景观。如果“入侵”是正确的词，那么我们侵入了亲密幻想的王国。但事物本身，正如所显示的，只允许非侵入性的入侵；在这个比方法过程和概念发展更灵活的领域中，必须信任一股推动我们穿越原始前主观自我体验清澈河流的潮流。

在穿越混乱的内部世界地下世界的过程中，展开了一个声音地图，一个流动和氛围的光谱图像，完全由共鸣和挥发性材料编织而成；在其中，必须寻找无生命事物的原始历史。这种搜索本身具有一项不可能完成的任务的形式，既无法解决也无法放弃。

沿着这些通向灵魂源泉、自我体验和彼此合一的边缘步骤，明确了亲密原始历史如何始终作为心理灾难的历史进行。谈论亲密球体不能不谈论它们爆炸和新扩大的形成方式。所有肥沃的气泡，自我生成容器的有机模型，都为它们的爆炸而活；随着出生的破裂，生命被拖到更坚硬的事实海岸。谁到达那里，可以从这些事实中阐明是什么导致过于亲密的气泡沉船，以及是什么推动其居民改变。

随着《球体学》第二卷的展开，一个受精确几何构建的球体和球体指导图像影响的历史政治世界展现出来。我们在这里进入巴门尼德的维度：一个宇宙，其边界由圆圈划定，其中心占据着一种特有的哲学欢乐，谨慎而洋溢。在尚未被超越但被遗忘的形而上学和古典帝国时代，上帝和世界似乎已经达成协议，将所有本质存在的实体表现为一个包容性的球体。就我们所看到的，神学和本体论始终是以圆形容器形式存在的学说；只有从它出发，帝国和宇宙的形象才得以体现。难怪尼古拉斯·德·库萨仍然可以说：“整个神学都包含在圆圈中。”神学家们可以继续想象，如果他们愿意，他们的上帝比哲学家的上帝更深；比神学家的上帝更深的是形态学家的上帝。通过这些几乎完全消失的世界的探险，在这些世界中，整个必要的圆形观念仍然掌握着权力，我们对前现代帝国政治本体论的功能和架构形成了概念。没有一个传统帝国不通过宇宙学手段确保其边界，也没有一个权威不发现其利益中的政治免疫学工具。什么是普遍历史，如果不是免疫系统之间的战争历史？以前的免疫系统难道不总是也是战斗几何学吗？

列奥纳多·达·芬奇，子宫、胚胎和胎盘的绘图，约 1510 年，细节。

随着对古代球形存在学说的记忆，我们发现了一个今天在全球化标题下广为人知的过程的哲学起源。必须讲述其真实历史，从柏拉图和亚里士多德的世界几何化到通过船只、资本和信号环绕最后一个球体，地球。将展示古代物理学的乌拉尼亚全球化如何因其在现代的失败而不得不转变为地球全球化。这一演示基于将地球作为天空和地球的真正图标归还其意义的决心，

这一意义在习惯的全球化论述中仅名义上赋予，从未认真对待。当一个人对地球全球化作为现代基本事件形成概念时，可以理解为什么在这个时刻，由快速网络图像引发的第三次全球化导致空间的一般危机，这一危机被常用但模糊的虚拟性概念所指定。网络媒体的虚拟空间是无法以神圣内部形式代表的现代化外部；它作为技术外部性变得可通行：作为一个外部，因此，它事先不对应任何内部。当然，网络虚拟性之前有哲学虚拟性，由柏拉图对理念世界的阐述创造；古典形而上学已经使关于空间的庸俗思想陷入危机，因为柏拉图使那个被称为善的虚拟太阳出现在感性世界之上，原则上，所有在三维感性中“真实”的东西都从它那里获得存在。虚拟空间的宣传今天正好赶上庆祝虚拟发现 2400 周年。

阿尔巴尼别墅的哲学家马赛克，罗马，公元前 1 世纪。

球体概念——无论是作为动画空间还是作为代表和虚拟存在的球体——都提供了从封闭到爆炸空间概念、从最亲密到最广泛和包容的过渡的回顾。在决定性的诗句中，里尔克，空间诗学比任何其他当代思想家都更应感谢他，暗示了在球体的外向创造空间的冲动中，表现出一种令人不安的冲动：“一个人多么不安，他必须飞翔/并从子宫中前进。”

球体理论是一种形态学工具，允许重建人类从原始共生到帝国和全球系统的历史普遍交通的出走，作为外向的几乎连贯的历史；它将大文化现象重建为从最小亲密，双重气泡，到最大帝

国，必须表现为圆形单子宇宙的球体转移小说。如果气泡的排他性是一个抒情动机，那么球体的包容性就是一个史诗动机。

属于对象性质的是，帝国圆形现象学必须归结为对国家和大教堂的批判性妇科：实际上，在阐述过程中，我们得出证据，表明民族、帝国、教堂，尤其是现代民族国家，不是最后，是用想象制度手段重建幻想母体以容纳婴儿化人口的政治空间尝试。但是，由于在形而上学父权时代，所有可能的容器形象中最大的必须表现为上帝，球体理论直接导致西方本体神学的形态学重建：在这一学说中，上帝本身，无论在其自身和为其自身是什么，被概念化为一个无所不包的球体，自中世纪以来流传的深奥学说声称其中心无处不在，其轮廓无处可寻。现代时代的过程在结构深处难道不是欧洲智力在这一超级球体不一致中定位的尝试吗？

中世纪晚期的天主教地狱学家认为，人类是可以从神圣圆形空间中坠落的生物。但丁是第一个几何化地狱的人：根据他，即使是被最终审判从神圣球体开除的人，也将被保留在地狱圆圈的内在性中；着眼于《神曲》的环，我们将这些内在性称为反球体；其描述，正如将显示的，预示着现代抑郁症和精神分析可分析与不可分析精神之间的分裂现象学。

在关于大型社会群体中电信的形而上学研究，将解释（23）古典教会和帝国如何能够将自己呈现为太阳球体，其光线从君主制的中心出发，照亮存在的边缘。这里展示了为什么古典形

而上学试图将存在或整体存在设想为一个同心组织的单球体，不仅由于其内在的建构缺陷而失败，还因为这样一个超级球体由于其强制的抽象性，也代表了一种失败的免疫学建构。今天，尤其是对亚里士多德世界的怀念，其目标在于“宇宙”一词，其渴望在于“世界灵魂”的表达，这种怀念之所以被理解，尤其是因为我们没有致力于历史免疫学，并且从当前文化的明显免疫弱点中得出了一个危险而错误的结论，即从这一角度来看，以前的世界系统一定建构得更好。但这只是过去经典极权系统生命力的又一表现。只需回想一下在专制天墙下的诺斯替幽闭恐惧症和原始基督教在世界薄壳中的不适，就能衡量出古代晚期世界也有多少理由反抗其官方宇宙学的失败免疫设计。我们将阐述基督教时代如何只能在宗教-个人主义和建构主义-帝国免疫系统之间的历史妥协中找到其成功公式；以及为什么其衰落必然导致免疫的技术化，这构成了现代性的特征。最后，必须展示从欧洲普遍君主制梦想的延迟失败中如何产生了地球全球化进程的推动力，在这一进程中，分散在最后球体中的文化被集中起来，形成一个生态压力共同体。（24）

第三卷探讨了现代圆形世界的灾难。通过形态学表达，描述了一个时代的出现，在这个时代中，整体的形式不再能够从一个中心点和全景圆形视角来代表。从形态学的角度来看，现代性首先表现为一场形式革命的过程。难怪其保守批评者将其描述为失去中心和反抗上帝圆圈的起义；直到今天依然如此。对于老派欧洲天主教徒来说，现代时代的本质仍可以用一个概念来定义：对球体的亵渎。我们的球体学方法，远没有那么怀旧，而是通过非天主教的路径，提供了描述现代性世界形态灾难的

手段——无论是地球全球化还是虚拟全球化——通过关于非圆形、非中心球体形成的表达。

这一矛盾反映了当前世界形势的形式困境，其中通过全球市场和媒体，爆发了一场尖锐的世界性生活方式和信息商品的战争。当一切都成为中心时，就没有有效的中心；当一切都在发送信息时，假定的中央发件人迷失在信件的迷宫中。我们看到，为什么唯一、最大、无所不包的统一圆圈及其顺从的解释者的时代已经彻底结束。我们今天生活的多球体世界的形态学定义形象不再是地球，而是泡沫。今天，全球网络的连接，及其在虚拟世界中的所有外向表现，因此在结构上并不意味着全球化，而是泡沫化。在泡沫世界中，孤立的气泡并没有被引入一个整合的超地球，就像在形而上学世界观念中那样，而是集中在不规则的大堆中。通过泡沫现象学，我们试图在概念和形象上推进到一种政治形态学，直至达到在多样媒体和全球市场流动时代中团结空间的变形和悖论的无底深渊。在研究当前球体破坏和重新形成的游戏时，只有一种非中心、无定形的理论才能提供对当前时代最亲密和普遍的理论。泡沫、堆、海绵、云和漩涡作为最初的无定形隐喻，帮助我们应对内部世界形成、语境创造和复杂性技术释放时代中的免疫架构问题。目前在所有媒体中混乱地以全球化名义寻找的东西，从形态学的角度来看，是泡沫的普遍化战争。

耶拿天文馆，二十年代建设中。

在事物本身的推动下，这里也产生了关于现代-后现代过程中球体病理学的思考。球体病理学的论述允许区分三重焦点：一是政治的，因为泡沫是倾向于无法控制的结构，趋向于形态学的无政府状态；二是认知的，因为生活在泡沫中的个体和主体协会不再能够形成一个全球世界，因为全球世界的观念本身，以其典型的整体主义强调，明确属于已经过去的形而上学封闭圆圈或单球体时代；三是心理的，因为孤立个体在泡沫中逐渐失去心理空间形成的力量，并缩小为孤立的抑郁点，被转移到一个任意的环境中（系统上正确地称为环境、周围世界）；这些个体遭受由于团结衰落而导致的免疫力下降——更不用说参与球体创造或再生的新免疫化。对于球体上虚弱的私人个体来说，他们的生命周期变成了自我设计的隔离牢房的实现；没有扩展的自我，其行动变得苍白，缺乏参与，他们茫然地向外看，透过媒体的窗户，看着移动的图像风景。在强大的大众文化中，典型的是图像由于其流动性变得比大多数观察者更加生动：现代性高度的万物有灵论的重复。

埃菲尔铁塔。

事实上，在非圆形、非中心的时代，即使在最有利的情况下，灵魂也必须接受这样一个观念，即全球混合泡沫对于孤立的气泡、自我完成的解放个体、媒体化地布置自己空间的个体来说，必然是难以穿透的；无论如何，导航性可以部分替代透明度。当然，当世界作为一个整体可以从一个主导点全景地观察时，它似乎可以通过神圣球体自我照明的自透明性来理解，从而在每个点上完全拥有自己；人类参与这种透明性的观念释放

了帝国和独白形式的理性；世界在从中心行使统治的圆形目光的照耀下闪耀。上帝本身不过是投射和审视的存在地球的中心和周边，所有基于他的思考都类比地参与了他中心目光的卓越性。但在泡沫世界中，没有一个气泡可以扩展为绝对中心、无所不包、双向的球体；没有光线完全穿过完全动态浑浊的泡沫。因此，对于世界泡沫中非中心、中小型气泡的伦理来说，努力以无与伦比的谦逊在一个无与伦比的广阔世界中移动是必要的；在泡沫中，必须产生离散和多价的理性游戏，教会人们生活不断变化的多重视角中，并放弃唯一和至高视觉点的幻想。大多数道路通向罗马：这是情况，欧洲人，承认它。在泡沫中思考是在脆弱的潮流上航行；其他人会说，在思考任务的影响下，今天正在转向一种多元和横向的理性实践。

前言反思：

思考内部空间

我在桌上放了一个苹果。然后，我把自己放在那个苹果里。多么宁静啊！

——亨利·米修，《魔法》

人类是参与某些空间的生物，而这些空间是物理学所无法解释的：从这个公理出发，现代心理学拓扑学将人类分配到截然不

同的地方，而不考虑他们最初的自我定位。这些地方包括有意识和无意识的、白天和夜晚的、光荣和丑闻的，它们属于

“我”，而其他内在的存在也在这些地方扎下了根。现代心理学知识的强大和独立性在于，它已经将人类的位置从几何学和户籍办公室的范围内剥离出来。通过心理分析，关于“一个人在哪里”的问题，得到的答案往往与物理和社会的证据相矛盾。只有死者的身体才能被明确地定位；在花岗岩桌子前，解剖学家不会两次问自己他的对象在哪里：对于外部空间中的身体，只有观察者的坐标才重要。而对于那些处于人类出神状态的生命体，关于他们位置的问题则完全不同，因为人类的主要生产力在于努力将自己安置在属于自己的、超现实的空间关系中。

在阐述这一观点时，心理学与文化人类学在原则上是一致的：只有通过和旧的自然界决裂，人类才成为一个边缘的、自我压力或自我激励的群体。他们无法通过那些对他们来说是自然的东西——或者说，曾经是自然的东西——得到充分的解释，尽管不乏将文化起源归因于持续自然过程的尝试。在外部自然和内部自然之间，人类过着一种岛屿般的生活，他们将自己的奇想、习惯、象征性行为以及对本能模式的抛弃与显而易见的东西混淆在一起，从而再次与曾经的自然混淆。但如果仔细观察，他们实际上只生活在那些从他们自身产生的第二自然形式中：在他们的语言、仪式和意义系统中，在他们那些肯定也在地球某个地方扎根的构成性妄想中。（政治是群体妄想的产物和领土。）

现代心理学的革命不仅仅在于解释所有人都以建构主义的方式生活，并且无一例外地致力于成为隐秘的内部建筑师，不断在想象的、声音的、符号的、仪式的、技术的容器中工作。心理科学的特定激进性只有在将人类主体解释为不仅将自己安置在象征秩序中，而且还出神地与他人一起被包含在世界的共同居所中时，才得以显现。他不仅是自己想象的内部空间的设计者，还必须不可避免地让自己被安置在他人的容器中，成为熟悉的家具、共鸣的身体、对立的墙壁。因此，人类主体之间共享一个接近领域的关系必须被描述为一种不安的、压力重重的容器之间的关系，它们相互限制和包含。如何想象这种奇异的关系？在物理空间中，一个物体不可能同时包含它的容器。同样，一个物体在容器中也不可能同时被想象为被排除在该容器之外。但心理空间理论从一开始就必须处理这种类型的关系。对于几何和物理量来说，这是一个无法克服的悖论，但对于心理或人类场所的理论来说，这是一个基本事实：个体，所谓的不可分割者，只有在参与一个被分割和分配的主体性时，才成为主体。如果要把这个问题推到极致，并用现代的表述来复活柏拉图的直觉，可以说：每个主体都是一个不安的剩余，它的另一半被抽离，却不断要求剩下的那一半。

因此，现代心理学从一开始就消解了将个体视为实质单位或自我的个人主义幻觉，这些个体像自由主义俱乐部的成员一样，自由、任意、附加、可撤销地与他人接触，符合个人主义契约社会的意识形态。在这些个人主义出现的地方，可以高度心理证据地假设一种对自由的基本神经症态度；其特点是主体无法将自己视为被包含、限制、包围和占据的。西方文化的基本神

经症是不得不梦想一个观察、命名、拥有一切的主体，而不让自己被任何东西包含、命名、拥有，即使是最谨慎的上帝作为观察者、容器和命令者出现。一个无所不包的单一自我球体的梦想不断回归，其半径就是自己的思维：一种思维轻松地穿越其空间，直到最外围，拥有一种难以置信的轻松话语，没有任何外部现实能够抵抗它。

这种全景式自私的负面表现在约拿情结中，其主体在鲸鱼的肚子里创造了一个幸福的流放地，就像那个十三岁男孩的幻想，精神分析学家威廉·斯特克尔曾报告过：在白日梦中，这个年轻人要求进入一个巨人的内部，她的肚子对他来说是一个高达十米的拱形洞穴。在巨人肚子的中央会有一个秋千，摇摆着，幸福的约拿希望到达高处，确信自己永远不会达到如此巨大的冲力将他带到顶端。（27）第一个自我，固定的，包含一切的全景视野，和第二个自我，摇摆的，完全被其洞穴包含的自我，彼此相关，因为它们都试图逃避真实人类空间的折叠、组装、参与结构。两者都取消了内外之间的原始戏剧性差异，将自己幻想地放置在一个不需要任何外部现实或不可攻破的对面的同质球体中心。显然，“全在外面”的论点并不比“全在里面”的主张更不妄想。这两个极端假设，所有西方个体都以某种方式被诱惑，试图从主体在共同内部空间中的出神交织中逃脱，在这个空间中，真正生活在一起的人相互吸收。

现代心理学关于这种不可同化的内在性或主权外在性的幻象的真理和智慧在于，将人类空间描述为多元内在空间的组合。在那里，超现实变成了现实。在真实的主体间空间中，每个主体

都是一个容器，因为它承认并包含不同于它的主体性，同时也是一个被包含者，因为它被其他主体的全景视野和设备所包围和吸收。因此，人类的接近领域不仅仅是一个简单的连通容器系统：你的液体通过我的管子上升，反之亦然，这只是允许人类在接近空间中凭借他们的倾向和溢出而相互作用的第一个迹象。作为一个混合的连通容器系统，人类内部空间由空心的、矛盾的或自生的身体组成，它们既是不可渗透的又是可渗透的，有时必须履行容器的功能，有时则是被容纳的功能，同时拥有内墙和外墙的特性。亲密是自生超现实容器的王国。

——费德里科·费里尼，《卡萨诺瓦》，《伟大的穆纳》

亲密：在这个被滥用的指导词下，鉴于没有更好的、更少被滥用的词可用，在接下来的分析中，我们将尝试接近人类位置变化的秘密，这种变化总是从向内变化开始（然后表现为向外变化）。也许，就这一想法的挑衅而言，接近最不寻常的关系与最褪色的表达是有用的。在这里匆忙引用海德格尔的“存在意味着‘保持在无中’”的表达是仓促的，因为我们还没有达到能够以新的清晰度说出存在、保持、无、尤其是内部意味着什么的程度。（28）同样，现在就开始讨论德勒兹和福柯提出的“自我是外部的褶皱”的定理也为时过早，因为我们还完全不知道一个表面或外部性，其褶皱可能会产生像内部或自我这样的东西。目前，只能指出，亲密，除了最初的甜蜜接触之外，只能被理解为在最接近的事物中的深渊沉浸。随着接下来的微观领域分析，亲密理论开始启动，致力于展示所有人类科学始终在收集对拓扑超现实主义的贡献，因为在任何时代都不

可能谈论人类而不涉及居住的内部空间的诗学，这些诗学只像鬼火一样照亮。人类被包裹的空间有自己的历史：一个尚未被讲述的历史，其英雄不是人类本身，而是那些使人类繁荣或失败的场所和领域。

——埃万德罗·萨莱斯，《俄狄浦斯的十个梦》

在这里被称为亲密的东西专门指那些被分割、共享、主体间和相互理解的内部空间，只有双人或多人群体参与其中，并且只有在人类个体通过紧密的相互接近、通过吸收、入侵、交叉、相互折叠和共鸣——精神分析上也是：通过认同——创造这些特殊空间形式作为自生容器时，才能存在。这个拱顶系统，整体上，与深层心理学学派的无意识并不对应，因为进入它的途径既不是通过特殊的倾听技术，也不是通过假设在压抑的言语流中显现的潜在意义，也不是通过无意识欲望生产的假设。每个读者都可以毫不费力地确信，在这个微观领域学中展开的内部空间维度与弗洛伊德心理装置的三居室系列住宅的结构完全不同。哲学对内部的研究与无意识心理学只在某些点上接触，正如我们将看到的；如果在接下来的内容中借用了一些精神分析的表现，那只是因为材料允许和建议，而不是因为该学派对我们有任何权威。如果我们必须为《球体学》的第一部分召唤一个天才，那将是加斯东·巴什拉，他通过他的物质想象现象学，特别是他对元素的精神分析研究，为我们提供了大量宝贵的直觉，我们必须不断回归。在他1948年充满思想的著作

《大地与休息的梦想》中，作者收集了关于物质亲密梦想的多种材料：关于出生房屋和梦想房屋，关于洞穴、迷宫、蛇、

根，尤其是关于那个将每个了解自由空气的人类与一个充满可能性的黑暗内部联系起来的约拿情结。在这部作品中，巴什拉指出，每个人类仅仅通过向内看，就变成了一个约拿，或者更准确地说：预言家和鲸鱼合二为一。这位伟大的生活空间现象学家没有忘记提出其原因。

无意识像最熟练的几何学家一样确信圆的和谐圆度：如果让亲密梦想自由发挥……，手在梦中会画出原始的圆。因此，似乎无意识本身也知道一个巴门尼德式的球体作为其存在的象征。这个球体没有几何体积的理性美，但有一个腹部的巨大安全感。（32）

在接下来的页面中，我们将尝试发展这些不可或缺的直觉。但鉴于它们的展开，我们也必须让它们跳跃，因为我们必须澄清为什么，原则上，亲密的、主体间的球体绝对不能拥有一个欧几里得或巴门尼德式的结构：原始的心理球体不像哲学上完美的圆球那样有一个单一的中心辐射和收集一切，而是有两个通过共振相互呼唤的震中。此外，灵魂洞穴的内部并不总是宁静幸福的地方。正如我们所看到的，进入你生命细胞的最亲密通道往往属于一个想要阻碍或否定你存在可能性的声音。亲密的基本风险在于，有时破坏者比盟友更接近我们。

第一章

心脏手术

或：

圣餐的过度与过剩

心脏被尊崇为太阳，甚至君王，但若仔细观察，它不过是一块肌肉。

——尼尔斯·斯坦森，《哲学著作集》（33）

面对进入第三个千年仍以“基督诞生后”为纪年的欧洲人，若要从“内在之根基”（假设谈论内在结构时使用“根基”一词是恰当的）开始质询，便不得不从人类心脏的回忆切入。在我们文明的言语游戏中，即便在心脏可移植的时代，它仍是内在于人性的主宰器官。对欧洲人的原始直觉而言，人性与温情的不一致几乎难以想象。然而，匆匆一瞥古代与非欧洲文化便会发现，心脏与自我同一性的关联并非人类学普世真理；并非所有时空都将人类最深处（亦可称为自我感知与关系能力的源泉）等同于心脏。各民族对灵魂居所的构想差异之大，仍令欧洲中心论者震惊。欧洲人或可与中国传统思想者及古埃及人部分共鸣，因其将人类存在之核心置于心脏；但与日本人的对话则更困难——他们用两个复杂概念描述心理核心领域：“心”

（kokoro，指心脏、灵魂、精神、意义）与“腹”（hara，指腹部、身体中心）（34）；与爱斯基摩人等文化的交流则近乎无解，因其认为存在三类灵魂：居于横膈膜侧、醒来时离体的“梦之魂”（故晨起需缓慢）；位于颈根、连接躯干与头颅的“生命之魂”；以及栖居关节的“小生命灵”（35）。然而，

在基督教（这一极致个人化宗教）的影响范围内，对生命焦点的追寻始终坚定指向心脏这一“器官”。情感规训与基督教言语游戏构建了精妙心理学宇宙，其核心便是深化并凸显心脏与自我感知中心的等同。在基督教化的欧洲，尤其是中世纪与近代早期，“心性”（cardialidad/cordialidad）即指无中介的情感核心主体性。心性主体性的特质在于，它从一开始便宣告对自身心脏的固着是不可能的，或至少是病态的简化。心性本身始终通过共谋运作，促成共同体，因而关注和谐与心跳的共鸣。由此，我们须从心脏历史的动机出发，探索“共-亲密”空间，这些动机无法否认其植根于基督教灵肉共融的模型。通过一系列以“共融之心”为主角的事件，借由初步暗示，人际极端亲密空间的视域将显现——正如欧洲叙事者、哲学家与神学家所理解的那样。

我们首先以释义方式概述 13 世纪诗人康拉德·冯·维尔茨堡的著名诗篇《心之传说》（Herzmaere）；随后转向 14 世纪后半叶意大利神秘主义者锡耶纳的圣凯瑟琳生平片段：叙述其与基督神秘换心的传奇，版本源自其忏悔师雷蒙多·达·卡普阿的圣徒传记。第三个案例是 1469 年马尔西利奥·菲奇诺对柏拉图《会饮》的著名评注《论爱》（De amore）中关于肉体爱恋机械基础的段落。这些形而上、宗教与心理导向的双极心性关系模型，与 1748 年拉美特利《人是机器》中彻底背离宗教亲密语言传统的段落形成对比。综观此序列，可初步窥见双重-单一亲密理论的范畴、任务与断裂点。

康拉德·冯·维尔茨堡（1287年卒于巴塞尔，享年62岁）的中古高地德语诗体小说《心之传说》是一部通俗情爱浪漫作品，推测写于13世纪60年代。它讲述无名骑士与贵妇（在康拉德的叙述中均被简化为类型角色）注定悲剧的伟大爱情。康拉德“食心”的小说构思源于古印度母题，该母题亦见于希腊珀罗普斯传说与《杜松树》童话。据中世纪学者研究，该故事本身在中世纪法国广为人知，并传遍欧洲，仅薄伽丘的《十日谈》便收录两种变体（36）。康拉德的版本将食心共融的故事转化为游吟骑士浪漫的复兴工具。诗人借此母题怀旧地颂扬游吟-宗教的高尚情感，彼时市民与骑士虽以半共识标榜灵魂之爱对同侪的高要求，却早已开始互相攻讦。

骑士与贵妇依循高雅游吟诗法则相爱；据说他们的生命与灵魂（muot）交织至深，内在最深处已全然合一（ein dinc）（30-32行）。然而，贵妇与合法配偶的婚姻纽带使恋人的希望尽数破灭；如爱情悲剧剧本所预设，他们的亲密结合反成痛苦与毁灭之因：当嫉妒的丈夫得知两人私情，为拆散他们，策划携妻朝圣圣墓。贵妇说服骑士代其东行。骑士顺从被称为“女主人”的贵妇，同意承担苦行；贵妇赠其戒指为信物，伴其远行。异国他乡，忧郁的骑士将痛苦深藏心中（244-245行），终因思念成疾而亡。临终前，他命侍从从其“流血冰冷的躯体”中取出心脏，妥善防腐后与戒指（其心脏的识别标记）一同装入小盒，带回西方贵妇处。当侍从携防腐心脏抵达贵妇城堡，城堡主人（丈夫）逼问盒中何物。一见心脏与戒指，丈夫顿悟真相，命厨师烹煮心脏，趁热端给妻子。“夫人，”他柔声道，“此乃珍馐（cleine），你需独享，因无法

分食”（426-429行）。餐后，贵妇坦言从未尝过如此美味，丈夫遂揭晓秘方。闻此言，贵妇心冷，口吐鲜血，誓言此至高之宴后永不再进食。她心碎而亡，临终时——如诗人所言——以巨大代价权衡爱人所预言之一切。诗末，康拉德以文化批判的警示之语，在爱匮乏的时代追忆高雅游吟理想，赞颂这对恋人为完全互献的完美典范。

《爱》将国王之心置于《鲜活欲望》手中，源自勒内国王论著《被爱触动的心之书》（*Livre du Cœur d'Amours espris*），无名画师微型画，1457年。

此叙事印证了古典形而上的“二者合一”图式如何渗入骑士时代的世俗叙事文化。神秘神学最精妙的概念形象能以如此激进变体现身世俗领域，允许以神-灵神秘共融为模板塑造男女爱恋关系：这是阿拉伯-普罗旺斯启发的宫廷爱情文化的辉煌而危险的成就。其冒险事业包含情色与基督论言语游戏的并行实践，以及性欲向形而上一体化理念的升华。恋人之间以远距心性之爱与近距心性食人主义所上演的，是将圣餐移植至杂糅主体间性的维度；骑士被烹之心正是圣餐祝圣词“此即吾身”

（*hoc est corpus meum*）所对的圣体的精确对应物。厨房取代祭坛，成为变体发生之所。骑士借诗人助力，以献心之举创立了圣餐的异端变体。此举印证了“爱即献身为他者消耗”的论点。然而，献祭不属于爱欲本身，而属于帝国与封建的侍奉观念；唯当侍奉与爱作为原始虔敬行为彻底联结（如欧洲中世纪），献心方可成为有效的爱欲记录。在宫廷游戏（宫廷本质

上是侍从者的集会)中，向唯一共融者献心可作为骑士壮举，归入文学化的虔敬爱欲之大胆新正统。游吟诗法则中和了男女间圣餐式神秘合一联盟的褻渎胆识，以宫廷高贵的可容忍光环包裹之。若圣餐分发时的誓词是“此即吾身”，防腐、烹煮、吞食心脏之诗所言则是“此即吾爱”。因此，丈夫的犬儒烹饪诡计未对贵妇造成不义。相反，即便作为不配祭司，嫉妒丈夫亦可无损圣礼效力地为她准备并奉上心之圣体。贵妇的吞食正是这颗全心侍奉之心最合宜的归宿。若非为伴她身侧（自然需以见证恋人同心之戒为伴），心匣何须从圣墓返归欧陆城堡？

食心传说适时回应了宫廷游吟诗人当时的困惑：如故事开篇所示，完美之爱无超越或未来，仅有肉欲满足的松懈。逃避爱欲理想主义非人荒芜的两条道路由此敞开：一通往畸型升华，二通往低阶游吟的许可。中世纪晚期文学以丰富变体证明两者皆有行者。选择超越或升华者（如欲将迷人消遣与道德皈依结合的保守诗人），须承认食人共融是恋人借野蛮圣餐实现超越的有效过程。此过剩或许暗示被遗忘的起源——人类对食人内在空间的意识。据许多人类学家观点，人体内既舒适又扰人的内在空间观念，可追溯至几乎无迹的古老“食人癖”，即通过共食宴将侵扰邻人（恶的化身）“内化”于原始部落成员腹中（37）。基督教圣礼亦未排斥此类可怖古风：共食上帝（社群生成行为）为基督徒开启无疚触犯禁忌的升华形式。基督徒向来毫不避讳以“纳入身体”的姿态强调上帝之“注入生命”；他们吞食那欲吞噬他们之物。无论《心之传说》与圣餐、食神、食人实践有何潜在关联，事实是此诗允许故事自身升起异端之声，反驳叙事显见的教化目的。将痛苦与死亡标榜为真爱

的合理代价，以消耗性心之共融代表伴侣的日夜相爱，其道德化荒谬对当时宫廷听众的吸引力，更似病态诱惑，而非激励类似升华。听众聆听多重恐怖暗示，却未屈从拔高道德。爱人心脏生前未入女性胸膛，唯借与内脏的神秘合一达成——世俗之耳不仅察觉颠覆性基督论平行，更为此胃部神学的叙事畸型沉醉。爱在此显现为颠倒世界的宗教。畸型教导表明，双重-单一亲密之路如何因错误拥抱受阻于宏文化。但情爱经验岂不知，进入他者的欲望可能误入歧途？

下一例证中，亲密交易升级为直接的心心交换。锡耶纳的圣凯瑟琳（意大利主保圣人，1347 年生于染工贫家，为第 25 子，1380 年以耶稣式理想年龄 33 岁去世）这位受圣痕者，其自身心脏被基督启示之心取代：此换心事件不仅映射宗教晨祷诗的心心对话。所传场景旨在见证一场存在论整体手术，若无神秘-生理变形的出神骇恐则无法想象。引自雷蒙多·达·卡普阿《圣凯瑟琳传》关键段落（38）：

一日，凯瑟琳以超常热忱重复先知祷词：“主啊，赐我纯净之心，坚固之灵”（《诗篇》51：12）。她特别祈求主夺去其无常之心。某次显现中，主缓解其压抑灵视：她见永恒夫君如常临近，开其胸膛取心，留其无心。显象清晰，予其确切无感。忏悔时她告之神父，神父大笑几近愠怒。凯瑟琳坚称：“确然如此，神父，就我所感，我已无心，至少不再觉其跳动。主显于我，开左胸取心携去。”神父驳无心不可活，她简答：“于神无事不可能”，并坦承坚信已无心。数日间她反复坚称无心

而活。某晨，她于道明会教堂侧堂（供忏悔姐妹礼拜之用）滞留，众姐妹皆离，她如常出神后欲返修院。忽天光降，主立其中，手捧人类赤心。面对光华突临与造物主相遇，凯瑟琳颤跪。主倾身重开其左胸，小心置入手中心，并言：“看，亲爱女儿，我取你心，以我之心代之。它将跳动，引你入永恒生命。”

无名氏（15 世纪），《换心》，来自《补遗小书》钢笔画，锡耶纳市立图书馆。

此处，依相似律，两亲密量级借大胆交换达至同等。较之《心之传说》，此事件立意显然更高：此处非以人命换人命，而以人心换神心。若依形而上学标准秩序，人神无法同级对应，因存在落差造成创造主与受造物间不可逾越的不对称。然神秘例外情境中，此形而上落差被抹平。人不再是神的造物或附庸；灵魂个体与超然根基的滞后借内在关系（更内在者）的难析深化神秘弥补；人忽成绝对者的同伴、共主体、出神共谋与同时代合著者。此平等升格预设人类主体怀有对他者绝对自我性的过度渴求，此渴求必得满足。欲望须过度，因无渴望，通过物化表征（无论粗陋或精妙）的满足无法被至善彻底完成。劝世文学明示：唯将神“表征”为最纯粹主体性者，方能抵达完全去物化、无表征的主体存在之炽热地带。故与至高主体神的“体验”只能通过采纳其存在方式（无外在表征）达成。凯瑟琳与主的神秘-心性关系虽近此类无客体奥秘，但借粗暴心脏手术，显露出更近癔症狂乱而非无客体弃绝的怪诞生理主义。

从临床看，癔症是将言语模式身体化的能力；哲学视角下，癔症者乃栖身过热言语游戏方现身之人，其存在方式即无中介的形而上学神经症。癔症者可谓从母体直入语言之屋或音调与宏大姿态之廊，无离散前奏或经漫长潜伏。他们以语言姿态否认并忽略前语言阶段的创伤（如婴儿迷失）。或许因此，他们能使言语形式在自身身体中炽热化。凯瑟琳身体化的语言形象原是一充满神学预设的祷词，其中她祈求清空自我：这位锡耶纳年轻修女以完全惯例又激越的方式，恳求主带走其内一切所属。依新柏拉图主义与修道禁欲的古旧言语游戏，她所求实为身心的双重掏空。此祷等同于渴求清除一切非共生实现的现实。神秘主义总欲清空拥挤自我内在区的杂物，其内容或可缓解却永难满足癔症饥渴。凯瑟琳的献祭意在创造虚空，供其神秘新郎深度侵入。

若以精神分析性学大道（亦将生殖导向古旧）解读此处，实为误入歧途。主对修女左肋的介入绝非肋骨性交。凯瑟琳的内在“大他者”亦非发明非常入口的穿透者。凯瑟琳本人亦非引诱天国情人的变态心性接触者。主取心仅是回应修女掏空自我以融入“对面”的不可抗压力。一旦空虚、无脏无心，其空洞产生吸力，恰恰是其内在之神无法抗拒之力（39）。

基督之心植入凯瑟琳后，显然关键从不在其自身内在区；她所求非接纳他者，而是沉入他者光环。修女体内成为展演其沐浴他者内在之欲的生理剧场。其欲望追求突入共独一性的洞穴。

为此，她须将虚空身体化；她在自身内造一空间，其吸力决然牵引生命之生命、至高主体。

《换心》，祭坛画，约 1463 年，斯托克勒特收藏，布鲁塞尔。

凯瑟琳案例中，圣餐的戏仿同样显见：她促使基督授予新娘特殊圣礼——“此即吾心”（hoc est cor meum）。此外需注意，真福雷蒙多·达·卡普阿（圣徒忏悔师、传记作者与灵修督导）在人际或互妄层面，似是支持其过度行为的共谋或煽动性密友；天主教修道环境素为集体癫狂（folie à plusieurs）的沃土，包括其修女同伴称目睹她左肋伤疤的流言。雷蒙多监督、艳羡、神化这位出神、亢奋、病态的神秘主义者，成为她耶稣式共生升天的静默参与者。如所有圣徒传作者，他密切观察在世同伴并死后颂扬，从凯瑟琳的统一斗争中汲取自身极致强化的渴望。后世借其参与凯瑟琳参与内在世界之主，获得中世纪晚期神圣现象学的最具启发性文献之一。其传记除其他事外，记录一奇特哺乳幻象：主受伤之心化作充盈乳房。早前某次异象中，基督似吸引凯瑟琳饮其被刺肋部：

当她明悟须饮生命泉流，便将唇贴上不可言喻的光柱，任神秘饮液流入喉中（40）。

修女饮血泉的暗示意象可提醒：一切深入内在世界的前提，是将分离的固体转化为可混合、可吸纳的流体。

将内在世界喻为液态自我性容器的暗示，可通过我们探索双极亲密空间的第三例展开：此例将我们带至凯瑟琳去世一世纪后的佛罗伦萨柏拉图复兴中心，其关键人物为1464年去世的科西莫·德·美第奇及其年轻门生马尔西利奥·菲奇诺（1433-1499）。1462年，科西莫赠菲奇诺卡雷吉别墅（近佛罗伦萨），委其翻译希腊赫尔墨斯文献与柏拉图全集。此王侯-哲人联盟不仅催生西方文化首部现代版柏拉图对话集；至1469年，菲奇诺完成其影响深远的柏拉图评论首部——《〈会饮〉评注·论爱》（*Commentarium in convivium Platonis de amore*），该书对现代苏格拉底式或柏拉图式爱情观之重要性无可估量。菲奇诺于献词中称，望此书成激情之爱的理论；愿此书如理论护符，令肤浅或厌恶的读者无法参透。

因为，爱的激情无法用矫饰的肤浅来理解，爱本身也无法通过仇恨来捕捉。这部作品试图通过自身手段创造一个有限的圈子，使其能够被志趣相投的灵魂接受与吸收。因此，菲奇诺的《论爱情》一书很早就确立了在“交感魔法效应”文学史上的重要地位。它强调了一个观点：伟大的书籍及其共鸣者存在于一个专属的共振场域中，而其他看似同样能阅读它们的人却浑然不觉地与之擦肩而过。伟大的著作，正如后来那些卓越的艺术作品，穿越现代公共空间时，始终展现出一种塑造特殊领域的力量。当杰作慷慨展露书页时，无能者便悻然自我放逐。

菲奇诺所谓的"评注"，显然与十九世纪以来语文学家对这个概念的理解背道而驰。他并未对古代文本进行逐字谄媚的注释，而是以不拘传统的态度重写原作，甚至大胆地用现代宴会参与者的七篇演说，来回应柏拉图《会饮篇》中的七篇经典论述。这场现代宴会特意选在11月7日柏拉图诞辰日，于卡雷吉举行，旨在复兴中断十二个世纪的古老学术传统。在此，评注成为将新时代的美酒注入古老酒囊的过程。在第七篇由克里斯托福罗·马苏皮尼扮演阿尔西比亚德（柏拉图笔下最后一位发言者）所作的演说中，我们发现了一段璀璨的文本模型，极大丰富了对心脏的神话学研究。文中将肉体之爱描绘为物质性的中毒与远距离的魅惑：

"请想象米林托的斐德罗与忒拜的吕西亚斯——那位对斐德罗怀有炽热爱意的雄辩家。吕西亚斯正张着嘴痴迷凝视斐德罗的面容。斐德罗随即将其目光中的火花（*scintillas*）注入吕西亚斯的眼眸，携着光之微粒传递生命精气（*spiritus*）。于是，斐德罗的视线光芒与吕西亚斯的视线光芒毫无阻碍地交融，两人的生命精气合而为一。斐德罗心脏产生的血气

（*vapor*）立即通过视线光芒进入吕西亚斯的心脏，在固态微粒作用下凝结（*fit compactior*），最终还原为最初属于斐德罗的血液。奇迹般地，斐德罗的血液此刻流淌在吕西亚斯的心脏中。于是两人迸发出深情的呼喊：吕西亚斯呼唤'斐德罗啊，我的心脏，我最珍贵的生命内核（*carissima viscera*）'，斐德罗回应'吕西亚斯啊，我的生命精气，我的血液'。斐德罗追随吕西亚斯，因其心脏索要血液的回归；吕西亚斯无法

离开斐德罗，因其心脏的血液眷恋原始容器（*vas proprium*），渴望重返故所（*sedem*）。然而吕西亚斯对斐德罗的依赖更深，因为心脏感知微量血液缺失远比血液离开原生心脏存活更为容易。"

（41）

这段文字清晰地展现了：在双心密接的空间模型之上，叠加了近乎心灵感应的要素。作者借助柏拉图的光线（目光射线）理论，在恋人心脏间建立了既奇异又具体的"迷魂术"

（*fascinatio*）。菲奇诺认为，热恋是恶性迷魂的极端形态——这不是虚空幻影，而是由精微生理机制引发的远距离作用。

为使这种心灵传输合理化，菲奇诺依托柏拉图的放射学说：借《理想国》中著名的太阳比喻来阐释射线因果关系（42）。同样传统的是将心脏视为内脏器官的太阳——将柏拉图天体世界中的太阳统治意象转移至人类与动物体内，使心脏成为君临天下的"君王"。柏拉图式的君王本质是太阳王；作为心脏之君，他们通过辐射性心脏中心连接最遥远的端点。在这半神话的物理学中，太阳与心脏皆以放射方式行使权力；所有关于原型力量在虚空或暗物质空间辐射的"流溢说"，都可追溯至柏拉图太阳王权理论。通过太阳王权意象，思想家试图解释：可感知的现实如何由最高、超感官的实在（即辐射的善）所引发。将太阳模型移植到心脏，就赋予了心脏流溢属性。

这种心脏放射论决定了菲奇诺的情爱理论，催生了斐德罗目光向吕西亚斯心脏远程输血的奇幻构想。菲奇诺将爱人的眼睛想象为主动放射体，向爱慕者之眼输送真实微量血液。这种输送之所以可能，关键在于从心脏到发射者眼睛的路径中，血液被精微化为蒸汽或薄雾（vapor），使得通过充满生命精气

（spiritus）的视线进行体外运输不再显得完全荒谬。液体蒸发与反向蒸馏的经典模型，为血液雾化输送及复原提供了理论支持。在接收者眼中，眼与心之间的蒸汽薄雾重新凝结，最终斐德罗的真实血液得以进入吕西亚斯心脏。这异乡之血产生神秘交感效应：自发产生思乡之情，渴望回归本源心脏，并藉此魔力将吕西亚斯整个人吸引向斐德罗。

放射性的心灵因果律。阿尔布雷希特·阿尔特多费，《圣方济各受圣痕》，1507，普鲁士文化遗产基金会。

这种受体对供体的血液吸引即所谓"热恋"或"中蛊"。最低层次的情爱症候意味着：一个主体已进入他人的氛围，进而融入其血液循环——犹如通过脐带重返与母亲共享的血液循环的胎儿。时代特征在于：菲奇诺仅能再现这种血液共生的单向路径，即从发射者心脏到受体外围（以第二组眼-心系统为代表）的输出过程。十五世纪尚未取得关于血液循环奥秘的两项关键发现：封闭静脉系统的完整循环理论仍属未知；菲奇诺时代更无从想象通过胎盘进行的母胎血液交换。事实上，从1469年起还需等待一个半世纪，直到英国解剖学家哈维在1628年发表革命性论著《动物心血运动论》，将血液整体运动阐释为心脏驱动的循环，现代解剖学由此进入体液内部力学领域。在此之前，尽管生理学概率极低，心脏作为器官之王的

模型依然盛行——这个傲慢的"君王"向肢体末端挥霍血液，人们难以接受输出血液通过循环路径回归的"更合理"设想。在君主制盛行的年代，完整循环概念无异于大逆不道：若循环闭合，君王（心脏）就不能再被视为绝对施予者，而必须同时被构想为来自外围的接受者；这个中心将不再是神授君权的"心脏"，而需宣誓效忠血液循环的"宪政心脏"。

由此可以解释：为何菲奇诺赋予吕西亚斯心脏中的斐德罗之血以思乡特质，却未指明血液回归本源的有效路径——这需以完整闭合循环为前提。因此在菲奇诺的论述中，震撼的恋人输血仅以半循环形式实现，却已产生将吕西亚斯与斐德罗紧密相连的磁吸效应。热恋在此实质是远程输血产生的魔法作用。更重要的是，这种远距输血为解释"爱者（erastes）与被爱者（eromenos）"的永恒不对称提供了新视角——自古代学园派以来，这种情爱交换的必然失衡就引发无尽讨论。它将情爱交换的不可避免的差异，归结于施咒者与中咒者无法成为完全对称的镜像。根据学园传统，爱者多为具备精神品质的长者，被年轻贵族外在的完美幻象所魅惑——正如菲奇诺的典范场景中，著名修辞学家吕西亚斯不可抗拒地爱慕着柏拉图笔下那位令苏格拉底也折腰的、充满生命力的美少年斐德罗。

就我们对双极亲密空间的探索而言，《论爱情》这段文字标志着决定性突破：它用近乎解剖学的原始生物技术语言，将两个相互吸引心脏的共同内在领域描述为深度心理交换的产物。这为"文艺复兴情爱论已走过通向现代心灵理论大半路程"的论点提供了佐证。文艺复兴心理学先驱们已然明确：灵魂只能是与

他人灵感交互的工作室。遗憾的是，这些文艺复兴时期的心智成果在当代几乎被彻底遗忘，取而代之的是科学主义风格化、个体主义庸俗化的新心理空间概念。若要超越弗洛伊德、荣格等人的创世神话，以有效图景对抗现代心理动力学的真实历史，我们至少可以举出二十世纪教条体系之前欧洲的两种深层心理学形态：首先是受柏拉图启发的迷魂术魔法理论，以精微生理学与记忆理论探讨爱、影响、着魔与解咒的条件（43）；十五世纪以来出现的关于主体间性的大胆魔法构想（44），终遭后世体系嘲弄与抹杀。其次是1780-185年间发展至经典阶段的梅斯梅尔磁疗体系——这个本可成为深层心理学典范的领域，不幸毁于十九世纪的实证主义精神与二十世纪弗洛伊德学派的制度性遗忘（45）。

通过援引十六、十七世纪重要的理论性心脏母题，我们试图在迈向现代的视野中，重构这段穿越形而上学-宗教世界的心脏编码内在性范例。罗马天主教司铎菲利普·内里（1515-1595）——歌德在《意大利游记》中亲切提及的“幽默圣人”——的尸检报告显示：其胸腔内心脏位置出现手掌宽的真空区，心脏与冠状动脉显著扩大。同时代人将这些生理异常归因于内里频繁的入迷状态：祈祷时胸部心脏区域出现肿胀，领圣体时口颊炎症如戴镣铐。内里由此跻身“经书躯体化”的长名单——神秘文本被直译为巴洛克器官方言，尤其是五旬节母题与基督教大心脏隐喻的肉身显现。

唯有在天主教灵性生理学世界，这类异常才能获得传承空间。它们汇入千年建制化的超自然身体效应论述长河。天主教心脏

神学王国构成从中世纪晚期神秘主义延续至改革后大规模崇拜运动的谰妄行列，尤其在耶稣圣心玛格丽特·玛丽（1647-1690）影响下，最终获得礼仪与教义认可。诺曼底出生的奥拉托利会司铎让·厄德（1601-1680）也在此类教会管理的亲密幻想潮流中留下印记——他因创立具有强烈礼仪色彩的"双心崇拜"被载入天主教史册。厄德毕生执着于现代积极神秘主义的理念：基督徒生活（不论是冥思还是行动）必须完全融入上帝。其内心使命是与"非上帝内在性"的外在存在斗争。在厄德看来，圣徒生活只能是永恒漂浮在绝对胚胎气泡中的状态。厄德为天主教心脏幻想曲目增添的关键创新，是将既有的耶稣圣心崇拜扩展至圣母玛利亚之心。用现代术语说，这创造了双极神圣心脏空间，使圣子之心与圣母之心神秘融合。从心理动力学看，这顺应了后哥白尼时代天主教天空日益迫切的"胎儿化"需求：使天然基督徒灵魂能作为第三方，生活在圣子与圣母双重心脏的华盖之下。这对应着反改革后天主教心理政治学的企图——不仅将个人固定于教会母体，更展示其在超验家族心脏空间中的位置。

《效法基督》寓言：基督向灵魂敞开可复制的心。安特卫普铜版画，1578，巴黎版画陈列馆。

当反改革神秘主义在神学-心脏语言游戏中愈陷愈深时，欧洲大学中的医学研究已开启对心脏势不可挡的解剖学祛魅进程。十六至十八世纪，曾被嘲笑的尸体解剖学催生了将人视为奇异器官制品的新人类图景。医生们开始与神学家分庭抗礼，在人性议题上争夺话语权。解剖台成为新人文学的祭坛，尸体被授予"人类学助教职称。它们权威地宣告：人类在建立任何社

会关系前，首先是孤立无涉的躯体存在——这些以原始功能统一性与机体个性存在的身体，次等地被整合入社会群体。因此现代个人主义的源头必须考虑解剖学因素：个体的绝对地位不仅源于主体哲学与现代财产利益，同样根植于将人体视为无参照躯体的解剖学个人主义。在解剖学家分析性的凝视下，孤立人体呈现为自主的生命实验室，生理学意义上的自在之物——在敞开的脏腑中，找不到任何指向他者共在的痕迹。

自然之心以怒火燃烧，触及上层世界闪耀的爱之心脏。雅各布·伯梅《神智学著作》插图，阿姆斯特丹 1682。

当天主教反动国家的巴洛克教堂充斥燃烧心脏的圣像时，解剖学家正对封建式心脏进行解构。他们的心脏论述意味着彻底的颠覆：将心脏从太阳降格为机器，从器官君王贬为血液循环的管理员。尽管让·厄德等司铎在早期现代民众中推行至圣双心崇拜，其同代人威廉·哈维仍毫不犹豫地探寻去神圣化心脏的运作奥秘。哈维革命性发现 150 年后，心脏学的祛魅进程已如此深入，以致浪漫主义开始呼吁复兴失落的迷魅心脏世界——十九世纪初的普遍“降温”达到临界点，德国作家威廉·豪夫通过批判时代的《冷酷的心》引领心脏复辟风潮（46）。自此，调节世界温度的斗争成为文学与大众传媒的永恒戏剧主题。绝对主义时代向资产阶级时代转型过程中，新兴中产知识阶层（尤其是医生、工程师、投机者与文人）普遍倾向以心理学与力学概念解释世界，而作为反拨，综合整体论者则为过度暴露而失温的内心世界主张温暖权。

阿尔布雷希特·冯·哈勒《人体生理学原理》卷首画，洛桑1757-1766，查理·艾森设计，P.F.塔迪厄制版。

在新反形而上学思潮代表中，医生兼哲学家朱利安·奥弗鲁瓦·德·拉美特利（1709-1751）以其好斗的机械世界观与激进的讽刺风格独树一帜。这位无政府怀疑论者在自由派同代人中也属异类，被指责鼓吹身体与道德放纵。1747年匿名出版惊世之作《人是机器》后，拉美特利在荷兰也难以立足，最终在腓特烈二世宫廷扮演伊壁鸠鲁无神论弄臣角色。据尖刻传说，他因暴食松露鹅肝派而亡。《人是机器》——一时人眼中"世纪最可憎之书"——证明了新思维风格：毫不犹豫地将心灵完全转译为机械语言。解剖自然主义在此成为人类学与心理学的主导话语。关于灵魂的首要新知是："灵魂"乃空虚概念。拉美特利的著作充满打破传统内在性神秘语汇的心脏学与妇科学母题。为证明器官与肌肉自发运动无需非肉体或精神原因，作者列举大量实证：

"5. 蛙心（尤其是暴露于阳光或热盘时）离体后仍能持续跳动一小时以上。若看似永久停跳，只需轻刺这个中空肌肉，它就会恢复搏动。哈维在蟾蜍实验中亦有相同发现。

6. 大法官培根在《生与死的历史》中记载：叛国犯被活剖取心投入火中，该肌肉先垂直跃起半米，随后力道渐衰，约七、八分钟内反复跳动，高度逐次递减。

取出孵化中雏鸡心脏可见相同现象...对鸽、犬、兔的实验显示：心脏碎片与完整心脏运动相同。鼯鼠断腿亦呈现类似自主运动（47）。"

根据内容以及段落的性质，可以立即识别出，通过这段文字，我们已经脱离了双极亲密关系的领域——一般而言，尤其是宗教心灵的领域。就内容而言，第六论点尤其让人联想到欧洲早期现代领土国家喜欢展示其矫正权力的恐怖剧场【48】。事实上，活生生地剜出叛徒和反叛者的心脏是一种有据可查的常见做法，例如1567年处决阴谋贵族格鲁姆巴赫·祖·哥达时，其心脏并未被投入火中，而是被拍打在他的脸上【49】。由于此类公开残忍行为并非阿兹特克人的献祭仪式【50】，而是基督教领主的司法姿态，因此有必要更深入地解释这种惩罚仪式的合理性。无疑，它被视为对生命世界本身的犯罪回应，可以说，是对国家神圣公共领域的侵犯。尤其对叛国罪的这种惩罚表明，对政治组织核心的攻击会招致对攻击者心脏的反击。这种最具表现力的惩罚将罪犯驱逐出社会的温馨空间；它不采用古老的流放方式，而是通过将罪犯作为牺牲品献祭于政治领域内部来疏远他。这表明，与私密领域不同，政治领域不能仅仅是双重独特的亲密空间。然而，在绝对君主制和诸侯统治时代，所有臣民还需与政治领域领主建立个人忠诚关系，因此背叛可能被视为对上级的温馨攻击并受到惩罚；对于刽子手领主而言，背叛如同对政治空间生命私密性的攻击：和谐的期待。因此，触犯领域的罪犯被戏剧性地移至中心，通过一场悲怆的处决，从球形政治中心抛入可耻的外部。将活人与完好者驱逐出圈的姿态，无疑是处决与绝罚的普遍混合；在这种歇斯底里

的处决模式中，驱逐出共同生活温馨空间的姿态显得尤为赤裸。这一姿态表明，在这种理解方式下，死亡与外部具有同等意义。

巴黎医生 J. Baptiste Denis 首次将动物（羔羊）血液输注人体。如果说拉美特利援引培根所述的惩罚仪式涉及表现性外部，那么哲学家本人的论证则呈现了一种超越残酷仪式的系统性或概念性外部。心脏作为肌肉与血管系统，在作者眼中以解剖学抽象呈现；被视为独立器官，对其而言不过是可分离的有机组织碎片；其本身不具主体间维度，仅拥有自动运动潜能——一组根据情境启动的发条。如此理解的心脏，无论是否离体，始终存在于不属于私密领域、不受人领域气息触及的外部。按其存在方式，它作为有机机器存在于同类协作机器的语境中。但由于拉美特利不依赖形而上学二元论，他未让启蒙主体如笛卡尔幽灵般栖居身体装置；主体自身即作为机器的功能：这台机器在产生未经验生理过程的同时，也生成被体验的内在。通过这种激进机械论，内在性被解释为外部效应的结果，其中所有“机器”（无论机械或有机体）本就存在。被表征的身体并非体验性内在或邻近空间的元素，而是几何均质空间中的位置【51】。解剖学不正是物理空间概念对古老身体黑暗领域的强加吗？它使每个活体对其他身体而言成为黑箱。如此理解的机器人人类之间固然可能存在所谓亲密关系，但这些关系本质上无法改变激进唯物主义必须让孤立身体先于相互关系的事实。机器人人类的关系本身即机械过程；或具体验层面，但按其表征本质仍完全属于外部。

但——如人文主义读者惊恐推测——拉美特利的外部并非通往死亡与陌生之门户，而应理解为需重新征服、另类理解的人类自由游戏场域。哲学家在著作中庆幸成为光照良好的机器，因他相信机械本性恰能满足对合理人类自由的追求。他将解放希望寄托于自觉机器挣脱宗教装饰的想象奴役迷雾，走向露天；从感官主义视角看，即进入不受传统宗教道德压制的享乐生活。由此宣告一种强度伦理。“看哪，一台光照良好的机器”

【52】。对拉美特利而言，抵达外部是解放的前提；神学起源的内在性仅显压抑、恐惧与匮乏之网，而外部则展现为可期待真实生命力、强度与变革性差异发生的场域。此思想存续于法国哲学非辩证激进唯物主义中，尤见于吉尔·德勒兹的哲学方案【53】。为拯救幸福机器，拉美特利摒弃上帝与灵魂概念，着手解剖其窒息的粘连。

在此操作中，哲学家忽视了其无政府狂欢机器是否需以非孤立自动机构建的问题；即便压抑上帝与灵魂的形而上学观念后，作者仍面临作为人类的机器始终互面运作（不仅在社会化或教育调整阶段）的问题。个人机器也需推定唯有在双极/多极共存与智能互联中才能成功运转。拉美特利本应注意到人类机器通常集群运作，唯有通过镜子、书籍、地图、乐器、宠物等非人类补充媒介替代在场互动者方能孤立。毕竟萨德在情色盛宴中已呈现由多个体组成的快感机器——仅涉机械交媾，将人类用作快感部件。

但思考本质的困难（正源于同类交织）不仅是现代机械论哲学的问题。当基督教提升为智性力量的神学进程第一阶段试图概

念化上帝道成肉身时，神学家也陷入如何正确界定神性进入人性的程度困境。历经数世纪斗争，基督第二性（其人性厚度与身心受苦能力）才战胜幻影说或唯灵论（将神人理解为上界幻象）。唯有经过教义斗争（伴随众多牺牲），才确立上帝道肉之路需经真实母体诞生；现代扩展而言：亦需经绝对依赖的早期共生、成功他者互动的自我形成，以及具体失败导致宗教精神病。若上帝欲成人，只能在缺陷人类或自命神子的疯子中实现第二性。自 17 世纪起，机器的道成肉身成为思想任务，故也需要求机器承担人类本性十字架。机器只能在自显为人的故障机器（能受苦故有缺陷者）中实现第二性。作为非平凡本体机器，今人须满足第二性理论的要求。全人即全机器。技术文化自有其奥秘：拥吻分离的男女机器彼此提出的谜题，是否超越当前智能互联机器的解决能力？机器来自机器，人类来自人类。

第二章

面容之间

论界面亲密领域的显现

"在俄耳甫斯的哀歌下，闪耀着瞥见不可接近面容的荣光——就在它转瞬即逝的刹那……"

米歇尔·福柯，《外部的思想》

底比斯演说家吕西亚斯张口惊视斐德罗，凝视其面容，而俊美青年斐德罗回望吕西亚斯双眸，投来氤氲血气之凝视【54】。在菲奇诺描绘的场景中，两位希腊典范人物通过眼神交汇、面面对面的感染，开启双向爱恋，引发参与者脏腑羁绊；更准确说：血液的情欲中毒必先始于外在目光交换。四目空间必先敞开，方能衍生彻底私密的两心领域。中毒爱侣已脱离界面公共性，进入魔幻共生式的面面互噬。但若研究私密本质仅限情欲特例，将使研究者偏离主体间性的常态形式（个体在充分辨识力下互视互听的交往）；资产阶级时代还需考量作为相遇空间存在确证的嗅觉交互。日常往来中，对他者的视觉感知通常不会使人失常，反而确证主体在自身环境的安全性，巩固其与周围世界人物（作为行动者与竞争者）保持距离的交往方式。"我是我，你是你；我生不为满足他者期待；偶遇固佳，无缘亦罢。"我们最初的分析模型已偏离公共接触市场中你我常态距离的残酷正统，直接沉入主体间特例情境。或疑是否从双极领域径直跃入融合出神层面过快。食人共融、神秘换心、情欲双人血液循环的灵通输血，皆属超越人格熔点的相遇过量模型；我们的心际场景描绘了关系极限态（个体甚至交换脏腑）。所述融合双极模型逾越我们与他们疏离关系的常态，在个人熔解点外突发窒息微宇宙（不容任何人际距离与自由空间）。未经前提澄明，我们已沉入双人洞穴世界（闭目同吟对方曲调），低于握手、交谈与视觉接触。两者的剧烈融合使追溯此类身体共契原型如何移入当下场景变得困难。故需退后一步，让两人相遇始于常态互视（公共光照下的相视），由此发现看似疏离的视觉相遇亦参与建构双极私密世界。（后续章节将探讨听觉私密【55】）我们将展示人类面容如何本属地属于视域被凝视形塑的特殊亲密领域。

底比斯演说家吕西亚斯张口（inhiat）出神凝望爱人斐德罗：少年之美使爱者苦痛失常。他渴求亲近爱人，却不自知所求为何。如名所示，菲奇诺依柏拉图模式建构其关系分析场景。追随柏拉图，对少年的视觉冲击引发记忆震撼，使观者抽离事物人情的庸常世界。万千日常视像中，某些摄魂近灵的形象会不时闪耀。在此不安中，观者恍若置身别样场景。无论所见是人颜或艺术品，此刻显现皆令其触及抽离日常的原初视界。"亲见美者/已投身死神怀抱"。柏拉图确信美的视觉扰动唤醒日常潜藏的记忆沉积：情欲不安指向主体本源所在，在美的新遇中引发怀旧的痛苦张力。当乡愁觉知其本性，便显现为生前视界的记忆痕迹。柏拉图借《斐德罗篇》苏格拉底之口阐明：

"新入教者曾睹诸多真实存在，当其见神性面容或完美摹仿美的身体，先感寒战，被往日敬畏侵袭。继而凝视时敬若神明，若非惧显癫狂，必以爱人为神像献祭。随后寒战转热，因借双目接纳美之流溢而发汗升温（251a-b）"。

柏拉图之功在于建立身体美的美学理论同时，开创了惊颜寒战的哲学话语。苏格拉底所言"神性面容"（theoeidés prósopon）构成了面容哲学反思的最早踪迹。对柏拉图而言，少年爱人之颜既非其人本身，亦非因其美而显的内在；美人仅是照亮他的美之媒介——这个被真理邻近眷顾的特权身体。柏拉图指出，在美人（或其他美物美视）眼中，一种前人类的完美射线以特惠澄明消融我们。故最美人身为最通透者——最少个性阴翳，最受至善穿透照耀者。当斐德罗少年般的在

场显世，感官世界便重获太阳的面容转译。其面容光辉非属己有，仍属至善与太阳本源（柏拉图谓一切辐射与感性界成功形构皆源此）。恋慕斐德罗即倾慕真理。这种对诞生前所见形上太阳的智性重近，引发融化阴冷人体的情欲热浪，唤醒对远古极乐的悲怆记忆。惊颜之震对哲人而言是辐射因果的典型案例。高贵容颜（如同任何良构身体）中，形塑之光（来自彼岸）未被晦暗质料完全吸收。这超越之光如经透明肉身屏幕投射，落入暂居智性的浑浊物质界。故柏拉图谓美总具显圣性与透显性。斐德罗般神性面容犹如不可见太阳（经唯心主义改革后不再称赫利俄斯，而名阿伽通）的白昼。向此辐射完美睁眼敞露者，进入情欲迷醉（亦是灵视状态）。

正因柏拉图将普遍之美系于先验光源，其推动的哲学面容崇拜若不关联真实面容在场与灵魂震撼的目击，必将抽象化为非个人理想面容对个体面容的彻底压制。由于柏拉图将面容在场与目击其魅惑的灵魂深度开启并置，他成为不可再现戏剧（面容间自始发生的、鲜被关注的戏剧）的发现者。菲奇诺上溯该发现（面容能在涉及真理与参与的事物中相互影响），其对吕西阿斯与斐德罗间迷幻性目光接触的描述，堪称现代哲学首次尝试将界面空间描述为非真空或中性中间领域。沿柏拉图足迹，菲奇诺将面容间空间呈现为充满湍流的辐射力场。在此场域，互向扭转的面部表层仅通过为他者面容而在，开启各自的人类面容性。

早于佛罗伦萨柏拉图复兴一个半世纪，现代早期绘画已开始塑形凸显界面空间的本权现实。帕多瓦圆形教堂斯科罗维尼礼拜

堂的湿壁画最决然完整地实现了人类面容互向的典型空间形构力之绘画发现。乔托在数十幅圣史场景中铺展星象面容的叙事帷幕，其中两个圣经式面面对题的深入研究见于《圣母诞生》与《受难》组画：安娜与约阿希姆在金门相迎，以及犹大之吻。这两幅亲吻场景中，乔托提供了相遇形而上学的最崇高绘画试炼。

（图 1：乔托《约阿希姆与圣安娜在金门相迎》湿壁画）

据艺术史家考，乔托的圣母场景取材于《雅各原始福音》【56】及《黄金传奇》中的圣母诞辰叙事【57】。热那亚大主教雅各·德·佛拉金（1298 年卒）记述圣母双亲约阿希姆与安娜敬畏上帝、婚后二十年无嗣。某圣殿祝圣节，约阿希姆赴耶路撒冷献祭求子，却被祭司怒斥："不育者岂敢混迹丰产者？未繁衍上帝子民而受律法诅咒者，安敢献祭？"蒙羞的约阿希姆逃遁荒野牧羊。某日天使显灵，预告其妻安娜将诞玛利亚（未来弥赛亚之母），命其返耶路撒冷与妻相会。安娜亦得相同启示。乔托绘画定格安娜（身怀玛利亚）迎接丈夫归来的金门瞬间。

"二人遵天使命相遇，因见主荣光而欢喜，为应许之子欣悦"

【58】。乔托将这一传奇性动人场景置于金门前小桥：约阿希姆与安娜躬身相迎，沉浸拥抱亲吻，互为神圣奥秘的共谋。双重光环笼罩二人头部，构成球形共融的精准绘画阐释。观者视角中，约阿希姆面容略前于安娜，使男性对非凡之吻的贡献稍

掩女性。这亲吻实为约阿希姆对非亲生女玛丽亚（虽疑神圣来源）的父性接纳，是替代生育的问候之吻。安娜拥抱身怀陌生（却属神圣）婴孩的母亲，约阿希姆则问候为道德弃绝生育主张的男子：这对父母预示了后来约瑟与玛利亚的结合。他们的面容构成共喜之环，漂浮于双极私密领域（建基于各怀异彩的希望与共同圆满未来的期许）。面容表情显露二人对彼此所受殊荣的共谋。

（图 2：乔托《约阿希姆与圣安娜在金门相迎》细部）

乔托以灵性见证者身份捕捉这一相遇的丰产瞬间。神圣伴侣的问候不发生在无人之境：六位见证者环绕凸显场景，以俗眼将之固定在绘画构图中。观者所见不独画家欲显之物，画面本身充满目击事件的在场之眼。故乔托与其说圣传叙述者，不如说小说家；其救赎叙事更似圣地新闻，而非修道院读物。场景展开于都市宫廷社会眼前（他们几乎不分圣俗话题）。叙事如现代社会般滋长于好奇。故观画者所见亦是画中围观者所见。较薄伽丘早四十年，乔托已发现人眼观赏趣事的权利；叙事精神预告了现代对激发情感与参与智性之事件的知识建制。湿壁画焕发的叙事活力超越其文字来源（尤其是简陋的圣传文学），指向现代性初萌的动荡世界。可以说乔托将眼目娱乐原则置于宗教凝视律法之上。这在绘画高潮处尤为明显：当圣婚面容相合，画家通过视觉策略使第三面容显现——将目光从主体移向中间地带。一旦察觉，这若隐若现的第三者面容便挥之不去：极度扰人，略变形却清晰可辨，暗示安娜体内萌动的新生命。与其说是双亲面容结合所生的童颜，不如视为对孙辈耶稣而非

女儿玛丽亚的预示。诠释学视角下，此第三面容可解为民众马利亚神学格言的绘画转译高潮；艺术视角中，新奇面容以小说性优雅挣脱虔诚框架，主张绘画特权：使不可见者显形。这特权回应列维纳斯之言：遭遇他人如同碰触令你警醒的谜。早期现代画家似乎最先注意到人因他者面容转向而生的警醒。

在犹大之吻场景中，观者遭遇一幅双人面容间充满极端对立张力的绘画：该湿壁画位列受难十二场景第四（继背叛、最后晚餐与濯足之后）。乔托以侧面像呈现基督与犹大间的三重差异。二者断裂不仅关乎凡人群体的个人超越性；乔托以三重视角撕裂人类学连续体，将人物置于本体差异的层级与场所。作为基督与犹大的同步肖像画家，乔托成为人类差异的绘者。

人与神，凡人与超凡者面对面。在斯克洛维尼礼拜堂系列壁画的所有场景中，乔托都以金色光环——形似头盔，环绕人物头顶——将圣徒与基督同凡俗肉身区分开来。通过这种程式化的手法，画家揭示了人类不平等性的形而上学根基：圣徒作为神圣演员，降临于尘世戏剧的舞台。如此，他以图像完成了对“不义之谜”神学理念的诠释——这道不可逾越的鸿沟将选民与凡夫永远隔绝，而光环正是这奥秘的具象坐标。

画面次元中，基督与犹大形成更直接的对照：贵族气度与市侩嘴脸赤裸相对。为凸显这种差异，乔托运用了相面术传统：基督不仅在身形与头颅比例（前额、中庭与下颚构成庄严和谐）上凌驾犹大，更以贵族式的姿态流露出对犹大的轻蔑——后者

如野兽般佝偻着身躯，目光阴鸷。鲁道夫·卡斯纳对此面相组合的解读指出：犹太前额与鼻梁构成的险恶折角"昭示着骇人的真相——理性与灵魂已然割裂"（59）。诚然，乔托笔下的基督沐浴在西欧封建贵族理想的光辉中，而犹太则被塑造为本能狡诈、气质俚俗的东方市井之徒，面目狰狞。

但乔托此画中基督与犹太的根本差异，既不在于神人与凡夫俗子的形而上学分野，亦非贵族与平民的相学对照。在二人目光交汇处，画家揭示出第三个关键维度——空间关系的隐喻。唯有在此，我们方能洞悉两位主角无法达成精神同盟的根源：基督眼中交织着诘问与了悟的目光具有构建空间的力量，即便叛徒亦能被重新纳入这神圣领域——只要他肯迈出一步；而犹太具象化的，是某种猜忌的自我封闭，即便物理距离消弭，亦无法融入共同空间。因此，犹太亲吻着永远无法企及之物，其猥亵姿态以唐突之感侵入爱的领域。用奥古斯丁的话说：犹太如同窃贼般蜷缩，盗取本已属于他的馈赠——若他懂得接受馈赠，这本该属于他。即便立于中心，他仍是异类，如同潜入迷醉群体的自私化身。他那鬼祟目光与神人坦荡气场的碰撞，既愚蠢又邪恶；即便与至高者贴身相对，他仍如被贪欲支配的演员，迷失于角色之外。借用萨特术语，犹太是"自欺"的化身——拒绝与生命默剧保持必要距离。在真理导师面前，在启迪性互动与参与性灵动的典范前，犹太展现着堕落的个体性：对物唯有贪婪攫取，对人只知操控交易。此场景的潜台词昭然若揭：被出卖的神。乔托展现了基督与十二门徒十二场景中描绘的双重-唯一之爱在此处的撕裂。这爱沦为卑劣利益的牺牲品，而利益却自诩为至高。对峙者面面对、目目相视间，球

体空间的裂痕触目惊心。主角轮廓间狭长的虚空犹如圣杯之形。基督与犹大交换着再无法孕育共同生命的目光。从基督视角，这目光穿透破碎的双重-唯一之域，投向眼前咫尺之遥的死亡之境；对叛徒而言，构建空间者如同遥不可及、难以参透的异物。神人的面容已被死亡的阴影吞噬。

乔托，《犹大之吻》局部

乔托对面部中间空间的探索影响深远。后继者中涌现出大胆描绘圣母与圣子相向凝视甚至亲吻的画作，仿佛要将观者化为只能从侧影窥视圣亲密性的见证者。安布罗吉奥·洛伦泽蒂在《马萨马里蒂马圣母子登座图》中，将这样的亲密场景置于天使与圣徒的崇拜群像中；1360-1370年间某位博洛尼亚大师创作的三联画中，奏乐天使环绕下，圣母子面颊相贴，目光交融。在此，本应通过正面姿态将观者引入意义空间的宗教圣像，转化为对神圣私密爱欲的绘画叙述。圣子不再是端坐母膝预告受难史的救世主，而近乎自然母性孕育的普通婴孩——不再斜睨周遭乞求哺育的信众。作为纯真婴孩，卸下象征重担的圣子得以沉浸母子亲昵；这里没有将圣婴拽入宇宙语境的宏大叙事，救世主在救赎史中获得片刻喘息。

不同派系灵性主义者对此类"福音书意大利化"的愤慨绝非偶然。俄罗斯正统神学家、圣像画家帕维尔·弗洛连斯基——东欧传统圣像观念的捍卫者——在 1922 年提出迟来的反驳：

"西方宗教绘画整体沦为艺术赝品。画家们空谈与被绘物的相似与忠实，实则与所绘现实毫无接触，甚至不屑理会圣像传统——即天主教会提供的灵性世界知识——的微弱指引"（60）。

安布罗吉奥·洛伦泽蒂，《圣母子登座图与天使圣徒》

所有沉浸于基督教化柏拉图狂热的思想家都未能理解：文艺复兴绘画的哲学根基是真理范式的根本转变。通过历史性的感知觉醒与真理关系戏剧化，欧洲西方以原始场景取代了原始型相。这一符号学基础决策使欧洲画家得以将尘世生活动荡场景转化为具有说服力的艺术表现，而柏拉图主义的东方（包括伊斯兰世界（61））仍执着于光辉理念的雕塑化呈现。现代性初期的真理理论革命性在于调和探究原则与启示原则，而东方正统的柏拉图式君主等级制坚持将求真渴望解释为形象向原始型相的回归。对图像文化乃至政治而言，个体转向从未在东方如意大利及其西方继承者般彻底——于后者这已成为第二天性。即便苏联社会主义现实主义艺术，仍延续着对叙事与原始场景联结的柏拉图式抗议：通过坚决反意大利的路径，它颂扬生产

圣徒的永恒圣像。因此，弗洛连斯基批判西方绘画的客观基础，在于型相与小说化场景的图式对立：当在原始场景中寻找原型者遭遇型相，便易陷入"艺术伪造"的指控，实则这不过是绘画视觉范式的转型。弗洛连斯基无法公正评价文艺复兴以来西方图像的创造冲动，因其忽视了其中已率先出现的后柏拉图式场景化真理观念。在此脉络下，现代艺术史成为火炬的凯旋：当存在者被置于杰出场景媒介中，我们关于存在的观念便重焕生机。唯循此道，二十世纪之交才迎来第二次造型艺术大革新，催生被"现代性艺术"这一未尽哲学表述指称的自由具象。这意味着：突破欧洲客体教条，解放受客观性桎梏的体验；同时将艺术家从难以承受的"模仿自然天才证明"中解放（62）。

安布罗吉奥·洛伦泽蒂，《圣母子登座图与天使圣徒》局部

约斯·范·克莱夫，《圣母像》（约 1511 年）局部

艺术史学界近年才构建起关于欧洲肖像文化漫长历程的合理复杂认知（63）。简言之，这是从基督图式到人类图式的形象化进程。在此肖像演变史中，西方宗教文化成为视觉力量的温室——长期锚定基督形象后，终将俗世面孔不可混淆的独特性视为神圣-现世文本加以解读。后世所有肖像视觉的萌芽形式，都可在基督形象中找到端倪：其类型两极指向天主教受难

面容与东正教变容圣容。基督图像学的两极是西方十字架与东方正宗圣像。东西欧在此基础上的不可通约绘画实践，成果已沉淀为欧洲人的视觉基因。这些文化种子形象仿佛被移植苗床，最终栽种于非洞穴的世俗世界——贵族与资产阶级的自我书写领域。无数文艺复兴以降的欧洲个人肖像，不仅为所谓"现代个人主义"提供图像奠基，更通过对各类气质、灵魂状态、社会阶层的精确面容解读，见证画家与现代社会在解放后的相学市场中开启新精神事业。单体肖像将面容框入完整形象空间，亦突破了新柏拉图主义秩序：现代肖像非性格圣像（记录个体参与永恒面部型相），而是面部戏剧性在场的场景变奏。即便看似抽离行动语境的孤立面容，在新型视觉前提下仍可被辨识为潜在戏剧性存在——每幅现代肖像都暗藏"瞧，这个人"的原型场景：耶稣与彼拉多同台时传达的新历史感知律令"在这张凡人脸上认出必死之神！"（64）暴力场景的视觉冲击力，令每个现代个体——甚至二十世纪私密快照中的普通人——都能在画像中成为"非凡之人"。根据基督教视觉学派，任何现代技法绘制或复制的面容都可能转化为值得注目的视觉事件，因为每幅肖像都在诉说"看啊，这个人"——无论这宣言如何衰弱。肖像的功能正是以面容唤起对其独特性的承认。若每个灵魂在神眼中皆具趣味，其面容在现世条件下亦可要求同类的注目。作为绘画行动，肖像是显影过程的组成部分——将特征性个体元素显影，将场景复归于原始场景，将事件嵌套于原始事件。通过将独特视像锚定于沸腾生活的原始场景，现代可见性空间由此开启。新视觉技术、精妙读脸术、解放的相学符号学，使面部场景挣脱圣像的静默。文化叙事革命令俗世个体的面容得以进入可表现领域——因艺术再现世界的提升，面容成为显赫的视觉显贵。

约埃尔-彼得·威特金，《维纳斯比基督更受青睐》

必须澄清：这种提升绝非单纯艺术史现象，即便拓展至媒介文化史的图像史，亦不足以解释面容从面部间空间的诞生——因其牵涉远早于再现问题的重大事件。俗世面容升格为肖像，实为面部间空间中迟来而脆弱的操作，无法呈现于任何孤立肖像。作为显影个体性的肖像艺术，属于更宏大的面容生产运动——其历史类型地位超越所有艺术造型表现。面容的可能性（65）与人类起源进程本身相连。哺乳动物口鼻进化为人脸的过程，指向可追溯至物种早期历史的面部间戏剧。观察类人猿面部可知：它们虽距人类面容尚远，却已踏上（远未完成）哺乳动物头颅向人脸进化的半途。这种生物文化共同推动的"面部化"进程，我们称之为"前突"。非肖像生产面容，而是前突过程在遗传-面部开放进程中，将面容提升至可肖像化的阈值。前突是面容存在的澄明之境。正是面部的敞开（而非脑化或手部进化），使人成为向世界、向他者敞开的动物。用人类学术语说，这是岛屿般封闭群体温室中产生的奢侈进化，其媒介核心正是面部间空间。欲求证亲密球体过程的真实有效，此即精微实在的明证：人类面容在进化长剧中通过相互凝视照亮彼此。凝视与进化天然具有正向联系。面容间的相互映照成为面容的创造者——进化选择压力下，性伴侣眼中受欢迎的面部特征进入特定演化进程。可以说，人类面容是在奢靡互照的振荡环中共同创造的。远古部族时代的面容，正是智人相互注视

时投注的雕塑化关注。约六七万年前，继直立人（百万年前）与尼安德特人（二十万年前）后，第三波智人（克罗马农人）走出非洲沙漠，其纤细支系最终进化为审美智人——优雅与选择性改进的结合。最新面部发生史（包含美丑怪物）在面部间温室展开，人类面容如同相学兰花在此生长。这种面部化确系剧烈的灵性-面部戏剧。德勒兹与加塔利提出最具原创性的面部形成理论，却在其欧洲中心论中陷入自我泛化：

"原始人可能拥有最人性、最美、最具灵性的头颅（当真！），但他们无需面容。面容并非普世存在。它甚至不是白人的专属，而是白人本身——宽阔白颊与黑洞眼眸。面容是基督，是典型欧洲人（...）面容本质上是特殊再现"（66）。

阿尔布雷希特·丢勒，《皮草装自画像》（1500年，慕尼黑老绘画馆）

显然，此武断结论源于作者未能区分智人整体面部前突与特定文化面部铭刻。他们将智人特有的敞开面容，与特定文化建构的相学/语义面容混为一谈。因对方法论普遍性的有益警惕，这两位"个案思想家"对全体人类参与的遗传-面部长剧视而不见——该进程始终包含两个阶段：原始目光敞开与次级性格文化铭刻。原始面部间进程是智人特有的审美-遗传运动，对比人类婴儿与幼年黑猩猩面容即可证实——这进程至少持续百万

年，其成果是克罗马农人类型及其遍布全球的生物-审美分支。面部发生史凝聚着人类参与塑造同类面容的奢靡互动史。欲知其内涵，只需追问类人猿与人类面容差异的根源。标定前突两极，指明遗传-面部运动轨迹后，我们方能追问推动面容人类化的动力机制。

人类面部生成的延展效应一旦我们确信所有原始历史及历史时期人类生命形式所具备的"温室"特性，便会变得易于理解。其中，面部热力场是决定性要素。要理解原始部落群体中主导的情感温度，只需回想一种至今仍普遍存在于全人类的魅力现象——成熟女性及具有父性动机的男性面对婴儿和幼童可爱面容时产生的自发喜爱。这种对儿童面孔本能迷恋的深层机制，其普遍性本身无需解释，真正值得探究的，是那些因情感特化或情感阻塞而无法融入这种自发形成的"迷人微气候"的个体例外。这种全人类共有的"面部间温室效应"，首先体现于邂逅他人可见喜悦时产生的共鸣欢愉，它深深植根于原始社会圈的情感基质。在这些初级社交圈中，部落与家族成员彼此间保持着高度的情感透明，其参与模式先天同步。在社交参与最亲密的钟形领域内，几乎普遍存在着一个极其精致、受保护的巢穴式空间——母子场域。我们完全有理由从这个原始"同室相处"模式出发重构整个人类生成史。从进化视角看，被现代主义误称为"社会"的实质，首先是构建起一个由非核心成员组成的庇护系统（后被称为父母），其功能在于保护这个既不可或缺又极度敏感的母子核心场域。

在母子共生关系中，界面孵化器达到了最温暖、最开放且通常最欢愉的状态。面部互动开启了人类真正的面部塑性工程。不同于现代整形外科根据客户审美任性改造天然面容，这种原始的面部互动赋予人类面孔以开放的"标识"特性，构成了面部独特性与美感的黄金背景。在漫长进化过程中，人类必然对生产更甜美、更开放、更具魅力、更富喜悦能量的面部形象给予高度奖励。达尔文理论在此需修正为"最具吸引力者的生存法则"。但人类间吸引力提升与适应环境的"适者"概念恰恰相反，它揭示了进化早期就存在的、在人类形成过程的"情色-审美温室"中自由绽放的冲动。若非如此，德勒兹与加塔利所引述的原始人如何能发展出如此人性化、美丽且灵性的"头部"？智人家族各大群体可能因独特的民族审美彼此区隔，因此无法保证所有群体间都能产生感性共鸣。但所有作为性格特征或地域气质印记镌刻于面部的特异性，都必须以面部标识经由延展过程预先开辟的"林中空地"为前提。要理解这种延展的运作模式，最直接的观察窗口是产后联结期母子面孔相互映照的温柔互动。这种你来我往的交流根植于原始场景化的柔情游戏在部落历史中的古老同步，属于先天性的双人情感参与图式（68）。

现代智人通向当今面部特征的漫长历程，95%以上发生于史前时期。在这整个阶段，他人面孔除模糊的家族相似性外，尚未如后来部落帝国时期般发挥身份识别功能。面部作为身份凭证的重要性，必定是在古代民族形成时期（即人类群体首次突破临界规模、需要在陌生者占多数的环境中发展新认知导向时）才获得实质意义。自此，聚集成民族的人类开始锐化其面部阅

读能力——搜寻家族相似性与个体特征。这种面部好奇与身份认同的关联，在原始人类眼中是完全缺失的。他们对他人面孔的兴趣主要出于生命美学考量。在新石器时代民族和早期城邦出现之前，近处面孔更多意味着舒适感而非身份标识。因此文化史家与哲学家（特别是安德烈·勒鲁瓦-古朗和托马斯·马乔）正确指出：石器时代图像宇宙中完全缺失人类面部表现，仿佛早期人类不仅对己方面孔视而不见，对他人亦然。

但远古绘画中面孔的缺席仅表明：对他人面孔的关注属于无需图像表征的领域。最初的面部感知不关心意义与特征，而聚焦熟悉度与透明度，定向于面部光辉。母子不互相描绘，而是彼此辉映。进化及其在人类自我培育中的巅峰，确实特别奖励那些能显性表达喜悦的面部构造。正如生殖器是生殖间快感原则的有机产物，人类面孔是面部间喜悦原则的表达形式。面部魅力的明确公式是：原始喜悦的分配。这使面部相遇成为人类场域的根本可能。《斐德罗篇》关于"神圣面容"的论述，首次哲学性地触及了作为幸运接触的延展性面部共振。但柏拉图语义学无法完全解释这种面部澄明，因其将个体面部美仅解读为超验世界之光的透显；相反，斯宾诺莎式语义学则有助于理解面部开放作为内在力量（非如理念般保持超验）在形象中耗散与实现的表达（69）。面部开放度等于此刻传递给对面面孔的喜悦量（类似地，真实性爱强度等于此刻生殖表现力）。这些共振关系属于前个人化的场域关系，因喜悦既非个体占有物，也非意义表征所能提供。当表征普遍应用于面部时，延展的已非喜悦原则的容貌，而是权力表征及其重要姿态。唯有佛陀面容与哥特式微笑天使成功规避了重要性束缚，直接显现面部开放

本身。谁能忽视蒙娜丽莎的魅力正源于其神秘而颠覆性地规避了表达重要性而选择喜悦？

L. J. M. Morel d'Arleux, 《论 Charles le Brun 关于人类与动物面相关系的论文》，巴黎 1806 年

当德勒兹与加塔利以警句风格写道“面容即基督，面容即典型欧洲人”时，他们通过欧洲典型面容的特殊案例，指向帝国时代与伟大宗教时期面部创造工程的根本原则。事实上，在各大文明建立之处（远不止欧洲），延展都达到了由确立重要性、超越性或意义规范的偶像类型继续开发生命美学面部开放的阶段。从不同前提出发可论证：某种程度上，直至后基督教时代的欧洲文化面容整体都是基督图式的继承者。在约翰·卡斯帕·拉瓦特《面相学片段》（1775-1778）影响下，新派神学家（尤其新教方面）提出了大量关于上帝人化与基督面容从欧洲部落及非基督教面孔演化的精妙推测（70）。最新神学面相学指出：后基督教时代面容特有的可视性，正源自基督教典型偶像的延展作用。此外，拉瓦特面相学不仅作为个人感知上帝的启蒙学校，更发挥着基督教身份识别的治安功能，试图从陌生莫测的面孔中读取善恶。所有现代面相学都包含治安因素与人学战略，这点在乔瓦尼·巴蒂斯塔·德拉·波尔塔 1586 年声名狼藉的人兽类比中已现端倪——其价值在于以荒诞方式暴露了延展问题本身。拉瓦特通过假定善恶气质及其面部表征进行的道德审判，显然针对早期资产阶级时代惶恐的灵魂——

这些灵魂在日益市场化的社会剧场中寻求导向。基督教博爱面相学因其承诺破译陌生人"性格文本"的需求而广受欢迎:

"设想自己身处政治家、牧师、管家、医生、商人、朋友、父亲、配偶的领域, 任何人都会迅速意识到面相学知识在其领域内重要而多样的用途。" (71)

拉瓦特的"领域"概念与面部生成的亲密喜悦共享机制无关, 仅指涉现代社会中公司化职业生存形式形成的典型经验圈。就东亚文化鼎盛期而言, 佛陀造像的典型偶像形塑力无论如何高估都不为过。正如基督教文化圈通过长期塑造过程使圣容渗透欧洲人面孔, 印度、泛印度、中国和日本世界也从觉者形象中获得广泛的面部塑性延展动力。历经至少六十代人的面相模塑过程, 冥想沉静的佛陀形象吸引着各类修行者的面容; 其涅槃圣像向整个文化领域传递静坐冥想的尊严。这体现了对"向世界开放的世界性隔离"之本体论悖论的最高级模塑(72)。两千多年来, 冥想佛陀像也为亚洲社会的世俗阶层树立了超脱的偶像类型, 推动着"无欲之欲"倾向的面部延展。虽然通常表现为静穆面容, 却向任何观察者暗含内在共振的承诺——其生动平和的慈悲与洋溢的喜悦, 传达着超越一切表情反射的强化喜悦形式。这种微笑超越笑容姿态, 与美国当前通过电影影像传播的"空虚适性"延展形成对照。不同于既不指向终极痛苦也不表现超验的耶稣面容, 佛陀面容展示着绝对内在的可触知性。因其漂浮于共振可能性中, 这面容本身就是实现的福音——无需宣告, 直显当下。作为空性欣快的表达形象, 全然觉醒者的冥想面容成为西方凯撒决断头颅的对反。

事实上，在面部延展的千年进程中产生影响的不仅是"精神决定性存在"的面容。除神像与人神中介者表现外，古代帝国时期君主的雕像也参与着面向伟大的面部开放。如果说上帝之国的理念显现在人类面容，涅槃概念塑形于佛陀面相，那么古代君主雕像则赋予帝国权力以面相轮廓。在欧洲古代，尤其是亚历山大大帝与奥古斯都雕像（偶尔借鉴希腊神人同形像），发展出体现世界权力原则的面相。可以说古代权力世界的被表现面容具有"凯撒同形性"，因君主显贵的面相必然铭刻着从原始亲密空间到帝国宇宙的球体扩展。

钱币上的奥古斯都，公元前 38 年

公元前 38 年，屋大维在与马克·安东尼的权力斗争中铸造了一枚钱币，通过双人肖像的亲密面对面传播帝国政治的秘密。在这枚银币上，左侧是被冠以神性的尤利乌斯·凯撒侧像，右侧近乎镜像对称的是其甥孙兼养子 C. 屋大维（此时已自称"神之子凯撒"）。在左书文化中，这种空间分割显然意味着权力在神性家族中的代际传承。屋大维的钱币命名策略是其内战（同时也是神学战争）的一部分，这场历时十三年的斗争最终使其独裁地位确立。这枚双肖像钱币见证了奥古斯都政治神学的核心教义：屋大维作为"神权之子"与父相对。通过收养，父授予子帝国使命；子则自选父为特异神祇。尤利乌斯家族神学与奥古斯都帝国神学在此无缝融合。这枚小钱币宣告了古代世界最强大的政教虚构——凯撒继承人代表的神性君主制。它包

含着西方最早的福音——奥古斯都福音。在亲密对视中，权力从父流向子，构成帝国未来的浓缩景观。屋大维始终利用与养父的容貌相似性，最终意识到自己如养父般将帝国威权携于面相。其陆海战役皆是对凯撒父神的召唤："你的国降临"。正如保罗基督教，凯撒主义帝国也是"从子生父"浪漫激情的产物：使徒造上帝。在此，奥古斯都与保罗作为竞争的神学家与战略家形成镜像，其方法论的平行性正是西方秘辛（74）。这枚钱币实为早期三位一体教义的雏形——父权传子权，子嗣狂热确立父为帝国之源。联结二者的第三元是塑造空间的亲密互嵌力量，即帝国精神。耶稣之国的亲密性强调其非世俗性，第三元是超越俗世成功的圣爱；罗马父子的第三元则是帝国成功的圣灵，由此形成首个世界市场——钱币遍布的金钱帝国。钱币是罗马三一的第三位格：见子奥古斯都即见父。二者通过价值圣灵联合，钱币的圆形将其还原为理想形式。自屋大维战胜安东尼，罗马人得以正式以凯撒、奥古斯都与神圣帝国之名行事。

各大文化难免产生面部偶像史纯属男性面容史的错觉。基督同形、佛陀同形、凯撒同形是古代与中世纪男性面容主导的三大表现。但欧洲中世纪的圣母像足以反驳男性在面部表现领域的垄断。天主教圣母像本身是基督教图像崇拜传统的延续。当伟大母神世界以图像呈现时，古代延展的悖论本质同时显现：人类形变焦点——女性母性面容——反而长期作为不可见部分存在。尽管女性面容催生了人性化进程，古代宗教及其崇拜图像回避女性乃至人类面容，延展并高估女性非面部特征：臀部、乳房、阴部。最古老的造型文化无视女性（尤其母亲）面容早已开启的精神化进程。面部延展能量从未被再现，母权制面容

（及物种面部化过程的静默工作）都未转化入早期人类造型作品。直到伟大宗教时代与哲学初现，当视觉被反观、思想被反思时，面容才进入图像表现。但正如古代理论重思辨而轻视觉，面部发现也属于古代文化世界观黄昏期的反思产物，而黄昏之眼仍无视母亲面容。当人类面容终于被造型手段延展表现时，总是涉及男性君主、导师与神祇的崇拜像。启发性的女性面容作为所有面部表现过程的潜意识基型始终隐而不显。按世界运行法则，起源圣母的面容比上帝之面更隐蔽（犹太形象禁令恰因需将上帝思为活体，而当时只有死者纪念像）。这最初的和蔼面容——构成首个福音的面容——不需要形象禁令就自我退隐。作为被覆盖的原始图像，它始终在无意识保护下存续：比遮蔽更不可见，比禁忌更难企及。如果说神学成熟曾表现为禁止人造独一神像，那么人类学意识的增长将使我们理解：为何第一个生机面容主动退避所有图像再现。

帝王神容：罗马君主与其伴神双面像

（上：波斯图穆斯与赫拉克勒斯；中：普罗布斯与无敌太阳；
下：君士坦丁与无敌太阳）

界面空间（面孔双极临近的感性领域）自有其独特的灾变史。这历史远早于乔托描绘的犹大之吻显示的背叛性疏离。界面性不仅是亲和力的自然社会史场域，自远古起就是恐怖视觉经验的学校。这种本质相似性使原始时代与现代紧密相连。原始文化缺乏应对绝对他者的手段，现代文化则已丧失所有手段，因

而都需要面具作为应对非人存在的盾牌。无论原始还是现代，面容在图像中转化为抵御面容否定者的防护。面具是目光战争中的面部盾牌。

已成形于私密的球面对应关系中，那些被世界强权——尤其是因成功导致的畸变，胜利者永恒的露齿微笑——所经历的掏空与扭曲所勾勒出的不幸面容；这些面孔所面对的已非人类的共谋者，而是监视器、摄像机、市场、评估行会。然而，经典的现代肖像再无法对应那些在怪异机械目光交换中形成的面容；因此，现代艺术广阔领域中肖像延展停滞不前，或转而突显人类面孔中的非人、超人元素的印象便可理解。作为塑形力量，“消减”与“抽象”已压倒“延展”占据主导地位。面容的畸变与虚空化冲动，已将肖像转化为“去肖像”与“抽象体”；面部艺术呈现出双重趋势：一方面表达超越表情的状态，另一方面将面容转化为后人类假体。媒体革新世界最具代表性的新场所，正是那不再指涉面孔相遇空间，而成为面孔与非面孔、或两个非面孔间接接触点的交互界面。

弗朗西斯·培根尖叫的教皇仍展现爆破式面容，安迪·沃霍尔的自画像则达致自动分配中的自我抽离状态。二者仍处于表现艺术边缘，因不仅肢解，连面容的冻结亦服从表情原则。由此坚定衍生出造型艺术中新的面部美学程序。辛迪·舍曼的《无题 314C》将面容消解于粗砺景观——由劣质随性组织碎片构成，双唇淫秽张开的嘴部。本雅明所谓“无机物的性感魅力”在此荡然无存；血肉已成为自身的仿制品。当代艺术中鲜有作品如此强力见证肖像向“去肖像”的转变。科隆画家伊雷妮·安德

森准自画像系列亦显露出对"去肖像"的讽刺倾向：既非面容亦非面具，挫败观者的面部期待。其所呈现乃最凝重色调中的前面容序列或面容前层级——面部材料、美容配件，等待被擢升为完整女性面容。通过凝定目光，某种探究性能量穿透这个作为变动媒介的女性非面容。在其七种变体中，面容始终以同等方式显影某种源自远方、无法全然内化的无灵魂存在。这面容在近乎毁容的骇人真相与近乎催生美丽面具的生存意志间保持平衡。在肖像、抽象体与去肖像的模糊地带，安德森的系列面容呈现出现代面部畸变的后现代替代方案：以无笑幽默与无泪绝望绘就，昭示着对已失却的适当前方人类面容的等待——这种等待既预设又质疑人类形象的可塑性；同时，在这些近乎违心的面容中，暴露出对"他者满意考量要求"的惊人踌躇。正如后现代装饰主义可视为等待不可得之美的消遣，安德森对美的绘画预备，亦可解读为等待真实面容瞬间的标记。

公元前五世纪罗马尼亚维德拉出土红白双色陶罐，刻有符号纹样。人类面部性最古老历史的根本事实在于：人并非为自己，而是为他人拥有面容。希腊语"prosopon"（面容）清晰表明此理——指呈现于他人视觉之物；面容本质上是置于他者目光之前的存在，同时具有回视的对应能力；而目光本身原初只见对面之容，不见自身。由此，面容确立注视与反注视的交互界定，却无涉自我反思维度。若撇开水面倒影这种原始而脆弱的自观方式，人类在镜像中自我相遇实为原初界面现实的迟来补充。对于公寓墙面遍布镜子的二十世纪人类，要求其理解"直至近期人类绝大多数成员毕生未见己容，或仅在极端罕见情境下得见"之深意，实为难事。早期镜具乃轴心发明时代的典型

器物，直至现代仍作为神秘物留存于少数特权者之手，很快也成为谈论"自我认知"这种稀有禀赋者的物理与隐喻财产。黑森州海姆堡出土约公元前 500 年象牙青铜镜，若非地理因素，或可称为前苏格拉底式器具。类似当今使用的玻璃镜约始于 1500 年，最初为威尼斯垄断。大众镜面供给本质属十九世纪现象，至二十世纪中叶方在发达国家基本实现。唯在镜像饱和的文化中，"凝视镜中自我实现个体本源自指关系"观念方得确立。弗洛伊德及其后继者关于所谓"自恋"及人类"通过视觉中介的原初自体性欲"的伪证据，亦需以跨阶级的全民镜像拥有为前提。拉康"镜像阶段作为自我功能雕塑者"的悲剧性杂合定理，亦难脱十九世纪家居装饰中美容与自我技术配置的桎梏——那些被心理海市蜃楼蒙蔽者实为可悲。

扎伊尔姆博勒木制面具。纳西索斯神话不应解读为人类与镜中面容自然关系的表征，而应视为面部反射初始期令人不安的非常态指涉。即便奥维德版传说（若确有其前奥维德来源）亦产生于眼与面——今或可称面主体与面客体——建立新关联的时代。纳西索斯欲拥抱水面之容，恰因其尚未成为己有；其坠入影像的荒诞预设了：此前所见任何面容只能是他者之面。自恋意外标志着当时初现的自我反射事故。在古希腊暮色中，所见之面——即便是迷人面容——属己的观念仍不可想象。阿尔西比亚德斯似为欧洲传统中首位可辨识的具第一人称面部审美意识者：苏格拉底刻意回避助长弟子的虚荣，不提其俊美容颜而直指灵魂，正暗示此点。至于女性面部自觉，欧里庇得斯让克吕泰涅斯特拉在阿伽门农出征后对镜自赏，编发饰物预备婚变与谋杀。希腊镜鉴使用专属女性，男性仅能通过他人目光认知

己容。苏格拉底首倡俊美少年应频照镜以激发灵魂匹配体貌之志。这些暗示表明："己面"光学成像历经漫长个体化进程：经古代-中世纪-现代-后现代各阶段对面部主观主义的不同贡献。

人类面部性的初始经验基于根本事实：作为人类注视者，亦被他者注视，并通过他者目光返回自身。在此意义上，面容（视觉）即他者之面（面貌）。原初双极界面游戏中，注视在游戏伙伴间分配，使每个体通过注视注视者之面获得足够自我体验。他者遂成个人镜像，却又反乎镜像：既不提供镜面反射的静定与私密，更不生成理念复制而造就情感回响。唯有当个体不再转向他者，而投向镜像中显现的"己面"时，方可言及对"本己"镜面的注视——这个可被占有的镜像之面。

明确无灾难性误认的镜像己面之出现，需以个体惯常退出目光交换场域（希腊人始终亦理解为言语交换场域）为前提，进入无需他者在场补足，而能自我补足之境。面部自我认同作为拥有己面之可能，与斯多葛式"自足个体"重构主观空间的过程同步。唯自欧亚古代始，人类得以构建某种内在离心性，使其能同时作为此处的自身与彼处的自我观察者存在。作为鲜活的观察者——或曰内在生命见证者——一个体主义诞生之际的个体采用陌生目光的视角观照自身，从而以再次成为己目的奇异双眼，补足其球面开放性。

由此开启人类欲求且必须独处的历史。个体主义体制下的特殊存在沦为镜像权力（即反射性自我补足功能）的俘虏。他们日益生活于"无需真实他者即可实现双极关系场中双方角色"的幻象。此幻象随欧洲媒介与心态史发展渐趋具体，终达将个体视为首要实体、他者关系为次要偶然的境地。每个体每室皆镜，实为这一节点的生命实践专利。当然，个体在镜前（及其他自我技术媒介前，尤指阅读与书写的文本）的自我补足游戏，若不可用于崇高自主性虚构——自古希腊哲学始便植入理论生活典范的"自我主宰"之梦——将丧失吸引力。智者作为自主者，因自我认知而不可被任何主权目光穿透，甚至不可被他者目光固着，此即黑格尔所称"不可穿透性"特质。

因此，"认识你自己"与"补足你自己"仅一步之遥。自识与自补皆为看似双极实则单极（如椭圆双焦点）领域的操作。镜前之面进入与"非他者"的伪界面关系，能享受封闭视场中的自我凝视幻象，只因已将他者逐出内在空间，代以技术性自我补足媒介——此即现代媒介功能。由此世界裂解为二：作为我与非我的内外分野。当这种驱逐成为常态，而对有意识接纳容忍他者转为特例，便催生结构现代的"多数人生活在强大现实幻象（独居私密球体的幽灵）中"的社会。此现实幻象支撑所有个体主义关系，确保每个体身处致密网络的气泡中。"你具自我传染性，勿忘。莫让你的'你'占据上风。"（亨利·米修）

第三章 魔圈中的人类：论邻近魅惑的思想史

此刻你须居留于魔圈中

啊，巨变何其壮阔！

——歌德《新爱，新生》

欲寻斯多葛自足或镜前自我囚禁之外的生存方案者，宜追忆前个体主义抽象公理盛行时代。彼时对人类境况的思考，浸染着人际间（无论家庭亲密域抑或公共市场）持续运作的情感传染游戏之明证。早在现代早期，哲学心理学家便阐明人际空间充盈着共生、情色与模仿能量，彻底否证主体自主幻象。前现代传统视域中，根本法则乃人类对人类的魅惑。若承袭传统视角，或可断言人类恒被他者（更遑论超他者）附体。魅惑为常态，祛魅为例外。作为欲望与模仿的生物，人类不断体验：不仅自身怀有对他者的渴慕潜能，更以不可测度的方式将自身渴慕传染于欲望对象；同时，在感染性冲动下，个体模仿他者对第三方的欲求。传统语汇中，此即交感法则——爱必唤醒爱，恨必滋生恨，对同一对象的竞逐令竞争者感染炽烈野心。早期现代哲学言说此类共振与感染效应时，自然征用魔法传统词汇。自柏拉图时代起，对魔法式情感因果的反思，便开启了对人际（或说魔际）合奏的阐释，视之为爱神之作。

柏拉图《会饮》中阿里斯托芬的人类原初球体分裂神话，奠定了交感魔法的互补性原则：分离两半的激情渴慕，指向对原初圆满的乡愁。这一包含“原初完整-分离灾难-重建”三幕的古老情爱叙事，遵循神话与辩证法的共同形式法则。魔法魅力的巅峰显现于第二幕至第三幕间——当分离部分预备重聚时。一旦

碎片重逢，不可见的隔离密室般的魔圈便骤然形成，将二者再度禁锢。柏拉图睿智指出：若非因生殖器存在使根本共生伴侣拥有暂离全控关系的阀门，此魔圈中的激进共生体必将灭亡。性作为诸神怜悯的后续馈赠，成为调节原初共生压力的安全阀——一次生情欲分流着那永不餍足、唯求消逝于辉光中的原初情欲。十九至二十世纪情欲学说的困顿，恰在于难与形而上学爱情传统就"爱者真正所求"达成共识。新近精神分析认为：原初情欲底层是对胎儿期完整性及新生儿受护状态的出世乡愁（贝拉·格伦伯格称之为"单子自恋"与"出生前自主"渴慕）。而斐奇诺对《会饮》的注疏指出：原初爱欲无非是对占有神性至福的渴求（"存于神之拥有中的至福"）。因原初爱欲建基于记忆与归乡冲动（与次生爱欲的好奇超然本性相异），斐奇诺须预设灵魂曾拥有已失落的神性在场体验。无此与绝对者灵性蜜月的不可磨灭经验，爱者便无法怀有欲望目标的原型意象。故虽对爱欲戏剧实质起点的理解迥异，柏拉图主义与精神分析在形式规定上殊途同归：二者皆教导原初爱欲（前对象且超对象的）源自被遮蔽却永不遗忘、恒久灼烧的双重统一往昔。

如前所述，现代深度心理学的首次萌发，源于十五世纪后半叶佛罗伦萨新柏拉图主义的推动。当将心理过程划分为体验面与非体验面，使主体借此获得新型自我理解时，深度心理学思想的存在标准便告满足。此类模型通过（虽影响体验却不在其中反映的）过程描述体验，考察其心灵机制（部分通过兴趣转向，部分借助宣泄反应）使体验本身改变调性。正是这种从催眠到重构等现代心理概念共有的思维模式，在斐奇诺"动物之爱"理论中开辟道路。其原创性贡献不在最终贫瘠化的"苏格拉

底式"柏拉图爱欲颂扬，而在对人际魅惑的现象学先驱探索。作为美第奇御医之子，斐奇诺以超前心理治疗师的眼光，将人类对他者的魅惑提升为独立论题。在《论爱》第七篇中，病理学成为窥视灵魂动态的窗口——此即现代深度心理学的奠基文献。

斐奇诺的心理病理学将同/异性的世俗之爱描述为通过眼睛的微妙感染结果。承袭柏拉图视觉理论：观看不仅是被照亮对象的被动接受，更是主动发射视觉射线照亮世界的过程。眼睛作为认知炮台发射射线，世界成为靶场。斐奇诺进一步认为：视觉射线乃凝视者发射的精微物质载体。若严肃对待此观念，便不难理解其"眼感染"理论：人际凝视使眼间空间成为能量辐照的微型剧场，在注视与回视的穿透中，以生命精气为载体的更强射线将内容注入他者眼中。故人际空间成为通过眼与其他身体辐照进行生命精气较量的战场。斐奇诺援引亚里士多德记述：行经女性照镜常留血斑，因其生命精气（血液蒸气）在镜面凝结显形。此例印证精气通过视觉通道的物质性传递。

因此，当一个人睁开双眼，全神贯注地凝视他人，将视线投射到对方眼中时，这种承载着生命精气的血液蒸汽随之流动，难道不是令人惊异的吗？.....从那支毒箭穿透双眼开始——由于它源自投箭者的心脏——它也刺入了被击中目标的心脏，即进入其天然所属的领域【.....】。由此产生了双重迷魅（duplex fascinatio）。一位散发恶臭的老者或经期妇女的注视能蛊惑少年，而青春少年的目光则能令长者神魂颠倒。然而，由于老者的体液更阴冷厚重，仅能触及少年心扉表层；加

之其渗透力薄弱，若少年未因年幼而心智过于柔软，这种影响力便微乎其微，因此迷魅效应难以持久。相反，若年轻者伤及年长者的心，情况则尤为严重。

尽管其生理学概念荒诞不经且早已无人问津，这种论述在结构上明确属于现代深层心理学领域，因为它通过不可实证的心理生理过程来描述和阐释被体验为效果的爱。同时，费奇诺的模型中潜藏着无意识概念的雏形：依照新柏拉图学派的诠释，动物性爱的本质在于其作为迷魅过程的产物，主体只能在结果层面体验，而无法触及生理机制本身。费奇诺的论述超越世俗之爱，揭示了被体验的激情背后心理机械的运作面，如同现代心理动力学启蒙般，激励受困者通过剖析其心灵装置的机械运作，寻求治愈病态冲动的实践路径。从此，沉溺于自然情欲者得以知晓自己渴望与他人结合的崇高愿望，实则是机械原理的产物。他现在明白，自己正承受着经由视觉传染的异体血液所引发的心理后遗症——他因此获得了启蒙知识，得以与激情保持反思性距离。正是他人血液中携带的陌生生命精气，在无意识中被同化后，驱使恋人们渴求在对方体内释放精液，或渴望容纳对方的精元。当认识到接触与结合的狂热欲望只是无意识输血的产物时，个体便迈出了自我觉醒与疗愈的第一步。唯有当不幸者不再沉溺于"痛苦终将转化为欢愉"的自我暗示，当足够多的苦难使其预备转变时，他才可能寻求哲学指引，学习一种承诺更大幸福的爱情。觉醒或祛魅发生时，强迫性结合欲望的枷锁便随之解除；否则，主体将重蹈阿尔忒弥斯的命运——费奇诺在其警示性寓言中提及这位悲剧女王的过度行为：

阿尔忒弥斯对丈夫摩索拉斯的极致爱恋（丈夫死后，她将其尸体研磨成粉溶于水并一饮而尽）证明了恋人确实怀有完全接纳所爱之人的渴望（《论爱》第 335 页）。这个"饮夫"案例——按传统记载摩索拉斯与阿尔忒弥斯实为兄妹，实则是乱伦禁忌以其他形式的延续——彰显了费奇诺世俗爱欲理论的独特性：它全然摒弃用对生殖器的本能冲动来解释恋人间的结合欲望，而是将之呈现为两性关系场域中注定失败的原始共生爱欲的错位投射。这一发现早于弗洛伊德、拉康与科胡特五百年，至今仍待重新发掘。显然，生殖之爱本身的心理正当性历经漫长等待；性化二人组在魔法双人组的阴影下徘徊数世纪，直到犹太伦理在当代理论场域中抗衡希腊哲学主导地位后，二元爱欲才作为独立范畴确立。或许某天，这一事件会被视为二十世纪科学精神进程中的根本转折。众所周知，精神分析伦理根植于犹太律法观：它不主张融合，而坚持建设性分离；其理想非亲密无间，而是主体间的审慎距离。律法本身首要意义在于贯彻神人之间直至生活细节的间距。这种哲学更新的犹太二元伦理的局限，在于其倾向于低估孩童对亲密的需求权：弗洛伊德不愿思考母亲形象已是弱点，列维纳斯在构建强人际关系理论时过度侧重父子关系，亦延续了这一缺陷。

费奇诺的新希腊视角清晰表明：性化迷魅只会导向幻灭与枯竭。他对主体间迷魅的分析，使感性之爱成为对两极整合的微球体原始状态之错位乡愁。因此，他认为治愈世俗情爱的唯一有效方法是转向苏格拉底式爱欲——唯有哲人之爱能在生存情书中写下正确地址。当所有人间爱欲对象都潜藏痛苦与失望时，神圣超验对象承诺信徒永不落空的仁慈启示。在此，费奇

诺仍持守中世纪根本立场：借他之口传达的神学拒斥，反对用世俗存在满足灵魂高阶需求。作为哲人，他重申修士誓愿：除上帝外无需他者补全。现代初期第一情欲学的箴言，或可用卡夫卡之语概括："我携一道美丽创痕降世，此乃唯一嫁妆"。无论如何，当满载现代性的欲望论述在中世纪迟暮浮现时，其关切在于不用仓促绷带掩盖这道美丽伤口。

费奇诺一个多世纪后，乔尔丹诺·布鲁诺将早期现代主体间性魔法纳入关于事物间离散互动的普遍学说。在其近年才译成德文的魔法著作（尤其是《论普遍联系》中），他以近乎宇宙情欲的笔调，发展出能量极间互动与感应的理论。联系

（vinculum）概念在此扮演关键角色，支撑起多重离散吸引的本体论：存在即意味着参与永恒流变的多元联结网络。

"联系不仅在于成员间某种对应，亦在于施魅者与被魅者间的相应配置【.....】联系不迷惑灵魂，却能束缚与连结。若灵魂未被触及，便不受束缚。唯有当灵魂可被某物迷惑时，联系方能抵达。一般而言，联系通过认知触及灵魂，借情感束缚，凭愉悦吸引【.....】"（170-171页）。"每个联结体中的联系皆不相同，每个被联结点亦然"（172页）。"当联系输送联结体特质或联结体通过自身某部分主宰他者时，联系达至极致。故活人的指甲与毛发足以掌控其全身【.....】"（174页）。"我们以不同联系亲吻孩童、父亲、姐妹、妻子、情人、妓女与友人"（176页）。"若未恰当准备，则无法建立任何联系【.....】"（172页）。"联系并非以同种方式从万物作用于万物，亦非恒常有效，唯在相应配置作用于相应准备物

时生效"（174 页）。"被联者通过所有感官迎向联结体。当联结完全实现，被联者甚至渴望全盘迁就对方，或在贪欲联系中渴求融入对方"（200 页）。"联结者若自身未被联结，则无法联结他者【.....】女友【.....】若男友未被实际联结，则她亦未被实际联结"（211 页）。

佛罗伦萨主体间性魔法的上述洞见，在布鲁诺处发展为包含互动心理学的普遍吸引本体论。对早期现代思想家而言，魔法是思考被特定交互作用环绕穿透的存在物的密码：在存在各层面，万物关系（魔法术语即联结力与可联结性）优先于其自在存在。因此，布鲁诺认为最冷漠迟钝者最少可联结，而聪慧灵动者则能参与世界联结交响乐，成为多重创造影响的实施者。当现代初期用魔法表述时，它指人类从事既往认为不可能之事。十六世纪——欧洲巩固壮大的黄金时代——所谓的魔法师，是向世界开放、具备百科全书式好奇心与感受力的多面手，致力于在高度交流性的宇宙中与事物间微妙互动合作。作为哲人、艺术家、医师、工程师与信息专家的共同原型，魔法师无非是感应、影响与吸引世界中的中介操作者。作为世界灵魂的代理人，与元心理学家，其普遍延展中产生"万物交错"

（149 页）。这位脱离教团的圣多明我会士布鲁诺，既抛弃修道记忆追寻永恒太一的兜帽，又作为神圣物质多样性思想家获得解放——这种多样性展现于多面共谋，并留痕于意识。如同发现关系大西洋的哥伦布，他为灵魂乡愁找到新岸：如同传奇美洲，这个新海岸在无界世界中呈现为彼岸的此岸。

除布鲁诺魔法著作外，莎士比亚作品堪称早期现代哲学感应与对应思想的巅峰。勒内·吉拉尔研究表明，斯特拉特福大师的剧作构成关于人类被"嫉妒之火"点燃的总和性研究。其关系世界折射出个体不断以权力快感欲望相互感染的社会集合体。莎剧人物如同通过竞争张力网络充电的心理电池，其特征恰在于受欲望导向意象感染的能力，以及在暴力模仿中通过与强硬对手混乱升级达成平衡的能力。透过莎翁晚期作品的心理宇宙，展开着日益可怖的摹仿瘟疫分析——它将感染者变为嫉妒暗示与摹仿需求升级的媒介。就此而言，文学社会学家视莎氏戏剧宇宙为新生资产阶级-帝国主义竞争社会的反映，并非全无道理。

欧洲第一深层心理学对迷魅的分析，导出关于双极亲密本质的双重命题：作为世俗之爱，对他者的吸引是异质生命精气引发现实感染的效果；作为崇高之爱，对他者的乡愁是曾与神共在记忆的有效痕迹。当下遂显现为占有之时，往昔则成出神之刻。若眼-血-心吸引联结系统是趋向统一的世俗冲动器官，记忆便是渴求与崇高主客体统一的器官。由此，在柏拉图思想重新激发下，亲密本质问题的核心深化为对回忆可能性的追问。新柏拉图分析提供工具，使亲密不再被简单理解为空间邻近——无论是心灵间、面容间还是生殖器结合的身体间；当现实邻近被演绎为过往亲近的重演，作为回忆的亲密为吸引身体的游戏注入时间深度。这开启了以移情概念思考的路径。重演的介质是过往状态在当前的原型磷光。亲密是重新发现的时间：柏拉图式即神性时间；精神分析式即母-子空间的前历史双重独特性。通过柏拉图回忆说开辟的道路，现代深层心理学揭示了

心灵的本质历史性：它展现在被文艺复兴思想家称作"英雄式"的激情中，一种出生前古老性的磁力在心理当下放射光芒。

欧洲深层心理学第二大构成——由动物磁气说、催眠术与人工梦游构成的复合体（1780-1850年间主要于德法发展形成的丰富治疗-文学宇宙）——通过诸多传统纽带与早期现代心理-宇宙情欲学说相连。这尤其适用于从文艺复兴魔法师帕拉塞尔苏斯、吉尔伯特与范·赫尔蒙特，经雅各布·伯麦、基歇尔（《磁力艺术》，罗马1641），直至牛顿，最终到浪漫磁气医学真正推动者梅斯梅尔（1734-1815）绵延不断的磁气学说。尽管在梅斯梅尔及其法国学派中，柏拉图式回忆时刻退居幕后，让位于天体与生命体辐射交互理论，但其思想促使浪漫心理学对魔法人际亲密的理解，向将心灵视为原始主体关系回忆的全新认知敞开。如同后来弗洛伊德，梅斯梅尔的科学主义成为革新亲密戏剧性主体间空间的富有成效的借口。早在其1766年维也纳物理-医学博士论文《论行星影响》中，梅斯梅尔的疾病哲学观已显雏形：它建基于星际吸引力与普在流体的宇宙论构想，这种流体以磁辐射方式在自我展开过程中传递至一切矿物与动物躯体。梅斯梅尔可能受牛顿私人医生、英国自然哲学家理查德·米德（1673-1754）启发发展其学说。对他而言，尚无独立于宇宙论与普通物理学的心理学，其亲密理解几乎不含心理个体维度——一个体只是动物磁体，与其他物体一样在流体交响曲中随潮汐运动。若将这些自然哲学准则转至个人情欲领域，便直接得到歌德融入其大胆小说中的心理化学或磁性"亲和力"。梅斯梅尔对备受质疑的浪漫心理治疗的革命性创新之重要性在于：其易模仿的磁气实践方法引发后续实验浪

潮，使医患、艺术家与公众、领袖与群众间的新型近距离相遇结构得以经验。正如二十世纪另类运动受野性精神分析塑造，1780 至十九世纪中叶的浪漫时期是野性磁气时代——而磁气疗法因未能与招魂术渗透的野性形式划清界限，最终导致其科学史灾难。梅斯梅尔治疗推动了医学实践与公共讨论中对非常规亲密格局的新思考。其关于所有物体作为磁力载体在动物引力以太中相遇的构想，使同时代无数个体得以体验非资产阶级的吸引与邻近经验，在此过程中发现了所谓磁气默契——用今日术语可速记为分析师与被分析者原始退行层面的移情关系。始终自视为物理医生而非心理学家的梅斯梅尔，1784 年在巴黎秘密会社向其精选门徒（包括日后显赫的普伊塞居兄弟、拉法耶特将军、伯格赛律师、华盛顿与银行家科恩曼）阐述其治疗法基本原则。

（此处插入梅斯梅尔手绘《交互作用系统》示意图，源自 Karl Christian Wolfart 同名著作）

1785 年一本多次再版的盗版书（不顾作者抗议）向公众泄露了梅斯梅尔讲座要点。将这部《梅斯梅尔先生传授弟子的格言集》与柏林医生沃尔法特 1814 年授权出版的《梅斯梅尔主义或交互作用系统》比对，可证巴黎讲稿基本真实。在这部包含 344 条磁气学格言的早期作品中，我们读到：

§ 79 自然存在恒定法则：所有物体普遍存在交互影响，作用于其构成部分与属性。

§ 80 此交互影响与共存物体的关系构成所谓磁气。

§ 141 人类睡眠状态在于：清醒时丧失的运动量通过所处普在流体的属性得以恢复。

§ 160 人类持续处于普遍与特殊流体中，被其穿透。

§ 161 流体出入于突出部位与四肢【.....】

§ 184 可证实（且有强力先验论据）我们具备连接宇宙全体的内在感官【.....】

§ 238 两个相互作用体的相对位置至关重要。当相似部分精确相对时，相互作用达至最大。故两人最大相互影响需面对面，此姿态使其宛若整体。为保持整体和谐，需以右臂触左臂，反之亦然【.....】

§ 309 唯有一病一药。健康在于器官与功能的完全和谐，疾病即此和谐的破坏，治疗即其重建。

§ 333 无危机不可愈之疾：危机是自然通过增强张力、肌张力与运动来驱散循环障碍的尝试。

§ 334 若自然无力引发危机，则借磁气助之。

自梅斯梅尔于 1770 年代在维也纳崭露头角仅二十五年后，其学说便已形成汹涌复杂的亚文化潮流。在浪漫主义医学时期，这股亚文化迸发出强大的文学与临床能量。思想史上鲜见如此盛极一时的思潮竟遭如此彻底的遗忘。这不仅归咎于治疗性磁力学说因效仿者的浮夸行径而丧失科学信誉，更因梅斯梅尔理论中突破人际界限的实验精神，不得不与 19 世纪末至 20 世纪

资产阶级社会强化自我边界的主流心理史趋势相抗衡。随着商品化社会进程与个人主义抽象化的发展，医患权力差距日益扩大，超越自我的磁疗良机就此消逝。直至1900年前后，在尼采著作与公社改革思潮的共振下，人际界限突破理念才迎来第二波浪潮——孕育了维也纳与苏黎世精神分析学派，这些先驱者不得不向资产阶级科学主义的严苛规范缴纳高昂代价。从心理史视角看，动物磁力学说实为20世纪艺术家所倡导的资产阶级主体性之酒神颠覆的初级形态，从磁力公民到神圣动物的蜕变距离，远比主流文化史承认的更为短暂。第三波浪潮——本世纪60年代反文化运动——如今在电信抽象化浪潮催生的强化个人主义与后现代生活美学的新孤立主义前再度碰壁。

戈雅，《盲眼母鸡》，1797

1800年前后，近距离磁疗实践在极短时间内催生出大量深远的心理学发现。前文提及的第238节将磁镜对视解释为生物能量共融，昭示着浪漫主义医者已开始探索极具爆发力的近身疗法。当梅斯梅尔仍执着于人体潮汐的流体类比时，其追随者阿尔芒-马里·雅克·德·沙斯特内（普伊塞居尔侯爵，1751-1825）已在巴黎学成后，于苏瓦松附近的比藏西庄园开辟广阔实践场域，专注于被梅斯梅尔忽视的“危象睡眠”：患者在施磁者引导下进入深度退行性催眠状态，常伴随感知锐化与自我诊断的清醒心智。普伊塞居尔偏爱在磁化树木下施治，患者以绳索相连——这些民间医学传统中的魔法树，其精神史意义近年重获关注。他将“人工梦游”视为磁疗王道，通过植入治疗意志形成无意识指令，同时开创医患协作新模式：从患者的磁眠自

省中获取病因线索与治疗良方。正是普伊塞居尔将磁疗重新诠释为施受双方的意志转移，这一洞见深深震撼了德国唯心主义思想家。

康德从意志作为磁疗真正动力的强调中，推论出"纯粹意志"自我疗愈的可能性，比埃米尔·库埃早近百年发现自我暗示机制。谢林的自然哲学为动物磁力提供宏大理性框架，他本人虽磁疗实践成效渐微，却终身与磁力师群体保持密切交往，其弟卡尔·埃伯哈德·冯·谢林（1783-1854）与宗教哲学家卡尔·奥古斯特·埃申迈尔（1786-1862）皆为其中翘楚。慕尼黑时期的谢林合作者弗朗茨·克萨韦尔·冯·巴德尔，在哲学人类学著作中深入探讨磁眠言语现象，并在宗教爱欲理论中发展早期现代魅惑分析："唯爱...不分离...占有与被占有"。

普伊塞居尔施疗的比藏西榆树林

费希特晚期亦潜心磁疗理论，亲历柏林梅斯梅尔学派沃尔法特治疗——这位首任德国动物磁力讲席教授，在普鲁士大臣哈登贝格（与洪堡同为梅斯梅尔支持者）推动下，促成柏林（沃尔法特）、波恩（纳塞、恩内莫泽）、哈勒（克鲁肯贝格）、吉森（维尔布兰德）、耶拿（基泽尔）等大学纷纷设立磁力教席。黑格尔在《人类学讲稿》中纳入大量梅斯梅尔文献，尤其那些溢出口头注释，至今仍是关于磁疗心理现象最复杂的讨论之一。正是"口述黑格尔"见证了德国唯心主义与深层心理学的血脉相连。

符号密钥。贝尔加斯，《根据梅斯梅尔原理的世界与有机体理论》；雕刻师 A. OE.

叔本华推崇新学科，因其可用普伊塞居尔的治疗意志论佐证自身意志形而上学："动物磁力显现意志自在性，个体化原理（时空）随之消解...施受双方突破空间阻隔，共享思想与意志运动..."梅斯梅尔主义的辐射不限于德语学界，在后拿破仑时代法国文学中，其与普伊塞居尔元素既滋养复辟时期天主教浪漫主义，又渗入圣西门、傅立叶的早期社会主义蓝图，梅斯梅尔式吸引学说与阿扎伊斯补偿道德机制扮演关键角色。巴尔扎克《人间喜剧》作为 19 世纪最重要叙事工程，正是道德与物理引力剧场的集大成者。

普伊塞居尔的转向标志从物理到心理动力学、从能量激活到医患亲密化的转折，开辟双极亲密关系研究领域，心灵从此可解读为既往关系的舞台记忆与存在情境的再现源头。尽管梅斯梅尔本人反对将其深层物理转为深层心理学——其流体学说排斥时间维度，坚持"精微物质流贯穿实体"的物理主义公理，拒斥身体记忆的观念。

磁疗经验与早期浪漫自然哲学的相遇，催生了短暂而丰硕的时刻。虽无证据表明梅斯梅尔与谢林直接交流，但 19 世纪初双方思想在共同门徒中交融，孕育出现代发生心理学原型——所谓耶拿、魏玛、柏林精神分析。当梅斯梅尔的泛神流体论遭遇谢林的自然时间化思想，迸发的火花点燃了心灵进化论与关系考古学的火种。

弗里德里希·胡费兰 1811 年魏玛发表的《论共感》标志着磁疗实验与进化自然哲学联盟的巅峰。这位萨克森-魏玛宫廷医生，在其兄《长寿学》作者克里斯托夫·威廉·胡费兰影响下，秉承谢林"物质向意识攀升"理论，提出将自然整体视为有机体的世界观。通过"共感"现代化概念，他阐释有机体从植物被动性到人类主动性的进化谱系：天才体现伦理自决与技术创造的自然统一。即便高度个体化的现代人，在睡眠、暮光意识及病态认同瓦解时，仍易受磁流影响。胡费兰指出磁疗实践最能彰显人类"交感能力"，将治疗关系比作胎儿对母体的寄生性依赖：磁疗师通过神经中枢调控患者动物性领域，正如母体心脏律动支配胎儿循环。这种将磁眠退行等同胎儿期的洞见，虽未发展出系统的转移理论，却为身体记忆学说埋下伏笔——150 年后古斯塔夫·汉斯·格拉伯等人的产前心理学研究方将其系统化。

格兰维尔，《梦的变形》，1844

胡费兰的母体-胎儿类比揭示：磁疗催眠实为胎儿位置的再现，伴随非退行性心理产物。从分娩与治愈的类比中，他首次合理解释了治疗关系的解除机制。这种将磁疗联结等同于原始关系记忆的大胆诠释，虽受当时植物-胎儿类比的思维局限，却为身体化关系史研究开辟先河。正如黑格尔在《人类学》中提出"母亲是孩子的守护神"，强调母子原始关系中单一主体性的共享状态，胡费兰理论预示了现代心理治疗的核心命题——我们始终携带着关系原初形态的身体记忆。

正如胎儿通过母体传递的力量和养分逐渐形成完整的独立个体，最终脱离母体开始双重生活；同样地，动物磁力的影响使患者逐步恢复机体完美状态，重获自主生命力。当主观领域的高级功能恢复时，患者便不再依赖外界生命力的直接作用（第 110 页）。这种治疗过程与胎儿从受孕到分娩的发育阶段具有相同的周期规律。

通过持续治疗，患者基于体质的症状逐渐消退，伴随的病理发作也随之消失。患者的机体开始重建清晰自洽的生命场域，结束被动状态，恢复自然赋予的独立性和应对外部世界的积极能力（第 137 页）。当治愈完成时，患者与施术者之间出现相互疏离状态，如同成熟种子脱离植株，患者切断与施术者的交感联系，这种联结既无必要也不再可行（第 138 页）。

胡弗兰德将疾病解释为机体独立性的解体，这一观点直接导向退行原则的发现。在特定病理现象及其磁疗过程中，身体的植物性过往与原始共生状态会重现。疾病显现时，生物体既渴望保持独立性，又试图卸除个体化张力，回归与环境的模糊整体关系。施术者如同"子宫缓冲垫"，作用于具有退行倾向的患者。胡弗兰德的思考预示了弗洛伊德关于死亡驱力的元心理学说，而弗洛伊德的理论体系则印证了谢林时间化自然观对精神分析的影响（第 138-139 页）。胡弗兰德将死亡视为个体生命与宇宙整体达成超个人交感的过程，但当其使用"无机体"概念时，暗示了对自然本质的深层恐惧——宇宙可能并非孕育生命的母体，而是无机质的死寂基质（第 139 页）。这种认知撕裂了生命世界的温暖外衣，暴露出启蒙思想对有机/无机界域的

区分焦虑。弗洛伊德的死亡驱力学说可视为这种差异思维的冷峻版本，而尼采更激进地宣称"生者只是死者的一种罕见形态"（《快乐的科学》第 109 节）。

费希特晚年将动物磁力视为捍卫生命绝对性的武器，同时试图借此弥补自身自然哲学缺陷，开辟"理想主义的物理化"路径。1813 年秋，他在柏林接受沃尔法特医生的磁疗，接触著名的梅斯梅尔磁力桶装置后，开始撰写治疗日记。费希特认为磁疗通过生命力传递实现治愈，即便不诱发梦游状态。他将治疗中的身份消解比拟为神秘主义传统，视哲学为通向自由的疗愈之道。其演讲实践如同精神磁疗，试图引导听众进入神圣理性的澄明之境（第 301-302 页）。教学被构想为心灵磁疗过程，教师通过逻辑修辞建构充当绝对精神的言语先锋，而学生的专注状态类似磁疗中的通灵觉醒。

对前现代交感魔法与动物磁力两大深层心理实践体系的考察，揭示了三种人际联结模式：情爱魔法的双向魅惑、磁疗中的母胎关系再现、费希特式身份融合的修辞迷醉。这些双极气泡结构皆依赖被动方对主动方的完全臣服。魔法圈的成功需特定条件：费希特提及的猎奇听众、梅斯梅尔遭遇的学术审查、天主教会亲密关系的妖魔化指控，都显示了这种结构的脆弱性。动物磁力史始终伴随着信任危机，关于治疗原理（以太射线/体液交流）、疗效本质（真实治愈/人造病症）、施术者道德等争议不断。爱伦·坡《瓦尔德马病例》展现磁力介入死亡领域的恐怖，霍夫曼《催眠师》则揭露治疗权力向政治控制的异变，预示现代心理教派的诞生。斯蒂芬·乔治的光环极权主

义，更是将这种亲密关系扩展为群体吸收漩涡，展露了从双人气泡到政治球体的危险变形。

附注 1

思想的传输

说话，即玩弄他人的身体。

——阿尔弗雷德·托马蒂斯

我的思想对他人不可见，我的头颅是一个装满图像与梦境的保险箱，我的沉思构成了一本无人能从外部阅读的书，我的观念与知识仅属于我自己——它们对我透明，对他人却不可穿透，甚至到了酷刑也无法迫使我违背意愿分享所知的地步。这种关于“思考主体隐藏思想”的表象综合征，在近期私有（或个人主义）幻象的历史中获得了前所未有的重要性。因此，更引人深思的是，正是这些表象本身促成了私有幻象的产生。

在我们的文化中，这种幻象存在不足两千五百年：对宏观历史学家而言，它如同覆盖在古老心理现实紧密地层上的新绒毛。若今日它们尚未成为主导一切的理念，在人类历史的引力面前几乎毫无分量。因为在人类演化的大部分时期，个体的所思所感对他人而言几乎如自身经历般透明；私有思想的表象在心灵体验或社会空间概念中毫无根基；无论是想象还是实体社会建筑中，都尚未为个体筑起牢笼。

在小群体中，在互惠法则下，一人之行即他人之行；通常，一人之思亦他人之思。这甚至适用于古老的“羞耻文化”——其中个体因情感过度暴露于他人直觉而渴望隐藏内心。从古心理学视角看，隐藏思想完全荒谬。认为存在一个私有内部空间，人类可闭门自省、自我表达的观念，直至古代早期个人主义转向才出现；其宣扬者被称为智者或哲学家——现代知识分子与后现代单身者的先驱。他们率先赋予“真正思考只能是与愚众不同之思”这一理念革命性力量。

自那时起，“头脑封闭”模型广泛传播：思想自由，无人能窥探——这仅意味着新思想者对传统思想守护者而言是不透明且不可穿透的。在差异化社会中，他人头脑自有不同理念。心理治疗师的责任，正是防止个体在思想情感的特异性与差异中走向病态。

古社会思想作为公共量度的心理媒介根源在于：人脑如同生殖器，本质是配对系统，甚至是社会性的。若“我的子宫属于我”在堕胎争议中尚具意义，那么“我的大脑属于我”在道德上不可接受，客观上亦不相关。大脑并非思想的创造者或独占者，亦不能免除分享之责。

“可随意思考”之论内在难以维系。大脑个人主义忽视了：唯有与他脑协同，尤其是与更广泛的脑网络互动，大脑才能唤醒功能——无人敢言其完备。大脑是其他大脑行动的中介。智慧

仅从他者智慧中获得关键激励。如同语言与情感，智慧非主体，而是共振环境与回路。

前文字时代的智慧沉浸于邻近交流，需借助脑与神经的现时共产主义经验。阅读时代，智慧成为准心灵感应的圣贤共和国，文字更使往昔精神重返当下。书写使个体退隐社会，以作者之言自我补全：识字者亦能独处。书籍与荒漠相连。

但即便在孤独闭锁中，思想终非私有。退入社会真空时，上帝作为思想的第一读者之理念凌驾一切；荒漠隐修迫使上帝注目。隐士之神承袭了古群体亲密参与功能的残余，确保苦修者不至失去那位守护、观察、倾听、透视的伟大第二者。

书写首次冲破口语的魔法循环，将读者从邻近口语极权中解放。希腊式民主自学的读写训练使人习得冷静。口语时代等同于灵魂的魔法操控过往，部落成员的声音与暗示占据常态。家族、村落、邻里至今仍视此为自然沟通。

口语世界中，人类皆是互为施法的巫师，将彼此置于强弱不等的规范化路径（唯有通过旅行或与外人对话方能部分解脱）。新石器革命后，缺席魔法与书写魔法覆盖了在场魔法的基础。后者依最新语言用法，独力实现远程魅惑与死者沟通的魔法功能。

其中，神与神王遗骸尤为突出，自此侵入并扭曲人类智慧，推动世界史成为心灵感应群体与精神病性影响群体（即文化）的战役序列。古文化魔法在场共存的心理媒介条件植根于神经语言与神经感知领域：脑群并行编程使成员能在紧密人际与亲密传导中运作。

人类间紧密参与的能力属远古部落禀赋。媒介时代（即书写时代），这种能力退居背景却从未消失。无数磁疗中的“思想传输”报告，或源于前文字前语言邻近功能的复苏。患者向疗愈者传递疼痛的案例（如费希特《动物磁力日记》引述的法语文献）亦属此类。

自心理学初创期，患者“读取”治疗师思想、治疗师从自身感受联想中提取患者素材的现象，便构成新近实践的基础观察。威廉·詹姆斯、皮埃尔·雅内与弗洛伊德皆震惊于心灵感应效应的顽强现实——它们无疑复活了古心理功能。但弗洛伊德明智地避免高调宣扬，深知精神分析运动若卷入神秘古旧与现代启蒙的沟通模式文化战争，将招致厄运。

精神分析作为现代特有的邻近关系培育，唯有与启蒙结盟方能存续。正如催眠术，精神分析治疗中也会显现前语言参与效应——这些效应在个人主义幻象下畸变为怪异秘密。但当近前个体主义情境最佳复原时，它们即刻重现为正常现象。催眠术与精神分析的连续性在此意义上明确无疑。

只要“思想传输”仍被视为超常现象（而情感与场景传导是心理常态），它便作为迷人事物被纳入魅惑狂热与祛魅悲情的动力学。当这些力量突破时，关于参与性理性批判——描述互智慧游戏自身条件——便无巩固之望。

第四章

母体闭锁

——阴性妇科原理奠基

真理或许是个女人，有理由不显露理由？或许她名唤鲍波（Baubo，希腊语）？

——弗里德里希·尼采，《快乐的科学》序言

如同凯撒与教皇时代条条大路通罗马——天地似在此最为亲近，起源思维时代的一切根本反思皆指向阴门：这扇魔法之门，内在世界以其子宫之暗与光明可言说的公众领域接壤。阴门魔法基于母性之门（自我娩出之口）亦须作为入口被使用或索求的基本理念，非限于情色行为，而具存在庇护的宗教意义。

自旧石器时代穴居崇拜，双向穿越女性孔洞的倾向已可辨识。考古证据是否确证旧石器时代重生仪式魔法仍存疑，但对阴门

的宗教狂热确有一段明确历史盛期。新石器革命后，对母性怀抱的迷恋始发展为世界性力量。

新石器革命首次使领土主义蔓延人类，根植土地的认同开始萌发，人类首次需以地点、扎根群体乃至财产界定自身。此革命使游牧群体陷入定居陷阱，在扎根与逃离间挣扎，开启与有用植物、家畜灵、农神的农业形而上学对话。农民对土地的固着首次迫使母性世界与耕作丰饶空间划上时代等号。

作为对母亲的耕作与剥削，劳动纪元随定居土地（肮脏土地，约翰·伯格语）开启，土地自此产出剩余产物、生育与权力。在此，凡人内化固着于受诅咒与污染的圣域，棚屋、沟渠、首领屋宇出现，世代耕作、储粮规划、亡祖回归区划定，催生新空间类型——故土，与新概念类型——土地法（nomos）。

新石器时代母性与耕地的等同，引发构成古定居社会、原始国家与区域大文化基底的万年保守革命。仅五百余年前，欧洲人类分支才以逃离子宫的机动逆革命，压倒农业形而上学时代母性中心的集权。

对土地与血统的双重执念，将游牧化的家族抛入大母神怀抱。自土地束缚生者与亡者，母神欲永系亲族近身（某种意义上体内）的信念萌发。家园与风景、怀抱与田野成为同义。定居初民需以世系描述自我认同，国家成为命运前，命运即与领土化亡者的亲缘。

亲缘意味着青年与长者、长者与土固定祖先的有序联结。在存在即亲缘的初民殖民地，人类须学习陈述所出母怀及与母神、土地的关系。因此旧石器生育与生命的虔信开始逆转为新石器权力与死亡的准形而上学虔信。

随着理性与归属的谱系律令转向，女性门户及其入口经历了意义的超验转变：它不仅是世界路径的起点，更为追寻祖先、探问亡者与重生等急迫事务的回归之旅终点。对不安生者，母怀成为真理之地，自我认同探寻的最私密“此在”。

母怀观念辐射出真理拥有可通过仪式接近的秘所之明证。直至子宫暗示时代终结（希腊病因哲学预示首次启蒙），求智者仍奔赴母神身旁寻求知识。此知识所求，乃植根于更强内在。一切智慧之树根植女性内部。凡人生死于原始洞穴。

终有一日，整个地平线将被视为洞穴内在，现象世界全体诠释为内在景观。古巴比伦与埃及将感性世界表现为水环包裹——母性引发思辨时，万物皆内在。当母性与妊娠标示整体思维形态，便无外在可言。

一旦女性生育器官不仅象征真实与想象的出口，更成为认同探寻的入口，便负载矛盾魅惑。这扇诱人又骇人的生命血门，现成通往上下界的入口。它代表海德格尔所谓“无可回避之

物”。古时理性首要在于领悟：穿越此门者须与前世割裂，无论是象征性死亡（如入会仪式）或真实逝去。

印度洛玛山洞公元前二世纪入口（阴门形态）昭示：信任进程者，死亡总似回归母体内在世界。形而上时代，一切真理追寻者本质皆是母怀归客。英雄千面无非是闯荡世界复返己穴的求索者。英雄求真传奇颂扬万物存在的母怀内在性。

智慧即认知开放世界亦被众洞之窟包裹。因知识总引归家，或撤销诞生或发现其真义，英雄归国者须与母门巨龙再战。此战实为出生原始搏斗的逆转。若胜此战，生前死后生命智慧将唤醒启蒙渴望——自然带来全然晦暗。寻常死亡亦渐获归乡意涵。

新石器转向后，胎儿化葬仪不仅 epidemic 传播，世界图像整体胎儿化或可断言。墓穴与母怀的准形而上等值（一切早期形而上学神秘而自明的空间前提），开始对人类后新石器时代想象的长久统治——至少两百代间，施咒于古文化思想与生活。

古代光与天的形而上学首破母怀在起源思维中的垄断，承认男性“超验”参与本源功能。自此，大家回归亦带神圣父家乡愁色彩。基督教千年发展父亲膝下吸引力。但直至欧洲近现代，方有显著数量人类挣脱直接或间接承载母性内在本体论吸吮魔法的生活与思维形式。

近几代方现不再要求信徒自我消解、以某种死亡进入真理内圈的哲学立场。1810年前后，纽伦堡中学校长黑格尔仍认为需向学生传授：接触本质之思前，须如古秘仪入会者般彻底丧失惯常视听。直至浪漫主义，坚决形而上学家仍视死亡为个体回归真理之地的合理代价。

但此升华代价早有争议。死亡非唯一通货，恩培多克勒跃入火山口非唯一献祭形式。常以生殖器牺牲换取接近伟大母体内在：希腊丰产女神库柏勒的阉人祭司享有与女神地内圣婚特权。罗马大神母、安纳托利亚阿尔忒弥斯、叙利亚希拉波利斯女神、印度大母神崇拜中，阉人祭司制广为人知——至今印度数千青年仍被劝服或强迫献祭生殖器。

西方哲学家多属圣阉人的类型学亲属，因唯有严格理解全内在理念者能视消融于太一为圆满。形而上学秘密根基非乱伦学莫属。新石器后人类以千法万式谋求不可能：撤销出生，以自溶复得未生者视角。

无论如何，这建基于前与后的悖论组装。最终显明：回归母体内在构成古世界秘密的公开秘密。因此，死亡须成为知识的王道——若能发现一种非毁灭、而作为回归被体验的死亡。无再胎儿化，则无进入实体。

只要大母神仍占据思想，哲学理性与常识理解（大文化的根本认知事件）间的内战便未真正开启。千年来，智者与俗众以同

等迷醉之眼凝视全纳母怀。希腊子宫形葬瓮（pithoi，后成酒神圣器）可触知母怀与坟墓的准形而上等值——其中亡者蜷缩如胎。

子宫形容器葬俗源前希腊青铜时代爱琴崇拜，似出自小亚细亚；南美类似实践暗示相近基本理念。埃及贵冑亡者棺椁底盖常现天空女神努特——再分娩者之像。但土葬最彰回归大母神理念。印度火葬亦不例外，形态消逝总预备进入世界之母的另一内在。

后新石器葬俗固受大母神符号统御，多数定居民族的世界图像创造亦完全受母怀神话母题支配：其主导符号是土地与家屋、田野与墓碑、诞生与种子、收获与冥界、海洋与舟船、地狱与卵。

现象学穿越双极亲密圈层系列的远征，现抵引力与妊娠的狭窄重心阈限。亲密性自此意谓临近分隔母体内在与公众领域的屏障。当直面阴门与母怀入口（如仿阴门-约尼的地狱入口印度教雕塑），亲密场域研究进入关键阶段。

此间决定：主客体按经典认知关系分离，抑或主体进入客体致其放弃客观性——驻存与对峙。后者开启阴门与其观察者的奇异认知纠葛，将彻底终结外在性与客观性。阴门属托马斯·马赫所称“非物”（nobjetos）——观察者或被吸入或被去位，直至无物当前。

观察者唯在保持前置姿态时得见女性之物。若选择永驻门前，则非形而上渴求进入根基的求索者，而是观察者、窥视者、中立者、科学家——如不受归乡隐喻影响、研究女性生殖系统的妇科医师。汉斯·彼得·杜雷尔《亲密》所示，此前置观察者提供的或是阴门文化表象实践的巴洛克民族史。

阳性妇科（本质是亚里士多德动物学及其新欧洲生命科学重写）区别于古代智慧传统之处，在于能以客观化意识——解放的、保持距离的——立于曾具魔力的母性门户之前。

说话意味着与他人的身体游戏。

——阿尔弗雷德·汤姆提斯

我的思想对他人是不可见的，我的头脑是一个装满图像和梦想的保险箱，我的思考构成了一本无人能从外部阅读的书，我的想法和知识只属于我自己，对我而言是透明的，对他人却是不可穿透的——这种观念在现代个人主义的历史中获得了前所未有的重要性。然而，正是这些观念本身促成了个人主义的幻觉。这些观念在我们的文化中存在了不到两千五百年，对于宏观历史学家来说，它们只是覆盖在更古老的心理现实上的一层薄羽。如果今天这些观念没有占据主导地位，它们几乎无法与人类历史的引力相抗衡。

在人类进化的大部分时间里，个体的思想和感受对他人来说几乎是透明的，仿佛是他人的亲身经历。私人思想的观念在心理经验或社会空间概念中没有任何支撑；个体的牢笼尚未在想象或社会建筑中建立起来。在小群体中，在互惠法则下，一个人的行为就是他人的行为；通常，一个人的思想也是他人的思想。这甚至适用于那些“羞怯的”古老文化，在这些文化中，个体希望隐藏自己的内心，因为他们感受到自己的情感过度暴露于他人的直觉中。

从古心理学的角度来看，隐藏的思想是完全荒谬的。在早期古代个人主义转向之前，人类并没有一个可以关上门、自我反思和表达的私人内部空间。那些被称为智者或哲学家的人——现代知识分子和后现代单身者的先驱——是这一观念的革命性推动者。他们首次提出，真正的思考只能是与“愚昧大众”不同的思考。自那时起，“头脑中的封闭”模型变得广泛而有效：思想是自由的，没有人能猜透它们——这仅仅意味着新思想的思想者对于传统思想的守护者来说是不透明和不可穿透的。

在分化的社会中，通常不同的人头脑中有不同的想法。在这些社会中，心理治疗师的任务是确保个体不会在思想和情感的独特性上走得太远，以至于陷入病态。在古代社会，思想更多是公共的量度，这有一个心理媒介的原因：人类的大脑，像生殖器一样，本质上是成对的，甚至是社会性的。如果说“我的肚子属于我”在争论中有明确的意义，即母亲在堕胎问题上有最终决定权，那么“我的大脑属于我”在道德上是不可接受的，

客观上也不成立。它既不能真实地意味着我是我的思想的创造者和拥有者，也不能意味着我完全免于与他人分享这些思想。

大脑个体主义忽略了一个事实：大脑只有在与另一个大脑，甚至更大的大脑群体的互动中，才能唤醒某种功能能力。大脑是其他大脑所做和已做之事的中介。只有从其他智能中，智能才能获得其自身活动的关键激励。与语言和情感一样，智能不是主体，而是环境和共振的圈子。与能够保持距离的字母智能不同，前字母智能依赖于一种密集的参与氛围，因为它沉浸在近距离的交流中，需要大脑和神经的共产主义经验来展开。

在阅读时代，这变成了一个准心灵感应的智者共和国，它有自己的时代精神；通过写作，过去的灵魂可以回到当下的思考中。写作也使个体能够从社会中退隐，用作者的话语来补充自己：会阅读的人也知道如何独处。只有识字化才能使隐退成为可能；书与沙漠是相连的。但即使在孤独的封闭中，最终也没有真正属于自己的思想。正是通过退隐到社会空虚的空间，上帝作为思想的第一读者的观念才得以胜利；当我退隐到沙漠时，我迫使上帝关注我。

写作首次打破了口语的魔法圈，将读者从当前话语的极权主义中解放出来；写作和阅读，尤其是希腊式的民主自学模式，使人们习惯于不激动。口语时代意味着灵魂魔法操纵过去，因为那时被部落成员的声音和暗示所占据是常态。被正常、中

等、当前所占据并不是自然出现的：在家庭、村庄和邻里中，它至今仍被视为明显的交流类型。

在新石器革命之后，缺席魔法的网络覆盖了在场魔法的原始潜力，随后是书写魔法，根据最新的语言使用，只有这些魔法才能履行真正的魔法功能：远程魅力和与死者的交流。在这些魔法中，死去的诸神和神王尤为突出，他们从那时起侵入并扭曲了人类的智能；他们通过心灵感应和精神病影响的群体之间的战斗推动了世界历史的发展。

最古老文化的魔法在场共存的心理媒介条件在于神经语言和神经感觉领域：大脑群体的紧凑并行编程使群体成员能够在亲密的人际关系和亲密传导性中运作。人类能够如此紧密地参与彼此，这是他们最古老的历史部落天赋。

在媒介时代，即书写时代，书写虽然只出现在背景中，但从未被完全消除。似乎可以合理地假设，无数关于所谓的磁疗治疗中的思想传递的报告，其客观基础在于前字母和前语言接近功能的重新激活。

西格蒙德·弗洛伊德也对心灵感应效应的反叛现实印象深刻；他毫不怀疑这些效应重新激活了古心理功能。但弗洛伊德明智地不愿做出喧闹的宣言；他知道，如果精神分析运动卷入一场关于隐秘-古老与现代-启蒙交流模式的文化战争，那将是致命的。

为阴性学说的奠基

真理是否是一个有理由不显露其理由的女人？她的名字，用希腊语来说，是否是鲍波？

——弗里德里希·尼采，《快乐的科学》序言

正如在凯撒和教皇时代，所有的道路都通向罗马，在那里天地似乎比任何地方都更接近，在起源思考的时代，所有基本反思都指向阴户：那扇魔法门，母体内部的黑暗与公共、光明、可言说的世界相接。阴户的魔法基于一个基本观念：母门，作为自我出口，也必须被用作入口，不仅仅是在部分的情色-性行为中，而是在宗教意义上，作为存在的庇护所。

事实上，从旧石器时代的洞穴崇拜中就可以看出双向过渡的趋势：面对并通过女性开口。考古证据是否真的证明了旧石器时代的重生仪式魔法，这是一个悬而未决的问题。但不可否认的是，历史上曾有过一个精确的时期，宗教兴趣高度集中在阴户上。

新石器革命后，人类首次出现了领土主义扩展的情况；扎根于土地的认同开始繁荣；人类开始通过地点、扎根于土地的群体以及最终的财产来识别自己。新石器革命使人类群体从游牧生活陷入定居的陷阱，他们试图通过扎根和逃避来确认自己；农业-形而上学对话由此开始，与有用植物、家养动物和神灵以及农业神祇的对话。

农民对土地的固定首次迫使母体世界与耕种和肥沃的空间等同起来。随着定居在土地上，劳动作为对母亲的耕种和剥削的时代开始了。在这片“猪地”（约翰·伯格）上，必须产生剩余产品、出生和权力。在这里，人类内化了对神圣而受诅咒的领土的依附，那里出现了小屋、下水道和首领的房屋；在那里，年复一年，田地需要耕种，储备允许制定计划，死去的祖先划定了他们的回归区域。

新石器时代的母体与耕地的等同引发了一场持续一万年的保守革命，构成了第一批定居文化、古代国家和区域大文化的基础。直到最近五百年，欧洲人类才出现了一场反革命的动员，帮助逃离子宫的力量在农业-形而上学时代的母体集中化中占据主导地位。

对土地和血统力量的双重痴迷将变得游牧的家庭推入了大母神的怀抱。自从土地如此束缚生者和死者，人们开始相信母亲希望永远将她们的孩子留在身边，甚至留在体内。家园与风景、母体与田野成为同义词。

在古代形而上学中，光明与天空的形而上学首次打破了母体在原始思想中的垄断，承认男性作为“超越者”在起源功能中的参与。从那时起，伟大的回归家园也带有对神圣父家渴望的特征；基督教在几千年中发展了这种吸引力。

但在欧洲现代时代开始之前，不能说有大量人类从仍然直接或间接带有母体内在性本体论的吮吸魔法——母体魔法——的生活和思维形式中解放出来。直到最近几代，才出现了不再要求其追随者去认同并以某种方式死亡以进入真理内部圈子的哲学立场。

在浪漫主义之前，坚定的形而上学家仍然认为死亡是回归真理之地的合理代价。但关于这种变形的代价，很早就可以讨论。死亡并不是进入存在隐秘奥秘的唯一货币；恩培多克勒跳入火山口并不是唯一的献祭形式。

通常，生殖器的牺牲也被用来换取接近伟大母体内在的特权：希腊生育女神西布莉的阉割祭司享有与女神在地球内部进行神圣婚姻的特权。阉割祭司制度在罗马和弗里吉亚的大母神崇拜中广为人知，就像在安纳托利亚的阿耳忒弥斯、叙利亚希拉波利斯的女神以及印度的大母神崇拜中一样，今天仍有成千上万的年轻男子被说服或被迫牺牲他们的生殖器。

西方哲学家大多是神圣阉割者的类型学亲属，因为只有那些理解严格形式的全内在性观念的人才能看到在“一”中的圆满。形而上学的秘密基础不正是乱伦学吗？

新石器时代后的人类以一千种方式试图实现不可能的事情。无论成功与否，这总是基于同一个悖论性的前后组合。显然，回归母体内在构成了古代世界秘密的公开秘密。

因此，死亡必须成为知识的皇家道路：假设能够发现一种可以体验为回归而非毁灭的死亡。没有重新胎儿化，就没有进入实体的入口。只要大母神仍然占据思想，哲学理性与常识之间的内战——伟大文化的基本认知事件——就还没有真正开始。

在新石器时代后的葬礼习俗中，母体与坟墓的等同主导了大多数定居民族的发明；其主导符号是土地和房屋、田野和墓碑、出生和种子、收获和地下世界、海洋和船只、地狱和蛋。

毫无疑问，在我们通过双极亲密和内在性形式系列的现象学探索中，我们现在已经达到了重心和重力的狭窄中心的门槛。亲密性从现在开始意味着接近将母体内在与公共世界分开的屏障。

在这种相对年轻的认知态度中，可以描述性和操作性地处理解剖学或民族志对象阴户，而不需要在洞穴入口处引入吮吸和推动行为的动机衍生。积极的妇科——本质上是亚里士多德动物学及其在新欧洲生命科学中的重写——与古代智慧传统的区别在于，它能够保持自由，客观化意识，从而解放，保持距离，面对曾经如此魔法的女性和母性门户。

《新生儿的起源：道教炼金术的冥想形象》

通过坎离的结合孕育出一个胚胎，这象征着道教徒所创造的不朽灵魂。他的母亲呼喊道："你，我的老儿子啊！为何不让我见你就离去？为何刚出生就要离开？我将来甚至无法再认出你！"他突然转身，须发在风中飘扬。母亲见此惊恐万分，瞬间失去意识而亡。而他继续笔直前行，直至抵达一片梅林。倚靠树干自语："我不知姓名与家世。既然倚梅为生，就以梅为姓。母亲称我为'老童'，故我名老子。" "老先生"是尊称，其真名实为"老童"。（128）

丑闻故事与入道叙事：施舟人对该神话的解读既指向其教化功能，亦揭示其自我吞噬的形而上学逻辑。要穷尽其深意需深入研究：老子的无父之谜；母亲的神秘自孕；通过左肩的异位分娩；数字 81 的数理内涵；对生死轮回的否定与无生无灭境界的追求；神明选定的降诞时辰；老童与母体的即刻分离；母亲目睹怪异后代时的暴毙；家谱的零点状态与自主命名；与梅文化的关联。（129） 这些都需要从叙事理论、历史文化、宇宙论及宗教哲学等多维度展开详尽阐释。本文将聚焦两个非常规主题：修炼胚胎的母题，以及母体存在与世界经验的关系。二者都巧妙关联着我们的方法论策略——尽管母体内在性与外部观察存在根本矛盾，却尝试将其统合。

那位昼伏母腹、夜出修道的胚胎学者，不正是"内在自我与外在自我可在更高维度统一"理念的完美化身？细究老子夜离母体求道的记载，实为神秘统一体的概念隐喻：至圣之人绝非通过母体内寻常孕育达成。母体所现形貌实为寄居者自我创造的产物。在老子体内，内外界限已然消融：童子即包容母与子的

存在——"老童"之谓恰彰显胚胎与宇宙的合一。虽然文本未明言圣人即其自身之母，但叙事的内在逻辑明确导向此结论。在母腹驻留八十一载者，必是内在世界的主宰；外在母体仅作为容器与补充存在，故分离如此轻易。据其他传说版本，老子将母亲李氏外化投射，以回归自身子宫形态。经八十一劫孕育，已将外部（包括死亡）全然内化，成就者对外来变故早已无动于衷。因此母体是否真实外部存在已无关紧要。

神话行动以悖论性转折完成：母体赋予胚胎的，实为胚胎通过母体自我赋予的——在不朽的环形存在中永恒内在化的潜能。圣人降生恰为不堕凡胎，入胎修炼恰为超越短暂人生轮回。类似悖论在其他传说变体中亦有体现：老子让母亲传授其在母腹长居已证的长生奥秘。最极致的悖论显现在老子诞于无生无死之日——其降世非入外在世界，出世仍属内在性运动。最终，道教圣人被理解为自我受孕的孕妇：有限母体分娩无限母性，而其自身正是这母性的果实。母性力量维系着内外差异的内在化。这类自指悖论属于所有形而上学体系的逻辑储备——无限总需通过有限媒介显现。正如三位一体悖论中，加利利湖畔行走的神子即其无限圣父。新约伪经中更直白地呈现：耶稣道成肉身前本为天使，作为大天使加百列向己母宣告己身降诞。

（130）当传说中的圣克里斯托弗背负圣婴渡河，而婴孩手托寰球，同样引发悖论诘问：渡河者立足何处？因其所涉之水必属圣婴掌中世界。

通过这些简略隐喻可推知：道教发展出哲学两极的阴性学说。其宇宙观抽象化未完全消解二元性，在最崇高的统一概念中，

母子两极互动仍是核心母题。从母体内在性本体论衍生出的阴性伦理，近年亦为西方所知。"知雄守雌，为天下谿"（《道德经》28章）。相较于探索，它更擅于唤起内在性。夜出修道的胚胎学者探索的并非幽暗洞穴，而是光明世界的宏大穹窿。若欲从身心维度了解穴居经验，需借重其他洞穴探索者的发现。

新兴心理洞穴学的先驱——精神病学家荣·大卫·莱恩（1927-1989），以突破心理发生模型、深入精神障碍的超深层源头而闻名。他提出"纠缠模型"揭示亲密关系的荒诞剧场：互为期待的纺锤与漩涡。作为治疗师，他不惜以身犯险陪伴患者深入精神绝境的决心令人震撼。莱恩的洞穴探险不仅是冒险游戏，更视洞穴为古老苦痛涌入现世生活的通道（由此衍生认知伦理：分析超越阐释）。

通过退行自由联想法，莱恩试图平衡"探索者无法自然回归往昔洞穴"的认知困境。他将现存心理痕迹阐释为原始情境的隐喻，转化为理论表述，重现心理分析的场景化自传方法。在备受争议的《生命的真相》第五章（1976），他提出超越物理时间的三阶段生命循环模型，将出生前存在纳入"生存"范畴。这些论述暗示：自柏拉图学院肇始的哲学与常识之战，在20世纪看似缓和后，正以深度心理学与庸俗本体论之争的形式重现。思想史视域中，莱恩的思辨贴近六十年代反文化运动与东方主义风潮。

生命阶段：

A 受孕至着床

B 着床至分娩

C 出生后生活

母体阶段：

M0 受孕前母体

M1 受孕至着床母体

M1.1 着床至分娩母体

M2 产后母体

莱恩认为澄清 $M0=M1=M2$ 的等同性是重大课题。他相信生命循环始于受精卵，所有经验从最初就被吸收存储，胚胎学影像常引发强烈情感共振。假设今夜你死亡并重生，将选择何种母体度过下世首九月？许多人确实对受孕至童年早期存在强烈共情体验。（131）

莱恩的生命循环观与中国古代思想惊人契合：强调生命始于受孕而非出生，恢复洞穴期对人生原型的奠基作用。虽然无人确知受精卵着床能否产生经验，但莱恩坚持将其视为生命史原初事件。这看似反对现代社会（包括主张堕胎自然化的女性）对未出生者的共谋。莱恩理论中的柏拉图色彩超越道教元素：他

认为自受精卵始，我们即建立全阶段记忆库，对胚胎主题的情感反应实为古老记忆的再现。他对庸俗世界观与正统心理分析的挑战，体现在将生命循环解读为卵细胞的成长小说

（Bildungsroman）——卵子并非先天居于内在世界，而需通过风险历程赢得庇护所。

着床

着床的惊险堪比分娩

其回响贯穿我们毕生经历（...）

当我们被吸纳、牵引、推挤、震荡；当获救、复苏、被承托、受接纳；当遭遇阻碍、精疲力竭、身不由己.....（出生实为着床的倒置，外界接纳引发我们最初被子宫接纳的共鸣）（页47-48）

莱恩的旨趣不限于卵细胞单子论史诗，更关注卵细胞嵌入前客体空间的过程：

"世界即我的子宫，母体是我初生的世界。

子宫是容纳之链的起点：

房间/空间/时间/关系/心境/周遭/氛围/环境/世界"（页45-46）

通过文字矩阵的并置联想，莱恩将英雄诞生神话追溯至细胞层面的史诗。其论述方式在规范论证与奇幻联想间摇摆，纸张上的词语集群以空间布局暗示指涉关系：

胚泡

雪莱的彩玻穹顶？

测地圆顶/UFO

太阳神气球/足球

月球/太空舱

透明带中的受精卵

盒子/珠宝匣/天鹅

输卵管/海洋/河流

着床神话：漂流篮中的摩西

（页 46-47）

莱恩质疑："胎盘-脐带-子宫阶段是否先于哺乳-口欲阶段？"

（页 59）这些天马行空的联想虽无法验证正确性，却揭示其理论实验的本质：通过创造性投射建构原始空间概念。松散的文字矩阵本身即是对无句法子宫体验的拟态——胎儿期的存在更适合用词语泡沫而非逻辑论述来描述。当莱恩以梦幻写作模仿胎儿视角，其文本呈现出创造性的溶解状态：没有断言，不

建体系，唯有可能性形式的流动。这恰似对真理语境的白日梦，若强行命题化反而失真。

莱恩洞穴冥想的首要发现：子宫作为容器，居住者实为入侵者。着床过程（无论顺利与否）能否留下体验痕迹虽不可考，但需卵细胞柏拉图主义倾向方能提出此问。着床后，子宫生存具有悬浮特质：胎儿沉浸在朦胧的未决状态，保持着句法零点的主权。若胎儿具世界观，必是浪漫主义反讽式的；若具逻辑，必是单值的，不辨真伪虚实——如同印度神话中神的梦境：现象风暴深处，神性如如不动。（134） 胎儿处于"媒介无差别"状态，（135） 昭示着圣桑塔亚那的箴言："无差别是世界的无垢受孕"。（136）

运动学视域中，胎儿期是蓄积动势的悬停。虽囿于母体，却孕育着指向世界的张力。某些涅槃特征下，潜在动能之箭已暗指某处。正因这种面向世界的孵化，以及与内在客体交换的极性印记，胎儿即便具有某些神性特征，亦不同于商羯罗的否定神学——无属性梵天统摄否定之山。

更与某些精神分析学的神学幻想（胎儿"我是自有永有"、子宫期全能感等）大相径庭。马列维奇的黑色圆圈恰是胎儿现实的瞬间写照。纵使子宫等同涅槃，形成中的个体绝非真空。胎儿在羊水中的漂浮实为持续听觉刺激的声景体验——现代胎儿心理声学彻底打破了原始空无的迷思。（138）

对于胎儿包裹的趋势性存在，本世纪没有哪位作者能像谢林式马克思主义表现主义者恩斯特·布洛赫那样找到如此富有启发性的表述。在其思想生成的核心里，运作着一个具有妊娠拟态特质的变革意象。布洛赫观察到，在任何自觉的生命中，从当下经历的幽暗中都会升起趋向光明、世界观形成与解放的具体张力。他那著名的导论式公式，不妨说是将胎儿性带入言说的口号：

走出自我

"我在，但我并不拥有自己。因此我们开始存在。

'我'是内在的。一切内在本质黑暗。要看见自己甚至看见存在，

必须走出自身"（《图宾根哲学导论》）。（139）

过于切近

"我即在自身之中。但'我'无法自持，我们只是活着。这里的一切仅供感受，微微沸腾，轻轻轰鸣。要感受自我，唯有当其尚未完全显现时。几乎所有存在都停留在单纯生命的闷响中....."

转向可见

"无论如何，我们看不见所经历之物。必须被看见者需在我们面前翻转....."（《世界实验·问题·生产范畴·实践》）。（140）

若将这些"从黑暗到光明"的公式解读为出生冲动的围产期意象，便会注意到一个数字谬误：从心理学视角看，降临世界绝非从自我到我们的运动，而是"我们-二"统一体分裂为自我及其第二者，同时结晶出第三者。这种分裂之所以可能，是因为双重统一体通过其中介条件始终呈现三重轮廓；二联体的三元结构在不断具体化、扩展和现代化的转换中始终不失其形：

1 胎儿 - 2（胎盘血液/母体血液） - 3 母亲；

1 新生儿 - 2（自身声音/母亲声音/母乳） - 3 母亲；

1 子女 - 2（语言/父亲/母亲丈夫） - 3 母亲。

随着中间项的复杂性递增，儿童逐渐成长为所属文化系统的胜任代表。然而，原初二元体的三位一体结构自始即存。用主客体语言简言之的"母子"关系，就其存在方式而言，不过是一个动态中介项的两极。

由此推演，在最早期心理生活中不存在所谓"原始自恋"。原始性与自恋性之间毋宁说是严格互斥关系。精神分析关于自恋的混乱概念，首要暴露其概念本质的缺陷及因客体与心象概念导致的迷途。胎儿与围产期原始世界的真实主体——血液、羊

水、声音、声钟与呼吸空气——都是前光学宇宙的媒介，与镜像观念及其力比多具象毫不相干。儿童最初的自我快感本就建立在共振游戏而非镜面自反之上。因此，成熟主体性不在于假定的客体转向，而在于驾驭内外行为的高阶媒介能力；这包括成熟主体与爱侣的力比多生殖共振：其前提是与前期媒介的适度告别及在后续媒介中的超越。重构后的媒介性欲理论应阐明此理。

在对双极亲密空间的探索中，通过涉及母体子宫闭合的参照，我们触及了内环的外沿。根据否定性妇科的基本法则，需摒弃将母子关系置于全景式外在视角的诱惑；理解亲密关系时，外部观察本身已是谬误。固然无法令亲密的大西岛再度浮出海面以供探索；但直接潜入勘探更为不可能。既然消失的大陆并非沉入空间而是时间，唯有考古学路径可资重建：尤其是对古老情感遗存的痕迹解读。当下的大西岛居民——新胎儿们拒绝提供信息。但不应再从他们的沉默中得出错误结论。通过精微的经验观察生成中的生命，或可勾勒出洞穴栖居者的试探性轮廓。

附论三

卵原则：亲密化与包裹

"凡生命皆来自卵。凡卵皆来自卵巢。"

——爱德华·冯·哈特曼，《无意识哲学》（141）

在威廉·哈维 1651 年动物图谱《动物生殖》的扉页雕版中，众神之父朱庇特手持剖开的卵，正涌出包括孩童、海豚、蜘蛛与蚱蜢等众生；题铭“万物皆来自卵”。现代生物学诞生之际，本源哲学最后一次为其出版作见证。生物学家的卵已非起源神话学家的宇宙卵，但新兴生命科学仍关注着生命乃至世界整体从原初卵中诞生的古老宇宙论主题。凭借其魔法对称性与精粹形式，自新石器时代创世图像起，卵就作为混沌宇宙化的原型象征。通过它，理论可简明解释：被造物总是双重行为产物——母性能力产卵，生命体从原始壳膜中自我解放。因此，卵是教导人们整体思考庇护形式与其破裂的天然象征。

（威廉·哈维《动物生殖》1651 年版扉页局部）

起源若非从中解放出存在者，便不成其为起源。但若被生者不能以某种方式重新联结本源，起源将丧失力量。当存在被解释为源出某一起始，与起源的联结终将取消自由。在形而上形式必然性下，破碎的蛋壳无法宣示整体形象的终极话语，因此具体失去之物在宏大尺度上被重构为环绕生命与世界的不可失却的全球性包裹；古代世界之壳被确立为保障：即便人类走出洞穴与包裹，仍被不可摧毁的容器环绕。因此在古典时期，存在不意味着被虚无包围，而仅是从较狭窄包裹向更广阔邻近的迁移。

（17 世纪拉贾斯坦纸本水墨：世界卵的原始分裂）

威廉·哈维处起源神话学向生物卵论的过渡充满客观反讽：科学在此次超越了神话。哈维的研究极大强化、扩展并普世化了卵原则。在此独特领域祛魅即意味着空前的普遍化。虽无高倍显微镜，哈维仍从零散观察发展出所有生命胚胎皆源卵的假说，后获辉煌证实。这些卵（不同于鸟类与爬行类的醒目卵）大多毫不起眼甚至肉眼难见。哈维后一代，荷兰显微镜制造者安东·范·列文虎克（1632-1723）证明：许多微小生物并非自古认为的自发生成，而是母体产在沙土、谷物或泥沼中的微卵。科学由此超越神话：卵现象在性繁殖生物个体发生中的准普世性，连最狂放的神话家都未曾设想。唯凭卵原则，生命从内部向开放的外在过渡的个体发生主题获得最大生物学效度。作为独立细胞，卵可在母体外存活，由此成为微观单子理念的范型。卵与非卵的关系预演了机体与环境关系的所有定理。后世系统论与单子论不过是卵现象的诠释学。从配子卵出发，任何环境都成为"来自卵者"的环绕存在。

从生物学普遍性理解，卵使生物思维将生命体内生过程置于所有外部关系之前：在外存在只能意味着在内存在的延续，唯媒介不同。由此，日后所谓系统自创生的原型从生物繁殖视角得以确立。"来自卵的存在"在现代成为内生性的基本案例。对生命而言，存在比任何神话都更强制地意味着"来自内部"。卵壳（膜、胶状层或钙壳）代表界限原则：分隔内外，同时允许高度选择的交流（如湿气交换与通气）。作为内外差异的物质化例证，壳膜充当界限摆动的媒介。

（《人间乐园》局部，博斯）

就人类胚胎发生而言，与恒温胎生哺乳动物相似，其受制于晚近且高危的进化条件：卵不再如大多数物种般产于外部环境，而是植入母体。这种卵的内化以子宫发生与胎盘发生等革命性器官创造为前提。从机体史看：卵黄系统向母体内在着床与营养系统的转化。此中蕴藏典型人类内在性的进化之源。由此，分娩作为个体发生过程中史无前例的事件类型成为必要。由于向内排卵，脱离母体成为动物向光诞生的原型戏剧。它确立了存在论场所转换的基型：通过分娩，最亲密切近者不可避免地被远方从其位置剥离。存在论意义上的世界开放，其存在者条件是被分娩的强制性。以卵内化（及排卵的内生周期）为背景的华丽发展，构成了新机体对外部的高风险征服。

对恒温胎生哺乳动物而言，分娩意味着三重破膜：胎盘破裂（作为卵壳等价物负责胎儿在母体环境中的隔离）；通过宫缩实现的宫颈脱离子宫（有机出埃及记）；穿越产道进入完全异质的母体外环境（呈现为真实外在世界相对于子宫胎盘内在性）。拓扑学上，这三次解缚未必导致哺乳者陷入无蔽存在模式，因为在常规情况下，母亲邻近性作为第四层球型包裹补偿了前三层物质包裹的丧失。这种从内部保护空间向外部的缓冲式媒介转换，见于所有生产高度不成熟需巢居后代的高等生物。因此原则上这些生物都具有精神病变可能：其向成人关系游戏的成熟过程可能因第四层宫外包裹的损伤而中断或畸变。智人及其家养动物享有易患精神病的特权优势——此处精神病被理解为换膜失败的印记。精神病是作为不幸主体的自我堕胎之果，是向无支撑无包裹者迁移的产物。若将精神病视为早期球体灾难的回声，便可理解为何它成为现代性的潜在核心主

题。鉴于现代性进程包含人类向绝对外界的启蒙，唯有将现代化本质理论表述为精神病存在过程的指令，方能获得可信且存在穿透力的公式。作为系统性越界、集体病理、破壳与包裹紊乱的流行时代，当下要求建立关于过程性疯狂的历史人类学。

（福图尼乌斯·利切图斯《怪物论》1665年版扉页：卵中发现的墨杜萨之首）

附论四

"此在本质趋向切近"（143）

海德格尔的存在处所学说（）

鲜有海德格尔诠释者意识到，《存在与时间》这一轰动性标题下还隐含着关于存在与空间的革命性论著。在存在时间性分析的魅力下，其存在空间性分析及其二者共同植基于存在运动性分析的事实多被忽视。关于海德格尔时间化与历史性（存在时序学）的著述汗牛充栋，而其运动理论（存在动力学）仅见零散论文，至于存在处所原初布局理论（存在拓扑学）——除不值一提的虔敬诠释外——全然空白。

海德格尔对此在空间性的分析通过两个解构步骤，抵达将此在空间性设计为切近与定向的积极方案。日常物理学与形而上学的空间概念需被悬置，方能启动此在的"在之中"分析：

"'在之中'意指什么？若立即用'在世界之中'来补全，便倾向于将'在之中'理解为某个存在者'在'另一个存在者'之中'如水'在'杯中，衣服'在'柜中（...）两者同处空间某处。这种存在关系可无限外推直至'教椅在宇宙空间中'。这些具有'在之中'关系的存在者都具有现成在手存在方式（...）

'在之中'对我们而言是此在存在结构，是生存论环节。不能将此在设想为现成在手的肉体（人体）'在'现成在手的实体'之中'（...）'在之中'源自 innan-'居住'、'逗留'，亦含'我习惯于'、'我是...常客'、'我熟悉'等义，即 colo 的'我居住'与'我照料'义（...）作为'我是'不定式的'存在'生存论地意味着'寓居于...'、'熟悉...'（《存在与时间》pp. 53-54；参 66-67）

通过古德语动词 innan（居住），海德格尔在开篇即指明此在空间性分析的根本旨趣：所谓"在世界之中存在"即及物动词义的"活在其内"，通过预先操劳享受世界的敞开。因"此在"总是居住行动的成果，是向"栖居"的源始跃入，空间性本质属于生存。谈论栖居并非简单赋予存在者以庞然世界中的家常生活——正因能否在家居世成问题，从此给予出发将退回待克服的容器物理学（顺便指出，所有母体内在说与世界整体图景都犯此根本思想错误）。但存在之家亦非供存在者出入的容器，其结构更似此在源始出离自我后展开的不安之球。海德格尔彻底现象学旨趣使千年存在形而上学与容器物理学失去根基：人类存在既非环境世界中的生命体，亦非天穹下的理性存在，更非神

内的虔敬存在。由此，自二十年代蔓延的环境主义空谈亦受现象学批判：生物学不运思，其他标准科学亦然。"当今流行的'人有其环境世界'命题，只要此'有'保持晦暗，存在论上便毫无意义"（p. 57；参 70）。

传统思维对空间的存在盲目性，体现在将或多或少无牵挂的人类整合为包覆性自然（宇宙）的古代世界图景。（144）现代思想中笛卡尔将实体分为思维与广延，最彻底暴露了回避"相遇场所"问题的倾向。因笛卡尔将空间性全归于身体-物体复合体为唯一具广延者，思维与广延的处所问题从未被提出。思维物成为非世间的奇特存在，似乎能随意建立或解除与广延物的关系。这个 *res cogitans* 如同幽灵猎手，在可识认的广延领域劫掠后，又撤回无广延的非世间要塞。海德格尔以源始的"在之中"（在世存在）与之对峙。认知只是通过审慎操劳开启世界广延后，寓居其中的源始方式：

"认识性朝向与把握并非此在从其封闭内在领域外出，而是此在依其源始存在方式早已'在外'逗留于世内照面者（...）认识性逗留不是离内在而出，正是在此'在外'中此在作为在世存在者'在内'（...）即便在感知与持守中，认知此在仍作为此在'在外'"（p. 62；参 75）。

海德格尔对此在空间性的正面阐释突出两个特征：去远（*Entfernung*）与定向（*Ausrichtung*）（）：

"去远即消除某物的遥远，即切近化。此在本质上是去远者（...）去远揭示遥远（...）去远首先是通过环视操劳的切近化，是带到近处的手头化（...）此在中存在本质性的切近趋向"（p. 105； 参 120）。

"...依其空间性，此在从不首先在此，而在彼处；从彼处回到此..."（p. 107； 参 123）。

作为去远的存在，此在同时具有定向性。一切去远都已从某处出发预先获取方向（...）环视操劳是定向去远（p. 108； 参 123-124）。

"让世界内存在者照面是'给予空间'。这种我们称为间距化的'给予空间'，是让应手之物在其空间性中自由（...）此在作为在世存在能搬运、挪开和间距化，正因生存论上的间距化属于其存在（...）本体论上适切理解的'主体'即此在，是空间性的"（p. 111； 参 127）。

期待从这些雄浑前奏中展开本体论空间分析者必将失望。对此在"何处"的分析突然转为"谁"的分析，却未交待刚展开的线索大部分仍缠绕在线轴上。若继续展开，存在广延的多义宇宙（在此以"球体"为导引词再现）将无可回避。但此在若主要从假定的本质孤独冲动来理解，便无法详细阐明栖居球体。存在处所分析需悬置所有本质孤独的暗示与情绪，以确认此在被伴随与被补充的深层结构。海德格尔加速转向"谁之问"，留下一

个孤独、脆弱、歇斯底里-英雄式的生存主体——自认先行赴死者，生活于不确定中，却对其参与亲密与团结的最隐蔽特征怨叹。一个在迷乱处所中被拔高的"谁"，若偶尔想扎根于最切近最优民族，或会自食苦果。1934年后海德格尔至少隐默地知道，他在国家社会主义进军中的能动性属于"被吞没的存在"：时间在此转化为空间。堕入漩涡吸附力者看似在此，实则生活在另一球体、遥远舞台与未被理解的内部此在。海德格尔后期作品谨慎汲取了这次失足的教训。失望的民众革命者不再期待已发生的历史；他从政治权力企业退休，从此在更亲密的近处练习中寻求救赎。他顽固地押注无政府主义故土，组织由持重钥匙、随时准备意味深长警告的魔法看门人引导的语言存在之家参观。在激动时刻，他召唤巴门尼德存在神圣球体，仿佛厌倦了历史性的不幸幽灵，重返埃利亚。海德格尔后期作品始终扮演着深化思想的屈从者角色，虽常启新思，却再未找准应重提世界原初布局问题的位置。

当前"球体"计划亦可视为尝试发掘海德格尔早期作品中隐含的《存在与空间》子题。我们认为，通过伴侣理论、天才理论、互补存在理论，既呼应海德格尔的扎根旨趣，又最大限度挽救其思想。立足现存双重性：这赋予思想在经验共同体中难以割舍的土著性与锚定。对思想而言，当务之急是重新深入研究土著性（自卵与共同体）与解放（自死亡与无限）的张力。

第五章

原初的伴侣

为被遗弃的器官而作的安魂曲

“没有欧律狄刻，我该做什么？没有我的挚爱，我将去向何方？”

C. W. 格鲁克，《奥菲欧与欧律狄刻》

我们不能让我们的天使离去。

我们不明白他们为何必须独自离开，只为了让大天使降临。

拉尔夫·瓦尔多·爱默生，《补偿》

若欲让视觉存留于黑暗，瞳孔中的黑暗必须扩展。若黑暗如被选中的夜晚般深邃，让瞳孔扩张至与眼球同等大小或许有益。这样一个球形的眼睛，或许能为我们眼前之物做好准备：穿越单色黑暗的旅程。若黑暗中的主体将自身全然转化为瞳孔，瞳孔全然转化为触觉器官，触觉器官全然转化为共鸣的躯体，那团致密的黑色球体便能在想象的图景中展开。突然间，一个世界将在世界之前若隐若现；如薄雾般朦胧的宇宙图景将逐渐成形，带着预兆般的模糊。咸涩的夜仍藏匿于不可言说的浓稠中，其循环如昨日般闭合无出口；然而在它的黑暗中，某种有机之物开始分化，犹如黑色背景前的水银雕塑。在无差别中，已浮现勾勒的领域；在亲密的邻近中，最初的“彼处”被极化，进而回馈以初生的“此处”。

如何为单色黑夜中的静默远征达成共识？在哪些其他场景——或非场景，而是盲域——中需要训练眼睛以启程前往黑色国度？是否该以莲花坐姿闭目，暂时抽离可见与表象之物？然而多少人登上冥想的船只，却只沉入无目的的流中，因缺乏兴趣与好奇而让探索熄灭。是否该尝试药物，如好奇的心理航海者般游历替代性的宇宙？但这类内在之旅只会释放古怪意象，而非意识的流动——那些如内源动作片般的意象在洞穴中迸射火花；这场巫魔会眩目地遮蔽黑暗空间本身，使解读单色黑中图形的艺术无从施展。翻阅关于 LSD 的会议记录，浏览药物心理治疗师斯坦尼斯拉夫·格罗夫的患者报告——那些被称为“羊膜”或“胎盘”的退行体验——人们会感到这些体验者只是在复现所读之物，将封闭花园的诱导意象投射为子宫幻想；他们将妇科图册中的教导之旅呈现为亲身经历，将儿童宗教仪式中的天堂碎片与古老空间记忆混杂；在炫目的视觉中，神圣王座旁漂浮着天界草原与光之合唱——这些画面绝非任何子宫居民曾亲见。由此可知，即便是 LSD 这种绝妙的精神认知药物，充其量也只能唤起经验的合成集合，其中早期场景体验与后期语言符号体验交织，难以称之为回归真实原初状态。

当连真相之药也只能提供虚假信息，我们该当如何？是否该跟随登山者进入矿道，循其足迹无光无地图地深入，在某处止步见证山脉如何将生命的质点向四面八方延展？

（奥狄龙·雷东，《全知神圣》，石版画，收录于《在梦中》，1879）

（卡齐米尔·马列维奇，《黑色圆圈》）

但这样的练习不过是运动式的自我检测，终将使受试者在寂静石域中独留于自身心跳，不得不在恐慌前兆中抑制躁动的思绪。这远征同样无法抵达所有场景之前的场景。对于探索那唯一重要的夜之洞穴，此法亦无所获。那无与伦比的单色黑背景——你的生命某日始自其中如振动图形般分化——不会因下探陌生深井而显形。关乎你的唯一黑暗中的视觉，无法在他处习得。唯有直面自身的单色黑暗。初涉此道者将迅速领悟：生命远比自传深邃。书写永远无法充分穿透自身的黑暗。我们无法写下我们初始的模样。

（印度朝圣者纪念石 Salagrama，含菊石的穿孔石，90 毫米长。穿孔象征通过向外开口的创世之始。）

最初的“何处”仍无结构与内容的轮廓。即使知晓此乃我的洞穴，也仅意味：我在此处，如黑格尔的深灰母牛处于自身黑夜，与万物无别。我的存在仍是未折叠的沉重。如黑色玄武岩球体，我静伏于自身介质，孵化于石之夜。然而，若我之内确存某物，必已有差异的裂缝在这黑暗固态中开启。若我仅是玄武岩般的黑暗，何以萌发朦胧的“在之中”感？这悬置的裂隙通向何方？若我的黑暗如山脉内部般无缝均一永恒死寂，何以体内跃动着急促搏动与远方更缓的鼓点？若我全然融于黑暗物质，何以能预感空间并开启最初的扩展？可能存在既是物质又

是预感之物吗？存在孕育非岩石的山脉吗？谁曾听闻如动画与自我意识般展开的玄武岩？

这些黑色腔体呼出的奇异思绪，似是法老们千年来在墓室中未解的冥想。木乃伊的沉思，矿物中的磷光，无主体的思辨。活人能否设想一个中间状态以自问同样问题？

我们需寻求外在支撑——非妇科医生的支撑，因其如游客般带着器官描述与街鞋穿行于女性内部，被银行账户可结算的兴趣蒙蔽。此刻入口处的观察者，应是善用磁近疗法的年长精神分析师或隐士，或是懂得在场而不干预的存在者。如先前所言，推进内在观察需引入额外外部视角——不作为闯入者，而是见证者。让我们与洞穴外的辅助者会面，委托其推动球形黑夜的滞涩澄明。

精神分析师贝拉·格伦伯格在其“单子性交融”研究中，提供了一个可疑却值得注意的二人亲密空间相遇案例：

某青年因人际关系困难、身心症状与性失调求诊。听闻治疗师的基本规则后，他躺上沙发数月缄默。某次会谈突言：“尚未痊愈，但正在好转。”复归沉默数月后，某日起身宣称痊愈，致谢离去。

这近乎寓言的故事若非多重机缘恐难面世。讲述者是权威作者，可信度受其学术声誉庇护；事件发生于同行诊所，技术失误（若存在）可归咎他人；作者提出创新的母婴早期交融理

论，使奇案获得解释。格伦伯格旨在发展“纯粹自恋”理论，导向“超越冲动理论”的精神分析观。他认为纯粹自恋特征包含：主体免于冲动张力，追求发光全能的稳态。这种纯粹倾向需心理孵化器的保护形式——他称之为“单子”，借莱布尼茨术语指代其他分析师所谓的“二元体”。单子作为容器统一体，可容纳多样内容：母婴原型、罗密欧与朱丽叶、儿童与玩偶，甚至与虚拟角色或分析师的关系。单子是允许代入不同值的代数式，其“由内容与容器构成”——稳定的双重统一形式与具体邻近的双极模型，共同支撑内部空间完整的自享幻想。

在青年与沉默分析师数月的静默中发生了什么？这能否解读为格伦伯格式的单子构成？患者如何确信通过缄默掌控局面（尤其在以语言治疗著称的法国）？他将分析师拖入何种共谋？无论答案为何，显然此非前俄狄浦斯期的母婴共生——若患者将分析师视为替代母亲，应有充满张力的戏剧发展。沉默数月后自愈离去者，绝非演练拒母诉求的主体。分析师在此被剥夺解释权，转化为通过静默在场提供治愈性自我整合可能的存有。

这场景仿若胎儿之夜的戏剧等价物。治疗单子场域正是原始黑暗场景——主体被前语言地包含保护于包裹介质中。虽无事件发生，却完成具有生命实效的整合性邻近。黑暗均质空间已分化为原始双极性。假设青年是我们的神秘洞穴探索者，那静坐椅中的分析师代表什么？这不确定的对面指向何种缺席现实？

分析师作为治疗单子部分（隐喻子宫的免疫形式），并非通常意义的母亲。他或是承载新机体个体化的无我器官？或是受精卵首次旅行后着床的柔软内壁？此联想虽诱人却难成立——两男性月复一月在封闭空间进行无声对抗，各自扩展静默之钟相互碰撞，产生具有原始此处-彼处结构的双重无声调。

分析师在此场景中，代表不受欢迎的原始器官，作为黑暗中的前胎儿主体伴侣。从生理学看，这原始对面的器官真实存在——内窥镜可见可触，血管系统可测绘。但从事阴性妇科研究的我们，不应过早以解剖学命名此最原始共处中的器官，否则将退回不透明的外在性，混淆解剖表象与原初心理学。

我们为前主体在洞穴中交流的器官赋予前客体之名：“共在”。若可能，胎儿也应去医学化命名（可惜其医学术语已固化）。恰当新名或是“亦存”，因其存在源于“共在”的彼处折返。共在作为鲜活的它，非人非主体，而是维持邻近的激活者。与共在对峙，即从指示首个处所的彼处回归迸发“亦存”的此处。共在是原初空间的首个邻近量，奠基、保护并滋养“亦存”。共在独属——他人的共在非属我。故共在可称“与我共在”：如营养暗影与匿名兄弟伴我左右。虽无法随行（因我尚不知如何移动），但其在场不断确证我的空间位置。未来言说之我的发展，始自学习返回共在邻近创造的温柔处所。

阴影投射者先于受影者存在。共在存在，故我亦存。我从“亦存”到“我”的转变，源于共在使我感受作为可补全、极性开

放的存在之位。如夜空中不可见却普照的闪电，共在将无穷差异刻入均质单色，在重生的此处-彼处球体注入最初摆动。其流向我的能量塑造我，却自身不可感知。

这最谦逊温柔的临近者，在验证性目光追随时即刻退隐。如被安排缓解胎儿之夜孤寂的黑暗小弟，或与你同室的睡梦小妹。其使命似是分享安息。如子宫内管家，谨慎营养，守护你我共享之秘。共在虽具物理器官特征，但对尚无机能的你并非真实身体对象——它仅是专属陪伴器官，执行邀请你寄居的女士所委派的天使器官与秘密代理。

如卡夫卡《法的门前》的请愿者，这最亲密普遍的关联器官——共在——唯与你相关，在你作为主角现身时消逝于世。你不再是“亦存”，即刻被赋予通往个体化的专名；而共在未被命名，从生者视线（包括你自身）中隐没。尽管共在曾是你的私人反应物、蒸馏器与催化剂，它注定成为被遗忘的余烬。你是唯一作品，共在终将消逝。

你永获豁免不必思它：因无追忆，勿需回望或感恩。正因共在任务完成后即消融于其彼处，你不知晓、亦不知如何追问它确属合理。若你在光中遭遇它——谁能否认你不会厌恶转身？你怎会承认这血污菌状物、暗红凝胶曾是灵魂兄弟？助产士若以学名呼之，它于你只是最疏远的它，从未想及曾有关联。故至关重要是始终将共在理解为无名无形的本质——否则这内脏歌剧的可怜幽灵若以海绵状现身，我们将因萨特对粘腻物（le

visqueux)的分析而惊退：那种不同于清水的触感，如同对自由的猥亵侵犯。

共在的历史真实与生成现实永不磨灭：在其本质时段，它是我们的私人宁芙源泉与宣誓守护灵；它与你缔结的羁绊不逊于任何外界兄妹。某些原型梦与象征投射比解剖表象更能彰显其意义。甚至睡前蜷缩被褥的感恩时刻，你已体验了远超外界目光所能及的共在。床榻器具——尤其枕头、被褥——始终在日用中履行原初陪伴器官的功能。成人在夜晚准备中，总不自觉地演练黑暗中的自我补全，调用适应时代的共在继承者。即便无天使信仰者，亦可借睡眠辅具练习前人格的友谊奥秘；无友者，恒有毛毯。

共在投射理论终将导向床榻文化的心理史推导。

因此，当"con"以匿名自由体的形式在文化空间中出现并流通时，那些被升华并以象征性方式隐藏的与它的重逢既非不可能亦不陌生。就连那位在分析师身边进行数月沉默训练的年轻人，似乎也属于那些懂得如何召唤自己失落的"con"进行床第之外幽会的人群。若此猜想属实，那么关于分析师在格伦伯格寓言中扮演角色的答案便是：他化身为客户失而复得的"con"。通过数月感知"con"的无声训练，"被分析者"得以验证"con"的存在，直至某日顿悟：从此他将"独自"在治疗性单子形态之外，仍能保持体内那个使之完整的"con"。于是对他而

言，治愈仅意味着与内在阴影伙伴——那个难以再次迷失的内在同行者——平静地重建联结。

任何试图避免通过外化投射扭曲"con"、不将其降格为解剖学意义上的肉体器官（这种做法往往比惯常的"永不思考"更令人困惑）之人，都必须致力于寻找具象化的投射形式，使"con"对象能在恰当的升华层面显现。一旦具象呈现能公正对待"con-亦存领域"那具有空间创造力的极化能量，"con"向非解剖学高阶形态的提升便得以实现。为此，文化象征史中早有大量文献可循，尤须在整合性象征领域探寻，特别是生命之树的广袤图像循环（参见附注5）与曼陀罗图式。然而，原始心理二元性的最新象征化，则体现在那些关于分身、孪生子、灵魂兄弟的神话中，我们后续将专文探讨（150）。为勾勒"con"象征的极端形态，我们首先评述两个杰出的空间创造原型：其一开启通向神学的入口，其二则开辟艺术路径，将"con"作为显灵或现象来呈现。

十八至十九世纪法式华盖床

在1147年宾根的希尔德加德所著《认识之道》首卷记载的神秘异象中，存在一种无与伦比的子宫内神学共融。众所周知，希尔德加德先将视听启示以文字转述，继而通过图像进行补充阐释，最终由抄本画师将其异象转化为书籍插图。关于《认识之道》首部曲第四异象的注释如是说：

"我见一道极宏伟明亮之光，如万千眼眸闪烁。其四角指向四方（世界边缘），昭示着向我显现在伟大奥秘中的天界创造者

之秘。另有一道曙光般的光辉显现，带着紫罗兰闪电的明澈。我见地上有人携奶罐制酪：浓乳成硬酪，稀乳成软酪，部分腐坏...产出苦酪。又见一妇人怀拥完全成形的人形。忽然此形依造物主隐秘旨意剧烈颤动，宛如火球占据其心脏。它无人形轮廓，轻抚其脑并遍布四肢。

当这具生命人形脱离母腹后，随火球运动变换颜色。我见这般火球在人体内掀起多少风暴，将其推落尘寰。但它凝聚力量，勇毅攀升，直面抗争。"（151）

宾根的希尔德加德《认识之道》"灵魂创生"插图（鲁珀茨堡抄本）

该抄本插图将异象精髓转化为视觉语言：画面纵轴被树干或绳索分割，从卧于椭圆地面的母体胎儿腹部延伸至布满眼眸的悬浮菱形。若有非解剖去升华的"con"呈现，莫过于此。胎儿与母体内活化体的对视，径直升华为星界魔方——通过这非常规脐带，胎儿显然与神圣灵性领域相连，后者体现为上层世界纯粹智慧与创世之眼的集合。菱形眼眸象征近神之流溢，首部异象中希尔德加德在至亮圣像旁所见"通体覆目，目之多令其难辨人形"（152）可为佐证。

希尔德加德的人类与灵魂创造观中，"con"非子宫现象，而是通过超脐带或天使缆线与胎儿远距相连的天界主体性存在。特定时刻，高阶"con"降下球状灵魂注入胎儿：宛如上层某目脱离天界整体，经脐入心。这清晰展现了第四异象的心理认知特

性：完整的人类个体发生图景。非常规脐带昭示胎儿与近神空间内活化"con"的亲密远距交流，而椭圆内携乳酪的人类象征肉体创造。理解乳酪作为人体象征需追溯古老观念（《约伯记》使其在基督教中普及）：人体如奶酪般由凝乳形成。正如奶酪是液态凝结物，子宫内人体借由凝血成形（153）。故约伯向神的诘问：

"你岂非使我如奶凝结，如酪成形？（...）为何使我出离母胎？不如未见天日即灭？"（约伯记 10: 10, 18）

但正如凝乳非皆完满，子宫凝聚亦非尽善：希尔德加德从自身病弱之躯深谙人体创造之脆弱，她本人即是"软酪"产物——虽需注意软酪（纤弱）自有其价值，未必先天缺陷。按秘传心理学观点，首造者对此别有深意，因弱者恰为最佳媒介，唯需警惕其变质为苦味。

依希尔德加德模式，妊娠复现亚当创造：肉体层面，液态凝为固体；灵性层面，灵魂球体自天使空间降入胎体。传统认为后者发生于妊娠中期，与可觉胎动起始同步。降自神侧的火球构成人类出生后的命运核心，注定要在尘世试炼中自证。

相较希尔德加德神学化的"con"结构，现代心理学与内窥镜式的子宫同伴观念显得平庸乏味。尽管当代诠释者或难直通其宗教意象世界，但此文献印证了过往灵视论述将胎儿与活化体的神秘共居提升至何等高度。脐带绝非胎儿与血肉海绵的血管连结，而是生命原质与补全力量的物理纽带。这些观念或因其宗

教热忱被悬置，但其音高与形式使现代研究者免于陷溺生理学愚钝与妇科知识及其通俗心理学衍生物的泥沼。它们标定了恰当去升华的子宫二元性论述应立足的层级。

当代可期在造型艺术（尤奇幻领域）中找到等价表述，将深层心理象征具象化。超现实主义画家雷内·马格利特的神秘画作即为一例，尤以 1964 年《无限认可》为著：这幅小尺寸水粉画呈现两位戴礼帽、穿长袍的孪生绅士，背立于心形密枝树冠。他们栖身于"树心"区域的自然感，与其微小迷失感形成张力。画面如秘传论文：两人的相似性及其与树的关联构成双重晦涩，彼此解释。标题悬置了"无限认可/感恩"的指向：是二者相认，还是对共栖之树的感念？若视为知识树，则两人正发现彼此相似；若为生命树，则见证其归属。马格利特的造型象征虽植根于形式特性，却与犹太-基督教神话传统对话。若生命树象征原始"con"，此画直指古老二元性场域——树之位点正是无限认可与感恩的源头。

雷内·马格利特《无限认可》

树木符号以精妙方式守护"con"的匿名性，使其显现而不堕入解剖学庸常。这在 1948 至 1960 年代《血之声》系列中更为显著：深海蓝与墨绿主导的 90x110cm 画作，汇聚生命树与知识树的神话母题。视觉感知分三幕展开：首见树干双窗（如风历展示象征欢愉的白色秘球与透光屋宇）；次观树冠的球状海绵质感与几何图形的有机对立；终见远方山脉左起、平原右展的

非象征景观。或许艺术家本人正藏身远蓝，嘲弄般呈现前台伪谜。

雷内·马格利特《血之声》及其局部

血之声即生命树的召唤，中介于树干几何胎儿与滋养树冠。此树孕育非同类果实，而是对思维主体至关重要的有机灵性形式——生命树孕育人造物。故风历树干中，几何胎儿（亦存者）与赠命近存者（con）形成子宫两极。第三眼凝视时，脱离树域者可见释然远景。

这些"con"的象征呈现给予内在空间同伴重要实在地位。无论是近神眼阵与灵魂球体，还是生命/知识风历树，在这些投射中"con"显现为补全性主权存在，为自我提供亲密回忆与感恩根基。但"con"是否仅能借崇高投射间接显现？我们能否不贬抑或过度升华地直面这位洞穴同伴？若"con"真实共享过最私密洞穴，必与你同出。

此时前文建议的"双观察者"策略可效：外界见证者需如实记录分娩剧幕中是否另有同行者。但通常见证者令人失望——谁曾询问产婆或家庭医生？我们默认无解。即便"con"曾现世，后续验证也因见证者失语而困阻。若"con"存在过，我即是被分离者。

愈发清晰的子宫单色性遭遇顽固的描述障碍。纵使确信往昔洞穴中我们为双，所有生命痕迹却指向独我。难道自始受骗？

"con"如器官界的卡斯帕·豪瑟被秘密转移？或许它仍囚于某处地牢？若已逝，为何无正式葬仪？谁判我们沦为失"con"者？如何破解这绝对缄默同盟？

助产士的耳语终会流布：唯有胎盘完全排出，分娩方告圆满。针对"con"的缄默同盟在此露出破绽。接生者皆知，顺产时娩出的是双元体。胎儿之后必有不可或缺的有机补充物——法国古称"arri è re-faix"或"d é livrance"（胞衣）。约1700年起，欧洲各国采用拉丁词 placenta（胎盘）指称胞衣，该词源自希腊"plakous"（扁蛋糕），映射古代面包师意象。亚里士多德曾喻母体为烤炉，胎儿为面团。而古老产科学认为母腹兼具胎盘烘房与胎儿厨房之职。胎盘作为母体第二产物（近代妇科称"secundinae mulieris"），在魔法观念盛期被尊为胎儿共生体，需虔敬处理：常由父辈埋于地窖、梯下、果园，或悬于烟囱。风干研粉的胎盘被认为具疗效，从希波克拉底文集到17世纪，皆被视为治肝斑、癫痫的良药（154）。

全州全罗北道博物馆前李朝第八代王睿宗胎盘墓

16世纪旅行家记载巴西原住民食胎盘习俗，雅库特人则以此设宴。18世纪产科手册甚至争论亚当是否食后代胎盘。古埃及法老胎盘被奉为"外灵"，常被制成木乃伊随葬。旧约《撒母耳记上》25：29提及"生命囊"，朝鲜传统或海葬胎盘，或与谷壳同焚撒路求吉。胎盘处理的四种基本方式（土埋、悬挂、火化、水葬）对应四大元素。

18 世纪晚期，资产阶级与御医开启胎盘贬抑进程。现代临床将胞衣视作秽物处理，制药业则将其作为原料。在柏林统一后的技术体系中，胎盘与死胎甚至成为垃圾焚化助燃剂。

现代个体主义高峰恰始于 18 世纪中叶胎盘的临床文化放逐。资产阶级实证主义压制浪漫灵魂共伴观念，将个体虚构为子宫、摇篮与皮囊中的孤立存在。盗走"第二身"的个体，沦为母亲的直接造物，继而沦为极权国家的直接对象。卢梭作为现代结构世界的门户思想家，发明了无友之人——其补全者只能是自然母亲或民族全体（159）。自此，心理学沦为科学化的蔑人术。

相较之下，古代为灵魂替身留位的传统，使人终其一生优先联结绝对内在的第二身——真正盟友与守护灵。基督教"顺从神而非人"的诫命即此体现：无人是"个案"，皆为被补全的孤独奥秘。当现代性抹除"con-空间"（通过摧毁胎盘），个体日益陷入狂热集体与极权母体的拉扯：或在集体吞噬中抑郁，或在自闭中孤立。无护灵者注定被极权吸纳，除非通过音乐、独白等独处技艺自我补全（160）。毕竟，那个被弃于垃圾的亲密他者，始终有权拒绝与失"con"者共处。

确实：自从最亲密的伴侣不再被埋葬在家中，或掩埋于树下与玫瑰丛中，所有个体都成为了潜在的背叛者，他们必须否认一

种无概念的罪责；他们坚决自主的生活，否定了自己毫无悔意的自治存在会不断重复对最亲密伴侣的背叛。有时，当他们感到孤独时，会以为自己发现了某种内在深度；但他们忽略了，这种孤独也只是自己的一半——那个被遗弃在垃圾中的胎盘早已承担了孤独的主要部分。现代孤独主体并非自主选择的结果，而是分娩与产后无形解体的腐烂产物。其顽固追求自由的本质中，隐藏着未曾坦白的耻辱：这种自由建立在对最亲密前客体的毁灭之上。其最独特的自我价值，是以第二客体在废弃物中的崩解为代价换取的。由于盟友消逝于垃圾堆中，主体成为了没有镜像的自我：一颗独立而不可复制的流星。面对肚脐，获得解放的个体找不到"共在空间"的开口，取而代之的是消遣娱乐与虚无。若主体真如西方嘲弄的那般"凝视肚脐"，他只会发现无法指涉任何事物的自我死结。终其一生，他都不会明白，无论是在想象界还是心理声学领域，被切断的脐带始终指向某个共在空间。从心理动力学根源来看，现代个人主义实为胎盘虚无主义。

在现代都市的分娩仪式中——无论是临床还是家庭场景——胎盘与虚无的想象与实践等价性已广泛确立；仅有少数传统岛屿残存着未被重视的生成心理学痕迹与古老妇科理论。近年来，这些岛屿正组织抵抗临床实证主义及其文化诱变，尤其通过复兴古老产科实践，重新赋予脐带切断仪式以象征意义。若缺乏这种仪式，脐带另一端——胎盘——通常被视为与主体毫无关联的废弃物。甚至多数现代母亲对脐带切断时的生理分离也概念模糊，仅模糊认为婴儿与母亲各居一端。（161）实际上，胎儿与胎盘如同俄耳甫斯与欧律狄刻般从冥界携手而来，纵使

欧律狄刻注定因外力消散，分离方式绝非无关紧要。助产士必须明白：当作为分离实施者的成年人进行主体建构的切割时，需以某种方式向婴儿解释澄清。他们应自视为文化司仪，将切割作为原始象征礼物传递——是的，这象征着进入象征界的启蒙仪式。

普通的脐带切断就其戏剧性内涵而言，是将婴儿引入自我成形的澄明领域。切割即是用刀确认个体性。执刀者是主体历史上首位分离者；通过这一馈赠，将婴儿推入外部媒介的存在。然而，唯有当助产士以成熟视角兼顾分离两极时，才能完成真正的分离仪式。若要正确而成熟地接生俄耳甫斯，就必须以理解与成熟的方式告别欧律狄刻。对婴儿展现成熟姿态，本质就是在恰当时机进行正确分离。但成长于胎盘虚无主义体制的现代人已丧失实施成熟仪式的资质。当需要践行首度分离时，他们常以幼稚的虚无主义姿态仓促掩埋或可耻抛弃，如同欧律狄刻的垃圾工。他们草率地消灭胎盘，扼杀了俄耳甫斯源自自由追问另一面的旋律冲动。现代性错误分娩的主体规避了缪斯的原初场景；对失落伴侣的哀悼自由消逝于麻木与非形式中。文化在个体首幕剧中的角色就此错位。

婴儿如何能知，天使离去恰是为让大天使降临？

自然，现代脐带切割仍遵循技艺规则；主体躯体的肚脐仍铭刻着个体化戏剧的象形文字。但肚脐已丧失概念、旋律与追问。现代肚脐是屈服的死结，其主人茫然无措。他们不知这是欧律

狄刻的印记，是她退入地狱沉没的纪念碑。所有坚定吟诵的旋律皆源出于此。在象征性的鲜活身体上，它见证着脱离血脉联结、进入呼吸/饮食/言语世界的可能——这个领域终将展现为宴饮群体与和解社会。现代社会中，即便诗人也罕知完整语言是分离之乐：言说即是通过肚脐歌唱。唯有里尔克近期触及深邃语言极地："永驻欧律狄刻之死，升腾吟唱/回归庆典，抵达纯粹外衣"（《致俄耳甫斯十四行诗》第二部第十三首）。因此，我们对失却器官的安魂曲始自澄明诉求。思考共在，首要是破译肚脐的分离象形文字。若能用哲学手段革新心理学，其首要方案应是肚脐诠释学——或用希腊隐喻表述：脐辩神学（omphalodicea）。正如神辩学为上帝对世界缺憾的辩护，脐辩神学乃语言对断裂脐带及其身体印记的辩护——这种语言渴望坚定不移地抵达他者。

（雅典 Vari 地区仙女洞中供奉的脐石女神像）

在少数关注肚脐作为存在印记的学者中，法国精神分析师 Françoise Dolto 的"脐带阉割理论"尤为瞩目。她指出，获得肚脐远非早期无意识阶段的外科插曲。通过"脐带阉割"概念，她强调脐带切断是塑造儿童身体的首次文化生产行为。Dolto 将儿童身体喻为护照，在"特殊特征"栏需注明"被阉割的肚脐"。此表述需置于法国精神分析传统中理解——"阉割"在此指代形塑人格的分离、拒斥与禁忌。该术语显然源自俄狄浦斯情结理论，即儿童通过对禁忌爱欲对象（父母）的内在化弃绝，为成年期异性爱欲腾出空间。象征性的生殖器阉割（乱伦禁忌）使未来主体脱离对首位近亲爱欲对象的直向渴求。唯有通

过良好内化的阉割，生殖主体（可喻为被修剪的欲望）才能绕开禁忌爱欲对象，将力比多导向家庭外的广阔领域。因此，对绝对禁忌的弃绝成为未来情欲自由的起点，是主体成熟后选择"非母/非父"爱人的前提。

但即便承认此简化乐观模型的部分合理性，为何脐带切断也需具阉割意涵？与其他法国学派分析师类似，Dolto 使用"阉割"指代前生殖/超生殖领域的渐进分离（尽管偶带迟疑），有时加注引号以缓解释义冲击。但作者似乎更倾向学派而非公共话语，反复使用该术语如同对分析经院主义的效忠宣誓——其实完全可用更温和的表述来指代儿童对已超越的首位爱欲对象的符号化解放。

此处并非嘲讽经院化精神分析的术语盛装。事实上，这种语言规约隐含严肃的世俗化宗教动机：如同犹太割礼，"阉割"提醒人类若要文化存续与守法自主，就不能屈从力比多冲动，必须离开原始满足，升华为对成熟对象的从容享受。这正对应犹太教"律法中的自由"理念。通过口腔期、肛门期、生殖期等特定发展阶段的一系列成功分离（或曰"阉割"），未受残损的儿童逐步赢得世界的自由使用权。良好分离的主体以丰沛欲望收获大地馈赠。经典精神分析通过术语奇观，昭示着祛魅的悲怆成人观——成熟源于开启世界的弃绝课程。弃绝汇聚智慧与自由，使主体具备文化与共同体能力，扎根于成人提供的鲜活语言游戏。法国精神分析的解放性弃绝学说，实为对犹太-基督教精神的强力重构——这种重构因其行动者传统意识薄弱而更具传教效力。

Dolto 坚信，"分离性阉割"不仅是象征行为，更是符号生成行动（"symboligenic"），将婴儿引向语言之路。符号形塑服务于主体祛魅与向世界敞开，使其摆脱对原初环境力比多内容的强迫性执念。因此，脐带切断作为"阉割"的合理性在于：它要求婴儿放弃与母体的舒适血液共同体，冒险进入更不稳定的口腔喂养与外部拥抱。哺乳（无论亲哺或替代）是共同体的替代性交流。在此（且仅在此）意义上，它迈向了象征界。无论如何，饮用外部水源者已解放于血液交换的渴求（除非像酗酒者般痛饮至自我消解）。乳汁及其替代品取代了古老的血脉联结。由于象征本质是以后期替代早期、以精微媒介置换物质媒介，婴儿告别子宫直接性确可视为精准技术意义的阉割——尤其考虑到 Dolto 强调婴儿自身具有对这种渐进过渡的"理解"。当新生儿通过呼吸获得发声能力，以啼哭确保母体关注时，这种理解更显合理。声音确证了血液共同体多余性，转而"意指"乳汁的可求性。存在即发声，存在即进入自身声音的成功空间。因此，符号发生与自我形成皆始于声音"塑造"——Thomas Macho 等人正确指出，导向母体听觉的声音具有声学脐带属性。（162）物理脐带需有继承者确保分离仍在联结符号下进行。（163）象征能力发展需连续性原则：早期不应简单消逝，而应在新阶段功能性保存与置换。心理过程中的良性象征发生，源于保守-进步的双重妥协。

若旧快感平衡无新补偿，主体将撞上不可逾越的抗拒之墙。美好世界就此封闭。发展停滞，曾勇敢外探的生命陷入困局：归途已断，前路无援。有机体被烙上静止的断裂，象征场域出现

空白，痛苦陷入远离语言的躯体进程，生命压力无法转化为表达性力比多。Dolto 的观点在此获得支撑：被忽视或沟通不良的脐带分离可能导致符号生成的早期灾难。主体无法通过母体共振游戏确信降生的优势。因此，"脐带阉割"不仅指解放母子的切割行为，更意味着使儿童确信降生优势的整体努力。

(164) 此层面的成功"阉割"，即终生有效积累与外在世界的良性共振经验。这种前语言的原初印象宝库，构成相信承诺的能力——通常所谓信念，不过是语言信任的别称，需经前语言阶段训练。这种信任只在良性共同体的温室中生长，居其间者不断确信言说的优势。或许语言能获得独特的人类生成力量，正因其处处彰显将我们系于生命的塞壬之力？还有比向无言者传递言说优势更伟大的人类生命赞歌吗？当言说者对未言说者的说服失败，被弃主体便滋生对抗聋哑多外界的原始罢工倾向——这些未被问候、引诱、鼓舞者"有理由"成为语言不可知论者与共同体犬儒主义者。他们从未栖居存在之屋。于彼而言，语言如同伪钞原型：所谓交流不过是伪钞制造者试图流通自产假币的企图。

附论五：黑色种植园

关于生命树与动画机器的笔记

"...树上的叶子乃万民的药物。"

——《启示录》22: 2

人类通过分离切割成为个体，这种切割虽未远离母亲，却永远隔绝了匿名孪生体。因此可预期：个体作为失伴主体的残余，除物理肚脐外，还会形成心理与象征脐带（更准确说是胎盘补体形成阶段的记忆痕迹场域）。似乎唯有参照平行生命的滋养性符号（预示协同发展的保护性预言），生成中的主体才能完整发展。普鲁塔克将希腊罗马伟人生平作平行传记（165）的创意，除史学价值外，更蕴含哲学-宗教与深层心理学潜能——当“平行生命”原则不用于类似人生，而用于个体显性生命与其原初伴侣隐性/虚拟生命的对照时。

无数民间叙事变体都体现着“每个个体应有精神替身或魔法/植物平行生命”的观念——前文论及 René Magritte 作品时提到的生命树即属此列。这类树木多在婴儿出生后立即种植（常为果树），通常栽于脐带或胎盘埋葬处（多在出生地附近）。马丁·路德“即便明日世界终结也要种植苹果树”的名言，唯有通过这种生命同盟观念才能理解：在任何情况下，人类与其生命树的联结，都远比树与人同世界的联结更为紧密。

（中世纪妇科的七室子宫作为隐秘杂交树。Guido de Vigevano, 《图解解剖学》，巴黎 1345 年）

生命树神话为所有文化面临的构成性困境提供了最可信（却最少被接纳）的解决方案：如何使胎盘替身既不完全显形又不彻底隐匿。其必要隐匿与必要显现的特殊存在状态，赋予它原始宗教性的晦暗光辉。若过于具象显现（作为器官-物体），将

引发危险的虚无主义危机（人类始终难以忍受从废弃组织块思考存在完整性）；若完全缺席，则使个体陷入个人主义孤立。文化可据其解决胎盘显圣禁律的方式分类：或将生命力投射于同盟植物，或以特定动物（尤其是灵魂鸟）（166）代表生命原理，或协调隐形守护灵与精神替身（可扩展为城邦神、群体守护灵等整合性存在）。胎盘显圣同盟也可体现为重要护身符或精神领袖（如上师）的象征性活体。所谓宗教实为将个体亲密盟友转化为内在监护者的符号系统。

（Stam 修道院教堂祭坛生命树，蒂罗尔）

现代性案例表明：当文化气候使胎盘显圣困境无法被表述（尽管潜在影响空前），个体会被呈现为无需实质补全的自由存在，或前人格的局部能量束（其与整合性第二存在的关系已然隐没）。现代自补生命形态更通过技术媒介开辟了后人类视域。安迪·沃霍尔经典表述道：

"于是 50 年代末，我开始了与电视的恋情并持续至今。

（...）但直到 1964 年获得第一台录音机才真正结婚。我的妻子。（...）当我说'我们'，指的是录音机与我。多数人不理解。"（167）

前虚无主义文化（即无技术自补手段的社会）注定要对"个体与民族灵魂需融入何种融合同盟"作出神话回应——任何宗教心理学或形而上学若不提供胎盘替身的必要性构想，都将失职。巴比伦与艾塞尼派的生命树神话属于最震撼的象征安排：

在此，超验平行生命的位置通过双重投射呈现。亚述巴尼拔二世宫殿（公元前9世纪）的浮雕显示，系列基路伯人鸟战士各自守护生命树，显然意图表现灵魂双重存在的整体场域（精神-人性灵魂与植物性灵魂的同盟）。（168）但在艾塞尼文化中，天使学说与生命树模型的结合最为紧密，天使学家 Malcolm Godwin 如此总结：

"其信仰核心是七枝擎天、七根入地的生命树，对应周七日与基督教七位大天使。在复杂宇宙论中...人类居于天地之间的树心位置。"（169）

在这里，生命之树不仅上升为宗教派系的整合象征；它更被扩展为世界权力的典范。显然，相比最初的帝国主义社会，其对立面的唯心主义体系更需要植根于强大的心理宇宙学整合象征：在此情境下，生命之树的意象既作为世界的内在空间，又充当着连通的地下洞穴。这类教义能为群体妄想社会学提供最有力的辩护，这丝毫不令人意外。

当"日耳曼使徒"圣波尼法爵在724年传教攻势中推倒盖斯马尔的多纳神橡树，或当查理曼的使者在美因茨主教卢尔影响下，于萨克森战役期间摧毁埃雷斯堡的伊尔明苏尔（萨克森人视为支撑天穹的世界之柱圣所）时，这些行为已远超普通的基督教反异教象征斗争。这场针对树木的战争，实则是向异质社会的显圣整合形象发起正面攻击，旨在摧毁维系敌对群体象征统一性的想象参与机制。任何试图建立新从属关系者，都必须置换旧有的群体"录音机"。

基督徒以十字架取代被毁的异教圣树，这种"雄辩的木材"象征死亡被征服的生命之树，恰好印证了上述逻辑。好战的救赎团体史，无论是表现为宗教民族还是意识形态国家，始终贯穿着生命之树的战争。若将此视为前现代社会的特征，实属谬见——正是现代大众传媒创造了使庞大人口陷入同步论战妄想与暴力重生幻象的媒介温床。美国民主奠基人托马斯·杰斐逊不就宣称"自由之树需用爱国者鲜血代代浇灌"吗？集体圣树的灌溉工程，需要高效运转的学校、邮政、军队和媒体系统；在革命自由树或爱国菩提树下的群众国家化，正是民族国家诞生以来驱动欧洲各国的重大心理政治工程。

要逃离极权之树的荫蔽，唯有遁入对抗性媒介：用颠覆文学的不透水共生体抵御极权集体，或沉浸于私人"录音机"的封闭世界。只有通过自我绝缘，才能打破吸纳性媒介的极权效应。

在法国大革命将农业时代的生命之树转化为革命符号前夕，维也纳医师梅斯默与普伊塞居侯爵已推动生命之树向现代心理治疗原型的转变。亨利·埃伦伯格在其《无意识的发现》中，如此描绘布赞西村那棵"奇迹之树"下的治疗场景：村民用绳索缠绕病肢形成人链，在磁流传导后接受铁棒催眠，最后通过亲吻圣树苏醒。这个田园诗般的原始场景，实为现代催眠术的诞生时刻，标志着心理治疗从自然哲学物理主义向场景化、历史化的空间心理学转折。

普伊塞居的磁化榆树与梅斯默的八角磁桶，本质都是接触巫术的媒介化呈现：前者是植物化的磁化装置，后者是机械化的生命之树。两者通过隐喻脐带将个体重新接入群体，暴露出现代心理学对"失落双生子"的隐秘渴望。当资产阶级社会致力于构建无原罪的新人类时，现代心理学激进派却致力于重释人类境况——原罪即根本性分离。卡夫卡在战时日记中深刻指出：我们被逐出伊甸园，非因知识之树，恰是为防止触碰生命之树。这种与生俱来的分离状态，才是真正的原罪。

第六章 精神空间的共享者：天使、孪生子与分身

所有降生皆为双生子诞生。每个来到世间的生命都伴随着沉默的欧律狄刻。个体性源于分离之刃对原始整体的切割。脐带作为肉体连接的印记，在新生儿周遭留下空灵的缺席轮廓。这种初始分离创造了替代可能性的场域，使俄耳甫斯得以在永恒不忠中不断建立新联系。母亲怀抱的触感，成为首个替代性共振层。

古罗马庆生仪式实为个体与守护精灵的盟约庆典。守护神（genius）作为生命本源力量，自诞生即与人类缔结不可分割的球形盟约。这种"被注视的存在"模式，完全不同于笛卡尔式"我思"主体——对罗马人而言，存在即"被思量"。现代主体将守护神内化为自主意识，却遗失了原初的灵性共生维度。

房屋建筑史即精神空间分配史。从亚述宫殿的守护神兽到基督教国家的护国天使，空间驻灵始终维系着权力场域的神圣性。查理曼帝国奉米迦勒为守护天使，955年奥托一世正是在其旗帜下击退匈牙利骑兵。这种空间灵性化传统，在亨利·詹姆斯《欢乐角》的凶宅叙事中，仍可见现代性对灵性共生的焦虑投射。

守护神传统揭示了人类存在的基本境遇：无人独存于世。从埃及的"卡"到苏格拉底的灵异，从柏拉图性格守护神到罗马家庭拉尔神，各种文化都承认精神伴侣的存在。这种认知指向心理学的根本命题：完整人性需通过他者补全。当现代心理学试图重构人性条件时，实际上是在寻找失落的精神孪生体——那个自诞生即分离，却始终在空间维度与我们共存的"另一个自己"。

如同大多数此类形象一样，罗马守护神表现为一种固定、未经调制的存在；它如同一位沉默顺从的伙伴，参与被庇护者生命中的重要事务，既不谋求自身的认可与发展。其恒定性源于其作为精神实体的贫乏性。它以不变的形式——作为奇迹与可信赖性的神秘统一体——确保古代主体所栖居的心理空间，能与邻近的超验性保持微妙而持续的接壤。因此，在古人眼中，个体生命永远无法被简化为孤立的灵魂质点，或封闭的火花与独立的火焰；存在始终具备球体性与媒介性的结构，因为主体永远置身于半神圣的守护场域之中。每个个体都悬系于精神环境，不论将守护灵拟人化为无形的对话者，还是将其构想为环绕主体的"神圣介质"，其本质并无二致。守护灵的存在印证：

个体的心理原则并非孤立的力量点，而是将最内在的自我外化为环绕周身的力场——同时也被这个力场所承载与包裹。这个力场天然具有亲近性，因守护灵从不远离其庇护对象（这与许多古老民族的灵魂观念形成根本差异，后者普遍认为外在灵魂可能遁入远方，需通过萨满技术追索召回——这堪称所有抑郁症治疗的远古原型）。（182）

关于古代心理历史话语与象征体系中的二元场域结构，其内部显然尚未发生显著变异。这个场域本质僵化，几乎拒斥任何历史性发展。我们距离非神学的、动态的球体概念尚远。圣索里努斯使用"adpositus"（邻近者）一词恰切表明守护灵的毗邻性——这种并置关系排除了内在调制的可能，更遑论共振域的替代与演变。不过，苏格拉底门徒欧几里得关于双重守护神（binos genios）的学说，已闪现辩证性精神伴侣观的雏形：或许欧几里得设想守护神之间存在分工（若非对抗），将二者分别阐释为善恶精灵。（183）即便在双重伴灵的情形下，形而上的二元空间结构依然保持刚性。唯有现代互补变量概念引入不同体量与更丰富内容，才使两极分合的动态心理视角成为可能，推动球体内在替代分析的发展，进而催生成熟精神现象学：理想的主体性应实现守护神从微观球体到宏观球体的连续发展。新兴微观球体学为二元空间论述脱离宗教话语提供可能，同时保留其潜在真理性。唯有通过球体学表述，神话宗教话语保存的原始文化心理智慧才得以避免被错误概念扭曲。

众多古代文献证明，在宗教形而上学框架内，个体与其精神伴侣的协调关系难以逻辑自洽。当守护者不像罗马守护神教义所

述那般作为个体生命圈中恒常的微妙存在，而是如圣经世界般以临时使者的形象偶尔显现时，主体与伴灵便陷入脆弱的认知关系——主体往往无法立即识别天使的归属，因双方缺乏亲密性。故此天使致人问候总以"勿惧"（Et dic ne timeas）

（184）的套语开篇。圣彼得从希律·亚基帕监牢获释时，甚至无法分辨天使干预是现实抑或梦境（《使徒行传》12：7-10）。新柏拉图主义天使学家则提出相反论点：作为纯精神体，天使仅通晓普遍概念而无法认知个体。伪狄奥尼修斯《天阶体系》衍生出天使仅作用于普遍性的推论，阿奎那则基于圣经与传统驳斥此说，坚称上帝通过天使次级因可达至个体层面。（185）

为避免无形灵体与具身灵魂的张力（实为天使与人类的存有论差异），众多虔信作者巧妙地将个性化天使塑造成孪生形象。埃及教父《安东尼言行录》记载：沙漠中的安东尼陷于阴郁时，目睹酷似自身的幻影重复劳作祈祷的循环，最终认出这是传授救赎之道的天使。这种镜像空间消解了认知难题，天使以幽默双生子形象实施"修道院顺势疗法"。此处关键不在于开创"祈祷与劳作"范式，而在于天真而有力地推进个体天使学。当天使采取孪生形态，便形成由两个独特性构成的微观复合物种——天使面成为奠基个体性（安东尼形态）的普遍个体，使先验认知成为可能。从神学认知论观之，唯有人-天使这对神圣二联体能在神性理智中显形，孤立人类因单一性自闭将遁入不可知领域。守护天使犹如神性认知的透镜，其消逝将导致个体沦为现代心理学描述的"不可分析者"，永远隔绝于交流意图。

古代晚期的天使孪生叙事在摩尼（216-277 AD）传说中达至顶峰。这位善恶二元论宗教创始人在十二岁获得光明之王启示，二十四岁时伴灵"陶姆"（阿拉米语"孪生子"）命其出世。据《科隆摩尼抄本》记载，摩尼的"伴侣"（syzygos）兼具守护神与宇宙导师特性：自四岁起，圣天使之手便护佑其成长；成年之际，威严镜像显现，赋予其对抗光明与黑暗之神、聚集灵魂的智慧。这种心理补充机制与传教使命的结合，折射出希腊化-犹太基督教普世神学对微观伴灵结构的吞噬。摩尼殉道后，其教派横跨欧亚的传播力，正源自少年时期水中倒影的宁静相遇。这种微观二联体向普世教会的结构扩张，将是第二卷的核心议题。

守护神、孪生灵、守护天使与外在灵魂构成心理球体二元极的原型群像。它们皆起源于对原始"此在"的替代，在个体内部开辟亲密伴护空间。但与匿名无意识的原始共在不同，这些后继者需具象为公共名称：或拟人化为孪生兄弟，或投射为文化共有的隐形灵力形象。作为古老匿名性的替代品，这些灵魂伴侣可称为"胎盘双生体"——唯有依托子宫期建立的此-彼结构，它们才能作为高阶盟友入驻心理空间。心理学视域下，这些微妙的空间共享者实为原始而可疑的未成熟伴护形象。其长期滞留将阻碍道德合法性替代者的进化，特别是阻碍父母形象确立良性的性别张力模范。根据分析正统，天使与孪生体必须消逝，其功能应移交性成熟伴侣及文化典范。莱辛《智者纳坦》便优美展现了少女心中解放者天使如何让位于真实男性。按精

神分析成说，尘世异性伴侣是心理成熟的终极目标——所谓成熟，即不断拓展关系维度的置换过程。

胎盘双生体的出现标志着具有微观宇宙属性的心理空间的形成。自我与另我、个体与守护神构成的"小世界"具有五大结构要素：此极与彼极的主体、容器形式、两极自由通达性以及伴护者的膜功能。守护神作为原初补充者，既构建开放空间又维持其边界。伴护膜的质量决定主体祸福：过度致密将导致自闭（如英国吉本斯姐妹的缄默共生世界），过度渗透则引发湮灭恐惧（如早期自闭症的无限性侵袭）。理想状态在于守护膜营造的"适度出神"——受保护的开放交流。成功的治疗需重建信任，开辟新共振域。这印证了心理球体关系的实在性：过度伴护导致幽闭，伴护缺失催生防御性自闭。唯有适度膜功能，能培育最佳人类存在状态——在良性出神中成长。

外部灵魂——一种膜：通过这一概念可以理解，唯有通过这一媒介、这一闸门、这一交换器，主观领域即共生领域及其后续空间中才可能发生诸如世界构建之类的事件。作为一种双向形式，膜一方面确保了世界只能通过“双生子”（最初以母亲形象短暂出现）的中介进入主体；另一方面，它使得自我（Selbst）始终携带着其复制体存在于外部。主体与其互补者首先共同构成了一个无世界（或拥有自身世界）的私密单元；但由于主体通过其复制体（且原则上仅通过它）获知特定文化中“世界”的体量，成长中主体对外界的接触完全依赖于内在他者的膜质特性。当主体向内在他者飞翔时，自身也在更广阔

的世界中发展。世界的开放性与广阔性正是作为膜的复制体所馈赠的礼物。

唯有当主体从一开始就建构于保护性-渗透性的双重结构（正如我们所示，这种双人结构的预设始于产前空间），主观领域才能通过连续极性逐渐丰富，最终形成共同体结构：足够好的母亲并非直接的第二个体，而是双生子联盟中的第三者——自我是显性部分，原始伴侣是隐性部分。母与子构成三人组，其中介入了孩子的隐形伴侣。当领域扩展，父亲形象添加第四极；兄弟姐妹（作为亲近他者形象）与非亲缘者（作为陌生他者形象）则构成第五极。因此，成人的主体性是在五极场域中的交流流动性，即与守护灵、母亲、父亲、兄弟姐妹/朋友及陌生人产生差异化共鸣的能力。用音乐术语表述，基本发展轨迹是从二重奏到五重奏。每个阶段中，伴侣都在塑造并解放其主体——一个审慎的守护灵在充分定义的世界中唤起审慎的个体。

在传统文化中，子女必须获得至少与父母同等的精神广度，方能迁居家族的世界屋宇。在先进文化中，还涌现出挑衅性精神与专业心灵放大器：这一现象使希腊人发现了学校制度，并将守护灵转化为教师（历史上，教师作为第二父亲登场，负责引导从受家庭限制的四重奏向五重奏——即社会最小形态——的微妙过渡。自教师出现，便有了目睹子女异于己出的父亲）。

制度化教育史表明，所有伟大文明在养育与教育的门槛处，都剥夺了母亲对子女的苏格拉底式垄断。当黑格尔在心理学讲义中宣称“母亲是子女的守护灵”时，他（不充分地）描述了感知灵魂与知觉主体性层面（尚未概念化）的教育起点。诚然，个体在经历胎盘印记与胎儿听觉印记后，首先需经由母亲激活（用黑格尔的话说，被“震颤”）；但按唯心主义图式，完成塑造后，个体应仅由不再震颤的自主概念进行精神化。

原始伴侣的在场体验本质上多属非视觉维度，因早期主体历史完全处于前视觉与前想象领域。子宫黑夜中的（非）存在不言自明；即便排除与母亲具有深意的迷人眼神接触，非视觉的接触与联系方式对新生儿也至关重要。在儿童早期建构中，即便是实体双胞胎兄弟，在很长时间内也非视觉对象，而是被感知为隐约的存在、声响焦点、触感、脉动、氛围、压力源，最终才是可见形象。这尤其适用于儿童通过与母亲面容及身体的互动（而非与原始伴侣），形成的“在场-缺席”早期概念。因此，守护灵的在场与亲近体验本质上是种朦胧预感；光学证据唯有通过次级补足才能进入自我感知领域。甚至儿童假想的早期自我形象，也非具象表征或意象（195），而是预感领域中的事实或事态。古典精神分析不幸地将早期自我置于光学自我形象的根本依赖中，这与简单明了的可能性相悖：如果婴儿确实在预感式母子交流中获得无数关于自身完整或分裂的经验，其吸收的重要自我图像信息却相对稀少。即便偶尔在镜中感知并识别的自身形象，也不可避免地被自我预感的内在之光诠释——正是这束光开辟前路。关于自我本质的基本构型信息，始终作为模糊统一的感觉复合体存在于预感领域；唯有作为自

我预感前判断经验的视觉附加物，镜像自我才能在光学开放空间中获得存在合法性（196）。

对脐带被或优或劣剪断的常人而言，其作为个体间存在的平凡事实包含：胎儿时期连接原始伴侣的脐带所占据的肚脐前方空间，自此永久空置。因此人类明确区分背部自我感知与正面意识：正面是颜面之侧、生殖器之侧，更是脐眼之侧。此处不仅有重要孔窍与传感器，更铭刻着分离的疤痕。肚脐如同纪念不可思考之事的丰碑，提醒着无人忆及之事。它是意识中可知领域彼岸的纯粹符号——若拒绝谈论肚脐，便应同样缄口于无意识。它标志着关乎我甚于一切的知，而我却非此知的现实主体。脐眼主人终生无视身体中央的纪念碑，如同路人日复一日经过骑士雕像却从不问津。这种对自身原史的漠视具有文化方法论：欧洲人自古受教于禁止凝视脐眼的戒律，耻于设想在此处建立自我关联的可能。身体中部的隐秘凹陷，永远且无一例外地指向他者。脐眼是我们外向义务的标志，直指与他者共在的事物与主体图景。

约瑟夫·博伊斯，《梦的守护者》

弗拉基米尔·纳博科夫在中篇小说《双生怪胎人生场景》中，描绘了黑海卡拉附近一对脐部相连的连体双胞胎案例——通过“肉质软骨韧带”相连（潘科斯特称类似案例为“膈肌-剑突联胎”（197））。此类畸形双胞胎的骇人之处，尤在于他们展示了本应空置的脐前空间被占据的状态。人们对这些展示性

警示生物的好奇，不仅源于对非常态的猎奇，更隐含对自身个体化奥秘的探寻。市集上远道而来的看客，在嗅闻连体怪胎时，触及了自身与隐形伴侣的关系——这种关系永无法通过脐眼显性呈现。对连体双胞胎而言，亲密伴侣同时呈现三种可能形态：作为双生子体现心灵空间素数二；作为守护灵见证建构自我的幸运；作为迫害者体现灵性激活的根本风险——你最私密的通道可能属于你的否定者（在此意义上，政治世仇亦可视为心理史层面的连体畸形，二者的分离尤其通过外科战争及后续和平实现。卡尔·施米特与特奥多尔·多伊布勒：“敌人是我们自身问题的具象化”）。

纳博科夫笔下的俄罗斯双胞胎劳埃德与弗洛伊德（这自然是他们日后在美国杂耍场的艺名）是不可分离的存在，远古阴影在此化作具身兄弟。不可思议者以肉身显形，世界虽不情愿地承认，却仅视其为外在猎奇。无论连体兄弟承受多少瞠目注视，那里总升腾着被诅咒的诡异区域，神圣在此沦为奇观。神秘纽带被视为自然的残酷玩笑，本属圣徒与上帝间的秘密，在此成为动物学事实。参展的连体儿童之痛，尤在被迫如正常分离者般交流嬉戏：

“家人强迫我们满足此类要求，却无法理解其中最难忍受之处。我们本可以归咎羞怯，但真相是我们独处时也几乎不交谈（...）偶尔交换的零星咕哝与罕见抗议。基本要义的默契无需言语：由共同血流携带的散页。微妙意念也能渗漏传递。重要之事各自珍藏，即便如此仍生异象（...）有医生推测我们

偶尔在梦中灵合。某个灰蓝清晨，他拾枝在尘土画出三桅船——前夜我恰在梦中绘过同一艘船。”（198）

纳博科夫的叙事精妙在于选择双胞胎之一的视角展开，使读者从内部体验畸形双重存在的常态性。据其描述，双胞胎早年几乎不觉生存异常。叙述者弗洛伊德自视为拥有恒定伴侣的普通地球公民，后期才渐悟自身怪异：

“各自完全正常，相连即成怪物。意识到区区软骨组织韧带——不过羊肝大小的肉瓣——竟能将喜悦、骄傲、柔情、钦慕与感恩转化为恐惧与绝望，实在诡异（页 281）。 ”

弗洛伊德如此解释母亲因畸形产儿忧惧而亡。其觉醒原初场景发生于某日七岁男童在无花果树下的窥视：

“（...）我清晰记得当时洞悉了来者与我的本质差异。他投下短促蓝影于地，我亦如此；但除却这由阳光赐予、随阴晴消长的扁平变幻伙伴，我还拥有另一阴影——肉身自我的可触倒影，恒常伴于左侧，而来者定是将其遗失或卸在家中。相连成长的劳埃德与弗洛伊德完整正常，而他既非此亦非彼（页 281）。 ”

纳博科夫以连体视角提出精神常态标准问题。携完整性的怪物方能识别常态个体不过是卸下伴侣者。弗洛伊德视独立孩童为

孤立怪物，须待片刻方悟畸形属己。连体双胞胎体现着未完成的“脐部阉割”——未能如常人将他者转化为隐形伴侣与幻想渴求。其脐部场域囚禁着未能升华的肉身他者。

马戏团神学：昌与恩，或被囚的互补者

双胞胎的他者始终滞留肉身——过于肉身。连体双胞胎的展出正因如此：向入迷大众展示堕入陷阱的天使。其伴侣被判显形，守护灵承受肉身坠落。面对此畸形例外，最蒙昧的窥视者也直觉成人法则：身体韧带须转化为象征性交融。观者释然欣喜，因上帝（若存在）在其案例中保持隐退。杂耍场比任何神殿更昭示此理：此处无镜面幻象，唯有赤裸的猥亵自然。真实双胞胎侵入脐部领域，顽固抵制替代性解放。观者直视选民神圣的不自由——连体者被剥夺常人享有的精神平庸出口，注定永恒相伴，如神秘主义者慢性承受上帝恣意灌注或枯竭。黏附的第二者岂非不应显形者？此刻此地，以如此固执肉身显形？他是以兄弟踉跄之姿呈现的胎盘显圣。这诡异喜剧场景为不可言说者提供保护性匿名，“因我们宛若一对互挽的醉侏儒”。

达芬奇《丽达》局部：四子破双卵而出

罗伯特·穆齐尔《没有个性的人》第三、四部将连体兄弟发展为融合爱欲的隐喻。此处的连体性完全非物质化与内在化，成为探索伴侣间过度敞开的可能性条件的史诗性标记。穆齐尔让实验两极——阿加莎与乌尔里希——成为血肉兄妹，仅是文学

必要（非心理必要）。作者刻意分离融合实验的起点：正因非物理双生，这对年龄相异的兄妹分居多年，内外皆疏。父丧促成重聚，开启人工营造的磁力-乱伦关系。兄妹设定满足叙事经济：既合理化先天的共生性爱欲吸引，又探查乱伦这类非法特例中的爱欲边界。相关章节拟题《罪犯》昭示：乱伦与神秘交融等价。若母子、父女、兄妹的性接触瓦解家系社会距离系统，现实作为象征性总体制度亦将在神秘诱惑消弭主客体、物与符号距离时崩解。本体论之罪在于反对一切普世现实建构的文化根基——所有伦理世界观皆奠基于绝对差异律令。文化建基于离散范畴律令：你必须区分！即便如童话中国王般察觉律法赤裸或任性，仍须视根本差异为绝对。一切建制世界图景皆抗拒去差异化。无数个体潜藏无政府主义去差异化倾向。本体论无政府主义是各大文化与效能环境皆知的诱惑。穆齐尔的随笔艺术系统化检验建制差异与解构差异的存在方式冲突，呈现常态与非常态的永恒角力。其核心主题是现实主义与神秘主义生存方式的竞逐。小说宇宙中，无个性者乌尔里希是离散与连续存在的活体交叉点。其“无属性”标示纯粹观察与绝对参与的实践不可位。通过兄弟之爱理念，反思爱欲与融合的乌托邦叠合：

「（...）刚欲全然投入某物核心，即被逐回边缘——此乃当代根本体验！」

「依你之见，行动永不可能出于信念。我不坚信任何科学（她修正道），亦不信道德规训，只信人能在自我完满中感知众生同在；我信某种此刻空虚的丰盈，指向出离与回归（...）」

「你正思及我们所谈之事（乌尔里希柔声应）。唯你能与我言此（...）更应说，若情感层面不先理解“内在性”一词，理性便无法要求存续的“内在存在”（...）（他倾身轻触其臂，长久凝视）真实唯有痛感其缺！由此生发兄弟之爱——这是对常规之爱的补足，指向无陌生与憎恶掺杂的纯粹爱欲。」

「（...）除非成为连体双胞胎（阿加莎续道）。」（199）

第六节 球面对决

论非客体的失落与言说缺失之难

"再次拥有那美妙之物！愿其永不被遗忘，成为自我之折磨！"

——约翰·沃尔夫冈·冯·歌德，《致月亮》，最终版

若心理学家仍能以神话方式直言不讳（他们其实从未停止使用编码化表达），为理解抑郁或忧郁倾向的理论与治疗困境，或可借喻：忧郁症实乃个体经历诸神黄昏的精神印记。此表述优势在于，通过主体周遭真实丧亲之痛解释忧郁抑郁失调，使西格蒙德·弗洛伊德 1916 年那篇备受阐释的论文中提出的哀悼与忧郁结构差异，丧失其理论锋芒。

忧郁者本质上无异于其他悼亡者，唯其承受之失落超越寻常人际分离。在个体的诸神黄昏中消逝的，乃是守护神或内在神明，而非世俗爱侣或亲人。唯有当逝者同时是被弃者的守护神时，对逝者的哀悼才会呈现忧郁特质。无论失去守护神抑或亲

密伴侣，皆为心理真实的死亡事件。心理学之要务，在于从心理动力学层面证立生命伴侣之失与守护神之殇的主观等价性，而非争论何者为现实。

唯有通过描述内在世界运行法则，心理学方能成为主体性分配之科学。若将忧郁症定义为对失落守护神的慢性哀悼（即便需保持方法论与世界观之审慎），则抑郁-忧郁失调的本质即是准个体无神论危机：在宗教文化中，忧郁者乃是在"神存在"教义后附加"然其无力复苏我"之叛逆注脚者。故此，古代欧洲形而上学传统中，守护神退隐至世界边缘与神性消逝的意象颇具深意——但丁与弥尔顿笔下忧郁的撒旦形象，实为对"与神意见相左"这一原初精神疾病的权威诊断。

在无神论文化中，忧郁个体则在"神已死"共识后私添"吾之盟友亦亡"的注脚。无论这些私密思想处于意识或潜意识层面，抑郁的贫瘠恰似最重要补全者退场后的失语状态。古代世界中，真正的忧郁症实为流放者与失根者之疾——他们在战乱瘟疫中丧失家族与仪式场域。无论悼念神祇崇拜抑或追思密友，抑郁-忧郁主体皆体现守护神"不复存在"的信念。

陷入忧郁即意味着彻底放弃（无论意识或潜意识层面）"我已被内在促进者、密友与激励者抛弃"之信念。忧郁症以其纯粹形态展现流亡病理学：因生命赋予的邻近场域被剥夺而导致内在世界贫瘠。就此而言，忧郁者乃是对自身吉星信仰的异端——

—相对于自身守护神或那个本应说服其"成为独一无二之自我具有不可超越优势"的无形分身而言的无神论者。

忧郁是坚信被补全之神（或女神）遗弃的凝缩形态，那位原初在场者本应开启此在的诞生运动。被弃主体以最深切的不安回应形而上学的欺骗：被伟大他者引入生命，却在半途遭其遗弃。

就失落激励者之忧郁哀悼而言，治疗（始终基于神话视角）需为孤立主体重建并强化对精神补全可能性的新信仰。此过程有三重路径：其一，治疗师暂时自任补全守护神（此乃所谓深度分析中必然发生的强烈移情关系）；其二，引导哀悼者关注未逝的更高阶神明（常见于教派沟通与神学-牧灵辅导）；其三，引导主体掌握非宗教非亲密的自我补全技术。安迪·沃霍尔正是第三条道路的先行者：

"拥有录音机（1964年）后，我曾有的情感生活就此终结，但我为此欣喜。问题不复存在，因为问题即意味着优质录音带——当问题转化为好录音带，它就不再是问题。有趣的问题即有趣的录音带。世人皆知此理。"

实则未必尽然。在心理重述尚未被普遍接受为治疗准则时，忧郁症治疗仍倚重前两条近乎神学-个体的古老路径，代价是以人类倾听者取代技术记录装置。但在完全心理化的文明中，牧

灵辅导日益过时，或蜕变为宗教伪装的 psychotherapy，终成忧郁症唯一存续的个人辅导形式。

真正心理学进路的方法论困境在于：其基础学说（尤其是弗洛伊德主义）受制于严格的神话言说禁令，故无法将忧郁症治疗定义为守护神信仰或高阶神性表征的恢复，即对经验性无助的精神赋义。此类治疗被迫以非神话语言诠释忧郁患者的失落，注定要构想不借助"恢复守护神信仰"概念的治愈理念——结果在终极平衡中，甚至无法言明忧郁者究竟失去了何种善好。

弗洛伊德在其名篇《哀悼与忧郁》中，以惊人洞见揭示了这种根本心理关系从易陈述到难分析的谜题化过程：

"在某些案例中，忧郁明显是对失去所爱的反应；其他情形可辨识出失落的理想性质（...）；余者虽无法明确认知所失，却须假设此类失落存在——患者同样无法意识其丧失。即便已知诱发忧郁的丧亲对象，患者亦知其失去何人，却不知因此失去何物。这提示我们应将忧郁症归因于某种被意识回避的客体丧失（...）"

对神话与诗意表达的精神分析禁制，迫使有关忧郁心灵的论述进行语义转换：必须用"患者客体丧失"来描述与构成性他者关系的断裂。此操作虽具启示性却注定失败，其相对成功仅体现为延迟失败时刻——在解构前揭示交叉共主体性场域中无数未见未言之关系。

弗洛伊德在上述论文中提出的关键转折在于：若忧郁者如常撤回对失落客体的"力比多"（被具象化为性驱力构成的私人能量资本），却非投向新爱欲客体，而是以更激进方式固着于旧客体（此过程在弗氏前提中实难理解），则必然导致情感破产与心灵赤贫。其公式化为"自我与被抛弃客体的认同"：

"客体之影遂投射于自我，使其可被特殊机制判定为客体——被弃客体。如此客体丧失转化为自我丧失（...）"

若将此沉默悲剧与我们以"守护神失落"之诗性神话表述相对照，首要关注点在于其客观化倾向。但此论述虽隐含物化风险，却在解析忧郁主体自我关系时获得差异化补偿：主体与亲密他者的伴侣关系显现为内在复调——现实他者对主体的意义，在主体内部自我复现。

当现实他者消逝，其"阴影"（弗氏神秘表述）将笼罩自我。精神分析技术话语对此自我阴影化的描述，常诉诸或繁或简的奇幻阐释，其核心坚持：主体不幸地渴望延续与必要客体间过度亲密、虚幻暧昧、充满恨意与罪疚的幼稚关系。在此前提下，本质他者的丧失必导致主体生命本质的掠夺——除非预先习得在失去他者时不丧失自我。

忧郁症对精神分析理论建构及其基础个体主义-本体论教条的困扰在于：忧郁性丧失不可否认地涉及理论模型无法容纳之物——某个从未真正成为客体的存在，因其与主体过度亲密，以致心理上不可能在彼退场后保持完整。故忧郁者非按规则"

恰当"失去客体（即通过分离获得存在自由，可进行新力比多投注并创造性哀悼），而是随"客体"丧失同时失去大部分交流与情欲-音乐能力。

此情形显明"客体丧失"概念在此的错位。严格意义上的真实客体丧失，在任何情况下都不应危及主体完整。客观二重奏中，首席小提琴可替补失踪的次席；而在构成生命的先客体二重奏中，参与者的协作具有根本性——若被剥夺对手或伙伴，音乐即在此处死亡，因乐谱尚未客观分化，乐器亦未形成独立声部。被剥夺排练的个体无法在别处独奏其声部。

对此关系的明智心理学理论建议将忧郁者视为非自愿的独奏者：二重奏伙伴离去后，既失乐谱又失乐器，更无激励性排练。所谓"客体丧失"暴露了心理学家在原始二元场域的初期言说中，未能理解自身话语——心理客体之存在，唯当乐谱乐器可与乐手分离而不损其表演潜能时方有意义。

若心理客体存在，必被定义为可被自我替代置换的关系极。心理客体性源于对话能力在可更换伙伴演奏曲目中的结晶。心理客体的根本特征是其可弃置性（即替代性与合奏可行性）。反之，尚未结晶为可弃置、可替代、可转译之物者，不成其为心理客体。

我们将这个不可替代的亲密存在（唯在其临在与共振中主体方得完整）称为——呼应托马斯·马赫创造的术语——"非客体

"。非客体是发挥活体守护神或亲密补全者功能的物、媒介或人。在前心理学传统中常被外化为灵魂的这类存在，在心理化文化中亦不可被具象化，因其预设了与（前）主体的可分离性——而这在主体形成阶段恰是心理层面无法实现的。

唯有在构成性二重奏与三重奏（无需言及四重五重奏）中成功发展为谙熟己任的演奏者，主体方能习得可转移声部。但当个体因日常苦难中充斥的暴力而过早被剥夺非客体补全者时，抑郁-忧郁失调便成为非客体截肢者对精神场域萎缩的恰当回应。

需重建的共主体性根本结构，既不在主客体关系，亦不在主客体情感交易，而在作为精神代谢共振单元的主体-非客体统一体。此外，"主体"或"自我"表述本身亦需中性化，因其隐含补全者可分离的错误预设——故应代之以"前主体"或"（非）我"等否定性转喻，此术语转向在新生代精神分析话语中已有迹可循。

马塞尔·杜尚与伊芙·巴比茨在帕萨迪纳艺术博物馆的合影
（朱利安·沃瑟摄，1963年，局部）

雅克·拉康在其1959-1960年著名课程《精神分析的伦理学》中，已部分触及非客体概念。他以"物"（la chose）指称前客体心理对象：此物始终呈现为已然失落，其退隐却总服务于主体福祉。拉康对"物"的卓越阐释（融汇埃克哈特大师的上帝观

与康德物自体)充满难解歧义,难以清晰判别其对非客体联结的分析究竟趋近于精神分析的心理卫生新教义,抑或承袭保罗的禁欲-可能学说。

其将强化乱伦禁忌(明显流露天主教倾向)转化为特异质性悲剧人类学的做法尤难接受:通过宣称"母亲之失"(无论意指为何)是人类普遍宿命,将所有人预设为忧郁症候群——我们非假装被截肢,而是确然皆丧母。面对"物"之不可及,众生平等。你以为自己遭逢特殊掠夺?环顾四周,我们皆为"物"之孤儿。作为强者,当接受孤独始自摇篮并习以为常。

通过将精神病与神经症苦难均质化为人类普遍病患共同体,巴黎风格的精神分析告别了对精神灾难与求救诉求的关注,蜕变为新古典哲学学派。拉康的斯多葛-超现实主义伦理旨在驳斥治疗希望:唯当领悟无人可助时,你才得自救。由此推论,心理治疗这第三条道路亦显为忧郁失调的死胡同。"吾之守护神已死,所谓救赎不过言语幻象"岂成绝望理由?拉康诊所出口处,沃霍尔携录音机等候:"当问题变为好录音带,它就不再是问题(...)世人皆知"。媒体展演将取代悲恸——此乃新福音。失怙之处,当以媒介展演填之。

第七节

论白痴与天使之别

陀思妥耶夫斯基与尼采的共同功绩，在于将"白痴"这一概念引入了现代宗教话语。唯有将这一表述与"天使"相对照，其价值方能显现——作为对位法与反差媒介，"白痴"获得了独特的诠释维度。传统宗教对天使形象及其介入世俗生活的方式，已在欧洲古老信仰的万千好奇与形象化冲动中充分展开；而人类生活中同样存在着"白痴"这一形象，则唯有十九世纪最伟大的小说心理学家与《敌基督》的作者方能洞察。对二者而言，"白痴"一词承载着基督论的重量，他们都试图以"白痴"的谓词（尽管迹象相悖）撼动救世主尊严的类型学奥秘。此处蕴藏着哲学-宗教的爆炸性材料，因所有传统推导救世主形象出现的尝试，皆固着于天使或使者的范式，即认定：携带超验使命的使者是面向凡人的救赎英雄，助其摆脱物质困厄与道德迷失。

本质上，救世主不过是使者的强化形态。希腊化的基督论首次实现了范畴跃迁：使者不仅传递福音，其自身即是福音。鼎盛时期的天使范式足以支撑救世主教义。然而，为使救世主成为众使者之冠，基督教神学家不得不将其转化为本体之子，宣称其为存在之完美符码（206）。天使范式的有效性体现在直面奥秘的能力。经典基督论展现了使者与使命的形而上学巅峰，属于以强力发件人为特征的世界观体系。或许我们惯称的形而上学话语结构，实为思想屈从于绝对发件人理念的投影——这位垄断所有王座、权柄与力量的主宰，连同其符号洪流与中介网络。圣经之神与哲人之神在此绝对发件人处交汇。

若我们认同"现代性乃引发发件人形而上学危机之信息化进程"，便能理解后古腾堡时代与时俱进的科学，何以无法与天使

论救世主教义相容（207）。在发件人力量激增与信息市场使者膨胀的语境下，由使徒代言的上帝式超使者，难以维系其封建特权地位。欲在未来施行解放性影响者，将不再是携带超验讯息的使者，而是其人性差异能在真实临在中即时感知，全然取代彼岸信使的常人。陀思妥耶夫斯基的宗教哲学天才在于，他率先洞察并将基督论从天使学转向白痴学（208）。

现代世界充斥着权力党派的信使喧嚣与天才的艺术轰鸣，宗教差异再难借大使形象令人信服地彰显。临在之神抵达凡人的方式非为使者，而是白痴。白痴是无讯息的天使：所有偶遇之人的亲密补全者，毫无距离。其显现亦具场景性，非因体现此岸的超验光辉，而是在角色扮演者与自我战略家充斥的社会中，彰显出人意料的率真与化解敌意的善意。虽出身贵族，却是无身份符号之人：他全然属于现代世界，因若等级制属天使，平等特质则归白痴。（天使等级不证自明，白痴等级令人困惑）。他游走于各阶层如永未习得利己算计的赤子。

基于此现代美学-宗教诊断（陀氏塑造白痴形象乃为呈现"全然美好之人"及其在人类仇恨前必然的挫败），尼采在1888年论战性著作《敌基督》中得出了心理学-宗教结论。对他而言，历史耶稣亦须置于陀思妥耶夫斯基式类型学下：用尼采术语，耶稣是前文字的颓废者化身。"可惜在这位极有趣的颓废者身边没有生活过某个陀思妥耶夫斯基——我是说某个懂得恰恰从这种软弱、病态与幼稚的混合体中发现令人心碎之魅力的人....."（《敌基督》第31节）

因此，所有将英雄主义与天才文化语言投射于历史耶稣的尝试皆属不当，正如护教-使徒的狂热与傲慢语言。这些不过表达了代表者的愤怒与继承者的野心。论及福音书救世主的具体类型，唯需采用恰当的医学范畴："用生理学家的严谨来说，此处更适合完全不同的词——白痴。"（）

宗教科学与普通心理学的不幸在于，尼采在与基督教的激烈论战中，未及剖析崇高、幼稚、病态共融于"白痴"所谓的奥秘。若能耐心整合陀氏与尼采关于白痴学与救世主教义等同性的洞见，或将引发对宗教进程传统观念的深刻修正。

在常规天使学体系中，救世主以形而上信息发布者形象临现，借发件人支撑的强势地位穿透人心。白痴学体系则相反：救世主是毫无靠山的无名之辈，其表现为童稚空谈，临在如同无足轻重的偶发事件。陀氏对此特质毫不含糊：小说人物加尼亚"在公爵面前毫不慌乱，视其如同虚无"（209）。梅什金公爵的临在却是周遭一切事件的触发条件，他决定性催化着相遇者的性格与命运。恰因非使者身份，他以不被理解的方式解决触及他人内心的难题。既非塞壬亦非天使，他开启对话者的听觉与心理震撼中枢。

其幼稚性（在常规语义下）亦非通达人性的钥匙，除非赋予"幼稚"非正统意涵：即在与他人相处时不彰显自我，始终作为他者的补全者。当此种幼稚可能性凝结为态度，便形成陀氏所谓"白痴性"——该词显然仅在最表层具贬义。作为宗教哲学家

与主体性批评者，陀氏以"白痴"指称某种他认为高贵且（至少相对他人）具治疗效用的主体位置，尽管其无法溯源至天使力量。白痴主体实为可自视为自我之复本者，潜在成为任何邂逅者的亲密补全者。

瑞士某些地区谚语"你体内孕育的似非婴儿而是胎盘"，暗含心理学发现。白痴自我胎盘化，为偶遇者提供子宫内垫般的莫名亲近体验：一种创世前的默契，使初遇者间产生唯末日审判或胎儿-胎盘无声交流方有的坦率。白痴临在时，无害的憨厚升华为变容的强度；其使命非传递信件，而是创造使轮廓分明的主体消融并重构的亲密场域。此特质吸引了尼采对所谓耶稣白痴性的关注——以幼稚方式体现无怨恨的高贵生命理想，非源自主动自我，而作为陪伴者、促进者、补全者。

故存在高贵的白痴性，显现为前人类-超人类的殷勤与可用性。白痴救世主不将己身作为个人史主角，而与胎盘易位以安顿此在。这是病态的忠诚过度？产前尼伯龙根式的忠贞？卵黄与软垫的幻觉——主体与古老亲近及促进之灵混淆？或许白痴的智慧在于沉入亲密遗存，迷失于胎盘姐妹？宁活胎盘生命亦不揭露原始补全悬置中的共同起源？"若你们不变成小孩的模样..."或许更应说：若你们不成为这般白痴式友善的存
在...？

第七章

塞壬阶段：论原初声域契约

"事实上，我仅逐层硬化/若知内心仍何等柔软/我是铜锣，是棉胎与雪歌"（亨利·米修《我的属性》，1929）。"置身你内，我向何处呼唤？/你从何来我处？（...）/愿我循此声奔向你并抵达"（圣奥古斯丁《忏悔录》卷一·II，2与卷五·V，5）。

太初，被陪伴的动物——人类——被永不可客体化之物环绕。他们首先是不可见的被补全者、对应者、相关者，被善灵环绕（失序时则遭遗弃）。哲学追问人类存在，首须探究显而不彰的配对秩序——与善伴共处、与难题缔盟的秩序。永续意识形态空谈孤立个体，任其漂流于抽象个人主义主流。心理学研究双生子，社会学追逐幻影"社会人"；哲学重构的人类科学，其根基在于配对研究与双重空间理论。

现代哲人所谓"人类生存"，不应再解作孤个体在不确定开放中的绽出，亦非有限者被虚无裹挟；生存即悬置于配对，借他者近临维持微球体张力。我之存在，系于悬临的预客体化存在——其使命是容我存在并促我发展。故我非系统论者与生物意识形态者所言"环境中的生命体"，而是与精灵共构空间的悬在者。"若知内心仍何等柔软"。

如何理解此柔软性本质？同一声音何以自谓棉胎雪歌，又成刺耳铜锣？我们在非客体领域的探索尚未触及最内核环带。尽管可论证：无论原始部族、古典帝国还是现代投射文化中，人类

皆球体存在，唯借与补全者、陪伴者、纠缠者的共生游戏方能
在世冒险，然其向近者气息与关切开放之奥秘仍未显明。精灵
不寻自现，天使不叩自临，灵伴不告自驻——但在此亲密分域
中，开放如何原初确证？保障感觉无障碍传递的前定亲密，源
何而生？

为何亿万使团如浪击岩无声溃散，某些声音警示却令我如选定
乐器为其鸣响？此急迫使团的通达性，是否仍有待考究的共鸣
"基底"？苏格拉底独白中听取灵伴劝诫，此种顺从接收性如何
可能？圣母左临天使所述不可能之辞，其无瑕顺从性凭依何种
波动？那令耳道燃烧开启的圣言，何以唤起终极希望共振？

追问通达性最原始亲密层者，终需明了听觉装置如何由硬化、
戒备、狭隘重获开放。精神声学视域中，内在聆听的转向总关
联于态度之变：从单维警戒式远距离听觉，转为悬置的多元印
刻听觉。此逆转昭示发展总趋势：自魔法-原初音乐聆听，转
向警报性关切听觉，或如启示意象所示：从非批判参与到批判
关注。或许历史本身即是争夺人耳的泰坦之战——近声与远声
争相动人，先祖之声与生者之争，统治之声与反权力之音。自
古，"动人权"姿态下潜藏"权力即真理"，而拒听策略显明智：
知经轻信之耳亦过谎言。

主体由此确立为不动情的力点。据过去两千五百年心理史标
准，唯经广泛祛魅训练者方为成人。在此过程中，主体须达临
界：使其可不动情地应对修辞与音乐展示。听觉亦被教化以甄

别精神与意图——各大文明维系者须保持入世高度开放与抗惑力增强之张力。批判性主体化建基于祛魅即情绪克制。自文字文化确立，主体首要意味：原则上抵抗遭遇的多数图像、文本、话语与音乐，唯某些经预先授权者（圣像、经书、教父著作、圣诗与经典）除外。这些文化支撑的信念潜能，因其屡经批评考验，亦能使当代拒斥主体部分解除武装。

信念不过是后批判的感动：判断重返反思认知高度。不仅成熟共识的官方教义有权瓦解我们的疏离屏障，事实上可疑来源的魅惑亦可废除我们"听而不从"的基本权利。对此耸肩妥协？须知伟大文明唯当维系足够多个体——他们坚守假说与魅惑之异——方能存续。

红绘陶瓶（沃尔西，公元前五世纪）：塞壬如女鸟环绕尤利西斯。

《奥德赛》第十二卷，荷马描绘了古代音乐征服与新型抵抗的原初场景。获神意终将归家的尤利西斯，从情人喀耳刻处得警示：须抵御海上塞壬致命歌喉。航程中他向同伴转述：

"朋友们，喀耳刻神谕非独予我。我须告知，或共逃死劫。首当避开塞壬芳甸。唯我可听其歌，但须缚我桅杆。若求松绑，反需紧缚。"

荷马何以确信塞壬歌声致命？诗人如何知此魅惑存在——原初仅二体？何种致死咒语令闻者失神？塞壬何以深谙人性弱点？

腐尸骸骨堆积之景，折射古希腊神话创作者对音乐与毁灭的何种恐惧体验？

虽多数问题无确切答案，但《奥德赛》此章确证：父权制初期的希腊世界已警觉某种听觉蛊惑。水手之耳不再全信慰藉乡音。当远航者众，耳识须备致命欺骗。作为母语、故土、家邦缪斯的信任器官，耳或遭伪乡音诱骗——塞壬之歌恰为敌性原理的音乐化身。其声构筑虚幻家园影像，令身经百战的老手亦难抗拒。尤利西斯船员的蜡封耳垂，成为抵御此声音吸力的最后防线。

荷马着力划定此异音疆域：塞壬领域风息橹动，海寂如圣堂。女歌者向渴慕的男性耳道倾注声音乳汁——除非预先封蜡。海化为神圣音穹，听者于寂静中划入，直至致命温柔乡。

在我们试图揭示个体为何易于接受同类信息的过程中，如今已触及最精微的共鸣游戏领域。那些被远古传统称为灵魂的存在，其最敏感的核心实为一种共鸣系统，这种系统在母子产前听觉-声音的共融中得以锻炼。人类听觉能力的形成由此发端，或发展为精微的听觉，或固化为听觉的钝化。人类对私密呼唤的易感性，源于问候与聆听的同步性；这种重叠构成了最私密的精神气泡。当孕妇开始向内对话，便进入了与内在他者自由交流的原初场景。

在良性问候的情境下，胎儿听觉能从母体环境中滤取足够数量的活化高频声波：他们向这些声波伸展，在良好听觉能力中体验着"存在之力"上升支系的愉悦。由此自发启动了觉醒、自我感知、意向性与期待的原初统一体。这四重性中绽放出主体性的第一朵花蕾。而对幸福的水下听觉而言，仅重复两次的讯息远远不够；若要相信挚爱之声，必须重复传递百次；但对足够称职的母亲而言，这种重复如同被充分呼唤的胎儿听觉再次专注聆听回归振动般自然——宛如初闻。胎儿感知意图而欣喜。在此，重复即是幸福的神经。

母亲声音中的光芒，远早于其眼神的回归，便为新生儿迎接世界做好准备；唯有通过聆听私密问候，他才能将心灵状态调谐至"成为自我"这一无可匹敌的优势。因此，在最初始的实践中，亲密性是一种传导关系。其范式并非孪生或知己间对称的盟约式镜像反射，而是母声与胎耳之间绝对不对称的共融。这种共融是真实而绝对的相遇，但其中二者并非来自各自空间或处境的相互靠近——母亲即是子的情境，子的处境完全嵌套于母体之中。声学共融赋予原始相遇以现实的根基。在这声音与听觉之间不存在任何镜像反射，却以球体联结的方式不可分解地互相关联。在真实的差异中，它们真实地统合为一。声音不自我言说，听觉也不封闭于自我声响。两者始终处于"自我之外-与自我同在"的状态：问候之声指向私密听者，胎儿听觉追寻欣快之声。此关系中毫无自恋痕迹，亦无自我关系中因短路产生的错误快感。这种非凡关系的特质，在于近乎无限的相互交付，以及双重震撼源的无缝衔接。仿佛声与听都溶解于共同

的声波等离子体：声音完全调谐于召唤、问候与温暖包裹的音调；听觉全然动员以迎接声波，并生机勃勃地融入其中。

细究之下，这些观察并无真正新意，因其揭示的根本关系早已以某种形式被认知和关注。在此领域，所谓创新无非是呈现方式那或许骇人的灼目显性化。若理论展开欲求实效，必须听到礼品包装纸的窸窣声——那将似曾相识之物作为新礼再次赠予主人的声响。这正是现象学馈赠的典型杂音，因现象学的赠礼意味着以全新方式呈现本质上陈旧之物。显然，自古接生婆、母亲与祖母们就以正确直觉环绕此知识领域，唯因近几个世纪个人主义抽象化的成功，胎儿共融领域才日益远离个体的感受与认知。前文第三章论及近代亲密实践的社会史（尤指催眠术与动物磁力学），已勾勒出现代亲密技术的重要浪潮（其影响延续至今），并阐明该运动先驱者如何将磁力默契解读为胎儿立场的直接复现与重启。弗里德里希·胡弗兰德与黑格尔在此领域成就斐然。他们不仅将胎儿视为在动物体内生长的植物（渴求自身的动物性与灵性），更将形成中的主体理解为可塑性精神原质——母性表象得以铭刻印记的场所。

然而，关于母体对胎儿心理塑形效应的经典论述，早于心理磁力学及其德国唯心主义反思百余年，首见于尼古拉·马勒布朗士1674年的《真理的探究》。在其激进的想象力理论中，这位奥拉托利会修士兼心理学家发展出决绝的母性媒介理论，以子宫内遥视与遥感的可能性为特征。马勒布朗士构想母体乳房如同投影仪，向婴儿心灵的可塑基质投射善恶影像——可谓对外部世界的原始偏见。

"因此，孩童所见即母所见（...）。胎儿与母体共享血肉与生命精气（...）。约七八年前，巴黎绝症医院有位青年，自少时精神失常，其躯体断裂处恰如车轮刑受难者。此状持续廿年，众多访客（包括太后）皆触摸其断裂肢体。依吾等理论，此因不幸者之母怀胎时目睹车轮刑。受刑者承受的每记重击，皆通过某种感应同等震撼母体想象与胎儿娇嫩脑髓：母脑纤维经历非凡震动（或因剧烈精气循环而局部断裂），但其结构强度足以防止完全崩解。反之，胎儿脑纤维难承此狂暴精气骚动，彼此撕裂导致智力受损，终成日光下无感存在。现需探究：为何其肢体断裂处恰与母所见刑罚部位吻合？

面对此等骇人场面（无论对母或子），生命精气以不可言喻之速涌向受刑部位。母骨尚可承受冲击而未断裂（...）。胎儿骨之柔嫩部分却因精气不息流动而损毁（...）。

去岁有妇于圣庇护封圣典礼中凝望圣像过久，后产婴酷似该圣者（...）。双臂交叠胸前呈十字，双目仰视苍穹（...）。肩部似有后垂主教冠痕迹，冠饰宝石处现圆形斑痕（...）。巴黎全城（包括本人）皆信其实，因该形象久驻心间。"

马勒布朗士的论述片段清晰显示：近代早期的产前思考如何深植光学模式。母体灵魂的恐怖影像烙印童身之奇想，证明母子亲密共融主要被构想为图形或意象关系。在此，造化被表现为

通过母体（借助活性生命精气）将外界病态场景与草图铭刻于胎儿原质的书写者。

然而，除却想象能力，更具决定性的建构性听觉能力在儿童世界融入中的作用——据我们所知——直至 20 世纪才被心理学家与本体论者严肃发展。这绝非偶然，因其往往需要突破苏黎世与维也纳精神分析学派教条（该学派因关注心象与固守内在客体及原型理论，不加批判地臣服于主流视觉偏见）。听觉优先论者可以诉诸惊人的进化证据：早在鸣禽卵内就显现听觉铭印的迹象——实验显示卵中幼体享受母声的特殊音乐教育；哑母孵化的幼鸟发声迟疑或失声；异种鸣禽孵化的幼鸟呈现采纳养母旋律的倾向。任何欲将柏拉图自然化、寻求"灵魂"产前信息证据者，都能在此类观察中找到极具说服力的论据。事实上，唯哺乳动物的产前听觉关系确证了此状况：胎耳与母声的连接导向明确个体化。据进化生物学家报告，新生猪崽与羊羔能立即从数千相似声中精准识别母声——这种铭印效应只能解释为某种产前调谐。

以人类而言，声波共振空间的精微共生调谐更为分化，涉及情感音调、朗诵重音、声音环境类型，尤其是独特迎问候频率。当人类胎耳开始聆听后来被称为母亲的声场时，就发展出主体音乐-运动性的决定前提。人类降临于世便处于室内乐中，在此领悟聆听他声是自我诠释的前提。因此可以说：人类在世存有的特殊性，体现为必须维系并发展于心理声学（更广义而言：符号圈）连续体。

正如我们反复申明：人类是领域栖居者，在此特殊意义上是注定分享内在世界的生命体。此刻我们得以更切近地描述构成性内在的核心网络——合作生产创造亲密性的声学现象。正是建构性的听觉共同体将人类封闭于彼此通达的非客体化环圈中。在听觉中，亲密性与公共性拥有其连结器官。任何呈现为社交生活之物，本质上都形成于群体上方的特定声学穹顶——在欧洲文化中，此穹顶的声学在场尤其能产生承诺与凝聚。唯在社会声域中，室内乐可转化为合唱政治；唯在此言说之流中，母子空间连接成人神话剧场与关于正当性的政治论争场域。在历史-自然与历史-象征铭印的协同领域，人耳已成为族群联合最重要的媒介。正是听觉器官的超常发展，使人类得以作为声域温室中的栖居者存在。即便自然语言发展为无指涉诉求的纯声学系统（即仅存合唱社会而非劳动共同体），人类在根本层面仍与现存在无异（除却劳动自闭症）。在无墙的声之屋宇中，人类已成为共听动物。无论其他为何，他们终究是声域公社成员。

附论八

文盲真理

论口述基要主义

欧洲精神史存在奇特传统（迄今未绝）：某些真理无法经由言语（遑论文字），唯能通过歌唱（更多时候通过饮食）传递。此真理概念不涉事物在它媒介的呈现，而指事物被纳入或整合于他者。显然，此处碰撞着两种根本相异的真理适切性模式：

受推崇的表征性真理追求心智与事物或命题与事态的契合；遭轻视的纳入性真理则趋向内容与容器的契合，或消费者与被耗品的融合。符号学者与神学家惯用范例令人厌倦："此刻落雨"命题唯在现实落雨时为真；"我聆听音乐"的聆听真实性在于当下在场时自身的音乐性调适；领受圣餐的救赎性唯在吞咽祭品时获取基督形态。后两例的适切模式产生特殊情形：这不仅涉及相异的真理与符应概念，更关联不可通约的适切性与同一化维度。表征性真理的前提可被精确指认，纳入性真理的确认却始终模糊——此模糊性非缺陷，恰构成该真理领域的特质。我可断言衣袖对手臂的完美贴合即真实符应，却难以判定乐迷沉浸演奏场域的所在，或圣餐饼入喉时基督的方位。

通过接纳与被接纳，人类确保其参与能力。饮食消费使其融入食客圈层。心智健全者具判断力，正因其能区分作为接纳者与被接纳者的参与状态。若未丧失理性（即符应感），人总能确知何时为容器何时为内容，何时为消费者何时为被耗品。可以说，所有口述真理皆奠基于餐桌区分。要成为完整的人，必须学会在何种餐桌进食，在何种餐桌成为食物。我们进食之桌称餐桌，我们被食之桌称祭坛。但凡人岂配祭坛？人类作为可登桌者被描述是否可能？一切文化的公理在于：领圣餐者趋桌而食，非登桌为祭。合法登桌者（在基督教视域中）已非人，而是神人——欲通过口述共融临现我们，并将我们纳入其想象身体。为此准备的餐桌亦非凡俗宴席，而是祭坛——即主的餐桌。在此，我们消费圣餐，却深知他处另有吞噬或呕吐我们之物。另一餐桌独属那位无度施受之神。可食之神是真共同体的创立者，其成员达成外向吞噬的契约。唯凭放弃内向吞噬关

系，人类才能相互承认为同类。终极而言，真实共同体中的平等仅体现于互不视为食物的律法。当我们实际食肉时，必须是外来者之肉：被允准的动物之肉维系世俗群体，或真神之肉凝聚神圣群体。

纳入性真理领域对人类理性建构具有根本意义，因其确立真伪的生死分野。正如表征性真理领域，此处的谬误终致死亡，真理则拓展生命。服毒者亡，误入伪鲸腹者亦亡。故即使极度倾向表征性真理的现代文化，也绝不能忽视纳入性/参与性关系及其真伪价值。有理由认为：当代对纳入性关系的批判较以往任何时代更被忽视。近两世纪来，哲学（传统上对此负有责任）在此领域的无知与迟钝已达文化史空前之境。若非 20 世纪心理学与神话批判填补真空，参与性理性批判的领域将比现状更为荒芜。"参与性理性"术语蕴含命题：存在互为真伪的适切与失当参与。但合理参与形式不应仅被理解为公共事业的自由结社，而应视为对消耗性共融的卷入——且须承认非食人族群亦存在必要、隐微而受欢迎的内向吞噬关系。

此领域的正面范式自然存在于早期母子关系：若正常妊娠可表征为母体对异体消耗的奉献，则哺乳期便是女性身体对婴儿食人诉求的主动回应。从婴儿视角观之，形成中的主体要求绝对权利，作为唯一消费者入驻既有环境——这个看似亘古存在、仅以满足入侵者需求为旨归的环境。母体环境的本体论反讽在于：任何胎儿、婴儿乃至人类，都无法预知世界仅在其作为可栖居、可吞噬、可随时索求的母体时，才显现为魔法环境。当足够称职（足够可食）的母亲认同食人者的诉求，便认证了婴

儿对母体消耗性参与的原初正确性。母体食人者永远正当，且正当性本身正当：其纳入冲动奠基于古老的生物性真理关系（诉求总获母体乳房的顺应供给）。此处可谓躯体层面的先天综合。未受挫过甚的婴儿在母体环境获得原始宗教信念：呼唤与饮食存在恒久有效的实践等同。此信念即巫术力量的核心，若无此信念，巫术的反面（劳动）亦终将失却意义：唯当相信努力召唤机遇、功成则运至时，劳动方有成效。成长即领悟呼唤与成功的魔法等式将随时间褪色，终至湮灭。然当呼唤无应时如何？当巫术逐渐消融于挣扎与劳作，直至主体（在苦涩极限）承认"不劳者不得食"，"无弃绝者无享乐"？"劳动"一词浓缩了这样的世界情境：单凭呼唤或咒语再难获得满足。当劳动浮现地平线，呼唤经验唯能通过宗教或审美媒介存续。相信被呼唤的幸运终将适时降临，只因日常面包的终极赐予者身份可被悬置。宗教作为"呼唤尚具效力时代"的记忆而存活。

以下是去掉原文后的整理译文：

糟糕的时刻，对于那些精通战争的男人和有世界经验的旅行者；它向他们展示了一幅虚假的祖国和自身幸福的图景，除了尤利西斯，没有人能够抵抗这种诱惑，他在这种声音魔法的领域里得到了更好的建议。

世界上有一种奇特的音乐，恰恰是那些最有能力的人必须警惕的：因为正如神话学家所暗示的那样，这些声音引导听者不是走向自我，走向自身的福祉，而是走向远离祖国的死亡。

无论如何，塞壬的死亡并不是以恐怖的形式到来，而是作为一种不可抗拒的暗示，深入每个听者内心最深处。

就好像在公海上，在塞壬鲜花盛开的海岸上，设置了一个渴望的陷阱，男人们一旦进入这两个女性声音齐声吟唱的声域，便迫不及待地想要坠入其中。

荷马努力清晰地界定这些奇异音乐的影响范围：在塞壬歌唱的地方，风停止了吹拂，船只静静地滑过海面，仅靠划桨的力量前行；没有任何自然的声音，没有海浪的咆哮，也没有飘扬的船帆能与那些在受害者耳边回响的魔法声音相媲美。

大海变成了一座独立的音乐厅，听者们默默地划桨，进入神圣的声音钟罩，而那些有翅膀的歌者则将她们声音的乳汁倾注到男性耳中，他们渴望被吸引：除非这些耳朵，像荷马船上的船员那样，被谨慎地用蜡封住。

是什么样的音乐，什么样的旋律，什么样的节奏，赋予了塞壬如此强大的力量，能够控制凡人的耳朵？

当一个人试图接近塞壬的音乐会时，就会发现，真正掌握她们成功诱惑的秘密的并不是那些歌者本身。

确实，“诱惑的”这个形容词典型地属于塞壬的名字，就像“全能的”属于一神论的神一样，而“诱惑者”这一属性被归因于这些致命的音乐，作为一种持久的特性。

因此，屈服于塞壬将是与塞壬接触的正常经历，而倾向于并渴望死在她们的爪下，将是这些希腊女高音魅力的最恰当对应。

难道她们不允许水手们深深凝视她们那裸露的脖颈吗？

塞壬音乐的诱惑力，实际上并不源于一种自然的塞壬性感，正如阿多诺错误地假设的那样。

相反，似乎这些歌者的本质在于她们并不向视觉提供任何自身的魅力：她们的音乐会并没有提供一种淫荡的节目，这种节目至今为止幸运地取悦了所有经过的人，但也许明天就会遇到第一个批评或冷漠的听众。

塞壬不可抗拒性的神秘基础在于，她们奇怪地毫无顾忌，从不演奏自己的曲目，而总是演奏过路者的音乐；甚至她们自己对旋律的想法也显得陌生；她们声音的甜美也不是一种可以通过演奏外化的音乐属性，传统上更多地称她们的声音为刺耳而非美丽。

如果塞壬在所有听众中，直到尤利西斯——尤其是他——都找到了狂热的受害者，那是因为她们从听者的位置歌唱。

她们的秘密在于，她们准确地演奏了过路者渴望坠入的歌曲。

因此，听塞壬的歌声意味着：进入一种亲密暗示的音调的核心空间，并希望从此留在那不可或缺的声音的狂喜源泉中。

这些致命的歌者在听者的耳朵里创作她们的歌曲：她们从他人的喉咙里歌唱。

她们的音乐以最简单的方式解决了耳朵可接近性的谜题，否则这些耳朵将保持关闭。

她们狡猾、准确、精确地执行了那个音调动作，听者借此打开锁扣，迈出第一步。

对于一个阿喀琉斯，如果他没有在特洛伊倒下，那些羽毛歌者会吟诵阿喀琉斯的诗句，其庄严会让英雄在他自己的歌曲面前毫无防备；对于一个阿伽门农，如果他经过那里，她们自然会在水上唱起阿伽门农的赞歌，无耻地谄媚并暗示性地颂扬，这位冒险的英雄又怎能不依附于那从山丘上回响的歌声，仿佛它来自他自己的内心？

塞壬的艺术在于让主体的灵魂在其内部沸腾。

她们所谓的不可抗拒性，是将主体带入一种赞美诗般的震撼中心，这种震撼似乎从他自身涌出，并将他带向星空。

因此，毫不奇怪，塞壬为这位旅行众多的尤利西斯准备了精心调和的尤利西斯赞歌：奥德赛中的奥德赛，一个音乐绿洲，邀请英雄在此休息，仿佛在经历了如此多的艰辛后，他终于回到了家。

这些作品以惊人的精确度组装在他的听觉装置中，经过许多苦难和危险的调制，以至于这位被颂扬的英雄甚至不会考虑不被这些诗句所感动。

塞壬的歌声为他歌唱，为那个接近他的人，为那个滑向自己歌声的人；他自发地点头同意，他也唱起了听到的歌曲，仿佛在那个不可重复的聆听瞬间，已经包含了他自己歌声的呼喊。

诱惑是从旋律的震撼源泉中唤醒，只为我自己歌唱。

荷马没有忘记在尤利西斯的叙述中引入那些塞壬的诗句，它们注定会让英雄着迷。

如果尤利西斯没有被绑在船桅上，由他的同伴们划桨穿过那挑衅的音乐号角，这些诗句将不可避免地导致他在塞壬的草地上毁灭，而他的同伴们则被蜡塞堵住了耳朵。

来吧，著名的奥德修斯，全世界的荣耀，阿开亚人的伟大光辉，来这里，让你的船停下，这样你就能听到我们的声音。

没有人曾驾着黑船经过而不听我们口中甜美的声音，而是在享受之后返回，并知道更多的事情。

因为我们知道，在神的意志下，阿尔戈斯人和特洛伊人在广阔的特洛伊所做的一切。

我们知道在这片肥沃的土地上发生的一切。

塞壬的音乐依赖于在表达渴望时比主体先行一步的可能性。

也许这种先行一步的力量是非艺术家对艺术家兴趣的人类学基础，这种兴趣在现代社会达到了顶峰，并在后现代社会超越了它。

因此，塞壬的歌声不仅从外部感动主体。

它更像是通过主体自身回响，完美地、仿佛第一次一样，主体最内在的震撼被激发出来，并决定表达自己。

至今尚未明确的是，这些歌者已经解决了进入情感或震撼的音乐中心的问题；令人不安的是，她们不仅偶尔对某个孤立的过路者做到这一点，而且对许多不同的受害者也是如此，仿佛进入人类自我梦想的耳朵的力量，对塞壬来说并不是一种偶然达到目标的直觉，而是一种娴熟掌握的心理技术。

对于荷马时代及以后的希腊人来说，没有半神圣的特权，这种事情是不可想象的。

塞壬对他们来说，可以说是旋律的预言者，事实上，预言性的幻象和神圣的启示是必要的，哪怕只是为了猜测，在那艘经过塞壬岩石的黑暗船只上，正坐着从特洛伊回家的狡猾的尤利西斯。

如果考虑到这一点，歌声在英雄耳中的爆发就不再是完全不可能的了；因为一个被致命的风和女性的诡计耽搁在回家路上的海上英雄，除了听人讲述他在特洛伊的亲人的苦难、他当前的考验以及他未来黑暗的命运之外，还能想听什么呢？

塞壬们确信无疑，立刻唱起了一首史诗般的歌曲，主角正是尤利西斯；但她们并不是以民间缪斯的方式歌唱，那种方式让全

希腊都理解尤利西斯的名字，象征着一种新的、后英雄时代的人性形式；她们只为尤利西斯歌唱，仿佛他已经失去了他的视野，忘记了他的目标；她们通过暗示诱惑他：“让爱琴海变成你最私密的小溪吧！在外面，你曾是一个英雄，和其他人一样，你的壮举也曾被人谈论，而现在，这里等待着你的的是一个内在的音调之海，只有你才能在这里获得荣耀！放弃世界的喧嚣，进入你自己的音乐，你的最初和最后的音乐！”

别忘了：尤利西斯之所以能抵抗这种歌声，并不是因为他能够聚集力量来对抗它，而是因为他用绑在船桅上的绳索抵消了音乐的吸引力，这种吸引力像潮水一样淹没了他。希腊语中这些绳索的名字与那些在另一边拉动的歌者的名字没有太大区别，这是巧合吗？荷马是否已经知道，面对锁链，只有其他锁链才能帮助？他是否已经清楚，文化，尤其是音乐，几乎不过是分工在迷人方面的体现？

因此，即使在尤利西斯的例子中，塞壬的歌声也取得了毫无保留的成功：它在听者中占据了上风，作为一种音乐化的力量暗示着优越性。只是通过巧妙地分配束缚的力量，英雄才得以摆脱塞壬的吸引力。然而，我们没有理由断言塞壬音乐的吸引力已经被正确理解。因为不清楚的是，那些在听到塞壬歌声时没有保持静止和坚定的人，究竟在追求什么，而任何有教养的市民在音乐厅里都会这样做，但他们却被一种过度的冲动所感动，想要身体上接近那些歌者。这种接近的欲望的本质是什么？这种冲向歌者的行为可能再现了什么样的原始场景？在这种声音魅惑的情况下，转移的原则是从哪里起作用的？只有在

第二次聆听时，才能正确认识到塞壬场景的特殊性：如果这种音乐对每个被歌唱的听者来说都是不可抗拒的甜蜜，那是因为它向英雄展示了他构成性的欲望已经实现。歌者拥有打开听者主体升入天堂的钥匙，她们的诱惑方式提供了决定性的参考，指向听者耳朵的私密区域，自发地对某些低语开放。在这里，从成功的诱惑中可以推断出欲望本身的趋势，更进一步，塞壬的歌曲本身就是欲望最初形成的媒介。歌曲、欲望和主体总是相互关联的。英雄时代的主体性，实际上，只能在聆听史诗般的歌曲和颂扬的神话话语中构成。在伟大文化的最初时期，就像在大多数前文字社会中一样，自我是在一种意识承诺中形成的：在自身存在中，一个音调的未来被预示。我是一个声音的幻想，一个闪电般的诗句，一种狂喜的颂歌，被一种早已在早期歌唱我可能成为谁的话语所吸引。英雄，女英雄：他们将如他们预先听到的那样成为，因为在英雄主体的时代，生活总是在转变为诗句的路上。只要抵抗住沮丧，每个主体都会匆忙走向他们当前的音乐化。只有一神论的祭司才会沉迷于一种自我指涉的误解：人类想要像神一样。如果忽略祭司，显然人类不想像神一样，而是想成为一首流行歌曲。走向一个狂想曲的瞬间，为存在提供了向前和向上的感觉。自我之前有一种古老的倾向，在歌谣中沸腾：它的频率就是它的实质。因此，男高音和女高音至今仍能震动体育场，使大型建筑颤抖；它们向音乐上最贫穷的人展示了一种简单的进入自我沸腾的途径。Sursum - bum bum，让没有人睡觉。流行明星更深入地下降到自我高潮的地下世界，以折扣价格，用对麦克风的抽搐咬合来装饰他们的表演。但男高音和流行方式引起的歇斯底里如果不再提供对古老力量的动人投射，就不会那么吸引人，这些力量通过耳

朵激发自我的形成。它们在某种程度上诱惑听者，因为它们承诺了主体在核心歌曲中的决定性登场。

在预期中。Werner Schroeter, Willow Springs, 1972。

心理学上，有方法可以达到音乐-原始狂热的状态。听者等待，准备跳跃，等待在他们最自己的音调手势中沸腾，这证实了一个古老的塞壬阶段的存在，它塑造了自我，在这个阶段，主体依附于一种声音模式，一种声音的音调，一种音调的幻想，以期待他们的音乐瞬间的回归。拉康分配给他的虚幻镜像阶段定理的真实时刻，不能客观地应用于主体的光学自我关系，而是应用于听觉和听觉-声音的。在自我动机的预听中，个体与自己的未来签订了契约，从中产生了生活的喜悦，以实现其实现。每个不放弃的主体都生活在等待最亲密的赞美诗中，这将是他们的凯旋进行曲和最后的告别。这就是为什么那么多人梦想着音乐登场和朗诵的爆发。谁听到自己的赞美诗，谁就胜利了。对于那些未被歌唱的人来说，斗争仍在继续，尽管特洛伊早已陷落。他们面前仍有真理，即在音调中，主体最接近自己。谁登场来表达他们的声音手势，谁就不从书中阅读，尤其是不知道任何自我形象；因为在口头世界中，正在成为的主体不看镜子，而是看歌曲，在歌曲中，看那个承诺我自己的段落：那个感动我的动机，我的赞美诗节奏，我的自我吹嘘。最早的人类，就像今天的大多数人一样，不想作为某物出现，而是作为某物发声；需要现代图像机器的释放，从巴洛克时期开始，将其陈词滥印在人民身上，以掩盖这种基本关系，并用快速的瞥视、镜子和时尚杂志捕捉大众在视觉个人主义的咒语下。难怪视频剪辑是当前文化的症状性类型，它努力实现

耳朵的光学凝聚和通过图像的全球合成。古代伟大男女的歌曲，相反，仍然在一个共同的声音精神体系中找到家；它们建立了音调的纪念碑，荣耀的亭子或声音的陵墓，英雄们从中出来，继续在下一代人的耳朵中回响。从一个被入侵的耳朵，主体被引导到自我。在他们的早期听觉或狂想曲记忆中，存储了一些声音手势和神奇的节拍，作为主要动机，在个体面前响起，仿佛来自一个赞美诗的天空：尚未触及和推迟的动机，同时，总是等待着，直到它们首演的日子终于到来。我这样发声：我将这样成为，如果我成为。我是沸腾，声音的块，解放的形象，我是美丽、大胆的段落，我是跳到最高音调；当我展示自己如我所承诺的那样时，世界向我发声。

无限承诺。

尤利西斯被绑在桅杆上，发出的请求释放的恳求，难道不是表明他愿意与实现完美的声音奇美拉合作吗？在他震撼的极点被亲密触动，他想要去那里，到被歌唱的地方：宇宙难道不是被创造出来，当我环绕它时，我在一个天意的地方听到自己完美吗？难怪，除了《奥德赛》之外，希腊传统还说塞壬通常是展示死者抱怨的。它们是地下世界及其主人，哈迪斯和福耳库斯，赋予它们力量；因此，它们的聲音特别适合赞美诗、颂歌和死者的歌曲。它们的预知延伸到人类的命运和它们隐藏的结局。古代作者描述塞壬的声音，同时是甜美的和刺耳的：这也许提醒我们，古代音乐并不通过现代听众自浪漫主义以来认为是旋律和和谐的东西产生其魔法效果；相反，它通过一种令人陶醉的不可抗拒性强加：魔法地过度表达，穿透性地持久，直到精疲力竭。古代歌唱的演讲在聚集者的耳朵中宣布了一种清

晰的状态，这种状态扩大、震撼并使人无助；缪斯的话语像大写字母一样刻在听觉装置中；它们的吟游诗人像麻醉的诗歌机器一样接近听者；像活生生的鼓，狂想诗人在调音的聚集周围画出他们的圈子。不允许反驳，响亮而清晰，缪斯旨在感动，而普通主体除了他们的方言低语外，没有什么可以反对的。

这样的声音现象撕裂了平凡的时间。听到它的人必须找到一个新的平衡，在忍耐和兴奋之间；迷失在其中的人不会那么快回来；最终回来的人知道，从现在开始，生活是一种等待，等待诗句的回归。某些迹象表明，对于现代耳朵来说，荷马的塞壬音乐可能与哀悼者的哀歌非常相似，这些哀歌以波浪形式组织，似乎在西地中海世界的一些文化壁龛中一直保存到今天。

（尼科斯·卡赞扎基斯在《阿莱克斯·佐尔巴》中没有记住这一点吗？）然而，塞壬的听者在它们刺耳的诗句中找到他们自己甜美的超人位置，正如塞壬，从它们那边，找到了听者的音乐点，从这种兴奋中，主体知道它的时刻已经到来。尤利西斯，被绑在桅杆上，转过头，恳求释放，当他从海岸听到六音步的咋嗒声。“来吧，来这里，著名的尤利西斯，全世界的荣耀……！”，这是在水面上传来的嚎叫，而聋的同伴们开始划桨。这些是寻找被绑的尤利西斯的天堂音调。作为一种来自来世的颂词，塞壬的朗诵穿过被固定的听者，因此更加深刻地激动。听它意味着知道生活的目标已经达到，转变为歌曲已经完成。尤利西斯并不构成这种形而上学-赞美诗规则的例外。谁这样被歌唱，谁就可以从基础上认为自己的生活已经是神桌上讨论的材料。因此，塞壬的岩石变成了那些过早被歌唱的人的

礁石，他们在那里沉船。从歌曲-坟墓中，没有返回日常生活未歌唱的存在之路。

尤利西斯是第一个能够活着逃避他溶解成歌曲的人：他处于一个历史的开端，这个历史最终将神圣的英雄变成了回家的人类。从史诗怪物中，最终会出现狡猾的艺术家，他们的名字出现在文化的附录中。因此，现代成功的艺术家有充分的理由在偏离航线的水手身上认出他们的祖先。因为正如古代英雄必须在一定程度上依靠陷阱来生存他们的转变为歌曲，现代艺术家，一旦成功，也必须从目录和艺术史中偷偷溜走，像骗子一样，秘密地准备他们的下一个打击。此外，后荷马的评论者提出了尤利西斯和俄狄浦斯之间的类型学类比，并将塞壬的命运解释为需要根据底比斯斯芬克斯的结局来理解：似乎她们因为尤利西斯的逃脱而自杀。这种关系的逻辑似乎是透明的：要么是尤利西斯必须死，要么是塞壬。然而，现代的温柔忧郁梦想着所有人都必须活着，无论是艺术家还是评论者（他们的声音仍然比甜美的更刺耳）。至于古代塞壬，奇怪的是，在一个千年——从荷马到她的晚期希腊化评论者——几乎没有关于人类在塞壬岛上死亡的物质原因的证词。所有接受者都模糊地接受了被歌唱和必须死亡之间的联系。只有一件事似乎是确定的：塞壬绝不会用手触碰她们的受害者；直接暴力不是歌者的事。一切都指向一种因中世纪称为萎缩而死亡的受害者；被过早歌唱的男人最终在域外的岛上因饥饿和口渴而枯萎，因为那里除了狂想曲的诱惑外，什么也没有提供。

美丽，除此之外，不知道比被埋葬在一首歌中更好的事情，这是弗里德里希·席勒，作为国家资产阶级的死亡学家，在1800年左右也主张的，好像这是一个更高的证据，或者更好的是，再次：“成为爱人嘴里的哀歌也是伟大的，/因为庸俗无声地下降到俄耳库斯”。在这些诗句中，新的资产阶级广告为其任务做准备：根据时间配置死亡率和新兴大众文化中的集体记忆。从1800年起，文化历史变成了一个歌曲，杰出的人类想要并且必须在其中找到他们的荣耀之地。艺术灵魂通过时代风格的游行的大叙述吸引了最大的野心，资产阶级博物馆向所有被认为真正值得在国家收藏中持久存在的东西敞开了大门。对于其他一切，当地墓地的市政管理部门已经准备好了在适度标记的墓碑下的休息场所。拥有信仰的人仍然可以相信上帝，他不了解存储问题，可以比世俗手段更好地记住人类。在资产阶级时代，必须总是预先考虑到所有没有突出的人的某种遗忘的诅咒；只有黑格尔从概念中召唤出来的历史-普遍个体，以及美学宗教荣誉地放置在祭坛上的历史-艺术个体，才能逃脱或多或少未被歌唱的普通命运。如果许多人仍然没有能力积极参与对被认为是伟大的其他人的颂扬，安迪·沃霍尔的名言“十五分钟的名声”将有效地描述一个文明的最后地平线，在这个文明中，名声因通货膨胀而贬值，比其他任何货币都要严重。

在他的小说《泰坦》中，叙述者让·保罗，席勒的同时代人，精通反思的热情，比现代愤世嫉俗者更深入地探讨了这些事情，当他写到他的英雄时：“他贪婪地阅读对任何伟人的颂词，仿佛这些颂词是献给他的。” 这一观察触及了资产阶级

社会的心理动力学功能秘密，没有这个“仿佛献给他”，这些社会就无法生存。自古以来，分层社会就是名声分配的系统，它们将公共合唱与个人的歌唱希望同步。在历史民族之上，名声的空间像政治音乐厅一样膨胀，在其中，大众颂扬地歌唱着那个成功转变为歌曲的个体的生活。尤利西斯在桅杆上：今天是一个获奖者，低头承受着他的颂词。当塞壬效应与万神殿效应相连时，文化的声波在主体中不可抗拒地扩展。文化是所有预期和发表的颂词的总和。

因此，即使在尤利西斯的例子中，塞壬的歌声也取得了毫无保留的成功：它在听者中占据了上风，作为一种音乐化的力量暗示着优越性。只是通过巧妙地分配束缚的力量，英雄才得以摆脱塞壬的吸引力。然而，我们没有理由断言塞壬音乐的吸引力已经被正确理解。因为不清楚的是，那些在听到塞壬歌声时没有保持静止和坚定的人，究竟在追求什么，而任何有教养的市民在音乐厅里都会这样做，但他们却被一种过度的冲动所感动，想要身体上接近那些歌者。这种接近的欲望的本质是什么？这种冲向歌者的行为可能再现了什么样的原始场景？在这种声音魅惑的情况下，转移的原则是从哪里起作用的？只有在第二次聆听时，才能正确认识到塞壬场景的特殊性：如果这种音乐对每个被歌唱的听者来说都是不可抗拒的甜蜜，那是因为它向英雄展示了他构成性的欲望已经实现。歌者拥有打开听者主体升入天堂的钥匙，她们的诱惑方式提供了决定性的参考，指向听者耳朵的私密区域，自发地对某些低语开放。在这里，从成功的诱惑中可以推断出欲望本身的趋势，更进一步，塞壬的歌曲本身就是欲望最初形成的媒介。歌曲、欲望和主体总是

相互关联的。英雄时代的主体性，实际上，只能在聆听史诗般的歌曲和颂扬的神话话语中构成。在伟大文化的最初时期，就像在大多数前文字社会中一样，自我是在一种意识承诺中形成的：在自身存在中，一个音调的未来被预示。我是一个声音的幻想，一个闪电般的诗句，一种狂喜的颂歌，被一种早已在早期歌唱我可能成为谁的话语所吸引。英雄，女英雄：他们将如他们预先听到的那样成为，因为在英雄主体的时代，生活总是在转变为诗句的路上。只要抵抗住沮丧，每个主体都会匆忙走向他们当前的音乐化。只有一神论的祭司才会沉迷于一种自我指涉的误解：人类想要像神一样。如果忽略祭司，显然人类不想像神一样，而是想成为一首流行歌曲。走向一个狂想曲的瞬间，为存在提供了向前和向上的感觉。自我之前有一种古老的倾向，在歌谣中沸腾：它的频率就是它的实质。因此，男高音和女高音至今仍能震动体育场，使大型建筑颤抖；它们向音乐上最贫穷的人展示了一种简单的进入自我沸腾的途径。Sursum - bum bum，让没有人睡觉。流行明星更深入地下降到自我高潮的地下世界，以折扣价格，用对麦克风的抽搐咬合来装饰他们的表演。但男高音和流行方式引起的歇斯底里如果不再提供对古老力量的动人投射，就不会那么吸引人，这些力量通过耳朵激发自我的形成。它们在某种程度上诱惑听者，因为它们承诺了主体在核心歌曲中的决定性登场。

在预期中。Werner Schroeter, Willow Springs, 1972。

心理学上，有方法可以达到音乐-原始狂热的状态。听者等待，准备跳跃，等待在他们最自己的音调手势中沸腾，这证实了一个古老的塞壬阶段的存在，它塑造了自我，在这个阶段，

主体依附于一种声音模式，一种声音的音调，一种音调的幻想，以期待他们的音乐瞬间的回归。拉康分配给他的虚幻镜像阶段定理的真实时刻，不能客观地应用于主体的光学自我关系，而是应用于听觉和听觉-声音的。在自我动机的预听中，个体与自己的未来签订了契约，从中产生了生活的喜悦，以实现其实现。每个不放弃的主体都生活在等待最亲密的赞美诗中，这将是他们的凯旋进行曲和最后的告别。这就是为什么那么多人梦想着音乐登场和朗诵的爆发。谁听到自己的赞美诗，谁就胜利了。对于那些未被歌唱的人来说，斗争仍在继续，尽管特洛伊早已陷落。他们面前仍有真理，即在音调中，主体最接近自己。谁登场来表达他们的声音手势，谁就不从书中阅读，尤其是不知道任何自我形象；因为在口头世界中，正在成为的主体不看镜子，而是看歌曲，在歌曲中，看那个承诺我自己的段落：那个感动我的动机，我的赞美诗节奏，我的自我吹嘘。最早的人类，就像今天的大多数人一样，不想作为某物出现，而是作为某物发声；需要现代图像机器的释放，从巴洛克时期开始，将其陈词滥调印在人民身上，以掩盖这种基本关系，并用快速的瞥视、镜子和时尚杂志捕捉大众在视觉个人主义的咒语下。难怪视频剪辑是当前文化的症状性类型，它努力实现耳朵的光学凝聚和通过图像的全球合成。古代伟大男女的歌曲，相反，仍然在一个共同的声音精神体系中找到家；它们建立了音调的纪念碑，荣耀的亭子或声音的陵墓，英雄们从中出来，继续在下一代人的耳朵中回响。从一个被入侵的耳朵，主体被引导到自我。在他们的早期听觉或狂想曲记忆中，存储了一些声音手势和神奇的节拍，作为主要动机，在个体面前响起，仿佛来自一个赞美诗的天空：尚未触及和推迟的动机，同时，总是等待着，直到它们首演的日子终于到来。我这样发

声：我将这样成为，如果我成为。我是沸腾，声音的块，解放的形象，我是美丽、大胆的段落，我是跳到最高音调；当我展示自己如我所承诺的那样时，世界向我发声。

无限承诺。

尤利西斯被绑在桅杆上，发出的请求释放的恳求，难道不是表明他愿意与实现完美的声音奇美拉合作吗？在他震撼的极点被亲密触动，他想要去那里，到被歌唱的地方：宇宙难道不是被创造出来，当我环绕它时，我在一个天意的地方听到自己完美吗？难怪，除了《奥德赛》之外，希腊传统还说塞壬通常是展示死者抱怨的。它们是地下世界及其主人，哈迪斯和福耳库斯，赋予它们力量；因此，它们的声音特别适合赞美诗、颂歌和死者的歌曲。它们的预知延伸到人类的命运和它们隐藏的结局。古代作者描述塞壬的声音，同时是甜美的和刺耳的：这也许提醒我们，古代音乐并不通过现代听众自浪漫主义以来认为是旋律和和谐的东西产生其魔法效果；相反，它通过一种令人陶醉的不可抗拒性强加：魔法地过度表达，穿透性地持久，直到精疲力竭。古代歌唱的演讲在聚集者的耳朵中宣布了一种清晰的状态，这种状态扩大、震撼并使人无助；缪斯的话语像大写字母一样刻在听觉装置中；它们的吟游诗人像麻醉的诗歌机器一样接近听者；像活生生的鼓，狂想诗人在调音的聚集周围画出他们的圈子。不允许反驳，响亮而清晰，缪斯旨在感动，而普通主体除了他们的方言低语外，没有什么可以反对的。

这样的声音现象撕裂了平凡的时间。听到它的人必须找到一个新的平衡，在忍耐和兴奋之间；迷失在其中的人不会那么快回来；最终回来的人知道，从现在开始，生活是一种等待，等待诗句的回归。某些迹象表明，对于现代耳朵来说，荷马的塞壬音乐可能与哀悼者的哀歌非常相似，这些哀歌以波浪形式组织，似乎在西地中海世界的一些文化壁龛中一直保存到今天。

（尼科斯·卡赞扎基斯在《阿莱克斯·佐尔巴》中没有记住这一点吗？）然而，塞壬的听者在它们刺耳的诗句中找到他们自己甜美的超人位置，正如塞壬，从它们那边，找到了听者的音乐点，从这种兴奋中，主体知道它的时刻已经到来。尤利西斯，被绑在桅杆上，转过头，恳求释放，当他从海岸听到六音步的咋嗒声。“来吧，来这里，著名的尤利西斯，全世界的荣耀……！”，这是在水面上传来的嚎叫，而聋的同伴们开始划桨。这些是寻找被绑的尤利西斯的天堂音调。作为一种来自来世的颂词，塞壬的朗诵穿过被固定的听者，因此更加深刻地激动。听它意味着知道生活的目标已经达到，转变为歌曲已经完成。尤利西斯并不构成这种形而上学-赞美诗规则的例外。谁这样被歌唱，谁就可以从基础上认为自己的生活已经是神桌上讨论的材料。因此，塞壬的岩石变成了那些过早被歌唱的人的礁石，他们在那里沉船。从歌曲-坟墓中，没有返回日常生活未歌唱的存在之路。

尤利西斯是第一个能够活着逃避他溶解成歌曲的人：他处于一个历史的开端，这个历史最终将神圣的英雄变成了回家的人类。从史诗怪物中，最终会出现狡猾的艺术家，他们的名字出现在文化的附录中。因此，现代成功的艺术家有充分的理由在

偏离航线的水手身上认出他们的祖先。因为正如古代英雄必须在一定程度上依靠陷阱来生存他们的转变为歌曲，现代艺术家，一旦成功，也必须从目录和艺术史中偷偷溜走，像骗子一样，秘密地准备他们的下一个打击。此外，后荷马的评论者提出了尤利西斯和俄狄浦斯之间的类型学类比，并将塞壬的命运解释为需要根据底比斯斯芬克斯的结局来理解：似乎她们因为尤利西斯的逃脱而自杀。这种关系的逻辑似乎是透明的：要么是尤利西斯必须死，要么是塞壬。然而，现代的温柔忧郁梦想着所有人都必须活着，无论是艺术家还是评论者（他们的声音仍然比甜美的更刺耳）。至于古代塞壬，奇怪的是，在一个千年——从荷马到她的晚期希腊化评论者——几乎没有关于人类在塞壬岛上死亡的物质原因的证词。所有接受者都模糊地接受了被歌唱和必须死亡之间的联系。只有一件事似乎是确定的：塞壬绝不会用手触碰她们的受害者；直接暴力不是歌者的事。一切都指向一种因中世纪称为萎缩而死亡的受害者；被过早歌唱的男人最终在域外的岛上因饥饿和口渴而枯萎，因为那里除了狂想曲的诱惑外，什么也没有提供。

美丽，除此之外，不知道比被埋葬在一首歌中更好的事情，这是弗里德里希·席勒，作为国家资产阶级的死亡学家，在1800年左右也主张的，好像这是一个更高的证据，或者更好的是，再次：“成为爱人嘴里的哀歌也是伟大的，/因为庸俗无声地下降到俄耳库斯”。在这些诗句中，新的资产阶级广告为其任务做准备：根据时间配置死亡率和新兴大众文化中的集体记忆。从1800年起，文化历史变成了一个歌曲，杰出的人类想要并且必须在其中找到他们的荣耀之地。艺术灵魂通过时

代风格的游行的大叙述吸引了最大的野心，资产阶级博物馆向所有被认为真正值得在国家收藏中持久存在的东西敞开了大门。对于其他一切，当地墓地的市政管理部门已经准备好了在适度标记的墓碑下的休息场所。拥有信仰的人仍然可以相信上帝，他不了解存储问题，可以比世俗手段更好地记住人类。在资产阶级时代，必须总是预先考虑到所有没有突出的人的某种遗忘的诅咒；只有黑格尔从概念中召唤出来的历史-普遍个体，以及美学宗教荣誉地放置在祭坛上的历史-艺术个体，才能逃脱或多或少未被歌唱的普通命运。如果许多人仍然没有能力积极参与对被认为是伟大的其他人的颂扬，安迪·沃霍尔的名言“十五分钟的名声”将有效地描述一个文明的最后地平线，在这个文明中，名声因通货膨胀而贬值，比其他任何货币都要严重。

在他的小说《泰坦》中，叙述者让·保罗，席勒的同时代人，精通反思的热情，比现代愤世嫉俗者更深入地探讨了这些事情，当他写到他的英雄时：“他贪婪地阅读对任何伟人的颂词，仿佛这些颂词是献给他的。”这一观察触及了资产阶级社会的心理动力学功能秘密，没有这个“仿佛献给他”，这些社会就无法生存。自古以来，分层社会就是名声分配的系统，它们将公共合唱与个人的歌唱希望同步。在历史民族之上，名声的空间像政治音乐厅一样膨胀，在其中，大众颂扬地歌唱着那个成功转变为歌曲的个体的生活。尤利西斯在桅杆上：今天是一个获奖者，低头承受着他的颂词。当塞壬效应与万神殿效应相连时，文化的声波在主体中不可抗拒地扩展。文化是所有预期和发表的颂词的总和。

我们对尤利西斯与塞壬相遇的分析，已扩展至对大型社会中"感动沟通理论"的引用。真正触动个体听者内心、使其确信听到自我之歌的，正是那些公开诵念能唤醒自身情感的塞壬式音乐。荷马笔下的塞壬展示了触及他人听觉情感核心的能力。但塞壬的技艺远不止于迷惑航海英雄——被歌声引诱者在歌者岛上的骸骨，仅证明了塞壬音乐部分而非最重要的缺陷。事实上，每当人类陷入感动聆听时，塞壬元素便开始运作。如所见，在外界声音的聆听中，听者最典型的自我感动油然而生。当塞壬之声（即那些令人不得不回应的动人声响）响起时，主体自我感知的关键时刻便告开启。聆听塞壬即聆听自我；被其召唤即意味着被"最本真"的冲动牵引前行。

值得一提的是，将工厂屋顶呼啸的警报器与空袭警报称为"塞壬"，正是我们这个时代典型的自我揭示（也暴露了特有的犬儒主义）。这种命名游戏暗示着塞壬之声能唤醒原始震撼，却通过将警报与暴力关联亵渎了本意。它使最专注的聆听沦为恐惧的俘虏——仿佛主体唯有奔逃时才接近真理。这种被重新命名的"塞壬之声"既遭贬损，又沦为野蛮信号的工具。工业与世界大战时代的警钟构筑的不是欢乐的音景，其声响向所有耳朵宣告着绝望与危险。

与此相反，本文探讨的"塞壬效应"指向个体对传递幸福催眠与充盈时刻感的声讯的深度可及性。若声音本身不能唤起听者自

发而迫切的共鸣，多数人不会甘愿被某些声响触及与唤醒。正如我们对塞壬歌声影响尤利西斯的分析所示：歌声的不可抗拒性非因音乐本身的甜美，而源于声音与主体最隐秘听觉期待的同频共振。听觉自带选择性，执着等待专属音调——若未出现，内在声学期待便潜伏幕后，个体继续庸常生活，甚至无从设想他种可能。

法国耳鼻喉科医生兼心理语言学家阿尔弗雷德·托马提斯（Alfred Tomatis）及其学派的最新心理声学研究表明，为人类听觉在塞壬效应中展现的特殊选择性提供了启发性解释。研究发现：胎儿听觉发育极早（可能始于胚胎期，确凿于妊娠后半期），且这种早期听觉能力并非被动接受母体内噪音与外界声响（经羊水过滤），而是主动在持续入侵的噪音环境中发展出选择性聆听机制。托马提斯强调：若无屏蔽消化噪音的能力（母亲心跳与消化声相当于日夜施工的工地或人声鼎沸的酒馆），胎儿将淹没于声学折磨。众多 prenatal 神话（如埃及冥界书记载的灵魂夜渡“噪音荒漠”）印证了这种地狱式声景的风险。人类幼崽未被内在噪音扰乱，正因“屏蔽听觉”是其最早掌握的能力之一——这颠覆了“耳朵无法闭合”的流行神话。聆听与不聆听同为原初能力，正如所有“能做某事”都暗含选择可能。

这种早期感知力在子宫黑夜中建立了首要区分：关乎主体的重要音调与可忽略噪音。听觉对声刺激的“合宜性”判断先于“意义性”区分。当代符号学的典型谬误在于将意义视为从无差别声景中的选择性提取，实则“无意义领域”恰是通过屏蔽恼人噪

音而形成。听觉天然指向期待激活自身的特殊音调，在这种聆听中完成"自我"的原始行动——所有后续的"我能、我要、我来"皆根植于此。聆听使生成中的主体向特定精微处敞开，奇迹般明晰感知自我。本质上，这种聆听只接纳受欢迎者：严格来说，唯有使听者感觉自己亦被欢迎的声音，才是生成主体的福音。

事实上，孕妇一旦知晓自身状态，便开始与体内见证者对话。当怀孕消息带来积极基调，母亲行为便织就与新生命共处的温柔预期，仿佛自此处于微妙监护之下。她们为体内见证者加倍专注，更清晰地聆听自我言说，意识到自身情绪与生活成就是未来生命的重要条件。母亲尤其感受到（哪怕是隐晦地）"为孩子而幸福"的责任。这种"请让你的心境成为共生生活的必要范本"的绝对律令，比基于普遍规范的道德律更为深邃——它体现了创造本身的伦理。理想状态下，孕妇化作羽翼演员，向体内见证者演绎存在作为幸福的声景默剧。纵有万般愁绪，此刻她们有更强理由展现超越真实的幸福。母亲的幸福正在于被严肃提醒幸福的责任，唯有完全拒绝此义务者方为失格。

母体期待通过声波传递至胎儿听觉，当问候之音响起，封闭的耳蜗全然开启接纳声学邀约。喜悦的听觉主动投身欢迎的召唤，这种交付正是主体性建构的典范——交付意味着调动全部力量进入开放于重要音调的警觉状态。这种"出离自身"是主体的初姿态。原主体性首先表现为对刺激的顺从感动与共鸣震颤。唯有被取悦者方能取悦他人。当原主体顺从聆听，便确信听觉的益处——此刻的"听觉"即是对友善讯息的主动趋近，从

问候之声的精神中孕育意向性。这种聆听亦开启享乐作为第一意向。现象学描述的"意向性"或"宇宙性表象的努斯张力",实源于胎儿听觉对足够良善母声的顺从。意向性之光(主体借此"指向"既定事物)在其最初萌芽已具回声特质——正因被母声刻意寻求,主体才能从自身意图激活生命之声。声光契约在光束中创造逆向交通,生命活力以自我觉醒意愿相报。

塞壬效应理论由此导向对"第一声友好问候"的分析。表面看似被非特异性愉悦(塞壬之声的魔法)诱惑,深层却是对人类最初大气层构成性问候的重演。人类是或多或少被妥善问候的动物,当其感动核心再次被召唤,就需重演那开启世界入门的欢迎辞。恰当问候是最深邃的对应——亦可解读《奥德赛》第十二卷塞壬之歌作为问候颂歌。当听者莫名所以时,英雄颂歌恰成对彼岸的欢迎(古人皆知神奇塞壬属于彼界)。其歌声以"已被传唱与完成"的条款终结英雄生命契约。然荷马歌者向人耳灌注不可抗拒的完结邀约,良善母声却向体内见证者传递鲜活存有的启程请柬。塞壬效应之独特性在于制造某种福音亲密性——由事物本质决定只能被一两人感知的好消息。

若以这种声光亲密行为为基准,基督教福音传播亦具多重塞壬效应特质:天使问候迫使圣母为圣子降临保持至高心灵频率;神秘布道要求个体孕育神圣火花并在内生产圣子;总之,基督教新生命的核心是重负生命的超凡心境——"我报给你们大喜的信息"。作为文化力量,基督教总能平衡福音传播的个体化与社会化成分,亦可说平衡缪斯与塞壬。塞壬式宗教倾向神秘

主义（危机时现教派蛊惑与升天妄想），缪斯式宗教则造就群体整合与教会凝聚力（极端时引发集体精神病与信徒攻击）。

若采信最新心理声学研究，胎儿在母腹接受决定性的声学洗礼。这洗礼非因沉浸子宫约旦河，而源于对母声生命问候精妙频率的投入。洗礼与问候同一，为被欢迎者盖上不可磨灭印记。由此开启鲜被探究的情感判断史——从氛围基调解读全局的能力。凭借听觉，胎儿从持续子宫噪音中选择性突显母亲的肯定之声。此过程中生成主体经历欣快刺激——据托马提斯，尤其母亲高频声调引发不可抗拒的幸福刺激。为佐证此说，托马提斯将母体整体阐释为音乐器具：非演奏曲目予听者，而是塑造听觉的原始调音。母体骨骼非凡的传导与共振质量保障了高频声波穿透吸音软组织的可能——骨盆如大提琴架，向胎儿传递精妙高频振动。胎儿如同好奇访客，在骨盆与脊柱组成的门前聆听臆想中的悦人秘密。这小客人尚未知晓：聆听本身已是报偿，逾越门扉终属徒劳。喜悦期待即享乐的完满。

当前心理声学研究为孕期体验影响胎儿的古老传说提供了新确证，并经由听觉通道的生理学指认使之具体化。要实现永久声学印记，胎儿需具备记录保存声学印迹的神经机制。这些"声学先天图式"将预构所有后续听觉，成为听觉器官的柏拉图式理念。通过 prenatal 听觉，耳朵被赋予天界声学偏见宝库，助其在现实噪音锅中筛选定向。这美妙武装的耳朵纵使远离源头，仍能辨识原型——听觉中，记忆即是一切。正如柏拉图论美颜效应时所说的羞赧躁动与献祭冲动，新派听觉心理学家也谈论（经电子耳处理的）母声对患者的震撼疗效：不分年龄，

患者普遍经历 prenatal 状态突访，记忆性地重获完整存在、互参与互迎的原初禀赋。托马提斯的柏拉图声学装置使灵魂重联超天界状态，比任何哲学回忆术更可靠。在深度声学退行中，这个装置为硬化、固着与不幸者提供与原初声音的会晤。

由此可见人类无一例外源自声学母权制——此为塞壬效应的心理基础。然荷马塞壬吟唱甜蜜的死亡告别，母性塞壬之声却具前瞻性：预示孩子的声学命运。胎儿英雄聆听之际，便开启自己的奥德赛。不可替代的声音传达即刻自我实现的预言："你被欢迎/不被欢迎"。母声频率由此成为移植生命开端的末日审判。事实上，母亲的问候意愿虽非绝对可靠，却鲜少完全拒绝欢迎——就此而言，开端的末日审判比终局的更仁慈，因它留有治疗的第二契机。

圣奥古斯丁以严密心理逻辑认为：堕落灵魂在末日审判中被召回的机会极其渺茫，其末世论描绘的圣济中少数得救多数沉沦。深层心理声学发展出更调和的理论，将末日审判重构为每个生命的初始审判——初始调音的先见。此判决可通过声学疗法修正：引导困扰者的母亲录制后期爱的讯息，由此改造子宫环境。若疗效报告可信，这种声学沉浸常能魔法般重返被遗忘的生命开端，为无数个体开辟通往良善生活的二次入口。声学操控实为神技进程的初步——以尖端听觉技术复现亚当创造的灵性赋予阶段，在虚拟空间重演初恋。

心理声学由此确立为首要事物的技术。它定义了彻底转化、沉浸与再生的原初心理治疗原型，将替代我们时代衰微的救赎宗教。听觉心理技术突显原音乐性与原宗教性的本质差异。如马克斯·韦伯深刻认识：涉足此域者不可非音乐性地宗教。在此，聆听欢迎生命的嘹亮声调即同时成为宗教与音乐存在——且以最自由流动的形式。声光技术消融灵魂与机械的界限。正如某些传统音乐形式，私密治疗性震撼也可被一定程度地技术化。相比催眠与催眠疗法，最内环的邻近技术属于心理声学、神经音乐与神经语言程序。

在探索个体对同类讯息可及性的动机时，我们触及了精妙共振的领域。远古传统称为"灵魂"的核心，实为 prenatal 母子声光共同体中锻就的共振系统。人类听觉在此开端分化为精妙耳或铁耳。私密呼唤的可及性源于问候与聆听的同步——这种叠合形塑最私密的精神泡膜。当孕妇向内言说，便进入与内在他者自由沟通的原初场景。在足够良善的问候中，胎儿听觉从母体过滤充足的高频生命之声：向声伸展，在"善听"中体验存有能级提升的喜悦。由此，警醒、自我感知、意向与期待的原初统一自动运作——主体性的初花在此四重性中绽放。幸福的水下听觉不满足于二次诉说：若要相信挚爱之声，需百次重复讯息；但对足够良善的母亲，重复如同被充分召唤的胎儿复听回归振动般轻松——它感知意图并欢喜。在此，重复是幸福的神经。母亲声音的光辉（远早于眼神交流）为孩子预备人世迎接——唯有通过私密问候的聆听，他才能调谐至"成为自己"这无可超越的优势节律。

故而，在最早期实践中，亲密性是一种转介关系。其范式非对称同盟的相互映照，而是母声与胎儿听觉的绝对不对称共融。这种共融是相遇的纯粹范本——双方非从各自时空相遇，而是母即子之境，子之境嵌于母境。声光共融赋予原始相遇以实在位置。此声与此耳间无镜像存在，却在球体联结中不可分解地互指。真实差异中达致实在统一：问候之声指向内在听者，胎儿听觉追逐欣快之声。此关系毫无自恋痕迹，没有误导性自反的短路快感。其特质在于近乎无限的相互交付与感动源的无缝衔接——声与耳仿佛消融于共同的声学等离子体：声完全调谐于召唤、问候与暖心包裹，耳全然动员以迎向声并与生命之声融合。

通过自身婴儿声音对母体媒介的消耗性参与，无论多么原始，都不是最早的融合魔法形式。在主体产生呼唤进食的需求之前，已被赋予了一种更为深刻的参与形式——作为胎儿、血液、内耳交流的共融，提供了绝对最大化的具身生命。那些不愿工作或呼唤的人渴望重返此地，寻找古老的稳态平衡。在婴儿（非言说者）之前，存在“未呼唤者”。现代大众文化的特征在于，它学会绕过伟大文化中的祭坛与仪式，直接为稳态共融的渴望提供新满足。这正是流行音乐及其衍生品的心理动力学意义。它为消费者营造了一种可能：沉浸于节奏化的噪音躯体中，暂时使自我的批判功能失效。若以中立视角观察迪厅与音乐盛典中的行为举止，必将得出诊断：当今大众音乐的听众自愿冒险投身声浪火山口，渴望成为狂热的自我献祭者。显然，他们要求被声学摩洛带入其内部，转化为缺氧的、前主体的算法存在。流行音乐通过提供进入心理声学体腔、依附于听

众面前列队行进的音调之神，超越了祭坛上的融合机会，从原始层面颠覆了宗教（尤其是基督教）共融。这尤其体现于九十年代柏林“爱之大游行”及其在欧洲城市的复制品中——从人类文化学视角看，这些活动作为“真实”融合关系的极端显性展演颇具意义。依据其内在概念，亦可称其为“真理游行”，因其旨在将无数珍视个体属性的人类吸收至幸福、共生、可逆因而“真实”的声域中。这些与音调之神或节奏摩洛哥的共融，与后弗洛伊德精神分析共享同一真理模型，区别在于后者建议客户发展严格个人化的哀悼原始失落客体的修辞，而街头音乐原教旨主义疗法则依托药物催化的群体亢奋，虽短暂促进球形原躯体的自我融合游戏，却在参与者清醒后对其媒介能力提升无几。尽管如此，爱之大游行及其他无数集体狂喜展演中，可见现代性正致力于日益直接、无掩饰、去宗教化地制造人类群体的根本关系——心理声学原教旨主义。

广播中的声学摩洛哥：1998年柏林爱之大游行。在此意义上，精神分析躺椅与唱片狂喜如同同一真理透镜的凹凸两面。二者拥有相同的神学技术参照，均关联于遥远但未完全失落的神圣物自体。若无此对绝对内在的参照，人类表达话语将脱离一切超验指涉或根基，沦为封闭自指的语词游戏。然而，按精神分析与爱/真理游行的模式，不可言喻之真理仅向语言前主体显现。悖论的是，主体否认已习得读写说的证据（如神秘主义者与出神者所为），或被分析者倾力于读写唱以言说不可言说之物，无非是基于同一模型选择策略。为何理想患者以精妙言语手段捕捉宏大失落，而理想文化参与者则在音响卡车前投身噪音启示？若无欲望主体对心理物自体（或曰文盲超验）的定

向，精神分析治疗终将不可能——朱莉娅·克里斯蒂娃在清晰论述中阐明：

“对原初对象（待翻译对象）的痴迷，预设符号与非语言经验（在与他者互动中）存在某种（即便极不完美）的适配。我可赋予真名。淹没我之存在（包括将其系于我的情感）能找到恰当或近恰当表达。可译性之赌亦是掌控原初对象之赌。（...）形而上学作为可译性痴迷的话语，是言说的痛苦，借命名缓解。可忽视否定原初物，可借无真无内的轻盈符号嬉戏复制。此类文化优势在于更易标示主体融入宇宙、与世界神秘共在。但如中国友人坦言，此类文化面对痛苦侵袭束手无策。此缺失是优是劣？”

相反，西方人坚信能翻译母亲（...）只为背叛、置换、摆脱她。忧郁者通过惊人努力掌控符号以匹配原初无言创伤体验，战胜与所爱分离之哀悼。此外，可译性信仰（“神可名，母可名”）导向高度个性化、规避陈词滥调的话语与风格泛滥。正因此，我们终成对原初物自体（神圣物）的终极背叛：若所有召唤方式皆合法，物自体岂不稀释于万千命名？可译性要求通向翻译多元。西方人作为潜在忧郁者，不懈翻译终成现实玩家与潜在无神论者。原初翻译信仰蜕变为风格展演信仰，文本此岸的他者（哪怕是原初物）不及文本自身的精良重要。（...）纵使表征与自指问题全解，融合、参与与内在问题仍未被触及。

附论 9

拉康何处误入歧途

雅克·拉康在 1949 年著名论文《镜像阶段作为“我”的功能形成者》中，将精神分析关系理论原本有问题的“意象导向”推向极端。拉康假定婴儿早期即深陷无法忍受自身的状态，认为每个婴儿皆因不可修复的毁灭性张力而支离破碎。精神病自始即为其真相。他视婴儿为无力背叛的碎片化躯体，难以重组。真相是碎裂先于整体，原初精神病始终在场。若暂时接受此分析，对此分裂沸腾的脆弱存在而言，镜中稳定轮廓的自我影像必是极大慰藉——主体首次在想象界感知到完整无瑕的自身。镜中形象作为拯救信息，使婴儿逃离屈辱的碎片状态，进入幻象完整性王国。自我发展必始于解放性自我误解：接受外在完整镜像取代真实自我，从此受幻象保护。拉康此著名理论实为基于母婴二元交流（忽略产前补充）的华丽谬误建构。未受忽视的婴儿早在镜前即通过声音、触觉、面部表情共振游戏知晓被包裹于支持性双元体的感受。镜像是好奇的感知补充层，而非首要完整性信息。历史视角下，19 世纪前欧洲家庭多无镜，此人类学教条更显冗余。若早期共振游戏被矛盾、忽视、虐待污染，儿童会依附于短暂积极体验（人际善意、自我情欲退行、神话英雄认同）。镜前影像是否助精神病儿童借光学完整性幽灵复活，尚无实证。拉康夸大主体逃向镜像以躲避内在撕裂的极端案例，至多反映忽视婴儿的贫困家庭病理。若自我建构确基于此，则可预言拉康所言普遍存在的偏执倾向——实为其将天主教以精神分析术语延续。唯有臣服符号律法，方能摆脱构成性精神病。但谁愿摧毁自我幻象的脊柱？拉康镜像理论实为诺斯替主义救赎论的戏仿，以原初欺骗替代原罪，

却未澄清欺骗是否优于罪。其“矫形”功能的原初欺骗意象暗示：无人能无幻象存活。认识自我与否乃关键。拉康学说实为混合天主教、超现实主义与伪哲学动机的教条。

第八章

比自我更近我

共通内在的神学基础

需展现内在性自身的本体构成。（...）“在之中”何义？

（...）海德格尔谓“此在之存在论状态”。

穆齐尔《无个性的人》中阿加塔问：“此‘之中’为何？”乌尔里希答：“或许精神分析所谓‘灵魂渴望出生前受护的子宫状态’是对‘之中’的误解。‘之中’或是上帝统摄万生的预感，或仅是心理学解释：情感总含主宰他者的欲望，将一切纳入‘之中’。”

我们在亲密共享的微小球体内何处？若忽略其向无限的开放，世界何以成为亲密共享的球体？进入双极亲密泡沫者位于何方？经对人类塑造性微观世界多重褶皱的考察，可区分内在性的七重层次：

我们处于微观球体，当：

1. 处心际空间
2. 处界面领域
3. 处魔力联结与催眠吸引的力场
4. 处绝对母体及其产后隐喻的内在空间
5. 处双元共体或胎盘分裂及其后续形态
6. 处不可分伴侣的守护及其变形
7. 处母性迎宾之声及其福音-缪斯再现的共振空间

此列表缺失性交与握手——虽日常意识视为典型亲密，但球体分析中属边缘。性偶或释放亲密体验，却无球体光晕，如擂台搏击无实质接触。人类性行为需转译真实亲密场景的记忆，此转移区分人与动物。人类注定亲密超现实：甚至性器互动亦需组织为虚拟场景事件。

所列亲密形式唯一共性是：永不将主体与环境分离为客体，而将其整合入限定情境，使“我”仅为关系空间一极。若允许生造词，其共同结构为“内在性”（Innigkeit）。海德格尔早期著作中此幽灵术语指：主体/此在总已被容纳、环绕、调谐。此在获得“在世存在”特征前，已是“在之中存在”。需统合关于封闭/开放的异质陈述为空间理论，即媒介理论：解释存在者如何在共同以太中联结。

此求索必导向欧洲古代神学传统。希腊拉丁教父的三一论、神秘主义及神人二性结合说，皆深思万物灵魂如何寓于上帝。基督教一神论须始于万物灵魂“在神之中”。上帝无所不在，世界在神之中。但堕落后的造物居于神许之外部。神学关键问题在于：

1. 堕落后灵魂如何仍寓于神？
2. 神在道成肉身与圣灵降临中自我外化后，如何仍保持内在完整？

此引发对“独一存在”与“在之中”的神学反思。基督教鼎盛期发展出精微拓扑学：若神为绝对容器，受造物何以外溢？堕落后灵魂如何归家？神与灵魂关系以双重独一性理论应答，神内在生命以三一论应答。

对当今球体学，这些论述的宗教主张非重点，其价值在于长期垄断亲密逻辑基础反思。现代深层心理学前，欲知亲密精神者必求诸神学秘传。神秘主义处理神-灵双元共主体性，三一论处理神内共智、共工、共爱。欲从概念根基探讨“在彼此之中/与彼此同在”的参与结构，神学传统可成自由精神的惊人信息源。神学超现实主义中藏着球体论的第一现实主义。唯经重构，方可充分阐明内在性之义。

这首先尤其适用于上帝与灵魂关系的领域。试图探索神秘神学语言游戏（谈论灵魂重新被接纳入神圣领域）的人，必须立即面对一系列去客观化的微妙界限陈述。例如，当人们追问上帝与灵魂之间可能相互奉献的基础时，就会出现一种关系可能性的深渊，比所有在存在者或人格相遇中可设想的熟悉或同情的安排更为深刻。他们之间联结的本质，绝不能通过后天的同情或中途的相遇来解释。从某种意义上说，人类的爱或许可以恰当地被描述为：在产生之前根本不存在。从个体主义的现代性视角看，人类爱的前提是两个因相遇而脱离孤独的个体。因此，阿兰·巴迪欧对贝克特晚期作品中关于爱的沉思的评价可能成立："相遇本身对双方都是根本性的"（224）。至于上帝与灵魂，他们并非像政党或商人那样为谋求共同利益而结盟，也不像偶尔因相遇之恩而相互吸引的恋人。若两者间产生亲密互动，也绝非精神分析所谓的"对象选择"（这一表述本身具有有限智慧）。若上帝与灵魂必须相互关联，其根源在于一种比任何伴侣追寻或次级认知更古老的根本性关系。即使他们的关系偶尔显得热烈，也只是因为在特定情境下，两者间产生了如此根本的共振，以至于绝不可能归因于经验性的接触。但若这种共振是原初或构成性的，鉴于灵魂"在世"且与超越极保持距离（至少可以这样说），我们该如何理解这种根本共振？既然两者显然无法简单统一或等同，如何解释上帝与灵魂相互归属和召唤的能力？自伊甸园事件起，难道不是存在一道痛苦而原初的鸿沟将两者分离？

宗教布道虽不断强调被疏远的极之间可能重逢，声称这对灵魂是所有追寻的原型，上帝始终等待迷失灵魂的回归。但这种灵

魂重新融入"大他者"的亲密性，绝不可能源于偶然认知。上帝不将灵魂"引向自身"，灵魂也不会简单被上帝吸引——因为若非相遇本身，他们的家园何在？当灵魂意识到自己早已认知那重新相遇者时，这种认知包含某种早已存在的深刻联系。因此，他们以最晦暗的方式早已联结：若彼此陌生就无法重新认知，但若未曾长久相知便不可能陌生。（"我确实曾在某处见过他的面容"，陀思妥耶夫斯基《白痴》中娜斯塔西娅·菲利波芙娜初见梅什金公爵后如是说。）这种联结既包含最古老的相互敞开，也包含原初的断裂。但完整关系的真相只能在断裂使关系本身得以可能并被识别后才显现——或者说，只能"后-初始地"显现。后发之事必须展现始终潜藏于黑暗者，而偶然事件只是延迟暴力地强加始终有效者。这种延宕的原型被称为救赎史，涉及上帝的经济学——即其弥补灵魂失落的后续尝试。上帝与灵魂建立认知因早已相知，但这种认知很快（或自始）就浸染着误解倾向，表现为抗拒、嫉妒、遗弃与冷漠。

圣奥古斯丁在《忏悔录》中以典范的细腻与生动实现了从误解出发的承认辩证法。尽管严格来说他不属于神秘主义传统

（225），但可被视为西方神学亲密性的伟大逻辑学家。这在《忏悔录》首卷与第十卷，以及讨论通过灵魂内在痕迹（尤第八至十四卷）接近上帝的《论三位一体》中表现尤为突出。

《忏悔录》的写作方式本身就是亲密话语的划时代文献。通过将叙事性祈祷与论述交织，圣奥古斯丁创造了在公众面前展示悖论性私密情境的典范：他以痛苦自我弃绝的耳语式忏悔向上帝陈情，同时呈现给教会公众作为文学与教牧文献。他依托祈祷与忏悔的既定话语形式（自早期基督教时代就参与构建神-

心空间），将颂赞升华为欢庆，使忏悔超越事实陈述成为真理表达的畅通渠道，共同构成基督教真理话语"不可动摇的基础"。基督教语言分析认为，忏悔话语的澄清力量比古代法庭刑讯更深入真理（226）。宗教忏悔在真理要求上比被迫的法律忏悔更具生产性，因前者寄望对方仁慈，而刑讯永远无法真正阻止隐瞒或歪曲。忍受酷刑者可以彻底否认，永远抵抗烦人的指控者。但忏悔中撒谎是悖谬的，因忏悔理念本就基于说出真理的益处。忏悔的奖赏是言真者"进入真理"（227）——由此开启奥古斯丁思想生动性的逻辑亲密剧：皈依"真正宗教"后，真理不再仅是命题属性，而需将整个言说与生命沉浸其中（228）。忏悔者"真实敞开"的试金石是忏悔本身的痛苦，这种痛苦感动、确证、净化并使其远离过去。忏悔为灵魂指明通往无蔽的出路，将希腊真理观（aletheia/解蔽）转向基督教对话性：人通过忏悔、神通过启示共同促成（神恩所致的）和解性通道重开。这以基督教手段重复了悲剧净化，可以说基督教忏悔的真理游戏开创了古代欧洲心理治疗的雏形。

圣奥古斯丁在《忏悔录》中将"处于真理中才能言说自我真理"的模式推向极致。个体欲忏悔自身皈依真理的真相，首先暗示其已"在真理中"；最终，忏悔者能言说被赐之言本身即成为确证或神判。此模式中，若上帝未预见、认可、启示并产生忏悔，对神或教会的忏悔注定失败。因此典范忏悔话语确立了说假的不可能性：受启的先知不会妄言，正如圣奥古斯丁式自罪者不会错失真理。当圣奥古斯丁作为"次作者"置于上帝的语言指引下，其忏悔仿佛来自更高领域——万有作者通过受启主教书写救赎所需的启示补遗。"次作者"即通常所称的使徒：绝对

作者的代言人（229）。因此，在抵抗上帝的历史中，圣奥古斯丁显现为治疗性使徒。《忏悔录》完全可被视作病历：讲述上帝对不信者的治愈。希波主教由此巧妙消解人类认罪与神圣启示的差异，其忏悔促成启示以其他方式的延续。如此讲述被恩典克服的不幸生平者，实则在创作福音外典：顽固者皈依佳音的补充好消息，圣典通过成功传播史自我续写（230）。

"存在-于"在此指涉真理语言流中的处境：言说者将自身话语作为潜文本纳入神圣总文本，力求不留外在残余。基督徒生活不仅要安排言辞于主言扩展中，更需将整个存在从任性顽固重组为上帝包容者。对奥古斯丁这般倔强天才而言，放弃顽固堪称壮举：《忏悔录》既必要又含蓄地表明，这次在神助下终于将天才降为使徒。对圣奥古斯丁，其皈依具有划时代意义：他本人即皈依基督教的古代——既是世俗化社会野心与贪婪原子中的不虔天才，又是许诺无限于众生的新神域共同发现者。作为差异见证者，他在《忏悔录》中记录：自私异教外在性被救赎内界奇迹超越，这个人神显现、使徒组织的救赎世界，在暴力外化现实中重新彰显。

圣奥古斯丁认为，重被接纳的灵魂必须事后承认：其看似任性的每个步伐，自始就被上帝审视并纳入神圣经济。现在他忏悔在"大他者"无所不在的持续守望中获得幸福：

"主啊，人心深渊在你眼前始终袒露，我岂能向你隐藏？我只会向你隐藏自己，而非向你隐藏自身。如今我的呻吟见证我厌

恶自己，你照耀我，令我愉悦，被爱慕渴望，直至我羞愧自弃选择你，使我唯因你而愉悦。"（《忏悔录》X，2，2）

"无论我是谁，主啊，我都向你显明... 因我若未先向你述说，就不能向人说善言；你若不先向我启示，就不能听到我如此言说。"（《忏悔录》X，2，2）

在另一处，他以辩证方式表达与全摄者的生存联结：

"我该如何呼求我的上帝（...）因呼叫他必是唤入我内？我内有何处可容上帝进入？天地尚不能容纳造物主（...）存在者皆因你而在，难道万物包容你？若我存在，既因你在我内，何需呼求你来临？（...）主啊，我在你内存在，万物'本于他，倚靠他，归于他'。我若离天入地，你仍充满万有。"（《忏悔录》I，2，2）

这种思想运动显示有限意识趋向自我放弃以融入无限。此处奥古斯丁陷入希腊实体形而上学的魅惑：若上帝是真理即实体，认真对待真理的不稳定主体必须摆脱非本质性，进入真实。基督教神学多或明或暗地认同此实体形而上学基础。当形而上学概念主导时，真理追寻被理解为从虚无向存在的转化冲动（基督教表述：死于虚构以生于真理）。拉丁传统称此为"超越"——这个深刻影响旧欧洲思想与情感的词。基督教形而上学式的超越思维组织从虚妄存在向良基的逃离。奥古斯丁神学的独创性在于，以内在相遇平衡不可避免的形而上学自我解放。他敦

促受启灵魂潜入自身复杂性，发现三位一体上帝的痕迹。主体从自我虚无向实体的升华，获得实体进入主体的回报：从此主体将借受造物与上帝建立认知并持守其中。主体性由此奥古斯丁化：被提升为上帝痕迹承载者的"内在人"获得殊荣。人类精神尽可遨游受造宇宙，却永无所外。上帝只向回归内在者显现。寻求者在自身灵性中体验所求者的闪光。

"看啊，我遍寻记忆找你，主啊，却未在记忆之外找到你。自认知你，我未遗忘你。在真理所在处，我找到上帝即真理（...）你在我的记忆中有何居所？（...）但何必追问居所？你确居其中，因自认知你便记得你（...）我若非在你之中超越自身，又能何处寻你？（...）我迟爱你，古老又崭新的美！你在内而我却在外（...）'你与我同在，我却与你分离'。"（《忏悔录》X，24-27，35-38）

现可明见：灵魂阐释与上帝关系需要时间。上帝与灵魂的关系虽超越时间，但灵魂与上帝的关系却是时间性或历史性的——基督教的"历史"即有限者与无限者的事务。在此事务中，决定总姗姗来迟。灵魂若幸运，也是迟来的幸运：适时学会正确去爱。此历史事件的核心是灵魂从自我归咎的外在性危险回归。奥古斯丁以"认知"（discere）概念标志这种关系的偶在性：指转向与圣经研习的认知必须深及原初相知——灵魂与上帝的再认知是蕴含先验联结的必然偶然。这种原初相知可追溯至疏离前的状态。奥古斯丁对此原初相知的解释亮出天主教底牌：灵魂若回归至最大外在性，并非如形而上学超越要求的实体消融，而是升入神秘点——尽管处于最深内在，却已开始与上帝

无暴力区分。这指向创世时刻与吹入泥土塑人的气息

(235)。奥古斯丁终生谨慎处理灵魂与上帝的原初区分，避免可能引致谬误的明确表述，只以"按上帝形象与样式"的圣经表述平衡同一与差异。他坚持灵魂的被造性教义，拒斥灵性灵魂与上帝共时同尊的新柏拉图与诺斯替主张。从基督教视角看，个体灵魂作为精神原型（上帝）的关系者，虽年轻却无损亲密家庭纽带：即使作为受造晚辈，灵魂仍是精神之精神。在疏离事务（自私反叛及其暴力遗毒）前，无先验理由使晚辈必疏长辈。因此奥古斯丁在《创世纪》阐释中重视伊甸原初共存：证明人类被造本不必失败。若无创世清晨的蜜月，灵魂与上帝的分离本将是造物主自陷的致命厄运，救赎主将只能是绝对他者。正统教义惊恐拒斥此诺斯替恐怖。持守天主教正统者必须坚信被造灵魂与造物主的原初亲熟。唯此，致命事务（亚当傲慢堕落及其补偿救赎史）方得解释。若更新此原初亲熟，灵魂便可重浸超越物理处所的家园，确信"大他者比自我更内在"（interior intimo meo）（236）。

可见拉丁教父时代的神-心学与神-爱学已发展出复杂明晰的"存在-于"分析。奥古斯丁的亲密逻辑若需发展，只能通过已结晶结构的激进化，尤其针对上帝与灵魂潜在现时亲熟关系的原初性。此奥古斯丁亲密场域的热点潜伏异端潜能——当真摯神秘主义者尝试将灵魂与上帝关系激化为前关联的合一时，这种潜能便释放。这一幕理论-苦行剧多在基督教神秘主义厚幕下低调上演。20世纪初，马丁·布伯等揭示其他一神传统及普世文化出神技艺中的类似反映（237）。异端审判偶尔揭开帷幕，使无形斗争公之于众。

严格意义的神秘主义双人关系中，浩繁文献以或贫乏或雄辩的表达，详述灵魂与上帝直至界限消逝的亲密接近。批判视角下，这个领域几乎全是陈规与变奏，因在基督教旧欧洲（伊斯兰世界亦然）空间，上帝与灵魂事务的终局阶段受新柏拉图主义垄断（尽管渊源常隐而不显）。无论查阅何文献，最异质的作者与背景都呈现同一终局模式——新柏拉图解读程式甚至支配着不知晓普罗提诺依赖性的作者。中世纪欧洲神秘主义运动显示：最激动人心的自有思想，常是借用我们头脑的他者思想。尽管中世纪神学家牢牢掌控正统教义，但最杰出者似乎通过基督教化名的普罗提诺远程学院，传播希腊化晚期的灵魂救赎与升华知识。

作为众多见证之一，引用 13 世纪法国贝居因会成员玛格丽特·波雷特（约 1255-1310）在遭焚前所著《单纯灵魂之镜》的段落（该作因反教会倾向被斥为异端）：

"这灵魂，爱说道，拥有六翼如炽天使。她不再渴求任何中介。炽天使的存在方式在于：其爱与上帝之爱间无中介。他们总直接获知。这灵魂亦如此获知：她寻求的神圣知识不在世间教师处，而在对世界与自我的真实轻蔑中。啊，我的上帝！友人通过中介赠礼与直接赠礼何其不同！"

显然，拒绝在共融伙伴之间设置中介者终将消除一切三位一体。因此，礼物既不能有承载者，也不能是物质实体；它完全

消耗于赠予者的自我奉献中。玛格丽特·波雷特详尽论述了灵魂在通往纯粹性之路上必须自我湮灭的必要性——直至其特殊性不再阻碍神圣自赠者的交付。通过主体的重大转变，她试图实现让上帝的意志在未来通过她、为她而意愿。

因此，灵魂与这种意愿分离，意愿也与这样的灵魂分离。从此，灵魂将意志交还、赠予并托付给最初赐予它的上帝，不执着于任何自身所有，以完全践行神圣意志。若缺乏这种交还，神圣意志无法在灵魂中实现，灵魂将永远经历挣扎或挫败（...）。此刻的灵魂既是全部又是虚无，因为她的挚友已使她成为自身。（239）

值得注意的是，玛格丽特文本中逐渐超越了神爱两极共振的图式，代之以形而上学统一化的推动力；这种力量在这位独特的贝居因会修女身上如此强大，以至于她不再耗费时间于惯常的修行等级划分；那些在救赎之路上向灵魂徐徐展开的漫长阶段，并非玛格丽特·波雷特所关注。某种意义上，她从起点便立于终点，其神秘修行只能被恰当地理解为一种焦灼耐心的发展过程——在这种自发光的速度中，速度本身成为启示的媒介。当不可能的任务刚被言说，便已被宣告完成。神秘主义个人主义的特质在于突破自我享乐于上帝中的速度限制。由此也触及并超越了上帝与灵魂关系的二元结构。新柏拉图主义彻底脱离二元性、消融于太一的抱负，若按其字面意义实现，终将窒息移植于彼此的伴侣间的爱之游戏——若非神秘主义奔涌的言说冲动通过反向效应，使这段关系在其圆满巅峰仍保持雄辩滔滔。

在关系的顶点，灵魂选择了一种独特的无关联状态；它宣称自己已提升至所有分化之前的原初内在空间。万物于它皆平等无因，但它并不处于这种平等中。因此它不再需要挂虑上帝，正如上帝也不再挂虑它。为何？因祂存在，而它不存在。作为虚无，它不再为自己保留任何，因祂的存在已足够，而它不存在。它赤裸而立，无存在却驻留于存在之前的所在。通过爱的转化，它成为上帝所是，在它从神之恩典流溢前便已存在的那个节点。（240）

与无数类似文献一样，玛格丽特·波雷特坚定新柏拉图主义的话语揭示了无条件的爱或原初关系的语言需要何等高昂代价才能获得。灵魂对上帝的绝对归属，以及彼此的交融，只能以关系中的灵魂极通过自我湮灭为伟大的他者腾出空间为代价来表达。这实际上将关系转化为对关系的根本摧毁。若过去是两者，如今必须消失其一；凡有灵魂处，万物终将化为上帝。圣奥古斯丁曾以丰富意象描绘的相互寓居、彼此内住的理念，在新柏拉图主义炽热的独一性模型前退居幕后。作为互惠性丧失的补偿，将神与灵魂的亲密关系追溯至创世之前的领域成为可能。由此，至少在神秘主义忏悔的表层语义中，主体为本质自我牺牲的倾向被过度强化。本该以神秘婚约告终的，表象上却成为主体在本质中的自我埋葬。但我们是否听清了？这段令人侧目的前奏——关于强关系的宏大论述——是否真的终结于这个悲哀的悖论式否定："我在上帝中是虚无，上帝无法与虚无建立关系"？

事实上，若仅就此文本而言，超越性图式将共振渴望的话语扼杀于舌尖；正如训练有素的语言惯例总为涌现的、未及言说之物提供伪舌。在形而上学符码的主导下，强关系的新词汇只能如陌生异语般踌躇萌芽。但自我湮灭意象所要表达的语义内核——对他者的彻底参与，与其本质的激励性交织——在神秘文本的诗学及其述行展开中，允许新话语经验的炽烈自我解放：在弃绝的公式下，言说者绽放出最穿透性的强度。她将自己转化为辉煌他者的特权共振体。固然上帝是万有中的太一，但此刻祂同时迸发于个体嗓音，通过其震颤自我言说。至少这是该声音当下为自身主张的。谁能辨析众声？谁在言说？谁是某物，谁是虚无？在神秘文本读者眼中，所见如是：主体非通过沉默退却抵达神之内在，而是投入最冒险的表演，仿佛不可言说者需借灵魂深处的震撼裁决来表达。

据载，玛格丽特·波雷特曾如游方演员般周游各地，向各色听众朗诵其《朴素灵魂之镜》片段。这位新柏拉图主义名伶向同代人展示：对上帝的享乐（同时是自我享乐的首次合法形式）可挣脱教会高墙与神职人员的桎梏；玛格丽特属于神秘主义自由精神的母亲谱系。那么，神秘主义是否行为艺术的母体？解放或显化主体的震撼是否就是行为艺术？主体是否双重唯一震撼的显像面？深层震撼是否共同体的产物？上帝是否通过女性成为表现主义者？

此类暗示可通过旁瞥中世纪伊朗神秘神学的范例得以相对化与控制。在伊斯兰教义环境中，同样绽放着正统与颠覆并存的新柏拉图主义冲动，孕育出丰富的双重唯一性语言游戏与苦行实

践。在此语境下，神秘主义者也亟需解答：上帝之言当如何当下演绎？此处，刽子手亦作为上帝剧场最重要的批评者现身前台。伊斯兰神剧中最震撼的演员当属诗人神学家苏赫拉瓦迪（1155-1191），因触犯穆罕默德的先知地位论，被萨拉丁以正统法学家唆使处决。伊朗传统尊称其为"照明哲学长老"，其学说融合古波斯光之秘义与新柏拉图主义。引用其寓言集《蚂蚁的语言》第十一章：

先知易德里斯问月。当星辰与众行星皆与先知易德里斯交谈时，他向月发问：

易德里斯：你何以时盈时缺？

月：须知我身玄黑而光洁，本无自明。但与日相对时，恰如镜映他物，越精确对位，日光反射越盛。至完美对位时，我自新月虚无升至中天，成就满月光华。

易德里斯：你与日之爱达至何境？

月：直至我在完美对位时自视见日。因日光充满我身，尤借我表面前缘与光洁反射其芒。每当自视，我中万物皆见为日。岂不见镜中日影？若此镜有目自观，必言"我即日"，纵为金属。若其言"我即真理"或"赞我崇高"，亦当谅其"因你近我，误认己为你"。

这则寓言以诗意意象呈现伊斯兰式缓和的二重唯一性思维：日光与月影的等级不可逆，因伊斯兰本质是古典本体论的顺服宗教。但月被隐秘允许与日保持迷狂交流，前提是承认原初位

阶。这种具象化使阿拉伯神秘诗比任何传统都更深浸淫于共振的爱知——除《雅歌》外，基督传统无出其右。但此诗性话语仍受绝对君主制宰制。伊斯兰神学严拒灵魂与至高者等同的主张，但其顺从语言却煽旺神爱之火。最终，渴慕光明的灵魂知晓如何消融于火之本质。月所不能的，飞蛾对火焰实现了。这蔑视死亡的鳞翅目象征着将诗歌与临界状态结合的夸张精神。苏赫拉迪引用殉道苏菲哈拉智（858-922）的名句"我即真理"，展示神爱异端最爆裂的修辞。其天使学说（此处不赘）为神人关系找到中间领域：人类灵魂虽趋向神圣本源，却存在于天使世界；为重获完整，尘世部分需寻回天上半身。此神话稀释了实体一元论的死亡诱惑，为原初互补性开辟象征空间。

就西方拉丁神秘神学而言，库萨的尼古拉（1401-1464）达至顶峰。其著作深刻分析了有限理智如何存在于上帝无限理智中——这是将灵魂与上帝关系问题系统转化的转折点。在《论神的观照》中，尼古拉通过"全能凝视"画像的绝妙比喻，阐明上帝既全视又独注每个个体的悖论：如同挂在墙上的画像，无论观者如何移动，画中凝视始终追随。这种"不动之动"的凝视被内化为灵魂中神性目光的永恒在场。视觉的"收缩"

（contractio）概念解释无限视域如何凝聚于有限视角：我的观看是神圣全视的缩聚形式，如同唯一受宠的嗣子。这种关系既是封建恩赐又是现代信贷的原型——主体作为绝对者的信贷接受者，开创了从罪责到债务的现代心智史。

尼古拉同时发展了神爱论的"爱的缩聚"：正如视觉收缩，爱亦作为神圣激流的个体化传导。我们存在并爱，因被持存为神性

馈赠的容器与通道。这种光学-爱欲的双重缩聚，最终将主体确立为绝对者的特权共振体——在弃绝的灰烬中，言说者绽放出穿透性的强度，成为辉煌他者的具身共鸣。当上帝通过个体嗓音震颤显现时，我们不得不问：谁在言说？谁是某物，谁是虚无？神秘文本的读者终将发现：通往神性的道路非沉默退却，而是通过灵魂震撼的极限表演，将不可言说者推向表达的临界。

让你的甜蜜之爱在我心中持续流淌，并通过这流淌点燃我对你的爱，又以这爱滋养它；在这滋养中点燃我的渴望，以喜乐之绳在此点燃中赐我畅饮，由此让生命之泉在我内流淌，在流淌中成长并使我永恒。（249）

此段可视为一首论证性诗歌，饱含强烈关联之灵性；借流动交融之象，道出参与循环流通与倾注的存在境遇。结合前文思考（250），此段展现了基督教话语与本源伴侣对话最亲密的进路之一；我们面对的是一篇字面意义上的血脉文本——源自初领圣体时那真实血液的直觉。此刻，“在之中”意味着：被神圣血液媒介拥抱、流入、滋养与鼓舞，并将此拥抱-流入-滋养-鼓舞作为自我生成的原初场景感恩默想与庆祝。转化而言，“在之中意识”即发现自身被一种先行的、朝我流动之力全方位环绕、承载与渗透。只要主体融入这先行与交织，不以反叛或幽闭之反应逃离，此种“在之中”观念仍属宗教与封建的基本立场。厌恶的撒旦主义及其微末货币——不满，在此将阻碍对事的理解。事实上，当主体不再仅视自身为存在的封臣，便走向反叛立场；诉诸自有资本、拒绝将自身行为视为绝对信贷之工者，即成反叛者。但依天主教视角，人类岂非始终

渴求某种自有力量，并为必须全然感恩万物而困扰？现代性岂非奠基于“自启者终将永远卸下感恩重负”之公理？鉴于亚当后裔皆属撒旦标记、分享其原初忘恩，一神论模式下非反叛的人类学何以理解？基督教视域中，人岂非总欲为己留存？无反抗处可有真人存在？

对此的肯定性回答，体现于基督教化的服务性思维。其言：重构于一体与服务能力相契。库萨的尼古拉分析如何将人力置于神权之下时，开创了神秘政治或权力装配学说，赋予“在之中”或绝对内在性以无限当下权力对特定权力的授权意义。在《论球戏》对话录（1462）首卷超现实明晰的转折中，博学的枢机主教与巴伐利亚公爵约翰谈论库萨发明的游戏——将非圆球导向地面靶心（251），由此论及人类普世王国。

枢机主教：人类既绝对是小宇宙，亦为大宇宙之一部（...）。

约翰：若理解正确，则人类如同作为大王国（regnum）的整体，是内含于大王国的小王国，如波希米亚之于罗马帝国。

枢机主教：善。人类是奠基于整体局部之王国。当其尚处母腹胚胎时，未成自有王国（regnum proprium）；待灵性灵魂创生并植入，方成有己王之王国，称之为^人。灵魂离体时，人格终止，躯体重归大宇宙王国。如波希米亚未立己王前属帝国，人类无己王时亦直属世界王国。故人类直接（immediate）服从内在之王，间接（mediate）服从世界王国；无王时则直属世界王国。自然或世界灵魂在胚胎中行生命之力，对亡者亦施此力，使其发甲生长（252）。

权力世界由主仆双重能力的装配构成。每个具灵之人皆为帝王（上帝）在个体领域的收缩之王。作为同类间个体，每人皆直属王国，因与至高权力者的封建或信贷关系而在小世界有权。神圣之极显于人类之微，以收缩或耦合之式。但当微末已成王国，作为领主的个体仅能通过诸王学院或自由阶层联盟社会化。此即基督教民主的原始形态。忠于教皇的枢机主教以卓越论证为资产阶级诸王的平等主义铺路；不出一世纪，世俗与资产阶级个体便知如何以神圣至高下的微末王权要求尘世主权。从库萨到卢梭，逐步发展出一种思维：在胜任服务与自主封臣身份中，发现人类何以各为领地之主与立法者。库萨首予此思精确形式；罗耀拉的依纳爵政治性地有序植入并心理技术性传播：服务是通权坦途；积极臣服与自有权力同一；欲主必先仆。此乃首种主体哲学。中世纪晚期与现代性握手于“一切权力行使皆为上帝同质帝国中臣仆之务”；据此，每个在世界节点铺网者，皆有权发展为直属于王国与上帝的独特微权。每一微末皆为臣仆，每一胜任主体皆在绝对中官僚化。由此，企业家、公仆、小资产者与艺术家——如昔日教会阶层与诸侯——皆可自视为上帝官僚；此道将通向宗教改革、民主主义与企业自由。诚然，民主个体不再以神仆身份主张权力与义务，而以人权拥有者自居：人自视为有诉求权的动物。现代人唯在退出神国、移居自然王国（库萨视人类仅胚胎或尸身时直属自然）后方能构想人权。此外，库萨胚胎论清晰显现现代与中世纪的分野：对思辨充分的现代人，胎儿居腹属灵魂激活的古母体；而库萨教导胚胎仅具植物性状态，未入灵性灵魂王国。依此，胚胎之“在母”为灵性生命的前奏；唯受灵灌注（即受洗）后，个体方社会化于神国。黑格尔于此仍持同见。

柏拉图二元论在此类学说中的回响如何割裂“在之中”意义，易见。仅处自然者（受世界灵魂激活），纵处母腹，亦远未达基督教神秘主义者或理想主义者所求。但微观球体学遍历七重“在之中”意涵后，神之中在与自然之中存在的对立已消融于共享空间之普遍逻辑。通过双极或多极共振分析，神学理想主义与心理唯物主义视角被视为预备性成就，其成果被继承与超越。若神秘神学将神与灵魂之近译为自由精神亦铭记之语，其仍如未历内外之别的胎儿般对自然盲目；反之，独立形而上发展两世纪之现代心理学，能归还文化中介后的自然以其文化条件所属——远超任何唯心主义或灵性宗教所料；但心理学因自然主义畸变的外在视角，未能发展强关系概念。吾等微观球体学受双方激发，与二者诉求保持距离，以获超越独目联合之更高视野。球体理论独立于神学信条与心理话语，全新地满足活人在内外张力中的自体经验。

II 圭尔奇诺，《默想三位一体奥秘的圣奥古斯丁》。

从“在之中”微观转向宏观阐释，需略论三位一体神学——其意义广度与逻辑结构同属微观（亲密三极关系：圣父、圣子、圣灵）与宏观（渗透全宇宙的神剧演员）。三位一体论述同时关乎最小气泡与最广穹苍、最密空间与至大延展。我们将简述为何三位一体神学自始便作为强关系理论兼生命球体学说进展。

早期希腊教父（尤卡帕多西亚教父）以新形上论重构新约（尤约翰福音）耶稣与神独特关系的陈述，此任务堪比化圆为方——希腊根本概念难表实体中多者平等共融。但早期基督教无法

退却，因约翰言“见吾即见父”（14：9）、“我在父内，父在我内”（14：11）、“父将因我名遣圣灵教导你们一切”

（14：26），此计划对希腊神学家成智性必为而爆裂之任：思一位格下三者的强关系免于三神论。古代正统心灵或可因权威反复断言三一为一而信，但直面异教哲人的神学家发现正统理解在此深渊摇摇欲坠。圣经关系话语邀舞希腊本体论，形成旧欧文化最雄辩的漩涡。罗马东方博学教父授自闭之一学习永恒三拍舞步。此节奏革命需千年展为成熟概念，自卡帕多西亚至托马斯·阿奎那“自立关系”说终使不可想者可思。三位一体思辨冒险探入关系逻辑之域，似使命为揭露自满深渊、仿效爱之关系真像——唯容光反应与无褶永恒磐石之神。故哈纳克

“古代基督教神学乃福音渐进希腊化”之论未尽全对；其亦为受犹太启发的希腊主义互为主体化。

胡安·卡雷诺·德米兰达，《创立方济各第三会》，油画，1666年。

细节：经典准四合体涵三位一体与宇宙。

如何多者共在于一：此生命球体论基问早期神学家非重数量层面，而重思三者在一位格内空间分配。神学在此受压自我拓扑解释。伪狄奥尼修斯《论神名》中的灯喻仍带哲性自然色调，却已涉属灵空间居所。其言：多灯共室，光全融而各葆纯粹；无人能辨某光属某灯，光离亦不携他光。此象释神性超本质中三位格不混共存：唯父为源，子非父。伪狄奥尼修斯灯喻仅表同类光互渗，未解位格互动。教父们以酒水混、声香散、赤铁喻神人二性合一，皆属原始关系空间构建尝试。生理混合象终

让位于柏拉图光喻，过渡至灵性空间更精微表相。然伪狄奥尼修斯灯象暗示三位格灯台非仅向外发光，更藏光之内在生活。文本否定陈述（父非子等）将生命与位格差异引入太一灰光。三“非”点燃神域关系之火。斯宾诺莎云“一切规定即否定”；古神学家以否定即关系。

任务即构想无分离之差——不成外在对立。教父赋予父“生育”与“呼出”二自生差异之动，第三动“创造”生次神造物。生育与呼出为内生产物，神学家以“出发”

（processio）表此进程：神自进程为子与灵，却未离共内域。内域共融者无异化剧痛——此属救赎史维度，子须共世苦至终。生育与呼出乃无离果之表动：父存子于内，父子存灵于内。神内空间成关系工坊，各者互为居室。柏拉图光球遂为共融球体，其“居者”共拓无争空间、无位阶分功——纵拜占庭三一论父权狂热欲掩此“平等”。三位一体非三液乳浊，乃超世先验爱智生活。内球公式：三即一即全。

中世纪本体书写。圣咏集三位一体图像原含 24 阶段。

三位一体论首度逻辑连贯地阐发强关系理念，展露先验交互主体性之极致：位格互在互成绝对内域，物理空间消融于关系空间，人在他者之超现实得经典范型。此原初共融筑纯关系空间，拱立首座爱之球体。唯此序下，三一与其外世关系可解。神学家故重思无“之间”分隔的三一互在。

大马士革的约翰于《正统信仰精解》（12 世纪末拉丁经院参考）强调位格绝对共时：

论子之生，若言时间间隔、谓子后于父受造，则为褻渎（255）。

任何时间间隔都将是外在性对神圣位格自身内在原初性的胜利之迹象。三位一体位格之间彻底关联的“相互内在”特性，同时创造出规避“一须成三”悖论的可能性：当思及其中一位格（hypostasis），我知其为全然完满之神性本体（ousia）；若将三者同时叠加，却仍认知其为一全然完满之神。因神性非复合之物，而是不可分割地以三位完满之态存在……（256）

三位一体之统一性。

这一由四世纪卡帕多西亚教父开创的论证，经库萨努斯在《论有学识的无知》中以“至大即为一”之公式重述，至今仍具现实意义。此种完满性论证似乎构成了神学与无限量数学间原始而天真的桥梁：三乘一固然非一而為三；但三乘无限仍是无限，故三位一体教义在数学层面自有其合理性。（257）无限性被描绘为包罗万象之球体，全然不容任何外在性存在。此模型既确保神圣位格之绝对亲密性，又维系其相互内在性。该撒利亚的巴西尔（329-379）在致胞弟尼撒的格里高利书信中，对神性领域拒绝外在差异作出经典阐释：

当思想把握其中一位格的庄严（...）必须持续不可分割地（...）使思维从圣父流向圣子与圣灵时，不穿越任何虚空间隙——因无物可介入其间。神性本质旁无他物存续，无外物可借介入而分割之，亦无本质性虚空能通过虚空间距撕裂神圣本质之和睦……（258）

4. 预示世界的圆环内燃烧之超级结。

三位一体内在一致性唯有借助显性或隐性之圆形与球体模型方可理解。尼撒的格里高利深谙：若缺失旋转概念，神性内在关系之无间隙性将无从显现：

可见此循环往复之互荣运动？圣子因圣灵得荣耀，圣灵因圣子受尊崇。圣子复承圣父之荣光，圣灵之荣耀即独生子。

(259)

5. 新柏拉图主义流溢球体范式下的三位一体结构。圣父圣子双足显于边际，顶端展露圣灵之翼。

古代神学家借此论证达成现代社会学难以企及之境：创造完全去物理化的位格空间概念。由此，存在意义彻底摆脱容器观念。(260)若要定位圣父、圣子、圣灵，唯能于其相互提供的寓所中实现。宗教之拓扑超现实主义由此进入其理论化阶段。

6. 神在圆满时刻转化为球体的宇宙蜕变。位格重被结构吸纳。

大马士革的约翰以"perichoresis"（希腊古语指"环绕共舞"或"漩涡式回旋"）诠释神圣位格无场所的自我定位共存。

(261)此词升华为"相互内在、耦合、渗透"之概念，成为西方思想史最精妙创造之一。该概念暗示难以设想之事实：即便神学家亦鲜少真正理解其深意。

7. 三位一体玫瑰再度绽放。

若将 perichoresis 理解为不可分割实体的耦合虽无谬误，却未触其精髓。此非凡表述昭示：神圣位格非物理空间可定位，而是通过相互关系自我创生存在场所。位格在相互寓居中共构空间，彼此唤醒、渗透、认同。理解此点需沉浸爱之叙事者，而非现代主体。（262）

8. 三位一体球体启示录作为宇宙人格主义寓言。

"位格无混杂地统一，无分离地区别"看似难以置信（...）其联结（perichoresis）既无混淆亦无紊乱。（263）

大马士革的约翰在《信仰阐释》"论神之居所"中阐明：神性场所非物质空间，而是关系本身。位格通过相互辐射、渗透、环绕实现自我定位，构成无外围轮廓之神圣存在——虽有形廓却无周遭世界，因其自体构成多重关联网络。（264）此种纯粹关系世界先于物理世界存在，万物呈现皆为关系的叠加。

现代术语中，此关系馈赠称为"内在性"。真正内在者知晓驻留于强关系创生之内部。但拉丁译名"circuminsessio"（交互内驻）易误解为静态，更早的"circumincessio"（交互推进）则凸显位格间动态侵入特质。（265）

此强共在性不仅存于神性位格，亦现于人类盟约。家族与民族在历史繁衍中开创成员自我实现的场所。圣维克多的理查德

（11 世纪思想家）指出：人类代际关系与神圣生成存在类比——以撒直接源于亚伯拉罕，雅各则通过以撒间接产生，此三种生成模式虽远逊神性，却具某种相似性。（266）

三位一体中圣灵确保代际传递不致异化。若允许第四位格出现，将引发神圣生成链失控，导致神圣内在性被外在性征服。故圣灵作为联结之爱，维系第一、第二与自身间统一性，防止代际传递陷入疏离。（267）

现实中的人类代际却常违背此法则，导致代际异化。早期基督教通过"灵性分离"建立洗礼民族的新生成模式。教会被设想为净化代际传递的"灵性发电站"，但现代社会的复杂生成过程已超越宗教机构的调节能力。（268）当代教会沦为自我指涉的亚文化场所，罗马的衰亡正以闹剧形式重演。

正如我们试图通过透视切割所展示的，中世纪鼎盛时期的三一神学已发现了一种用于表达强烈关系的语言。内在一位一体的同伴们以一种如此紧密的互惠方式生成、容纳并环绕彼此，以至于他们的结合超越了任何外部关系。在此显露出荒谬的回报所在：关系性存在首次能够被视作绝对场所。那些生活在全然关系中的人——根据三位一体的逻辑形象，即圣父、圣子与圣灵——以一种全新意义绝对地居于内部。换言之，"存在于"意味着在一个由内在关系原初开启的开放领域中生存（或如中世纪作者们虽显怪异却可理解地所言：非存在）（267）。从球形学视角看，三一论思辨极具启示性，因其将这一幽灵推至终

极：永不能脱离内在情境。它为不承认任何外在的彻底内在狂热赋予了翅膀。在此意义上，三一神学充当了逻辑公式，借此可申请加入以典范三位为蓝本的绝对内在世界：当我信奉三位一体之神的宗教时，即申请加入一个基于不可摧毁之内在性的共同体。然而，这个亲密共同体也构成一个多数事物归因于外部强制的群体。或许教廷关于三位一体的训导声明愈发机械，是因随着庞大神学体系的建立，概念张力已逃离三位一体动机，信仰管理者的时代已然来临。1442 年佛罗伦萨大公会议关于天主教会与科普特、埃塞俄比亚教会联合的诏书中，对神圣位格"在彼此中合一"仅写下空洞的套话：

"因这合一，圣父全然在圣子内，全然在圣神内；圣子全然在圣父内，全然在圣神内；圣神全然在圣父内，全然在圣子内。无一在永恒性上超越另一，在伟大或权能上胜过另一..."

(268)

承认此道者即信奉一种以不可分离的共融幽灵为核心运作的信仰。这一幽灵的表述以驱逐所有不同信仰者为代价：所引段落后附数页异端教义名录绝非偶然，其创始人及追随者皆受诅咒与绝罚（269）。

由此可推断，所有将微观亲密结构（基督教三位一体或为其最崇高表述）转化为大共同体规范或主导图标的尝试，皆伴随高度心理政治风险：当包容失败，不可整合者将面临灭绝。确实，教会原初幻想将亲密气泡扩展至宇宙，给予信徒这般希望：终有一日，所有此刻作为敌对自足之外在相遇者，都将被解除武装并纳入其生命循环；群体热情的团结体验亦天然具有溢出冲动，精神与慈善优势的传承未必总导向有害扩张主义。

然而在基督教爱的共同体政治中，显现出一则悖论，唯有通过基础球形学研究方能澄清。将外部世界完全引入气泡的尝试导致格式错误，对此必须展开讨论。恩斯特·布洛赫所称"乌托邦精神"，即为最大可能格式错误命名：因没有什么比主张直接将晦暗拥挤的大地整体转化为透明同质家园，更同时误解微观与宏观领域的固有法则。

本书第二卷将探讨宏观领域。需展示小规模存在如何通过特定转移机制，作为政治与宇宙关系回归。若布洛赫弥赛亚动机中有可伴随此步者，首推其出离观念。在其光照下可见：来自微观领域的出神动物，凭借空间转移能力，如何应对被派遣至宏大之境。

附论 10

母子共栖与圣母论谵妄

"以畸形复现"这一表达（270）需加诠释。古欧洲修道院与教士制度若无坚实的反生育情感则不可想象。洛泰尔·塞尼（约1160-1216）——1198年起作为教宗英诺森三世统领天主教会——在其贬损世界的巨著《论人类悲惨境况》中，想象母腹中胎儿食物时，正与神圣恶心抗争：

"试想胎儿在母腹以何维生！必以经血为食，因受孕后经血停流，胎儿必赖此滋养。据说此血污秽至极，触之则果实不萌、葡萄枯死、草木凋零、果树失产，犬类食之则患狂犬..."

（271）

在此预兆下，如何设想上帝道成肉身？玛利亚以童贞之身孕育神人仅完成降生诫命之半；鉴于母腹惯常的地狱菜单，耶稣在胎中亦需特殊饮食。托马斯·阿奎那在《神学大全》第三卷第31题探究：基督身体若如厄娃般奇迹形成岂非更佳？为何须忍受通过母血形成的恐怖程序？即便须出自女性，为何不取其肋骨（如既有范本）？托马斯认为基督身体需在最小细节上与常人完全同类。但常人身体非由至纯之血，而由精液与经血形成。故基督身体似也应由圣母非最纯净之血受孕（272）。然而若无全然异于可怖经血者，神人身体形成绝无可能。托马斯较洛泰尔稍缓，承认常人胚胎形成之血略优于经血，但即便此改良血亦不足生成基督身体，因混合男性精液通常使之不洁。相反，耶稣与母亲的共融须在配称“特别贞洁纯净”之血中完成：

“因圣神作为，此血在圣母胎中凝结成胎（集合成形为子）。故称基督身体由‘圣母至贞至净之血’形成（出自最贞洁纯净之血）”（273）。

创造“相互寓居”概念的达马斯基诺·胡安在此问题上尤显突出绝非偶然。圣母之血实为特殊理论媒介：按中世纪观念，胎儿由母血凝结形成，故基督身体作为特纯血塑像，通过物质性相互寓居与母体亲密结合。玛利亚之血存于子内，子作为血塑存于母血中。“故理应称圣母玛利亚为天主之母”，“因天主之母奇迹般为雕塑家提供造型材料，为天主提供人性肉身材料...”（274）。

开启圣母像，14世纪末，巴黎克吕尼博物馆

达马斯基诺在其《玛利亚之死》论文的谵妄段落中，将母子相互寓居关系推至极端。因相互寓居总以关系优先于外部场所，或恰是关系自身奠基共居者所在之处，玛利亚遗体不能常规埋葬，否则土地（即便暂时至复活）将介入分离共居者。为捍卫母子相互寓居，达马斯基诺构想圣母之死为回归场景：临终圣母对子言：

"我将身体交予你而非土地。守护它；你愿寓居其中并以诞生保持其童贞。携我同往，使你所在之处——我腹中果实——亦有我为邻。因我渴慕奔赴降世者，不留间隙..."

圣母死后，宗徒将其荣福之躯运至"超世坟墓"，三日后被接升天。"这神圣居所——赦罪活水之未凿泉、天粮之未耕田、神葡萄之未灌藤、永绽神圣慈悲果实的橄榄树——不可囚于地腹（...）。天主圣言所寓之躯，应居子之殿宇；正如主言已居父所，母亦当居子宫..."（275）

共栖神学特质不在许诺凡人永生或转世，而在以神圣爱者互居加固关系抵御死亡消解。爱者们虽相继而亡，却互居而逝，永不触及坚硬外在。当内在绝对优先确立，亲密球体甚至挑战死亡的终极暴力。随着圣母进入荣福圣子之殿，所有通过信仰与神人达成神秘共栖者皆获通路。死后联合之理，同样适用于现世共栖。某种程度上，一切邻近空间的人类共居皆具相互寓居性，因心灵与微观社会空间的基本法则是个体对个体的侵入。

圣母升天论谵妄可解读为精神分析"后代终成父母密室"观念的原型。玛利亚在圣子处获永恒安息有何障碍？或许唯此：按人类经验，父母未竟之生命在其寻常子嗣中觅得永恒不安。

转调

论出神内在性

神秘主义神学与三一体系深刻揭示了无隙共栖标志下的个人生命构成：在神圣自我亲密与神人亲密的微观宇宙中，万物皆按彼此互动、共栖效应配置。此神学因相互寓居性而媒介化构成，生存于强关系元素中，其象征形式即作为存在模式、交易与圣事的共融。故古典强关系理论无自主个体容身之处；研读古籍者或觉此乃前现代对现代的预期批判，或后现代对现代的回顾批判。若以三一为图标设计人类社会，将产生生动共栖的社会形式——从圣徒相通到无外部的普世同质国家终极共同体，正如媒体理论家麦克卢汉近期构想的电子地球村五旬节幻象。

海德格尔在《存在与时间》中却论及存在性相互寓居的退化形式。当言"此在作为共在是与他人的共在"（276），似在思考此在原初共融性的积极理论；但强关系理念的灾难显现在分析常人（das Man）时："常人就是他人，无人是其自身"

（277）。神学可能终结于此：三一领域被抛入尘世，显为沉沦的世间实存。每个他人皆非自身：此句或适用于三一之位，却唯对沉沦社会化人类有效。

萨特在《禁闭》中展现此言深意：三个非本真人类组成地狱共属的三位体，互为施虐共谋，他人即地狱。海德格尔分析常人时远离极端，傲慢谈及日常共在如沉沦的"出离自身"。若人人皆他人而无人是己，则天主教与非天主教的共融乐观皆陷虚空。活于出神内在性非唯至圣三者特权：现代传媒连接的男女

皆可在灰色共融中消散。海德格尔的常人展示亲密共栖的真切图标：昭示众人的非精确耦合与中庸合谋。

然而在最平庸沉沦中，仍存不可磨灭的神圣残余。因即便最庸常生存，也彰显着如圣三互居般先验难测的共在。总有人以某种方式邻近某人。自始便可期待某位常人，虽其数量、位置与品性晦暗不明。

"这些他者非特定他人，而是任何他者皆可替代。关键唯在他者统治——此非侵袭此在，而是此在作为共在向来已经接受"（278）。达马斯基诺或释：若神是其自有场所，常人亦自有其处。在最庸俗群体中，绝对内在如同互荣的神圣位格真实在场。

迷失于烦忙的此在总参与着出神内在性，虽常疏于觉察。此在即其场所，由共在者混乱互居开启。此场所恒开放，纵使照亮视野者唯庸常媒介。如神秘主义者构筑神内存在，常人模式下的此在亦努力消隐于隐匿、散朴、不可确证。偶在生命亦升入更低天宇：常人天宇中发现卓越。若神秘者弃绝意志让神在其内为其行事，常人总能找到未曾存在之径：当某人行事时，实无人在场。

"常人是无人，一切此在在共处中都已向其交出自身"

（279）。综上可更好解释《存在与时间》之魅力（超越哲学吸引）：因其以完美匿名重复基督教灵知最深理念。若望福音的互居（"我在父内，父在我内"）与海德格尔的互居（"无人是己，皆沉沦共在"）依同模式表达，虽结果迥异。若望宣扬自命天界存在方式的亲密，海德格尔描述消融于庸常媒介公众性的生存。若望命题传递微观领域，建立内外不可测落差；海

德格尔命题具宏观意义，戏仿大众媒体社会的庸常社会化结果：常人作为大世界居民，以内在世界彻底外化的代价换取生活安逸。其灵魂即外在性自身。如何思及从常人向本真自我的过渡？

达马斯基诺曾教导称神之场所为体验其影响（身或灵）之处；而本真自我之场所可转为任意外在点（因庸常被神遗弃）。尽管为内在生命受造，若缺乏适当补充，我们须拥抱虚空与外在；末人已成自我之外在。其理智现亦外寻于神经学外在——大脑这一生物装置处处逃离其拥有者。

细读海德格尔可知，尽管带奥古斯丁余韵，他不再邀人寻真理于内在，而劝进入外在浩瀚。其本乡乃浩瀚之惯常处。如所有真理之口向周遭呼喊"来此"，然"来此"不再意味进入神圣亲密领域，而是出离至出神的临时性。

"在"之意义由此转变：面对全球化战争与技术进步，存在即寓居浩瀚。康德曾教导，人类叩问世间处境的终极问题是"我们可以希望什么？"二十世纪深渊之后，我们知问题应为：当我们寓居浩瀚时，我们身在何处？

引言：

巨大的几何学

形而上学的全球化项目

现代的根本事件是将世界作为图像来征服。

马丁·海德格尔，《世界图像的时代》（12）

I. 地图集

若要用一个词概括欧洲思想在其形而上学时代的主导动机，这个词只能是全球化。在圆形的符号下——这一几何上完美的形状，我们至今仍沿用希腊人的“球体”（sphaira）和罗马人的“地球仪”（globus）来称呼——西方理性与整个世界的事业由此开启并终结。正是欧洲最早的宇宙学家、数学家和形而上学家，为凡人强加了一种新的事实定义：成为创造并居住于球体的动物。全球化始于对不可度量之物的几何化。

通过这一过程（希腊理论最偏爱的任务），关于人类在自然中位置的追问获得了彻底技术化的意义。实际上，唯有人类——且仅当构想地球仪的形象时——才能与世界的整体建立可理解的、形式化的、建构性的关系。在存在与圆相遇后，“在自然中占有一席之地”如今意味着：占据巨大球体上的某个位置，无论是中心还是边缘。随着地球仪图像的诞生，地球仪的制造也同时开始；正是通过它，欧洲自远古以来便实践着与整体及其图像的技术与图形游戏。尼古拉斯·德·库萨在其关于圆形形而上学的超清晰论著《论球体游戏》（De ludo globi）中指出：“确实，没有任何动物会建造球体”，更不用说“用球体游戏和瞄准了”（13）。全球化或极致球体化，是欧洲思想的根本事件。两千五百年来，它不断引发人类思维与生活条件

的革命。如今在高度集中（且更焦虑阐释）阶段呈现为地缘政治事实的事物，最初只是哲学家与宇宙学家们必须遵守的思维图式。数学的全球化比地球的全球化早了两千多年。

“我们知道……我们真正知道！必须重新唤醒并感受这一点。而承载并发展这种知识的精神，必须抵御无精神与无生命的侵袭。”

青年马克斯·本斯在1935年的著作《精神的叛乱：知识的辩护》（14）中的这番呼喊，今日读来仿佛是为全球化确立了一种智识伦理的公理。唯有向“球体的逻辑形象需被本体论（即技术与政治）严肃对待”这一观念敞开，才能真正理解全球化。思考意味着：在这场严肃的历史中扮演角色。

严肃的历史是存在的历史。据此，存在并非任意的时间，尤其不是通向死亡的生存时间，而是持续以理解空间本质的时间——极度真实的球体。随着真实存在的球体概念的闯入，人类混乱的历史（作为仍需在模糊时间线中叙述迷失现实的时代）终结了，并转化为后历史：一种空间吸收时间的状态。在历史之后：同时性的世界。对知者而言，球体战胜了线条，本质的静止战胜了生成的躁动。因此，后历史与哲学球体理论同样古老；今天以此命名的，是试图在地球上重现柏拉图最初在宇宙球体中所为：在空间的启示中延展。

内华达州五十年初氢弹实验爆炸，拍摄于 32 公里外。

由此，原初全球化的起点至少可被精确锚定为一个时代：希腊思想家的宇宙论启蒙。通过将本体论与几何学联结，他们推动了巨大的球体。海德格尔将现代等同于世界与存在者转化为图像的时代或许正确，但这一事件的起源仍需追溯至希腊思想的顶峰。通过球体对世界整体的再现，是早期欧洲启蒙的决定性事实。可断言：原初哲学是对单球体思维的突破——即通过球体形象的理念解释存在者整体。

凭借这种形式化的强加，思考的个体被纳入与存在中心的强烈关联，并承诺存在者的统一性、整体性与圆润性。在此，几何学先于伦理与美学；球体先于道德。首批数学家通过明确球体构造规则、构想理想圆周（所有点与中心等距），将一种前所未有的理性工具交予西方人类构建世界图像的能量。从此，人类必须且能够将自身定位于包裹者（*peri é chon*）中——它不再是子宫、植物洞穴、家园或随舞蹈震颤的祭祀群体，而是永恒有效的逻辑与宇宙论构造形式。一切智识自此必须验证其相对于中心的位置：我们是否靠近存在中心，享受其愉悦的全景视野？抑或是与中心的距离让我们明晰所处与身份？我们被包含于圆内，还是置于其外？我们熟悉中心，还是与之疏离？

一旦无条件球体取代存在者整体的延展成为表象，哲学家便可直面所有凡夫俗子，称其为看不见球体的盲人——因周遭事物堆积而蒙蔽。若他们无法数到一，便无法真正思考。

驱使欧洲首位整体统一思想家巴门尼德区分真理之路与意见之路的，并非永恒教师迂腐的执着，而是对“整体圆润性同构”的敏锐洞察。这迫使他承认两类人的差异：仰视完美圆形者，与不断迷失于周遭事物多重性者。最简单的几何形式升华为绝对有效的理想，整个时代将依此衡量偶然生命与崎岖世界。源于“统一性全景凝视之思”的纯粹球体，转化为对不完美、非圆形经验现实的批判。几何学以“凡有环境处，必成球体”的律令转入伦理领域。此律令赋予灵魂跃向整体的翅膀，使转移具有本体论的严肃性。存在者整体如今在空间性、意义与灵魂的符号下被阐释：世界灵魂计划进入精密阶段。凡人被邀请走出缺乏视野的时间关节（他们在那里以忧虑之线编织生活），获得从忧虑槽中抬头、进入友好宏大空间的机会——在那里，一切同步、明亮、开放。

自感性-超感性球体形象被原初宇宙论-哲学思想选为完美美的原型，人类境况便被铭刻为一种支撑、赋能并超越其玩家的游戏形式。当思考的严肃性超越游戏，球体玩家将遭遇必然碾压他们的超级宏大、美丽与圆润之物。难道几何学不正是骇人巨物的开端？

在古代文化的日常图像传统中，最初几乎看不到这场向永恒圆形的大转向。除从阿那克西曼德到柏拉图的哲学文本中的论述，希腊球体曙光仅存二维图像见证——平面且通常程式化。

除安农齐亚塔哲学家镶嵌画等作品外，钱币上的球体表现尤为突出，常以君主肖像与帝国徽章形式出现。例如，古钱币可见胜利女神尼刻在悬浮圆盾上书写新胜利，脚踏地面球体。此姿态后被凯撒采纳：君主凉鞋下的球体成为权力图像语言的定式。

皇帝脚下的球体

早期钱币描绘哲学家阿那克萨戈拉坐于球体，类似意大利拟人像；一件希腊化小宝石甚至表现厄洛斯坐于球体宝座。罗马人则将球体置于幸运女神轻履之下。当球体与船舵简洁并置时，图像凝结为纯粹程式——向教养者提示国家控制论与宇宙虔诚的关联。凯撒钱币上，球体、商神杖与束棒已组成徽章复合体，以速记符号宣称世界统治与命运的统一。

如研究者敏锐指出，希腊化时代起，球体已成为“宇宙全体（尤指天空）的惯用象形符号”（15）；罗马帝国时期，球体与君主肖像的关联成为权力宣示与争夺的必用母题。

幸运女神脚下

阿尔布雷希特·丢勒，《大幸运女神或涅墨西斯》，1501-1502，局部。

圣方济各脚下的世界球体

巴托洛梅·埃斯特万·穆里略，《基督下十字架拥抱圣方济各》，塞维利亚，局部。

当基督教化的晚期古典与中世纪君主将球体转化为冠十字帝国球体时，他们发展并圣礼化了球体符号与帝国统治的古老等同。若 19 世纪起世界地球仪图像超越宇宙球体，乃因自我解放、回归自身的地球仍利用了经典球体的整体性意义。

凯撒时代罗马钱币

媒介理论家或会注意：古代钱币的球体图像显现双重循环性。这些铸造物本身已是经济相对全球化的媒介——罗马钱币曾流通于整个有人世界。钱币上的宇宙图像属于一场图像史，其终点不是艺术，而是政治与技术权力的夺取。

尽管希腊化古代钱币仅流通于罗马领地，但其交易中已存在自现代开端扩展至全球的动态。金钱与球体同行，因金钱的典型运动——投资回报——构成环游世界原则。（16） 钱币上的球体形象：从结果反推，这些平淡古物已显露欧洲世界与媒介史纲领。金钱作为真实与投机资本，使现代人类受制于绝对规则化的交易。掌控流通者能引导万物归己。此论述末尾将说明：现代最重要理念非由哥白尼证明，而属麦哲伦——因现代根本事实非地球绕日，而是金钱环游世界。球体理论同时是第一份权力分析。

球体作为半身像基座

乔瓦尼·巴蒂斯塔·皮拉内西，《罗马竞技场》，1756，局部。

因此，当古代球体形象能几何抽象构建并被宇宙论凝视时，谁应成为被表征与构建球体之主的问题便不可阻挡。最古图像中，胜利女神、命运之神、皇帝与后来的基督传教士将脚踏球体；科学家携仪器环绕，绘制子午线与纬线，标划赤道；天主教会很快将十字架插于球体，宣告基督为宇宙主宰与万球之主；20 世纪，地球终被纳入无数跨国企业标识与宣传。球体是权力与精神共有的符号——尽管大区域文化时代二者互疑、仅在对抗性合作中作为不可调和对立面相遇。

霍亨斯陶芬家族帝国球体

当罗马人借攻占锡拉库萨之机取得阿基米德的华美球体，统帅马塞拉斯将其运至罗马，展示于“Virtus”神庙（最佳译法：“成就某事的意志女神”）。

伊丽莎白一世之手置于地球仪

阿基米德对攻击他的罗马士兵之言“勿扰吾球！”很快被共和国将领（及后来的凯撒）以己意理解。这些大人物理所当然视

其帝国建设为：以军团之环在神选首都周围划出愈广愈固的防御圈，守护其安宁免遭侵扰。

因此，最大球体图像引发对中心定位（继而普世君主身份与居所）之问；同时迫使具象表征思维尝试解答：这无所不包的球体自身能否立于支撑或基础之上？在图像、概念或现实中，整体应以何为依据？在表征与现实中，应将万球之球引入何种基础或边界？谁或何者应承托承托一切者？或我们需接受大胆观念：包裹者自我持存，仅凭己力悬于虚空？（17）

面对这些问题暗示的困惑，古代思想家与艺术家求助于神话传统，提议由泰坦候选者承担宇宙载体角色。此神话影响了古代最宏伟的球体相关雕塑——借其帮助，在古希腊造型艺术最丰产时刻，对“整体基座与载体”之问给出了清晰而谜般的回答。

1575 年，格里高利十三世教皇时期，工人挖掘时发现巨型雕像残片，易辨为背负天球的阿特拉斯。经细致修复，这一轰动发现被纳入法尔内塞家族古董收藏，并于 18 世纪随其余艺术珍宝归属西班牙腓力五世与伊丽莎白·法尔内塞之子——那不勒斯卡洛四世。因此，尽管其精神与工艺应属于凯撒与教皇的罗马，该雕像现藏于那不勒斯国家博物馆。（18）

以其雄浑悲怆与内在纪念碑性（雕塑高近两米），法尔内塞的阿特拉斯在缺乏经验的观者眼中，宛如远古神圣思想的眨眼。若再想到此作是世界最古老（亦是古代唯一留存）的天球仪（阿基米德公元前3世纪文献记载的天球仪与克拉特斯公元前2世纪大地仪均已失传）（19），这一独特艺术品或引发真正神圣感。这位蓄须、痛苦偏首、背负世界重量的阿特拉斯——集运动员与思想家于一身——初看仿佛前苏格拉底学派石化的箴言，是人与泰坦能相互理解时代的纪念。在其克制的折磨与形式化的抵抗中，这充满人性力量的阿特拉斯像向观者低语：存在即承受天空之重。

法尔内塞的阿特拉斯背负天球

公元1世纪，那不勒斯国家博物馆。

但细观之下，作品的古旧光环完全消散——愈近审视，愈显其为帝国晚期科学概念与功能理念的产物。实际上，这位负球阿特拉斯绝非早期神话时代的文献——此判断有双重依据。

首先，他背负双手托举的球体并非荷马或赫西俄德笔下古老的天空。在神话中，宙斯命令这位泰坦背负苍穹，作为其协助旧日大地诸神反抗奥林匹斯众神的惩罚。事实上，荷马时代的原始天空无法以完美球体呈现，而是覆盖大地圆盘之上的半球——这种最接近人类直觉感知、前理论化的宇宙观。古代先民将天空想象为物质化的半球穹顶，需借助实体支柱防止其坠落；

正如神庙屋架依靠柱廊支撑，某些文献记载天空也由巨柱承托。伯罗奔尼撒古老传说便将天空安置于山峰之巅，视群山为天柱。这种天地间距的神话解释，似乎找到了合理根基。

而当这位远古泰坦背负起完整、数学化、现代化的天球时，实则彰显了希腊启蒙精神的胜利。阿特拉斯肩负的已是哲学家之天，自柏拉图与亚里士多德始，这天空便等同于普世世界或宇宙。然而理想球体的几何现代性——由赤道、回归线与子午线圈凸显——仍与更古老的前科学诗性天文学血脉相连，后者曾在夜之天穹绘满星座图谱。这些高浮雕的星象仿佛并非从人间仰望，而是超越尘世长夜的视角所见。古代四十八个标准星座中，法尔内塞天球清晰呈现四十二个。

泰坦背负的实则是科学与诗性交融的混血之天，几何学与神话共同孕育的产物。它诞生于科学与帝国世界观开始缔结亲密同盟的时代，面向兼具数理素养与神话学识的观众——他们既能解读星座符号，又能在奥维德《变形记》式的片段中找寻叙事。

可以说，法尔内塞阿特拉斯同时承载着哲学之天与文学之天。除却新颖的数理线条，更向观者展现传世星图构成的典籍文库。图像中央可见希腊原初船舰阿尔戈号，象征希腊开拓精神与海洋文明的核心符号，昭示着希腊人永在寻找新港口的宿命。因冬季南天仅露半身，船体表现为半截。右舷半人马座上方蜿蜒长蛇座与巨爵座，左舷天狼星熠熠生辉。每个意象都牵

连着叙事宇宙，将世界变迁转化为舞台化的动态图景。若说天球作为整体将存在禁锢于崇高的哲学轮廓，其上的星座镌刻则让生命原初戏剧在事件原型中永葆鲜活。瓦尔堡曾动情礼赞这布满星座的天球，誉之为希腊天才的真正宣言——数学与诗性的人性综合。

从另一角度审视，这尊雕塑实为晚期"现代"产物。泰坦形象已从提坦时代步入运动员纪元，内在时间轴不再是神族战争的远古，也不再伫立地中海世界尽头赫拉克勒斯之柱旁。他置身竞技场，更确切地说是在罗马圆形剧场——这里，二流的野蛮角斗士常以血腥表演展示健硕躯体。艺术史家将其断代为奥古斯都时期的罗马仿作，若以天球春分点判断，原作应属公元前300年左右，罗马复制品则沿用了过时的星位——印证天球在罗马已丧失科学功能，沦为文化战利品与帝国展示品。

法尔内塞阿特拉斯被罗马主人视为权力新存在主义的象征。肌肉虬结的泰坦躬身负重，既顶擎天穹，又向新主宰的冥界致敬。支撑数学家之天的阿特拉斯，在帝王身旁找到了位置——因皇帝正将寰宇纳入个人关切。当罗马实践新帝国角色时，此类形象应运而生。肉身擎天隐喻着统御世界建筑：奥古斯都深谙此道。自希腊化时期，"宇宙"既指秩序井然的物质世界，亦喻人类世界——帝国视野下的寰宇城邦。阿特拉斯的使命遂从神话苦役转向政治救赎。贺拉斯在书信中赞颂奥古斯都"独力肩负如此伟业"，或将帝王比作新阿特拉斯。

原始阿特拉斯实为受咒者，命运堪比盗火被缚的普罗米修斯，同属希腊神话永恒受难者序列：坦塔罗斯、西西弗斯、菲罗克忒忒斯，皆被锁于痛苦循环。罗马雕塑却淡化了这种悲剧性。法尔内塞阿特拉斯宛若凯旋的国民运动员，恍若油光发亮的角斗士赫拉克勒斯，以肌肉撕裂胸前铁链。他擎举天球的姿态，宛如竞技场老将承受苦痛的专业素养。这张因用力而扭曲的面庞聆听欢呼，仿佛预见慰藉景象：欢呼吧，罗马公民！雅佩托斯之子正与元素搏斗！

这位宇宙政治剧场中的受难者深谙自身角色。其全力负荷的身躯见证着这样的文化：在无休止的强权世界中，强大者无喘息，弱小者无宽恕。想象年轻的屋大维凝视此像，或能揣度引发的帝王独白。危机四伏的二世纪，哲学家皇帝安敦尼与奥勒留或许亦曾驻足像前，沉思主奴之苦与人类境况。哈德良建造万神殿穹顶时，或欲将阿特拉斯之球放大再现——只是这次直接置于罗马大地，无需神话背负者。天球承载者的赤裸将预示神化帝王的形象，其仪式化的竞技姿态阐发着服务与存在的哲学，在宫廷生根。悲怆的屈膝与坚忍映照着帝王永不懈怠的宿命。作为帝王镜象，宇宙背负者昭显着帝国核心的显赫生活本质：神灵置放的重担。

第三重现代性决定其终极意义。这尊雕塑堪称“去神话化的人性巨人”，或“智性化的国际运动员”——既似裸体角斗士，又如哲人。若确属希腊化晚期或奥古斯都时期作品，其须发造型在罗马男性类型谱系中颇具深意。修复痕迹不论，真实的胡须昭示其智识身份。自马其顿霸权时代（公元前三世纪）始，蓄

须在希腊继而罗马成为哲学界标志。雅典曾因某逍遥派学者胡须稀疏，竟需奥勒留亲自裁决其教席资格。法尔内塞阿特拉斯的浓密虬髯，无疑具备任教资格。那莫名出现的披风——既不合泰坦古风，亦不符角斗士常态——更印证其智识阶层属性。

当哲学属性（须发与披风）被重审，泰坦的负重便焕发新意。这位哲人运动员承受的并非实体重量，而是思想的沉重。作为数学天球的背负者，他躬身如负晦涩定理。观者所见实为逻辑谜题：唯最宏大的思想能承担至重之物。阿特拉斯的壮硕躯体具象化这种精神负重——宇宙全貌早已脱离"天空"实体，真天需借通观沉思维系。其基座即是思想本身。自逻各斯把握存在以来，它已成为宇宙的真正根基。包围万物的实为精神，其轻盈使整体之重悬浮。

哲人阿特拉斯深谙竞技场追求身体极限之苦。运动员与哲人共有着对"拼搏"（pónos）的礼赞——这构成伟大文化中的人性要素。但运动员为拼搏而坚持，哲人则进阶至对至重之全体的智性爱。法尔内塞阿特拉斯以擎举天球之姿，具象化古代哲学苦修的精髓：哲人如寰宇运动员，肩负世界之重。哲学作为生活形式的本质，即是对崇高沉重之物的友爱。爱智慧与爱整体之重在此合一。

担负大重需抛却小负。唯修炼至公正运动员之境，方堪肩负全体。沉湎琐事者无暇伟大。奥勒留在《沉思录》开篇即言："不从竞技党争，不涉角斗派系，唯承受辛劳，安于清简，亲力

劳作，不窥他务，不闻流言。"这般克制的奖赏，是哲人日益增长的统观能力——俗世杂陈中不可见的包容之球，唯戒慎之目能睹其真容。

若阿特拉斯之天实为哲学之球，则其可感维度注定脆弱。雕像虽直观呈现天球，但反思即显：感官所见的天球实为符号，其物理对应（若存在）永不可被人眼观测。谁能直面天球外膜？又需置身何处方能将存在全体视作外瞻穹顶？

（接上文）

二、巴门尼德式瞬间

世界是圆的，围绕着存在的圆环而存在。——加斯东·巴什拉
《空间的诗学》

法尔内塞天球及其后世变体提出的问题特质，在现代视角下如此难以理解，以至于有必要以全新视角重新阐明其内在疑难。首要需注意：我们当下对天球仪的理解已被地球仪模型独占先机。现代人对"天球"概念的认知几乎完全受制于地理、地缘政治、地缘经济与气候学的现实关切。在当代观念经济中，除地球仪外，其他大型球体已难觅重要地位。

这种对地球仪的专注是近一百五十年才兴起的新现象。自约1500年勃兴至19世纪30年代，天球仪与地球仪始终作为不可分割的孪生体存在。它们共同完成宇宙志使命，在欧洲各大图书馆的门厅与阅览室（从马德里到莫斯科）中，象征着知识的宇宙与宇宙的知识。这对双子星提醒当权者需以特权之姿环顾四方——唯二者并举，方能表征天地之全体。作为不可分离的双球，它们既是宇宙全体的符号，又是尘世部分的标识，构成了现代形而上学时代（或用海德格尔的话说，“世界图像时代”）世界观阐释的双重印记。二者形式上的平等，已昭示着对地球价值的革命性重估。

在此需破除弗洛伊德所谓哥白尼革命对人类“自恋”造成创伤的神话。整体而言，正如后文将论证的（26），哥白尼宇宙论实际上普遍提振了欧洲人的自我意识，所谓天文去中心化带来的持久创伤实属无稽。哥白尼主义通过将地球升格为众星之一（布卢门贝格更指出：地球成为唯一真正称得上“星辰”的天体，因它作为观测条件，其光辉超越所有其他天体），实现了地球的解放。

地球仪与天球仪恒常的并置，正是后哥白尼时代的徽章：孤悬的地球已等价于整个天宇。然而1830年后，双球传统几乎绝迹，地球仪作为球体表征原则的唯一代表开启凯旋之旅。天球仪沦为猎奇之物，渐被遗忘。思想史家无法回避此分水岭——若将天球仪视作古典形而上学的准大众媒介，其式微正与黑格尔体系中古典形而上学的完成惊人同步。当天宇（作为客观宇宙的最后堡垒）失去其天真代言人，地球仪便成为年轻黑格尔

学派与实用主义思维的定向标志，表征着人类事务不可还原的尘世根基。

19 世纪自命的历史使命，不正是将概念从虚构的理念天穹带回真实大地吗？"内在性"不正是先进哲学的主导词吗？向事物本身开放，从虚假高空降落到真实基础，不正是所有"批判"的逻辑动能与核心范式吗？当人类决意收复属于自身实践的疆域，那仰望隐喻性与形而上之天的古老操练便丧失了合理性。

初露端倪的技术累积时代与自信的人类学，既不愿理会超越性，亦抛弃了天球仪。随着天文学、光学与哲学对天空的三重解构，其表征被判为客观性缺失。从此，"天空"仅指行星大气层中的光学效应——形而上空洞，人类学漠然。忽然间，人类成了无需仰视却可能失去自我的存在。天空不再是形而上任务，顶多是航空术课题。

星座体系在全民识字运动中湮灭，天宇象形文字失去读者，唯有巨蟹、处女、射手等星座在占星亚文化中苟延残喘。孤悬于木质或金属框架中的地球仪，成为后形而上学处境的能指——人类作为地表存在者，被放逐于无顶盖的宇宙空间，注定自我蜷缩。

正是通过揭示现代思想史中的天空危机，法尔内塞古天球对现代人而言的异质感得以凸显。阿特拉斯背负的恰恰是我们作为现代继承者难以直观的另一类球体——那个曾以崇高而不可抗

拒的浑圆将宇宙全体具象化的天球。尽管呈现为触手可及的大理石实体（缀满星座的装饰），它始终是真实与虚拟并存的深渊构造。在马克思所谓“形而上学的怪诞”意义上，这个古代欧洲天球堪称最佳范例：任何有效存在论都需辅以存在图示学（27）。

希腊天球即是宇宙全体的图像或能指。观图即睹天。但问题随即浮现：谁能宣称目睹天空之全体？天球图像召唤的视觉潜能不属于人类之眼——纵使眼球脱眶，凡人永远无法直面客观外在之天。人类感知只能收集穹顶之下的现象，永难外瞻天宇。故天球仪实为超验的僭越形象，印证着非人视角。

需以符合事物本质的奇崛语言表述：法尔内塞天球展示的乃是上帝的宇宙观。假设上帝确如形而上学描绘的那般，是悬浮于有限形态之外的普照智性，那么外瞻天球恰属神之特权。此等智性垂目尘寰时，确能见证宇宙全体在脚下舒展。若这超天界的视觉权能欲从唯一配得上其凝视的形态中获取愉悦，祂只需将宇宙本身视为无垠穹顶。在这完美无瑕（连浮云可能性都不存）的天宇前，上帝的自恋恰得其所：在最灵性的形态（辉煌具象化的“一即全”）中，祂欣然辨认自身本质。

古代制球者与雕刻家由此创造了效法上帝的技术——以几何学与图形艺术摹拟神迹。埃及人的测地术遂升华为希腊人的测天术，实乃测神术。从此，几何学（geometry）实应称作天宇测量学（uranometry）或神测学（theometry）。因唯有哲学家

的上帝享有名副其实的宇宙观（即对存在者的统摄性认知），人类通过构建几何化宇宙图像，得以（尽管脆弱地）参与这种神视。至高图像天球不止是表征世界的任意符号，更是最大程度契合原型的圣像。它不仅将观察者引入所绘之境，更作为生效理念存活于观者之中，成为存在的动态圣像。它将人眼提升至唯分殊之神应有的偏心位，从而神化了通晓制球法则的人类智性。因其内在动能完成从感性直观到智性表征的跃迁，天球堪称形而上思维的终极具象。

法尔内塞天球之宏伟正源于此：我们在阿特拉斯背负的天球中，目睹了西方形而上学的奥秘。纵使这不是现存最古老（29）且几乎唯一存世的同类作品，它仍是最值得哲学冥思的崇高客体——作为不可表征者的表征，它为从感性给定跃升至统摄性观照的思维提供了终极有效形式。这是崇高本身的形态化与领悟者的领悟。

然而，这个球体却包含着一种巨大的模糊性；因为，一旦球体形象作为心理概念浮出水面，就必须决定人类精神是感觉自己被包含在其内部还是置身其外。随着将全体事物配置在单一球体中的诱人形态，形而上表象的界限与危险便显现出来。将 *sphaira*（球体）视为整体性之形象的观点，诱惑着观察者转移视线，或从根本上永久放弃自身在存在中的真实位置，从而进入一种超越世界的虚构旁观者生活。因此，哲学思考自始就蕴含着某种眩晕与神圣欺骗。海德格尔所谓的“存在之遗忘”，其实早在古代关于从外部观照球体的极乐视野指引中就已开始。作为表象性思维的至高形态，*sphaira* 诱导凡人进入一种

最初欢快、继而封建化乃至奴役性的"外在于观察"游戏，这种游戏终有一日将演变为综合技术时代的工具化妄想，以及对宇宙性整体生命实施暴力性知识统治。封建化、奴役性或工具化的表象，意味着将全体构想为矗立眼前的客体，同时将自身置于安全无虞的对立面。难道存在的形而上全球化本身，就是向存在之遗忘发出的邀请函，是对人类生存位置的首度背叛？

就法尔内塞的阿特拉斯雕像而言，事态尚未发展到需要现代批判理论针对封建领主逻辑及其物化僵化发出警示的程度。总体性表象仍是立于雕像前的观察者专属特权。承受重负的阿特拉斯自身，在其被迫失明的状态下被粗暴排除于所承载的整体之外，可以说完全缺乏任何世界图像。从其躬身负重的姿态来看，他尚未触及理论之轻盈，也未能真正理解所负之物。通过感知巨大重量，他仅以受压迫的双肩所能理解的限度认知球体。世界于他而言只是重量传达的前概念。唯有重量特性的偏见使其与存在整体产生联系：他仿佛以紧绷肌肉、低垂脖颈、蜷缩灵魂的方式进行哲学思考。正是世界之重为这位奇异哲人提供启示，负荷赋予其通向整体之晦暗真理的入口。这位阿特拉斯尚不能以双手自由的领主形象出现，遑论现代意义上的技术专家或实验者，因其在不可分担的重压下持续佝偻，尚未触及卸载、缓解或松弛的原则。

从这种视角观察，即便被视为相对现代的塑像，这种阿特拉斯形态仍带有前理论深度的光晕：其神话基质可理解为来自前苏格拉底空间的暗示，那时智慧尚未屈从于科学文化的规训。此外，这位阿特拉斯具有完全非实用主义的天性，因其行动——

支撑天空——恰好与技术改造或生产事物的"动手"实践背道而驰。他沉醉于永恒的肌肉冥想，如同前荷马时代的英雄，是命运的承受者而非环境的超越者，解决疑难非其所长。尽管其双手触及球体外壳即可掌控世界，但这种掌控既无情境感知之眼的支持，亦无理论之眼的辅助，故而与技艺之路无缘。欲转向技术，他需通过表象与实验实现卸载，而这正是阿特拉斯尚不可企及之境。

若阿特拉斯终有一日——这种必然性冲动已近在咫尺——将球体转交其他承载者或置于基座之上，这双挣脱桎梏的泰坦之手便将适于操控并重塑此刻真正触手可及的整体。我们立即明白，这预示着海德格尔的技术概念将作为泰坦式的表象、生产与变形实践登场。当世界图像的承载者卸下重负，通过操控与转化征服被表象与卸载的世界时（海德格尔会说：当基底被理解为主体，主体被理解为支配者），技术将取得绝对统治。

至少有一份早期希腊思想的重要见证表明，在无理论的奴隶之苦与无苦役的领主理论之间作出选择，并不能完整解答存在与思维关系的问题。巴门尼德现存残篇展现的理论文化表明：球体本质既不显现在无反思的外部观察，更不存于泰坦式的奴役位置。对巴门尼德而言，球体理论意味着在开放存在内部进行的全景式自由观察，存在自内而外地自我揭示。因此，外部定位的设想根本不在其考虑之列。当他在诗作关键时刻宣布"思维与存在同一"这一晦涩而著名的教义时，便完成了跃向世界开放中心的虎跳。存在之球体唯有从内在出发，保持内驻，方能在思想中被把握——不是通过围绕事物循环渐进，不是咀嚼

流俗之见或追踪周遭变化细节，而是通过刹那瞥见不可分割的"完整"、"连续"、"浑圆"、"统一"。巴门尼德由此揭示哲人空间乃是光明无垠之境。

刹那间，周遭全域澄明，渐进性非哲学属性。全体在同步全景视野的探照灯下骤然闪耀，绝对球体就此不可逆转且永恒地向环顾四方的智性敞开。女神所要求的唯一真知，正是这种在自身震颤的发光球体-容器内部进行的同步全视。这绝非对面整体的外在远观，而是源于在世基本处境的出神世界观之极限价值。

日常凡人几乎从不尝试这种对开放统一全体的直观观照，因其总沉溺于当下际遇与切近之物，在球体内部对此视而不见。纠缠于事务、故事与意见，他们错失开放理论视域的特殊情境——即在去蔽存在内部的全景观照。由此，他们无法"实现"自身在不息统一体中的位置，迷失于零散意见。缺乏聚精会神以达致对静止全体之顿悟，凡人终难抵达女神向其宠儿哲人指示的真正救赎之所。

在全视哲学凝视的学派中，思想家体悟"知"全之意蕴：观照一切可见，辨识存在之环包裹的全部，这种觉知永恒不变，在恒定觉照之光中——若觉照在此意味着存在者只能以唯一方式被言说："存在"。对存在全体之"存在者"（eón）的统摄性界定，正是"为精神全景视界开放的存在者自身"。因此，存在即

悬于球体均质光明中，由全景觉照自内而外开启。"觉照与存在同一"。

这本体论准球体（非数学圆规绘制，而是对统摄万有之"存在"称谓的全景式把握）同样面临观者位置问题：谁能感知？观者须置身何处？天体球体作为表象对象仅对形而上观察者或模仿神性宇宙观的僭越者可见，而巴门尼德的存在之球唯向出神者显现——作为绝对沉思性智性，以出神环视姿态置身"真理无颤之心"。

占有天球外视者，怀抱着普遍客体性原型：不包含超级观察者的宇宙这一超级客体。巴门尼德之球则体现全内在包容形态的原型，因其仅由"纳入全景觉照"之谓词构成，不具备事物结构，而是精神事实或事态结构：可喻为自内而外均匀照亮的拱形全景。天球观察者需取绝对离心站位，而巴门尼德存在之球的观者则需绝对向心——彻底挣脱感官印象与社会闲谈束缚，为圆心痴狂。若外观宇宙观已蕴含某种宇宙论离心癫狂，埃利亚思想之同心主义则依赖反向癫狂：立足绝对中心，在出神静观中被不动"完整"环绕。巴门尼德的空间性眼眸以闪电式环视捕捉自我敞亮的存在开放之唯一容器。尽管诗中未明言存在之球即真神及其明视，但其本体论指向昭然：使哲人分有不动统一体内景的神圣全景视域。唯有超级狂人可获此特权直觉——自视觉最内在点把握神之圆整世界观。除却那位自内而外观照其世界之神，谁还能满足全视不动存在球体之条件？

值得考量的是：在形而上全球化离心直觉与出神同心直觉之间，是否并存着两种相异的哲学神学风格——可谓外神学与内神学。前者将神及其智性置于宇宙存在全体对面，后者将神性智性移入存在中心，许其自内审视球体-全体。显然，因可经由人类自我关联指引，后一条道路远为丰饶神秘；或许唯有它能摆脱现代对"原始"统一整体思维的怀疑。其影响延及中古神秘主义、德国唯心论，乃至海德格尔宣称超越传统形而上便利、却难掩隐秘巴门尼德结构的在世诠释。

即便受柏拉图干预而断裂，埃利亚冲动仍为后世思想标定任务：从出神同心位置检视作为远近世界-环境的全景组织存在者。最高哲学即双向宇宙的双向理论。若无第二种神学癫狂，此目标何以实现？尼采对巴门尼德的评述或许最为精当："在英雄周围，一切变成悲剧；在半神周围，一切变成滑稽戏；在神周围，一切变成——什么？也许变成'世界'？"（《善恶的彼岸》§150）

下文将阐明微观球体现象——强关系中结合双方的相互召唤——如何在宏观球体宇宙中重现。这对伴侣亦须为自身赢得绝对球体。前文已暗示：当从单一主导中心思考时，副中心角色与意义的问题便迫在眉睫。此外，若最大有限球体须包容存在全体，其外部与对面将如何处之？如何评估未被涵盖的剩余并安置之（若其存在）？

剩余赫然在目。法尔内塞阿特拉斯形象使我们感性直面全包容球体的悖论。若天球确为绝对包容性之自证符号，那位明显未被包容的负重者当如何处之？当全体性形象之外游荡着被排斥的存在，其全备性品质何在？雕像的不幸昭示着自始困扰所有和谐主义球形形而上学的问题：在源自中心的圆形包容世界中，离心点分量几何？看似自全体轮廓坠落、置身荒芜非本质外域的位置意义何在？

阿特拉斯与天球的关系中，尚难察觉这种崇高形而上离心主义。其相对于最大球体及其中心的外在性属离心性，非副心性。故其支撑方式无法说明对球体稳定性的贡献：球体可另寻支撑而无实质改变。阿特拉斯与其天球负荷不存在本质或内在制约关系，天球自身亦无需外部支撑实现完整（暂且搁置前文所述天空完满实现可能需要坚忍思想者之爱的观点）。

当人类作为副心臣服于中心并被其利用吸引时，情况截然不同。此类人类作为绝对者载体的亲密运用原型，见于基督教救赎史中个体被置入与神圣中心的强关系、成为救赎自我实现协作者的场合。整个基督教实践作为神性承载实践（theophoric），奠基于有限力量对绝对的支撑。这种关系在身怀神子的圣母玛利亚与传奇背负者圣克里斯托弗身上得到具象化。两者的盛名皆与神性承载密不可分。

圣母案例尤具启示性。表面看，这仅是微观球体亲密关系的典型：母子作为亲密场域两极因共振而互换。此处母亲必然居

先，作为新生命的宿主，提供两极相遇的舞台。自然主义母子场景中，生命灵气由母及子的流动无可厚非——黑格尔心理学讲座论及原始激活过程时即言："母亲是孩子的守护神"。

但形而上学秩序颠覆了心理母权制。玛利亚案例中，这种颠覆达到极致：母亲不再是孩子的生产者，其受孕甚至无需自然生殖因果律。由此，玛利亚作为圣子载体成为某种内在阿特拉斯——尽管需经分娩，其子作为被超自然植入的神人，在妊娠期间已具备无需母亲供养的自我存续性。

它如此压倒性地占据中心，以至于母亲——超越了她忍耐义务的自然游戏领域——变成了神圣自我实现的纯粹边缘条件。她用自己的身体承载，即便不是绝对者本身，也是它的中介。因此，理查德·道金斯对母亲的生物学定义也可适用于玛利亚："我认为母亲就像一台被编程的机器，尽其所能地传播储存在她体内的基因副本"。（38）不同之处在于玛利亚将自己置于神圣基因的支配之下，而这个基因只需制作一个副本。相反，在球体学语境中，"母亲"——请记住——是非技术免疫的最有力同义词，必须考虑到母性的机械化代表着后神学文明的显性计划。

玛利亚的角色是形而上学-基督教图式中人类主体处境的典范，因为它比其他任何地方都更清晰地展示了以自我为中心的人类如何回应来自中心的召唤。看啊，主的使女；愿照你的话

成就于我（路加福音 1: 38）。作为主的婢女，怀孕的妇人忘却了所有自我意志，服从于中心的命令：愿照你的话成就于我。由此，母子亲密关系被转移到历史救赎的舞台，玛利亚的怀孕成为绝对者通过女性子宫实施的行动。宏球体已完全利用了微球体：似乎实现了最大限度的转移。在此过程中，孕妇变成了"伟大母亲"的对立面，显然也不能说孕育者对被孕育者具有优先权。对于玛利亚来说，"我的子宫属于我"的口号将是极端的撒旦主义。因为从始至终，她体内的基督更是上帝之子而非母亲之子。因此，母亲对这个孩子的依赖远超过孩子对母亲的依赖。换句话说，上帝的承载者

已沦为上帝的纯粹边缘条件。在深层结构中：他承载她，以便她可以承载他。因此，玛利亚既不是自然-人类生命的另一极，也不是其亲生子适当的亲密对应面。更确切地说，她自己处于这个儿童形成过程的边缘，因为在她体内实现的是神-人。玛利亚的亲密参与停留在事件的门槛。玛利亚处于威严关系的下极，从这种位置她只能以顺从模式安置自己。

维也纳圣器室藏《持镜怀孕玛利亚监护像》：面对母体的自我认知。

迈克尔·迈尔《逃逸的阿塔兰塔》（奥本海姆 1618 年）中的养育者大地。

因此，她和基督一样具有双重性质的位格，因为作为自然母亲，她同时是上帝的代孕母亲；天主教圣母学将此阐述得十分

明确。因此她被允许——凭借教育权威——只有在符合上帝—人尘世日子的人类学剧本范围内，才能惩罚和宠爱圣婴。

若从玛利亚案例推及普遍，可以说：中心点总是通过完全服从中心行动来更好地成就自身。根据形而上学范式，中心点（人类）通过中心的授权而获得尊严，是关于点与中心强关系的乌托邦。可以说，这是通过人类次主体性在神圣完满主体性中的预期配置来实现大球体的形成。不过它真正渴望的只有通过授权中介或代表才能显现。（39）

何塞·德·里贝拉《圣克里斯托弗》（1637年局部）。

由此产生大世界的规范模型：合作的形而上学，对中心的服务。明智的中心点在中心葡萄园处处充当劳工。这不能以尸体般的顺从方式实现，因为当主体只是被动合作时，上帝必须亲自承担推动仆人行动的全部动力：工具本身必须保持积极戒备，因此人类中心点的自发能量被激发——仿佛分享了中心的某种能量——来追随中心的意图。在此图式中，人类次主体的顺从不能仅被理解为对中心刺激的被动接受，而必须作为智能的共同自发性积极引入中心计划。玛利亚给形而上学-基督教时代的启示不亚于此：邻近中心通过积极服从趋向中心。事实上，基督教神秘主义反复以玛利亚怀孕为典范，建议任何灵魂将玛利亚的怀孕状态视为救赎之道。现代主体性之路通过与上帝合作通向与祂神秘的地位平等，并由此——在上帝死后——通向作为全能工人的孤独却胜利的处境。

尽管玛利亚怀孕提供了形而上学几何化宇宙中中心点与中心最强关系的最激进、最深刻内在化模型（由此揭示了所有服务性神秘主义的母体），但它并非唯一，在某些时期也非最流行的。雅各·德·沃拉吉纳的《黄金传奇》通过克里斯托弗传奇提供了第二种引人入胜的人类运输上帝模型。这个"迦南地"的十二肘尺巨人因凶悍外貌令人畏惧，在渴望侍奉最伟大主人的动机下皈依基督教。但谁是至高主？克里斯托弗发现他的首位君主（某国王）惧怕魔鬼，遂转投强大的撒旦。当后者在基督像前逃窜时，他推论真正的至尊是虽不可见却通过神迹显现的基督。隐士建议他在险河摆渡。某日他三次听到孩童求助声。

克里斯托弗将其扛在肩头渡河。河水暴涨，孩童重如铅块。至中流时，他自觉力竭。濒临灭顶之际，他以超常力量抵岸，放下孩子喘息道："孩子啊！我们经历了何等危险！你重如整个世界！"孩童答："克里斯托弗，你确实背负了世界及其创造者。我就是你的王基督。你的事奉无比伟大。"（40）

我们在此轻易认出阿特拉斯的身影。但这位不再因参与古代势力反叛奥林匹斯而受罚擎天，却成为帮助旅人的上帝仆役。河流场景显明了阿特拉斯模式的转变：独力承重被与主人的强关系取代。基督教阿特拉斯不再直接背负世界，传说在重负与承载者间插入了神-人中介——孩童基督。因此，克里斯托弗背负着宇宙背负者，但通过背负背负者，他承受了未被减轻反而因圣婴增重的世界。

巴塞尔艺术博物馆藏 17 世纪梅斯基尔希大师《克里斯托弗》局部。

此像显示基督教叙事如何解冻古代雕像，将其僵硬形态注入天地之流。决定性变形在于：冥思的奴隶-运动员变成上帝亲密封臣，古老力量行动转化为激情关系。或用先前术语：邻近中心与存在中心之间的服务关系。

《政治阿特拉斯："噢，何等重负！"》（W. J. 冯·瓦拉布《卡尔五世新史》1683 年）。

圣克里斯托弗传说数世纪来的广泛流行不仅因唤醒了丰富的神话和弦，更因它将基督教世界观嵌入个人化的强关系。由此克服了阿特拉斯的史前诅咒。现在，球体游戏总意味着与球体中心的亲密事务。世界重负不再是独眼巨人的死重，而成为人类中心点与神圣中心爱情史的一部分。因直接背负圣婴（间接背负世界），克里斯托弗的努力获得合作特质。这位模范仆人背负着背负万有者，从而体验成为上帝中介的意义。

在尼古拉·库萨的游戏球体中。

在本书第五章关于明确球体神学的论述中，我们将试图阐明此处仍显晦涩的内容，尽管库萨的潜在论点已清晰呈现：所有所谓基督教救赎之奥秘（哲学而言即从非圆满、非连贯的外在性中被拯救）都归结于这个问题——作为人类灵魂的次中心，能否克服其与生命绝对中心的距离？这个中心对基督教形而上学

者而言，只能是既最纯粹地内敛于自身（至简者）又同时包容万有的上帝。

灵魂与上帝的交涉基于一个狂热的球体学预设：唯有当双方共存于共同的内在空间，方能建立强关联——上帝作为辐射中心，灵魂作为偏离中心却必然处于中心放射线上的点。若灵魂未置身于中心发射（或用开普勒的话说"射出"）的光线中，她与源头将毫无关联，成为字面意义上的离心存在，与中心脱离关系，迷失在绝对外部的洪流中，既无法得救亦无需救赎，仅能在自我指涉及其"周遭世界"的补充中获得栖身之所。

形而上学世界观中，唯有撒旦及其追随者中的大罪人具备这种离心性，即傲慢地选择了神学逃逸、蔑视救赎的无政府存在方式。哲学领域最接近此立场的，是首倡无限虚空无中心之可能的古代原子论者与唯物论者。在经典形而上学框架中，这种立场不可接受，其被拒斥恰恰展现了自我包裹的球体世界对无神论外部性命题的免疫反应。承认离心存在作为在世方式的合法性，将否定中心与次中心关系的必要性，从而褫夺神圣球体的包裹力量，使球体内外存在的差异失去意义。这意味着对唯一球体的宗教自由，即形态漠视的许可。如此，存于球体将不再是众生得救的条件，甚至普世救主的缺席也不会引发普遍缺憾。在救赎与沉沦之外，唯余离心点间自我指涉游戏的成败，这已然呈现出以放弃共居共同内在空间、将异化交往实证化为"普遍沟通"为准则的现代性特征。父神家中多居所并非赋予现代性多重世界统一性的引力，而是全球市场中诸多摊位、品牌与地址的并存。如果说家园是美好内在的象征，市场则是"不

算太糟的外部"模型。当存在之球体仍被视为终极包容力量时，现代性根本经验——无数自我指涉离心存在的交响——只会被视作地狱特征。存于球体恰恰意味着将个体点从自我中心主义的错误（撒旦式过于人性的选择）中解脱，通过本体论与道德的巨大外向性，将之引向共同中心：每个"我"由此成为中心的封臣，在摆脱特权自我参照的迷误中获得幸福。

在尼古拉·库萨的游戏球体中。

在本书第五章关于明确球体神学的论述中，我们将试图阐明此处仍显晦涩的内容，尽管库萨的潜在论点已清晰呈现：所有所谓基督教救赎之奥秘（哲学而言即从非圆满、非连贯的外在性中被拯救）都归结于这个问题——作为人类灵魂的次中心，能否克服其与生命绝对中心的距离？这个中心对基督教形而上学者而言，只能是既最纯粹地内敛于自身（至简者）又同时包容万有的上帝。

灵魂与上帝的交涉基于一个狂热的球体学预设：唯有当双方共存于共同的内在空间，方能建立强关联——上帝作为辐射中心，灵魂作为偏离中心却必然处于中心放射线上的点。若灵魂未置身于中心发射（或用开普勒的话说"射出"）的光线中，她与源头将毫无关联，成为字面意义上的离心存在，与中心脱离关系，迷失在绝对外部的洪流中，既无法得救亦无需救赎，仅能在自我指涉及其"周遭世界"的补充中获得栖身之所。

形而上学世界观中，唯有撒旦及其追随者中的大罪人具备这种离心性，即傲慢地选择了神学逃逸、蔑视救赎的无政府存在方式。哲学领域最接近此立场的，是首倡无限虚空无中心之可能的古代原子论者与唯物论者。在经典形而上学框架中，这种立场不可接受，其被拒斥恰恰展现了自我包裹的球体世界对无神论外部性命题的免疫反应。承认离心存在作为在世方式的合法性，将否定中心与次中心关系的必要性，从而褫夺神圣球体的包裹力量，使球体内外存在的差异失去意义。这意味着对唯一球体的宗教自由，即形态漠视的许可。如此，存于球体将不再是众生得救的条件，甚至普世救主的缺席也不会引发普遍缺憾。在救赎与沉沦之外，唯余离心点间自我指涉游戏的成败，这已然呈现出以放弃共居共同内在空间、将异化交往实证化为"普遍沟通"为准则的现代性特征。父神家中多居所并非赋予现代性多重世界统一性的引力，而是全球市场中诸多摊位、品牌与地址的并存。如果说家园是美好内在的象征，市场则是"不算太糟的外部"模型。当存在之球体仍被视为终极包容力量时，现代性根本经验——无数自我指涉离心存在的交响——只会被视作地狱特征。存于球体恰恰意味着将个体点从自我中心主义的错误（撒旦式过于人性的选择）中解脱，通过本体论与道德的巨大外向性，将之引向共同中心：每个"我"由此成为中心的封臣，在摆脱特权自我参照的迷误中获得幸福。

因此，球体不仅仅是一个几何符号和一个理论-宇宙论的意象；它同时导向利他主义伦理和情欲的观点。当中心将各个震点保持在张力之中时，这些点事先就将目光投向它：因为中心是那个面对所有点坚持他者特权的人。由此，神本主义与利他

主义在结构上是同一的。但是，在最大的球体中，各个单独的点不仅与中点相连；神本契约的能量在个体点中回响，并使其能够在更广的半径中与相邻点团结。因此，球体中共存意识引发了尼采查拉图斯特拉所称的"对远方的爱"的力量。作为远方之爱的承诺，神学家的球体是最强大的本体论盟约形象。由于所有偏离中心的实体都普遍摇摆于离心（自私）和向心（利他）趋势之间，所有有限智能体都在存在共振中相互呼应：每个都知道或可能知道，虽非万物的中心却自视为中心意味着什么。将它们联结的，除去所有竞争，是共同存在的企图：即确认其可能存在。在此意义上，球体中的共同存在为点的团结提供了终极基础。

由此视角可清晰理解为何欧洲人两千年来始终被宇宙外壳的宇宙论图景所占据。球形形而上学的两千年与天球理论时代并存：唯有在哲学庇护下，那些将地球置于多层圆形天体系统中心的宇宙模型才得以繁荣。叠加的行星外壳，全被最外层的恒星天穹包裹，而后者又仅为上帝居所超越——这些结构在亚里士多德以来的天文学论述中，只有当被理解为长期无法超越的形态学要求的宇宙投射时，才为世界历史图像提供合理意义。它们服务于世界密封化，作为普遍免疫学。外壳宇宙论以物理手段封印中心与点宇宙的盟约：它以近乎傲慢的明证展示，在任何情况下坚持存在并保持于内在世界意味着什么。

强大需求将实体束缚于环绕它的界限锁链；因此实体不可不完整。（47）

柏拉图与亚里士多德发展了界限-形式的良性主题；他们完善了整体唯有通过球形密度才能存在的理念，从而使其得以传统传承。中世纪将外壳妄想推向极端，将地球及其上的人类灵魂封闭于层层天穹，仿佛这个宇宙中失落却被拣选之地——上帝曾在此安息以道成肉身——必须对外界最细微的呼吸进行装甲防护。被八、十、十二、十四道城墙与壕沟环绕的人类世界，在大地上享有存有内在城堡中驻留的可疑特权。（48）

然而，由于形而上范式下人类自身就是小宇宙，这种多重内部围困在其身上重复显现，表现为围绕构成人类自我核心的神圣点所建立的壳层与墙体结构。因此，形而上学人几乎从未触及自身最终核心就不足为奇。他只栖居于自身灵魂空间的外围区域，这些区域向深处层层递进，并如奥古斯丁所知：那伟大的他者比自我更亲近于我（interior intimo meo）。通过无休止的想象努力，凭借穿透一切的穹顶、外壳与空心球体妄想，绝对生命中心从内外两方面强化着所有偏心点的庇护。

从免疫学与形态学视角可断言：形而上时代上帝最重要的作为就是边界防护——抵御虚无、外界与无限。这条最敏感的防线唯有通过外壳建构得以守卫。由此产生的结果（尽管听起来难以忍受地神学-内在）是：上帝唯有当其利益代表能将其呈现为自我包裹的巨型有限球体时，才能保持"有效"。当神学开始严肃对待"无限"这一毁灭性属性时（从历史-形而上学视角看，这正是引发现代性的内生事件），它便摧毁了上帝的造球功能，因为在无限球体中，形而上爆炸性差异与免疫学决定性

的内外之别已然消失。在半径与周长无限的球体中，万物散落各处，因而全然外化。这正是上帝与宇宙无限化的结果。

笛卡尔的旋涡与卵

（此处为法文标题 *Tourbillons e Oes Cartes*，保留原文排版）

（空白）

（手写体拉丁文 *Jegnius inilant animer emijfa ral2*，保留原貌）

（拉丁文 *Ruam qua Juit oculr Jubjcta Faclibu*，保留原貌）

太阳系多样性。十八世纪笛卡尔宇宙论插图。

尤尔根·克劳克，《大世界图像 II》，科隆，1991，三联画。

正是最敏锐的神学家杀死了上帝，当他们再也无法抑制将其构想为现实无限与广延时。"上帝已死"命题首先是形态学悲剧：通过无情无限化，摧毁了直观、珍贵、想象满足的免疫球体。

上帝变得不可见、晦暗、异质、无形：人类直观能力的怪物，非容器，绝对的深渊与空洞。由于内外屏障消失，突然之间，存于这无限上帝内部有何优势已不可理解。

随着神性免疫的废除，开启现代持续的无神论危机。中世纪晚期光照派圈子里，以神秘低语传播的形态学伪福音

(disangelio)，其意义与影响连大多数感动传递者都未能理解。他们自以为传递令人振奋的神秘悖论，实则暗中宣告："上帝是无限球体，其中心无处不在，圆周无处可寻"。这"无处不在"引发中心形态的垂死挣扎，"无处可寻"则导致形而上灵魂包裹万有计划的危机。当赋予无限谓词时，球体便因过度膨胀至非直观领域而死亡。余下只是球体历史。唯待利益相关者完成至善、救赎、威严有限之神球的死亡过程——这进程涵盖至少五百年欧洲思想，至今仍未完结。事实上，将球体定义为无限，意味着剥夺其统一力量，使其远离生命关注，从而将至大转化为致命。

上帝之死首先通过形态学讣告传达：球体已死。其死亡引发后续一切：与神之殒落及遗产管理相关之事——边界丧失、中心通胀、点的无向漫游。当球体因无限规定消亡，昔日偏心点被迫要么自选为关系中心，要么超越中点幻象，沉溺于无向离心事件洪流。前者催生现代系统理论，后者悬置当代后单球哲学的可能性。米歇尔·福柯有理由指出："作为球体的世界，作为圆环的自我，作为中心的上帝：这是事件思维的三重封锁。"后现代公众与哲学界主体，至今仍未形成如何建构超越古典形而上学宏观球体过剩的事件概念思维的概念。唯有零星、氛

围式、推测性地偶尔显现这种理解：唯有在万物根基与灵化皆须寻于单一球体之外，即彻底外化领域，事件性方能达致其特有的思考方式。

（安托南·阿尔托，1926）

（丹尼尔·里伯斯金，《中心永不存在》，密斯·凡·德罗纪念碑方案，1987）

但在已发表的论证框架内，仍无法充分理解为何当前必须不计代价思考事件而非本质。即便后结构主义事件思维仍明确处于现代形而上学轨迹，因其继续承受无限主义狂热于多变符号之下——无论是力比多、评论、延异、对话抑或纯粹创造性。这些都是讨喜的天真，因其天真恰是哲学自身的天真。后结构无限主义使我们疲惫后，问题在于：如何开展有限、未完成、浩瀚世界的本体论工作，在其中需要以激进方式调和保守与爆发时刻，或可说心理与技术利益。"当我们置身浩瀚时身处何处？"未来思维——或许是转基因哲学——始于这种认知：形而上的全灵化计划（单球主义）已失败，但随心所欲的灵魂维度并未因此失效。这有待证明。

暂时而言，现代性的哲学处境由完美球体退场界定，其批判开端（如我们所述）远超既往精神史研究所及。事实上，中世纪命题所述无处不在中心的无限球体，已不容许识别有效中心：其各处都会涌现与最外在自我中心主义无别的神秘异化。因

此，现代性核心主题——自我指涉——必然（虽被延迟压抑）作为神秘"中心-遍在"命题的结果闯入思想。无限化世界中最后的中心化机会，确实是点的自我主义。对它而言，单子系统指挥中心之外的一切都是"周围世界"、"环境"或"周遭"。"我们从上帝与自然获得的至高馈赠是生命，是单子永不停息的自我旋转..."。（52） 凡是自我或系统（无论个体、国家、家庭或企业），都因此必须关注自身。它们都是神圣利己者；其苦行即自我指涉。

（阿努尔夫·雷纳，《宇宙》，第20板：光之流与涌，1994）

由此，神球史诗在现代性门槛终结于普遍去中心化与自我中心化，以及空间规定。

（汉斯·哈克，《旋转木马场所》，明斯特1997。俾斯麦纪念碑环岛旁模板搭建的旋转木马。）

大洲与海洋被交通通讯的现时常规殖民；在均质化空间中，任何点都成为中继站——地球环流表面上的货币流通枢纽。

（53） 在普遍外在性中，没有点能对他者保持不可及。形态学可将现代性本质定义为非撒旦式离心主义，而形而上协作于神计划的中心-偏心模式，仅存于宗教亚文化。我们将自指离心点的聚集（连同其环境）称为泡沫——无中心点的结构。

《球体学》第三卷将论及此。

本书作为万物统一理念的陵墓，属于单球或整体地球的两千年王国。关于陵墓建造，我们是否还能向斯大林学习？当然全方位可以，因为即便对我们呈现形而上水晶棺的企图，最佳方案也是令死者看似沉睡。（54）

（世界自繁殖原型作为膨胀泡沫脉络的树状分叉图示。图中每个泡沫对应假定源自原始爆发的系统。）

我们可在展柜前多停留，毕竟排队等候纪念碑无需耗时。我们将观察大一统在其胚胎阶段（第一章）、宇宙补全（第四章），见证其外部强化与边界政治（第二、三章），惊叹其神学胜利与神秘傲慢（第五章），追踪其符号政治（第七章）与否定过剩（第六章），最终目睹其灾难——连带转化为单纯地球仪（第八章）。

（普瓦捷未来馆）

这些天国漫游终将显明：唯有拒绝当代思想对形而上——神论世界计划的"大一统"，方能在第二普世（本质上只是所有孤立的积分）中实现非神学或后神学、后形而上学或另类形而上的人类免疫新构型。（55）

入口

人类气候

世界泡沫必先膨胀才能爆裂。

亚历山大·柯瓦雷，《从封闭世界到无限宇宙》

我们在微观球体领域的探测表明：人类本质上是无法存在于亲近关系无墙温室之外的生物。就此而言，微观球体学不过是近体人类学。近体学的核心即所谓"强关系"。由此产生我们最终以三位一体范式（圣父、圣子、圣灵）反讽澄清的原生团结容器。（56）对这些超现实关系，有效的是"自成所在"。参与者拓扑学意义上卓越地"居于内"。

作为无论如何都是亲密共生的生物（他们彼此保护又排斥），作为终将成为所谓"个体"（自足独居并维护外部联系的存在），人类无例外需要早期内在世界的激励微气候。唯有其中，方能成就最好与最坏。在此，他们积累关于存在总体的创造、矛盾、毁灭性基本情调或情感偏见，这些在转入更大场景时持续生效。所有转移皆由此启动。

原始气候无气象公报可询；内在世界微风何来，人际努力上空低压区何往——此类认知唯源于（比内在官能更原初、比味觉更公共的）第六感即氛围感知。第六感恒为首要，因人类由此无需推导间接调查便知所处：与己、与人、与众生。通过沉浸

传导要素，他们原初在此并向环境敞开。作为氛围的空间即振动或纯粹传导性。（57）按柏拉图 *chó ra*（空间）的玄妙学说，它确为“生成的乳母”。笨拙的传播理论如何立足于此？发射者、接收者、信道、媒介、符码、信息：这些区分对根本开放而言都太迟。它们仅在探究某物时有效。但早在之前，存在论者解读为“在世存在”、“共在”或“情绪存在”的“在之中”已然发生。气候、情绪、氛围构成包裹性三位一体，在其不息启示中人类恒常生活，尽管（即便现代人将时间变为言说对象）这些显现并无信息与信使；先有气象，后有观天。对此蒙蔽，我们以气候丰盈的回忆对抗：“在之中”作为色彩浸浴，所有表象、意志、判断的离散生命行为皆受其洗。

由于氛围具非客体、非信息性（且看似不可控），欧洲理性文化在漫长物化与信息化进程中将其边缘化。当话语恣意展开，谈论存在的可曝露、可溶与开放渐趋困难。在词语与事物之外可能存在更广阔、先在且渗透之物——实证科学与话语理论皆不愿承认。十九世纪以 *milieu*（环境）或 *ambiente*（氛围），二十世纪译作 *Umwelt*（周遭）与环境

（*environment*），确曾试图把握这精微三位，但这些概念皆错失氛围，每况愈下。唯在伟大小说家（尤其巴尔扎克、普鲁斯特、布洛赫）的世界产生高阶氛围学，尚待衔接哲学基础分析。近来美学理论、神学与新现象学（多受海德格尔刺激）对“现象”级氛围产生兴趣，甚至提出奠基性概念诉求——这终需解读为局部开放的征兆。

现代哲学（尤基础存在论）脱离两千年超感性流放重获在世立足时，确有理由将情绪描述为此在向世界如何与何处的原初开放。海德格尔早期作品可视为未竟气候学的宪章。（59）海德格尔建议在情绪现象学与存在精神病学中的发展，属其影响最丰硕部分。当个体存在之弦绷紧，便振动于某情绪或浸润气候的音调。但情绪（或许海德格尔强调不足）原初绝非个体在其存在表面私密与孤独出神中的事务；它们形成于多人共享的氛围（染情的结构整体），为邻近空间相互定调。

（多护身银符与钥匙，科孚岛，二十世纪）

如我们微观球体分析所示，球体本质上是强关系的内在世界，其中"生活、悬挂、存在"着在自生氛围或超越性振动关系中结盟者。因此，我们所谓气候首先标示共同体量，其次才是大气事实。这对所有人类生命形式（包括那些定向距离、行动自由与弃绝伙伴者）皆有效。独居者常对社会气候特别敏感，许多求独者正是为减轻压抑氛围的窒息。如反季游客，他们规避坏天气的亲密。但人类不仅在群体中对气候敏感，作为微观球体中的气候能动者，他们也通过共享空间的作为与不作为相互影响。邻近世界产生于我们互动与相互影响的总和。奥古斯丁至弗卢瑟（经海德格尔）不同哲学语境中的"邻近"病理学表述，意指生活的冗余，显事充斥的领域，同步者群集其中。我们境遇取决于彼此调适，而彼此境遇显明生活的协调与否。人类在其邻近场域无例外是造时者，时刻产生晴雨咒法。其面容是心境的标牌；其姿态情感向共同体辐射风暴或晴朗。

在艺术品时代，艺术家能产出杰出的文化气候图像，因其围绕作品聚集情感共鸣共同体。故认为艺术生产者表达内在始终是谬论。所谓表达，实为群体当前气候创造可能的公式储备。因此，海德格尔"艺术作品建立世界"（虽难确信，否则更应说"展示世界"）的存在-语言命题，唯有在球体学领域方显深意，超出即速失可信。曾有时期主要是宗教图像体现将更大人类群体编织入共享象征以太的能力。故此类作品被赋予真理性与启示性：因为它们标示世界开放的局部光芒。海德格尔艺术起源论的讽刺在于：其真理性主要针对前艺术时代的作品。对他所指作品，关键非其艺术品性，而是作为遭遇存在展示的崇拜场所。

永不可缄默之物（先于所有表象展示）是氛围，空间的环抱性音调，浸润栖居者。故对多数人，其关系气候比所有大政治与"高等"文化更真实重要。庶民的定义在于：在客观不可控方面，政治现象与气象现象于其同等重要；对坏天气与权贵同样无能为力：唯能如对超自然力般言说。但这些言谈（唯经迟来反思方显）正是社会的以太；因此所有群体（从口语部落到书写、印刷、广播文化）几乎全振动并共存于对其基本关切（其气候、地方神祇、群体魔鬼）的交流中。唯当群体分化至无法言说统一时，理论方显这种流言摇摆正是建构气候、缔造社会的基底功能。

对于现代-后现代社会学家来说，他们已从生产主义「皈依」（convertir 意味着改变基本错误）到交流主义，现在需要意识到的是：在对社会进行领域学分析时，会呈现出一个「层

面」，这个层面存在于生产与交流分化之前。调性化的内层空间是紧密团结社群的第一产物，而构成其基础的氛围共识则是它们对自身的首次交流。将其压实、完善、再生和净化是人类第一个创造性规划。在用平凡词汇表达的场所和内在空间概念中——如巢穴、房间、洞穴、棚屋、房屋、家园、广场、村落、家庭、伴侣、世系、城市——永远隐藏着未被思及的残留物，它要求被持续梦想，却永远无法被完全阐明或具象化捕捉。这种丰饶的残留物证明了内在世界的创造从来都不是封闭的，必须不断从一种形态发展到另一种形态。空间生产的奥秘就在那些指涉自生容器的词语中迸发辐射。Mundus in guta：宇宙空间的点滴。

微球体生长成为宏球体的过程，在于它们成功将外部的应激力量纳入自身的半径范围内。因此，可以将球体的成长描述为一种应激路径，在此过程中，通过将外部同化为球体内部，最终实现对外的中和。尤其是那些原政治类型的应激源——如敌人与陌生人，心理社会性的应激源——如集体抑郁，以及精神性应激源——如怪物与无限概念——必须被整合后，一个小的种族球体单元才能发展成更高层次的世界形态。

若某个群体能将所有本质性的过度内化，并在某种意义上克服或围困它，这个群体便可能成长为帝国或高度文化的宏球体。因此，只有当宏大与极致也展现出内在世界的特性时，我们才能谈论真正意义上的宏球形态。在一个类似内在世界的大型球体中，权力意志必须与激活整个空间的意志共同扩展。据我们所见，这种具有内在世界特性的空间，唯有在古代三大文化中

被彻底构思与发展：即中国、印度和希腊——这三者因相对广泛的学术共识，被视为哲学的三大发源地（66）。在这些文化的宇宙观中，形态学命令开始显现：无限制地圆融与主宰。

正因如此，几何学在此类规划中再次显现，并服务于帝国政治宇宙论——这种结合在其他地方难以想象。权贵与其阐释者用圆形与军团构想他们的世界。当人类试图使心灵形态适应宏球条件时，他们必须将自己塑造成政治家、官员或智者。因为高度文化的国家引发思考时，世界意义便朝着包容性方向运动：整体即包容性动物的领地。

伟大文化的成就在于，将外部应激因素的内化提升至历史可长期维持的水平。那些超越军事临时性的世界强国，成功驯服了外在性的庞然怪物——死亡、邪恶、陌生与过度——并将这些驯化成果作为文化习惯传递给后世。尽管这些怪物从未完全丧失其令人不安的骇人能力，但在伟大世界观中，它们被转化为内部应激源，辩证地为"伟大整体"服务。伟大文化懂得将破坏性的外在性转化为有益的否定性。可以说，它们利用怪物作为生长激素，从微球形态升至宏球形态。

重申这些思考的核心观点：人类是必须等待并熬过至亲分离的动物。即便在最古老的人类生活形态——原始部落中，死亡也迫使人们将目光投向最挚爱的逝者。当尸体景象与空位引发的惊愕形成仪式，这一切便组织为记忆：由此产生祖先崇拜与死者祭祀；它们诱发了人类群体在早期人化阶段就承受的原始形

而上学压力。一旦生者与死者的交往不仅被视为创造传统的宗教实践或文化记忆组织方式（如文化科学通常认为的），我们便能立即认识到这些祭祀始终具有球体学意义。对死者的记忆必然释放造球过程，因为唯有通过某种创造空间的免疫反应，才能重建因重要他者消失而破碎的心理共处气泡。

约瑟夫·博伊斯，《双重社区帕拉斯》，1964年。

修复最私密空间的前提是同时扩展该空间：如果幸存者坚持以某种方式与死者保持联结，这只能通过将死者安置在生者球体外的第二环域实现。精神分析用精妙而冒险的"哀悼工作"

（Trauerarbeit）概念所描述的——从心理史与心理病理学视角来看——本质上就是幸存者将死者从最亲密同盟领域移至扩展的邻近安宁圈的努力。哀悼划定了这个圈域：即在彻底分离死者的关切与以其他形式保持"彼处"邻近的愿望之间达成心理妥协的过程。当原始小群体追忆死者时，球体空间便超越现存的亲属与同居者关系，扩展为包含在场者与缺席者的更大气泡。这构成了文化的最小轮廓：如果我们合理地将文化理解为通过培育决定性死者记忆并通过代际传播的造球构造。

尽管文化决定性死者的居所本质上是遥远的、不确定的彼岸与不可测度的他处，哀悼者仍致力于为这种模糊且可能无限延伸的疏离赋予人类可承受的尺度。哀悼创造了将无限转化为可控彼岸的松弛邻近。它是首项空间激情：为逝者生产邻近-疏离的空间之痛。（弗洛伊德用工作概念诠释这种痛苦是否明智值得商榷，因工作仅适用于客体，而哀悼关乎对消失之物的重新

定位，或为自我寻找面对缺席的新位置；换言之，哀悼不是处理客体，而是迁入扩展空间。）

在此意义上，距离可谓真正的文化创造刺激。它阻止决定性死者漂移过远，将其保留在划定文化生活与激活空间的广阔环境中。因此，相关记忆始终显现在群体的公共空间，其标志是墓碑——它们明确标示群体成员的邻近-疏离空间。

作为制造"哀悼工作"的怪物，死亡是首要的球体应激源与文化塑造者。承担此任的哀悼共同体通过扩展空间平息消失引发的愤怒。这种制造距离的想象——将现世生活空间奠基于死者与灵魂的环绕空间——最先催生了作为自我遮蔽空间幻象的文化。重要死者的邻近-疏离渗入原始自治球体的半径（即部落、氏族与小部落社会的范围），由此创造首个自治世界形态。唯有死者与生者共存的系统才具有本体论意义上的世界性，并拥有本体书写学力量来绘制自身的世界图像轮廓（67）。

本世纪开始以曾经仅用于希腊罗马、埃及或中国等伟大文化的同等关注度，研究巴西原始森林、非洲或波利尼西亚百人原始部落的仪式、神话与世界构造，这超越民族学感伤主义。若精神尊严可源自造球力量——即在被召唤的视域内通过仪式共融维系生者与死者的能力——那么小部落便与将数百万人纳入统治圈的帝国同样值得敬仰。因为无论文化规模与政治半径如何，所有自主掌控代际进程的群体，都凭借自身心理、想象与

象征力量，在邻近-疏离或疏离-邻近的圈域中奠定真正向世界开放、向死者开放、创造空间的人类此在。这些圈域内部存在被合理称为"人类学场所"的存在（68）。严格意义上的场所是球体的领土承诺。若死者灵魂未将土地及其天空占据为特殊"生活世界"，这种土地联结便不可想象。群体的生活空间交织着祖先与神灵在场的符号，这些符号是神灵与死者为生者标定的边界与高点（古高地德语：orte，场所）。随着涵盖生者与死者的生活世界展开，领土化种族球体时代开启（69）。由此观之，文化是世代栖居之墓穴的功能。传统是死亡学空间中的符号河流。

必须警惕诱使现代认知产生原始文化中死亡更易承受、幸存更无忧或更具慰藉的错觉的民族学牧歌。这几乎总是传统断裂、乡愁与错误呈现导致的光学幻象。书面传统述说着与死亡的伟大斗争，讲述幸存者如何与难以承受的分离抗争。

无辜者公墓，巴黎，约 1550 年。

巴比伦史诗《吉尔伽美什》——帝国叙事艺术最古老的文献，公元前 21 至 6 世纪以四种语言流传——第二部分讲述伟大猎手、城邦之王、三分之二神性的吉尔伽美什对抗挚友恩基杜之死的徒劳斗争，及其对朋友毁容尸体所示宿命的叛逆。吉尔伽美什的世界已呈现大世界形态，死者退至极远彼岸或深邃冥界，唯有英雄遍历世界边疆寻找对抗分离与自身消亡的解毒剂，才能完成整合性哀悼。吉尔伽美什通过挚友之死觉醒自身有限性的形而上学意义具有启示性：死亡成为个体问题并非源

自主观终结的预期（如希腊晚期与基督教哲学所言），而是源于必须幸存于最亲密者——孪生兄弟、不可或缺的互补者——的分离之痛。在世界边疆，这位哀恸追寻者与智者乌特纳皮什提展开对话：

乌特纳皮什提对他说，对吉尔伽美什说：

"为何你双颊凹陷，面容黯淡，心灵悲伤，形容憔悴？

为何你心神悲痛？

为何你如同穿越远路的旅人？

为何你的脸庞饱经风霜与烈日炙烤，

（...）为何你在荒原奔走？"

吉尔伽美什对他说，对乌特纳皮什提说：

"乌特纳皮什提，我的双颊岂能不凹陷，面容岂能不黯淡，

心灵岂能不悲伤，形容岂能不憔悴？

我的心神岂能不悲痛？

我岂能不似穿越远路的旅人？

我的脸庞岂能不饱经风霜与烈日炙烤，

（...）我岂能不在荒原奔走？

我的朋友，快骡，山间野驴，荒原猎豹！

恩基杜，我的朋友，快骡，山间野驴，荒原猎豹！

我们曾共同征服高山，夺取

(...) 城池，斩杀天牛，

杀死栖居雪松林的洪巴巴，

在群山隘口屠戮狮群！

我所深爱的挚友，

与我共度万难的伙伴，

竟遭凡人命运吞噬。

我为他哀悼六天七夜，

直到蛆虫爬上他的脸庞。

朋友的惨状令我惊惧，

死亡令我恐慌，于是逃向荒原！

友人之事重压我心，

遂踏上荒原远途。"（第四泥板 42-50 行，第五泥板 1-19 行）

（70）

这段死亡沉思毫无整体性牧歌痕迹。吉尔伽美什哀悼之旅的广阔半径标示着创伤的规模；求取生命草的失败永远标记他为形而上学的败者，直面自身有限性后必须承认与完整神灵的差异。唯有他最终返回王城乌鲁克的事实，赋予史诗进程以环形慰藉。吉尔伽美什的旅程用完整循环框定哀悼。在巴比伦帝国，国王的镜像——死去的密友——已不能如原始部落重要死

者般埋于共居房屋的主柱下作为家灵陪伴生者。对其消失的接受不再通过原始泛灵论的彼岸共处。为追随彻底疏离的亡友恩基杜，吉尔伽美什必须驰至巴比伦世界观中的世界边疆。分离的边际已达寰宇规模；不可失去之人的邻近-疏离获得宇宙特征。英雄耗时四十五日抵世之极寻求抗死良方。这些边疆是何所指？哀悼英雄用石桨渡过何种界河？须潜入何种混沌之海觅得神草？史诗意象使最远疆域指向内在世界的极限。

这部最古老史诗未提及彼岸重逢的期待。但整个巴比伦文化成为英雄友谊、丧失灾难与哀悼之旅的共鸣场域。在美索不达米亚帝国千年传承中，这个不可分离者分离与君王寻死草的故事被反复讲述。由此可推测：帝国不仅是法律、管理与征伐的空间，若欲作为生气盎然的球体存续，还须在某种程度上成为文明悲叹的共鸣腔与人类典范命运的同情共振箱。

奥勒留·奥古斯丁在《忏悔录》卷四对青年密友——一位同龄人，与其共享志趣情感、共度一年欢愉时光——逝去的记述，指向完全不同的哀悼条件。事件约发生于376年的塔加斯特，距奥古斯丁改宗摩尼教数年后。这位朋友受其影响，成为形上探索与放荡生活的共谋，解释了奥古斯丁闻其猝死后为何如此困惑惊惶。当得知朋友临终受洗而未及讨论信仰转变时，精神共谋关系的断裂才真正引发剧痛。

在此案例中，共生联盟灾难性解体为幸存者开启了现世难以跨越的深渊，也需诉诸时代能提供的最高慰藉动机来解释与逝者

的幸存关系。此时这些动机已提升至高阶理论层次：哲学化省思，依托成熟的一神论上帝观与天意预定概念。

在上帝君临下，信徒以强烈的意义预设面对不可承受之物成为必然。他必须将包含分离深渊、创伤与挫败的整个人生视为上帝设计的生命历程。基督徒“辗转于考验之间”（in experimentis volvitur，《忏悔录》卷四第五章 10 节）。当考验与净化概念出现，便萌发希望：即便最不可弥补的丧失也能在更高层面显现为收获。无理由怀疑奥古斯丁对丧友状态的记述流于俗套或修辞，尤其当作者——写作时（约 397-401 年）年逾不惑——追述近二十五年前的经历时。

“我的心灵被多么黑暗的悲痛笼罩！目之所及皆是死亡。故土成刑场，父宅变苦狱，曾与他共享的一切无他皆成酷刑。我四处寻觅却不见他踪影。我开始憎恨万物，因它们不再拥有他，不能再如往日般在他暂离后告我‘看，他回来了’。我自身化作巨大疑问（Factus eram ipse mihi magna quaestio），诘问灵魂为何忧伤烦扰，却不得其解（...）。唯哭泣甘饴，在我心中取代挚友之位（successerat amico meo）...”

（...）我是悲惨的（miser），如同所有沉迷暂朽之物的灵魂，失却时倍感割裂之痛，此时方觉其悲，此前虽悲而不自知...

我惊异凡人皆因我所爱不朽者之死而存活；更惊异他既死，作为另一半自我的我竟仍存活。恰如某人谓其友‘乃半魂’。我觉‘我魂与他魂本是二体之魂’，故生令我恐惧——不愿半存

(nolebam dimidius vivere)，死亦深畏——恐所爱者全灭
(Confesiones IV 4.9; 6.11)。"(71)

若古巴比伦哀悼驱使英雄至世界极境寻求对抗不可接受之物的帮助，柏拉图-基督教式哀悼则劝诫信徒在分离学校中学习决定性课程。尽管至亲密友之死是微球体的典型灾难，却引发球体跃迁，促使幸存者重新定义存在中的位置。《忏悔录》作者同时将哀悼柏拉图化与基督教化：前者将丧失解读为从易逝者升向不朽之爱的激励，后者将对发热而亡友人的忠诚转向为战胜死亡的丰盛生命而死的基督（《忏悔录》卷四 12.19 节）。

这两者——从感性易逝升向超感性不朽的柏拉图式升华，与基督教以丰沛生命击杀死亡——已是典型的宏球创造操作，即成功抵御外部攻击的大型灵性化生命内在空间的建构。基督教"哀悼工作"的根本操作在于用活的上帝——邻近-疏离的伙伴——取代失去的亲密伙伴。不愿作为被遗弃部分苟存者必须寻找新互补者，当形而上学需求介入，互补便趋向更灵性化、超验化与极致化。正如柏拉图爱的学堂所示，亲密孪生兄弟首先显现为美丽个体，继而化为美本身，最终成为至美至善的上帝。

奥古斯丁中年撰写《忏悔录》时回望当年绝望弃世者与过早却适时离世友人的方式，充分说明从更高视角对无意义进行后验赋义的努力。这位教父毫不犹豫将其在分离教育中的进步诠释为神恩之作。据此，万师之师上帝必须拆散共陷谬误的两位门徒，使更具禀赋者步入正途；唯当祂令一人离世，另一人才渐

悟将偶像式依赖寄托于必朽之物的谬误。通过疏离丧友之痛，圣奥古斯丁后验发展出爱的批判理论：关键在于区分爱的对象并正确选择。"因为唯有在不可失去者中爱所有人者，才不会失去朋友。"（72）当上帝之爱取代狭隘视野的情爱，便成为具有宇宙规模球体扩张的弹性力量。

可将奥古斯丁的哀悼记述解读为间接的教会理论，即彻底包容性心灵王国的基础建构。其中，过于人性化任性脆弱的偏爱之爱被超越，转向对众生（以同等情感）的非偏爱倾向。同时，死亡被重新阐释为有益应激源：事实上，基督教教会民众自古便受圣徒共融中死者与生者同席的图景激励——死者因死亡看似晋升为非正式教会博士，自然占据绝大多数与更高席位。

从球体理论视角，圣奥古斯丁对其青年哀悼的后验阐释最显著的特征是自我疗愈与心理引导的自觉。作者完全意识到，至爱他者之死撕开的存在缺口顽固要求填补：故谓哭泣作为

（*successerat*）逝者的替代，占据其心灵。眼泪是最初仍具感性的爱客体关系替代物，难怪奥古斯丁称哭泣为甘饴：

solus fletus dulcis erat mihi。拥抱关系已转化为哭泣关系。眼泪终将枯竭，并随着对更高存在的凝思与崇敬关系的建立而被取代。当然，奥古斯丁的眼泪已非泛灵论者在墓畔与逝者保持共处关系的泪水，而是形而上学家在哀叹、抽象与迂回中寻求慰藉的产物。当临终改宗令奥古斯丁困惑的朋友长眠塔加斯特土地时，奥古斯丁迁居迦太基以逃避旧日环境的记忆侵扰；但这种迁移非史诗性哀悼之旅，而是逃向散乱：作者后称此过程直至 386 年米兰归信受洗方得善终。然而这逃亡——通

过后续改宗——获得救赎意义。因奥古斯丁不安的幸存意义，不正在于某日能典范性言说对暂朽者虚妄的爱之痛与对永恒者真实的爱之甘吗？

于是，泪水之后——经由散乱的迂回——劝诫言说成为不可替代者的替代。哀悼成功者获得教席，获得向同信者宣讲暂朽与永恒差异的使命。同时，言说...言说...对奥古斯丁成为生命流逝的完美喻像与我们在时间中被后续者替代的密码：因有意义命题的产生，语词须次第呈现，各尽短暂时职，随后消逝让位。若亡友是前词，奥古斯丁知自己正发言，并确信后人将接续其位（73）。所有后续生命皆是神性语句建构的微粒——此预设给予形而上学家确信：死者、生者与未生者皆按神圣计划居于神圣句段中的应许位置。怀着这种心境，奥古斯丁后来能以某种宁静承受其子阿德奥达图斯之死——这位青年与塔加斯特旧友几乎同龄而逝。

基督教-哲学项目在安抚心灵方面将再次在很大程度上失败：在奥斯蒂亚母亲去世之际。的确，正如圣奥古斯丁在《忏悔录》第九卷中详细描述的那样，他在葬礼仪式中成功控制了自己，以至于他的同伴们不得不钦佩他的镇定。但后来，在私人房间里，远离他人的目光，圣奥古斯丁最后一次放任自己的泪水（Et dimisi lacrimas）。圣奥古斯丁自诩从此不再为过于人性的、人类的损失哭泣，而只会因宗教或道德感动而流泪。从那时起，他生活在宗教想象的绝对内在空间中，虽然脆弱但坚定，那里再也不会有任何流放；用基督教的话说：在上帝的国度里。事实上，似乎一旦有人锚定在“孤儿之父”（pater

orphanorum) 的领域, 如同最后的亲属体系中, 就不可能再被遗弃。(74) 根据圣约翰福音, 耶稣曾对门徒说不会让他们成为孤儿: 他的离去只是他永久存在的必要条件; 圣灵将以永恒的同在提供缺席之子的替代品, 直到时间的尽头(约翰福音 14: 16 及以下)。从彻底的基督教视角来看, 最大的内在是由所有圣徒构成的空间, 那里聚集了作为可拯救人格的绝对理念。一旦被接纳进入这个集会, 还可能被驱逐吗? 如果可能, 这只有在最终危机前、在末日审判之日才会知晓, 那时上帝将像年终盘点一样清点自己的人并剔除非己者。之后, 上帝将与选民——作为永恒幸存者的纯粹集合——组成最终且最大的灵魂精神领域。对这些人而言, 死亡不再构成任何威胁, 只是被超越的震动: 一种通过免疫反应对抗死亡而产生的永生疫苗。关于这个只在上帝最高圈子中活动的救赎社会, 最可靠的信息来自但丁《神曲》中的天堂颂歌。从中可以看到当最广泛的包容性与最严格的排他性结合时的景象: 在但丁的天堂中, 将选民灵魂引入神圣领域的救赎已成为既成事实。

如果死亡是原初的领域扩展者, 在其压力作用下形成文化或"社会"——每个社会都包含在其远近亡者的开放循环中——那么嫉妒与恶行注入社会的压力就充当了首要巩固者。通过充满暴力的仪式, 原始群体保护自己免受邪恶侵扰并试图将其驱逐出内部, 从而凝结为对抗恶的誓约团体, 可以说, 凝聚成排除和驱逐恶的团队。因此, 对古代社会而言, 外部不是地理或地形事实, 而是恶魔-道德维度; 在民族学术语中, 意味着将恶或其人类化身驱逐至不受控空间——外域(exosfera)——并担心其回归。从拓扑-道德角度看, 所有古代人类社群都被模

糊的环形宇宙包围，主要具有矛盾外部的特征。因为在不受控空间中，除了无数难以预测的善、中立和恶的存在，还有某日被杀害和驱逐成员的灵魂游荡。潜在的不安因素，即受诅咒的周遭世界，可能使被排斥者回归，用外域危险的环围攻群体的生活世界：因此所有仇外心理如同宗教，都始于对被驱逐者回归的恐惧。（这延伸至传统基督徒对主二次降临的颤抖，他们想象主在天堂，却恐惧他会在最不安之日再次离开来清算子民：unde venturus est iudicare vivos et mortuos）。（75）被驱逐者掌握整个外部——无限外域——并可能随时从任何方向攻击聚集在圆形营地的共同体，这种不确定性加剧了回归的不安。

除了将亡者安置在保护性环绕的远近距离中，所有社会单位的基本努力在于将恶驱逐出内部并确保边界。因此，内部与外部之间的拓扑差异具有道德意义，而道德具有免疫学意义；产生善/内在与恶/外在的落差：这种落差常被同时解读为纯净/不洁、正义/非正义的差异。只要社会（无论古代还是现代）遵循内外域排除机制，它们就始终首先是努力与妄想的共同体，定期在全体一致的狂热躁动中对抗真实或假想的恶之根源。旧社会以各自特有方式建立文化或宗教连续性的献祭仪式，正是这些团结性躁动的常规化体现。（在现代看似无献祭的社会中，这些被反叛行为和周期性丑闻取代或模仿）。因此，文化或原始社会的内在空间是通过参与最激动人心、最具约束力和感染力的共同事业——以暴力将恶从自身内部驱逐——来吸引参与者的情感竞技场。内部空间的神圣化与周边环境的妖魔化

是直接相关的过程；通过分离不属于自身领域的事物，构成了最初的社会和生态事实。

因此，将恶排除在共同体内部空间的努力具有直接的领域扩展效应；主要意味着试图在群体免疫空间与被驱逐破坏者之间建立安全距离。领域的扩展与巩固（或强化）在此也无法分割，因为保护群体免受真实或假想扰乱者的道德城墙和壕沟，总是围绕完整内在世界保持战术距离建造。

这些思考在关键点上与勒内·吉拉德关于精神文化诞生于神圣暴力机制的观点不谋而合。吉拉德在多部著作中提出了一个重大论点：所有人类社会本质上都只能是模仿驱动下的嫉妒与竞争体系。由于内在原因，它们承受着强大的内生压力，并遵循群体动力学或社会形态的自然法则，被迫通过血腥疯狂中的共同谋杀来净化所谓的罪恶源头。在此意义上，每种地域文化都是围绕奠基谋杀建立的帮派；其核心语言游戏始终是对承担所有罪责的受害者的集体指控与谴责，以及对自身暴力升级责任的持续否认。属于这种"文化"的人，无论是实际还是象征性地参与替罪羊献祭，都能通过将之驱逐出共同体内部而重获正直良心的安宁与后压力和平。对吉拉德而言，文化是通过私刑压力最大刺激提供的融合能量焊接而成的结构，在过度之后回归松弛秩序与纯粹团结的基本线。

源于奠基性血腥事件后共同平静情感的仪式与神话由此产生：仪式象征性地重复原始共同触发的杀人震动，而神话提供正当

化叙述。若吉拉德正确，所有文化或族群本质上都建立在犯罪融合合作，继而建立于不可撤销的共同谎言协议（将全部罪责归咎于受害者的暴力）之上。由此得出社会学上颠覆性的论点：唯有替罪羊能无意中整合其群体，因为社会所有成员的最大兴奋汇聚于他，其叙事围绕他的驱逐或救赎性牺牲与提升展开。通过这些兴奋与叙事，社会从根源上情感凝聚，形成明确的团结统一感。正是对恶的排除使非恶者得以激情占据"我们空间"的自我包含。

在此意义上，所有通过崇拜紧密整合的群体（无论古代还是现代）都依赖歧视机制：它们不能没有敌人和受害者，因此需要不断重复关于敌人的谎言以产生维持内部稳定所需的自我压力。这也意味着它们不能没有上帝和诸神，因为根据此推论，诸神本质上只是变得神圣而可怖的替罪羊。起初根本无需"相信"神明；只需记住构成性节日谋杀就知其对我们的意义。原始文化所谓深刻宗教性的尴尬记忆，正是隐藏罪行的构成要素；在其宗教心境中，民族接近说谎的幽灵动机。上帝是能提醒信徒隐藏罪恶的权威。

无论神话如何扭曲或仪式如何缓和，这种记忆不断更新共同体亲密关系的力量。因为还有什么比共犯集体与其成为上帝的受害者更紧密相关？作为叙事共同体与兴奋公社（即崇拜），文化（这些被自身卑鄙罪行迷住的共犯群体）最真实地存在。当兴奋与叙事交汇，神圣（sacré）便构成，将群体浸入其特有的崇敬、罪疚、恐惧与牺牲倾向氛围。因此，祭品被置于社会精神空间中心。通过献祭上帝的仪式再现，社会体验为同质身

体，必须不断在共同神圣不安中更新振动以保持内在连贯。正是作为受害者与崇拜共同体，其统一媒介是绝对独特的暴力记忆，这赋予原始社会典型不可穿透性。（因此不可能皈依原始宗教：因只能以入侵旁观者身份参与外族构成性犯罪；相反，从任何崇拜转向高度文化化宗教如基督教或佛教是可能的，因二者具有解放运动结构，虽如基督教般可能停滞于新的自我破坏性罪疚）。

若如吉拉德所言，替罪羊被提升至神圣王权尊严，则基于震动与叙事、恐慌与谎言的群体综合更获政治巩固。嫉妒与暴力的内在压力（若升级，将社会激发至解体边缘甚至超越）由此同时成为最重要的领域巩固者，只要危机后能仪式化控制引发暴力的嫉妒或竞争张力。这正是吉拉德模型中围绕血祭组织的崇拜任务：其文明功能在于通过仪式暴力镇压真实泛滥的暴力瘟疫。（76）（吉拉德不断强调：基督受难后，这导向恶人的古老道路，尽管他们早该知道受害者并不比自己更罪孽，净化性暴力只是重复同样恶行）。（77）

将前人类游群转变为仪式与献祭的人类共同体可比作社会圈对抗内在最大威胁的免疫反应：此处应激源（使所有人欲望相互传染的模仿瘟疫）确实获得宗教稳定功能：曾经的恶必须成为圣。这种变幻的神圣通常表现为种族神性，作为领域监护者和群体保护者确保种族凝聚。因此，属于原始献祭宗教的群体具有原教旨主义团伙形态，若不再实际共同犯罪，仍通过过往罪行标记相互认同。当这种原教旨主义产生更强症状，实际重演

狂欢的欲望就愈烈。寻求暴力的群体通常极易找到受害者，并很快编造理由实施和庆祝清除。

此类准自然群体原教旨主义及其升级渴望并不免疫于启蒙。在仪式性平息的社会内部（尤其当发展成稳固帝国并回顾更广泛和平时），可能产生批判暴力的反思，揭露并打破竞争或嫉妒引发的致命兴奋游戏。最古老的明确反模仿伦理形成证据见于古埃及智慧书；其中阿蒙涅姆普箴言（新王国时期文书与粮仓主管，约公元前 1300 年）尤为突出。该教谕与近东文学（尤其是旧约智慧文学和所罗门箴言）的关联确凿无疑。新约伦理也预见于此类及其他古埃及智慧反思。在《阿蒙涅姆普教导其子卡纳赫特》（78）中出现以下格言：

"勿对冒犯者发怒，以自证合理的回答回应他... 勿与暴怒者争论，勿用言语刺激他。待其冷静后再回应。远离冲动者，任其自处，因神知如何回应... 尊重田地界限，勿夺寡妇寸土... 勿贪他人财物，勿使邻人饥谨屈服。强夺合法者财物实为无耻，掠夺他人所有实为堕落... 勿在无名者前颂扬胜者，勿嘲弄侏儒，勿模仿畸形取笑... 以应有敬意扶助老者... 勿虐待任何人，因众人皆在神掌中。"

这些箴言可视为谨慎革命的见证。早于登山宝训一千五百年，尼罗河谷的这些思想禁止暴徒肆无忌惮的行径，仿佛无人值得在意。埃及反思已触及所有伟大文化的关键问题：暴力与野蛮不正是某些行为者对高级见证者不敬的标志？粮仓监察官的箴

言表明，古埃及中等阶层文化的温和气候中已萌发类似首次启蒙的智慧心境：不再从遥远血腥暴力仪式中寻找共同生活基础，而在被全知上帝共同庇护包容中存在。新智慧教义清晰揭示人类间嫉妒引发的暴力升级机制，并指明审慎节制生活之道。新埃及生活方式类似去升级的苦行，基于穿透空间的神圣关注假定——即使最隐秘震动也无所遁形。

对要求审慎的最高观察者的信仰，开启了一个被犹太先知和耶稣伦理延续，最终导向现代人权表述的发展进程。此道德进化冲动的根基在于承认：王国与帝国（尤其是普世教会）等大型领域只有停止依赖献祭暴力与神圣恐怖，才能持久保持形态。如阿蒙涅姆普教导所示，当大型政治体发展出保护现实或潜在受害者（弱者或外族）的明确伦理时，其包容性增长；这种趋势早见于公元前 1700 年巴比伦汉谟拉比法典。新智慧教谕主旨在于劝阻参与引发暴力升级，对应更少动员群体对抗替罪羊与外部敌人，更多关注大和平领域内公民凝聚力的伦理气候。包容气候是普世伦理的开端。稳定帝国的气候政策包含援助弱势与承担受威胁者。（因此尼采从失败者怨恨推导的道德谱系虽正确但不全面，需补充帝国形态学谱系）。这种伦理自带悖论性排他效应，因其必须宣布不愿融入帝国文明温情的原教旨群体或顽固民族为敌。事实上，温和内在气候多在坚固城墙后发展，而输出温和标准的尝试常伴随帝国暴力。

自三千年前作为帝国共生伙伴兼慢性异议者登上历史舞台，大包容性宗教与智慧学说就面临此困境。历史犹太教始终是帝国间与帝国内部机遇的探寻者。同时，自轴心时代伦理与世界图

景出现，帝国就面临理解蔑视国家有限法制实现武装和平的善人种族的任务，这些人主张完全不同国度与无限正义的和平。随着和平类型分化，真正的世界大战——权力（根基、肯定、机构、文化）与精神（拔根、反对、无政府、艺术）历史终极诉讼——拉开序幕。若有"历史终结"，必体现于这些矛盾的消逝。

外来者

i

内球层

原始祖先

根据 K. E. Müller 《同一性的魔法宇宙》（法兰克福-纽约 1987 年）的拓扑图式，原始村落空间的拓扑结构图。

以温室形式谈论团结，首先必须指出：对于那些真正共同生活的人们而言，其内部关系绝对优先于所谓的外部环境联系。最原始的部落正展现出这种内向主导的张力——作为真实存在的关系温室，它们不仅为成员提供相对优化的处境，更致力于通过非实体化的围墙实现自我庇护。因此，"墙原则"在最原始的社会形态中就已显现，即便在建筑学意义上的包容性空间形态

尚未形成之处（在穆斯特文化帐篷聚落遗址周边发现的兽骨堆砌痕迹，可视作魔法栅栏的早期雏形）。（84）无论是实体或非实体的墙垣，本质上都是内外空间的心理-物理创造物，因为最初的墙永远是从内部视角建立的：我们自主划定的界域之墙。这种拓扑学意义上的内外分野（我们之内与非我们之间）无需物质标记即可确立，它构成了魔法认同宇宙的基石（85）——在其无数个体化实现中，始终重复着内球层主导的空间生产法则。作为自我圈定、自我平和的共同体，生活群体将居所与和平领域从纷争未定的外部空间区隔开来。这种自我庇护效应源自休·米勒（86）提出的"绝缘"机制：共居群体通过邻近场域创造出生态特权般的内部气候。因此人类并非生态位的发现者，而是建造者。其本质特征在于自主营造生长环境。迪特尔·克莱森对此人类学事实做出精辟阐述：

"哺乳动物进化将生态位功能逐步内化——从水体到卵壳保护，最终母体成为直接载体（孕育后代并营造人工内环境）。而人类进化呈现反向运动：子宫重新社会化，母体内环境的部分保护功能外化为社会子宫，前提是此前已创造出此类外部空间。"（87）

由此可得：所有社会都是子宫技术工程，必须内生地产生使其成为可能的保护机制。栖居（海德格尔所言）不仅是庇护，更是受护与非受护领域的区分。正是通过这种区隔，内球层从外球层中凸显，决定何为内部何为外界。它使非中立的生存空间从漠然或魔魅的外部混沌中显形。这种自设疆界、自我防卫的和平领域常与恶魔盗匪的领域相邻——如罗马占卜术中仍可见

对原始荒野的"圣化"痕迹。在经修饰的文明空间里，世界澄明为"我们的"世界。特定场所成为存在核心或世界灵魂的居所（尽管此语境中的"特定"需特殊理解）。当我们栖居时，这个内向聚焦的场所就成为相关世界，显现为高密度、高明晰度但亦更具危险性的区域。人类群体建构生活空间时，自我庇护、自调气候与自足性共同塑造场所。纵使大地布满异质聚落，此处此刻仍无可替代，因其承载并实现着我们的当下存在。在此，共同体从漠然空间切割出生机领域，如同宇宙居所。这便是"在世如在家"的真义：切割即驻跸，领域即存在意义。

由此回归微观球层学分析，我们面临核心追问：当自认处于某地域某家园时，我们究竟身在何处？若此问不止是语法游戏，则需承认公共熟悉世界的"在之中"绝非平庸事实。必须重新确认：共居于世界场所远超越多个自我的空间占据。首卷论及海德格尔"在世存在"分析时曾阐明："此在本质趋向邻近"。栖居使世界消隐又作为邻近可能性重临。但海德格尔形式化论述未能阐明这种世界开启的动力学机制。表面看来，群体（或社会系统）显然处于其所在空间，其存在即指向周遭环境。然而制图师与田野社会学家皆未触及：人类群体作为子宫技术存在，从不简单占据物理/法律空间，而是自生关系与生机的领域。无论身处何地，他们总能再造独特内空间及其氛围。球体生成、大气营造与场所创造同步发生。通过切割构成世界的形式，他们实现地方性世界创造。由此切割才可能外向征服："外域作为内相被征服，内域作为圣所被神化。"（88）

共在世界中的群体如同无墙温室或内生音形的帐篷。故即使对稳固群体，仍可追问：其所在究竟何在？此问揭示人类"共在"渗透着拓扑暧昧性，每个"此在"都牵动"彼在"。任何明确"内在"都暗指其他内在——过往或未来的"内部"始终渗入当下。因内在性总是多层事实，关于"此在"的论述必隐含拓扑根本差异。人类所在总已指向他处：每堵墙替代前墙，每个内域暗示他域，每次越界引发新越界。

正因如此，原始内外差异可能从内部错乱。弗洛伊德所言"诡异"只是这种拓扑振荡的心理投射：内在异化与外在归化并存。人类空间生产始终需应对这种复杂化。第二重诡异内域与第一亲密域形成张力，第二重抚慰性外域渗入原始恐怖外域。人类空间具超现实性，异位差异无处不在：我们在此处存在，只因携带着彼处的记忆。

故人类是携其本质他者创造内球层的生物，因其始终铭记曾处他域并期待终极包裹。作为生死存亡的存在，其内在性源自内部更替。场所中永远涌动迁徙张力，人类历史即围墙及其变形的历史。

首卷亲密球层现象学揭示了人类原始庇护的母体特征：子宫包容的"母性闭锁"在所有生命经验中印刻保护性-激励性圆形洞穴原型。后续容器保护/刺激及现代人的容器恐惧皆源于此基

质。古典形而上学时代强调善性整体的自我庇护，现代性则凸显自由对洞穴需求的优先及越界冲动，形成相反的绝缘进程。

从心理发生学看，人类对保护性容器的空间渴望源自子宫内生存及其产后母子场的延续。该原型指导着后续空间重演（故自我在场绝非私密内在的幻觉，而是共在空间的原初出神）。"在内"体验即身处活体包裹中，周围生命强化自身存在。原始容器经验培育出存在安全感与共在对应性。

"内在性"真义在双重生命结构（原始场景及其主体间共振）中显现。胎儿漂浮的原始孤立（被包容的包容）要求后续社会几何与政治地理以公共生活手段重演母性闭锁。唯在包容者中有被容者，在奠基性广延中有满足者，在开放容器中有良善分挽。

社会化人类对生活世界同伴的根本诉求，是重构原始生命空间：生命环中的生命。原始群体犹如羊膜公社，成员共同扮演生命轮廓的角色。这些原始容器关系不借助建筑手段，仅凭成员持续在场互为容器，践行"将生命纳入异质生命"的共处准则。

精神分析（承袭 18-19 世纪磁疗术）通过人为设置情感纠葛实现治疗，部分揭示了这点。但其所忽视的是：移情中复苏的不仅是关系模式，更是原始共同空间的构成方式。贝拉·格伦伯格的"单子论"与奥托·兰克的"治疗情境说"已触及此理。

1977年普那团体治疗案例表明，多数团体治疗（较个体治疗更明显）验证了"生命环绕生命"的古旧模型。当治疗群体未失序时，参与者总能展现开放共享的欣快倾向，体验自生容器，感知包容形式的调谐力量。

人类群体作为自护存在，在各层面形成"圆圈"界分内外。这些子宫拟态结构启动原始群体的自护-自母冲动，展现社会自创生过程。复杂等级社会同样演绎包裹关系：如路易·杜蒙研究的印度种姓制显示，等级本质是包裹对立面的能力（89）。阶级社会凝聚不仅靠权力，更赖形态无意识的内包关系。

有机群体皆是促形存在的活隐喻：存在于共同内在。因传统/现代群体皆具社会子宫形态，所有文化单元皆建基于形态宪法——比任何神人法典更古老的庇护权。或许神人皆源出容护经验：诸神是众人的孪生子，众人是每個体的羊膜（90）。

群体与个体的"在形"源自完整内在场景原型。发展心理学证实：新生儿首年需在外部情境中延续子宫内在场景。阿尔弗雷德·托马提斯以典型夸张风格阐明此形态动机：

"母亲始终是扩展的子宫，日后化为屋宇宇宙。我们从未真正离开子宫，它毕生拓展变形。"（91）

剔除其母权理想主义，该论点引发重大世界观转换解读。所谓世界图像必含边界功能与持续调适。任何世界体量都需定义新轮廓与合宜固性，存在即意味着界墙后的栖居。

世界图像的首要功能显化整体边界。但边界即含"止步"与"越界"双重意蕴。对人类这种边界经验存在，每个新边界都开启空间转换戏剧。

当世界图像天真实现其基本功能（通过支撑性边界呈现整体），感性知觉必含外廓。最生动例证见诸欧洲早期书写文化传承的最古老世界观艺术作品——荷马《伊利亚特》第十八章对阿基琉斯之盾的著名描述（92）。赫菲斯托斯打造的这件神器，通过典型场景的圆形索引（满月、不落日、恒定北斗、轮舞婚礼、环形议庭等）建构被盾缘海洋环绕的世界全像。每个场景自成圆满整体，系列并置演示着图像自生切割的力量。

真正"观相"本质完满：此乃希腊 *eidos* 概念张力所在。荷让赫菲斯托斯以洋流为盾缘，使该艺术品成为首件完整世界表象：大世界聚合小世界，形式承诺多元统一于美之界限。画框（此处即客观世界边界）与内容本质相连，唯有自洽边界的图像才配称世界图像。轮廓向眼睛诉说本质，这是希腊观相学根本法则：存在必在其轮廓界限中显现。

因此，那些用于盛放物品的容器、提供保护的盾牌，以及聚集世界的覆盖物，最好始终采用圆形。因为自持为整体的存在，

必然对应一种周缘形态——凭借自身的明晰性，它再次确认了内部事物的密实状态。（当然，四方形制，尤其是正方形，同样承担着这一使命。这在美索不达米亚城市规划中尤为突出，也见于亚洲与南美洲的整体性象征系统；佛教曼荼罗同时运用圆形与方形时，方形往往代表空间，圆形则象征时间。这些形态属于思想发展的某个阶段，彼时帝王之威严已然在帝国中塑造了主导性的空间图式，因此无数曼荼罗中呈现出的世界宫殿之幻象与宫殿式亲密空间，皆与此相应）。（94）由此，世界图像的轮廓绝非仅仅是覆盖于分裂现实之上的形式括号或括弧，亦非对内容漠然包裹的信封。盾牌之圆润，复现了史诗整体性视野对圆形全貌的全景式观照。这面盾牌如同诗学焦点，折射出荷马式全景中所有叙事性存在的其他客体。作为整体的有力图像，盾牌使我们再次目睹《伊利亚特》的整个宇宙，包括位于中心的歌者。盾牌是环环相扣的完满之圆，是自我回返的环中之环。

环绕性图像天然具有双重奇特性，其名“大洋河”便已昭示。首先令现代人困惑的是，Oceanus（俄刻阿诺斯）并非指称海面，而是河流之名。作为河名，它唤起了希腊文化最初的世纪——彼时希腊人与其他古代东方民族相似，将可居大陆想象为被宽阔河流环绕的扁平圆盘。无论是公元前700年的荷马世界观，还是公元前六世纪末赫卡泰俄斯的构想，环形流动的大洋河始终环绕着大地诸国。随着航海家、将军与商人的实证经验积累，这种原始宇宙图式必然历经修正。当地中海的内海属性被彻底认知，环地中海之外的航行日益频繁，大洋河的意义发生了转变：从环绕人居世界（ecúmene）的界河，演变为环

绕大陆的外海象征。这一进程最终完成于博学者、地理学家昔兰尼的埃拉托色尼（自公元前 246 年任亚历山大图书馆馆长）绘制的世界地图——他将欧亚非大陆群置于开放的"大西洋"之中。埃拉托色尼断言这片可环航的大西洋西起葡萄牙，东抵印度，恒河亦荣耀地注入这位希腊人假想的包罗万象之海。需知亚历山大大帝早已提及经由外海环航世界的构想，这种环球航行无异于首次地缘政治全球化。（95）

古代宇宙志创造出的"环海"概念，为现代大洋图像提供了语义储备：唯现代欧洲人将海洋理解为真实的世界之海，并将其作为全球媒介进行探索。（96）该词的历史折射出历史重心的转移——河流空间、流域文明，已然让位于海权-大洋权力中心。

荷马提及大洋河时更耐人寻味的，是其与"大母神"符号下世界图像的亲缘关系。作为包裹万有的世界界河，大洋河具有明确的液态羊膜属性。若非如此，环绕之水如何具备容器属性？尽管大洋河被镌刻于武备（男性器物）之上，其形式能量却见证了一个更古老、更根本的阴性动机所决定的世界观：其特征不在于液态被固态环绕，而在于固态被液态包裹。若液态被表征为支撑者，则必须赋予其特殊的容器能量——唯有当环绕之水具备形式化的羊膜力量时，此条件方能满足。由此，世界边界彰显着原初"生命嵌套生命"结构的特征——我们先前已试图揭示，这种结构（先于一切建筑与冶金术）必须在"我们-群体"的内环境中实现自我庇护。只要终极之壁被表征为水性边界，它就无限保有容纳生命者的生命属性。（容器的倒置：并非陶

罐之壁使其盛装液体成为可能；恰因内容物自我持存，容器方随之显现）。在此，壁与缘皆被想象于阴性符号之下；存在仍意味着内在于大母神，纵使场所更易，"内在性"仍指向内部庇护。在此前提下，宇宙志与子宫志达成重合。

关于我们对圆形政治形态的所有暗示后，国家家园所在的建筑——维斯塔神庙（*aedes Vestae*）——必须是一座圆形神庙，这几乎是不言自明的。帝国的想象需要一种直达最极端生命界限的中心化包容性；仿佛热力技术就是政治的核心。其中已包含所有社会综合：焦点政治、包容政治、保护政治、免疫政治、形态政治。罗马人每年一次在除夕夜熄灭国家圣火，并在新年当天节日性地重新点燃，这一事实证明了他们对戏剧性和宇宙论意识的重视。这种宗教-政治的热力暂停使他们体验到帝国和宇宙如何在仪式主导的再生危机中屏息。只要存在这样的再生，帝国就不会消失。

因此，当罗马人的圣火最终熄灭时，这一刻显得更加意味深长：这件对长辈而言最不可想象的事件，发生在弗拉维乌斯·尤金尼乌斯保守派叛乱的余波中。在基督教被提升为帝国唯一宗教及异教崇拜被禁止后，391年尤金尼乌斯反抗拜占庭法令。394年击败尤金尼乌斯后，狄奥多西一世认为有理由以前所未有的严厉手段清除异教残余，下令熄灭国家圣火。直到此时，罗马中央权力东移的政治-宗教意义才昭然若揭。尽管

通过熄灭国家圣火对旧罗马的象征性摧毁之所以可能，只因帝国——尤其在其新中心"第二罗马"——已在基督宗教中找到另一种整合原则和社会综合的替代象征。事实上，基督教的"永恒之光"在超过一千年里被证明非常适合取代古罗马圣火。

巴西中部克拉霍人的圆形村落。

由此背景可以理解为何在独裁者遇刺后不久，由元老院某些派系和屋大维领导的"民众"运动发起的神学冒险的新凯撒崇拜，没有比罗马广场最显赫位置更合适的建立地点；以及为何帝国时期的凯撒神庙——一个帝国神学的文化中心——会立即矗立在古老庄严的维斯塔神庙对面。若远离神圣之火（feu sacré），凯撒事业就无法产生任何辐射力。由于国家家园女神维斯塔的职能，她与私人住宅的守护精灵家神（penates）具有连带关系，这些作为食物储藏室之神（penus）的家神需要在密切家庭生活领域履行保护功能；通常在家用火塘处受崇拜。（105）维斯塔崇拜的政治-宗教智慧触手可及：通过将普惠众生的热源与无法均分的食物精灵结合，至少在想象层面为家庭经济供给思想必然产生的去团结效应筑起堤坝。其余部分则需公共管理来架桥。

但既然共和国同时作为罗马人民的共同家园，集体家神（di penates populi romani）就必须作为全体罗马公民在国家维斯塔神庙中的守护灵共同受崇拜。如此，散发热量的国家圣火

与个体住宅的空间活化精灵，就汇聚其领域形塑力量，旨在建立无论宏观微观都具支配力的中心点。

帝国时期罗马人的所有文化政策实质都是通过公共手段提升家庭万物有灵论，这一点最终体现于：自奥古斯都起，十字路口的拉尔神（家庭守护神）祭坛同时用于皇帝守护灵崇拜。这种崇拜理念基于以下观念：家宅精灵会超越墙壁界限，伴随受护者至街道岔口，甚至遍布由凯撒独力活化与守护的整个地球圈。凯撒主义由此成功连通每个罗马人的家庭想象。罗马皇帝崇拜预示了后来的基督教心理政治；后者同样希望创造天地之神能轻易追随每个灵魂，无论在其宁静居室还是漫长旅途。一神论（及与之密切合作的最高神论）的成功秘诀由此明晰：欲统治者必须将房屋扩展至宇宙，并将宇宙描述为居住之所。自古老斯多葛主义时代起，权贵与智者就共有此特质：他们学会表现得仿佛能四海为家，或至少能将世界带回家，带回永恒罗马。

（图示：首长住宅与村落的粮仓结构）

喀麦隆当代圆形村落。

维特鲁威关于社会起源于围火聚集的暗示，不应仅被理解为罗马通向最低限度团结大国之路的特殊观察。它们包含着对人类聚集的前建筑动机本质及其在建造型态投射的有效洞见。但即使缺乏与热源的显性关联，社会仍可通过崇拜中心化找到形式凝聚力。克劳德·列维-斯特劳斯以巴西博罗罗人为例，指出了村落圆形建造形态的认同力量。这个母系土著部落居住于潘塔纳尔沼泽林区，其轮状定居点的中心是男子大会堂，成年男性成员在此度过大部分时间吸烟、闲聊、睡觉、羽毛装饰、吟诵圣歌和制作圣器。女性被严禁进入男子会堂，过于靠近的少女可能遭集体掳掠强暴。

长期徒劳尝试使博罗罗人改宗的传教士，意识到这些原始农业社会隐藏着形态学秘密。最终，负责巴西土著福音化的萨雷西亚诺会修士发现村落布局与印第安人抵抗外来影响的心理韧性存在关联。圆形村落可谓是这种文化的免疫系统，只要保持传统聚落形态，博罗罗人就能抵御欧洲神父的暗示。直到被迫迁入长形村落，其免疫护盾才被打破，向基督教影响敞开。

（106）无论将印第安人基督教化视为文明必需还是帝国主义不义，所述现象都可理解为社会学实验，测试了中心化聚落形态与世界诠释的免疫特性。实验结果似乎证实传教士猜想：村落圆形对其居民蕴含着身份核心信息。用我们的术语：村落圆形通过形态学屏障实现了集体自我庇护。这种内生性基础完整结构的破坏，使印第安人对传教士宣扬的不同救赎力量产生接受性。若圆圈不再救赎，或许被宣告的基督可以。（107）

（图示：中国半坡仰韶文化早期村落复原图）

类似圆形聚落形态亦见于佛罗里达印第安村落：围绕中央长屋环形分布圆形茅屋，整个村落地球圈再围以原木栅栏，仅留一处走廊状开口。此般村落的生存必似永恒的定向与中心化操演。

（图示：约瑟夫-弗朗索瓦·拉菲托《北美印第安人在圆形墓前的哀悼仪式》1753年）

美洲、非洲、古欧洲与近东的类似建筑形态表明，圆形村落与圆形茅屋的建造遵循着自发普世的基本理念。在古城杰里科极早地层发现了原始圆形房基。罗马附近的圣乔凡纳或埃奥利群岛的菲利库迪岛可见密集分布的椭圆形茅屋群。（108）今喀麦隆圆形村落的边缘由大小不等的男女分居圆形茅屋构成，这些建筑同样呈现空间生成的球体生产双重实现。抛开具体宗教表现，此类定居点的居民堪称几何万物有灵论者。当然，其万物有灵特性更多源于无例外遵循球体学要求的原始群体结构，而非建筑形态本身的几何结构。

（图示：加纳女子房屋）

原始人类单元的生活艺术都指向将群体塑造成自我容纳容器的需求。团结现象——围绕只能从内部体验的微气候福祉进行的本源聚集——始终保持着其形态学秘密。

（图示：乔治·罗杰《民族党的首次集会，那不勒斯1943》）

贾科莫·莱奥帕尔迪在其对话录《哥白尼》中指出，这不仅关乎焦点小单元，更涉及潜存太阳社会主义的全人类。诗人将哥白尼转向追溯至太阳决定停止围绕名为"地球"的傲慢沙粒旋转。随着太阳停转，凡人间的团结关系根本转变：在新政体下，若不能获取太阳必须提供的剩余能量，他们比以往更清楚自己将冻毙。而太阳毫不掩饰其非人道：

"这与我何干？我是人类的乳母还是该为其备膳的厨子？那些距我数百万英里的可笑微小生物若不见我光芒就无法御寒，与我何干？若我需以某种方式充当人类家庭的炉灶，那么想要取暖的家族就该来火塘，而非火塘绕屋转。若地球需要我，就让它自己动身来追！"（109）

由此人类面临自我争取太阳位置的课题。现代政治无不体现将人类作为超额太阳家族聚集于这个离心家园的困难。

第三章

方舟·城垣·世界边界·免疫系统

论封闭空间的存有学

城市是用其他手段重复洞穴。

——汉斯·布鲁门伯格，《出洞记》

对人类而言，能在"内部"共同栖居的形态不仅隐喻性地提供免疫与庇护，从技术角度更构成其救赎与存续条件——这正是圣经及外典大洪水叙事及相关"方舟"想象的形态福音意义。方舟概念（拉丁文 *arca*，意为箱柜；参见 *arcanus* "隐秘"）体现了大文化门槛上人类构想的最激进球体学空间理念：人工防渗内部世界在特定情势下可成为居民唯一可能环境。由此世界引入新方案：群体面对已不可居外界实施自我庇护与自我封闭的理念。

方舟是自主绝对、无语境、无邻里的建筑，是球体学"自生容器"超现实空间图式的首次技术实现（纵使只是想象技术）。

《旧约》挪亚方舟事件表明房屋建造如何使人免于水难。绝对房屋若要可建，必为浮动建筑，需解除房屋与土地及邻里的固着。完全去语境化、不依附景观与毗邻建筑的绝对建筑，只能拥有自设地基：无地下室而有龙骨，无地基而有导航系统（值得注意的是，这艘人类史与自然灾变的原型船似乎无舵，仿佛

神命建造之舟无需驾驶台——就此而言，挪亚方舟非船而是巨型木筏）。

由此角度解读，圣经方舟叙事传递着首次去根基化实验。该实验的不可超越性仅因众多域外文化同样知晓洪水与成功浮动内球体的主题联盟。外界地基消失并由浮动内世界自设地基替代的理念，人类以多种神话形式表达过。显然，去根基化与内生根基重置的理念与大洪水同龄——后者是人类文化最重要的共同记忆痕迹。方舟建造开启了建构主义。（埃德蒙德·胡塞尔现象学式"悬置"洪水甚至常规航海可能，当其将自然态度在世存有的"原基"固定于地球时）。防渗内部撤退可能性的发现非欧洲专属。以北部湾各民族广泛流传的世界起源神话为例：

最初人类极不完善：脚跟朝前，形貌丑陋。不知用火，穴居，食草木血肉，无序杂交。

盘古怜其苦，祈天灭之。借燕传讯，神赐种子。所植结屋大葫芦。盘古兄妹入葫三日，洪水灭尽人兽草木。热水退，葫芦落昆仑山。因寻人无果，兄妹结合。三月后产血肉团，盘古欲分360块。误为359，遂以叶补。化生人类，为地上各族先祖。

（110）

此叙事中葫芦承担绝对房屋功能，但带着前父权制前技术世界图像的典型特征：自在自为的内空间更多表现为植物而非人造物。华南葫芦方舟是母体子宫的植物变体。圣经方舟神话的持久冲击力在于首次将内球体完全带出旧自然，呈现为全人工构

造。挪亚方舟已是机械子宫，生命在其中直面非母性外界。或可从中窥见：古代民族中唯犹太人在道德更在自然哲学-神学层面，以种族中心姿态领悟洪水事件（至迟公元前六世纪经巴比伦压迫者知晓）：洪水后，自然再不能无条件作为人类/动植物的良母。洪水指涉着自然已非人类可靠包容者，人类必须借神助自我照管。由此历史作为技术时间开启——人类时代应从"洪水退去"算起。

方舟建造完成与母系幻象的决裂。成熟本体论者由此直面自然。浮动房屋不再由自然（哪怕表象地）庇护人类，反由人邀自然兽类入舱延续生命。挪亚方舟以可繁衍对收容动物界丰饶，在自然自我毁灭后开启生命第二链。

"在你那里的活物，就是飞鸟、牲畜、一切爬行地面的，都要带出来，在地上滋生繁多"（创世记 8: 17）。

自在自为的箱柜式方舟反映着新自然关系：自然再非人类/动植物无问题的母体（matrix）。洪水后，自然对人类只是作为第二自然与第二被给予性，其形态必异于往昔对人类的内蕴庇护。危机摧毁所有连续性后，自然的可靠性通过神人新约建立于新契约基础——排除最恶的协议：

"我与你们立约：凡有血肉的，不再被洪水灭绝...我使云彩盖地时，必有虹现云中，作我与地立约的记号"（创世记 9: 11-13）。

此亦可读作告别警示：人类在原始自然授命中的居住权已永失，须莫基于新形式基础。既往自然皆显现于革命性伦理符号下，其律法-宗教形式即后挪亚时代神人立约。此约理念揭示：即使是前见中自然自明的给定性，实则只是作为允诺而非原始自主世界或生命过程的自主母体被给予。与挪亚所立之约是"自然契约"（111）的首个版本，即将自然纳入神-人律法领域；无洪水排除契约即无任何一神论。（112）

圣约揭示形式动因：为何方舟原则在挪亚家族与动物界离船后仍需存续。方舟与其说是物质结构，不如说是受拯生命的象征庇护形式，希望容器。故考古学在亚拉腊山麓或其他处寻找真实方舟遗骸是愚蠢的——仿佛形式原则可用铁锹收集。欲寻方舟须懂阅读：明了民族如何将灾难重构为试炼，神学家如何用仪式故事包裹灾变。自由转译之，方舟是自创生防渗浮体，不可居环境中的免疫特权者。以色列后洪水时代命运叙事成为一神论方舟穿越时代磨难的漂流记，展开耶和华-以色列-他者的天地人三角关系，叙述"选民"穿行总属他者帝国时代的幽冥冒险。为犹太人在此时代意味着：受帝国压迫，在帝国间游走，求帝国庇护，却永不能也永不愿建立对等帝国。木制挪亚方舟（由彩虹首约加固）若存在，洪水后或已解体；但作为民族创生形式理念与神学契约免疫原则的方舟，从未离开犹太教。离弃此救生艇即自我毁灭。

（图示：14 世纪佛兰德斯《挪亚方舟》细密画）

故挪亚之舟须继续救赎之旅：先为亚伯拉罕之舟，建立神与受割礼民族的拣选之约；出埃及后重启为摩西之舟，此时船员唯出离万民友谊的以色列民，漂流于选民意识的想象帷幕中：除割礼外，严格守安息日与律法成为船上显要盟约标志。犹太教末日危机后，方舟重建为基督方舟，古天主教会自视为上帝沉醉的凯旋战舰，与尚未驯化的帝国巨兽并驾成为第二形式的世界强权。犹太社群将其残片收编入塔木德箱柜或经书方舟——其优越性体现于：近两千年坚信文本之外无一物，直至无限评注。诸版本中，绝对房屋理念（或曰自为前文本的文本）总成功抵御不同逆境"环境"。当世界史可叙述为方舟混沌持续的独特漂流，它便呈现为特定民族（既蒙护佑又临危殆）的救赎史与沉沦史。此切片中的历史神学必导向幸存神学，或更严厉说：拣选神学。自《以赛亚书》前篇时代，犹太神名即呈现为对选民无端施救，对他者无端灭绝的威权称号。相应地，圣约神学（方舟上的奠基话语）除纯粹幸存外难有他题。神学家言"律法"即上帝侧幸存指南：经书-教会救生箱中的行为规范。在非利环境中，幸存唯在自设语境箱体中操演。唯有最高盟约原则（绝对极）同船航行时，方舟方得成功建造与航行。

但就连祂的子民也永远无法完全用理性阐明，为何恰恰在此情形下唯一的神（113）登上了船。神的奥秘从原则上便是不可穿透的，直到最终依然如此；唯一确定的是，神的旨意通过祂的奇迹方舟在每一具体情境及相应盟约中显现。凭借每一个奇迹、每一份盟约，神重复并更新祂的救赎之水，将祂的子民从洪流中拯救。神圣选择权在原则上即属隐秘，它依循不可测度

的规则拣选某些人，同时忽略其他。这种"罪恶之秘"

(*mysterium iniquitatis*) 介入所有方舟的远航；因为任何坚固形式的自我封闭——即任何将共同体安置于内生性封闭外壳中的建制（或用《创世记》6: 14 的方式表述：内外皆用沥青密封）——不仅绝对确认了船舷之壁，否定了任何真实外界的有效性，更毫不掩饰唯有获得被选方舟那寥寥几张登船票者方能得救的处境。在所有方舟幻象中，对少数人的拣选被确立为神圣律令；被召者众，登船者寡。

对于那些将普世救赎之路视为道德与逻辑必然的人而言，这表现为难以承受的限制，必须通过福音的包容性重构来补救；此乃教会利益使然。但似乎存在一条普世主义语言游戏的法则：在全面包容的体系中，排他性只能通过否定来克服，若此法失效，则诉诸抗争性仪式；因此，普世主义催生了伪善与不负责任诉求的胁迫：这条规则的典型案例便是基督教及其后续谄媚的救赎心态。独一神的方舟不仅未曾满员，更仅设有限席位：远少于可救赎的人类总数。

作为烟火装置的诺亚方舟停驻亚拉腊山；为庆祝英诺森十世凯旋的罗马节日装饰，1664 年。

然而：基督教方舟穿越时代四处传教，被其包容使命所穿透；它不懈地向全人类发声，仿佛要收容所有时代、所有地域的沉船者。但正因多数人无法或不愿接受救赎邀约，这艘承诺随时提供救赎的方舟始终为新来者留有空间。唯有当并非所有人登船，所有人方能登船；若所有人登船，则无人能登船。（一个

古老的教士笑话，系统论对集合论的首次接近）。通过普世主义装饰的排他性，获救者方舟——作为物种之舟、选民之群与教会——同时呈现了当今所称"差异化亚文化"的原始模型。早期基督教会是原型超民族共同体，其普遍包容诉求与无情排他性同步推进：教会史充斥着围绕教义表述的残酷争斗，展现着系统悖论的丰饶景观。唯有现代社会将这些悖论普遍化与规范化。现代社会系统的多元亚文化——无论是组织抑或私人领域——构成了形形色色的方舟舰队，在永不退潮的周遭世界复杂性洪流中自我指涉地航行。但如今不再从自身甲板放飞鸽子，衔绿枝报知外界复归平静。后现代已弃绝洪水后着陆的梦想。洪水即当今的坚实大地。当绝对房屋林立，各居其流，重返昔日所谓"坚实大地"已无可能。（114）

尽管方舟概念仍是人类拒斥周遭世界表面优先性最具启示性的范型，以及群体自我封闭于彻底人造胶囊的最凝练隐喻，但成为建构主义自治姿态原型的并非方舟，而是城市。城市在某种意义上即着陆的方舟：它代表一艘不再寻求在灾难性水域自由漂流，而是固执锚定于地表的存在之舟。（115）或可将城市定义为自由漂浮的自我指涉超现实主义与地面锚定实用主义的妥协构造。通过这两股对立动机的融合，城市与国家发展出凯旋的或然性；凭借形态动力机械的丰产装配，它们获得了历史创造力。魔法般蜷缩于固执之舟的专属城墙内，同时满足领土律令并从神庙、城墙、仓库汲取力量：此空间公式隐藏着历史普遍建筑形式"城市"成功的球体学奥秘。古代城市必须如神之方舟般向内凝聚，以偏爱之兆标记其子民；对外则需凭借凯旋城墙与统治高塔确立自身，驱散对其驻跸之权与远方影响力的

质疑。当球体公式得以满足，斯宾格勒关于城市文明与伟大文化趋同的论点便具结论性：

"所有伟大文化皆为城市文化，这是绝对决定性却从未被充分重视的事实。第二纪元（即系列伟大文化中）的卓越人类是筑城动物。从人类总体历史中清晰显现的‘世界历史’真正标准即在于此：世界历史是城市人类的历史。民族、国家、政治与宗教，一切艺术与科学，皆奠基于人类存在的原初现象——城市。因所有文化的思考者皆栖居城中——纵使肉身居于乡野——他们全然不识城市之奇异性。我们必须完全进入原始人类初见石木巨构的惊异：那些被石砌街道环绕、石铺广场充斥的奇异居所。"（116）

斯宾格勒邀思想者以初睹之眼观此"奇异居所"，实乃要求智性脱离城市生活的安逸、舒适与娇惯。正因沉溺于城市习俗及其文明化舒适，城市规划者与城市史家几乎全然忽视了这点。依斯宾格勒之见，唯有当卓越的城市人——哲学家——置身城外，彻底脱离其庇护魔力与诱惑力来沉思城市现象，方能理解城市的本质与原始诉求。思辨城市首先意味着：抽离其娇惯与舒适，抵御其自我阐释的眩惑。正因强力城市始终是现实丧失或对物质符号支配力丧失的组织形式，纯然以市民自居者无法充分理解自身可能性与现实性的条件。

汉斯·霍莱因，《景观中的航母》，1964年，纽约现代艺术博物馆。

一位斯宾格勒式的形式史家，若视城市为根本惊异现象，必是承载思想家焦虑的现象学者：在此，斯宾格勒实乃福柯、德勒兹与加塔利等革命结构史家的先驱。当斯宾格勒建议重归原始人类初见地平线上不可想象的巨型城郭（城墙高塔耸立）之惊异时，他遵循的直觉是：关于外空间显现物的真理只能通过初始空间焦虑来体验。此焦虑在原始世界与现代性间架设桥梁，因其见证了任何时代都不可吸收的安全感与庇护感的过量。当此过量成为理论资源，真正现代思想的领域便随之开启。就斯宾格勒从此过量或焦虑（或更直白地说：从此不安）出发思考而言，他无疑属于当代思想冒险。

其文化现象学展现的视觉力量，源自存在者在一个不可整全化为家园的过度世界中的不安体验。斯宾格勒的普世历史形态学，其哲学时刻存在于创造性的空间焦虑理论中：此焦虑向伟大文化的人类启示作为“深度”的第三维度，即必然性源发之域。（117）冷漠的形态学家与其渴望模仿受惊原始人的影子，必须在实质是“不完全确信”的战栗惊异中合而为一。用原始人之眼观照美索不达米亚神王都城式的都会，岂非印证伟大文化中庞然巨物乃人类造物之命题？自外凝视这些奇异居所，岂非救赎机械——人类以恐惧为代价，通过艰辛建造，树起不愿在外/不在外的意志之畸形纪念碑？

斯宾格勒对城市的退思，既无关现代文明批判，亦非犹太人反巴比伦情绪（被基督徒复制，并自基督教边缘化后作为匿名酵素弥漫于当代文化的疲乏中），而是一种理论化的悬置行为：使思想者远离难以抽身的生存环境及其未经省察的自我提升诉

求、空间恐惧缓释与刺激供给。城市理论必始于对城市独有舒适的陌生化。思辨城市即反思其中舒适生活，想象另觅家园的可能性，乃至普遍悬置任何扎根渴望。居城中宛若未居。生活仿佛身后无屋无城。如自由落体般思考。

若某位现象学者已死于自身视觉习惯，欲复制原始人初见地平线城市的惊异，当他目睹乌鲁克、基什、巴比伦或尼尼微等古代强权都城时，首先惊异者为何？首要惊异在于：此天际线景象经得起二次凝视，确证非感官幻象。抽离舒适的凝视被持续凸显的地平线轮廓所俘获，直面固执的显现意志。由此，世间突现非前人类力量所能企及的高度伟力。大城一切——无论古今——皆为统治意志与人造之物。自第二瞥始，城市存在本身言说：它生而为此类景观。城中万物皆预谋与效果；一切皆为张目者之欲求预设。当陀思妥耶夫斯基在《地下室手记》中称圣彼得堡为“全球最刻意筹划、最抽象之城”，他仅忘却补充：每座古代大城都曾是当时最抽象与最刻意者。即便《旧约》不断以“大淫妇”辱骂巴比伦，若撇开其道德义愤，此称谓精准捕捉对象特质。妓女与都城共有开放可得性，专事引人注目；她们驻蹕其位，以博取目光为生。欲近之者，无论甘愿与否皆需付费。而那些未自带嫉妒、狂热或义愤（以致身居城内——如路德在教皇治下的罗马——却未真正踏足城市文明）者，往往对都市生活的馈赠一笑置之。

古代城市为眩目、扬目、辱目而存。其过度张扬的显赫欲向天真之眼宣战，要求臣服于其辉光、傲慢与景观恒在。欲复现初见耶利哥或巴比伦城垣塔楼之原始现象学者，须即刻领悟：此

城以其无保留的在场，废除了既往的一切观看方式。唯睹此城者，方可自称知晓显现为何。城市——唯城市中——可验证彻底拒斥隐匿，置身可见与显赫中心的形象意谓。自城市诞生，显现即意味：袒露、呈示、永续启示。海德格尔式言说：筑城乃去蔽之道。

诚然，原始人早由隐秘者之显形累积刻骨经验：他知晓猛兽、蛮族或异客突现时瞳孔的惊颤；天空异象——日月食、彗星、流星雨——的骇人瞬间同样难忘；非常可怖之物的突现（人畜畸形、血雨、地震、火灾）总被解作存在之征兆。但唯在此处——在与城市持久、傲慢、壮丽的怪异显赫的对照中——原始人方意识到：此前对此类存在的凝视，不过是为这划时代、革命性、永不枯竭的经验所做的预备训练。城市作为真相、效力、恒久的建筑化主张，欲化身岿然不动之存在，以沉静壮美经得起再三凝视；它甚至欲为终极之瞥生效。此特质从美索不达米亚流转至旧欧洲城市幻象：末世论的耶路撒冷与永恒的罗马皆然。城市不若流星徒劳牵挽视线。诚然，城市在场方式蕴含某种崇高直接的闪耀，但此自下而上的视觉射线凝结为稳固高耸的形象、恒久在场。无论目光如何固执凝视这傲慢巨体，皆不见丝毫动摇或衰微迹象。城墙壮丽、凯旋的此在毫无消逝倾向。此显现充盈恒久之力，在此恒久意志中，现象学启蒙的原始人首度体验新型神祇。

城神通过壮丽威严的塔楼城墙启示其存在，因其中聚合了持续力量与可见性中的恒久持存。墙垣之力乃纯粹坚硬的即时性。见证乌鲁克塔楼与耶利哥城墙者，即成神学革命之目击者。随

着美索不达米亚王都，启示史掀开新篇章。此处，神化为城墙，寓居我们之中，因我们居于其内。栖身此城者，栖居于永恒假设。

对城市显现的外部观察者而言，此理昭然：居此墙内者不仅受护佑，更为其压制与占有：他们必先献祭生命以筑墙，次则欲其永存，终则满足其荣耀与卓越诉求。仅凭对城墙的专注凝视，似可理解苏美尔宗教中人类实为城神奴仆。（118）化为城墙之神将子民圈禁轮廓之内，并期待通过他们，在远方降服仇敌、眩惑访客、永续征用劳役奴隶。所有原始型巨型怪异城市，皆期待远方来客与远征；其存续原则基于对远方的期待与挑战。

城墙显现，尼尼微城墙，伊拉克古物部重建。

凝视"奇异居所"者直觉：此骄傲的力量护甲必与关乎外壳的内在生命相连。城市欲如此主权式凸显，不仅因其心怀他城之思，更因城中神祇（借勤勉工具——君王祭司——之力）要求凌驾众神。城市灵魂如神学般攀援生长。故每城皆压制他城；每座城市此在皆指向强力的远方——自身城墙所指涉、挑战、羞辱的远方。若无此与竞争性远距的关系，城墙不至如此高耸，塔楼不至如此险峻。若原始现象学者真以惊异之心直面古代神王都城之伟岸，亦将间接察见城际竞争，以及（因城市乃民族意志张力的现象）种族神、城神、帝国神的较量。在两河流域英雄式筑城中，人类见证了诸神的 fitness：启示岂非至

高因由的 fitness 展演？若神是尘世 fitness 的终极根基，祭司、君王与将领便是参与超然力量圣餐或展销的竞技者。

城市作为居所现象，欲迫使观察者信任双目，令其信仰此刻并未亲见之物：落入城市精神核心的神学-帝国雷电。勿忘：城市借其卓越建筑的高度，昭示其水平维度的抱负。权力意志一旦显现，即刻以尺度表征为特征。原始城市开启了对想象界充满野心的重格式化：政治、伦理、地理、宇宙论皆然。此间肇始了伟大灵魂形式登峰造极的历史，这些形式终有一日化作至上秘义与哲学，在我们时代转移为全球化议题。古代美索不达米亚王都的庞然怪异，体现于其绝对信心：能将整片改造空间建构为单一有灵内在空间并维持其形态。此间肇始了世界灵魂的技术实验。

巴比伦城末期局部模型，比例 1: 500，圣经之地博物馆，耶路撒冷，1996 年。

若城市将成世界，为此等野心事业，神自身必化为城墙。美索不达米亚诸神是新型本体论主权者——建造者所有者——的原型，其神圣力量显现为构筑封闭城市政体与连贯免疫系统帝国的能力。由此，政治、建筑与神学在宏观免疫方案中合流。政治巨躯显现为世界内在空间的建造者。直至公元 16 世纪，马丁·路德仍以古东方与古欧洲免疫幻影传统的语汇，谱就改革战歌《我主乃坚固堡垒》。由此视角，美索不达米亚城市建筑群（连同埃及神庙设计）可解为帝国心理学与新生神学的重要

实验室：此处，人类以千载光阴不断实验伟大内在空间及其相应建筑形式、世界观形式、灵魂形式与免疫结构的创新组合。

所有这些尝试皆欲消解城市的心理政治悖论：在最可见、最暴露、最具挑衅性的生活形式中寻求最决绝的存在保障。若最暴露的建筑将成坚固堡垒，当如何建造？居民需养成何种习性以适应此类帝国屋宇？此问回应古代城市卡里斯玛统治的根本矛盾：它们皆弃绝隐秘低调的生命护佑，转求于最醒目张扬处重觅。不惹人注目将成为历史长河中微末之民的选项，游牧者、边缘劫掠者、私域居民的偶然真理：善生与隐匿偶合。于大者，必张扬夺目。

此危险张扬之域终有一日被称为历史：首部史书几乎只记述过于张扬的都城及其命运相连的属土帝国沧桑。民族智性从政治巨像中习得新生反思（初现为格言智慧文化，后成哲学）最具启示性的形态：严格而忧郁的霸权兴衰图式（rise and decline），因唯显现者能消逝，唯夺目者能失色。霸权、傲慢、浮华流转处，总有愤世嫉俗与怨恨的后续收获及其柔和蒸馏物——智慧。从“看似不可摧毁者终将倾覆”的意识中，诞生了超越现行力量制裁的反思思想；其主导直觉是对超越所有地方神权显现的时间超强力的热忱。由此生发权力饱和的废墟浪漫主义，以及丧服幸存者的冷嘲。而后世叙事者或可宣称：往昔之井深不可测，因其深处流淌着将来与过往，故每个当下皆需从中汲取新水。

"是故，历史万物皆朝露；其庙铭曰：虚妄与朽坏……埃及、波斯、希腊、罗马如魅影掠过眼前"（赫尔德）。

但原始都会本质对反思性回望封闭，因初代城市岬角与内在空间围垣的奇迹印象无法通过忧郁或恶意的回顾激活。欲理解行动中的古代城市，不应翻检其废墟，而须置身仿佛重新预言的情境。非意气消沉的残城，而是待建、待组织、待巩固之城——即将由不可能化为现实之城——催人深思。唯此城中，显露天启的宏观球体学挑战，无此挑战则实效性城市建构永无可能。欲理解导致美索不达米亚建筑逾矩的原始建造心性与乌托邦冲动，须首先尝试领会：初代城主何以萌生此类建筑构想？当他们设想在此类城市岬角中求得永恒安顿时，究竟为自身投射了怎样的世界位置？何种形式律令、统治幻象驱使他们沉溺于在极致暴露中寻求庇护的崇高幻象？原始城主以何种魔法纽带吸引合作者共赴空间与威权的集体谵妄？

对此问题的答案可通过三重考量获得；第一重考量与城市的现象学-宗教成就相关：首要的是其创造内部空间的效果及其在重新安排内在性与超越性关系中的角色；第二重涉及它作为魔法国家的免疫学设计与子宫技术扩展所形成的纪念碑性；第三重试图阐明如何通过城市的共同守护神来实现每位市民个体灵魂的亲密互补问题。（119）

关于城市现象的第一把钥匙，我们通过思考市民权力与城市宗教结构之间的新关系而获得。在美索不达米亚城市中，那些看似作为权力意志普遍历史序曲出现的事物，实则根植于通过边界自主建设来确立世界形式的革命性经验——在此形式中，内部空间在字面意义上强有力地、暴力地扩张。推动乌鲁克、尼尼微、巴比伦的建造主人们下令修建公共塔楼与要塞的，绝非缺乏手段的空想。他们已掌握能彻底改变世界的实用知识，品味着驱使人们运用砖石技术建造帝国内在世界——领主洞穴——的建筑狂热。城市作为借助建筑师知识建造神明居所的计画而诞生：不仅是孤立的宝座，更配以相称的唯一"环境"世界：宫殿对应宇宙，神王对应帝国。通过神庙、宫殿及相应工匠区、劳工区和奴隶区在城墙内外的设置，实现的正是为现世神明打造的内在世界空间——一个能使神王诉求（"永远存在于自身之中，即使颁布需四十五日行程才能执行的命令"）成为现实的宏观领域。（120）城市之神要成为人，就必须以城墙自我定义并向内外显现。神王驻蹕城市的代价，是其能自由巡行周边疆域，随处安营。值得一提的是，除美索不达米亚神王外，埃及王子们也以活城墙形象环护臣民：公元前14世纪，一位臣属向法老献诗："您是我升起的太阳/为我筑起的铜墙"。同时，异端国王埃赫那顿赞颂独一神阿顿为"百万腕尺之墙"。（121）古代帝国似乎已迎来墙垣神学的时代。

神王通过城墙的启示引发新思考：使观察者意识到某种渗透万物的智慧已出现，它知晓此世的轮廓。透明性概念正源自这种筑墙创造精神的登场。无疑，从城墙或祭祀塔楼俯瞰建筑环境者，不仅享受全景视野，更向周遭世界宣告其穿透性凝视。所

有城市权力首先要彰显其环视能力，必须确保众人皆知其全知。因此，若将引发特殊关注的巴比伦吉库拉塔仅视为"瞭望塔"将是误解：它们实为权力自我展示的组成部分。此处的启示即穿透性关注的展示，终将演变为全知上帝无隐秘的宣称。但首先须知：城墙注视你，高塔俯瞰你（拿破仑曾在金字塔战役前试图向部队强调此点却未果，或许因为从塔顶俯视法军的世纪属于对立阵营）。此后任何时代，权贵都无法逃避展示其洞察力的义务。直至 20 世纪，塔楼与摩天大厦仍是权力与远见的标志。

但当洞察之神显现在城墙中时，也隐入其后。随着启示之墙的崛起，权力奥秘也随之产生——如同深埋宝藏般封闭难及。神庙与宫殿的内在世界通过墙壁门扉与人隔绝，成为前厅信徒的梦想。墙垣倍增，穿越一道门远非终点。更多高墙、附加门户、森严守卫使内部愈发遥不可及，不仅针对敌人。希罗多德记载公元前 7 世纪埃克巴塔纳山要塞（今哈马丹），作为苏萨大王夏宫的该要塞被层层加固：

城墙构造使七重城垣环环相扣，每层女墙高度递增...共七环，最内层矗立王宫与宝库。外墙周长堪比雅典城。首层女墙白色，次层黑，三层紫红，四层蓝，五层浅红，六层银，末层全金。（《历史》I，98）

这种军事动机仅为表象的奇想，沉湎于庄严内在空间的不可及，完美诠释了我们建立城市时依托的现象学时代悖论：最壮

观表象下的安全。该建筑群的建造者显然发现了作为美学攻势力量的堡垒意象，更重视表象超越军事功能的培养潜能；建筑方式的傲慢为建筑内在创造额外免疫保护，使其在复杂结构中升华，入口被延宕复杂化。（122）这解释了为何将领与寻神者都执着于突破近乎不可攻克的多重城墙要塞。掠夺者与神秘主义者常怀相同梦想：有黄金处即有神明。尽管神（如其密友未来不断宣称的）是"非遥远者"，尽管万物充盈神性，追寻者仍需艰难跋涉；修道院时代，当冥想被视为进程时，神秘主义者将书写穿越、上升、深入的阶程：三、七、九、十五、二十五或更多站点的穿行。十六世纪，阿维拉的圣特蕾莎仍坚持波斯晚期论点：灵魂此生与神的最高结合只能在内心城堡的第七重密室达成。

任何初级信徒都无法理解宗教原初事实作为加密建筑与加密书写的本质：唯神之筑墙创造特定奥秘；唯神性编码使其远离公共认知；唯通过密室对最深内在的竞争，方能产生所谓更近神性。因此，需在水平与垂直双向寻找地穴，因"深度"非精确定义的实在维度，而是编码与筑墙的度量场域。深入即进入更深处：所有前现代心理学家与神学家都发展此比较级。对他们而言，这即本质的内在，比任何世俗者想象的更深入。唯愿穿越无数前厅者，方获准进入上帝之城的内室。欲更深入者须先置身其外；求真理者须破译密码与高墙；因真理居于"内在之人"，而俗人自然驻于纵深自我中更表层。因此，常人无法触及自身奥秘，因其心灵（现可理解）被建为内在埃克巴塔纳——环绕永恒此刻（nunc stans）的壕沟城墙序列，这不可企及的"我们"即内化灵魂及其神盟。

唯解码的现代性——追溯万物、发掘万物、破译万物——消解形而上深度空间，展平意义褶皱，将往昔内外置于同一开放平面，宣称万物皆具同等可及性。与此相反，未受现代空间展平影响的奥古斯丁，依层级内在性模型，可说其神"比自我更内在"（interior intimo meo）；此处"内在"的比较意义不容忽视。当主体性（传统称灵魂）是复杂建筑或精密宫廷装置——甚至深处栖居着幽邃高神——便易理解为何个体通常只居其内在前厅，唯在生存例外时刻得晤真我。

【基督教城】

J. 瓦伦丁·安德烈亚《基督教共和国描述》扉页，斯特拉斯堡，1619

或可断言，一神教传统所称信仰实为美索不达米亚筑墙建筑（无疑也包括埃及神庙建筑）的心理副效应。大文明的典型信仰随隐秘-无意识场所共生，而该场所本质必是屏障后的不透明处。自幼发拉底与底格里斯河间帝国城市时代起，信仰即确信奇迹之墙（尽管其自身已足够宏伟）仍隐藏更本质之物：即便初观只是邻近墙垣，它亦昭示着背后更伟大存在。在信仰移山前，它已通过墙垣自我思考，并在预感中与辉煌智慧融合——该智慧从隐形密室发出，筑起这些权力见证。因此墙垣自身即显圣，是建构的异象，是散发内在的展示面。对神圣显现敏感者会自发将其景观体验为震撼的努秘存在，催生跪拜。若果能从果溯因，没有比如下推论更恰当：从矗立之墙反推筑墙权

能。认同神是偶现之临在原则者，自知面对纪念墙的感受。作为当下实在，墙垣不容置疑地证明建造权能的存在——这种体验直至 19 世纪仍吸引欧洲艺术史家与考古学家，对他们而言（尤其面对废墟之城），任何作者身份都意味着与崇高建造者的相遇。

通过美索不达米亚筑墙，开启了一种涉及新型信仰参与模式（参与神性隐秘与去蔽）的宗教-心理机制：墙垣临在与超墙超越。神在墙符中的临在，神在超自然疏离宫闱中的超越。（相应启蒙形式在于证明：无论墙多么可敬坚固，其后空无一物；必要时破墙展示墙内外实为同一，嘲弄墙外宣称的等级有效性。）

但对普通观察者，神存在的证明仍是墙之存在。这对后世世界观中理性要素的增长影响深远，因神自此可被表征为建造者之建造者，工匠之工匠。如此明晰的建造者-工匠神为人类提供自我认知的新光。他们不得不接受王廷工程师或神圣陶匠创造自身的观念，甚至可能视母亲为此类生产者。他们逐渐认同自己并非源自母体洞穴，而是工坊或工厂。

近东救赎宗教的技术认知起源或在于此：能造人者必能修人。（母亲最多只能吞回子女，这难称长久修复。当诺斯替教在晚期古代激烈区分造物主与救主，仅表明人类作为精明客户，不会将修缮委托给拙劣的原初者——他造就了世界的物理部分——而只托付给权能意志同一的绝对超越之神。）信神与建造者

者在黏土塑造的经验领域，发现不可抗拒的认知慰藉：感到被生产者理解。唯此慰藉使疏离晦暗嗜血的非理性星神成为可能：明晰的工程师-神明超越晦暗的摩洛——此乃美索不达米亚建造帝国的历史成就。（亚当与泥人同为技术人类学的伟大理想形象，因其将人类整体解读为人工制品；是贯穿人类境遇史的求知-能行意志的象征。）（123）

海因里希·施里曼与夫人及合作者在迈锡尼狮门

但先于泥人的是砖砌城墙，它可对建造者言："唯您，主啊，因造我而全然知我；您的技艺使您比我更懂自身。"隐含于城墙的创造观念及其中固有的造物虔信，是犹太教（非建城者）从憎恶的暴君（巴比伦建城者）处学得教训——公元前 586 至 537 年为奴期间，"在巴比伦河畔哭泣"时将其普世化，迈出"从部落宗教到普世宗教（更准确说是普世宣称宗教）"的第一步。（124）由此，制造与理解的统一性（甚至对整体世界而言）变得可信。唯筑墙建城经验开辟了通往全知神学的道路——该神因创造万物而在本体论上超越其他伪制造者。近东（后西方）宗教中，对全能全为上帝的虔信冲动由此生效。巴比伦时代或稍后，这种基于诸神竞争的权能观念主导了犹太创世传说的编撰。美索不达米亚城建的本质正是竞争性一神论——其动力场是权能竞争，被犹太反思发现并普世化。（125）此一神论即对智慧制造者的信仰，其显在行动是城市（若无城则为全世界）。

至于现存城墙：它要求以令人信服的展示形式占有真理。在首都筑造厚 27 米、高 12 米城墙者即拥有真理。但超越的雅威神学不止于此：最终话语权属于创世之神。创世记作者无情推行扩展策略，让主日复一日通过命令建立创造工程，只为澄清与巴比伦建塔筑城者的权力关系。毫无疑问，神学即扩展运动，参与升级竞赛。尤其在诸神相食的近东，谈神即竞赛，各神皆称至善。（126）神学必为竞争科学，因它宣称要确定超越其他一切至高确定性的至高者（假设至高可确定：此限制本身又属被否定神学吸纳的升级）。读犹太创世记者必生此感：这位神必胜，如此创造者必超越众神。犹太上帝用巴比伦周历完成宇宙创造的事实隐含微妙恶意：他虽成功创造自有宇宙万物，却仍屈从伪神的工作节奏。从礼拜角度看，犹太教与基督教仍是奉行七日崇拜的东方七神论者。他们终归更信七而非一，虽厌倦却深信不疑，每月四次穿越星期诸神大道，最终向安息日神脱帽致意。

建筑师与建造大师因此成为古早城邦国家的精神创造者——通过他们，魔法首次完全转化为技术能力。正如在巴比伦将领中，战争胜利不再依赖完美仪式，而取决于专业军事技术。在我们假设的原始人眼中，古代巴比伦城墙的傲慢奇迹，细察之下实与单纯傲慢相反。得益于数千年发展的制砖技术，在两河古国即便最复杂建筑的建造也成例行公事，冷静而精湛。能如此建造者显然无需魔法实现宏效，唯信技艺。

【巴别塔】

Cornelis Anthonisz, 1547, 蚀刻版画

同时，专业能力带来的平静激发前所未有的欲望膨胀；建造者能力持续回响，引发神学过载。因此，尽管《圣经》巴别塔叙事具有强烈反巴比伦倾向，客观仍可视为准确——因其精确反映了仇敌大规模建造欲望的神学核心。美索不达米亚塔楼城墙的建造确实展现了影响深远的神学技术，见证了"人类能者参与神之权能意志"的观念。更准确说：其神所欲所能，皆通过从属的人类臣仆实现。这"通过"是全数帝国神学作为权力自体训练的的决定性思想；在整全形而上学时代，建造主、战神与诸侯皆借此解释成功：非我行动，乃神通过我行动——这同时意味着：他通过我获得表征。（127）（在欧洲需待15世纪，库萨的尼古拉才给出"神通过人行动"的最精确表述。古早的通灵术——神人交织消耗整个人类——由此获得精妙澄清并提升主体：从分配权力的神附中应产生绝对动机的自由。）（128）就美索不达米亚状况而言，瞥视伟大城邦便足以理解：新主建造者既认真对待技术，亦同等认真对待相应神学。如此建造者正是在协助诸神显灵。

从本质看，建筑综合体系、神圣崇拜与自我拔高，在所有外部观察者眼中必显为傲慢原型，即不可忍受本身：先进者的高超能力在无力竞争者眼中总是可憎的狂妄。古犹太教的巴比伦情结因难以磨灭的羞辱而溃烂：以色列的神，亚伯拉罕、雅各的神，作为城建者从未与时俱进（后世亦然）。若仍要坚称其唯一全能，则须找到非城建手段超越巴比伦实证。犹太上帝遂专精于预言并期待异教霸权城市的衰亡——无论毁于外侵、结构缺陷或生态灾难。雅威承认城墙出自伪神之手，但明示城墙脆

弱性源于自身。由此发展新真理宣称模式：预言他者墙垣裂隙。此即犹太教反巴比伦神学根本特征：永恒解构。表现为墙隙预言，通过洞见极权权力（虽全能却易错）的建筑缺陷与自相矛盾，预视其必然终结。凌驾经验君主之上，被承认超越主权的犹太上帝，在他人建筑前表现为保持批判（或末世论）距离的观察者，放弃自建——唯一例外是第二圣殿时期，犹太能力自信曾短暂体现（对应现代以色列国家半秘密的自主核武库）。为超越世俗强权确立万主之主地位，上帝不可通过建造狂热与伟大叙事参与城市自颂。他永驻受影响之城、帝国与伟绩的超越界。作为交换，他可驱使潜藏于所有伟大建构中的崩坏风险工作。当为伪神筑塔时，真神显于其裂隙——这将在所谓绝对知识核心建筑的"解构"中重获分量。

边注：在一神论的历史中，存在着施虐者立场（主动）与被虐者立场（观察者）之间为获得通往真理的特权通道而进行的斗争。毫无疑问，基督教效仿犹太模式，在修辞和教育层面使无能者的受虐倾向凌驾于能者的施虐倾向；因此，谦卑即使无实绩，也获得了比骄傲更接近上帝的名声，尽管后者可能因上帝悦纳的行为而熠熠生辉。这正是基督教和犹太教方面无法期待对权力之城提出任何积极理论贡献的原因，因为怨恨立场无法通向建设塔楼城墙的躁狂式能力主张。因此，古欧洲的基督教化帝国主义始终汲取非基督教源泉，本质上是罗马的养分；基督教领主们不得不从维吉尔处获取圣保罗无法提供的内容，从亚历山大传奇中借用使徒行传所欠缺的元素。正是圣奥古斯丁在其《尘世之城》教义中，虽未定论却以决定性形式确立了基督教对自恋之城的保留态度：确切而言，尘世之城永远只能自

我指涉；但将自我置于首位者，便是在上帝之外去爱。自我指涉者以受诅咒的方式消耗其力比多。同时，希波主教（圣奥古斯丁）从历史哲学角度重新确立了方舟与城市之间的差异，并指出真正宗教的支持者为何能在上帝的安全中寻得庇护（在此情况下是方舟而非城市），且唯有通过神圣恩典而非自身魔法或技术能力。尽管如此，圣奥古斯丁不得不承认方舟与城市同为易谬的建构；因此尘世之城的脆弱性在他心中激起的不是胜利感，而是对造物的悲悯；他认识到世俗之城明显缺乏救赎可能与方舟上对救赎的虔诚不确定性之间仅有程度差异。当万城之后罗马在 410 年西哥特人洗劫后，不也沦为聚集世间沉船者的简陋木筏吗？方舟之上不也充斥着可疑人物，其救赎值得质疑吗？圣奥古斯丁本人直至临终，不也亲身体验到人类方面只能存在对救赎的恳求或渴望，而绝无确据吗？

更细致考察美索不达米亚古城墙的形制与体量，将为我们理解城邦悖论提供第二把钥匙：在最大规模的炫耀中寻求终极安全。我们在此种高傲的纪念碑主义中——对犹太观察者如此可憎，对美索不达米亚竞争者如此值得效仿——发现了趋向逾矩的冲动，若无此冲动则难以构想后世世界强权的建设史。纪念碑主义最初源于神圣技术姿态：建造者领主们认为有义务为自身及其神祇亲手堆砌至高圣所；或者说，使自己被运用于神性的自我实现。

如我们所述，首批精通此道的专家正是那些建造巨型城墙的工匠，这些城墙旨在为新城市及其居民提供暴露中的安全。通过城墙神圣技术，首批"政治性"大型内部空间得以产生。早在公元前 2700 年左右，巴比伦南部的乌鲁克城已筑起双重城墙防御圈，全长九千米，配有九百座防御塔楼，可能出自史诗英雄吉尔伽美什国王之手。这座"世界历史首座伟大都市"连同供奉伊南娜（供给女神）与阿努神的两座圣殿建筑群——以纪念碑式尺度与幽深复杂的空间结构——为五万甚至逾十万居民提供了栖居空间。纪念碑主义神学在此首次见证了其与人类在坚不可摧的巨型建构中绝对自我庇护理念的结盟。恰是这座城市的国王吉尔伽美什成为人类追寻永生失败史诗的英雄，可视为乌鲁克版的后世欧洲"神话启蒙"主题。对吉尔伽美什徒劳努力的评注，或许在两千多年后由伊壁鸠鲁给出，他指出人类可抵御多数事物，但面对死亡皆居于无墙之城。

然而，坚不可摧圣墙内的生活形态不可抗拒地盛行于整个近东，仿佛城墙都市是当时当地对后世哲学所谓世界精神与时代精神的最先进诠释。约公元前 2500 年，迦南王城哈措尔（今 Tel Wakkas）筑起 7.5 米厚的砖砌城墙，建于石基之上。千余年后，当摩西的探子为以色列游牧民族寻找定居点而潜入迦南地时，发现那里有"高耸入云的宏伟坚城"（《申命记》1:28）。

自公元前三千纪初，坚实纪念碑式城墙已成为美索不达米亚及周边地区生活形态的基本语汇。公元前 700 年左右，亚述人在底格里斯河畔兴建奢华的尼尼微城时，认为必须建造厚 10

米、高 30 米的城墙。多重城墙主题亦在古代城塞文化中广泛传播：从伯罗奔尼撒的梯林斯，经特洛伊至苏萨与波斯波利斯。其巅峰除前述波斯埃克巴塔那要塞外，当属公元前 600 年左右巴比伦防御工事。尼布甲尼撒为这座巨型方城构筑五重防护带；据希罗多德记载，最外围防线由四段各 22 公里的巨型城墙组成；城市神圣核心由双重纪念碑式城墙构成——外墙厚 7 米，内墙 8 米——耸立着 600 座塔楼。若考虑两墙间 12 米宽区域可能填有夯土，这个仅环绕 2.6×1.5 公里圣殿区古城的防御体系墙体总厚达 27 米，与希罗多德的记载高度吻合——其关于巴比伦规模的描述直至 20 世纪初考古发现前始终被视为虚构。

学界多将早期城邦时代要塞、宫殿与城墙的过度坚固解读为安全需求的病态膨胀：仿佛这些筑墙狂热主要出于军事考量，源于游牧侵袭者与防守型城邦定居者间的长期摩擦。若采此说，则需进一步解释为何诸多防御工事远超军事合理范围。简单考量可知，城市居民安全度与城墙厚度并非正比；防御工事亦受边际效应制约，超过相对适中的墙体厚度后，额外加固对安全提升微乎其微。在纪念碑主义盛行的古美索不达米亚，各地城墙建设都显现出远超军事需求的巨大形式表达。显然，早期市民取得了超越实用主义与成本考量的建筑成就。即便考虑砖构建筑特性（为防止屋顶横梁坍塌需加厚墙体），仍无法充分解释古代君主的建筑狂热。（129）

史学界常将这些逾矩归因于早期帝国妄想症，视其为解释这些失衡姿态的充分理由。此说将过度安全观与膨胀威望欲简单叠

加，得出足以解释古美索不达米亚与波斯城邦文化纪念碑冲动的原始政治妄想。持此论者多忽略该解释过于简化：直接将现代精神病学概念投射于原始历史，未经深入分析便让"妄想自大"与"偏执狂"等概念扮演关键行为动机。但若无深入分析，古代筑城者的偏执性妄想从何突现？古代"城墙痴迷者"过度的恐惧与挑衅性认可欲又源自何处？即便承认古美索不达米亚城邦君主的偏执，仍需心理史学考察这种虚幻理性的生成机制：是何附加性谬误与失衡蒙蔽了古代君主的努力，将其导向不可持续的夸张？他们自认的行为动机为何？何种神圣诫命使其确信自身处境下的正确性？

我们前文曾从宏观球体学与政治免疫学角度提出对原始纪念碑建筑现象的解释。古美索不达米亚巨型城墙见证了神学与城建中想象力的格式转换，以及神权原始王国的人口结构变迁。墙体巨型化由此成为存在论危机征候：可视为社会形态在大小格式门槛上的青春期特征。这是空间想象对"巨大"疫苗的首次免疫学意义反应。并非说妄想性私念先于纪念碑工程；而是真实巨物浮现于地平线并要求回应的体验，迫使灵魂及其居所进行非常规尺度调适——始终伴随妄想自大风险。（130）外部真实巨物首次感染了人类迄今无例外发展的家族世界泡，引发免疫反应，将先前外部维度纳入内部。

首批城市因此成为格式心理症的过程形式：部族世界内在空间的围墙式阵痛——人类存在者自古便习于其中的魔法封闭空间。城市的突然坚固化，非因居民突增对远方真实/想象敌人的恐惧，而因外部作为"巨大格式性"（神圣恐慌）侵入内在，

要求维度与表征；城墙是对新兴宏大世界维度挑衅的心理政治回应（该世界亦包含渐长的本土神明）。这是重构内在空间广度的成就与自我呈现，非单纯对外敌恐惧的产物。坚不可摧的多重城墙帮助市民、神王及其合作者（构想并建造神之国度者）承受外部感染。巨型城墙助市民克服因内在同化宏大空间引发的灵魂炎症。城墙的真正意义在于：向被迫进行宏大思考的居民持续展示事物状态。当俯视城内众生时，纪念碑建筑告知他们：自此刻起，宏大理念与危险皆为直接现实。同时作为非常规记忆训练：帮助居民继续"与自我共存"地生活——尽管如今这种共存更似身处外部世界：异质、复杂、不可把握、多价态。城墙为已无法轻易把握之物提供全景清晰度。在此意义上，它们是相对全球化的首批代理机构。其使命是捍卫紧凑共同体乌托邦于帝国式世界形态中——正值各族开始不安体验其边缘建构的脆弱性。

当犹太人于公元前 6 世纪初被掳至巴比伦，他们面对的是一座拥有 50 余座异教神庙与近 1300 座祭坛的城市；据说巴比伦通用 20 种语言，大型在建工程亦无碍运作。远古巨城的主题与其说是抵御外敌，不如说是对内在化世界复杂性的自我组织。必须自我确认为神意永恒之筑，即便其可持续性显然困难重重。

任何来自质朴狭隘条件的观察者眼中的妄想自大，本质上是市民应对真实宏大任务的体现。当真实维度、多样性及挑衅性复杂迫使重绘内在图景时，当作何为？当明察之神选定此处为居所（唯完整世界可满足）时，如何回应？除通过建筑手段树立

崇高拓展的内在世界空间，还能如何满足神性、王者内在孪生体及其追随者的世界诉求？当智慧作为俯瞰视野降临，便将超人视界植入人类视觉：人类参与其神的创世观，分担宏大视角的负荷与狂喜。格式即大使馆，维度即神明。彼时筑墙是思想的虔敬。若非美索不达米亚大神夺权，该文化人类（及其在以色列、希腊与欧洲西北的继承者）绝无可能自主进入历史性——无论逻辑、心理抑或技术层面。将自身置于怀抱宏大与宇宙激情之神内的思考，使先民成为大世界公民：即普世性合格个体，得以从低象形性洞穴迁居高拱顶的宏观宇宙。若中心及其世界计划未极致吸引并消耗人类，边缘的伟大工程绝不会投入如此精力。只因与受感个体构成闪耀孪生的神渐长为都市帝国之神（孕藏世界之神），人类半身才被迫追随其内在他者的扩张冒险。

乌列尔·伯恩鲍姆《天城显现》1921-1922

但即便面对非常规宏大，世界之城居民的形态学律令根本上只能是：铭记！如同所有助益理解当下的记忆，新城民记忆滋养于储存古老免疫经验与形态理念的仓库。因此，纪念碑式城墙成为容器壁——即便巨型化亦指向所有完整性的原型。具体城墙形态（椭圆、圆或方）在此属次要因素。该层面几何学与子宫技术的对应仍暧昧多变；主导存在物几何化的圆形尚未超越其他建筑可能。关键在于筑墙开启伟大的内转。外部世界渐次不再是不可控环境，而显现为接触、穿越并理解它的伟大领主们的属己世界。

形态学观之，古代巨城是围墙化的肥皂泡：脆弱性伟大形态的石化。其中人类需专注处理日益增长的具体在场经验数据流，这些数据需以日益深入且普适的范畴进行加工。（131）直至形而上学思想成熟期（能整体叙述该内在化过程为精神现象学与历史哲学时），宏大经验体量始现地平线。在形而上学时代的成熟叙事时刻，涌现黑格尔关于"精神如何绝对再吸收外在性"的史诗。始于公元前12000-8000年新石器村落"储存"思维与行为的形态，此刻欲在终极自反性文本-容器中完成。苏美尔古记账板上，"粮仓"概念以麦穗符号表之；黑格尔形而上学中，精神（所有仓库之仓）呈现为圆环之环。这个克服所有考验的免疫与统觉系统，绝对收集归档一切可存档物（谷物、法律、宗教、科学、技术、艺术），并作为客观精神重新分配。

如我们所察，古美索不达米亚城墙属此历史前奏；表明其接纳者已学会解决前所未有的划界问题：非单纯加固居所集合（无数村落与城市证明建筑群无需坚固城墙即可形态政治整合），而因精英需围绕拓展的世界内在空间重划外部边界。斯巴达人素以无墙自傲，完全仰赖法律保护；罗马鼎盛时期，罗马城与意大利诸城亦以无墙自安保为荣。古东方巨墙的存在论基础在于：精英需以建筑手段对拓展的世界内在空间重划外部边界。以砖石超额消耗，这些精英实质上做着荷马中火神赫菲斯托斯为阿基里斯盾缘、亚里士多德后哲学家展示宇宙为以太坚球体系之事：将城市轮廓清晰呈现为自我理解的总体形象。

（132）由此建构总体性理念，使人类选择性地包孕于世界生命体。显然，这些文化的全部能量投入边际建设；实际上，古

代城邦国家的目标似乎是建造挑衅外界并抵御反挑衅的边际墙。威严围墙空间企图以实存确证内在首要性：此后外部唯幻影游荡，真实实体居于安详的内在自有空间。人类在此如权力人造子宫般自我孵化——能所为，欲所能。

历史哲学观之，这些建筑可见先验主体的初啼。城市作为自足条件自我收摄，孕育被理解、自治、自足与自持的世界可能性。理解此目标需想象古美索不达米亚耗费的物理与精神努力规模——千年间每代数十万砖工反复投入总体容器的边际塑造。其使命是将生命献祭于城市神圣轮廓（注定见证万物可被纳入形式）。

美索不达米亚墙国之历史意义在于：它们昭示了直至 20 世纪仍有效的政社形态法则——在幼发拉底与底格里斯河畔，围墙社会容器通过筑造厚墙边界展现其基本理念。但如我们所示，这些容器根本关乎自我接纳功能（源于共同动机与空间表征需求）。该根本关系历经千年成为自明之理：直至 20 世纪，历史世界单元“民族”被不假思索理解为厚墙自容群体；唯当进入后民族视域（首批国家在 1945 年前几乎未实现），无墙社会的新历史普遍性始现。（133）当今社会学家的全球化论述趋向此新事物，试图以未演绎的“全球/地方”及其天真组合把握新形势。事实上，20 世纪政治形态学革命无法以社会学工具思考，因过程动力（免疫系统从厚墙向薄墙的格式转换）无法被社会学透镜感知。

时轮金刚曼荼罗，西藏，18 世纪

据我们考察，古美索不达米亚筑墙工程既非军事必需设施，亦非单纯妄想自大的表达；而是将宏大世界建构为自我孵化内在世界的形态实验。由此视角，城墙的过度尺度只能理解为免疫学现象与身体腔室的政治幽灵——在其历史时刻，是重要且必要的夸张，甚或具预言性。它们预言人类将以空前规模共存于安全保障中。美索不达米亚城墙以其过剩表明：它们更多是免疫系统构型而非军事需求，这点在后世大城市的防御工事无关紧要时尤为明显——只要城市免疫学定义足够清晰。

罗马范例最具说服力。公元前 386 年高卢人蹂躏罗马后，古罗马人才筑起所谓真正防御墙（被时代错置地称为“塞尔维安墙”，源自公元前 6 世纪王政时期塞尔维乌斯）。在罗马后续辉煌史中，该墙渐过时且未成为城市形态标志；布匿战争结束后，发展中世界之城的建筑进展远超古防线。逾六百年后，奥勒良皇帝（卒于 275 年）自 272-279 年才因军事紧迫（史称蛮族入侵威胁）筑新城墙围扩大的城区。

罗马鼎盛时期城墙问题的次要性，不能简单归因于真实军事威胁的缺失（汉尼拔创伤存续数世纪，本可成为筑墙理由）。除历史现实借口（西庇阿公元前 146 年毁灭太基），更应追溯罗马城市空间独特的形态组织。罗马自视为自洽权力辐射体的概念，建基于神圣不可建筑/耕作的城缘空地（*pomerium*）理念——本身即具备明确特权的魔法免疫疆域。*pomerium* 是罗

马人边界迷恋与拜物教的终极表达。凭借这种内化的神圣边界想象，罗马城区整体如同镌刻于天神圣册的不可磨灭铭文，实体城墙仅属补充贡献。

罗马城市文化奇特性在于：pomerium 界线极不显眼，对外邦人几乎不可察。作为某种辽阔无人区，仅以古犁沟暗示，田间窄石标界。然此线对罗马人具有实在性：向殡葬者与将军昭示权限终结处。给予罗马公民身处神圣母土的意识。pomerium 因过于神圣禁止殡葬（墓地须设于外）；亦因作为公民共识空间过于重要，禁止罗马将领涉足（出征军官需在边界请示征兆，归将需在穿越界线前举行卸任仪式，解除对军队的统率权）。当然，正规战术部队不得驻留保护区：战神广场被认为位于界外。罗马人宗教动机驱动的文治优先原则，彰显其将暴力排除于公民空间之外的决心。

逐字无省略翻译到中文：

这种免疫观念起源于罗马的创始神话及其在神圣仪式中的保存。在罗马城历史的早期阶段，每年更新最古老城区魔法祝圣的任务属于卢佩尔奇——驱狼者或狼祭司，他们每年围绕帕拉蒂诺山进行一次奔跑仪式；身披新献祭的公羊皮，他们驱赶恶灵，从而协助防止城界内人类和动物遭受损害。这一习俗在卢佩尔卡利亚节（2月15日）一直延续至古代晚期，尽管罗马城的免疫区域早已界定并标志出更广阔的范围。围绕帕拉蒂诺的创始犁沟概念（即原始犁沟，罗马人在建立殖民城市时会用

犁喜庆地划出，通常呈圆形且第一块土块会干净地倒向内侧）与罗马创始罪行的记忆紧密相连：雷穆斯被其孪生兄弟杀害。罗慕路斯只有在弟弟跨越第一道犁沟——根据其他传统即原始城墙——以嘲笑城市建立者之后，才杀死兄弟；事后他似乎预言，未来任何试图侵犯罗马土地者都将遭遇同样命运。由此，城界概念中还融合了创始罪行的禁忌。鉴于政治空间的神话基础，任何意义上侵犯城界的行为——即使仅为扩展和加固——仅允许那些能展现罗慕路斯式奠基特质者实施，这种特质主要通过帝国疆域的军事扩张获得。在罗马扩张史上共有六次城界扩展，首次由苏拉实施，末次由哈德良完成；其中克劳狄将阿文蒂诺山纳入城界的扩展，对“完整之城”的历史意义远超凯撒、奥古斯都或韦斯帕芗时期的外围界线调整。

城市划界的免疫学意义往往远超其军事功能的例证，在众多非欧洲文化的帝国建筑中亦可得见。尤其在中国历史中，城墙与堡垒的心理政治重要性无可复加；（134）帝国某些最具雄心的城市设施，如鞑靼人的北京或明代指定都城临濠（今凤阳），作为层层城墙体系中的自我封闭狂欢而出现，仿佛当时中国人的生活定义即在于：唯有在通过多重封印隔绝外界的箱庭式空间中才能确保完整性。临濠案例颇具象征性，因其建筑群始终作为幽灵城市存在——仅建成外围城墙，城市本体从未建立。1369年，明太祖决定将这座普通省城提升为帝国中央首都，并赋予其宏伟的象征性建筑。仅七年时间，短期征召的庞大劳工队伍便建成周长达 7.7×7.1 公里的外郭城墙；其内环绕的皇城城墙约两倍于2公里；最内宫城城墙达 960×890 米。这种规划显然效仿13世纪忽必烈建立的北京城模式——

由鞑靼城、皇城和紫禁城组成的嵌套式"套盒城市"，展现了游牧君主最终屈服于多重封闭城市的免疫诱惑。

中国真实或虚拟都城的封闭狂欢，唯帝王陵墓可超越，如以兵马俑闻名的秦始皇陵（公元前 210 年"入葬"地下建筑群，据传动用 70 万劳工历时 30 年建成）。（70 万劳工数字亦见于毛泽东纪念堂报告，各省民众参与以化解伟大领袖逝世后的政治解体危机）。（135）君主遗体安息于人工山丘下，封闭于十余层实体套盒中，最大者达 2500×1000 米，每层皆具独立防御功能。中国考古学家至今未全面发掘此密闭内界（仅采用生态计量学等软考古方法局部勘探），似乎仍忌惮触动其文化中持续有效的宇宙-帝国合法性体系（尽管经历共产主义与后共产主义的表面现代化）。至于临濠城，始终未建成且无人居住，仅存帝国决策的空洞轮廓。其宏大的姿态传递着明晰的球体学语言：昭示内在生命从此须作为外在封闭的功能而存在。因生命拒绝延续，帝国工程仅存外壳：免疫技术妄想的巨型废墟。

中国古典主义亦认知自我封闭意识形态的风险与脆弱，孔子关于消解同胞封闭恐惧与恋闭症情结的未来愿景可为佐证：

"大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子（...）。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。"（136）

此如所有伟大文化伦理，核心在于将部族时代的微观社会团结与共情扩展至包容性帝国结构的尝试。唯有通过"无外敌无环境"的普世共同体幻想方能表达：无局外者的世界社会意象。

当明确古代城市本质是空间免疫系统即社会-子宫技术建构，便引发"城市心理建构"方法的追问。由此进入公民共同体或团结"人口"之心理政治可能性的第三组思考。自古希腊时期便有证据显示，"村落式"生活已不合时宜，各地农村社区通过联合定居（synoikismos）建立城市。唯有如布克哈特般认知到：这对具有"极强方位感"和"最大场所虔诚"者意味着痛苦牺牲，才能理解这种城邦形态冲动的力量。新城安全既是符号认同也是防御工事：泰格亚城以拥有美杜莎毛发自诩坚不可摧；其他城市则通过少女献祭寻求魔法免疫。（137）

罗马传统表明，自罗慕路斯时代，城墙建造者便认知到免疫/准宗教功能优先于军事意义。因此他们放弃古代美索不达米亚和迈锡尼文明将巨型城墙作为权力象征的做法。只要被视为政治圣所形态并被视作神明恩赐，适度城墙即可履行使命，使市民在充满灵性的城域内与同等活跃的同胞自由生活。约1450年，阿尔贝蒂在《建筑论》中系统整理了相关古代观念。

据瓦罗、普鲁塔克等记载，先人按特定仪式划定城墙：用铜犁由公牛母牛轭具牵引（经鸟占卜后），母牛在内侧沿犁沟划定城界。殖民者将翻出的土块回填沟中整齐堆砌。至城门处提犁形成神圣门槛，故整个城墙除城门外皆具神圣性。另有传统以

纯净白土标示未来城墙基线，亚历山大建 Pharos 城未获此土时以面粉替代（第四书第三章）。（138）

这些具政治建构与免疫技术意义的奠基仪式，若缺乏中心激活原则则不完备。唯防御与激励双重姿态结合，方能完成宏观球体的城市奠基。当微观球体维度的心智优势转移至宏观形态，充分激活的宏观球体方可形成。阿尔贝蒂在《建筑论》第七书提及需将市民置于守护神庇佑之下时，亦触及此点。

古人以宗教庆典筑城，将其奉献于特定神祇。他们认为人力不足护佑凡人福祉，人类充满恶行与背信，城市如海船般危机四伏。故有萨图尔努斯派英雄半神护城的传说，因我们既需城墙，更需神助（...）。另有说法称至高神为人类灵魂与民族分配指引命运的守护灵。由此，凝聚保护公民的城墙被视为神圣。（139）

虽然简略，阿尔贝蒂的记述触及决定城市激活程度的关键：若如古代美索不达米亚由现世君王体现城市形而上中心，市民与精神焦点的关系便显明；君王在此扮演全民的"亲密他者"（其心理政治奇迹在于亲密感与威严的融合，形成"大他者"形象）。（140）古城的凝聚力主要源于市民对中心神明的竞相领悟。只要王权辐射有效，城市便具备足够向心力，因其公共性同时是亲近而难以企及的；它依靠官员承载上级权能的意愿维系。众所周知，古代阶级社会正是通过广泛分配参与威严特

权机会来维持团结，古今帝国皆基于权力欲望满足机会的扩散。

布克哈特敏锐指出，希腊城邦本身即具地方宗教结构，因每座城市的真正象征在于其专属神祇与祭仪。城市心理建筑通过不同程度的 polis 构建痴迷达成，其最显著表现是男性公民终身兵役制。因此，在马其顿同化政策瓦解城邦前，希腊是严格地方正统性的拼毯，借仪式保持魔力形态。市民常觉自身与城邦命运紧密相连。故当城邦与古神信仰衰微时，新城邦神祇堤喀（Tyche，对应罗马福尔图娜）出现便不足为奇，其城冠象征在亚历山大和安条克等地受崇拜，市民借此尊崇其应对时局的原则。此时权力欲望体现为努力成为机遇的宠儿。

尽管（或正因）君王政治权力丧失，这种心理动力残余至今仍具影响，可见于大众社会明星体系与显贵阶层的磁化效应。事实上，掌权之神始终既近且远；其魅力或基于虚构建构，却使人驯服。因希腊城邦（及后来的罗马）除早期外皆难容君主统治（对希腊人而言 isonomia（平等法权）与 isocracia（权力均分）不仅是“价值观”，更是城邦生活的建构性与规范性理念），须诉诸兼具宇宙根基与地方效力的统一原则。（141）如阿尔贝蒂暗示，此原则的建立有赖个体灵魂守护灵综合为集体守护灵。个人守护神（genius）作为完整氛围的共同构建者原型，（142）若协调全体市民围绕共同守护灵，每个体皆可自视为城邦精神的灵魂兄弟，并视其为各自的“亲密他者”。这种微观与宏观空间形态的心理政治桥接，使共和国中备受赞誉

的集体精神或和谐（公民间深刻团结，看似共具公私交融的生命动机）成为可能。

然而，当今寻求失落团结精神者召唤古代欧洲政治整体论幽灵来治疗离心个体化社会的做法，实为恶性混淆：因古城邦与古欧洲城市文化消逝后，集体守护灵已不可逆地消亡，无人知晓如何实现非法西斯式统治模式的复兴。（143）政治事务中不存在向“欧几里得式情感”（斯宾格勒精准描述古人被种族与城邦精神完全吸收的术语）的有效退路。当现代社会中政治整体论不再代表可靠希望，而个人主义又抛弃公共领域时，社会综合问题唯余球体学路径。

附论 1

罗马式的迟死

论圆形剧场的缓刑

sine missione nascimur

塞涅卡，《道德书简》37（144）

封闭空间。欲知真理唯需言说已知。

萨缪尔·贝克特，《诗句》

罗马竞技场成为世界隐喻，因其建筑体现了古代宿命论格言：无人能逃出此世围城。每个体都须在围城内完成命运。此处唯一优势是：凭借运气与技艺，我们或能暂缓失败。

罗马式残酷剧场作为命运发生器运作，群众在此观看神裁运动化呈现的人类终极差异——早死者与迟死者的分野。角斗士厮杀创造了通俗哲学理论形态，展现决定性差异如何降临世间。体育戏剧中，生者与死者的分离得以客观呈现。

当败者倒毙沙场，观众无需哀悼；当亡者被拖离，观者豁免悲恻义务；他们兴奋而冷漠地见证决定性差异生效：有人此刻死，有人非此刻但很快死——下一场赛事、下一季、数年后。鲜有老兵角斗士获木剑荣休。一切仅是缓刑。胜者之死因其技艺推迟至不定未来。虽终将降临，其情状暂被遮蔽。此遮蔽的不确定性即是胜者生涯的可享特权。午后仍屹立竞技场者享有特权：其死期暂不确定，而败者时辰已到。

竞技场永续确认倒地与挺立的差异。

由此，圆形剧场的教谕昭示：人类生命不能作为死亡的延缓来理解。罗马人，认清现实。你若幸存，只因迄今未败；但你仍受竞技场法则约束，仍受角斗士誓约束缚。角斗士赛前宣誓接受命运（即便在战斗中被肢解或活焚），最终以箴言结誓："迟死数日或数年有何区别？我们生于无恩典的世界。"（145）

维克多 (Victor)：形象与胜利可互换。图斯库卢姆别墅地面马赛克 (公元 3 世纪)。

然而此差异——唯此差异——赋予罗马人理解的生活以色彩与体积。塞涅卡在致卢奇利乌斯第 37 封著名书信中坦言：即便智者亦不得不以自由庄严誓言重申角斗士的耻辱性讹诈誓约，因最优生活也不过是对竞技场命运的坦然接受。虽奥古斯都曾禁止角斗士死斗，此嗜血习俗终复盛行。智慧即顺应 *sine missione* (无解约) 的存在义务：我们无法申请解除生存责任。

德里达所称"延异" (*diff é rance*) (146) ——同时是差异与延迟——在罗马圆形剧场已显现为淘汰赛的直观结果。罗马游戏将第一哲学简化为浮士德式粗俗公式。赴竞技场观角斗者，仿佛参加由皇帝权贵资助的哲学启蒙课，无需进阶研修。罗马启蒙在于揭示胜者生命以败者生命为代价得以延续。此实践的吸引力源自对自然选择的锐化呈现——所有凡人皆暗昧感知人类境况的脆弱；大多不愿深究早逝者与迟逝者的差异；亦知自身在生命进程中的位置首先关乎年龄赋予的角色。罗马游戏首次系统建立早死者与迟死者的因果关联：此刻，终极游戏中胜者成为败者的死因。

由此，帝国死亡学进入关键阶段。游戏如同帝国政治，通过组织淘汰赛加速自然选择。当此惯例确立，公众便沉迷于淘汰戏剧与终局游戏，因可见的他者终结提升自身存续感。锦标赛的魅力机理类似动物育种：淘汰过程成为人工选择操演。"非我

即他"的竞技场预演表明，罗马角斗游戏发明了法西斯效应——若将后者定义为政治化的选择剧场。

乔万尼·巴蒂斯塔·皮拉内西，《罗马斗兽场》，18世纪。

竞技场揭示了罗马生命政治的真相：正如罗马作为宇宙角斗士击败周遭所有敌人，最终使地中海世界如同环形观众席般见证其胜利；罗马及其属地竞技场中的观众凝视角斗士，在血染沙场的终极熔炉中追问：谁将留存？谁主宰沙场？谁为肯定生命（虽将缩短）而幸存以待新挑战？竞技场的根本理论形象是赤裸的差异延宕：某人此刻不死，即构成他人此刻必死的充足现时理由。

纯译文整理：

确实，这种差异或多或少被各地所知晓，并且自古以来就被视为关于早死或晚死的普遍法则，因为活着的人总是模糊地意识到自己属于那些不会很快死去的存在。在竞技场的沙土上，这种差异被明确化并激化至成为一场人为制造的天启。这种差异上演了一种分离，类似于上帝的审判，区分了今日倒下之人与依然屹立之人。面对这决定性的戏剧，那些怀着模糊自我意识活着的人有机会以强烈的现实感感受到自己属于“非此刻死亡”的群体。当体育场欢呼时，是因为大众在庆祝他们面对死亡延迟所取得的成功。对胜利者的崇拜隐含着群众从倒伏者阵营向战斗后依然挺立者阵营转移的事实。

让·莱昂·热罗姆，《拇指向下》，约1859年，菲尼克斯艺术博物馆，细节。任何试图理解罗马游戏（及其现代衍生物）的人都必须意识到，圆形竞技场的建筑形式提供了完整的世界观课程。这种环绕式剧院的圆度不仅是普通意义上的世界象征，也不仅是罗马人对希腊球形崇拜与圆形偏好的复制；它本质上是一种标志，昭示着完全逃离任何方向的不可可能性。追求绝对内在性者必须对罗马死亡剧场说“是”。其建筑形式是封闭的椭圆形或圆形，“如同将两个希腊半圆形剧场连接而成”。在圆形剧场中，观众失去了对面舞台的视野；这里没有神明从彼岸显现。所有行动都指向中心并按固定规则展开，在竞技场的内在性中完成。悲剧行动被简化为屠杀：罗马实用主义始终追求真实之物，只允许在不损害纯粹屠杀的前提下进行场景布置与隐喻装饰。演员们只能作为囚徒表演。若有受刑者最后企图跳出角色，竞技场边缘的武装人员将确保逃亡者回到这场割喉游戏的位置。观众在这个深坑中目睹的不仅是封闭的戏剧整体：他们同时注定看到角斗士们——尤其是失败者当下绝望的现实——被严格限定的视野。观察者享有特权，见证他人之死具有最即时的日期：此刻。但他们也看到胜利者的视野不超出下一场战斗：在这点上，他们与欢呼的观众命运与共。

“层层叠叠的着迷面孔组成的圆环具有奇异的同质性。它环绕并包容下方发生的一切。无人漠视，无人愿离”。

因此，罗马理论不是欢快全景的哲学；它不知任何悬置判断，没有脱离实际考量的自在目光，只有竞技场中的冥想，战斗间歇对局势的深刻考量。如果说希腊格言是“认识你自己”，罗马人则说“认清形势”。当角斗士从沙场仰望看台，他领悟的

正是这种局势。他知道那里将根据民众情绪决定拇指方向，以神判形式降临。

中心处，智慧之窄门如炽燃光点显现，

海因里希·库恩拉特，《永恒智慧竞技场》，1602 年。

罗马竞技场践行着这条公理：对具有自我保存意识的人类而言，关键在于跻身胜利者之列。作为选择剧场，罗马游戏系统性地诉诸理解残酷总有道理的必要性。在此，对战斗结果的共情演变为对暴力石面具的准宗教倾向。难道因此，罗马式凯旋与成功也不过是绝望的另类形式？斯多葛学派曾以充分理由作类似阐释：智慧在于效仿石头。众神亦受制于机会主义；信徒必须学会臣服于竞技结果，无论大小，视之为神启。这正是宿命论作为宗教的含义：在最庸常的意外中辨识神意的倾向。

巴塞洛缪斯·多伦多，《莱顿大学解剖剧场》，1610 年；恐怖文学的科

史前游牧民族尚未真正理解“播种”原则，只是偶尔与土地、房产和厕所建立必要联系。

因此，游牧者保持“避粪移动性”，而农民——尤其是市民——注定陷入以厕所为中心的存在方式。对他们而言，“场所精神”与“厕所法则”合而为一。或许可以假设：只有当厕所散

发的气味几乎普世地证明了“无果之隐秘行动”的不可行后，定居人类才准备好接受“因果报应”与“行为反噬”的概念。恶臭昭然若揭，气味回归源头的事实，迫使不愿逃避的人类接受“瘴气业力”或“气味复仇”的观念。现象学家继承胡塞尔晚期思想，用“生活世界”（Lebenswelt）描述的现象——在近两个世纪的除臭革命之前——必须首先被理解为嗅觉现象。而现代人已缺乏理解这种程度的嗅觉统治的标准。若忽视持续不断的自体恶臭排放，便无法如实描述原始定居群体的“自我共处”状态。诗意地说：生活世界是呼吸的世界，但当定居者共享的空气被下水道诅咒时，呼吸的意义何在？

按前现代标准理解的真实存在的村落与城市，在历史时期首先是基于气味的嗅觉建筑，围绕公社的嗅觉排放中心——主要是厕所、下水道和大型家畜厩棚——而建立。

在这些排外气味的练习中，人们常常忽视了一个普遍的事实：对于所有人来说，无论他们来自哪里，没有任何地方能像每个人自己的家那样散发出如此刺鼻的恶臭。正如我们所展示的，定居存在的嗅觉困境并非主要通过“陌生事物”显现，而是通过“自身事物”——我们持续参与制造并不断重新吸收的事物。所谓的祖国，就是人们将自己的恶臭当作特权来归属的地方。爱国者是这样的人：他们宽恕我们自身特有的某些气味。祖国的本质始终是那令人失去防备的瘴气。定居者——那些共同呼吸的人们——正是通过这种瘴气来建立与世界的大气联系。当海德格尔坚持“此在具有趋向邻近的本质倾向”时，顺从的解释者只能补充说：这无论愿意与否都必然指向构成性厕所的邻近。

与自身粪便及其收集处理为邻，是空间关系学的第一定律。如果存在某种生理上享有特权的邻近感，那正是通过嗅觉实现的现实化。不是海德格尔在语言和客观上都有问题的赞颂中反思的黑夜编织着存在，存在的编织者是总排污管——通过自我包含，它构成并塑造着作为"不可分割的恶臭世界整体"的人民或城市街区。正是从这里，某天地方生活获得了世界原始安全感的确定性与基调。

但同样可以理解的是，在除臭的现代性进程中，为何世界熟悉化的光环特征不得不逐渐被私有化、边缘化和中和化。如果我们想象气味-光环时刻对于原始社会合成和个人在世界的居家安置的重要性（尽管对于已消失的气味，这种想象能意味着什么？），就能清楚看到为何某些民族在通往现代性（即生活世界的跨气味化和除臭化）的道路上经历了特别严重的危机。这种情况最终也发生在德国人身上，他们比其他民族更强烈地表达了对祖国感官证据的渴望，却未意识到通过爱国表演和强制的民族主义，存在无法恢复其厕所的原始安全感。

在除臭政治时代之前，定居生活与世界的联系必然以家庭、村庄和城市氛围的厕所中心主义为特征。随着现代性的开端，理解新型气味身份生态的形成就变得容易。不仅工业化和机动化彻底改变了生活世界的气味-光环因素，自18世纪末期以来持续的卫生革命几乎完全清除了旧有的地方气味精神系统——在城市和乡村皆然（目前巴伐利亚司法和环境部的专家委员会正在审查露天粪坑的法定依据是否仍然足够）。但由于在定居人口中气味-光环锚定与祖国存在决定性的等价性在现代世界仍

保留着部分有效性，民族社会的氛围塑造者面临着严峻问题：如何用国家隐喻气味系统将大量人口浸没在共同化的瘴气中。

这就是现代大众媒体的系统位置——当它们作为次生气味的运输工具时，这些气味经过符号编码，或是大型群体的隐喻散发。这里有机会提醒我们气味与谣言不仅在词源上的亲缘关系。谣言是言语化的气味：其被描绘为具有恶魔般速度穿越社会生态的带翼存在并非偶然。谣言与恶意同样具有传染性和迅捷性。自 19 世纪以来胜利的大众媒体通过书面传播谣言系统，为社会合成做出了不可估量和不可嗅知的贡献——这是通过在全国层面产生具有宏观气候效应的符号传播自我感染实现的。地方卫生设施政策与活水服务对粪便散发的广泛中和（其微生物风险在 19 世纪首次被科学论述所认知），在功能上被所谓大众媒体信息使命超额补偿——同样基于地方基础却产生全国效应。褪色的地方气味-光环感受被国家信息空调装置的安装所取代，这种装置必须关注大众社会在情感、主题、毒性及内部政治层面的自我通风。（显然，内政部长们负责粪政的宪法层面，而媒体作为间接粪政力量则利用其操作空间。）

可以轻易证明，最初依托报刊、后来依赖无线电构建的国家气候形象，在许多方面不过是公社厕所中心主义向联邦和地区格式的转置。民族化的次生气味系统主要通过传染性贬损和煽动传播建立：其特权主题是灾难、刑事案件、政治阴谋和名人的私生活，最重要的机制是通过激愤浪潮和丑闻吸引好奇心。用尼采的话说，大众媒体厕所组织着普遍怨恨的气味语境。《快乐的科学》与《道德谱系》的作者以其无人能及的敏锐听觉和

嗅觉指出：现代大众社会在多大程度上被组织成自我煽动和自我毒的集体；为何启蒙对他而言即使在其最微妙问题上也首先是鼻子的事务。被无理称为"怀疑诠释学"的，实际上是对现代社会在慈善、平等主义和纪念义务的气味掩盖下扩散的恶臭散发的高度敏感。在其嗅觉诠释学中，几乎从不涉及动机推定，只涉及动机嗅探。尼采证明：只要民主的基础宏观气候过程——大众媒体（语言、图像、民俗音乐）生产自我加压的、"我们"情感诱导的瘴气——能够不受控制地进行，除臭工程就注定失败。

发现土地依附群体通过强制邻近自身粪便、垃圾、腐肉和尸体来自我制造大气内压，并非现代社会批判的专属特权。早在13世纪的欧洲，就能发现对城市物理自我感染动态的早期法律关注的痕迹。若非生态意识黎明期的重要文献明确这种不稳定联系，我们本不敢将粪便、垃圾、腐肉和尸体相提并论——即霍亨斯陶芬王朝腓特烈二世在《梅尔菲宪章》中颁布的《空气净化维护法》。这位神圣罗马帝国皇帝在1231年颁布的这部西西里属地法典第三部分第48条中规定：

《空气维护法》

我们决心以最大努力维护上帝保留审判权的空气纯净，特此命令：今后任何人不得在任何城市或城堡周围一英里内的水域浸泡亚麻或大麻，以免（正如我们确知）空气状态因此腐败。违者须将前述材料上交王室。

同时规定非瓮葬的死者必须下葬至半杆深。违者须向王室缴纳一奥古斯塔尔金币。还规定产生恶臭的腐烂动物尸体必须由皮毛所有者放置在居住区四分之一英里外，或投入海河。违规者按动物大小缴纳一或半奥古斯塔尔罚金。

当生活世界微气候和大气成为法律政治量值，当并非所有恶臭排放都能诉诸厕所式瘴气自然形成权时，这部斯陶芬王朝的

《空气保护法》已跨越现代性门槛。尽管腓特烈二世的法令承认空气健康（salus aeris）最终只能由上帝保障，但其有力条款（暂搁有问题的腐肉条款）显示：作者已清醒认识到，在密集勤劳、产生大量废弃物的社会中，预见性管理必须制定人类引致大气扰动的规则。当免疫状态脱离宗教服从转入技术、法律和政治条例时，就进入了现代性状态。作为大气政治家的腓特烈二世是我们的同代人。其法令表明：任何对社会现实的真正关注都预设着瘴气学——关于空气的批判理论和公共大气领域的积极概念。命运不再是赤裸的政治，而是气候政治。

第四章

球体的本体论论证

"承认这点者，岂能否认万物皆充满神性？"——柏拉图《法律篇》第十卷 899b

"不要说：主不在乎我，/天上谁为我询问？/茫茫人海他不想我，/浩瀚世界我何足论？"——《便西拉智训》16：15-16

所有形而上学免疫系统的命运都取决于：向大世界开放的生物——帝国与城邦时代的人类——能否成功实现从城防共同体集体自蔽到超偶然祖国之个体自保的彻底跳跃。对他们具有存在论意义的是：能否清楚知晓自己是否能在最遥远异乡也过完整生活——这个问题被编码为：依赖家庭、依附土地的必死者能否与外部宇宙熟悉化。人类能承受多少流放？能思考的灵魂需要多少初地的陌生化来完成自我聚集？需要多少连根拔起才能获得智慧，即对命运的抵抗力？

约瑟夫·康奈尔《肥皂泡装置，月虹，太空物体》约 1936

将成为公民商人、战士、受旅途印记者、败北者、流放者、识字者与辩论训练者，他们将自己的审视目光投向并超越己方城墙。首批"布尔乔亚式人类"比谁都清楚：其他地方也生活着同类，只需命运微小改变就可能沦落异乡；无力感如影随形地追随着自我主张的生命。海难、败旅、输掉的战争都可能改变一切。那么所谓"异乡"，真的只是外在吗？死亡与外在性难道不早已扎根于我们自身？随着移动更自由的个体在反复无常的异乡与故土城市积累经验，他们日益明白：故土城市也无法满足对幸福扎根的渴望。若在异乡不适，这不足为奇；若在故土不适，就该沉思城市存在与世界-存在本身。

在古世界，没有哪里比后苏格拉底的雅典更彻底重要地产生过这种思考：这个道德崩溃的城市在三十年的斯巴达战争中遭受屈辱、破碎、混乱与持续污染。城墙已失去魅力。人类感到：在三十僭主时期城邦内爆发的恐怖之后，内外根本区分已丧失意义。民主恢复无济于事。苏格拉底审判暴露了城市的脆弱性。阿尔西比亚德事件——这位天才因怨恨投奔斯巴达甚至波斯——表明城邦连最杰出的子嗣都留不住了。当城邦先后遭受细菌性和政治性瘟疫（顺序或许相反？），它作为免疫系统已崩溃，作为世界形式已失效。战败者、自我吞噬者、自我污染者如何建设、生活、思考未来？若存在回报，对致命城邦命运的回馈何在？

我们知道这座无与伦比的城市如何通过向崩溃跃进（或说向被称作"启蒙辩证法"的事物预演）实现复苏。绝望催生胆识，灾难记忆释放新的根本建构。如果超越城邦的宇宙本身被证明是自我封闭的球体——不遗漏任何事物，能抵消对其免疫力的任何攻击，如果最高处万物各得其所"如圆周忠于圆心"（赫尔曼·梅尔维尔），那么受创的必死者不就可以梦想以全新且不可思议的不可伤害性，在无界的宇宙维度中找到新家吗？是的。那么如何在宇宙中居住？如何在存在本身扎根？如何栖居在地方瘴气无法触及的高度，让政治瘴气失去感染力？如何在绝对中度假，远离一切不谐近邻？如何发现让灵魂从地方瘟疫、不可治愈的恶意与自私集团中康复的场所？

随着这种离心净化的思辨爆发（其中欲望与知识建立新联盟——被同时具有缪斯与福音气息的"哲学"所封印），开始了严格

意义上的"希腊奇迹": 区域智慧传统向普世导向知识文化的转化。几何学在此与免疫学缔结空前同盟。在柏拉图时代的雅典, 哲学化首先意味着: 以空前力量将战败城市的免疫理念扩展到其领域之外。若无雅典灾难, 旧欧洲从前科学智慧到哲学概念的路径或完全不同。唯有此时此地, 在最智慧城市对其政治-大气最惨败的免疫反应中, 发展出将希腊智力世界观引向西方古代轨道的事物。

在其奠基时刻, 哲学充当受创智力的净化站。雅典城门外建立的学园创建了腐败大气过滤技术。如开具饮食运动处方的医生, 柏拉图建议背誓之城进行逻辑分析与灵魂提升训练: 回忆是灵魂最佳良药, 但不是现代人所谓经验回忆, 而是指向先于历史与故土的乌拉尼亚知识回忆。柏拉图的灵魂接生术在于: 通过任何严肃对话都无法比拟的澄清, 使聚集在他谈话中的年轻灵魂平静鼓舞。学园是城中既最严肃又最富趣味的场所, 在此喜剧悲剧被转译为逻辑调性。这种城市大气净化终将创造历史(或反历史), 直到有天乌托邦"学校"中心变得与其早被不同方式毒化的环境同样令人窒息, 迫使自由精神在"学校与社会"之外寻找可呼吸之所。

但首先要正确强调学园首效发展的关键步伐: 需考量雅典本土主义及其智慧的内爆意味着什么, 以及殖民普遍存在对满足自觉被逐出城邦亲密的智力之栖居需求为何必要。新哲学城邦建造者最关注政治抑郁的防御: 要保护城邦免受瘫痪性怀疑——诸神已疏远到不再关心人类。

必须将柏拉图事件置于城邦政治与生物双重灾难背景下，才能理解希腊化后期对知识阶层生活方式的变革。由此产生的暗示将长期定义哲学生活：作为新本体论地产经纪人，哲学家向同胞宣传从城居转向存在之居。哲学爱智工程正着眼于此。显然时机已成熟：哲学信徒投身获取拯救性全体知识（在人生短暂中），这暗示着强烈（或绝望的）智慧前见。柏拉图智慧是投入生命以自救自保的火焰。即使不愿燃烧而只求远距取暖或安慰（如希腊化时期教化普通客户者），也不得不很快臣服于新热源与意义的权威。

用被称为存在的疯狂为生命接种：通过此操作，哲学家自命为受困生命的医师与搬迁助手。在异域栖居专家面具下，哲学家作为文化病、意义病与场所病专家向社会异化者自荐。如《泰阿泰德》苏格拉底寓言所示，其使命是协助从恶劣环境中分娩良善理念。正如后巴比伦犹太教学会在神学事务中超可能性生活（流亡归来时虽战栗于愤怒、虚弱与惊奇，仍将其上帝高举于周边列强帝国诸神之上），雅典天才也在城邦自毁后的复苏中，以殖民隐秘大希腊（存在本身）的方式达致哲学最高毒性。从此哲学家作为客人居于城中，仿佛不再真实生活；城外学园成为隐喻流亡、形而上流亡的学校。在此转移与升华作为意识生命首要运动被演练。此姿态及其可复制性奠定雅典经院哲学无可估量的输出成功。

现在，思考意味着迁居至不可拔根之所。正如生命离开原始身体洞穴进入社会容器，哲学（欲助诞生于纯粹光明）现在练习从政治容器迁入纯光洞穴。用巴什拉的话说，这虽不再提供"

子宫的伟大安全感", 却回馈以"几何体积的理性美"。第欧根尼的著名木桶 (píthos) 居住示范对接下来千年所有真正行会成员有效: 他们不再居于经验城市, 而居于光之桶——宇宙。从已浸染半流亡学园精神的悲剧作家欧里庇得斯留存此句: "鹰在空气中处处为家/高贵者以全大地为祖国"。哲学家即使作为政治人拥有公民权, 作为精神主体也只偶然地作为异乡人/朝圣者 (metecos 或 peregrini) 居于智识无前景的自闭公社。在此连柏拉图主义者与犬儒派这对古代哲学极端也无区别。若柏拉图灵魂坚持其"地下天上" (《泰阿泰德》174e) 漫游权, 犬儒则自诩为"谦逊与贫穷之地的居民"不可超越。两者都将反讽置于自身与城邦之间。当英雄城墙不再令人信服墙内最适居家时, 其价值何在? 妥协与失败摧毁了地方天真性。当城墙无法驱除对无生命深渊的恐惧时, 为何继续建造? 如伊壁鸠鲁所言, 人类全体不仅无墙面对死亡, 连墙内公民也无法再抵御被所有光明共同体精神抛弃之感 (现代谓之抑郁、缺乏团结、无依)。因此更紧迫的问题是: 如何获得存在中的公民权。

在帝国国家门槛上的空间政治关切中, 活跃着奥斯瓦尔德·斯宾格勒所谓原始宇宙论空间恐惧——他认为这是所有觉醒自由运动生命的特征, 是一切高等文化创造的动因: "对世界的恐惧无疑是所有原始情感中最具创造力的"。它正是通过最初的"对广延、空间与事物的象征化"试图驱除的。对我们而言更可信的假设是: 对陆空广袤无法掌控的特定恐惧, 只是群体部落暴力融合为更大帝国结构及城市安全感丧失时产生的次生球体紊乱后果。未必是自然可体验的天空穹顶之远引发人类在过度

空间中的迷失感。文化人类学与性格学显示：某些文化与个体鲜有空间恐惧；弗洛贝尼乌斯赞颂追求远方文化的世界观，巴林特通过"高空行走者"心理画像提供个体心理学对应物。宇宙恐惧式感受更多是免疫失败与自恋崩溃预设的偏常现象。创伤性眩晕感少的人类，自古便将晴空视为魔法天篷与披风，在建筑师时代视为大教堂、穹顶与宫殿；在其远方看见同谋，在其高处预见智识可能。相反，认为宇宙非致密且诱人坠落的感受（斯宾格勒在其空间理论中写下难忘篇章的那种深渊致命感），或仰望天空时看见荒漠围墙的愤怒意识，属于越来越多自感被人类遗弃、被神遗忘者获得的精神病理学产物。或许这种感受还混杂着在宇宙灾难印象下形成的古老恐慌宗教残余。

现代无神论感受（帕斯卡名言"无限空间永恒沉默令我恐惧"典型唤起的，自17世纪伴随美好灵魂）具有复杂的史前史，可通过球体灾难理论与心理宇宙论获得免疫缺陷理论粗略重建。与世界恐惧经验获得史不同于普遍受伤生命史之处在于：它聚焦心理宇宙免疫系统紊乱——涉及迷途、流放、异化及类似死亡地牢孤立城堡中的异化生存。它与文化不适史的不同在于：不主要处理冲动压抑而处理形式匮乏，少谈关系疾病而多谈灵魂空间疾病；对象关系不足显现为世界形式不足。

在这段历史中，与那些政治-生存免疫系统的紊乱一同显现的，还有那些世界形态的强力诠释者——国王、宗教创立者、祭司们（最终以非正式且无权力的方式，哲学家们）——为弥合心灵防御工事的裂隙与生活世界表层的撕裂而引入的疗愈程序。由此将衍生出一部关于宏观构想、智慧教义乃至存在哲学

理论的完整历史，所有这一切都被置于一种治疗-免疫学的设计框架之下。在此需阐明：将世界本身作为概念的形而上学关联，本质上源自全愈性诠释艺术。

所谓各大文明的"世界图像"，诞生于对古老神话-万物有灵论及宗教性整体观念进行的侵略性修复。鉴于其根本精神特质，所有这些图像都代表着治疗性本体论，因为它们最终无不围绕这个问题展开：在庞大迷惘世界中那些潜在或实际并不紧密的共同体里，暴露于危险中的个体如何仍能确信自己被包容在最高秩序的塑造性容器之中。从中国到希腊，古代文明那些宇宙论-社会的宏大规划，核心议题始终是：在城邦与帝国的动荡时代，焦虑的孤立个体该如何实现从易错的人类公共事务向宇宙永恒公民身份的跨越。

那些以哲学人生学派与政治本体论形式呈现的伟大秩序教义，勾勒出人类若欲超越部族、城邦与民族历史及其变迁，升至永恒自然有序流域所必须思考的蓝图。但由于对人类应遵循的崇高法则而言，恒常天体现象——太阳、月亮与行星的运行——提供了最具启示性的范式，古典本体免疫学或本体论似乎没有比解释最不安的存在者与最静穆的秩序形态（即易变人类与天体构造）之关系更重要的任务。（这预设了：对于哲学萌芽时代的人类而言，即便历史时期确曾存在更显著的天体异常，此刻也已消失得无影无踪。要将行星运动视为永恒规则圆周运动的原型，就必须彻底摒除任何源自天体恐惧症的心理因素——这类因素在近东、亚洲与拉美的某些宗教中可能确曾存在。唯有如此，才能将和谐天体神圣化为宇宙秩序进程的担保者。）

在战国时代的城邦国家中，那些躁动、解放又惶恐的人们，当他们接纳哲学思想所表达的崭新而精确的宇宙境遇观时，必将形成这样的信念：人类片刻也不能脱离有效秩序而存在——简言之，不能脱离完整致密的整体。

若凡人能认知自身在存在整体容器中的位置，他们将始终能在个人不幸与地方政治形态崩溃面前找到应对之道。纵使波斯人屠戮你的亲族，马其顿海盗将你贩卖为奴，甚至西徐亚骑兵对你慢火炙烤：总存在某个固定点或标准，使你即便对自己而言，这些都不过是深邃平静背景上泛起的涟漪。这就是哲学坚持到底的调和使命所提供的慰藉：它给予信徒理解万物的钥匙，使其明白在我们关切范围内，一切皆如其所是。哲学是转变视角以应对任何变故的艺术——从否定中得出肯定，将陌生转化为己有，使破坏成为整体和谐的贡献。智者视命运起伏皆为宇宙适应课程的教导；他是证伪外在性的人类。其方法乃是铀结构主义。面对存在论与宇宙论意义上最极端的外在性，教化学派确立整体论公理：外在性对天体而言不可能存在。

只需立足宇宙视角，即可分享其不可侵害性。古代所有相关人士都清楚，若没有严酷苦修，这种超人类视角转换绝无可能。因此当思想家认真寻求哲学庇护时，苦行修炼生活便势在必行；学派成为理性主义苦修团体，旨在使凡人成为宇宙逻各斯的连接点。诚然，作为脆弱个体，你或许无力理解整体，但这并不能免除你融入最伟大免疫系统的任务：即那完美平滑、光明普照的天体边缘——纵使人世所有安全装置失效，它亦永不崩塌。至高领域之所以免于失调，一则因整体边缘在自身中宁

静旋转，二则因下方发生的恶之种子、异常现象与突发事件，其呼号永远无法抵达至高之处。以太感知不到月下世界的瘴气；理念之域在无时间性中安享光明。因此，对存在整体容器不可侵害之终极环带的冥想，成为后柏拉图哲学决定性的心智修炼。所有修炼皆服务于强化此精神免疫系统。就实践意义而言，古人对秩序的沉思无非是以逻辑手段继续个体化的、已显荒谬的城墙建构。

"圆规是这第二造型艺术的凿子"。其目的在于证明：无论处于何种命运境遇或地表位置，灵魂总能援引其作为关怀备至宇宙公民的不可动摇特权。纵使遭遇革命、瘟疫、流放等一切侵袭，智者在绝对城邦的公民权始终不可剥夺。这正是须伴随所有人类境遇的宇宙性"我思"：宇宙即家园，纵使困惑迷失，家园既不会缺失什么，也不会丢失我。

当然，是柏拉图在其晚期著作中确立了完美世界的颂扬标准。这位被新学院派马尔西利奥·费奇诺尊为"哲学之父"的古代学园创立者，亲自阐释了应如何反驳或证伪外在性。在延续《蒂迈欧篇》自然哲学论述的基础上，他于争议性的《法律篇》第十卷引入了神存在证明的新论证类型——其核心在于驳斥存在无灵魂包裹、充填与统摄之物体的假设。

我们立即认识到：神学（无论新兴哲学神学还是古老教廷神学）自始便是政治神学，因为捍卫上帝始终意味着捍卫信徒共同体对抗外部异教徒。同理可见无神论攻击的实质：否定神存

在的学说从一开始就能与反社会倾向及政治唯物主义（即强权即公理学说）结成同盟。若如否定神者所言，存在未被赋予神圣包容-引导灵魂的纯粹物体，那么无论从绝对还是相对意义上，都可谓其具有外在性。但若物体外在且无灵，人类自身作为物体中的物体亦将具有外在性。再者，若流浪星体非神而仅是炽热碎石堆，它们便不可能以智慧关怀照看人类。若巨大天体只是宇宙中燃烧的荒漠，人类将确然陷入宇宙孤独，社会性亦将步其后尘。届时无神论者嘲笑善信者虔诚虚构（幻想被众神环绕、万物受智慧天命指引）便属合理。压制众神并否定灵魂，石头就成为我们最近的邻居，活体与死物的区别亦不再重要。

对如此祛魅的人类而言，天空将成为冷漠的学校。城市居民间将盛行终极冷漠，因为在统一原则缺失下，他们相互承认的程度不会超过石头之间。既然不惧彼岸惩罚，便可肆意相待。虚空中不存在援助受害者、纠正不公的更高力量。强力法则将成为空间关系中终极的理性依据。当然，弱势群体或可暂时联合对抗强者以虚幻缓解孤独，但绝无可能形成实质性的灵性共同体——因其预先否定了统一精神或场域灵魂。罪犯的狞笑将战胜哲学沉思：这种可能性被后萨德现代性在罪犯艺术家崇拜中充分运用。柏拉图保守审慎的特质体现于：他对民主政治机器（包括其契约理论、习俗主义与人类学乐观主义等上层建筑）只抱悲观预期，并致力于为城邦奠基寻找更稳固基础。

至此，柏拉图干预的前提已然明晰：哲学家深知其对手本质。他毫无幻想地凝视政治无神论对城邦核心发起的攻击。当克里

提亚在失传喜剧《西西弗斯》中将诸神斥为智者的发明，当阿那克萨戈拉将太阳定义为炽热石块，当阿里斯托芬在《云》中将天空描绘为无神的气象机器——作为热爱机锋的雅典人，或可将其视为市集男性自由生活的一部分，权当与需解颐者共度笑谈。但反思城邦存在条件的哲学家必须坦言：此类言论正在公民中扼杀城邦。若否定灵魂与世界充满神祇者所言属实，更须警惕此类学说的公开传播。认为人类只是无机空间中的可操纵物体，这种观念不仅纵容强者肆无忌惮地贯彻私利，更将瓦解弱者联盟并摧毁滋养市民团结的宗教敬畏。亲见人类将彼此视为虚空中物体相待的哲学家深知：被弃于自生自灭的人类，无论和平或战争时期都无从相互慰藉。唯有见证"那些微小城邦彼此摧毁的可怕暴行"，方能理解无灵魂的恐慌能在自救名义下催生何等行径。

若要保持公民免于偶然性无理性躯体群落的生存竞争行为，保守焦虑教导我们：无神论者在城邦中不应有话语权。抵抗本源——这不仅适用于情欲感染，更适用于无神论侵蚀。柏拉图（作为所有前卫保守主义者先驱）认为其中蕴藏着去团结化的病灶：不承认共同生活者间先天默契者，岂非助长孤立与政治无助？拒信共同精神者，岂非推进已露危险端倪的去灵性化？柏拉图早年深陷雅典与斯巴达三十年战争的经历，使其有充分动机推动城邦灵性化的新科学。这门科学注定发展为新的神学教义——首门明确的理论神学。欲比市场自由派与民主鼓动者更彻底地拯救城邦，就须以不可分解的方式重组城邦、公民灵魂与诸神。唯有如此，正如神圣灵魂能统摄物体，城邦中神圣理性器官（依柏拉图之见）方能引导其臻于至善。

柏拉图政治神学本质上追求宇宙支撑的共同体主义：城邦共同体唯有作为被实在理性原则驱动的灵性化躯体，方能良性运作。真正的自明城邦将是逻辑教会或神律构成体，其最佳统治者则是真正哲学家。对普通民众而言，这种有益心智统治可暂时通过传统神崇拜来体现（只要仪式还能真诚执行且不过度妥协于血腥献祭的古旧野蛮）。新哲学与旧虔诚共同确保社会自上而下、由内而外的充分综合：区域性代表、个体化体现的命运之神、守护神与灵魂实体，将持续维护经验性城邦的形态。

（这种整体法则虽屡遭破坏，仍效力千年；唯现代"分化"社会敢于尝试无统一神祇的综合——假设神祇的政治退场不会引致豺狼统治。但既然显然纯技术-社会铆接系统不足以激发良性社会，现代性再次诉求"价值"——这些"价值"岂非流亡中的城邦古神？）

唯有万物充满神祇（柏拉图在关键论证处援引泰勒斯"万物皆神"之说），物体（此处主要指城邦物体）方能始终与理性灵魂结合，避免物体在虚空中孤立迷失或灵魂在世界中无处栖居。这种不可能性构成了柏拉图论证的核心：他为城邦奠基于实在神圣力量的始与终。当理性灵魂赋予自身政治躯体（首个演绎性城邦），贪婪与怨恨之力或能首度在人类历史中被驱逐出城邦政体，代之以心智统治。

若以批判眼光远观柏拉图论证（稍后将详述），其抵达结论之迅疾（几近草率）令人瞩目。是否应婉言建议其放缓论证步伐？是否应劝告其延长怀疑、减少证据依赖？显然这些问题纯

属修辞——后人无从指导传统伟人。相反，我们不得不承认：预先知晓结论的思想家注定总是（在逻辑演绎的延迟表象下）加速其思想进程，因为对他们而言，并非道路通向目标，而是目标立于起点，并伪装成任何善意理性者皆可轻松安全抵达之物。我们现代人既羡且疑所有享有"始于目标"特权者（因顿悟者自知已处所往之地，而无目标者、犹豫者只能拥有怀疑论的狂喜）。当下逻辑情境的特征是：在行走无法确保抵达处明确建议跳跃。或许唯有丧失古典目标的确定性，才能理解古人确信目标时那无忧加速或从容趋近的特权。由此可鉴：欲使古代大师成为现代怀疑与抑郁的同谋实属苛求。当问题紧迫时，结果岂能悬置？唯有当事物无需处理时方可。著名"方法论怀疑"岂非始终是癫狂决断与抑郁犹豫的伪装面具？（当代思想中，德里达尤擅极端开放话语实验，使哲学论证成为不达肯定结果的演练。但这种永不到达恰是古典形而上学"始终已在目标"的反面。）

无论如何，在柏拉图论证后仍坚称无神、人类躯体在神性虚空中任意聚合（松散且随时可分离）者，依学派与神庙神谕，自始便且永处于谬误之中。因其真理论断（亟待巩固）一劳永逸地宣称：万物皆充满神祇。

但既然原则上应假设无神论者（尤指年轻气盛、误入歧途者）只是困惑使然，他们有权获得教导。无人自愿困惑，所有困惑者皆有权通过更优知识获得纠正——这些苏格拉底式公理契合希腊公民精神：即便最高文化财富亦非秘传，而是置于见证者与言说者间的公共领域。雅典悲剧演出已成功实践此道；意欲

超越酒神剧场的新神学别无选择。因此柏拉图认为：在考虑是否及如何惩罚无神论者前，正确且必要的是尝试通过神存在证明的教育-社会应用来救赎应受惩罚的不敬者。在此，被迫方法论耐心的思想家与快速定罪非己誓言的祭司分道扬镳。唯有面对顽固有罪的不可教化者，柏拉图认为可在某种程度上遗憾地施以法律制裁。但通过神存在证明及其治疗性应用，柏拉图暗示：神存在与否（单复数差异在此远不及通常设想重要）绝非学院墙内可竞技的理论观点之争。断言或否定神绝非对称立场之争。若哲学欲有益于公共事务，关于"神存在且虽居于至高亦关怀人间琐事"的命题，不存在意见自由，因而亦无否定许可。城邦若要存在，神必须存在；因神存在，城邦方可能且实在；若城邦生活仍陷困境，首要原因正是神之遗忘已在公民中危险蔓延。

在此情境下，哲学家以文化医师姿态对抗遗忘。他致力于通过重获失落的证据（而非卷入无益的沙龙论战）来证明神性存在。晚年的柏拉图已陌生于在学术辩论中窒息祖辈观点（如阿基里斯扼杀群蛇）的论辩施虐快感。其论证保守而忧郁，具建构性。他深知：任何社会若在现实中动摇其有效的免疫系统（那些赋予生机的共同信念），必将自我毁灭。他的神存在证明非为悬而未决之事提供可能性论据——最高法庭早已宣判，神活着，任何严肃反题都无法撼动其现实性与在场性。当柏拉图仍坚持论证时（他甚至自问在此论证是否还有意义），是为巩固面对无神论挑衅的不可放弃结论：这个被历代思想家证实、被各民族健全直觉认可的信条——存在良善智慧、关怀人类之神。

因此，我们面对的是中世纪"信仰寻求理解"命题的雅典前奏，不过此刻由哲学主导——相对于民众与祭司信仰，哲学要求获得决定性的新神学权限。相应地，论证决定亦具政治意图，关乎理念政治或政治理念。若神性依赖于论证，城邦权力与秩序的合法性基础将（至少假设性地）倒向提供最佳神学论证者。柏拉图引入的神存在证明论证，为奠基者阶级的保守革命提供了范本。

当然，城邦向来生存于这样的信念：忠于地域、呈现于公民灵魂的关怀之神确保其存在。但未来还须认知：整体城邦秩序作为部分的和谐配置，通过类比参与阶梯式、圆融的神圣几何宇宙结构——此乃哲学宇宙神学的新贡献。城邦须如宇宙般圆融，须如宇宙般从至善层层降序地阶序化。谈论这种神圣几何已非现行文化专家（祭司）之职，而是数学训练的新哲学家之责。

因此，在反驳无神论的思想犯罪时，形而上学时代的首席免疫学家柏拉图亮出底牌：真正的神学（及相应的城邦理论）从此只能（如前所述且一劳永逸地）以哲学与球体学的方式存在。让吟游诗人传颂神话，让祭司保持仪式权限吧——唯有能提供神存在证明的哲学家群体，未来才有权要求对城邦进行恰当的精神表征。

突然显现的是：新哲学神学如何介入最佳城邦的免疫学与制度重建。柏拉图的神存在证明实为整体灵性化证明。足够吊诡的是：若证明宇宙具球体形态且此全包容球体在其全部延展中均匀赋灵，神即获证。若此命题可论证，则所有外在性皆被驳倒，受宇宙与社会孤独威胁的智性终可安息。统治世界的非任意与偶然（如困惑的自然法教师所谓强权优先论），无论人类理解与否，存在整体皆受神圣包裹法则统治——此法则同时显现在几何与伦理中。哲学数学遂将粉碎强者特权的幻象：展示强力实为卑劣与虚弱。但若真实存在是赋灵的整体，则城邦生活（即便是应受惩罚的雅典废墟）可以且必须重归良善。

因此，政治共同体的决定性议题在于如何建立一部反无神论宪法，其次则是创建一种体现团结的公共教育体系。在此，哲学作为宪法的首要守护科学登场。柏拉图为捍卫神与城邦诸神所作的论述，一方面遏制了针对城邦神祇的当下最为危险的无神论——这种不虔敬之罪自远古以来便遭城邦指控（苏格拉底案未被遗忘），另一方面也抑制了宣称世界空洞无神、从而确立普遍外在性的宇宙论或自然哲学无神论。此类学说的兴起印证了：作为自由职业者的智者，已何等彻底地摆脱了传统祭司与圣贤在政治与精神共同体中培育爱国情感的义务。

0. E. 比伯，1925 年科隆摩天大楼竞赛方案

在依赖共同体情感持续再生的文化情境下，无论是地域性还是普世性无神论，皆以最高程度的腐蚀性方式作用；它们无异于共同体存在论层面的背叛。原则上，针对城邦神的无神论最为

危险，因其直接引诱城邦居民——无论教养高低——罔顾法律与同胞合法权益行事；而绝对或宇宙论无神论目前仅吸引少数傲慢智者的追随。显然，只要政治集体仍需通过神学仪式与话语建构团结根基，这两种思想游戏皆会冲击其精神免疫系统与共同体生命体的活力幻象。若诸神是集体精神的有效实体化，若城邦存续仰赖市民视城邦生活厚度高于任何孤立生命形态，则绝不可公开质疑神之存在；尤其不容流传否定诸神的可疑言论，更遑论其作者以智者姿态示人。

莱比锡-勒斯尼希城市化进程，约 1925 年

柏拉图致力于对抗虚妄幻象及其制造者与传播者——智者，主要源于这一思想丑闻：无神论与反社会论点何其轻易披上合理外衣；撕毁此伪装正是"真正"（即"柏拉图式"）哲学的批判使命。在古代文化语境中，无神论者可被视为语义恐怖分子，妄图通过论辩瓦解社会合成。故若哲学欲成为共和国奠基不可或缺之力，必须首先证实现实中本无需证明之事：诸神实在性；更进一步：被抑制、延宕的神圣临在充盈整个存在领域。

在这项对保守心态而言具程序革命性的新论证事业中，我们的核心概念——"真实存在、意义充盈、统摄万有的球体或全球构想"——首次获得划时代定位。柏拉图的神存在论证庄严确立球体作为存在之终极形相原则。无论阿那克西曼德、阿那克萨戈拉、巴门尼德、恩培多克勒，尤其毕达哥拉斯学派如何暗示宇宙球形结构，唯经柏拉图完整雄辩的论证，球体神学方成永恒范式。《蒂迈欧篇》《斐德罗篇》《法律篇》中的论述启

动了存在全域几何化进程，其影响几乎不可估量。此思想史事件意义非凡：神存在证明不仅作为教化哲学王冠学科延续两千年，柏拉图式论证更长期主导宇宙论与心智学话语；唯当欧洲新生代学会以非宗教纽带（市场经济、议会制、慈善体系、大众媒介、法律与艺术开发）构建并治理公共事务——即不早于18世纪——方能近乎一夕间遗忘柏拉图遗产。"强健精神时代降临"：自由灵魂群魔乱舞。然黑格尔岂未洞见：嘲弄哲人王仅能沦为庸俗消遣，尤其在各时代新兴哲人中，因现代国家恰是实现的柏拉图主义，原则之统治？

万神殿鱼眼镜头穹顶全景

柏拉图神学已全然形态学化。通过揭示神为至高形相-物，神学首先使自身成为理性言说神的技艺。证明神拥有并赋予实现全体最优形态，神学遂进入理性主义或建构主义时期；自此，拒谈球体者须对神缄默。古代西方精神（从爱奥尼亚到耶拿）特质在于：若确需构建神，亦须佯装屈从启示。所谓形而上学时代本质是自我否认或伪装的建构主义时期。其首要思想建构形象乃作为不可超越存在免疫担保者的球形神。宗教神学家至今愤慨于此基础立场，斥可构建之神为偶像，仅因对建构物及其安保效能抱庸见，固执认为高级免疫性只能被发现不可被构建。实践层面，此直觉敏锐：当人力尽失时，恰需神施援手。但理论上此直觉不足，因无视建构免疫之力。此缺陷或可心理理解：神学家在论辩中亦不愿放弃必要时退守包裹性庇护。故他们止步于门槛前——超越此界，神学将突破事务逻辑，蜕变为形态学与免疫学。（163）

可构建神的新科学完全依赖柏拉图著名论证：神圣全体必为双动因驱动的唯一球体。其一，灵魂作为动力者先于被动的躯体；其二，神圣创造精神因自身至善无妒，只能赋予宇宙（其"永恒产物"）最佳运动——自转圆动。因至善对应可感三维圆满，圆周须升至完全圆满，从而形成球状。此代表形而上学全球化逻辑细胞的论证令人惊叹：不仅显露何种幻象在苍白证据之光中启幕，更以近乎漫画的纯粹性展现"从概念获致真理"主张导向的结论。重述柏拉图理念并强化其逻辑形式，其独特性愈显：宇宙必为球体，因神须满足其概念！神概念本身强力要求：神不可弃创世（此疏忽有损神之尊严，神与太阳乃形而上学时代的伟大供给者，作为存在论化的慷慨君王，赢得万物追随，叛徒除外）；同时要求按神之形塑世，因唯质形俱佳者能表达造物主（神运作方式必为表现主义-完美主义）。宇宙球形昭示创造者、过程与结果的至善必然聚合。浑圆乃世界卓越性之启示形式。由此重拾序言暗示的存在论精确乐观主义：全体理论只能是至优理论。（164）

显然，柏拉图之神与宇宙关系类比《创世纪》"按形象与样式"造人，且前者更显恢弘：神初动即释放最优形态（工匠神之作非犹太-基督教逐步创世，而是由中心向外围渐弱的凸起），而雅威之慷慨属强度累积型，始于粗暴分离，终将至优赋予末造者亚当及其后裔。二者显然代表根本相异的神学：宇宙神论（希腊）与族裔神论（犹太），或形态神论与律法神论。（165）

柏拉图首次令诸神（躯体动力灵魂）、辉煌之神（自转天体-宇宙）依赖其可理解性与可建构性——即其可证性与可探究性——进而依赖逻辑与几何（更准确说，天体测量学）属性。可理解性、浑圆与至善在此汇聚，其焦点哲学上名为：真理。由此开启原建构主义情境；理性神学即存在论神学成为可能。

证神、几何化（更准确说，天体测量化）神、赋予神（及其物质对应者宇宙）至高运动与形态、使神无尽自转：这些规定的理想竞赛构成欧洲哲学理性主义原初行动。几何学（本仅处理圆与球体）由此成为神学基础科学，并通过神学影响政治理论（几何学与政治学联盟延续至现代：法国革命时期"几何共和国"幻象，及从包豪斯到柯布西耶的现代建筑社会建构主义）。（166）

哲人之神不再模糊承担内在空间密封与世俗生命自栖任务；作为精确之神，祂按最高贵运动与最卓越形式范式自创并创世。自此，球体须被精确理解为全球，而非前几何学心理宇宙论轮廓或形态模糊的建筑延伸。借助圆规，古老村落式世界内在空间被革新为完美宇宙形式。启蒙者从此栖居精妙穹顶之下——当感性知觉祛魅后，形式直觉之新魅生效。

若哲学信徒不能明见理性灵魂在此存在圆顶大教堂的任一部分皆与自身同在，且永无可能外在于善之全体，则宇宙数学现代化将失其鹄。由此引出个体在绝对包裹中的定位问题：人能否

从其在全体中的位置推导义务，从命运推导功过，从周遭所见推导免疫性？

就政治大球体创建而言，柏拉图神存在论证最重要部分是关于神对人类非漠然性的教义。若神仅为包容万有的球体，却无法证明其关怀人类，此认知有何价值？若神仅是容器，如何关注内容？球体外缘何以与内部离散逻辑点（个体及其他生命）沟通？

柏拉图对这些问题的回答震撼欧洲智识两千余年。若关于智能全体与其智能部分联结的古典学说今已式微，非因遭驳斥（因对谵妄领域何谓驳斥？），而因现代性文化革命引发的主题更迭。逻辑上，现代性是分析神话的自噬——赋予最小部分凌驾组合的优先性。社会学层面，个体优先于联合、系统优先于环境成为主导。市场社会因而无法在常规事务中运用全体与部分等级图式，唯在战时当现代社会系统转型为整体-军事标准（极权压力分配或总动员）时保留之。

面对言说与奠基边界的难题，柏拉图常以神话比喻包裹玄远思辨。为证宇宙非漠视人类，他援引《蒂迈欧篇》的建造者神话：智者如何解释部分在全体智性规划中的重要性——“无小石，大石不固”（《法律篇》902d）。

总体上，人与全体的协作被构想为巨型机械或彻底理性化城市的类比，所有部件按精细总体规划协同运作。柏拉图如此呈现人类个体在宇宙中的位置：

让我们以论证说服青年（受无神论威胁者）：照管宇宙者为保全全体德性安排万物，各部分各尽其职。至微之物亦有监管者（下级灵魂）确保完美实现。你这愚人！你的存在趋向全体、永远凝视全体，却不知万物生成皆为全体永恒幸福生命，你为全体而生。医生或匠人造物皆着眼于全体，你却愤怒，因不知你内最适合全体者亦因同源生成最适合你……全体早已规定各类存在应处之位。（《法律篇》903b-c，904b）（）

两千年间，每当需压制不满者、滋事者（现代所谓异见者）诉求时，积极精神皆效法此令人窒息的崇高论证。或可认为：柏拉图以论证手段完成古代美索不达米亚城建者以建筑术开启的事业——将延展权力封闭于同质世界-内在空间，更将个体安置于总体建筑中。唯当此无外部的世界内在空间成为决定万物的神圣主体领地时，因祂巨细靡遗地权衡一切。

不满足者、骚乱者——用现代术语表达：持不同政见者——的诉求。有人认为柏拉图在此通过论证手段，将古代美索不达米亚城市建设者用建筑方法开创的事业推向了逻辑终点：将扩展的权力封闭于同质化的世界-空间-内部，更进一步说，将个体安置于总体建筑之中。唯有如此，这个毫无外在性的内在世界

才能成为神圣主体性的疆域——这种主体性通过事无巨细的权衡来决定万物。

在构建绝对内在性时，辉煌与恐怖仅一步之遥。柏拉图暗示：对于心怀恶意、固执追求他物之人，在诸神无所不察的注视下无处可逃。无人能自诩逃脱过神圣报复："即使你微小到能潜入地底深处，或翱翔至九天之上"，诸神总能将你寻获

(905a)。在柏拉图式空间中，秩序破坏者终将被捕获；永恒正义的缉拿成功率高达百分之百（相较而言：巴伐利亚警方自豪宣布 1997 年破案率达 65%，远超全国平均 52%）。这种完美追缉仅对居心叵测者构成威胁，而良善灵魂只愿存在于这种透明秩序之中。（犹太先知传统中，上帝的全知执行力同样彰显："他们虽挖透阴间，我的手必取出他们；虽爬上天去，我必拿下他们"《阿摩司书》9: 2；古印度《阿闍婆吠陀》亦有类似表述："纵使有人穿透苍穹，仍难逃伐楼拿王掌心"）。

(166)

为缓和这种超透明性潜藏的恐怖，柏拉图提出第二个神话建构：解释人类为何不仅是建筑中的砖石或棋盘上的棋子，以及为何自由仅存在于犯罪之中。在此类整体论中，他律因素暴露出过度的秩序狂热——这种建构更多引发愤慨而非建设，因其将个体视作工具而非自由主体，视为执行指令的模糊官员而非自主选择目标的理性存在。（这种他律性伴随政治整体论直至 19-20 世纪，当人们试图政治化实施柏拉图主义/德国唯心论的整体理念及其后续自然主义体系时）。若欲彰显神治学说的魅力，就不可用违逆自由精神的论证破坏它。因此必须将他律

决定论重构为自律决定论，唯有通过将明智之人视为诸神自主合作者的视角方能实现。

在此关键处，柏拉图启用第二个神话储备：人类灵魂与神祇的亲缘传说。普罗米修斯盗火使人类得以"分享神圣命运"（苏格拉底在早期对话《普罗泰戈拉篇》所言）。既然存在按至高结构智慧统御万物的神圣原则，人类便不能完全排除这种能力。善用盗取之理性者，不仅能被动接受指令，更能以智性自发参与其中。他们非如后世反世界诺斯替所言是天窗囚徒，而是完美整体的共同缔造者与合伙人。通过参与现存秩序的生产，人类确证其神性血脉。作为可理解贵族阶层的成员，人类可在宏大球体中随处为家——犹如世袭贵族四海皆有亲缘，智性亦能在世界任何角落辨识内在之善的待客之道。

囚徒在监狱-全景敞视建筑中央大楼前祈祷。这种由城邦向宇宙球体转化产生的崇高包容系统，其辩护必然伴随悖论与新排他性——体现在顽固坚持市民/绝对无神论者（如阿尔西比亚德斯的疯狂门徒）的悲惨命运中：他们甚至私自举行异端或戏仿仪式，企图"彻底摧毁整个家族乃至城邦"。

对确证有罪者，"法庭应依法判处其监禁于中央监狱，永世不得与自由人接触（...）。死者抛尸境外，若有自由人参与埋葬，将因渎神罪被起诉"（909b-c）。微妙论证终以赤裸实践命题收场：将不敬神者逐出至善整体引发悖论，若深究将危及建筑安全。只需追问：在存在整体的拓扑学中，被抛尸的无神

论者尸体归于何处？不埋葬的拓扑意义何在？若球体具包容性，则无神论者不可被排除；若不具备，则恰恰证实存在无灵魂躯体与无神外在。这种严厉绝罚的吊诡在于：将异端驱逐至审判官认定的"不存在"之外。不按希腊神圣传统埋葬顽固无神论者（即便在上帝存在论证面前），岂非确证某些躯体终入无机空间？这些曝尸将持续宣扬"外在"异端邪说，任何接触者都将聆听并传播这来自寒冷的布道。

柏拉图文本无数案例表明：其完整表述远未形成体系；即便一元论与二元论的根本对立亦未解决，关键术语与概念场域更无和谐可言。当前案例自证：将否定生命整体者逐出生命整体，构成足以证伪神性球体全包容性（指向一元论选择）的毁灭性悖论。但显然此处不仅关乎理论真伪，更涉及世界观建构的免疫机制。正如城邦无法存活于不可调和之敌的终极驱逐，包容万物之球体若不能最终排除不可整合者亦难维系。即便"大一统"宇宙亦需通过他者区隔方能自圆。

当悖论可能显形时，立法者-神学家便引入思维禁令：通过明确劝阻支持无神论死者。绝不允许他人代为表达被逐者可能提出的抗辩，否则神论者与无神论者的已平息争论将死灰复燃。程序层面，禁止埋葬无神论者等同于禁止谈论无神论议题——不得接触渎神论者，不得超越"太一、至善、整体、内在"提问。为防止分析怪兽重生，为无神论死者举行葬礼者将面临渎神指控。（值得注意的是：马萨诸塞神权政体《自由法典》至17世纪中期仍规定无神论死罪；欧洲至19世纪末甚至更晚，无神论仍是教会与社会驱逐的可靠理由）。

若需证据表明普遍主义论述易受内在悖论寒风侵袭，柏拉图在神学论证实践部分提供的直观教益足矣。当我们在领域学分析中始终强调整体形态与包容机制的免疫特质时（无论是传统仪式的仪式主义、古代美索不达米亚的城墙建筑，还是雅典新本体神学的论证体系），已无需此类证明。（167）

亚里士多德继承柏拉图，将圆周运动置于其他运动形式之上。但对应后柏拉图话语游戏的快速发展（亦可说因科学进步略显仓促），他必须褪去学园派创始人的神话外衣。《蒂迈欧篇》尚将宇宙球体构造与圆周运动归功于神圣匠人，亚里士多德则需建立内在的、结构或物质基础来解释天体自转。鉴于四元素（土、水、气、火）仅具直线运动属性，他假设第五元素"以太"（*aithér*）的存在——这种自我旋转的球形生成物质。

诗人古已知晓以太为充盈天界的精微物质（其名源"永恒流动"）。柏拉图晚期作品《伊庇诺米篇》提及第五元素（即以太），但亚里士多德将其升格为"第一物体"（*prôton sôma*），构成天体与星辰的不朽轨道物质。凡夫俗子无缘直观以太，因其感知仅限月下四元素世界。以太在量级与尊贵性上皆为首要元素：比火更轻盈，如日光金雾般闪耀，更是圆周运动天然载体。承认以太即承认自转，承认自转即承认球体——正如资本流通催生全球化。

在《论天》中，亚里士多德苦心论证"唯一宇宙"论：宇宙容纳全部物质，其外无物存在。"显然天外既无空间，亦无虚空，更无时间"。宇宙自转且外缘无空间/虚空，故必为球形。"宇宙之球体精确度远超任何人造物"。（170-171）

在此语境下，亚里士多德的论证不仅反映当时宇宙学发展，更体现其宇宙城邦义务感。这位雅典异乡人或许不认同柏拉图过度城邦化，但作为宇宙论辩护者，他必须捍卫存在之墙抵御虚空。有限天球保障其庇护性，完美球形确保可理解性。有限广延通过无限圆周运动（无始无终的自我回归）获得神圣无限性——黑格尔将据此为包容性精神圆环辩护，反对零碎理性化。

希腊天测哲学家以论证延续巴比伦包容政治：若巴比伦神王用砖墙构筑城邦-世界，哲人则以旋转以太建构宇宙边缘。斯多葛派直言不讳地将世界等同城邦（*cosmópolis*），赋予宇宙公民权伦理理想。亚历山大大帝推动的民族熔炉政策，为芝诺斯多葛主义成为混血移民国际语言创造条件。当1500年欧洲开启陆地全球化，哲学携其人道情怀在现代民主重获公民权，唤醒潜藏的宇宙城邦福音。但现代世界公民混淆了古代宇宙与现代地球，在殖民交通打造的"国际化"中延续形而上与现世全球化的意识形态混淆。

不过，从古代启蒙的世界形态观念中迸发出了一粒真正的火花跃入现代性：早在古典世界就已编码了那些对欧洲人而言难以

忘怀的自由体验。正因如此，现代人无法忍受任何不接纳开放性、他者性和可比性作为自我批判的生活形式。然而，在古代最早期被视为最悲惨命运的事物——被迫流放于故土之城——却被现代性积极地诠释为人权层面的旅行与移民自由：这种诠释不可避免地与自由贸易对尚未市场化社会的入侵权相互交织。如果说希腊化时期的普世主义是通过急迫的去习惯化训练使灵魂适应无限流放的尝试，那么现代性则意味着致力于为游客大众处处营造相同的舒适环境。但将人类简单地描述为迁徙-移居动物的人，正冒着不智的政治风险陷入一种恶劣的开放性，这种开放性忽视了真实共同体形态的必然要求。后现代普世主义在多数情况下不过是欧美首都间廉价航班的哲学上层建筑。那些严肃对待广阔世界入侵地方生活世界议题的人，也必须以同等态度应对"开放社会"的空间危机。在探寻第二天时代最佳普世政治公式时，明智的做法是遵循这一准则：关键在于找到混合与非混合的正确配比。

(173)

柏拉图-亚里士多德式冲动在天球宇宙论中的划时代成功表明，希腊思想大师们确实为理性化世界观时代的人类设计出了高度有效的免疫形态学方案。显然，理想状态下，通过球壳学说重新巩固宇宙外层边界的做法，既符合普世交流带来的视域拓展，也顺应了早期自然科学的发展需求。当后世世代使用希腊语中表示世界整体的"宇宙"（cosmos）概念时，这个术语已然承载了由哲学决定的圆形与球形崇拜魅力。自柏拉图起，"世界"与"天"（kósmos 与 uranós）成为同义词这一事实，为

所有后世的世界论述投下了自上而光的辉映。从此，"宇宙"一词本身便回响着几何信仰的告白：既是终极组织原则的象征，也是确认凡人进入精英圈层合法性的通关密语。它彰显了柏拉图球形主义在漫长时代中保持的压倒性权威，其影响力之巨甚至令哥白尼在论证日心说时也不敢挑战行星轨道圆形说这一哲学教条。开普勒唯有采用形而上层面令人失望、但在数学与天体物理学层面极具说服力的椭圆轨道说，才最终克服了哥白尼遗留的矛盾。

关于理想圆形学说，其本质从一开始就更倾向于几何理想主义的免疫形态学优势，而非球体模型的科学优越性。这一点早在柏拉图主义天文学家（特别是曾与柏拉图共事的克尼杜斯人欧多克索斯）试图理性重建明显非圆形的行星实际运动时遭遇的近乎不可克服的困难中就显露无遗。这些困难并非通过修正或放弃机械层面缺乏合理性的球体模型得以解决，而是基于柏拉图指示构建的辅助装置——这些构造更像是绝望的尝试。仅为了解释七大主天球运行中的不规则性，欧多克索斯就不得不将天球层数增至 26 层：除了固定游星（行星）的天球外，还需设想与之联动的大量反向旋转附加天球（土星、木星、火星、金星与水星各四层；日月各三层），其存在的唯一合法性就是根据球形教条解释恒星偏离理想轨道支撑的现象。亚里士多德在此方向上走得更远，最终提出需要 55 个相互反向旋转的球层才能大致符合经验数据的体系。

柏拉图创作并以《现象的解救》之名流传的认识论讽刺剧，其真正目的是维护一个心理宇宙免疫系统的存续。这个系统迅速

变得不可或缺，其核心资产就是对存在外部边界的几何化处理。这种理论喜剧在整个时代被严格禁止嘲笑地保留在学术课程中，直到基督教诠释学以"圣经意义的解救"之名完成类似免疫任务才被超越。通过哲学启蒙的成功，圆形与球形已成为决定性的本体免疫学符号，缺失它们就无法充分回应世界观（尤其是世界边缘观）的追问——尽管在专家眼中，这种世界模型的认知成本已危险攀升。亚里士多德本可将其对前辈物理学家奇谈怪论的嘲讽同样指向自己的论述："人们会惊讶地发现，他们提出的解决方案竟不比问题本身更令人费解。"（174）

因此，中世纪天文学赞助者兼行家卡斯蒂利亚国王阿方索十世（1252-1284 年在位）那句名言确有条理："若上帝创世前曾咨询我的意见，我必会建议更简明的体系。"天球哲学宇宙论模型的凯旋史清晰表明：相较于崇高构造的形态学使用价值，认知成本问题很少被考量。特别是对无需关心现象拯救的世俗大众而言，由同心嵌套天球构成（地球居中）的宇宙图式展现出不可抗拒的说服力，甚至具有某种心理吸引力。它帮助古典晚期至现代早期的人类在看似延展至骇人维度的宇宙中获得必要的家园归属感。两千年来，它作为欧洲文化世界认知的决定性技术持续生效，将宇宙诠释为凡人存续于不可摧毁城墙之内的城邦。（175）人们在其中辨认出通过子宫技术宇宙化所能企及的终极外部。

自主超球体提供了经过利弊权衡后大体令人满意的宇宙整体形态观，同时也给出了地球位置问题的诱人（尽管存疑）解答。实际上，地球只能置于同心嵌套天球体系的中心。尽管毕达哥

拉斯学派提出过非同心假说（假设宇宙中心存在圣火），尽管公元前三世纪伟大天文学家萨摩斯的阿里斯塔克斯曾短暂涉足日心说，但亚里士多德地心说仍毫无阻碍地确立了主导地位。正是亚里士多德（以托勒密世界图式为名）为近两千年欧洲宇宙学奠定基础（中世纪虽曾混乱地回归地球盘状说，但即使在罗马帝国西衰至哥白尼研究的千年间，地球球体记忆也未被完全抹除）。我们无需详述亚里士多德宇宙论在中世纪的命运及其与《创世纪》和《启示录》的脆弱妥协。（176）托勒密体系（克劳狄·托勒密，约100-178年）所依赖的众多假定测量数据实为便利的伪造与早期作者的转引，但这丝毫不影响亚里士多德-托勒密体系的凯旋。由此可推论：当世界观与宇宙图式作为科学定论出现时，实为自我暗示的说服系统，唯有证明其在社会想象生态系统中的有效性才能获得广泛共鸣。就此而言，古代欧洲人对天球的笃信堪称理论与文化史上最杰出的认知自我催眠之一。整个时代里，圆形与球形的本体圣像虔诚地冻结了天空的实证研究，并以对所谓先前研究结果的信仰最有效地为学术停滞辩护。唯有世界观的彻底革命（伴随着信仰动力学的彻底重构与心理宇宙免疫条件的重塑）——正如十六世纪始欧洲人经历的那种剧变——才能使自然科学与空间宗教观念摆脱古老球形主义的桎梏。

思想史家亚历山大·柯瓦雷以纲领性标题《从封闭世界到无限宇宙》（177）典范呈现了这一历史教条驱动下的表层运动。至于从系统论与免疫球体论视角阐述世界观变迁的工作从未完成，本书中的简略提示远不能替代详尽的论述史与系统史。此类研究需将现代性工程理解为大众社会栖居于非神学救赎技术

与免疫结构的伟大实验。若想切中要害，就必须明确海德格尔所谓"世界观时代"的根本事件：外部性的权力接管。本书末章关于终极球体（即被环绕、测绘、占据与利用的地球）将简要指出这种外向思维革命与现代全球化进程的关联。

天球地心宇宙论除导致模型经验应用的不可克服复杂化外，还带来人类定位及其宇宙地位的根本性质性（若非毁灭性）矛盾。将地球置于中心初看只是对其人类居民宇宙自恋的让步，但哥白尼革命最终使地球摆脱千年中心固着（获得与其他天体的宇宙平等权）绝非弗洛伊德（178）及其历史无知追随者暗示的"自恋创伤"，而是持久荒谬宇宙噩梦的期待解放。因此日心说在公众中引发从冷漠到热烈赞同的反响，即便遭遇明确反对（如罗马天主教某些官方圈子），更多是因不愿轻易放弃作为 *humilitas*（谦卑之所）的地球中心地位，尤其担心哥白尼世界无法定位地狱——这对反改革天主教（乃至整体基督教三层世界观：地狱-尘世-天国）的心理政治统治不可或缺。许多同时代理性者甚至认为哥白尼《天球运行论》对地球的星际擢升过于激进。菲利普·梅兰希通在该书出版六年后对日心论革新者的斥责典型体现了批判读者对此大胆超估的困惑："他们竟将地球置于群星之间！"（179）弗洛伊德的自恋创伤寓言就世界观史而言实属虚构，纯属精神分析运动的自我拔高策略（尽管歌德天真精辟的观察——世界观革命迫使人类"放弃作为宇宙中心的巨大特权"——已为之铺垫）。但这则小寓言的非弗洛伊德视角仍具启发性：指向普遍冒犯生态学的生产性思考，关注理论发明与技术革新引发的心理社会副作用。毕竟精

神分析等"我见汝未见"体系的成功，不正是建立于新见者与对应盲众间的冒犯层级自由市场吗？（180）

若言及对人类假设自恋的冒犯（假设存在），这并非源于哥白尼的地球去中心化，而应追溯至两千年前亚里士多德式中心化衍生的棘手人类学后果。实际上，正是地球的中心定位为其与人类带来了本体拓扑学的致命贬值。中世纪大众虽仅感受这种贬值的氛围后果（贯穿整个时代的"涕泣之谷"修辞），但宇宙论层面，这是亚里士多德世界模型的合法结论。基督教对亚里士多德-托勒密图式的接受，通过强调人类地位的 *humilitas*（谦卑）不仅具有人类学-宗教意义，更包含宇宙论视角。阿兰·德·里尔："人类如同栖居世界郊区的闯入者。"（183）表面特权性的宇宙层级体系内核位置，实则对人类带来空间劣势，中世纪基督教世界对此深有体会，唯有借助新宇宙论手段彻底改变处境方能解脱。

这正是哥白尼革命的免疫学与世界观史意义。看似理想地位于密封外部（坚固却精微透明的墙壁）结构中心的本体拓扑学定位，对其居民而言实为致命缺陷。地球及其居民在宇宙幽暗中心的完美包容，剥夺了他们接近存在秩序至高者的可能。古代（尤其中世纪）地心论的形而上学副作用与风险对欧洲人如此沉重，以致唯有通过创造逃离宇宙黑暗地带的路径才能获得精神存活。

因此，第欧根尼引入古代辩论的"普世主义"

(cosmopolitismo)一词已带讽刺意味，尽管斯多葛派后来努力去讽刺化：在所谓世界城邦中，智者所求绝非居于衰败中心（地球），而是栖身以太精英的尊贵郊外。言及cosmópolis（世界城邦）者，总暗含逃离具体尘世场所或至少将远方空间审美化的意蕴。黑格尔在将精神带入概念以太的自我回归时，仍承袭着古代欧洲这些空间条件——这与其说是通过精神升华贬低尘世，不如说是通过国家与文化将天国纳入尘世境况的计划。

若斯多葛主义、柏拉图主义与基督教能在心理引导策略上产生共同兴趣，很大程度上因三者都提供超越方案以补救人类居于物质恶中的劣势。或许古代晚期、中世纪与现代早期欧洲人易受各类理想主义遁世说与超验哲学诱惑，正源于对抗地心冒犯的需求。

直到天球崩毁、地球获得宇宙平等权许久后，尼采的查拉图斯特拉才产生向友人宣讲"忠实于大地"的独特理念。在亚里士多德主义的两千年帝国中，这纯属荒谬，因直接意味着放弃参与任何高等球体生活——在此前提下，忠实大地无异于囚徒对地牢的忠诚。

彼得·阿皮安1524年《宇宙志》中的经典天球宇宙图式；通过铭文强调静止的至高天作为渐次宇宙的终极边缘，突出十重

旋转天体中第八重（恒星天或苍穹）。该铭文强化了"选民在至高天穹的和平中获得终极免疫形态或最后居所"的观念。

但亚里士多德（承继柏拉图）早已精心设计逃离中心月下区的王道：即通向《论天》引文中"另一中心"的路径，这实指超世神的乌托邦所在——其心理映射（世界灵魂）被造物主植入宇宙中心。唯有自身灵智的反思思维（若正确理解，可视为至善者的辐射），方能指引接近这个良善崇高的另类中心。

相应地，物体世界中心与至善中心并不重合。"寻找中心！"这一灵性基础游戏的歧义性，暴露出形而上学时代未能澄清的球体学双重含义。希腊哲学大师在中点问题上留给后世的可悲混乱（下文将呈现为古代欧洲的双中心系统），其展示之清晰将使该体系在阐释之光中自行消解，恰如某些墓室壁画因发现者的照明而褪色。借此我们将以新视角再次确认多源已知的事实：即使试图维持宇宙神论幻象，希腊形而上学也不可避免地成为或显或隐的超验神学。

超验思维的形式宣告是：在劣质中心之上安置优质中心。注意：即便地心论中劣质中心贬值后，中点专制的理念仍通过神学与精神论证延续，仅在非物理非宇宙语境中存有意义。这种理念对凡人（世间存在者）的自恋无益，专指人类不在场的中心。由此，地心论世界中的良善中心必须构想为超世与彼岸的——形而上层面属灵，空间层面居上。即便《蒂迈欧篇》谨慎宣称世界灵魂（赋有理性）被植入世界体中心，这种表达实

为指向超世性的礼貌隐喻。试图按柏拉图暧昧指示在世界物理中心（地心论中地球所在的宇宙中心）寻找灵魂者实属不智——中世纪地狱学家（深谙神性中心与尘世中心之别）正确推断地狱正位于地球核心。后文"反球体"章节将详述"在世存在"与"地狱存在"的趋同。

维持古典形上空间阐释中神人联系，本质上开放两条道路：或人类经智性阶梯从其地牢升至上层；或上帝通过神迹道成肉身沿同梯降临。因此超验与道成肉身构成对称的垂直运动，共同维系存在量级恶中心与存在本质良中心的濒危连结。

在这些垂直张力中显现出，在"世界观时代"仅将人类安置于一个空间容器中（无论隔离得多么完善）是无法提供帮助的。因此，所有整体论论述都将显得无力，因为人类不愿仅仅被存放或储存于一个总体容器中，一个形而上的包容之环内，他们更渴望在鲜活的内心体验中邂逅对立中心的"大他者"，通过内在互补实现自我可能。诚然，在帝国时代的广阔现实空间中，社会生活的存续离不开边界巩固与有效免疫，但就人类的微观球体完整性而言，仅靠栖身于宏大的社会政治与宇宙容器中亦无法达成。比心灵领域对外部屏蔽更为重要的，是心理生成的亲密互补。唯有如此，方能确保身处宏大世界不至于陷入苦涩的窒息或空洞的冲浪。

因此，宏观球体免疫（或简言之：哲学，更准确地说，超验哲学）并非全部。确信被包含于极其宏大之物中可带来安宁；若

其宣传文字并非全然虚假，传统智者偶尔确能达此境界。但若心灵安宁脱离与亲密他者共融所生的满足与自发，则将成为虚假目标，无论此他者被想象为近在咫尺的不可分离伴侣，还是遥远崇高的对立面。故而，在大文化时代，不仅需围绕政治共同体重塑宇宙容器，还需以更鲜明的轮廓界定个体的亲密他者，那近远交织的神圣孪生子。当历史适时版本的他者存在时，人类可从寻求至高容器中的安宁转向与绝对者展开激荡的爱恋。这些将在下一章开启久未翻阅的结构或形态神学之书时详述，（ ） 其中包含关于那个亚里士多德虽提出却未能以其方法充分发展的"另一中心"的必要阐释。

附论三

自我食粪

论柏拉图的循环利用

在柏拉图接受史中，人们常强调他对圆形与球形几何图形的偏爱，却鲜少关注其著作中某一处关于圆形运动的论述。在此，柏拉图超越了抽象的球形理想主义，跃入了一种关于整体的生物学（今日我们或称之为“普遍生态学”）。现代生死科学仅能在外部环境背景下研究局部循环过程，而柏拉图在某一冒险瞬间触及了绝对生态的条件问题。这里的核心是一种存在的生态系统，它应被理解为封闭的循环过程，且不再有任何世界环境或外部世界作为生命循环的背景。这种绝对生态只能作为绝对生物学实现，而后者又只能作为对一种绝对动物的描述——这种动物是独一无二的，若有人呼唤，它将以“宇宙”为名。

这一经典论述见于《蒂迈欧篇》开篇，旨在解释造物主为何赋予世界球体“完全光滑”的外形：

它不需要眼睛，因为外在并无可见之物；也不需要耳朵，因为外在并无可听之声；亦无需呼吸空气，因为周围并无空气可供吸入；更不需要任何进食或排泄的构造，因为在吸取真正的营养精华后，无需排出任何残余。因为没有任何事物与它相异，也没有任何事物从外部加入，因为外在空无一物（唯有它自身）。相反，它被巧妙地设计为以自己的排泄物为食，一切体验与行动皆在自身内部完成。

这便是完美的代价：绝对动物必须是一个自我食粪者；用通俗语言说，即食用自身排泄物的存在。此外，这一巧妙设计还取消了口腔与肛门的区别——这一区别对于有环境的动物至关重要，因为它们需要在环境中进食与排泄。而在这一超自然存在中，身体的开口（新陈代谢的戏剧在此上演）完全向内并相互短路：这对应了一种生态上令人印象深刻、但从精神分析与美食学角度看颇为困惑的结构——一种整合的口腔-肛门性。

（自然，这一超级动物不存在生殖器，因为其存在方式既非生育亦非被生育。）

这种在自身内部体验一切、完成一切的生命体，实现了一种神圣属性，中世纪神学家以“自存性”（*aseitas*）一词重现，尽管他们无人敢如柏拉图般冷静地探讨神圣动物的新陈代谢细

节。这一省略情有可原，因为对基督徒而言，宇宙并非绝对动物，而是受造物。然而，由于基督教教义将道成肉身而非道成世界归于绝对者，存在的关键位置仅发生了转移：基督作为神圣存在，承担了人性，因而接受了口腔与肛门的区别。他的生涯始于新陈代谢的困境（“你们要看见一个婴孩，包着布，卧在马槽里”），但最终无法回避是否摄取与排出外物的问题：作为真神，他必然是非新陈代谢者；作为真人，他必然是食物的消费者与粪便的排泄者。然而，接受史中的两个事实表明，尽管有双重本性教义，真神仍在基督身上战胜了真人：首先，若真有主的话语流传，却无任何关于其身体排泄的记录；其次，若其变容之身升天，却无任何关于变容粪便的提及。因此，神-人必然受制于系统与环境的区别，不像柏拉图的宇宙那样是无环境的系统。

这些思考背景下，希腊与基督教通往绝对生态之路的差异更为清晰。神的道成世界产生了一个绝对动物，它通过自我食粪完成无外在性的生命过程；而神的道成人生则产生了一个形而上的混合体，其中一部分自永恒以来既不饮食，另一部分则通过尘世的饮食产生相应的排泄物（在崇拜的内在性中不可言说）。希腊的世界-动物既不从环境中摄取食物，也不向环境中排泄，因为它无环境，或者说，它为了自主性放弃了所有外在化；而基督教的神-人虽鞭撻世界，却无疑在其中留下了不可言说的排泄物。（某些中世纪神学家认为基督进食但不排泄的观点或许值得提及，但绝无讨论价值。）世界-动物是绝对生态的主体-客体，它消耗一切而不留残余，不允许任何事物向外排出（正如直至 20 世纪初，藏传佛教中达赖喇嘛的粪化

石作为医疗护身符备受推崇，甚至在极端情况下被真正吞服为药物，因为活神的排泄物不可能是废物）；而神-人则受制于一种部分生态，其中必然存在遗失的残余与能量的外部化。

由此，希腊与基督教的循环利用之别显而易见。世界-神必然具有自我食粪的结构（这正是整体论的终极所指，尽管它们不愿也不能言明），而神-人则必须或是厌食者（“人活着不是单靠食物”，故尽可能少食），或是二元论者（晚餐桌与厕所不在同一世界）。在柏拉图的循环利用中，一切皆转化为神的食物：这意味着在宇宙的口腔-肛门系统中，要么排泄物本身具有高级烹饪的品质，要么神球的口腔无味觉，无法区分仙馐与粪便。比这种味觉无差别更重要的是宇宙的免疫性（其外部穹顶的绝对光滑），它不允许任何开口将任何事物排向虚无。

在基督教一方，神-人降临世界如同进入痛苦的流放，但并非为了展示如何建造生态房屋或以动物与人类粪便施肥田地。他的循环利用使命仅关乎灵魂。他降临是为了证明一个节制的世界是可能的；根据其教义，人类未被召唤去新陈代谢或排泄，更不用说在自我食粪与异体食粪的双重意义上成为杂食者。基督教与救赎及圆满的关系并非宇宙论导向，而是灵性导向。灵性者与游牧者共享在定居人口中保持避粪生活方式的特权；他们避免将人类束缚于固定居所的义务；他们逃避围绕厕所忠诚的氛围。（一般而言，基督必须如此生活，以至于从不需使用自己的厕所；他让排泄物自行处理其排泄物。）

灵性生态满足于将灵魂（包括复活的身体，若有必要）归还超自然的父家；其余则毫无遗憾地外部化。相反，宇宙生态对内化如此热衷，以至于只允许绝对动物在自身内部进食与排泄。因此，这两大家政经济学说均无法帮助现实地球：其一仅关注灵魂救赎，视世界为脚手架与废物；其二视世界为绝对，从而否定了任何废物的可能性。

然而，自 19 世纪卫生革命以来，声称援助地球的循环利用生态观念始终是零碎的，因为它们缺乏要求完全循环或回收的勇气与力量。生态社会将始终被人道主义破坏，后者坚持口腔与肛门区别的不可超越性。

附论四

万神殿

论穹顶理论

微风轻拂

（...） 在正午时分

紧束的精确光芒中

荒芜的辉煌！那球体，

如此抽象，自我折磨。

——豪尔赫·纪廉，《颂歌》

伟大技术中无物不曾先存于形而上学：这句话的文化诊断能力之证明，见于旧世界最具代表性的圆形建筑——罗马万神殿。其建造始于图拉真统治时期（98-117年），完成于哈德良时代（117-138年），是严格字面意义上的建筑奇迹。其穹顶内径超过43米，在整个时代中代表了地球上第一座也是最大的真正球形构造：甚至圣彼得大教堂的建筑师也不敢超越这座古代巨型穹顶的采光直径。

万神殿的前身建筑屡遭不幸，表明此处建造的是一座极其精妙、高耸的神学-天穹覆盖的神殿。图拉真与哈德良在短时间內第三次尝试重建罗马命运神学的中心圣地，是因为此次意图建造一座比前身更能抵御元素情绪、更令人信服地赢得整体认可的建筑。

万神殿的建筑与神学计划非同寻常，体现了帝国宏大主义为自己树立纪念碑的意图，同时也旨在向普世公民展示一种无可超越的世界观的政治教诲与建筑表现。建筑师阿波罗多罗斯（叙利亚大马士革人）与两位皇帝达成一致，决定建造这样一座建筑。

万神殿是两种主权抱负的交汇点：一是凯撒主义，二是学术性。哲学家们试图在清晰、无懈可击、绝对美丽的轮廓中思考整体，柏拉图及其后继者（直至斯多葛学派）已为此奠定了基

础。罗马人在其政治鼎盛时期也不得不接受希腊人对圆形与球形的思考。凯撒们则被迫反思如何通过一个汇聚与辐射权力的中心维持庞大外围的凝聚力，这种对城市与地球类比的思考促使他们日益倾向于与太阳或神融为一体。

万神殿是这两种主权公式的中点。一方面，它以几何学与宏观球体学手段见证了空间哲学生产的奥秘；另一方面，它归属于一种城市-帝国的空间创造，这种创造仍将世界统治视为国内扩张的成功，并将凯撒的生活视为罗马统治领域的守卫或监视使命。

建筑师阿波罗多罗斯以其大胆的建筑设计，使建筑在此时得以与世界观的两大顶峰并驾齐驱。他满足了凯撒派的需求，提供了一种符合帝国及其守卫者家庭关切的严格而宏伟的建筑理念；同时，他接受了哲学概念的挑战，证明球体不仅可作为数学与天文学研究的手工模型，还可作为伟大神殿与宇宙广度的形式象征被实现。

万神殿不仅是古代宇宙神学成果的纪念碑式总结，还以清晰而含蓄的方式指向内学与外学的区别——没有这种区别，古代世界便不可能有真正的智慧或知识。万神殿的奇迹在于，从外部无法窥见其内部所展示的内容；这是因为，尽管它作为独立建筑提供了外部视角，但这一视角并未揭示内部的形式理念，却不能因此指责建筑师进行伪装。

从外部看，万神殿是一座矮胖的圆形建筑，圆柱形基座上覆盖着平坦的穹顶，侧墙与穹顶过渡处饰有七层阶梯状环带；面对这个数字七，人们不禁想起此前坐落于此的七大行星神神庙。必须承认，外学视角虽未被真实视角（即内部视角）修正，却仍具有自身的正当性。阿波罗多罗斯的建筑向这一事实致敬：在罗马，如同此前在雅典及其他地方，思想时代的大多数人满足于从真理之地前经过，不向真理之口提问，并迟到于真理之时。

万神殿的内外之别深刻重述了学院入口的著名铭文：“非几何学者勿入。”但在此处（或许与柏拉图花园中的情况不同），只需睁眼进入建筑，通过环顾这一无与伦比的圆形事件，便可皈依于普遍几何学的标志下。

从外部无法识别内部发生的彻底变革——它永远改变了建筑空间上部封闭（屋顶、天花板与拱顶）的意义。此处发生的无非是屋顶与天花板的完全形而上学化；真实的天空有了一个严肃的竞争者——穹顶。唯有进入这座拱顶神殿，人们才会意识到穹顶已成为信息。

早在近东的古代圆形与拱顶建筑中，屋顶意图并能够超越建筑空间向上封闭的单纯功能这一观念便已萌芽。正如众多古建筑纪念碑所示，自我包裹于子宫模拟庇护形式的动机几乎与屋顶观念本身一样古老。房屋始终意味着母性空间的变形，这为建筑在空间转移力量的历史发展中赋予了卓越地位。然而，唯有

万神殿的穹顶以如此胜利与决定性的方式开辟了理性诗学与拱顶空间形而上学的道路，以至于任何未亲眼目睹并理解罗马宇宙神殿的匣中天空者，皆无权声称自己知晓建筑空间高度的意义。

所有欧洲文化中后续的圆顶建筑——从佛罗伦萨大教堂的布鲁内莱斯基圆顶、罗马圣彼得大教堂和伦敦圣保罗大教堂的圆顶，直到法国国家图书馆和大英图书馆的拱顶阅览厅——都只能被理解为对万神殿圆顶之哲学-空间命题的评注与反提案。人类历史上最激烈的圆顶论争——关于圣彼得新建筑冠顶的争议（其建造始于1506年的奠基仪式，而就圆顶部分而言，根据米开朗基罗（1475-1564）的设计方案，由贾科莫·德拉·波尔塔和多梅尼科·丰塔纳于1592年完成）——始于首位建筑师多纳托·布拉曼特那些复古的草图绝非偶然：在这些草图中可以辨认出对万神殿厚重圆顶的直接复制，这种坐落在立柱之上的结构由于重量原因在技术上本不可能实现。圣彼得圆顶问题的历史，正是现代建构理性主义的行进轨迹或试验场。从现代空间生产的视角来看，其重要性丝毫不亚于同时期宇宙学领域的哥白尼转向。因为空间向外界的去边界化，绝不比它在早期现代宏伟空间象征体系中的拱顶化更具戏剧性。

当万神殿古老的圆顶仍能依托于近乎地壳尺度的筒形墙体时，现代时期的圆顶却面临着必须脱离地面厚实墙体、以人工方式在惊险的支柱结构上拔升至巨大高度的挑战。在此可以衡量古代建构主义与现代建构主义在诉求上的差异。

万神殿圆顶上的古老裂缝

然而在触及不可能边缘的伟大建筑方面，古代与现代共同的经验是：任何崇高之物若没有裂缝与坍塌风险便无法维系或持久。万神殿圆顶浇筑完成后仅数年，就不得不修补其经线上的宽大裂缝；圣彼得圆顶自 17 世纪至今的历史，就是一部支撑实验史。对建筑师与免疫学家而言，这种经验远不如哲学家那般困扰，因为他们深知：成功构筑天堂的尝试，必然伴随着迟早需要对人造天堂进行加固的承诺（这是反宗教改革天主教的根本实用理念：若上帝希望教会存续，便不会让罗马建筑崩塌，纵有裂隙；若不愿存续，我们亦会因无力解决结构问题而自知）。早期建筑静力学作为一门数学秘学，正是为照护危殆的圆顶而发展起来的。相反，由于职业特有的轻率与边缘性，自不再亲自动手建造以来，哲学家极易陷入诱惑——从其他建筑师建造的整体建筑之裂缝中，得出非保守而是“解”构性的结论。

若从秘传纲领性理解万神殿，便可承认这一论断：唯有罗马建筑在实践中实现了希腊哲学将宇宙表现为家居化整体的激情，因其以希腊人无法企及的方式将房屋同化于宇宙。正如黑格尔所赞誉的，若希腊天才实现了宇宙的家居化，那么帝国时期的罗马建造者则成功将房屋宇宙化。在万神殿中，任何未经本体论训练的访客都能沉思古代哲学的基本理念：智者的此在意味着从地方性居所向普世性居所的迁移。同样，从圆顶的凹格中闪耀着古代的根本教义：认知即分类。

罗马作为世界中心，1527 年，版画

通过万神殿的建造，阿波罗多罗斯与哈德良以自身方式重演并直面了罗马成功史的谜题。正如诸多古典研究者多角度强调的，罗马的普世统治并非帝国进攻本能的表达，而更多是过度膨胀的安全感与家居意识，结合对帝国边境盟友的歇斯底里式忠诚意志（西塞罗："我们民族已为保卫友邦（《论共和国》III，23）征服万民"）所形成的不自觉结果。因此，帝国诞生于家居性与忠诚感的狂欢——这使其类似于一个只为在流言中安处而冒险涉世的哲学体系。对罗马人而言，帝国主义是普遍外恐惧症的症状，通过将外部可能干扰之物内在化进行自我治疗。

同样，万神殿旨在通过向所有外来主神颁发罗马护照来终结其神秘力量。早在欧美大学发明副教授职称之前，罗马神学家领袖们已发现联合神祇的功能。这些神灵将赋予跨宗教认可的神秘力量，罗马稳定的守护者认为必须与之建立联系。如同古代美索不达米亚，罗马发展出宗教外交意识以调和众神世界的多元形态。万神殿为所有神祇而建，普世而天穹化，作为全会大厅，围绕罗马家居理念召集所有配称神名的力量。

这种世界建造以永久性后果改变了内在性意义，展示了帝国技术作为宇宙技术能达到的限度。这种极大规模的建筑方式与后来欧洲民族国家大都市的建筑虚荣（当缺乏真实世界理念与有效世界强权技术时堆砌立面）毫无共通。万神殿证明：在家居适应宇宙形式后，宇宙也顺应了家居形式。自此，整体性作为

普世技术史的主题成为现实——这正是当下以"地球化"为题的讨论核心。此词暗藏的问题是：地球"存在"、"发生"抑或"被制造"？

由此，古代欧洲圆顶的宇宙技术意义可简明定义为：赋予普世内在性理念以建筑轮廓，并为古典形而上学的免疫议题（那关照万物、维系一切的宏大包容者之凝视）在可见性中预留位置。圆顶支撑着这样的陈述：人类生活在合作原则之下，天穹关注着其覆盖的现象。权贵们通过圆顶构建"上界光明垂顾下界晦暗"之关注的乌托邦。

万神殿圆顶真正胜利的，是一种关于世界、秩序与内在性的理念，其高度的本体神学张力很快与帝国边缘涌入的新宗教情感形成强烈对比。当皇帝仍在建造容纳所有神祇（将地区神灵与神化自然力量纳入最高神格形式）的圣殿时，帝国民众已普遍放弃哲学宗教的透明性（或可说"皇帝凝视下的理性民众集会"），转而投身于新的晦暗宗教。

这以自身方式将万神殿纳入古代晚期哲学广泛失败的行列。因其球状光明的信仰、节庆式的整体主义、圆顶内预示伪亚略巴古提等级概念的凹格精妙分布，万神殿代表着水泥浇筑的真正流溢体系，其蕴含的实现智慧远超所有后世访客总和。竣工不久，这座建筑便作为意义机器矗立在礼拜者面前——虽可仪式性使用，却永不可复建。

奥斯瓦尔德·斯宾格勒捕捉到该建筑（既崇高又完全开放）周围秘传孤独气息的卓见：万神殿堪称所有清真寺的鼻祖。斯宾格勒借此表达其晦涩论点：公元125年的罗马早已脱离古代精神世界，陷入近东在异族文化伪形同化下发展的"魔法文化"暗示（其代表作中题为"阿拉伯文化问题"的章节堪称20世纪文化思辨哲学之巅）。古代精神世界向魔法世界的重心转移，最终导致伪形宗教（希腊化的基督教——要求顺服、提供奉献的晦暗宗教原型，与后世伊斯兰教构成精神兄弟）对罗马帝国的渗透。斯宾格勒指涉的正确性至少在于：万神殿时期的罗马正经历内在性意义的转变，神祇现世方式的改变具有深远影响。

有充分理由认为，古代晚期大众参观万神殿时，仅体验到凯撒主义、哲学与建筑巅峰对话所达成成果的零星片段。那个时代日益属于致力于天穹去数学化的秘仪师与使徒——今人称之为世界的再魅化。

这些彻底改造内在性感（公然非逻辑、依赖心灵感应与奇迹）的代理人，使后世圆顶（尤其是拜占庭东方）不再重复万神论建筑形式（欲为人类参与世界之屋最优形式树碑——如混凝土般永恒），而是渐进显现人类空间被世界不可穿透秘密包围的状态。斯宾格勒通过魔法文化核心空间哲学符号——洞穴体验——对此进行了精彩阐释。这种转变清晰阐明了万神殿与圣索菲亚教堂的差异：罗马球型圣殿以技术-建筑结晶形式为古代哲学世界观提供终极自我阐明（来自任何行省的访客以世界公民身份进入，以希腊哲学新信徒身份离开）；而圣智教堂创

造了神秘升华、魔法环绕的内在性感（进入者瞬间成为阿拉伯先驱，神恩魔效的狂喜新手）。

罗马圣彼得大教堂内景

万神殿的后续命运为天穹圆度母题提供了新诠释——作为对起源之母的讽刺性心理认知式回缩：作为拜占庭皇帝福卡斯赠礼，万神殿归属罗马主教博尼法斯四世，后者将其改造为圣母教堂（"殉道者圣玛利亚"），于公元609年举行庄严祝圣。但当教堂以"圆厅圣母"之名重新祝圣时，世界符号史迎来了最辉煌时刻：形而上学家的精确公共球体与圣母末世内在性的有机圆融再度融合。

圣索菲亚及后世真正清真寺的宇宙技术好奇心在于：不再关注家居与存在的哲学聚合，而着迷于通透世界与神奇洞穴的魔法等价。这赋予东方建筑以创造性荒谬的优势（伊斯兰建筑由此发展成为奇迹学派）。如果说万神殿的技术-神学基础是"建造天穹"，那么拜占庭大教堂与清真寺则奠基于"构筑世界洞穴"概念。

古代晚期的世界再魅化也使建筑陷入空间再神秘化，但作为宏大建筑艺术，建筑仍追随其建构主义使命。此时，宇宙的家居化不再对应于家居的宇宙化：家居自身开始伪形朝圣，重新转变为魔法世界的围墙与人工洞穴。建筑由此服务于反建筑的空间理念：原则上成为构建悬置奇迹与重建神性不可理解性的艺术，最终陷入自我缠绕的停滞（成为魔法麻痹与文化技术枯竭

的见证)——此外,作为宇宙恐惧症"不能再"的征候,至今仍以"伊斯兰国家"之名在世界舞台上呈现着僵死或屈辱的存在。当圆顶需要以建筑形式服务洞穴内在性时,高技术便臣属于劣质空间理念。这可能导致短暂迷人的结果,但长期来看,东方化圆顶成为理性停滞的守夜人。

撒马尔罕 Sher Dor 经学院圆顶

相比之下,当圆顶高耸于满足海洋时代空间需求的西方现代教堂之上时,其作为新欧洲空间问题(在离心世界中表现向心建筑)的几乎普适性徽章效力持续至20世纪门槛。罗马圣彼得与伦敦圣保罗的巨型项目(作为胜利之塔崛起),其内外兼修的圆顶承载了现代对巨型的张力冲动。在"发现世界与人类的时代"之后,这些建筑发现了案例主义的意义。就权力而言,现代时期在风格上是以古代形式遗产表达海洋情境体量的尝试。

华盛顿国会大厦圆顶内景

这条规则实际上约束了所有现代国家建筑大师:从路易十五(其治下始建日后所谓的巴黎万神殿——"半古典半耶稣会式",朱利安·格拉克语)到柏林圣尼古拉斯教堂、圣彼得堡圣以撒大教堂,当然也包括华盛顿国会大厦(更遑论美国各州众多的州议会大厦)。国会大厦圆顶(直接呼应伦敦圣保罗,间接呼应罗马圣彼得)于1864年内战期间完工,标志着欧洲向美国转移的文体完成(政治完成需待1917年美国参战)。其作为石面覆盖铁架支撑的假象,正是华盛顿古典主义的特征。

但圆顶的决定性蜕变并非源自旧新大陆无数中心建筑仿作（直至 20 世纪仍包括希特勒与施佩尔柏林最终胜利建筑的膨胀方案）的政治建造者，而是始于 19 世纪 20 年代私营经济领域：巴黎、米兰与罗马那些辉煌的拱廊街建筑——如本雅明所示，现代资本空间生产力在此实现了迄今最迷人的理念。拱廊街融合广场、商业街与沙龙于"商品"或"生活方式"符号之下，其透明穹顶的免疫学意义在于：开始晶体材料（与金钱空间理念深度契合）的伟大历程。

米兰埃马努埃莱二世拱廊中央圆顶建造中，1865-1867

随着早期建构主义的玻璃乌托邦与 20 世纪末洒脱的室内建筑，建筑师、哲学家与空间设计师的头脑在空间生产上迈出超越旧欧洲模式的决定性步伐。新空间既摆脱秘传/公开的对立，也超越中心/边缘的二分，体现"椭圆形"空间理念。21 世纪最终将其世界屋顶投射至天穹、房屋与洞穴等旧形态理想之外。已"解"构天穹、卸除传统免疫职能的现代人，成为另类免疫者——以新方式生活与建造。他们重新设计屋顶与侧墙，购买巨变的风险保险，作为换脑者必然成为换忧者；作为更好投保者，也能承受对世界的极大开放。

伦敦格林威治千禧穹顶，1999 年 1 月景

未来时代，圆顶将成为"虚空亦需重构"信念的标志。纵上帝已死，圆顶建造仍在继续，关于当代人头顶合适天盖的争论亦

然。后现代天顶是临时社群的假说，而非法本体教条。虚空建构似乎正勾勒出生死者在其中自我关怀的视界。

甚至理查德·罗杰斯设计的伦敦格林威治千禧穹顶（英国以此庆祝进入第三个千禧年），也印证着这种政治-符号性空间诉求的强劲动力。整个国家在当代空间理念（虽难阐释）的冲击下震颤：据统计，1997年英国报纸除"戴安娜"外最常出现的词是"圆顶"。圆顶争论始终是集体空间敏感性的指标。自杰里科与乌鲁克城墙时代起，先进建筑能力就服务于原始社群命题：纵使在全球尺度，内部性仍居首位。建筑中无不先行存在着免疫理念。

第五章

上帝即球体

或：

爆发的一即全

球体是灵魂的自我映象。马可·奥勒留，《沉思录》第二卷第十二章

存在始于每一瞬间；周遭万物，阿拉的球体旋转。中心无处不在。

弗里德里希·尼采，《查拉图斯特拉如是说》第三部《康复者》2

当西方神学最深刻地理解自身时，它是对超现实中心的冥想。以近乎绝望的执着，它追寻一个不可能成为世界中心的"全中心"。由于在古典形而上学世界观设计中，上帝与世界通过最初的差异被分离，现实世界的中心——贫瘠光明的土地及其上彷徨的人类——与超世界的中心（神圣丰裕之核及其环绕的受福灵体）将永远相隔。因此，关于整体的理论只能作为分为两部分的学说而繁荣，甚至以两种语言呈现，最终完全分裂。作为宇宙论或自然全体之学，它研究宇宙（universe）；作为神学或精神全体之学，则探讨作为世界根基或奥秘的上帝。看似自然的是，这两种话语本可构成统一的总理论——假设自然与神圣精神是同一连续体的互补面向，其学说仅是同一总体实在的不同投射，自身连贯——但这终不可行，尽管无数庄严宣言支持并不断精炼其重复。

从现代视角看，我们得以清楚认识到：古代欧洲宇宙论者与犹太-希腊-基督教神学家谈论所谓"一与全"时，从未指涉同一事物，尽管双方皆是整体性专家，且执着于调和其论述。诚然，在两者整体结构（根本形态概念的亲缘性）中本可为世界全体论与上帝全体论的协调找到形式基础，因为根据古典阐释，二者总可被构想为唯一无限完美的球体，似乎合理期待一个至高球体的两种不同投射实为同一。但此假设终显虚妄，分析两至高球体将证明其同一性不可能：永恒哲学与思辨神学不懈追求的组装，若实现必含荒谬意涵。显然，形态学家的上帝同时嘲

弄了神学家与宇宙论者——祂以两种不相容的整体性显现，仿佛要暴力推翻"最大即唯一"的自明命题，该命题暗示应存在且仅存一个至高无上的"一即全"。

切记：柏拉图与亚里士多德曾成功证明，在诸多可能球体中唯有一个能成为实际包罗万象者。柏拉图明确教导：造物主未创造两个或无数宇宙，唯一生成的宇宙以其丰沛完整成为孤绝独子（monogenes）。雅典学派的决定性论证为后世奠定基础：至高者必唯一，故所有具象存在皆汇集于天穹之顶——"最大即唯一"，此命题的坚实形式性自古延续至现代唯心主义者，经库萨亦未改。若世界是被终极界限环绕的全体，则必然唯一，因"最大"概念必含完全整合。由此，由逻各斯生成并激活的哲人宇宙，被提升为最大的整体与包裹万有的全体。

然而，柏拉图主义神学家深知：上帝必以无可比拟之势涵盖并超越世界及其一切。祂应属更强大的全体球体——本质全然相异：超物理的、努斯的、动能的、爱欲的球体，仅在非本义上可称空间性（在超空间性中"中心"何意？），其内上帝全然活跃、全知，无度无阻地自享极乐。伪亚略巴古言："上帝环绕万物，无物环绕上帝"，清晰表露其空间与超空间量级的双重优越。若此理想主义神学家的回应具正当性（内在视角多有支持），则亚里士多德派自然学者的宇宙球体（容地于中的天界）与数学-神秘主义的"上帝球体"（万物源出并涵纳其中）断非同一。形而上学的著名辅助构造"存在类比"（analogia entis）——通过相似中的不相似，让世界追随无限优越的上帝——亦未能消解两大至高规划的躁动对立。

伪以神为中心的世界图像。尼古拉·奥雷姆，《天与界之书》（1377），亚里士多德《论天》法译评注手稿，为查理五世而作。插画师反转亚里士多德宇宙：七大行星天层以不规则宇宙图形拱卫上帝而非地球，恒星天与土星天内置，月天反居外缘。

就立论与结果而言，上帝学说与世界学说仍是深度差异的工程，尽管二者（因表面形式相似而迷惑性地）被实践为最高球体理论。斯宾诺莎首倡"上帝即自然"原则，表明若愿牺牲超验性，便可撤下西方双重理论的戏剧。尽管诱人认同宇宙论-内在与本体神学-超验的球体构造，但实质不谐使任何统一尝试必败。唯凭对和谐趋同的制度化兴趣，方生幻觉：希腊-基督教经院科学构成了统摄上帝与世界的统一理论，达成了所谓存在与超存在的融贯全局观或整合形而上学体系。只需稍缓阅读相关文本便知此说虚妄。实言之，所谓形而上学时代的本体（宇宙）神论——海德格尔徒劳试图"解构"其欺骗性同质——自根基分裂，显露出两大任性球体全体规划的根本不可同心圆化。在其所谓"形而上学"复合体的组装中（若正确审视），无物需解构，因其构造已然失效。

所有使两大崇高全体球体的中心、轮廓与内环相合的尝试，皆因原则问题注定失败，尽管修辞的上帝-世界平行论始终掩盖事物分歧。因此古典形而上学既无需也不能被"解构"或"建构"，因为善意（且非拙劣）的重构已耀眼（或谓悲剧性）揭示其不可行性：世界球体与超世界球体同心无缝嵌套的布局。

所需非对中心主义本身的批判，而是对中心与相应边缘足够细致的区分。由此可明：整个形而上学传统莫基于对超验空间与内在空间的蓄意混淆，即两种全然相异中心及其轮廓的混淆。须承认，受传统蛊惑（无论顺从或颠覆）的思想家难以把握此差异。库萨亦欣然沉湎于时代构成性幻象——需梦想天穹拥抱大地——故徒劳而陈腐地教授不可能之事：宇宙之球与上帝之球的（外）同心性，或换言之，将全部内在性圆融包裹于超验性中。

"既是世界中心——即至福上帝——亦是地球、诸天及万物之中心，同时是万有的无限轮廓。"（库萨《滚球游戏》）显然，此类文字可被书写，却无法被思考。下文将以史无前例的清晰度揭示缘由：世界的神周缘论解释（亚里士多德式"上帝在上"本体论）与神中心论解释（柏拉图-普罗提诺流溢说"上帝在中"）的对立，其硬度远超任何体系调和热情。无法同时从地与上帝构建全体，强试者必在无同心处伪饰同心。中世纪世界观中"地心"实质所指，将在后续"反球体"章通过撒旦学根本分析阐明；而视上帝为"诸天中心"的谬误，可在库萨《滚球游戏》中详察。

中世纪盛期对"中心"的混淆直达上帝与世界解释的终极层面。"西方形而上学"唯有依靠制度化的虚构理念系统（福柯所言"言说事物的常规"）——由弹性而稠密的虔信自我催眠网络支撑——方能维持关键点的连贯性。中世纪思想自由的代价（仅在教条边界内被许可的理论自由），是必须维持"世界观"双焦

点的潜在性，不得就投影的神中心或地中心定位矛盾进行显性对话。

此种教化性混淆的深度体现于：尼采的疯人（宣称上帝之死者）仍是中心混淆的受害者，未料其宣言本应区分两种彻底的"一即全"概念。当疯人在《快乐的科学》125节提出怪诞之问："我们解地于日时做了什么？""仍有上下吗？""我们岂非彷徨于无限虚空？"，其语调与内容无疑指向后哥白尼人类告别亚里士多德主义宇宙论所致的边缘丧失——为恒星天蒸发、无限性冲击而哀悼。尼采提问的悲怆显露地去中心化如何击溃旧欧洲心理宇宙免疫系统："虚空之气岂未袭面？""岂非愈寒？"。此类表述似指虚无主义叩击所有门扉：地转被解作致命离心，将我们抛向永恒酷寒；天穹失顶即生命安全感沦丧。躁动讯息易解：荒原扩张，方位尽失，外在性吞没一切，意义唯存于对抗客观失根性（唯存于二级方舟构造）的彻底人工自庇系统。

但：当疯人宣告上帝之死时，所言全然相异——指涉柏拉图-普罗提诺式神学立场撤退所致的中心丧失。尼采喜将此第二重丧失表述为对至高者（即最大者）的谋杀后果，可视为对问题尖锐性与微妙性的过度戏剧化认知。但事实本身存疑：绝对中点如何被圆周之刃刺穿？现需双重操作：使地球滚出亚里士多德-托勒密宇宙中心，同时熄灭新柏拉图上帝球体中心的光源——此乃根本相异的两行动，不加区分将致所有相关领域判断混乱。现代性自身意义的判定亦系于此：这是后形而上学时代（如所有讲席宣称），还是尚未自明的另类形而上学时代？

本体论于此是否全盘失效（如超验论者、建构论者乐道），抑或只是完成某历史型态？哲学思维是否已言尽其辞（令异化理论家忧郁怀旧有理），抑或古老爱智正迈向新历史形式（可称转基因理性艺术）？现代性意义似取决于对形而上球体灾变的阐释——即判定所失者究为中心抑或边缘，何球体之中心与边缘。

然而，自现代早期至今，保守与革新传统皆坚称：诸种丧失本质同一。此混淆源远流长，可溯至希腊古典，整个中世纪受其支配。尼采犹陷其中，显示旧欧洲-天主教幻觉之固——亟需维持世界球体与上帝球体某种同心性（或谓联合统一性）的断言，正如库萨那精确却逻辑客观无望的命题所示。此同一性命题需有效，方能使地球离弃宇宙中心与上帝撤离存在中心在形而上学上等同。

但此乃无客观依据的暗示。实情是两种天渊之别而去中心化，各自对应全新的中心占据（或空缺）模式。现代性不乏候选者争夺全体空缺中心：物质、人类、特定主体、先锋、种族、结构、无意识、资本、语言、大脑、基因、大爆炸质量。凡此种皆曾被宣称为统御根基与中心。观念史近二百年遂成危机全体之问题中心继承权争夺史，终致"无中心文化"的和平主义提案。在此超广角领域，启蒙确系缓业，若无外部轨道观测与激进化全景视野则难有进展。但在更广博知识建立前，可怖的简化者与吟诵的复辟者仍随意掌控迷茫公众：或召唤令大主教与社会民主党同悦的亚里士多德，或为怀旧者重漆永恒哲学巴洛克遗痕。此领域最著名干预当属天主教谰妄者汉斯·赛德迈尔

控诉现代性的《中心丧失》（1948），哀悼某个从未言明位置的中心之失。（赛德迈尔例证天主教亚里士多德主义真义：指责现代建筑"脱离大地根基"，例证为勒杜 1775-1780 年毛佩蒂斯门卫球形屋方案——纯几何形态违反月下存在法则；总体指出现代性发展"非人纯球体"趋势，终控自神化与撒旦主义。）赛德迈尔或反赛德迈尔，现代性中心意义及其丧失的混淆程度在各领域大致相仿。

欲清晰区分两大经典全包球体（天球与上帝球体），只需观其中心。神中心与地中心球体规划的不可调和差异立现。此差异从内部永恒破坏旧欧洲最崇高理论目标：给予"一即全"以逻辑形式。

如前一章所述，在第一大球设计中，中心被终极且至劣本体论者占据：我们在此遭遇栖居必死人类的大地及其地下内脏——地狱，被表征为宇宙负极与距天穹上帝最远之处。地心宇宙志固有结构性地狱中心主义：地核最内环中，三面撒旦（反三位一体）的六只魔眼在永恒寒冰中垂泪，构成此物理世界绝对中心点的纪念性具象。传统称其为"世界之君"，实为对大地施行亚里士多德式侮辱的宇宙论正确推论。

从寒冰撒旦处可领悟天主教阐释"在世存在"的终极意涵：魔鬼未失中心——他自身即是中心。

极端神周缘的 22 阶螺旋宇宙（对应希伯来字母），综合亚略巴古流溢系统（上帝流溢的九智慧天使，2-10）与亚里士多德天层系统（11-18），终达四元素（19-22）。大地（Terra，22）作为元素与距神最远中心体的双重贬抑在此混杂图表中显明。黑球暗示第二（神中心）构造存在。摘自罗伯特·弗拉德《大宇宙与小宇宙史》（1617）。

环绕此堕落世界中心（地下负极），地表终究形成坚实、透光、向天开放的覆盖层——人类生命受粘稠恶渊威胁却被更高诱惑牵引的媒介。古典本体拓扑学不断重复其公理：人之位在于"之间"。在此受死亡引力与希望升力作用的球体（及其月光墓园）周围，自月球向上层层沉积更高尊贵性的以太区域。简化八阶图式：月天、日天、五行星天、恒星天（以太行星世界与享福灵界分界），其上可推测为第十阶（三位一体居所）。

但丁的典范天界之旅（扩展为十阶）本质基于混杂的地心模型：首抵背誓者所居月天，次至荣德英雄的水星天，体面爱侣的金星天，智藏身袍现耀金身的理论家日天，信仰战英火星天，贤君木星天，冥思者土星天，恒星天，水晶天（为让神光透入物理宇宙而设的"第一透光体"）。享福灵界的九阶之上，终达不可言喻的十阶——天国玫瑰窗与三位一体居所。

显然，但丁天堂基于赝品宇宙-超宇宙模型，自由综合亚里士多德天层秩序与柏拉图-普罗提诺神光中心化。其神光不照世界物理中心而从边缘透入，显露光（作为 lux 与 lumen）在物

理与超物理间的暧昧角色。但丁在诗性攀升中表现如非穿行渐扩天层，而直指某种悖论性置于宇宙阶梯极处之外的"中心"。诗人让天的拓扑复杂自我和解：唯神能知如何既凝为闪光奇点又显为宇宙结构最广屏障。非神学家可纳此念：神若有，当无形象难题，可同时为点与全容体。

就地心宇宙球体而言，其维持惯常人观，区分上下，故中心"在下"完全符合日常直觉，边缘自然"在上"。难怪但丁升至水晶天回眸时，仍见地球蜷居宇宙僻隅的可怜渺小。

古斯塔夫·多雷为但丁《神曲·天堂篇》第十二章所作插图：

"那些永恒玫瑰如是绕我们旋转，最外层回应最内层"

"我以目巡游七重天，见此球体，笑其鄙相"（《天堂篇》22章 133-135 行）

藉此，穿越天层光明界的诗意空间之旅特性再度消隐；其宣称成果之一乃借宇宙伟廓羞辱大地。斯宾诺莎"上帝是广延物"原则对经院宇宙论之神亦有意义：祂将以太界/天界确立为间接广延，故在下（尤其至劣的地核撒旦点）愈不"与己同在"。此模型中，至福与极祸按上下差异分配，求赎者无疑须循上升之径，追随彼方上帝。

但若有人欲在宇宙球体内寻神，只能觅得间接行动迹象：痕迹、圣物、暗示、象形（故神学家易成神探）。纵感近在咫尺

尺：只要滞留内在，求索者必不断领悟真神超越一切可感、空间、象征之物。奥古斯丁在《忏悔录》卷十（援引诗篇 139 篇动机）开创此无效空间寻神范式；十九世纪初让·保罗仍以《逝基督游无神宇宙》回应："我飞升至众日，随银河穿越天之荒漠；然无神..."。

但丁《神曲·天堂篇》第十四章：

"...见我携淑女独升至更高天福"

此乃地心世界中神的方位，纵最近接者亦需"更高"；其居所必定位（但丁《神曲·天堂篇》第十四章续）

此乃地心宇宙模型中神的方位导向，即便在最接近神的时刻仍需更高处：祂的居所只能定位于比任何物理或象征意义上最高处更超然的层级。在此世界图式中，人类若追求真理或至善，便注定要不断向上突破；与此同时，神学家为何操练攀登术亦豁然开朗——他们面前矗立着永无止境的任务：必须将上帝思辨得比任何可想象的积极量级更为宏大。渴慕至善者必须抵达宇宙终极边缘并超越之；在此下层世界，唯有垂直上升方能接近真理。故而，纯粹的水平科学永远无法带来救赎——至少在受垂直挑战的理论家视角下如此。

然而，若有人尝试在神中心球体框架内构建存在论，将遭遇全然不同的拓扑学预设。此模型中，上帝占据绝对中心位置，万物如光线般从其核源发散。此处，"至高"即"至内"，超越性被

重新定义为向心性。新柏拉图主义流溢说为此提供原型：太一作为不可言说的光源居于万有核心，其光辉经层层级差递减，最终在物质边界消散为黑暗。此范式逆转地心模型的矢量方向——救赎之路不再是离心攀升，而是向心复归。普罗提诺的"灵魂返乡"即典型：挣脱物质外壳的桎梏，逆溯光辉之流，重返神圣本源。两种全体性模型的根本冲突在此显明：地心宇宙论将神性定位于圆周极处，需向外扩张以接近；神中心本体论将神圣核源置于存在核心，需向内深潜以回归。当库萨尼古拉宣称"上帝既是万有中心又是无限圆周"时，实则以悖论修辞掩盖两者的不可通约性。其《论球的游戏》中，滚球者既被要求瞄准中心点，又被告知该点同时弥散于球体全域——这种拓扑学妄想暴露了调和两大范式的绝望尝试。

伪狄奥尼修斯《神秘神学》中的表述更显吊诡："祂既非灵魂亦非理智...既非静止亦非运动...既非同一亦非差异..."。此类否定神学策略实为对神中心模型语言失效的补偿：当上帝被置于存在论绝对零点，所有肯定性谓词皆沦为不充分投射。神学话语遂陷入两难：若坚持神之超越性，则必须承认其外在于宇宙球体；若主张神之内在性，则不得不将其稀释为万有基质。前者导向空洞的超越主义，后者堕入泛神论异端。中世纪的"存在之链"（scala naturae）概念试图调解此矛盾：将存在界分为矿物、植物、动物、人类、天使、神性等层级，构成从物质到精神的连续光谱。但这种垂直阶梯模型本质仍是地心范式的变体——它将神性置于阶梯顶端而非核心，无法真正实现神圣中心的拓扑转换。埃克哈特大师的"灵魂火花"说

（fünkelein）更具向心激进性：主张神性内核潜藏于人类灵

魂至深处，灵修即剥除外在性以显露内在神核。这种神秘主义转向暗示着从圆周到中心的范式迁移，但终因缺乏本体论支持而沦为个体体验叙事。

哥白尼革命的双重去中心化效应在此获得新解：日心说不仅将地球逐出宇宙几何中心，更间接消解了神学图式中上帝作为"第一推动者"的圆周定位。当牛顿以绝对空间概念取代天球模型时，神性存在被放逐至抽象无限——既无中心亦无圆周的均质延展中。莱布尼茨的单子论试图以全息式微宇宙重构神圣中心：每个单子皆从特定视角映现全体，但缺乏拓扑学优先位置使其沦为相对主义迷宫。

现代性危机实质是双重全体性模型解构后的认知眩晕：当垂直阶梯崩塌，水平延展无垠，人类既丧失上升的形而上学阶梯，又找不到内省的神性核心。尼采"上帝已死"宣告实为双重讣告：既哀悼圆周定位的宇宙论上帝之死，亦痛感核心定位的本体论上帝之亡。海德格尔对"存在遗忘"的批判，实为对全体性范式崩溃的迟来诊断——当存在既不能被思为最高天层，亦不可被体验为内在基底，哲学便沦为无家可归的追问。

后现代主义的"去中心化"浪潮可视为对此创伤的激进回应：若传统中心皆属虚妄，便以彻底平面化消解任何等级制诉求。但德勒兹的"块茎模型"、德里达的"延异游戏"仍暗含新范式焦虑——如何在不诉诸中心/边缘二分法的情况下思考全体性？当代思辨实在论者重提宇宙论问题，试图以"超物体"

(hyperobjects) 等概念重建非人类中心的全体性，但其努力仍受困于现代性认识论断裂。

或许，全体性思考的未来在于接受根本性的拓扑革新：放弃将宇宙构想为同心球层或辐射状结构，转而探索多维网状、分形迭代或全息投影等模型。在此视野下，神圣性既非至高点亦非核心源，而是系统复杂性的涌现属性。但此类构想面临严峻的语言挑战：如何在本体论层面调和数学抽象与现象体验？量子宇宙学与过程神学的对话或为可能进路，但其综合尚未成形。

回望"上帝即球体"的古老隐喻，我们不得不承认：当全体性被空间化为几何图形，神学与宇宙论便注定陷入解释学循环。或许真理论述需超越空间隐喻，在纯粹事件性中重述一与全的古老谜题——那里，中心与圆周的辩证将以不可图示的方式再度显灵。

在公元一世纪晚期的伪亚里士多德著作《论世界》中，可找到地心体系模式的经典纲要——所有亚里士多德-天主教宇宙志学者与神学家都将此作为其世界观的基础：

首位与至高的位置由祂自身——上帝所占据，因此被称为「至高者」，正如诗人所言，祂统治着「整个天穹的至高顶点」。最大的愉悦属于最接近祂的元素（即以太），其次是紧随其后的元素，依此类推直至抵达我们所在的领域。正因如此，由于

上帝协同影响的力量极为遥远，大地及一切尘世事物显得如此孱弱、失调且充满混乱。（199）

我们亦可选择全然对立的视角，考察以「至善与至高者」——上帝——为中心构建的神中心领域。然而在此设计中存在一个复杂问题：人类是否能够真正克服这种复杂性，始终未能获得充分澄清。

但丁《神曲·天堂篇》第27章：

《Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo》,
cominciò, «gloria! », tuto il paradiso,
sì che m'inebriava il dolce canto

（「圣父、圣子、圣灵啊」——
他开始颂唱——「荣耀！」整个天堂
以甜美歌声令我沉醉）。

但丁《神曲·天堂篇》第31章：

In forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa

（于是以洁白玫瑰的形式向我显现
那圣洁的军团——
基督以己血迎娶的新娘）。

/

POLVS

ARCTG

DKTn

1

8

名

POLVS N

WMA^o3332

取自格雷戈尔·赖施《新哲学宝典》（1508）；展现由十重天
构成的经典亚里士多德宇宙图景：

1 月天、2 水星天、3 金星天、4 日天、5 火星天、6 木星天、7 土星天、8 恒星天、9 水晶天、10 原动天；

第十重天之外：作为「上帝与全体选民居所」的净火天。

在从上帝出发构建包罗万象的体系时，已无法基于自然智性的条件展开。神中心论者必须从一个对人类理性而言先天不可企及的源头出发——「起初」，那些受启示者如是说。虽然从上帝出发或以上帝为始的含义可通过思辨前提获得足够清晰的阐释，但就既有尝试的认知现状而言，人类是否适宜进行此类论述，其争议性始终如初。唯有通过跃入开端（然跃迁者何人？）方能获得神中心建构的起点——此处必须始于神圣的「本原」（arché），始于那个超本体、不可测度地丰盈致密的原初之点，万物之「充全」由此以某种方式持续「流」出：或藉由倾注，或通过辐射，或经由爆发，抑或展开。因此，在另一领域的核心处（倘若我们能跃入绝对隐含之境），我们将遭遇哲学家真正的上帝——这个因新柏拉图主义渗透而日益成为神学家的上帝，尤其对那些倾心于伪亚略巴古式基督教神秘神学之人而言。

四重性。伦纳特·尼尔森摄影作品。

若将上帝设定为从永恒之位自我世界化的绝对之点，则中心与边缘的距离结构将发生倒转：此刻世界与人类须置身于上帝球体的边缘；光学语言：处于可感光衰减、中介化、被介质遮蔽的领域；道德视角：处于相对远离上帝的位所。就兼具物理-形而上双重属性的两栖存在——人类而言，其在神中心体系与地心体系中对形而上渴求（超越与上帝距离的渴望）的导向必然迥异。对至善的欲求方向将发生剧变：从不可企及的高处转向不可触及的内在。相应地，距离感亦产生根本性转变。欲从浑浊物质世界抵达澄明之境者，须预备攀升至最极端的边缘——天主教与伊斯兰正统教义对此从未置疑；反之，渴求抵达神圣辐射中心者，则须学习如何凝神于灵魂深渊至为内在之点——这正是单球体神秘主义关注的旨趣。地心体系中的天国乡愁（「超越我的至高者」），在神中心论中呈现为对精神与心灵空间至深核心（「我至内在的深处」）的回归渴望。

理解这另一中心之特性与诉求，正是旧欧洲所谓「神学」的理论计划之要义。在其鼎盛期，凭借卓越的理性主义，神学得以在修道院与大学理性文化诸学科中确立至高地位。当参与这场理论游戏者足够清明以理解其任务的独特性时，他们便实现了向「从上帝出发」思维方式的彻底转向——自新柏拉图主义时代以降，这被视为真正神中心论者的标志。（200）凡不决然皈依这种彻底神学视角者，断无可能窥见另一领域——那光明的领域。

马蒂斯·格吕内瓦尔德《伊森海姆祭坛画》细部：散发天使荣光的圣父，约 1512 年。

FIAT

Fiat lux. 由「要有」之言诞生的圣灵之鸽勾勒出第一道光环。取自罗伯特·弗拉德《大宇宙与小宇宙史》（1617）。

这种超离感性表象的要求需要付出代价，但专家们不断强调：凭借善意与恰当引导，这种代价可以分期偿付。他们声称，在通往内在的道路上——如同圣地亚哥朝圣之路——存在诸多可行路径、途中启迪心灵的驿站，以及一段所有人都必须践行的终程：须以专注与奉献之心行走。正因如此，上帝之友亦需勤学，尽管对多数人而言，「考试」仍遥不可及：那是在消融自我的冥思深处进行的考核。就考核本质而言，其目标非实证知识，而是以特定的非概念性回应的「博学的无知」，以应对至高者的不可概念化。

字母流溢。取自《创世之书》希伯来字母表图示。

唯有当目标能证成其艰辛时（除非道路本身被宣称为目的——这对信奉无目的手段与无尽征途的虚无主义者不言自明），方

可推荐诸如神智学或精确神秘主义这般漫长逆性的道路。然而，当人类的终极目标不在高远之上而在深邃之内时，他们究竟在走向何方？若其历程不积累实证知识，而是不断远离寻常客体，他们又在研习什么？

以时代错位的方式观之，神中心论进路可比拟为遵循「在他曾是我之处，让他成为我」箴言的精神分析。普罗提诺斩钉截铁道：「当人凝视自身时，所见乃是蜕变为祂的自身。」

（201）后世的神之解析者如库萨与布鲁诺，自视为智慧的猎手，宣称终将如阿克泰翁般化身为猎物。成功完成这种「治疗」的追踪者将能凝观存在之谜——上帝的光明领域在其全部庄严中的展现，并自我移植至其核心。斐奇诺在其《上帝与灵魂的神学对话》中，让爆发中的神性道出箴言，精准把握了上帝的原初语调：「我充盈、渗透并包裹天地。我充盈而不被充盈，因我即充盈本身。我渗透而不被渗透，因我即渗透之力本身。我包裹而不被包裹，因我即包裹之德。」（202）

从神中心「立场」出发的思考提出了明显过度的预设，唯有通过思想家系统性自我剥离的过程（这种剥离实为对其自身的终极肯定）方能实现。在此过程中，剥离的可能性及其能否兑现修行者的期许，始终晦暗不明。此方法的特征在于某种超人般的直觉与演绎能力——这等同于尝试尽可能切近地见证万物范畴自本源之点的原初流溢。在绝对之点的临在中，没有笛卡尔式「我思」，唯有目击光明诞生的眩惑见证者。

圣甲虫球体。取自阿塔纳斯·基歇尔《埃及的俄狄浦斯》（罗马，1653）。

若智性跃入开端的壮举得以实现，它将成为闻所未闻之进程的见证者：倘若此处允许使用具象隐喻，或可逐步追踪上帝通往世界之路。神圣突现的目击者将见证原则展开的璀璨焰火——这是绝对者自我降格的至高事件，万物自此流出、被渗透、维系与涵容，始于神内的第一道光觉，经九级天使、共相、种属，直至宇宙边缘最微末的尘粒。惊异的智性得以亲见光明理念的首轮流溢如何从生成中心向各方投射出分层的同心光瀑：层层相因，环环相扣，直至抵达相对远离中心点的区域——在此，纯粹光明的超清晰喷发充分衰减，特定理念或具体光明与边缘物质的结合创造出感性之眼可及的宇宙。此处的思考意味着沉入光明创世的沸腾爆炸。

必须承认，神中心领域的论述保持着强大的隐喻冲击力，因为神圣本源对存在范畴的流溢本质上乃超空间、不可感知的事件，唯有转译为光的形而上学与隐喻语言后，方获得与空间性、可感知情境的关联。但中世纪柏拉图主义恰恰在这些转译与象喻中得其精髓。彼时若有人欲以非圣经语言表达神秘主义神学如何令世界存在，除依附于这种论说光明在层级领域中自我扩展的语言游戏外，几乎别无选择。（203）此处万物皆立于「宛如」与「可谓」之上，然万物皆被精确言说如其所示。

若有人悉心追从从中心向边缘经阈限与阶梯的漫溢，

.... 自绽放的神性，

光之关节、甬道、阶梯、王座，

本质的围场、欢愉的示现，

炽烈迷狂的激情骚动，

蓦然独一：

将辐射之美复归于己面……（204）

便能直观领悟尘世及其植物、动物、人类造物于第一中心所现的危殆距离：此乃接近神之球体极边的构型，虽仍为光明触及与塑造，亦被黑暗与虚无强力铭刻。因物质宇宙对预备接受感性中介的智性而言仅是现象，透过它实现的只是光明洪流的晦暗「外化」。光明辐射的观察者得以洞察物体世界的本体论暧昧性——此界危险地远离光明中心，一方面，唯中心及其连续体的力量维系着物体的存在：任何具形的存在（直至特定物种的最小昆虫）皆参与属与种的形式存在馈赠之流，进而参与源自超本体之点的至善连续体；另一方面，形式附有虚空质料的浑浊附加物，这种原始无形者随距离增长愈加密结，凝滞，晦暗，终达无光的边缘——神学家对此界域之外仅作凶险暗示。若经院语境允许明确承认神之半径的有限性，则可直言：在斑斓造物边缘之外，满载本质的光明领域必被不可析辨的「神之远夜」环绕。当然，经典神球论不容任何神射之光先天消逝；据正统理论，所有光线皆抵达其特定折返点后便回射本源。光的反射或归家乃是光-神学的高阶术语，其历史——自普罗提诺、普罗克鲁斯至哈贝马斯、霍金与扎永茨——尚待书写。

十二世纪维也纳手稿中的等级宇宙图示亦显示伪同心论：伪亚略巴古式智能体（据称从上帝经同心圆流溢）与亚里士多德天球体系（以地球为中心同心排列）。

然有明证：并非所有光皆反射或归家。因此，尽管天主教精神不乐见此，但苍白的外部荒漠确实存在——此处再无反射或救赎。上帝的终极边缘（更确切地说，其超边缘）乃是近乎无或绝对无的环形带，迷失的光线在此异域无力折返亦无意归家。于是，辐射的上帝亦有其不可复得的外域，在此存有的免疫系统已然失效。谨慎言之，天主教对「外部」的称谓——地狱——正指向此阴森领域。两大整体方案的边缘慈悲地映照出中心的对立：在世界球体中，死寂的终结归于中心，完美性归于极边；在上帝球体中，中心君主制对应其极边（更准确地说：超边缘）的恶魔式无政府状态。本体拓扑学草图中地狱的定位极具启示：地心体系里，丧失灵魂跌落联合之外，但丁笔下恶魔领主的冰冻国度即此类讽刺性再社会化——上帝亦不穿透的外域在此呈现为拘禁冒犯者的否定性地狱；神中心领域里，不可折返的光线在归家光标的更迭中迷失，通过神逃逸动力学抵及无归的空间——若尝试存在主义解读，其命运最似所谓「精神分裂者」：携无名之痛在宇宙游荡。

一旦通过此等粗略草图对两大整体领域进行形式比照与区分（据我们所知，欧洲传统中从未对此作明确阐述，尽管逻辑论述与图示中两者处处显明且持续互动），所谓两者的同一化或至少同心耦合观念即显多余。唯伊斯兰哲学某些思想家敏感于世界的神中心与神边缘阐释之冲突，然其解决方案（通常偏袒边缘之神）多难令人信服。（205）伊斯兰神智学的优势在于毫不掩饰地揭示「外在中心」的悖论。就欧洲思想而言，今可

平静断言：因建构的对立性，神之领域与古典形而上学世界领域既不相容，亦无法「调和」或以任何方式兼容。

更有趣的问题在于：传统思想家如何规避此潜在毁灭性的二分法？在两大通行整体模型的裂隙中，如何保存天主教幻想？如我们所见，形态学的类比为此提供了便利。除共有的球体性外，尤以渗透一切的阶梯实在论为要——这在两模型中皆转化为等级思维的强迫症习性。在两大领域中，形而上学从业者皆习得：天主教徒的思维与存在基础首在等级的区隔——无论自上而下神边缘地思，抑或自上帝向世界神中心地思，存在始终意味着「各安其位」。

天主教理性主义的敏锐直至二十世纪仍受等级模型印记；神圣的上下秩序始终作为最强导向标准。即便就人类在两整体领域中的定位而言，地心与神中心方案共享谦卑的悲情：在两模型中，人类与至善的难逾距离被置于眼前，无论此至善被诠释为「远-内」抑或「远-上」。然神中心论的谦卑迥异于地心论：亚里士多德-天主教的谦卑予人以尘世之位，赋予卑中之尊；柏拉图式谦卑则激发神秘主义雄心，诱使追随者追求内在化、变容或寂灭的高贵主张——通过自我深渊化，令己魂与神之领域核心融合（普罗提诺：「沉入深处」）。然两大古典全体主义的共性不足以消弭其根本差异，即便思想家试图忽视此差异，实在的多样性仍必然在其论述中不可抑制地显现。

两大超球体学说的未被觉知的差异史，可溯至柏拉图思想重新发端。两者的晶核皆可在几何理想主义或球体主义中寻得（与数论共筑柏拉图论述中存在的可理知基础）。若柏拉图确有不容置疑的 *inconcussum*，那便是神与界唯能以绝对浑圆的 *totum* 形式被观瞻（与效仿）。前文已述欧洲球形制作在哲学

天文学或宇宙志精神中的古老源头。亚里士多德-托勒密天球宇宙论作为《蒂迈欧》卓越刺激的调适或现实化，当代读者不难确信。在这位被柏拉图授予宇宙生成论话语权的毕达哥拉斯主义者长篇论述开端，可见关于完美无妒的建筑师创造球形世界的福音式表述——此建筑师别无选择，只能将己之至善传导给最佳可能作品：

全盘考虑（逻各斯）（...）使（...）世界之体光滑匀整，各处与中点等距且自我闭合。如是安排宇宙为循环运动的轮廓，独一无二，凭其卓越自足交游，无需他者，自识自友，藉此诸般安排令其成为至福之神。（《蒂迈欧》34b）

《蒂迈欧》中，柏拉图式世界灵魂从宇宙核心（此处地元素被安置为「环绕中心延伸的球体」）编织世界全身直至边缘——这预示了亚里士多德-前哥白尼物理学中地球在层层天球中心的千年模型。（但若考虑《斐多篇》结尾（108e）柏拉图关于大地「悬于天中」的宇宙论严肃论述，其优先性亦当确立）。

惊人之处在于：正是柏拉图本人在提出以地球为中心的世界图景纲要之同时，传播了第二超球体学说雏形——其中心非物体，而是理念，更确切地说是众理念及其在超验或理知世界联结的本源原则。此即「善」——「真正哲人」自古信奉的神学对象。神之领域或精神球体理论的经典处所，无须在柏拉图著作边隅寻索。它位于柏拉图全集的巅峰：《理想国》第六卷结尾，紧邻作为批判认识论顶点的洞穴喻。确有充分理由主张：

太阳喻以其脆弱的彻底性本身即为巅峰，洞穴喻及其幻象描述与出洞过程仅为教辅图解。在被凝神运思、谨慎表述的太阳喻中，柏拉图所言无他，唯指思想当下最强大的对象或超对象——对接受性认知同时显现为思想真正主体的「善」，它在此处（经过前苏格拉底序曲）以难忘姿态作为哲人之神登场。可见，随着这位超太阳的升起，向绝对者思维的转向已悄然开启——对后世所有神中心论者，这将成为理想、灵修与宗教告白的三位一体。

这位「善」甫登场便向庸常理解力呈现为逻辑独体，甚或怪物。一方面，它似作为主题或对象立于表象性智性之前，与其他问题并列；另一方面，经神秘转向内化，它在认知者眼中辉耀，并透过此眼在世内辐射。某物既存于可凝思的存在者，同时确保对面智性的恰当把握——对这种僭越情境，柏拉图唯能举出感性世界唯一范例。据其阐释，物理阳光在视觉中介的认知关系中获致类似的双向分配：一方面弥散于被照对象，另一方面作为先天光能储存于认知之眼。故物理太阳必赐双重恩典：首予「受福的显像世界」（206）——在其光照下显现与生长者；次予储存原型与某种过滤之光的眼睛——此眼亦积累真实视觉经验，并通过二者联结向在场对象投射第二重认知性或理知之光。（宜再提示：在柏拉图光学中，非谓眼睛被动受客体影响，而是谓客体在主动视觉闪光中被观察）。

柏拉图让苏格拉底如此展开：

视觉与此神（太阳）的关系如下（...）。视觉非太阳，其居所（我们称为眼者）亦非（...）。但它确是我们感官中最肖太阳者（...）。其视能正是以流溢形式承自彼处（...）。

那么——我续道——你可称我所说为善之子，由善按己相似性所生，在可见域对视觉与被视者的关系，正如彼在理知域对智性与其把握对象的关系（...）。

那么——我说——注意我们所说的二者：一统理知域，一辖可见域，姑谓天穹（...）。无论如何，你是否将可见界与理知界视为两域？（...）。

现在领悟：在理知界第二部分（我指辩证力自为运用，绝不假借感性，唯凭理念本身，从理念至理念，终抵理念者）（...）。（《理想国》509b-511e）

此处发表了一项重大发现，其发展衍生出古代欧洲精神与光明形而上学中不可估量的苦行与话语星系。新发现表面上听起来简单：理念构成了自身的语境、自身的纹理、自身的洲陆，是的，自身的帝国，其类型完全不同于可感性感知世界的延续。若遵循逻辑规则，人类便能在理念的专属语境中航行，并在此过程中确信理念源自理念，与其他理念相联，形成结论性的网络，由证据之线编织而成。思想家在理念空间的操作经验越丰富，就越清晰地认识到可理解对象呈现出某种自身"世界"般顽固之物（或是否该称其为维度、领域、结构体？无论如何，这些概念都具有某种程度的不可把握性），其法则仅在此领域内有效。因此，理念具有连接性，能塑形领域，生成语境，以独属于自身的方式创造世界可能。通过自身连结，它们形成了当

唯心主义确信其根本经验时将要称呼的"可理解的宇宙"
(kósmos noetós)或"理智世界"(mundus
intelligibilis)。

该学说的创新性并不在于假设了第二世界。民间信仰与前形而上学传统向来预设世界背后另有世界，无论是作为灵魂的彼岸，还是作为超个人主动力量的隐秘维度。现实的二维性属于民间本体论及其学术延续的普遍预设。尼采对基督教柏拉图主义"超世者"的嘲弄，在面对世界各文化中普遍存在的现实双重化信念（将现实区分为显明世界与隐秘世界）时，显得颇为狭隘。

唯心主义的革新在于将第二世界置于新的逻辑架构之下，这种架构由理性主导，因而在某种程度上是可计算与可实现的。"彼岸"自此归于理性实体，其特征在于比感性"此岸"的一切更为明晰精确。明晰性与超感性在此交汇以生成明证；明证正是理智彼岸呈现于此岸的方式。模糊的幽灵必须消亡，精确的理念与真理方能存活。幻想必须终结，以便思维（在逻辑中的航行）成为可能。因此从理念政治学视角观之，形而上学呈现为双线作战：既要对抗眩目的此岸，亦须对抗混沌的古老彼岸。当明晰彼岸的科学初战告捷，关于心理或道德客体的传统信念就变得如同老妪的鬼怪故事或诗人的神性幻象般毫无价值。整个显现领域必须革新：这正是柏拉图在其至高无上的超验太阳寓言中所呼吁的。

但凡体验过原则、推论、命题群与论点集群之间凯旋式坚实联系者——即曾成功论证或有效演算之人——都会认同反抗平庸的基本哲学情感：这种无法继续忍受思维对传统流言的依赖，这些流言根基脆弱、论证薄弱。理念与感性确定性的关系需要根本性修正。思想必须自行点燃其光：另一语境之光，在此语境中，万物最终取决于原则之原则，第一善及其辐射。

数学由此开启与现实的分离；几何学教授观瞻完美圆三角；明证在逻辑平原高举旌旗。通过命题与图形的前进运动，沉醉于表达纯粹内在联系的强力，思想验证其对世界的自我立法权——或换言之，验证其在"真实世界"中循逻辑框架连贯航行的能力。然而所有逻辑操作，虽以直线推理起始，最终都描绘出唯一的大圆环。所有从其他命题推出的命题，其光芒皆源自一个回溯至所有开端之始的逻辑起点——善，它将明证之光，赋予一切正确推导与被推导者。

由此升起比所有尘世正午更明亮的太阳。一种更坚实的视觉性开始主导，其清晰度超现实如南方东风劲吹之日。需要柏拉图的天才才能彻底主张"世界"之名属于现实的另一面——在作为思维本身的思维中可经验之物。唯有当思想领域能自立为世界，整个世界才能继而与另一整个世界在"世界"中产生冲突。

源自此摩擦的，是经典本体论的原初争端。被思之"真实世界"向单纯感知的"现实世界"掷出手套。正是这种挑衅使柏拉图文本成为西方历史的枢纽事件。由此开启现存事物的意识形态重

建与技术重建。世界本身并非统一、简单、无差异之物的真相昭然若揭，无论科学与否，言说世界者总指向差异化世界或斗争中的世界。原初争端一旦爆发——柏拉图极现实主义地称之为"关于存在的巨人之争"——便无人能宣称中立；所有派系皆卷入其中，包括那些佯装不知的幼稚者。自此，即便普照的太阳也不再是往昔模样，因太阳背后已升起另一太阳，与可见者争夺首位。"我们知晓，真正知晓！" 另一光的黑太阳：当真命题呈现于思维时，其光线灼烧人类头颅。

通过太阳喻，后世聆听到可理知殖民地从可见性母土宣布独立。柏拉图在单一时期宣告"光的合众国"：自创自足之帝国。以理念、经由理念、朝向理念而存在：新光之国的居民将如是生活，退隐于不可摧毁的逻辑庇护所，栖居光明山巅之城，这个无处不在却又处处难及的"他处"。自然，这些合众国将输出理念，必要时介入旧感性世界的黑暗以建立新秩序。显然，尽管迟至长期无知后才发觉，他们仍将确信因优越的明证性而居首位；更确信新世界显现后，旧世界仅剩势力范围与图像供应的价值。

在我们语境中，柏拉图超日光精神模型最显著者，乃超现实光源的核心地位。此光源以极富表现力的形式确立另一媒介，唯借此第二球体——精神之域或神域——方能从宇宙之域解放。此处萌发了后世神学家关于绝对者的高妙论述：在其自身光照下，绝对者本无需世界，却仍允其存在——希腊化时期通过满溢的欣悦，天主教政体通过降世恩典。就此而言，柏拉图发表其善论之日，即是精神历史的独立日。

然而柏拉图通过太阳喻向世界引入的暧昧性，被旧欧洲的教化思想利用至现代门槛：我们指光的双重功能，显然自始就需对两界承担建构作用。若说先前可将层级化视为两种总体模型可互换性的形式基础，那么现在可将两界的光逻辑建构视作其近似与等同的物质基础。作为可理解宇宙与物理宇宙的衔接，光理论使得两大球体总体论的必要同化成为可能，从而避免欧洲形而上学新基底的过早崩塌。当然，早期光之思辨大师——首推柏拉图，更有普罗提诺、扬布里柯、伪狄奥尼修斯等——始终清醒其日光学、光逻辑学、放射学论述的隐喻性。他们不断强调这些话语的寓言性、类比性或"平行"地位，但这丝毫未改变唯心主义光之修辞的同质化效应。

就柏拉图太阳喻而言，其光之话语的比喻特征显现在苏格拉底谨慎的措辞转折中——他似乎不喜形象化言说；这并非偶然，因柏拉图在此处比任何地方都更需澄清，其任务是将古老而熟悉的物理太阳置于新发现的超物理太阳之下。通过这场对太阳的胜利，精神形而上学显明了它对现象界的看法。

由于真正的太阳从此被称为"善"，而物理太阳只能被诠释为"善"形式的投射与外显，因此真正闪耀之光——无论是物理还是精神之光——总被理解为双重化与层级化。在白太阳被黑超太阳超越后，终极光源自身不再闪耀，而是令万物生辉。若光真实闪耀——无论作为感性慈爱还是理智明证——都只是"光中之光"：普罗提诺式的 *phos ek photós*（光来自光），天主教尼西亚信经式的 *lumen de lumine*（光来自光）。既然真

实之光（无论被思或所见）始终已是至高第一光的第二光，正统宇宙论也可主张某种光中心或隐性日心特征，因物理光相对上帝超光并无优势：必须承认它不源自自身，而是自下而上。正是另一中心使两者成为可能。

虽然物理自然在构成上属地心说（归根结底是地狱中心说），亦可自视为受光支配，只是这种支配非精神性由内而发，而是太阳性由外而上的。由此达到此条件下可期的最佳状态：物体世界的整体形象仍能自信地模拟其与精神整体神学视域的兼容性。可以推测，若无这番虔诚欺诈，旧欧洲的本体神学（别名哲学天主教）从一开始就会崩溃。若"光辉之辉"未紧随"光之光"，神学家便无法在中世纪大学权力中心展开其辉煌的语言游戏。

第二球体的吸引力基于其具有与感性经验的空间世界所有已知关系完全不同的内在连续性。就神域或光之领域而言，可称之为纯粹内在行动的连续体，而宇宙领域则由物质状态及其转变主导。这大致对应发散与代谢之别。在神域，唯有理智光的运作重要：通过不可摧毁的内在性，它在自身行动与受动的穹顶中扩展。这光之运作领域对思想具有压倒性吸引力，因其展现了从中心建构世界的原型。其魅力源自这样的暗示：精神领域中心的"一"仅通过其思想的自我完成、通过初始思想的思维发展，便可成就完整世界——这世界（除却边缘的某些模糊）绝不会遭受外界扰动。新柏拉图主义者（首推普罗提诺）始终强调：无论理智光还是物理光，都不会迷失于外在性，而是在其扩散空间中"与自身同在"。

普罗提诺举例说："太阳如同其光芒的中心点，光芒始终附着于它：因各处光芒都与太阳相连，未曾分离。若欲将光芒分向别处，它始终追随太阳。" 适用于物理光连续体的，更适用于可理解宇宙（无论称其为善、上帝、太一或超存在者）的自我扩展。原则-光之连续体赋予神域最大限度的内在沟通性与透明性："那里万物透明，无晦暗阻隔，每个存在者从内到外都彼此可见。" 这意味着精神球体空间中的每个点都位于发自中心的半径之上。所有点因而参与中心，因每点都可确信来自中心的光线能即时抵达。不仅点与中心全然透明，点与点之间也以无数澄明方式相连。这对所有透明性爱好者而言都是理想条件。

由此可辨，理想主义向光的逃逸很早就呈现两种骚动：精神性避世倾向与精神性入世倾向。前者助长了生活的恶名与宗派性，无疑包含着厌弃运动躯体及其贪婪接触的禁欲倾向——毕达哥拉斯团体展现了欧洲土地上将社会重建为禁欲教团的首个尝试。这类冲动滋养了敌视婚姻、"否定生命"的苦行潮流。值得追问：是否存在过不带有这种近乎自闭的、对过于人性化、过于黏稠之物的禁欲增补的形而上学-精神思想？

同时，在发现自存自足的精神帝国时，也显现出对纯粹精神政治联合的潜在兴趣。社会主义建基于天国。若人类灵魂-精神核心本身类似理念，有何阻碍他们组建纯粹团体、无染光的公社？如此，人类真正社会化之处岂非应在另一真实世界？由此可对普罗提诺"那里每个存在者对每个他者从内到外皆可见"的

奇特表述进行合理诠释。若理念与精神灵魂（或人格核心）在"彼处"毗邻而居，此类邻接性便构成对人类有意义的精神帝国质料。在彼处另一社会，因纯粹精神间唯存协调关系，第一社会的明显缺陷难道不应必然被超越？天使智慧与精微力量的社会主义，难道不该衍生出达至理性的经验人类的社会主义？归根结底，纯粹精神的交往能力难道不也牵连具身者的交往？

从观念史观之，地心总体与神心总体的双重化并非基督教-天主教形而上学的特性，而是希腊古典主义根本球体化决定的必然结果。柏拉图的球体学理性主义（本身受巴门尼德、恩培多克勒与毕达哥拉斯启发）不仅表达了强制的形态学乐观主义。通过它，总体性思想与几何学的联盟得以建立——自此，这种作为古代欧洲存在思想鲜明特征的联盟便保持在场。几何理性主义（更准确说是天球测量学）是希腊思想对宏大世界挑战的创造性回应：谓之回应，因它源于对世界尺度与形态的迫切追问；谓之创造，因它不再将世界形态的宏大体验为不可破译的命运，而是以建设性的精神临场参与生产，并以自身区分穿透之。在此视角下，希腊自然哲学的球体图式与天使神学的合唱幻想，皆是将最大化的总体性禁锢于精确表象的成熟能力标志。事实上，在被象征为 *sphaira*（球体）、置于帝王足下或作为冠十字架帝国宝球执于掌中之前，宇宙必须在思想中被构想为被照亮、被丈量、结构精良的总体性。这些球体仅凭其外观便向建造者发出呼唤，唯有在此呼唤的可听范围内，才能找到普世思想者与统治者。这呼唤的文本确凿无疑："我属于能以真实形态构建我者。"罗马万神殿最有力地证明了此呼唤如何被聆听。

我们看到，柏拉图为球体构成或创造设立了两种迥异方案：第一种以准超验的造物主德谟革构建宇宙为动画球体；第二种通过太阳喻推论得出——可合理理解为辐射造球的原初场景：若深入思考，柏拉图的超太阳（善）只能通过其能量释放，在隶属存在中向四面八方进行生产性扩展。

无论是他者创制的德谟革式球体，还是自我放射的造球过程，都将人类置于引发矛盾反思的权力概念面前。两种情形中，人类原则上都被置于创造者而非创造物的位置：正如《圣经》创世神话将人类完全置于受造物位置，被陶塑为陶瓷制品，被吹塑为精神作品。但这种原初的、被动宗教性的自我定位未必凝固为终极立场。受造于至高创造权能（我自身亦为其产物）的屈辱并非定论。因为：代表我的至高创造权能，作为需要认真对待的权能，同时创造了非凡发展的条件。上帝权能的概念唤起技术原则的兴趣，并为发展自身权能的意志插上翅膀。

人类理解（无论多么晦暗不完美）既定物基础——全生产能力——的能力，指明了宇宙中清晰炽热的位置：唯有从此处才能形成回应新事实的逻辑回声，即知晓万物皆由中央权能或其代理所造（无论自造或他造此刻并不重要）。既然圆融世界如今可知是至高创造力的粗制滥造——或是主权性德谟革生产，或是自我辐射的自我构成——那些通过思考发现这两个事实（世界的圆融性与被造性）踪迹的人类，突然感到被逻辑牵连。这等同于技术纯真的丧失。他们被卷入无与伦比的智性挑衅，如同被引入与神性操作的难解共谋。因为反思世界整体的

球体形态并承认其权力原则的制造特性：两种观念的协同作用，在正确思考者身上激发总体性感受，使其智性自感受邀参与此全能。凝视如此深远的人类智性，如今自视为知晓并能造物的力量家族成员，这些力量为世界之存在与如此存在负责。甚至可能出现这样的情形：理解此类事物的个体，自觉与这些力量的血缘较之对此无感的同类更为亲近。虽然起初难以察觉，但因此处已分化出祭司与技师的路径：前者局限于展现宗教顺从原则（non possumus 不能为），后者发展出箴言（dum possum volo 能为则愿为）。

知晓可为之事分化了社会，当其提升至与球体创造上帝的modus operandi（操作方式）共谋时。可以说：世间新生差异将芸芸众生分为两途——知悉球体及理解与生产球体世界之权能至关重要者，与继续编织寓言、未察觉光明大地上理念欲实践实现的伟大游戏已开启者。

随着球体领域的共谋者与对此一无所知者之间的技术差异出现的，还有一种情欲差异，其对人类社会分裂的影响更为深刻。这种差异将共同体划分为多数派与少数派：前者追求传统上接近的、刺激性的目标或对象——性伴侣、权力手段、安全保障的收益；后者则被圆融至善（summun bonum redondo）的渴望所触动——无论是通过宇宙球体（cósmosfera）上升可达的至高天界，纯净灵魂在那里与上帝交融，还是指超明澈神域（teó sfera）中最隐秘的泉源点，上帝近旁的光明圣咏团由此涌出。

这两种欲望模式——我们姑且称之为"切近之爱"与"逾矩之爱"——的差异，将在基督教文化发展中留下决定性印记。正如后来伊斯兰教的情形，在基督教中，普通欲望之人与渴求他物者之间的分野，也将成为文化上的关键分界线。中世纪基督教将逾矩之爱的模式确立为具有广泛影响力的精神引导典范，成功地在无数教士与平信徒的生命规划中同时激发并维系了对至远者的向往。若与古代相比，这一文明成就可以得到充分衡量：当时真正理性驱动下关注与太一融合或灵魂升至至高天界的"神爱者"群体何其微小（某份诺斯替文献谈及此主题时称"千人得一，万人得二"）。基督教通过替代性机制与自身利益的结合，在情欲逾矩与球体学领域取得了广泛成功；解释或至少阐明这种成功的奥秘，可为检验普通球体学的解释力提供试金石。

中世纪基督教之所以能在广大神职人员与世俗社会阶层中普及逾矩之爱的思维与行为模式（如13世纪康拉德·冯·维尔茨堡《心之寓言》中描绘的器官共融），并非因其为几何学之爱提供了集体狂热的口实。它既未在布道坛宣扬心智球体中心的特权，也未歌颂天穹边际的以太空间魅力。若未在其深层结构中吸收古代形而上学的宏观球体学原理，基督教教义本会保持理论贫瘠，相较希腊学术标准显得原始——诚如多次论证，真正的宗教（vera religio）唯有通过希腊化才达到智性上的完满。但其吸引力不在于谈论宏大球体，而在于强调紧密关系；不在于对中心的好奇，而在于渴望重返灵魂-上帝空间的完整，此处坦率称之为"上帝之国"（basiléia theou）或"生命之域"（regnum vitae）。基督未被宣示为形态发生学原

则，而是灵魂的内在补全者，用微观球体学术语说：一个同时为每个个体占据至高内在他者位置的守护精灵。

凭借这些对现代人而言不可思议却极具传播力的意义方案，早期与中世纪基督教成功打破了使古代大众与真理疏离的形而上学坚冰。它将对超天界的漠然凝视转化为与可感知友人的爱之关系，将存在球体中心（本体论实体的投射者）的疏离张力转化为与内在上帝伴侣的亲密联系。圣奥古斯丁使徒般的多价智慧——或可时代错置地称为宗教天赋——最终彰显了基督教上帝概念中“近-远”的双重本质。通过审视圣奥古斯丁，我们能在其最生动的瞬间见证柏拉图式中心存在的个人化负荷。

从奥古斯丁著作全集中，可以阐释这个伟大一神教的整体艺术品——其精神动力学与语义学：这位希波主教以空前的明晰与应对双方需求的灵活，实现了私密虔敬与庄严虔敬的综合。相较于其他作者，我们更能从他身上领悟到：在伟大理论中，关键始终在于构想一个既亲密又宇宙的上帝，一个即使在作为宇宙统治者登上存在王座（并作为超存在者居于本体反应器的超空间中心）后，仍不失为个体光辉宁静孳生体的上帝。

人们常将圣奥古斯丁早期摩尼教阶段与各种后世精神灾难相联系；他本人后来也不遗余力地从道德与教义上贬损自己的二元论前史。然而宗教形态学家无法忽视：奥古斯丁现象最具吸引力的特质正源自贯穿始终的摩尼教遗产——一种被广泛噤声忽视的孳生神学。这种神学在摩尼那里已标志神学的转折点：从精

灵的私人陪伴转向宇宙上帝的补全。在这位宗教创始人（其正典文献中称为"光明孪生子"）所说的双重内在中，奥古斯丁不得不承认一个亲密上帝的形象——祂与尘世伴侣保持亲密联结，同时作为至善原则作用于历史-宇宙维度。因此，通过摩尼教，奥古斯丁接触到某个比基督徒的上帝更堪称"内在中之内在"（interior intimo meo）的切近之神。众所周知，在经历甜蜜切近的孪生体验后，奥古斯丁皈依了柏拉图哲学家的上帝（此时的皈依意味着献身哲学生活），直到那位被称为"善"或"实体"的匿名伟大存在开始显得冰冷乏味，他才成熟到能将摩尼教内在论与希腊本体论综合——由此诞生了对立极点的拥抱。

真正的宗教体系建立于终极切近与至远威严的平衡之上。用我们的术语，这对应于心灵二元性的内在补全者（亲密对立极）与充分发展的宏观本体球体中心的合一可能。自此灵魂不仅拥有守护精灵，更与存在本身合一。将这种对绝对者的庄严誓约赋予每个思考者（若要求过高，则每个信徒），正是早期教义-三位一体论争的核心议题。唯因存在中心（作为父-子的亲密性）本身已是关系（以圣灵为三位一体闭环），人类才能自视为整体的盟友而非被包容者或超人格的超越对象。他们的内在对立极与绝对中心重合。理解此点即立于风暴之眼。

这种叠加使亲密性向威严过渡（反之亦然）成为可能，向二元关系敞开绝对。小椭圆的核心与宏观球体的中心因此能在共振切近中融合或接近——前提是这属于精神球体，因物质世界球体中心无法实现此操作（除非浪漫主义或新泛神论的松弛允许

拥抱全母自然)。这正是另一种中心的精确魔力，在带有个人色彩的出神可达性中，人们可称其为"超我"或"超你"。

从心理结构看，特定一神教无非是尝试通过涵盖从因循主义到深渊深度的实践光谱，使不同崇拜与文化适应并整合于这个宗教史上最精微宏大的模型。严肃对待与太一双重性带来的心理风险确实异乎寻常：通过将神域至高中心等同于心灵空间的亲密伴侣，严肃信徒成为无限光环中与上帝直接接壤的点；由于对立极同时是包络者，他们也潜在地成为脆弱的自我软体动物。（当然也存在非亲密性一神教——日常天主教、伊斯兰教、犹太教的平静他律，正如普遍存在未经灵魂扩展的平庸亲密与伴侣间持久语境缺失）。

若说我的孪生子或无形伴侣同时是上帝与宇宙的中心及轮廓，那么只要体验这种崇高补全结构的优势，便能享受动态欣快；但正因与包络他者的亲密联结，我极易沦为衰弱、被遗忘、匮乏的残余。个体沉入与大他者的共融可能创造宗教与瘾症交汇的状态：作为生活形式的基督教神秘主义，是对共同血液循环的自愿依赖，主体在其中被大他者液化，聆听共享内心世界的脉搏。

当二十世纪最具抱负的世俗神学家写下"上帝之心将通过我们在无心的世界中跳动"时，他生动见证了内心现实相对于形式外衣或外部聚合的对比。这缄默了中间立场的 psychosis 风险：被增生他者的脉动穿透时，人很难避免丧失对更成熟对称

的感知。若亲密性真是平等地位的通行证，在与一神教上帝的关系中，主体向天界的整合性提升将永无止境。但与远近上帝的亲密同样意味着：极易坠入不可生存的超关系状态。众多上帝密友见证的极端精神痛苦，证实了形而上孪生关系过密的内在风险。当内在他者终不可及，滞后的主体只能在最苦涩的极端体验这种隔阂——几乎没有哪位神秘主义者不曾经历干涸抑郁的时刻。神秘主义不仅为自我开启诗意流动的临在乐园，更首要地展现散文式被弃地狱。

为避免误解：若亲密化的上帝能忠实地作为沉默共谋持续临在，无障碍地隐秘支持主体，源自威严他者亲密化的张力本可转化为良性整合的常规激励体验。若不计精神见证文库可能存在的超风格化与心理引导欺诈，少数幸运的绝对行动者似乎确实通过长期痛苦的转化斗争实现了这点。但既然作为不对称伟大伴侣的一方，上帝常忙于他务，主体反复陷入晦暗位置的概率仍然很高：沦为被逐的上帝残渣、祂的黑姐妹、不可告人的残余，迷失于垃圾或掩于玫瑰丛下，作为无法显现、对他者毫无贡献之物。

与此完美呼应，神秘文学最重要的任务之一，就是捕捉诠释由神秘亲密文化本身产生（或至少由其培育显化）的精神痛苦。这些论述的主旨是：上帝用多少苦难装饰灵魂。沿循保罗原则，苦难被诠释为与被钉上帝的共钉。在玛德堡的麦赫蒂尔德《神性流溢之光》中，神秘主义者的痛苦诠释学以多重视角展开。其核心语句是：

"患病时我们穿婚服，康健时着常装。"

若不能将神秘疾患 (Morbus mysticus) 视为融合前奏，分离抑郁的症状便占据上风。消耗的灵魂自感如被剥夺自我奉献奖赏的上帝愚人。无论如何，神秘禀赋者在黑暗时期的特征不仅是遗弃症状，更包括对无限越界的神圣疾患之苦——丹尼尔·保罗·施雷伯在《一个神经病患者的回忆录》(1900-1903) 中对此有生动描绘 (尽管肯定性神秘研究因其掌握在幼稚者手中，至今对此接纳甚少)。

尽管与绝对者形成二元的根本性决定已产生爆炸性后果，或许更具破坏力的是上帝"无限性"属性在中世纪神学中的激进化。我们甚至可将神学家对无限概念的玩弄视为摧毁中世纪世界方案的实验。所谓现代性，或许首先是对接种无限疫苗后概念敏感亚文化的反应形成。

随着向无限主义的转向，神中心诠释的光明球体引入了空间悖论，从而产生急性不可表象性。此后哲学家的上帝也完全隐入黑暗，仿佛不愿在神秘晦暗性上逊于基督教的世界根基。它沉入怪诞规定的深渊，为寻常空间想象提供零意义。由此，世界形式的免疫设计——存在之子宫技艺与栖居所的几何化穹顶作为抽象终极——陷入无可保守出路的危机。如何表象实际无限的球体？中心无处可在 (因其从爆裂点涌出并无限重复) 的球体，如何与之建立关系？作为受造物又如何自处于此去中心化

的秩序？亚里士多德《论天》中不是已给出结论：无限大体是荒谬，因而必须将宇宙视为结构完满的唯一天球？

遭污名的《二十四哲人书》作为决定性源头确证了危机诊断。这部中世纪盛期哲学秘传主义的基础文献，其神智学

（Theosophy）是将一切系于上帝、仅赋予世界绝对内部复杂褶皱价值的思维形式。秘传思维本身属于意图使人分享无限力量的强大秘术。《二十四哲人书》可能于12世纪末由希腊文译为拉丁文或经西方编者整理，甚至是公元3世纪亚历山大港论著的抄本或更新（据新近假说可能保存了失传的亚里士多德《神学》残篇；另有学者认为其辑录了新柏拉图主义者扬布利科斯的箴言）。至1200年，该书已在拉丁西方广泛传播。尽管不涉及基督教信条，却在欧洲教会精英中备受推崇（存世抄本数量可证）。接触过另类书店文献者，皆知这种超常规信息源对读者的意义。影响名单上的大师——艾克哈特、库萨的尼古拉、布鲁诺、莱布尼茨——确保了这本托名赫耳墨斯·特里斯墨吉斯忒斯（传说中摩西与柏拉图共同的思想源头）的小书在形而上学思辨史上的尊位。该书直通新柏拉图神智学高地，远超圣职与教理问答的层面。

开篇即简明记载二十四位哲人（似非可疑分子）为回答“上帝是什么”汇集各自定义，却未能达成最终共识。随后呈现的二十四条神之定义，如同陨石雨般掠过读者眼帘，展现出无与伦比的思辨力度与胆识。对我们而言，第一、第二与第十八条尤为重要：

1. 上帝是产生单子的单子，在自身中反射统一的热望。
2. 上帝是无限球体，其中心无处不在，圆周无处可寻。
18. 上帝是圆周数等同点数之球体。

这三条可视为同一理念的不同表述：以几何悖论形式表达光之神学必要却不可被感性直觉把握的表象。第二条与第十八条的主题统一性显而易见，与第一条的契合则需额外论证。

从第十八条可最清晰阐明神性球体的空间构型特性：在世俗球体中，所有点皆源自中心的放射线；但在神圣放射中，每个触及点都获得神性不可分割的丰盈馈赠，远点并不比看似垄断一切的中心更贫乏。因此，每个点都成为新中心，催生新的辐射球体，形成无限连锁反应（若不采用新柏拉图主义的距离衰减机制）。神圣球体因此拥有与点数相等的圆周数——即无限，此即命题要义。

此定义确立了神性内在丰盈原则，确保无论辐射达至多远，神性本质毫无减损。可以说神域没有薄弱点，严格而言不存在远离中心的区域（新柏拉图主义在此并不严格，通过距离衰减维持第一中心至上性）。更勇敢的认知是：上帝在任何距离都完整临在，全然自我给予。因此第十八条以几何悖论形式，为上帝自我无限化的生成原则提供了半可理解的图式（尽管经验直觉在此失效）。每个神圣轮廓点都生成新轮廓，上帝以同等完满性临现。圆周数等同点数。

若要使此大胆命题完整，还需补充向心力或反射力的作用——通过此机制确保光在初源中心的"持存"。纯粹辐射系统（如太阳或灯烛）的光晕是单向离心运动，而神圣光的本质特征在于通过反射射线不断自我补全，每个"离程"都对应"返程"。新柏拉图主义思辨充分发展了这种永恒保守革命：原初光不仅离心发射，更从精确确定的返点回归本源。这种回归构成上帝包络存在的本质，否则发射者将迷失于发射物中，创造者丧失对被造物的优先性。上帝将永恒爆散而无法回收。

托马斯·赖特（Thomas Wright），为《宇宙的原始理论或新假说》所作插图，伦敦 1750 年；每个恒星领域都拥有自己的智慧中心。由于赖特将宇宙的引力中心与上帝等同，且不存在大量次级中心来寻求制衡与平衡，世界必将向内坍缩于上帝之中。

只要仍需依赖中心主义的表征，源头就必须拥有特权——这对整体统一具有构成性——以重新收集其发出的射线并将它们聚合；否则，这不过是一场链式反应，如同核爆炸，而光仅成为不可挽回之弥散的载体；用当代术语说：一种无益的消耗。若光未能回返，中点的君主制（即整个中心的经济体系）将陷入危机，而一旦放弃此体系，作为思辨神学本身将告终结。

《二十四哲人书》首条强有力的定义，正是以极度凝练却足够明晰的方式探讨这种回归法则："上帝是生成单子的单子"。其第二部分写道："in se unum reflectens ardorem"（将统一的热忱反射回自身）。库尔特·弗拉施（Kurt Flasch）以大胆而精准的方式译为："并在炽热气息中使其向自身回折"，其中"其"明确指向回归的光线，即被生成的单子作为整体。这被证明无非是指环绕辐射之光的集合，这些光从光之领域的边缘被反射回中心。首条上帝定义中已提出关于反射或自我回归的问题并非偶然，因为若无此机制，上帝将仅是光反应堆，而非认知过程。但后者正是祂在强调全知的思辨文化中必须成为的存在，因上帝唯有作为全知-万有的创造者才能存续。毫无疑问，若无拯救性的反射，祂发出的光线将迷失于无归的"恶性"无限中永不复返。

莱昂哈德·欧拉《致一位德国公主的信》，1768年：

上帝只能且必须被表征为球体，因为唯有球状形式能在拱形内部空间结构中，许诺自由扩张生命的自我庇护——无论从泛灵论、生机论还是智性层面理解。若生命仅是预先存在于外部的居所，若无需构建免疫机制，亦无需关注从微观到宏观的庇护利益，就无需谈论圆与球体，除非在形而上学自我阐释的最终阶段；因为那时已无任何存在需要团结凝聚的形式庇护。事物在空间中的单纯在场不具形态学诉求，也不会产生关于"出发不归"观念的难题。但当免疫学律令根植心智——亦可表述为：当问题在于以强调性方式思考生命时——（222）圆形母题便占据主导，因为几何学式地，圆形不可回避地承担着保障

内部空间与塑造世界边缘的主要责任。生命渴望自由扩展运动，同时体验居于内生边界内的特权。（栖居，援引当代定义即："围合空间中的情感文化"；（223）当承认唯一逻辑上令人满意的围栏只能由"太一"（h é n k a i p á n）提供时，这句话便蕴含哲学上最具雄心的推论。）

因此，即便与无限主义之火嬉戏的上帝也不能失序、无界无缚；形态学律令同样彻底适用于祂最扩张的内在关系。故曰：in se reflectens（自我反射）。出离自身并回归自身——这正是这个最逾越常规的上帝论述首命题必须保留的精髓。原始点迸发的炽热气息（即创造环绕球体之力，此即谈论单子生成单子的本义），必须经由光的弧线回归发射者。

保罗·克利《理性的界限》，1927年：

如同基础算术，在上帝中一乘一仍为一；自我增殖的单子再生单子，但与世俗数学不同，此操作具有神性丰产性，因其"显化"隐含之物：不可延展的点——（最小者）与包容万有的球体——（最大者）的同一性（暂且搁置此类球体宇宙学上的不可能性）。从最大者的边缘，源自核心的光线再次冲击核心。对单子光-上帝这般突出的原理而言，与其说是反向隆起，不如说巨大喷发的强力回收，方能赋予释放之光以统一形态。因此上帝是静默与爆发并存的球体。正因祂回响反射所辐射之物，每个爆发都被反射补偿。每个挥霍对应回收，每个放射对应吸收。故在隐秘上帝中，旋转仍有意义；但星体公转已转为反射之环，以太循环变为概念的圆周运动。（新柏拉图主义在

所有关键点为此奠定基础）。（224）若非如此，离心辐射将持续旅程直至不可反射之境；世界将处于对源头的慢性逃离：这正是当代大爆炸理论的困境，该理论将缺乏反思的致密炽热奇点爆发快照作为宇宙解释性寓言。（225）

Unus ardor（唯一炽热）：必须由同一炽热气息从点生成球体，继而通过自发、自由、精准的回转将其召回起点。若反射受外力阻抗，上帝将被束缚——这显然是神智学者最不愿听闻之事。为使上帝免于强制，光的转向必须是自由归途，其间环境胁迫或反作用力毫无容身之地。回归中须主导与初始发射相同的自由与充溢之力。简言之：（再）认知须与生产同等自发（与丰产）。

搏动上帝的光之游戏因此包含双重迷狂、双重高潮、双重满足：各自皆为无垠满足，但唯有两者结合方构成上帝中永恒巩固欲望之全体。此双重无垠欲望的动机在于生成与（再）认知的对称性，二者如发射与回归、释放与欲望自我确证般互动。创造外倾的顶点被认知内敛的顶点确认延续，于无尽自我更新中。若非指向两种顶点交织的生命体验脉络，这些运动便不会被称作炽热、燃烧与炽热气息。艾克哈特大师（Meister Eckhart）某段少被评注的文字正应如此理解："上帝是自顶点生发顶点（apicem ab apice）的沸腾"；黑格尔某处关键段落以诗性引述使绝对者"在自我反思中如圣杯般翻涌"（226），似仍对此命题保持敬意。

若综合首条与第十八条定义的评注，著名超验第二命题将获阐明，仅余革命性隐含的疑难残存：

上帝是无限球体，其中心无处不在，圆周无处可寻。

完全有理由认为：这个出自中世纪盛期秘传神智学的字面离心命题，是自古代晚期开始滴答作响，终将自内炸毁亚里士多德式完美圆形、天主教化宇宙的定时炸弹——哥白尼日心转向在超神学层面为此补充了场景。确需澄清的是，这个看似常规添加的形容词"无限"，赋予神圣球体数学上可疑或模糊的特殊性。因球体特征本为有限圆周，当某球体被明确定性为无限，球体表征如何存续？此属性仍回响着古老教义：因球体与圆通过不息自我回归，将无始无终统合于自身，故拥有良性的或特质的无限。但已可听闻更现代的无限概念主张自身权利；难以完全否认秘传球体不仅拥有旋转与自我反射的无限，更具备广延的无限。此刻，"无限"形容词或可应用于半径或直径值，若屈从此诱惑，天主教辉煌（连同其唱诗班、等级制、根深蒂固的中心崇拜习俗）将毁于一旦。当直径达至无限，圆周便丧失拱顶特性，因无限之圆轮廓必以直线描绘。伪圆内部消逝于浩瀚，内在性荡然无存；免疫空间的几何化永远失败，世界灵魂计划终结。万物皆外。

无限转向的后果难以估量。因"中心无处不在"的毁灭性定位，整个超验建制必须被扫除：祭司阶层关于特定人与机构"更近上帝"的观念，在无限中丧失全部支点。此处显然不涉及宇宙

球体教条，更非政治-教会或罗马批判教条，而是明确归属于外行难以实现的神智-神球实验的命题。但由于天主教宇宙效应赖以存在的神学与宇宙论陈述领域的混淆，促成了教义的局部交换，神圣球体的危险无限化自然带来宇宙球体体系的建构（更准确说是解构）后果。诚然，柯瓦雷（Koyré）研究所典型化的现代性戏剧“从封闭世界到无限宇宙”，仅在其自身领域以典型系统论证达至高潮，但无限主义热忱已从神球维度跃入宇宙志与宇宙论阵营。布鲁诺事件清晰显示：解限精神如何同时将上帝与世界拽出旧公式。

后哥白尼时代，宇宙不得不以充分理由自我重申：它不再能为地球居民提供古老穹顶保障；近代与现代性可明确表征为免疫关系的彻底重构。但就观念史损害过程而言，不应由哥白尼、迪格斯和布鲁诺为无限主义的长期后果负责。因若深究，早于他们的宇宙论之前，人类存在已因秘传主义颠覆的上帝丧失全部安稳状态。无限化的神球不再提供庇护：它释放自由。秘传神智学者的上帝彻底变为令人不安的非庇护者，难以洞见祂如何为有限世界与有限心智履行免疫使命。这个被思辨推至终极的上帝，不仅丧失全部人格化特质：甚至不再具备任何福音属性；无法如基督般与之称兄道弟。亦无从窥见内部空间几何化如何继续实现免疫效应（按古欧洲说法：教化效应）。

这个中心无处不在、轮廓无处可寻的上帝，再不能作为抵御外界的形态学藩篱。因思辨升华，祂自身化作最具毒性的离心力；思考祂将消灭灵魂诉诸私人礼拜堂、风景、特权与壮丽以求救赎的微小宅居权。祂的国度不属此内在世界；其球体再不

能被任何人作为私密领域栖居。冥想此上帝者越入无度、无常、非人的外界：仿佛对宇宙虚空的至冷思索与至痛剥离，竟能提供支撑。执意信仰者须转向摒弃内在与圆形的上帝。但谁能设想自身与这神性数学怪物的关联？将上帝之死与神学无限主义相联，对安于教派壁垒的舒适神学订户而言实难理解，尤当他们深信宗教崩塌与故土现代化清算犹如外来厄运时。他们未悟现代性进程源头之一正是神学自身，因神学家（尤甚）须为无限主义负责。神学现代化展现为区域化旧上帝（可作为部落、种族、帝国救赎计划共谋者被召唤）与不可理解之无限、不可使用的新上帝（不为任何强权背书，不为任何现世都城投射光环）的斗争。

因此断言欧洲离心化/去中心化始于 1945 年（该年意义仅在于迫使最后的老欧洲人认清形势）在政治-国际、理论-国际、神学-国际层面皆荒谬。真正的去中心化可追溯至 13 世纪门槛上的神秘主义浪潮。神秘主义是区域本体论的获得性免疫缺陷；因思想与尖锐化无限概念的未设防接触而自我封闭。"其圆周无处可寻因中心无处不在"的球体，"其中心不可觅因圆周消逝于无限"的球体——真正关注失落中心者，本应首先探究现代性无限化上帝的失落圆周。此类分析本将昭示：无限主义神学是虚无主义的根本源头。它应对"此在即不安"的等价负责；它是对人类免疫诉求的初始否定。

Circumferentia nusquam（圆周无处可寻）：凭借这个"无处"，这个对有限免疫边界的超越，现代性在无限外部的霸权下开启漫漫长路。存在之思由此与生命利益脱钩；（227）存在

呈现同质在场与中立可获性特征。唯有通过不息量增，这个消毒存在中才能保持对"所谓生命"的褪色记忆。栖居于此种离心化上帝，等同居住于无基无界的 exterior。

秘传神学的终极游戏因此引入微观球体性向宏观球体性的最后转移：伴随无限球体放弃庇护功能的荒谬结果。其内部居民丧失免疫与庇护。随着神智学无限主义兴起，形成系统化令信徒失望的宗教形式。祂永远是无可期待者。是的，对涉身者而言，持续信祂实为免疫学破产交易。神秘-数学怪物总是索取多于给予，成为不可实现之安全期望的中央存储库。此效应与普罗提诺主义同样古老——该主义首次明确以"无限"谓词标识精神球体。但新柏拉图思想仍存活于生命向几何的转移，将有限活力投射至无限地平线。它利用人类自视为盟友时对怪物的大量宽容：将预设上帝的非庇护性免疫投射于已无踪迹可寻的无限（因"存在于"的意义已在无限中丧失）。他们仍以不可动摇的天真凝视无限，视之为凡人生命的免疫同盟，正如波爱修斯在其经典永恒定义（aeternitas）中确立的"对生命无限而完满的占有"。生命由此成为非生命的赞助者。

形而上学的秘密，正是以生命光辉环绕那些背弃生命的理念。故"无限球体"的神性数学畸形看似偶尔被生命假象照亮；黑格尔仍能教导："精神在历史中的普遍兴趣"是"抵达主体性无限的自在存在"——这个提供整体免疫诱饵的方案，虽构成"自在存在"，却不为任何人提供庇护。

对现代思想自我表达而言，相比黑格尔在无人精神中完成的形而上学，浪漫派自然转向更为重要。浪漫自然哲学创造影响不可估量的概念，首次澄明形而上学本质（主体在不可腐本体联盟中的安全渴望），使其虽存争议却永难忘却。正当主体安全需求与无限母题融合之际，迸发迫使思想跃出传统形式的爆炸性概念：无意识。该概念意味着试图使无限全体仍转向生命庇护——依事物本性，这只能以公设形式发生。弗洛伊德派在仅容三代视距的经院迷雾中，丧失其基础概念的历史维度与逻辑结构，不知无意识源于免疫诉求向无限的终极转移：即要求无限自然全体继续履行昔日神圣穹顶的护卫功能。但因向无限的转移/投射缺乏客观支撑而失败，转移/投射本身终须自我确认：青年黑格尔派作为转移批判先驱，借分析人向神（人造向发明）的投射实践此道。

实际上，作为转移意象与转移空间的通论，心理学以上帝之死（即单子球体爆裂与一神论自我催眠觉醒）为前提。19 世纪早期的无意识，是绝对治愈力（需在无限自然中显现为益世之力）的医学-本体论实体化。借此概念，免疫首次被普遍思考为生物学与形而上学的临界概念。（229）一旦浪漫救赎观念的泛神论夸张挥发，免疫动机便褪去神学装饰。通向人际免疫实践的道路开启，在"分析情境"中获得可行形式。

哲学领域首次处理无用上帝与直面死亡无限之空手的幻灭，迟至 19 世纪末。尼采在《快乐的科学》第 124 节"无限地平线上"写道：

"我们离开陆地启航！我们摧毁身后桥梁——更甚者，毁掉身后陆地！小船啊，当心！你身旁即海洋。诚然，它不总咆哮，时而静卧如绸缎、黄金与温柔梦乡。但时刻将至，你将认知其无限，且知无物较无限更可怖。可怜那自以为自由的飞鸟，此刻却撞向牢笼之壁！更可怜当怀想陆地——仿佛彼处更自由——却再无'陆地'！"

正是尼采实现思想的免疫学转向，开始将文化整体阐释为最小化与扩大化疫苗接种策略的竞逐。当民主为安全实施大众接种，查拉图斯特拉欲借将思想本身转为感染，使少数者生命重归畸形："我为你们接种疯狂"。

中心无处不在，圆周无处可寻：凭借这些规定，理性神秘主义的上帝摆脱最后洞穴特质与遥远驯化痕迹。若形而上学的边境政治曾获成功，此次对轮廓的壮丽超越将根本终结上帝用于区域与帝国空间蛊惑。经此无限转向，上帝概念对任何权威、生命语境、区域权力皆不再具建设性。地方权威、神圣帝国、权力边缘、不可穿透魔法圈与致运自我催眠，唯从此转向获屈辱通告：作为有界意义形态，它们已消逝、爆裂、被超越媒介反讽。这要求思考者具备最精微内在与最畸形外界无别的心智。无处可寻圆周的上帝，再不需作为有限世界观或宇宙妄想的共谋。能思及祂者，或达绝对内在性的"观点"，但此时思考意味着：冥想畸形、浩瀚、无协奏的创造。

神球秘传主义释放离心动力，其逃逸线发展出早现代类神创造天才崇拜，及后世现代个体主义的至臻与庸俗表达。因当无限化上帝在现代性进程中丧失精神空间中心地位，其人间代表（具精神禀赋的个体）必须本质上提供远超出占据祂内部边陲的作为。他们须从存在之位，承担失落上帝形态的全部工作——若内在性中仍要保障生命的本真涌流。他们甚至须继承中心（自愿承担"成为"与表征之责）。

面对这些涉嫌泛神论的个体主义过度，天主教正统在最后数世纪独尊时期成功将数学神秘实验放逐至教义许可边缘。但秘传个体主义仍是中世纪晚期及后中世纪思想的典型诱惑。它预告一个绝对者不再由祭司而由天才代表的时代。卢梭将从灵魂中心确立表现生命的"天才法则"：

"世间存在者皆可视为其他存在者的共同中心...我们从前只关注切己之物、周遭环境；但此刻突然踏上全球征程，奔向宇宙极域。此差异源自力量进步与心灵倾向。在孱弱不满中，自保本能完全内敛；在强健充沛中，拓展存在的欲望驱使我们极致外展。"

费希特（Johann Gottlieb Fichte）通过创造环境的狂热理论，将卢梭的个体-帝国直觉形式化：

"精神独立的原初意象在意识中是几何点，以最大活力永恒自我创生与持存...唯通过自我，死寂无形质料获得秩序和谐。

唯从人延伸出观测边际内的规则...自我担保...随着人类文化进步,宇宙文化同步推进。"

诺瓦利斯(其哲学命题经历艺术文学转化)预设古典流溢神学向现代生产表达思想的转变,在笔记中写道:"每个个体皆是流溢系统的中点"。

《二十四哲人书》问世250余年后,库萨的尼古拉(Nicolás de Cusa)在晚年对话体论著《论球体游戏》(1462年第一部,1463年第二部;作者次年离世)——表面作为入门练习(甚或"轻松哲学"示范)——提出经院球体学的小结。他公开指涉(虽未引证)我们刚评注的秘传神智学著作核心命题:

"若留意智者箴言'上帝是中心无处不在之圆',便理解上帝如点...在延展物中无处不在。"

我们称之为“以神为中心”的思维方式,对库萨而言已深入骨髓成为第二天性,以至于当他处理上帝与尘世两大领域如何结合或类比这一微妙问题时,竟感受不到任何思辨压力。对话录首章中,巴伐利亚年轻公爵约翰内斯回应红衣主教的论述时,就提出人类作为小世界(parvum mundum)乃是大世界(即宇宙)的类比与映象(similitudo),而宇宙本身又是至高世界——上帝领域——的相似体。(236)若非预先以最自然的方式承认“世界”与“领域”的等同性,若非这三重“领域”或本体论区域(微小-宏大-至大)如同行星轨道般以同心圆结

构呈现，“世界”一词便无法运用于三种形态：人类居于尘世，恰如尘世寓于上帝之中。即便试图规避感性意象的思维，亦无法摆脱空间化表达（也无需摆脱，因库萨尚未能预见那些为片面崇拜时间而背弃原初空间感知的现代人——借用马克斯·本斯之言；现代人对时间的单向度崇拜，恰使其对“粗陋空间化”嗤之以鼻）。

因此，借对话者之口，库萨将上帝与尘世分别冠以“至大”（maximum）与“宏大”（magnum）之名，却未深究二者宏观结构的差异。宏大须融入至大，此非理所当然？尼古拉斯臣服于二者兼容的天主教幻象，让尘世如柔顺内圆般毫无冲突地栖身于神圣至大之环。此般调和更因通篇浸润的修辞意象而愈发轻易——这些意象无不颂扬中心王权与超真实光源的辐射。

老主教对中心的痴迷竟驱使他改造中世纪流行圆盘游戏，创制出蕴含灵性意义的“尘世球戏”，并将其推荐给巴伐利亚对话者（这位被今人视为“政治新芽”的年轻困惑者），仿佛这是为基督教柏拉图主义者设计的法式滚球或保龄球。作为虔信神本主义者，此游戏以中心为终极目标——中心即上帝，生命赐予者（dator vitae）（237），亦是所有形而上渴望的归宿。带着恢弘幽默（抑或仅是教廷惯例？），主教将上帝领域具象化为绘于地面的箭靶：九重圆环环绕神圣十环中心。此举或可解释为何论著中（正如我们刚援引的《二十四哲人书》匿名残篇（238））将二维“圆”与三维“球”混为一谈。基督徒球手掷球追求“灵性开悟”或“归向上帝之家”，力求使球停驻于万物中心——神圣十环。库萨球戏需将神性球体投射至平

面，使立于绘靶前的玩家能以视觉直观测度中心与周边环境。此或显哲学轻率，至少是对粗粝视觉需求的重大妥协。欲击中
最内环，玩家需兼备运动天赋与冥想倾向——唯练习成就大师。于是，存在中心的追寻化作虔诚射击节庆：寻神者为射手，上帝为终极密码与标靶，永生为奖赏。

若有人讶异十五世纪天主教会高阶人士竟能毫无顾忌地以箭靶意象（上帝为主靶心）呈现神秘神学奥义，请观同期日本佛教发展出的骑士运动灵性形态——如今西方熟知的弓道，这门修炼“有意无意”的武装-卸甲之术。（239）相较远东升华武备的复杂亚文化，库萨保龄球仅代表宗教改革前的秘教消遣：其游戏用球至今仍陈列于库塞尔纪念品店。然细读游戏导论（尤以后半为甚），其张力充沛；若依库萨规则实践，玩家沉溺程度恐不亚于禅修者之于弓、箭、靶。

库萨《球戏论》中的“球戏”：靶盘重构。1：混沌 2：元素力 3：矿物力 4：生长力 5：感知力 6：想象与表征 7：理智与逻辑 8：直觉 9：灵视 10：上帝。与禅宗的类比不止于联想，更触及库萨建构的灵性特质。游戏精妙在于：因发明者巧思，库萨球体被锯切或不对称掏空，致使投掷后非直线滚向目标，而是摇摆划出内曲轨迹最终倒地。（遥相呼应禅弓手不直瞄靶心的“无我之射”）。这些三分之二镂空的摇摆球体，恰似人类境况——无法沿笔直路径奔向上帝，唯能通过迂回曲折间接趋近绝对。月下众生仅被允准趋近完美，

“……历经歧路彷徨，终得安息于生命国度。”（240）

游戏真谛在于：通过练习与巧劲，使曲行球体尽可能近中心。距上帝十环愈近，得分愈高。先获 34 分者胜——库萨所记基督在世年岁。（精神分析派可引此例佐证“梦与幻想非自由”论；席勒“唯游戏使人完整”论之反驳者亦不可忽视此案例）。胜者奖赏丰厚：游戏许诺现世圣化与死后极乐。

幽默主教借球戏亦勾勒出特定“游戏地狱”，详述败者命运。败北意味什么？初看仅关乎耗时多于对手者。虽伴可疑弦外之音（似将基督徒生活定义为救赎竞逐），但因神学负重，此保龄球戏突现存在主义危机：那些根本未参与基督中心游戏者，成为终极意义上的败者。以中心为靶即瞄准圣父——若非圣子指明圣父，此瞄准不可成。（241）

游戏恶意提醒基督教必要性。创制者意图中，靶环代表唯有借助圣子方能导向圣父中心的观想阶梯。游戏显露极权潜质：排斥所有不愿或不能瞄准基督所示中心者。界外即是无望之夜：extra ludum nulla salus（游戏之外无救赎）。

“唯在圆内阶梯得见之中心，在圆外永恒观想中不可见，亦不可见生者之命与光中之光。”（242）

故不依柏拉图-基督教规则游戏者，自盲于存在中心，弃绝唯圣子所示之真实球戏。尼古拉斯更将基督奉为典范球手——唯一曾完美击中十环中心者。中世纪所谓“效仿基督”，于此转化为对此不可复现投掷的追摹。纵使人类球手再精湛，其轨迹与落点永难与基督同：一则因基督恒为最佳玩家；二则事物本质决定不同玩家永无相同落点——对库萨而言，真实即差异。数学论证与形而上在此合一，可推知即便基督重临，亦无法完全复现当初投掷。

“此游戏……象征灵魂离其国度向生命国度进发，那里永恒宁静与至福统治。中心端坐吾王与生命赐予者耶稣基督。当其道成肉身时，掷其人格之球（*personae suae globum*）停驻生命中心。祂留典范：吾当效法。吾球追随祂球（*globus noster suum sequatur*），纵异球永难停于基督球同一生命中心。因圆内含无限处所，每球止于独有点——他者永不可及。亦无二球距中点等距，总有远近。”（243）

基督不可复现命中十环有两大要因：本体论点位（不可重叠原理）与本体论球体（唯基督使用完美球体（244））。言“正中靶心”对库萨是强化中心主义的妙喻，箭靶意象亦抵消“中心无处不在”之秘义引发的离心效应。

晚年库萨或悟神秘冒险终致存在与社会混乱，故在危险球体议题上巩固基督论正统。救赎岂非中心化问题？然若中心非稳定量值，灵魂何以瞄准至善？*Centrum autem punctus fixus*

est（中心即定点）（245）——库萨思辨不掩保守焦虑：完善圆体对感官永不可见，但正途灵修至少可通过两种方式直觉神球：绝对极小点（以完美不可见圆度含万有）或至大球体（以极致完美对感官隐形）。（246）

库萨靶盘外围环域无足轻重，因游戏纯然是中心化操练：“全部力量似藏于中点”。（247）落于1环者近乎受谴灵魂；未达十环者恒处险境。最慎思玩家在投掷中冥想晃球穿越存在阶梯，终曲折趋近涵摄万有的中心。离奇的是，九环代表新柏拉图主义天使品级存在原型——玩家实则在嬉戏中演绎整全本体神学体系。

“存在十类区分（genera discretionum）：神圣类居中心为万物本因，余九类现为天使品级。数目与区分皆止于此。”

（248）靶盘外三环以土黑水蓝象征灵光衰减：首环矿物力，次环四元素力，末环混沌（ipsum confusum chaos）——神光至此式微无力。系统矛盾昭然：若神学命题等同宇宙论，则伪狄奥尼修斯第九品天使即混沌，此荒谬断言（混沌竟成神显）。库萨强调唯人类智魂能完成从混沌到分明的进阶

（progressio de confuso ad discretum）（249），却将混沌置入神性辐射体系，暴露神中心论与宇宙论强行融合的硬伤。

系统边缘的混沌阴影印证：最慷慨的理想主义方案亦难消化物理世界。原宇宙论的地狱中心在光中心模型中被流放边缘，却

仍构成系统漏洞——此“神性边缘”沦为上帝无力掌控的异域，光在此湮灭为无光。即便库萨这般中世纪集大成者，其精微思辨亦难掩体系断裂。光领域边缘的物理世界沦为不可回收的异质存在，证明将尘世纳入神性的同心圆工程注定失败。所谓“存在类比”下，至大世界（maximum mundus）无法无矛盾地涵摄宏大世界（magnus mundus）。

转向自然哲学视角亦无改善。思想史家常赞库萨为“无限宇宙观”先驱，却忽视其神学自然观将上帝推向不可企及之远。若被质疑此渎神风险，库萨必重诉新柏拉图范式，却反证边缘化的世界成为连神性中心都无法触及的失落之地。故库萨巨著终结于暧昧：保守中心主义钳制革命性无限主义，宛如引信点燃瞬间被冻结。此诊断或可解释为何库萨对后世影响多为间接（250）。这位时代最强思想家，将伟力虚掷于最绝望的理论困局。

正如任何一元论必有叛道精灵凸显体系边界，光之形而上的一元世界亦存在晦暗余数（近乎整个物理宇宙），无法被诠释为光在远域的模式。

上帝与世界的关系既不能通过最大者与伟大者之间的量化关系来调节，也不能通过将世界物质安置在上帝外围的方式来规范。在这个崇高的辐射系统中，当世界被具象化为一个广延、沉重而致密的躯体时，一个不可整合的残留物——臃肿的外

部——正不断向前突破，它遵循着自身的法则，更确切地说：遵循着自身的非法则，并否定了所有事物在光明领域的内在性。

因此，在"天主教世界" (mundus catholicus) 中无疑存在着迷失的物质，正如在精神王国边缘存在着无数在沉沦之海 (massa perditionis) 中徘徊的迷失灵魂。所有迷途者皆被剥离出良善的领域。这并不意外：在这场神圣核心的角逐中，总会有大量后验的失败者（曾拥有机会者）与更多先验的失败者（从未获得机会者）被区隔在外。由此，这场博弈所宣称的普世性，在现实中消解为一种特殊且滋生争议的形式。

因此，即便是哲学化的天主教也始终未能超越"包容性排他体系"的窠臼——即文化惯常之态。故其仍囿于区域性形态，成为人类学意义上的文化存在，一种象征秩序：对某些人而言它意味着绝对的全部，而对无数人来说，它只是遮蔽着封闭乡土剧的帷幕——根据视角不同，这出剧可被视作悲剧或喜剧。若某种天主教形态作为"形态之形态"真欲实现"全纳"

(k á tah ó lon) 存在界的整体包容，在其无尽多样性中涵摄诸特殊世界，首要前提便是扬弃其自身的中心化存在方式。事实上，真正的"全全性"若要实现其诉求，就必须自我消融于他者文化——正如耶稣会在华化为士大夫，基督教早期使徒在印度以苦行僧或博学婆罗门身份立足。这种自觉的自我遗忘如何以恢弘方式实现？即便历经五百年全球化（政治与认知层面）及后一神论生活形式（文化与伦理层面）的实验，答案依旧晦暗不明。

当免疫与救赎被设定为绝对时，出于系统必然性，便会出现前所未有的大规模灾难与祸患风险，这些风险在追求终极安全与至高免疫之前是未知的。对安全的渴望催生了恐惧的膨胀。因为一个必须能授予「永恒福祉」以换取至高安全保障的神明，必然拥有摧毁所有人类保障体系并以绝对保单取而代之的能力。这位神明的权力必然延伸至能分配负面回报：中世纪正是通过这些地狱恐惧与地下世界的异象，述说着那些未能获得超级免疫之神庇佑者所需承受的后果。

因此，任何人若想了解神学家口中的上帝本质——即便仅出于历史兴趣——都不可略过对基督教地狱的考察。地狱正是神学家所推崇的慈爱敬拜之神的另一面，是圣餐神学必然的背面：因此但丁让地狱之门宣称自身由「最初之爱」建造，尽管听来荒诞，却完全正确。如我们所见，最极端情况下，哲学及其圆形城邦外的放逐与绝罚，导致无神论者被遗弃城外不得埋葬于无主之地；（260）后续我们将观察到，被逐出神之领域将导向通过拘禁实现的灭绝。基督教地狱由此显现：它是为「最初之爱」异见者设立的灭绝营。

十六世纪穆尔西亚大教堂的布道骷髅。

曾为免疫天真几何学提供最合理包裹形式的圆环，竟能同时成为毁灭性失保障与致命免疫缺失的形式动机——这正是基督教地狱空间科学所探讨的发现。若以球体学与后精神分析视角重

读但丁《地狱篇》宣言，我们将意识到它呈现了首部以存在性狭隘压抑循环理论为形式的心理现象学。但丁构建地狱结构时，也同时为所有虚假庇护所分析提供了模型：其地狱居民虽被有效围困，却绝非处于良性保护圈中。但丁地狱学通过极具反讽的整体性思考揭示：除成功领域外，还存在自我封闭、自我回流的绝望之圆。

诗人描绘的地狱图景初看便显双重暴行：不仅以史诗尺度展现永恒化的人类苦难地下世界，更将这部黑色百科全书融入圆形结构，其中对神圣苦难整体编排的暗示不容忽视。地狱轮廓由此愈发清晰：当底层环带居民忍受淤泥、鲜血、火焰与寒冰酷刑时，他们更被永久诅咒着每时每刻感知自身苦痛的肯定性特质。若非如此，这些刑罚何以通过圆形获得权威？讽刺的是，地狱每个角落都为囚徒精心打造穹顶；为增添神之荣耀，每个行刑恶魔都在精确指定位置折磨对象。但丁地狱通过同心圆结构向形式之神致敬；其九层阶梯复制了伪亚略巴古式天使合唱团的等级体系。（261）

但丁的冥界呈漏斗状，如同从地心升至宽阔开口的巨型喇叭，释放着震耳欲聋的哀嚎飓风。其形态介于极致宁静与极端恐怖之间。欲知圣奥古斯丁——基督教地狱学教父之一——坚持「万物皆善」（*omne ens est bonum*）所引发的深远后果，只需探访欧洲灵视文化中最精密的彼岸：这个贯彻圆形的地狱，如同哲学般全然持守于圆环之中。若形式能与内容完全分离，但丁地狱将比天堂更彰显神圣形式主义的胜利。若万物之光确源自神圣之光，地狱九环的虚无亦可视为卓越的神形学方案；

地狱将成为最完美的地牢，甚至是人类所能栖居的最理想城邦。顶尖设计师被委任开发永恒负面理念，执行之作可标注「天堂制造」的品质认证。唯有地狱恐怖内容不属神意，永恒折磨场景需归因于非神性辅助因素。

地狱之门铭刻着：

「神圣力量、至高智慧与最初之爱创造了我。」

这宣言显露信神与犬儒主义的共谋，启发后世管理者在类似场所大门题写相似铭文。由此揭示天主教人类群体强加其绝对免疫者之神概念所付代价。要缔造罗马式信仰保单，必须使神圣承保者具备至高威能：承诺天堂者须能以地狱相胁。因地狱需是神恩所赐之地，就必须加盖造物主的形式印记：圆环。

《神曲·地狱篇》第14歌：

「你知此处是圆形，

虽你左行多时

向深处降去，/ 仍未绕完整个圆周。」

但在此处，如同整个天主教化本体论，同质化同心圆幻觉是否仍在欺骗？存在之下层领域的球状性能否与近神领域共享形态尊严？地狱之环本质是否等同于天使与救赎者永恒颂唱至善中心之圆？在柏拉图暗示影响下，我们是否仍须从循环形式推断客观至善，从圆形表象推演良构存在？无疑但丁本人会予肯定

回答，因其地狱建构遵循经院哲学秩序观，依循神形正统设计填充。这不妨碍文本除作者自述外，溢出正统教义管辖范围。拓展地狱结构时，诗歌本身比诗人及其经院顾问更具创造力。如我们将示，地狱苦难全球化遵循独立法则，仅表面与神圣循环性相同。

圆形形式直至地狱底层的强势主导，揭示次要形态意义：分析表明神未能独占圆环作为不可剥夺形式印记。但丁作品显示恶魔领域拥有独特循环性、反身性与和谐性。我们或在此重遇前述世界之球与神之球不可简化的二元性。（262）在地心说图景中，神必现于外在上方，如光辉边缘与超然高度；在神中心图式中，神被思为从超空间中心永恒溢出的光之隆起，将万物纳入，而我们所知世界被置于最暗外围。正如神在其欣悦之球仅放射光耀成就，宇宙之球最远神点——地核中的地狱中心——可被自我封闭的失败之环围绕。

《神曲·地狱篇》第 19 歌：

「我如修士听告解，

当恶徒被钉后，

为拖延死亡呼唤他，/ 我便这般站立。」

这是但丁被维吉尔引领穿越的奇异澄明地下世界，充斥着不断自我回流的终极失败。尽管诗人坚信地狱、炼狱、天堂的环形结构皆指向精确统一的神圣秩序（体现于 9-7-9 数理图式），

细察地狱循环性可见其拥有不同原则与核心。认为天地环形同属一秩序，更多是诗人用于恐怖之旅的虔诚偏见，而非可验证的确知。正是此偏见支撑基督教教义安全时代，使中世纪思想家无视神之球与世界之球的不可能一致性。为使神符合全能至善概念，解经家须将神之杰作——世界——描绘得远比凡人感知更圆满。神学宣传册中的创世呈现诱人光辉形象，这对宇宙任何部分皆适用，尤以本体论上象征世俗性极限价值的地狱为甚。

唯有以最强理想化视角观地狱，才能如但丁般将其视为整体性（全然良圆）的问题性外围地带。因接触巨大苦难（无论暂时或永恒）极具传染性，地狱访客须以「万物各得其所」的形态乐观主义信念免疫。但丁地狱绝不缺乏至高规划：这些精筑苦刑通道足证设施根基之深；精密分布显明营地管理之慎，其智性亦蒙神光。地狱都城迪斯（Dis）（263）展现最成熟城市规划，居民按罪孽精确分住特定辖区。

携英勇偏见，诗人降入冥界穿越恐怖宇宙，逼近至恶居所。生者诗人屡因恐怖怜悯昏厥，总在亡者维吉尔「地狱自有其序」的 assurance 中复苏。生者无法获得亡者同僚的冷酷，但二者对幽冥之旅目标从无疑问：唯在最底层恶之终末，地狱真义方全然显现。

投射于佛罗伦萨大教堂布鲁内莱斯基穹顶的但丁地狱漏斗结构。

穿越刑室的过程酷似觐见隐遁君主之艰难 protocol，需经多重警戒围墙门禁。此上层地狱仍残留古代波斯隐遁帝王的壮丽遗风。（264）因冥界君主（负面威严典范）在亚里士多德-但丁式世界观中占据地体最内核（同时是宇宙球体绝对中心），恶魔 per se 之位标定着物理宇宙最内聚自省处，尘世本质于此全然显露。此幽冥王国之君（「痛苦国度之帝」，《地狱篇》第34歌28行）的觐见，使诗人得窥超越一切阈值的不可缓解之痛。

诗人幽冥之旅精确映射天主教宇宙观的地狱中心主义。冥界之旅意义在于面见恶魔之王路西法，因帝国唯通过皇帝被理解。此处亦适用「君如国，心似疆」。若无撒旦显容之高潮，穿越地狱将无果而终。彼岸之旅唯当从终极处通报全域方告完成。

此域非凡，实为超神世界，其地下部分乃现世黑暗精粹。除黑暗王子，谁堪居物理空间至深点？我们知从宇宙论视角，地狱中心必是覆层宇宙距神最远点（落位于地核）；从形而上或道德视角，地狱被定义为拒绝与神进行球体诗学沟通的刺激源。因但丁分析中地狱形上意义渐次取代宇宙图式，其地狱不再仅是存在地心构成之反映，更显明地狱拥有独特球体诗学力量，受制于特定反球体循环性。（265）

下降途中，诗人探索着抑郁的俄耳甫斯之境，否定在此形成独特环带——狭隘与失明之圆。他们将地狱揭露为自我性的启

示。天使堕离神转向自我是一回事；其转向化作否定性漩涡则是另一回事。追踪此地狱生成漩涡的形上启蒙意义，构成诗性夜航之旨。比阿特丽斯于降临前自天显容，为诗人注入险途勇气，她自身亦难解何以须「自你渴望回归的广袤之境/降临此中心」（《地狱篇》第2歌83-84）。或许正因这种救赎性盲目，她方能成为深入非互补性深渊的天才诗人缪斯。

此揭示诗歌回归黑暗之心的一种认知旨趣：诗人生活在对无限否定性（其生命蒙受阴影）理解的律令下。拒绝与神沟通如何自成因力，否定者如何陷入自生挫败之环——此乃但丁地狱学的超验直觉。此否定性原型唯见于路西法立场：其中恐怖与否定达成永久统一。

思想从未如此远离视恶为善之缺的哲学天真。在但丁视角下，普罗克洛及其追随者伪亚略巴古的狄奥尼修斯关于恶之非实体性的论述，只是受过度保护僧侣的脆弱感伤。作为恶魔肖像画家与反球体空间本体论者，诗人理解否定如何生成实体，匮乏如何催生致密不育的自我纠缠环境。

穿越反王国之旅中，但丁取得重大形上-形式发现：每个受诅者沉入自身由渗透性否定构成的环境。称此为世界是恶意夸张，因受迫者永恒的当下在场 parody 着提供空间的澄明宇宙。户外所称世界在此唯存敌意、创痛与粘滞。罪人保留躯体因这是灵魂固着于苦刑的必要条件：若拷问者任教人类学，他

们会阐释躯体是囚禁人类于刑具的最小世界——酷刑学是人文科学缺失的 essential 分支。

就对立面而言，须以本体论严肃性理解作为否定与拒斥大帝国的核心主体形式创立者的反对者。作为所有匮乏载体，现象层面至少须承认其为可畏存在。自其极地，恶魔如释放寒光的逆日穿透创世，在存在冰点周遭创造广袤环带，无数众生在其中陷入魔仿。至尊恶魔的怒寒满足整个中下层存在领域的否定性与自我封闭需求。但丁地狱预示首波个人主义浪潮：人人为己，众为魔。各别自我主义整合为风格化大帝国的意义，在此令人惊骇的精密地狱志中显明：它具象化否定如何自成空间及其聚合原则。

地狱的诗意实体化是 human condition 冥想史的壮举，因其导向抑郁空间（或反球体空间）的发现。人性本质首度被刻画为失却球体、被剥夺世界的可能性。但丁以英雄耐心研究「世界终结」——在此灵魂空间共享与他者互补全然终止。因中世纪思想不容无主空间，抑郁空间亦被冠以君主。地狱因此必以帝国形态呈现；其至尊住民保持封建形态；地狱 protocol 维持帝国礼仪。若悬置此条件，但丁的撒旦可轻易辨识为现代性暗示的人类风险典范。

但丁的撒旦是首个体现二十世纪「在世存在」本体论脆弱标题的完型。恶魔全然地「在世」，因其自世界中心运作：作为内在至高原则编织「自我指涉」关系。理解中世纪宇宙形上结构

者，须臾不可忽视其冻结核心栖居着六眼蜥蜴——堕落天使。这位被击倒的反对者，是首个也是唯一完全「在世」者，因他最早丧失共享世界。作为最早受自我安置于反球体冲动者，他是经典个体，呈现典型现代性本体论贫困。他是首个无对应点的单子，首个独居者，作为无对面的中心，在狂暴的自我痛苦固着中旋转。但丁将其地狱之王置于物质宇宙绝对中心，营造出某种亲密性核心的幻觉。实际上，撒旦之位看似内在中心，实为绝对外在偏心。作为痛苦国度之主，他同时是其固定观察者，借希望与绝望差异描述国度，恒选阴暗值。故地狱作为内在世界失败之终极形式的构想仅呈现半真理，更黑暗的半面次第显现：地狱即外部。（266）

插论：作为扩张危机的抑郁

如我们所见，古典形上世界阐释与形态乐观主义不可分割，后者体现于「存在皆在完美以太环带」之信念。这种执着澄明的世界观确信万物渴求被纳入至善形态。正如每物渴求参与其类属至善形式，亦欲获致最佳环境与伴侣——无论广延或良圆。若古欧洲精神与光的哲学能以箴言「存在即光」概括，古典形上学整体本应采纳「存在皆在圆环」之原则。库萨贡献「哲学全系于圆」之论巩固此观点威望。古典哲学确信其循环思想运动（显隐互转）与存在构成律对应。未入此澄明循环者，尚未哲学思考。直至海德格尔，圆环作为万物与知识之父的信念犹存。借良圆收容，万物连同伴随其在整体中的位阶，获致良构形式印记（含其向相应智性的可识性）。万物唯处其球体（复被众球之球容纳）方成其自身。

巴什拉言：「世界在圆形存在周围形成圆环」。表皮与地平线维系生命于鲜活边界。在神性轮廓中，表皮与地平线合而为一。存在之夜，个体生命觉知消融于生命球体。在此良圆中，此在恒居恰切之位。

抑郁持有另类真理：它经验反向空间设计。首要表现于拒斥「万物良构」宣传。积极事物总处「善引至善」的轻松循环。抑郁基本经验言说：墙壁迫近至合理运动无可能。本应提供庇护的圆环，对抑郁者化作囚墙。抑郁运动虽旋转，却与英雄以寰宇为度的成功环游（如奥德修斯迟归之旅将英雄锻为世故完人）毫无共通。陷抑郁者被咒入世界贫困，因旅程停滞地平内爆。囚徒监仓踱步唯余单调往返：恶性循环范型。无路处无道，无得无失。地平不展，远方无魅。奥德赛总有新篇，抑郁状态永无趣闻。抑郁自显绝对平庸：无经验值得言说，无主题引社群兴趣。里尔克笼中黑豹「铁栏后无世界」之感，契合抑郁者触不可及最近者的世界设计。

球体学视域中，抑郁意味着关系空间湮灭。当维系点与对应点于共 circumference 的能量半径崩溃，良空间消逝。生命半径（阳具空间或球体扩张力）是照亮地平之远光，抑郁者需光衰微的世界坍缩为无地平的直接在场，重陷动物世界贫困——差异在于：抑郁的贫困世界仍显独特人性不谐，因其作为被剥夺的在世模式仍具本体论印记。（267）

抑郁者所得（那褪色境遇）仍是作为全体的世界，即便此给予处于保留印记下。世界在此显现为行动者无法施加改变的行动不可能性。被拒止、保留、回避者，是互补球体存在的全体。当球体扩张舒张的可能性缺席，施行变革行动或有效言语的空间便告阙如。赋予球体凸性的力量沉睡于未舒张自我之外。全体：环绕未舒张点的虚空状态。

此内爆空间在偏执狂「分离宇宙」的广延环境找到对应——卢梭《新爱洛漪丝》主角圣普雷所言：「我压抑的精神欲求舒张，却处处受制」。卢梭另述某角色：「他被发现幽闭于比森林岩穴更可怕的巴黎孤独。人群中他找不到理解与慰藉...万物好奇环视却拒斥他」。（268）

抑郁者唯能重复内在旋转，无处获致创造空间的行动起点。相反，空间为其持续坍缩。法国日记作家阿米尔将此舒张衰退与向死先行相连：

死亡将我们还原为数学点；其前的毁灭使我们退向同心圆，日益狭窄，直至最终难攻不破的庇护所。我预先承受此零，此形质俱灭的虚无点。（269）

无省略逐字翻译到中文：

由此，阿米埃尔发现了抑郁与形而上学共有的一个秘密：预支自身的死亡为一种扭曲而愉悦的免疫力铺平道路。在抑郁症中存在着传统所称形而上学之恶的特征，因为其中对恶的不安更叠加了对某种失败的发现。我们可以为恶的源头命名：无法迁移并安顿于开放空间与露天环境，乃积极转移能力的麻木或瘫痪。当其他情形下在空间探索时传递"扩张是善的"这一基本经验（幼儿与帝国主义者皆可作证），抑郁传递的却是扩张能力的创伤性僵化：早年经历的互补者不可企及性。在互补者缺席时空间坍塌，使困于难以为继的逼仄或虚阔中的主体收缩至恐慌性的自我极点。随着这个存在点的转移，孤独史由此展开。

中间观察的尾声

中世纪对抑郁语言的发现首先通过拓扑必然性，从宏观球面关系的认知渗透中产生：最初言说撒旦与其主上帝间早期官方的疏离。抑郁情境并非通过私人或心理迹象被发现，而是作为君主与其造物间的公共或政治冲突。撒旦显现为一位异见者，其反对的上帝并非私人天才，而是超越一切等级的至高主宰。这对立双方的疏离并未导向冷却或毒化的亲密关系，而是催生出一个形式化的反世界，一个反球面的外部空间。（类似现象亦常现于灵魂与上帝间神秘超关系的死寂阶段）。（270）因此，在存在版图上，抑郁最初被标示为否定性存在体官方栖居的区域。

由此，存在之匮乏显现为公共关系。原始地狱循环，源自反叛的循环，是自我旋转的点，堕落天使在此当众沉思其未来与上帝的无关联性。此点亦为"帝国"：因其周围形成无法进行参与性交流的虚空。无意义的广阔空虚环绕着逼仄空虚展开；个体蜷缩其中，犹如置身作为原动力的旋转胶囊。在首层逼仄球面周围，可叠加更多心之狭隘、吝啬与冷漠的环带。正是这第一位失落者充满自憎的自怜，维系着自我胶囊的永恒旋转。

堕落天使在宇宙空间中的中心定位由此获得形而上学意义：地狱中心是世界某点，在此可感知世界对居留者的不可企及性。撒旦拥有全景视野，向其揭示世界丧失的维度；他被赋予巴门尼德式的空间之眼以观照匮乏之丰盈；其全视能力捕捉失落之全景。因此在他身上，理论与自虐合而为一：其观看即受难，其环视即症候——对世界的全方位痛楚。他是唯一符合经院假定的理论家：古典形而上学成功构建了严格封闭的体系与彻底摆脱隐喻的终极词汇表。其他（所谓）哲学体系中的暗示可于须臾间消解，对忧郁魔王却是实质结论。因此，唯有他可能对"解构"怀有合理兴趣——若非深知其闭合完美无缺。其伟大在于：世界匮乏始终在其内部反复内生性补全。其视域囊括绝望之全体。当寻常小魔因持续受挫终成世俗之子，大魔王撒旦却在自身与造物间筑起不可逾越的深渊。这位极致拒绝者，恰是最彻底的被剥夺者；因其宏大的否定，独一与全体皆被褫夺。他否定神圣球面内的存在，现正体验被否定的循环如何排斥否定者。

对球面联结的否定恰恰催生反球面的彻底孤立——此即抑郁状态特征。在多重"非享乐"之下，抑郁者享受拥有终极封闭系统与使用终极词汇（绝望词汇）的确信。唯魔王实现知识体系的完美闭合，因唯有他知晓地狱之门如何在逻辑上闭合。对他——绝对抑郁者而言，世界即所有已非实存之事。证据不在给定物，唯在失落物中可能。就此撒旦是历史主义者：善即所有已逝者。若形而上学者欲理解，须理解抑郁者；欲解抑郁者，须解魔王；解魔王即解其循环。恶魔循环即在无出口之安全路径上的运动。

居斯塔夫·多雷为但丁《地狱篇》所作新哥特式插画，以现代视角捕捉撒旦存在核心：这位冥府主宰呈现忧郁天才姿态，肘撑双臂，目光固执空洞，充满不悔与压抑痛楚，囚禁于世界冰冷根基的凄怆洞窟。寒翼掀起的冰风笼罩其境。在后浪漫主义投射中，撒旦显现为土星本质：厌倦现存而否定，视未来为失败原型的叛逆者。破冰而出的反叛者才华横溢却遭遗弃，高傲至不屑考虑地狱之外的选择。

诚然但丁远未达弥尔顿后魔鬼现代化的程度，然其地狱书写特征已参与构建超越中世纪语境的否定现象学。纵使其描绘撒旦为三色三面、咬牙切齿的原始怪物，此恶魔仍是自我放逐于开放共融存在的主体，堕入唯见周遭绝望的处境。在其反球面流放地，亲密互补俱成陌路；无同伴打破胶囊，无内心共享赋予可活化空间体积感。唯以捍卫孤立的悲情彰显伟大。自天使反叛者的自我选择中，诞生自指性智能原型。他被放逐于反球面领域——此领域不久即可正名为"周遭世界"。

但丁《神曲·地狱篇》第三十四章：

"看那狄斯"，他说，"看那处所，/ 到那里你该鼓起勇气防御"。

这位无法摆脱必反噬自身的毁灭性愤怒的恶魔，正是周遭世界中所有自指性身体的范型。他象征基于猜疑的孤立生命之全力自我维系。事实上，被构想为分离的、优先自我指涉且仅能将他者作为自指环节来承认的身体，皆被编程为聚焦内在恶魔点运作。唯由此点认知何谓私利，唯凭此点以周遭世界为代价维系自身。这种自指模式——主导性的自我沉思与无条件自我优先作为战斗据点——依古典图式即行动中的撒旦主义。对现代性而言，这不过是个人主义的天真先验。

由此可得推论：路西法仅是哲学所谓世界精神的古旧形象；一旦识其本源，即能在更新中再认。现世君主即系统之君。这种自私智能原则唯能先天分散于无数具身精神或个体，凝聚为支配性超自私者、利维坦国家、逐利企业、自我服务的法团。这些自指的总和即构成现代自我维系理性及其系统自私化身的本质。

由此观之，尼克拉斯·卢曼的当代症候性一般系统理论，首先应被评估为撒旦学最后的中立化产物。以具身有限智能科学之形，此学说以惊人精妙处理占据生态位的活性自闭症。该理论

澄明现象学与魔鬼学的汇合点。基于古欧洲形而上学背景，它彻底研究有限小魔（即理性主体）的赦免与去地狱化——纵使其意愿，这些主体亦无法忘我利他地指向神圣极，因他们根本性地、别无选择地锚定于身体自指（传统言说：自我沉溺），无论表现为个体、法团、国家自私，甚或教派与救世主自私。尼采净化古欧洲世界观中道德化怨恨残余的要求，在卢曼处得其所哉。何处较之传统对他人自私的嫉妒性禁忌，更能彰显形而上怨恨？系统思维的中立化工作以熟悉世俗环境克服古地狱，直至地狱按比例分配于终将唯我指涉的各圈层。选择与但丁地狱第四圈守财奴挥霍者互掷重负，或落座公共服务协商桌，实为品味而非形而上抉择。

心理史学者面临疑问：现代读者（除却时代性费解暗示）何以接受但丁地狱诗篇如当代电影剧本？是何赋予这些意象——在粘稠泥沼跋涉沉沦者、火雪覆体者、燃棺发酵者、无助困惑于流冰与蟒蛇搏斗者——对早已不信彼岸地狱者想象力之精准吸引力？从场景心理剧视角，但丁地狱书写超时代可读性基于（需解释的）事实：幽闭恐惧认知与地狱经验殊途同归。亲历或自拟过度幽闭焦虑者，始终对黑暗维度来函保持开放。

此视角下，诗歌地狱报告提供超越中世纪世界观桎梏的抑郁空间现象学。这令人惊异，因但丁虽自诩先知却无精神病学诉求，亦不知世俗自主心理学。然其穿越三界之旅不仅带来客观经验，更完成伟大精神分析，实为走出"人生中途晦暗森林"危机的原始治疗。

但丁的诗意心理治疗受益于其时已扎根百年的世界观革命，从现代发展立场看，这是18-20世纪资产阶级精神病学与治疗文化繁荣的决定性形而上前奏。雅克·勒高夫所言"炼狱诞生"于12世纪，确立可宽恕与不可宽恕的人类赎罪苦刑之别，自此成为后中世纪欧洲所有进步概念的基础。不仅进步理念源自炼狱，最新心理治疗文化（经异化与复归的唯心唯物理论迂回）亦是中古过渡地狱概念的精心编码现实化。炼狱革命同代人以今人困惑的狂热接纳这第三处所，藉此超越福祸二元抉择。

（271）

炼狱发明使欧洲人培养中庸品味，发现辩证冒险。唯借净化地狱与永罚地狱之分，目标追逐成为可能，助欧洲发展突破危境的独特嗅觉。夏多布里昂指出："炼狱之火诗意超越天堂地狱，因其蕴含两者缺乏的未来"。炼狱诗学生于地狱的希望/无望二分。唯因某些地狱存在出口，希望得以成为原则。无炼狱，现代人永难理解为何救赎需努力前瞻。无炼狱则无抑郁之分；无炼狱地狱之别则无可救/不可救之判。弗洛伊德忧郁与哀悼之晦涩区分，仍沿袭中古地狱候选者与炼狱候选者的古老界限：拒绝超越不可言喻丧失而自埋圣缺者，与渴望穿越痛苦隧道重光者。

若无炼狱（作为地狱天堂间过渡处，最严酷的自虐之刑在此获得解脱希望），对绝对地狱的凝视永难达至但丁文献与后世地狱想象的未闻完美与沉静。唯借停滞型地狱与进展型炼狱之分，人类孤独绝望现象学方成可能。当最黑暗处重获希望气息，最勇敢灵魂方能现实投射灵魂的来世未来。此刻他们可冒

险比较两地狱：其一（地狱表象下）实为天堂前厅，另一则永驻地狱本质。此检验中，炼狱显现为现象地狱，其本体论已指向所预备的天堂；而真地狱中存在与表象同一。因此地狱之路唯通向自身；封闭是该机构的标志特征，其递归运动不向炼狱（即希望的螺旋式自由）开放。净山炼狱涵容宣泄过程，真地狱则否决一切出口与恶之疏离。

彼得·范德海登《最后审判》铜版画细节（1558）。

在此否定性帝国内部的革命性区分脉络中，但丁得以将不可缓和的逼仄统治的完成态地狱，与体验窘迫却怀抱希望的相对地狱分离。因此他借维吉尔引导，以战栗旁观者（非参与者）身份穿越地狱，却在净山进行自我忏悔治疗，为第三段旅程（天堂之门）预备：守护天使在其额七次刻写P字（七宗罪缩写），随各忏悔环突破逐次消除。此处观察伴随忏悔，使炼狱凝视直接具教化力（如20世纪成功治疗报告常具自疗性），而地狱理论（至少初读时）仅生纯然恫吓与沮丧。渐进苦难释放慰藉欢愉之义，可谓适宜青少年的教化娱乐。纵目击第二圈嫉妒者缝眼摸索、第三圈怒者吐浓烟、第六圈可救饕餮者（第三地狱亦有不可救者）骨响节食，种种恶行与苦修仍建立教化关联。因此炼狱提供对上帝经济学的洞见——该经济学基于可偿与不可偿债务之分。

这炼狱明确是信贷机构，其清算系统面向未来。教会赎罪券经济不也基于可量化有限债务的预设？罪（guilt）与赎罪理性等价印证分期付款业务的双满意解。现世透支者于过渡地狱

清偿。这赋予但丁地狱炼狱配置某种早期资产阶级色彩：中世纪晚期资产阶级已主张比例性的人权。甚至炼狱最地狱处（德语得名之源（ ））——第七环净化火狱——亦不例外。焚烧可救性欲罪者（当然存在不可救阶级）的净化之火，对受刑者仍是吉兆之地：刑期有限性及此火与彼火的显见类比。即便这明显施虐过度的赎罪，仍存等价逻辑，使自由思想毕业生携"苦修剂量适当"信念完整进入天堂。

真地狱则全然不同：伴随刑期终结希望的湮灭，比例感亦遭摧毁。此即地狱性的本体论根基。其本质在于前景匮乏的失度与肉刑强度的失度。这彻底晦暗产生有限罪行与无限刑罚间的深渊性失衡。诚然但丁努力以神圣复仇（contrapasso）风格建立地狱罪罚的质性对应，（272）（273）但这些对应远被数量与强度的失衡超越。维吉尔开篇即直言：罪人于此丧失理智之善。既然无可理解，大刑俱附无限否定性，使对应原则失效。此处亦验有限无限无比例之论。

地狱现象确证恶之无限的实在性。虽永难明晓有限恶因何招致无限恶果，凡人皆能理解地狱对居民的意义。地狱现象之惊人处，非在其被构想为善神普世秩序的部分，而在其不可承受情境对作者读者自述成之际的即时可信性。古典形而上学以思维之思与爱之爱的极乐幻想，使"傍神存在"可信；地狱学则凭最压抑痛苦中绝望幽闭的经验（这种痛苦恒常自我反刍），使概念自携可信性。唯此观念自带或然性，方可理解无需亲历天主教地狱即知其况味。这广泛适用于天主教世界内外。相反，天

主教地狱形象不过是对幽闭恐惧经验与原初焦虑基金的管理——多数凡人储备此基金远超其愿。

正如帝国、教会、城市等宏观球面若无整合入大单元之微观球面概念（无论多冒险）的转移则难实现，地狱亦需将广阔经验的宏观球面暴力再收缩为可怖私密微观球面。地狱源自最恶的私密主义。其中每个主体皆粘附于其最敏感的不可言喻梦魇。心理动力学视域下，此即地狱场景执拗回归产前产后窒息焦虑指涉之因，尽管文化特异性盲视常使这些符号不可读。

无数个体超越的分娩在深层埋下不安的幽闭性产前与广场恐惧性产后场景印痕，这些印痕可转化为毕生的反幽闭与反广场行动基调。深度心理学研究表明，人类诞生时可即刻遭遇两种极端不可言喻：协同之火中的难忍逼仄与产后寒冰中的难忍虚阔。因此内在地狱与外在地狱虽场景相近，却有根本区别。其象征体系亦然。

哲学话语场域中，第一极对应自由理论学说与革命基础（可从私人恐惧发展为逃脱与扩张方案）；另一极对应整体论的联结与复归学说（明显呈现庇护与取暖方案特质）。无论对柏拉图先天理念论作何想，对个体存在而言，与生俱来的内外地狱恐怖记忆模式在具体案例中皆具真实意义。因无数（非全体）人类情景记忆中储有类地狱经验（压抑焦虑与冒险突围），成功突围者的后续行为必发展出永恒普适的规避律令。最终被分娩或剥离者，皆不假思索地永恒知晓何事绝不可重演。他们背负

的火印意味着永恒的规避。因地狱概念包含具体幽暗的个人直觉，第二绝对命令无需明言：一切行动准则须使行动者免于（再）临地狱——地狱即无论如何绝不可（再）现的状态。

（274）当地狱幻影浮现（并展现为酷刑灭绝），想象趋近"永不复现"场景极，受诱参与邪恶的重演游戏。地狱惩罚概念正基于那些绝不应重演场景的再现。

或此即恶魔的心理学定义：直觉他人最不可承受者，并竭力使之重演。拓扑学视域下，地狱观念或假设基于某处（内/外，绝对规避空间）存在恶名昭彰重复的中央储存库。若此场所吸引无数人类，是因它释放的吸力通常被自发的"永不复现"抵消，但在变态交流中可因"彻底重演"冲动释放。

威胁性的基督教关于末世事物的布道——其意象与咒语取自犹太启示录——构成了一种变态形而上学交流的范式，这种交流唯有通过警告与威胁激活其吸力才能启动。唤起地狱者必激起对其之好奇。警示地狱者实则在向意识发出邀请函，恰恰指向意识深处模糊记得自己已失去某些东西的那个点。当中世纪早期对地狱的层级分化普及了通过炼狱实现自我救赎的希望后，所有感兴趣者都向诱惑之门彻底敞开。于是那些虚拟免遭最恶者便可托付于象征记忆有机会转化为具象重复的意象。

但丁笔下被城墙环绕的下层地狱之城"狄斯城"（Dis），其内分布着四个更恶劣的环形系统——包括令人恐惧的第八层"恶

囊" (malebolge) 及其十个酷刑坑——堪称神弃处境知识的集大成。每个场景都呈现为永续重现那些本不该再发生之事。"永不再!"人性发出命令式呼喊。"正是此刻!"地狱的积极兴趣如此回应。凭借堪比任何刑罚场建造者的直觉,诗人笔下的幽灵将半生者的垂死挣扎再现为无限延宕的行刑。既然在某些情形下人类身体能被唤起多重苦刑记忆,那所能想象的最大折磨亦可通过不同方式被召唤。

地狱从不缺乏多样性之责难。在此,濒溺者被反复投入永恒化的沸腾血河或燃烧沥青之海;肢解者不断重组只为再次粉碎,"从下巴直裂至下腹" (《地狱篇》28章24节);窒息者反复承受愈发恐怖的窒息;绞刑者被恶心蛇类狂热挤压直至爆裂。那些濒死者永远裹着沉重铅衣绕圈行走,进行丧礼般的永恒游行。困于不可穿越隧道的受难者如今被塞入火焰窄穴,仅露出腿股,如同从炽热母体臀位分娩的婴儿。在这冷热交织的宇宙压迫系统核心,在撒旦三张利齿磨响的巨口中,大叛徒布鲁图、卡西乌与犹大如同被投入由粘稠黏膜与入侵性利齿构成的记忆粉碎机,永恒承受摇晃、碾压与穿刺:恰似亚麻被耙梳。犹大被迫以臀位承受命定那张巨口的啃噬,而弑杀凯撒的布鲁图与卡西乌倒悬于另两张巨口,腹部被利齿撕咬。

(但丁《神曲·地狱篇》28章:

"他提着被斩首的头颅的头发,

如同提灯般高举手中;

那头颅注视我们,哀叹'苦啊!'")

（铭文：犹大·伊斯卡里奥特）

路西法吞噬大叛徒犹大、布鲁图与卡西乌——贝尔纳迪诺·斯塔尼诺版画，威尼斯，1512 年。

唯有一处可见诗人施虐技艺的失败：当描绘基督教传统中基督定罪的主谋该亚法（《约翰福音》11：46 及后）时，但丁让其在第六狱层以近乎舒适的横向姿势被钉于地面，仿佛罗马式垂直十字架——通过身体重量重演分娩窒息的绝望——所体现的地狱技术精妙竟未被采用。

面对此等意象及其现实对应，问题油然而生：这些内容何以成为体面形而上学的组成部分？前萨德式施虐如何获得教权权威与牧灵力量？中世纪地狱志无疑释放了具有政治意涵的灵魂引导能量，通过激活与管理对神之拣选的根本恐惧。但若非彼岸世界状态之实质早已被虔诚信众同化为顺从的舞台材料或心理基质，地狱神学家绝无可能将神塑造得如此可怖，亦无法将对手变为非世界之强力统治者。因此其任务仅是组织对恐怖场所的信仰，并将其与可信的恶意意象相联结。由于地狱志涉及本质上无人亲历之地域，验证地狱想象唯有二途：或呈现神启异象以揭通常隐之事，或借助特定文化发展的痛苦幻想来以某种方式表不可表之物。但丁对此二者运用皆臻至境。

就后者而言，但丁地狱描述的接受度成为接收者的共鸣测试——穿行地狱坑壕时，他将感知自身想象依附于何种象征、场景与酷刑表象。由此激活其内心抑郁图式，这些因属早期获得而具备准柏拉图式个体原生场景理念地位。它们在变态形而上学交流中被唤醒。变态首先乃公共事实，私有化仅是其次生过程。由此亦道出基督教教会权力的悖论：对无数人而言，它竟成为救赎承诺本欲解救的地狱。

（但丁《神曲·地狱篇》23章：

"你凝视的那个受刑者，

曾建议法利赛人为民众

牺牲一人承受酷刑。"）

地狱表象意象吸收着抑郁痛苦的直觉储备，其共同特征在于非比例性。抑郁痛苦中不可想象之物恰是最可信者。抑郁者的地狱特征在于：尘世任何行为皆无法导致此非世界状态，因为弥漫性、无轮廓的压迫性痛苦远超世界本身及其中任何恶行，并将其扭曲至去现实化。中世纪基督教地狱论述的惊骇性源于：无数人类痛苦的非比例直觉已然存在，且先于任何可能招致神罚的行为。这意味着抑郁状态下定罪先于罪行，绝望先于动机。抑郁者的人生轨迹可解读为绝望试图后补动机的尝试。

中世纪地狱志通过消解人类有限罪孽与无限地狱后果的裂隙，半揭示此抑郁悖论深渊；同时试图维系神义表象，建立罪与罚

的若-则关系——无论其何等脆弱。但所有参与此恶性交流者心知肚明：此逻辑关联脆弱不堪，正因痛苦的非比例性根基如此虚浮，地狱对话才释放出如此强烈的恐怖诱惑。在伪理性的道德若-则背后，耸立着不可理喻的阴影。中世纪崇高性正显现于对神之 monstrosity（畸形性）的冥思，由此非比例性进入表征。

无限痛苦不可能由有限行为应得——至少人类智性无法复现判定此应得性的计算方式。然而基督教地狱论将无限痛苦视为自主负责行为的后果，引发对非比例性根据的无穷诘问。但丁地狱亦未消解罪罚永恒对应关系——与其他地狱幻象相同——因从过失到后果的过渡唯经非理性跳跃实现，这等同于引入无穷值的运算。试问地狱法官如何通过积分方程计算：偶尔或惯常伪币者、鸡奸者、异端传播者、恶谋士或炼金术士，该受永恒沥青浸泡或俯身火棺之刑？唯一不使思维堕入恶意非理性主义的解答，只能依托罪者生前死后存在方式的类比（暂且搁置前文论及的升级机制）。

中世纪地狱学——衔接奥古斯丁《上帝之城》末卷关于终极状态的晦涩教义——坚称神未创造恶念及受困者的倾向与环境，恶仅源于被滥用的自由意志。据此地狱不过是拒神交流者状态的蓄积池，但丁展示的正是人类自我否定的自虐本质。因任何正统教义皆不可指认神为彻底恶之创造者，一切无法溯源于善者皆须归咎于人类作恶的自由意志。若无此前提，地狱存在及其设施配置将归咎于造物主——这将使天国与上帝之城的统治者因其必然包含地狱的受造世界而蒙羞，成为失败造物。这种

思想自古代晚期便被二元神学直言不讳，而天主教捍卫者始终致力于将地狱解释为人类滥用自由的附加物。

循此正统参照，抑郁与自由的关系呈现深渊性。地狱候选者非必是轻率之牺牲品，更非死后突遭定罪的无忧罪人。唯当罪者生前深刻知晓却蓄意拒绝救赎机会，方称应得地狱。即便唐璜在众目睽睽下焚身的无耻轻浮，亦不满足地狱准入条件——因这需罪者生前已深陷地狱，知晓当避何种永恒化之恶。不悔者不仅需在邪恶生命中放纵，更须经受真实地狱考验以形成规避的知情决断。

（维伦堡自循环装置，1952 年）

（皮特·勒弗尔哈特垂直摩托墙"死亡之墙"，1932 年）

这意味着罪者需在"前地狱"经历终极抑郁：但此时自由论证已陷入恶性循环。因抑郁亲历者痛苦太甚无从选择，而自认尚有选择者实不知痛苦之深。或许罪者已知地狱足够强烈，从而在自身寻得对永恒固着的自发抵抗；但这已非有效意义的决断——真实地狱远超候选者抉择自由。若不幸者现处地狱，唯余渴求终结此境之痛，由此自毁地狱重选之念。或曰候选者对地狱认知不足而堕入误解陷阱。

(1920 年代"死亡循环"肛笼；瓦拉内兄弟为所谓"死亡十字"训练)

若自由理论家诡称：罪者因骄横拒神已足够深陷地狱以理解永恒化含义，实已偷换软化地狱概念——将每个自私瞬间都视为地狱暗示，将寻求罪性安宁的习性包装出售。借此，费希特与阿多诺等异化理论家批判资产阶级生活形式为虚构人生的地狱循环。但此类理想主义寓言化的舒适地狱，与中世纪地狱志毫无寓言的尖锐痛苦地狱判若云泥。唯当持续转化舒适地狱为不适地狱，自择自得地狱论方具最低限度可信性。但自由论证必败于此——因可承受与不可承受地狱间存在不可逾越的鸿沟。

从自由出发，地狱不可企及。任何自由意志或生命永不能入地狱，无论积聚多少罪孽。地狱非任何人生可获的道德结论。我无法赚取地狱。更吊诡的是，人类却如亲历者般确认其存在。但人类永无法证实地狱路径——但丁亦全然无意描述审判或量度程序。

此非比例性何指？若地狱系道德不可达之典型，无数受影响者确认其事实存在又意味着什么？一方面地狱从负责任生活不可得，另一方面详实地狱志呈现可信恶意的环境规划与受刑条例，此矛盾可两解：或视地狱独立于准入问题；或视地狱论述参与者因该概念对其存在境遇有意义而抱积极兴趣。这正是抑郁者的立场——其地狱敏感度源于确信已不应有地身处本不应

进入之地。由此天主教核心问题（因何罪入地狱）转化为如何离开不应有之困局的兴趣。

地狱遂不再是彼岸道德形而上学的垄断主题，而成为事实性本体论推演的试金石。推演事实性即证其不可推演而只可显示。在地狱中，存在对本质的优先性彰明较著。后形而上本体论者须言：某物在某处的原始被给予性（factum brutum）嘲笑一切起源论；"有"（il y a）嘲弄所有推演。原始给予与原始偶然性不受充足理由律束缚。偶然性自成绝对性。

就地狱作为原始偶然性的模式而言，整个地狱论证建基于在场展示。地狱存在作为在世存在模式，界定了世界可被给予为"非世界"。海德格尔"被抛"概念——指涉不可推演地发现自身处境的整体性（即世界）——唯当地狱被抛性中方为恰切。存在之骰在此掷向最糟所在（被抛入地狱者方为真被抛；若入世界，终将随时间适应）。非道德化的地狱此时显露獠牙：曾在地狱者某种意义上"仍在彼处"，因地狱本质即无出口之地。不应有地陷入无间者将永远留存其阴影，非因隐微缘由"活该如此"，而因事实性经历投下后光永难尽除的阴影。

地狱即其自身及其记忆，影响陷落者与逃脱者的时间体验，并周期或慢性地重捕其民。必须回忆无出路恰是无出路情境的组成部分。但抑郁亦非全然无出路及其回忆。齐奥朗所谓"绝望巅峰"可被现时化为回忆见证：毕竟存在逃离无间之路——这条未重新闭合为循环之路或许永不重闭。关键在于二者关系配

置：在恶性配置中，无出路征用出路，形成地狱循环——回忆被重复系统支配。此处出路提供的相对自由成为导向重复的弯道。若获最佳配置，则可形成净化循环：以无出路为排斥点助推出路。在净化循环中，回忆超越重复律令——故回忆

（Erinnerung）更应称"去内化"（Ent-innerung）。脱身者不再自愿重返前境。

以此定义为镜鉴，《神曲》诊断显明：但丁游历两处冥界已预设重复与回忆的有效区分。二者自身即是此差异。地狱的替代存在因炼狱存在——当地狱居民陷于无间重复，炼狱病患正经历可能解脱的特定回忆。但若净化循环方为有意义的人类历程，诗人何以执意探访绝对地狱底层？答案不仅在于经院哲学要求的三联画正确性。但丁地狱意象包含不可化约的经验内核——非教条而现象学与存在人类学层面的当下性。当但丁着手探究坚硬地狱并见证其境况，他承认自身亦承载着不应有的地狱知识前见。当真地狱居民质询其来由，他唯能诉诸更高指令。他是天界指定探秘地狱却无须永驻的记忆者。归返时，他知晓入地狱非因罪愆，只为了让无间记忆有所言说。

此特权定义了忧郁者——永驻无间知识阴影下的人类。某个晦涩指令迫使他认知本不宜人类亲知的情境。他知晓所知非善，亦知晓认知本不宜知者为善。若如亚里士多德所言人类天生求知，则其亦天性拒斥不良认知。但存在不欲知而被迫知的智能处境。无人天生渴求地狱知识，但地狱经验可不请自来。只需发现身处其中便知究竟。"可能有恶魔性知识而无其信仰，因最恶魔性者莫过于其中所有"（卡夫卡）。

从此，遮蔽发现成为目标——这意味着存在几乎与亚里士多德积极求知欲同等原始的不知欲。正如求知有其媒介，拒知亦觅得中介。恐怖意象通常充当发现吸引力与遮蔽抵抗力的折中形象。故诸多文化中恐怖意象具重大仪式意义：最成功压制其所表之物。它们确证仪式参与者身处表象场域（即语言游戏），而非所表之酷刑场域。然而现代非形式化恐怖意象知晓表象暗示的逆转。因恶意象内外皆具支点，可对执象者实施反向拖拽——当所表冲动强于抵抗时。

但丁不向读者隐瞒面对撒旦时的终极体验：

"我非死亦非生；

若你尚存灵明，且自思量

我成何状，两皆丧失"

（《地狱篇》34章25-27行）

当他言说亲历之地狱，便达成普通抑郁者不可企及之事：打破"内在苍白虚无无从成为公共话题"的暗示魔咒。通过对读者的直接呼唤（此处显白，他处隐晦），他挣脱死者僵局。以"若你尚存灵明...我成何状"之语，炼狱维度闪现于地狱核心。读者若非木石所铸，必以己方式心领神会。因我所言非独我的地狱，亦是你可共鸣之境——当你为成今日之你而逃离逼仄洞穴时，或许正是逃离尝试使该穴显形为地狱。

无省略逐字翻译到中文：

这种向读者讲话的方式引发了但丁最重要的发现：炼狱是一个非至福者共同受苦的场所。这里痛苦与共谋或共享知识产生联系：共苦之所以可能，是因为痛苦具有某种特殊的公共性。因此，被揭露的相互依赖关系已然成为通向自由之路的开端，而当其被掩盖和隐秘时，只会产生地狱般循环的孤立。当地狱居民对任何妥协的界限达成妥协时，地狱就在那个瞬间转化为了炼狱。如果地狱通过去团结化和逐出教会来显现自身，炼狱则形成于非圣徒共同体中不可言说之事的公开化。炼狱中首次真正出现了现代所谓的团结：通过可共享、有限且可表达的痛苦，克服地狱般孤独的长夜。这种分享痛苦的冲动也最终解释了为何在《神曲》中，通往最坏境地的旅程从一开始就伴随着另一个旅程，以及为何没有诗人同伴，诗人就会在深渊中变得空虚而沉默。维吉尔是"大他者"，在他面前并通过他才能言说；而读者则是"真实他者"：向他倾诉具有救赎性，因为他为词语提供了在世的目的和人类的未来。于是奇迹发生了：诗歌将关于地狱的真实知识与保持足够距离以抵御它的智慧连接起来。但丁的地狱书写永远证明了从地狱返回不仅比坠入地狱更健康，也更有意义。但若不应得的地狱（即使仅此一例）确实存在，那么对其事实性的意识就构成了必须将其再现为可逃离之境的绝对律令。至于逃离的条件，则仍是诗人保守的秘密。但丁从未隐瞒自己升入光明之境的历程。诗人从极端境地的回归预示了治疗的复活。

"于是我们走出这里，重见群星"

(...通过此处我们走出/再次凝望星辰)。

Uscimmo: 我们走出到露天, 我们向外走: 这是唯一对终极澄明具有意义的移动动词。这是诞生与破晓之动词。一个"我们"和向外的运动: 与生命的结合。

地狱的封闭知识拒绝任何出口。它通过将思想转移到黑暗核心来获得自身的完美。其反思运动表现为对投身生命计划与希望关系的持续抗拒。它通过不断屈从于揭露善意之荒谬的必要性来享受胜利: 那些可怜的乡巴佬努力自我激励, 反复告诉自己事情正在好转。地狱思维以冰冷目光观察着希望逃离地狱者的躁动, 并在每条逃亡之路尽头重新安放地狱之门: 希望只能作为被遗弃之物存在, 并需要反复失败直至自视为地狱循环的一部分。与之相反, 绝望则试图自我奠基: 只需不断重复就能再次确信其存在与如此存在。我绝望故我在。而我作为绝望者存在多少次? 恰如我认为自己绝望的次数。通过独特的内省转向, 地狱思维将其处境呈现为主体可及且不可撤销的最终结果。但丁通过地狱之门上的铭文, 永恒化了非地狱进入地狱的可能性虚构:

"通过我进入痛苦之城,

通过我进入永恒苦难,

通过我进入迷失人群。"

他也以看似暗示身处地狱系因主动进入的方式言说。他也假定迷失者是可加入的群体。并表现得仿佛那难以忘怀的痛苦是前所未有、因自身过错而初次体验之物。若果真如此，地狱确实可视为旅行的可能终点。那么自我绝望化就真如撒旦所为——他主动选择并制造了自身处境。但这种绝望行动（即使在魔鬼身上也成问题：自我置于绝望境地）在任何真实个体中都缺乏内容，正如所有遵循"我通过坚持自我认知，最终在坚持中明确自身本质"这一形式化自我关系的案例。纯粹反思结构永远无法产生基本心境，无论是浸染无力感的抑郁者，还是充满力量感的躁狂者。自我肯定、思考、假设、发现或发明自我的主体，在任何情况下都必须从与外在的共鸣中获取其内容与心境。这种"调性"的自我发现（作为特定之人以特定方式存在）始终先于心境中的自我肯定或自我安排。绝望者亦无法自我绝望化，只能追踪、反映其绝望处境，并通过重复强化之。认为绝望可通过主体自我安排获得，或地狱是罪人无耻生活的结果，都同样荒谬。唯有当绝望事实确已存在，主体才能对此事实进行反思并练习自视为迷失者。但绝望永不会成为思想者的财产；它既非结果亦非自我产物。即便在恶魔循环中，主体也非因完全自我创造而遭遇自身，而是突然发现自己处于可能起源点：原初被抛入不应得的地狱处境。

必须已处黑暗核心者才会不断回归。置身其中是绝对偶然，任何进入都无法充分解释。正如柏拉图洞穴寓言甚至不屑解释囚徒如何入穴，相应的地狱寓言也只能始于不幸者们的偶然在场：最多说明圣人或诗人如何在外部发现非地狱存在。唯有出

口之路可被找到：地狱本身不可被发现或抵达，除非你已身处其中。

纽伦堡铁处女，自 16 世纪使用的刑具。

戈特弗里德·海因里希·冯·克林格为爱伦堡《陷阱与钟摆》所作插图。

约瑟夫·康拉德在《黑暗之心》中以异域旅行意象和发现者隐喻揭示了这一点。其叙事哲学诡计在于用殖民体面包裹恐怖发现的故事，仿佛康拉德也欲抵达"真正的非洲腹地"。在他的丛林与"野蛮人"中，主人公库尔茨这位冒险的慈善家最初只想代表"压制野蛮习俗协会"在外维护正义或利益。但这项文化使命注定失败，因丛林吞噬了文明先驱。康拉德的故事本质上证实了欧洲天真者被丛林征服并变成其欲教化之怪物的异域陈词。在各贸易站流传着他肆无忌惮的罪行、奴役巫术和狂欢纵欲。当叙述者最终找到垂死的库尔茨时，他已被致命疾病标记；临终前他与丛林揭示的恐怖搏斗，在苦涩痛苦中低语"恐怖啊，恐怖"死去。

表面看来，库尔茨似在异域孤独中感染了前文明狂热——文明人亦潜藏的放纵刺激。但深层审视揭示完全不同的病因。库尔茨在非洲舞台经历的是一种欧陆哲学热病，非酒神式而是本体论根基性的。他的恐怖非因教化者被撕破文明外衣的迷狂感染，而源于直面事实绝对无意义时的无助。在与事物赤裸事实的碰撞中，脱离所有庇护领域的个体发现，自己在这个增殖多

元宇宙中的一切作为都毫无意义。赫尔曼·梅尔维尔在《白鲸》中将白色阐释为荒谬无意义的显现、"无神论的全体无色"，也表达了类似观点。刚果冒险者在无边绿色荒谬前，感到被所有外衣排斥而陷入虚无。他发现这个不应存在却存在的世界正是地狱本身。世界不过是无动于衷的生成机器，不可触及任何理性与意义。

若纯粹事实世界的发现能使孤立欧洲人发狂，是因他在异域地狱之镜中照见了自身无庇护的真实。他在非洲孤独中涌现的，是自身携带的存在性恐慌。冒险者在丛林中发现了抑郁的最大宇宙形态：第二反领域。他愤怒凝视原始给定的现实魔像，在生命进程绝对冷漠的碾压前屈辱破碎。抑郁反领域的最小值（绝望者在最私密恶魔循环中的旋转）与最大值（被绝对无关外界包围）作为抑郁本体论的必要两极相互呼应。它们如同偶然孤立点与其偶然环境般彼此依存。抑郁反领域的庞然也被体验为环境围困。垂死冒险者最后起身向丛林嘶吼"我要挖出你的心脏！"，仿佛仍被困于异域大陆跳动的洞穴天空下。

因此，使事实发现者震撼的，并非周遭空间作为事实存在的单纯感知，而是该空间对既有宇宙孤立的映照，及其对"早已身处地狱"的启示。他的我思必导向"我思故在地狱"。看似丛林之物，实为反领域体验空间：四面八方皆是坚固、无意义运动的事实世界，被孤立个体的全景凝视所感知。

对身陷者而言，事实地狱无需是彼岸；不必如但丁诗作般象征想象，而是绝对此岸，不可避免的荒谬无意义场域。抑郁主体作为无通路至善共享空间的生物囚禁其中。对康拉德而言，地狱与炼狱的传统区分亦已失效。非洲冒险为末世论本体论贡献的，只是浪漫殖民场景与"他处"意象——在此处恐怖真理似乎比1900年欧洲温床更易显现。

赤裸事实性的发现，只能从当时欧洲意义生产关系的最高运动中理解：它标志着旧欧洲形而上学领域构成与现代后形而上学构成间的过渡阶段，属于泡沫时代的开端。若形而上学体制只能通过奠基本源意义、必然与天命来产生意义，现代性则转向在无意义、偶然与预测背景下通过计划生产。这种巨变被体验为虚无主义危机；其后续影响日益尖锐：尽管新意义经济主要国家（尤其通过无处不在的大众媒介镇静剂）已适应后形而上学日常的脆弱状态，但过渡地带与抵抗文化中仍酝酿着剧变。西方后形而上学核心文化维持着某种意义饮食（不必总是救赎故事），而边缘反应文化则继续暴食超验甜食。

但若发现的赤裸事实性本身可被视作地狱，则无需殖民异域亦能寻获。康拉德刚果故事中粗粝的英雄直至临终仍是欧洲人，因他无法思考存在整体的赤裸事实而不视之为恐怖：这是最后一位迷途的意义追寻者，误入歧途的神学家。仿佛最后一次，他在外域变成拒斥地狱的恶魔，向欧洲形而上学天才致敬。

两代之后，存在主义作者以冰冷口吻确立在世存在即地狱存在的等价性，作为其介入存在学说的背景。对他们而言，世界赤裸事实的沉思成为思考外部的初级钥匙——仍显犹疑与歇斯底里。当然，在其思想抉择前，事实性机器已多转数圈，世界大战使灰色与恐怖同样普及。"人类未被整体考虑"成为每个欧洲人都能在文明机制齿轮中习得的教训。旧大陆思想家与叙述者不再需要殖民地来推进黑暗之心的探测。

萨特 1944 年剧作《禁闭》中，当代地狱学已安坐在外省某宾馆第二帝国风格的窒息沙龙。事实性无心之心脏无需异域场景，正如思考整体与外部思考终将合一的事实般昭然。外部是最切近、最内在、最本己的，任何内部只是外部的构型或褶皱——后存在主义与后现象学哲学的根本路径可视为该纲领的执行。它将外部思考引向第二波浪潮，其基调由米歇尔·福柯奠定。

"恶人在圈中行走"，《诗篇》12: 8。

结构与偶然、机器与事件、硬件与代码：这些主导动机在当代思想中结合，教导人类其伫立于使其可能又令其逃逸之物边缘的出位状态。唯有永不犯错与绝对安全者，仍在守护如何免疫于赤裸事实性破坏的微妙秘密。他们在匮乏时代保存着在普遍抑郁与外在化中构建积极领域的意义需求。对哲学无动于衷，对绝望过于乏味，他们是古典哲学动机的最后代表：存在于自

我防护空间，略带超核隐私的参与。暂存的好心小市民，既对哲学也对世俗生活有用，作为终结的延缓者。

第七章

纯粹媒介如何使球体中心作用于远方

论远程通信的形而上学

被派往城市送信者无需关心内容，只需确保投递；正如派往外国宫廷的大使不对信件内容负责，只负责发送；同样，使徒首先且唯一要忠于其服从，即完成任务（...）。

我聆听圣保罗非因其才智无双，而因他拥有神授权威（...），使徒的特质在于拥有上帝授予的命令大众与公众之权。

——克尔凯郭尔《论天才与使徒之别》

主权者即能令其代表如同亲临之人。因此，大球体（无论帝国政体抑或教会/学院式真理辐射空间）需要发展代表可能性。代表是权力远程通信的关键与常规案例。从典型理想视角看，代表总是权力中心在远距点的替代，仿佛球体中心拥有通过代表或使节与其圆周各点实时沟通的能力。此"如同亲临"表达了主权中心驻留本体同时向半径远端显效的特权。代表的可能性完全系于这个"如同"。代表是否成立，取决于主权原则是否及如何在代表中产生临在：这种临在必须同时是间接与直接的。主权性与其远程效应不可分割。

论及此语境下的"真实临在"，需考虑双重关系。本质上，唯有权力中心或源头亲临作用场所才是真实临在。当国王驻蹕城市（固定行宫前权力代表的原始场景），便是民众见证（张口结舌或握拳愤慨）权力临在、甚或救赎临近之机。据载早期法老每两年需亲临象征奥西里斯肢解的42个诺姆地区，在荷鲁斯神像与权贵陪同下乘船巡游向子民显圣。巡游是权力巡行的原型：不仅君主亲巡，其代表图像亦被隆重奉迎。罗马帝国时期、印度与天主教的圣像巡游最为壮观。1764年，幼年歌德仍在法兰克福亲历（虽带讥讽）国王加冕的余晖。1806年秋，当普军征服者拿破仑驻足耶拿近郊，黑格尔得以将此次临在概念化为"马背上的世界灵魂"。

然权力中心之本质正在其能如亲临般远距作用，故主权者不在场时的形象塑造才是真实临在的试金石。通过创造自身威严符号，权力发送其不在场处的代表，却不减庄严。恰在其不在处，它必须能如全然亲临。克尔凯郭尔以"全权委托"概念刻画此关系——这个法律表述实则道出了本体论（或更准确地说，本体符号学）实情，因问题从不关乎纯粹存在（无论其为何），而总是存在与其偏爱符号的结盟。本体符号学肯定式公式为：当存在是发送者，它仍驻留于代表的信使中。（否定式反之：若无完整发送者，代表中即无完整临在）。

《临在有害》，17世纪徽章。发光体不应过于靠近。

基督教文化的存在与符号积极相遇范式见于天主教诠释的圣餐仪式：基督血肉被认为真实临现于饼酒形态。真圣像概念亦建基于符号与临在的特权关系。此模式涉及国王官方通讯与神谕编码显现，以及马丁·海德格尔在本世纪仍坚信的存在"踪迹"可读性。现代艺术宗教教导：天才作品显现世界创造力的丰盈。若普通符号仅指涉缺席因而能代表之，那么全权委托的卓越符号（存在符号）不仅享有代表缺席权力中心之特权，更能见证并辐射其临在。存在符号分有存在本身；它们通过代表被派遣权力而拥有该权力之效力。唯因这种完整符号与全权使节对存在的真实分有，权力中心才能在存在-发送者的满溢中展现扩展与可携性：是的，唯通过使节与符号的派遣，大尺度空间单元才能有效构成。当存在与符号构成共同量值，关乎整体借符号威严在场之力。存在符号即权力符号，不仅因其指涉所代表者，更因其即所代表者：真实符号不应意指而应存在。但代表者如何能同时是被代表者？被指涉者临现于符号本身是否可能？

基督教早期使徒使命的范例使我们能够认识到，在具有重大意义的情况下，这些问题如何得到了无条件肯定的回应，尽管这回应从根本上说是充满问题的。人们甚至可能在使徒圣保禄身上看到——因其舒适的浮雕效果并突显了至今仍有效力的意义——真实临在原则的经典发现者。因此，关于艺术品或神圣著作中真实临在可能性的讨论，根据其深层结构，是一场围绕圣保禄展开的争论。

1985 年莫斯科红场五一游行中的列宁图像。

真正的使者只有作为符号载体，在同时参与主人的实体并在真实临在中显现它时，才能显著地代表主权者；正是基于这个意义，克尔凯郭尔让使徒圣保禄在一个虚构的与怀疑论者的内心对话中说：你必须认为我所说的都是通过启示托付给我的，因此这里的说话者就是上帝自己或主耶稣基督。（285）

因此，"启示"这个表述指代了一种状态，它预设了所有形而上学远程通信的基本参照：当遥远而同时隐秘的中心特别托付给其选定的信使时，就授权他作为自己的代理人。只要拥有完全委托的权力，这位代表就必须能够与信件的收件人建立联系，并使他们对自己面对信件的反应负责，仿佛神圣中心此刻就真实临在。倾听使者必须等同于倾听主人本身，拒绝使者必须与拒绝主人的决定同等重要。

因此，在初次解读时，保禄的全权只能通过信件赋予使者的无条件性来实现；此后他的实践将仅限于向收件人清晰准确地传递这封信件。它在媒介中产生了一种状态，在任何中介工作或努力之前，就显现为主人在选定使者身上的真实临在。只有通过这种寄信人存在于他身上的预设，使者才能传递信息，忘记自我并不加歪曲，仿佛自己完全透明，仿佛自己的附加或限制对信件的传递过程毫无阻碍。因此，根据理想化模式，只有当使者是透明的媒介时，信件才能通过他传递，无需假设他会在本质上补充意义或成为共同作者；

在某种程度上，大使必须成为中性体，仿佛只是渠道；自古以来，渠道建设就是主人们的事务，而渠道清洁——从自我清洁开始——是仆人的首要义务。在此背景下，必须铭记玛利亚的顺从，这对天主教服从和调解理念具有典范意义：相关文献指出，玛利亚的子宫只是上帝-人通过的渠道"就像水通过管道": *tanquam aqua per tubam*（如同水经水管）。

约翰·冯·卡尔卡，《圣灵倾注》，16世纪卡尔卡圣尼古拉斯教堂，局部。

因此，媒介的中介性与其被预设的利他主义或自我遗忘不可区分：摩西口齿笨拙或圣保禄创作最精巧的散文，这两者对上帝远程通信中使用这些人物都同样无关紧要。因为即使摩西比实际更笨拙，他也必须从山上带回由上帝真指书写（甚至在摩西发怒后的第二版）的律法石板；如果圣保禄实际上更雄辩，作为思想家能与柏拉图竞争，作为诗人能与莎士比亚匹敌，他对福音书的巧妙诗意补充对其使命的完成也毫无意义，因为即使作为伟大作者，他也只能说基督是上帝之子，救赎之路通过他。

只要使徒典范仅限于将信件传递给收件人并通过诉诸使命来自我合法化，他就既不能通过个人才能增加其使命的实质，也不能因个人特质局限而使其模糊。但他传递信件并通过其中介使信件到达听众圈的行为：这正是创造历史的典型行为，因为从内在角度看，正是他在接收者中引发了宗教决定的关键时刻。

仔细观察，使徒纯粹的媒介性绝非如克尔凯郭尔式例子想要使人相信的，仅仅是邮差或使节的事务。因为当邮差将文书送往城市，或使节在外国宫廷执行任务时，他们确实行使特定委托权力，但其使命可追溯至实际存在、可定位且哲学上有限的发件人，后者可自由撤销命令；特殊情况下，该发件人也可决定亲自进行特定交流。必要时，发件人可亲自向收件人解释邮件，将书面事务转为口头。（286）真正的国王可自由亲临外国宫廷，在君主间的直接对峙中使中介者成为多余。

相反，使徒的使命无法通过回归直接性来修正；自使者升天后，天国（如果曾发送过）不再发送个人信件；上级对下级的国事访问已成为历史，并将永远不可重复。（类似情况适用于预言学的空白期，当时安拉——或更准确地说其发言人加百列——直接口授给人类书记员，一个名叫穆罕默德的文盲，这个难忘事件后该空白期永远关闭）。（287）

雅各布·伯麦《神智学著作》插图，阿姆斯特丹 1682 年。

换言之，在使徒身份问题上涉及的是超越性的信使事务，永远无法完全通过内在远程通信的类比来解决。由于这封来自彼岸、在此岸接收的信件是独特而悖论性的，信使也处于独特的悖论境地。使徒信使在上帝的通信中成为不可替代的代理人，因为如果这位信使遭遇意外，作为发件人的上帝将无法再以真实临在现身世界来完成其事务。这既适用于自然唯一的调解者上帝-人本身，也适用于其首要使徒选择，尤其是彼得和保

罗。彼岸与此岸的巅峰相遇现在并永远发生在代表层面。复活基督后，发件人完全交托于福音进程，从其肉身隐退后完全成为可传讲的（讲道），完全成为媒介社会（教会），完全成为信息处理（神学）。因此，从属于讲道的两个量——教会和神学——完全依赖使徒全权，且因可理解的环境，其基础不可能比此更坚实。

但是，像使徒这样的权力委托，至少在通常理解的"奠基"概念游戏中，是否能够充分奠基？关于全权的认证，根据其内在结构，只能自我奠基或循环论证，即使其令人深刻的历史成功作为其真理的证明文件，也只具有指示性而非决定性。识别使徒为使徒的唯一标准是他自己如此宣称：由此得出相信信使的风险始终不可分担且不可减少。从真理理论角度看，数十亿基督徒不可能都错并非真理。即使人数更多，很可能只是成功组织其错觉或自欺的集体；他们全体可能过分相信被误解的见证复合体。他们拥有的不过是使徒见证，而使徒反过来也只能不断重复自己所言皆是受托，受托所言即是。他必须在此循环中运作，正是此循环使他强大。类似的循环已困住弥赛亚自身的存在——据其自称是被派遣者——因为关于如何验证其弥赛亚身份的问题，永远只能回答："他自己说的"或"我就是"。

在作为代理人的使徒案例中，若思考这个结论性短语"他自己说的"，就会遇到更复杂的局面，因为使徒不以自己名义发言，而是执行他人委托。他本人所言是：自己是被那位自称应许者的派遣。他不为自己发言，而是为他人并源自他人发言。这里显露出决定此类话语地位的关键差异：最终不是使徒自己

在说，而是他人"如同真实临在"般通过他在说。因此，说他为他人代言并不足以描述使徒发言立场的特殊性。若仅为发件人传话，他就只是普通符号传递者，如同政府发言人或大企业新闻主管，只是代理人或租用的喉舌。他永远不能为信件事务主张全权。作为购买话语机构的雇员，他不会成为存在符号、缺席-在场真理的全权持有者，而只是代表权力，该权力又代表其他权力，如同跨国公司发言人代表企业董事会，董事会代表股东，股东代表其贪婪或投资回报的合法权利。

因此：使徒话语只能通过基督教特有的新媒介主义形式生效。简言之，媒介主义转向假定使徒在主体本体论转换中，也将自己的声音与他者声音交换。克尔凯郭尔让其圣保禄说"上帝自己...才是言说者"时已意识到这点。真实的圣保禄在致加拉太人书（2：20）中为此主体转换提供了公式："现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着"。在伪托的耶稣差遣使徒传道演讲中——如马太福音所载——这种媒介主义结构被追溯为起初就规划的使徒构想，因为弥赛亚在差遣十二使徒时预言了他们将来在犹太或罗马法庭前的困境：

"因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的"
（马太福音 10：19-20）。

在马太文本中，关于殉道劝勉的日期也被归至发件人-派遣者耶稣本人，他似乎毫无保留地规划着这个自杀教派的公关策略。

因此，使徒身份的根基显然在于媒介关系，其中使徒代理人如同发声筒（用时代错位的说法）、音轨、共鸣箱般插入发件人的主体性。"现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着"，"你们父的灵在你们里头说"：对这些幽灵话语的虔诚接受史，极大消解了这些话语模式的离心性，将其降格为顺从表达，致使关于主体共享的问题无法在使徒-弥赛亚关系中严肃提出。如果我们的基础分析正确——所有历史都是动画关系史或境遇史，且动画关系代表主体性分配的协议——那么福音书中弥赛亚主体性与使徒主体性的协调，就显明了各大文化中动画的新现状。

整个时代中，这种信使间的新协议——可称使徒契约——标志着基督教使徒领域中强烈自我形构的标准。根据现有证据，这里涉及的是媒介主义的一种一神教形式。若有人听过美国南方州福音传道者的吼叫，就知道在我们时代圣灵放纵仍存。然而，对独一上帝和基督的信仰本身，是在与更古老的媒介主义形式——诗人狂热、古式出神宗教的恍惚实践和多神教神谕诠释——的论战对抗中建立的。若早期基督教神学家如查士丁、塔提安和安提阿的提阿非罗优先唤起上帝君主制，主因是相较异教癫狂，作为基督徒的优越性最好由此解释。服务独一者被理解为灵魂从地方恶魔（现代说法：次人格部分冲动）占据中解放的保证。埃里克·彼得森从20世纪视角不断肯定此观念："上帝君主制学说是精神健全的标志；相反，多神教宣言是诗人灵魂'附体'的表现。诗性狂热最终表达具有恶魔起源的形而上多元主义"（288）

反对这些有力言辞，对立阵营拒绝在决定使徒主体转换的动态特征时谈论健全 vs 附体。因为使徒性在其关键陈述中，呈现为特别有吸引力的精选着魔形式，其特性在于：被唯一主彻底渗透恰恰不能（或只能很晚补充性地）被反映为异己附身或异化：它更以负面呈现为从低级恶魔中解放，正面呈现为参与存在君主计划的机会。（只有当神恩过于喧闹，圣灵人物过于莽撞登台时，一神教深层的咒语法则结构才显明。其信徒和支持者是非恍惚状态的恍惚个体：即人文主义所谓人格）。"你们父的灵在你们里头说"。奇怪的是，至今神学家对此句触动甚少，因欧洲旧知识文化最重要机构——大学——中，学术人战胜了使徒人；神学家也早更多是理论家而非宣告者，少数例外者甚至在其教义学讲席上成为马克斯·韦伯所称"讲台先知"。学术主义是最有效的克制狂热机构，神学院也不例外。但心理——一神教动力——对必要独一者的执念——经此约束仍保持力量。甚至被中道、常识附体——这奠定个人主义——也明确属于此秩序，因为当你们自己说话时，是共通感在你们里头说。当代理想交往情境和作为公平的正义理论中，也介入一神教沟通模式的衍生物：没有后一神教的最小巫毒，就没有产生真理的交往。

因此，使徒的上帝之所以是主权者，因他允许通过自己如同真实临在般被代表。使徒则通过被上帝选中并标记，将自己存在的整体抵押给发件人的统一与独一，参与此主权。在使徒身上，主的主权成为信使的执念，但这执念成功呈现为自我最可

能的非执念身份形式，以及从理性人格存在根基进行的自我把握。

很自然将一神教人格结构中这种自我拥有与被他人拥有的根本契合，与罗马法中的占有与所有权的区别并列，因为事实上拥有自我生命的个体也很可能属于他人：古奴隶制及基督徒对上帝的态度（现代仍以"主"（Kyrie）和"主宰"（Domine）礼仪称号呼求）显示此点。因此《查士丁尼法典》可指控逃亡奴隶犯有自盗罪（furtum sui），即：通过逃离奴役，自我的单纯占有者欲非法提升为自我所有者（众所周知，只有现代早期的无产者成功）。（290）同样，非信徒可视为盗窃其创造主和所有者的罪犯。在《查士丁尼法典》中可证实：人类赃物不能为任何人（包括盗贼）占有，始终可被真所有者追索。

（291）由此视角，撒旦叛乱也满足自盗的事实要件，因其通过逃亡带走他者之物。

这些情况最有利于基督徒使徒境遇：他属于上帝，但可期待在彼岸成为自我的共有者——传统称此共有为天堂。较不利的是现代民族国家义务兵役制——作为真正利维坦——在战争中主张对其生命的权利，可要求为国捐躯，仿佛其才是生命的真正给予者可索回所借；由此可推论政治现代性中心仍潜伏着最粗陋的占有关系。（292）

因此，使徒信使的信件同时传递两个潜在传染性极强的冲动：一方面述说通过承认新主，他将使你从旧束缚中解放；另方面

建议加入不断扩大的被其占据而支持它的信使圈。信使只有成功召集并激励次级信使才能成功，即说服信件接收者转化为传递者。当今称网络效应的现象，已被最早教会生成性通信实践。没有这些感染，单纯信息过程无法产生世界中的世界；没有使徒雪球效应，就不会有帝国中的帝国，没有运作于整个帝国范围的教会，没有组织化的基督圈（293），没有参与者帝国中特权者（按保禄-路德关于存在领域特性的不可超越表述）"生活、行动、存在"的伟大内在。

基于这些思考，现在可给出使徒性的领域学定义：使徒行动是促进一神教宏观领域（基督圈或教会圈及其所有主教区和堂区（圣水喷洒区）细分）建设的领域创造实践。（294）因此，使徒效应以对最终整合宏观领域状态的预期为构成要素。为此需要坚信不疑地向前推进，走向福音化假想终局——即福音传遍全人类居住的地球。使徒急迫地预期基督国度或帝国（对他已现实，对世界仍隐秘）。由此他如同帝王传令官，大多数人尚未闻其掌权，但其帝国与新消息同临。使徒使命的庄重与陶醉在于：作为未来信使，他在尚未知情的世界开辟道路，作为隐秘威严的全权代表——此前只在其信件中被提及。

因此，使徒使命如同所有初始远程通信，暗含垄断或至少唯一代表权。凡欲首次进入福音创造的单极领域者，须直接向使徒分发者订阅消息；相反，尚不知新威严者，迟早会通过其信使的激进宣传得闻。早期传教教会产生勇猛预期未来成功的领域创造旋风。（相反，启蒙后的教会最擅长延迟清算其失败）。

保禄使命的决定性特征是其备受评论的从犹太地向世界各民族转向：这个扩张姿态只有通过世界形式的宏观领域学分析才能理解。作为早期基督教团体政治领袖和从犹太教分裂的神权远程通信首席战略家，圣保禄最早理解福音内在包含自身世界观（哲学说：本体论视域），且讯息的客观有效性取决于其事实上的普世扩展或其有效性。

原因在于：耶稣体现的真理不像阿里斯塔克斯的日心说假说（该假说两千年几乎无支持者却无损其真值）。相反，耶稣真理同时包含宏观领域盟约形态和亲密领域关系邀约。关系、盟约、婚约不能作为假说陈述，而需在即时审判中实现（可如是说）才能"成真"。本体论上，基督教真理具有普世真理结构，因此是帝国真理，要生效就必须在帝国全境当下显明。在此意义上，它确是新闻，因新闻的真理在于播报的当下性及对接收者的影响。若基督事件不沦为犹太人内部事务（在巴勒斯坦和帝国城市会堂周围关于弥赛亚支持者与否认者的小规模争执），就必须在世界中心证明这位来自边缘的主的普世话语潜力。随着保禄使命，实际存在的基督教的扩张渴望及其有效普传体系问题显现。

使徒对特殊任务的不安热忱及其尽可能亲临各地的目的，可推导其喜讯宣告的普世性主张。圣保禄急于前往的"万民"——据传其传教旅程超万公里——代表本体-政治"宇宙"的现实教化，具体化希腊化世界（oikoumenē）理念精髓和刚建立的罗马-奥古斯都普世圈。面对所有这些既成帝国事实，若不存在同样广度的帝国宣道领域来聆听另类福音（euangelion），就

没有主可公认统治这第二帝国；若无真实的主，也就没有全权委任者能以主之名显现在所有战略要地（无论中心或边缘）。因此使徒冲动如同自我充电的意义电池。

使徒新远程通信的两个基础词汇——教会（*ekklesiā*）和福音（*euangelion*）——也是模仿帝国远程行动的模板，因教会（后成为 Church）最初仅指传令官抵达"召集"听众集会以接收帝国公告。至于皇帝消息本身，当宣告胜利或喜得子嗣时，有时直接被视作好消息或幸福通告而称"福音"。使徒平行网络可依此规范运作，直至其自身能主导好消息市场。（295）

在耶稣关于上帝王国存在于犹太人中间的宣称中，圣保罗看到了一个机会，可以从犹太人的飞地推进到罗马政治宇宙的内部。通过这一点，他主动清除了犹太教中潜在的帝国情结：他走出弥赛亚行省，最终为一个犹太血统的主要求一个真正属于自己的帝国——这个帝国，正如后来所见，其帝国性和传播的同一性将被塑造得比罗马、波斯或塞琉古帝国更为强烈。在不久的某一天，这第二个帝国将制定其作为教会的特定宪法：对于圣保罗而言，这实际上超出了当前可想象和可欲求的视野，因为众所周知，他预计基督再临的期限非常短暂。

抛开其仓促性，圣保罗的普世性主张还包含对完整帝国性的要求。在这种情况下，只有考虑到罗马帝国的政治宇宙图景才能解释这一主张。圣保罗将其传教旅程想象为一种环绕整个人类居住、罗马统治的地中海世界的周游（尽管他并未完全实现这

一点），这并非偶然。尽管他实际的行程更多是焦虑的线性往返，但在其及其后继者的想象中，这些旅程被赋予了环游世界的重要意义。（出于未知原因，他忽略了地球圆圈的北非弧段部分。）因此，在某种程度上，保罗的使徒历史也是一种基督教周游：按照古代周游描述的模式环视值得观看的事物；它同时也是类似亚历山大的远征，但具有基督教性质。因此，典型旅游地点的卓越性完全让位于传教可能性的典型考量：使徒出行不是为了获得经历和拍照，而是要使所有地方服从于他的计划——可以说，他在自己的大篷车中旅行，仅透过其信念的彩色玻璃观察环境。外界对他毫无吸引力，除非是传播新消息的机会。这引出了巡回本体论者的世界观概念：世界对他而言是宣传性登台机会的总汇。在《罗马书》末尾，圣保罗宣称自己“已圆满地环绕完成使命”（希腊语：k' yklo，拉丁语：per circuitum）（罗马书 15: 19）——这个大胆论点促使教会历史学家质疑保罗在写下这些时是否已完成前往极西罗马西班牙的“缺失之旅”；在特定语境下，这应被解读为保罗运动基本地缘政治，甚至本体球面逻辑模式的标志。

事实上，正如所述，使徒向整个世界传播书信的空间要求不得不“环绕”罗马人居世界的轮廓。在履行这一使命时，圣保罗不仅有理由依赖其罗马公民权（“我是罗马公民”），也依赖于其对帝国既恰当又颠覆性的理解——作为战略宣道者，他清楚在任何情况下，“imperium”概念首要意味着命令权及由此产生的全权；作为政治空间，帝国不过是罗马命令分配系统与服从义务者的地址目录。使徒自知是绝对命令的传递者：因此，归根结底，他作为另一位皇帝的使者、摄政或自主将军行进在权力

领域。由此必然产生帝国对抗性共存引发的所有冲突——古代欧洲政教二元论的原始场景。

若使徒要连贯行使其被授予的全权（即福音帝国权），就必须以末世之主的代表身份出现，并确保福音的实际交付被记录为具有法律效力的行动。难怪《使徒行传》成为基督教最初几个世纪最重要的规范性文学体裁：它们是典型的教会生成文献。因此整个教会自称为“使徒的”：这个词很快成为其电信旗帜。这个形容词的严肃性不可低估：基督教宏观空间的诉求只有作为使徒帝国、使徒叙事、使徒网络才能具体实现。《使徒行传》不重复书信内容，而是记录书信在何地以何种效果被宣布，以及信使们的遭遇。因此，使徒历史（更甚于殉道者历史，更不用说后期的圣徒历史）是平行末世帝国（即教会）话语的核心体裁，因为它记载了书信分发史：教会史就是恩典邮件的常规化过程。在这些行传中，全权代表的视角起主导作用，因为使徒的布道等同于针对各民族的具有约束力的官方救赎行动，因此每份使徒事迹记录都是向传教对象交付文件的公告。

正如帝国或现代国家通过邮政确保领主与附庸（或公共机构与公民）间命令传递的绝对可达性（例如征兵令必须送达），使徒也必须永远约束听众，使其对听到信息的回应承担永恒责任——在启蒙运动对抗教会恐惧统治之前，这种责任宣告始终是使徒身份和教会灵魂引导的终极言语行为。基督教信息始终如挂号信般到达，接受它（即使心不在焉且有所保留）等同于收件人在回执上签名。克尔凯郭尔认为使徒拥有向“群众和公

众"发号施令的全权，这种观点包含可爱的时代错位，因为他比任何人都更清楚现代公众的本质——以审美消遣翻阅书籍的私人原型，不会接受作者命令，即使后者自封为末世全权代表或狂喜艺术家。现代作家本质上是无全权的精神乞丐。命令的无能或不愿将图书市场中的作家与共同体中的使徒区分开来，尤其是所谓天才作家，他们以智慧慷慨邀请读者进入其创造的世界。"除了故事主角，哪位不确定的读者曾向您提出过人生建议？"（彼得·汉德克）他们不要求特殊信仰或效忠，满足于被引用。正是在这种相对自由权力、某种程度上好客的非凡作家与并非完全非凡读者互动中，现代社会通过义务与豁免的平衡寻求自由。

当读者接收小说或诗歌时，他们确信这些"文本"既非国家征兵令，也非真理方的召集令，书籍不要求做出任何末世抉择。因此书籍通常可购买，买家可自视为所有者（至少在版权范围内）。读者本质不就是乐于不做决定继续前行的人吗？当理解命令者多为引文提供者时，他们感到自由。自由难道不正是区分命令与引文的能力？

至于自我降格为忧郁半使徒的克尔凯郭尔（因自觉只能引用基督不能代其发令），他嘲笑公众以审美无忧、极度私密、无权力的方式评判一切（包括绝对者及其悖论沟通）的幻觉。但他未及指出：大众识字化只是权力的诡计，通过阅读能力将资产阶级民族国家人口强加于阅读显隐主人命令的义务——准确地说，只有显性主权者发令，而隐性主权者通过诱惑保持匿名。现代性仅实现了对某人/物痴迷占有结构的改变——二十世纪

通过自身在电信极权主义的经验深刻理解这点。唯在此背景下，普通媒介理论才得以出现。（296）

基督教信息的全球宣告空间被切实构想为对世界帝国领域和罗马权力在"地球圈"地中海存在的末世模仿，这可见于从《启示录》到奥古斯丁《上帝之城》的早期基督教文献。上帝信息系统复制并覆盖统治性普世权力媒介系统。使徒不仅利用罗马媒介：若无罗马大道（"权力结构线"）（297），若无从阿拉姆语到拉丁希腊双普世语言的翻译，这位东方受膏者的信息绝难到达重要西方地中海世界。天主教电信始于翻译与从亚洲向欧洲的跨越。早期作家如居普良、拉克坦提乌斯、阿诺比乌斯、阿波尼乌斯等毫不犹豫地"imperator"头衔归于基督——在基督教军事史语境中应译为"将军"，在显赫场合则译为"皇帝"。（298）罗马皇帝头衔不仅是政治等级表达，更是神学甚至本体论范畴，指向帝国宇宙圈的统治中心。在帝国神学话语中，皇帝是普世权力本身的辐射中心，是希腊-罗马诠释的世界根基之人形神显。面对此等威严，必须引入超越的基督皇帝形象——他统领的国度虽不属此世，却要求现世尊重，并通过独特的教会平行帝国传播信息。

在早期基督教"基督皇帝"的语言游戏中，教会宣告空间的帝国形态达到顶峰。它明确模仿维吉尔"奥古斯都治下诞生无边疆土"的神学-帝国命题，但基督帝国还许诺天国延续。彼得与保罗的关键使徒传记将基督教帝国复合体与其政治本体论推向极致，因为使徒在帝国首都殉道的事迹必须载入行传。这些行传

记录几乎具有存在史地位，标志着帝国主张从耶路撒冷向罗马——更隐秘地说——从罗马皇帝向罗马主教的转移。

从罗马地缘政治视角看，奇迹拉比耶稣之死不过是边缘无足轻重事件，是长期动荡的东部边境区的无稽小新闻，首都可轻易翻页。多数罗马人未曾听闻耶稣，正如日耳曼森林中瓦鲁斯战败的消息也远不及德国传说所言——帝国传播几乎只报喜不报忧，其通讯围绕"常胜喝彩"标准组织（而当代后帝国民族国家则相反，只能传播问题，英雄颂扬被 relegated 至体育、经济和排行榜）。唯有两大使徒殉教是政治中心事件，迫使大都市短暂注目——因其发生地本身就是基督教环绕罗马直觉运动的部分（偶然性与罗马程序习惯也起作用）：根据罗马司法实践，行省要案终审于罗马，这导致保罗从凯撒利亚转至罗马，并可能于尼禄焚城后的暴行中殉道。初生基督教离不开帝国首都作为信息发射站，因唯罗马所出能证明新信息帝国的本体相关性。要在首都建立"海盗电台"，罗马使徒行传不可或缺——只有最杰出信使能提供这些：彼得通过最后罗马登场，保罗通过移审罗马。彼得与保罗行传终结于罗马，这完美契合福音建筑计划，是平行超越性自有帝国主张的核心标志。（299）圣彼得墓位于世界之都中心——若无此符号，制度化天主教将成何体统？

这种使徒-殉道对首都的颠覆影响深远：各各他从此类型学迁移至罗马，边缘事件在中心重演，对基督徒而言，罗马天空如今与耶路撒冷天空同等开放（后者在升天后具有最大开放度），尽管罗马天空仍需以墓穴形式呈现。主要涉及罗马的殉

道者行传构成使徒行传最重要的政治部分，记录向中心的进军与帝国城市的多元性，同时记载真实帝国相对真理帝国日益深陷债务与罪孽的历史。基督教的账目在此异常精细：正是其可靠性赋予福音平行帝国最低限度的行政与符号圈一致性。

帝国亏欠基督徒的债务成为天主教会资本——这是新型殉道录体裁的核心意义。每个被叙殉道都是世界应向超世界兑现的借据。堆积如山的殉道录积累起可叙事的资本，作为第二重宣告环绕初传。这种布道的资本化进程（通过有效叙事重复利用布道）产生替代性普世"历史"，引入基督教徒只能相互谈论信仰同伴现世遭遇的普世传播纪元。雅各·德·佛拉吉内 1273 年前的《圣徒传》（别称《黄金传说》）是这些叙事的迟来总汇，成为欧洲数世纪最流行书籍。直到现代早期，才逆流打破殉道-使徒行传垄断，使非圣徒叙事获得社会接纳。可以说，短篇小说革命使现代电信进程成为可能，它开启了世俗叙事流与行传的解放。现代性是这样一个世界形式：其福音在于存在其他值得讲述的事件，而不仅限于圣史。

小说、故事、新闻真正开启了可称为信息化的进程——中世纪传播主要是社会在福音冗余中的共振，而现代信息流则开启智能与未知、他者、未现者的本质遭遇。二十世纪数学信息概念从这种创新导向得出最终结论，将信息界定为系统性相对的新事物并进行量化。在后中世纪传播中，小说英雄超越传奇圣徒：基督教叙事讲述河边的圣克里斯托弗和迦太基圣佩佩图亚与费利西塔斯殉道，现代叙事则呈现衣柜方舟中淫荡修士的动荡故事或流浪汉的迷途。

至于福音，它在所有环境中自有其新意标准——作为末世信息，它最终在所有语境引发同等不可信、同等悖论的效果，即使在教会冗余与平庸环境中看似沦为陈词。需要克尔凯郭尔的负面使徒天才捍卫基督教信仰的疯狂，正如我们这个时代需要德里达的负面拉比天才保护无法在场之物的弥赛亚期待，使其免受哲学与传播理论常态化的诱惑。

如前所述，使徒教会不得不成为罗马帝国的结构复本，因后者是严肃普世大空间存在的唯一范本。在此教会"日光胶版复制"中，帝国性结构线比原版更清晰，因教会可仅限于截取政治宏观圈的电信神经系统或帝国的空灵信息体。必须从这些结构中寻找答案：如何在无数地球点显现场主，需要何种存在符号保证他在全权代表中的真实临在。

确实，现存真实帝国单凭其时空存在即是对存在符号临在问题的回答——对帝国而言，存在即保持连贯统一，即通过符号运输使边缘抵达中心，汇集欲达中心的信件。帝国是符号圈连贯体。帝国符号连接中心与边缘（虽需中转站），但总能成功表现中心在远点的真实临在。因此帝国（与平行教会）是参与者共享威严的符号分配系统——边缘不能仅凭排斥性暴力原则与中心联结；为在远点产生真实临在的吸引力，中心必须通过发射权力欲求的参与符号（即被视为中心权力行动的存在符号）来彰显自身。

因此，唯有从发射、流溢或辐射模式出发，才能理解帝国与教会电信的本质。中心在远点的现实化/临在化暗示某种心灵感应术，亦可称为存在符号发射的遥治技术。代表身上须感知存在之源的遥远热度如当前迫人辐射，主之声须通过适当电话系统（对应于媒介史现状，此处指经认证文书与密封邮件）从王座厅千里之外清晰可闻。（唯现代"广播"实现领袖之声与民众之耳的短接：媒介学对法西斯主义的研究试图描述其结果）。

（300）遥听主之敕令须立即使听者产生真实代表效应，使其因分享权力而威严充盈，奉主之名行事。书面遥听总伴随某种遥视——凭借帝王肖像权，其形象遍传帝国，要求各地如对临在圣体般礼拜。

要更精确理解通过存在符号发射实现的远程统治能量学，需专门研究权力中心符号的隔绝与发送模式。分析焦点显现为一种核辐射统治过程，在其中通过辐射与图像发送实现存在分配。新柏拉图主义以神秘术语"流溢"（*apó roia*，通常译作辐射或流溢）阐述此过程。若参照太阳譬喻，这种通过辐射的因果作用就少了许多玄秘色彩——存在之阳岂非被构想为持续爆发的光点，通过其"爆炸"辐射并维系周遭万物？流溢概念对庸常思维的困难在于新柏拉图本体论要求理解：高等太阳不仅发射照亮独立成形物体的光线，还通过光同时辐射并展开物体形式——依此，光之赠予完成对物之本质的赠予，并使其可被智能认知。柏拉图太阳喻已从其他投射角度探讨过此点。（301）

因此，作为存在馈赠中心的流溢（被普罗提诺视为超存在者），与太阳辐射模式类似。光源的"外化"在于发送离散光量

子（个体化为光线与纯粹图像）。太阳光线最易解释：来自本源的符号存在如何同时保持自身临在。因此几乎所有存在符号学思想都包含光辐射成分。通常也不乏威严复合体的指涉——君主的随从与代表作为次级临在沐浴主之光辉。仆人即威严的有效符号。普罗提诺用封建意象阐释参与者与真实太一的关联，借此说明为何通常先见次要代表后见至尊：

"...正如盛大游行中，伟大国王前先行低级品级，随后渐次显贵，接着皇室随从，然后国王本人——至高者突然现身；周围人向他欢呼跪拜（若未因得见圣颜心满意足而提前离去）"
（《九章集》V，5，3，23）。

这段文字表明：威严通过围绕自身层层递进的光晕构建气场，其中代表与参与同义。

存在符号的意象来源除太阳学外，主要有精神领域与心血系统——这具有媒介逻辑，因上帝之气可想象为与源头通过气流相连的连续呼气；唯心脏血流作为存在之源向维系器官的持续参与模型：河流本身就是源头与入海口的连续体。（302）

光、气、血是表现支配原则从发射源到远点自传送的连贯媒介。三者经精神化与逻辑化汇聚于主之圣言（显现为命令、警示与教谕）。此言离开发射者之口后，须在受权者心中引发同步共鸣，使其持续言说与命令所承之言——此过程重复直至抵达只能执行（或暂无行动则记忆储存）的边缘。

因此，主之言成为一切血、气、光通过流溢进行沟通的圆满典范。主之言浓缩存在符号总和（于喉中清晰发出，经皇家发射系统传递，在使徒移动之心感知，被流动使徒或光明官吏复述，由远方服从之手实施）。总结流溢过程可得：始于太阳中心的单一震动（如光线），穿越空间成为符号进程，终结于手的动作。

关于放射观念的最早、最精确且最美的表现，可追溯至法老阿蒙霍特普四世时期。他试图以唯一神——全能太阳神阿顿的崇拜取代古埃及的"奥林匹斯"众神体系。这位以"取悦阿顿者"之名阿肯那顿著称的君主，在早期神圣帝国准一神教实验中占据突出地位。在阿肯那顿统治期间，出现了一种令人困惑的浮雕表现：一个主宰性的太阳以奇特方式与人类交流——从其圆形身躯向大地射出无数个性化光线，每道光线的末端竟是一双人类的手！无论是普罗提诺还是伪狄奥尼修斯的理论，都未能企及这种所有放射主义原始图像所具有的暗示力量。如果说"太一"确需施予并统御万物，那么其放射（转化为理念时）必须以可操作之手为终点，无论这些手被解读为上天的施恩之手还是人类边缘的仆役之手。只要"主权者即能使其代表如同本尊亲临"这一定义有效，那么所有主权的典范就仍是阿肯那顿的太阳——它照耀帝国，仿佛每道光束都终结于人手。世上从未有原则能比这太阳得到更完美的表现，也从未如此清晰地表明：作为太阳代表的光线之手，始终是太阳本身的另一种存在形态。通过光线之手，存在之源完美临在于尘世，每只手作为

权力载体，既是主宰者又是服务者，既是施予者又是接受者。这就是后来祭司祝福之手与官员书写之手（诚然也包括那些掠夺全社会并以"上帝征税人"自居的财税之手）的原型图像。光线末端之手所行之事，实乃太阳亲为。我的光通过你们辐射，为照亮你们黑暗的生命——这就是太阳的圣餐礼。太阳之手证明符号具有生命。要实现自我表征在存在符号学层面的全部可能性维度，唯一欠缺的就是化为手的存有也能言语：但这种"存在转化为语言"的学说需待斐洛的逻各斯形而上学及其衍生的《约翰福音》才得以阐发。

阿肯那顿与娜芙蒂蒂在太阳圆盘之下，阿玛尔纳，公元前 14 世纪

崇高发射者的远程操控与远程言说能力，早在理论史初期就敏锐地反映在哲学本体神学中。这一点在伪亚里士多德将上帝比作波斯皇帝的著名类比中体现得最为明显：这位隐居深宫、远离尘世的君主，通过覆盖整个帝国的符号与信使系统，持续知晓其权力领域内的一切动向。这个"大王"的类比生动阐释了源自主权中心的远程君主制概念，该概念不仅成为早期基督教传教逻辑的核心，也是克劳狄-尤利安王朝（尤其是图密善时期）帝国神学的政治思维与行动范式。

阅读伪亚里士多德《论宇宙》的以下段落时，需注意其可能的创作时间：公元 1 世纪 80 年代。当时在位皇帝图密善（81-96 年在位）首次要求在强化宫廷专制、压制元老院与民众的语境下，以"主与神"（dominus et deus）的称号接受尊崇。这部

匿名论著的作者显著采用了这一称谓，并假定其为波斯对君主的称呼。在对超世上帝主权方式的思考前，他首先提出：上帝不可能亲理万机，其本质（如同不动的推动者）应是通过一个强力符号启动整个统治机器，最终使万物（包括最细微处）都按照其无所不在的智慧意图运行。

"主宰人类的君主.....也不必躬亲庶务.....正如关于大王的传说。为彰显无上威严，冈比西斯、薛西斯和大流士的宫廷建制极尽奢华。据说他本人隐身于苏萨或埃克巴塔那的金碧宫阙，重重铜门与巍峨城墙将数斯塔迪昂间距的厅廊层层隔绝。宫外列阵者皆显贵之士，或为禁卫随从，或司宫室守卫（即所谓的'门户监听者'），以确保这位被称为神与主的大王能察见万物、听闻万事.....整个西至赫勒斯滂、东抵印度河的亚洲疆域，按民族分属将军、总督与藩王（皆为大王的臣仆）。他们辖有驿卒、使节、信差与烽火观察员。其建制（尤以烽火系统为著）令人惊叹：边境烽讯通过接力可当日达于苏萨与埃克巴塔那。因此，若说薛西斯需躬亲政务、事必躬亲有失尊严，那么上帝如此作为就更不恰当了。"（《论宇宙》第六章，398a-b）

这种远程统治模式的关键在于君主的超然无为：他必须克制任何直接干预。这种"不行动的支配"要与其主权相容，就需其存在与意志本质性地融入表征与执行系统，使君主能如亚里士多德的"第一推动者"般，以几乎难以察觉的言语引发事物的协调运转。诚然万物仍循其内在目的性（隐德来希）而行，但所有轨迹的协调性却最大程度地源于君主理智的预先谋划。

这位经过罗马-希腊化修饰的波斯君主，凭借其信使与符号系统（被奥古斯都效仿的体系），不仅能触及帝国任何角落，还能几乎实时监控最遥远地区的事件，这使他成为"全知上帝"这一严格一神论概念的逻辑近亲。他体现了成熟帝国性的信息权力文化——通过知晓一切来统治，并知晓如何获知一切。上下文显示作者尚未真正理解这种信息统治，因其将大王塑造为不动的推动者和近乎无为的上帝，预演了"上帝统御但不治理"的范式。因此，伪亚里士多德的具体例证比其反思性评论更具客观内容：前者清晰展现了权力的电信基础，后者则迷失于哲学起源论的迷雾中。该论证虽未发展出明确的放射模型，却更鲜明地指出了所描述统治方式的符号-心灵感应特征。这一点在同期提及的号手比喻中尤为明显：

"当造物主.....向任何受造物发出信号，它们便在既定轨道与界限内持续运动.....这情形恰似.....战时的号角传令：闻者或执盾，或披甲，或系胫甲、戴盔束带，彼处有人备马，此处有人登车，另有人传令.....众军随号令集结，正如指挥官所命。宇宙运行亦当如此设想：万物受单一不可见之力驱动.....灵魂虽不可见，却通过其作用被认知——我们赖以以生，拥有房屋城邦。"（《论宇宙》399a-b）

这种通过符号发令的统治方式虽非严格意义上的电报或加密电话，却以文字权力的"心灵感应"经验为前提：它如同经过演练的命令，从乐器声响到仆从行动形成清晰路径。号手作为神-王的传令官出现。对波斯烽火接力的精彩描述（光信号在哨站

间双向传递）尤其契合严格意义上的放射模型：完整放射系统不仅包含发射路径，还包括反射回路。尽管对波斯帝国神学的历史真实性存疑，但这个"大王"比喻对罗马帝国早期具有重大启示价值。特别是在卡利古拉与尼禄疯狂统治后，如何形而上地实践帝国权力成为迫切问题。图密善的"神与主"宣称标志着帝国存在神学化的临界点。此刻，因学院派怀疑论而自阉的古典柏拉图主义语义储备（本对神学-政治领域无足轻重），却在外界条件完全不同于雅典的情况下，成为解释帝国权力基础的新思想源泉。自奥古斯都文化革命以来，胜利女神作为帝国意识形态语义系统的中枢神经已昭然若揭：这位带翼女神在首位独裁者手中化身为通过定期捷报使全体公民确信罗马人优越性的帝国信使。

无论如何，奥古斯都所有重要神学-政治决策仍基于神话而非哲学考量（鉴于这位新君主从不以智慧见长，却以全面迂腐著称）。例如：通过神化养父恺撒获得"神子"（*divi filius*）称号；公元前40年为纪念三月十五日事件，在朱利乌斯·恺撒新祭坛前屠杀三百佩鲁贾市民（尤其在公元前97年元老院已明令禁止任何人祭形式后），表明这是场阴郁而犬儒的伪伊特鲁里亚血腥神祇仪式；其家族传奇与维纳斯·革涅特里克斯（罗慕路斯之母）和马尔库斯·乌尔托（埃涅阿斯之父）的神圣联姻。这些神族轶事证明奥古斯都将冥界参与视为血缘而非放射关系，本质传递通过血液、精液的原始力量与法律魔法的收养实现，而非更现代的逻辑-本体论"辐射"或"放射"。这种谱系论契合奥古斯都文化政策中保守的古罗马基调。甚至在和平祭坛将和平女神表现为膝生禾穗的地母像，也需解读为精心设

计的古罗马姿态。皇帝崇拜初期同时存在显著的表征神学要素：奥古斯都不仅以神族后裔自居，更自命为神界使者——这一点从他生前在帝国东部自封"救世主"（Soter）称号即可见。

从地缘政治看，与帝国主权相关的显现观念（按其柏拉图式民间逻辑）更属希腊化崇拜空间而非意大利范畴。它们最初被罗马"圣化"（divus）观念（重心在死后神化）勉强吸收。但奥古斯都同代人（尤其是后代）仍需放射隐喻来表征皇权威严的运作方式：例如已佚的青铜光晕（辐射冠或光环）与丰饶角装饰的第三奥古斯都祭坛（建于这位神化皇帝死后不久）。后期钱币系列中将奥古斯都理想化为"头戴光芒者"，表明其与星体神的关联。朱利乌斯·恺撒的神化通过其祭坛落成时出现的彗星形象确认——仿佛至少在此特例中，凡人完全化为了辐射符号。

朱庇特·多利刻努斯（巴力）与胜利女神，帝国早期，威斯巴登博物馆

后世皇帝频繁采用太阳君主象征不能简单归因于文化时尚，而源于帝国远程统治与（盛行于太阳星体宗教与新柏拉图光哲学的）放射思维模式的深层契合。因此罗马帝国史上的太阳神学事件（即使在失败中）都体现着真正的时代精神：尼禄自戴太阳神光芒冠冕不止是歇斯底里的渎神行为或马戏团嗜好（因太阳是其钟爱的战车竞赛守护神），更折射出君主被迫扮演宇宙太阳剧场主角的境况。君主首要职责是发光放射。帝国的电信

实质迫使本属土地崇拜的罗马人接受精微的放射-星体观。自尼禄在宫殿入口竖立 120 尺高的太阳神巨像（后移至因此得名的斗兽场），太阳君主母题就成为罗马人挥之不去的执念。

神圣朱利乌斯，恺撒神化纪念币，仪式期间出现彗星

当哈德良于 118-125 年间修建万神殿时，星体神学动机获得确凿的建筑表达。但需待公元 3 世纪，埃梅萨太阳神巴力的大祭司——14 岁的叙利亚人埃拉伽巴卢斯（218-222 年在位）——公开宣称太阳神权统治（实为典型的母系摄政），至奥勒良时期（270-275 年）皇权崇拜与无敌太阳神的宗教敬拜正式合一。公元 274 年 12 月 25 日（后成为基督教圣诞节）奥勒良太阳神庙的祝圣，标志着化身辐射原则的统治至少在象征层面成为既定事实（尽管奥勒良在位不足一年即遇刺）。这位守护战车竞赛的太阳神通过与波斯-希腊化崇拜融合，也成为帝国一神教象征。

在其哲学上可接受的升格过程中，新柏拉图主义文化圈将太阳神与阿波罗等同（通过词源秘义解读"Apollo"为"非-多"）起到推动作用。即使绝对主义者戴克里先（284-305 年在位，最后一位"主与神"）为维护罗马性压制奥勒良改革（通过提升朱庇特与赫拉克勒斯为主神），太阳一神教的重要标志（如不可或缺的远程统治象征——帝王光环）依然存续。最终当君士坦丁在米尔维安桥战役后采用基督符号为胜利标志时，太阳符号与圣经符号的融合便势不可挡。通过战胜星体太阳神，基督教神学比任何哲学异教反应都更有效地将柏拉图主义推上权力宝

座——基督教不仅是（如人所言）面向大众的犹太教（带有迟来却永在的弥赛亚），基督化的帝国反过来也是面向大众的新柏拉图主义（以受洗的哲人王为辐射中心的政治）。

心性放射（17 世纪圣心像）

今日欧洲人多未明晓这种帝国发射技术与基督教融合的历史意义：这是欧洲史上影响最深远的意涵技术联盟，维系着受洗权能的古欧洲语义长达一个纪元。这种使徒权威与放射权威的双重体系在拜占庭延续至 1453 年，西欧至 1806 年，俄罗斯边疆至 1917 年，奥地利至 1918 年，并至今存于梵蒂冈——尽管哲学史家天真地认为新柏拉图主义本质是非政治的。

从帝国中心放射权力的柏拉图化模式来看，尤利安的反动（361-363 年）已是过时之举。其太阳颂诗（《致王者太阳》）不过是统治者的习作，更像学术报告而非诗章，浪漫记述而非权力宣言。尤利安的太阳活力论中，太阳作为调停与干预之神为万有注入生命，使之完善、净化、美化。这位皇帝甚至颂扬赫利俄斯为罗马缔造者，在其光芒中点燃维斯塔贞女守护的永恒之火。太阳守护人类与罗马帝国，在时间之初便创造尤利安之魂以待其加入凯撒序列。

无论以无敌太阳、王者赫利俄斯、至善至大朱庇特或宇宙统治者基督之名，帝国（imperium）的意义始终是放射君主通过电信网络、官僚体系及后期主教制实现的中央化秩序力量。皇帝既是媒介又是讯息，同时扮演神界与人间的信使角色。

光能即刻兼具书写者与书写品的性质，这见于尤塞比乌斯《君士坦丁传》（337年）记载的著名皈依传说：在与马克森提乌斯决战前，君士坦丁目睹"最不可思议的神迹"：

"正午时分.....他亲眼看见（据其所述）太阳上方空中出现光构成的十字架，并附文'凭此标记必胜' "。

这种远程书写与光书写的综合（电报与摄影的逻辑手册式展示）后来频现于基督教异象文化，最显著者当属但丁《神曲·天堂篇》第十八章：五组七字母光符飞聚成"DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM"（秉公审判者当爱正义）——可视为尘世君主作为上帝公务员的职责。君士坦丁不仅娴熟运作使其职位与人格生辉的放射威严机器（如强制仍多信奉异教的军队在周日向作为胜利之源的太阳神感恩），更同时试验使徒统治模式：毫无顾忌地以上帝阐释者身份向万千听众布道。

但丁《神曲·天堂篇》第十八章：

"先是和着歌声，按着节拍移动；

继而组成这些符号中的一个....."

政治放射主义在本体论上的关键预设，是纯粹权力流经纯粹媒介的系统可能性。电信的本质功能正是消解其名所源的"距离

"：唯有将远方转化为近旁，远距交流才得以可能。因此电信作为"去远"机制，必须确保命令及其发出者在接收端的真实临在（仿佛一切皆发生于至近距离）。实践中，除帝国邮驿（被严格垄断的 *cursus publicus*）外，更仰赖遍布帝国的罗马官署与武力的实体存在（*officia* 与 *munera imperialia*）。理论上，权力源头的无距临在要具备可信性与道德必要性，则需依赖放射逻辑——这可视为帝国真正的媒介理论。放射观念（即便对普罗提诺、扬布利柯或普罗克洛斯著作一无所知者）能悄然获得空前影响力，正因其首次清晰阐明了帝国授权与权力本体自我传递的运作方式。这种观念是太阳的诠释学，可作内外两层解读。放射模型催生出辐射空间概念：辐射中心通过实质同一性实现全境在场的自我传达。

从这一视角审视，新柏拉图主义显露出自身作为古代与古欧洲帝国文化隐秘的政治本体论。其力量在于它既能以最崇高的言说形式表达自身，同时也能在民间流传的星辰神话与辐射魔法中再生。在其魔法变体中，关于辐射的思考一直存活至二十世纪原始的秘传学说中，并同时通过现代通信技术中的电子心灵感应被更新与物质化。如果说柏拉图在当今大西洋两岸的哲学研讨会中几乎已彻底消亡，然而他依然真实地存活于科幻小说之中。

B

S

路易十四勋章，1674 年。

让我们记住：在真正存在的单中心宏观领域——如帝国类型中——权力如同太阳或上帝般从辐射中心向外放射《散发》。（甚至在现代民主宪法表述中仍保留着权力源自某个《源泉》的动机：其中奇特之处并非在于如今根据民主运作的虚构，《一切权力来自人民》，而在于关于权力的最高论述始终不得不诉诸某种《散发》）。积极而言，流溢——作为光线的自我传递——确保发射者在传输过程及接收地的真实有效在场；消极而言，必须防止信使与介质在命令传达过程中形成干扰。

由此，流溢概念蕴含成功权力传递的双重条件：存在纯粹渗透的发送与接收！因为一方面存在纯粹或绝对传导的渠道，另一方面则有作为敏捷工具灵体的纯粹信使，以最快速度无私忘我地穿梭其间。因此，所有古代流溢发射技术的公理宣告：介质无碍！亦可表述为：介质无自性！这一原则随发送者神圣性的提升而愈加强化：独一上帝始终拥有无私天使军团听命于超无私大天使长，而皇帝自奥古斯都行政改革后，在内政外交中只能满足于近乎无私的官员与近乎无私的部长领导。只要存在这个“近乎”，官员就有持续自我完善的动机。因为当介质仅“近似”有效时，职务腐败已近在咫尺。若信使在官方使命中公然掺杂私利，即构成对受托使命的背叛——本应毫无保留奉献的使命：是的，他将在主君之侧自立为主，以其微小侧翼主权侵蚀中央大主权。如此，他滥用委托权力谋取私利。在主张纯粹表象的系统中，代理人滥权正是绝对禁忌之集大成。若此事竟成，即标志着邪恶原型侵入世间。在形而上信函时代，恶即代

理人的自我指涉；善，若以电信术语重构，则是存在的无限自我传递。

因此，整个古代统治文化建立在侍从苦修与官员忠诚的理想之上，二者实为对权力中介者无私期待的不同表述；技术层面则对应发射渠道与物质媒介的完美预设，这种期待可哲学化为透明性假定。无论人力或物质媒介，其最佳状态当如

ESFERAS_II_CS5 三角洲出产的标准纸莎草——最优质者称奥古斯都纸或利维亚纸（宽 24 厘米卷轴），古代最佳纸张专供帝国总理府；次为圣职纸（宽 20.3 厘米），用于从英格兰南部至美索不达米亚的罗马行政系统与公证处（315）（其余市民品质纸莎草以略窄卷轴流通）。

唯因纸张与官员的耐性，宏大权力空间得以保持形式连贯。此处格式即信息：通过格式化，中性物质转化为纯粹媒介，专供主君及其代表使用。当主君意志书写于此类权威载体，无论敕令或批复，自总理府发出后必须保持清晰可读（纵使加密）；经签署（316）铃印的文件须明确传达主君命令，传递者不得增减实义（317）。最终，纯粹代表在宣读时裁定圣言之真义。正确决断的根基在于设想发送者与其同在。（天才崇拜时代将发展为解释者必须与原创心灵相契之论）。

安托万·夸瑟沃《国王的声誉》（路易十四骑乘佩加索斯），1702 年大理石雕塑，原属马尔利宫花园，现存卢浮宫。

唯有当代表无私无怠，渠道无损无滞传递信息，帝国光芒方能穿透纯粹透明介质，真实在场于目的地生效。（中世纪宇宙学家以"透明体"概念创造了强大中介可渗透性理念（318））在垄断发射系统中，发送者永恒焦虑源于：自为的信使无法正确执行使命——面对人类中介，此疑虑何曾消弭？首要保障代表不产生可能优先自利的自我意识。其自我应在受聘前即被征用，代之以主君主体性。

代表或代理人派遣前须放弃私人自我，置换为主君自我。此事必经庄重仪式，因涉及生命实践的彻底转向。从封建授权仪式、天主教神职授任礼到现代公务员任命程式，这些伴随主体转换的仪式与法理形式始终至关重要。十四世纪拜占庭官员誓词如是云：

"凭上帝与其神圣福音书，凭赐予生命的尊贵十字架，凭圣母奥德吉特里亚及诸圣徒起誓：毕生忠诚侍奉尊贵圣明的 NN 亲王与皇帝，不惟言辞更以良仆之行尽忠……与主友为友，与主敌为敌，永不违逆圣意……永为皇帝真实忠仆……如真理要求正直真实仆从对待主君。若蒙神允主君遭厄放逐，必生死相随共担危难。"（319）

此类誓言每逢新帝即位重申，存档宫闱。自七世纪起，君士坦丁堡牧首与教会要职亦需立此重誓。此显明君主与从属代表联盟之本质：官员须向神魔宣誓即便君主失势仍效忠不渝，即永弃自利之权。真正主权者不仅能使代表如己亲临，更能令代表

决然放弃对非常状态的自决权。理想官员即全然承自主君力量，自他角度立誓无能者。

理想代表制始于重大灵媒式主体转换：弗洛伊德从滞后的小资产阶级立场误解为超我形成；古典代表制系统非关给本能私欲之人植入内在监督者（通过羞辱约束实现，参《首领的童年》），而在于以个人（情欲）欲望装置置换为更宏大（政治）装置，使人参与更强大的主体性结构与更广阔的权力意志网络。

这种（前称使徒式）主体转换是伟大文化伦理之基，作为服务伦理本质上是王权帝国辐射范围内命令与服从的伦理。由此可后验地建立媒介理论依据，解释直至近期仍普遍存在于各大文化的自恋禁忌与自私禁忌。形而上时代的道德哲学家因尚未功能主义化，只能通过情感努力来表象职位功能；古典伦理学家遂不得不从代理人证明的利他主义与谦卑尽责推导出效忠主君的善行。

人类在固定职位与流动信使服务中忘我尽责——这种既奇幻又不可或缺的权力架构人类学虚构，使古欧洲（与古亚洲）服务存在伦理成为可能。它同时是自私禁忌的源头，该禁忌在前个人主义的古代社会（无论原始或发达）普遍有效，从未需任何解释。

"先人后己，尤其不可僭越主君利益"的信念如此根深蒂固，以致自由主义式多元自私进行社会分工的理念在整个时代毫无可能。此局面直至现代哲学-道德革命对所谓"恶"进行渐次中立化与自然化方被打破。该革命始于霍布斯国家机器建构——系统化考量人类低级或自私动机（尤其是恐惧、安逸与私利期待）（320），经功利主义与活力主义中介，终至卢曼对子系统结构性"任意"自私的普遍赦免。卢曼论证的关键词"分化"与"自我指涉统一"实指：唯自私方可运作（系统自私的理论反映可能性仍存疑）。

古典思想中，自私即首恶典型，其症候为仆从"不愿再侍奉"与信使为己曲解旨意。此产生两大政治重罪：叛乱与叛国。传统道德体系难以裁定何者更恶。基督教恶魔学将魔王呈现为堕落天使：不忠叛变信使原型，盗用受托圣光谋私。当但丁使大叛徒布鲁图、卡西乌与犹大永困撒旦三颚，即认同服务形而上学视叛变为极恶。圣奥古斯丁认为，信使将本应传达的圣谕私用，这种使节之妄乃受造物背弃造物主面晤的堕落始源；而始于基督使命经教会献身神职的新信使忠诚，将开启救赎史——藉主教办公室对信函的明智审查，重建帝国范围内的无私中介纯粹代表制。

就普遍层面而言，官僚之恶（使者虚荣干预与官吏自利倾向）须通过更严苛的绩效审查或更高效的教化奖惩系统反复压制；唯有持续自净才能使"公共服务"理念回归假想的纯粹本源。

（当代新保守主义，尤以美国为甚，将国家公务员定性为自我

服务阶级；抨击不事服务的公仆寄生现象颇获共鸣；欧洲则盛行针对腐败、形式主义与浪费的官僚批判话语）。

媒介不纯批判的灵性巅峰体现于"纯粹"传播者对专断符号中介帝国的论战：典范表达如耶稣"经上记着，但我告诉你们！"该命题直至二十世纪最重要的媒介理论——加拿大天主教徒麦克卢汉理论——仍具效力。其根基是古代犹太教法利赛派内部批判（与希腊智者互批拓扑同构）（321）。文字文化成员藉此诉诸主君口语性，主张回忆基本有效关系。通常声称抗议愈趋专断的文字及其造物。纯粹精神质问文字，仿佛其唯一合法功能是谦卑服务于口头表意。言说"出于灵"者喜以生命自居，远离死亡外在补充物。

这种构成西方精神史常量的批判，针对符号学恶之显现的次级永恒反叛。与之对垒的是宣称为本源的永恒保守革命。对本源词语（无论神授、王命或天才）的拥护者而言，评注中介王国的膨胀妄自尊大即为有害，符号专家或次级词语行家的掌权企图即为邪恶。当符号不再愿谦卑服务（322），反以裸露闪亮能指乳房转移对事物的关注；当符号阐释者不再无私解读，反将专断阐释注入权威话语，以释经扼杀经典文本；当解经者放肆宣称本无原本，所有版本皆具同等合法性：此时本源符号的愤怒仆从就该清扫圣殿，驱逐自恋中介（323）。

政治空间内的纯粹代表制，其级联显然始于形而上学金字塔顶端：自视为神力代理或化身的君主形象。从图密善至戴克里先

的"主与神"称号，至奥勒良宣称天生神性（钱币铭文"天生主神"）（324），这些神学规划无关罗马传统，实为帝国非常状态先行自我反思的产物。

帝王们"如神"最初仅是修辞，后渐转为心理承诺。塞涅卡为尼禄撰写的教育论著《论仁慈》中，哲人导师谈及帝王不得不为神之苦衷：

"此乃最大束缚：无法更卑微。此神性桎梏亦加诸汝身。如诸神困守天界，汝亦不得离高位。强光笼罩（*Multa contra te lux est*）。万目所视。汝言即万民皆闻，汝怒即寰宇震动。"（325）

此处，帝王如日之责仍以斯多葛方式呈现，未转向新柏拉图式肯定。塞涅卡镜像中更清晰显现帝王生命的电信能量特质。哲人教育规划旨在将帝王塑造成全方位伟大传播者，其对君主"仁慈"的强调实为圣质不可抗拒自我传递的放射统治术先声

（此处忽现与中国君主统治哲学类比：基于间谍线人系统的帝王隐秘信息统治术）（326）。《论仁慈》话语同时显露哲人对凯撒专制的屈从：西塞罗时代尚称"人文"，至奥古斯都后，尤其经历卡利古拉借"仁爱"之名行献祭之实（327），已不可用于超人帝王。罗马帝国初期"仁慈"转化为自上而下的恩典，反映凯撒与元老院民众的分离；欧洲绝对主义末期（十八世纪初）"仁慈"复归"人文"，标志君主重归资产阶级常人属性。整个时代信奉"能施恩者即主权者"。塞涅卡大书奥古斯都宽恕谋

逆者辛纳之事，视为结束内战带来"奥古斯都和平"的圣明之举。

但《论仁慈》仍是顶级思想家对时势的可疑妥协。哲人对尼禄的引导终因学生道德癫狂失败。少年尼禄确曾闪现仁慈火花：塞涅卡提及他赦免两劫匪时的名言"恨不识字！"（velem literas nescirem!），并赞曰：

"此语当令帝国全体臣民听闻.....汝之仁慈将广播四方.....福祉自首出（exit）。"（328）

塞涅卡虽未察觉尼禄仁政的表演性，却深谙帝王本质即辐射源。罗马人需待提图斯（79-81年在位）方见真正仁政典范——一两年未签死刑令（329）。

当帝王们更多使用斯多葛而非柏拉图话语自我诠释时，来自权力巅峰的躁狂诱惑仅体现为私人精神病态：凯撒狂怒与柏拉图狂喜判若云泥。若以希腊化统一学说或哲学灵知解读卡利古拉神人幻念则属过誉。斯多葛派马可·奥勒留在《沉思录》力行自省卫生学，警惕职位固有的自大倾向，拒斥浮华诱惑："赞美者与被赞者皆瞬息即逝"。沉溺宫廷颂词者将速失自我。

二世纪哲人帝王耗尽斯多葛精神储备后，帝王职位的潜在柏拉图化进程始由后期君主文化政策推动，尤以拜占庭神权政治为

甚。自我神显趋势渐成主流：帝王们普遍陷入神权放射的自我诠释。他们无例外地将自身阐释为存在之符号，辉映于帝国与世界背景之上。

无省略逐字翻译到中文：

戴克里先（在其身上绝对主义浪潮达到顶峰，如同其时代的亚历山大大帝）在其宫廷仪式中强加波斯式的跪拜礼——不仅是普通臣民，连最高级官员和宫廷雇员都必须行此屈膝礼，这与“君主亲临式”的统治模式相呼应，这绝非偶然。正如东方升起的光芒，这位皇帝与其四帝共治体系中的同僚们，可以将自己置于环绕“太一”的光环之中——他本身可谓是上帝的功能性流溢，用比喻来说，主权之光由此辐射至地球边缘——尽管在戴克里先及其后继者时期已不再提及生时神化。皇帝间接源自太阳的血统（日本天皇直至 20 世纪仍宣称类似神话：其祖先为太阳女神天照）同样预设了纯粹表象的可能性，并为帝国君主主张现实在场的完满性。因此不可或缺的光环冠冕以感性证据清晰表明：帝国中被授予的权力与遥远之光如何重合。

对于后续帝国媒介史发展具有决定性意义的问题在于：这两种基于全权委托和形而上学基础、源自存在核心的基本传播类型——使徒型与帝国型——是否可能以非冲突方式共存。在帝国与教会摩擦时期（从尼禄到戴克里先），主教全权与帝国权力完满性无法找到共同基础，无论从历史还是系统角度看都不足为奇。但当基督教与异教间论战性对立因帝国自身归附十字

架符号而不再是主要矛盾时，这两种传播源头如何相互形构？答案见于基督教化帝国主义历史：如已揭示的，基督教无需再次被帝国化，因其自身已通过保罗路线和罗马-彼得路线（这对强烈地方性的团体现实毫无损害）以帝国形式构成。这种基督教化帝国主义以双重形式铸造：一方面是两大罗马基督教帝国历史——作为延续的拜占庭帝国和作为转译的神圣罗马帝国；另一方面是教宗制历史。欲体验具有重大历史影响的流溢主义放射统治与使徒传播逻辑如何实现联结，必须考察这两组现象。帝国通过持续传播君主荣耀、帝国功业与使命的自我激励中确立其媒介统一基础，这可通过分析古代君主崇拜及其向帝国层面超凡魅力和权力享乐分配的转化得到确证。

出于权力建筑学考量，帝国空间唯有作为关于现时昌盛状态或从衰败危险中复兴之共识的符号域才能稳固。但当前帝国在其恩典状态传播中将基督教末世救赎王国的使徒代表纳入其传播服务，这必须被视为媒介史层面的奇特现象。由此凸显出一个从未被系统探讨的问题：自古典时代终结至现代门槛，大型政治与教会实体如何组织并奠定其符号域连贯性。因此，从媒介理论视角看，两个历史文化问题——"基督教帝国何以可能？有效教宗制何以可能？"——只是系统基本问题"流溢主义与使徒制综合何以可能？"的互补表述。唯此视角下，媒介史方能追踪欧洲文明形而上学时代真实存在政治宏观领域的奥秘。

伊特鲁里亚肝脏占卜模型（教学用）（331）

如我们所察，神圣帝国的球体本质预设了由统治中心放射与传播产生的充分穿透性空间开放。关于使徒符号生产与流溢主义符号生产汇流或合作的问题，可转化为：对信使的支配如何转变为放射传播权力？反之，射线传播占有如何导向言说信使的权力？（需注意"传播"不可抑制的双重含义：放射/照射与派遣/使命）。经验充分证实：使徒动机与流溢动机的联结可双向编织。一方面，如凯撒利亚的优西比乌将救世主皇帝君士坦丁直接置于基督使徒前列，称其为第十三使徒，将神遣统治者典范纳入使徒继承序列；另一方面，使徒制被注入显圣与流溢动机——这尤其体现于希腊正教半球。在受柏拉图启发的希腊化基督教范式（332）中，不仅成功制定并推行"自上而下基督论"，更创造可综合为"自上而徒论"的圣像学、圣灵论与政治论。在此半球，布道与显现有时间趋同，甚至使徒使命被显圣吸纳。最显著例证是"非人手绘制圣像"崇拜：6世纪最著名圣像成为拜占庭帝国护国符（Palladium），622年东罗马皇帝携之远征波斯（被视为圣战）。极端显圣传说声称这些基督像由天国直接投射形成，或按当时说法"神绘"而成（更常见说法是"非人手所造"）。此现象只能想象为来自超世的光束将基督理念直接投射于世间画布。按拜占庭逻辑，天国持续放射影像。使徒代表被紧密控制，因上界通过持续照射保持对下界的优先权。

拉丁西方呈现完全不同图景：罗马主教的使徒制因融合罗马法精神与帝国官僚制，很大程度上成为神圣化权力行使之事，而显圣光临现世动机因系统原因仅获边缘角色。彼得在罗马非透明上界信使，而是使徒-基石，较少作为福音光环圣像，更多

作为平行王国的首位封臣与奠基者。无论如何，至 8 世纪前西方堕落政治关系不容许罗马主教发挥显赫作用。9 世纪确立教宗-皇帝双头体制后，欧洲代表问题才发展出典型对抗性戏剧。自西方政治与教会法律从拜占庭皇帝霸权解放（始于 800 年圣诞节利奥三世加冕查理曼的政变式仪式），中世纪西欧教宗与皇帝如同连体双胞胎般相互依存，因内脏缠绕无法分割。他们共享不可言说的共同篡位秘密，尽管教宗制方面病原性秘密症状表现更剧烈，引发更壮观宣言与夸张姿态。

汉斯·梅姆林《圣维罗妮卡》约 1440 年，华盛顿藏。

教宗制公开秘密是其对拜占庭神权政体（安稳自信享有全部合法性特权，尽管常处脆弱状态）的嫉妒性竞争。381 年君士坦丁堡大公会议反罗马倾向在教会领导权问题上已占上风，台伯河畔城市只能艰难遗忘此事（334）。（拉康"无意识如语言般结构"命题若考察教宗地位，可修正为"无意识如不可能职位或尊位般运作"）。

教宗制自我治疗第一步是罗马主教欣然参与法兰克大王查理曼的帝国计划——后者致力于以法兰克为基础重建西北欧罗马式帝国结构。为此，查理曼愿与唯一能授予欧洲帝冠的源头结盟。教宗制在西方皇帝加冕中的崇高角色（可视为帝国从拜占庭向罗马的再转移）实则只是圣座结构性自卑情结的初步补偿。当罗马-亚琛新西方轴心巩固（除东方微弱抗议：812 年拜占庭勉强承认第二西方帝国为次级实体，类似戴克里先对奥古斯都与凯撒的等级划分），西北欧领土复合体形成后，教宗

制（从10世纪罗马贵族"淫乱统治"中恢复）必须准备第二次打击以补偿拜占庭羞辱。这只能通过对"本属"帝国宣示精神战争实现——奥托王朝的"罗马帝国复兴"使帝国比以往更具吸引力。帝国需通过承认罗马在世俗领域领导权来补偿教宗制主权情结。神圣罗马帝国皇帝始终未能正确理解其角色应是"奥古斯都式教宗"内部的"凯撒"（取代罗马不可能的政教合一，寻求严格神权优先的双重方案），而这种优先性在东方人神合一体制中不引发双重性矛盾，在西方双重体制中却触发爆炸性冲突。十世纪皇帝们同化拜占庭模式，自封使徒君主：查理曼不情愿地听取教会赞歌称其为第二君士坦丁；奥托三世（拜占庭公主狄奥法努之子，神童教育下成长）自诩"另一圣保罗"，无耻抄袭保罗-查士丁式"基督仆人"公式；当时文献描绘他凌驾圣灵，持有圣灵全权象征（鸽与圣油）。罗马厌恶此类日耳曼拜占庭主义无需详证。本笃八世在1014年为亨利二世（后称圣亨利）加冕时巧妙安排：将帝国宝球置于君主手中，作为教宗馈赠，暗示基督普世主权。此举抬升赠予者、贬抑接受者的意图昭然若揭，因宝球乃无法拒收之物。亨利将教宗馈赠转赠克吕尼修道院，刷新了持球之手。欧洲古国库中36件此类宝球的历史，经佩尔西·恩斯特·施拉姆生动研究得以展现（335）。

由此背景观之，罗马教会攻击帝国的动机清晰可辨：慢性层面涉及帝国对教会-帝国体系的明显工具化（尤指主教任命权）；现实层面源自皇帝亨利三世1046年苏特里会议（以"上帝代理人"和"教会首脑"名义废黜三伪教宗，任命己方候选人）的优先权创伤。拜占庭伤痕作为德意志伤口在罗马系统重

新开裂。反应迅速显现：教宗现实神经症症状表现为 1075 年格里高利七世著名（当时未公布）的《教宗训令》草案——以 27 条条款开启罗马反抗帝国、为教廷重夺欧洲教会的运动。

部分条款如下：

1. 唯罗马教会为上帝所立
8. 唯教宗可佩帝国徽章
9. 所有君主唯应亲吻教宗足部
10. 所有教堂祈祷唯提教宗名
11. 教宗名号独一无二
12. 教宗可废黜皇帝
19. 无人可审判教宗
23. 每位教宗皆因圣彼得功绩成圣（336）

有理由将教宗制对帝国的自我拔高视为欧洲革命系列之首（337）。若接受此稍偏神学亲罗马的解释，《训令》标志新使徒唯灵论转向及其反对主教封建主与地方救赎力量半异教妥协的斗争（后者将基督教符号普遍适应于古老贵族-军事和魔法-种族传统）。"教宗革命"标志着欧洲教会-新罗马灵感中央集权统治的首次尝试。

媒介理论视角清晰显示：此乃彻底使徒性质的克里斯玛中央集权。教宗攻势旨在将天主教救赎空间改革为政治-精神帝国；罗马追求的理想状态是唯一救赎承载者——"上帝代理人"——

终结无数自我满足的分散祭礼（家族、部落、半异教民族的自我救赎供应）的自救能力，使所有欧洲人成为罗马源泉的直接救赎接受者。格里高利掌权的天主教中心幻象中，圣座被基督教人类环绕，其中每个个体在精神与教会法层面皆为直接罗马灵魂。

此计划显明纯粹使徒统治能走多远。如此规模的罗马传播垄断，唯有借助纪律严明的使徒团体（其创建关键媒介是独身制推行）方可企及。"教宗革命"至少在此方面留下不可磨灭影响：促成无家庭、母体教会社会化、可无限委任使用的修会教士类型——中世纪与近代早期欧洲学校知识史尤赖此教会人士，更甚者，大发现时代普世传教亦然。研究全球化史者宜关注教宗制在塑造教会母体精英（能向未知地域与对象进行远程传播）中的作用（338）。唯此近乎可编程的无语境使徒适合近代早期世界外勤服务。唯既坚持圣彼得基石性又获得新保罗流动性的教宗制，能应对欧洲多民族乃至全球化挑战。故天主教罗马主义不能沉溺拜占庭神圣静滞的圣灵一神论，而从《教宗训令》至法国革命（除阿维尼翁抑郁期）始终处于使徒攻势。

从宏观领域学观之，罗马教宗-凯撒主义（除英诺森三世短暂胜利）从未实现结构目标的原因不言自明：罗马中央发射台从未拥有有效穿透地方救赎空间所需的连接设备。教宗特定传播手段始终无力使地区王权脱离其神圣源泉，亦不能剥去诸侯魔法外衣。各地魔法发射台（治疗与心理引导魅力承载者）保持活跃。罗马及其主教仅勉强为地方救世主施洗，教民族祭司些

拉丁文段落。马克·布洛赫名著所示：法国王权从古老救赎神迹力汲取政治力量，在教宗权力顶峰时与之对抗（将基督代表如普通封臣般从罗马迁至阿维尼翁）绝非偶然（339）。此外，德意志帝国空间在其失败形态中仍具毒效，直至19世纪（当然包括希特勒时期）仍绽放恶之花。日耳曼性批判者有理认为：此乃从未遗忘的帝国挫败感痕迹——唯严肃对待帝国概念（指长期不可超越的权欲系统）方可理解。实际上，唯有现代资本主义及其“企业文化”的成就欲系统能废除之。

从这些或许被过度描绘的简略草图中，可以推断出如此多的事物，以至于纯粹的再现可能性——即便是在形而上远程通信的核心空间中，以通过一位代理者或基督仆人来再现神人合一的情况为例——即使从经验和历史的角度来看，每时每刻仍存在问题（更不用说逻辑与系统分析），因为发送者的在场在发送内容与使者中皆呈现出分散与零散状态。不仅发送方式因使徒标准与流溢说之间的摇摆而被难以穿透的暧昧性贯穿；使者本身同样无法被唯一性确认，因为在冲突成熟期，神的再现已分裂为三种最高等级的诉求：拜占庭式的政教合一主义、教宗主义与帝国主张，它们顽固的共存必然会对所有单纯相信再现的信念产生腐蚀性影响。此外，教宗制度暂时以分裂形态呈现，如同双头甚至偶尔三头的怪物，使得存在与符号的相遇变得刺耳而荒诞。

这些并列的存在充盈符号不得不相互猜疑，认为另两者在每种情况下皆是空符号（或至少是较低等级的符号）或诱人的拟像，因为只有其中之一能真正承载在场。然而如何辨识真实的

再现？莱辛戒指寓言的建议——通过佩戴者生活中产生的善果来辨认真正的救赎之戒——在此并不可行，因为三种再现体系都宣称自己拥有成功符号的完满性；事实上，每个体系都能独立发送，并自行产生证实真理充盈于生活且被现实成功覆盖的确认符号。因此，每个体系在其发送空间内都完美地自证合理，从符号学视角看，这正是本体论意义上所谓“世界”的根本特征：在配得上此名号的世界中，世界图像真实性的标准或线索皆可在世界内部寻得（除却必须从外部显现的特殊启示真理，以及那些表明此世界尽管完美自洽却可能陷入需规避或征服的多世界竞争的扰动性经验符号）。

令人不安的是，教派战争时代后的宗教和平妥协公式“*cuius regio eius religio*”（谁的领地，谁的宗教），早已被拜占庭、罗马与亚琛的基督教三角关系所预演——事实上贯穿整个中世纪；只是这并未催生和平原则，而是强化了各自宣称掌握神圣真实再现的领域。人类对神及其存在符号的认知，因此取决于出生偶然所处的再现领域。这预示了救赎空间与存在符号领域间的战争。欧洲过去千年的历史在结构与事实上长期呈现为最高再现中心间的论争性张力发展：既有表现为基督教各派系内斗的一神教内部张力，也有作为哈里发（先知代表）与基督圈三位神之代表（拜占庭、教宗、帝国）间世界大战的一神教间冲突。历史学家“世界大战”的天真表述在此揭示其深层结构，因为世界大战现象只能从最高层级的现世救赎主张及其发送系统的碰撞中理解。“帝国即信使，信使即战争”（341）。由此可见，任何关于完满符号、发送与接收确认的充分理论，实为总参谋部之事。

在这个一神教世界剧场中，犹太人民占据着独特而危险的边缘位置。其特殊地位首先体现为：无法和谐融入基督教三大代表帝国（拜占庭、罗马、亚琛）中的任何一个，尽管流散犹太群体本可无冲突地融入基督教政体结构。作为一神教信息空间中的站位（而非族群），犹太教注定边缘化，因其存在本身即是基督教再现神学及其政治机器的肉中刺。

从拜占庭、罗马教廷与神圣罗马帝国视角看，犹太现象昭示着对基督教世界公理的悖逆：被钉十字架的法利赛人耶稣·拿撒勒正是先知预言的弥赛亚，以身体临在的受膏救世主形象出现，为应验预言并将预备接受福音的全人类（超越犹太教边界）带回同一位神的救赎国度。公元 135 年后犹太教在巴勒斯坦及流散地持续存在为"不受动摇"的犹太教，仅因其永远不可能接受弥赛亚临在教义。

因此，后基督教时代的犹太教只能通过否定假定的弥赛亚事件来存续，在教会与基督教国家眼中必然带有反基督教特征。敌基督并非基督徒需畏惧的未然诱惑：作为基督教挥之不去的史前史，它比基督教更古老。对犹太抵制的妖魔化是最直接的反应。异教徒难以接受基督教信息尚可解释（甚至被原谅），因福音对他们而言全新颖异；但犹太人的拒斥遵循不同规则——他们无需被详解新弥赛亚信息，比任何人都更理解却视其为虚假消息（或渎神异端）。对多数犹太人而言，耶稣事件只是系列诱惑性误解：环绕核心恶魔式错误（弥赛亚幻觉）的谬误漩涡。若正统犹太教徒亲历最后的晚餐，在那诡异的羔血宴饮中

除却升华为妄想的恶劣品味外一无所见。怀着愤怒困惑与羞耻，正统犹太教徒（法利赛人与百姓）注视着这位以虚妄自称在追随者前装腔作势的拉比杂种的深不可测的迷失，及其逾越界限进入深渊的不可饶恕之"我是"（马可福音14：62）。

从犹太视角看，这种弥赛亚式"我是"仅是丑闻性空符号，既不具神学密度亦无形而上学实存。若竟视其为完满符号，则已是不祥精神危机的征兆。命题谓词（真实弥赛亚）不可能存在于主词（耶稣之我）中，除丑闻外，说话者至多只能产生中世纪语言批判所称的"flatus vocis"（无意义声息）；最糟情况下则是恶魔占据言说主体性以向世界投入恐怖声学幻影（经文强化后更将唤起整全的迷妄意识世界）。由于犹太正统（暂搁开明希腊化派系）不可能超越自身肯定耶稣的弥赛亚性，从救赎史视角看（除却暂时性诱惑），耶稣事件实为无事发生。

这选择虚无（否定弥赛亚在场）的后果永远不可低估。在肯定者视域中，犹太人渐变为否定者之族（实为虚无之族），在基督教临在化系统庆祝神降临时必显示为恶魔化外在旁观者。基督教意识永难彻底忘却：总有外在见证者以轻蔑眼光注视其临在主义谬误。若暂采犹太站位审视基督教创新，即刻引发可怖诘问：基督徒究竟凭何以不可抑制之成功与鲁莽热忱追随一个未曾临在（或仅为僭越者）的弥赛亚？信奉一位从未显现之神真实临在意味着什么？将无效信息译为万国文字，在寰宇各处树立讲坛、主教座与学校来传播空符号又是何意？

这些诘问蕴含可怕反讽，因其激活超大型、超客观、超荒诞的关联脉络。私人嘲弄欲望远不足以召唤此等重量级对象。严肃而言，这些将生命押注于空符号并承担传播之责的基督徒究竟在做什么？若十字架上那位法利赛人相较左右盗贼并无形而上学优先性，十字符号之力量源自何处？基督徒如此热忱地承继一位无权授柄者的权柄传承，其动机何在？

这些理想化的"犹太质询"并非源自斯多葛或佛教等陌文化分析视角（其对弥赛亚形象本无兴趣），而注定采无可妥协的否定站位。当斯多葛与佛教徒以无害外在性开放态度对待基督教弥赛亚临在论时，犹太人后基督时代的位置却是内在性外在——其否定作为亲密否定撼动整个临在化系统根基。

因此，基督教不时幻想强求犹太人事后认同。雅各·德·佛拉金传播的君士坦丁堡圣像流血传说即具此象征：某犹太人怒刺圣索菲亚教堂基督像颈项，血流溅及袭击者使其皈依；类似贝里特传说中圣像血被装瓶送往罗马保存（342）。此类故事歌颂完满符号对怀疑者的复仇。整体而言，圣像与圣体奇迹类型学特征显示：这是一股更具显圣性（非使徒性）的说服符号固定化浪潮。

如前所述，犹太否定性之沉重在于连肯定者都无法否认犹太人本应是知晓真相之族。故基督教真理系统学家（护教者）被迫探究犹太谬误的动机。由此开启 19 世纪所谓"虚假意识批判"。德尔图良在《反犹太人》第 14 章已试图解释：犹太人固执

否定弥赛亚临在节庆，源于根深蒂固的误解——他们无法区分贫贱初临与威严再临。再临将以全证据显示，初临仅向信仰显现；故证据降临之时多数人将陷入恐慌，而信徒则得希望实现。因此基督徒凭信仰已获真知，犹太人却固守蒙昧拒斥革命性真理。

犹太教在基督教世界前的悲剧源于：其否定比任何他者更重。他们必须远离他者的临在庆典，拒拜金牛犊。若需以概念把握犹太灵性特质，则属犹太性的正是全权否定性：对外来宗教显圣与己方潜在弥赛亚临在宣称的否定姿态。犹太存在符号或可包含对未来临在的预期，但决无存在与意义婚配的完满时刻。在犹太式解读中，符号通过庄严距离永远与神临在分离，激发本体论审慎，意指对充盈的保留。

若以同种审慎视角（无论作为历史学家或符号学家）审视基督教现象，将自发产生根本性质疑：当基督徒指涉一个被否定完满性的初代符号时，他们究竟再现何物或何人？当其援引被原初弥赛亚希望承载者否定的推动者时，其全权性又发生何种变异？当肯定者与否定者分离后，究竟发生了什么？这个“是”的独立性能否自足强大到无需外在攻击即可再生？当代表者在短期内消除一切对可再现物的怀疑时，“再现”本身意味着什么？这种完全依赖再现关系的临在（即便从未发生也能借帝国权威被完美视作真实）究竟是何物？

这些在犹太-基督教边界必然浮现的质询（其力量永远不可低估），经现代世俗化进程与基督教信息垄断打破后，已转化为普遍性个体提问。但作为个体之问，它们不再显性提出而消解于"冷漠"二字。现代传教权公式（任何人可合法代表自认正确之事，只要不施暴；任何人可言说而不代表任何事物）仅表面解决问题，将其隐藏于半明智的松弛中。故当有人以危险词句搅动旧日全权话语及其在世俗媒介中的临在秘密时，众人皆惊颤不止。

戴安娜王妃车祸身亡及1997年9月6日威斯敏斯特教堂与伦敦街道的史无前例葬礼（其媒体共振几近神圣维度，被称为电视史上最大规模转播），使现代智性陷入雄辩的沉默——这首先可解释为对恰恰被提出的逻辑-媒介与逻辑-形而上学问题的先行退避。信使之力远胜信息：基督教全史与当代媒体闪电皆昭示此理。这种力量深远至：信息再现与传播作为自身类型活动获得有效性，独立于图像是否被原型临在支撑，甚至独立于原型是否存在。

临在具有优先性：这正是犹太站位对弥赛亚肯定论进行假设性采纳可得出的终极信息。犹太凝视毫无回避地确认：尽管在其再现系统核心（按犹太说法）存在空符号，拜占庭皇帝-教宗、罗马教宗与德意志皇帝（及旧欧洲使徒性君侯序列）仍各以其方式自命人间神之代理。由此可得重要结论：空符号永不使决意再现者困惑。一旦再现激情通过权威获取与常规化抵达临界点，任何事物都无法阻挡其道路。作为自主活动的"再现"追求存在充盈——这种充盈只能通过发送者对发送符号的完全

确定性来确保。重视己力的信使除传递强发送者的强信息外无他选择，并以己力强化发送者之力（反之亦然）。传播唯传播者所传。所有权力与意义欲望系统皆建基于此增殖原则。

若寻求对此（天真视之）令人困惑关系的阐释，可立即显示：符号本身的充盈性是其被代表者完全决定的功能。若神在符号中的临在是普遍无疑的明证，代表者链条永无法形成（因人人始终直接感知神临在）。此时阐释者不仅多余更是妨碍。唯有神隐之时，宣称窥见幕后之中介者方有存在意义；唯有神未显示，"有时显示"之主张方具意义。由此澄清中介者站位：其使命始终始于将自身置于神与符号接收者间的不可解决定。信使决定是构成并象征性维持大型群体的根本性媒介关系。

此条件永无法在形而上学发送系统内部被反映（除却以否定形式：作为对异教或异端虚假使徒的谴责）。他教使徒或己教异端易被识破自命或自欺；而己方使命的信使必然感受更真（整整一个维度）：即便其不代言，此真仍客观存在（因所有代表者原则上皆可被代表，且事实上每个代表者皆有先驱，直至基督教使徒队列首位的保罗）。在相遇本体论者与神学家黑话中，信使队列行进总被神秘化为"神与存在已先行于自己的临在与言说"；现实中，唯有先行信使能先行。

所谓"信使决定"再次指向反复提及的"主体转换"现象：其心理形式意味着主体对臣服于伟大先驱性补全者（其伟大性本身释放公开传播冲动）的认同。若此补全者仅为友人或爱人，此爱

的语言或可消耗于私密低语，其溢出至多成为文学。当所爱者为神，爱与忠诚声明必须以伟大使命呈现。信使通过向第三者述说爱来证明对他者之爱。

由此我们再次认知：微观动机如何入侵宏观实践并赋予其个人色调。与一神教形式他者共享主体性，将导向必须通过传教实践释放的真理应激性。对渴求权力的人类合作者而言，与无帝国之伟大神结盟几难忍受。此伟大神本质上是现世最大的天意伙伴。为助神获其国度并共享国度欢愉，人类合作者在神之国度的形态与诉求中，发展出服务与发送的行动统一体（作为使徒契约的必要入场券）。

由此可推：绝对者的再现是自主权行为（被再现者与再现行动同步显示，或在不立即可能时显示于图像/信息中）。再现意味着生产图像与语词，并填充图像-语词的临在空间。作为本性使然的姿态，这种再现本质是神创性（theopoiético）的，对应希腊语"theopoiein"（使成神）——此词（如拉丁语"divinización"）已清晰表示代表者在神圣图像生产中的主动贡献。自然，该词必被逐出一神教形而上学与基督教正典词汇（因其仅适用于异教/异端神创论），而已方教义绝不能反映为神创物（teofactum/fetiché），只能是客观真道的领受。

纯粹代表者对"神言作者/神像雕塑者"理念的畏避（视如恶之本体），无改其事实参与无休止的神创性表述过程。发送过程

愈久，历史性表述堆积愈高，其中许多已不被"纯粹"代表者敢复用（若望保禄二世 1996 年 94 次正式承认圣座与前人错误）。自维科（精神科学奠基人，愈显其应称"领域科学"）始，前现代民族历史现实本质由神创构成，人类科学因此必为自创生形式之学。现代诗学（尤其在首要事物中）终超越本体论与神学，因现代交往关系的反思性使信使、圣职者与符号的形而上学本质人工性暴露无遗，古欧洲自欺标准永难复返。

作者危机早将天国纳入其中，代表者危机则是绝对发送者没落的必要对应物。那些忘却自我的旧日邮差今在何处？当布伯（除自身外）说"不思自我者得万钥"时，其所指为谁？如今要务唯神学家卸除职业标签自认为神创诗人，神学院与比较文学/文化人类学重组。柏拉图以"theológoi"指涉诗人岂无深意？谁还能非诗人而言神？此律涵盖自诩启示的神之自画像与创世之诗。旧日邮差（无我使徒）早被揭露为交付物的作者与改写者——自克劳斯纳 1939 年《圣保罗》引尼采炸药入犹太教（指保罗为基督教真奠基人）始，至陶伯斯进一步激化。纯粹发送者（无论发送何物）理念早已因问题意识增强而自行消解。可轻松言：伟大发送者乃代表者虚构，源自帝国性权力/意义分配欲望。

至于纯粹发送的保障，今唯见于收费昂贵的私人快递服务。其他发送者（包括圣职）皆可视作寻求信息市场股份的媒介商人（其动机难称无私）。现代性中发送者付费，形而上学时代则由接收者承担。一神教经济史实为令接收者（非发送者）付费

的伟大尝试，建基于对值得任何邮资的讯息的预支感恩。现代性以贪婪者经济取代之：投资者唯在可期超额回报时冒险。

在 20 世纪，邮差形而上学最后一次起义来自一个奇特的方面——犹太神学开始对圣保罗产生兴趣，将其视为一项普世犹太使命的秘密代理人。如果圣保罗要被恢复为犹太教的普世使徒（如罗森茨威格、本-霍林、陶伯斯等作者以反讽的热情所做的那样），那么纯粹信使的幽灵就毫无用处。因为圣保罗在与犹太使团的关系中，首先被视为伪造者，再看或许作为秘密代理人，但绝不可能作为纯粹使者。无论如何，这些被引用的神学家首先批评历史犹太教的宗教-民族封闭性，并指责其因僵化的民族封闭性未能完成《第二以赛亚书》所提出的“万国之光”的使命（343）。相反，异见者、表面上的叛徒保罗，却被认为公正地履行了犹太教的普世传教使命，尽管所用的信息已不能直接作为以色列的信息。本-霍林在与弗朗茨·罗森茨威格联系下特别深化了犹太邮差理论，对此明确表示：

“这信息还是以色列的信息吗？历史犹太教否定了这个问题。他们感到被保罗背叛，未被代表（...），然而正是保罗以代表身份完成了以色列成为‘万国之光’的使命。弗朗茨·罗森茨威格曾指出，不是犹太教而是基督教将希伯来圣经传播到最偏远的岛屿（...）。通过保罗的信仰宣传，以色列的圣经（...）成为了古代世界的畅销书。”（344）

由此，保罗作为犹太使徒，被宗教-民族发件人后补地赋予了普世宗教全权。整个论点充满了历史神学反讽，因为根据该论点，保罗传播的基督教就像为非犹太世界配送《旧约》的包裹服务：而《新约》则被视为问题丛生的补充文件。若有人觉得这个论点不雅，不妨想想早期教会史学如何用类似论点解释公元70年圣殿被毁后，特别是135年巴尔·科赫巴起义后犹太人在整个帝国的散居——将其视为"福音预备"：在已有犹太人的地方，基督教传教士能更轻松地开展工作——这完全可以被视为经典的寄生学思维模式。

这个建构让我们认识到，当信使已然赤裸存在时，想要挽救发件人需要付出多大代价。尤其有趣的是它将保罗认定为即便在大马士革经历后仍混淆了发件人的信使。如果他正确理解了自己，就绝不该说"活着的不再是我，乃是基督在我里面活着"，而应该说在他里面活着的是《第二以赛亚书》的使命，基督的教导和形象只是其掩护形式。这个论点导向对使徒的半符号-精神分析，将基督教次要过程依附于犹太教首要过程。这正是某些拉比喜欢在漫长学术周末与某些基督教神学家讨论的"为犹太教恢复保罗"的意义所在。

首要过程属于犹太教：它确立了先知无意识的存在，如同所有真正的无意识，这个无意识也无法不输出被灌输的内容。因此，这个无意识必然谈论拣选。若用罗森茨威格和本-霍林的参照系进行正面推论：犹太无意识的权力欲望容量超越了天主教利益方的诉求，因为它提供或展示不可超越之物。没有什么比给主体打上"被拣选"标记更能提前给予想象的权力快感和真

实的权力快感。没有人能想要摆脱这样的无意识；是的，预定者永远无法分析它并将其置于批判考验中。在此，我们比其他任何情况都更要警惕自我分析的幻象。因此西格蒙德·弗洛伊德——这位未被分析的"无意识先知"（其先知无意识被完美标记和伪装，而非压抑）——竭尽全力抹去导向自身案例的痕迹。他以高超暗示艺术将注意力导向世俗神经症患者的性欲无意识，并小心避免谈及被拣选者的欲望无意识。

圣保罗作为秘密代理人的使命因此在于：用犹太无意识及其标记——拣选——来标记非犹太民族。正如雅各布·陶伯斯在既具启发性又如鬼火般闪烁的阐释中所暗示的，通过这种走出犹太教民族-宗教封闭性的方式，将在犹太教之外建立新上帝子民的奠基行为：这个被陶伯斯（其精英主义尖锐语调并不陌生）定义为严格普世主义和平等主义的"计划民族"的上帝子民（345）。据此，保罗使命的意义就是将拣选特权传递给"真正被拣选民"之外的所有民族。全民拣选：这个悖论自然只能潜伏运作，一旦显明就会立即摧毁其代理人机构。这个包容-排他新上帝子民的标记不能再作为不可磨灭特征通过犹太律法刻在人体上：因此圣保罗别无选择，只能废除非犹太男性基督追随者的割礼律法。

由此，第一个拣选标记沉没。为此保罗必须强调一个可转移的标记：他对十字架的执着。唯有此标记能代表不可转移的原初标记。在其阐释与传播中可见保罗思想的核心运作是对拣选与预定的重新编码。唯有当获得一个能保留意义却无需实际行为的高级割礼概念时，这才能成功：保罗找到了这个概念。对他

来说，受割礼意味着：因信仰受苦上帝而接受弱化，以便永远进入最主权的权力与意义享用系统。一旦明白割礼的隐喻，就能更换隐喻。保罗的割礼隐喻化早已预示于犹太诫命："你们要割心里的包皮，不可再硬着颈项"（《申命记》10: 16）。当然，这种程度的割礼必须发生在总是顽固维护傲慢的人类身上——假设一神教有意义，且人类能通过良好整合的谦卑形成共同体。（拉康，顺带一提，从隐秘天主教立场出发，紧紧追随保罗的做法，既然患者不能受割礼，就令其信奉象征性阉割和构成性缺陷。）

受难上帝的标记——十字架——在转移与扩展拣选意识的过程中指示重生者。由此产生保罗的十字架激情；十字架（stauros）必须取代割礼刀，但要在受洗肉体上烙下相同信息：属灵子民的全员拣选！根据保罗，无意识具有不可能联结的结构。

唯有当渴求被拣选的欲望源头通过无意识感染或有意识承担，也惠及非犹太信徒时，才会建立对律法与爱之诫命的认同。若认真对待这种伦理转移，基督教的邮差理论就不仅是神学家为拯救犹太教历史特殊性而做的绝望建构；它描述了一个尽管充满难以承受的反讽，却属于思想史正面进程和西方文明道德过程的程序。

这个看似最后的邮差形而上学复兴（试图通过基督教邮递全球投递犹太信件），又被新教世俗神学家、法学家、社会学家和

语言哲学家欧根·罗森斯托克-胡塞以邮政投递普遍理论再次超越。在他看来，这同时也是真正的文化与民族创造传播理论。与犹太哲学家弗朗茨·罗森茨威格保持亦敌亦友关系的罗森斯托克-胡塞，认为自己的使命是从基督教视角拒绝"通过基督徒进行犹太福音化"的反讽理论。唯有通过彻底扩展福音基础，将好消息前推到人类传播开端才能实现。若基督教使徒不只是犹太无意识的秘密代理人 and 东方畅销书《旧约》（作为《新约》补充需全球分发）的派送员，就需要背后存在一个从宗教-普世目标出发，比犹太教宗教-民族方案有更多使命与宣言的发送者。

罗森斯托克相信能确认这个发送者：在神学过程形象——普遍化的圣灵语言精神——中找到它。罗森斯托克的巧妙策略在于将五旬节奇迹从具体日期分离，分配至整个语言史。他将该事件日期推至语言起源之初和人类面对面交流的最初姿态，使其在基督后的欧洲、美洲和世界自由与革命史中成为常态——只要其中已有自由言论。对罗森斯托克而言，回溯至最初语言开端的重要性首先在于：唯有如此才能确保民族形塑传播的起点与模式的多元性。"当我们说话时，不可能在做与历代人类不同的事。"罗森斯托克将远古人类群体所说的十万语言溪流（在帝国初期汇成文明语言与通用语言江河）视为巨型召唤程序，其中各处祖先亡灵通过在世世代代继续言说其智慧与蒙蔽。"告诉我谁对你说话，我就知道你是谁。""我们是倾听的子女。"（346）由此观之，整个远古与旧世界都成为完整言说的预备阶段。在基督前，主要可区分四种决定不同聆听与传

递模式的语言源流：祖先与亡灵话语的连续体；天体现象学说的连续体；缪斯颂歌的连续体；末世恐怖预言话语的连续体。

唯有倾听这些源泉的话语，人类才能成为音乐与讨论的乐器，其共鸣通过日益严格的信息得到验证。通过其语言哲学的基础部分，罗森斯托克-胡塞对普遍传播人类学进行了启发式探索；视所有古代民族及其语言为通过多重召唤、契合、命名和使命进行普遍激活进程的贡献者。罗森斯托克随处识别使徒主体转换——为他人代言。对他而言，命令成为普世。这个扩展姿态的战略意义在于相对化犹太教的先知特权；先知主义只是促成和推进全权完整言说的多种姿态之一，必须能与其它空间的神诗天才、其它王国的宇宙论智慧及其它民族的缪斯传播相比较。

扩展之后是论战。因为罗森斯托克虽声称要将犹太先知主义的越界诉求限制在应有范围，却也主张（自然以基督教形式出现的）弥赛亚主义实现了语言完整性。因此在他看来，远古与古代世界的工作无非是为耶稣话语所做的预备；这位“人类嘴唇的果实”对应“语言史的核心地位”。基督不仅是先知主义的个案，更是古代语言源流的总汇与合流。要理解何为语言，就必须聆听基督阐述的逻各斯。基督话语对罗森斯托克而言是迄今所言一切最优之物的成果与绽放：祖先、诗人、吟游者、先知的的话语。基督教就是继续在此层面言说；基督教真理是四语的。

谁若同化于基督教表演性革命，即被征募参加基督徒对抗仍固守远古与古代（完整言说经验之前的时代）的人类大多数的神圣传播战争。罗森斯托克直言所指的是谁，将否定通过五旬节事件相互解释的主要群体一网打尽，得出奇特的敌对名单：

"纳粹、犹太人、法西斯主义者、中国人、马克思主义者都否认话语是我们真正的祖先。"（347）

该名单的标准是被列举者共同拒绝通过五旬节事件的相互沟通来解释自身。罗森斯托克固然能通过将整个语言史提升为圣灵主导的过程（其通过世代呼喊）来保护基督教使徒邮差小队免受犹太反讽伤害。但作为防御的副作用，产生了对所有非五旬节群体的宣战。

黑格尔用概念在时间中自我把握的重构，罗森斯托克用传播的重复：将其发展呈现为人类应征加入语言与爱之服务的过程。真正的时代精神将是建立日常爱之命令的语言精神。正如概念的概念通向对已实现真理的观照，传播的传播终于对人类性创造语言源流加入的召唤：罗森斯托克最终作为普世传播部长立言，声称所有媒体网络的意义在于分发爱的使团。他的过程性五旬节是向所有信箱（即使贴着"拒绝宣传"标签）投递入伍令的超级邮递——这入伍令通向持续前进的爱历史。

"表象具有优先权"：如我们所见，从球体学视角我们有充分理由援引这句话。因为必须假定整个代表事务只是球体生产史中

的权力插曲。以需要无条件代表的中心真理之名传播命令-信息-号召，对应帝国格式的球体形构模式。其理想是从自传播中心向四面八方发射使团。

当这种发射模式造成的思维阴翳稍获澄清（本质上通过现代信息多元主义经验实现澄清），就能认识到形而上学代表主义仅意味着更普遍现象——正是我们重构其基本特征的宏观球体生成——的历史情境。"代表"不过是"形构球体"这个更早于一种教并远超其垄断范围的基本传播功能在历史上有限的蹩脚表达。

这与全权远程传播和信使代表性话语的关系，唯有从中心主义符号下宏观空间球体形构的逻辑才能恰当理解。当前纲要暗示着帝国与教会巨型身体的远程传播神经系统如何形成。其中关键角色始终由形而上中心与宗教中心语义支持的、摧毁距离的空间放射统治权扮演。

现代性——即使仍使用"广播"等表面单中心表述——创造了后形而上空间形构模式，因其不可抑制的多中心主义使所有中心主义与等级制幻象失去根基（教宗飞地除外，指罗马而非瓦尔雷阿）。正因如此，保守派能指控现代反抗垄断传播者的神圣循环并丧失中心。

实际上，这些斗争性与指控性表述仅意味着：球体创造史（及其时代特有的语言游戏、边界政治和真理功能）已超越其中世

纪形而上学阶段——完全主义单球体阶段。自哥伦布航行起，"世界"史显然不得不进入长久预兆的世界大战序列，简单因其内容是各区域单球体（各自以不同方式被形而上学化）的碰撞（更不用说众多更弱小、无防御、被征服和毁灭的世界、社会与语言）。

欧洲人在首轮世界碰撞中看似胜利，主因在于他们首先摧毁或失去了自身的宏观免疫球体系统（天主教同质天空下的庇护），不情不愿地向教派与帝国主义多元主义开放。这赋予他们首轮地球全球化（可合理标注为 1492-1945 年）中可怕的突进力量。

面对自身分裂史，该时期欧洲人的古老包容万物、无外部的容器梦想已破碎。至少自宗教改革及随后的宗教战争时代（也是争夺地球势力范围的上升民族帝国竞争时代）起即是如此。无怪乎欧洲宇宙论在此时突破亚里士多德-天主教天穹进入无限宇宙。从此欧洲人认识到一个只能通过大量否认维系于罗马或耶路撒冷中心的外部。自殖民伊始，欧洲统治者本应知道并理解所谓边缘完全不同于母国中心的边缘。尽管如此，整体主义浪漫思潮与复辟运动仍将这种意识推迟近一个时代，直至二十世纪中叶旧欧洲中心梦以超级明确的残酷方式终结。所谓哲学英雄年代（尤其是德国唯心主义及其马克思主义续篇）为欧洲省份相对于所谓边缘（尽管百科全书派与殖民者已大大拉近距离）的封闭提供了最大贡献之一。

只有当后社会主义时代关于全球化的当前论战启动，欧洲大陆人才不得不摘下梦想眼镜。他们逐渐开始理解：欧洲自明性及其哲学与人类学的语言规制原则上仅具区域有效性，并不反映假设全球人类的常识。

首先是欧洲现代文学脱离哲学-天主教单一真正使命与终极通用语言之梦，走向本质性多语主义。从媒介史观之，这与教会-国家宫廷信息经济向文学与新闻市场经济的转变相连。

后者自 14 世纪发端即呈现双重形式：一方面是小说与新闻的通俗文学市场（信息不再以发送者为中心，而是迎合公众娱乐与教化期待的接受者中心）；另一方面是天才文学市场（很大程度上仍以发送者为中心，因作者作为超验发射源的局部启示运作，但也由此指向非垄断化与新多神教关系的过渡）。诺瓦利斯曾表达"未来连基督之名也需复数化"的理念。艺术史将此冲动通俗化，让生产者救世主列队编年行进。在天才市场，昔日的垄断宗教消解于去管制的启示过程，其中伟大艺术家数量即现世神明数量。可以毫不讳言地说，宗教中心主义因天才合法化而崩溃（正如从形态学观之，上帝的临终始于中心的随处安放与边缘的消解）（348）。若再取消艺术必须伟大才能公开的条件，现代大众文化即已雏形初具。其中可以庆祝琐碎的永恒启示；但既然无物可庆，参与者唯有不断转动并不特别的自我喝彩磨坊。

选择琐碎文化本身并不琐碎；正如古代晚期决定福音优先于缪斯，后现代化现代性（若非全盘欺骗）选择民主优先于艺术与哲学。较愉快的后果：所有无权力无内容信息的和平共处；最佳榜单文化作为无关紧要他者的永恒轮回；媒体社会的永恒相同又常新的胡言乱语与正经言论的自我声谱；在相同衰败的不同表现形式间自由选择；言说者从必须言之有物的要求中解放。至于较不愉快的后果，则非此处主题。

卡夫卡约 1914 年用简短寓言预言了自由信息市场的现状——显然这将保持其最终形态：

"他们被给予选择成为国王或邮差。出于孩童天性，所有人都想当邮差，因此邮差众多。由于没有国王，他们互相追逐叫喊自己已无意义的报告。他们虽愿结束悲惨生命，却因职务誓言而不敢。"

无省略逐字翻译到中文：

离题六

欧洲的褪冕

关于三重冕的轶事

若有朝一日有人撰写关于头饰的哲学史（鉴于对头脑内容的探索已然穷尽，这似乎势在必行），那将是追忆过往时代的最佳方式——在那个时代，人类不仅将根本思想深藏于头脑之中，更将其显现在头顶之上。前现代人类的成员们通过帽子宣示他们对世界的态度。

在最重要的配饰或最外显的核心观念中，教宗冠冕与主教冠占据显赫地位，这不仅因其圆环造型将人类头颅包裹于严密贴合的外形之中，更因其自身属性与仪式功能昭示着神圣权威或祝圣之力集于首级。若祝圣与权威（通常为两种不同的神恩）竟能例外地汇聚于同一首级，使得主教冠与王冠合而为一，这将证实一个乐观假说：人类的头颅（用哲学术语来说，作为基底）既能承载世俗至高思想，亦可容纳精神至高理念。当某位人类个体因佩戴独特头饰而被尊为人类中心或生命本源

（*principe*, *prince*, 王公）时，我们首要面对的正是这种被顶戴（或以其他形式物质化）的崇高理念或思想。

这种冠冕乐观主义在欧洲具有历史真实性，其历史始于14世纪初，终于20世纪中叶，呈现为教宗头饰与皇帝头饰的竞争史。无需成为中世纪史专家也可知，最终教宗之冠占据上风，即在冠冕高度上对其他覆顶之首取得了显著优势。至于教宗如何具体获得这种优势，即便专业研究者亦无定论。唯一可确证的是，关于至高冠冕的争议始于卜尼法斯八世治下的罗马（其任期1294-1303年被视作教宗权力的巅峰），并最初呈现为双重高度的形态。

这一发展进程的起点可追溯至 12、13 世纪之交。当时在教宗祝圣弥撒中，枢机助祭在为主教冠加冕后，会为新任教宗佩戴仅具单环的教宗冠。两种头饰对佩戴者而言具有自明象征：主教冠因司祭职能（pro sacerdotio）而用于礼仪场合，可在弥撒及佩戴者指定的其他场合使用；相反，王冠（pro regno）作为权力象征，则用于庄严的公开露面、接见、巡游等非礼仪场合。（349）加冕仪式采用的祷词恰可令后世理解中世纪思想的象征现实主义——自那时起，教宗冠冕被称为"冠冕即王国"（corona sive regnum），仿佛刻意强调冠冕非权力的象征，其本身就是权力或王权。

卜尼法斯于此时介入，为教宗冠冕添加第二层环饰。表面看来，第二环仅象征教宗在精神与世俗事务中的双重权威：学界曾试图在此寻找与"双国论"相关的虔信内涵，实属荒谬，因主教冠与王冠的二元对立已充分体现王国分野。实则第二环意味着冠冕的升级，此升级乃是对皇帝头饰的回应——因皇帝同教宗般既戴主教冠又佩帝国冠，这在罗马视角下实难容忍。

卜尼法斯式教宗冠的超越意图显而易见：原先主教冠与单环冠的并列已不足够，故以世俗冠冕的双环叠加来修正。显然，卜尼法斯未挑战不容分级的主教冠，而选择在冠冕层面发力。由此，佩戴双重王权（biregnum）的教宗之首，其威严理念较之皇帝首级及其上层建筑高出一掌，目标遂告达成。事实上，卜尼法斯将王权提升至整杆之度，此举被时人讥为异教皇帝自我崇拜的复辟。可以说，卜尼法斯之冠乃可疑诏书《一圣教谕》的非礼仪封印，该诏书结语宣称："我等明示、宣告并界定：

凡人类受造物服从罗马主教，实为救赎绝对必需。"此等服从（subesse）非要求于戴主教冠的主教，而针对佩戴双重王权的受祝圣凯撒。卜尼法斯的双层冠完美体现了罗马教宗凯撒主义的巅峰。

欧洲诸王公（深谙象征之道）对此升级心知肚明，并自发以牙还牙。但反击教宗者非皇帝，而是法王美男子腓力四世——其阿纳尼袭击一举击落基督代表的高耸冠冕。卜尼法斯遭世俗权力代理人囚禁后未久存世，1303年即因蒙羞震惊而歿。维也纳会议上，腓力迫使卜尼法斯二世继任者克雷芒五世（1305-1314在位）废止《一圣教谕》在法国的效力。由此，教宗自维也纳会议起正式摘除双层冠。短暂试验期后，提升教宗首级至天际的严肃尝试终因尘世阻力告败。事实上，教宗再无法使其冠冕之首凌驾于民族国王之上。

在此情境下（教宗凯撒式双重王权既遭废止），克雷芒五世任内竟形成经典的三层教宗冠（即所谓三重冕），此问题值得头饰思想史家深入探究。就本文而言，只需指出：面对法王束手无策的教宗，实则强化了与德皇的象征竞争。1312年6月教宗特使在罗马为亨利七世（1309-1313在位）加冕，恰为教宗重夺对抗帝国的传统领导权提供契机。因蒙受羞辱，阿维尼翁教廷对冠冕问题异常敏感。德意志帝国理论家提出的狂热冠冕理论（声称皇帝因三重加冕而超越世间所有王公，正如基督象征性佩戴三重冠：仁慈、正义与荣耀之冠）更添其愤懑。

就帝国三重冠而言，其由亚琛银冠、米兰/蒙扎铁冠（伦巴第冠）及罗马主教授予的罗马人之王金冠组成。据考，帝国方面从未考虑将此三冠合为层叠式。对后续形式发展具参考价值的，唯皇帝罗马冠——该冠呈折衷造型，将锥形主教冠稍作缩减，与常规冠冕金属结构结合，成为高耸教宗冠的原型。但教宗三重冠如何在遭强烈抵制的双重冠后兴起，仍存悬疑。

教宗头饰史在此关键节点出现重大空白。翻过此页，我们只见礼仪史家武断宣称：1350年后三重冠成为"教宗标志性头饰"。至于教宗如何顶戴此超越性仿制帝国冠，礼仪学者保持缄默。个中缘由显见：若此尴尬问题的文献尚存，必提及后卜尼法斯时代的弱势教宗们在象征性冒进中自饰超级帝国冠。耐人寻味处在于：此举竟未再激起法王妒火，充分暴露时局的权力关系与欧洲主角们的认知解读。

后续发展的关键信息在于：三重冠传统确系阿维尼翁教宗时期（这些法王神学傀儡）形成。法王及其王室以反讽式宽容，事实上强加了一种新冠冕语义学：冠冕不再等同王权，仅象征王权。然象征本为广阔领域。首度，在法兰西教宗头顶，唯名论成功付诸实践。冠冕是冠冕，权力是权力。既然逻辑本身已在言物之间、象权之间裂开深渊，法王自无需因教宗冠（其显性功能仅系对幽灵帝国前蒙羞教廷的象征补偿）而感挑衅。在法兰西微笑下，阿维尼翁教宗可纵情于特殊帽饰的幻影。

（此处原文件包含多幅插图说明，因技术限制未完整呈现，现保留原文描述：）

16 世纪法国版画《余乃教宗》

1766 年 Johann Michael Feichtmayr 所作圣额我略雕像之球顶三重冕，奥托博伊伦修道院教堂石膏像。

此后两世纪，教宗头饰不再位列旧欧洲理性反思之巔；唯宗教改革时期再生争议，表现为对三重冕多重意义的阐释潮。

Marcus Antonius Mazzaronius 在其《论教宗三重冠》（罗马 1587）中罗列数十种潜在与现实意义，暗示向无限意义冠冕理论的过渡。（350）教宗三重冠几乎涵盖所有与数字三相关之物：从三位一体到信望爱三超德。较之经院神学家巴洛克式冗辞，更值得关注的是图像发展——在三重冠顶加置十字架冠顶圆球：显例见于罗马圣彼得大教堂偶展于圣彼得雕像（着教宗礼服）之冠；类似固定装饰可见于慕尼黑 Theatinerkirche 教堂及奥托博伊伦的圣额我略雕像。（351）16 世纪真实教宗是否佩戴球饰三重冕虽不确定但极可能，该动机契合“世界统治者”称号（据 16 世纪罗马弥撒书记载加冕时对教宗之尊称）；实则（后文将证）教宗更多是全球化的公证员而非统治者。（352）冠顶地球仪可视为象征升级的终极步骤——反改革教会首脑试图在初现端倪的全球陆地化时代，重申其尘世至高加冕诉求。

历史余韵尽归惯例。唯有一次三重冕重获关注：1797 年 2 月，庇护六世依《托伦蒂诺和约》为支付战争赔款，被迫出售尤利乌斯二世的银质盛典三重冕予年轻将领拿破仑。（拿破仑本人在 1804 年巴黎华丽自我加冕礼中冒犯在场教宗后，作为自古首位君主，代表场合弃用冠冕而复归金质桂冠。）再历 160 载，1964 年 11 月 13 日（然此类事务谁敢断言？），教宗头饰问题终告终结——保禄六世于梵二大公会议闭幕之际，以感人仪式将其三重冕献于会议厅，赠予穷人。三重冕从此绝迹。此举是否约束继任者尚未明确。梵蒂冈与官方礼仪学宁持暧昧。就现状而言，视保禄六世褪冕为不可逆的坦白似无不妥。事实上，其继任者若望·保禄一世与二世皆循新制，放弃加冕及佩戴。可确信保禄六世之冕在其任内即被出售；据传纽约时代生活出版公司以未知高价购得，此恰与褪冕之举相契——若无七位数美元交易，献冕贫者之姿难免空洞。（353）确证之事唯：褪冕数年后，保禄六世显其对美国天主教会之钟爱，于 1968 年 2 月 6 日将私冕赠予华盛顿国家圣母无原罪圣殿作永久展品。欧洲符号敏感者或为末代"活跃"冕现存华盛顿（虽降格为展品）略感不适。视此为帝国移交美利坚之象征未免过度，尤其因三重冕非独品，纵售与非欧人士并由北美天主教徒保存，亦不碍此冠冕传统复兴。

（此处保留网页信息：）

我们欢迎您对圣母无原罪圣殿的评论。电邮：

shrine@cris.com

国家圣母无原罪圣殿主页，华盛顿 1996 年。

可设想近未来欧盟情境：教宗冠或重为欧洲自我主张之象征资源。然若三重冕终绝于教宗首级（纵仍现于梵蒂冈信笺抬头），此非制服现象当理解为：非佩戴者之首彰显理念，假设能辨识零符号。未冠者不戴本无公众兴趣，然潜在至尊加冕者公开免冠，其首级空置即成声明。弃冕选项实为罗马主教可冠性之判词。或许此刻当确认：自 1964 年，旧世界最后帝国形态教廷已核准欧洲去中心化。伴随全球化向陆地转向，顶戴理念危机与颅内理念危机终告合流。

第八章 最后的球体

关于陆地全球化的哲学史

"人类啊，你须历经多少风暴、多少损失、多少沉船；你已成多头怪兽，渴求万千。" ——但丁《帝制论》卷一第十六章第三节

"..... 海盗之球遂飘摇于暴风雨的以太。" ——亨利·米修《在他方》

1 流浪星辰

当希腊几何学家与哲学家于两千五百年前启动宇宙全球化时，一种不可抗拒的形相直觉引导着他们：对整体的兴趣因其完美圆润与几何可构性而点燃。于他们，至简即至整、至全、至美。故古代理性宇宙论者（自其成功现身古学园后）堪称审美家之翘楚。非几何学者或本体论者，不足与论美。穹苍若非至善包覆体——即全体——之具现，何谈至美？"汝等知其名乎？一与全之名？其名乃美。"（荷尔德林《许佩里翁》）

此般形式对质料的曙光/展布，唯完美论美学可致。若精微全体与致密全体终将统合于单一观照，必以完美球体为形。此崇高超客体之本质注定凡眼难识。但自哲学向俗见（感性之桎梏）开战，不可见性恒为真实全体之强力特征。（354）无论现象内外，再无客体能如宇宙/穹苍之球体（虽已沉入完成理念档案库）般，既令观者餍足又令其臣服。

相反，论及陆地全球化之概念化与成像，丑学则彰显其专精。此进程关键不在终认地球球形（即便教士在场亦可公言地曲），而在地球形态的棱角与崎岖（可谓）成为焦点。因唯非完美者（因其几何不可构）方需且允经验探究；纯美可委诸理想主义者，半美与丑则归经验主义者。故宇宙全球化本属哲人与几何学家之事，陆地全球化却成制图师之务、水手之险，后为气候学家、经济政客、生态学家等专研杂乱者的关切。

（此处原文件含托勒密体系图示说明，保留原文描述：）

在哥白尼前，地球只能是宇宙中心。Andreas Cellarius《宏观宇宙谐和或普世新图集》1708年版。

形而上学时代，地球躯体之显赫程度受限于其宇宙定位。在亚里士多德-天主教天球体系中，地球位阶至卑，距包覆苍穹至远。悖谬而言，其位居全体中心反意味着宇宙层级底端。以太多层裹覆虽予其庇护，却阻其接触完整完美之高层域。故形而上学"尘世"话语对象，自始即月下不完美者。居月下者必带缺陷朽败印记；此处线性、有限、易倦运动主导，古人视之皆失序。完美褫夺在一切月下客体留下断裂疤痕。然形而上体制之魅力，在于明确划分上下。下方无力自达上层，上层却可任意穿透下方。艾兴多夫诗句"宛若苍穹曾/轻吻尘世"实为欧洲人世界存在习性的天鹅挽歌——诗人所处时代，苍穹对尘世唯有"宛若"之吻，灵魂飞渡宁谧之域"宛若"尚可觅归乡远路。实则解魅之天早弃尘世初夜权。新物理学发现虚空、消弭庄严包覆苍穹，已历多世纪。非人人皆易割舍上层补足。海德格尔犹存无天之地的哀悼：所谓"历史本体论上的流浪星辰"。须知此精妙晦涩之辞，非指任意行星，而专属那生发全体真理追问之星。海德格尔地球之流浪，乃被褫夺天吻之可能性的最后踪迹。

然则即便地球仍居裹覆之内，环球航行与宇宙解构之前，其已显明知必死之星相。其浑圆非拒斥死亡的免疫屏障。它围限坠入时间的舞台，凡生者皆欠起源以死。故尘世万物终局无例外：此处钟表永驻，导火索于燃点自熄（对历史意识至要，因认识到（大）爆炸理论模型属终局而非开端）。解悟地球处境

者，必参透无人可生离此球。当代哲学术语所谓"向死而在"，须在此阴郁地表践行：因今人已不配如古人般称"有死者"，唯堪谓"暂存者"。若虚拟历史终结处的史家欲总览人类集体之时用，或答曰：其以伪饰行列组织死亡竞逐——戴奥尼索斯式围猎、进步计划、犬儒自然主义淘汰赛、生态调和操演。宇宙中某天体表面，人类终日筹备应对无可规避，其表必非平整。绝对光滑唯存几何理想化。崎岖即真实。

无省略逐字翻译到中文：无省略逐字翻译到中文：也许并非偶然的是，在关于丑的美学的首次系统阐述——即黑格尔弟子卡尔·罗森克兰茨 1853 年同名著作的开篇——就提到现实地球作为不规则表面的存在。在这套新颖的、非唯心主义的感知理论中，人类的故乡享有作为自然丑学说导引范例的特权。

由于只受引力定律支配，简单粗糙的物质团块在美学上为我们提供了一种中性状态。它不必定美丽，也不必定丑陋；它是偶然的。以我们的地球为例：若作为物质团块要显得美丽，它本应是一个完美球体。但它并非如此。两极扁平，赤道隆起，更不用说地表因地形起伏而产生的极度不规则性。从纯立体几何角度看，地壳轮廓线展示了最不可预测的轮廓中高低起伏的混乱无序。（355）

缅甸西当河三角洲，发现号航天飞机拍摄照片。

若从这一考量中推导结论，便可构建后唯心主义地球美学的基本原则：作为真实存在的天体，被环绕的星球并不美丽，而是

有趣的。面对其不规则性，人类境况和月下存在的屈辱状态所引发的永恒不安再次浮现。现代丑与趣味美学不仅为那些必然要处理不规则、粗糙、独特、偶然聚合体（具体物）的实证研究提供指导；它们还为失望或觉醒美学奠定了基础。那些内化了地球表面生存劣势的人们，将彻底摆脱对整体表达愤怒的禁忌。因此现代性释放了作为基本态度的愤慨与反叛：反抗有理。当形而上学体系中那些值得推崇的事物——如摒弃偶然、忽略沉重、合理化不快——正迅速失去其超验根基时，关键在于坚守非美领域，在怪诞、无形、低劣、逆境中坚持抵抗，其表征使被表现物与自身形成对抗。这种新的冷峻美学接纳图像中的撕裂、湍流、不规则，甚至通过更震撼的效果与现实本身竞争。

发现号航天飞机拍摄的瓜达卢佩岛后方云流湍动。

从美学视角看，地球全球化是趣味对理想的胜利。其结果——被认知的地球——是并非光滑的球体，作为形态令人失望，却作为有趣的天体吸引注意。对它——以及其上存在的物体——寄予全部期望：这将构成我们时代的智慧。就美学史而言，现代艺术经验致力于为长期被几何简化蒙蔽的眼睛开启对不规则事物的感知刺激。

2 回归地球

因此，在现代性中，提供决定性世界图像的任务不再属于形而上学家，而是地理学家与航海家：他们的使命是将终极球体形象化。在所有大型球体中，无遮蔽的人类只能关注自己的行

星。环球航行的水手、制图师、征服者、行商，甚至基督教传教士及其在发展中国家服务的志愿者、在异域消费体验的游客——整体而言，他们的行为仿佛领悟到：在天空毁灭后，地球必须承担起作为终极球体的功能。必须将地球这个物理真实存在的不规则凸起、任性崎岖、混沌褶皱、暗礁遍布的天体完整环绕。因此，地球新形象——地球仪——必然成为现代世界观的主导图标。从 1492 年纽伦堡贝海姆地球仪（现存最古老同类实物）到最新 NASA 地球摄影，现代宇宙学进程始终由技术媒介促成的地球形象形式变革与精确化所标记。但即便在太空时代，地球可视化工程也从未能掩饰其半形而上学特质。那些在天空崩塌后试图完整描绘地球的人，无论自觉与否，都延续着西方古老形而上学宇宙志的传统。

南极洲环极洋流计算机模拟可视化图像。

颇具象征意义的是，亚历山大·冯·洪堡仍敢于为其 1845-1862 年间出版的五卷本（最后几卷为遗作）巨著冠以明显不合时宜的标题《宇宙》，该书成为该世纪最杰出的科学畅销书。回望历史可见，这部整体性“世界物理描述”的历史机遇在于：通过教化手段弥补现代欧洲人因失去苍穹与宇宙封闭性所受的影响。洪堡接受了将形而上学失落转化为文化增益的挑战，至少在他那个时代的公众中取得了成功。在其全景式自然图景中，对无中心整体的审美直觉取代了失去的庇护所。优美物理学使神圣圆周框架变得多余。同样重要的是，这位或许恰当地被称为末代宇宙志学者的洪堡，在其世界壁画中不再从地球出发仰望太空。与时代精神共鸣，他选择从外太空任意位置接近地球，宛若遥远星辰的访客。

"我们从宇宙深处、最遥远的星云区域开始，逐级穿越包含我们太阳系的恒星层，直到被大气海洋环绕的地球椭球体，考察其构造、温度与磁张力，以及受光照激发在其表面蓬勃发展的生命多样性（...）这里不再从主观立场、人类利益出发。地球事物只能作为整体的从属部分出现。自然观必须普适、宏大而自由，不受地域亲近性限制（...）因此，物理世界描述——世界图景——不从地球事物起始，而是从充盈天宇之物开始。但随着视野空间收缩，可辨识现象的丰富性递增（...）在认识引力定律支配的领域后，我们继而降临自身星球。"

（356）

关键在于这种下行运动；由此清晰可见，尽管洪堡具有整体化慰藉倾向，这位世界认知者在关键处仍站在现代性一边，反对地球居民曾享有的虚幻庇护带来的安全感。如同所有自贝海姆、舍纳、瓦尔德泽米勒、阿皮安及墨卡托父子以来的地球仪制作者（357），他要求人们从外部视角看待星球，拒绝承认外部空间仅是地域性、家园式、子宫社会想象的延伸。这种对无限性的开放加剧了现代错位与迷失的风险。人类现在明白自己处于（或等同地说，迷失于）无限中的某处；他们逐渐领悟：唯有无限空间的均质冷漠值得信赖。外部自在延展，掠过人类居所，作为自为的陌生量度；其首要且唯一原则似乎就是与人类毫无关联。凡人对寻找外物的幻想（如美俄太空旅行意识形态）注定脆弱易挫，本质上是荒谬背景下的自我催眠。无论如何，异化空间是现代自然科学的原始给定；人文科学同样以外部优先公理为根基。

由此发展出彻底相异的人类定位意识。地球成为回归的行星；外部是所有可能回归的普遍起点。宇宙论领域首次将外部思维提升为规范。（358）但地球新遭遇的"外部"空间，已非托马斯·迪格斯与布鲁诺时代天真的天穹。这是物理学家永恒的寂静无限空间，帕斯卡坦言其令人战栗。若但丁穿越天堂九重天时，从恒星天俯视地球不禁为其渺小卑琐莞尔，那么洪堡从赤裸外部空间降入生机盎然地球时伴随的惊叹，则是全然不同的情感类型。现代性以完全相异于形而上时代的方式赢得垂直维度。外部凝视的实现不靠灵魂向地球之外的超升，而凭物理技术想象（其文学与制图表现远早于技术实现）的展开。现代飞行表征取代古代"飞升"；机场地球（起飞降落之所）取代升天地球（永别之地）。

自然，洪堡《宇宙》问世时，行星天穹与恒星天球之说早已消亡数世纪。洪堡晚年，教化用的传统天球仪（阿尔昆至黑格尔时代常用教具）已废弃一代人之久，观星早已成为独立自足的自然科学分支。随着天体物理学（极端空间科学）的巩固，古代神话星座知识（曾使星域可读）迅速式微。此后天文学研究者必须意识到：自己凝视的是无穹顶的无限，是排斥人类的广漠，其中希望与投射皆无回响。

英国物理学家托马斯·赖特 1750 年《宇宙新假说》图示：无限空间充满相互嵌套的层级化气泡结构宇宙。

洪堡绘制的波哥大附近瓜塔维塔火山湖（传说中黄金国与沉没宝藏所在地），仍可见 1581 年寻宝者塞普尔韦达为排干湖水开凿的导流渠。

正如地球被刻画为回归之星，欧洲"人性"（尤其在宇宙学、民族学、心理学启蒙后）保持其宇宙智慧细胞的独特性——无论如何必须回归之处。亚历山大·冯·洪堡的使命是典范性地表述从宇宙外部回归人类自我反思本质的过程。康德将崇高感定义为从最外在陌生处回归自我的能力：崇高即人类尊严意识对臣服于压倒性存在诱惑的抵抗。（359）洪堡世界图景通过细致入微地从自然浩瀚（海洋与星际维度）回归文明殿堂，为同时代人提供了最后一次宇宙崇高启蒙。这里，极致世界观成为审美生活的临界案例（360）；这实为用资产阶级手段（最终即消费手段）延续静观生活。人类"感动"地感受"无限"必发生于内在；此内在"为私人呈现宇宙。其间汇聚远方与往昔。其厅堂是世界剧院的包厢。"（361）当宇宙庇护不可复得，人类保有在可自任何远方回归自我的空间中的定位意识。或许超验本质与彼岸真实家园之梦对现代人已无可挽回地失落；但先验性——思维主体自我关联作为外在回归自我的条件——在十九世纪思想中愈发凸显。先验转向既无法脱离洪堡的世界描述，亦无法脱离后唯心世代体系计划。它是连接人类学与十八世纪末人类科学奠基发现的思想形态。哲学地球概念同样影响自然研究者：地球已成为制约一切自我反思的超越之星。作为孕育星辰理论之星，地球自体磷光闪耀；栖身其上的异乡智者即便设想自身处于虚空，终将回归其位。洪堡使用"天球"时，所指已非亚里士多德式千年想象的虚幻天穹，而是作为理性空间表征辅助概念的"直觉天球"——二十世纪这理论形态将

具体化为物理运动：1969年7月21日继阿姆斯特朗后第二位登月的宇航员埃德温·奥尔德林，以《重返地球》总结其宇航生涯。（362）

1851-1862年伦敦莱斯特广场展出的"大地球仪"（剖面），直径12.5米，外穹顶绘作天穹。

3 地球仪时代

由此，地外维度也确立起哥伦布航行后地球的真理：在可环绕的球形空间内，所有点等价。通过这种中立化，空间意识在现代发生根本转变。传统地域性"生活、编织与存在"（充满引力、渴望与方位）被代表空间任意点定位体系取代。（363）当现代思维以中立化均质方式掌控空间定位，人类无法再如居家般停留于传统世界内部空间及其幻象扩展与圆形结构。

（364）他们不再能仅生活于以故土为中心的天空下。通过参与大进军（思考、发现、征服），他们离开语言故土与天幕下的帐篷，永远置身于先在的无垠外部。

欧洲扩张先锋国的新企业家不再扎根母国；不再活动于旧日气息中；不再服从历史记忆坐标与魔力吸引极。他们遗忘圣泉意义、朝圣教堂与其他力量场所的意涵，以及可疑角落的诅咒。地域诗学不再主导。他们不再生活于出生地景，而运作于抽象的外部空间。其最具体定位是未来地图——在图表点线中毫无保留地自我定位。这张智慧绘制的纸——世界地图——告知其所处位置。地图吸收地域，地球仪形象使现实维度从空间思维中消失。

因此，地球仪（这比任何图像更能告知现代人其世界定位的印刷奇迹）开启了跨越五百余年的成功史；其对地表全景的垄断（与大型地图共享），直到二十世纪最后二十五年才被卫星照片打破。（365）地球仪不仅成为新均质定位的主导工具；不仅是掌握知识与权力的旧世界及其属地不可或缺的世界观工具；更通过地图形象的持续渐进修正，记录发现、征服、殖民与命名的永久攻势（欧洲先锋由此海陆并进确立普遍外部存在）。马丁·海德格尔后来说：

"现代本质是对世界作为图像的征服。图像一词现指：表象制造的构造物。"（366）

二十世纪末被大众媒体（仿佛新鲜事物）称颂、神话化与污名化的"全球化"，从这些视角看不过是普遍事件的后发混乱阶段——唯有将现代史彻底理解为从球体冥想到地球仪真实记录的转型，其真实维度方得显现。在此意义上需强调：欧陆人迟至二十世纪才终结拖沓的托勒密世界观垂死挣扎（他们多数在五百年前就拒绝理解）：球形表面任何地点都可能被远方利益交易触及。

当认识到全球化是政治空间异化史（对胜者不可或缺，对败者难以承受，对所有人不可避免），其真正意义方得显现。地球仪对其使用者隐含的形而上学信息始终是：栖身其表面的众生处于绝对外部（尽管他们试图通过交配、居所与集体符号庇护

（系统论称：沟通）获得遮蔽）。当思想家冥想开放天空，将宇宙想象为固体穹顶（无论看似多么无垠），他们仍受保护免于绝对外部的寒意。他们的世界仍是无缺的居所。但自真实行星（这颗承载多元气候、生态与文化的小流浪星体）被环绕，深渊在他们脚下展开——抬眼瞬间，凝视冰冷外部。第二个深渊浮现于民族文化中（经民族学启蒙）：任何感兴趣者皆可验证，我们视为永恒秩序的事物在其他地域可能全然相异。这两个深渊（宇宙论与民族学）向外观者映射其此在的偶然性。两者昭示：现代免疫学灾难非"中心丧失"，而是边缘丧失。终极边疆非往昔所见：这种丧失通告（技术上：坚实边缘的去本体化）是现代性恶讯（与发现新机遇空间的福音并骑）。

贝海姆地球仪（1492 年制作）的双角投影。

知识瘟疫之船首先停泊伊比利亚港口。从印度、对跖地归来的地球球形首批目击者，以新视角审视从此被称作旧世界的大地。完成环球航行归乡者（如 1519-1522 年麦哲伦远征幸存的十八名憔悴船员），回归的故土城市已无法再升华为世界中的家园洞穴。在此意义上，塞维利亚成为首个世界历史定位城市；更准确说，圣卢卡尔-德巴拉梅达港是旧世界首个迎接环球见证者的港口。定位点是供异乡归来者祛魅而感伤凝视的古老故土。其中彰显现代空间法则：故土不可再被阐释为存在中心与脐点，世界亦非其同心秩序环境。麦哲伦之后，今人被迫将故乡设想为外部视角下的点位。旧世界向定位点集合的转化，反映了环球航行后呈现的新现实。定位点是被世界表象中的点位，在此原住民自视为外部构想产物；环球者在此回归自身。

耐人寻味的是，无数欧洲原住民如何近一纪元地对此进程无知、否认与延宕，以至二十世纪末才仿佛发现关注全球化这惊人现象的全新理由。然而自 1522 年，环球事实已无可争议。唯可确定：环球航行愈趋常规迅速，生命世界向定位点的转化愈广（）；故唯在超速运输与信息传输时代，旧免疫结构的祛魅才大规模流行。发展中的全球化逐层爆破故土生活的虚幻庇护：这种自我封闭、自我导向、自以为通过本土手段自救的存在，迄今从未越出自身与故土地景（海德格尔的"敞开域"为这种超圆形空间性提供了多余而迟到的命名），其世界认知仅是 vernacular（本土的）、微观球体活化、宏观球体围墙化的自体庇护——社会宇宙学扩展。如今，将外部性带向各处的全球化，撬开自发成长的内生球体，将其置于异化网络。陷落其中的土生凡人聚落，失去其作为各自世界中心的古老特权。

在此意义上，正如前文所述，现代史本质上是外部空间革命史。它终结地方本体论灾难。在此进程中，所有古欧洲民族成为球体表面的定位点，所有城镇乡野转化为资本五重蜕变（商品、货币、文本、图像、知名度）无限循环中的中转站。

（367）地表任何点皆成资本的潜在目的地（根据战略测算可达性与收益考量）。往昔哲学家球体宇宙仍可感知地代表庇护的终极形式，而贝海姆称其地球仪为"地球苹果"的新"球体"

（有趣、残酷而谨慎地）向欧洲人宣告现代拓扑学：人类是生存于宇宙中不规则球体边缘的生物；该球体如万物，非母体子宫亦容器，无法提供任何庇护。

文森佐·科罗内利约 1688 年制作的地球仪，现存梅尔克本笃会修道院图书馆。

地球仪可安置于精雕细刻的紫檀支架，由金属子午环固定；尽管赋予观察者完美全景与界域印象，它再现的仍是缺失庇护边缘的球体——外部穹顶已然消逝。

马蒂亚斯·齐伯梅尔的计时地球仪（内置地球仪），1837 年，圣弗洛里安。

其表面呈现之物同样处于外部。甚至大气层（当然所有地球仪皆省略之）多数被视为外部而非内部，直到最近混沌理性主义母科学气象学兴起，大气终被认知为以太层的最后等价物。现在，何处还有天空可亲吻这地球？

在此过程中尤为奇特的是，无数欧洲原住民如何在近一整个时代里成功忽视、否认并延迟认知此现象，直至 20 世纪末方如梦初醒，仿佛全球化这一空前现象给予他们全新关切理由。然自 1522 年起，地球环球航行的事实已无可争议。唯一确定的是：环球航行愈趋常规迅速，生活世界向定位点的转化便愈广泛传播（）；正因如此，唯当快速运输与超速信息传输时代来临，古老地方免疫结构的祛魅方呈疫态大规模爆发。全球化进程层层击碎依附故土的虚幻生活外壳——那些自我封闭、内向自守、妄图以己力自救的生活形态：这种生活迄今从未超离自身与故土景观（海德格尔的“域”不过为这些超圆整空间性赋予多余迟名），亦不知晓除自蔽式、方言性、微球活化与宏球设防外的其他世界条件——即作为社会宇宙论延伸的世界，以坚

实墙壁围筑，承载着属地化、自我中心、单语种、子宫式群体想象。而今，携外在性遍行四方的全球化，不仅将商贸开放之城，最终亦将内敛村落连根拔起，纳入同质化的流通空间。它撬开自生性内球体，置入异化网络。困陷其中的本土有死者群落，丧失其亘古特权——各自作为世界中心的特权。

就此而言，正如前所述，现代性历史本质上不外乎一场外向空间革命史。它终结了地方本体论的灾难。在此进程中，所有古欧民族皆沦为球体表面的定位点，所有城市、村落、景观皆转化为资本五重蜕变（商品、货币、文本、图像、名望）无限循环中的过境节点。（367）地球表面任何点皆成资本潜在目的地，其战略计量与可及性皆以利益为考量。往昔哲人宇宙球体尚可感知为包覆性庇护的终极形态，而今贝海姆（Behaim）所称"地球苹果"（Erdapfel）却以迷人、残酷而隐晦的方式向欧洲人宣告现代拓扑学：人类乃存续于宇宙不规则圆体边缘的生物；此躯体既非母性回廊亦非容器，更不提供任何庇护。

文森佐·科罗内利地球仪，约 1688 年，梅尔克本笃会修道院图书馆。

纵使地球仪被置于精雕细琢的紫檀木架上，配以金属子午环，予观者完美全景与界分之印象，其复现的仍是一个缺失包覆边缘的躯体——外部球状穹顶已不复存在。

马蒂亚斯·齐伯迈尔计时地球仪（内置地球仪），1837 年，圣弗洛里安。

其上所现亦在其外。即便空气层（实则已从所有地球仪消失）亦被多数人视为外域而非内界，唯至晚近气象学（混沌理性主义之母科学）兴起，大气方被视作以太层唯一残存对应物。而今，尚有穹苍可吻此土否？

委拉斯开兹《德谟克利特（或地理学家）》，1628 年。

装饰欧洲文明厅堂、书房、内阁与沙龙的各类地球仪（直至 1830 年仍与其孪生天体仪相伴），无不具象化着新兴的外向主导学说——欧洲人以发现者、征服者、传教士、商人、情报员与游客身份决然深入此域，同时退守其艺术装点的内部空间（19 世纪特有色彩下，此空间始称“室内”或“私域”）。诚然，与之并置的天体仪仍试图反驳地球仪昭示的真相

（368），继续伪饰凡人受庇于苍穹的假象，但其功能渐沦为隐喻性装饰，恰如占星术从星辰命运专家之手转入励志心理学家与市集先知之掌。物理之天作为超验幻象终遭祛魅。所谓穹顶实为穿越大气的深渊凝视。余者不过残存信仰与拙劣抒情。

（369）

4 弃东向，入均质空间

确立外向主导性，仅凭麦哲伦-埃尔卡诺（1519-1522）与德雷克（1577-1580）的首次环球航行尚不足够。此两项航海壮举亦当载入陆地全球化哲学史，因其行动者以西进抉择完成历史-普世性转向，为精神科学注入无尽意涵。麦哲伦与德雷克皆承袭哥伦布直觉——对哥伦布而言，西向印度之路已成预言式执念。纵使四次航行（1502-1504）后仍无人能劝服其承认误判（彼时他坚称距恒河仅十日航程，视加勒比居民为印度大汗臣属），时代趋势终与其共谋。其西进选项启动"西方"从亘古神话-日神东向的解放；是的，凭借西方大陆的发现，他成功颠覆东方神话-形而上学的主导权。自兹，我们不再"溯源"或重返日出之地，而是无怀旧地与日同行。罗森斯托克-胡西精辟指出："哥伦布跨越之海使西方成为欧洲"。（370）此后一切以全球化或大地普世注册为名者，皆深烙大西洋倾向印记。葡萄牙水手自15世纪中叶破除赫拉克勒斯之柱的西望魔咒后，哥伦布之旅终为欧洲利益"去方位化"定音。唯此革命性"去东方化"能催生名为美洲的新印度双陆，亦唯此可解释近五百年全球化进程（依其文化与拓扑意义）恒为"西方化"与西方主义。新现象学开创者赫尔曼·施密茨在其《哲学体系》的空间哲学阐释中，精妙概念化此必然性：

"哥伦布在西方为人类发现美洲，由此揭示作为方位空间的空间。此刻意锐化的表述意在表明：哥伦布——及其事业执行者环球航行者麦哲伦——凭借西进路线的成功，强推人类空间认知的震撼革命，其标示现代性意识模式之降临，深刻性无出其右。"（371）

（此处保留地图说明：）

迈克尔·墨卡托《新近发现未探南方大陆》，载《寰宇图志沉思录》1595年。

西向转折诱致欧洲行为在全球化方位空间中的几何化。故即便对未探地域的最简略呈现，亦自始遵循新方法论理想：以欧洲（实为伊比利亚）利益与行动可达性为尺度，对地表所有点位实施均质注册——无论实际接触迟至数世纪后方现（此乃常态）或永未发生。那些标注为“未知疆域”的著名地图空白区，自始即作为待认知区域运作。其效验正如某些16世纪关键世界地图对臆想巨陆南方的铭文：“新近发现未探南方大陆”

（*Terra australis nuper inventa nondum cognita*）——已然预设为未来勘探开发的游乐场。“尚未”精神首度以地理学家议题发声。现代性乃“尚未”纪元：既挣脱永恒静力学，亦超克神话循环时序的极富期许的生成时代。

哥伦布航行的历史重要性在于它对空间方向性运动向空间情境性运动转变所带来的革命性影响。西方，这个在先前环境中曾是天际与风向的方位标——本质上完全由空间方向性决定的维度——承担起了关键的文明史使命：助力形成地球与空间的几何化空间情境表征。随着西进运动的开启，最终将演变为全方位无差别交通网络的变革就此展开。不论是1492年哥伦布的远航，还是19世纪北美大陆的开拓，这两大“前进，向西！”理念的极致演绎，共同推动了空间开放进程。正是这种开放，

使得后来在已探索区域任意点之间形成规律性摆渡交通成为可能。

20 世纪用其最乏味的概念之一"流通"所指称的现象，唯有通过空间情境性思维才能实现。现代交通概念的核心特征——往返行程对称性的常规掌控——只有在普遍化的情境空间中才得以成立。这种空间将几何价值等同的各点整合于平滑场域，使之转化为行程路线图。19 世纪最重要的动力系统"铁路机车"（locomotoras：位移引擎）的命名绝非偶然：其使用标志着人类对穿越的局部空间或情境空间进行对比评估的新阶段。当时的技术人员深知，蒸汽动力对空间的征服与电报技术对空间的"蒸发"密不可分——电报线路通常与铁轨如影随形。

所谓普世交通，其前提是地理水文层面的海陆条件探索已基本完成。真正的交通体系必须建立在这样的基础之上：通过开辟固定航线网络，将特定区域（无论是已知陆地还是已测海域）纳入常规航行系统。作为航行实践的范式，交通构成了始于欧洲人主导的全球发现冒险史进程的第二阶段——即常规化阶段。（372）

5 儒勒·凡尔纳与黑格尔

无疑没有人比儒勒·凡尔纳更成功地以更贴切和生动的方式阐释了全球化的交通意味着什么及其目标——这体现在他 1874 年那部著名的讽刺小说《八十天环游地球》中。凭借其奔放不

羈的漫不经心与表面性，这部作品为作为交通革命的现代性进程提供了一幅快照。它印证了一个准历史哲学命题：现代条件的意义就在于使全球交通变得平凡化。唯有在全球化情境空间中，才能组织起新型移动需求，这些需求将货物运输和人员交通都建立在平静的日常基础之上。当交通——作为即使长途行程也具有可逆性运动的原型——成为一项安全可靠的制度时，进行环球旅行的方向选择最终就变得无关紧要了。推动凡尔纳小说主人公——英国绅士菲利浦·福格及其可悲的法国仆人"路路通"选择东方路线完成八十天环球旅行的，无非是些外部因素。其背后隐藏的不过是一则新闻报道：随着大印度半岛铁路最后一段罗塔尔至安拉阿巴德路线的开通，印度次大陆现在只需三天即可穿越。正是基于这条新闻，某伦敦报纸记者撰写了那篇挑衅性文章，最终引发了菲利浦·福格与其改革俱乐部惠斯特牌友们的赌约。

福格与俱乐部同僚们的赌约本质上不过是在验证旅游实践能否兑现旅游理论的承诺。《晨报》那篇关键性文章仅列举了旅行者从伦敦出发环球一周返回伦敦所需的时间估算。这个计算基于向东旅行的假设，既符合英国对英联邦印度部分的高度认同，也契合当时的时代主题：1869年苏伊士运河的通航使整个欧洲对加速世界交通的议题高度敏感，并产生了选择大幅缩短的东方路线这一不可抑制的驱动力。正如福格旅程发展所证明的，这里涉及的早已是经过长期西方化的东方——带着所有婆罗门和大象的印度，如今仅意味着地球曲率上任意的弧形片段，既以空间情境方式被表征，又以技术流通方式被利用。

无省略逐字翻译成中文：

贝拉斯克斯，《德谟克利特（或地理学家）》，1628年。

在任何装饰着欧洲文明世界法庭、图书馆、内阁和沙龙的地球仪上——直到1830年都与其必然的孪生天体天球仪相伴——都具体体现了新的外部至上学说。欧洲人作为发现者、征服者、传教士、商人、信息收集者和游客正果断地深入这个外部世界，同时却又退回到他们经过艺术装饰的内部空间，这些空间如今带着19世纪特有的色彩被称为室内空间或私人领域。诚然，只要还存在可能，那些并排展示的天球仪仍试图否认地球仪所揭示的真相；（368）它们继续模拟着凡人在苍穹下获得的宇宙庇护所，但其功能已逐渐转变为隐喻性和装饰性，正如占星术这门艺术，从星辰与命运专家的手中转移到了励志心理学家和市集预言家的手中。没有任何力量能拯救物理意义上的天空免于被祛魅为一种先验的幻觉形式。看似穹顶之物实则是透过空气包裹层看到的深渊。余下的只是残留的宗教情怀与拙劣的抒情。（369）

4 放弃东方，进入均质空间

要确立外部的至上地位，仅靠麦哲伦与埃尔卡诺（1519-1522）和弗朗西斯·德雷克（1577-1580）完成的首批环球航行是不够的。这两项航海壮举同样值得载入陆地全球化的哲学史，因为其行动者通过选择向西航行，实施了具有历史普遍性意义和无限精神科学内涵的航向变革。麦哲伦与德雷克都继承了哥伦布的直觉，对哥伦布而言，通往印度的西行路线已成为

一种预言般的执念。尽管即使在其第四次航行（1502-1504）后，仍无人能说服哥伦布承认他未能找到通往印度的海路这一错误——当时他极其严肃地认为自己距离恒河仅有十天航程，并认为加勒比居民是印度大汗的臣民——但时代趋势仍站在他这边。通过选择西行路线，他推动了"西方"从亘古以来以神话-太阳为导向的东方朝向中解放；是的，通过发现西方大陆，他成功反驳了东方在神话-形而上学层面的至上地位。从此我们不再回归"起源"或太阳升起之处，而是毫无怀旧地随太阳前行。罗森斯托克-许斯言之有理："哥伦布横渡的海洋使西方成为了欧洲"。（370）此后以全球化或地球全域测绘之名发生的一切，都将永远处于大西洋趋势的支配之下。在葡萄牙航海家自15世纪中叶打破束缚西方视野的赫拉克勒斯之柱魔咒后，哥伦布的航行最终为欧洲利益的"去东方化"发出信号。唯有这种革命性的去东方化才能使被称为美洲的印度新双大陆浮现，也正是因此，过去五百年间的全球化进程在文化与拓扑学意义上始终意味着"西方化"和西方主义。新现象学创始人赫尔曼·施密茨在其《哲学体系》的空间哲学阐释中，以令人欣喜的强调方式概念化了这种必然性。关于哥伦布，书中如此写道：

"他在西方为人类发现了美洲，从而发现了作为场所空间的空
间。这种刻意尖锐的表述意在表明，哥伦布——以及后来的环
球航行执行者麦哲伦——通过西行路线的成功，迫使人类空间
认知发生类似冲击的革命，这场革命比其他任何事件都更深刻
地标志着进入现代特有的意识模式。"（371）

米歇尔·墨卡托，《新近发现尚未认知的南方大陆》，出自《寰宇图志》，1595年。

西向转折引导着欧洲行为在全球化的场所空间中的几何化。因此，即使对当时尚未探索区域的最简略描绘，也自始遵循着新方法论理想：即在欧洲（最初主要指伊比利亚）行动与利益可达性视角下，对地球表面所有点进行统一登记——无论这些通道是数世纪后方才实现，还是永不开启。那些地图上著名的空白区域，被标注为“未知地域”，自始就承担着未来需认知区域的职能。在16世纪某些关键世界地图上，对想象中的巨型南方大陆标注的“新近发现尚未认知的南方大陆”（*Terra Australis nuper inventa nondum cognita*）即为此明证：虽未勘探但已预绘为未来探索与开发的游戏场域。“尚未”精神首次以地理学家事务的名义发声。现代是“尚未”时代：一个充满希望的生成时代，既摆脱了永恒的静止状态，也超越了神话的循环时间。

哥伦布航行的历史重要性在于其对空间方向性运动向空间情境性运动转化的革命性影响。西方——此前的天空与风向方位，尤其是日落区域（完全由空间方向性决定的量值）——承担了帮助形成地球与空间的几何-空间情境性表征这一决定性的历史文明角色。随着西行航程的开启，终将导致全方位无差别交通的运动就此展开。无论是1492年的哥伦布航行，还是19世纪对北美大陆的渗透，这两次“前进，向西！”律令的极致演绎推动了空间开放，随后在已探索区域任意点之间形成了规律的摆渡交通。20世纪用其最钝化的概念之一“流通”所指涉的事物，唯有通过空间情境性思维方可能实现。因为构成现代交通

概念的往返对称性常规掌控，只能在普遍化的情境空间中实现——该空间将几何等值点汇集于光滑场域，将其转化为行程与旅途的图像。19 世纪最重要的动力系统之一，铁路机车（locomotora）被命名为"位移者"并非偶然：其使用标志着对所穿越场所或情境空间的比较评估进入新阶段。19 世纪的技术专家明白，蒸汽动力对空间的克服与电报技术对空间的"蒸发"紧密相连，电报电缆通常沿铁路线铺设。（372）

所谓普世交通的前提是：从地理与水文视角看，海洋与陆地条件的发现过程已基本完成。唯有当航线系统向特定区域开放——无论是已知陆地还是已知海域——形成常规航线时，真正的交通方能产生。作为航行实践范型，交通构成了以欧洲人为主角的全球发现冒险史进程的第二阶段，即常规化阶段。

5 儒勒·凡尔纳与黑格尔

无疑，1874 年儒勒·凡尔纳在其著名讽刺小说《八十天环游地球》中，以最成功且生动的笔触阐释了全球化交通的意涵与诉求。凭借其奔放的无忧无虑与肤浅性，它提供了作为交通革命的现代性进程快照。这印证了准历史哲学命题：现代条件的意义在于使全球交通平庸化。唯有在全球化情境空间中，才能组织起将货物运输与人员输送均置于平静常规基础上的新型流动性需求。当交通（作为长途可逆运动原型）成为可靠制度时，选择何种方向环游世界最终变得无关紧要。促使凡尔纳小说主人公——英国绅士菲利斯·福格及其可悲的法国仆人路路通——选择东线完成八十天环球之旅的，无非是外部环境因

素。其背后仅隐藏着一则报刊消息：随着大印度半岛铁路罗塔尔至阿拉哈巴德末段的开通，印度次大陆现仅需三日即可穿越。《晨报》记者据此撰写了引发福格与其惠斯特牌友打赌的挑衅性文章。福格与俱乐部友人的赌约本质上是旅游实践能否验证旅游理论承诺的问题。关键性的《晨报》文章仅列举了旅行者从伦敦出发环游世界返回所需的时间估算。该计算基于东行假设，既符合英国与英联邦印度地区的密切关系，也呼应时代主题：1869年苏伊士运河开通使全欧洲对加速世界交通的议题敏感，并创造了选择戏剧性缩短的东方路线的不可抑制动机。正如福格旅程发展所示，此处涉及的是早已彻底西方化的东方，其所有婆罗门与大象不过是地球曲线上任意的弧段——空间情境性呈现且技术-循环性可用的弧段。

"《晨报》公布的估算如下：

伦敦至苏伊士（经蒙塞尼与布林迪西），火车与轮船，7天；

苏伊士至孟买，轮船，13天；

孟买至加尔各答，火车，3天；

加尔各答至香港（中国），轮船，13天；

香港至横滨（日本），轮船，6天；

横滨至旧金山，轮船，22天；

旧金山至纽约，铁路，7天；

纽约至伦敦，轮船与铁路，9天。

总计：80天。"

"确实只需八十天！"安德鲁·斯图尔特喊道，"但必须考虑坏天气、逆风、可能的沉船、脱轨……"

"全包含在内。"菲利斯·福格回答。

"即使印度人或印第安人撬铁轨、拦火车、劫邮车、剥旅客头皮？即便如此？"安德鲁·斯图尔特激动地说。

"全包含在内。"菲利斯·福格重复道。（373）

凡尔纳的信息是：在技术饱和的文明中，冒险已不复存在，唯有延误。因此作者强调其主人公缺乏经验。福格先生的帝国式冷漠不会被任何动荡扰乱，因为作为全球旅行者，他无需再对地方性保持敬意。在确保环球可能性后，即使最遥远场景中的地球，对完美游客而言也不过是情境与图像的集合——报纸、游记作家与百科全书已提供更完整的图景。由此可理解为何这位冷漠绅士几乎不屑一顾所谓的远方。无论发生什么——印度寡妇殉葬或美国西部的印第安人袭击——原则上都只是事件，作为伦敦改革俱乐部成员在信息掌握上比现场卷入的游客更胜一筹。在此条件下旅行既非为享乐亦非商务，而是运动本身的艺术；为运动而运动。

自1693-1697年间因家族纠纷负气环游世界的卡拉布里亚人乔瓦尼·弗朗切斯科·杰梅利·卡雷里（1651-1725）以来，无商业目的的环球旅行者类型（即游客）已成为现代性方案的稳定量值；其《环球旅行》属于私人化全球化文学的奠基文献。杰梅利·卡雷里也自发沿袭发现者的习惯，认为拥有向国内汇报海外经验的精神使命；其墨西哥观察与太平洋航行记述在数

代人后仍被视为值得尊敬的人种地理学贡献。虽然后世更青睐主观性更强的报道风格，但旅行与写作的联结直至 19 世纪仍保持完整。1855 年的《布罗克豪斯百科辞典》仍可断言：游客指"无特定（如科学）目标，仅为旅行而旅行并能事后讲述的旅行者"。

而在凡尔纳处，环球旅行者放弃了文献记录职责，蜕变为纯粹乘客——即运输服务的客户，付费确保旅程不转化为需要事后言说的经验。环球旅行是运动而非哲学课程，甚至不再是教育计划组成部分。即便技术层面，1874 年的凡尔纳也非先知；考虑到 19 世纪中后期交通革命的主要引擎（铁路与螺旋桨蒸汽船），其主人公旅程精确对应当时运输艺术的状态：将冷漠英国人从 A 点运至 B 点再返回。然而菲利斯·福格形象具有预言性特征，表现为字面意义偷渡乘客的原型，其与途经景观的唯一联系就是穿越兴趣。坚忍的游客宁愿关闭车窗旅行；作为绅士，他坚持有权不视任何事物为值得观看；作为冷漠者，他拒绝进行发现。这些态度预告了 20 世纪的大众现象——密封的赶工旅行者，在各处转乘却未关注任何与宣传册图像不符之物。福格是其类型学前辈（16-18 世纪地理学家与环球航海者）的完美反面，后者每次启航都怀揣发现、征服与致富的期望。自 19 世纪起，这些实验性旅行者被浪漫主义游客取代，后者远行是为通过印象丰富自我。

本世纪印象派旅行者中，文化哲学家赫尔曼·凯泽林伯爵因其旅行笔记获得某种名声：他在十三个月内完成世界文化巡礼，如同某种黑格尔式实验——通过延迟返回德国外省实现的启

蒙。（374） 菲利斯·福格较凯泽林有明显优势，因其旅程不再需要假装涉及认知本质事物。凡尔纳是最佳黑格尔主义者，因他理解在已组织布置好的世界中，实质性英雄不再可能，唯有次要事物之英雄：福格仅存守时英雄主义。只有当横渡大西洋（纽约至英国）途中因缺煤焚烧船体木结构时，这位坚忍英国人才短暂触及原始英雄气概，并对工业时代精神做出未来秩序自我牺牲理念的转折。此外，"运动性忧郁"描绘了已安排妥帖世界的终极视域。相反，当凯泽林作为世界精神迟来化身环游地球以求"返回自我"时近乎可笑；其座右铭相应充满喜剧性："通往自我的最短路径绕行世界"。但其著作显示，他无法获得必要经验，只能收集印象。

6 水世界

关于现代主导元素的转变

在决定性节点，凡尔纳的路线完美反映了陆地全球化的原始冒险：其中明确显现水路旅行的绝对优势。在地球环游早已成为精英运动（globe trotting，类似踏遍一切）的时代，这仍可察觉麦哲伦式世界图像革命的痕迹——该革命导致以陆地为主的星球图像被海洋星球取代。哥伦布向西班牙天主教双王游说其计划时仍可宣称地球"微小"且以干燥为主，湿润元素仅占七分之一。中世纪末期水手也相信陆地空间优势，这出于可理解的理由：海洋通常不为近距离接触者所喜。基于深刻经验理由，沿海居民对公海的憎恶转化为《启示录》（21：1）的愿

景：弥赛亚降临后海将不复存在（詹姆斯·卡梅隆《泰坦尼克号》中牧师在船尾垂直下沉前特意引用此句）。

16 世纪初的欧洲人突然被要求理解：鉴于水体表面优势，地球（Terra）实为不当命名。所谓"土"球（Terra）显现为"水世界"（waterworld），其四分之三表面属于湿润元素——这是现代根本的球面测绘信息，其福音或凶讯性质似乎从未明确。告别亘古陆地偏见并非易事。现存最早的后哥伦布地球仪（1510 年金属小球体 Lenox 地球仪，已勾勒美洲大陆与西印度群岛）仍显示马可·波罗首提的传奇岛屿日本（Cipango）紧邻美洲西北海岸，反映了对新大陆以西水域的严重低估，仿佛哥伦布的核心错误（期望通过西行捷径抵达想象中的近亚洲）正从美洲基地重演。十余年后，1523/24 年 Brixen 地球仪的南海（太平洋）区域绘制的轻帆船暗指麦哲伦环球航行；尽管 1522 年秋传单已通报维多利亚号返航消息并传至东欧，这位首幅后麦哲伦地球仪作者仍未能再现海洋革命。但这并非应受指责的局限：当巴斯克船长胡安·塞巴斯蒂安·埃尔卡诺与麦哲伦航海日志意大利作者安东尼奥·皮加费塔报告，在离开南美西南角后"持续顺风向西航行三个月零二十天"（1520 年 11 月 28 日至 1521 年 3 月 16 日）穿越被命名为"太平洋"（因其间未遭风暴）的无垠未知海域时，（375）没有欧洲人能真正估量其中信息。这条简短记录隐藏着古代地理学（托勒密大陆优势信念）迎来轰动终结的海洋学革命。

白星航运公司的海报展示了 1910 年下水的泰坦尼克号姊妹舰奥林匹克号；1911 年的石版画。

若没有将麦哲伦式新真理转化为下一代及后世地球仪的图形表达，任何欧洲人都无法获得对水域表面革命性扩张的恰当图像。基于此，大陆思维向海洋思维的历史性全球转变得以实现：这一事件的深远程度将不亚于哥伦布-麦哲伦式转变——从古代三大陆图像（在地图上表现为三分世界）到包含两块美洲大陆的现代四大陆图式；至于第五大陆，即 16 世纪开始流传的神秘南方大陆（被视为陆地空间中最广大富饶之地），其发现史相比最初预期——构成了一部绵长的失望与缩水史。英国人对此保持一贯态度，将这个令人失望的南方王国变成流放罪犯的殖民地；在这里，可以"永久性"地"存放"那些"不可救药且不受欢迎的过剩罪犯"，以最佳距离远离母国，而英格兰正大量产生此类人群。

大东方号，1858 年。

尤为怪异的是：陆地表面密实的陆块竟被迅速冠以"包裹者"或"大陆"（*continens*）之名——这个在哥白尼与布鲁诺时代之前一直指代世界终极边界的全包覆穹顶的概念。这个被人类栖居的湿润星球仍顽固地被称作"地球"（*Terra*），而其上的坚实陆块却以荒谬的"大陆"称号自居，这暴露出近代欧洲人对水域革命的应对方式：在环球航行的震撼后，他们躲进虚假命名，在陌生新奇事物中伪装出永恒熟悉感。正如这个被环绕航

行的星球已不值得仅凭突出于汪洋之上的零星陆地命名，所谓"大陆"也实无资格继续使用该称谓——因为真正发挥"包裹"作用的并非它们，而是被海洋包裹的陆地。若从语言学角度正确处理，唯有海洋才配称"大陆"。但现代历史不仅在词汇学或语义学层面，从空间与物质的陆地视角来看，更是长期回避海洋及穿行其上的商品洪流。面对海洋真理的踌躇，从国家与静态层面贯穿整个现代时期。

早期全球化知识的锋芒展现于麦哲伦视角下海洋实际范围的扩展，及其被确认为真正普世媒介的认知。海洋——世界之海（Weltmeere）——作为全球事务的载体，从而成为资本无限流动的自然媒介：这是哥伦布（海洋媒介英雄）与林德伯格（航空时代先驱）之间所有时代讯息的核心信息；数百年来，固守土地的旧欧洲人始终以地方意志对抗这一信息。仿佛古老大陆将再次淹没于洪水，但此次洪水非从天降，而是源自异域游记。十九世纪，海洋世界的伟大诗人梅尔维尔让笔下人物呼喊："是的，大地的荒诞子孙，诺亚的洪水尚未退去！"

（377）地球的统一与分割已成为海洋元素与海洋强权的事务，在欧洲民用、军用及私掠航海证明自身作为全球化操作代理的资质（直至航空业崛起）前，它们需自证身份。欧洲列强的"海上帝国"（seaborne empires）志在海外建立。彼时欲理解世界者，必以水文地理方式思考。就连《纪事晨报》的讽刺性环球路线也向此真理致敬——其环球旅程计算中，火车仅需12天，而航海总计68天。唯海洋为普世思想提供基础；唯海

洋能授予真正现代性的博士方帽。梅尔维尔有理由让小说人物宣称："捕鲸船就是我的耶鲁和哈佛"。(378)

最早从麦哲伦-埃尔卡诺知识中得出实际结论者包括年轻的查理五世(1516年起为西班牙国王,1519年起任神圣罗马帝国皇帝)。1522年秋,皮加费塔在巴利亚多利德向其呈交航海日志:这份秘档成为新世界格局的见证。(379)查理将关于太平洋的信息与西向环球航行的超人努力,恰如其分地解读为既神奇可怖、又充满诱惑的新闻。在数次重复麦哲伦航线的徒劳尝试后,他认为应当放弃西向香料群岛(摩鹿加群岛)的新航路构想。因此,通过1529年《萨拉戈萨条约》,他以35万杜卡特价格将西班牙对摩鹿加的优先权售予葡萄牙王室——此举后来被证明是精明交易,因为更精确的经度测量显示:根据1494年西葡瓜分世界的《托尔德西里亚斯条约》,这些令人垂涎的岛屿本就属于葡萄牙半球。查理数年后仍对被愚弄的君主同僚的暴怒报告津津乐道。

1900年巴黎世博会"海洋诗意"立体布景,海浪模拟装置。

在这桩王朝间的异域领土交易中(显然买卖双方均不确知标的方位),早期全球化进程的投机本质比同期任何文献都更清晰地显现。当今新闻界企图在近期投机资本流动中寻找所谓"全球化"世界形态冲击的真实动因,实属可笑。普世资本主义体系自诞生之初就受地球仪与投机这对共生概念庇佑。(380)

查理五世的海外帝国依托佛兰德斯、奥格斯堡及热那亚银行贷款建立，这些银行家转动地球仪以构想贷款去向与利息回路。海洋冒险自始便将参与者卷入遥远不透明市场中隐藏机遇的竞赛。塞西尔·罗兹的名言"扩张即一切"（381）对他们已然适用。诚如我们案例所示：被马克思派经济学家称为"原始积累"的过程，往往更多是产权凭证、期权与开采权的收集，而非基于生产设施的资本运作。对远疆的发现与正式占领，让王室与资产阶级航海赞助者期待未来收益——无论是劫掠贡品，还是常规贸易（对此永远允许幻想巨额利润空间）。

首批航海商人-宇宙志学者对地球的全球化显然远非服从理论兴趣；自葡萄牙人开启以来，它便遵循坚决反沉思、反演绎的认知计划。海洋实验（*experimentum maris*）为世界经验新概念提供标准。海洋首次明晰现代性应如何呈现理论与实践的交响。比弗朗西斯·培根早百年，环球航行的赞助者与执行者便知：地表知识即权力，且是最切实高效之权。不断精确化的地球图像即刻具备注册与干预知识的品质；新海洋知识成为开放空间竞争者斗争的军备补给。故地理水文新知被作为国家机密或行业专利保护。葡萄牙王室以死刑禁止传播记录葡籍船长发现与海岸描述的航海图，以致其著名航路图几乎无存。

卡尔·豪斯霍费尔《世界海洋与世界强权》（1937），直布罗陀英国海军靶场。

可以说阿拉伯数字计算在欧洲地图计算中找到了对应。自 12 世纪印度-阿拉伯零引入促成优雅数学后，欧洲人的地球仪提供了可操作的地缘政治与国际贸易全景。但正如怀特海所言：无人离家购买零条鱼，也无人从葡萄牙航行至加尔各答或马六甲只为载回零箱香料。南海中被欧洲欲望觊觎占领的香料群岛，从这个角度看绝非模糊世界地图上的斑点，而是远方异域预期收益的象征。在善用者手中，地球仪不仅是可环球航行陆体的新标志性圣像，更是未来流向当下的财源图像。它甚至可被理解为隐匿时钟——在远海、岛屿与大陆图像下标记盈利时刻。现代地球仪作为机遇之钟，为远程企业家与风险承担者的新社会创造财富——这些人已在异域海岸望见明日之富。在这座标记"尚未发生之事"时刻的时钟里，新时代最具胆识的代理人（征服者、香料商、淘金者与早期现实主义政客），感知到其事业与国家命中注定的时刻。

哥达"世界机器"（1780 年），菲利普·M 与格奥尔格·大卫·哈恩；左侧钟表机械管理地球，右侧为哥白尼世界体系，顶部是带黄道带的星象地球仪。

不难理解为何地球仪制作者同时服务于君主与资产阶级大企业家。面对新生事物，皇帝与店主平等无差；未来眷顾（将更少降临旧宇宙领域而更多惠及现代地球）几乎不分王朝宠儿与资产阶级新贵。经枢密大臣马克西米利安·特兰西瓦努斯提醒，查理五世乐于与杰拉德·墨卡托和菲利普·阿皮安（当时最杰出地球仪制作者，同时为整个企业与科学精英服务）保持友好往来；雷蒙德·富格尔（终究不止是店主）1535 年委托富腾

巴赫制作私人地球仪，安置于基希巴赫的富格尔宫；与稍早的韦尔瑟地球仪（克里斯托夫·席普制作）相似，富格尔地球仪也是艺术精工孤品。但未来属于印刷地球仪——它们以更大批量进入市场，为陆地全球化提供首个大众媒介基础。无论孤品或量产，任何地球仪都向观者述说着在无界陆地空间获取利益的愉悦与必需。

在背弃忘恩负义的葡萄牙后，1518年3月22日，航海英雄麦哲伦与西班牙王室代表共览鼓舞人心的地球仪——香料群岛摩鹿加必定位于某处对跖点——并签署关于发现该群岛的契约（《香料群岛发现协议》），其中详尽规定这些时空远方源泉可能产生的虚拟财富分配方案。这异常清晰地表明：即便是“发现”这一现代性认识论与政治主导概念——也非独立理论量值，而只是投资现象的特例。投资本身则是风险业务的案例。当风险经营模式（投资、规划、权变、投机、避险、风险分摊、储备）普遍扩展时，便催生一类通过机遇博弈自主谋求幸福与未来的人类——他们不再满足于仅被上帝之手引导。这是意识到“损失使人清醒，债务更使人清醒”的新经济财产与货币类型。新时代关键人物是“生产者-负债者”（更广为人知的名字是企业家）——他们持续调整业务方式、观点乃至自身，通过各种合法非法、试验过或未经验证的手段获利以按时偿贷。这些“生产者-负债者”为负债观念注入革命性现代意义：道德过失转化为智慧经济刺激。无债务合法化，无资本主义。“生产者-负债者”在“资产阶级时代”开启货币永久革命之轮。

（382）现代性首要事务非地球绕日，而是货币环地运行。

9 幻觉与时间

关于资本主义、心灵感应与顾问世界

发现的历史已被无数次书写为航海冒险小说、作为征服者的成功史与犯罪史、作为各大帝国强权嫉妒的历史以及教会的新使徒历史（顺便一提，教会在许多时期都是传教修会间及各教派间嫉妒的历史）。"欧洲扩张"经历了各种形式的颂扬与谴责；如今尤其在旧大陆，它已成为欧洲自我怀疑再次收割的田地。

（391）相反，就我们所知，人们从未考虑过撰写一部哲学深思的发现史的可能性——无论是陆地发现还是航海发现，更不用说尝试或完成这项事业；当然，这首先是因为哲学总结全球化进程的那些不可或缺的核心概念——外部性、图像化、发现、可委托性、记录、反转、人类聚居圈、风险、债务、匿名性、互联性、幻觉系统——在哲学词典中始终处于降级地位，无论如何都处于边缘位置。即使是"发现"这样卓越的表述，在约阿希姆·里特尔与卡尔弗里德·格伦德主编的《哲学历史词典》——这部跨文化行会术语的最高典范——中也未被提及。在下文中，我们试图勾勒出超越现有论述的、一种从反思发现出发的全球化哲学理论可能如何切入其主题，以及受发现制约的人类学共同体理论（即所谓人性）将面临哪些问题。

地理发现实践与冒险进入恶劣外部世界密切相关，这似乎是老生常谈。若仔细观察便会发现，这一事实背后汇聚了诸多极不寻常的推动力。若没有激励性的幻觉系统，将这类跃入模糊与未知的行为呈现为有望合理成功的理性步骤，葡萄牙人与西班牙人的航海就永远不可能启程。完善系统化的幻觉本质在于能向他人传达看似可行的计划；无法传染他人的幻觉连自身也难以理解。晚年的哥伦布已不再满足于仅仅被视为航海家、制图师与新大陆征服者；他确信自己是受神意召唤、渡海传播救赎的使徒。受其无与伦比的成功激励，他将自己的教名克里斯托弗（意为“基督的承载者”）视为信仰，将西班牙化的父姓“哥伦布”（意为“殖民者”）作为人生信条：这种自我美化的心理现象至今仍是现代企业家世界及其自生宗教的典型特征。在 1502 年的《预言书》中，他自视为航海弥赛亚，其降临早已被古代预言所预示。（392）没有幻觉与成功渴望就没有任何计划；没有计划，就无从感染他人。在此，哥伦布展现出躁狂幻觉倾向的激进代表形象；这种倾向遍及整个欧洲，在 20 世纪被美国人通过咨询业进行心理技术改良（并通过顾问产业重新输入欧洲），并通过“通过给予他人救赎来寻求自我救赎”的箴言在全球范围内操作化。

这种自我遗忘与自我服务的理想综合体，正是心理技术学上的“自我狂热”或“自生躁狂”概念，它使现代性成为可能。但由于大多数企业家与君主只能不完美地实现这种自我激励，他们便依赖于顾问协助其相信自身使命与好运。随着海外资本流动，项目策划者与占星师的黄金时代开启，这个时代在 21 世纪门槛上仍未终结。现代通过“远距离贸易”的律令，成为先知与顾

问的乐园。对循环全球的资本运作的关切使人变得过度敏感。若这些视资金与货物流动为现实的人们不同时相信其他性质的流动与影响，反倒令人惊讶。现代心灵感应、磁力学与货币流动思维终结了实体经院哲学的霸权（尽管欧美日常生活从伦理与逻辑层面完全吸收这种转变并采纳新绝对律令"让一切流动起来！"仍需至少四个世纪）。

安东·福格作为西班牙帝国殖民南美的金融家，成为世界隐秘统治者之一，晚年却陷入魅力疗愈师兼神父情妇安娜·梅格勒的罗网。1564年，梅格勒在奥格斯堡法庭被指控施行巫术（最终因福格显赫名声的护佑获判无罪，即便在其死后，这种司法护符依然生效）。据福格自述，这位怀有超心理学抱负的富豪通过水晶球获得了遥视其远方商业代理人的能力；令他懊恼的是，这颗"电视球"显示某些下属衣着比他更考究（"我的仆人穿得比我本人优雅得多"），在服饰象征等级地位的时代，这种发现必然招致惩罚。（393）德意志银行董事长阿尔弗雷德·赫尔豪森在遭赤军派恐怖分子刺杀前，受企业顾问格特鲁德·霍勒影响，为员工引入了动态团体自我认知训练；这位卓越顾问比多数人更早认识到时代征兆——需要灵活、自我激励、情感智能且具团队合作精神的员工（亦可称之"更新教化的"）。（394）这两起事件间存在着奠定现代性特质的连续性：寻求将有益知识转移至有害实践的途径。部分当代顾问产业的特征在于将精神传统服务于其对立面。

12 基本运动：回归的金钱

随着每一艘下水的船只，资本开始了现代空间革命的典型运动：通过投资的金钱返回土地，并成功回到其原始账户。投资回报（Return of investment），这是所有风险贸易行为的核心运动。它为所有资本操作赋予了航海特征——即使那些不穿越公海的操作也是如此——因为每一笔投资的金额都通过从金钱形式到商品形式再返回的蜕变而被利用；作为商品，金钱暴露在市场的公海中，必须像船只一样等待幸运地回到祖国港口。在向商品的蜕变中，已潜在地包含了地球环航的理念；当换取金钱的商品只能在遥远市场找到时，这种理念便显现出来。通过远航流动资本的回归，扩张的狂热转变为利润的理性。哥伦布及其后继者的舰队由疯船改造为理性之船。最理性的船只是最安全返航的，为未来节省新的财富以保障定期顺利归来（402）。正因为投资于风险事业的金钱被期望带着丰厚回报回到投资者手中，这类收益的真正名称是"revenus"（收益）：流动资金的回报，其增长代表投资者对承担形式转换和航海风险的奖励（403）。

至于港口城市中那些理性-疯狂的海外商人——所有这些新的风险民族主义者，葡萄牙人、意大利人、西班牙人、英国人、荷兰人、法国人、德国人，他们在世界海洋上展示旗帜——最迟在1600年左右已懂得通过风险分散来计算风险。当时出现了克服海洋及其危险的经济风险新技术。人类和所有者可以在所谓危险中活动；而"海上的商品"（孔多塞语）则暴露于风险，即数学可描述的失败概率；面对这种概率，可以建立精于计算的团结社群：作为安全贪婪者与可敬疯子联盟的风险社会。

(南极极点的太阳轨迹，摄于斯科特-阿蒙森站，曝光时间约 18 小时)

因为在商业中，与永恒哲学不同，押注单一事物者既是赌徒也是疯子。聪明人像所有精于算计的资产者那样，提前思考并押注分化和多样化。莎士比亚《威尼斯商人》中的安东尼奥能如此令人信服地解释其忧郁非因生意，便不难理解：

"我的投资不在一艘船上，也不在一处地方；

我的全部财产也不押在今年的命运；

因此我的货物不会使我悲伤。" (404)

安东尼奥的生意眼光反映了一个时代的普遍智慧，当时流动资本已长期思考降低风险的艺术。欧洲保险业及其数学基础的起源可追溯至 17 世纪初，这绝非偶然 (405)。在全球航海冒险初期的保险理念觉醒，证明崛起的资产阶级资本主义社会的大风险承担者不愿节省开支以保持理性严肃；他们只关心在自身与无序疯子之间划出不可逾越的鸿沟。保险公司与现代哲学都源自明确永久区分理性与疯狂的律令。两者都涉及安全与确定技术；因关注流动资本（商品与货币流、意识状态、符号流）的控制，它们在精神上与福柯研究的现代规训体系相关联。

13 在基础与保险之间

论陆地与海洋思维

早期保险业属于现代性的先驱，因现代化被定义为用技术安全措施提前替代宗教式"终极解释"等象征性免疫结构。在商业领域，保险取代上帝：承诺预见命运变化的后果。祈祷虽好，保险更佳：这一洞见催生了现代首个务实实施的免疫技术；19世纪将继以社会保险和福利国家的医疗保健制度。（现代人为可保性付出的非物质代价实则高昂，甚至形而上毁灭性，因他们放弃了命运——即与作为不可约危险之绝对者的直接关系——而自选为个体化装饰的统计中位数；其存在（主体）意义缩减为规范化的理赔权。）

（于尔根·克劳克《Prosecuritas》，1987年伯尔尼艺术博物馆布展中）

另一方面，现代哲学原则上只生产"确定性"符号下的象征免疫重组，即证据的现代化。或许非修道现代市民哲学循环基于日益增长的不疯狂证明需求。其客户不再是教廷、主教区、修道院和神学院，而是世俗君主前厅的项目策划者、日益增长的私人文雅公众中的创业头脑，最终还有科学公共领域——这个称谓正获得越来越高的合法性。或许笛卡尔开创的大陆理性主义哲学本质上是为要求信贷、投机流动资本并关注偿还期限的新型风险市民提供逻辑不可动摇的坚实土地。

（维也纳卡尔教堂，由J.B.和J.E.Fischer von Erlach受查理六世委托建造，1716-1739年）

对此，更扎根海洋的英国人长期不如大陆欧洲人敏感，后者较少掩饰其恐水症，且在思想事务中还需应对国家过度干预（406）。

（弗朗西斯·培根《大复兴》扉页版画，伦敦 1620 年）

（基歇尔《地下世界》扉页：风圈中的地球，阿姆斯特丹 1664 年）

培根《新工具》（1620 年）扉页版画显示返航船只，题铭“多人来往穿梭，知识必将增长”（407），这象征新时代实验思维与繁荣的大西洋舰队在实用符号下的联姻，正如威尼斯总督作为地中海航海领主惯常与亚得里亚海“结婚”。培根本人如新生资本主义的普林尼般创作《风的历史》，开篇即祈愿风赋予人类飞行之翼——若非空中，至少海上（408）。这些风的整体构成后世所称大气层。麦哲伦船队的水手最先确信人类可呼吸空气包裹下的陆海统一体。水手的呼吸实现了对真实大气全球性的首次接触：将欧洲人引向真正的现代——大气层与人类条件的联系作为尚未完全消化的深刻时代断层核心理念。

尽管新知识中心不能立即设于船上，未来却须展现港口城市特质。新经验通过进口到来，概念化则是哲学家之事：启蒙始于堤岸。现代经验的真正基础是甲板；而非 20 世纪胡塞尔在绝望保守转向中称为“原基”或“原始故土”的“大地”（此处可见重农主义回潮，认为所有价值源自农业与土地依附）。胡塞尔将所有知识置于普遍“存在被动普遍信仰基础”的陆地基础的尝试，仍是寻求根基的前现代陆地主义（409）。而航海理性早

已知晓须航行于表面，谨防沉没。航海精神不需要基础，需要贸易站、遥远目标和与港口的启发性联系。

真正响应召唤阐述现代世界概念的哲学本应成为欧洲漂浮学院或至少港口权威。欧陆哲学（尤以德国为甚）的悲哀在于大多囿于小城氛围与省廷道德，哲学研究几乎只能是低级教士教育的延续。即使蒂宾根学派对爱琴海的幻想——德国智性曾触及的最佳——也未能使唯心主义思想通向海洋。

赫尔德精准表达了德国省域魔咒："在陆地上人被困于死点，封闭于狭小处境"；他将这种呈现为哲学的"修道哲学"与全新元素的飞跃对立："哦灵魂，离开此世你将如何？狭隘固定的中点消失，你翱翔空中或漂浮海上：世界对你消逝...何等新思维方式"（410）。这似暗示德国精神视死亡为唯一的全球化机会。

从维也纳、柏林、德累斯顿到魏玛等大陆都城，现代世界的海洋维度被严重低估。大陆哲学仓促服务于本能抗拒新世界形势的陆地反革命，企图继续从安全国土统摄或超越整体，以陆地稳固对抗航海机动主张。这对国家君主与国家哲学家同样适用。甚至完成"精神哥白尼转向"的康德，也从未完全明白马哲伦革命比哥白尼更重要。若主体停留原地，现象绕其旋转有何价值？康德因坚持"我思"主体的居住义务，错失波动世界的根本特征。《纯粹理性批判》中"纯粹知性之岛"（真理疆域）坚决对立"幻想真正家园"海洋的抒情段落（411），暴露了思想

批判事业的防御动机：学术理性通过反海洋誓言同扎根陆地的区域自我主张同化。

海德格尔的乡土防御（欲言柏林不适于如怪异神谕般言说真理者）在哥伦布 450 年、康德 150 年后亦无改善。他仍将真理视为冥府功能——土地、山岳与洞穴的可撤销行进——仅赋予远方来物以时间而非空间意义。整体性思想是最后登船者。

歌德 1787 年 4 月 3 日于巴勒莫《意大利游记》写道：

"未环海者无世界概念，亦无自身与世界关系概念"（412）。多数欧洲学者宁被城墙、书墙和城市景观环绕。黑格尔《法哲学》第 247 节对作为"最高媒介"、"最伟大文明手段"海洋的赞美（413），客观上只是行政按语，对概念文化或惯坐王座、不行漫游的哲学家写作方式无足轻重。吐露真言仍是立足坚实基础坐姿活动："罗马人坐着征服"（瓦罗语）（414）。

唯有超然大学教会的叔本华，以流动根基开创哲学家的首个意志海洋，个体化原则核桃壳中的主体航行于时空自我幻象。尼采承此发现，宣称重新流体化硬化主体是哲学真义。但哲学家无人能阐述动员时代主体的真正概念，唯有小说家凡尔纳借尼摩船长箴言"动于动中"（MOBILIS IN MOBILI）道出时代公式：现代主体性欲求且必须的绝对自由与彻底无政府（415）。

叔本华同代人爱默生 1841 年《散文集》首辑引领哲学"美国逃亡"与航海重构（故尼采早年即认其灵魂亲缘）（416）。早先欧洲突破限界的激进腔调在此重现跨大西洋转译。早前布鲁诺 1583 年威尼斯出版《论无限、宇宙与众世界》，庆贺人类精神从"贫瘠后母般自然"与局限于单一小世界的吝啬上帝解放：

"无边缘界限、屏障围墙可阻我们认知事物无限丰饶... 大地与海洋永恒丰产"（417）。

（伦纳特·尼尔森摄影，1960 年代中期）

这位诺拉人自命为外太空哥伦布，向陆地者传递穿透幻觉甲板之知。正如哥伦布带回对岸消息，布鲁诺欲从无限航行带回无终极边缘的新闻——这是布鲁诺式现代的根基空间理论福音（418）。

四世纪后，爱默生在《论圆》中无情乐观回应：

"我们终生学习真理：圆外有圆；自然无终，每个终点即起点... 无外界，无围墙，无轮廓。人可终结其历史：多好，多完整！他填满地平线至最远端。但看，彼方又立新人，围绕既定极限重画新圆"（419）。

直到 19 世纪末，大陆哲学（不顾现象学、新唯心主义、新亚里士多德主义复兴）才航向证据绝对论堡垒的总体坍塌。迟来一世纪，连某些德国教授也暗示愿面对陆地唯心主义思辨手段

是否仍适于现实全球化条件的问题。他们近来更倾向英国常识理论遗产——从此更易从旧标准过渡到全球化概率文化，波动宇宙的理论接近也更少痛苦。这确实意味着将"天主教"式安全贫困关联，转化为加尔文式风险繁荣相激的新教生活方式（420）。尼采作为形而上学怨恨批判者，首先概念化查拉图斯特拉后的哲学思维须彻底转变。

在现但保险精神从所谓的风险社会中驱逐了恰恰催生其名的行为方式：以至于所谓的风险社会实际上禁止一切真正冒险行为——即那些不可投保的损失风险行为。现代性的讽刺在于，它不得不事后禁止所有当初为创造现实而进行的冒险事业。由此可得，"后历史"表面上是历史哲学概念，实则属于保险技术范畴；后历史状态即所有历史性行动（创建宗教、十字军东征、革命、解放战争、具有英雄与基要主义特征的阶级斗争）因其不可保风险而被法律禁止的情境。

（彼得·克莱斯《虚空静物》，纽伦堡，约1630年，局部）

然而，在所谓风险社会中，保险精神恰恰驱逐了其名称所指的冒险行为方式：实际上，真正的风险行为在此被禁止，即被排除在事故理赔范围之外。现代性的反讽在于，它不得不事后禁止那些曾为创造现实而进行的冒险事业。因此，"后历史"表面上是历史哲学概念，实则属于保险技术范畴；后历史状态即所有历史性行动（宗教创立、十字军东征、革命、解放战争、具

有英雄与基要主义特征的阶级斗争）因其不可保风险而被法律禁止的情境。

（伦纳特·尼尔森摄影，1960年代中期）

这位诺拉人自命为外太空哥伦布，向陆地者传递穿透幻觉甲板之知。正如哥伦布带回对岸消息，布鲁诺欲从无限航行带回无终极边缘的新闻——这是布鲁诺式现代的根基空间理论福音（418）。

四世纪后，爱默生在《论圆》中无情乐观回应：

"我们终生学习真理：圆外有圆；自然无终，每个终点即起点...无外界，无围墙，无轮廓。人可终结其历史：多好，多完整！他填满地平线至最远端。但看，彼方又立新人，围绕既定极限重画新圆"（419）。

直到19世纪末，大陆哲学（不顾现象学、新唯心主义、新亚里士多德主义复兴）才航向证据绝对论堡垒的总体坍塌。迟来一世纪，连某些德国教授也暗示愿面对陆地唯心主义思辨手段是否仍适于现实全球化条件的问题。他们近来更倾向英国常识理论遗产——从此更易从旧标准过渡到全球化概率文化，波动宇宙的理论接近也更少痛苦。这确实意味着将"天主教"式安全贫困关联，转化为加尔文式风险繁荣相激的新教生活方式（420）。尼采作为形而上学怨恨批判者，首先概念化查拉图斯特拉后的哲学思维须彻底转变。

在现（421）代免疫技术的竞争中，保险及其概念行为方式已全线战胜哲学确定性程序。风险控制逻辑被证明远比终极形而上学奠基成本更低、生存实践性更强。面对此抉择，现代社会多数群体已明确表态。保险战胜证据：此命题决定了技术世界中所有哲学的命运。美利坚合众国作为唯一未走福利国家道路的现代国家，其宗教（广义的"基要主义"倾向）保持着现代性中的非典型重要性。但在保险思维主导成为社会体系标志的其他地区，发生着后现代无聊社会的典型心态转变：未投保情境变得稀有，不适甚至可作为例外享受；"事件"被正面化，差异化体验需求淹没市场。只有全方位投保社会才能启动对不确定性的审美化——此乃后现代生活形式及其哲学的判准。

Primus me circumdediti: 塞巴斯蒂安·埃尔卡诺的盾牌。

然而，正如葡萄牙民族史诗后来为事实上的征服提供了英雄式的合法化——因为它宣称扩张中的民族是少数值得尊敬的基督教民族中被选中的那个（430）——同样，那些新近在各处绘制的陆地与海洋地图，在占领过程中扮演着平淡的法律工具角色，或者说，作为公证文件，以形式上的充分性合法化了新的财产与统治条件。*Cuius carta, eius regio*（谁的地图，谁的领土）。绘制地图者自认为在文化、历史、法律和政治层面行事正确，尽管殖民世纪的黑暗之书事后呈现了令人绝望的最终账目。

欧洲扩张最显著的特征从一开始便是发现者与被发现领土居民之间的不对称。海外领土被视为无主之地，只要发现者-占领者在绘制新区域地图时想象自己不受阻碍且无抗议，无论这些地区是否有人居住。远方领土的居民常被视为非所有者，而是殖民发现的组成部分：如同其人类动物群，似乎可供全面猎捕与收割。原则上，所谓的原始民族无法想象欧洲人试图描绘他们及其领土形象的意义。当发现者与土著接触时，若意识到自身技术与心智的优越性（相比之下，亚洲与伊斯兰帝国提供的此类理由更少），通常会立即推导出占领土地的权利，并将新发现的领土归顺于欧洲君主。

面对这种致命而暴力的行径，卡尔·施米特甚至事后仍毫无保留地持肯定态度：

1996年8月21日莎士比亚环球剧院重新开幕，上演《维洛那二绅士》。

因此，说西班牙人发现了阿兹特克与印加人，而后者反向发现欧洲是完全错误的。印第安人缺乏被知识调和的欧洲基督教理性之力，幻想他们或许能像欧洲人绘制美洲地图般绘制欧洲地图，不过是荒谬的架空历史。精神优越性完全属于欧洲一方，其力量之强使得新大陆可被直接"占领"（...）。

发现无需被发现者的预先许可。其法律依据基于更高合法性。唯有在精神与历史上足够优越者，才能以知识与良知理解所发现之物。套用布鲁诺·鲍威尔改编的黑格尔表述：唯有比猎物

更了解其自身，并以教育与知识之优越性征服它者，方可成为发现者。（431）

据此，地图——尤其是发现史初期——是文明主权权利的直接见证。"科学制图事实上是对未知土地的真正法律主张"

（432）。必须注意到，地图主权者通过发现世界决定例外状态：当发现者标记或命名新发现并记录的领土，同时赋予新领主与新名称时，这种状态便显现。

若拥有过去五百年地理命名政治的详细历史，对陆地全球化理论将具有不可估量的认知价值。其中不仅反映发现与征服的原初场景，以及发现者与征服者敌对派系间的斗争。更可展示：世界命名史同时发展出欧洲人本能共同执行的世界去陌生化之语义维度。少数文化区域成功在发现者面前强加自身名称；此成就指向强大王国对外来渗透的抵抗。总体而言，欧洲人将地球大部分表面捕获为匿名发现物之群，纳入其命名网络并将词汇投射至广阔世界。欧洲人展开《人类大地图》（埃德蒙·伯克），用奇想之名填充。数个世纪间，对海洋、洋流、河流、海峡、海角、海湾与浅滩，岛屿与群岛，海岸、山脉、平原与国家的命名，成为欧洲制图师及其盟友、水手与商人的激情。他们出现之处，新名称如雨降于此此前缄默的世界。

弗拉·毛罗世界地图，穆拉诺，1459 年。

但命名之物可被重命名。哥伦布 1492 年 10 月 12 日作为新大陆首块登陆地的巴哈马小島瓜纳哈尼，被他（显然基于其预

设)命名为圣萨尔瓦多——此名在征服者的意识形态中无疑代表他们携带的最佳馈赠。首批发现者几乎总在登陆时相信,他们的存在令欧洲之神向新领土显现。依此惯例,佛教征服者或许会将瓜纳哈尼岛命名为乔达摩或菩萨,穆斯林入侵者可能更倾向先知之名。当英国海盗约翰·沃特林 1680 年占据该岛(其时已无人烟)并作为基地后,直至 20 世纪初该岛仍称沃特林岛,仿佛海盗继承发现者遗产是天命。1926 年才在争议中恢复哥伦布命名的圣萨尔瓦多(另有五个巴哈马岛屿自称历史上的瓜纳哈尼)。今日的古巴岛曾被哥伦布命名为圣玛丽亚·康塞普西翁,使圣家族定居加勒比。后来的海地曾短暂享有"小西班牙"伊斯帕尼奥拉之名。类似地,伟大征服者用欧洲宗教与王朝命名装饰数十个岛屿与沿海地点,多数未获历史存续。

哥伦布登陆圣萨尔瓦多岛纪念碑。

诚然,哥伦布发现的中南美洲大陆未按其名命名(依全球化游戏规则本应如此),而以其新世界殖民化竞赛对手之名。由于德国制图师马丁·瓦尔德泽米勒有问题的命名假设,这位发现者-商人亚美利哥·韦斯普奇女性化的名字被悬挂于该大陆——据不确定资料,这位佛罗伦萨人可能于 1500 年探索至亚马逊河口。此命名成功反映了瓦氏 1507 年出版的心形世界地图(与 1506 年 Contarini 铜版地图共同成为最早木版印刷地图(433))的强制力。

乔万尼·西梅里诺心形地图,《宇宙志》,维罗纳 1566 年。

该地图的成功（据称印刷千份，奇特的是仅存一份）得益于随附地理论文，1507年同年再版三次。同期制作的瓦氏地球仪同样提出“亚美利加”作为新大陆南半部名称。需考虑是否心形地图形式（虽不及后来奥隆斯·菲内与西梅里诺的心形世界地图完善（434））决定性促成了瓦氏大胆宇宙志作品的胜利——对世界想象的再现而言，将地球表面内容置于巨心之上，还有何更动人的概念？瓦氏后来对韦斯普奇错误的撤回已无法阻止其推广之名的凯旋进程（435）。

1515年巴黎地球仪似为首次将“亚美利加”扩展至双大陆北部的载体。但长久以来该新世界部分存在诸多竞争性命名：1595年米歇尔·墨卡托地图仍标为“亚美利加或新印度”；1511年威尼斯地图称哥伦布大陆为“圣十字之地”；1543年热那亚世界地图中北美大陆全境无名，南美仍笼统标为“新世界”。数世纪间，美国东北部称新法兰西或弗朗西斯卡之地，而英国命名者称西部与中西部为新阿尔比恩。

后来的新英格兰（即北美东海岸）曾短暂称新比利时（指新荷兰），17世纪澳大利亚称新荷兰。这些早期名义民族主义错综痕迹预示着基于资本化民族国家的资产阶级帝国主义时代。整个时代“新”前缀彰显为最强命名模块，唯有在征服假想南半球巨型大陆期间，“南”前缀曾短暂竞争。通过新城（新阿姆斯特丹）、新领土（新赫尔维蒂）、南方地域（南乔治亚、新南威尔士）、圣徒岛屿（圣萨尔瓦多）、君主群岛（菲律宾）与征服者国家（哥伦比亚、罗德西亚）的命名，欧洲人享受语义克隆自身世界，通过词汇回归将远方异域据为己有的权利。

鲁莫德·墨卡托世界地图，1587 年。

制图学在真实全球化进程中的作用永远无法被充分评估。地图与地球仪不仅是发现时代初期的重要宣传品；不仅充当（可喻为）地籍簿与公证合法化的占领证明，以及数世纪积累的定位知识档案与航线图。它们同时是发现时代的记忆媒介，记录无数航海英雄与远方发现者之名：从巴塔哥尼亚南部的麦哲伦海峡到加拿大北部的哈德逊湾，从南海的塔斯马尼亚到西伯利亚的切柳斯金角，从刚果的斯坦利瀑布到南极的罗斯冰架。与同期成型的艺术史平行，发现者历史在地图上自建荣耀门廊。许多后期发现行动已是制图青史留名资格的竞赛。早在艺术与艺术史启用"先锋派"概念前，陆地记录的先行者已奔赴所有未来制图荣耀的前线。

《亚美利加新大陆》，马丁·瓦尔德泽米勒世界地图，斯特拉斯堡 1513 年。

他们常从欧洲港口启程，作为若成功便成为某地首达者的群体。特别是北极与南极"征服"类戏剧性项目，自始便笼罩不朽执念的阴影——进入发现史记录被视为至高荣耀。登山运动亦是先锋狂热的表现形式，不愿留任何地表高点未被征服。首次极地征服承诺的荣耀追逐，长期保持文人狂想的最纯粹表达。航空与航天时代的当代人已难再现 1900 年前后大众对两极项目的迷恋与科学声望。地球两极不仅体现无人荒远与难以企及的理想，更承载绝对中心或轴心零点的梦想——这几乎是对上帝在地理与制图元素中追寻的延续。

此背景下值得铭记：当西格蒙德·弗洛伊德以"无意识发现者"成名时，正值极地探索高潮与欧洲人联合抹除非洲地图最后空白之际。就发现与奠基性质而言，精神分析事业属于亨利·莫顿·斯坦利与塞西尔·罗兹（"若能，我将吞并行星"）类帝国建造者的时代。稍后，与弗洛伊德同年出生的汉诺威私讲师卡尔·彼得斯（1856-1918）——德属东非创立者——通过1883年哲学论著《意志世界与世界意志》，预先完成了生命根基的帝国主义概念化。难道自青年谢林时代起，反思精神的地图上就模糊勾勒出无意识？难道最终宣称其黑暗内部已成熟迎接"文明镰刀"不是轻而易举？弗洛伊德怀着兴趣阅读斯坦利与贝克等非洲科学征服者著作，在决定自身成名之路时选择人类心灵中"真正的非洲内陆"（436），证明其具备卓越的帝国本能。

塞西尔·罗兹葬礼准备，1902年。

尽管奥匈帝国1872-1874年北极探险（卡尔·韦普雷希特与尤利乌斯·冯·帕耶指挥）因发现并命名弗朗茨·约瑟夫地与鲁道夫岛获得荣誉，但整体成果仅保持冰冷的地方性意义。弗洛伊德必胜的科学主义体现在：他宣称的不是寒冷边缘的岛屿，而是位处中央的炎热大陆；其智慧令人震撼地通过拓扑地图将无意识实际变为西格蒙德·弗洛伊德领地。当总结工作时，他坚忍承担起白人的负担："精神分析是使自我逐步征服本我的工具"（437）。即使本我的悲哀队伍（如今仍在增长）由新占领者管理，即使未分析的卡利班宣布非殖民化，弗洛伊德的旧

领土标记仍清晰可辨。不确定的是，随时间推移，它们是否仍具旅游观光之外的兴趣。

16 纯粹外部

弗洛伊德对无意识"黑暗大陆"（438）的暗示，与极地探险者遭遇的"冰雪与黑暗恐怖"（439）的关联，有助于从球体学角度正确理解全球化时代的发现计划。当欧洲商人与英雄启程"占领"地球远方据点时，唯有将全球化空间预设为开放、可穿越的外部，才能构想其目标。所有欧洲陆地与海洋占领计划（440）指向外球层空间——从远征军视角，这些空间原则上根本不属于其自身生活世界。此语境下，海德格尔的存在论拓扑信息失效："此在具有亲近性的本质倾向"（441）。外部性最强特征在于：它并非"已"被居住殖民，唯有当被前瞻性投射时（由此导致居住与开发的差异始终模糊），才假定其殖民可能性。梅洛-庞蒂的微妙论点亦陷入虚空："身体不在空间中，而是寓居于空间"（442）。该作者关于科学操纵事物并拒绝"栖居"（443）的观察，同样适用于海盗与全球贸易——二者皆无居住性世界关联。对海盗与自由主义者之眼，眼睛"栖居"存在"如人类居其屋"（444）已非真理。事实上，航海者与殖民者（更别提旧世界的亡命徒与堕落者）更像是疯癫身体散布于无居所空间，鲜少通过家园转移在其中找到可称为第二故乡之物。外部空间奖赏某类人类——因与客体联结薄弱，他们可处处表现为内在导向、不忠、可利用的存在（445）。

或许由此部分解释：外部相遇为敌者最终相互歼灭的神秘轻率。被视为外部空间中的身体，他者既非共处世界内部领域的邻居，亦非共享感应-伦理共振体、"文化"或共同生活的参与者，而是外部情境随意性因素（无论是否受欢迎）。若过度受保护的定居存在的心理动力学问题是受虐狂-容器，极端无保障的暴露存在则是灭绝主义：此寄生态施虐现象最明确显现于12世纪基督教十字军的放纵。

1497年瓦斯科·达·伽马首航印度时，无端劫掠后焚烧击沉载有200余名麦加朝圣者（含妇孺）的阿拉伯商船：此乃外部残暴世界史的序章。普遍灭绝行径脱离借口，作为纯粹毁灭置身超越战争与征服的地带。在殖民地与越线海域演练的灭绝，将以总体战形式在20世纪回归欧洲人。当发生于外部，抗敌斗争已难区别于灭物。此倾向基于空间异化：在水沙漠与地表新疆域，全球化代理人不行使文化家园规约，其行径如同不尊重任何文化家宅条例的放纵者。作为离家者，征服者穿越平整空间，却未踏上佛教意义上的"道途"。当他们步出旧欧洲内部世界共同家园时，仿若挣脱所有旧有固定装置的弹丸，只为在非亲近、非领域的普遍平滑冷漠的资源外部世界运动——此世界仅受命令与欲望指引，凭残酷健身保持形态。严格或广义而言，这些大地拔根者的抵达成功终将决定：他们是沦为内心逃亡冲动的牺牲品，如兽化远征精神病患迷失于虚无；抑或通过"新客体关系"重建实地条件，在远方世界或重逢的旧世界重筑家园。卡尔·施米特强调欧洲航海者规定的"友谊线"作用确有理据——其意义在于划定文明空间边界，超越此界，无法律外部空间可正式作为混沌开端。（446）

17 海盗理论

白色恐怖

此语境下，海盗行径（与奴隶贸易同为全球化早期犯罪的巅峰现象）获得历史哲学深意，因其代表操作性无神论企业的首种形态：在上帝已死（或无视之处）——无国家空间、无牧师随行船只、约定尊重海域外的无法地带、无见证者空间、超越界限的道德虚空——事实上万事皆允，有时甚至发生人类间极端的现实暴行。此种掠夺资本主义的教训长久回响：现代人自海盗无神论想象自由主义与无政府主义的放纵危险；新保守派对游击队的恐惧亦源于此。自古显赫的秩序维护者对革新者的恐惧，转化为陆生人对海洋企业家的恐惧——后者即便戴礼帽、善用鱼刀，海盗底色仍隐现。因此，任何陆生者无法不恐惧设想政治首要性（此处指陆地）失效的世界情境。海盗怀揣何等犯罪计划登陆？何处暗藏武器？以何販售说辞推销疯狂意图？在何种人道面具下呈现癫狂图谋？两百年来，公民区分其恐惧：海上无政府者至善为拉斯柯尔尼科夫（为所欲为但悔悟），次善为萨德（为所欲且否认悔悟），至恶为新自由主义者（为所欲为且引安·兰德为豪）。

无省略逐字翻译成中文：

瓦加斯·马丘卡，《西印度群岛描述》，1599年。

赫尔曼·梅尔维尔通过亚哈船长这一形象，为陨落的人类、为永不归航的航海者树立了终极纪念碑，这些人在外漂泊着他们"最后残酷的日子"。亚哈体现了欧美航海术中路西法式的、迷失的一面：是的，这正是殖民现代性计划及其对自然掠夺的阴暗面，这个计划唯有通过炸毁领域和摧毁边缘地带才能推进。从心理学或微观领域学的视角来看，着魔航海者的内外分身显然并未采取个人形态。亚哈存在的守护神并非邻近领域的神灵，更不是高居云端的主宰，而是来自下方与外界的上帝，是嘲弄一切接近企图的深渊之主——那头白鲸，作者在其词源学题记中特意指出：

"该动物之名源于弯曲或盘绕（丹麦语 hvalt 意为弯曲或拱起）"（《韦氏词典》）。

"鲸（ballena）更直接源自荷兰语和德语的 walen；古英语 walwian 意为滚动、翻滚"（《理查森词典》）。（447）

凭借其威严的波浪形身躯，白鲸在崇拜者与仇恨者眼中成为某种力量的典范——这种力量在令人不安的深海深处独自旋转。莫比·迪克的威严与力量代表着深不可测的生命对猎杀动机的永恒抵抗。其白色既象征非球面、光滑的空间，使旅人在所有亲密期望与抵达新家园的感受中受挫；也恰是制图师为未知大陆保留的颜色。梅尔维尔称白色为"令我们畏惧的无神论全色"（448），因为它如同银河系的白色深渊般提醒我们"宇宙无情

的虚空与不可测度"，将我们浸透在漠然外界终将湮灭我们的观念中。

因此亚哈的白鲸具有这种颜色，因为它象征着无法也不需要其他形态的外在性。但当外在性自我显现时，世界便如患麻风般僵化，如同固执的拉普兰旅人拒绝佩戴墨镜，可悲的怀疑者盲目凝视裹挟世界的无限白布（449）。

在萨特借戏剧人物之口说出"他人即地狱"的近一个世纪前，梅尔维尔已触及更深层真相：外界即地狱。在这方法论的地狱中，在这无法产生任何栖居的冷漠空间里，现代点状个体四散飘零。因此关键不仅如存在主义者所言，要在荒谬空间中以自由选择的承诺确立方向与计划；在人类普遍受辱于地表与系统之后，更需将冷漠外界当作可长期稳定的活气泡来栖居。即使面对笼罩万物的裹尸布，人类仍须以无视外界事实的严肃性，在自我创造的内在空间里维系相互关系。伴侣、公社、合唱团、团队、民族与教会，无不致力于在白色地狱霸权下构筑脆弱空间。唯有这些自建容器中，干涸的"团结"一词才能在根本意义上焕发生机。现代生活艺术试图在冷漠中创造关怀。即便在空间耗竭的世界里，这仍将设计与发明置于无穷尽的地平线上（450）。

或许唯有如此，方能存在"自由民族"——十九世纪虽谈论此概念却不明白这只会催生更现代的痴迷集体——如同人类为真正

普遍化的、前所未见的冷漠而重新联合，这种冷漠仅被教会与学院模糊预示过。

18 现代性与处女地综合征

在现代国会图书馆附楼的阅览室里，镌刻着托马斯·杰斐逊的铭文，它比任何表述都更精准地概括了领土占领时代的精神："土地永远属于现世代。因此在其使用期内，他们可任意支配土地及其产物。他们也是自身的主人，可依此随心自治。"虽然这则华盛顿式论点源自十八世纪末，却浓缩了自哥伦布时代驱动欧洲扩张行为的冲动：将土地视为发现物与资源的观念。杰斐逊的言辞中，《旧约》隐喻与殖民暗示昭然若揭——所谓享有完全用益权的世代，自然是指摆脱英国统治的新英格兰美国人，他们自认在北大西洋沿岸找到了希望与应许之地。对十八世纪 Yankees（印第安人对"les anglais"的发音）而言，清教徒前辈们自诩重演跨海出埃及的犹太化文字游戏，早已沦为陈词滥调，无需再提；当他们支持"选民应有应许之地"这一习以为常的观念时，既不需低语也不需夸耀。

通过自然法术语"将土地交付当代用益者"的回响，可感知十五世纪末跨大西洋发现与麦哲伦航行引发的世界形态震撼。在太平洋革命时期，尽管对连通水域的海洋特性认知对多数欧洲人仍是抽象且不受欢迎的信息（却具乌托邦刺激性），但第四大陆（美洲双重大陆）的发现引发了神学与商业双重领域的新渴求。美洲研究者以多重版本阐释了同时代人与后来者对这一神

圣历史事件的解读。对移民与占领者中的圣经主义者而言，美洲无疑是上帝隐藏千五百年后，在因宗教改革而分裂的西方陷入政教危局时亮出的王牌。当上帝允许仍属天主教的仆人哥伦布及时发现美洲，实乃天命诡计为子民指明第二次出埃及之路。

国会图书馆附楼，阅览室。

我们在此搁置因虔诚信徒移民而成为真实历史要素的妄想。但丁《神曲》最严肃的续篇读者，可在十七世纪波士顿牧师科顿·马瑟的《基督在美洲的伟大事迹》中获得满足。使"美洲效应"超越地理震撼及其神学夸张，成为现代重要心理政治议题的，是它对后哥伦布时代欧洲人（即美洲人先驱）空间意识、土地观与机遇观的辐射。美洲如储备宇宙般从大西洋崛起，在此可重启上帝的人性实验：一片抵达、见证与占有可划等号的土地。当欧洲封建领土化地区每寸耕地皆有千年领主，每片林道、每块卵石、每座桥梁都附着古老通行权与沉重君权时，美洲给予无数新来者震撼体验——广袤无主的土地只待占领耕作即可归己。在这个殖民者先于地契登记的世界里，既是重启者的天堂，也是垄断者的乐园。现代普世情怀很大程度上亦源自美洲经验——对土地与资源的攫取可能。由此催生史无前例的农民类型：非土地领主附庸，而是上帝之下自耕新地的武装占领者。在联邦机遇领域寻求财富者，必须具备与占领者精神相称的进取心。或许现代神学家与法学家所谓的自然法，只是对新占领者主体性的正式阐释——那些为在水陆获取己物而行动的主体。人权是攫取生活的法理灵魂。梅尔维尔再次道

破："占有即半权（不论获取方式），岂非普世真理？然占有常即全权"。（451）

50 悬赏

1838 年 9 月 3 日巴兹敦站 WILLIAM BURKE 悬赏：

2 日夜逃逸自称 Henry 的黑奴，约 22 岁，身高 5 尺 6-8 寸，肤色普通，体壮，蓬发多偏分且梳理整齐；家生奴，一流餐厅侍者，曾在路易斯维尔酒馆工作 18 月。推测现逃往路易斯维尔欲至自由州（或至辛辛那提）。可能应聘汽船工作。善烹饪，精家务。出逃时着深色薄呢外套与条纹薄呢裤（新），另有衣物。捕获酬金：路易斯维尔擒获 50 美元，本州百里外 100 美元，外州擒获交还 150 美元。

殖民前线的企业家-占领者，用康德式表述，其行径更符合犯罪定义而非全球化参与：通过纯粹占领成为财物拥有者，规避公平交易原则。历史证明其正义感几无损伤，因诉诸最佳时机法则——合法性存于占领本身。交易与互认皆为后事。在美洲西部与全球他处，扩张者借道德真空理论开脱投机行为：宣称有时行动须快于法理，而他们恰逢其时。据此要求非常态免责。时序错置中，掠夺者成先驱，罪犯化英雄。（当代文化工业对犯罪影像的崇拜，仍在梦想法外空间——在此罪犯可主张无偿获取的人权。）

显然，征服英雄时代的行动者既热衷世界占有，亦热衷自我占有——视自身为最近的无主物，唾手可得的机遇。丹尼尔·笛

福为此观念经典：其漂流者鲁滨逊不仅是领土与自我的完全占有者；女主角摩尔·弗兰德斯亦是全方位攫取者，自学成才的丈夫与财富盗取者（"拿包裹；快；此刻行动"）。

近年迹象表明历史正被回溯审判：从哥伦布到布拉柴，从皮萨罗到罗德斯，这些世界攫取者正接受永不完结的诉讼。在黑人奴役、印第安灭绝与殖民剥削史中，现代性正被溯及既往地定罪，连"文明减刑"辩护都无从施展。面对如山铁证，最顽固的法理学家亦难为蓄意向印第安宿敌赠送天花毛毯的美军士兵、大西洋贩奴中常损三成"货物"的奴隶贩、将刚果变为"现代最恶劳改营"（彼得·舒尔-拉图尔语）的比利时利奥波德二世辩护。在这些领域，史学家不得不成为己方文化的控诉者。由此可见正义与历史关系可事后变更。对地球表面与系统的普遍蔑视后，关键在于将冷漠外界当作可长期稳定的活气泡来栖居。即便面对裹尸布，人类仍须以无视外界事实的严肃性维系相互关系。伴侣、公社、合唱团、团队、民族与教会，无不致力于在白色地狱霸权下构筑脆弱空间。唯有这些自建容器中，"团结"的枯萎词根才能在激进意义上复苏。现代生活艺术试图在冷漠中创造关怀。即便在空间耗竭的世界里，这仍将设计与发明置于无穷尽的地平线上（450）。

或许唯有如此，方存"自由民族"——十九世纪虽谈论此概念却不明白这只会催生更现代的痴迷集体——如同人类为真正普遍化的、前所未见的冷漠而重新联合，这种冷漠仅被教会与学院模糊预示过。

19 全球化的五重华盖

欧洲空间输出

若要理解行进中全球化的球形学奥秘，不仅需追溯二十世纪末交通技术与符号风暴导致的空间协议批准，更需重获评估标准，以评判欧陆人类与其全球合作者在异域重建宜居条件的巨大工程。

视窗 1525：借助透视表现术的世界占领。图像（细节）：阿尔布雷希特·丢勒、安德烈亚·曼特尼亚与希罗尼穆斯·罗德勒。

若非冒险出走者能在征途与彼岸维系或再生最小内生领域关系，地球白性的入侵绝无可能成为（撇开所有恐怖，至少在地缘政治与技术层面）欧裔的成功史。故真正的全球化史须同时讲述防护外壳的携带史——无论可见或不可见的庇护容器的运输史。可以说欧洲人的独有艺术即输出华盖：可携天穹的象征化，即便在外界亦能被旅人据为“我们的天空”。令欧人数世纪保有征服外界优势的，与其说是致命灭绝主义，不如说是携带最小自空间的能力。故无论现身何处，欧人常能以最佳观察者自居——观察者即透过理论之窗感知他者之人。携带精神视窗的欧陆事务主导者，常在描述、分析与行动维度领先被发现者。侵略者与白色空间的球形学关系主要通过五种形式实现：

船舰神话；

基督教；

对祖国君主的忠诚；

对外界空间的科学记录；

语言翻译。

每种实践产生独特的空间诗学，各尽所能使外界对入侵者宜居，或至少模拟其整合与掌控。

20 船舰空间诗学

对当代人类而言，船舰空间体验的心理动力学层面极易理解，因房车内部与汽车舱室的使用提供现实触点。若这些"移动"工具的内部布置未连接微观空间维度的基本球体构成结构，便不可能成为多数现代个体不可或缺的满意移动方式。船舰如同节制版的汽车与房车，是移动的巢穴或绝对居所（452）。在此可建立共生关系，因船只可被体验为孕育新移民的母腹——这些移民将登陆任意可栖之地，在无背景的屋门前自主安排事物。船舰既是船员的魔法技术圈自我延伸，又如所有现代交通工具，是可操控穿越外界的恒梦母体。（有待撰写的船舰迷恋与交通工具迷信的合宜心理史）。此形式背景下，船舰成为船员流动的祖国。海洋法承认船舰作为船旗国延伸，遵循原始球形学直觉：陆上存在（*nómos*）转化为逻辑-空间与国际法意义上的在船存在。船体关键功能在于物理与象征层面对外界的隔绝与包裹，对应"封闭漏洞，坚持内生优先"的法则。正如欧洲古教堂将庇护潜能转移至尘世生活之海作为基督徒灵魂之

舟，远征外界的船舰必须完全信赖自我构建的隔绝空间——它们自携的庇护形式。

21 随船教士

宗教网络

显然，大航海英雄时代的远征舰队必载教士，这不仅出于宗教惯例或教会对出海群体的精神控制要求。早期远航中宗教要素的普遍存在，指向更强大的第二球体生成机制。若首批远洋者的远征欲获成功，行动者不仅需船员恪尽职守，更需祖国形而上学程式的支持。因航海作为极限实践，船上须备通晓极端之事的专家。正如海难可能性之于航船，死亡威胁之于海洋，至少圣徒与其通晓者（教士）能提供象征保障。

欧洲航海术早在海洋时代前即自称"基督教式"，暴露出对不可或缺超验保险体系的依赖。外界白性充满恐怖，亦因对无数人暗藏死期，伴随在缺乏调和元素的介质中腐坏的预期（453）。若无法真正联系欧洲旧土的入葬与彼岸观念，在外腐化的预期便倍加难忍。

调查船"坚毅号"被冰层挤压；1915年10月19日照片。

但流动教士若不从初始关注两面：需仪式稳定与动机控制的船员；以及渐成趣味的外界人类（未来基督信息接收者），便未尽其职。就船上层面，基督教提供激励与庇护意象——后者在天主教国家航海术中尤为突出，以圣母玛利亚保护者形象呈现。勒班陀海战后，她亦被表现为航海者的圣母与救难中介：海难危局中王子、船主、船长、水手与受洗土著皆在其庇护之下。在其护翼下出航的舰队似乎总遇顺风。航海礼拜堂的圣像中，崇高女性以宇宙母腹的包裹最后一次庇护子民，或至少将整支舰队纳入同一裙裾（此为女性宽大服饰的终极论据，亦是现代性对生者庇于生者之形态梦想的最后让步）。此处天穹庇护再次成为人格化包裹的致密象征，尽管此时宇宙学家已开始从物理层面解构天穹。

阿莱霍·费尔南德斯，《航海者的圣母》，塞维利亚王宫。

新教传教世界地图，十九世纪末。

就陆地而言，大发现时代的基督教意味着第二次传教时代——兼具教会新使徒扩展与殖民主义宗教侧翼的双重含义。这种新传教实践的尚武性、教会-殖民性与教会-战斗性，主要归因于教廷对葡西最初入侵新世界的基本无条件认可——因罗马教廷原则上视伊比利亚国家为“普世传教使命的天命臂膀”

（454）。在普世野心驱动下，教廷授予征服者过于宽泛的特权，致使天主教会很快沦为被剥夺权力的配角，殖民国家掌控实权。然而教宗（尤其扩张初期）不仅以最高委任者身份进入

现代舞台，更担任全球化公证人：这鲜明体现于其对葡萄牙非洲发现（1455 年《Romanus Pontifex》与 1456 年《Inter cetera》诏书）的认证，以及随后调解葡西世界霸权主张（1494 年《托尔德西里亚斯条约》认证必由教廷裁定）。

无省略逐字翻译成中文：

《来吧，帮助我们》，北德意志传教协会公报封面版画，19 世纪。

后哥伦布时期天主教的主权诉求在教宗援引其职务与尊严的源泉、自封为真正环行世界的最高主宰时已昭然若揭。（455）在现实条件下，即便是欧洲天主教君主国也不得不日益激烈地反抗教宗优先权的主张。1540 年弗朗西斯科一世威胁皇帝使节必须出示亚当遗嘱及其中的教宗条款（根据该条款法国国王将被排除在世界分割之外），这些反叛行动的声调可窥一斑。

就新教传教而言，从一开始就比天主教更明确地承担着民族-殖民职能：在莱顿的西印度公司传教学院里，传教士为荷兰殖民帝国受训，仿佛改革宗教会接受的使命不是来自《马太福音》28 章 19 节，而是来自北大西洋自由贸易公司的委任状。诚然，基督教传教（更广泛地说：教派的输出）是从旧世界向新世界过渡过程中社会球体学延续性原则最重要的推动力，因为海外宗教实践必须强调发现者与被发现者之间在特定仪式与文化上可能存在的共通点。一部教会的球体学历史必须自行重构覆盖现实与潜在基督教人类成员的更宏大华盖布置工作。

天主教传教在四个半世纪中完成全球化任务的成就，在 1962 年 10 月 11 日第二届梵蒂冈大公会议开幕式的盛况中得到充分展现——来自不少于 133 个国家的主教们庄严步入罗马圣彼得大殿：若非现代奥林匹克运动会开幕式屡屡超越，这种集会成就本应被视为举世无双。大公会议与奥运会——这两种欧洲集会工程的典范——展示了普世主义保护伞所能达到的成就。但恰恰是这些看似壮丽的展示姿态，暴露出此类集会无法超越的排他性。唯有真正聚集的"代表"、"介入者"或"选民"才能在行动中构建宗教或体育的人类内部空间：虚拟的全体性只能通过观察者人类的同步关注实现。因此，此类集会的整体性特质更多体现在建筑容器承载的普世象征主义，而非在场者本身——这些建筑容器代表着球体学意义上最高形式的建筑：天主教堂与世俗新异教体育场。教堂中殿与穹顶象征着罗马天主教的聚集力量，而体育场则以新宿命论的"竞技场"意象呈现内在封闭的世界球体。

1962 年梵蒂冈第二届大公会议开幕式上，教会要员立于罗马圣彼得大殿前。

1992 年阿尔贝维尔冬奥会德国代表团入场式。

1992 年 8 月 9 日巴塞罗那第 25 届奥运会闭幕式。

由于教会在日常中仅表现为圣徒相通的部分集会，且需通过地方聚会获得认可，因此始终面临以更日常化、可操作且传统的

方式组织实践连接的任务。在新教教会中，地方自治单位还需应对更强的离心力影响。特别是新英格兰的清教社区，其存续完全依赖仪式实践的自我稳定能力。为理解这种传统坚守的条件，亲眼目睹1620年11月寒冬登陆马萨诸塞湾科德角新普利茅斯后，清教徒前辈与其会众举行宗教仪式的原始木教堂重建场景极具启发：这座透风的简陋谷仓，矗立在匆忙搭建的栅栏村落中，弥漫着恐惧气息，比任何事物都更能证明仪式结构相对于实体建筑的优先性。这不仅印证了海德格尔关于“语言是存在之家”的乡野哲思，更揭示人类真正定居于新探索的全球空间时，乃是通过随身携带的传统天幕与仪式安全装置实现的。

约1670年维米尔《信仰的寓言》（新约）细部，纽约。

22 总督之书

全球开拓事业的领导者——总督、海军上将和军官们——除了宗教理念，还携带着王朝理想走向世界。内化的君主形象（与实体肖像同样）确保着在外拓空间的关键时刻与胜利时刻，都能感受到祖国权力中心的实际辐射。当发现事业的负责人亲身返回或情感自省时，其内外姿态都确认着与欧洲母体的归属关系。他们在域外的行动可比作新柏拉图主义的光线：从中心射出，抵达反射点后回归。在此意义上，所有忠诚的欧洲征服者与发现者都是遥远太阳王的执行光线。即便最粗鲁的帝国主义代理人“现场人员”，也会自视为国家服务的持光者。若欧洲代理人以伟大承载者自居，那是因为他们正在夺取新世界财富时，

也向外输出了王朝光辉。他们在祖国威严的光束中移动，多数发现最终都回归旧世界的王座厅与先贤祠。所谓"殖民地开发"不过是殖民者与母国最牢固的联结形式。这些事业作为权力欲望与威严的投资，始终构成旧欧洲王朝与民族资本存量；其胜利作为投资回报，被纳入祖国君主的宝库，后亦进入民族文化圣殿——博物馆与史册。（艺术战利品主题与陆地全球化同样古老：16世纪初安特卫普展出阿兹特克黄金制品时，无人质疑其合法归属；丢勒曾亲眼目睹这些异界艺术珍品）

厄瓜多尔基多的耶稣会士穆伦多夫与德雷塞尔。

若无君主的内在圣像，早期全球化开拓者多数不知为谁（除自己外）获取成功；更重要的是，他们无从知晓何种认可能使其成就完满、正当与升华。西班牙征服者在中南美洲的暴行不过是祖国威严在域外超常手段展现的转移扩散。因此，"总督"头衔不仅具有法律与礼制意义，更是触及事物本质的心理政治范畴。正如权威的王者之书尚未写就，有效的总督之书亦然。通过他们，欧洲君主虽从未亲临殖民地，却始终无处不在。

（456）在威严华盖的想象下，征服者与海盗为君主积累战利品。

雅克·卡洛《长崎23殉道者》：1597年丰臣秀吉（1582-1598）以基督教方式处决方济各会士。

此理在某种程度上也适用于精神领域万王之王——教宗：这位三重冠持有者欲将其宝座变为全球超然威严。特别是其精锐部队耶稣会（通过第四誓约直接效忠作为天主教战斗军队之王的

教宗），自 16 世纪中期起以奉献教宗与敬畏罗马的精神分配系统覆盖全球：这是远方臣服的互联网，中心通过其扩散。此乃现代电信社会的共同原型。电话通讯（由为教宗远程祈祷预示）；耶稣会是首个通过专用网络通信的新闻组。但其他传教修会——方济各会、多明我会、戴蒂诺会、奥古斯丁会、圣道会、第一与第五规加尔默罗会、圣热罗尼莫会、修女会、赤足加尔默罗会等——都通过罗马关系参与精神征服与罗马联邦全球拓展计划。直至 20 世纪末，教宗方产生媒体化构思的"亲访道德王国行省作为本国大使"理念，标志着天主教进入开放式电信神恩统治：罗马通往现代性之路。

1998 年 5 月 13 日亚洲特别会议上，教宗若望保禄二世与枢机们，《罗马观察家报》1998 年 5 月 15 日。

天主教远程通讯在前教宗亲临时代即依赖魔法-遥感机制，符合大型社会团体形而上学传播规律。亚洲伟大传教士方济各·沙勿略（为罗马教会殖民印度与日本）的遗体最终安息于果阿。圣人"为数万人施洗而疲惫"的右臂被带回欧洲，至今仍珍藏于罗马耶稣教堂，成为全球化最珍贵的圣物。

23 全球化图书馆

若早期陆地全球化指挥事业的参与者不是忠君船长、效忠教宗或基督的传教士呢？原则上，他们无需自外于欧洲扩张提供的崇高庇护与升华机遇。世俗导向的世界殖民先驱另有途径置身全球化世俗华盖之下，甚至非宗教精神也能在终极球体工程中找到安身之所。未为欧洲君主带来新领土或为教会赢得新信徒

者，只要作为欧洲新兴实验科学代理人发挥效用，仍可以征服者与珍宝输送者身份停靠欧洲港口。这些渴求世界的学科（围绕地理学与人类学形成）在现代早期悲情地建构自身为新科学与知识积累，其方法论现代性铭刻于额。这些知识作为第二资本积累的特性在于：虽属全体启蒙人类，却不能再被秘术理论家、知识私有者、地方巫师（尤其是君主及其秘密承载者）剥夺民用。在新兴人类科学、可利用自然与有人居住地球知识的背景下，识字的欧洲人即使身处偏远岛屿与陌生大陆的极致孤寂，也从未真正脱离母国意义体系。任何前线生活都可能被投射文学文献的潜在经验光环笼罩。无数航海家与探险家梦想在地图海图中永存。制图荣耀仅是全球化进程中欧洲实验科学华盖功能的特例，这种功能实际与潜在地保护着外线行动者免于陷入荒谬空白，避免因遭遇新异、差异、陌异与不可同化的荒芜而陷入抑郁。

耶稣会士汤若望在北京宫廷讲解地理知识（博韦挂毯，18世纪）。

经验科学及其分支文学体裁（游记与异域小说）本质上将域外境遇转化为观察，所有观察转化为可录入欧洲新理论巨著的通讯：因观察者无非是记录见闻的主体。这在探险家-作家的黄金时代尤为显著，布干维尔、阿拉戈、福斯特父子、佐伊梅、达尔文、洪堡、斯坦利等名字凭借读者数量至少达到世界文学水准。现代"带来-贡献-协作-推进-系统化"习性之典型表现，在于核心探索常以竞赛形式展开。对应竞速航行的，是科学荣誉领域的著述竞赛：这在高度亢奋的极地探索中尤为明显，其主角常以自身事业的吟游诗人与探险苦难的公关者形象出现。

通过探索与表演的融合，科学远征的媒介属性得以大众认知。若无振奋升华的媒介反射，全球化英雄的目标明晰度将大打折扣。

但原则上，引发远征的与其说是大众媒体，不如说是所有具写作天赋的域外孤勇者都瞄准一个想象超媒体——唯有它能记录传播其域外独行成功史。聚集所有探索者孤寂的华盖，必是部奇幻大全：部无人遗漏的认知记录之书，每位经验贡献者与殖民大文本的书写者都在此留名。这个想象科学巨著的实体出版终将实现。法国启蒙者实践天才的体现，在于 18 世纪中叶（陆地全球化进程半程时）即汇聚足够能量实施《百科全书》工程，为既往非正式的理论华盖赋予强制性的知识循环形象，使最遥远源头的知识记录获得认知价值形态。在此，文字的黑战胜了空无的白。

朱利奥·帕奥利尼《卡尔维诺之眼》，载《国际文学》43 期（1998）。

拉迪亚德·吉卜林书写的手。

但普鲁士腓特烈二世在与环球旅行家、自然探索者莱因霍尔德·福斯特的个人接触中，亲历了经验汇集的反叛性（或至少欠考虑性）：后者在哈勒自然科学教席就职典礼上直言不讳，称此生见过五位国王、三位野人（两位尚可沟通），"但无一人如陛下"。大帝视此语出自"粗鄙至极之徒"。然则当如何表述？当旧世界君主也可如异域酋长般被经验性对待（当欧洲宫

廷亦被观察为纯粹的威严场所），权贵与其扈从终将知晓末日临近。（457）

24 译者

当经验科学贡献习性在百科全书幽灵的超华盖下发展时，语言研究者与民族学家的任务是在具体语言的个体相遇中艰难构建外部语言世界。欧洲发现者的语言面对至少 5000 种（联合国教科文组织统计为 6700 种）真实语言及其难以计数的方言/次方言构成的符号多元宇宙，每种都专属其神话、神界、仪式、艺术与姿态系统。面对这种嘲弄任何综观的多样性，全整合超语言的梦想自会消散。发现者与被发现者在此新巴比伦情境中唯余两策：一是强制推行殖民宗主语言为流通通用语（英语、西班牙语、法语在不同地区以不同成效实现）；二是通过新主翻译话语渗透各种具体语言。两种路径并行，语言学习（及伴随的翻译）成为具体区域球体发生过程的关键。无论秉持翻译悲观论或乐观论，双语/多语在行进中的全球化进程中始终是最重要的区域华盖功能。事实是：欧洲宗主语言对地方语言的吸引远超后者对前者的吸收。（458）丘吉尔将英语民族史书写为语言空间史（《英语民族史》）是政治-史学家的精明洞见：显然预见英联邦留存者首为共同话语。此安排不仅满足英国将英美裂痕呈现为发音差异的需求，更为新政治团体与文化圈进入英语圈保持开放。事实上，以语言标准衡量，自然科学家、飞行员、外交官、商贾作为新人工民族，都已加入不可或缺的英语网络；流行音乐新世界最终也接入其中。在英语圈（如同在宗教与模糊边界对话中），媒介即讯息。

就基督教讯息而言，在其第二轮传教周期中，无法期待 5000 种外语主动需求。它必须自我翻译为他者语言以解释救赎必要性。过去五百年基督教译者为传播信仰的外语翻译成果（至少从数量观之，或许质量亦然），很可能代表人类史上最重大的文化贡献：现代基督教向无数具体文化的自我翻译，迄今仍是跨文化普世共同体操作可能性的最强见证。二十世纪末，《新约》部分内容已被译为 2212 种真实语言（语言地图专家据此推断基督教信息已渗入至少三分之一地球语言社群，其中不少首现书籍即为《新约》）。这一方面可被描述为古腾堡手段延续的五旬节奇迹，另一方面也暴露出最包容信息的不可逾越特性：所谓“小语种”的可及性为福音实际普世传播设定了现实界限。最终，影像和平之都好莱坞已取代地中海发射中心（罗马与耶路撒冷）。当信息能以两打同步版本推广时，即承诺最丰厚的收益。

25 同步世界

现代：哥伦布航行半个千年后，地球呈现为一个被环绕、发现、描绘、占据并利用的躯体，交织在密集的循环运动和远程通信的日常网络中。虚拟覆盖层取代了旧时代想象中的以太天空；通过传输系统，距离的消除已在权力与消费中心被技术化地全面实现。从航空视角看，地球已缩小至最多五十小时的喷气机航程；对于卫星和和平号空间站的绕地运行，时间单位已缩短至九十分钟甚至更少；对于无线电和光信号而言，地球几乎坍缩为一个固定点：它作为时间压缩的球体，在如第二层大气般包裹其身的电子网络中旋转。

由此，尤其是通过二十世纪下半叶的重大技术进步，地球全球化已推进到无需再为其正当性辩护的地步。正如十九世纪对领土的实际占据成为欧洲民族国家提出殖民主张的终极论据，地球全球化的事实完成已成为其自我奠基的论证。在历经数个世纪的启动阶段后，全球化逐渐稳定为依靠自身动力维持的旋转与振荡运动的复合体。在流动资本领域，动量（momentum）已取代根基。完成（consumación）取代合法化（legitimación）；事实转化为规范与层级。

十六世纪启动的事业，二十世纪已臻于完善：只要资本驻足之处，地球表面无任何地点能逃脱成为场所（emplazamiento）的命运。清算或液化革命持续滚动，浪潮渐涨。所有城市皆化为港口城市——当城市不走向海洋，海洋便走向城市（新超级商品"信息"并非如网络话语初期错误隐喻所言通过高速公路抵达城郊，而是经由数据海洋的航道而来）。在此意义上，达沃斯今日已成滨海之城。

全球化通过新旧媒介不断宣告其正在进行、持续扩张且不接受替代方案。由此，它获得了独立于一切哲学及其他反思性理论表达的奇特自主性。如同第二自然或命运，它无需向任何批判性权威辩解；仅维持自我确证的独白。情境描述已取代批判。无论如何，世界进程可将自身解释为人类行动总和所实施的"上帝行为"（act of God）的最广泛形态，其实现目前尚无法被任何普遍反对意志所阻遏。

在地球已被环绕、最遥远民族与文化皆迫于中介压力进入全球网络的事实之后，任何理论都无法再回避当下的占据。在此意义上，地球全球化可比作公理——当代理论出发的唯一事实。尽管分散民族曾如孤立星辰般生活在语言与领土封闭的内陆中，如今却被现代性摧毁距离的革命所迫，承认因他者侵略性可及性而共居于同一星球，这颗揭蔽者之星。

然而，地球全球化仅是晚近特殊环境下出现的纯粹事实（factum），不能诠释为永恒真理或必然性的显现。将其视为生物公理（人类同属一物种）的自然表达实属夸大，亦无法证实人类共享不可修正真理宝库的形而上学理念（尽管许多人深信此说）。全球化事实残酷地使"所有人潜在坦诚相待"的天真假设归于荒谬。相反，在互联进程中，人类对人类兴趣的必然有限性日益显著——唯道德基调转向强制性归罪（伴随渐增的神经衰弱）。

全球化的人类学成果：通过强制抽象化努力与更剧烈的循环运动，将人类合成为强力的物种概念，并统一于交通与流通的同步世界。先前关于"单程旅行"在普遍循环运动史中优先性的论述在此抵达关键点：唯有在欧洲人数世纪向"他者"的单向旅行确立人类学视域（作为民族与文化的虚拟完满）后，"人类"与"人性"方得存在。此运动自非殖民化始，不得不关注日益增长的逆向交通。逆向交通与欧洲人自我回归姿态交融，其结果被称为多元文化主义或符号世界的杂交。"人类"作为网络互联与渐进自我发现的模糊弥散准主体，登上当代思想舞台，成为偶

然性普遍历史的迟来遗产——其显现若非取决于内在特质，则完全受制于发现与组织的偶然境遇。

26 第二人居世界

"人类"并非源于物种聚合的欲望及相应手段。相反，人类集会仅通过殖民主义的强制纽带，及其解体后信贷体系、投资、货物运输、旅游渗透、文化输出、国际治安干预和生态规范扩展等必要互联得以实现。当前第二人居世界（Segunda Ecúmene）的主张不在于人类必须承认他者为同类（大量人群明示或隐晦地拒绝此点），而在于承受日益增强的合作压力——这种压力将人类聚集于共同风险与超国家威胁前，使其成为自我紧缩的共同体。

现代民族国家通过持续自我加压的通信维持形态的经验，似乎日益适用于仍非正式的全球国家共同体。内生压力（estrés autógeno）成为所有大型共识技术的基石。由此，国际政治正显著转型：从大行动时代步入大主题时代（即凝结为新类型语义普遍性的重大风险），这些主题需通过永久谈判细致处理。议题政治及其会议马戏团唯有作为全球内生压力的产物方能繁荣。其代表为渐进构成整体或全球性的人类谈判——通过相互接近与接触的压力共同体。

由殖民帝国及其市场关系超越所实现的现代全球化，催生的交通与通信连接、议题驱动的人性，并非人类自组织与自我发现史上首个共同体构想。前哥伦布时代的欧洲人已怀抱通过希腊

"人居世界" (oikuméne) 概念表达物种统一理念。尽管当时人类殖民世界限于希腊化-罗马地中海文化，仅能瞥见托勒密大陆三分结构（残余的欧洲、西亚、北非），此物种理念的宏大性未减分毫。古人未将人类普遍视为需要住所的经济动物（oikein，居住）或有缺陷的存在，而是本体论层面通过参与世界奥秘统一的存有者。这种对现实超验隐秘基础的普遍参与，构成埃里克·沃格林所称的西方第一人居世界（Primera Ecúmene）。

第一人居世界的统一基础不在环地中海贸易或罗马帝国合成，而在作为"问题共同体"的人类——因共享可比灵智（noético）与圣灵（pneumático）证据而启蒙，因相同存在谜题结构而团结。罗马通过吸收转化能力成为第一人居世界首都与旧欧洲形而上学能量之源。但地球全球化使万城之城去中心化，将形而上学发射中心变为普通场所。

当前全球化进程的人类共同体不再以沃格林式"神圣临在"为统一基础。第二人居世界爆破第一人居世界的普遍性，宣布希腊与基督教世界概念及其逻辑证据皆为地方性。基督教必须认证其不可超越的特殊性，唯待遥远未来证明其能否通过推进"普遍伦理"获得扩展的普世权威（汉斯·昆等正以新教父激情从事此项事业，或仅能成为教会的表亲）。任何所谓普世宗教自身皆无法成为全人类派系的"大乘工具"，更难强加形而上学统一语言与终极词汇。

第二人居世界可向重建的第一人居世界学习：即便最新政治正确的基因学证实人类属于广泛同质的基因池，亦不可诉诸生物学基础证成人类统一性。此亚当式种族主义与先前生物集体主义同构，唯现用于种族统一而非歧视。第二人居世界的人类统一性仅能通过生态与免疫学可确定的共同情境（condición）表达。

全球化后的人类统一性在于：所有人皆成为被超越者、同步者、远方影响与羞辱的承受者、自我连根拔起者、连接者、过度需求者——生命幻象的场所、资本的地址、均质空间的坐标点：更多是被观看而非观看，被理解而非理解，被捕获而非捕获。在此回归中，每个个体必须尝试理解身为自身的优劣势。"人类"在全球化后：多数是困于自身皮肤者，成为"我"之场所劣势的受害者。

无任何哲学，世界进程已非神学地意外将人类移出中心。全球化进程中人类不仅自觉过时（如诸多异化理论家所言），更成为自我的异乡人——从外部返回自身却不确定家中是否有人。若第一人居世界的典范是冥想与绝对断裂关系的哲人，及蒙受不可解恩宠自觉近神的圣徒，第二人居世界的典范则是永不知己何以成功的名人，与向时代关键经验敞开的匿名思想者——这些经验既包括作为"此时此地无限显现"的反复革命，亦包括比原罪更刺痛清醒生命的羞耻：对生命普遍堕落抗争的永不足够。

终极领域（última esfera）中，第二人居世界不再容纳万域之域：无论信息域、全球国家域，尤非宗教域。互联网纵有巨大潜力，作为超级包容系统亦创造互补的超级排他性。仅由表面构成的领域不是众人的家园，而是任意者的市场。市场中无人"与己同在"；在金钱、商品与虚构易主之处，无人应尝试如在家园。世界市场概念意味（并主张）所有供应者与客户皆处普遍外在性中。只要存在世界市场，所有关于重获人性内在全景（以本土或大都市为中心）的思辨皆因不可超越的外在优先性而破产。若中世纪未能同心圆式整合神域与世界，现代性试图将文化与企业场所多元性作为子域纳入同心圆建构的单域更是疯狂。马歇尔·麦克卢汉的"地球村"愿景低估此点："媒介对人的延伸导向星球的人性化"。但不可阻挡的帝国中心式世界形态消亡，亦抽离了电子普世主义的根基（绝对发送者的中心位置）。

终极领域仅容水平向构造，不排斥孤立摩天楼。它要求跨文化交易于不过度陡峭的人工天空下；渴求论坛、讲坛、华盖、赞助、联盟；鼓励利益集团于各式圆桌、阶梯会议室集会，但劝阻超级单域或全中心之主权的构想。

27 大免疫转型

迈向薄壁社会

当前全球化社会学与政治学的喧闹单调中，可提炼某些或成未来数世纪永恒新闻主题的模式：地方与全球需不断达成新共存

方式；"现代性之后"政治共同体进入"超越民族国家"的新格局；贫富悬殊加剧造成政治道德张力；生物圈衰竭及对水土空气的过度索取迫使"人类"成为须由理性对话产生顾及未来影响的新文化的生态利益共同体。这些主题共现传统政治主体与社会自足体概念的消逝——趋势已脱逸既有掌控者之手，问题与解题者步伐错位。

转换至空间诗学或"宏观领域学"视角，所有社会与个人身份问题皆呈现形态学与免疫学维度：历史驱动的大世界中如何建立可栖居的"居住"或"与己与群共存"形式。全球化当前的神经质反映：民族国家虽曾提供民主民族（或民族幻想）最佳居所与会厅的政治栖居条件，但此民族起居室已处处透风。

回望可见，现代民族国家的非凡贡献在于为多数居民提供类家园生活——作为场所与自我（或区域身份）交汇的实在或想象免疫结构，最震撼体现于权力国家向福利国家的驯化。全球化正侵蚀此政治文化家园效应，致使无数现代民族国家公民不再居家自适。

政治-族群身份的免疫建构已启动，揭示场所与自我联结不如领土主义政治民俗（从古代农耕文化到现代民族国家）宣称的那般稳固。若此联结松弛，可能浮现两种实验性极端：无场所的自我与无自我的场所。显然，所有现存社会皆须在两端间寻找生存方式（理想状态是尽量远离极端）。未来现实政治共同体亦须回应自我与场所的双重律令。

接近解体极端的典范是两千年散居的犹太民族——海涅妙言其“栖居于书而非领土”，《托拉》作为“便携祖国”。此隽语照见普遍却少受重视的现象：游牧或去领土化群体不从土地构建象征免疫与族群连贯，而以自身交流为“自生容器”——成员流浪异国时栖身其中维持“形态”。无领土民族不受定居时代最强迷思（视领土为族群容器，故土为生命意义与身份先验）束缚。此“领土谬误”（territorial fallacy）是定居时代遗留至今最有效力亦最成问题的遗产，支撑着所有政治暴力使用的根本反射——所谓“保家卫国”基于场所与自我等同的执念：领土化理性的公理逻辑缺失。自跨国流动超级浪潮促使多国民族与领土松绑，现代性趋向多场所自我与多民族“去民族化”场所。

印美文化人类学家阿尔君·阿帕杜莱以“民族景观”

（ethnoscape）概念提请关注族群联系的日益“去领土化”、民族外“想象社会”的形构，及无数个体对他国生活方式图像的想象性参与。就流散犹太民族而言，其挑衅性在于向西方民族展示无场所自我的悖论性存在这一现实丑闻。

另一极“无自我场所”现象日益显著，典型见于无人区：白色荒漠（极地）、灰色（高山）、绿色（雨林）、黄色（沙海）、蓝色（海洋）及交通场所（车站、港口、机场、街道、广场、商场）、度假村、旅游城、工业园区、夜宿点等过渡空间。这些场所或具独特氛围，却无固定居民或扎根的集体自我，本质不留滞访客与过客，构成当代社会去中心核心区与混杂边缘区滋生的过渡荒漠。

在这些社会中，无需过多分析便可认识到，全球化趋势正从根本上威胁其至今为止的常态：即根植于坚实种族或国家"容器"条件的生活（伴随其特有的幽灵），以及那种无需畏惧地将领土与自我混为一谈的特权。因为一方面，这些社会正逐渐松解与地域的纽带——随着大规模人口群体适应了史无前例的流动性；另一方面，那些中转场所的数量正以戏剧性速度激增，而对于频繁出入这些场所的人类而言，任何宜居性关系都无从建立。由此，全球化与流动化的社会同时逼近两个极端：一端是"游牧式"的无地自我，另一端是无人自我的荒漠之境——其间原本由成熟区域文化与土地依恋构成的中间地带正在不断萎缩。

安尼施·卡普尔《颠倒世界 II》，德意志银行，伦敦 1996

现代大众社会的形态危机——当前多数讨论仅将其视为民族国家性危机——实则源于种族容器功能的深度侵蚀。过往被理解（或误读）为社会的实体，本质上不过是一个由厚重领土之墙围筑、符号支撑、通常单语运作的容器内容物：一个通过某种国家诠释学获得自我确证，并在自身冗余中躁动不安的集体（对外来者而言几乎永远无法完全理解）。这些处于自我与场所交汇点的历史共同体，即所谓民族，因其自我容器的特性，多数时候都深陷内外分野的巨大鸿沟（在前政治文化中常表现为天真的种族中心主义，在政治层面则体现为内外政治的本质差异）。但全球化效应正逐步抹平这种区隔与落差。昔日的国家容器免疫状态，正被旧体制的受益者日益视为问题重重。

诚然，亲历现代居住自由优势之人断不会真正怀念昔日民族国家的军事封锁，更遑论部落生活形态常有的极权式自我催眠；然而，许多当代人既不能理解也不接受向薄壁交融社会转型的意义与风险。罗兰·罗伯逊正确指出：全球化是伴随抗议的进程（basically contested process）（474）。但反全球化抗议本身亦是全球化进程的组成部分：它属于地方机体面对超验世界形态感染时不可避免的免疫反应。

全球时代（我们可随马丁·阿尔布劳理解为全球化现代性的特定发展阶段）特有的心理政治挑战，不仅在于将传统种族容器免疫的弱化简单视为形态丧失与衰败（即视为暧昧犬儒的自毁助力）。对后现代人而言，真正的关键在于设计可行的免疫生存条件——这些条件必将在渗透性社会中获得多样化形态，尽管一如既往地不可能普及众生。

在此语境下，个体化生存方式的趋势显露出革命性的免疫学意义：在发达社会，或许这是人类进化史中首次出现个体作为免疫载体，挣脱曾经庇护性的社会躯体，大规模切断自身悲喜与政治共同体形态的关联。这种趋势最鲜明的体现当属西方世界的领航国度——美国。自1776年《独立宣言》明确将“追求幸福”的个体主义信条确立为社会契约基石以来，个体幸福导向的离心效应始终被社群与公民社会能量所平衡，使得群体免疫优先性看似也内化于这个美利坚民族的合成体中。

而今形势已然逆转：地球上没有任何国家、族群或文化像美国这样，在个体层面开展如此规模的生物技术、心理技术及类宗教的自我照护，同时伴随政治承诺的日益淡漠。最近一次美国总统大选投票率首次跌破 50%，国会与参议院选举（1998 年 11 月）中约三分之二合格选民放弃投票（专家甚至将 38% 的参选率视为较好结果）。这昭示着多数个体可与政治共同体命运解绑的局面——显然基于这样的清醒认知：个体免疫最优状态不再（或仅在例外情况下）存在于民族集体中，或许部分存于“少数群体”或社区团结体系，更多则来自与安全供给者的私人契约（无论是类宗教组织、健身机构、技术保险公司还是膳食管理）。个体主义免疫秩序的公理在自我中心的个体大众中传播，成为新的生存铁律：归根结底，无人会替他们完成自我未竟之事。

新型免疫技术作为存在策略，正被推荐给个体化社会——在这个“长期柔性化行军”消解“客体关系”、允许人际联结普遍不忠可逆的社会里，斯宾格勒预言的文明终局已然显现：我们无法判断这些处于最佳竞技状态的个体究竟是极端健康还是深度颓废。超越此界限，最后一道形而上学分野——尼采捍卫的高贵与庸俗之辨——将失去轮廓，而“人类”计划中曾闪耀的希望与崇高，终将如沙滩足迹般消逝于海浪。

过渡

空调系统

目前地球居民仍共享着行星的气候外衣——气象学意义上的大气层。出于众所周知的原因，它已成为当代人的焦虑对象。技术气候市场趋势长期表明：有条件者正竭力摆脱全人类共有的污浊空气。未来居住文化将日益明确地以人工制造宜居室内气候为基本需求。"空调系统"必将成为新时代空间政治的核心议题。由此，球形律令从潜隐状态觉醒，作为所有政治文化统一体建构的核心显性呈现。

不出三十年，第二人居圈（注）的成员将在众多气候临界点顿悟：呼吸之重，已不宜继续在露天进行。今日仍需异质理论透镜观测之物，明日将成为常识：显性气候政策是新人居圈的基石，正如显性气候技术将是具体社群形态的基础。至迟当不可逆（或需巨资修复）的物理气候损害常态化时（精神损害尚可掩饰更久），社会作为应用球体学的案例将被普遍认知与引导。

肥皂泡，纽约 1945

空调即命运。它验证了现代性本质体现于将精准技术免疫系统从模糊整体结构中分离的命题。当空气供给从无虑的生命前提转化为技术对象，人类存在最古老的基础气态条件便跨入现代门槛。空气混合与大气自此成为显性生产对象。过去两个半世纪所谓的"启蒙运动"，其本质不过如此。启蒙的昂贵代价将是呼吸技术。现代日常生活美学若不能指引，至少标示了这些发展的地平线。

弗雷·奥托《大型顶棚的肥皂膜实验》，1971

人类创造自身气候，但非随心所欲，而是在直接遭遇、给定与传承的条件下进行。所有死亡气候的传统如噩梦压迫生者的心境。维特鲁威（475）暗示的始于篝火的进程——人类聚集于宜人中心（magna commoditas）、迷人焦点周围——始终是群体团结建构的基础技术。社会即其空间温度，即其大气质量；是其阴郁，是其晴朗；是其裂变为无数地方微气候的轨迹。

因此，氛围状态的自决意义远超既有政治认知。通过冗长分析我们试图理解：领域是由共同栖居展开的共享空间，是人类协作的首个产物，是所有原初劳作最非物质却最真实的成果——唯有通过共鸣方能达成。激发文明进程的从不是劳动共享，而是领域共享；这是社会对自身最根本的调谐。

曼·雷《变形自画像》，1938

唯有在主导性室内气候调控进入文明讨论后，政党政治乃至广义政治才能作为公共关注焦点存在。改良民主制与大众传媒社会同时出现，只因作为气候形塑者的大众传媒使得气候调控之争得以普及。因此，民主大众社会中开明民众将政党选举表演解读为气象学家之战是合理的：所有人都试图通过承诺改变气候，但其聒噪暴露出对承诺本质的无知；他们几乎全然不解团结的深层理据。他们不明白：唯有将早期文化形态的参与和共情转移到大型社会条件下，团结方有可能——尽管他们确实感受到这种转移前提日渐脆弱所带来的后果。

东西方反政治怀疑论虽源自正确感知，却已蕴含新团结空间设计的核心洞见：每个此类空间都需基于（或更准确地说悬置于）可自证的气候承诺。启蒙始于放晴（如同天气放晴），否则它自始便是 20 世纪黑暗作者们所疑惧的大众欺骗。如同所有共同生活，政治是氛围可能性的艺术。

泡沫阐释

在十九世纪与二十世纪世界形象变迁中，梦境与泡沫皆无法固守于旧有本质宇宙论所赋予它们的地位——这一事实，连同其他众多符号嬗变与力量关系的惊人重组，共同构成了世界形态的深层印记。如今，我们以更为平和的语调将这种形态称为现代。若维也纳精神分析学派——尽管其保守特质——仍被公认为心智现代化的重要推手，首要原因在于它开创了一种对待表象边缘、既往偶发与长期被忽视事物的全新方式。通过占据这样一个认识论位置：在此，晚期唯心-浪漫主义关于无意识的哲学与自然科学机械论及技术观念得以交汇，精神分析先锋成功构建了一个象征性概念，使得对不可见物的全新观照成为可能。弗洛伊德将心理症状解读为文本，由此成为阿诺德·盖伦口中的“内在事实世界的伽利略”。那些曾被视作无足轻重的量获得了重大意义，跃入关注焦点。弗洛伊德早年将梦境确立为通往无意识的“王道”，彰显了中心与边缘之间“革命性”的权重转移。1900 年《梦的解析》的诞生，不仅突显了精神分析运动在认知传播层面的奠基行动如何早早映射于世纪回望之中，更是颠覆传统严肃体系与重质范畴整体认知的起点之一。当严

肃性遭遇动摇，得体规范经受重审，文化整体便经历着彻底蜕变。通过参与浪漫主义铺垫的梦境维度复兴，维也纳精神分析进入了一个关乎意义创生领域内权重重新分配的场域，这场文化革命事件汇聚了尼采反形而上学理想主义的冲击波，以及马克思主义与实证主义对上层建筑的批判激荡。这种对私密与公共意义语境中细微符号的新型解读艺术，将各类偶发事件、抽搐、偏差与过失行为皆纳入颠覆性扩展的意义假设网络。当此番重审重新划定意义与无意义、严肃与非严肃的边界，文化空间便获得了截然不同的构型。从此，无意义得以向意义发起古老清算。梦境不再是泡沫；它们标示着心理系统的内生性泡沫生成，并催生关于症状发展与内在意象沸腾法则的假说。

若现代性以严肃性位移为标识，那么梦境-泡沫方程式另一端又将如何？二十世纪以何等严肃态度对待泡沫？它赋予"意外之处的空气"何种价值等级？又如何致力于修复这种注定消散的短暂实体？凭借何种手段尝试公正对待自我指涉的空洞、充满独特价值的内向领域、氤氲的内在空间与气候性事实？若当代已能回应这些问题，便将勾勒出现代化的全貌。这将描述一个容纳偶然、瞬时、模糊、短暂与氛围性存在的宏大进程，艺术、理论及实验性生活形式各以独特方式参与其中。其成果之一，是后英雄时代得体规范（decorum）及其文化校准规则体系的根本革新。（23）任何试图全面再现这些进程的论述，都需同时谈及未被曲解的尼采思想与胡塞尔现象学冲动，1900年前后的视角主义与2000年前后的混沌理论，将超现实作为现实任意截面的提升，以及氛围性存在升华为理论的尊贵地位；（24）既要探讨模糊数学化（25），亦需剖析条纹结构

与不规则集合的概念渗透。（26） 这涉及一场低调者的反叛：微小短暂之物如何分得宏大理论的视觉力量；一门痕迹科学如何从微弱迹象解读世界进程的趋势符号。（27） 超越"微观逻辑"转向，我们更应谈论不确定性的发现——或许思想史上首次，非空无（28）、近于无（29）、偶发与无形（30）得以接入可理论化的现实领域。

Jean-Luc Parant, 《Jean-Luc Parant 的球体之书》

纵使这般关于新型严肃性分配（根植于被忽视的事实与符号）的广阔全景，也只能印证以下诊断：迄今无人能在共同视域内令人信服地统合这些创新。偏好实体、厌恶偶然的实质主义思想长影，依旧笼罩着现代性理论。

Sandro Botticelli, 《维纳斯的诞生》，1477-1478

直至晚近，对非物质性的轻蔑仍规训着哲学研究的主题选择，旧有惯性持续作用。但这无法阻挡自由精神在风险丛生的当下前沿展开探索——尽管其构想尚未导向新的情境定义。或许梦境已挣脱泡沫属性，但在泡沫自身获得解放前，这仍是半途之功。唯有当泡沫阐释与梦的解析并驾齐驱，现代性对严肃性的革命与得体规范的修正方能结出最终果实。（31） 泡沫阐释的使命在于赋予"意外之处的空气"应有之关注，哪怕将催生意料之外的理论——后英雄理论，将英雄时代专属于永恒、实质、首要事物的考量，转而投向短暂、次要、无关紧要者。或许在并行推进泡沫研究的行动中，梦境阐释的真正意涵方能显现。正如恩斯特·布洛赫在其近乎被遗忘的《希望的原理》

中，通过人类预期能力的政治本体论，突破了弗洛伊德梦境阐释对夜思与退行意义层的拘囿，赋予昼梦以乌托邦潜能与建构现实的投射力量；同理，泡沫阐释需构建为活化内在空间的政治本体论，在此，最脆弱者被理解为现实的核心。

Sandro Botticelli, 《维纳斯的诞生》局部

在本研究中，泡沫阐释需以"多泡学" (poliesferología) 或温室扩展科学之名展开。必须明确：这种"阅读"泡沫不能止步于单纯诠释学或符号破译，唯有作为人类栖居空间的技术理论——符号气候化的空间，即文明单元建构与维系的科学-工程及政治指南（该领域现仍属伦理学及其政治学、教育学分支），方能真正切入实质。目前，与这种文化-文明异端理论最邻近的学科当属载人航天学，因其彻底追问生命维持舱内人类生存的技术条件。（32）新范式可表述为：严肃与脆弱，或更激进地——泡沫与丰产。泡沫学 (Aprología, 源自希腊语 áphros) 即共脆系统的理论。若能证明泡沫性具有远大未来，甚至在特定条件下具备创生能力，实质主义偏见便失去根基。这正是后续论证的目标：长久遭贬抑的表象轻浮之物、注定内爆的存在，将重获现实定义的参与权。需领会：须将漂浮者理解为特殊根基；将空洞重新描述为自足丰盈；视脆弱为最真实的存在场所与方式；确立不可重复性相对于序列性的现象优越性。但"本质性泡沫"的理念（无论物理抑或隐喻层面）是否自相矛盾？连自身形态持存都无法保证的构造，真能被视为生命后果与远程创造行动的潜能载体？

丰产泡沫——神话学间奏

"丰产泡沫"意象在思想史与形象史上并非总是非法虚构，只需回溯至本体论-大众化与形而上学-实质主义对泡沫的轻蔑形成之前，便可验证此论点。在欧洲古代、印度及近东传统的最早记载中，海洋泡沫意象与流变-不灭的生命力始终紧密交织。公元前700年后生活在维奥蒂亚的游吟诗人赫西俄德，通过讲述阿佛罗狄忒诞生于泰坦克隆事件催生的泡沫，为西方传统留下了泡沫与生成力联结的永恒记忆。这个抒情-骇人的故事，使前苏格拉底时代的泡沫诗学得以在主导后世的短暂性贬抑形而上学旁存续。鉴于文本传承的稀缺性，我们无从判断赫西俄德的联想是其独创抑或源自更古老的神话寓意。诚然，赫西俄德似乎陷入了词源学的巧妙误会：他将源自近东传入希腊万神殿的女神名 Aphrodite（阿佛罗狄忒）与 á phros（泡沫）相关联，使希腊的爱与丰产女神同这种非实质物质结下崇高爱欲功能。这种伪词源学使叙利亚-腓尼基女神 Astarté（或巴比伦 Ishtar）的希腊化变体获得神话谱系的语境，赋予泡沫以希腊及其继承者神谱叙事中的华丽首演：

"乌拉诺斯被镰刀割下的生殖器， / 被抛离大陆投入汹涌深海， / 长久漂流后，神圣肉体周围泛起白色泡沫， / 从中诞生少女。她先至圣岛库泰拉， / 后抵环流的塞浦路斯。 / 庄严美丽的女神踏浪而出， / 纤足所及青草萌发。 / 她被称作'生于泡沫的阿佛罗狄忒'， / 头戴库泰拉花冠， / 诸神与凡人皆称她为' Aphrodite（阿芙洛狄忒）'， / 因她诞生于 aphros（泡沫）； / 亦称'库泰拉'，因她曾至该岛， / '塞浦路斯之女'，因她现身该岛浪涛， / '爱欲女神'，因她诞生于生殖

器。/ 爱神厄洛斯与渴慕之神希墨罗斯随侍在侧，/ 当她初生步入神族行列。"（33）

诗人于此创造出原型意象：非普通泡沫，而是天神乌拉诺斯被阉割的生殖器与海浪接触催生的泡沫，被赋予形塑力、生殖力与缔造美、诱惑、完美的效能。通过"aphrogen é a"（泡沫所生）这个形容词的神圣化——原为修饰性唤起，现升格为概念——泡沫本身获得了生育权限。正如后世精神形而上学赋予世界生成逻各斯以"精子性"（spermatik ó s），前苏格拉底诗学已认知"精子性泡沫"（á phros spermatik ó s）的母体特质。值得注意的是，赫西俄德将奥林匹斯阿佛洛狄忒（另一传统认为她源自宙斯与橡树女神狄俄涅的结合）置于泰坦神系背景，这无疑受将爱欲女神纳入宇宙原初进程（仍完全受前理性元素力量支配）的动机驱使。唯有在此，泡沫方能承载生成力与丰产意义，唯有泰坦精液能合理化为爱欲力量之源。女神的泡沫孕育使我们理解：泡沫如何被短暂而富有神话创造性地构想为母体子宫与重大形构的基质。（35）

J. A. D. 安格尔，《海中诞生的维纳斯》，1808

古印度神话关于搅动乳海提取不死甘露的记载，以更为超验的巴洛克小说气质展现了类似主题。在《罗摩衍那》与《摩诃婆罗多》版本中，担忧不朽性的众神在守护神毗湿奴建议下，以曼陀罗山为杵、千头蛇舍沙为绳，搅动乳海千年：

"众神恢复气力后继续搅动。不久，千道光华的柔月自海中升起。随后，全身素白的吉祥天女拉克什米显现，接着是苏摩神酒、白马、装饰那罗延胸脯的天界宝石考斯托巴……医神檀凡陀梨手持白罐出现……最后浮现大毒药迦罗拘吒。"（37）

《罗摩衍那》中，搅拌首先催生手持圣露的医神，随后是六亿天女阿布娑罗及无数侍从，再而是白马、宝石与甘露，引发神魔大战。（38）印度文本的独特在于：泡沫生成被呈现为明确的生产行为（带有炼金术特质），"泡沫生成"同时指涉"从泡沫生成"与"生成泡沫"，使 aphrogenia（泡沫生成性）获得技术性解读。搅拌工具（神山与巨蛇）虽显怪诞，却透露出工匠观察的典型意象，尤其令人联想到黄油制备（该文化中，祭祀之火中倾倒液态黄油乃基本仪式（39））。这体现了炼金术核心：通过注入空气提纯精华。当预设原初力量与本质丰度的统一，对"本质之本质"的魔法求索便催生了绝对提取的神学戏剧。

埃及创世神话甚至描绘了唾沫-泡沫宇宙论：太阳神阿图姆之口作为原始运动焦点，最先创造湿气泰芙努特与空气舒，二者的泡沫混合物通过"神圣吐息"生成万物。值得注意的是：此处神谕非以"创世令"形式，而是通过原初泡沫的双质混合体进行生殖性创造。

这些神话暗示了对抗泡沫不育偏见的古老替代方案，虽仅具诗意说服力，却为泡沫与丰产的概念联结埋下伏笔。后续论证将

表明：泡沫（有待巩固的定义）构成人类事实整体的生成母体。正如莎翁所言："我们皆由泡沫质料构成。"泡沫阐释的第一课已转化为神话学离题；第二课将离开神谱动机，在简览自然科学对泡沫研究的当代贡献后，转向人类学记录。

自然泡沫，泡界

物理学语境中，泡沫指气体囚禁于固态或液态材料的多室系统，各腔由薄膜隔开。比利时物理学家约瑟夫·安托万·费迪南德·普拉托（Joseph Antoine Ferdinand Plateau）于十九世纪中叶提出的泡沫几何学定律（迄今有效），为表面混乱的泡沫聚集体引入了秩序。这些定律表明：泡沫气泡由张力膜构成，三膜交汇形成120度角，四气泡交汇于一点。薄膜存在归因于水的表面张力（达芬奇1508年已观察水滴形态）。英国物理学家查尔斯·弗农·博伊斯（Charles Vernon Boys）1890年关于泡沫色彩的论著（40），将彩虹奇观引入维多利亚时代的儿童房。

二十世纪将时间维度引入泡沫分析：泡沫是过程，其内部持续发生跃迁、转化与形变。这种扰动具有方向性，导向更高稳定性与包容性。老泡沫的特征是气泡更大（年轻气泡破裂后被邻近气泡吸收），湿度与新生度越高，气泡越小、越圆、越自主；干燥老化后，幸存气泡相互挤压，普拉托几何定律愈发显著。

Frei Otto 团队研究中的气泡筏向扁平多面体网络过渡

老化泡沫体现了共脆系统的理想型：达到相互依存极值。在脆弱-稳定的巨型多面体网络中，任一细胞破裂都将导致整体崩溃。泡沫的过程动力学为所有关于内在扩展包容空间的故事提供空形式。这些悲剧几何中，剩余共隔离空间达到内在张力或 "tensegrity"（张拉整体）的极致，其共同存在风险可用共脆性公式表达。需注意：泡沫无中心细胞，"首都"概念本身适得其反。

近来，多室母题在空间物理学理论中盛行，致"泡沫"隐喻愈发频繁地用于描述自发空间构型（从微观到星系尺度）。二十一世纪俨然成为"泡沫世纪"。最新宇宙模型将宇宙描绘为暴胀泡沫的编织体，每个泡沫代表类人类世界的原初爆炸系统。

（41） 但最重视泡沫形态力量的学科当属细胞生物学：众多生物学家认为，原始海洋浑水中自发的泡沫形成是生命起源的唯一解释。

"（...） 搅动油水混合物会自发产生类细胞气泡膜。在无生命的地球初期，正是这些泡状空洞实现了内外区隔。（...） 脂肪泡逐渐壮大并发展出自保能力。（...） 推测太阳能最先穿透微滴，受控能量流最终催生细胞生命体。"（42）

一个带有附属群体的生物共生体：团藻作为从单细胞群体形成向球状多细胞且具性别分化的个体过渡的进化范例。在这个细胞创世记的叙述中，球形形态与能量内容必须相互配合，使得

首个生命体得以从海洋中诞生——那泡沫中诞生的单子，在水中游动并溶解其中，却已与之分离，充满内在性，拥有自身特质。从分子原始汤中，那些形式上受保护的原始小内部空间——被视为生命前体——踏上了自我诱导之路。用系统生物学的话语来说，它们构成了"半开放系统"，作为敏感反应空间与自身及环境进行互动。迄今地球上发现的最古老化石（超过 35 亿年）被古生物学家解读为原始细菌遗骸；根据其形态与发现地点被称为兹瓦西兰微球体。其存在证明生命之谜无法与形态之谜分离，更确切地说，是与遵循球体法则的内部空间构造之谜不可分割。当单细胞生物出现时，作为球状凝聚与封装的有机历史便开始了：在球状膜结构下聚集着将被称作生命的增量。原始有机体中，空间正在通向自我的途中。自我的首要特征是具有采取与外部对立立场的能力。根据我们的观察，这种立场通过自我折叠或顽固驻留于意外之地而显现。难道在最原始的生命中就已存在通向内在的神秘路径？L43）

尽管在新生命科学视角下，泡沫形态学与原始动物生成间的联系展现得如此震撼，但对我们而言，空间多重性的冒险故事，唯有在进入人类学与文化理论语境时才真正开启。通过"泡沫"这一概念，我们描述的是遵循先前提出的微球体分析意义上的气泡聚集体。（44）该表述适用于球状邻里系统或集合体，其中每个"细胞"都构成一个自我补足的语境（用日常语言说：一个世界，一个场所）、一个由二元或多极共振张力的亲密意义空间，或一个仅能由其自身在内部体验的、涌动着独特生命力的"家园"。（45）每个这样的家园，每一次共生与联盟，都是独属关系培育的温室。我们或许可将这些构型称作"二人

社会"（46）（若非后续试图揭示"社会"一词应用于此类对象时总引发误解）。当此类场所形成时，邻近关联者彼此相向的存在，始终作为空间构型的真正动力源发挥作用；共存空间内部的气候调节，产生于共生体相互外化的过程——如同炉灶成型前的预热，共同内在由此被调和。（47）每个微球体自身都构成私密性的独特轴线。必须阐明这条轴线如何以个体化方式自我折叠。

维托·阿孔奇，空间分配者

《在原始状态中，墙壁构成展厅中央的盒状密闭空间。若有人欲进入，可推开一面墙。但随即发现原处又立起另一堵墙。》

每个家园的内倾性并不妨碍它们凝聚成更紧密的联盟——我指的是社会泡沫：邻接联系与相互分离必须被解读为同一事实的两面。泡沫中盛行共同隔离原则，即同一分隔墙始终为两个或多个球体充当边界。这些被两侧共同占有的墙面，是原始的交互界面。从物理真实泡沫中单个气泡与多个邻球共享空间边界的事实，可推演出解读社会联合的原型意象：人类领域中的具体细胞（个体单元）同样通过免疫化、分离与相互隔绝而彼此粘附。该对象域的特殊性在于：气泡-家园在其多元邻里关系中的多重共同隔离，既可描述为封闭，亦可视为向世界开放。因此泡沫构成悖论性的内在——从我的位置望去，周遭大部分共气泡同时具备邻近性与不可及性，处于既联结又疏离的状态。

所谓"社会"构成我们刚界定之词义层面的泡沫。此表述必须尽快阻断传统群体为自身存在提供想象性阐释的幻想——即社会领域形成有机整体，并整合于全共联全包容的超球体。自远古以来，帝国与神国虚构的自我塑形宣传无不诉诸此说。（48）现实中，"社会"唯有被理解为空间多重性与过程多重性躁动不对称的联合体才能被把握，其细胞既非真实联结亦非真实分离。"社会"唯有在自我催眠地将自身视为同质单元（如基因或神学本质主义的民族国家）时，才呈现为起源性单一球体（或仰赖特殊地位）。它们作为着魔空间登场，享有想象免疫与魔法泛化的本质共同体及选民特质。在此意义上，斯拉沃热·齐泽克近期采用我们的"球体"概念，批判性地应用于世贸中心遇袭前美国的精神状态分析。（49）是否需澄清：关于人类共同行动的知识起点，在于决定走出相互催眠的魔法圈？任何试图理论化"社会"者，都必须摆脱"我们"的迷障。若能达成此点，便可觉察"社会"或民族之构成，远比其同质化名称所暗示的更为流动、混杂、渗透与混杂。

当我们后续论及"社会"，该词既不指（如暴力民族主义中）包含可计数人口与家庭的单一政治本质容器，亦非（如某些系统理论家所言）非空间化的传播过程（50）——后者分化为子系统。我们将"社会"理解为不同格式微球体（伴侣、家庭、企业、社团）的集合，如同孤立气泡在泡沫堆中：彼此接壤、上下堆叠，既非真正可互达，亦非切实可分离。（51）诚如恩斯特·布洛赫的动人表述："世界之屋有许多房间"，但它们没有门，甚或只有绘着外景的盲窗。

泡沫中的气泡——伴侣与家庭、团队与生存共同体——是自我指涉构成的微观大陆。尽管它们总以联结他者与外界为托辞，实则始终各自蜷曲于自我之内。共生单元永远自成世界，与另些以自身方式建构世界的群体毗邻，在共同隔离原则下被迫形成互动组合。它们的表面相似性或许令人误判其存在密切交流与广泛开放，实则多源于模仿浪潮（52）中的共同发生史及相似媒介配置。操作层面而言，它们大多彼此无涉。（试想车流中的乘客：每个旅行群体内部构成共振细胞，车辆之间却宜保持隔绝——因交流即意味碰撞。）

它们的协调不源于细胞间直接交换，而经由规范、刺激、传染性商品与相似符号的拟态渗透。往昔此论点需以核心家庭为例证：生育伴侣始终是（未来亦必是）可生长二元体最可信样本。如今我们的诊断可扩展至无子女伴侣，乃至茧居独居的特殊形态（如日本"章鱼壶"文化，自闭-墨鱼罐场景）。（53）我们强调泡沫细胞非抽象个体，而是二元或多极结构。（54）显然泡沫理论具有新单子论取向，但其单子的根本形态是二元体或更具复杂性的空间-心灵构型，蕴含公社与团队精神。

泡沫细胞构成的"社会"是浑浊介质，具有一定信息传导性与物质渗透性，却不传递直接真理。若爱因斯坦居我邻舍，我不会因此更知宇宙；若上帝之子曾与我同楼，至多事后方知曾与谁为邻。每个泡沫位置都开启相邻视域，却无全景可用，至多在某个气泡中形成对众多邻泡有效的夸张表述。选择性讯息可传，然通途不存。对接受泡沫存在作为情境首要规定的理论而

言，关于"世界——"的统括性超视不仅不可企及，实为不可能——若理解得当，亦非所求。

已告别古典形而上学核心象征——全包容单一球体：球形之"——"及其全景监控建筑投射。它们逻辑导向百科全书体系，政治导向帝国"寰宇之城"（其命运见《球体 II》第 3、7 章），治安导向全景监视塔形态，军事导向五角大楼式偏执本体论。毋庸赘言，此类中心主义仅存历史趣味。作为亲密温室与中型自有世界间不对称邻里关系的系统，泡沫半透半晦。泡沫中的每个情境都是环视与盲点的相对组合；被理解为泡沫存在的在世存在，在不可穿透中开辟澄明之所。

早在现代生物学与元生物学引入"环境"概念获得新客体视野时，便预示了此转向：

"误以为人类世界为众生提供共同平台实属谬见。每个生命体都有如人类特殊平台般真实的专属平台。由此认知我们获得宇宙新视界：它非单一肥皂泡（被吹胀超出我们地平线至无限），而是亿万紧密相切相扰的肥皂泡集群。"（55）

无数"内宇宙肥皂泡"的集合，不再能以形而上学单宇宙观（万物在普适逻各斯下集结）来思考。取代哲学超级肥皂泡（世界——的全体单子，其形态详见《球体 II》第 4、5 章）的，是多元宇宙聚合体——可描述为群体之群、由世界建构性空间结构构成的半晦涩泡沫。关键在于理解：这种无限多元的感性存在模式已在动物智能层面展开，据我们所知，未有动物能清点他类并引归己身。至于人类，在（人类中心、种族中心、自

我中心、逻各斯中心）妄想淡去后，或能对自身存在于本体论泡沫介质中获得更理性认知。由此可解赫尔德此言更指向过去而非未来："每个民族自有幸福中轴，如每个球体自有引力中心。"（56）

的前瞻表述为去中心化世界设计的弹性存在模式提供初步概念。皮埃尔·列维论及"集体智能"符号生产力的涌现性时写道：

"知识空间中，参与者活跃气息的统合非为达成个体的假设性融合，而是催生万千虹彩肥皂泡——每个都是临时宇宙，共享意义的世界。"（57）

既然世界构型总具建筑表达（更准确说，存在于可动与不可动产间的协同张力），就必须考量在居住空间、建筑与建筑群中物质化的球体生成过程。依柯布西耶之见，建筑可比肥皂泡："当内部气息均匀调和，肥皂泡即达完美和谐。外在是内在的结果。"（58）

微妙之物往往迟至才成为对象——这与诸多表面自明之事共有特质：唯有当它们消逝时，方跃入眼帘；而通常，从被纳入比较之列起，其天真的事实性便已开始消散。我们无意识呼吸的空气；我们无意识沉浸其中的情绪浸染情境；我们生存、存在、栖居其间却因过于显豁而难以感知的氛围——所有这些皆构成主题空间的滞后性。在它们能被明确关注之前，作为永恒自然或消费品的面貌，似乎为我们的此在与在此提供着先验背景幕布。它们成为迟到的警示，唯有通过近期证实的可操控性（无论是建构性还是破坏性层面），才跻身主题跑道与技术领

域。这些曾被视作存在之默然馈赠者，须先成为注意对象，方能成为理论对象。它们必须被体验为脆弱、易失、可毁之物，而后方成为空气与心境现象学者、关系治疗师、氛围工程师与室内建筑师的可操作场域；必须变得令人窒息，人类方学会将自身理解为那些曾被视作理所当然之物的守护者、重构者与再发明者。

借助放射显微镜观察果蝇头部内部视图。

背景唯有当前台进程超越其承受力时，方打破沉默。需经多少真实生态与军事灾难，方能精确言说人类可呼吸的大气环境如何人工建构？需累积多少对存在大气前提的理论与实践无知，激进化思想之关注方能沉入心境本质（59），继而跃向全然普世的存在-于中的构成模式与整体性关系的沉浸式存在模态（60）（对此我们新近采用"沉浸"表述）？个体主义误解与自闭式荒芜的钟摆需摆荡多偏，方能使共振现象与精神间空间动画组合的自有价值得以无删减（纵使半遮半掩）地语言显形？需何等渐次伪装的漠视摧残人类近身关系，方足以描述足够良善的家庭与伴侣关系的构成性意义？（61）

一切过度显豁者皆成魔性。冒险言说那些曾悬置于默认知识（毋宁说从未被知、从未被思）中的背景现实者，认知到一种境况：可推测与可缄默之物的匮乏已然且持续不可阻挡地蔓延。哀哉荒漠隐匿者！如今需人工重构往昔看似天赋的资源。我们被迫以冒犯性精细与挑衅性细节阐明旧日必如宁静暗流共鸣之物。此显豁化转向昭示文化科学的现代功能——它作为文

明阐释的普遍代理人登场。关于它必须指出：从今往后，其必常为温室文化工作的科技与实践行政学。在文化（恰是文化）不再显现场景化后，需通过培育、重述、过滤、阐释与改革来维系其存续与再生：文化之文化将成为背景显豁化时代的文明准绳。

要求预设近乎无物可再预设。让我们由此处开始怪异而详尽地阐明，依学科前沿可述的我们存在-于-世界之状；让我们（偕现象学者）以开阔视野与明晰性描述身陷何种全局关系或包裹性情境；让我们（偕媒介技术专家、室内建筑师、职业医师、氛围设计师）最终规划并建构那些我们将按自身计划与评估存续其中的空间性、氛围性与包裹性情境——在此建构与重构活动中，持续运作着那些摧毁自明性却不允其重获新效的异化力量。若它们归来，必是阐释产物或保育对象。它们将处于社会政治恒久监护或新技术设计之下。"生活世界"已成为气候技术。

显豁之物的魔性是文明史的踪迹。其生长与现代性在人工性意识中的进步同步。若往昔藏于背景者挺进前台，若远古未名之物新近须主题化展示，若隐含之褶延展并投射于光照表面（所有曾匿于内在的细节此刻均等明晰均匀铺陈），这些事件皆为运动中见证——在此运动中，智者彻底改变其相对于客体的位置，而今客体被如此认知，往昔却以他种方式被知或未被知。鉴于此位置转变，衰竭的"革命"隐喻（作为身体与角色关系的根本颠覆）可最后一次荣膺理论认知殊荣（继而永久封存于清算概念档案）。

"革命"之真义，莫过于观照 16 世纪解剖学家之革新：他们以切口开启人体内部，借描述性图示昭告天下。维萨里的"革命"对西方人类自我认知的影响，或远超被滥引误读的哥白尼转向。早期现代解剖学以器官图谱与内在机械架构图示（维萨里巨著恰名《人体构造》），直面传统身体之晦暗——以新精度凝视时，它展演了贫乏图像的内在身体性自我依附基础，赋予身体-主体自我认知以转向。从此我必须凝视解剖图谱，接受其讯息：这就是你！当智者以解剖刀检视时，你内部即如此呈现！任何反解剖学的自欺皆无法重获前手术时代的身体存在天真。现代性行动者无论意愿，皆参与准自体外科转向。纵非尸检专家般职业性操弄机体组织切口者，作为文化参与者亦被虚拟转移至认知与操作点——在此无法不为安置于面对旧身体-内在宇宙的大转折秩序中。从解剖学异化可能性理解自身内在身体空间：此乃现代性"革命"首要认知成果，唯可比拟麦哲伦-埃尔卡诺首次环球航行引发的世界观剧变。

绘制地球环航图与多视角呈现人体解构图本质同一。二者皆属彻底转变事物认知角度（klima）的伟大轮转。Making it explicit（显豁化）自现代开端即意味着：通过解剖学家操作能力参与身体世界革命，并从根本转变的自我交涉角度将自身构建为虚拟自操作者。《倾斜 45 度角之物方显珍贵》

（63）。现代是解剖学家世纪，是切口、侵入、穿透、植入黑暗大陆（古忘川）的世纪。

当学术抽象严重扭曲现代知识基本操作关系后，哲学家方觉悟显豁化属话语操作，首要关切言说者的意见与信念账户管理（64）。难道所有言说者皆是断言证券交易所的投机客，哲学则充任交易所审计员？真正阐释意义存于他域：现代知识关系的伟大特征非在于"主体"可自我镜像化或公开交代意见动机，而在于对部分澄明的自身晦暗进行自我手术，并拥有标示潜在自我干预点的解剖图。切勿被外科与非外科的劳力分工迷惑：按维萨里标准成为"主体"者，无论意愿皆生存于自体手术性弯曲空间。现代性意义上，若对潜在外科医生视而不见，我便无法真实（即与文化层级协调地）成为自身。现代人最深层的谎言，几乎总是蓄意忽视自身可手术状态（65）。原则上拒绝对自我（依自我诊断与状态）手术，是恶劣浪漫主义内核。我们对自身躯体与心身基础虽不完美却可扩展的干预可能，构成被称作"现代"情境的决定性特征。此层面谈所谓物化实属多余。

作为空间多重性与过程多重性躁动联合体的"社会"，其泡沫本质在技术媒介时代更显昭彰。每个微球体既是信号发射站又是信息黑洞，既参与全球网络又深陷地方性茧房。这种认知拓扑结构印证了海德格尔晚期关于"集置"（Gestell）的预言：技术框架将存在者纳入可计算、可操控的秩序，却同时催生新的存在可能性。当我们谈论"社会媒体"时，实则是谈论泡沫结构的超速增殖——每个点赞、每次转发都在铸造新的界面隔离墙，每个热搜话题都是瞬态共鸣泡的闪光与破灭。

泡沫理论最终指向一种激进的空间政治学：否定任何超球体（帝国、全球市场、普世宗教）的终极整合承诺，承认存在本

质上是多孔、多腔、多节奏的共栖。这要求我们发展新的伦理语法——不是康德式普遍律令，而是"界面礼法学"：学习在保持膜结构完整性的同时，让意义透过半透膜进行差异化交换。正如每个肺泡在维持独立气囊结构时完成气体交换，人类共同体唯有放弃融合幻想，方能实现真正的共生呼吸。

福柯的全景敞视主义在此遭遇根本修正：当监视资本主义将每个气泡转化为数据萃取矿井时，抵抗不再依托于逃离目光，而在于培育"不透明性的艺术"。泡沫的悖论性透明/晦暗特质，为生成新型知识形式提供基质——既非启蒙主义的穿透性凝视，亦非后现代的碎片化眩晕，而是培育"相邻性智慧"：在知晓永远无法完整映射邻居气泡内部的前提下，发展界面交互的礼仪与创造性误读的诗学。

当解剖冲动从身体延展至意识层面（神经科学）、关系层面（大数据社交图谱）、存在层面（元宇宙全息记录），现代性承诺的"彻底照明工程"面临终极考验：完全透明的存在是否仍是存在？泡沫理论暗示了答案：生命的本质正在于维持必要的不透明储备。每个微球体核心处永远存在着不可通约的暗物质，那是抵御熵增的形态发生源泉，是拒绝被完全纳入显豁化暴政的生存论抵抗。

接受自身作为泡沫聚集体中的暂现性共振节点，意味着同时承担三重义务：

膜维护伦理——守护使自身成为"内部"的边界完整性

界面创新伦理——发明与他者气泡的接触新程式

共泡沫意识——理解每个自治球体的震荡终将参与整体泡沫海的潮汐

这种存在模式既拒绝前现代的整体主义乡愁，亦不沉溺于后现代的流动性迷醉。它提示我们：在显豁化达到临界点的后人类世，或许唯有重拾某种"谦逊的本体论"，承认认知永远滞后于存在的泡沫式绽现，方能为有限者找到栖居的弹性韵律。

当隐含变为显性：现象学

当知识的家园因对隐秘的不可遏制的智力入侵而震撼——这对所有高等文明，尤其是现代性而言的根本事实，在其通常解释中被称为研究。当对这种不安的阐释充满抱负时，在精神史上一个显著的时期，它便获得了现象学的名称：关于“对象”登上显现舞台的理论，以及对其存在与知识其余偶然性的逻辑承认。人类并非一次性揭示一切，而是对象进入知识遵循着一种序列的法则——一种严格而难以理解的先后秩序——这构成了由色诺芬尼首次提出的原始直觉，并在精神史或哲学教育小说中发展出进化与现象学思想。这一直觉的核心在于观察到后起者与先行者常以显性与隐性的方式相互关联。解释将数据与预

感转化为概念，而这些转化既可叙述又可论证。由此，关于不可逆精神过程的科学成为可能，它处理逻辑-创造性有序排列的连续思想序列（例如关于上帝的表象、灵魂与人格概念、社会构想、建筑形式与书写技术）。现象学是叙述那些最初只能以隐性存在之物的显性化理论。此处“隐性”意味着：处于未揭示状态的预设，处于认知静默中，免于发展压力与详细阐述，以模糊邻近的模式存在——尚未进入语言，无法在当下被质询，未被话语机制激活，也未植入程序。相反，“显性化”意味着：被从背景带到前景的流动所承载，从勒忒河到林间空地，从褶皱到展开。思想的时光之箭指向更高的显性。能以更精细表达程度述说之物催生论证的流动性，前提是认知时代的精神已召唤其介入。当然，隐含也是陈述间的关系；传统上视其为较不普遍的命题在更普遍命题中的包含，或文本在语境中的纳入；就此而言，逻辑分析可被视为解释性程序；但其真正意义在于：隐性指现存中某个场所，那里蕴藏着待展开、待阐明、待解释的花蕾。（66）因此，真正的知识史具有昔日未显之物成为现象的形式，从未被照亮到被照亮，或从阴影数据到前台主题的转变。我们称那些在隐含长夜中幸存并在主题展开的白昼中运动的言说为真实知识。

旧欧洲众多杰出智者在理论机遇期崩塌后，仍基于此图式思考知识进程，这足以探讨其成功条件。（67）近两百年来，来自不同学科的严谨而富有建设性的思想家发展出信念：知识中出现的任何事物，无论显得多么异质新颖，本质上都无法脱离智者自身，因此（无论危机多深）终将融入我们内在的教化史（此处“我们的历史”吹拂着一种高等文化自我的气息，因其

不再直接指涉世界精神)。现象学家传播着“无外不相应于内”的福音；暗示我们不会遭遇任何无法通过占有融入我们自身的异质。他们无限占有的信念基于如下假设：晚期知识不过展开早期隐含之物。

这种乐观主义的本体论基础由 15 世纪的尼古拉斯·德·库萨奠定，他提出最大隐性存在（上帝作为原子点的浓缩）与最大显性存在（上帝作为全体的球体展开）的对称性。在库萨预设下，人类思想始终是神圣显性化（即实现与创造）的认知伴随，只要有限性中能达致这般圆满。在《球体 II》的《神即球体》章节中，（68）我们详细探讨了西方球体神学在这位欢愉主教看似轻浮的《全球游戏论》中的巅峰。类似认知乐观主义见于斯宾诺莎伦理学，它是对自然潜能发展的独特劝诫：我们尚不知晓黑暗身躯的全部可能；多加了解，你便得见可行。莱布尼茨的认知乐观主义更趋温和，因其《单子论》作者对无限延伸的隐含性有着精准概念。（69）甚至在黑格尔的“圆环之圆环”建构中，仍保持着“终极无非是完成的初始，在我们的概念化中自我中心式回归”的原则。

当乐观主义定调时，内部如何完全外化的问题便凸显。在信任视角下，人类实践无非是将生存瞬间黑暗中的隐秘巨轮般呈现，以将其作为精确表象纳入人类储备。彻底乐观主义使知识技术史导向终极图景：内在性与外在性逐点达成完全对等。但若显性化过程中有时渗入全然任意、异质、前所未料且无法同化之物呢？若前沿研究揭示前所未闻之物，无法宣称主体在其

中“抵达自身”呢？若新知抗拒隐显对称，作为庞大异质侵入知识秩序且始终陌生呢？

当隐含变为显性：现象学（续）

.....

怪物登场

随着乐观主义机遇期的终结，可以冷静揭示现象学在其常规应用中实际意味着什么：它是一个在多数"显现"不再自发面向眼睛或其他感官的时代里，对现象的抢救服务——这些"显象"更多是被研究、侵略性解释和相应测量手段（即通过机器和人工传感器的"观测"）引导至可见性。它邀请追随者参与捍卫沉思性感知相对于测量、计算和操作的形而上学优先权。（70）

它致力于对抗意识被机器对内脏和剖开身体的不可同化的内外凝视所异化的洪流——不是拒绝新事物，而是将其整合到惯常的自然感知或环境感知中，仿佛技术切割从未发生。海德格尔正确指出技术是一种"去蔽方式"，同时意味着技术性去蔽和公开化之物只能对应衍生的现象性、杂交的公共性和破碎的感知关联。（71）

金属圆盘上显现的声波。

自 16 世纪伴随我们的解剖事实的怪物视觉性（它已无法整合人文主义于读书人的徽章），叠加了 17 世纪显微镜和望远镜——这两台眼睛的地狱机器——开启的全景。放大（与制图并列）是解释的第一冲击力，借此迄今不可见的世界被置于形象强权之下。（72）我们想到原子蘑菇的显象、细胞核和机械内部视图、X 光片和计算机断层扫描、银河照片、一个由几乎无法破译的复杂面向构成的模糊宇宙——人类的（更谨慎地说：旧人类的）眼睛对此类显象毫无准备。（需注意设计学科——作为对不可见功能的人工感知表面和使用者的生产，即对功能动机的美学强化——开启于比同时代现象学更现代的维度，因其已运作于第二感知性层面，即通过设备和传感器的观察。）

因此，现象学承诺者决心将人工生产的视觉性——那些自然隐匿的事态和潜在功能的视觉性——视为古老眼睛与光明的幸福盟约同样适用于这些新晋可观察领域。在此意义上，现象学是感知被机械观测超越后的积极修复。它有意回避人类眼睛能否与盖革计数器竞争的问题。只要这种转移注意力的策略有效，知识如市民居于别墅般栖居世界的暗示就保持完好。

首先不可否认：那些陌生之物的视图和形象——通过从多角度切入人体动物身体，到物质的化学分解，直至美国沙漠上的核显圣或威尔逊云室中的原子轨迹——确实以新视觉性只是白昼第一自然透明性之现代表达的样态渗入人类感知。但它们并非如此。所有这些新可见性、通过发达形象程序实现的显象背景渗透、对生死身体的无情显性切割、自然隐匿器官的外部视

图、自然机械夜面的反直觉人工视图、由坚实操作知识和经验离心力生成的裸露物质特写——所有这些与自然认知配置（谨慎、宽容、在或多或少熟悉环境中环顾的人性目光，对此古来即有"自然"之称）间隔着本体论的鸿沟。唯有在自我操作转向后，新知识才达致这样的立场：对人类感知装置原初设计而言绝无可能的现象，成为了它的显象。研究带至表面之物必须被"日光"提取或在某种认知采矿中被"去蔽"。现代性为此类提取的"何处"提供不同名称：它们或来自"无意识"，或来自潜在性、未知、现象褶皱内部的隐匿，或某种未认知版本。

L. 罗戈佐夫，1961 年 4 月南极新拉扎列夫斯克站实施阑尾自我手术。

这对新"生命科学"的英雄主体最为适用：他们近来惊人地推进至迄今规避的未显性不可见领域。由于这些入侵，人脑、人类基因组和免疫系统被戏剧性置于认识论舞台，通过其舞台呈现和自然化认证（作为"研究"和"解码"），不断牵动着教化公众和猎奇公众的神经。这三个对象领域可清晰显示：认为此类学科是人类存在反思的表达与散发，甚或唯心主义哲学家所谓自我反思的表现，是多么荒谬。知识向大脑（显然所有知识包括这种对知识的敏锐认知都在其中处理）、基因组和免疫系统

（无疑也代表着遗传学家和免疫学家存在的生物前提）的转向毫无"反思"或反映性质；它只执行自我操作旋转，借此知识被置于镜像"背面"。为此必须强行进入被遮蔽者，因为只有突入隐匿并将其纳入光照空间，那些仅以潜伏、非现象、与共谋意识无必要关联状态存在之物才能成为现象。为使基因、大脑和

免疫系统承受显象压力，需要勒忒河中和器——将未给予带入给予位置的转向有效工具。（73）

脑部杏仁体、穹窿及脑室周围 3D 重建。

必须强调：这种使某物被给予的状态无法永远保持对对象的傲慢姿态；新生命科学恰恰预示研究将如何被日益增长的客体重要性意识渗透。追问生命本质者必须首先承认生命自备答案。越来越难以谈论研究者主体对客体的占有。在语境中，我的大脑、我的基因组、我的免疫系统这些美好所有格代词，听来如同语法民俗展览。新事物永不能成为我们的财产，因为最陌生的正是自身生物力学的显性化。显然，对隐匿的长期攻击出于必然，且任何视角都有理由展开——在"研究自由"或"改善人类生活条件"等强硬表述下，这属于现代文明基本信念，而后者又源自亚里士多德"求知乃人之本性"等古老源头。

我们无意评论这些公设，只想指出：所有长期潜伏之物的前台化都有代价，尤其当文化的气候大气条件因侵蚀甚至蓄意破坏被迫显形时。被侵犯后，它们作为客体留存，并迫使操作重建。这对被大旋转置于外部技术立场的文化知识尤甚。（74）

尽可事后诟病 20 世纪，但不能否认它为此类异化付出代价。没有哪个时代能在从自身生命前提出发展示毁灭存在的技艺上走得更远。在毁灭程序背面，可见文化空间保存的建构条件。其命运取决于文明自我获取的重建知识与能力。

我们从未是革命者

20 世纪逝去后，人们开始意识到将其阐释核心置于革命概念是个错误，正如将其极端思维模式理解为社会"基础""革命事件"的反映是歧途。人们仍共谋式采信时代行动者的自我迷思。在 1917 年前后谈论政治或文化革命者，几乎总被模糊的运动隐喻所惑。世纪的力度从未系于革命。无处发生上下易位；没有领导层沦为底层；徒劳寻找末位变首位的证据。无一被革命，无一在圆环中翻转。相反，处处推进背景之物至前台，在无数战线促进潜在者显形。通过深度钻探、介入和侵略性假设可探索开发之物，抵达燃料储备、印刷文本、商业结算。中间层扩展，代表功能倍增，法庭角色重分，行政机构膨胀，行动应用点、生产、出版激增，新部门无中生有，职业机会千倍增长。这一切在瓦莱里"法国人——即现代人——使'革命'成为'常规'"的微妙论点中回响。

现代性真正基本概念不叫革命，而称解释。解释是我们时代生成的真正名称，所有常规生成模式（通过流动、模仿、灾变和积极重组）都从属或并列于它。德勒兹表述类似思想时，试图将"革命"事件类型转移至分子层面，以规避"大众"行动的暧昧性；重要的不是大规模颠覆，而是流动、在下一情境中谨慎超越、持续逃离现状。在分子领域，唯有微小操作举足轻重；所有革新都是操作性的。创新真实的可见性正源自解释产生的效应；被颂扬为"革命"者通常不过是事件过后的噪音。当下时代不颠覆事物、情境、主题：它碾压它们。将其展开、前拽、瓦解夯实，置于显形胁迫下，重新分析拼写，引入合成常规。将预设变为操作，给混乱表达张力提供精确方法，将梦想译为使

用说明，武装怨恨，让爱弹奏无数常新发明的乐器。它欲知背景之物、褶皱、前不可用及撤回之物的一切——但凡为前台新行动（展开、干预、转化）所需可用性。将怪物译为日常。发明程序将闻所未闻引入现实登记，创造让用户轻松接触前所不能的密钥。告诉子民：没有昏厥；不能者，可学。称其为技术时代名副其实。

下文将复述 20 世纪灾难史的若干章节，以解释经历何种斗争与创伤后，人类在可呼吸环境中的栖居必须成为显性培育对象。完成此述，不难解释为何所有价值伦理、德性伦理和话语伦理在未转化为气候伦理前都显空洞。赫拉克利特称战争为万物之父是否夸大？当代哲学家断言恐怖是文化科学之父，则绝非虚言。

导言：气动（）

屏息于紧绷守夜，窒息于夜晚刺鼻的刺目光芒……

赫尔曼·布洛赫，《维吉尔之死》（75）

1. 毒气战或：大气恐怖主义模型

若要以最少表述凝练 20 世纪为文明史贡献的独特标识（除艺术领域不可估量的成就外），只需考量三个标准。欲理解该时代的原创性，须关注：恐怖主义实践、产品设计理念和环境思

想。第一项确立了后军事基础上敌人间的互动；第二项使功能主义重归感知世界；第三项将生命与认知现象在空前深度上相互联结。三者共同指向显性化加速——对潜在性和背景数据的启示性纳入。

若进而追问该时代自何时肇始，可给出精准时间节点。单一时点即能展示时代三大原初特征如何在共同原初场景中统一。

1915年4月22日，随着德军西线部队特设“毒气团”在伊珀尔北弧首次大规模使用氯气对抗法加步兵阵地，20世纪以壮观的启示性方式拉开序幕。此前数周，该战区德军士兵已悄然在战壕边缘部署数千个新型隐藏气瓶。18时整，彼得森上校指挥的新兵团工兵在持续北东北风下，开启1600个大型（40公斤）和4130个小型（20公斤）氯气瓶。通过这种液化物质“释放”，约150吨氯气化为6公里宽、600-900米纵深的毒云。（76）航拍照片为记忆留存了首朵战争毒云在伊珀尔前线的展开。顺风以2-3米/秒速度推动毒云袭向法军阵地；毒气浓度约0.5%：长时间暴露将导致呼吸道与肺部严重损伤。

法军将领莫尔达克（时处前线5公里外）于18:20后不久接到战地电话，第一狙击兵团军官报告有黄绿色烟云自德军战壕飘向法军阵地。（77）因这起初可疑但后续来电证实的警报，莫尔达克携参谋骑马视察前线，旋即出现呼吸障碍、支气管刺激和强烈耳鸣；马匹拒行后，参谋团徒步接近毒区，很快遭遇惊恐溃兵：敞开外套、丢弃武器、口吐鲜血、索求清水，部分倒地挣扎呼吸。19时许，法加防线出现6公里缺口；德军推进占领朗厄马克。（78）进攻部队仅以苏打溶液浸泡的

纱布垫（中和氯气）覆口鼻自保。莫尔达克幸存，于希特勒夺权之年出版战争回忆录。

1915年4月22日德军首次氯气攻击航拍。

该行动的军事成功毫无争议；伊珀尔事件数日后，德皇威廉二世即接见德国毒气战项目科学总监、达勒姆皇家威廉物理化学与电化学研究所所长哈伯教授，擢升其为上尉。（79）不过伤亡数据始终存疑：非官方法方数据称仅625人中毒，其中不过3人致死；而德方初报称15,000人中毒5,000人死亡，后在调查中不断下调。显然，这种差异彰显对行动技术-军事与道德意义的不同诠释。加拿大尸检报告描述某重灾区受害者："取出肺部时涌出大量清黄色泡沫液体，明显含高量白蛋白...脑表面静脉高度充血，所有小血管显著显现。"（80）

当不幸的二十世纪今天准备作为“极端的时代”（81）载入史册时，其斗争路线与动员性概念——其普世历史剧本并不比中世纪神学家解放圣墓的宣言褪色更少——正日益被其渐进的过时性所消耗，而一种属于上世纪的科技模式正愈发清晰地显现。我们可称之为将环境引入对手斗争的战术。

自火炮诞生以来，用即时炮火攻击敌方及其防护盾便成为防御者与战争主宰者的职业准则。若欲按远距离杀戮的战争艺术规则消灭对手，必须通过火炮建立对其身体的直接意图

（*intentio directa*），并通过足够精准的打击将瞄准点目标固定。自中世纪晚期至一战初期，士兵的定义正在于其能够建

立并"维持"这种意图性。彼时，男子气概的编码方式之一，便是具备并愿意亲手用己方武器直接因果性地杀死敌人。瞄准敌人，可谓是以弹道学手段延续双人对决。因此，一人杀死另一人的姿态，始终与前资产阶级时代的个人英勇及潜在英雄主义观念紧密相连，即便在远距离作战与技术装备主导的匿名化战场条件下，这种观念虽显时代错乱却仍持续作用。若二十世纪军队成员仍自认从事着"男子气概"且战争前提下"荣耀"的职业，正是诉诸于直面死亡的近身搏杀风险。其武器技术的具象化便是上刺刀的步枪：若因故无法（以资产阶级方式）通过远程射击消灭敌人，步枪始终保有（高贵而古旧的）近距离直接穿刺的可能性。

在德军前线战壕中安装氯气瓶。

后世将铭记二十世纪的决定性理念在于：不再瞄准敌人身体，而转向其生存环境。这是恐怖本质在更显性且更适应当下语境中的根本理念。莎士比亚借夏洛克之口预言式道出箴言："你们夺去我的生命，便是夺去我赖以生存的手段。"（82）如今，除经济条件外，人类生存的生态与心理社会条件亦成为关注焦点。通过操控敌人环境剥夺其生存条件的新程序中，显露出一种极具现代性、后黑格尔式的恐怖概念轮廓。（83）

二十世纪的恐怖本质上超越雅各宾派自我意识为追求自由而踏过挡路者尸体的"为所欲为"；尽管存在形式相似性，其与十九世纪最后三十年间无政府主义者及虚无主义者试图通过炸弹袭击动摇资产阶级-贵族社会秩序的前革命破坏亦存在根本差

异——后者常孕育着一种为破坏狂小资产阶级权力幻想提供表达的圆融"炸弹哲学"。(84)方法论与目标层面,其亦不同于永久或新兴独裁政权通过"仪式与恐怖"混合手段镇压本国人口的恐惧统治术。(85)最后,须将其精确概念与无数因具体复仇、偏执或厄洛斯式绝望者挪用现代毁灭手段上演局部世界末日的案例区分。

我们时代的恐怖是经过理论-环境现代化改造的灭绝知识的现象形态。恐怖分子借此比受害者更透彻地理解自身。当无法通过直接打击消灭敌人肉体,攻击者便获得可能性:通过将敌人长期置于无生存条件的环境中使其无法存在。

此结论催生出现代"化学战"——针对敌人依赖环境的生命机能(呼吸、中枢神经调节、适宜生存的温辐射条件)的攻击。事实上,这标志着从经典战争向恐怖主义的过渡,因后者以放弃同等级对手的正面交锋为前提。当代恐怖主义超越正规部队间幼稚的武装打击交换,其核心在于以攻击敌人生态环境替代传统斗争形式。这种转变在实力悬殊对手(如当下非国家战争及国家军队与非国家战斗人员摩擦中)初现端倪。但"恐怖是弱者武器"的论断完全错误。二十世纪恐怖史清晰显示:国家,尤其是强国,才是恐怖主义方法与手段的首创者。

"环境"的发现。

回望可见,1915-1918年毒气战在军事史上的特殊性在于:双方都将官方支持的生态恐怖形式纳入正规作战,公然违反

1907 年海牙公约第 23a 条关于禁止使用毒物及加重痛苦的武器（尤其针对非战斗人员）之规定。（86）1918 年德军拥有 9 个毒气营约 7000 人，协约国则有 13 个"化学部队"营超 12000 人。专家称此为"战争中的战争"不无道理。此公式宣告灭绝主义挣脱战争暴力的节制。大量一战士兵（尤其是贵族出身职业军官）的证言显示，他们认为毒气战是令所有参与者蒙羞的战争方式堕落。但鲜有记录显示军人公开反对新"战争法则"。

（87）

"环境"的发现发生于一战战壕。当传统弹药难伤堑壕中的士兵，攻击大气层的战争问题便急迫浮现。所谓毒气战（后发展为炸弹空袭）作为技术解决方案出现：其原理是用污染物云团（战术浓度适时的）包裹敌人足够时长（实践中至少数分钟），使其沦为自身呼吸需求的牺牲品。（在己方民众上空制造心理污染云层通常属交战集团大众传媒事务：其信息传播要求转化为与恐怖分子的非自愿共谋，因其以诚实姿态将局部恐怖跨国泛化。）这些毒云几乎从非物理气体构成，而由爆炸释放的极细粉尘组成。由此诞生了第二炮兵现象：不再直接瞄准敌方士兵及其阵地，而转向敌人身体的空气环境。"目标"概念遂遵循模糊逻辑流动：足够接近对象即视为足够精确，从而被操作掌控。（88）后期古典炮兵的高爆弹与新型毒气炮兵烟雾弹重组。狂热研究聚焦战场毒云快速稀释问题，通常通过化学添加剂调节战斗粉尘微粒的高挥发性。伊珀尔事件催生的军事气象学，视其为恐怖主义指导现象亦不为过。

毒云知识是二十世纪展示身份证明的首门科学。（89）1915年4月22日前此论断尚属荒诞玄学，之后则成为当下本体论核心。其显化了传统瘴气观念隐含的不可呼吸空间现象。毒云知识或非宜居空间理论在气候学中的暧昧地位，仅表明气候学尚未挣脱自然科学蒙蔽。我们将证明，这确系源出世界大战知识的最早新人文科学。（90）

呼吸防护装备（俗称正规军防毒面具）的迅猛发展，昭示军队适应人类呼吸直接介入战事的态势。弗里茨·哈伯很快被誉为防毒面具之父。据军事史文献，1916年2-6月间仅凡尔登德军就从后方仓库配发近550万防毒面具及4300套氧气装置（多采自采矿设备）配备200万升氧气，（91）数据彰显此时"生态化"战争（转移至大气环境）已演变为围绕敌对双方呼吸潜能的斗争。战争开始涵盖冲突各方的生物弱点。迅速流行的防毒面具图像表明：被攻击者试图通过空气过滤器（空调原理雏形，基于特定空气量与环境空气解耦）摆脱对可呼吸空气环境的依赖。攻击方则通过使用穿透呼吸防护装备的毒物升级大气攻击：1917年夏起，德国化学家与军官开始使用二氯乙基硫醚（"蓝十字"或"Clark I"）作为悬浮微粒武器，其突破敌方过滤器的效果被受害者称为"破面者"。同期，德军毒气炮兵在西线对英军使用新型"黄十字"毒气（芥子气），微量接触皮肤或黏膜即造成失明与灾难性神经损伤。1918年10月13-14日夜，下士阿道夫·希特勒在伊珀尔南部韦尔维克山丘遭遇英军最后一次毒气攻击（著名受害者之一）。其回忆录称14日晨双眼如炽炭；11月9日德国事件后，在帕瑟瓦勒克军医院经历芥子气致盲复发期间决定"从政"。1944年春，希特勒向

施佩尔吐露对再次失明的恐惧。毒气创伤作为神经印记伴随其始终。二战军事技术决定因素中，此经历造就希特勒对毒气战争与种族灭绝实践的独特认知。（93）

毒气战首次聚合二十世纪三大操作标准：恐怖主义、设计意识与环境思维。精确恐怖概念需以显性环境概念为前提，因其将破坏行动从"系统"（此处指敌人具体身体）转移至"环境"（此处指敌方身体活动、被迫呼吸的大气环境）。恐怖行动因而天然具备谋杀未遂（拉丁语 *atentatum*）特性：突袭与利用受害者生活习惯皆属其定义。毒气战将人类最深层的生物条件纳入攻击：不可避免的呼吸习性反噬呼吸者，使其成为自我毁灭的同谋——只要恐怖分子能将受害者围困于有毒环境足够时长，令其因不可避免的吸入屈从于不可呼吸环境。正如萨特所言：绝望是人类对自我的谋杀；毒气恐怖制造的空气恐怖迫使受害者因无法停止呼吸而合作终结自身生命。

毒气战现象为人类生存的气候与大气前提提供新解释层面。生命体沉浸可呼吸介质在此得到形式化处理。设计原则自始便介入解释过程，因开放地带毒气环境操作催生系列大气技术创新。战斗毒云由此成为生产性设计任务。东西线毒气前线的普通士兵面临发展区域大气设计常规的课题。人工制造战斗粉尘云需在浓度、扩散、沉积、内聚、质量、扩张与运动等标准下高效协调造云要素。这预示专注于特殊"降水"的新型气象学。

此特殊知识堡垒位于柏林-达勒姆的威廉皇帝物理化学与电化学研究所（弗里茨·哈伯领导，二十世纪最不祥的理论方向之一）；法英亦有类似机构。战斗材料常需混合稳定剂以确保开放地带有效浓度。在户外模糊限定区域选择性制造毒云的决定性原则下，通过持续毒气弹炮击或顺风释放线性排列气瓶产生毒云仅存在相对次要的技术差异。1916年6月22-23日夜，德军在马斯河畔弗勒里使用绿十字双光气发动毒气攻击，为保证开阔地带致死率，理论需达每公顷每分钟至少50发榴弹或100发炮弹——因次日法军“仅”1600人中毒90人阵亡，（94）实际未完全达标。

关键在于：通过毒气恐怖主义，技术显现于非客体化设计视域。空气质量、人工大气添加剂等人类居所气候构成要素从此承受解释压力。渐进解释将人文主义与恐怖主义链结。诺贝尔奖得主哈伯终生自诩人文主义者与爱国者。1933年10月1日告别研究所的悲怆信中，他自豪宣称：战时为国效力，和平时期为人类服务。

恐怖主义从环境侧翼消解对人暴力与对物暴力的差异：它攻击人类赖以存续的“周边事物”。针对群体可呼吸空气的暴力，使人类大气包裹物成为未来可支配其脆弱性的对象。唯有回应恐怖主义剥夺，空气与大气（物理与隐喻双重意义上的生命媒介）方能成为明确预见与航空技术、医疗、法律、政治、美学及文化理论关注对象。在此意义上，空气理论与气候技术不仅是战争与战后知识的沉积，亦非和平科学（其仅能在战争压力阴影下萌发）的首要对象，而首先是后恐怖主义的基础知识形

态。如此命名即解释为何此类知识迄今仅存于脆弱、松散且缺乏权威的语境——或许"恐怖专家"概念本身即属杂交产物。

恐怖分析与职业战士皆显著倾向于忽视其高阶本质，2001年9·11事件后专家声明的精心设计的无助为此提供明证。关于袭击美国象征的言论几乎全数呈现"震惊但确认防备永难周全"的基调。与美国电视台（其语言经五角大楼简报短路重构，几乎全转为宣传）的反恐战争宣传中，从未提及"恐怖主义非敌人而是斗争模式（常为冲突双方共用）"的基本概念，致使"反恐战争"成为无意义表述。（96）其将寓言升格为政治敌人。若搁置选边站要求而遵循和平进程原则（包括倾听敌人），即可显见：孤立恐怖行动绝非绝对开端。不存在无端的恐怖行动，亦无恐怖的原始"创世"。所有恐怖袭击皆自视为系列反击（其开端总归咎对方）。恐怖主义因而自我建构为反恐——此原则甚至适用于1915年伊珀尔前线"原初场景"：德军可如实宣称法英已先使用毒气弹。（97）恐怖之始非单方具体袭击，而是冲突各方投入扩展战场的意愿。战场扩展使战争程序的解释原则显形：敌人在环境中被显化为对象，其消灭等同于系统存续条件。恐怖主义是从可灭绝性视角对敌人的解释。（98）若战争始终是对敌行为，则唯恐怖主义揭示其"本质"。当国际法框架下的争端节制消失，与敌人的技术关系便接管指挥权：技术通过程序显化刺激，阐明敌意本质即消灭对立面的意志。技术显化的敌意称为灭绝主义。此解释二十世纪成熟战争形态何以导向歼灭。

稳固恐怖知识的确立不仅依赖对其实践的精确记忆，更需系统阐述 1915 年以来恐怖实践技术显化与渐进解释的原则。唯有从环境可毁性视角理解其为环境研究形式，方能把握恐怖主义。其利用普通居住者与环境的用户关系（后者仅被默认为生存条件自然消耗）。但相较利用，毁灭更具分析性：定点恐怖利用攻击与无防备对象的安全级差获利；系统化恐怖则制造持续焦虑氛围（防御适应攻击却无法阻止）。激化的恐怖斗争日益演变为围绕对手环境弱点的解释优势竞争。新恐怖武器使生存条件更趋显化；新袭击类别以恶意惊喜揭示新脆弱面。恐怖分子即获得对手隐含生存条件解释优势并付诸行动者。重大恐怖历史断裂后产生的未来感正源于此：揭露隐含并将表面无害转化为斗争场域者方有未来。

约 1930 年搬迁卡车中的效果熏蒸。

按其作用原理，所有恐怖主义皆被构想为大气恐怖主义。其形式表现为对敌人环境生存条件的攻击，始于对机体最直接环境资源（呼吸空气）的毒性攻击。（99）由此承认：自 1793 年（尤以 1915 年为甚）所称的恐怖（terreur），可通过任何攻击人类环境生存条件的暴力形式预演（如上古投毒、中世纪污染要塞防御、围城部队焚烟熏洞、散布恐怖谣言等）。但此类比较本质失效。关键在确认恐怖主义作为现代性之子——唯有环境攻击原则与有机体免疫防御得到充分显化，其精确定义方能成熟。如所述，此显化首现于 1915 年 4 月 2 日事件：德军阵地释放 5700 个毒气罐产生的氯气云，借微风飘向比克斯霍特与朗厄马克间的法军战壕。当日下午六至七时，时代钟摆从现代性的生机论-后浪漫阶段跃入大气恐怖客体主义。此后该

领域从未出现同等深度的断裂。二十世纪与新生二十一世纪所有重大灾难，皆属始于该四月午后西线事件（当惊愕的法加部队在黄白色毒云下恐慌撤退）的解释史范畴。

此战争获得的气候斗争程序知识的后续技术显化，最迟自1918年11月起自然转入"和平利用"路径。战争临近结束时，臭虫、大蚊、粉蛾尤其是衣虱进入柏林化学家视野。显然，《凡尔赛条约》禁止德国领土生产战争物质未减其专业迷恋。哈伯研究所密切合作者费迪南德·弗卢里，1918年9月在慕尼黑应用昆虫学协会大会上发表纲领性演讲《柏林-达勒姆威廉皇帝物理化学与电化学研究所为害虫防治服务的活动》。讨论中哈伯发言介绍"害虫防治技术委员会"（TASch）工作（聚焦氢氰酸气体在德国农业害虫防治中的应用），并指出："恢复和平后的核心理念是使战争产生的其他战斗物质（除氢氰酸外）可用于农业害虫防治促进。"（100）弗卢里在报告中强调："气体对昆虫或螨类的作用与哺乳动物肺部吸入情况迥异，尽管存在与高等动物毒性的平行性。"（101）1920年，新成立的德国害虫防治有限公司（Degesch）专业期刊宣布：自1917年采用先进氢氰酸技术（所谓大桶法）已处理近2000万立方米"建筑空间、船舶、营房、野战医院、学校、粮种仓库"等场所。1920年起，弗卢里等人开发的改良气态产品（保留氢氰酸剧毒性，消除其人类嗅觉不可感知缺陷）面世。新产品含10%（后减少）刺激气体（如氯甲酸甲酯），以"旋风A"（Zyklon A）之名上市，推荐用于"虫害空间消毒"。旋风A作为设计气体的典范意义在于：通过强刺激成分（哲学称为非显象的再现象化）重引入用户对产品功能的感知。（102）值得

注意的是，首例"大空间灭虫"实施于伊珀尔袭击两周年之际：1917年4月21日维尔茨堡附近海丁斯菲尔德磨坊熏蒸。业主称该设施此后长期"无蛾"。从歌德逝世到"大空间灭虫"（Großraum-Entwesung）进入德语仅八十五年，"除虱"、"灭鼠"等词汇亦自此丰富德语词库。

民用氢氰酸毒云生产几乎全限于密闭重建空间（露天果树用防水布覆盖后熏蒸属例外）。此情形下，服务商可确保使用彻底消灭当地昆虫（含卵虱）的浓度，氢氰酸气体渗透缝隙的特性功不可没。此阶段，特殊空气区（熏蒸空间）与公共大气的关系未被视作问题。处理完毕通常仅需通风（即将毒气扩散至周边露天直至内部达"无害值"）。无人担忧"通风"导致二次空间污染。"熏蒸空间与未熏蒸外界的微不足道"被视为永恒先验真理。行业专业文献骄傲记载：至四十年代初已用150万公斤氢氰酸"灭虫"1.42亿立方米（我们补充：不计后果排入大气）。随着环境问题发展，环境空气与特殊空气区关系逆转：人工调节（现称空调）空间享特权空气条件，外界则承受渐增呼吸风险（可达急性不可呼吸与慢性不宜居）。

奥斯维辛发现的旋风B罐。

二十年代，德国北部多家灭虫灭鼠公司为船舶、仓库、集体宿舍、营房、火车车厢等提供常规旋风熏蒸服务。1924年成立的汉堡Tesch & Stabenow（Testa）公司（其1926年专利主打产品后以旋风B闻名）（103）即属此类。公司创始人之一布鲁诺·特施博士（1890年生）1915-1920年供职哈伯化武研

究所参与毒气研发，1946 年在汉堡 Curio-Haus 英国军事法庭受审后被处决——此个案证实新旧防疫实践在人事与实体层面广泛存在的连续性。沃尔特·赫尔特博士发明的旋风 B 突破在于：将高挥发性氢氰酸吸附于硅藻土等多孔载体，极大改善运输储存条件。产品以 200 克、500 克、1 公斤、5 公斤罐装上市。三十年代，原产德绍（后扩展至科林）、由 Testa 与 Degesch 合作销售的旋风 B 已近乎垄断全球防疫物资市场（船舶熏蒸领域仅面临老式硫磺气法竞争）。（104）此时，“灭虫室”（固定或移动）消毒已成常规操作：地毯、军服、各类纺织品乃至软垫家具被置入处理后再通风。

1939 年秋战争爆发后，Testa 公司在东部为军队成员和平民开设消毒培训课程。课程内容包括毒气室的现场演示。当时与从前一样，为部队和战俘除虱仍是防疫工作者最紧迫的任务之一。1941 至 1942 年跨年之际，Tesch & Stabenow 公司为其客户（主要包括东方军和党卫军部队）出版了《旋风 B 小百科》手册，其中显现出“灭虫程序”军事化的征兆性表达，甚至可能暗示氰酸对人类环境的重新应用。手册宣称：“灭虫不仅出于理性要求，更是正当防卫行为！”（105）医学语境下，这可解读为暗指 1941 年德国东方军爆发的斑疹伤寒疫情（近 10% 感染者死亡）；相较于 30% 的正常死亡率，这已是德国卫生的重大成就，因为斑疹伤寒病原体普氏立克次体通过衣虱传播。结合后续事件可知，“正当防卫”这一技术术语在语义层面预先考虑了熏蒸技术向人类对象领域的潜在靠拢。数月后，大气技术灭绝形式就在人类内容应用中得到展现。当 1941-1942 年间公司内部化学史学家撰文庆祝氰酸首次应用于害虫防治 25 周

年（视之为整个文化界重要事件）时，作者们尚未意识到这些投机性夸张言辞对文明语境诊断的深远意义。

1924 年在大气解释剧目中占据重要地位，不仅因汉堡 Tesch & Stabenow 公司成立（旋风 B 制造商），更因民主国家刑法首次引入通过破坏环境灭绝生物的大气恐怖主义动机。1924 年 2 月 8 日，美国内华达州启用首个“民用”毒气室执行号称人道死刑，其示范效应波及加州等 11 个州。加州圣昆廷监狱那间类似墓穴的八角形双人毒气室因 1960 年 5 月 2 日可能合法谋杀切丽尔·切斯曼而臭名昭著。新方法首位受刑者是 29 岁华裔 Gee Jon（1920 年代初加州帮派战争背景下，因谋杀华人 Tom Quong Kee 被判有罪）。美国毒气室中，罪犯死于氰酸蒸汽（毒剂进入容器后产生）。正如化武研究在实验室和战场确认的：该气体阻断血液输氧功能，引发内部窒息。

自一战后期，国际毒气专家与大气设计界已具备充分渗透性，能在大西洋两岸对技术创新和道德应用的气候波动做出即时反应。自 1917 年参战后大力建设的巴尔的摩附近埃奇伍德兵工厂（巨型化武研究设施），使美国形成比欧洲同类机构更紧密的军工学术复合体。埃奇伍德是团队合作的发源地，尽管后来被洛斯阿拉莫斯国家实验室的“梦之队”超越——后者自 1943 年起如同灭绝冥思场般研制原子武器。1918 年后战争景气衰退，迫使由科学家、军官和企业家组成的埃奇伍德团队寻找民用生存方式。内华达州立监狱毒气室设计者 D. A. 特纳战时曾任美军医疗队指挥官，其贡献在于将氰酸军事应用经验移植至民事处决。

相较于露天使用毒气，毒气室消除了开放空间致命浓度不稳定的难题。气体室和设备设计由此优先于毒云设计。但室云关系可能引发问题，这既体现于美国行刑事故，也显现在 1995 年 3 月 20 日东京地铁沙林袭击事件截然不同的发展轨迹中——控制毒气与空间体积的理想关系难以经验建立。（106）这点甚至适用于比奥姆真理教更专业的袭击者：该教成员将沙林毒剂塑料袋（用报纸包裹）置于车厢地板，在下车前用伞尖刺破，使继续乘车的旅客吸入逸出毒气。（107）

内华达司法系统在大气依赖性解释史上的地位，源于其对毒气死亡现代特质的超前敏锐认知。此处的"现代性"指兼具人性与高效：快速毒效可减轻受刑者痛苦。特纳指挥官特别推荐其毒气室作为电椅（当时已恶名昭彰）的更温和替代方案——后者通过浸水橡胶头罩传递强电流粉碎犯人脑部。毒气处决理念表明：不仅是战争具有事物显化功能，这种直白人文主义（19 世纪中叶以来美国自发哲学，后学术化为实用主义）亦常产生同等效果。这种思维在联结实效与无痛时，不受行刑记录（描述犯人在毒气室的极度痛苦）影响——这些记录令人联想美国 20 世纪以人道为名退回中世纪酷刑处决。官方认知中，毒气死亡仍是实用人道的典范程序；就此而言，内华达毒气室是实用人文主义的祭祀场。其设立受现代性情律令驱使：要求公共空间杜绝公开暴行。埃利亚斯·卡内蒂对此现代性隐匿残酷的强迫症作出精辟论述："文化世界敏感性总和已变得极其巨大（...）今日当众焚烧一人比发动世界大战更难。"（108）

毒气处决的技术创新理念，预设了对毒气室致命内部气候与外部气候差异的完全控制。这一动机具体化为行刑室的玻璃观察窗设计，使受邀见证者能确信室内大气条件的有效性。由此空间化地建立了某种本体论差异：牢房内部是明确界定、严密封闭的死亡气候；行刑者与观察者所在的世俗生命区域则是欢宴气候——存在与外部能存，存在者与内部不能存。在此语境下，观察即意味着见证濒死，享有特权目睹有机"系统"因其"环境"变得无法生存而崩溃。德国灭绝营毒气室部分配备玻璃窥视孔，使行刑者可行使观察者特权。

露辛达·德夫林《欧米茄套间：毒气室》，亚利桑那州佛罗伦萨州立监狱，1992

若将死亡管理视为严格意义的生产（即尸体在场过程的显化），内华达毒气室便是 20 世纪理性灭绝主义的里程碑，尽管其使用和模仿在其他州属零星（1924-1979 年间卡森城毒气室使用 32 次）。当海德格尔 1927 年在《存在与时间》中大谈"向死存在"的生存论特征时，美国行刑官和法医早已运作使"为死呼吸"成为本体控制过程的装置。这里不再是"向死而在"，而是将受刑者固定于致命空气陷阱。

此处无需详述 1930 年代并存的两类毒气室理念如何融合。只需记住：这种融合的推手是某种党卫军情报体系——一方面接受德国防疫工业咨询，另方面确信柏林总理府要求采用"特殊手段"（尤其是希特勒更新"最终解决犹太问题"决策后）。1941 年夏起，该密令通过口头传达成为精选党卫军部队日程。秉承

这项容许自主创新的指令，希特勒最忠诚的助手们开启了尽职杀戮生涯。系统性使用汽车尾气屠杀战俘（如贝尔赛克、海乌姆诺等集中营），以及通过卡车毒气室大规模处决德国精神病患，催化了防疫理念与氰酸处决人类理念的结合。

希特勒因素在此相对晚近的大气现实解释进程中，作为升级时刻介入。纳粹党"寄生虫"隐喻（1920年代初希特勒锻造的修辞核心，1933年后升格为德国统一化公共领域的官方话语规范）对德国"犹太人政策"极端灭绝化升级的中介作用毋庸置疑。"人民寄生虫"话语（涵盖失败主义、黑市交易、元首笑话、制度批评和国际主义信念等语义场）的伪正常化效应，使国运运动推动者得以将过度排犹的特殊德国"卫生观"至少在广泛基础上变得可容忍或可效仿。昆虫寄生虫隐喻也属斯大林主义修辞弹药库（催生最广泛的集中营恐怖政策），但未达党卫军"除虫"实践的极端程度。

奥斯维辛等集中营毒气室与焚尸场的核心，明确指向"防疫斗争"的现实隐喻。"特殊处理"首要意味着将灭虫程序坚决应用于人类群体。该隐喻的实践转化延伸至最常用"除虫"手段旋风B的使用，以及多地狂热仿效的毒气室程序。行刑者极端实用主义中，精神病态隐喻实现与官方冷漠指令执行毫无摩擦地融合。大屠杀研究正确认定疯狂杀戮与例行公事的结合是奥斯维辛商标。旋风B多由红十字会车辆运送集中营的事实，既符合指令的卫生医疗化倾向，也满足执行者的掩饰需求。专业期刊《实用消毒师》1941年某军医将犹太人称为唯一"瘟疫携带者"，这在更广时间语境中近乎老生常谈，但在特定时刻背景下

表达着近乎不加掩饰的威胁。帝国宣传部长戈培尔 1941 年 11 月 2 日日记的警句证实昆虫学与政治表征领域的稳固关联："犹太人是文明人类的虱子" (109)。此注显示戈培尔如同面对群众的煽动者般自我对话。恶如同愚蠢，具有自我催眠性。

1942 年 1 月，奥斯维辛-比克瑙集中营区改造农舍（称 1 号地堡）内安装并"投入运行"两间毒气室。很快显示需扩容，随后快速增建新设施。1943 年 3 月 13-14 日夜，克拉科夫隔都"无劳动能力"的 1492 名犹太人在奥斯维辛二号焚尸场停尸地下室被毒杀——使用 6 公斤旋风 B 产生约 20 克氰酸/立方米浓度（Degesch 建议除虱浓度）。夏季，三号焚尸场地下室配备气密门和 14 个假淋浴头。1944 年初夏，西门子开发的短波除虱设备入驻奥斯维辛。党卫军全国领袖希姆莱于同年 11 月下令终止毒气屠杀。据最低严肃估算，此时已有 75 万人遭此"处理"；实际数字可能更高。1944-1945 年冬，盟军抵达前，集中营部队和囚犯忙于销毁毒气恐怖设施痕迹。法兰克福 Degesch、汉堡 Tesch & Stabenow 及法兰克福 Heerdt-Linger 等知晓产品用途的供应商，都认为必须销毁商业文件。

2. 渐增的显化

从毒气战（1915-1918）的大气恐怖程序到种族灭绝毒气灭绝主义（1941-1945），显现出特殊气候学的轮廓。可呼吸空气的操控由此成为文化议题（尽管最初仅存于最破坏性维度）。其始终携带设计干预特征：通过专业技术投射和生产精确界定

的微气候杀人场域。从这种"负面空调"可推导现代性作为大气显化的进程。大气恐怖主义为那些最长久抵抗现代观念（源自与大气的自然关系，源自对给定空气环境无忧虑预期的生活/旅行安宁）的"生活世界"人类居所提供决定性现代化推力。常人"在世存在"（对欧洲普世确定性丧失后本体论"处境"的现代解释性命名）此前始终是"在气中存在"，更准确说是"在可呼吸介质中存在"，其毋庸置疑的自然性使大气条件无法被主题化（除诗歌或物理医学语境）（110），更遑论进入文化参与者的日常自我关联。或许唯有文化理论先驱赫尔德的前瞻直觉例外——1784年其《人类历史哲学理念》已提出"空气学"新科学及作为生命庇护的"空气球"研究："因为人类如万物，皆是空气的学生"。赫尔德疾呼：若终有学院教授此类学科，人文存在与自然的联系将焕发新光，我们得以"洞见自然大温室如何依根本法则进行千重转化"（111）。

这些语句提醒我们赫尔德开创了宏大规模的人类学。我们无意重申其关于人类天然缺陷的脆弱学说（112），而强调其作为"温室存在组织形式"文化理论的先驱。尽管其人本主义预见悬置于自然/文化对立之上，仍未能构想恐怖主义与背景解释的辩证联系。尼采对气压、湿度、风、云等准非物质张力的气候敏感性，仍属旧欧洲对自然大气信任的最后微光（虽已扭曲）。1881年，异常气候敏感的尼采在巴黎电力展上戏言可将自己作为测压仪器展出（113）。但空气、气候、呼吸环境与大气在微观/宏观气候学，特别是理论文化与理论媒介层面的意涵，唯有经历20世纪大气恐怖主义灭绝实践的诸模式层级后方能体验。如今可见21世纪正迈向该领域的新表现。

托马斯·鲍德温《航空志》1786 年细节图：气球俯瞰云层

空气运动：随着空气、气候与大气条件的显化，存在者原初优势（处于未经质疑的初级存在介质）被视为天真。回溯可见，当人类在前史时期能无忧虑地置身于任何露天或遮蔽空间（瘴气区除外），信赖周遭大气可供呼吸时，他们行使着永远失落的天真特权。历史断裂后的现代性同步文化区居民，注定要从事（无论初级或精密的）大气设计与气候关切。他们必须坦承参与现代性的意愿，屈从于其将前环境环绕的缄默基底显化的力量。

在大气与气候关切成为后代意识中新的必然前，大气恐怖主义需完成更多解释步骤。此处可用哲学术语讨论现代"空军"

（Luftwaffe）发展——其名昭示干预大气事实的权能。需澄清：空中武器本身即国家大气恐怖主义的核心现象。如同后来的导弹炮兵，军用飞机首要作为准入武器运作：消除军队集群的空间免疫距离效应；获取地面难以企及（或需重大伤亡）的目标；使战斗员是否自然邻里失去意义。若无空武实现的远程毁灭爆炸，战争通过遥毁系统的全球化将不可理解。20 世纪特有的灭绝主义大部分应归咎黑色气象学——这种人工特殊降水理论谈论飞行器对空域的殖民及其在大气恐怖与辅助炮兵任务中的应用。

1915-1945 年间，大气恐怖主义主要地面运作（除 1922-1927 年西班牙属摩洛哥里夫战争——首次航空化学战）（114）。依赖热辐射的敌人生存世界恐怖袭击，因技术战术总需空军运

作。1937年4月26日德国轰炸格尔尼卡、1940年11月14日夜袭考文垂后，1945年2月13-14日英国空军兰开斯特机群摧毁德累斯顿、1945年8月6日与9日美军战机投掷两枚核弹抹平广岛长崎，仍具范式意义。尽管空战骑士传奇占据想象，历史上对等空军单位的战斗实属边缘。"不列颠空战"从军事史看亦是例外。事实上，"空战"领域已确立不可逆单边空袭惯例：或精准打击特定目标，或依毒气炮兵模糊逻辑原则（足够邻近即操作等效）实施大面积轰炸。现代灭绝主义立场（胜利即歼灭）总需预设，空军、炮兵与无菌术在此呈平行发展。"地毯式轰炸"隐喻（1940年代引入）将过程浓缩为生动意象：攻击机群用致命地毯覆盖广大居住区。1999年3月24日-6月10日北约对塞尔维亚科索沃冲突的空袭表明，足够目标密度的精准轰炸同样产生面毁伤效果。

1915-1945年间，大气恐怖主义主要地面运作（除1922-1927年西班牙属摩洛哥里夫战争——首次航空化学战）（114）。依赖热辐射的敌人生存世界恐怖袭击，因技术战术总需空军运作。1937年4月26日德国轰炸格尔尼卡、1940年11月14日夜袭考文垂后，1945年2月13-14日英国空军兰开斯特机群摧毁德累斯顿、1945年8月6日与9日美军战机投掷两枚核弹抹平广岛长崎，仍具范式意义。尽管空战骑士传奇占据想象，历史上对等空军单位的战斗实属边缘。"不列颠空战"从军事史看亦是例外。事实上，"空战"领域已确立不可逆单边空袭惯例：或精准打击特定目标，或依毒气炮兵模糊逻辑原则（足够邻近即操作等效）实施大面积轰炸。现代灭绝主义立场（胜利即歼灭）总需预设，空军、炮兵与无菌术在此呈平行发展。

"地毯式轰炸"隐喻（1940年代引入）将过程浓缩为生动意象：攻击机群用致命地毯覆盖广大居住区。1999年3月24日-6月10日北约对塞尔维亚科索沃冲突的空袭表明，足够目标密度的精准轰炸同样产生面毁伤效果。

该项目的成功尤其体现在：火炉般的轰炸核心区内发现众多未直接接触火焰却脱水萎缩、形成木乃伊的遇难者。由于烟囱效应，许多防空洞化作高温烤箱，内部人员被活活炙烤；超过12,000人因地下室沦为烟雾毒气陷阱而丧生。在应用性恐怖史上，1945年8月6日前鲜有先例能如此将一座古城历史城区规模的"生活世界"转化为高度活化的燃烧室——该空间温度超过摄氏1000度。据最低估算，仅此特殊大气环境中的一夜便令35,000（很可能超40,000）人被焚烧、碳化、脱水或窒息，标志着快速大规模屠杀领域的创新。（120）尽管可视作为战争条件下系列特例的顶峰，德累斯顿燃烧之夜仍为世界带来了新型广域热恐怖主义原型。此事件是对人类生存温度极限条件的终极化攻击，以最显性方式否定了最隐性的希望：人类的在世存在绝不应意味着火中之存。

二十世纪不足为奇的惊人之处在于：此极值仍可被超越。通过恐怖对大气层的解释并未止步于将"生活世界"转变为毒气室与燃烧室。要超越丘吉尔式高炉恐怖，需发动"世界观革命"（更准确地说——自我们理解革命话语的虚妄后——是对维系世界物理与生物圈潜能的更深层揭示）。此处无需赘述核物理与核武器的共同历史。关键在于：放射性物质的物理-核解释及其通过荒漠试验场与居住城市上空的蘑菇云进行的公众演示，同

时揭示了与人类相关大气层解释的新深度。这催生了"环境"意识向不可见波动与辐射介质领域的"革命性"转向。面对此境，无论神学抑或现象学意义上的经典"澄明之境"（我们在其中"生活、活动、存有"）皆已失效。（后）现象学对核闪照耀内华达沙漠与日本双城的注脚为：使放射性显性化。

1945年8月6日与9日投向广岛与长崎的原子弹，不仅实现了对德国事件的量级超越（谨慎估计分别造成超100,000与40,000人即时死亡）（121），更标志着迄今大气恐怖解释进程的质变顶峰。这两次核爆在热恐怖维度之外，开启了放射性恐怖的新纪元。广岛长崎辐射受害者（不久即与首分钟高温受害者汇流，无数案例更延宕数年乃至数十年显现），显化了人类生存持续沉浸于复杂波动与辐射大气层的认知——其现实唯有通过间接效应证实，永难直观察觉。原子弹热力学与动能初级效应"之后"释放的（急性或缓效致死）放射性剂量，为受害者与见证者的认知开辟了全新的潜在性维度。

对先前隐藏、未知、无意识、从未被知晓、从未被观察、从未可观察之物的突然强制显现于表象层面；它立即以蜕皮和疮疡的形式变得引人注目，仿佛一种无形的火产生了可见的灼伤。幸存者脸上反映着一种新的冷漠形态："广岛面具"惊愕地凝视着一个被剥夺了人类的世界残余——这个人类世界在一场光明风暴中被夺走，又以辐射荒漠的形式被归还。这些面容述说着本体论虐待在其幽暗的极限价值中。黑雨降于日本后数十年间，各种癌性息肉和最深层的精神障碍以恶名昭彰的形式显

现。直到 1952 年，由于美国审查制度，日本所有公开提及这两次恐怖行为的言论都被禁止。（122）

《广岛面具》。一名年轻女子在广岛寻找家人。

在这些事件中必须看到恐怖行动的维度扩展：对敌人生存世界的核打击从此也包含对潜伏性本身的开发。放射性武器的不可感知性成为这些武器效果的本质部分。唯有在遭受辐射后，敌人才明白自己不仅存在于空气构成的大气层，也处于波与辐射构成的环境中。相较于使用毒气和火焰的化学手段，核极端主义更是大气阐释的临界时刻。

随着核解释步骤的推进，现象性灾难转化为关于现象本身的灾难。物理学家及其军方合作者在放射性环境影响层面的介入表明：空气中可能存在前核时代的人类——那些无忧呼吸、天真感知环境的“空气古老子民”——完全无法察觉之物。自这一历史断裂点起，人类被迫将不可感知之物纳入考量，如同遵循新法则。未来要在有毒环境中生存，必须怀疑自身感知。偏执狂的思维与感知模式成为通识教育的一部分，Only the Paranoid Survive（唯有偏执者生存）（123）；知晓真相者因远方敌人隐形实施伤害的可能性而持续焦虑。

广岛原子弹爆炸幸存者绘制的场景：某仰卧街头者于投弹后即刻死亡。其手伸向天空，手指在蓝色火焰中燃烧，暗色液体自手滴落大地。

在重新定义的潜伏性中，生物恐怖分子（及其模仿者与寄生者）依托国家与非国家背景运作。其攻击策略考量微观不可见

维度，以隐形攻击者威胁敌方环境。生物大气恐怖主义最显著的进展由苏联军事研究人员在六七十年代实现。其早期实验包括1982-1983年使用土拉菌病原体进行测试：在公众无法接近的咸海岛屿，数百只特意从非洲进口的猴子被绑在木桩上。新型土拉菌炸弹投放后，尽管接种疫苗，几乎所有实验动物仍因吸入病原体迅速死亡，研究者对此结果表示满意。（124）

当海德格尔在1945年后的文章中频繁使用"无家可归"作为技术框架时代人类生存的密码时，该表述不仅指乡村生活的纯真消逝与向可居城市机器的转型。更深层意义上，"无家者"意味着人类从空气自然包裹中的异化，向空调空间的迁徙；更激进解读中，此话语象征对所有潜在潜伏庇护所的彻底出离。精神分析之后，连无意识也不再可作为家园；现代艺术之后，"传统"亦然；现代生物学之后，"生命"本身几近失效，遑论"环境"。广岛之后，大气层无线电物理与电磁维度的强制揭露加入这种无家生存的开放光谱。取代栖居的，是无线电监控区域的生存。物理学家卡尔·弗里德里希·冯·魏茨泽克——熟稔海德格尔著作者——在七十年代美苏核武竞赛高潮期，于施塔恩贝格宅邸花园刻意建造防辐射掩体，为此境况树立了纪念碑。

原子防护掩体，纪尧姆·比杰尔装置作品，1985年，圣朗贝尔广场，列日。

我们有理由怀疑海德格尔关于人类"栖居"于"使可能且自我指引之域"的怀旧话语能否成为困于解释强制与自我设计任务之存在的终极答案。当哲学家赞扬谨慎持守于"域"时，他过早跃向一个统合古今的整体空间理想。（125）"域"于他意味着本

真存在仍能绽放之地。若非已置身其中，人们难以言说如何抵达——它应是超越一切解释之处，仿佛解释仅适用于他处；一个虽遭现代化寒风侵袭却仍是故土之地。其居民知荒漠在扩张，却仍可致力于创造"神奇免疫化的时空延展"。（126）此乃崇高田园诗。尽管"域"一词具有临时性与乡土气息，其指向空间塑造艺术治疗维度的力量不可否认。（127）若治疗术不是指在过度侵入后重构符合人性的尺度之程序智慧与技艺，不是为不可居之后设计生存空间的建筑术，又能是什么？我们与海德格尔的分歧在于历史生成且理论稳固的信念：在背景阐释时代，即便局部存续的"域"与故土关系，亦不能简单视为存在之馈赠，而需依赖形式设计、技术生产、法律咨询与政治建构的宏大部署。

玛格达莱娜·耶特洛娃，《大西洋壁垒》，1994-1995年。

通过追溯自毒气战开启、经工业烟雾强化的空气呼吸条件之追问，到二战中胃肠恐怖主义与热恐怖主义的激化，直至广岛长崎事件后必须持久关注的生存世界放射性背景维度之揭露，我们此刻将描绘人类在气体与辐射媒介中生存问题日益显著的历史弧线。不能将当前对大气层通过核武器完善的阐释史回顾等同于冷战终结带来此进程终结的假设。苏联解体后，仅存的超级大国实现了对1915-1990年间发展的大气恐怖主义连续体在更显性更畸形维度的垄断开发。冷战结束虽带来核威慑减弱，但就气候、无线电物理与神经生理等人类生存背景维度纳入军事计划而言，九十年代门槛意味新开端。自此，公众未察之际，大气恐怖主义攻击可能性已跃升至不可预见的升级层面。

1996年6月17日，五角大楼某科研部门七名军官提交的文件（获准公开敏感内容）阐述了未来电离层战争图景。题为《天气作为战斗力倍增器：2025年掌控天气》的项目受空军参谋长委托，旨在确保美国维持2025年空天绝对军事霸权。作者预言：三十年内，电离层作为地球外层不可见物理包裹将实现军事可控，通过任意制造/消除暴风雨确保战场控制权。气象武器功能包括：空域视野保持/遮蔽；部队士气调节；风暴强化/改造；抑制敌区降雨制造干旱；干扰敌方通讯与气象行动。

明确这些战场环境军事干预新参数，实为预构未来战场形态与感知（战场塑造与感知）。文件总结道：

作为高风险高回报事业，天气改造使我们面临类似核裂变的困境。当某些社会群体持续反对探讨天气改造等争议议题时，我们正危险地忽视该领域巨大军事潜力。

作者不仅暗示应逆民意研发此类武器，更置身于仅能预见单一战争类型的文化环境：美国与"流氓国家"（容忍或支持针对"西方"文明复合体军事/恐怖行动者）的冲突。唯有在此语境下，气象武器宣传与大气恐怖主义升级实践方能与高度法制化、极度重视论证义务的文化相兼容。气象武器研究预设了美国与其他参战方战争方式间稳固的道德不对称：显然恐怖主义性质的尖端技术非对称武器研发，唯有预设可受"特殊电离层处理"之敌存在时，其民主合法性方可成立。美式战争逻辑中，对敌施压即惩戒，因唯有明显罪犯会被视为对美军事暴行责任方。此标准自冷战延续，其时莫斯科被顽固指为"全球恐

怖主义基地”。故宣战实质上被通缉令或处决令取代。拥有将异见武装定性为恐怖分子之解释主权者，系统地将恐怖感知从方法论转移至敌对集团意志，从而自我隐退。此刻起，战争方式与军事法庭程序界限消融。胜者预支的正义不仅体现为惩戒性战争，更作为针对未来之敌的军备研发。

除公开气象武器兴趣外，美国自 1993 年秘密推进极光研究计划 HAARP（高频主动极光研究项目），其科技基础可能导向超级波武器。面对舆论关注，项目方宣称民用性质（修复臭氧层、预防飓风），而批评者视此为典型军事机密伪装。

（128）HAARP 基地设于阿拉斯加中南部加科纳，距安克雷奇西北约 300 公里，由大量天线阵列构成，向电离层发射高能电磁场。其反射与共振效应似用于聚焦能量于地表任意点，形成近乎无限的能量炮兵。该技术理念源自尼古拉·特斯拉

（1856-1943）1940 年代向美国政府提议的远程能量武器构想。

HAARP 天线阵列。

若此类系统得以部署，或将引发剧烈物理效应，包括定点诱发气候灾难与地震。观察家将阿拉斯加试验与亚利桑那异常雾霾、全球多地不明大气现象相关联。由于极低频波（ELF）不仅影响无机物，更作用于生物体（尤其深频工作的人脑），HAARP 提供了神经遥感武器前景——通过远程干扰脑功能 destabilize 人群。（129）唯有当研发者与攻击对象大脑间道德落差被绝对化并持续稳固，此类武器（即便非致命）方具

构想可能。但若无法明确区分"恶棍大脑"与"非恶棍大脑", 此类波武器（如核武）可能通过自我指涉反噬使用者。

提及这些前景或显超现实, 然其超现实性不逾 1915 年前毒气武器、1945 年前核武器宣言。在事件实证前, 多数西方知识分子会贬斥核武研发为科学伪装的神秘主义。解释先锋的副作用之一即社会分裂: 少数人作为思考者、操作者与受害者参与显化进程; 多数人在事件前停留于存在合法性层面的隐含状态, 仅事后零碎反应。公众歇斯底里是对显化无可否认后的民主回应。

日常潜伏性栖居日益被不安侵蚀。出现两类沉睡者: 隐含沉睡者继续寻求无知庇护; 显化沉睡者知晓前线谋划却等待行动指令。大气恐怖主义阐释使同文化群体（称其为民族或人口已无差别）的意识差距拉大至实质异界共存, 仅因公民身份维持形式共时社会。前者成为阐释合作者——在永恒变换的前线部门中, 成为针对自然文化背景条件的结构性（虽少具体实施）恐怖代理人; 后者转化为地域主义者、本土原始人、自愿的自身时代错误守护者——在事实禁区培育滞后世界观与潜伏期象征免疫优势。

玛格达莱娜·耶特洛娃, 《大西洋壁垒》, 1994-1995 年。

3. 空调/条件

现代性攻势中，超现实主义运动尤其凸显文化需被显化的信念。我们理解的文化（遵循巴宗·布罗克、海纳·米尔曼、欧根·罗森斯托克-许西、路德维希·维特根斯坦、迪特尔·克莱森等启示）是代际传递与变异的行为规则与任务集合。

超现实主义服从占领符号维度于现代化战役的律令。其公开或隐晦目标在于显化创作过程并技术澄清其源泉领域。为此它径直诉诸时代偶像——全合法化的"革命"概念。但如同政治领域（事实从未发生"反转"意义上的真正革命，只是前锋位置增殖与其中产阶级激进代表的新占据，这实则需权力机制部分透明化即民主化，且常需底层暴力阶段），文化领域亦显事件误判：这里从未涉及"革命"，仅是象征霸权的新分配，需艺术程序某种显化，故需图像野蛮主义与风暴阶段。就文化而言，"革命"是对潜伏性实施"合法"暴力的隐语，上演新程序操作者与资产阶级艺术情境整体论安逸的决裂。

回溯超现实主义攻势著名场景可阐明气候大气恐怖主义阐释与"革命"-文化对资产阶级艺术公众心态打击的平行性。1936年7月1日，萨尔瓦多·达利——这位职业生涯早期自命超现实王国大使者——于伦敦新伯灵顿画廊国际超现实主义展览发表演讲表演，借展出作品阐释其发展的"偏执狂批判法"。为向观众昭示自己代表彻底他者发言，达利决定身着深海潜水服登场：《星报》记载其头盔顶置汽车散热器，手持台球杆，由两只大犬伴行。（130）在其自述《如何成为达利》中，艺术家如此回忆事件缘起：

为展览致辞时，我决定以潜意识象征呈现自己。于是我被装入潜水装备，甚至配备铅底鞋导致无法移动，需被抬上讲台。头盔被旋紧后，我隔着玻璃面罩对无法接收声音的话筒开始演讲。观众为我的表演式肢体语言着迷。很快我因缺氧面红转青、翻白眼。显然供氧系统被遗忘，装配专家已离场。通过手势示警后，友人试图剪开潜水服未果，另一人用锤敲击螺栓...三人野蛮抢夺头盔，金属撞击声如锣鸣。观众将这场即兴哑剧解读为意识夺取无意识的寓言而喝彩，我险些为此付出生命代价。当头盔最终被扯下时，我面色惨白如沙漠禁食四十日的耶稣。（131）

此场景揭示两点：超现实主义若将技术对象作象征运用而非按其特性使用，实为业余把戏；同时它又是现代性最显性主义运动的组成部分，明确作为打破潜伏性、消解背景的程序。摧毁艺术生产-接受共识以释放展览-事件的绝对性，构成文化领域背景消解的重要维度。它既显化生产的绝对性，亦揭露接受的任意性。

1936年7月1日伦敦演讲中的潜水服达利。

此类干预具有反地方主义与文化自恋批判的战斗价值。早期超现实主义发展震惊资产阶级的艺术，一方面有助于创新者区分内外群体，另一方面公众抗议可视为传统系统解构成功的标志。象征恐怖主义者摧毁被神秘化的潜伏连接。其合法前提在于认定文化有太多隐秘，需爆破受潜伏保护的盔甲与建构之联系。

但若早期先锋派受惑，乃因待震慑的资产阶级总比美学恐怖分子预期更快领悟游戏规则。在挑衅者与受挑衅者几轮交锋后，大众文化松弛的资产阶级已通过营销、设计与自我催眠显化艺术、文化与意义。艺术家继续徒劳制造恐怖，未察觉此媒介时效已过。（语义恐怖主义在公众识破其规则后失效，犯罪与军事恐怖主义若失去媒体共谋亦将如此。）其余者陷入新浪漫转向，重新与深度缔约。许多人似乎遗忘黑格尔确立的现代哲学原则：思想深度唯凭细节力度衡量，否则深度主张仅是未掌控潜伏性的空洞符号。

1915 年德拉格减压病治疗加压服。

这些诊断可达利失败却富启示的表演得以验证：一方面，当公众理解作品向环境延伸本身即作品形式时，艺术家-公众共识的摧毁即告失败——达利在新伯灵顿画廊收获的热烈掌声证明知情公众如何恪守艺术感知新契约。另一方面，场景显示艺术家作为潜伏性破坏者，向世俗群体传递来自他者王国的讯息。达利在此游戏中的功能显现其游移浪漫主义与客观性的本质矛盾：一方面作为"他者"的冷酷技术专家——在其未宣读却可由讲题《偏执狂真实幻想》推想的演讲中，本欲探讨精确的"潜意识"存取法：那种为达利公式化"征服非理性"指南的偏执狂批判法。（132）他自承某种非理性图像照相现实主义的拥护者，主张以谚语式精确客观化梦境、谵妄与内在视像。超现实艺术家是私人彼岸的秘书，在自动书写下机械精准地记录幻象。如毕加索，达利不寻找而是发现，此处发现即意味着归档无意识涌现的形式。

与布勒东等先驱者同，彼时达利视其工作为"精神分析发现无意识"的科学神话之平行行动——这个二十世纪二三十年代被艺术先锋与知识界以各种方式接受的神话（拉康——达利的崇拜者与竞争者——在五七十年代通过重振超现实主义"回归弗洛伊德"口号使其再度流行）。由此视角，超现实主义融入支撑持续现代化的操作主义"革命"表现。另一方面，达利坚定保持浪漫主义艺术家-大使概念的反批判姿态，作为意义充盈之彼岸的使者游走于未启蒙者中。这种态度显露其为从事形而上媚俗行动而沉溺于引入浮夸技术工具幻觉的傲慢业余者。典型表现是将表演技术面托付给未确证其能的"专家"。场景未经彩排亦暴露艺术家与技术结构的文学化不良关系。

然而，达利对服装的选择展现了一个清醒的方面。他的事故具有预言性，不仅涉及观众的反应——这些反应已经预示着将不被理解之物作为新文化习惯来欢呼。艺术家选择一套为人工供氧设计的潜水服作为他作为深度大使登台的服装，这精准地将他与大气层意识的发展联系起来。正如我们在此试图展示的，这种意识处于 20 世纪文化自我阐释的核心。尽管这位超现实主义者优先仅对世界和文化的背景（作为"潜意识的海洋"）提供了一半的技术性解释，但他要求用专业程序在该空间航行的能力。他的表演证明，有意识的存在必须被体验为对语境的显性沉浸。在多媒体社会中，敢于走出自身藩篱的人必须确保其"沉浸装备"，即确保其身心免疫系统，或者说其社会太空舱。

（马歇尔·麦克卢汉在 60 年代初写道，现代人已成为"宇宙蛙

人": 这个表述可被解读为对文化冲浪和太空旅行的双重评论) (133)。这个事故不仅要归咎于业余主义, 也暴露了技术解释大气层的系统性风险, 以及通过技术征服进入另一元素的危险性, 正如毒气战中己方部队中毒的风险早已与军事大气恐怖主义行动密不可分。如果达利对事件的描述没有夸张, 他差点就以象征沉浸殉道者的身份进入现代性文化史。

在给定条件下, 这次事故证明了其作为生产形式的有效性。它释放了艺术家工作中固有且作为刺激的恐慌。在将"潜意识"呈现为可航行区域的失败尝试中, 对毁灭的恐惧突破到前台, 解释过程正是为掌控和压抑这种恐惧而启动。概括地说: 现代化反恐惧实验永远无法摆脱其焦虑背景, 因为只有允许焦虑本身存在于存在中时, 这种背景才可能浮现——而鉴于事物本质, 这恰恰是被排除的假设。作为背景解释的现代性被困在恐惧循环中; 当它试图通过产生焦虑的技术来克服焦虑时, 必定会一次次偏离目标。原始焦虑与次级焦虑都为这个无用过程的持续提供了源源不断的推动力; 在任何现代化阶段, 它们的迫切性都证明使用打破潜在性并控制背景的新暴力是正当的; 或者, 根据主导语言规则: 它要求基础研究和持续创新。

审美现代性是一种使用暴力的程序, 不是针对人或物, 而是针对不明确的文化状况。它组织起对信仰、爱、正直等全球态度的攻击浪潮, 以及对抗形式、内容、图像、作品和艺术等伪自明范畴。其操作方式是对这些概念使用者进行活体实验。因此, 激进现代主义打破了对经典的敬畏——正如它带着极大厌恶指出的一一这种敬畏通常表现为模糊的整体论, 倾向于继续

依赖一个被遗弃在模糊和未展开状态中的整体。凭借其强烈的阐释意志，超现实主义向平庸宣战：在其中它看到了反现代惰性的藏身所，这些惰性反对操作展开和对折叠模型的重构性揭露。由于在这场心智战争中，正常被视为犯罪，作为反犯罪手段的艺术可以依靠非常规的行动命令。当艾萨克·巴别尔宣称："平庸就是反革命"时，他间接表达了现代主义革命的原理：利用恐怖作为对抗正常的暴力，既引爆了审美潜伏也引爆了社会潜伏，使构建社会和艺术作品的法则浮出表面。恐怖帮助完成了反自然主义的转向，使人工性在各个领域占据首要地位。永久"革命"需要永久恐怖，因为它假定社会总是可以重新被恐吓和修正。在1930年的《第二次超现实主义宣言》中，安德烈·布勒东写道：

"最简单的超现实主义行动就是手持左轮手枪上街，尽可能多次地向人群盲目射击。"（134）

新艺术充斥着对最新事物的兴奋，因为它模仿恐怖并与战争类似，通常甚至无法说清它是对社会战争宣战，还是在为自己的事业发动战争。艺术家始终面临选择：以差异拯救者或创新战争领主的身份面对公众舆论。他还必须澄清自己是否认同"模仿优越者"的法则（迄今所有文化都建立于此），还是加入现代性将"模仿低劣者"设为规则的新野蛮习惯。（135）面对这些矛盾，所谓的后现代性在明确表达反对现代性的审美和分析恐怖主义的反极端主义、部分反野蛮的反应时，并非完全错误。

如同任何恐怖主义，审美恐怖主义也作用于艺术作品赖以表达的不可感知背景，并使其作为自有价值现象出现在台前。这种趋势的现代绘画原型——卡齐米尔·马列维奇 1913 年的《黑方块》——其无穷可解释性源于作者决定为纯黑表面清空图像空间。因此，其方块本身成为图形，在其他具象情境中作为支撑存在。艺术作品的丑闻性尤其在于：它坚持作为绘画的自主权利，绝不将空白画布呈现为值得观看之物（如在达达主义嘲弄艺术的行动语境中可想象的那样）。也许这幅画可被视为等边四边形的柏拉图式圣像，一个最小程度不规则、为此向感性致敬的圣像；但同时也是非圣像的圣像，是通常不可见的图像背景的圣像。因此黑方块出现在白色背景前，后者几乎像画框般环绕它；在 1914 年的《白方块》中，这种差异也几乎消失。这类形式表现的根本姿态是将非主题提升为主题范畴。并非通过将可能出现在前景的各种具象内容置于同一永恒背景来贬低它们；而是谨慎地将背景本身作为支撑图形的要素提取并显性化。追求“纯粹感觉至上”的净化恐怖是明确的。作品要求观察者的感知无条件臣服于其真实在场。

埃尔·利西茨基，《黑球》，1921-1922 年

尽管至上主义连同其反自然主义和反现象学，作为解释审美侧翼的进攻运动已明确展现，它仍受制于将显性化视为感性在场向精神不在场的回归这一唯心主义假设。它根植于旧欧洲模式，通过向上解释事物并将经验形式简化为基本原始形式。在这一点上，超现实主义采取了不同方式，它向下与唯物主义显性化结盟，尽管没有自称为“次现实主义”。虽然唯物主义倾向对超现实主义运动只是种调情，但其与深层心理学（特别是精

神分析方向)的联盟揭示了一个本质特征。超现实主义对维也纳精神分析的接受是众多证实弗洛伊德主义案例之一:它最初的成功不在治疗方法,而在作为符号解释和背景操控策略,为每个感兴趣者提供符合其需求的运用方式。难道不正是未完成的分析最诱人吗?

弗洛伊德的思路导致了一个特殊潜在领域的展开,这个被命名为"无意识"的术语取自谢林、舒伯特、卡鲁斯的唯心主义哲学,以及19世纪叔本华和哈特曼的生命哲学。它划定了主体性的未揭示维度,将内在潜隐状态和个体状态的不可见折叠条件语言化。在弗洛伊德式的表述后,这个表达的含义大幅收窄并专门化,适用于临床操作主义:它不再指代意识之前具有治疗和图像创造功能的自然整合力量储备,也不再指代"主体"之下由盲目自我确认意志流组成的底层;它划定了一个充满压抑的小型内在容器,被压抑物的冲动施加着制造神经症的压力。

(136) 超现实主义对精神分析的热情基于他们将弗洛伊德的无意识概念与浪漫主义形而上学的混淆。从创造性误读中产生了诸如达利1939年《幻想独立宣言和人类疯狂权利宣言》中的表述:

"人类有权爱上长着迷幻鱼头的女人。人类有权厌恶温热的电话,并要求获得冰冷、绿色、像斑蝥幻觉般催情的电话。"

(137)

超现实主义对疯狂权利的引用警告个体不要屈服于正常化治疗;它希望使通常不幸的患者成为从神经症-理性流亡归来的

个人妄想王国君主。如果说达利 1936 年 7 月的表演以助手们帮他摘下潜水头盔、重返伦敦画廊公共空气告终，这种具体情况的权宜解决方案对整体文明状况却不可行，因为大气层解释过程不允许任何回归迄今隐含可预见性的可能。技术文明关系已不再允许像达利实验中那样遗忘本质：暂时或长期处于典型室内环境的人类必须连接到辅助"供气系统"。深入的大气层解释要求持续关注空气的可呼吸性：首先是物理意义，随后逐步涉及文化动机和不安空间中呼吸的隐喻维度。

20 世纪末，作为空气学徒的智人理论获得实用轮廓。人们开始理解人类不仅是其所是，更是其所呼吸和沉浸其中者。文化是集体性的声学空气沉浸状态和符号系统。因此，20 世纪向 21 世纪过渡时期的文化科学主题是：使空气条件显性化。它们从经验角度致力于呼吸学：依赖意义的生命体通过信息性和强制性媒介的呼吸科学。目前这个计划只能以重构和汇编方式展开，因为在科学自然、技术、军事、立法、建筑和造型领域大规模推进解释后，"事物本身"——被影响气候、配置大气层、改造空气和划定、测量、合法化环境形成的宇宙——已对文化理论概念形成难以追赶的优势。因此最合理的似乎是：在自我确认的第一阶段关注大气层描述最发达的科学形式（气象学和气候学），第二阶段则转向更贴近人类、文化相关性更强的空气和气候现象。

19 世纪 90 年代美国气象局马文气象记录仪

通过其最成功的新闻形式——天气预报（Wetterbericht, informations météorologiques, weather news），现代气象学（17世纪源自希腊词 *metéoros*：“悬浮空中”）——研究“降水”和所有其他空中发光或悬浮物体的科学——给现代民族国家和媒体政治共同体的人口强加了一种历史新形态的对话，最好可描述为“关于现状的气候讨论”。现代社会是讨论天气的共同体，只要官方气候信息机构为公民提供主导气象状况的自我理解话题。通过媒体支持的气象传播，拥有数百万成员的现代大都市转变为类似村庄的邻里，人们谈论季节时段是否过热、过冷、雨量过多或不足。（马歇尔·麦克卢汉甚至断言，天气媒介构成“重塑我们听觉、创造声学空间或生活空间的广播节目最重要部分”）。（138）现代气象信息将国民塑造为气候剧场观众，刺激接收者将个人感知与现状报告对比，并对进行中的事件形成自主判断。通过将天气描述为自然面对社会的场景呈现，气象学家将人类聚集为共同天空下的专家公众；使每个个体成为根据个人喜好评判自然当前表演的气候评论家。严格的气候评论家在恶劣天气期间大量飞往更可能获得愉快表演的地区：因此毛里求斯岛和摩洛哥在圣诞至主显节期间充斥着欧洲气象异见者。

只要气象学仅作为自然科学登场，它就可以回避天气创造者的问题。在自然语境中构想的气候是自我创造、持续状态转换之物。因此只需动态描述最重要气候“因素”：大气层（气体包层）、水圈（水世界）、生物圈（动植物世界）、冰冻圈（冰区）、岩石圈（陆地）在太阳辐射影响下形成极端复杂的能量交换模式，这些模式可纯以自然科学方式呈现，无需诉诸原初

规划或事后干预的智能。（139）对这些过程的恰当分析极其复杂，迫使新型物理学应对不可预测的湍流和气流。这种配备混沌理论的气象物理学也无需超验智能：解释其数据既不需要泛灵论的普世天气制造者，也不需要自然神论的普世钟表匠。它秉承西方理性主义传统——自现代性开端就剥夺任何可能之神的气象权限，将其提升至超气候区域。宙斯和朱庇特或许会投掷闪电，但现代欧洲人的神是闲适之神（*deus otiosus*），因而气候上不活跃。因此现代气象报告可作为区域本体论学科呈现，其中谈论原因但不谈原因者。它谈论那些在人类利益考量之前就自我发生的现象；那些无论如何都在主观媒介中作为客观数据"反映"的现象。

然而现代气象学与日益增强的天气主观化相关，且是多方面的：一方面，它越来越多地将气候"数据"与人口的观念、计算和反应相联系，对这些人口而言，大气环境对其自身计划越来越重要；另一方面，无论是区域还是全球的客观气候，都日益需要被描述为社工业生活方式的结果。现代人作为气象客户和共同肇因的这两个调适方面客观地相互关联。诚然，从最古老传统来看，我们所知的气象信息早该显现为亵渎的诱惑形式；因为它明确鼓动人类无耻地对形而上学正统认为只能默默顺从的事物发表意见。对古人而言：如同生与死，天气只来自上帝。顺服上帝与顺服天气是合理主体最小化其与命运间傲慢差异的相似标志。

然而现代形成天气"意见"的趋势不仅是主体偏离有效本体规范的任性，更反映了欧罗巴技术积极文化自18世纪早期起自身

已成为气候力量的事实。人类自此在天气中发现其技术-化学-工业、军事、交通和旅游活动的客观大气残留物。通过无数排放，他们不仅改变大气能量平衡，还大规模改变空气层的组成和"调谐"。因此气候判断的迫切性不仅是人类对环境中一切状况的任意权力攫取的标志。它预示着根本态度的转变：所谓的自然"主宰"正在转变为大气层设计师和气候守护者（当然不能与海德格尔式的存在牧人混淆）。

埃尔·利西茨基，《黑球》，1921-1922 年

尽管至上主义连同其反自然主义和反现象学，作为解释审美侧翼的进攻运动已明确展现，它仍受制于将显性化视为感性在场向精神不在场的回归这一唯心主义假设。它根植于旧欧洲模式，通过向上解释事物并将经验形式简化为基本原始形式。在这一点上，超现实主义采取了不同方式，它向下与唯物主义显性化结盟，尽管没有自称为"次现实主义"。虽然唯物主义倾向对超现实主义运动只是种调情，但其与深层心理学（特别是精神分析方向）的联盟揭示了一个本质特征。超现实主义对维也纳精神分析的接受是众多证实弗洛伊德主义案例之一：它最初的成功不在治疗方法，而在作为符号解释和背景操控策略，为每个感兴趣者提供符合其需求的运用方式。难道不正是未完成的分析最诱人吗？

弗洛伊德的思路导致了一个特殊潜在领域的展开，这个被命名为"无意识"的术语取自谢林、舒伯特、卡鲁斯的唯心主义哲

学，以及 19 世纪叔本华和哈特曼的生命哲学。它划定了主体性的未揭示维度，将内在潜隐状态和个体状态的不可见折叠条件语言化。在弗洛伊德式的表述后，这个表达的含义大幅收窄并专门化，适用于临床操作主义：它不再指代意识之前具有治疗和图像创造功能的自然整合力量储备，也不再指代"主体"之下由盲目自我确认意志流组成的底层；它划定了一个充满压抑的小型内在容器，被压抑物的冲动施加着制造神经症的压力。

(136) 超现实主义对精神分析的热情基于他们将弗洛伊德的无意识概念与浪漫主义形而上学的混淆。从创造性误读中产生了诸如达利 1939 年《幻想独立宣言和人类疯狂权利宣言》中的表述：

"人类有权爱上长着迷幻鱼头的女人。人类有权厌恶温热的电话，并要求获得冰冷、绿色、像斑蝥幻觉般催情的电话。"

(137)

超现实主义对疯狂权利的引用警告个体不要屈服于正常化治疗；它希望使通常不幸的患者成为从神经症-理性流亡归来的个人妄想王国君主。如果说达利 1936 年 7 月的表演以助手们帮他摘下潜水头盔、重返伦敦画廊公共空气告终，这种具体情况的权宜解决方案对整体文明状况却不可行，因为大气层解释过程不允许任何回归迄今隐含可预见性的可能。技术文明关系已不再允许像达利实验中那样遗忘本质：暂时或长期处于典型室内环境的人类必须连接到辅助"供气系统"。深入的大气层解释要求持续关注空气的可呼吸性：首先是物理意义，随后逐步涉及文化动机和不安空间中呼吸的隐喻维度。

20 世纪末，作为空气学徒的智人理论获得实用轮廓。人们开始理解人类不仅是其所是，更是其所呼吸和沉浸其中者。文化是集体性的声学空气沉浸状态和符号系统。因此，20 世纪向 21 世纪过渡时期的文化科学主题是：使空气条件显性化。它们从经验角度致力于呼吸学：依赖意义的生命体通过信息性和强制性媒介的呼吸科学。目前这个计划只能以重构和汇编方式展开，因为在科学自然、技术、军事、立法、建筑和造型领域大规模推进解释后，"事物本身"——被影响气候、配置大气层、改造空气和划定、测量、合法化环境形成的宇宙——已对文化理论概念形成难以追赶的优势。因此最合理的似乎是：在自我确认的第一阶段关注大气层描述最发达的科学形式（气象学和气候学），第二阶段则转向更贴近人类、文化相关性更强的空气和气候现象。

19 世纪 90 年代美国气象局马文气象记录仪

通过其最成功的新闻形式——天气预报（Wetterbericht, informations météorologiques, weather news），现代气象学（17 世纪源自希腊词 *metéoros*："悬浮空中"）——研究"降水"和所有其他空中发光或悬浮物体的科学——给现代民族国家和媒体政治共同体的人口强加了一种历史新形态的对话，最好可描述为"关于现状的气候讨论"。现代社会是讨论天气的共同体，只要官方气候信息机构为公民提供主导气象状况的自我理解话题。通过媒体支持的气象传播，拥有数百万成员的现代大都市转变为类似村庄的邻里，人们谈论季节时段是否过热、过冷、雨量过多或不足。（马歇尔·麦克卢汉甚至断言，天气媒介构成"重塑我们听觉、创造声学空间或生活空间

的广播节目最重要部分"）。(138) 现代气象信息将国民塑造为气候剧场观众，刺激接收者将个人感知与现状报告对比，并对进行中的事件形成自主判断。通过将天气描述为自然面对社会的场景呈现，气象学家将人类聚集为共同天空下的专家公众；使每个个体成为根据个人喜好评判自然当前表演的气候评论家。严格的气候评论家在恶劣天气期间大量飞往更可能获得愉快表演的地区：因此毛里求斯岛和摩洛哥在圣诞至主显节期间充斥着欧洲气象异见者。

只要气象学仅作为自然科学登场，它就可以回避天气创造者的问题。在自然语境中构想的气候是自我创造、持续状态转换之物。因此只需动态描述最重要气候"因素"：大气层（气体包层）、水圈（水世界）、生物圈（动植物世界）、冰冻圈（冰区）、岩石圈（陆地）在太阳辐射影响下形成极端复杂的能量交换模式，这些模式可纯以自然科学方式呈现，无需诉诸原初规划或事后干预的智能。(139) 对这些过程的恰当分析极其复杂，迫使新型物理学应对不可预测的湍流和气流。这种配备混沌理论的气象物理学也无需超验智能：解释其数据既不需要泛灵论的普世天气制造者，也不需要自然神论的普世钟表匠。它秉承西方理性主义传统——自现代性开端就剥夺任何可能之神的气象权限，将其提升至超气候区域。宙斯和朱庇特或许会投掷闪电，但现代欧洲人的神是闲适之神（*deus otiosus*），因而气候上不活跃。因此现代气象报告可作为区域本体论学科呈现，其中谈论原因但不谈原因者。它谈论那些在人类利益考量之前就自我发生的现象；那些无论如何都在主观媒介中作为客观数据"反映"的现象。

然而现代气象学与日益增强的天气主观化相关，且是多方面的：一方面，它越来越多地将气候"数据"与人口的观念、计算和反应相联系，对这些人口而言，大气环境对其自身计划越来越重要；另一方面，无论是区域还是全球的客观气候，都日益需要被描述为社工业生活方式的结果。现代人作为气象客户和共同肇因的这两个调适方面客观地相互关联。诚然，从最古老传统来看，我们所知的气象信息早该显现为褻渎的诱惑形式；因为它明确鼓动人类无耻地对形而上学正统认为只能默默顺从的事物发表意见。对古人而言：如同生与死，天气只来自上帝。顺服上帝与顺服天气是合理主体最小化其与命运间傲慢差异的相似标志。

然而现代形成天气"意见"的趋势不仅是主体偏离有效本体规范的任性，更反映了欧罗巴技术和积极文化自 18 世纪早期起自身已成为气候力量的事实。人类自此在天气中发现其技术-化学-工业、军事、交通和旅游活动的客观大气残留物。通过无数排放，他们不仅改变大气能量平衡，还大规模改变空气层的组成和"调谐"。因此气候判断的迫切性不仅是人类对环境中一切状况的任意权力攫取的标志。它预示着根本态度的转变：所谓的自然"主宰"正在转变为大气层设计师和气候守护者（当然不能与海德格尔式的存在牧人混淆）。

现代人气候判断能力面临的挑战首先来自宏观领域被称为人为温室效应的现象。我们以此指代人类文化技术活动（如发电厂、工业联合体、私人供暖、汽车、飞机及其他无数废气排

放)产生的气候改变效应的累积。这个次级温室效应——我们约两百年前模糊知晓、不到三十年前明确表述——是浓缩"工业时代"能源消费风格的历史事实:是基于煤炭开采和石油提取获得大量化石燃料的文明计划的产物。化石能源是消费社会、汽车文化、全球肉类和时尚市场所依赖的轻率态度的物质基础。(141) 通过大规模开采高能碳化合物,地球古代"地下森林"以液态形式重返地表,并通过热力机械转化。(142) 由此产生的二氧化碳(以及甲烷、一氧化碳、氟化烃、各类氮氧化物等)在大气层温室效应增强中扮演了量级最大的角色。它们极可能以灾难性方式强化了原始温室效应——气候科学始终强调:若无原始效应,地球生命根本不可能存在。如果说地球作为太阳的寄生体成为生命摇篮(其吸收的太阳辐射能不足十亿分之一),那正是因为大气层水蒸气和温室气体阻止了短波太阳能在吸收后以长波红外线形式反射,使地表维持平均 15°C 的生命适宜温度。若失去这个热量捕获机制,地表平均温度将降至 -18°C : "没有温室效应,地球将是冰封荒漠。"

(143) 生命的存在条件之一正是大气滤层赋予地表 31°C 的温升。若如赫尔德所言人类是空气的学徒,那么云层就是其导师。生命是气候呵护的副产品。化石能源时代的标志性特征在于:被呵护者变得足够不负责任,甘愿冒着人为过热(根据某些预测可能是间冰期)(144) 的风险玩弄这种呵护。

在这种宏观气候洞见获得科学形态和公共共鸣之前,现代文化参与者的气候判断力更多被局部现象召唤:19世纪玻璃穹顶拱廊中第一代体验消费者学会呼吸商品封闭世界醉人芳香;住宅气候调节(仅靠壁炉就成为温馨热岛);酒窖制冷效应(允

许食品储藏)；公墓、屠宰场和下水道附近空气的瘴气质量；纺织厂、矿井和采石场粉尘引发的严重肺病。从这些原始微观气候警示场域出发，18至20世纪产生了由设计推动的"显明性发现"，促使解释时代的人类对触手可及之物进行二次介入。在此发展出没有现代城乡存在形式便不可想象的具体大气技术：平民化阳伞雨伞；（146）住宅与大型建筑的供暖通风系统；起居室和仓库的温湿度人工调节；家用冰箱与食品运输冷藏设施；工厂矿井办公楼空气卫生政策；（147）最后是向侵略性空气设计的过渡——通过技术芳香改造大气层。

贝耶勒基金会博物馆空调系统局部，伦佐·皮亚诺设计，1997年巴塞尔近郊

空气设计是对延迟传递的现象学观念的技术回应：人类在世存在始终呈现为对在空气存在的修改。既然空气中总存在某些事物，在大气层解释过程中就逐渐形成自主介入的理念。当人类对空气的依赖被普遍言说时，相应的解放诉求也随之出现——要求并实现元素的主动转变。

在此，技术路径与现象学家分道扬镳。后者直到最近才通过激进描述艺术手段关注使人类居于大气普遍条件显性化的方法。露西·伊利格瑞甚至提议悬置海德格尔的"澄明"（Lichtung）概念，代之以对空气的追忆：用"通风"（Luftung）取代"澄明"。

"创造澄明的不是光，而是空气的透明轻盈让光得以抵达。光以空气为前提。"（148）

作为存在条件的空气，作者不断强调其仍潜藏于未思与未觉之中（尽管她几乎无视大气技术实践——包括大气恐怖——早已将这种所谓未思维度作为高度显性操作领域）。作为现象学家，她坚持某种变得天真的迷人幻觉：只有经胡塞尔训练的哲学家将事物主题化，才算真正显性化。实则技术人员已超前百年，在实践中将所谓未思之物据为己用。强化这种怀疑：过久锚定现象学的思想，在现象世界边界沦为室内水彩画，终成非技术性冥想。

空气设计则采取实践力量的姿态"面对"空气。它继承卫生动机驱动的"保持空气纯净"防御态度，将被主题化的空气纳入积极改造计划——本质上是将私人香水使用公共化。空气设计直接针对空间使用者情绪状态的改变，通过气味诱导延长逗留时间，提升商品亲和力与购买欲。（149）销售点氛围作为"自主营销工具"占据核心。商业（尤其是购物体验领域）通过积极的室内空气质量政策，争取顾客对卖场与商品的感性绑定。对这种潜意识侵入式"心理强制消费"手段的法律评估尚有争议：若顾客将"强制芳香化"视为操控企图，可能引发抵制；其他情形下，精心设计的卖场嗅觉环境被视为客户关怀的延伸。通过设计心理活性空气塑造呼吸环境（购物中心、诊所、展会、会议中心、酒店、体验馆、健康中心、客舱等），室内建筑原则扩展至生活环境的整个气体芳香领域。这类干预的价值指数源自对空间使用者"嗅觉福祉"的实证观察，其中发现复杂"嗅觉供给"优于单一香型。新兴气味伦理第一诫命规定：空间香精添加剂不得用于掩盖现有有害物质或负面气味。向"嗅觉享乐社会"（150）的亚趋势隶属于消费社会开发体验市场与"

场景"的主流趋势——在这些领域中，由刺激、符号和接触机会构成的整体氛围作为商品呈现。（151）

不应忘记，当今所谓消费与事件社会诞生于温室——19 世纪初那些玻璃穹顶拱廊中，第一代体验消费者学会了呼吸商品封闭世界的迷醉气息。拱廊代表着大气层-城市主义解释的第一个阶梯：瓦尔特·本雅明眼中 19 世纪"家居癖强迫症"的客观投射。本雅明认为，家居癖是将自己"安置"于任意环境的不可遏冲动。（152）在其室内理论中，这种"超时间"的子宫模拟需求被明确关联于具体历史情境的符号形式。20 世纪的大型建筑确实展示了"居所"建构如何远超宜居需求。当代巨型容器——无论是写字楼、购物中心、体育场还是会议中心——逐渐摆脱家居拟态；本雅明曾天才般夸张视为现代性标志的大商场与温室邂逅，也因建筑形式分化而解体。我们仍缺乏堪比《拱廊计划》（针对 19 世纪）的 20 世纪研究，这部著作或许应题为：《空调计划》。

空调装置的 100 年：1880-1890

1880 年：纽约斯塔滕岛一家酒店的餐厅通过让空气流过冰块来制冷。

1889 年：美国工程师阿尔弗雷德·R·沃尔夫通过将空气吹过冰块为纽约卡内基音乐厅制冷。然而，由于空气湿度过高，这

种方法效果不佳。伦敦、巴黎、纽约、波士顿和其他美国大都市的地铁站安装了管道制冷系统。

1890 年：由于暖冬导致的"冰荒"，促使美国制冰业转向机械制冷方法。

1904 年：在圣路易斯世界博览会的密苏里州展馆，更多观众首次享受到空调装置的优势。

1905 年：美国纺织工程师斯图尔特·克莱默创造了"空调"概念，而开利公司使用"人造天气"的标语。

1906 年：开利获得首个"空气处理装置"专利。

1922 年：开利开发出离心式制冷机，这是首个可行的大空间气候调节方法。

1928 年：开利生产出首台家用空调装置——《天气制造者》。

1950 年：继电视之后，空调设备成为所有工业部门中增长率第二高的产品。

1955 年：5%的美国家庭拥有空调装置。美国政府推动在政府建筑中安装空调。

1979 年：卡特总统宣布能源紧急状态，规定商业和政府建筑中空气温度不得低于 40 摄氏度。

1980 年：55%的美国家庭拥有空调装置。

维克多·格鲁恩于1961年在新泽西州卡姆登建造的购物中心。

1936年不仅因萨尔瓦多·达利穿着潜水服在伦敦的意外事件，还因同年11月1日，时年31岁的作家埃利亚斯·卡内蒂在维也纳为赫尔曼·布洛赫50岁生日所作的演讲，被载入美学和理论文化的大气阐释史册。这次演讲因其非同寻常的语气和内容，不仅深刻描绘了受赞者的形象，更开创了新的赞颂体裁。卡内蒂演讲的独创性在于前所未有地质疑作家与其时代的关联。他将艺术家在时间中的存在定义为大气联系：一种对当下大气环境的特殊沉浸。他认为布洛赫是“静态大气诗学”的首位大师（今可称为沉浸艺术），赞赏其展现“静态呼吸空间”的能力，即人物在其典型空间中的气候设计。

（...）布洛赫始终关注所处空间的整体性，一种大气统一体。

卡内蒂称赞布洛赫从生态学角度捕捉人性的能力：将每个人视为独特呼吸存在，包裹在明确气候外壳中，置身于个人“呼吸家园”。他将文学家比作好奇的鸟，能潜入各种“笼子”获取“空气样本”，凭借非凡的“呼吸记忆”辨识不同大气栖息地的归属感。布洛赫以文学创作者而非哲学家身份塑造人物，拒绝抽象自我概念，描绘具身形象——每个角色生活在独特空气包膜中，穿梭于多重大气星座。唯有通过这种多样性，“从呼吸经验塑造形式”的文学创作问题才能获得丰硕答案：

"首先要回答：我们世界的多样性很大程度上也来自呼吸空间的多样性。你们此刻所处的空间，这种具体排列，几乎完全隔绝于环境，你们的呼吸混合成共同空气...从呼吸者角度看，这是绝对独特的境况。但再走几步，就会遇到完全不同的呼吸空间...大都市充满这种呼吸空间，就像充满孤立个体。正如这些各不相同（每个都像死胡同）的个体离散构成生活的主要魅力和灾难，我们同样可以抱怨大气的离散。"

据此，布洛赫的叙事艺术基于大气多样性的发现：现代小说借此超越个体命运呈现。其对象不再是具体个体的行动与经历，而是个体与呼吸空间的扩展统一体（及其泡沫状聚合）。行动不再发生在人物之间，而是呼吸家园与其居民之间。这种生态视角使现代性异化批判建立在全新基础上：正是人类的大气分离导致各自封闭于"大气家园"；不同情绪、气候包裹的人们愈发难以相通。社会世界分裂为互不可及的区域，对应大气离散为微气候（继而对应"价值世界"离散）。布洛赫通过气候-个体和生态-个人的突破，系统把握现代人深层次孤立，关于如何在共同以太中超越大气离散的联合条件问题，其紧迫性无与伦比（除卡内蒂《群众与权力》外）。

1936 年演讲中，卡内蒂视布洛赫为面对前所未有人类威胁的先知警示者（兼具大气隐喻与物理意义）：

"然而，人类史上最大危险已选择我们这个时代作为受害者。"

"我想最后谈谈呼吸的无助。人类对空气最为开放，仍如亚当在伊甸园...空气是最后的公共财产。但这份共同财富正毒害我们所有人..."

"布洛赫的作品处于两次毒气战争之间。他比我们更善呼吸，却已窒息于终将夺去我们呼吸的毒气。"

卡内蒂的悲怆观察显示：1930年代最有力的时代诊断者已将1915-1918年毒气战转化为概念。布洛赫理解到，化学战对大气的人为破坏后，社会综合本身开始具有毒气战特性。即将到来的"总体战"（通过化学微粒和政治迹象预示）将不可避免呈现环境战争特征：大气本身成为战场，空气成为特殊武器。更甚者：集体将从共同呼吸的以太中自我发动毒气战。布洛赫的"暮光状态"理论（关于群众心理学最原创却未完成的假说）将阐明此过程。

"暮光状态"指人类作为趋势追随者在正常性迷醉中行动。未来总体战本质是大气恐怖主义和生态战争（通过大众传媒实施），将干预难以区分于平民的部队"士气"。通过同步毒害，战斗/非战斗人员将被维持在集体暮光状态。现代化群众在封闭传播罩中不断呼吸自身排泄：胜利幻想与妄想自嗨充斥空气。媒体国家生活如同毒气动画宫殿。

布洛赫观点不仅基于1936年后对新世界大战的预期（设想为"相互毒气战"），更基于诊断：大众媒体整合的现代社会已进入群众心理机制主导大气政治存在的阶段。自1920年代起，

报刊广播持续传播集体妄想，多数作为解除抑制的媒介。布洛赫同代人卡尔·克劳斯毕生对抗这种"所多玛空气"，早在1908年就以最严重大气污染意象抱怨欧洲紧张局势："世界脑粪排放毒气弥漫，文化已无法呼吸..."

若仅用神学-传教术语"宣传"描述这些媒介效应则过于轻描。它们将全体国民浸入战略生产斗争气候，构成化学战争的信息化对应物。布洛赫理论直觉把握毒气战（用毒云物理消灭敌人）与制造群众妄想状态（用狂喜大气致自我毁灭）的平行性：两者都创造俘获受害者的封闭系统。在极权符号罩下，人类吸入自身谎言转化的"公共舆论"，在机会主义催眠中"自由"行动。此情境中，记者成为麻醉专家，维持集体催眠。布洛赫的"社会梦游者"意象呼应加布里埃尔·塔尔德关于社会梦游的理论。这些携带自由幻象的梦游者在口号旗帜下聚集为空气城堡的共同所有者。卡内蒂另处写道：

"旗帜是可见的风。如同截取的云片... 民族仿佛能分割风，用己风宣称头顶空气的专属权。"

此类直觉启发布洛赫新大气伦理学，其"卫生"部分关注如何将受惑者导回"开放系统"（即民主或恐慌/歇斯底里分权）的可存理性。相较这种大气伦理任务，1939年的民主政体不仅活在"昨日世界"，至今仍对封闭大气形成和胜利妄想系统的盲目，仿佛20世纪心理政治教训从未被领会。

马塞尔·杜尚《巴黎空气》（1919）

1919 年圣诞，杜尚在鲁昂与家人团聚。12 月 27 日下午，他欲乘"都兰"号赴纽约。临行前到布洛梅街药店，说服药师打开密封药瓶倒空液体。抵纽约后，杜尚将空瓶作为"50 立方厘米巴黎空气"赠予阿伦斯伯格夫妇。尽管实际装入的是勒阿弗尔空气，命名权压倒来源真实性。1949 年当原瓶被意外打破后，杜尚托人从勒阿弗尔同一药店重制。1959 年纽约酒店大堂，杜尚对采访者说："艺术是变得无用的梦"，"我轻盈度日但不知所为...我是个呼吸者"。

4. 垂危的世界灵魂或：免疫系统的突现

在现代性反对自然/大气/文化/艺术/生活等"不言而喻"之物的征途中，这些"既定"的存在方式被解释压力彻底改变。背景或潜在满足转化为被表现/客观化/可生产的主题。恐怖行动、偶像破坏和科学作为三大潜在性破除力量，瓦解了旧"生活世界"。恐怖突显环境的脆弱性；偶像破坏突显文化的可戏仿性；科学突显自然被技术替代的可能性；系统论突显社会既可视又盲目的配置。

传统上通过交付/参与/共融体验的包容关系，被解释转化为技术事实性。我们虽继续身处可疑容器，却不再能预设其为良性自然。1909 年雅各布·冯·于克斯屈尔提出"环境"概念，开启整体主义危机：当周遭被认知为建构物，对自然/宇宙/文化/祖国等原初整体的宗教式信赖失去导向价值。在毒素与战略时代，天真成为危险诱惑。

温室效应意识后，露天生活呼吸不再等同往昔。微生物的发现迫使人类与不可见者共生。1915 年毒气攻击后空气失去纯真；1919 年起空气可作为现成物赠送；1924 年成为死刑工具。战时媒体同质化使民用交流沦为笑柄；宗教/意识形态/语言批判使语义环境成为智识污染区。蒙娜丽莎在杜尚为她画上胡子后也改变了微笑。

在此情境下，免疫系统成为主题。当万物可能潜在污染/虚假，完整性不再源于良性环境，而取决于机体主动划界。生命更多由封闭自守而非开放参与决定。对现代启蒙社会，免疫的黄昏决定 20 世纪精神光照条件。空前规模的怀疑主义学习改变理性内涵。前沿智力开始学习"不交付"。

首要后果是日益增长的风险压力。当背景信息不再可靠，现代人被迫将隐性导向转为显性赌注，开启"身份"长周期。身份是风险地带的显性替代品。对"健康"的过度关注实为寻求背景安全的替代表达，但医学研究揭示：所谓健康基础实为被称为"免疫系统"的脆弱调节机制。免疫力悖论在于：过度成功导致自身免疫疾病。

最新生物学解释呈现后结构主义转向：抗体巡逻队更像模仿入侵者的戏剧团，而非排外警察。无论如何，对健康基础的深入认知反而动摇安全。

对免疫系统的过度关注实为寻求背景安全的替代表达，但医学研究揭示：所谓健康基础实为被称为"免疫系统"的脆弱调节机制。免疫力悖论在于：过度成功导致自身免疫疾病。最新生物学解释呈现后结构主义转向：抗体巡逻队更像模仿入侵者的戏剧团，而非排外警察。无论如何，对健康基础的深入认知反而动摇安全信念。

这种状况改变了启蒙社会对免疫系统的认知：社会不仅知晓自身所知，还需在每次知识突破后重新定位生存立场。现代人日益意识到，知识进步并不直接转化为免疫优势。当每年新增五百种疾病描述时，文明高塔中的居民安全感不增反减。对生存安全架构（从医学到政治）的认知常成不稳定因素，因为显性化进程本身可能破坏潜在的防护性无知状态。古罗马哲人西塞罗早已洞见："对未来的恶无知，比预知其到来更有益。"这种认知或许直接关联救赎宗教的发明——基督教所称的"信仰"，本质或是从削弱性认知转向强化性无知的人道幻象。真实宗教能在古代启蒙背景下成功，恰因其作为对抗帝国现实主义病症的祭司疗法：信徒能违逆现实认知，执着于救赎幻影。

20 世纪核心议题浮现于传统文化及其整体主义道德的崩塌：使免疫系统显性化（making the immun systems explicit）。需明确，免疫建构是涵盖医学-生化、政治、军事、法律、技术保险及宗教元素的复杂现实。免疫力的黄昏决定了 20 世纪思想的光照条件。史无前例的"不信任学习"重构理性内涵。先锋智力开始习得"不交付"的生存技艺。

首要后果是风险压力的指数增长。当背景信息不再可靠，现代人被迫将隐性导向转为显性赌注，开启"身份"的长周期。身份是风险地带的显性替代品，既有个体主义也有集体主义模板。生命形式个性化浪潮源于：生存假设不再源自文化遗产，而日益成为持续发明转化的自选项目。若自视为科西嘉人、亚美尼亚人或爱尔兰新教徒的现成族群，便可在多元文化集市登场；否则需锚定于具体的有机基础。

现代人对"健康"的过度关注实为寻求背景安全的替代表达。当自然与文化潜隐褪色，当地域性格色彩淡化，生物基础成为不可剥夺内核的搜索场域——"我的身体存在难道不是进化成功的终极证明？"但此内在坚实性的追寻难逃反讽：恰因对生物锚定身份的热衷，最狂热的健康身份计划者陷入悖论性不安，直至领悟"完整健康"的不可企及。健康崇拜忽视医学研究的解构性角色：对健康终极基础的追寻，反而暴露百年来所称"免疫系统"的精妙脆弱结构。将安全诉求定位于生物底层，揭示生物系统完整性的深刻偶然性。

免疫的戏剧性转向

机体免疫被描述为病原体与"抗体"的隐秘战争，健康状态取决于体内边防军的胜负。但生物学界存在鹰鸽之争：鸽派描绘自我与他者的深度纠缠，原始划界策略往往适得其反。内分泌系统在无意识生化过程与机体体验表层的阈限起舞。免疫系统不仅以复杂困惑安全追求者，更因内在悖论自毁长城——当自体

免疫性疾病宇宙扩张，昭示"自我"在与他者斗争中可能致死制胜。

近年免疫学诠释呈现显著趋势：他者在自我内部的在场获得远超传统有机体封闭身份观的地位，近乎生物学界的后结构主义转向。抗体巡逻队非外籍警察，而是入侵者的戏仿剧团。无论生物学家如何争论，深入探究健康作为身份基石的追求者终将发现：生化维度的免疫性本身，正从潜隐成长为最令人不安的前台议题。

启蒙社会的免疫困境

这对"启蒙社会"的精神免疫状态产生后果：社会不仅知晓所知，还需对每个解释阶段形成生存立场。现代人愈发意识到，知识能力的进步不会自动转化为免疫优势。当每年新增五百种疾病描述时，文明高塔的居民安全感不增反减。对生存安全架构（从医学到政治）的认知常成为不稳定因素，因为显性化进程本身可能破坏潜在的防护性无知状态。西塞罗的古老智慧在此回响："对未来的恶无知，比预知其到来更有益。"这种认知或许直接关联救赎宗教的发明——基督教所称的"信仰"，本质或是从削弱性认知转向强化性无知的人道幻象。真实宗教能在古代启蒙背景下成功，恰因其作为对抗帝国现实主义病症的祭司疗法：信徒能违逆现实认知，执着于救赎幻影。

虽然开明的意识今天必然始于明确呈现的失败可能性——从基于数据的对事故风险、恐怖主义风险、商业风险、癌症和心脏病风险以及其他可精确量化的事故概率维度的警告——，未受警示的生活，由于模糊地认同其背景并受传统引导，仍有时保留着天真庇护的光环。作为开明者，人们嘲笑它，但偶尔也嫉妒其拥有者，当自己已在永久警觉中生活太久。对启蒙的启蒙变成了对知识附带损害的管理。由于第一阶段的启蒙，我们所有人——借用博托·施特劳斯的话说——都“被预言感染”。

(176)

无论如何，现在也表明，任何意识由于其主题窗口的狭窄，都无法同时处理超过一两个警报动机，因此必须将当前明确的大多数关切主题置于背景中，仿佛现实中它们并不存在。（在多重警报社会中，每天24小时同时响起数十个钟声，尽管大多数时候我们成功过滤出一个可处理的基本警报。）从风险主题化与去主题化的不间断游戏中，产生了一个在实践中被认可的天真的功能替代品：虽然原始天真的主体由于其意识的前显性构成，无法对其所处风险空间有任何适当的表现，现代人却以某种第二类天真在同一空间中航行，因为即便在一个分析性地预备好的风险领域，也不可能同时考虑所有应被考虑的因素。我们将这种次生天真态度称为“再隐含”；它涉及已显性化但暂时过时主题的待机功能。再隐含提供了信任的假体；其使用预设事实上会发生一切可能之事，尽管只是零星且通常以受害者是他人的方式。就文件而言，再隐含的典型场所是档案；就个人经验而言，是非疲劳状态下的长期记忆；存储其中的潜在

警报知识让使用者获得次生的无忧。组织良好的档案和长期记忆为第二潜伏期提供了形式支持。（177）

就在埃米尔·冯·贝林和北里柴三郎——罗伯特·科赫在柏林的助手——于1890年通过共同发现和命名“抗毒素”（抗体的首次表现）推动医学免疫学发展（1883年伊利亚·梅奇尼科夫已在墨西拿阐述吞噬细胞在排斥生物体内入侵者中的作用）前不久，尼采在其关于人类意识运作方式基础的研究中，意识到存在一个心理防御系统，他认识到其如何高效而隐蔽地服务于一个主导的自我中心及其意义需求。由此视角，在梅斯梅尔、费希特、谢林、卡鲁斯和叔本华等先驱之后，尼采可被视为操作性无意识的真正发现者。在其批判道德的核心著作《善恶的彼岸：未来哲学序曲》（1886年8月出版）中写道：

"精神同化异己的力量表现为将新事物同化于旧事物的强烈倾向，简化多样性，忽视和拒绝完全矛盾之物。（...）同一种意志服务于（...）突然决定的无知，任意的闭锁，关闭窗户，对某物的内在否定，不让其接近，对许多可学之事的防御状态，对晦暗的满足，闭合的地平线，对无知的肯定和认可..."（178）

若允许在此类思考下想象"未来哲学"的标题，是因为它们实现了向理性批判免疫学范式的开放：自该门槛起，思想超越"认识你自己"运作。据此似乎存在某种观念抑制器或语义抗体，

准备消除意识领域中产生的不相容表征。当曾有智慧之爱时，现在必须理解许多真实表征的排斥性和不可整合性。认识论成为过敏学的科学认知分支。（179）由此出现了迄今为止对控制论理性形式最广泛的预期，它追问意识运作的内外部条件。在人工智能之光下，自然智能的运作变得更清晰。我们只保护已充分明确理解之物；重新评估不可保护之物。

对此过渡的预期暗示可追溯至尼采 1870 年代初的思想；其中突出的是 1873 年遗著《超道德意义上的真理与谎言》：早期尝试根据其首要功能将人类思想和语言理解为保护性隐喻外壳的构建，它应使文化主体无视存在可怕无根基的条件。

（180）

值得铭记的是，尼采通过理性过程的免疫学和过敏学考察方式，同时发现了其悖论：当思想认真考虑遵循自身逻辑的可能性时，它甚至能从其生命免疫功能中解放，并反对其承载者的生命利益。这正是尼采在反对"形而上学"的论述中所见。强大的启蒙计划未来必须包含知识自身免疫悖论的认识，并重新计算理想主义冲动的成本。尼采从一开始就清楚，这种意识自我应用的研究不再导向平静的知识状态，更甚者，自现在起自相矛盾乃至自我伤害属于知识进步必须明确的前提：哲学生活只能因其成为认知者的自我试验而正当化。思想家已意识到在此节点知识利益如何与生命利益分离。他对选择的致命性毫不怀疑。（181）就自身而言，他决心让认知动机优先于生命的"表面意志"：这种偏好曾被查拉图斯特拉式生命肯定的炽热隐喻暂时遮蔽。早在 1872 年，仍受叔本华精神影响时，尼采写道："自然将人类禁锢于幻象的云雾中。这是其固有元素"，得

出结论：只有与幻象媒介或合法人类倾向决裂，才能开启通向知识领域的入口。

尼采很快对这项选择的代价形成恰当观念。他明确谈到宽容、英雄主义和受虐狂的前提，唯有在此之下，对自身足够警惕的认知者——对其自身需求冷酷——才能抵抗其迟钝生命理性的暗示：思想家不再被允许关心某个观念是否配称"心灵有用"。作为"免疫有益的表征世界"：受生物学警示的新知识批判，从由慢性幻象需求支配的惯常表征监护中解放。因此，未来思考将比哲学更具广度：后者作为智慧之爱，自智慧与真理显现为更具排斥而非吸引力的量值起即告终结。欲成为理论免疫学家或——当时几乎等同的——自由精神，并通过两者宣告作为同名旧欧洲（及旧亚洲）调和练习终结后的哲学见证者，必须调动"一种趣味与理智良知的残酷"：（182）同时科学和道德的不敬，唯有不惧引发极端自我厌恶者方能达成。自由精神经历漫长的疫苗与生物否定程序。

难怪这种心理机制的自我发现与 17 世纪末道德家们建立联系，当时他们构想宗教良心考察的世俗变体。其观点被浪漫主义吸收强化，直至能被精神分析及相关学说重新表述，后者又在 20 世纪末最后十年将接力棒传给心理语言学和心理神经免疫学等学科。所有关于思维情感过程机械方面的知识形式共性是：将人类意识描述为持续分离显性与隐性的场所。

中间考察：

显性免疫系统与闯入言说世界

使免疫系统显性化：这是自 20 世纪初起，现代性公民若想保持与其时代生存方式连接就必须遵循的逻辑和实用前提。解释性进步的特征在于，它将存在的安全配置——从抗体和饮食层面到社会国家和军事器械——发展为制度、学科和形式化保障的常规。可疑的是，它是否由此为人类提供了理解自身行为的智力手段。对解释性运动世界生存的掌控，多数人只能使用一些褪色的修辞公式进行非技术性讨论：现代"社会"以周日说教的明智谈论"科学发现的祝福与诅咒"；在研讨会中表达"对技术的怀疑与希望"；通过公共冥想收集关于世界祛魅对生活利弊的思考；沉思技术世界应平衡多少不安与安宁。这些话语——若是话语——处理着现代化日常经验积聚在意识中的免疫问题基本材料。

根据此处的核心假设，解释始终同时涉及词语与事物；在此意义上，它们既是现实分析又是现实合成。它们通过操作步骤和话语转折的主动连接刺激事实的展开。不仅使未表达的背景假设（"无意识"、未知、未被理解）显性化，更将此前潜藏于潜伏期的"现实"提升至显性存在。若非如此，所有分析将仅停留于修辞事件；充其量提供法官和专家办公桌上传递至普通人意见表达的冗长论证——当正确性需要时。当某人意图使"某物"显性化，意味着必须承担其信念的论证新融资：这个观点对某些学术话语游戏是现实的——在那里形式主义积累分数。

由于解释作为现实分析和现实合成同时发生在车间和文本中，既推进技术程序也推进相应评论描述，因此无论应用于何处都

发展出同时作用于实在与心智的暴力。通过重新填充解释结果改变认知和物质环境。这种效应至少可追溯至 16-17 世纪，当力学及其造物开始广泛侵入生活世界。其阈值时代可能是动力机械引入时期；自此，西方文化首先是机器的移民国度。资本主义意味着为机械、历史自然和认知移民的入境开放边境政策，这些移民从未发明到发明，从未发现到发现。发明与发现因此涉及事物的认知公民身份。文明进程完成新非人类事物的归化。没有这种对新移民的持续接纳，现代世界不可想象；在此点上，美国与旧世界的差异仅是风格；事实上，所有支撑现代化的文化都是移民国度。每个家庭都必须不断接受创新安置。例如，电力这个物理新事物（曾也是神圣事物）（183）必须从自然背景中提取并大规模植入领土规划，才能诞生光照、自动化、图像色情化、远程参与的大众文化。（184）微生物宇宙首先得从不可见性转移到 19 世纪末的卫生舞台，才可能使现代人口转变为卫生社会并招募群众参与抗菌运动。此后，病毒、细菌等微生物真正"存在于我们中间"。（185）

现代化是多创新同步和连续引入的大规模露天实验，名义上受实用主义指导实则基本失控。（186）当代"社会"的多重创新宪法基于假设：新旧事物的生死斗争（塔尔德称为"逻辑挑战"）通常导向社会进步，且创新能和平共存——或是相互冷漠，或是积极组合积累（塔尔德称"逻辑耦合"）。关于解释与发明间兼容性标准仍是谜团。未立即或中期导致物理文化灾难的即算成功。部分新引入由市场评估，部分由国家法规调节，第三部分被道德家和专家共同体审查；多数通过模仿浪潮渗透

技术设施，并滞后传播至"生活世界"。当现代化情绪主导时，人群程序化处于对渗透创新的接纳状态。

面对这些过程，惯常的发现发明话语不足以解释解释的现实建构严肃性：被发明或发现者大多在严格限定点突入现实，只有通过强大模仿浪潮才能成为集体关系因素。"革命性"发明发现的常见表达通常只是解释前沿的假新闻。这类关于所谓革命的假新闻需要也值得解释：其业余阶段称乌托邦，专业化后称公关。（由此观之，苏联本质上是宣传革命新闻的公关机构）。（187）

事实上，解释驱动的新引入常产生暴力安置印象。例如，活字印刷术解释彻底改变了 1500 年后欧洲文明的整体经济。后古腾堡世界可视为尝试将铅字新移民与其他文化事实（尤其是人类宗教信仰）纳入可容忍共处。成功证明：现代文学与国民教育；失败证明：印刷机作为民族主义意识扭曲载体、意识形态变态盟友和集体瘾症传播加速器的致命角色。（188）塔尔德正确指出书籍印刷效应是"惊人入侵"，助长"书籍即真理之源"的幻觉。（189）

任何以解释现实出现的器械、定理、实体和程序，都必须登记于认知管理地籍簿并社会化于使用者意识。不可社会化的创新或被淘汰或转为危险寄生物（如核技术争议）。由于有效解释作为现实分析与合成推进，在社会生活进程诸多连续体中造成标志前后的断裂。解释改变事件流向与行动常规。可坦承：它

们构成产生真实差异的差异材料。此特性形成新本体论基础——不将存在视为实存而视为事件。

这种观念的正当性可通过简单思考证明：当所谓发现将新"事实"引入官方文化现实住所（如1493年哥伦布报告公开的"美洲事实"，或1858年巴斯德引入法国科学界的"乳酸酵母"事实），"知情"意识遭受抵达冲击，强烈体验事物未被发现与被发现的区别：仿佛此过渡中无与存在的层次差局部尖锐化。在惊奇间隙（从震惊转向常规前），思想最愿接纳问题——通过这些问题，解释恰可被视为本体论有效发现的巅峰时刻。例如：在哥伦布《预言书》（1502）中，新大陆是否如其所言在上帝精神中隐藏直至全能者对其爱仆揭开面纱？巴斯德发现前，乳酸酵母藏身何处？（190）

这些问题初看古怪天真，但只要激励对解释共同体的更显性说明，就是合法且科学生产的。两种惯常回答（理想主义与客观主义）均错误。第三条道路见布鲁诺·拉图尔的科学研究（主张人工物与生命体在扩展宪法空间的公民权）（192）和海德格尔关于真理本质的思考（希腊 *alethéia* 即解蔽）。拉图尔强调新事实通过多环境激活实现离散存在（195）；海德格尔视真理为解蔽事件，反对柏拉图主义将真理简化为命题属性。两种思路都超越主客二分，将现实视为提案网络，解释作为现实展开。

这种本体论-问题式考量（存在即提案）的优势在于消解词语与事物的形而上鸿沟。世界是所有提案的总和，发现即提案展开。拉图尔乐观断言"越多衔接越好"（194），海德格尔则忧虑科技作为对遮蔽的暴力入侵。但二者共同揭示：现实是提案的纠缠，解释作为展开参与其中。

柏拉图的世界灵魂代表了一种完美的知识媒介，它同时构成了完美的免疫系统，因为凭借其复合性质，它能够毫无残留地吸收两种基本“信息”：同一性与他异性及其衍生与混合。无论它“遭遇”什么，其中都已在它内部预先形成，并在某种意义上被预先知晓；因此，没有任何事物能令它感到陌生或伤害它。它的免疫学贡献在于它先于任何信息、任何入侵、任何创伤而存在；它先天摆脱了必须抵抗潜在敌人的压力，因为在其自身程序中早已具备应对外部事物的全部要素。当凡人的自闭症以"空堡垒"对抗外界时，这种形而上学诠释的灵魂所具有的精妙自闭症，则展现出"满堡垒"的特性。若有任何事物试图侵入其中——但它来自怎样的外界？——该事物早已被包含在内。柏拉图以崇高的精确性，通过概念或意象呈现了这个活生生的智慧幽灵：为了其感受性与敏感性，它不再需要付出易受伤害、可变形、可毁灭的代价。"世界灵魂"意味着一种广泛自我感知的敏感性，它自我折叠，排除一切可能带来干扰或他律的外部"信息"。

正如世界身体因其无环境依存、独立于外界、不知新陈代谢为何物而必须表面绝对光滑，世界灵魂也得以完全在自身内部循

环，因为凭借其对所有同一性与差异性的饱足，它无需学习任何新事物，或充其量只需外部刺激来激活记忆。就像一个能识别并中和所有病原体的生化免疫系统，世界灵魂通过完全储备同一与他者的原初形象，在一切新事物出现前就已将其化解。它是完美的认知装置，将一切表面新奇之物还原为已知之物。

回顾世界灵魂在其最高心理宇宙形态中的形而上学-形式解释具有启发性，因为从中可以推导出：在这种事物秩序下，人们对次级形态的灵魂——民族之魂、城市之魂、自治市之魂、家族之魂，以及最后但同样重要的个人灵魂——有何期待。世界灵魂是超级免疫性的称号，参与其中能为个体提供广泛的完整性保障；但存在一个脆弱的限制条件：这种心理形式的保护作用永远无法扩展到存在的非实体部分，即身体与体验维度。众所周知，柏拉图式免疫仅限于"精神王国"，而脆弱的感知身体仅能在灵魂驻留期间暂时保持形态。因此，柏拉图哲学显现为一所分离学校，在此预先练习实体之物与短暂之物的区分。正因如此，苏格拉底可以毫无讽刺地断言：哲学家应追求在活着时就尽可能接近死亡状态。（207）死亡是对身体结合的统一性与他异性统一体的分析-溶解，旨在将同一性部分归还给不朽的纯粹形式储备库。

回顾可见，对不朽的形而上学关切，实为后来对技术塑造与重建免疫性之关注的一种表现形式。在形而上学计划中显现的，是保护生命免受生命自身反生命因素侵害的渴望。形式庇护所寻求抵御与存在风险密不可分的伤害与变形，甚至部署了对抗有限性本身的必要措施。这种生命永恒化关切的基础（受尼采

启发的海德格尔甚至认为其中包含着否定者对短暂时间的怨恨），显然是生命与形式的崇高混淆：这种混淆推动了"生命唯有参与更高层次的精神记录才是真正生命"的观念。将人从短暂性中拯救的唯一可能，在于使其受某种超越生死差异的不朽实体保护。只要肯定生命参与这种实体层次，就能将生命视为某种"不能死亡"而得出结论。这正是完成不朽操作的方式。

这种方法只能通过系统性地回避关键问题获得表面成功：永恒化的生命是否仍是合理意义上的生命？抑或拥护者只是在宣传无名的死者？若遵循这种怀疑，就会增强以下诊断的可信度：形而上学"免疫系统"利用某种特殊死者（无论称其为精神、形式或理念）作为抵御死亡及其他生命偶然性的防线，结果却以拯救为名，提前将生命交于其对立面手中。形而上学的秘密难道不在于将形式等同于生命本质？由此产生的伪生命主义，表面将经验生命置于高等生命保护下，实则将其从属于不会死亡的死者或精神领域——那些数字、比例、理念、纯粹形式（以及致命的简化）的王国。这种阿塔那修式伪生命主义从短暂感官生命借取圆满与幸福的体验形式，将其投射到来世，仿佛这些体验能脱离其痛苦反面在另一个选定领域永恒重复。

形而上学编码的灵魂概念在数千年间代表着最具吸引力的提案，其中表达了为易逝生命制定防腐程序的兴趣。这是首个强效止痛剂与抗生素。其力量在于既能容纳最通俗也能兼容最精微的解释；其暗示力从关于兴奋与力量的亚理性表象，直达数学天使的智慧层面。尽管与现代社会内分泌学防护盾及在有机体内循环的抗体巡逻队概念相去甚远，形而上学诠释的灵魂仍

将经验生命力的感知-运动层面与元生命形式的防御维护服务相结合。如果说哲学曾有过任何慰藉，那正是来自这类形式思考的免疫效果。

但不可忽视的是，世界灵魂理念在其伦理框架下，恰恰与个体免疫系统相对立：在形而上学体制中，个体接受整体主义教育，被迫牺牲特质服从总体规划；唯有通过与整体的联系及对包容者的奉献才能得救。因此，反利己主义的全方位宣传构成形而上学秩序的基石：由于个体"能成为全体"的可能性来自其参与形式与普遍性，个体先天就背负着将自我非法置于整体之上的嫌疑。形而上学的悲情在于将存在仅视作伟大共生的标志。它无意让个体生活更轻松，而是让死亡更容易。世界灵魂理念宣扬将渺小融入伟大，这种不可抗拒的意义与温暖内涵源自投向普遍性的有机体概念，并附加泛家族主义的益处。当万物在完整整体中彼此对应时，万物也以遥远-亲密的方式相互关联。耐人寻味的是，泛共生依其深层结构实为泛死亡（pan-thanatos）的事实，竟能长期隐藏在关于万物普遍联系论述的崇高效果之后。

若未认识到欧洲新思想史的根本隐秘动机——"柏拉图的第二次机会"，就难以正确理解其动态。文艺复兴思想很快以对柏拉图自然哲学的悲情复兴及古代泛有机论与泛心论的复苏，回应新经验主义（哥伦布航行、麦哲伦环球、早期地球全球志、世界地图化、人体解剖、化学萌芽及机械建造）对世界观造成的颠覆性影响。因此，从未存在过现代科学所谓的"世界祛魅"，同样也不存在生命主义与新宗教运动所谓的"复魅"；更准

确地说，在现代思想进程中，机械论与泛心论动机自始就处于论争性共生产关系中，至今依然如此。

1612年，约翰·多恩在诗作《世界的解剖》中哀叹世界灵魂的死亡。人们认为这预示着前基督教宇宙虔诚的消逝——即便经过基督教超重塑，这种虔诚仍试图将宇宙视为活整体。这首挽歌明确回应机械化的早期影响。然而，通过为世界灵魂吟唱天鹅之歌，诗人恰恰强有力地证明了被哀悼对象的生命力。早在当时，在批判功能中，希腊自然诠释的宇宙神论元素就以不同名义获得现代尊崇。随着后笛卡尔与后霍布斯机械论的凯举行进愈演愈烈，其生机论-泛有机论替代方案就愈坚定地诉诸自身与柏拉图整体灵魂学说的亲缘关系。这条线索从15世纪末佛罗伦萨的柏拉图复兴，延伸至巴洛克时期博学者的泛智派与魔法师，再到剑桥柏拉图主义者。由此延伸的精妙链条，通达歌德时代的泛神论、德国唯心主义的浪漫-自然哲学侧翼，直至19世纪特有的思辨-实证主义自然诠释混合体系。这些成功分支的大众柏拉图主义，使得启蒙时代的美好灵魂将"全体"与"灵魂"作为同义词挂在嘴边。当黑格尔在1806年10月13日致尼特哈默尔的著名信函中提及拿破仑，称目睹这位"世界灵魂"——"这个集中于一点，端坐马上，超越并主宰世界的个体"时，这远不止是修辞。（208）

从1800年诗意泛神论冲动与"晦暗"（借用费希纳语）的万物交感自然诠释（兴盛于1810-185年间）（209），到1900年前后欧洲普遍的新柏拉图主义泛灵论趋势与大众-泛神论有机主义氛围（其中"生命"作为充满救赎奥秘的信条登场），这种

态度与其对立面（从未放弃主张的机械-资本主义世界观）激烈对抗。后者自被等同于技术-实用主义世界计划的高度自觉的自我阐释后，实际上已成为主导教义。典型例证是前神学家、德国大市侩大卫·弗里德里希·施特劳斯 1872 年畅销书《旧信仰与新信仰》的总结，其中将现代世界狂喜地描绘为行星级工厂船。英语世界的功利主义者与乐观主义者持相似立场，对他们而言，“工厂”与其说是世界隐喻，不如说是所有者、合作者或客户身处其间的具体事实。他们毫不畏惧市侩指责，以工厂理性的自由主义宣传拒斥浪漫整体世界观的反分析诉求。

然而：尽管 19 世纪下半叶思想史在很大程度上可视为失望泛神论的报道（210），但直到一战造成的深刻断裂，才最终导致新欧洲继承的世界灵魂理念的灾难性崩溃。尽管该理念在寂静主义亚文化中顽强存续，其治疗性应用也仅限于边缘群体间的妥协，再未能重获文化塑造力。去灵论转向早已通过泛神论的自然主义渗透（约 1900 年已普遍完成却鲜为时人理解）作好准备。长期以来，作为力量的“自然”话语不再代表歌德时代统一性诗学乌托邦的变体，亦非对早期浪漫派救赎性无意识假说的致敬，而是指向性、冲动能量、权力意志、生命冲动的“晦暗”迹象。（211） 但仍有理由将世纪之交那些随时间晦暗化的自然哲学视为世界灵魂学说的转移性病灶。在这些新形而上学-自然体系中，上帝与世界灵魂被直接替换为“世界气息”（212）、“海洋感”、原始的我-世界无差别等“生命原则”的化名。直到 1920 年代客观新断裂期，这种被现代化为免疫与环境理论的冷峻本体论，才获得必须预设的智识与文化氛围可信

度——当需要呈现自然与社会作为自动维持、论争性划界、互为"环境"的原型单位时。在此语境下，寒冷主题开始其征程。
(213)

在此需如常警惕粗糙的趋势断言：尽管机械论与功能主义迹象难逃 20 世纪逻辑与心态，但必须注意到世界大战时期某些最强大的世界灵魂理念复兴的崩塌——如阿尔弗雷德·N·怀特海在《过程与实在》中臻至精妙的心理-宇宙体系，以及赫尔曼·布洛赫 1945 年晚期小说《维吉尔之死》中以超然永恒性展开的诗化柏拉图主义。这部作品将古典形而上学转化为宇宙诗性气息。

整体观之，欧洲现代性呈现为过度创新与失序的文明，其中世界灵魂信仰文化与渐进机械论作为持续相互刺激的对抗性交叉存在，其前线常相混淆，且屡屡在同一个人身上碰撞（牛顿即为明证）。它们构成了自 17 世纪以来驱动欧洲思想史的两文化对立。C·P·斯诺关于文学智力与科技-自然智力的著名区分，只是对学术象牙塔内这种对抗的贫乏写照。（214）

免疫系统的发现及其融入现代"社会"的知识生态，预设了这样的全球文化情境：古典整体论向与时俱进的生命体-环境思考的接力已迫在眉睫。唯有新思维方式能使形而上学对整体的奉献要求与诗意拥抱姿态退居为私人情感事务。对个体有机体完整性经验与功能条件的科学研究得以解禁，而无需立即遭受不道德或文化解体指控。在生物学基础研究发展中，显现出无意

识的有机体间维度，古典道德整体主义在此真空中运作。当躯体免疫系统作为抗菌防御机制，其与个体"参与者"共同构成免疫学无辜防御性，不再受整体伦理的利己主义批判。一个能自我维持的体系，其自然属性与美德正在于：当共生替代方案耗尽时，能防御入侵者与生存空间的竞争者。

维也纳精神分析通过其创伤压抑基本学说及后续防御机制系统，已在向半免疫学观点过渡中，扮演着从否定性整体自我诠释向系统性肯定个体相对于环境整体之转型的重要双重角色。弗洛伊德一方面认识到心理有机体对不可承受精神存在的原始防御不可避免，另一方面在临床实践中强调对固化防御进行历史生命或治疗性克服的合宜性。由此，精神分析实践中生效着某种伦理整体主义残余：只有从神经症防御固结中解放，才能满足回归对生存处境完整无扭曲感知的条件——这被假定为心理健康的前提。同样的雅努斯特征显现在精神分析自恋理论中：初看确立某些个体的反常自我指涉，随后却在"原始自恋"标题下将自体情欲维度积极化为心理有机体完整性的前提条件。自恋概念史映照出 20 世纪文化从斯多葛开端到伊壁鸠鲁结局的转变——这种重心转移可解读为道德场域的熵迹。在我们的语境中重要的是：认识论上已处于守势的精神分析理论命运，正上演着系统性-免疫学范式登场的解释戏剧。

唯有免疫结构解释充分发展后，才能获得将现代社会描述为免疫空间生产多重性的手段，或重拾本文第三部分主导隐喻：泡沫。当雅各布·冯·于克斯屈尔提出"认为人类世界为所有生命提供共同舞台是错误"的论点时，他不仅得出世界灵魂理念

通货紧缩的科学结论，更完成了从将世界解读为单一语境并投射于独眼（monocontexto）的形而上学独白，到考虑存在多少种眼睛与传感器就存在多少世界的多元本体论的转变。

在本次阐述的最后，仍需将于克斯屈尔的多元主义公理从生物学层面提升至元生物学层面，再延伸至文化理论层面。生物学家所唤起的生命"泡沫"——那些各自栖息于独特环境中的生命形式所构成的"肥皂泡多重体"——尚未具备足够的复杂性来描述人类领域的具体特征。尽管人类领域与其余生命共享环境交叉干扰的生存特征，但它们已跃升至生物学诠释的生命空间与形式之上一个本体论维度，其边界由身体的自主防御与物种特有的撤退模式共同守护。

在人类空间多重体的聚合结构中，气泡的稳定不能仅依赖防御手段；其稳定性同样源自一种原始的扩张能力，这种能力或可转录为"创造力"与"关联能力"的概念，若非这两个术语已遭过度泛化。摆在我们面前的任务，是界定人类自有空间多重体作为形态生成过程的特征——在此过程中，防御与发明合而为一：如同会言说的泡沫，如同超越自身梦想的免疫系统。我们将人类居所描述为社会泡沫中的细胞（小室），必须揭示其除了防御装置外，还运用着从栖居空间营造、个性化通信网络编织到世界观图景构建等多重扩张机制。由此观察可得一个具进攻特质的免疫概念：它始于生化层面的意义运作，最终升华为对人类生存方式的人类学诠释——通过创造性实现自我防御。

巨型细胞构成的肥皂泡。

人类在自有生命领域中的持续劳作，正是最初的"泡沫生成活动"：它生产出气泡多重体或居所，这些密集邻里的聚集产生了可感知的空间叠加效应，我们称之为泡沫。通过这种广义的免疫结构概念，架起了从身体自有防御机制理论到内生性氛围保护空间理论，再至文化作为生命形式自我调节（及潜在自我毒化）单元理论的桥梁。

（接前文）

际关系的创造力，若这两个概念未被过度泛化。摆在我们面前的任务是：将人类自有空间多重体界定为形态生成过程——在此过程中防御与创新互为表里，如同会言说的泡沫，如同自我超越的免疫系统。人类居所（可描述为社会泡沫中的细胞单元）除了防御装置外，还运用着多重扩张机制：从栖居空间营造、个性化通信网络编织到使用者定义的世界观外壳生产。此类观察推导出具有进攻特质的免疫概念——它始于生化层面的意义运作，最终升华为将人类生存方式诠释为"通过创造性实现自我防御"的人类学命题。

巨型细胞构成的肥皂泡

人类在自有生命场域中的持续劳作，正是原初的"泡沫生成活动"（aphrogenesis）：它生产出气泡多重体或居所单元，这些密集邻里的聚集形成了可感知的空间叠加效应，我们称之为

泡沫。这种广义免疫结构概念架设了多重理论桥梁：从躯体自有防御机制通向内生性氛围保护空间理论，再延伸至文化作为生命形式自我调节（及潜在自我中毒）单元的理论建构。

关于泡沫的论述提供了解释性隐喻，用以描述理论焦点中那些免疫学-生存空间的即兴创作——它们相互缠绕、混乱叠加。这种隐喻服务于现代个体主义的哲学人类学诠释（我们确信现有理论工具尚不足以充分描述该现象）。泡沫理论关联着所谓"社会联结"或"社会综合"问题的新解释可能性——这种解释将超越基督教化提问方式（社会作为社会性存在的联结何以可能）的经典答案。从劳动分工（斯密、涂尔干）、资本关系（马克思）、模仿与梦游（塔尔德）、互动（齐美尔）、献祭（吉拉德、海因里希）到分化与沟通（卢曼），这些著名解决方案共享同种缺陷：既未充分表达社会细胞的空

唐娜·考克斯/罗伯特·帕特森，《NSFNET 在北美地区的流量分布》

间质性特征，亦未阐明初级空间的免疫学特质。（216）

比尔·切斯维克/哈尔·伯奇，《北半球互联网连接拓扑图》

紧密相邻、半透明互涉的空间多重体（依照媒介与心理规则投射的个体主义产物）被称为"泡沫"，既为强调其存在的不可能

性，亦因将居民的生命力缺陷简单等同于泡沫脆弱性实属谬误。个体主义生命形式最显著的特征在于：必须在世界情境的极端流动性中持续尝试空间构型——这种流动性对先天与后天的免疫结构都提出了超限要求。"以流动求稳定"的后现代公式直指广义免疫学的核心。自我持存的维系从未如此依赖于防御层级之外的附加效能。创造力的免疫学意义昭然若揭：它服务于那些开启具体生命领域并维持在地即兴创作的内在张力。

泡沫隐喻的优势在于：以单一意象捕获创造性-自我保障的生存空间生产的拓扑结构。它不仅暗示脆弱单元间的紧密邻里，更揭示每个泡沫细胞必要的自我闭合性——尽管这些细胞只能作为分离设施（墙壁、门廊、走廊、街道、围栏、边境装置、过渡领域、媒介）的共同使用者存在。因此，泡沫表象既唤起共脆弱性，也暗示密集聚合体中单元的共隔离性。现代建筑某些空间分离与连接理念（特别是美国 Morphosis 建筑集团 1974 年提出的"连接的隔离"公式）最清晰技术化地表达了"共存即共在"的命题。共在系统概念凸显邻近与分离的共时性——若缺乏这种认知，现代大型"社会"将始终不可理解。对住宅综合体、公寓楼与廉租社区的恰当社会形态学描述，必须采用能把握共存共在性与互联隔离性的分析工具。通过泡沫中的共隔离理念，可矫正过度使用的网络隐喻造成的认知混乱——太多作者对这个几何过度简化的图形（暗示作为接口的非扩展点通过线段连接）抱有不切实际的期待，却未意识到数据渔夫与厌食症患者的宇宙幻象正在其中滋长。

在植物胚胎的形成过程中，细胞壁的厚度是年龄的指标。

球体的话语展现了交流单元自身的体量。将意义生产的相对自主合法性及其与社会功能的脱钩——即使不上升到概念层面——转化为直觉是恰当的。尼克拉斯·卢曼在偶尔解释时曾利用这种可能性：当社会结构与语义结构崩溃时，就会出现"泡沫"。在系统理论话语中，这个表述形象地描绘了意义生产的通胀效应——这些生产在没有紧密联系社会功能指令的情况下大量繁殖。从这个意义上说，语义学如同音乐，是一个恶魔般的领域；它将个体和群体带入一个王国，在那里，他们带着自己的突发奇想、倾向和深渊般的存在，处于绝对孤独中。没有任何外部现实规范能有效控制其话语的任意渗出；没有真理过滤器能在所言中可靠地区分可支持与不可支持之物（217）。若没有社会结构与语义结构的对抗，"社会"就无法为其成员提供任何自由感，因为非功能性事物的功能恰恰在于为个体性开辟游戏空间。只有当卢曼意义上的"泡沫"出现时，作为个体从集体运作中解放、话语从填充真实命题表格中解放的自由才具体显现。从这个角度看，难道"社会艺术"整体上不正是泡沫王国吗？难道不是在精确指定的场所与现实惊人地不连接，恰好适合意见分歧的地方吗？难道现代社会整体不正在日益服从于任性妄为与奢侈放纵的解放法则吗？

菲利普·帕雷诺，《话语泡泡》，1997，巴黎 Air de Paris 画廊提供。

从批判语义学视角看，泡沫如同没有担保基金的心理纸币——它由客观功能价值（经济、科学、政治系统及司法行政的官僚程序）发行。漫画"对话框"中说话的大众形象与此概念十分接近：它指向私人语言和脱钩的表达性，这些表达原则上必须考

虑在一切可能的客观指涉中存在述行与自我指涉的过剩。早在半个世纪前，《地铁中的扎齐》里的鹦鹉就深谙此道：你说，你说。当人们从概念上理解功能系统如何运作、意义系统如何产生泡沫及其原因时，就已经接近评估意义生产的通胀倾向——这与其说是逻辑规范的失误，不如说是幻想自身价值的倾向之表达。一旦言语存在者成为个体或群体中的"原创者"，他们就会持续这种倾向。上个世纪，这被贬损且不公正地称为"主观宣泄的过度放纵领域"（218）。一旦承认"原创性"（更准确说是微观躁狂能力，直至媚俗与谵妄）的自我免疫与空间创造意义，人类大多数表现中构成性的"言说-悬置-现实"——甚至某种程度的幻觉——就可解读为个体和小群体成功安顿于自身特异性的标志。原创者穿着自制布料。由此引出问题：这类小空间单元的稳定性能否被视为与文化兼容的成就？更严重的是整体主义者提出的难题：如何要求那些个体化空间（其中个体如同其谵妄的部落酋长般恣意妄为）"消融"于文明整体的超级机构中？（阿克塞尔·C·施普林格："如果有我憎恨的词汇，那就是现实"）

在区域性泡沫山脉（在其他地方被描述为环境或亚文化）中，邻里间的相似纽带既非源于共同灵感，亦非语言交流，而是基于模仿传染——藉此，某种生活模式、规划与保障生活空间的方式在人群中传播（219）。正如加布里埃尔·塔尔德所言，模仿是远程生成：une génération à distance（220）。"邻里"现在指应用类似免疫机制、相同创造力模式、熟悉生存艺术的人；因此大多数"邻里"相距遥远，仅因模仿感染（今称跨文化交流）而相似。当他们达成良好"理解"，吸收相左意见

或决定时，是因为已被模仿类比预先感染，并通过有效类比对其定位与安置进行预同步。否定主义者深谙必须持续对话，直到谈判者通过相互模仿同化创造足够的协议基础。就此而言，谈判室应被理解为治疗室：是产生新泡沫社区的阿芙洛根空间。言语或其他符号的理解寄生在免疫与气候条件的先验理解中，其中类似仪式、等效媒介与兼容工具的使用起决定性作用。

在此背景下，我们更精确地认识到跨越泡沫区域或环境边界进行和谐交流的幻象。这种空想只能基于抽象而存在——脱离语境的交流者在虚构论坛中寻找符号与论点的共同基础。面对这类学术与新闻界可疑流行的贫弱形式主义，必须建立情境伦理或广义的事务伦理。这将是文明温室的经营经济学理论，可称为氛围伦理。它将善定义为可呼吸之物；亦可称为肥皂泡伦理。其特点是将最脆弱者描述为责任的起点，将人与文化的行为大气效应归责于他们，提请关注气候生产作为文明核心进程。目前只需将这些规则应用于本书，但不排除后续推广。

过渡：

非契约，非有机体

接近空间多样性（遗憾地被称为社会）

人类是共在存在者，多数时候并不真正知晓共在的动机。共在究竟为何？若无人问及，我自知；若要向提问者解释，则茫然无措。

原则上，人类与他者及他物的共在并不蕴含存在论或认识论层面的问题。由于共在构成我们的基本处境，与之相关的一切原则上只作为常识、琐事和预设被给予。只要以惯常方式与他人他物共在，人们对此关系便拥有足够认知，却无法作出明确、权威、合法化的表达。这种知识属于近乎完全隐含的案例，其承载者原则上只能盲目沉浸其中。只要属于相似群体（包括其所有物），所有人都是潜在社会学家；但多数人一生中看不到成为显性社会学家的理由：他们必须以群体成员身份死去，才能作为观察者归来——这个被黄昏困扰的幽灵，十九世纪才首次显现。更漫长年代无需“社会学启蒙”，对生活意愿随社会学兴起的衰退知之甚少，这种衰退使人无法再毫无保留地作为本群体代理人生活。

在漫长的游群演化中，人类与他者及万物的共处沉浸于复杂的无秘密状态，以亲属制度和相似逻辑呈现。亲属概念汇聚了母亲或父亲（221）与子女的纵向血缘关系，配偶及其氏族的横向联盟关系，成为早期文化开启共在之门的万能钥匙。当存在与血缘亲属同义时，其他共在理由与模式无从发问——这对相关者或许并非不幸。在古老人类学体制中，唯有一张社会网络，对每个依附者而言这就是全世界。当所有相关他者皆为亲属（祖先、父母、兄弟姐妹、子女、表亲与姻亲），共在即意味着在家族与世系法编码的关系空间中航行（222）。其他事务交由永恒的相似轮回。血亲、肉亲、骨亲与图腾亲缘的动机使氏族或世系成员同质性的原始表征不可辩驳，这有助于消解对婚姻内外政治维度与差异深渊的意识萌芽，尤其对非亲缘者与相异者的差异。外部性——超越亲缘与归属之物——在漫长

时期内都是不可想象的未标记领域。未知尚无任何可操控的支点。在此状态下，人类与人类、人类与存在者共在的问题性始终潜伏。陌生者的不可通约性仍在地平线外；群体尚未察觉大数离心力；我们与非我们的边界也未引发深思；个体从形塑群体的脱离刚悄然开始；意蕴线圈仍紧密缠绕。被缠绕者无从猜测，对联合自由主体共在动机与形式的分析终将导向何种展开状态。他们尚不知晓亲缘与亲近不过是距离海洋中的水滴。

政治性的突现终结了黑格尔所谓"世界状态"——那个共在只能通过亲属制诠释的时代。若要用一词解释"政治"之新，当谓：政治是非亲缘者共在之综合的发明。随之诞生的是不囿于亲缘的集体。以政治史术语说，早期帝国与古代城邦时代标志着"我们"形式的扩展。自此，本己须被视为结果：当世人口中"我们"，实指本己与非本己在包罗原则中的融合。由此解决早期高等文化难题：如何将多元性与非邻近性的广袤空间整合为约束性存在。象征伞的生产开始了，它们在无数人头顶创造共享天穹 *coelum nostrum*。形而上学与高等宗教岂非巨型制伞厂？新兴世界状态中，行动者的共在与协作须被理解为超越姻亲纽带与图腾世系的相互关系。随着大型我们形式的命令，人工团结及其谜题与断裂的时代拉开帷幕：民族与超民族、图腾共同体与魔法国度、法人认同与地域普遍主义的时代。

当参与者间不再能预设血缘与婚姻制度提供的先验协调，如何整体理解人类集合体的共处与相互调适？如何诠释人类与同类及其所属在集体中的共在——这种共在假设存在彼此共处、互渗透对立的约束关系，而其紧密性不再源自血缘共同体形态？

当部落导向失效，综合主题须独立于谱系确定时，如何理解共在（synousia）？首批信息表明：神秘纽带通过参与城邦生活、宫廷与帝国服务关系、精神联盟、对共同"事物"的承诺或基于共享价值与苦难的未分化团结形成。最终诉诸统摄万物的宇宙构成或包罗万象的世界奥秘。但既然城邦中人类共在显然不同于"在同一牧场吃草的牲畜"（223）的沉默聚集，仅如亚里士多德所言援引"言语与思想的共同体"作为非亲缘者共处动机是否足够？像《尼各马可伦理学》作者那样，将共在理解为政治与友谊的协同作用是否恰当？

欧洲古代的强大辐射力体现在：它已以启发性智性提出这些问题或至少其前 formulation；更在于其答案沿用至昨日，直到社会政治事实描述工具根本改进才被取代（224）。这些问题与答案均由公元前四世纪希腊城邦危机与灾难催生：与哲学和科学的危机及胜利惊人平行，后者同时发展为存在者与存在者共在的一般理论。柏拉图世纪真正的新哲学，将人类与同类及动物、石头、植物、机器、神灵、行星的共处诠释为数学式有序整体——冠以"宇宙"（kósmos）的承诺性标题。古代人谈论宇宙时，几乎无不从宏观秩序条件转向个体灵魂及其在想象改革的城邦中协作的安居感。总体而言，古人言说宇宙必同时论及城邦，讨论城邦必通过类比透镜凝视宇宙（225）。作为处所的宏大整体，彼此互为范例。

这些宇宙论-城邦学考量催生了两种对立的人类共在解释，从影响史看堪称原型。二者以更抽象原则取代亲属动机作为共在基础。第一种将人类共在解释为原初自利个体的集会与契约结

果；第二种用有机体类比，通过整体对"部分"或成员的本体论与法理优先性解读共在之谜。二者并存于柏拉图著作，更多显示哲学创始期对系统化的漠视，而非其兼容性。

就"通过集会解释社会"（后世契约论模型）而言，溯源 leads to 柏拉图《法律篇》第三卷——提及大洪水后幸存者聚集可能形成国家。柏拉图洪水假说的魅力在于呈现成人个体构建社会的初始条件，无需借助现代社会契约论（霍布斯、洛克）那种占有性个人主义抽象。柏拉图的"自然状态"呈现灾后人类集合体，其孤立生存非因自私天性或自我保存/认证的迫切利益，而源于山中幸存的偶然性——由此易推知首批集会行动者主要是独居的牧人，他们在山谷文明与政治形式湮灭后突然产生聚集需求。性别问题退居次位，仿佛希腊智者默认高山鸡奸向城市恋童的转化，而其他关系负责为国家提供新公民。柏拉图无需详述共同体形成的其他动机（synoikíā），因古代人类学预设人类自然社会性，仅因菲罗克忒忒斯的厄运与厌世症初现等具体反社会案例而偶感不安。"难道人类在那时不是因为稀少而渴望相见吗？"（226）此外，柏拉图在原始集会神话中不忘提及：首批伙伴有山羊、牛等有用动物相伴——这对政治整体中的他者共在理论毫无影响（即驯化动物在此体制中无代表权）（227）。

成人独居者共同定居形成社会的主题在古希腊传统中具有可信度：至少是可同化的幽灵，当我们想起不少重要阿提卡城邦源于贵族自治公社共居墙内的决定。集会理论支持者还可援引"避难所形成民族"的多重证据现象——与浪漫主义实体性民族

概念严重矛盾——显示许多后来所谓民族实由给予避难与接受避难的人群混杂而成（228）。（古之避难城与中世纪自由城亦证明完全异质人群如何形成相对同质人口。）但无论契约说或异族混合说，都令民族动物学家与种族本质主义者沮丧。不过集会论者的要义不在历史，而在将"社会"共在解释为伙伴利益的表达，以便从参与者利益角度检验真实共同体状态。柏拉图《理想国》《政治家》《法律篇》已表明经验城邦经不起这种检验，智者只得移民理性主义的异乡——世界城邦。自此，精神者拥有第二居所于普遍性中。因此，原始自利理性缔约者集会重启"社会"的理念，常以乌托邦形式表达——即理性治理岛屿的奇幻情境旅行宣传册。它们需证明"社会"总体可能。就此而言，乌托邦主义（尤以政治岛屿梦想形式）可谓钟爱契约的现代性的自然方言，它吸收古代类似事业作为自好的，我将继续翻译剩余部分，确保专业术语准确且行文流畅。以下是后续内容的译文：

过渡（续）：

接近空间多样性（遗憾地被称为社会）（续）

那些被卷入者无从预知，有朝一日对联合自由主体共在动机与可能形式的分析会发展到何种解缠与展开状态。他们尚未意识到，亲近与血缘不过是浩瀚距离之海中的水滴。

政治性（lo político）的浮现终结了黑格尔所谓的"世界状态"——那个共在仅能通过亲属制度诠释的时代。若要单字定义"政治"之新，当谓：政治是非亲缘者共在之综合的发明。随之诞生的，是超越家族范畴的集体概念。以政治史术语而言，早期帝国与古代城邦时期标志着"我们"形式的扩展——自此，当人们说出"我们"，实指本己与非本己在包罗性原则中的熔合。由此破解了早期高等文化的核心难题：如何将多元性与非邻近性的广袤空间整合为具有约束力的整体。

象征伞的生产就此开启，它们在无数人头顶编织出共享天穹（coelum nostrum）。形而上学与高等宗教岂非巨型制伞工厂？新兴的世界状态中，行动者的共在与协作必须被理解为超越姻亲纽带与图腾世系的相互关系。随着大型"我们形式"的号令，人工团结及其谜题与裂隙的时代拉开帷幕：这是民族与超民族、图腾共同体与魔法国度、法人认同与地域性普遍主义的纪元。

当参与者间不再能预设血缘与婚姻制度提供的先验协调时，如何整体理解人类集合体的共处与相互调适？如何诠释人类与同类、所属物及依附者在集体中的共在——这种共在假设存在彼此共处、互参与对立的约束关系，而其紧密性不再源自血缘共同体的构型？当部落导向失效，综合主题须独立于谱系确定时，如何理解共在（synousia）？

首批线索表明：神秘纽带通过参与城邦生活、宫廷与帝国的服务关系、精神联盟、对共同"事业"（cosa）的承诺，或基于共享价值与苦难的未分化团结而形成。终极解释诉诸统摄万物的宇宙构造或包罗万象的世界奥秘。但既然城邦中人类共在显然不同于"同牧之畜群"（223）的静默聚集，仅如亚里士多德所言援引"言语与思想的共同体"作为非亲缘者共处动机是否足够？像《尼各马可伦理学》作者那样，将共在理解为政治与友谊的协同作用是否恰当？

欧洲古代彰显其思想辐射力的方式，正在于以摄人心智的明晰性提出这些问题或其前奏——更在于其提供的答案沿用至昨日，直到社会政治事实的描述工具获得根本性改进才被取代（224）。这些问答均由公元前四世纪希腊城邦危机与灾难催生，与同期哲学及科学的危机与突破形成奇妙共振——后者同步发展为关于存在者与存在者普遍共在的一般理论。

在柏拉图世纪真正焕新的哲学，将人类与同类及动物、石块、植物、机械、神灵、行星的共处诠释为数学式有序整体，冠以"宇宙"（kósmos）的承诺性标题。古人论及宇宙时，几乎无不从宏观秩序条件转向个体灵魂及其在想象改革的城邦中协作的安居感。总体而言，古代话语存在双重凝视：言说宇宙必涉城邦，探讨城邦必借类比之镜观照宇宙（225）。作为处所的宏大整体，彼此互为映射。

在这些宇宙城邦学的思辨中，诞生了两种相左甚至对立的共在解释范式——从思想史影响来看，堪称原型叙事。二者皆以更抽象原则取代亲属动机作为共在基础。第一种将人类共在解释为原初自利个体的集会与契约产物；第二种通过有机体类比，以整体对"部分"的本体论与法理优先性破解共在之谜。二者并存于柏拉图著作，更多彰显哲学初创期对体系化的漠然，而非理论兼容性。

就"集会论"（后世契约论雏形）而言，思想溯源将我们引向柏拉图《法律篇》第三卷——那里提及大洪水后幸存者聚集形成国家的可能。柏拉图洪水假说的魅力在于，它呈现了由成年个体构建社会的初始情境，无需借助现代契约论（霍布斯、洛克）那种占有性个人主义的抽象拟制。在柏拉图的"自然状态"中，人类的孤立生存非因自私天性或自我保存的迫切，而源于灾后山中幸存的偶然性——由此可推，首批集会参与者主要是独居的牧人，他们在山谷文明湮灭后萌生聚集需求。

耐人寻味的是，性别问题在此叙事中被边缘化。仿佛希腊智者心照不宣地默许高山同性牧歌向城市恋童文化的转化，而其他关系则负责为国家输送新公民。柏拉图无需赘述共同体形成的其他动机（*synoikí a*），因为古代人类学预设人类天然社会性，仅因菲罗克忒忒斯之厄运等零星反社会案例而稍感不安。"难道彼时人类不是因稀少而渴求相聚吗？"（226）此外，柏拉图在原始集会神话中特意提及：首批伙伴有山羊、牛等有用动物随行——这对政治整体中的他者共在理论毫无影响（暗示驯化生物在此体制中无代表权）（227）。

成人独居者共同定居形成社会的主题，在古希腊传统中具有某种幽灵般的可信度——当我们想起诸多阿提卡城邦源于贵族自治公社共筑城垣的决定（synoikismós），这种叙事便显现出历史投影。集会论者还可援引"避难所生民族"现象：与浪漫主义实体性民族概念截然相反，大量所谓民族实为庇护者与被庇护者的混杂（228）（古之避难城与中世纪自由城亦证明异质人群如何形成同质共同体）。此类视角无疑使种族本质论者黯然，但集会论的真义不在历史考据，而在将"社会"共在诠释为参与者利益的表达，从而为检视现实共同体提供理性标尺。

柏拉图《理想国》《政治家》《法律篇》早已昭示：经验城邦经不起这种利益审查。智者只得移民至理性主义的异乡——世界城邦（cosmópolis）。自此，精神者拥有双栖之所：栖于特殊，游于普遍。因此，关于自利理性个体通过原初契约重建"社会"的构想，常以乌托邦形式呈现——即理性治理之岛的奇幻旅行指南。它们需确证"社会"本身的可能。就此而言，乌托邦主义（尤以政治孤岛梦想为甚）可谓契约论现代性的自然方言，它将古代类似事业收编为自身计划的史前演练。正如德勒兹早年所言，遗弃之岛为二次更丰饶开端提供了恰切温床（229）。

唯当十七世纪新兴话语将人类联合体描述为契约产物时，个体集会构建"社会"的幻想方显真义。依此叙事，所有历史民族（或任何惯常共在的世系单元）皆源于史前共处契约，如同股份公司源于股东相遇。此类理论为占有型与表达型个人主义服

务——如果我们将其定义为成为独立个体的激情。现代占有者的激情，在于宣称对生命全方位的主宰（*maître et possesseur*）。这种自我占有需斩断个体与集体历史，拒绝谱系学的任何锁链。弑父若无弑祖便无意义。在新开端的理性白板上，祖先之名至多作为遥远顾问存在（230）。真正意义上的"社会"谈论者，指向将遗忘奉为首德的新起者联盟（231）。

霍布斯作为近代激进契约论鼻祖，其模型众所周知：充满死亡恐惧的理性个体共同创立"利维坦"国家公司，由君主 CEO 运营，作为生产法律安全与和平的恐吓机器。契约的本质在于全体个体意志向主权者的深渊式让渡——后者仅作为特权第三方代表存在。其主权既是绝对的（不容异议），又是宪制的（源于股东激情委托）。这份可疑的契约公式写道：

"我授权并放弃自我统治之权予此人或此议会，条件是你亦让渡己权并同样授权其行动。如此联合于一人之众，即称国家……"（232）

此誓约的吊诡在于：国家人民通过契约诡计合为一人，却无需肉身聚集——这种对实体集会的放弃，与对自治主张的抛弃同等重要。当契约股东某日重燃肉身集会之念，绝对主义委托理念即告破产：1789 年后，民族国家的新主权者——人民——将反复沉溺于全体股东实体集会的迷梦，而直接集会的暴力印

记将定义所谓"大众时代"。(故当 2001 年热那亚反 G8 示威者高呼"我们六十亿"时,知情者百感交集。)

除却系统动因,利维坦的暴力建构主义首先源自霍布斯对人类原始互动的阴郁认知。在前国家或次国家化的自然共处中,人类因看似永恒的动因必然构成非和平复数性:同时空存在者被无情判处永续战争,因为每个个体作为自私的永动机,被迫介入环境并在稀缺资源争夺中损毁竞争者。故而,对不可共享之物与优势地位的无尽争夺搅动社会场域。内战道出契约前公民共存的真相。作为"万人之战",它是最强大的共生机制——通过仇恨的亲密度联结斗士。对霍布斯而言,此战是傲慢自发多元主义的自然分泌物。唯二次集会(在威慑全体的主权者之下)能建立可容忍的伙伴关系。放弃傲慢的契约奠定社会本身——"社会"不过是弃权主体的联合体名号。由此推知:无产者不属社会(因无可弃之物),世袭贵族无法社会共存(因携特权傲慢)。霍布斯坚信:自然傲慢的多元性唯赖国家机器之奇妙人工性方可遏制。

将法律-契约思维运用于公共事务,是对人类共在隐含知识的最早片面阐释。若将人类联合体解读为契约产物,我们便获得理解共在者作为"伙伴"、共在形式作为"社会"的概念工具,其联结原则由此澄明。若社会确可被想象为利益驱动的人格机器,其运作机制便无奥秘可言。"社会综合"将通过契约协调的个体意志之合奏实现。契约论者仿佛持握联合体的建筑蓝图。当利益可计算时,无需预设任何神秘团结、契约前深度交融或共同体前理性基础。

背景由提案构成：在一片由展开构成的景观中，面对褶皱的全景进行部署。

那么，在由人类、定理和人造物构成的共和国中，应如何评价巴斯德发现的新元素？拉图尔的信息是友好且文明的："乳酸发酵菌如今作为离散单元存在，因为它在众多其他实体中，被明确置入了同样多活跃且人工的环境中。"（195）这一论断呈现出制度主义的明显变体，验证了发现与发明必须作为次级实践被社会化与情境化的观点，以使其获得阿诺德·盖伦

（196）所描述的"固有稳定性"——即适于栖居的准制度。正如达朗贝尔早已指出的，现代知识的价值恰恰在于其"获得了社会功能"："它构成了我们赖以生存的呼吸空气。"（197）

科学研究这一称号，为栖居于解释产物世界的宁静哲学提供了体面名目。它提供了关于现代性的最適切理论之一，因为它颠覆了现代性神话。（198）

可比拟但基调迥异的思考，是海德格尔对"真理本质"的阐释。自海德格尔将拉图尔所称的"明确表达"现象——即认知意志对自然（被简化为纯粹资源）的暴力入侵——视作首要对象后，其分析便蒙上了更晦暗的色彩。在他看来，科学与技术本质上是对遮蔽状态的侵犯。这种认知方式的关键启发，源于希腊语"真理"（*alethéia*）一词。海德格尔将其译为"去蔽"，这一译法确乎精准，因该词可解析为由"遗忘/遮蔽"（*lethe*）与否定前缀 *a-* 构成的复合词。由此，真理概念建立在"真实"即从遮蔽、隐匿、遗忘中"向此"进入揭示、去蔽、回忆的动态过程这一理念上。真理不仅通过判断命题真伪确立自身，更在于表

象、提案、褶皱现象向显明领域的涌现，这一涌现催生判断（本质上也可能是谬误），并使真理事件保持流动。怀特海的箴言可与此相映照："在现实世界中，提案的有趣性比真实性更重要。真理的价值在于增强趣味。"（199）真理作为多价存在，在去蔽与表达中同时发生。因此，它始终是从无趣、前趣味向现实趣味的过渡。

真理不仅是表述语句的属性（这些语句当且仅当"现实中""确实"存在所述内容时方为真），更在于——按此诠释——*physis*（自然）呈现为自我展示事件，其公告中蕴含着感知智能与语句建构的参与。不必被这种寓言式言说震慑：当我们将自然喻为能动者时，实则指向媒介过程。可如此重构该理念：自然在显现中自我阐释，传递暗示，展现自我镜像，开放视听，在其绽出与鸣响中彰显自身。若稍作保留，可以说自然是自费出版的作者（当然需要人类读者）。这种真理事件诠释显然与柏拉图等后苏格拉底派开启的形而上学二元教义及其科技继承者对立——后者认为自然（作为存在整体）呈现为沉默、无意义、符号缺失的物性块垒。从该视角看，唯有人类精神凭借语言垄断、意义赋予与兴趣投射，才能从外部逼近冷漠的自然质料并迫使其交出秘密。

形而上学及其在现代科技中的继承者对自然认知的误读，其悲剧性反讽在于：这些极度简化、贫化、扭曲真理事件的概念竟大获成功，如同自我验证的预言，主导欧洲理性文明两千余年。这段时间恰与存在遗忘的纪元等长。类似视角可见于"整体即谬误"之论，其历史反转意味着：谬误同样古老。要追溯

其源头并回归前扭曲状态，需审视柏拉图将真理扭曲为"理念"，或更早的德谟克利特对人类实在的身心二分。海德格尔洞察到：此类重大错误描述已超出常规谬误概念的指涉能力，迫使观察者诉诸"命运"乃至"宿命"等表述。（200）

拓展手背维度。

当试图在 20 世纪思想史与灾难史中定位氛围显化与免疫系统的戏剧性时，海德格尔关于显象生成的视角重新焕发吸引力。如所见，这位思想家让显象的显现源于存在的自我发布，并以"澄明"（Lichtung）喻指发布场所。但作为经历世界大战与技术化世界的当代人，海德格尔不得不意识到这种真理理解的局限：重构古希腊"自我交流与自我遮蔽现象世界"的概念，面对现代情境已难有作为。困局中，他选择将存在作为自然的自我启示转化为通过研发强制揭示存在者这一事实，解读为存在本身的新"诡计"——这固然保留了回归新-旧希腊原初真理的可能性，代价却是无法再形成关于科研与技术文明的积极概念，更遑论对历史进程的宿命论过度诠释。

确凿的是，在启蒙实践重构的现实中，人工照明覆盖了自我辐射。现代意义上的"显明"或表面展开，已非自我开显（展示所显、隐匿所藏）的自然。现代去蔽亦非农耕匠人世界中习惯护佑、行动半径内遭遇事物的温暖灰调日常之光。技术世界通过有组织的潜在性突破使隐遁者显形，或借助设计与呈现技术将其从非显明状态提升至人工可感、从不可操控转入二次可操作。科研与发明产生的知识是霓虹灯式认知。取代存在之自明

的是"给定"的强制澄明，取代有机感知的是组织化观察。在此前提下，人类重返与旧自然（其"绽出"、"分娩"、隐匿与退隐）共同参与的"真理事件"已不可想象——那种事物自发（非强制）展示自我可见部分、将余留暗面作为秘藏的事件。

我们处境的现代性体现为：去蔽、揭示、表达已发起对隐匿与遗忘的系统攻势。从潜在性夺取显象，将世界背景置入前台以展开实践利用——这似乎是现代文明最重要的先验条件，故可基于比常规宣称更深层的理由称其为知识社会。人类揭示自然与重构文化的权利被视为如此自明，以至迄今所有人权宣言都未觉需将其明示。海德格尔的论断最清晰地表述了这点："技术是一种去蔽模式"——这个以洞见之平静阐述庞杂事态的命题，保留着被解读为诊断抑或警示的选择余地。其中流露的忧思在于：对隐匿的有组织入侵日益显现为"宿命"，更确切地说，是真理逻辑性非正义的肇因状态。始于启蒙现实管理的进程，加剧了知识引发的灾祸风险。通过坚持"技术本质上是去蔽或显化（更直白：打破潜在性的暴力应用模式）"的指认，劝阻人们继续将大规模发现、发明与发布叙述为自 18 世纪迄今（纵使 20 世纪掺杂了怀疑论调）自诩的人类认知进步庆典。按海德格尔，作为未发现事物系统展布工作的研究，必将导致对遮蔽日益深重的误解。

由此观之，20 世纪隐秘的根本事件是潜在性灾难。其最显著后果包括：工具化核能、显化的免疫系统、破译的基因组与暴露的大脑。面对这些庞然巨物，技术去蔽文明的参与者遭遇了

潜在性破裂后入驻现实和谐的怪物。1945年8月6日后，埃利亚斯·卡内蒂在笔记中写道：

"何等恩典，那些我们未曾猜想的可能性未曾始终灼烧我们。
(...) 最渺小者获胜...通往原子弹之路是哲学性的。"
(201)

免疫系统在"被发现"前居于何处？在生化表达将其解放并纳入当代认知与实践的现实空间前，它们蜷缩于何种褶皱？在现代科学舞台亮相前，它们栖身于何种提案、命题？在遗忘的哪个壁龛中隐匿？在何种面具下印证赫拉克利特"自然爱隐匿"之箴言——那个通过显现、自我开放向我们发声的 *physis*？

(202) 这些有机体、社会与政治的安保机构与自我主张代理，是否以"前显性"形态存在于关于健壮与健康的民间概念中（这些概念自始便与"唯有毁灭才能回溯性唤醒对其完满的认知并要求全面恢复"相连）？是否潜藏于原始法权直觉（允许受损生命与受伤荣誉进行自卫，并认可受损状态的修复）？当人类因现世与彼岸关系协议破裂而畏惧神罚时，免疫系统是否已然运作？它们是否存在于驱魔仪式或建筑土地的祝圣中（通过划定空间献予守护灵以排斥其他潜在魔法占据者）？是否隐含于日耳曼神圣君主原则的形象（赋予至高君主以胜利之力、丰收之运、首领之仁、远见之明、抱负之辉、健康传递之临在）？当路德宗信徒歌颂上帝为坚固城堡与良械坚盾时，我们能否间接思及系统免疫效应？罗马语"immunis"原初仅指"免于税赋"（早期非团结性表现？）或免兵役者——此背景是否助长了后世"豁免权"（作为政治职务者不受指控）的法律含义？

若仅按当下生化-医学表述理解免疫系统存在，则需全盘否定上述设问。所列维度皆未包裹狭义免疫系统。微生物入侵者与自体抗体的内在博弈无处可寻；内分泌调节维度的运作与所述现象毫无关联。但生物系统免疫性的显化现象向过去投下长影：人类相关的完整性表征领域，包含大量关于如何概念化、操作化、仪式化形塑秩序状态与受损整体性斗争"提案"。

前形而上学思想已知晓某种与防御伦理紧密相连的界限本体论。这里显现的"前领土"界限概念与免疫现象深刻相关：需保障的并非土地划界，而是由核心域与脆弱边缘构成的生机能量共同体。前形而上学世界图景的自发多元主义中，充满"能量主体"或"存在个体"（这两个本质不当的表述已属后起形而上学）间永无止境的分配斗争。尽管这些力量集群在远比后世本体论规训的宇宙（每个"物"各居其"位"）更广阔的场域中相互纠缠，仍可感知持续不断的划界戏剧。

前形而上学世界诠释持有某种本体论-游击战式世界观。此处尚无受主导逻各斯统摄、万物各安其位的大框架。实存是微观戏剧拼贴，是流动能量单位间的持久冲突。攻击强度与防御强度在常恒突袭、入侵与驱逐中此消彼长：一场无休止的蛮性能量拉锯战。在此预设下，科学只能是记录能量族群战争的欢悦知识。若承认某种前存在性，其中便蛰伏着未成文的、关注力量斗争能力的免疫性概念。如此描述的世界无法孕育关注普遍化的中央知识库。即便有知识聚合显现，也仅存于巫术竞赛与歌者较量等古希腊悲剧时代尚存的竞争形式中。

自两千五百年前形而上学世界图景（韦伯、斯宾格勒、雅斯贝尔斯等或合理或牵强地将其与"高级文化""高等宗教"关联）出现，免疫系统前史便从战斗能量族群转入以 psyche（灵魂）命名的心灵内在体验领域。形而上学意义上的"灵魂"话语，标志着对内在防御与主张力量的诠释动机转换：从前依靠防御与反击能力维护领地的"能量主体"，现在转为内在形式恒量赋予灵魂在边界战争中对抗他者与非心灵存在的力量。"灵魂"概念及其转译，成为形而上时代免疫性潜伏形态最具影响力的提案。它意味着防御力向形式保存的转化（灵魂首要属性"不朽"恰暗示"不可变形""不可腐坏"）。凭借这种内在稳定性，形而上人得以应对现世生存风险——其无畏姿态远胜万物有灵论者的局部冲突。这是被充分理解的灵魂形式的免疫功效：持有并赋予不朽。唯此帮助个体在相对性场景中获得优越性。

因此，哲学家（存在的首批免疫学家）理解的真理在形而上学史中价值卓然：因 aletheia（去蔽）与 immunitas（免于承担凡人共同命运与任务）在深层结构上同源，故被（少数知者）奉为至高善。依此，发现真理即把握生命不可伤害性的超日常根基。因真理即使在被误解与质疑时仍保真，智者得以分享其超验稳定性。由此可解释将上帝概念提升至超理性高度的前提：上帝自此成为人类智力无法应对之难题的解答——"如何构建同时作为普遍共同体系统的普遍免疫系统？"此刻，"上帝与世界"公式的深层结构昭然若揭：唯上帝能知万物救赎（或免疫）如何与万物现实共存（世界作为相互毁灭的剧场）兼容。在此可找到"乐观主义"的精确定义：乐观即假定存在如此超越者。

歌德在"铸就之形，生发中演进"诗句中，仍恪守对免疫谜题解答（形式抵抗力确保时空无法粉碎永恒铸就之形）的信仰——这本质是亚里士多德式原初话语。通过防御力向形式安全的转化，诞生了凭借灵魂形式完满达致免疫最优态的新智者原型。贺拉斯诗句"生命完整、清白无罪者/无需摩尔标枪与弓矢..."（203）为整个时代表达了作为社会非攻击性与罪行非污染性的免疫理念。智者作为逻辑连贯与形态正当者，因灵魂形式禀赋而享有非武装生存之悦。此刻，完整即形式完满。（204）

需注意此处"形式"非指现代空洞图式，而是前浪漫主义将形式视为事物或生命状态整体存在力的实质。罗马法术语 *integrum*（受法律庇护的生命单位未受侵害状态）可资类比。据此，罗马与旧欧洲司法管理的治疗性在于：关注伤害防御与"物"完整性的恢复（损害赔偿诉讼是罗马法院卓越的法律程序）。但罗马法不依赖"形式"的统合功能（这更多存于希腊哲学风格论述），而倚重保障罗马自由民（及帝国晋升者）受发达程序法保护的公民权（*ius civile*）。圣保罗以"我是罗马公民"在关键时刻诉求罗马司法程序的免疫效能（结果其死刑案件被移交罗马审理），绝非偶然。

对灵魂概念最恢弘彻底的形塑，见于柏拉图晚期对话《蒂迈欧篇》提出的世界灵魂说。这是古代免疫相关事态表述提案的至高形态。言说世界灵魂者，将精神防御与意义形式丧失抵抗的原则提升至顶点。该构想揭示形而上学灵魂概念如何促进生命

体的整合与保护：按智者蒂迈欧叙述，创世者匠神

（demiurge）基于创造免于腐坏之完美产物的考量构造世界：

"因此之故，他将此世造成包含万有的唯一整体，自身由全数部分构成，故无衰老病痛。（...）这个将涵摄其余生命的存在，其形必纳万形。故将其旋成球体（...）外部极致光滑

（...）无需耳目，因外无可见可闻之物；亦无需呼吸周遭空气..."（205）

世界之完美球体更被赋予植入其中心、遍透全躯并包裹外在的世界灵魂。由此可得：非灵魂寓于身体，而是身体寓于灵魂

（容器总高于内容）。（206）世界灵魂的内在构造（由算术合成）居于不可分的"同一"性与物体可分性的"他者"性之间。

凭借此中枢地位，世界灵魂具备双向同化力：既能触及永恒不变的不可分同一性，又能联系可分的感性流变者。通过相应参与，灵魂能以真理通报接触对象。

（接前文）

事实性困境与理论困境

事实上，对于这个日益被工业企业、金融资本、商业贸易、雇佣劳动、集体协议、服务供给、广告媒介与时尚潮流所定义的世界状态，"社会"概念在绝大多数情境中仍具有描述效力。在向现代世界条件过渡的时代，这个作为人类与其他存在者共存整体之隐喻的崛起，确实受到强烈经验暗示的推动；若没有以

下事实的干扰，我们甚至可将其视为对协作集体普遍合理的解释：某些人类与同类共存的本质的维度，在任何情况下都不具有也不可能具有契约性质或利益联合体的特征。比如，难道我的父母与我签订过"诞生于世"的契约吗？我能声称自己与父母兄弟姐妹缔结过亲属关系协议吗？这类不可契约重构的"成人关系"领域，既延伸至宗教团体（不论是民间宗教性质还是信仰皈依形成的灵修公社），最终也涵盖民族文化认同共同体，甚至企业身份认同群体（如日本企业封建主义所示）。更重要的是，那些以契约性为面具持续存在的直接或间接支配关系，恰恰证伪了契约虚构性。不过，这些质疑对于人类共存的自构社会形态及其现代"社会学"反思而言，已显得姗姗来迟。

对语言建构的不满与整体主义复兴

然而，对这类语言安排失当的恼怒与日俱增。无怪乎在"市民社会"发展过程中，特别是在法国大革命后的阐释余波里，许多思想家援引人类共存的上述维度，开始反抗被片面"启蒙"推向极端的契约主义谬误。正是在此背景下，"传统"、"习俗"、"民族"、"文化"、"共同体"等概念被注入前所未有的悲情；某些使用者甚至期待通过这些术语实现真正的社会神正论。尤其是"共同体"一词，被赋予了此前陌生的形而上群体意涵。在其旗帜下，大致同期形成了浪漫主义、保守主义与国家辩证整体主义（以马克思主义为最具攻击性的社会学变体）——这三种浸润着高度现代性的尝试，旨在抵御契约主义、个体主义与原子主义意识形态对共存认知的扭曲。但回溯可见，这些运动（可统称为整体主义者的起义）缺乏足够成熟的语言来表达其

反契约主义直觉，因而其代表人物往往被迫诉诸古典威权整体主义的陈词滥调，其思想源头（如集会理论）可再次追溯至柏拉图的《法律篇》。

整体主义思维的两次觉醒

因此，具有社会学抱负的整体主义思维同样经历两次觉醒：首次见于古代哲学对公共事务的早期理性主义奠基，再次显现在现代与反现代对整体性集体的重新发现。唯有承认人类与同类及他者的共存原则既不能恰当地表现为契约，也绝非仅仅是成年利益计算个体间的权宜安排，我们才需追问：相互共存者究竟被"包含"于何种更大的集体？又是什么真正维系着彼此的联结？显然，这里寻求的是一种比集会、协议、契约与宪法更古老的人类强联结解释。当前需要阐释的，是某种具有强大塑形力的统一与维系力量的可能性——这种力量能先于利益载体的自我指涉，将所有人决定为某种优越共同现实的点状显现。

整体主义的内在张力

自然，这里谈论的是"整体"——传统智慧学说中千面女英雄。古典整体主义最好被理解为对前现代整合期待（在生殖力强大的群体与传统中近乎自动化运作）的首次解释与危机应对。当个体享受地方自由与市民安逸时，往往不再简单履行所谓整体对其的要求，这种挫败（在希腊城邦文化中尤为明显）催生了更明确的城邦-公民关系新构想。古典城邦已被其自由主义意

外后果所颠覆：其综合原则（多数人的团结承诺）被第二原则（公民对自身及家族合法利益的关注）所侵蚀，共和国的政治成就越大，这种侵蚀越显著。最繁荣的公社首先面临被自身繁盛摧毁的风险，由此诞生了最初的政治整体哲学（亦可称为保守主义的首个本体论），这标志着西方通向威权行政帝国思维形式的道路。

柏拉图的政治神学

柏拉图在《法律篇》第十卷中（并非偶然地在论及违抗神意所面临的刑罚——尤其是被称为"无神论"的死罪〔实为亵渎整体〕的语境下）提出了将失序个体与分裂利益集团重新安置于所谓"统一整体"的权威论证。对话中的雅典人设计了一套话语模型，通过该模型，受无神论与失序威胁的青年可被重新纳入神圣世界规划生态系统："必须使罪犯相信，宇宙管理者为整体存续与德性安排万物，每个部分都依其能力成为主体与客体。直至最微小事物，在每个行动与经验中都有管理者确保至微细节的完美完成。'你亦是其中之一，愚者啊，虽渺小却始终趋向并注视整体；你未领悟万物生成皆为此故，为使整体生命获得幸福现实。你非为自身利益而生，而是为整体福祉而生.....'至高管理者已为万物安排其应有位置与居所。"

（233）（234）

整体主义的话语策略

该话语的关键表演性表述是"仍对你隐藏"，辅以警示："在此，长久隐藏之物将向你全然揭示"。整体主义学说针对反叛个体，旨在祛除"自然个体多元性"这一民间根本谬误。自由派智者（及其现代继承者：多元浪漫派，最糟者如德勒兹与拉图尔派）或可如此言说，但这类宣言不配（柏拉图式）思考者。真理探索者须准备接受更高使命：柏拉图对"人类共存基础"之问的宏大回应，通过大胆跳跃（无视市民顾虑）达至神学宇宙论终极陈述。依其论点，世界整体既是完美艺术品，亦是真实存在的至福之神（235）或永恒无环境的超存在（236），依其全涵性构成超越、囊括并整合所有个体。柏拉图的存在统一性学说是严格意义上的哲学资讯——若按传统将哲学理解为整体关系专家报告，甚至理想主义主流中作为共识宗教的隐性祭司职分。无论如何定义，哲学首先是超验隶属机构。隶属即位置分配。这显然是解惑性资讯，以权威口吻向陷入自发多元论迷误的个体宣告唯有专家能全然理解的深层整体真理。福音须向俗众宣讲，因其领悟后将安守被指派之位。

整体主义的说服策略

柏拉图用以招安叛逆意识的说服策略并非愉悦性论点，而是通过将宇宙描绘为细节完美的意义整体，将个体视为其功能部件，运用形式说服力与令人震慑的升华论证（其影响绵延两千五百年）。雅典人论述的不可抗拒性在于暗示：解释人类政治处境须遵循"有机整体与其部件"图式，一旦接受此图式，个体对总体规划的臣服即成必然（除非考虑从完美性中恶意退出的可能性）。我们见证的正是整体主义原初论证场景，亦即社会

生物学主义、政治有机主义与国家艺术品学说的奠基时刻。该论证力量源自将目的论原则颠覆性引入世界概念——宇宙万物共存被决定为渗透万物的终极语境，犹如建筑作品每处细节各安其位，生命体各器官无私贡献整体福祉。这种颠覆性不在于引入隐秘前提，而在于以超显性方式标榜其基础预设，使其脆弱性在光辉论述中隐没。将艺术品或有机体概念移植至世界整体的说服力如此强大，使接受者唯有顺从或放弃。一旦臣服于这种使我全然成为宇宙生命体器官或整体圣殿基石（或换喻为宇宙合唱团声部）的隶属关系，我便接受了自身在世界整体中的位置意象，其必然结论是：温顺服务于被实体化整体的假定目的。我感觉自己正处应属之位。"活整体与其部件"图式为高度文化化的协作、服务与牺牲本体论提供母体——没有这些，至今任何罗马教会、日本企业、美国海军陆战队或二十世纪政治版图上的暴力政权都无法运作。

斯多葛主义的整体观

罗马帝王时代整体催眠术已臻成熟。马可·奥勒留以斯多葛主义独石自然主义宣称：对自然情境愤慨者不过是"世界身体的肿块"；我们被造为"如上下颌般协作"（237）。依此世界观，宇宙无错位之处，任何位置皆适其占据者，个体至善即臣服于处境所示神意。"认识你的位置"在此意为：发现位置内含之使命。正如卢梭《社会契约论》所言："国家既立，居所即承诺"（238），柏拉图与芝诺的箴言或是："宇宙既构，存在即承诺"。

有机体隐喻的政治运用

将有机体隐喻应用于政治共同体（准身心整合整体）不仅是雅典哲学的发明，更是早期国家民族的基本思维，这可见于李维通过前执政官梅涅尼·阿格里帕引入欧洲政治传说宝库的"胃与肢体"寓言。在记述公元前六至五世纪之交罗马历史的《建城以来史》第二卷中，李维描绘了等级斗争导致元老贵族与平民互惧瘫痪的至暗时刻。梅涅尼以有机体类比挽救危局：

"当人体器官各有意志时，肢体恼怒胃部坐享其成，遂密谋禁食。结果肢体与全身极度衰弱，方知胃部通过消化向血管分配滋养生命之力。"（239）通过将平民反叛类比肢体反胃，梅涅尼最终平息众怒。器官共识意象软化反叛群众，使其从恐惧瘫痪回归协作。此事表明：某些共存迷思原则上可通过有机体比喻澄清，仿佛异质元素对抗性协作只能在生物学致密隐喻中获致表达。活体是原初整体主义思想必陷的比喻陷阱。当柏拉图的神性全涵宇宙动物尚未呈现时，理性器官构成的国家动物已履行相同功能。

契约论与整体主义的当代困境

当前无需详述契约论与有机主义的当代命运。两者持续共存的现实，印证着对"共存基础"之问的原初回答仍具强大暗示力。更值得关注的是：几乎自始相伴的对这两种解释的深层不安。这种怀疑最早痕迹再现于柏拉图——为反驳自己的两种共同体

论证，他以前正统的思想自由勾勒出社会综合第三理论的轮廓：通过《理想国》所述"高贵谎言"重建公民亲缘感以避免阶级分化引发的叛乱。该理论认为人类共存原则在于共同神秘化（或用当代术语：人为构建的蒙昧语境），使欺骗者与被欺者皆受益其中（240）。

理论建构的过度性

契约论与整体主义皆显现出显著建构主义色彩的过度性，它们通过抽象隐喻替代日常经验给人深刻印象。多数现代社会理论可视为平衡两者张力的折衷尝试。二者根本缺陷在于：试图表达人类共存真谛，却对综合发生的空间（及该空间开启的综合）失语。它们都是空间盲、情境盲与语境盲，并将此盲视为优势——因其宣称能见前理论视角不可见之物。契约论者必须承认其所谓社会由自发给定多元性构成，却误述综合原则。通过将联合基础置于假定契约，它忽视由独特家族与类似动机生活样本构成的出发点。真实时空共存的多元性在此模型中仅抽象为理性点状意志，这些意志在缔结共同利益合作形式时转化为"公民"。契约论者自觉仓促遁入自愿统一体构想，却永难说明该构想在何处、何时、以何媒介实现。无怪乎至今未发现保存社会契约的档案柜。契约论依赖反事实幻觉（如原初集会想象），其乌托邦场所转移了对共存情境构成与空间动力的关注。

罗尔斯的"无知之幕"

当现代契约论明确要求遮蔽现实视域（如罗尔斯《正义论》（241）），实乃邀请各方参与蒙眼社会生成游戏——在"无知之幕"后缔结纯粹相互关系。契约须源自拓扑学涅槃（所谓"原初状态"），其中情境盲被宣称为美德：

"无人知晓其社会地位、阶级、禀赋、智力、体魄.....原初状态中人类甚至不知所属世代。"（242）此哲学-道德建构显露契约论如何公然从不可能性逃向荒谬性。它预设被清除历史、心理与体质特性的人口作为正义实验品，实为移民国家意识形态——其公民须视差异为昨日尘埃。无知之幕后聚集的是无属性、无标识、无档案的人类——仿佛经历漫长航程登陆处女地的移民群体，或是赤裸进入"大费城"自我实验的遭遇团体。唯有与自我决裂者适合谈判正义共存契约。唯有对时空处境与命运心绪充耳不闻者，方获罗尔斯式公民权。这令人想起法国大革命时期无政府主义者克洛茨将民族名称视为"哥特式标签"的论调。最优秀的法哲学家甘为最拙劣的社会学家，只为抹除共存细胞的地方特性与冲突色彩——正是这些特性使共存者介入具体空间配置与地方历史。

政治有机主义的空间暴力

政治有机主义则以相反方式消解人类共存的原初空间性。当契约幻影将失真个体聚于虚构联结时，有机体幻象将真实个体绑于怪诞简化的"整体"。此社会综合解释同样扭曲人类共存的空

间-心理-密谋-论争特质，将人类居住条件、任务分配与情境解释暴力超整合，仿佛邻里关系须类比动物细胞协作。有机主义意识形态以自身方式摧毁对共存原初空间感的理解，将邻里、微观领域、伴侣、团队、集会、阶级等压缩为简化超躯体——仿佛人类身体的共存能生产高阶生命复合体（外向自由而内向禁锢成员的"政治巨兽"）。建筑比喻（个体如石块嵌于华夏）与棋局比喻（主权者摆放棋子）同样无益于被驱策者。

专家统治的内在逻辑

显然，有机体与艺术品类比源自对客观整体的专家统治精神——唯专家知悉如何建构房屋、驾驶航船、治疗身体、编织地毯或指挥军队。在哲人王依艺统治国家前，我们只能满足于织工与建筑师的王国，或更确切地说——治疗师的王国。自由主义契约论作为反常识话语，同样渗透着专家统治色彩，只不过其作者漂浮于律师政体氛围中。经验表明：契约论者对民主形式的兴趣，多限于其保障法学家、政治正确记者与道德哲学教授掌控的情境。

整体主义的救赎可能

整体主义的悲剧在于：其对公共事务高级利益的正当辩护，往往沦为对更小单元独特性的怨恨。其典型腔调是失势贵族在纯粹服务梦想中保存优越欲。高尚整体主义者乐于以智脑或实用胃部角色服务公共事务，并期望其他器官安守其位。若要拯救

整体主义的合理社会学直觉，须发展替代视角：从自有条件推导自建空间多重体的共在、交流与合作（可惜仍被称为"社会"），无需借助个体主义与契约论的反整体主义拐杖。

空间理论的出路

这可通过空间多重体理论实现（如本文尝试），该理论以情境主义、多元主义、联合主义、形态学尤其是心理-拓扑学描述工具破解社会综合之谜。其哲学决断在于：将统一体视为效应，从而祛魅任何允许"社会"先于其要素的概念（244）。这意味着不再以个体化生命本体论统一体（上溯至柏拉图宇宙动物）为模板，而在共时情境的多重视角统一性中寻找答案——情境是行动者的交互构型聚集体，即便为所谓整体，也无行动者能脱胎换骨。

齐美尔的启示

在此道路上，德国社会学最哲学化的奠基者格奥尔格·齐美尔提供有益参照。他不无道理地以非整体主义社会分析载入史册，其将康德"自然知识可能性"之问移植于"社会"，推动对人类集合体认知内构的反思（245）。齐美尔非系统地区分三种"（准）先验有效的社会化条件或形式"（246）：图式化（成员按角色相互理解）、部分非社会性、个体如专业人员般嵌入社会"组织图"（247）。他最重要的反整体主义命题是："群体每个元素不仅是社会部分，更是此外之物"（248），因为"生命

并非全然社会化"（249），"社会由同时置身内外者构成"（250）。对个体主义者而言，这些构型的基本单元只能是在秩序中"同时发现对立面"的个体灵魂（251）。齐美尔对"在之中"与"对立面"的哲学-生命主义区分，预示了卢曼反整体、反共识的系统论（真实个体属社会系统环境）。其对个体社会学全涵解释的保留，更与塔尔德在集群科学中的单子论转向形成德法呼应。

我们可以将齐美尔关于社会个体成员"部分超社会性"的指涉与三个批判性预设相联结：首先，必须摒弃齐美尔社会化理论中的个体主义形而上学，代之以更激进的共存与结社理论，正如齐美尔同时代的加布里埃尔·塔尔德在其1893年著作《单子学与社会学》（这部被职业社会学家主流抵制的作品）所构想的那样。作为法国社会学派最具哲学气质者（借用埃里克·阿列兹的精当描述），该文本代表新莱布尼茨主义对"关联"理念的巧妙泛化尝试，使所有经验对象皆可描述为某物与某物的共存状态："万物皆社会"（252）。塔尔德坚持对古典整体论进行倒置：事实上，自细胞理论发现以来，有机体已转化为独特风格的社会——不妨说是吕库古式或卢梭式的排他性野蛮共和国，或更确切地说，是执着于奇特信仰实践的宗教团体，其仪式之庄严恒常恰与成员个体多样性及发明力形成对照。（253）

由此可推知：齐美尔暗示的个体"超社会性存在"不应被误解为主体形而上学所谓的原子化人格点之终极内在自为。依塔尔德之见，人类个体若具有超社会维度，恰因他们本身是前人格关

联（细胞社会与粒子社会）的产物，这些关联服从于共同组装模式的特殊法则。因此，将人类部分地从"社会"中解脱，无需如孤独形而上学般强化其自我性。他们在人际层面呈现部分非社会性或前社会性（借用塔尔德术语），恰因在其他层面以其他方式具有社会性、多重性与组装性。换言之：个体要置身社会关联（即投身共同任务、事业、计划领域），必须具备特定豁免权（脱离社会服务的自由）。当今所谓公共卫生（更宜称为人口的生物政治构成），实为共同体利益与豁免条件的当代妥协。

新单子论社会理论的洞见在于：通过关注小微单元的结合，规避主流社会学的空间盲视。由此视角，"社会"是诉求空间的存在量级，唯有通过適切拓扑学、维度理论与"网络"分析（若偏好网络隐喻胜于泡沫隐喻）方能描述。（254）塔尔德在思想实验中暗示此类分析的可能方向：若人类社交本能不受重力限制，假以时日，水平延展的已知族群之外，必将涌现垂直国度——人类葡萄串般悬浮空中，仅以垂足点触地表而不作平面展开。

NOX/拉斯·斯普伊布鲁克，《海滩性》项目

显然无需解释此构想之不可能。这般高宽等幅的国度将远超大气呼吸层，地壳亦无足够建材支撑此垂直都市的泰坦构造。

（255）通过此考量，关联分析者试图阐明：人类"社会"这类平面聚合体（类似某些苔藓地衣）何以呈现模糊轮廓。这暗示我们首次直面形态学敏感且空间理论清醒的社会学建构。我们

坚持认为：该段落是社会科学文献中罕见地以斜视姿态（兼顾静态、形式与氛围条件）诠释人类空间共存的案例。

矶崎新，《空中集群·代谢都市》，1962

（塔尔德的思想实验在 20 世纪建筑乌托邦中延续，如约拿·弗里德曼 1964 年《宇宙城》的新巴比伦式高度焦虑，或矶崎新 1962 年《空中都市》；其平面关联理念在德勒兹与加塔利的根茎理论中回响；与维兰·傅拉瑟“生活空间作为‘长宽大而低矮的盒子’”（256）产生共鸣。依此笔记，“社会”呈现为互联地毯，其最重要维度恒存于横向延展。）

若欲延续齐美尔关于“社会由既内在于又外在于其结合体的存在构成”之洞见，需补充两点修正。诚然，沿塔尔德路向的单子论转向已助解“布尔乔亚社会”成员的个体主义幻象，从此“社会”应被解析为复合体的复合。但我们主张应推进至二元论转向，使超现实空间构型原则浮现于社会语境描述。需知贝拉·格伦伯格数十年前便以“心理单子”概念为此二元转向开辟道路。对这位精神分析师而言，“单子”指涉一种“形式”，其内容由两个深陷强力心理互动的共存者提供。（257）据此，“社会”不仅应理解为高阶单子的共同体（多重性的多重性），更应本源地视作二元体的多重性——其基本单元非个体，而是伴侣、共生分子、家园、共振共同体，如我们三部曲首卷所述。所谓“气泡”乃强关系场所，其特征是邻近空间中人类建构相互庇护的心理关联，我们称之为自生容器。（258）

自生心理容器的多重性理念自然导向"泡沫"隐喻。结合塔尔德对人类关联平面化的拓扑学暗示，我们获得异端意象：平面泡沫。泡沫是内空间根茎，其邻近性原则首要体现于横向毗邻配置——平面共治或共绝缘体。由共绝缘构成的空间多重性宛如基克拉泽斯或巴哈马群岛，本土相似文化在此并置绽放。但将"社会"诠释为平面/水平泡沫，不应导向地籍簿全辑即人类共存最佳描述之结论（尽管地籍空间分割类比细胞理论颇具启发性）。诚然"社会"唯有通过本源多重性与空间性及其互联句法方能理解，但地籍几何空间意象（尽管建筑"容器"与人类共存）仍非人类与其建筑"容器"共存的真实图景。任何简单容器表征皆无法言说生命聚合体内的特异张力。有效意象需借助心理拓扑图——近乎对多价空心体内在状态的红外成像。

玛丽娜·阿布拉莫维奇，《离别的内在天空》，1992

沿用气象意象，最佳"社会"全景或是高空泡沫成像。此类图像瞬间传递整体无非沸腾聚合之短暂综合的信息。它们外显人类气泡集群的心理热力关系，堪比卫星夜间拍摄的工业国无云夜景——光电集聚区展现人机共存。社会"泡沫成像"将气候调控气泡的蜂窝系统可视化，昭示"社会"实为物理与心理双重意义上的多球面气候装置。现代性案例中，显著温差、免疫化与舒适度的巨大差异，在领域内部转化为心理语义张力与社会政治议题。政治场域需借助语义流体动力学解析。社会政治不正是争夺舒适机遇再分配与优势免疫技术准入的形式化斗争？

最后需从空间理论与情境逻辑细化齐美尔的观察：社会群体构成要素不仅作为社会部分存在，更是超乎其外的某物。通过"气泡"与"自生容器"概念，可对此"超然性"进行空间批判性诠释。人类能共存于"社会"，恰因早在他处已相互关联。"社会"是自有空间性的复合多重性，唯有人类凭借恒携的心理类型差异方可参与。因此，典型人类"社会性"存在需先天具备心理共存能力。若无心理拓扑调谐，聚集者不可聚集；其结社不过自闭者集会，如叔本华所述"布尔乔亚社会"刺猬群。唯因先于社会结社存在心理空间构型（即交流），后续聚会参与方为可能。否则，如勒内·克勒维尔所言，人类个体将自我封闭，"如同老妓女，唯余束身胸衣禁锢的残躯"。何以解释无可争议的精神传递现象、"我们未分疆域的丰饶"、"不可称量却真实的交流"？（259）

北美与南美（含夏威夷）无云夜卫星图像，NASA 拍摄

实则，个体通过心理社会气闸机制，得以从原始二元空间过渡至"社会"接触的多价空间（无论是初级或发达形态），最终融入丰饶泡沫网络乃至无羁绊关联。（260）如齐美尔在早期领域学的论述中所言，其"社交性"同样受制于人们"在自身领域权能界限内保持克制"，确切意识到"权能不延伸至他者领域"。（261）人格主义为自控个体提供互不侵犯的哲学担保。显然，齐美尔在此以康德传人姿态承袭师训：资产阶级法权秩序旨在保障自为中心的自由裁量圈层的共存。（262）更具权力关系敏感的诺瓦利斯早百年便洞察：每个体皆是辐射系统的中心。（263）

斯特凡·戈塞/帕特里克·托伊费尔，《张拉整体雕塑》，3-4
米玻璃管构成

基于上述考量可见：康德将空间定义为共在可能性之论需以反向命题补充或替代（264）——共在创造空间。康德物理学中事物仅填充先验空间（更准确说是先验表象空间），以相互排斥方式并存；而心理-社会领域空间内，聚集者通过共存自构空间——彼此嵌合，形成独具特质的心理社会场所（互庇互唤之所）。由此再次显明物理空间概念之包容容器与领域学自生自膨容器的差异。

此差异生效时，代际时间连接亦呈现为连续共在。若将文化理解为共有范式构型的整合空间，传统即成为时间中集体范式保存的进程。传统文明中，学习意味着顺应现存范式；而如现代性这般通过渐进显化敞开的探究文明，学习则参与范式的持续修正。每个学习场所皆是学习者泡沫中的时间化微球体。

第一章

孤岛化

论胶囊、岛屿与温室的球体学理论

自丹尼尔·笛福 1719 年出版的小说《约克水手鲁滨逊·克鲁索的生活与奇异冒险：他在美洲海岸无人岛上独居二十八年……》问世以来，欧洲人开始承认人类是需要去岛屿寻找某些东西的存在。从这个典范性的海难故事开始，遥远海洋中的岛屿成为了重新审视大陆现实定义的舞台。

意识到这一点，就意味着要认识到陆地与岛屿关系的不对称性。通常情况下，大陆文化与岛屿生存被视为规则与例外；在鲁滨逊的案例中，规则的优先性得到了典型体现。这位朴素的清教徒，在太平洋孤岛上以基督教-英国陈词滥调建立起的微型共和国，几个世纪以来经历了一千多次再版、改编和翻译，其传播广度几乎堪比《新约》——这暗示它不仅仅是关于私有财产的狭隘福音的理想化岛屿版本。它提供了一种在欧洲征服世界时代中自我与世界关系的范式。

我们将抛开惯常的空间辩证法（将世界与岛屿视为相互对立的正题与反题，最终在旅游-文明的综合中超越二者），转而关注一种岛屿的球体学理论。这种理论能够展示生动的内部世界如何成为可能，以及类似的多重世界如何以群岛或海洋根茎的形式聚合。在早期论文《被遗弃的岛屿》中，吉尔·德勒兹区分了两种岛屿：一种因海水作用与大陆隔离，另一种因海底地质活动从海中升起。这对应着“侵蚀性隔离”与“创造性涌现隔离”的差异。哲学家关注人类在岛屿上的存在，因为“岛屿无非是人类的梦境，而人类不过是岛屿的意识”。这种关系成立的条件是：

人类必须回溯到驱使其走向岛屿的运动，这种运动重复并延续了岛屿生成的动力。因此，地理与想象将合而为一。当面对古代探险家最爱的提问——“荒岛上有何生物存在？”——唯一的答案是人类已然存在，但这是绝对孤立、绝对创造的陌生人，本质上是一种人类理念的原型：近乎神明的存在，纯粹的艺术家，大地与海洋的意识，飓风般的存在，或是复活节岛雕像。这荒岛生物正是荒岛本身对其原始运动的想象与映射。作为大地与海洋的意识，荒岛时刻准备重启世界……但个体想象力是否能独自达到这种惊人的同一性值得怀疑。（265）

岛屿是世界中世界原型的具现。这种可能性的实现要归功于液态元素的隔离作用。正如贝尔纳丹·德·圣皮埃尔所言，岛屿是“微型大陆的缩影”。框架之力为岛屿的卓越活力划定边界，仿佛这些无背景的陆地是自然孕育的艺术品，被海洋如展览碎片般环绕。作为微大陆，岛屿汇集了构成世界的元素：独特植被、特有动物、原住民群体和本土习俗。格奥尔格·齐美尔在1903年《空间社会学》中的边界理论为海洋的框架作用提供了外在佐证：

画框对艺术作品的意义，正如边界对社会群体的意义……将作品从周遭世界剥离并自我封闭；画框宣告其内部是一个遵循自身法则的完整世界。（266）

因此，隔离造就了岛屿的本质。正如画框剥离绘画的语境，国界区隔人群，海洋正是岛屿的绝缘体。如果说岛屿是世界原

型，那是因为它们与世界保持足够距离，得以进行微观世界的整体呈现实验。正如海德格尔所言，艺术作品呈现一个世界，而海洋则界定了这个世界。

作为绝缘体的海洋使世界原型显现，其核心特征是岛屿气候。岛屿气候是陆地生物圈与开放海洋相互协商的产物。真正的岛屿体验本质上是气候性的，取决于访客对岛屿大气的沉浸。不仅生物位点的特殊隔离（类似温室的陆地生活隔离）赋予岛屿地方色彩，更具决定性的是大气差异定义了岛屿性。岛屿是大气总条件中的气候飞地，用技术术语说就是"大气层位"

（atmó topos）——在海洋隔离下依自身法则形成的空间。如果说"岛屿气候"是气象学术语，"气候岛屿"则是理论空间与球体学概念。前者将岛屿特殊气候视为既定事实，后者则探究其生成条件。

从发生学角度看"气候岛屿"，需考察意大利语动词"isolare"（隔离）的拉丁词源，因其暗示了岛屿生成者——绝缘体的信息。虽然海洋是公认的岛屿创造者，但将"创造"用于这个元素仍带有不可超越的寓言性。然而，更大尺度的岛屿是否可能由智能创造者（而非海洋等非主体因素）生成？古希腊关于岛屿诞生的神话为此提供了佐证。兰克-格雷夫斯在希腊神谱注解中记载：

雅典娜将巨石投向恩克拉多斯，形成西西里岛；波塞冬以三叉戟劈开科斯岛投向波吕玻忒斯，坠落处形成尼西罗斯岛。这些岛屿实为巨人坟墓或神灵投掷物的固化。（267）

这暗示岛屿也可能是神圣实践的副产品。直到早期启蒙乌托邦时代，原始的岛屿投掷才转化为政治技术设计。现代人逐渐意识到，现代性计划内在包含着"造岛理想"

（*nesopoiético*），即将岛屿（希腊语"*h é ns ō sen*"）从想象域转向实践域。现代人是构想与建造岛屿的智能体，源自"人类拓扑权利宣言"——隔离权与互联权的双重主张。加州建筑团体 Morphosis 于 1970 年代提出的"联结性隔离"

（*Connected Isolation*）概念，精炼表达了现代世界原则。现代性进程将阐释力量投向"在世存在"（*habitar*）这一根本关系，正如现象学家赫尔曼·施密茨所言，这是"人类原初的隔离活动"，即"围栏空间中的情感文化"。

接下来我们将阐述现代隔离艺术展开过程中形成的三种技术性岛屿生成模式：第一，绝对隔离岛（船舶、飞机、空间站等用空气或虚空替代海洋作为绝缘体）；第二，气候岛屿（以技术手段模拟自然岛屿的特殊大气层位）；第三，人为岛屿（工具化人类与同类及他者的共处产生孵化器效应）。最后这种"孤岛化"形式，虽社会工程学尚未能娴熟模仿，但现代福利国家（作为整体福利胶囊）已大规模用集体租赁的母性服务替代原始孵化器。

拟态原则

对岛屿的三重分类遵循维柯原则：我们只能理解自己能创造之物。技术创造本质上是替代或修复。要理解自然岛屿，需通过点对点技术复刻建造其人工拟像。从替代形式最终理解原初形式——这种修复术发展正是解释学事件的核心，也是真正精神现象学的体现。生命在他处的重演，彰显了对原初生命的理解深度。

A. 绝对岛屿

绝对岛屿通过飞地创造原则的激进化实现。自然岛屿仅实现水平隔离（保留垂直开放），其隔离是相对二维的。虽然具有特殊气候，但仍裹挟于大气环流。绝对岛屿需要三维隔离，实现从画框到胶囊（或从木板油画到空间装置）的跃迁。缺乏垂直隔离就无所谓封闭。

技术创造的绝对岛屿还需突破地域固定性，成为移动岛屿。自然岛屿的双重相对性（二维隔离与位置固定）由此被超越。绝对岛屿（三维可移动）需要重构与周边元素的关系——不再固定于环境，而是在其中自由航行（无论游泳或飞翔）。凡尔纳笔下尼莫船长的格言“动中之动”（*mobilis in mobili*）精炼概括了其存在方式。斯宾格勒恰当地将其视为“浮士德文明”企业家的生存公式。这位伟大厌世者发明的电动潜水旅馆“鹦鹉

螺号”，完美投射了绝对岛屿理念：极端封闭内敛的世界原型，配备管风琴与丰富藏书，作为可潜航的恒温飞地，永续逃避人类与船只，仿佛鲁滨逊的荒岛搁浅转化为自愿流放，大西洋原型岛蜕变为满载文化珍宝与智者苦涩的航海洞窟。

潜艇作为海洋岛屿拟像，仍与自然岛屿共享元素介质。当周边介质被替换（如高空飞机的可呼吸空气技术，或空间站面对的虚空），绝对隔离才真正实现。此时空间征服不再通过常规压制，而是通过无竞争的领地植入。在虚空中，脱离重力束缚的岛体自我维持，扩展与压制合而为一。牛顿 1687 年《论世界体系》中的思想实验（加速投石成为卫星）已预示了这种太空投岛术的工程原理。

绝对岛屿的边界不再是海陆交汇的海岸线，而是全方位外壁。完美密封成为必需——裸身进入虚空等同于死亡。其设计关键在于：如何在人工封闭大气层位的极端情境中，重建自然岛屿自发的特殊大气条件。自然岛屿呼吸仰赖海气交换形成的自发气候，绝对岛屿的呼吸则完全依赖空气供给系统（潜艇、航空与航天研究持续推进的领域）。绝对岛屿气候只能是绝对内部，因其游弋于生命禁区（水下、缺氧高空或宇宙真空）。在此，环绕元素必须转化为内部空间——外部呼吸将立即导致真空栓塞致死。

从哲学视角，航天学的意义不在于为人类宇宙迁徙提供手段，或满足突破界限的所谓需求。真正重要的是它组织了人类存在

不可或缺的三个范畴：内在性、人工性与上升冲动。载人空间站作为"在世存在"的示范场域，其本体论重要性在于：相比任何陆地岛屿，它更是世界原型——使"存在于世"完全依赖技术供给的"内在性机器"。恰当的舱内哲学应是海德格尔"集置"

(Ge-stell) 理论的积极版。空间站既非景观亦非生态位（目前乘员仅限于宇航员及其微生物），但国际空间站（ISS，1999-2004 年取代和平号）正计划安装小型生物圈单元（如 NASA 的"沙拉机器"——2.8 平方米光照温室，每周为四人乘组生产胡萝卜、黄瓜和生菜）。（268）当前空间站被航天工程师描述为"生命支持系统"（ECLSS）。（269）

由此反观传统人类中心主义的自然观：它实为预先存在的生命维持系统，其居民在"生存论"层面（直觉、奉献与隐喻诠释）无法物理性理解其运作。唯有跳出系统才能获得外部视角——通过放弃习惯协作与寻求替代形式。认识到航天学是实验人类学的关键学科（超越行动者动机），它是最严酷的"人类条件天真性破坏学校"：通过极端外围的替代性共存配置，迫使对最细微细节的残酷解析。作为现实感的标杆，航天学比处理地表事务最严酷的学科（政治）更坚硬——后者作为"可能性的艺术"仍允许集体困惑的投机者跻身高位。当前航天学（真空中的可能性艺术）与现实政治（地表可能性艺术）的明晰度鸿沟仍深若天堑，相较之下，政客职业宛如派对卡拉 OK。

（270）

太空造岛是注定精准的事业，因为这里没有隐含预设。选择让岛屿脱离一切陆地元素者必须明白：虚空中唯有彻底理解每个

细节（包括升空技术）才能成功。航天学是精准与胆识的乘积，是极端谨慎的悬浮术。尼采"未来航海者不仅毁桥更毁身后陆地"（271）的预言，在太空真空航行中字面实现。这对空间岛核心（生命维持系统）尤甚——作为完全隔离的大气层位或新陈代谢-可呼吸空气整合舱，它包含空气管理、水循环与废物处理单元。

以空气管理为例：涉及呼吸气体制备、温湿度控制、空气过滤与强制通风。后者对安全至关重要——失重环境下缺乏自发对流，唯有人工通风能避免宇航员面部二氧化碳与热量的致命积聚。俄罗斯宇航员谢尔盖·克里卡列夫（六次太空任务，在和平号累计驻留 20 个月）1999 年 4 月与导演安德烈·乌依卡谈及舱内生活细节：".....面部区域的通风机若故障，乘组成员将面临生命危险。"（272）没有人工气流，沉睡的宇航员将被无形的氮气-二氧化碳石棺活埋。

在众多事件中，航天史上两次致命事故皆由空气供应系统故障引发，这一事实充分证明宇航员为何需要特别关注加压舱内的人造大气环境。1971 年 6 月，苏联联盟 11 号飞船在访问礼炮 1 号空间站后重返地球大气层时，因故障阀门导致舱内空气泄漏，三名未穿航天服的宇航员多布罗沃尔斯基、帕察耶夫和沃尔科夫在真空环境中暴露 12 分钟后因栓塞死亡。这场全民哀悼的国葬仪式（苏联政府曾专门为其太空任务开展社会主义航天事业宣传活动并通过电视报道）被安排在克里姆林宫墙下举行；然而关于人类生存大气条件的反思却未见只字记载。更早的 1967 年 1 月，美国阿波罗计划地面测试中，三名宇航员在

充满纯氧的舱内因电火花引发爆燃而窒息身亡。自此之后，任何从事航天工程者都深刻认识到空间站空气供应系统的重要性。

在宜居表面的航空工程设计中，宇航员被定义为氧气消耗者与二氧化碳生产者，更广义而言是作为生物"黑箱"——物质转换器，承载着大量物质流。为减轻质量负担，通过循环过程对宇航员体内流经的固体、液体及气体物质进行最大程度再利用，旨在实现废物管理与资源输入之间的闭环连接。当前空气与水的循环利用已取得显著进展，而食物与排泄物管理仍高度依赖外部系统。航天技术文献指出，俄罗斯将宇航员排泄物抛向太空，而美国则将其带回地球。这种民族文化心理差异至今尚未有学术阐释，或许出于维护未来大国间太空合作研究的考量。

显然，在可预见时期内，宇航员的语义与精神关注仍将完全依赖外部供给，因为乘员的意义需求实际上仅通过地面站的信息输入得以满足。无论是从认知还是通信角度，所有空间站至今仍完美体现着"互联隔离"状态。通过孤立个体的网络连接，系统封闭性与开放性优势得以结合。这既适用于每天八小时以预设科学实验为主的职业生活，也体现在"私人"时间中宇航员欣赏音乐录像的休闲方式——和平号空间站坠毁时，其影像资料库便在大气层中焚毁。唯有当空间站发展出独立语义体系或内生性太空宗教时，方可谈及真正的自治或彻底隔离。例如空间站自主科研项目的开展，或独立于地球的影视音乐制作。在长期驻留任务中，乘员群体可能自发形成宗教流派与形而上学学派。从语言学视角，长期失重状态可能导致语音变异，催生全

新方言甚至独特呓语，由漂浮舌头发出的迷醉辅音构成新诗体。在此之前，现役及未来的太空岛民仍可比作其远古祖先——模仿者鲁滨逊·克鲁索，因为从文化角度看，他们与这位漂流者同样仅能依靠自带的认知模式库进行创造。显然，常规宇航员远非其太空岛的纯粹意识化身。

在宇宙真空中建立空气供应系统具有人类学意义，因其代表了建构主义行为的临界案例。这种极端外部性要求每个细节都必须绝对可靠。常规建设中，建造者背靠"生活世界"并预设环境支持，而太空工程则丧失这种本体论舒适。要在非生活世界中建立生存可能，必须植入最小化的"生活世界"，从而颠覆支撑与被支撑、隐含与显性、生命与形式的常态关系。岛屿建造是居住方式的反转：不再是环境中置入建筑，而是建筑内营造环境。真空建筑实为对抗虚无的生命植入系统。

这种情形可用"环境倒置"概念阐释。自然状态下环境包围人类，而绝对岛屿建造中人类主动设计生存环境。这意味着：勾勒轮廓、包裹包覆者、支撑支撑者。环境倒置通过"把握掌控我们者"的诠释准则实现技术严肃性。真空中的生活世界植入体并非传统"微观世界"（该概念以非技术方式表述大小世界的重复），而是为真实居民技术化重建的探索性环境。

绝对岛屿作为世界原型，其存在标志在于满足最低生命维持条件。"生命支持"即指在绝对孤岛状态下暂时维持人类生活世界运作的条件集合（目前尚未涉及太空生育或航天文化传统）。

太空行走服作为微型生命支持系统（谢尔盖·克里卡列夫指出其类似小型飞船，区别仅在于数小时续航能力），与大型飞船同样缺乏生物拓扑自主性（和平号 15 年运行期间共进行 78 次出舱活动，累计 359 小时）。

通过将"生活世界"转化为生命支持系统，生态背景的显性化意义得以彰显。正如伴随 21 世纪航天事业发展的危机意识所要求的，真空迫使我们精确拼读隐含规则的字母表。在此意义上，航天工程等同于本体论启蒙，使"在世存在"要素得以形式化表述。太空站内的存在被重新定义为生活世界假体的驻留，这种"生活世界"的可假体化正是航天工程或空间站建设的真正冒险。类比 1991 年起在亚利桑那沙漠实施的"生物圈 2 号"生态工程，可将太空舱内的人类境况概括为"在世存在 2.0"。

绝对岛屿提供了实验性本体组织，归档了人类中心主义——即无视人类始终与事物符号共处实体空间的基本事实（暂不讨论微生物与信念等寄生要素）。哲学视角下，航天事业堪称现代性最重要工程，因其作为普适的内在性实验，昭示了共同空间中人与人、人与物的共存本质。唯有该实验成果反哺地球思维后，古典形而上学遗留的"物质解放"问题才能获得理性解答。太空岛屿的建造经验将揭示人类与物系共生的机制，那些支撑"在世存在 2.0"的机器系统（生命支持单元、通信导航设备、能源供给设施等）应被赋予空间站"宪法器官"地位，如同人权宣言般受太空法特别保护。传统宪法沉睡于虚假的"自明性"中，对其效力空间避而不谈，这种前生态技术思维属于诠释学梦境时代。绝对岛屿模型已不容此天真，关键在于这些真空孤

岛的建设经验何时能反哺地球社会的组织方式。轨道站的外在条件共存知识虽距传统生活世界尚远，但其重返地球大气层的时刻已为期不远。

引述两位地面站先驱思想家：R·巴克敏斯特·富勒 1969 年《地球号太空船操作手册》提出基于"人类生存胶囊"概念的全球管理理论，其知识论导向包含集体觉醒形而上学的普世合作伦理，强调"地球号未附使用说明"的根本境况。当前技术后果的反馈正迫使人类提升"地球号工程师"的资质。丹麦艺术家奥拉维尔·埃利亚松则以装置艺术阐释"环境倒置"概念，其作品（如人工瀑布、苔藓墙、色彩空间等）展现科技视角对自然现象的诠释与重构，博物馆成为隔离展示自然假体的"真空"空间。1997 年《你的无风装置》通过 16 台吊顶风扇的协同运作，昭示风力亦难逃被展品化的命运。

B. 大气岛屿

绝对岛屿的隔离原则通过极致化实验得以阐明，相对人工岛屿同样为模型世界研究提供启示。相对人工岛屿选址于地表或海面，如浮动人工岛通过质量植入置换海水（船舶下水即属此理），其防水壁与排水系统维系内外分野。陆地人工岛则通过空气置换（次要涉及地表生态）构建大气差异，此定义可引申为建筑的原始功能——作为气候调节器（古罗马 *insula* 一词兼指孤岛与公寓楼）。罗马中庭建筑通过砖墙蓄热、庭院通风、雨水收集等地中海气候适应技术，以及公元前 1 世纪出现的地暖系统，展现早期大气隔离智慧。

严格意义的大气岛屿始于 19 世纪铸铁玻璃建筑——温室。这种将房屋建造明确转化为气候构造的革命性创新（其重要性堪比古代建筑突破），实为 20 世纪气战引发的空气震荡之和平预演。玻璃建筑首要功能是营造特殊气候环境（通常为异域植物栽培），标志着大气本体论时代的开端。正如西美尔追问人类共存的认知条件，温室建筑师探索热带植物在中欧气候驯化的技术可能。这些“温度建筑”虽源于殖民时代异域植物移植需求（如路易十四御厨能在寒冬供应鲜蔬），但其意义远超帝国植物学范畴——它们将建筑转化为气候主题的显性表达，开创了通过技术环境重塑生命存在方式的新纪元。

为伦敦水晶宫中的一棵榆树搭建的超级结构，1851 年。

在其温室中，欧洲人开始了一系列成功的实验，探索全球化对植物学、气候和文化的影响。当 19 世纪热带植物王国的臣民被召唤至大英帝国的温室时，东道主至少在气候议题上展现了一种接近的姿态。从气候学角度看，他们遵守了待客之道。难道不能说多元文化社会正是在温室中进行了预演吗？当殖民地植物学家自发地将来自最遥远地区的植物聚集于玻璃覆盖的生物群落中时，他们确实知道该如何对待这些来自热带的访客——尤其是植物界的女王物种，如兰花和棕榈树。为此，玻璃建筑下的皇家温室、棕榈屋和兰花房已足够作为它们的居所。值得注意的是，其他高级植物贵族（如山茶花）也被赋予了专属的温室。（281）

在德国，对这些客人甚至存在一种“气候友好型”的痴迷：

1851 年 6 月 29 日，一株快速生长的维多利亚女王棕榈

(*Victoria regia*) 首次在汉诺威附近的赫伦豪森棕榈屋开花，这一事件甚至成为新闻报道。人工气候化岛屿的理念与乌托邦城市规划和东方主义交织，例如 1842 年始建、1853 年完工的斯图加特附近的威廉玛温室：一座摩尔风格的玻璃铸铁童话城堡，其内部结合了多种奢华隔离效果的装饰元素。在此，温室景观的沉浸式力量与王公贵族享乐岛屿的诱惑以及天堂花园的魅力形成了一种排他性的共生关系。

毫不奇怪，玻璃建筑的设计师们很快便沉溺于尝试铸铁新技术的纪念性潜力。首当其冲的是英国温室建筑师约瑟夫·帕克斯顿 (Joseph Paxton)。他设计的伦敦海德公园水晶宫仅用短短工期 (1850 年 7 月 30 日至 1851 年 5 月 1 日) 便建成，长达 563 米，宽 124 米，中央大厅高 33 米，成为当时世界上最大的建筑空间。业主宣称，这座巨型玻璃建筑可容纳四座罗马圣彼得大教堂和七座伦敦圣保罗大教堂。尽管水晶宫最初并非作为温室，而是为 1851 年伦敦世博会打造的展厅 (需容纳 1.7 万名参展商及 600 万游客)，但由于建造许可要求保留公园内几棵古老高大的榆树，这座建筑意外具备了冬季花园的特征。

当水晶宫在世博会后被拆除并于 1853-1854 年重建于西德纳姆时，其冬季花园属性被强化。新水晶宫被运营方“水晶宫公司”称为“大众教育殿堂”和“休闲贵族化的圣地”，成为集植物学、鸟类学于一体的室内大众公园。(282) 这座通过布

莱顿铁路便利抵达的建筑于 1936 年毁于大火。尽管争议不断，但批评家仍承认它是建筑史上的转折点。早期游客描述其内部空间体验具有“迷幻效果”：“巨大空间带来解放感，身处庇护之中却感到自由，身体的重力束缚仿佛消失。”

（283）通风系统依赖侧壁数千个气阀及屋顶设计。帕克斯顿用湿帆布防止夏季过热，其他季节则依靠 27 台蒸汽锅炉驱动的热水供暖系统。从帕克斯顿的宣传文稿中可看出，尽管尚未形成明确概念，他已清晰意识到“气候轮廓”设计的重要性。

帕克斯顿对气候模拟的探索体现在他 1855 年未实现的“伟大维多利亚之路”计划中：设想用六公里长的玻璃画廊贯穿伦敦，以玻璃环道包围城市中心，内部打造人工开放景观——这无疑需以拆除密集住宅区为代价（类似奥斯曼的巴黎改造）。该计划的流产令人遗憾，否则本杰明或许会先于巴黎将伦敦视为 19 世纪之都，而拱廊街（arcades）提供的“内部性”钥匙将不如温室深刻。（284）

19 世纪的生物学家、建筑师、玻璃制造商和兰花爱好者通过调控南方植物移民的气候条件，不仅深入实践了人工气候岛屿（其技术理念可追溯至庞贝古城发现的古代冬季花园遗迹），更催生了整套空间塑造与气候控制技术。这些技术贯穿 20 世纪，并于 21 世纪初上升为全球生活方式的追问。自里约热内卢和东京气候会议后，“大气的管理”原则被确立为高阶政治议题，尽管对抗传统“无知权”的技术气候措施实施仍困难重重——正如巴克敏斯特·富勒所言，大国仍固守对空间、资源和气候的帝国式利用习惯。

玻璃建筑的历史技术意义在于开启了温室效应的驯化进程。尽管园艺工程师早已知晓其经验现象，但理论描述与实用推广始于 1803 年英国建筑师詹姆斯·安德森的专利申请书。他提出利用双层温室的热阱原理：白天玻璃顶层蓄积太阳热能，夜间通过自创通风系统将热量传递至下层。自此，阳光分配成为舒适度再分配问题。

托马斯·奈特（1811）和乔治·麦肯齐（1815）奠定了玻璃半球建筑的太阳能优化理论。园艺工程师约翰·克劳迪斯·劳登（John Claudius Loudon）于 1818 年应用曲线玻璃设计，1827 年在约克郡布雷顿大厅建造了首个铸铁曲面玻璃温室，融合热力学计算，创造了当时英国纬度和玻璃技术条件下最先进的太阳能利用“全透明空间”。其半球建筑理念影响了 1876 年布鲁塞尔近郊拉肯宫冬季花园的设计。

20 世纪，聚乙烯和 PVC 等廉价透光材料引发温室种植革命。中国以全球四分之三的温室面积（1994 年统计为 80 万公顷中的 60 万公顷）成为核心，主要采用简易塑料棚生产蔬菜。日本、意大利和西班牙紧随其后。美国则试验无支撑尼龙网增强聚酯穹顶（短暂应用于体育场建造）。相比塑料的原始创新，荷兰等传统玻璃温室文化显得如欧洲古董般优雅。然而，无论是塑料隧道还是玻璃殿堂，其本质皆为“资本绿植”的热化学催长工厂——单一经济目标与单一种植模式导致生物动态贫乏与生态复杂性缺失。

现代生命科学与生态研究催生了复杂生物群落的实验性封闭需求。最著名的范例是 1991 年启动的亚利桑那州“生物圈 2 号”。这座耗资巨大（年耗电费 150 万美元）、配备应急冷却系统的“人工性赞歌”远超普通温室，是太空绝对温室的陆地预演。其设计融合功能主义与历史主义（如玛雅风格玻璃金字塔），灵感源自 NASA 八十年代的月球与火星殖民计划。

生物圈 2 号通过双层玻璃、硅胶密封、气闸门及精密水气循环控制实现极致封闭。其独特之处在于对“根介质”（土壤）的全控制——整个设施建于覆盖不锈钢板的混凝土基座上，由巴克敏斯特·富勒弟子彼得·皮尔斯设计钢架结构。系统分为“生物圈”与“技术圈”，前者依赖后者的能源供应、闭环水管理和大气调控。

生物圈 2 号试图封装五种原生生物群落（热带雨林、草原、红树林沼泽、海洋、沙漠）及农业区与八人居住区。然而 1991 年的两年封闭实验以失败告终：动植物系统崩溃，仅蚂蚁与蟑螂幸存。其巨型机械肺（调节 204,000 立方米空气）与复杂水系统（模拟 25 万升海水、雨水排水等）暴露了在太空真空或地球大气灾难下维持生命系统的严峻挑战。（287）

尽管初期充满新纪元哲学与浪漫地母崇拜，生物圈 2 号的技术笔触实为极端生存主义的预演。其核心命题“将地球生命装入玻璃瓶后能否自洽？”直指未来太空殖民与地球环境崩溃的生

存焦虑。尽管被讥为“胶囊共产主义”，但不可逆的全球大气治理困境赋予此类实验前瞻价值。

生物圈 2 号在多次氧气失衡与社会整合失败后，于 1996 年由哥伦比亚大学接管，转型为地球科学研究实验室，从浪漫主义转向学术实用主义。与之对比，2001 年英国康沃尔“伊甸园计划”的生态穹顶则展现了更乐观的生态展示路径。

从 19 世纪温室到生物圈 2 号，人类始终在探索气候控制与生命维持的边界。这些实验既是技术野心的纪念碑，也是对未来生物圈政治的忧思预演。

C. 人为岛屿

在绝对岛屿的情形中，若将作为环境要素的海洋消除并以虚空替代，而在气候岛屿中重新定义大气现象，那么在人为岛屿中，必须将人类因素视为变量。这些构型的核心在于理解人类如何成为岛民；或者说，生活在岛屿上的生物如何通过独特的隔离效应进化为人类。根据古生物学界的共识，非洲大草原是古代树栖猿类完成“人化”的区域；因此，该地区应被描述为被压抑的人为岛屿环境要素，早期人类曾在此过着游牧生活。从这个视角看，这片草原如同类人猿浮现的海洋。因此，原史时期的首要事件——人类的起源——本质上是一个拓扑学之谜。人类的出现必须通过地点来解释，事件发生的场景为其本质提供了解读密钥。

人类的诞生源自某种至今仍未完全明晰的隔离机制。在环境缓慢变化的背景下，为何能突然涌现出这些充满特殊生命力的飞地——这些能够思考、言语和劳动的非凡存在？如何理解这种导致人类产生的突现、分离与割裂？德勒兹提出的要求——典范岛民 Nesiot 应持续保持创造岛屿的冲动，从而成为其所在位置的纯粹意识——只有在人为岛屿中才可能实现。前提是：我们将孕育人类的灵长类群体定义为类岛屿单元，并将其中诞生的人类视为创造运动的载体，这些运动在思维能力中逐渐成熟发展。除德勒兹提出的海洋侵蚀型和陆地隆起型岛屿构型外，这里还涉及第三种动力机制：通过群体自我包含或创造性的自我隔离形成的岛屿化。

瓦莉·艾克斯波特，《类人生物素描本》，1974 年。

当原始人类开始用石头打磨石头或将石头绑缚于手柄时，他们的双眼见证了一个旧自然界中前所未有的现象：他们目睹了从未存在之物的诞生——精心打造的器具、毁灭性的武器、闪耀的饰物、可解读的符号。作为成功造物的器具，向其创造者昭示了重大分野：这些闯入原始人类空间的新来者，是宣告环境狭隘地平线之外存在希望空间的信使，涌动着或吉或凶的新事物；终有一日，这将被称作世界。由此，手域之民

（quirotopianos）开始觉察自己是被神秘包围的岛民，受新事物造访，被符号所激。他们感知到游牧的草原即是隐藏着无数未睹之存在与事物的寰宇之海。

在常规状态下，工具岛的居民仅于特殊时刻（从恐惧跃入狂喜时）才沉浸于此种预感。日常生活中，他们满足于手域（quirotopo）经验——这充盈着可及之物的环境，营地，近邻世界——构成宁静、明亮、可支配的领域，其中万物皆享有亲熟之馈赠。

二十世纪人类学将这种对恒常可及之物的积极庸常化概念化为"卸载"与"背景实现"。（294）当情境将诸多不可能转化为理所当然，即为"卸载"，由此奠定后世所谓制度基础。在此意义上，手域乃惯例之母。生产活动原本伴随的僭越与无常，通过营地中器具创造与使用的习俗得以规训。然器具时有失控，致使手域之民向同类挥刃——此时，暴行之可怖即显露出器具驯化与动物驯养的本质差异：此类工具中蛰伏着指向打破家居安宁的野性物质属性。

在手域中，双手实现社会化。单凭双手或头脑皆不足够，所有手域实践皆需多手协作与多脑共谋。首个"生活世界"中器具的触手可及，有赖合作者"搭把手"的共同劳作。人类学家彼得·雷诺兹（Peter C. Reynolds）提出"异技术合作"概念，其特质在于合作者相互预判并完成时机契合的互补动作。

（295）远古时期诸多任务即需多手协同，如四手联弹的乐谱。对称合作中角色可互换，异技术合作则各展所长。手域由此成为真正社会智能的母体，其定义包含离散操作的分离与重组。

以澳大利亚原住民共制石刀为例，雷诺兹列举出实现这一"简单"目标所需条件："任务专业化、符号协调、角色互补、集体目标设定、工序逻辑序列、部件逐一组装"。（296）手柄器具的出现标志着人类向手域的质变：不仅是人造握持原理的实现，更是真正复合工具"多元石器"（polilitos）的诞生。石锤石斧这类"宇宙三位一体"原型，由石块、木柄与捆缚物构成，其成形或需次生石块打磨。（296）

手域中人类与同类及他者的共存，呈现为至少四手（社会合成）与三物（物质合成）的原始综合。多元石器是首例物质命题：主体（握柄）通过连接符（捆缚物）与客体（石块）结合。原始句法（作为最初逻辑综合）由此诞生于手域操作的普遍范畴。

文明进阶后的人类被人工物环绕，所触之物多属"二手"：前人塑造之形制留待后人继承。手域发展的极致形态中，理论家终将见证不相接触之手亦可远程协作。市场之眼整合远程手作，隐形之手（invisible hand）自远方统摄——黑格尔曾盛赞此"难觅信仰却似行星系统"的隐秘协同。（297）

手域现实氛围的关键在于石与骨的锋利之音。随着刀具功能出现，作为分割力量的理性开始运作。"切割"范式在原始刀具中找到"慢性激活者"。（298）刀具赋予世间万物"可分性"地位。借助刀具，古代手域之民成为可窥视生命内部的存在：观

察皮下生物组织，剖析植物脉络，洞见岩层纹理。他们的世界观渗透着解剖经验——穿透致密躯体常态隐藏的内里。

原始手域刀具使死亡显形：通过肢解动物尸体，驳斥肢体不可分割的完形假象。活体是尚未遭遇解剖者、屠夫与病理学家的复合体。切割建立起数量与暴力的联结——但凡突显可分数量之处，此联结便在场。唯有人造均质物（如面团或金属币）呈现可非暴力分离的纯粹量值。自然躯体的解剖实践，昭示了本卷导论所称"解释"的原始形态：揭示背景所属，使隐匿折叠之物显形。

刀具经验折射于原始词汇表。人类为周遭存在赋予专名，实则以口为刃切割动物-世界与草原生灵——此过程必伴操作暴力及其永久后果。每个词语皆献上一份世界切片。长久以来人们相信：词语在世间血肉（本已分节之处）切割愈多，餐桌便愈少血腥——仿佛至高切片之神已预先分割，人类只需谨慎言说，以最小暴力将预定部分纳入词典、行动库与知识宝库。

故正当语言应是沿存在之切口行进，于事物自呈差异处分离。属与种之于原始思维至关重要，因其呈现存在的客观分块；实在差异被感知为存在的关节。柏拉图仍主张人类思维无非神圣本体切割术（*onto-tomía*）之完成；古中国人坚信唯有序化词语、持守真分类术，人类方能应和天道。至高区分循"刀之径"而行。（299）恰似祭刀沿古制解牲，肉块依尊卑职分分配。

3. 子宫拓扑 - "我们-洞穴", 世界的孵化器

要在岛上生活多久才能意识到此地隐藏着奥秘？是长者守护着秘密，还是巫师？智慧女性是否掌握着关键？游吟诗人是否享有特权通道？抑或是未受逻辑玷污的精神分裂者更接近真相？虽不愿陷入妇科琐谈，但若想理解人类飞地的形成机制，我们必须关注女性空间的存在。岛屿的奥秘既是空间之谜，亦是女性之谜。探寻者需以嗅觉追踪女性特质的幽微气息——是厨房秘辛？月相共谋？抑或当年轻女性裹挟着费洛蒙光晕经过时，方才触及真相核心？向岛民求证实属徒劳，他们或是奥秘的产物，至多是抒情诗人而非探索者。纵然岛民承认女性（母亲）维系着生活运转——仅凭哺育幼童与共筑爱巢之功，这般认知对揭示人类岛屿的生成机制仍显肤浅。

唯有以非常规的生物拓扑视角重构"女性"与"空间"概念，将母体（尤其是孕育中的母体）置于营地几何学框架中考察，方能推进认知。哺乳动物进化史上的革命性突破在于：雌性腹腔空间的内化成为新型育婴室。这种拓扑学意义上的创举使母体转化为生态位，将外部巢穴风险转化为内部孕育风险与分娩危机。哺乳动物的进化成功印证了这场空间革命的优越性——不仅催生了包容同源寄生体的新型母亲，更孕育出具有更强联结能力与更剧烈分离风险的子代。

英国精神分析学家兼进化生物学家 John Bowlby 通过"演化性环境适应"框架，揭示了人类早期心理生物设计对母婴共生关系的深度依赖。其"依恋理论"凝结了对更新世以来人类二元关系奢侈性与脆弱性的深刻理解：既可解释工业文明中儿童精神病症激增的现象（被意识形态美化的早期亲子分离被视为常态），也为现代大文化背景下日益严重的心理疏离提供注脚。当黑格尔断言"母亲是子女的守护神"，从生物拓扑学视角还需补充：母亲即是子代的情境本身，用 Bowlby 的术语来说——演化适应的原生环境。

谈论"母亲"必然涉及拓扑分析，因为我们必须界定子代与母体的空间关系：尚在体内？已处外界？或某种双重状态？这种空间指涉源于排卵内化与子宫孕育引发的拓扑事件——分娩。内化转向催生了"出走"的原初戏剧：第一次被迫离开母体的生存技艺，通向所谓自由空气的宿命抉择。作为所有空间转换的母体，分娩将引发不可预见的连锁反应。

由此可界定人为岛屿的关键特征：它必须是分娩意义发生嬗变之地。在智人演化中，分娩需升华为具有超生物意义的代谢事件。显然，成为哺乳动物不足以致人性——哺乳动物只是被分娩，而人类是降临世界。存在之岛营造的精神气候，使生物性分娩升华为世界性降临。

熟悉 20 世纪哲学的读者会立即联想到海德格尔对动物（环境束缚）与人类（世界构建）的本质区分。尽管这位哲学家漠视

人类学与发生学问题，但其思想恰恰呼唤着人类学的"实体化"阐释。我们主张：唯有通过拓扑差异分析，将人类存在理解为"某处来客"，方能满足这种哲学要求。

初生者首先经历的是环境要素的置换，但这不改变动物的生存定义。哺乳动物的分娩可比拟为从水生到陆空的过渡，仿佛每个个体都需重演生命登陆的原始史诗。唯有当新生儿所处的环境已成为世界（事实性的存在整体），分娩才升华为世界性降临。从情境理论观之，"在世存在"本质上是"外在性存在"——海德格尔用苍白的"出离"概念暗示此点。存在者总是外在于某处，难以安住自身。人类作为本体论上的离心存在，外在性先于内在栖居，尽管球盟的保护性力量常缓和此残酷诊断。谈论"在世情境"必然确认外在性对任何居所、包裹与装置的优先权，因此基础情境理论皆是对原始创伤的诠释：存在远超我们所能占有、塑造、抽象或否定的空间。正是这种过剩，注定了人类对内在性的永恒生产。

解剖学课（Jan van Neck 绘）

若接受此前提，便可尝试从理论空间角度阐释岛屿奥秘。此刻，"在岛存在"意味着：具备转移内在情境的可能性。当外部现实成为内在性复现的容器，此类转移便得以实现。转移现象（文艺复兴魔法师发现，催眠术士发展，20世纪精神分析神经诠释学化）源于过往印记对当下感知的惯性支配，以场景差异为发育土壤。空间迁徙、婚姻移民等造成的场景剧变，可能引发旧场景在新环境中的复现（传统心理学称之为情感投

射)。在我们的语境中，可将其重新描述为内在情境的外在再生产。

航天范式极具启示性：它在外太空真空环境中显影了人类始终在"生活世界"实施的实践。人类圈层岛屿化的奥秘在于：共存者通过生产性转移，在共同外在性中布置共同内在性。需注意的是：转移本质具集体性，私有化效应是媒介、语言游戏与栖居形式晚期分化的结果。

岛屿创造的集体工程体现为：共同生活者从共享的内在情境基底出发，在异质外在性中复现这些情境。由此，强凝聚群体转化为子宫拓扑——母体空间的戏剧化隐喻。初阶解读视此为亲缘幻想（如民族同母论）。柏拉图在论述"高贵谎言"时，便试图利用子宫拓扑效应：告诉阶序城邦中的不满者，所有公民皆大地母亲所生（金种、银种、铜种），期冀兄弟和睦，敬畏共同起源。

深层解读中，"子宫拓扑"指涉具有历史影响力的空间幻想：只要固守群体疆域，我们便是同一洞穴的特权生物，共享群体子宫的原初团结。群体的"深度"对应其集体涅槃功能：成员汇聚于想象的共同前现实，从此处被派遣至现实（如同共享洞穴奥秘的血缘兄弟）。原始图腾联盟、神圣同盟直至"圣徒相通"的教会母体，皆属子宫拓扑共同体。当宗教哲学家宣称"人类本质上是宗教性存在"，实则是将整个人类物种亚当式子宫拓扑化。

约瑟夫·博伊斯《7000 棵橡树》（1982）

解析族群归属感（包括其争斗癖与防卫力）的韧性，必须剖析子宫拓扑的建构机制。这些机制是政治化的"永未成年"形态。子宫拓扑综合预定人类源自独一无二的洞穴（并固着于此）；乌托邦综合则预定人类通向独一无二的应许之地。二者互为镜像：起源精英主义与未来精英主义。它们共同构成狂热意识的双重源泉，也是命运去团结化的最深动机。由此可理解：与马克思论断相反，一切历史都是被选群体间的斗争史。自战争文化衰微，双重世界大战已然启动：一阶战争是起源被选群体之争；二阶战争是起源被选者与未来被选者之争。所谓"战争与和平"的选择，实则是两种战争形态的抉择。是否存在第三形态（被选者与非选者之战）尚不明朗，经验表明后者惯于退守，静观前者自毁。

伊娃·海瑟《无题（绳结）》（1970）

4. 温度拓扑 - 舒适空间

罗马人用四字箴言终结了冗长争论。例如"哪里好，哪里就是祖国"。这暗示：故土效应源自舒适体验，若故土不能提供美好生活，便不值得留恋——作为移民改造或革命摧毁皆可。

1792 年圣茹斯特宣称："不幸福的民族没有祖国"，从此，尘世受难者永远在追寻更幸福的所在。若无力挣脱困境，则滋生"污浊空气效应"：忠诚于孕育我们的苦难。马丁·瓦尔泽的箴言道破本质："家庭是苦难同盟，永难割舍"。现代居住自由权

暗含对不幸处境的创造性背叛——人类栖居的不是土地或国度，而是舒适空间。

群体生活的核心动机在于：成功群体如何创造并内部分享舒适盈余。但人们迟至今日才意识到：这种盈余并非地域的恩赐，而是分配方式造就了地域价值。其间充斥各种谬论：所谓心爱的民族、需以异族鲜血浸染的故土、“大地法权”、民族国家权、自由之树需世代以爱国者鲜血浇灌。难道颠覆固有依附逻辑者不能成为爱国者？

"家园"最显著的象征是火塘——最古老的人性符号，昭示人类离不开舒适元素。共同维护的火种传递着原始经验：自然之力在精心照看下可转化为守护能量。控火实践游走于魔法与劳动的边界，随着文明进程，劳动逐渐占据主导，但魔法维度从未消逝。若行动与效果严格对应，便是劳动（尽管常沦为"反向巫术"——以多产少）；魔法则呈现因果盈余的神秘增殖（古日耳曼语"zaubern"本义"染红"）。当某些操作取得超常成功，真正的魔法便显现为因果增值。古老"幸运"与"权能"概念即源于此，古希腊将这种超额成功归因于宙斯、赫菲斯托斯等工艺神的暗中助力。

最古老的幸运联盟形态是灶火——由女性照管、祭司守护的双重幸福承诺。火是家神，是居所的灵魂显像。自火种在人类中扎根，生火神话便将其起源归于神祇或泰坦的馈赠（如普罗米修斯盗火）。这位"万艺之火"的赐予者成为厨房守护神、炼金

术先驱、陶艺与冶金赞助人、舒适分配者——简言之，启蒙圣徒中的至尊泰坦。作为生命助手与原初赋权者，这位反抗宿命愚蠢的博爱化身，正是温度拓扑的神话守护者。

"温度拓扑"不仅指涉群体成员感受火源热力的物理空间（该维度在人类走出非洲、进入季节分明区域后才凸显），更指涉日常魔法产生效能的场域。手之岛的居民本质是温度拓扑人——手的劳作与火塘的增值效应在此协同。温度拓扑是持续确认成功预期的空间，构成自远古的原始舒适圈，直至罗马文明将公共福祉崇拜与家火祭祀融合。维斯塔神庙中的国家圣火，正是家园与帝国统一的明证。罗马帝国以普遍化的家火拓扑为象征，试图将炉灶与宇宙、岛屿与大陆熔铸为一。

月份。

罗马的法学士和文化创造者们在政治上推广了热力拓扑（thermotopia），而印度的婆罗门则关注其本体化。根据他们的观点，必须将整个世界的背景理解为火的形态变化。婆罗门思想的深刻影响源于其对火祭仪式中“火技”能力的自信，以及从这一严格限定的循环中衍生出的多重隐喻化。正如罗马帝国以圣火前的贞女（Vestales）为象征，古印度文化则以祭火前的苦行者（ascetas）为代表。（323）其最终具象化体现在弃绝者（samnyasin）的形象中——他们不再在外部火焰

前献祭，而是将整个存在消耗于内心的火焰：吠陀之焰。因此，弃绝者不再参与日常烹饪、火供或火葬；他们的遗体不再像未受精神淬炼者那样被火化，而是直接埋葬，因为对内在已焚尽者再次进行外部焚烧显得多余。在绝对的热力拓扑中，不仅分配着亲近火源的生存优势，更展开了一场争夺“所有优势之优势”的仪式竞赛：与存在的本源合而为一。

其他情况下，热力拓扑的优势被世俗化定义。在阶层化社会中，围绕火焰的平等集会转化为对占有性优势的追逐，这些优势均与优先位置相关。此时，优势空间的排他性特征以赤裸形态显现：在小规模中创造包容性团结的形式，在更大规模中却导致分裂。所谓优势，正是无法满足所有人的稀缺之物。不同的火焰，不同的命运。加斯东·巴什拉（Gaston Bachelard）写道：“热量是财富，是占有物。必须嫉妒地守护它，只能将其赠予选定之人。”（324）能确保所属群体的福祉，正是显贵与领主的标志。在其守护的优势空间范围内，依附者认为保守秘密符合自身利益；因此，所有严密维系成员特权的群体共享一个不可言说的名称：我们的事业（*cosa nostra*）。若将岛国社会视为来源不明的优势分配空间，它们形式上便具有黑手党底色——这甚至适用于美国这样的民主世界强国，其福利水平不仅基于国内经济成就，更依赖于隐蔽的贡赋体系。

（325）当安逸已成为习惯，无人追问其源头。再分配的奥秘深不可测，受益者紧握特权，即便心知此事并不光明正大。正如2004年濒临破产的柏林市，无数习惯补贴的市民与机构不愿深究持续挥霍的资金来源；波斯湾酋长国的众多公民同样无

意解开谜题：为何他们无需从事任何雇佣劳动，却能领取统治酋长发放的高额薪金？

约瑟夫·博伊斯，《蜂蜜泵》，第六届卡塞尔文献展，1977年。

因此，断言“一切历史皆为选民群体斗争史”并不完全准确；同样，它也是福利群体间的斗争史。若要在当代寻找可道德接受的替代方案以对抗小集团、帮派与门客的不道德主义，则必须关注 19-20 世纪建立的国营慈善组织。福利国家是通过技术保障手段实现的区域性热力拓扑泛化。其成就基于对“冷火”（由强制贡献煽动）的发现，无数需求者（虽处境各异仍相对特权）得以围绕此火聚集。凭借国家与社区的团结体系（美国还需加上惊人的志愿服务），现代社会似乎发明了某种“元家园”，帮助众多合法权利主张者（以及某些狡猾之徒）维持自身火焰。此类福利机会再分配设施目前仅在国家层面运作。甚至可以断言，后现代化的民族精神仅存于团结基金与保险体系——尤其在中欧与北欧，那里拥有全球最舒适的热力拓扑机构。若要将此模式移植至全球社会，首先须解决热力拓扑悖论，证明如何实现“人人优先于人人”。在缺乏有说服力的热社会主义（socialismo térmico）时，我们只能暂时满足于热美学（estética térmica）。（326）约瑟夫·博伊斯的《蜂蜜泵》将全人类象征性连接于甜蜜生活，暗示了这种美学可能抵达的边界。

5. 情欲拓扑——嫉妒的疆域，欲望的阶梯

必须在人类生成之岛（isla antropógena）经历完整季节，方能略窥居民如何组织欲望生活。原则上，受子宫拓扑（uterotópicos）与热力拓扑深刻制约的人类，必然生存于高度警觉的刺激氛围中——对归属优势与舒适机会分配的持续警惕。因此，与现代社会旅游陈词相反，此岛并非遗忘他人行为的场所。欲在温室般的岛内辨明方向，强化对他人情感实践的关注是明智建议。

我们将人类岛民的欲望领域称为情欲拓扑（erototopo），因为情欲提供了范式：群体内的情感竞争如何同时激发与控制共同生活者的欲望。情欲领域处于张力中——群体通过持续的亚急性自我刺激，生产出对成员差异的猜疑-贪求式关注。由此滋生的嫉妒流体通过窥探眼神、幽默评论、贬损流言与仪式化竞争游戏保持循环。在此维度，爱若斯（Eros）不展现为自我与他者的二元欲望张力，而是三角挑衅：“我爱你，因你美貌而兴奋——前提是我能设想另有人同样渴望占有这美貌。”当曼提尼亚的第俄提玛（Diótima）用哲学语言诠释情欲本质为向善之吸引屈服时，拓扑学分析则强调由“邻人通过私有化爱欲对象获得差异优势”引发的刺激性焦躁。（327）因此，群体中的情欲进程构成竞争的基本形式，由对他人争夺存在优势、占有物与影响力的模仿性观察触发。（328）后来被称为共通感（sensus communis）的，正是对群体中自由漂浮的嫉妒与对抗的警觉氛围的参与。民主生活方式之奇迹（与合法

性)在于:它将根本性的警惕竞争心绪转化为公民精神与合作倾向——除却其作为消遣自我允许的挑衅时刻。

当人类生成之岛不再受早期简朴关系支配,居民便从三重维度日趋分化:存在之多寡、占有之丰俭、地位之高低。相应地,群体生存智慧包含三重嫉妒管理术。若要将群体自我刺激维持在可承受水平,集体需对内部存在差异、占有差异与地位差异保持足够审慎。审慎者知晓何事应视若无睹。在情欲拓扑中浸淫日久,便能察觉居民面对可鄙差异时保持冷漠的努力,以及对不可鄙差异假装无动于衷的微妙姿态。这常被误读为压抑;实则是集体心照不宣:“精灵王就在我们中间”。

然而可预期的是,所有群体都会偶然或周期性地被嫉妒狂潮冲破审慎。此刻,掠夺羞辱优势差异携带者的欲望浮出水面,再分配激情迎来复仇时刻。尼采在《悲剧的诞生》中描述“淫欲与残酷的恶心混合——真正的‘女巫汤剂’”,正是未受阿波罗文化驯化的原始狄俄尼索斯之本质。(329) 为阻止这种既可怕又暗含期待的瘟疫般情感爆发,所有情欲拓扑都需设立正确欲望学校,或更确切地说,建立差异刺激预防道德。被激怒的爱若斯携带着对客体差异化优势的吸引感,这种“爱”体现为对战利品份额的渴望——若无法分配,则剥夺占有者。此爱的客体范畴几乎同等涵盖性伴侣、房产土地、牲畜资本、灵性与身体特权。由此粗粝的原始爱之艺术,滋生出以“批判”为荣的嫉妒文化。

欲望学校的第一课通过禁令教授。在此习得关于禁忌与“汝不可”的必要知识。占有越稳固，欲望升级越快被遏制。禁令中可感知第三者的在场——它在经验性相遇前已介入“我”与“你”之间：这个担保者既禁止我天真觊觎他人优势，亦禁止他人炫耀其所有。（330）但由于禁令与禁忌无法消解对他者之善的关注，反而促使欲望聚焦于被禁之物，先进文化必须主动剥离人类对嫉妒客体的兴趣。这只能通过以理想性善取代来实现——因其本质允许无限分割，杜绝挑衅性私有制。

直至今日，一切与精神相关的事物仍存活于这种欲望升华带来的解脱中。东西方伟大文化的伦理皆运作于反讽之上：追逐次善者将错过至善。爱默生（Emerson）言，天使离去只为了让大天使临近。若20世纪确存“知识分子的背叛”，便是对这种反讽的逆转：他们开始嘲弄所谓“至善”，决心不错过实用之善的份额。“上层建筑”——你懂的！自此，稀缺特权品的分配竞技场便与事实针锋相对。1914年起，大政治（Gran Política）成为无更高层面的普遍化嫉妒之战。

柏拉图主义详尽展示了从感性、偏执、好斗之爱到超然、和平的精神之爱的阶梯。斯多葛主义通过从多重需求中解放的伦理，压制了参与一切占有之争的诱惑。基督教修士文化可与此运动员道德衔接。无疑，最成熟的超然伦理体现于佛教的情感分析及其通过智剑消解的理论。凭借对痛苦生成之因果链的微妙解析，佛教试图将至少少数人从欲望竞技场与必败感中解放。无怪乎尼采——这位至今仍主导怨恨（ressentiment）分析的哲人——视佛教为最精妙的情感卫生学。通过他，我们知

晓拒斥情感的本质在于失败者与比较对象的病态联结：从比较的伤口中涌出羞辱幸运对象的难控冲动。

犹太十诫（尤其末诫）以粗粝的清晰性，为欲望的危险竞争设置了停止规则——尽管仅针对性与占有层面：

不可贪恋邻人的房屋，也不可贪恋邻人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。（《出埃及记》20：17）

这则反映公元前 1000 年左右牧主与奴隶主典型生存境况的诫命，揭示了一条缓解情欲拓扑张力的普遍禁欲原则。勒内·吉拉尔（René Girard）将第十诫的人类学新解置于其模仿竞争效应分析的核心，并不难理解。（331）遗憾的是，吉拉尔几乎未注意到：某些非基督教文化通过将欲望从稀缺争战之善转向可共享的亲和之善，在欲望治疗术上比十诫宗教走得更远；他也忽略了尼采的道德批判绝非主张将嫉妒暴力重新引入文化。《查拉图斯特拉》的作者试图综合佛教禁欲心理学成就与竞争游戏蕴含的享世品质，以期通过转向慷慨伦理解毒西方旧有情欲拓扑。（332）意识到现代性在消费与竞争条件下导致情欲拓扑几乎无限脱轨者，方能领会此尝试的深意。在前现代社会形态中，从未如此系统地将“觊觎他人所有”明确纳入行为动机。消费社会将嫉妒之火（333）接入类发电站的能流回路。民主政治体系亦完全依赖“人人互不信任”的释放。托马斯·杰斐逊早在 1798 年《肯塔基决议》中宣称：“自由政府建基于嫉妒，而非信任。”若文化理论能向 21 世纪提问，那

将是：现代性计划如何控制其全球化嫉妒（竞争、对抗）的实验？

6. 劳动拓扑

努力共同体与好战帝国

分配合作性任务重负的空间，我们称之为劳动拓扑（ergotopo）：其居民——劳动托邦人（ergotopianos）——结成努力共同体。对其活动的描述呈现成年人的形象：érga kai hémera（工作与时日），这群不易之民的编年史。最初，参与必要共同任务的动因是家族性、极权-非正式的，建基于情境自明性或传统指令，后依托于启蒙仪式、职业要求、社会范畴的束缚；更晚近则由个人绩效、法令、官方机构负责劳动拓扑的注册；最终，使命宣言（mission statements）与舆论日程将我们绑定于此。

在此视域下，群体转化为公社（comunas），即共同责任（munera）构成的单元。劳动拓扑形塑了一个空间，其中共生者被义务与贡赋包裹；以对外敌的共同战斗动员令，作为一切合作的度量与极限价值。（严格意义上的豁免者（immune）免于这些强加：无义务、无劳作、自由转向其他优先项。）

若将劳动拓扑情境极端化，我们会重返划桨苦役船，在节奏鞭策下摇橹至死。在采石场、矿场苦役、卡托加（katorga）劳改营、死亡工场中疲于奔命。在其他时代，我们是自愿合作者，以热忱共识投身共同事业：建造大教堂的公社、自由游击队员、十字军、终极目标追求者。无论因需求焊接，还是被约束性目标鼓舞，只要拥有稳固的劳动岗位，我们便如葡萄园工人般为共同体（communitas）效力。苦役船案例具有启发性：它可阐释“节奏社会主义”（socialismo rítmico）概念——通过同步动作实现社会合成。在此，共同劳作被组织为肌肉系统的节奏协同。每位苦役犯都是劳动的无名英雄。

日本可口可乐分公司员工进行健美操训练。

源于古老的群体舞蹈传统，各大文明发展出简单多样的仪式程序，以开发群体与大众的统一步调。美国历史学家威廉·H. 麦克尼尔（William H. McNeill）在《人类史上的舞蹈与训练》中描述了多种“肌肉联结”（bonding muscular）形式，以及创造异质绩效集体团队精神（esprit de corps）的仪式化与军事合作。（334）这些节奏联结技术召唤着可身心兴奋的群体狂热。人类早期经验表明：节奏化努力被体验为解脱，而节律性共同消耗能推迟衰竭临界点。效仿马其顿先例，罗马军队用高声报数进行高强度行军。机械节奏仅是共享舞蹈狂喜的替代形式。当无法预设集体自愿激情（如领主田庄的奴隶群、帝国大工程、现代征募军队），统治者以节奏训练作为共识假体：奴隶音乐与军乐的起源即根植于此计谋。柏拉图的《法律篇》仍知晓肌肉共识，不愿将国家的音调与节奏交由甜腻智者

或音调煽动家摆布。希腊将军们早已承认长笛在方阵声学整合中的作用：军队不仅作为盾墙，更作为移动的特殊声场

（fonotopo）——如同在战场展开狂欢的战争游行（war parade）。编舞艺术保存着合唱团最初作为单一舞台指导下的运动集体的记忆。（335）现代性中程序统一与共识的组织，可追溯至莫里茨·冯·奥兰治（Moritz von Oranien）的军事学校——自1590年起训练荷兰雇佣军成为同步战争机器，对欧亚启蒙军队产生示范效应。在军事化基础的现代政治体系中，训练是真正的国民教育。

当努力从群体剥离，成为非凡个体的专务，竞技运动

（atletismo）便诞生了。伟大文明曙光中浮现的首批运动员，是专门训练以完成非凡努力的专家。（336）努力的意义及其现实分类已显著转变：当对手对峙，他们在意的不再是群体的共同必需事务——体育竞技（agón deportivo）非战争、非收割、非筑墙，而是表现与超越的意义被前置。尽管古代城邦（现代国家亦同）常将运动员视为自身代表，将其胜利解读为集体成就。这之所以可能，因古希腊（尤其前个人主义的古风时期）以“劳苦”（pónos）概念——尊严化与男性化的艰苦训练——达成对“纯粹努力”的抽象理解。由此，劳动拓扑分化为紧绷的冠军与松弛的观众；在各自视角中，二者皆参与“爱劳苦”（philoponía）。

军事操练与火枪

田径运动将戏剧原则转移到身体训练中，并由此创造出一种替代战争形式处理压力的文明方案。运动员是严重或危急情况的首批模拟者。战争戏剧化的发明无疑属于欧洲古代最宝贵的文明成就之一。当 1896 年现代奥林匹克运动会开启时，始于十四世纪的古代复兴进入了其大规模文化阶段——这一进程显著延迟，并分裂为希腊路径与罗马路径（337）。然而，奥运场馆中对战争的文明模拟既未能阻止地区战争，也未能阻止所谓的世界大战。二十世纪，无论在体育场还是其他场所，运动常以如此狂热的方式实践，仿佛它不再是危急局势的缓和，而是其另一战场：希腊对罗马指令的第二次臣服，这次是竞技场对体育场的胜利。

在压力合成主导的 ergotopo（劳动场所）中，承受压力的群体保持凝聚力的秘密在于其即使在最高压下也不崩溃的能力。可以说，这一事实的显性化属于当代文化科学的重大事件。它与 Heiner Mühlmann 关于《文化的自然》（338）的著作以及 Bazon Brock 对文化与战争循环联系的分析密不可分。Mühlmann 文化理论的核心是对社会纽带的彻底劳动拓扑学与人体工学解释，为此他引入了复杂术语 "Maximal-Stress-Cooperation"（MSC，最大压力合作）。根据此理论，使群体成为有效生存单元的关键，在于在"全有或全无"情境（即"危急情况"）中同步协作的能力。

将极端压力时刻称为危急或严重案例，抑或例外状态，并不意味着使用神学概念的世俗化版本——正如卡尔·施密特及其追随者反复宣称的那样。例外状态并非奇迹的世俗化形式，而是

生物标准情境的政治化形态。灵长类（包括人类）的身体对此会通过内分泌系统主导的先天程序，释放极端能量并形成共振团结。其触发由一种认知模式——"危急案例裁决"——所检测。由于该裁决包含智识与道德双重维度，它受文化变异影响。因此，压力并非全然宿命：面对危险的沉着才是人类特有的机遇。这意味着要从虚假危急案例的卷入与战斗情境引发的虚假骚动中解放。古代战略手册如中国兵圣孙武的著作，早已将避免战斗的美德纳入战斗理论本身。西方则以罗马将军费边·康克塔托（Fabius Cunctator）为典范，展现理性人类即使在危险迫近时仍能拒绝压力程序的致命召唤。

人类智能（及其动物前身）将某些威胁解读为触发极端身心反应的现实因素，这并不意味着神学家与崇高美学家谈论的"奇迹"会中断常态。根据动物与古人类智能的进化印记，当前危险通过危急案例本体论进行裁决：将情境解读为紧迫威胁对安宁期限的中断。重大压力反应的深层生物锚定证明：极端性正是进化意义上的常态。虽然例外状态作为先天预期存在于人体，但其触发仍取决于决策中心发布的"危急案例裁决"。就此而言，动物已然是本体论者。领导动物就是决定例外状态的存在：当它选择逃跑时，如同先在自身启动般，通过"认知能量转换器"（339）改变群体其他成员的状态，以姿态语言宣告肾上腺皮质绝对律令的实施：此刻起，全力向前！在此情境中，至高的真实以现实在场呈现。你直面危险、潜在致死对象、你的神明与施压者。无视此道者，对极限情境行动一无所知。

正如 Mühlmann 通过高度形式化的巧妙重构所揭示，"文化"的 ergotopic 运作奥秘在于集体压力消除的规律性。简单群体通过至少三阶段进程自我形塑，最终成为具有特定领土、时间或帝国规划的大文化主体（340）。在预压力阶段，群体通过强烈内外差异的协作单元发展，主要借助自我激励、自我提升、自我强化的交流（Mühlmann 统称为"内部暗示"（ ））。我们已多次间接论及此，因不难理解：迄今阐明的人类隔离维度（尤其是语音空间、子宫空间与热空间）与"我们-群体"的积极区隔密切相关——它们共同强化共居者的合作联结倾向。Mühlmann 毫不讳言这常是常态：文化群体的内倾往往滋生傲慢、群体割裂与攻击性的冷漠混合。在他看来，具高文明系数的亲和性文化实属罕见，人类学常态更多表现为"嫉妒、偏执与侵略"（341）。1930 年代的右翼决断主义思想家已将此概念化，其政治冲突学宣称：人性本恶故需统治；因统治只能通过对外封闭的政治生存胶囊实施，胶囊间战争属于事物本质。"封闭倾向（及随之而来的人性敌友划分）与人性俱来；在此意义上即宿命"（342）。简言之，偏执是共通感的危急案例。政治胶囊中，此类团结感源自集体对敌人的蔑视，以及群体对敌意效应的臣服。敌人即被无概念识别为必要厌恶（及必然对抗）的对象（343）。

高压阶段，群体融合为超身体，由生死与共的合作心理机制（经教化强化）主导。危急情况下，"文化"迎来真相时刻——更准确地说，是其重新绑定自然机制的时刻。可以说危急案例是文化的真正目的：通过它，群体的自我中心主义抵达终极命运或决定——自我确证为优先选择对象。文化自然主义理论正

可由此展开阐释：无论群体遭受真实攻击还是内部想象性施压，对文化群体动态而言差异甚微。现实效应在两种情形中同等显现。因此，将现实等同于战争律令者虽握有大量经验证据，却仍屈从于隐秘机制——现实主义与军国主义存在循环关联：因文化本体论导向战争中最大压力合作，迄今"文化"在历史中反复作为最大压力反应的自我触发器。它们创造所信之现实，并相信所造之现实。它们既不懂信仰本质，亦不解文化本质（344）。

Brock 与 Mühlmann 指出：要控制此机制，需启动驯化文化的文明倡议，其基础是对"文化本质"的智识渗透（在 21 世纪初理论条件下，阐明文化即意味着：启动对英雄主义的根本批判，揭示偏执型"我们"的运作模式）。由此可理解为何英雄系统互动中偏执交互占据主导。故在偏执交互碰撞频率加剧的时代，战争全线成为民族首要文化目标（或对自视为政治蚕茧的攻防舒适系统的其他称谓）。

后压力缓和阶段，需对参战群体在战争压力中的经验进行评估——同时根据此压力评估与自我评估——审查战后群体生活组织规则。战后情境是文化意义上的制度建构期。此时，作为群体生活范式的礼仪体系（行为、语言及驯化组织）将在压力缓和之光（或 Mühlmann 所言压力之影）下重新调适。简言之：胜利方发展出强化成功群体品质的胜利者礼仪（体现于罗马凯旋仪式及其在帝国大众文化中的投射，直至纽约彩带游行）；败方则制定或为复仇准备的败者礼仪（因适时反击合乎礼仪），或为反思败因的重建伦理（因改过自新合乎礼仪）。

败者美德——处于屈从与复仇间的希望——可能暂时以如此激进方式呈现，甚至渗入胜者礼仪（若无此效应，基督教发展为帝国宗教难以想象），毕竟帝国本质正是败者整合系统。对降敌宽宏是真正大帝国的律令：难怪帝国思想家乐于将此方略

（维吉尔臭名昭著的"parcere subiectis"宽恕被征服者）神秘化为"普世主义"（345）（346）。常被论及的罗马与耶路撒冷之别，实为西方文明内部紧张共存的胜败双方通用礼仪（或言基督教普世性在于提供超越胜败的共融）。这种传统文化根本差异（胜者规则 vs 败者规则）自二战结束以来已适应多元综合，尤其在德、以（及部分日本）发展出史无前例的胜-败/败-胜混合礼仪，难令明晰条件爱好者满意。

后压力调适偶尔采取退回市民与私域形式，此时个体间暂立规则：不再长期接受集体强加规则。此选项多见于长期和平帝国：古哲学学派已利用罗马帝国和平催生的个人主义效应。败者教化尤以流行斯多葛主义为著，劝导信众区分可控与不可控之事。现代存在哲学与生命哲学重复此现象，其文明意义可通过思想史比较界定：古今皆属历史条件禁止复仇时的败者灵魂疗愈。1806 至 1968 年间大半欧洲哲学，唯有理解为败者礼仪对时代处境的持续调适方可解。普鲁士败于拿破仑后所谓"时代精神"，本质是败者公众治疗方法的不断更新。因该任务需每十年以新手段解决，时代精神遂如治疗时尚般相继登场。客观而言，"治疗型社会"始于浪漫派将自然视为自下而上内在显现之神的回归。时代文学印证了耶拿与奥尔施泰特对此的迫切需求。就此而言，浪漫主义是存在主义前奏。当存在主义者将

人类存在等同于自觉失败，便为各类败者与落魄者提供了优雅主权式失败公式。

二十世纪末，因当时最宏大败者安抚方案（继佛教、斯多葛主义与基督教后）需归档，礼仪修正尤显必要。社会主义崩溃（曾许诺使历史败者成为未来胜者）后，需发展全新的体面败北模式。当夏尔·佩吉的共和骄傲耗尽于"胜利的败北"（*nous sommes des victorieux vaincus*），当左翼激进浪漫主义持续抽奖枯竭，当边缘斗士"必须继续"的道德至多导向更诙谐的贝克特式展演，当"失败事务自恋"渐失感染力，需为左翼幻想激进主义后的时代设立新标准。后共产主义礼仪尚无约束性规则：虽则（伴随大规模倒向自由资本主义阵营）某些"哲学作为生活艺术"再版承担了部分时代任务。人们实践明智审慎生活（如芝诺与伊壁鸠鲁时代），作为昂首失败的入门。相应地，"resignation 艺术"（347）等表述浮现于训练计划。治疗亚文化致力于培育严格独立于公民政治抱负的"人性潜能"。学术失业者等群体将边缘化重构为快乐失业，将败北公告牌化为地下游击队的守夜：言胜者不过自欺。此类方案可归结为：保持低意义期待以避免希望破灭致郁。此外，解构所谓胜者（主体、英雄、男人、作者）提供免费快感——尽管已不知是第几次。

在芝诺、斯宾诺莎、克尔凯郭尔与尼采的大胆综合中（它们重定向后现代视野），存在如此多正确要素，以致单纯胜者文化或败者文化皆无法以自有手段构建持久学习进程。唯有超越胜败定义的新文明，方能使重大压力反应与危急案例的自体论愤

怒虚拟化，将其驯化为准危急体育赛事。这将与当前胜者幻想工业所谓的"全球化"论述截然相反（348），更与美国保守派权力哲学（9·11后以受伤之心孕育的"善法西斯"（349））形成强烈对比。Bazon Brock的"排除危急案例定理"为超越传统压力与危急案例逻辑提供了哲学依据：新生普世政治文化中，防止危急案例出现的利益，已比传统视为严肃、真实、义务的一切更为紧要。未来的真实努力共同体，将由来自不同文化、致力于隔离能量释放需求情境（而非释放群体能量）的学习中人类构成。

生活在人为岛屿上的人，由于其偶然或自主选择的处境位于真理之地（alethopopo）内部，不可避免地会被卷入一场词语之战：一场为真理及其有效表达形式而进行的持续斗争，一场表面知识与真实知识、真先知与假先知之间永恒的分离。关于这些为真理而战的斗争，尼采对思想史中重大转折的观察值得注意："这些斗争的魅力在于，旁观者也必须参与其中！"自然，这是来自上层的认知阶级斗争：逻辑教士和精神贵族的蔑视之战——他们自觉其优越性，对抗大众意见；同时也是智者阵营内部为自身概念与方法的合法性及成功可能性而进行的导向之争。在后一种情况下，我们可以联想到诸如巴门尼德学派与他们自诩发现的运动幻象决裂的现象；柏拉图对雅典智者的政治-方法论攻击，旨在否定基于单纯可能性的意见形成的合法性；戴克里先皇帝在罗马帝国司法领域对占卜者、符号解释者和数学家（占星家）发起的政治-宗教攻势；现代创造论者与进化论者关于世界起源解释的争论；费希特关于物化意识的现象学及其在19世纪意识形态批判中的衍生；实证主义对哲

学"伪问题"的清算以及现代思想向日常性的降维；新怀疑论对20世纪思想大师与宏大理论的批判；或者最后——在悲剧之后提及讽刺——新实证主义主流科学家对后现代认识论隐喻和概念实验的谴责运动，这些运动恰恰因其滑稽性，作为对公众持续存在的向各种性质的虚张声势体系屈服的警示具有教育意义，无论是对某些社会科学家的暗示，还是对天真的科学工作者和自诩在认识论上正确者的优越主张的屈服。

真理之地（alethotopo）的历史分裂提醒我们注意人类知识群体分化的基本条件。在凝聚力强的群体中，知识呈现正态不对称分布，且始终作为对他人所知与未知的共同认知存在时，真理场所仍能平衡其内在差异，不至于形成排他性的认知阵营。即使是男女知识的极化、战士知识与医护知识的差异、七岁孩童的世界认知与七十岁老人综合视野的成熟度对比，也无法成为知识阶级斗争或知识群体间深刻疏离的理由。只有在多重迷思（polimíticas）与多重知识（polimáticas）的处境下，尤其是当民族由异质部落构成并因商业交通城市带来的各种混合时，才会出现与多元文化和多元认知事实相对应的强烈精神压力，这种压力如此剧烈地撕裂真理之地，使原先包容万象的模糊知识逐渐分化出日益互不透明、难以理解，甚至相互蔑视与威胁的阵营。

古希腊时期多重迷思危机的消解催生了一个具有深远文化意义的事件：哲学家和科学家从公社中的分离。这些新型智者脱离集体知识领域，不再像其前身——前文字时代真理文化中的古代吟游诗人、医卜者、宇宙观歌者和通灵医师那样作为大众知

识的化身。他们组成一个在各方面都保持距离的智慧团体，成为逻辑与道德的专家种姓，与来自异域的同道者保持着远比同胞更为紧密的联系。由此产生的效应是，早在欧亚古代就出现了高等知识承载者的国际联盟，构成了首个普世主义运动，由去领土化的逻辑学家、人类爱国主义的伦理导师或出世的苦行僧组成。与之相伴的是冥想或学术和平主义现象：这种对"纯粹真理"抵押的无私生活不可避免的虚构，仿佛经过社会死亡的净化，厌恶任何带有立场的知识生产。学院特有的公理催生了"在论证与反驳游戏中完全自由"的理念。因此有人恰当地断言："科学的灵魂是宽容"。

诡辩效应只有与追求纯粹或绝对知识相对照才能被理解。在此效应下，知识显然服务于特殊利益，无论是法庭辩护还是为战争领主提供咨询。下议院成员常以宗教色彩的敬畏提及客观上议院，这种编码为钦佩的情绪实则是对智者作为活死人、比同胞更接近数字星辰之存在的致意。自古以来，识字世界的精英阶层就陷入残酷的内部争斗，注定要为优越感、影响力与追随者而战。所谓伟人间的心灵相通，自始就不过是智者维系客户关系的童话。

科学的首要准则是其非社会性；其自我意识源于与部落、洞穴和市场偶像的决裂。它只能通过将科学家同胞转化为以外部真理之名对俗人发言的异乡人来发展。其制度化的条件是外行对教条的服从，这个教条要求相信科学智者必须作为超社会存在领域的代表被纳入正常智者社会——比如作为数字、三角形、行星、海洋生物、微生物、肿瘤和所有绝对事实宇宙的代理

人。凭借作为外部真理和超验理念代表的资格，被认可的科学权威在集体中获得话语权，偶尔甚至通过争取权贵支持获得权力。因此，科学只能在形式上与第四类偶像（剧场偶像）决裂：实际上它不断增殖剧场偶像，并宣称需要比其他任何地方更高的舞台厚底靴。科学智者优雅的自我放逐在整个高等文化知识组织时代都作为公共真理运用的公理证据存在；这种悲喜剧闹剧最生动的例证可见于德国学阀们试图在技术时代转型中扮演学术精神贵族角色的努力，即便面对国家社会主义大学政策对他们的平等化处理。

现代科学有机体的真理之地虽已分化为数百个自有法权的论述空间或学科，但当谈及作为“某某学”的任意对象时，背景中仍会浮现终极指涉源：超世俗的光明阳具（falo-luz），其代表——科学男女，尤其是数学和哲学领域的佼佼者，至今仍存于我们中间。阳具既言，事成定局。

这种真理之地结构在古欧洲（及古亚洲）知识条件中烙印之深，从20世纪持续的文化危机未能完全消解专家与外行间原型关系即可见一斑。尽管公众对科学的怀疑日增，但两院制的分布及其相互关系形式变化甚微。只有少数当代人能正确理解传统区分的不可持续性及其动机。不过，科学信仰在广泛阵线上的褪色，部分可归因于专家共同体的内生性腐化。专家们在所谓外部真理领域的尴尬无休争斗，使多数公众产生真理已非昔日的感受。专家的心理社会使用价值——通过服从其裁决来终结疑虑的可能性——正明显衰退。B. F. 斯金纳“民众无力评判专家”的警句，早已如同中式幸运饼干般不可信。即便此言

正确，也改变不了我们必须自行评判专家的事实。不少当代人已意识到，选择专家实则是选择专家结论。由此，在社会利益冲突（更不必说人性弱点）中，关于真正智者是外部真理代表的古老幻想终将粉碎。科学造假案例越来越多地进入公众视野（据悲观估计，四分之三已发表研究成果被操纵）绝非偶然。但更深刻动摇科学制度地位的，是17至20世纪主导的培根科学范式的解体，该范式曾以福音式天真确立科学进步与人类进步的自然联盟。培根理性主义的人文主义欢欣，随着第一次世界大战期间大西洋两岸军事科学复合体的出现而沉没（现代物理学在1945年8月6日和9日的日本事件中留下不可磨灭的污点则标志其彻底终结）。自此，现代文明寻求新的认知社会契约，以应对科学丧失独立性与纯真后的处境。如今，不信任已弥漫整个大学校园。

临近刚结束的世纪之末，一种认知公民权运动开始形成，旨在将专家从其早被证伪的外部真理流放中召回，重返民主知识场域。鉴于研究日益深奥及成果日益私有化，此举是否可行仍是悬而未决却至关重要的问题。专家的重新融入确实将带来自大文化出现以来最深刻的真理之地关系变革。正如布鲁诺·拉图尔的深刻分析所示，这种使真理及其传播者摆脱社会离心性的变革，实则是科学对自身真实生活的迟来认知的完成。

关于为沉思抵御社会侵扰的辩护：沉思者需证明其是否真能不诉诸外部先验真理而自立。在此，解释分离了曾经维系牵连之物。在待行的改革中，独行沉思者的损失或许不如表面所见。可能已到无需真理托辞即可享受非社会性愉悦的时刻。

8. 死亡之地 - 神圣领域

人类岛屿是已逝生命造访与影响之所。当居民聚集时，能感知到缺席者微妙而固执的迹象。凡人受缺席或超验之物影响，源于两个深层不同之源。其一即前文所述集体知识领域新真理的突现：我们不时遭遇隐蔽域"之外"的新知，见证着向外、向上、向下近乎无限的进军。因"社会"永难对发现、发明与灵感免疫，人类必须认知将有影响其生活的新真理存在。由此确立第一种存在论或真理论的超验性。显然，我们现有及曾有之思想知识，不过是更广阔认知海洋中的岛屿；领悟此点者方知智慧仅存于落差：其本质是自身的多寡。智慧体现于向超越自身之物的定向（与批判意识的结构性愚行相反，后者定向于低处以自觉优越，贬抑高处以避免较量）。

第二重超验影响源自古希腊早期表述：人作为必死者，不仅前有死亡，更是背负死者。第二种超验性基于人类岛屿居民始终背负祖先的事实。所有文化中，鲜活的死者记忆形象都转化为内外意象，规训着生死交流。由此形成的精神社会制度，旨在有序引导逝者归来。有序再现死者谓之祭祀，无序重现则称幽灵。二者共同强调与超验场所的绑定：正如祖先祭祀只能在共有场所进行，幽灵亦无法完全脱离造访地的时空。这导致帝国与大文化时代伊始，死者便调整其活动区域以适应新地缘政治。19世纪远程通灵术乃至幽灵显现全球化的出现即源于此。莫泊桑小说《奥尔拉》即生动例证：巴西恶灵将其显现域扩展至诺曼底宅邸，堪称远程感染现象的先声。现代世界主义

图景包含某些不安分的死者已学会全球思考与本地显现的事实。

记忆、祭祀与幽灵文化的场所绑定，最初突出体现于分散领土化的原始群体狭小空间。因此人类岛屿的精神气候本质上是被造访区（死亡之地）：即死亡之所（thanatopo）。数百双饥渴之眼自山丘凝视生者营地；不安的生者回望地平线，模糊感知某处存在最好莫轻信其善意者。因早期文化中"上帝已死"的首要表述实为"死者即神"，人类与同类及他者共存的此维度亦可称为神域（theotopo）或诸神辖区。

原始神域之神仍是完全暧昧难测的存在，具有与他界代表交往的模糊性。一方面作为本族盟友、被祈求的血亲救助者；另一方面作为威胁者、善妒者、莫测的苛求者。无论如何，他非全善，甚或是渴求复仇的灭绝者。死者与生者的契约必含微妙条款。诚然，祖先神灵固有的矛盾性，不仅源于生者无意识的负罪情结及相应复仇期待；早期诸神超越解脱灵魂演绎私人仇杀，实为死者灵魂与祭祀名号下被召唤的匿名力量的融合。众多人魂临终时与这些力量混合，借其灵力（mana）增强威慑（故崇高的人类学推演应追溯至这些被康德归结为动态崇高的能量）。西方一神教晚期的超验上帝耶和华，仍清晰保留易怒多疑、喜怒无常的家长特征，这尤其体现在其生命力的功能圈：《圣经》关键词"赐福"（berek），但受赐者始终意识到祝福易为诅咒。古宙斯同样展现偏执君主的属性，而非本体论者完善的上帝。二者皆明确融合人格灵魂与自然暴力，其统治方式包含大量干预主义。

原始之神非信仰对象，而是纠缠追随者的超验侵扰者。其显灵癖好满足精神骚扰（harcèlement）的心理记录。唯有时刻满足其要求方能保持距离。此境遇中，存在非"在无中"，而是被准人格的粘性存在环绕，缺席者要求当下效应。"生活世界"对应着渗透、侵入并维系压力的死者灵界。在此机制下，神与祖先被体验为近在咫尺的隐形邻居，仿佛我们的居所是其出入的自然目标。这可称为近距超验：环绕岛民的恐惧与不确定的近身接触圈。

坟墓构成此岸与彼岸近程交通的天意门户。对此层级的神灵，除其冒昧性外皆不可信。几乎总要预料其对生者的怨恨：怨毒情绪创造跨越生死界限的有毒亲近。当人类必须应对彼岸近域时，关键非神灵的可达性与可知性（如开始担忧"上帝沉默"的时代），而是避免被隐形来客持续无礼侵扰。完全具备灵能之神无需逻辑训练人员证明其存在。

神性之恶的推演不能仅诉诸受辱祖先的回归倾向。外来的凶险之所以对理解人类存在领域至关重要，因其以双重方式参与文化胶囊的构成：一方面，人类之所以能成为本体论岛民，因在漫长进化中成功脱离有害环境退守人为岛屿（舒适隔音舱）；另一方面，这种退守从未达至完全无害，文化封装仅赋予智者对抗需求与侵略的部分自由。外来的（尤其是群体内部的）暴力征服可能始终存在。入侵原则渗入距离原则，二者争斗决定有机体与文化的历史。可见人类空间通过确立距离优先于入侵的努力来形塑，或在挫败后重建这种优先性。

解剖标本：或许联胎催生了相应神话

典型入侵压力体现于三类侵入者：定期渗入群体精神的祖先与回归者；突入群体自然属性的天灾人祸；革新者发明发现的新真理。

尽管人类空间不断自我完善，仍不可避免地成为入侵空间，因而呈现文化免疫系统特征。所谓免疫系统是对伤害的先天或制度性回应，基于与入侵原则协调的预防原则。"拥有经验"本质即机体预见入侵伤害的能力。当这种预见转化为永久防御措施，便形成正式免疫系统——中和预期典型伤害的防御机制。通过免疫系统，学习中的机体内在化定期复现的压力源。

军事操练与火枪练习。

田径运动将戏剧原则转移到身体训练中，并由此创造出一种管理压力的战争形式的文明替代方案。运动员是严重或危急情况的首批模拟者。戏剧化战争的发明无疑属于欧洲古代最宝贵的文明成就之一。当 1896 年现代奥林匹克运动会启动时，始于 14 世纪的古代复兴进入了其大规模文化阶段——这一进程显著延迟，并分裂为希腊与罗马两条路径。（337）然而，奥运场馆内文明的战争模拟既未能阻止地区性真实战争，也未能阻止所谓的世界大战。20 世纪，无论是在体育场还是其他场所，运动常以如此激烈的程度进行，以至于它似乎不再是危急情况的缓解，而是其另一个战场：希腊对罗马指令的第二次臣服，这次表现为竞技场对体育场的胜利。

在"ergotopo"（压力合作场域）中，社会通过压力实现整合。因此，承受努力压力的群体保持凝聚力的秘诀在于其即便承受最高压力也不崩溃的能力。可以说，这一事实的显性化属于当代文化科学的关键事件。它与海纳·穆尔曼关于"文化本质"

（338）的著作以及巴宗·布洛克对文化与战争循环关联的分析密不可分。穆尔曼文化理论的核心是对社会纽带进行彻底的压力合作论与人体工程学诠释，为此他引入了"最大压力合作"（MSC）这一复杂表述。根据此理论，使群体成为有效生存单元的关键，是在"全有或全无"情境（即"临界案例"）中同步努力的能力。

将极端压力时刻称为临界案例、严重状况或例外状态，并不意味着使用世俗化的神学概念——如卡尔·施米特的追随者对其导师理论的重复。例外状态不是神迹的世俗化形式，而是生物标准情境的政治化形态。灵长类（包括人类）的身体对此会通过内分泌系统调控的先天程序作出反应：极度能量释放与谐振团结。这种状态的触发由认知图式——"临界案例判决"——所检测。由于该判断包含智识与道德双重维度，它受到文化变异的影响。因此，压力并非全然宿命：面对危险的镇定自若正是人类的独特机遇。这意味着从虚假危急事件的卷入和战斗情境引发的虚假震撼中解放。古代战略手册如中国诡辩家将军孙武的著作，早就在斗争理论中引入了避免斗争的美德。西方则有罗马将军费边·康克塔托作为典范——即便临近险境，理性人类仍能拒绝压力程序的致命召唤。

人类智能（及其动物前身形式）将某些威胁解读为触发极端身心反应的现实诱因，这并不意味着神学家与崇高美学家谈论的"神迹"会中断常态。正如动物与原始人类智能的进化印记所示，当下危险通过临界案例本体论被判定：情境被解释为因迫切威胁而对宁静期限的中断。重大压力反应的深层生物锚定证明：极端性正是进化意义上的常态。虽然例外状态作为先天预期内置于人体，但其触发仍取决于决策中心发布的临界案例判决。就此而言，动物已然是本体论者。领导动物即是决定例外状态者：当它选择逃跑时，便在群体中切换"认知能量开关"（339），通过姿态宣告肾上腺皮质绝对律令的应用时刻："从现在起，全力冲刺！"在此情境中，终极真实以现实在场呈现。你直面危险，直面潜在致死对象，直面你的神祇与压力源。对此无知者，根本不懂何谓极限情境行动。

正如穆尔曼通过高度形式化的巧妙重构所揭示，"文化"压力合作运作的奥秘在于集体压力消除的规律性。简单群体通过至少三阶段的过程自我建构，最终成为具有特定领土、时间或帝国规划的大文化主体。（340）在"前压力阶段"，群体通过强烈内外差异形成合作单元——依穆尔曼解释，主要通过自我激励、自我提升、自我强化的交流，他将其概括为"内部暗示"（）。我们已多次间接论及此，因为显然人类隔离机制的某些维度（特别是语音空间、子宫空间与热空间）与"我们-群体"的积极区隔密切相关：它们共同强化共同生活者的合作联结倾向。穆尔曼直言不讳地将文化群体内倾常产生的傲慢、分离与攻击性混合体称为常态。（341）在他看来，具有高文明系数

的"同情文化"群体相当罕见，而人类学常态表现为"嫉妒、偏执与攻击性"。

1930年代右翼决断主义思想家对此现象进行了概念化。其政治冲突学宣称：人性本恶故需统治；统治只能在对外封闭的政治生存胶囊中实施，因此胶囊间的战争属于事物本质。"封闭倾向（及随之而来的人类敌友分组）根植于人性；就此而言即是宿命"。（342）简言之，偏执是共通感的临界案例。政治胶囊中，此类团结意识源于对敌人的集体蔑视与群体对敌对效应的臣服。敌人即被无概念地确认为必要厌恶（及必然对抗）之对象。（343）

在高压阶段，群体融合为超体，生死与共的合作心理机制（通过教化强化）占据主导。临界案例时刻对"文化"而言是真相时刻——更准确地说，是其重联自然机制的时刻。可以说临界案例是文化的真正目的，因为借此群体的自我中心主义抵达其终极命运：自我认证为优先对象。文化自然主义理论正可由此展开阐释：无论群体遭受真实攻击还是内部想象性压力源的投射，其动态机制并无本质差异。现实效应在两种情形下同等有效。因此，将现实等同于战争律令者虽拥有大量经验支撑，却仍屈从于隐秘机制——现实主义与军国主义存在循环关联：因其本体论导向战争中的最大压力合作，"文化"在历史上反复成为最大压力反应的自我触发器。它们创造所信之现实，并相信所造之现实。它们既不懂信仰本质，亦不解文化本质。

（344）

如布洛克与穆尔曼所示，要控制此机制需要启动文化驯化的文明计划，其基础是对"文化本质"的智识穿透。（21世纪初的理论条件下，显化文化意味着：启动对英雄主义的根本批判，揭露偏执性"我们"的运作模式。）由此可理解为何在英雄系统互动中"相互偏执"主导话语。因此，在偏执交互碰撞频发的时代，战争作为民族首要文化目标（或对坚持作政治蚕茧的攻防舒适系统的其他称谓）全线凸显。

后压力缓解阶段需对战（接上文）

在高压阶段，群体融合为超体，生死与共的合作心理机制（通过教化强化）占据主导。临界案例时刻对"文化"而言是真相时刻——更准确地说，是其重联自然机制的时刻。可以说临界案例是文化的真正目的，因为借此群体的自我中心主义抵达其终极命运：自我认证为优先对象。文化自然主义理论正可由此展开阐释：无论群体遭受真实攻击还是内部想象性压力源的投射，其动态机制并无本质差异。现实效应在两种情形下同等有效。因此，将现实等同于战争律令者虽拥有大量经验支撑，却仍屈从于隐秘机制——现实主义与军国主义存在循环关联：因其本体论导向战争中的最大压力合作，"文化"在历史上反复成为最大压力反应的自我触发器。它们创造所信之现实，并相信所造之现实。它们既不懂信仰本质，亦不解文化本质。

（344）

如布洛克与穆尔曼所示，要控制此机制需要启动文化驯化的文明计划，其基础是对"文化本质"的智识穿透。（21世纪初的理论条件下，显化文化意味着：启动对英雄主义的根本批判，揭露偏执性"我们"的运作模式。）由此可理解为何在英雄系统互动中"相互偏执"主导话语。因此，在偏执交互碰撞频发的时代，战争作为民族首要文化目标（或对坚持作政治蚕茧的攻防舒适系统的其他称谓）全线凸显。

后压力缓解阶段需对参战群体在战争压力中的经验进行评估，并据此进行群体战后生活规则的重构。战后情境构成文化意义上的建制时期。在此阶段，"得体规范"——即被驯化的行为、语言与组织系统——将在压力缓解的光照下（穆尔曼称之为"压力阴影下"）重新校准。简言之：胜利方发展出"胜者风范"，通过英雄-祭祀仪式（从罗马凯旋式到纽约彩带游行）强化成功群体品质；败者则形成"败者伦理"，或是准备复仇的得体姿态（因适时反攻方显体面），或是反思败因的重建伦理（因改弦更张方显体面）。败者的美德——处于屈从与复仇间的希望——可能以如此激进方式渗透"胜者风范"，以致基督教发展为帝国宗教的历程难以想象缺失此效应。毕竟，帝国不正是败者整合系统吗？对败者的宽宏大量是真正伟大帝国繁荣的律令：难怪帝国意识形态乐于将维吉尔"宽待降者"（*parcere subiectis*）的臭名昭著配方神秘化为"普世主义"。（345）

（346）常被论及的耶路撒冷与罗马之别，实为西方文明内部紧张共存的胜败双方得体规范的互用。（另一描述是：基督教的普世性在于提供超越胜负的共融。）这种传统文化根本的胜败规范分野，在二战后已趋向多元综合。德、以（及部分日

本)发展的"胜败混合得体规范"史无前例,难令追求清晰者满意。

后压力调适偶尔呈现为退守市民私域的形态。此时个体间会暂时形成"不再长期屈从集体规训"的共识。此选项多见于长期和平的帝国:古罗马帝国和平时期哲学流派的个体主义效应即为一例。在启蒙化败者指导中,斯多葛派的通俗化尤为突出,它教导信徒区分可控与不可控之事。现代存在哲学与生命哲学复现此现象,其文明意义可通过思想史比较界定:皆为历史条件排除复仇可能时的败者心灵疗愈。1806至1968年间的欧洲哲学,唯有理解为败者得体规范对时代处境的持续调适方可理解。普鲁士败于拿破仑后的"时代精神",本质是败者公众治疗法的不断更新。因每十年需新疗法,"时代精神"如治疗时尚般更迭。"治疗型社会"客观始于浪漫派将自然奉为"自下而上内在显现之神"的回归。耶拿与奥尔施泰特时期的文学见证了此需求的紧迫性。就此而言,浪漫主义是存在主义的前奏。存在主义者将人生等同自觉失败,为各类败者提供优雅主权公式。

20世纪末,得体规范需重大修正:因既往最宏大的败者慰藉方案(继佛教、斯多葛派、基督教后)——社会主义将历史败者宣称为未来胜者——已随其崩溃告终。当佩吉的共和骄傲消磨于"胜利中的败北"(nous sommes des victorieux vaincus),当左翼激进浪漫主义耗尽,当边缘斗士的"必须继续"至多导向贝克特式滑稽展演,当"失败事业的自恋"渐失感染力,必须为左翼幻灭后的激进主义建立新标准。后共产主义得体规范尚未形成:虽大规模转向自由资本主义阵营伴随"生

活艺术哲学"的复兴承担部分时代任务。人们实践明智审慎的生活，如芝诺与伊壁鸠鲁时代，作为昂首失败的预备。训练计划中浮现"resignation 艺术"（347）等措辞。治疗亚文化致力于培育独立于公民政治抱负的"人性潜能"。学术失业者等群体将边缘化重构为快乐失业，将败北宣传为地下游击队的守夜：所谓胜利不过自欺。此类方案可归结为"降低意义期待以避免希望破灭"。其余乐趣则在于解构所谓胜者：主体、英雄、男人、作者。

芝诺、斯宾诺莎、克尔凯郭尔与尼采的大胆综合中蕴含足够真理，使得单纯胜者或败者文化皆无法凭自身手段构建持久学习进程。唯有超越胜负的新文明，方能使重大压力反应与临界案例的本体论愤怒虚拟化，驯化为准临界体育竞技。这将与当前胜者幻想工业所谓的"全球化"截然相反，（348）更与美国保守派 911 后扶持的"善之法西斯"（349）形成强烈对比。布洛克的"排除临界案例定理"为超越传统压力逻辑提供哲学基础：新生普世政治文化中，"避免临界案例出现"的兴趣，比传统视为严肃、真实、必然的一切更具优先性。未来的真实努力共同体，将由不同文化的学习者构成——他们不再致力于群体间能量释放，而是隔离需要这种释放的情境。

7. 真理之域——知识共和国

人类岛作为启示之地不足为奇。尽管赫拉克利特"自然喜隐匿"（*physis kryptesthai philei*）道出显隐原初分布的关键，

但此处仍有无数事物拒绝保持隐蔽。世界是澄明之域：至少岛民很早便确信此点。但他们亦深知澄明非全域。现存者中，能被当下感知与知识把握的或许——不，必定——只是极小部分。我们栖居的澄明领域，实为未知、未显、未言、未思之环中的光斑。依古人信念，此隐匿之环藏有本体论要义，智者（我们澄明领域的扰人邻居）正致力于此探索。人类对真理的敏感，源于澄明与晦暗存在间难解边界交通的直觉。

关于真理本质，两则根本观察可供参考：未知环绕中，新知不断涌现于已知；反之，许多已知复归遗忘与隐没。因此，真理既非事实的保险库存，亦非命题的单纯属性，而是显隐交替的闪烁。当貌似恒常的现前领域独占注意时，无人得见真理的时间性面相。黑格尔与海德格尔虽转向真理时间化，其成效尚待检验。

实用视角看，人类对真伪之别的敏感与"投射与陈述可命中或偏离"的经验相连。投射命中与陈述可信关乎生死，故在投射者与言说者之岛，真理被奉为至宝。显隐之界的交通造就"降临"事件，引发深思。真伪命题之别则根植于行动成败。显明世界自始便有双重给予：一为我们实施行动的联结，二为我们承受事件的联结。真理的双重意义——作为事件显化或成果确证（尝试达成的"妥当"），以及作为命题陈述——与人类岛同寿。

我们称事物显化、可言说或可图示之处为"真理之域"

(alethotopo)。栖居其中者，既受显现、理解、持续有效的真理影响，亦遭后显为谬误的威胁。前者使此域似宝库，后者使其类刑场或垃圾场。德语"真理"(Wahrheit)与守护、保存等概念同源，宝库意象恰合：真理如待复用的珍藏。刑场意象则相反，群体在此清除邪恶、缺陷与无用。海德格尔强调守护者优劣之别，却忽视守成者与开拓者(冥想者与研究者)之分。但无论倾向何方，人类与真理的牵连不可逃避，因真理事件与语言游戏的扰动根植于此域精神。作为"发生"、"显现"、"启示"、"言说"、"警示"之地——在此说出的不可撤销，已知的需保存与传递，未明的仍潜伏——真理之域使居民栖于明暗交界，承受满足真理要求的压力。确知者要求持守，未明者以微光迫使审慎。

人类岛最普遍特征之一，是其居民迅速分化为"真理压力敏感者"与"认知应激规避者"。由此产生近乎普世的专家-外行二分：专家投身晦涩真理(部分自负其责，部分依托巫师、学者形象)，收集隐秘、往昔与未来的知识；外行则满足于部落偶像——集体储存的经验与意见。前者包括萨满、祭司、先知、哲人、科学家；后者涵盖部落成员、文盲、患者、信徒、读者与电视观众。任何"社会"皆需发展真理获取的双院制雏形：下院贮存常识(由常识智者组成)，上院聚集认知贵族(巫师、专家、教授)。

所谓"高等文化"实为书写文化：前三千年间，少数人的书写垄断与多数人的文盲构成永恒常数。即便扫盲普及后，文化仍分

高低。弗朗西斯·培根构想的"新亚特兰蒂斯"模范国中，仍存精英知识殿堂"所罗门宫"——如认知骑士团般对未公开知识守口如瓶。（350）在此背景下，远真理的探索成为专家特权，专家共同体更以认知贵族自居，与日常智者割席。书写者的傲慢是文明史上最强大的事实之一，精神贵族与庸众的鸿沟堪比人兽之别。佛陀、老子、耶稣的诞生神话，毕达哥拉斯、柏拉图、孔子、牛顿、歌德的崇拜现象，皆印证此裂隙及其对真理公共领域的决定性影响。在古老民族知识秩序中，智者与蒙昧大众的差异，其硬度堪比神权国的神王与臣民之别，或宗教文化中圣徒与"不洁之民"的区隔。赫拉克利特残篇中对庸众的蔑视，比黑格尔、尼采任何文字都更刺耳。以弗所的阿波罗祭司原型可追溯至巴比伦观星祭司——这些夜宿高塔的天文家开启"醒者对眠者的傲慢"之传统，其影响贯穿《新约》、基督教修道文化直至斯大林时代（莫斯科民众因领袖午夜未熄的灯光获得二战慰藉）。柏拉图将智慧傲慢柔化为渴慕，斯多葛派将其导向需恒久修炼的理想，虽阻止真理之域的彻底分裂，却未消弭逻辑-宇宙论技术专家与日常事务概率订阅者的根本对立。

这正对应于“神之场所”（theotopo，源自“死亡场所”thanatotopo）的功能：那些原始神明是被内化的入侵者与伤害者的范畴，是某个文化群体长期应对的对象。每一个原始神像都诠释了一种文化需要应对的压力情境。加布里埃尔·塔尔德在其著作《模仿的法则》中，曾提及嗜血神明的普遍传播与嗜血动物的广泛分布之间可能存在的联系，暗示在原始人类遭受猛兽侵害的任何地方，这些令人着迷的猛兽都会很快被转化为该文化自身的神明。（362）这相当于受害者对其

潜在威胁者实施的象征性驯化。同时，这满足了原始心灵的外向投射需求：渴望被足够奇异的神明所魅惑。（363）类似地，灾难理论家们通过原始文化对宇宙事件（如大规模陨石雨及相应天象）的恐慌式阐释，推断出近东地区大型献祭宗教的诞生。（364）对星辰的恐惧催生了令人敬畏的神明，使信徒深刻感受到人类世界与彼岸深渊的区隔。例如，苏美尔-巴比伦语中"星辰"符号同时就是"神"的象形文字这一事实即印证了此点。如同天体般遥远，又如神明般可畏——这些条件构成了宗教受虐倾向的情感场域中成功运作的圣物所需特质。由此端点出发，绝对对象的发展将趋向于更少他律性的神性形象。因此，文明进程的戏剧性已在入侵与灾难之神向创造与维系之神的转化中预先展现：这场蜕变最终将所有局部善神凝聚为"唯一真实至善"（*unum verum bonum*）的单极结构。

这种"一"的建构成为形而上学免疫系统特质的终极确证：从迷人异教崇拜与地方祭祀中对陌生食肉者的尊崇出发，催眠性的外部存在逐步被纳入内部，最终只剩下一个过度膨胀的自我内在——它随即不可避免地臣服于熵增法则。或许，对家养动物神（如埃及圣牛阿庇斯）的崇拜已展现出温和仁慈的特征，标志着通往大文化包容性帝国智慧的中途站。动物的驯化先于神明的驯化：（365）直至出现那只"为爱顽抗人类自愿献身"的神之羔羊。

莫顿·沙姆伯格，《神》，约1918年。

只要一神论者的善神仍能被呈现为足够可怖的存在，对异质崇拜的痕迹就依然存续；对爱之神明的宣扬无法轻易消解古老的"恐惧造神"（timor facit deos）机制。唯有哲学家与新柏拉图主义神秘主义者将这种令人战栗的迷魅化解为纯粹的（尽管晦暗的）熟悉感。神性蜕变为理性光辉的背景辐射，逐渐淡化为无所事事的上帝，显现为多余之物。古代异神崇拜的精神残余，在现代性这个不再需要神明的高雅文化中，仅存形式化的遗存：异域风情的时髦与哲学化的他者崇拜。（366）尼采之后（其狄俄尼索斯足够骇人）最新造神尝试中，唯有青年海德格尔坚持追随幽暗的异教之神——尽管只是以残余的死亡之神形态存在。（367）

为抵御知晓自身狩猎领地的古神，原始神之场所出现了祭司的功能：作为生者疆域的边防警察，其职责是限制彼岸的侵袭。满足彼岸存在索要份额的最可靠方法似乎是祭品献祭，这几乎表达了原始神域居民的基本理念。他们都惯于相信向死者与异族缴纳税赋属于契约义务：最早的财政代表无疑是旧石器时代的献祭石，其上铭刻着忧惧心灵支付的贡品。但义务所在之处必有选择余地。长期以来的原则是以新鲜食物与鲜血偿还死者份额，仿佛幽灵与神明饥渴是自明之理。后来对崇高彼岸的贡品可表现为祭品与圣餐，慈善捐赠亦渐成惯例；某些神祇似乎更青睐崇拜者自残的方言，例如至今仍接受信徒宰杀献祭的印度大母神（据称仍有近十万被阉圣徒作为妓女、占卜师与婚庆舞者游离于印度"社会"边缘）。具有主人自觉的神明更乐意将供奉转化为臣服。有时，崇高存在对子民的自毁姿态并不全然反感——这种倾向被激进教派吸纳，成为神风式苦行的原料。

随着神庙经济的运作，首轮精神贡献再分配政策启动；神之场所遂成互助金库，在为原始济贫服务的同时，更重要的是为祭司阶层奠定物质基础。鉴于此，完全有理由宣称：文化无非是献祭供奉内化的历史。（368）

利奥·雷根，《埃马纽埃尔·帕特里克兄弟为新车祈福，拉各斯，1996年》

"生活世界"与死者/神明邻域的水久联结激活了边境交通的专属能力。现代术语称之为中介禀赋，或更不合时宜地称为治疗职业资质。这指向与间接给定存在沟通协调的能力。中介形式之多犹如天赋异禀者之众。当古希腊灵媒主义的暮色曙光初现时，柏拉图——这位已启程并获得全景视野的思想家——对特殊神域天赋进行系统梳理，提出区分四类来自彼岸的感召形态。在《斐德罗篇》中，苏格拉底首论附身狂喜

（enthousiasmos）之益：天赋异禀者借此成为神谕传声筒。此时神明早已超越部落守护灵层次，升格为真正的民族神，进驻令人适度出神的半超验奥林匹斯领域。本质上，这涉及三大古老预言功能，皆源自信息附体：首先是预见未来的预言能力；其次是疾病治疗之术；最后是诗性灵感——古人确信唯有缪斯或阿波罗的低语能催生此物。（由此可解，诗歌音乐最初实为神域制度，直至缪斯领域脱离宗教崇拜后方获得自主实践地位。）除古典通灵术外，柏拉图引入第四种狂喜：对生前所见、今生追忆的至美理念的爱之震撼。自此，哲学癫狂之火需在特殊祭坛守护：聚集逻各斯爱慕者的学院讲台前。

毋庸置疑，柏拉图式哲学标志着人类在神之场所行为的决定性转变：它开创了化解"生活世界"与灵界（现转化为理念天国）毗邻关系的新范式，尽管尚属少数派。因此，原始形态的学园与后世教会皆具神域特质。其中培育的知识形式致力于将附体转化为信念。若说现代性未曾祛魅世界，至少已祛魅学院。

就西方伟大神域基督教会而言，其长期保持着这样的观念：人类作为不远彼岸的中介，时而具备预见力、治愈力或雄辩力等特殊禀赋；圣保罗关于这些"恩赐"的训导仅限于要求其合理服从于主之崇拜。（369）基督教背景下神恩极易重堕邪灵附体，不仅体现于美国（自古便是通灵公社天堂）无数声名狼藉的福音派教派——其中基督或异化为具有强大货币竞争力的成功恶魔，或作为摄像机前的奇迹医师介入现世；也显见于年复一年在受难地癫狂失序、需犹太精神科医师共情的耶路撒冷基督教朝圣者。

众多未经历一神论范式转换的文化中，特定被选者沟通彼岸的理念从未失效。某些非洲"社会"至今相信，学语迟缓或突然缄默的儿童实属更愿与祖先同在者，唯有说服其认知出生优势方能挽留现世。在父母与疗愈者眼中，这些"死童"非"自闭症患者"——他们只是更适应他处生存，需松动彼岸羁绊方能定居此界。

恶灵入侵异体观念之普遍，堪称原始思维定式。信徒认为此类入侵可将人变为恶魔傀儡。因入侵者不避亡者，古代中国人有

时以蜡玉封堵尸身孔窍。某些日耳曼古部落则将死者下肢反绑俯身下葬，以阻其归来。

如我们所察，生者对死者世界的兴趣主要源自人类疆界两大超验维度的混淆：人类不仅是亡者的邻居，也是未揭真理（或超验理念）地平线的邻居。这种认知使人们自然联想二者存在交集，甚至同属一域。由此衍生出死者享有真理通道的观念——柏拉图灵魂神话告知，未生者亦然。"死后一切皆明"的信念，正植根于死亡与终极知识获取的牢固关联。

一旦未知超验与死者超验完成交织，召唤亡灵获取终极彼岸信息就成为必然。按此逻辑，往生者既已历尽沧桑，自当拥有更多"过去完成时"真理的份额：作为曾存主体，他们本质上是形而上学家理解的客观存在之家的常住客。这种便利的混淆催生了从简易亡灵神谕到异界招魂的无数通灵术。埃斯库罗斯《波斯人》中亡灵大流士的显形即是后者的极致案例：其从冥界现身诠释波斯败因的神学解读时（无意间成为希腊人信仰真理彼岸与亡灵国度同一性的最佳见证）。相较之下，最伟大的英雄常需亲赴冥府听取命运启示。勿忘西方主义奠基预言——罗马统治世界的天命，正是亡灵安喀塞斯在埃涅阿斯冥途所授：终有一日，罗马将治万邦，怀柔附庸（*parcere subiectis*），征服傲慢（*debelare superbos*）。

由此可见，当某"社会"处理死亡或求知的范式变更时，神之场所的轮廓必生震荡。当代文明正经历此变：它以新方式埋葬死

者，以新途径获取真理。现代性对彼岸事务兴趣衰减，首要原因在于向亡灵咨询未来事务已无甚价值——在制定未来世界技术管理规则时，亡灵建议显然效用甚微。生死两界差异已如此悬殊，纵使亡灵有意，亦无建言可予生者。反之，当代人提出有效亡灵质询的能力几近消亡。获取知识不再需要超验迂回。死者国度与未显理念/真理的"超验储备"之古老混淆，已于上世纪悄然消解，人类空间居民甚至未觉剧变。

如此，诸神黄昏亦带来亡灵黄昏。不可见存在共通的宿命是沦为无关紧要之物。亡者被视为未留遗嘱的死物，难遗利弊的先祖——彼岸不再有足以魅惑我们的放电体。对逡巡于神经质后裔中的最后"非死者"，精神分析（实为父祖殡葬事业而非治疗形式）接手处理。集体记忆中的经典亡灵，其使用价值仅限于为文明群体确保共同过去。往昔现已成为未来主义文明出征的营地基地。

欲为当下精神状况题写铭文者，须审视当前神之场所的构成：直至上世纪门槛，西方世界仍由一神论表述塑造，此后便陷入衰颓。尤以犹太教与基督教这两座博物馆化宗教为甚，它们早被判处家产托管人之刑。二者皆昭示着建制化宗教传统如何成功蜕变为自身的替代宗教（借口"被替代的先天内在宗教总优于任何世俗替代品"尚属可信）。这种托管未必徒劳：二十世纪犹太与基督教神学家在遗产分类中的发现，若被疑为未来时代最具超验性的事件，亦非过言。

这发现关乎第三超验维度——既非死者超验亦非隐秘真理超验：他者超验。此维度不受"死者即上帝"向更合时宜的"上帝已死"倒转的直接影响，因他者性既不源自神学亦不源自杀戮学（尽管与基础超验的关联仍不时浮现，尤见于列维纳斯学派）。它本质上建基于独特气质、优先权主张及共存存在的不可同化性。上帝之死无损他者的奥秘、不可及性及道德权利。在历史性神-死之场所（无论被构想为教会、上帝帝国或选民国家）（373）渐逝的轮廓后，似乎隐现着可承继昔日亡灵与真理疆域形上张力的接续空间——一个应称为"异域场所"

（*xenotopo*）的空间。其特征不在于：人类现在被定义为受陌生人、客居者、寄生者激发的存在。（374）这是否足以确保内在性中精神开放的最低限度，仍是悬案。毕竟，与他者共存本属生存的平凡禀赋，除却宫廷爱情的神秘狂热与异教崇拜的初期火花，从未引发更多升华。难道日常"你-意识"真能成为超验体验变奏的基石？

要回答这个问题，最初需要绕个弯子。需知在中世纪用法中，拉丁语"*ordo*"既可指称普遍良好组织的适宜性，也可指作为个体化、组织完善之灵性生活形式的"修会"。圣奥古斯丁、圣本笃、圣贝尔纳、圣多明我、圣依纳爵——这些专有名词见证着：一个修会的规章可作为个体作者的著作被辨识，因此这些《规条》与人类设立的任何其他句法结构同样显得具有任意性。然而它们却宣称且必须达到唯有被必然性光环环绕并热忱奉行的规范才可能具备的效力。因此，"*ordo*"既是生活方式，又是作为其基础的整套规则（系统论者或可更进一步断言，"对规则的情境性违反"本身也构成生活-秩序的一部分）

(387)。由此类推，我们可以承认柏拉图的学园就是一个修会，因为其《理想国》与《法律篇》始终停留在纲领性文本层面，并未用于建立真实城邦。

维特根斯坦的闪光洞见恰当地处理了"秩序"概念的双重性：在涉及特定文化时，它既强调以命令方式个体化具体组织的方面，也突显组织本身遵循的规则。我们可将这种双重性表述为两个命题："文化即文本"与"文化即句法"。从共同体建筑学的视角，这导向"文化即建筑"与"文化遵循空间创造法则"的论点。每当人类孤岛显形时，规则间的张力便昭示着其内部存在生效的规范制度：对成员而言近乎无形（除非例外情况），对外来者则显为可察或惊人，对哲学家则构成思考制度精神与精神制度化的重要契机。

阿克塞尔·塔勒梅尔为费斯托公司设计，空气水族馆，2000年（直径32米，高8米）。通过周边压载舱实现稳定。

参照上述建筑创新，最原始的人类集体可比作超压穹顶或张力整体结构。其稳定机制基于相互荷载或大气压力原理。群体的整合、其典范稳定性、象征再生产力，均取决于对成员施加文化生成性重复压力的能力。特定群体超压的生成——即联结成员并使其投身典型化任务的牵引张力——首先通过预先构型的相互期待实现，其语言形式表现为劝诫，以及在冲突和失望时升级为威胁。因此，唯有揭示指令流在集体内部的传导通道，才算充分描述了群体。其道德结构包含关于谁命令谁、谁何时

有权威胁谁的共识。主权即垄断威胁权者。战略科学将威胁定义为"武装建议"（388）；社会学则视之为制裁强化的劝告。

村冈丰，《气体力学中的气体力学》，日本万国博览会，1970年。

从富勒的新形式逻辑——更准确说，从其道德类比所启发的视角——观之，无论原始或发达"社会"都是期待构成的张力整体结构，即通过劝诫威胁巩固的居住条件与规制行动的多重体系。值得注意的是，流行的"期待压力"说法源自过时的静力学概念，因为规范化的群体期待并不呈现压力特征，而是通过拉力作用（），如抱负召唤、自我价值感及模仿诱惑皆属此类力量传导模式。唯有面对显性威胁时，压力类比才介入运作，因此被保留给例外状态。文化本质上多是通过牵引努力创造的不松弛状态，借此集体成员被系于群体特有的规律性。群体内部的法权效力与习俗对成员施加持续自我加压刺激，使集体处于象征振动状态，最佳类比物即是恒温动物内源性稳定的体温。生物体内的热血温度，在社会单元中由加压议题产生。由于群体总是筹划工程或庆典、战争或选举，并持续受自然灾害、敌对行动、犯罪丑闻等刺激，他们不断颠覆所用议题材料以达成形势共识——更准确说是免疫状态或压力状态的共识。借助当下议题，群体自测体温；通过这种发热重构其作为内源性封闭刺激场的运作统一体。

集体持续处于自我生成的内在激荡中，使规范压力成为常态基调。群体"健康的隐秘"（389）在于：多数时候他们既未察觉也难以言表其规范空间的基底张力。唯有在无政府边缘地带，才偶见以脆弱表达谈论规范服从的撤销与绩效意志（390）。即便古代中国亦未例外，尽管在外观上臣服于无与伦比的习俗专制：中国式在世形态包含将规训张力视为世间最自然之事的训练。16至20世纪间，西方访客在日本习俗的严苛形式主义中感知到类似特质。规范压力源向潜意识层的压抑，源于群体将行动期待嵌入职事常规。

常规乃期待努力经重复掏空内容后的形态，由此变得难以觉察。盖伦在其基础人类学理论中，通过"制度"概念概括规范化努力期待的核心重要性：制度是负荷与卸载达成的持久妥协，是"稳定化张力"的原型（391）。此制度概念可解读为支持秩序无意识化的论证，其中运作的潜意识概念指向潜在性而非压抑性（正如个人无意识知晓被压抑者的回归，潜在性亦知悉悖论的复现）。据此观点，个体固然需将全部存在奉献于所处秩序，但这些秩序也使个体免于明确抉择的负担。在负荷中卸载，在卸载中释放投身公共事务的新能量。于此再次凸显"规则"概念的根本重要性：正是规则的客观性使个体与群体免于无形之苦与持续创新之累。

R·巴克敏斯特·富勒，《无基座穹顶》，1950年。

尽管盖伦将制度视为背景中有效运作秩序力量的定理，呼应着二十世纪偏爱将秩序想象为隐性基础设施、将秩序维护者视为

沉默公仆的普遍心态，但这只能提供对规范空间基本关系的片面认知。规范空间多数时候也具有与其隐匿权力倾向相反的显性维度。作为自我震撼的实体，受规范灌注的群体仰赖仪式的述行力量及其显现冲动。此冲动构成政治威严的源泉。尤以法律体系自罗马时代便发展出独特的戏剧性：正如权力离不开节日庆典、职务宣誓、军事阅兵、主权象征或繁文缛节等显现形式，法律也离不开精确编排的仪式剧场——司法审判在其程序规则中尤其体现案件审理与戏剧表演的妥协。两者皆为使创制秩序的权威显形，这种权威从不满足于从背后无意识推动个体。

所有文化都有其塔尔佩亚悬崖。当欧洲立法权在十七世纪最清晰展现其教义潜能时，曾直言法律是"真理与正义的剧场"。其教条主义衍生出欲使众目共睹的严苛，这种严苛在二十世纪后半叶超我内爆后，只能被感知为费解的丑闻或威权时代的傲慢遗迹。唯有某些古欧洲神学家仍保有对"威严"的感知

（392）。他们最应理解为何威严国家在鼎盛时期既显荣耀又露恐怖（393）。当国王仁慈地放弃毁灭我们时亦值得钦佩。自浪漫主义始，恐怖威严的衰变产物发展出生命风险的政治美学，经柏克与康德后被资产阶级哲学神秘化为人类评判崇高或骇人对象的心灵能力。然而，对规范空间惯常化乃至无意识维度的强调确有客观依据。规则的客观性与背景性避免将"习俗"或法律误解为个体自我表达的工具。现代所谓表达，唯有在符号制度变得自明（因而费解）与文化自动化成为背景时才可能——无论是通过同化还是叛逆性分化。对表达世界适用如下规则：个体须以原创方式偏离规则。当梅菲斯特解释"法律与

判例如永恒疾病世代相传"时，他已是认为形式应从内部生长的资产阶级表现主义者（当其欲作为自主事实生效时，便以"异化"形态困扰我们）。在规则服从与禀赋展现的永恒冲突中，梅菲斯特依新时代精神选择后者。

R·巴克敏斯特·富勒与张力整体结构模型，南伊利诺伊大学，1958年。

若信守歌德恶魔的信息，他毫不掩饰自己完全属于现代性——这个已开启规则永久更新冒险的文化事业，对浪漫派与天主教求诸稳定建制无动于衷。此处尝试的，无外乎以学习传统取代维护传统。这隐含着令所有保守派直至盖伦都觉骇人的理念：习俗、制度、法律、句法与生活形式皆可改良即变，只要被改变的规则能被理解为生效规则。恰恰对此实用主义法律观，保守派对颠覆的恐惧直至昨日仍坚决否认：他们认为任何对传统、规范与固定设置的有意识偏离（尼采所谓习俗的"古老性、神圣性与无可争辩性"（394））都包含对秩序本身的拒斥，预示着最坏可能：对形式的全面罢工，对节奏、基调、世界制度根基的拒弃。社会群体对"宪法解释者的开放社会"不抱期待。真正保守派痛失强国家，或以更体面形式痛失父、子与能指的秩序。

但这种对现代规范空间建制本质的疑虑与威严乡愁实属误解：当共同体声称现代时，其遵循现行规则的生活绝非"法律效力领域内的有限停留"（395），不再甘愿仅因现状存在而被消耗。若不膜拜现状之神，不先验跪拜既定国家，亦不堕入虚空

行走的管理无政府状态。现代生活要求其遵循的"秩序规则"被理解为优化过程的表达——它自身参与其中：由此产生新时代的根本修正精神；亦由此产生对该规则的新阐释，如"社会资本"积累与积极拓展的"信任半径"（396）。尽管如此，现世公民对形式安全的兴趣前所未有：较任何信仰秩序的往昔文明，他们在各层面更迫切提出安全问题，并以最清晰方式发展免疫机制。尽管从习俗形式的绝对主义到功能表达与自发创制的路途漫长，现代公民社会的积极支持者仍以承担代价的姿态全程跋涉，视其为普遍人文课程。

发达现代性中的规范空间事实呈现为大量政治与私人生活方案，证明其作为集体共存工作假设的有效性。或可用塔尔德"时尚-道德"术语，假设时尚也包含理性实践的流行模仿。现代性拒绝法律的神秘基础（过去两千年帝国行政的神秘自我颂扬）。宪法文本的准威严措辞与此不矛盾：细察可见，宪法核心仍是机缘性的发明组合（397）。

在非静态非国家化的联合体规范空间内，人类共存的张力整体特性尤其体现于劳动分工的复杂性。若无源自远方的牵引努力（其效力显现在法律习俗中），便无法理解人类何以抵制小单元自足诱惑而投身劳动分工集体——众所周知，唯有当众多他者充分从事补充活动，从差异活动的发散张力中产生市场效应及交换社会，这种集体才能自我维持。"市场"即由远程道德张力组装的期待建构物。"需求体系"（398）通过具体生产的远程互补耦合获得机械特性。如同道德框架建筑，交换张力整体结构对参与者提出新伦理要求：不仅需产品质量保证、付款安

全（包括货币诚信使用），更需将远人之需升华为思维方式与生活形式（399）。

泡沫张力整体结构外墙攀爬者。

若无交换张力整体的文明效应，人类存在于更广社会单元的能力将无从解释：对他人利益的关注训练产生人类学高度偶然的"远方关怀"，后世道德家更添"爱人如己"这一更偶然诫命。当需实现从具体到抽象、从小群体到帝国格式的跨越时，除亲缘隐喻与居所隐喻（400），还需伦理-商业远程张拉技术以开创"普世伦理"雏形。古人中，亚里士多德最明确处理此类联结——若将我们关于城邦与城邦际空间的道德远程张力理论，视作对亚氏公民声誉分析与声望调节力量的新描述。

从资产阶级对远方的关怀（即对他人利益的慢性关注），发展出德国唯心论所谓的绝对命令：这个形式化劝诫超越具体义务内容，向受众铭刻如下规则：唯当你能意愿他人亦意愿你所欲；为满足普遍主义动机（所有他者），并回应理性主义诫命（所有能且愿接受理性者）。康德之后，负责任的行为人是其自身判断力的公务员，作为此等官员，他是正确思考义务的臣民。智慧即对能力内在诫命的服从，或用十八世纪术语：对心灵官能的服从。资产阶级时代的慈母用相似话语表达：天赋即义务！因此她们将信仰冲动寄托于子嗣使命，其结果是以神童潮推动文明进程。当这种投资变得零星，现代规范空间便充斥着被义务遗弃、被意愿失望的抑郁宠儿：集体无定形的心境弥漫，钟爱自诩为政治祛魅（缺乏理论工具的道德家喜称之为"

虚无主义"）。当康德将义务法律形式化，他亦将个体形式化认可为全球化公民或道德主体，更准确说：世界市场参与者——对其而言，在无界规范空间中对他人利益的关注已成为第二天性。康德绝对命令是对劳动分工道德生产力信仰的极端形式化，同时预设理性个体是想象中完整人类，能在自身体现类属并服从自我实现的使命。

德国唯心论转型为系统论后，绝对命令缩减为：始终如此行动，使他者可附议此行动结果。否定式表述得戒律：汝不可不需要他者。换言之：须始终视人为手段，永不单视为目的

（401）。自足禁令将重点从劳动分工转向交流——需冷静理解后者为进入相互关系（而非达成共识）。显然此交流概念比共识理想主义明智，当想到警官与罪犯痕迹"交流"，盗墓者与法老冥途供品"交流"时，其反讽维度立现。此处浮现更接近寄生模式而非机会平等者间理解的交流概念。如塞雷所示，不速之客自身亦常承受自费来访者，后者又承受三级寄生，社会场域可视为自利性接触他人生活形态的网络（402）。或许现代生物学家所谓环境，不过是某立足点可寄生地址清单（或需防范的寄生虫清单）。

除亚当·斯密与黑格尔充分描述的、通过分工互补贡献整合的"需求体系"外，还需考虑迄今少受关注的寄生串联系统——其巩固被称为现状的"稳定张力"整体。基础层是胚胎对母体的寄生（最柔顺宿主）；宽广中层是所谓劳动世界（作为生物圈整体寄生体，延续人类生产界对动植物资源的单边进攻，被马克思在休日情怀中称为"人与自然的新陈代谢"）；顶端是税制——

—现代再分配国家以此宏大寄生自邀赴社会盛宴，依法自取最大份额。整体交流者知晓如何接触任何薪资转账、任何香烟、任何公民服务。系统论结论：若无"交流需求"与被寄生寄生体的张力整体效应，子系统分化无从实现。

摘要

岛屿的空气令人自由：随着热带草原人类圈的涌现，出现了自我界定的单元，这些单元作为人类的温室获得了本体论意义。这些温室吸引着具有对世界开放这一无与伦比特征的生物。

（403）它们可被称为种植园，在其中培育和编程着智人类型的大脑与双手。直到不久之前，人们对于这类温室的温控与维护知识，仍如对地球飞船的操作手册般匮乏。那些以政治与道德之名传承的古典傲慢与模糊概念，充其量只能为大型温室的有效控制论提供临时指引。鉴于目前仅开放了文明化路径，当今必须致力于阐明受直觉与隐喻制约的人类圈运行条件。

通过回顾本章论及的三种岛屿类型，我们认识到前两种——绝对岛屿或空间站与相对岛屿或温室——本质上都是岛屿本体类型在放大模型中的自我再现。空间站具有启示性，因其预设了环境逆转的临界状态：作为真空中的生命空间植入物，它们将人类处境的奥秘投射至宇宙。这些是人造岛屿最具意义的外部场所，因其在宇宙临界状态下证明：无论身处何地，人类都必须享有内部空间的特权。欲保持人性者，即使在宇宙中也必须

追求舒适。对宇航员成立的法则，对弗卢塞尔笔下地球表面"低层盒子"（404）中的居民而言更为真切。

哥伦比亚号航天飞机拍摄的美国东部各州晨光。左下方为印第安纳波利斯，中部可见辛辛那提、代顿与哥伦布。

正如空间站的出现，温室的建造同样标志着人与自然外部关系认知的断裂：自然终以非外在形态显现，作为生命共和国中的近邻，尽管最初仅以"植物合作社"（405）形式存在。最终，二十世纪通过航天与生态的结合——参见生物圈2号或诺亚方舟二号（406）——使人类进入温室集合体成为可想象的图景，由此恰当的人类拓扑学前提已然齐备：载人空间站与有人温室相结合，便获得了解释其居民的场所——人类岛屿。人类居所需被构想为：一方面显现为生命世界在非生命世界中的植入，另一方面作为人类与非人类共生体共存的生态位。人类乌托邦最古老的逻辑谬误在于无法停止将自然视为外在力量：实际上，相关自然早已被带入人类温室内部。（407）

既然岛屿概念涉及环境要素的置换，仍需回答本体论岛屿是牺牲何种环境得以升起。关于原始人群体在向人类进化过程中以热带草原为背景，并由此开启九维领域的分离之说，只能视为临时信息，因"热带草原"概念属于与人类生成岛屿不同的范畴体系。事实上，正在人化的群体对环境要素的置换、压制或消除，并非指向非洲草原的自然栖息地，而是其自身传统的动物式自然存在方式。

智人类型之所以能超脱其环境，源于他们首先在自身事业中创造了更令人困惑的内在世界。他们用符号、张力与内在意义编织出魔幻世界。置换过程使环境关联性（如食物来源与天敌）日益转化为自身世界的关联：劳动、符号、嫉妒、地位竞争、舒适需求、共同任务、真理追问、表达需求与神圣律令。随着人类岛屿的不断涌现，动物式的困惑在先天或习得的关联空间中加速消退，为感知全局情境释放出更多自由觉知能力。

理想主义哲学在其鼎盛时期所言"自然通过人类睁开双眼"，其深意正在于此。悖论式地说，环境要素的扰动正被觉知之岛的出现所取代：人类岛屿通过过剩的觉知与生成的深远认知实现自我调适。居民注意力无限分化于自身领域的差异与事件，远胜于外部环境的变化。当周遭动植物的智能仍受约束时，本体之岛却涌现出可称为自由或出神态的智能类型。为完善悖论：人类出神态正是动物拘束性的置换或压制。因此人类岛屿即世界，是存在之浓缩或成功之积淀。在此，觉知与真理、智能与成功的古老联结得以确证。本体之岛是开放取代拘束的场所。现象学语言中，这意味着警觉精神从困惑要素中浮现。

人类领域通过回溯其动物前提得以提升。为人即意味着先天丧失保持动物性的能力。形而上表达下，这引出了"我们身处理念之岛"的命题——其无限性将经验环境的有限性推入背景。据此，无限性成为有限境遇中的飞地，如向上开启的深渊，中断着必须保持超生命视野的生活。理解此道者可明：人类空间之岛是面向开放的前哨。

通过对人类生成岛屿的阐述，我们向显性之魔缴纳了当代人类事实理论不可或缺贡品。欲描述人居空间的温控，必然要以主题冒犯呈现人类气候，并通过充分分析确定其组分。由此显示：无论是道德还是物理气候要素，都不可简单视为既定，唯有经过特殊修正与调适方可供人使用。文化对基础元素的附加不言自明；至于自然要素，仍需阐明其如何通过特定"同化"进入作用范围。黑格尔甚至论及普通空气亦非人类可直接利用，在《法哲学》中随手记下对直接性的典型保留："即便空气也需加工，因其需要加热"（408）。这句简练注记应视为文化哲学作为氛围生产之说的结晶核心。

需补充：氛围生产不仅指现存范式的再设计或次要修复活动，更是召唤人类事实存在的本源生产。用十九世纪语言表述：人类气候是作为上层建筑效应显现的基础。我们的论述已隐示：涉及研究对象时，区分基础与上层建筑已无意义——无论对原始唯物主义还是精致唯物论曾多么适宜。现在我们知晓：在循环因果中，各维度的副现象互为根基。唯实践简化的攻击意志催生建立可推导表面结论之基础的冲动。实则，结论比基础更为根本。

我们试图展示温室效应如何在距离之墙后适应化，使人类成为"空气门徒"——其中蕴含的已远非草原动物生活的危险与习性。所述人类温室即沿人类行动空间基本事物展开的九维结构。须认定其描述了理解人类圈归属不可或缺的最低复杂度。该人类圈理论的特质——胡塞尔曾以不当的"生活世界"概念指向——体现在使隐含与显在的关系可被解释。它处于黑格尔在

反思理论中首次关注、卢曼在系统潜在性理论中精确化的运动中。自此隐含性呈现双重面貌：既可被解释，又体现着无法仅用显性标准衡量的独立价值。即便可解释处，解释仍是区域性可能，既不能也不必处处实现。

着眼于九维度，从认知角度看"社会"构成解释张力不均的场所场域便易于理解。在张力高值处，可阐述那些表达危机意识与专业分化间妥协形式的理论——此特征适用于所有当代前沿理论。运作于同等显性层面的智能体可由认知等压线定位，可谓置身智力网络推进中的共同任务或"作品"前，而"作品"与"任务"的最佳阐释正是解释需求本身。毋庸赘言，任何忽视过程解释阻力的启蒙理想概念就此终结。预设知识与利益的普遍趋同，仍只是天真者的特权。前沿理论的日益不可几性，正对应于渐进解释引发的上升性冷漠。弗洛伊德所称压抑，实为不可几与不受欢迎表达领域的小片段。

用空间多样性或泡沫语言重构社会理论时，人类岛屿的拓扑描述具有深远意义：泡沫中每个个体细胞现在都须被理解为蕴含完整九维模型的微缩岛屿。这种细胞分析任务的复杂性不逊于复合大体的研究挑战。多维细胞社会学以自身方式重复着塔尔德公理："每个事物皆为社会"，但需补充：在"事物"与"社会"指涉微观单元组合之外，所有个体构造中都存在多维度的发散张力。作为泡沫中的细胞，每个家庭、伴侣、共鸣群体都构成完整人类拓扑的缩影。此外，所有细胞与细胞联合体（即文化）都嵌入单向与双向模仿、交叉混合的流动多重性中，无从辨识同质基型。（不仅每种"文化"是杂合体（409），其每个

细胞亦然。)正如卡内蒂在布洛赫颂词(410)中呼吁将个体理解为呼吸空间间的行者,大气分析须描述动态泡沫细胞在九维轴上的不息振荡。

由此视角产生对隐性知识贡献的新理解。我们曾指出所有人类都是潜在社会学家,但通常无显性表达之动机。现已可解:显性化通常多此一举。栖居人类岛屿本就包含或多或少的九维空间导航能力,这种能力早以"经验"、"现实"、"世界"之名隐含于众。正如多数儿童在母语句法复杂性中悄然成长,普通岛民通过初级群体生活游戏的参与,便获得在各人类拓扑维度自如移动的能力。此在意味着理解人类拓扑的完整句法——理解这种理解则是另一回事。海德格尔在《存在与时间》对手工世界之论述——因其日常熟悉性,非话语地显露天启特征——经必要修正后可适用于其他维度。人类岛屿成年居民能直观把握其内在配置与张力。最不可几者已成自明之物,对本体岛民而言,基础情境的蕴含最初以无瑕致密性折叠呈现。应手工具、声学空间、泛化母性世界、舒适领域、欲望场域、人际协作、真理诉求、神灵感应、律法张力——这些超复杂折叠结构中的从容定向,几乎如光滑表面般呈现,本无需赘言。当认知共谋中完成对怪物的制度化,多数人自会顺应最惯常视角:孰能苛责?他们对生命事物的显性言说保持合理警惕。在所有文化中,理论巫术实验室之外,多余推理皆遭戒备:因显性伴随风暴。鉴于精细精神的成就,自然可说人类不可能不智慧。歌德谓:"文化无核亦无壳/其同时为全体"。

然则个体或群体性智慧失效，需要自我贬抑理论。此理论将为所述思想史提供必要补遗。

第二章

室内。“泡沫建筑”

泡沫建筑

苏格拉底：在我体内曾有一位建筑师，环境的变迁未能让他完全成长。

斐德罗：你如何得知？

苏格拉底：因一种隐秘的建造冲动，在晦暗中搅动着我的思绪。

保罗·瓦莱里，《欧帕利诺斯或建筑师》

A. 我们生活、活动与存在的所在

论现代建筑作为栖居的显化

若要极简解释二十世纪对人类"在世存在"（being-in-the-world）的改造，答案将是：它从建筑、美学和法律层面将生

存展开为栖居（stay）；或更简言之：它使栖居显性化。现代建筑拆解了房屋——这个使人类得以存在的自然附属物——将其重组为元素；城市曾将世界环绕于自身圆周之内，如今已从中心移位，蜕变为流动网络中的节点。这场构成现代性中枢神经系统的"分析革命"，亦延伸至人类领域的建筑外衣。通过形式字母表的编排，它催生出新的综合艺术、现代空间创造语法，以及人工环境中生存状态的转型。

卡尔·施米特曾用"空间革命"形容航空时代降临的政治后果。若我们未因"革命"概念的误导性（其动能误判与政治失焦）而弃用该词，此表述本可客观指涉这场变革。施米特所见实属我们描述的"空气恐怖、空中武器、空气设计与空调"等空间显化现象的复合体——这些航空技术、火炮、飞行器、烟火技术、摄影与制图程序的集合，形塑了所谓"空域主权"或第三维空间统治。其在电子技术中的延伸导向电信控制（即"以太主权"），造成空间暂时退居时间优先的常谈。但若轻信"空间思考"自此过时，不过是受上世纪二十年代喧嚣宣言的蛊惑。早在1928年，E.M.福斯特在其后历史科幻小说《机器停转》中借人物之口道破："我们已丧失空间感。声称'空间被抹除'，实则抹除的是对空间的感知。"时间优先论实为现代性恐吓的修辞外衣。屈服于此将错失当下以"空间回归"为议题的思想要事。福柯断言："当今时代或许首先是空间的时代....."

二十世纪真正的"空间革命"体现于：通过居住机器、气候设计、环境规划（直至名为收集器的巨型构造），以及对人类空间与两种非人空间结构（宏观/微观宇宙空间与虚拟空间）的

邻接探索，显化人类在室内滞留的本质。事实上，要解释人类在居所的驻留，需彻底逆转栖居条件中前景与背景的关系。以海德格尔的视角与语调言说：在"栖居于世"被明确主题化之前，"绝对存在-于某物"必须先行错位。传统居所作为生命过程的背景支撑，而在现代性的凛冽空气中，"世界倒转"亦波及"世俗-生命"存在。栖居的自明性再难隐匿于背景。即便我们尚未将房屋悬置虚空，未来它们必将如太空舱近亲般显白地自我言说。

由此得出现代建筑的定义：它是人类在自建室内空间滞留过程显化的媒介。自十九世纪起，建筑便成为某种"哲学实现"（借用1848年三月革命前十年的话语）。再借海德格尔之言：建筑完成此在的定位（Er-Örterung）。它不满足于作为带艺术关怀的栖居建造仆役（其踪迹可溯至远古营地、洞穴与棚屋的布置），而是在高自指性、高金钱中介、高合法性、高互联性与高流动性的条件下，重构容许栖居、停留与自我共在的"场所"。我们已知这些场所不能再被简单视为"生活世界"中的此处彼处。当下语境中，场所是：圈护调控的空气区块、传递与激活氛围的空间、栖居关系节点、数据流网络的交叉点、企业倡议地址、自我关系壁龛、工作与体验远征的营地、商业据点、再生区域、主观黑夜的担保者。随着显化进程推进，住宅建造愈趋近空间站安装。栖居本身与其容器的生产，成为拼写人类世岛屿原初聚合的所有维度——在此过程中，完全胶着生活条件的解构与理性重塑，可达至人类世岛屿整体在单人公寓中的极限复现。

现代人与货物的流动交通，根本改变了人类栖居空间的感知与设计条件。当首批受工业革命冲击的欧美人挣脱农耕桎梏，进入半游牧多据点生存模式，方显旧农时代村落庄园栖居方式的重重禁锢。承袭自万年定居文明的住居习俗知识，折射出故土、政域与地区居民的积习，沉淀为历史传承的家屋、村落与城市建筑形式。此宇宙属于停滞的生命——因其蜷缩于狭隘地界与倦怠节奏，无力阐明栖居行为的动机与条件，遑论方法与手段。

当下时代不仅拥有显白化的优势，反思角度亦发生足以催生对滞留与习性进行生产性分析关注的转变。今可从容断言：定居生活过于迟缓、过度内倾、过分植物模式导向，难以在其栖居形式中展现理论认知必需的解域性。当定居仍主宰世界时，瓦罗"田野属神造，城市乃人工"之谚划定全部视界：唯将乡间别墅奉为精神家园的城市居民，方知何谓在家。都市人须自视为移植植株——而植物无处栖居，唯有扎根（双重根系者实为异质）。直至现代交通条件（理解为移动性与远程移动性的显化）出现，方产生对抗新石器后栖居习性的建筑、技术运输与存在替代方案，终使定居的永恒明暗浮现光明。如今可积极肯定对土地依附的怀疑；"根除"概念获得声量，成为诉求。自此历史分野，传统所谓"家园"栖居绝非普遍有效的驻留范式（某些栖居虔信者至今仍在鼓吹），而是滞留者被某物牵绊的顽固却可超越的模式。

1. 被滞留；驻留地与仓储

自现代性为滞留情境创造特殊建筑形式起，我们得以冷峻言说栖居本质。现代性令人慰藉的特质之一，是为无即时关联的旅者创造前所未有的庇护候机厅与恒温候车室——仿佛承认人类不堪等待之苦，需以最低舒适缓解困境。抽象观之，房屋本质多为驻留地，更准确说是等待精确预期事件来临的候车室。

最古老等待者的秘密并不费解：新石器人类的房屋是候车室，住民在此守候村旁田地的时刻——播种果实的成熟时刻。据维莱姆·弗卢瑟拓扑化与形式化的开创性阐释（此前从未明言），房屋即驻留地的候车室。此洞见诞生于对最遥远宇宙空间与虚拟空间发现引发的生存空间形变之思，绝非偶然。

亚琛公交站"利爪"，艾森曼建筑事务所设计，德高集团实施。
摄影：克里斯蒂安·里希特斯

房屋是被滞留生命的驻留地，为时间对空间的侵入提供场所——此表述揭示了人类栖居最深层的自明性。作为建造、栖居与寄居生命反思史上最深刻的穿透，它从文化哲学视角将房屋定义为对定居者的寄宿服务；人类学层面，它将定居诠释为农业产品的生存论等待（与海德格尔的"用具操劳"或"向死存在"无涉）。弗卢瑟命题更含治疗前景：它将滞留生命的根本情态诊断与运动新选项带来的情态转变希望相联。迄今栖居本质意为"无法离去"。当人类体验"栖居即在此与任他处皆可存在"，这个栖居者还将成为何等存在？

乡居生活发展出与滞留生命匹配的内在氛围，浸染均质隐忍与强加信任。在此情境中，无聊是存在解读其剧本的基调。如所有民间音乐，唯生于此境者能忍受。从深处看，不可改变之事必属合理——这种面对构成世界的全部事实的姿态，是营造大地文化的特征。欲寻"客体优先"的文明史源头者，可于此确证。当栖居在万物皆不可变的世界形式中，构成给定境遇的现实事物及其纠葛对欲望对象享有绝对优先权。这构成躁郁抑郁或被微小希望照亮之沮丧的心理基质。此领域的情绪倾向，支配了整个定居时代。诚然，耕作者须知等待；事与愿违者须准备重头再来。

农人岁月是农业将临期（advent）。其心理产物是宗教性时间体验：通过播种与收获的概念思维，将"来临"与"为此欣喜"的自然联结制度化——一切类型学思维皆以此承诺与实现的二元性为纽带。无论生成之田长出何物，总可合理追问其播种来源。"凭果实识播种"——在古老定居世界，广义的智慧即关注成熟照料的全部相关事实。

需忆及古高地德语"bur"不仅指房屋、房间或牢房，亦指禽笼；瑞典语中意为拘禁。牢笼一词印证了被植物生长禁锢者的处境。接受等待植物者，必栖身于迟缓主宰的牢笼。故最初房屋是使时间延长的居住机器。作为照料成熟周期的拘留中心，农舍创造出住民对建造地界的独特依恋。由此产生作为其首个形而上学剩余价值的世界性信任——对自然作为重复的信任。此体制中，每刻皆知存在之由；因之忍受总体境遇的事件将永恒复现。人们穿越年岁以庆祝此次与往昔无异的自然圣礼。

因而，栖居最初是依附于谷仓的存在。一年一度，谷物列车停靠我们面前。若存活至今，全赖身处丰饶轨道的停靠特权。一旦载货启程，新等待周期便由去岁存粮保障。若因歉收或动乱导致列车停运，匮乏将吞噬只会等待者。当栖居与等待的传统联结崩坏（如军事危机时期，或工业革命及其生活去农化后果的系统性显现），存在者或于收获的愉悦瞬间丧失方向。若夏日田畴空荡，当如何？海德格尔在《无聊分析》中生动描述了这威胁性可能：

"时刻的延展在绝对不可确定中显露此在时刻。此不确定性攫住此在，使其在这漫长延展中唯知自身被拘于此。.....延展意味着时刻短暂性的消逝。"

海德格尔在此主题化的是对失业的恐惧，表现为"无事可做"。时刻的短暂性（或消遣）唯有在涉入自我言明当下行动的丰产瞬间时，方能主宰时间体验。农业存在论的绝对律令"关注收获！"唯有在预见与实现的合理张力中方可遵循。

据此，早期农舍是有人居住的时钟。它孕育两种时间性：迎向事件的时间，与循环服务永恒轮回的时间。房屋与长期紧密关联（常被混淆）的棚屋之别，在于前者隶属"播种-收获"的首个工程。诚然，房屋包含原始棚屋功能（睡眠庇护、防时护虫、性爱退隐空间与消化不适的慰藉区），但棚屋因缺乏收获工程，仅提供日常遮蔽而永不能涵纳房屋。（故文明人在露营

车与集装箱中烧烤、观影、交合并遗忘国民生产总值的假期退隐，反显棚屋生存的吸引力。）至于海德格尔著名的托特瑙堡"棚屋"之旅，实为接纳非常规收获的谷仓。二十世纪棚屋的轮上变体——房车，被弗卢瑟欢呼为新石器时代终结的征兆：在此挑剔美学者实为恶棍。

房屋时间分为等待时间与成熟时间、预见与当下现实，后世由此推演出慢性与时机性（kairotic）的二元性，包括苦涩周数与欢庆节日。正如房屋本身的时间二分，家政体制亦按建筑类型分化：毗邻相对贫困者栖居的等待之屋，矗立着仓储——丰裕之屋，贮藏可食价值、未来可能性、集体饥馑与需求的解放。这个糅合储备、神祇、权力及其战争机器的力场，将在城邦帝国时代塑成城市能量中心。

卡帕多奇亚凝灰岩住宅群。毗邻居所可见鸽舍、谷仓、储藏洞穴与墓室。

两种建筑形式分别对应驯化此在的时间结构。仓储是运转整年的谷物钟，向用户集体传递同等时长的生存承诺；住宅则主要作为等待机器运作。时间之屋的双院制对应原始家栖居的双重路径：一者从田野通向仓储，服务于收割、采集、贮藏——在此产生公共与共有（故直至今日，"出版"仍与增加共有财产的优美姿态相联）；另者从仓储回归房屋，用于分配、耗散、消费——在此产生家事与私密（故将外获物携回家中，属回归本己的源初富足姿态）。（另有第三路径往返于屋田之间，后发展为通勤路径，以其他方式延续对收入的等待。）

享有仓储特权者更易相信栖居不止于等待收获。满仓激发领主们（philobatic）澎湃心气：他们率野蛮随从远征以拓展行动半径，彰显离心能量；而泥淖中紧盯谷物未来的农人，唯能延续其等待的定居性。自农业剩余价值及其神圣化不均分配始，“社会”即分裂为静驻服务的安稳者与躁动广视的叙事者。后者率先构思超年工程。相较于田间等待者的地缘依附，是充足储备支撑的领主流动性，令其能侵略性地鲜活存在。他们的谷物成熟等待，扩展为超季节与年岁的胜利成熟等待。在后世世界境遇中，对结果与数据的等待被全新构想为工程时间与商业时段。

农耕世界只知将临期（advent），不知工程；其理性源自对效用植物及其宇宙类比的冥想。唯因播种发生，农耕宇宙已预表投资程序（通过时间形塑盈利理念的引入），尽管此理念仍处背景。对几乎倾覆的农耕世界（原则上唯对其有效），海德格尔的观察仍成立：节约构成“栖居的根本特征”。这是过往定居纪元末期，最后一位“植物式存在”先知的话语。回望其巨著可明：他是 vegetative 开显与放任生长的原-存在论者。在无数生产、投资与轰炸中，这位旧欧洲最伟大的思想者，徘徊于生长世界与工程世界边界，仍将毫不炫目的成熟显现视为决定性事件原型。

从农民寄居模式理解的此在，唤起负债忍耐的根本情态——据此，个体、家族与民族皆须自视为等待存在者。等待将他们的精神铭刻于被滞留的生命：必须为具更高存在内涵与时间威能

者停用自身。在此体制，作为自身时间平静消费者的个体生命，转化为更高存在（无论其名为家族、民族、神祇或艺术）的消耗品。传统形上感知的基本情境由此廓清：等待物产成熟者，必思及自身作为成熟谷物被更高收割的宿命。形上人的智慧箴言是："收获与被收获"。

2. 接收器、习惯化设施

随着将居所解释为对成熟之物的等待，人类生活、行动与存在的元素之技术重建工作已进入第一阶段。由此发展出第二阶段，其标志性特征在于：对成熟之物的等待扩展到了预示邻近发生之事的符号。

田附典美（Tatsumi Orimoto），《在盒中》（In the Box），2002 年。

现代性已将等待接收符号的姿态投射于技术装置——如收音机与电话——之中，这些装置的存在使我们得以回溯性地言说人类居所始终具备的另一面向：接收来自非常态领域讯息的中转站。海德格尔（其居住现象学理论主要继承者包括博尔诺夫（Bollnow）与施密茨（Schmitz））将居住与等待非常态符号之间的关联定义为宗教或冥思性接受能力的母体：

"终有一死者栖居，在于他们如同等待神明般等待神圣者。怀着希望，他们将意外归咎于神圣者。他们守候其降临的征兆，亦不忽视其缺席的迹象……即便身处厄运，仍期待被撤回的恩典。"（422）

若以更世俗化的表述（且不论其本质是对荷尔德林诗性神学的转译），则可得出以下命题：人类栖居于如此平庸的环境中，唯有通过这种平庸才能辨识非平庸之物。这种区分并非通过理论判断实现，而是经由被习俗结构化之生活的善意与能力——即使仅是感到惊奇并加以言说——来应对非常态。初看之下，这意味着被困于居所中的人类正寻求从平庸中解放。这种普遍场景延伸至现代公寓生活：安坐于私人空间的同时，亦在等待某人的叩门。这种常被提及的疑虑包含真理内核：人类始祖因原罪堕落，正与定居生活方式同构。受困者明白自己正过着与造物初衷相异的生活，却几乎无人能忆起这"另一种可能"。上帝与游牧者仍可随心所欲，对定居者而言，他们就是彻底的"异类"。

居家生活的重负在于其持续受困于刺激贫乏。当意义与表达产生盈余时，便会流向神谕、装饰、内外意象。在丰产时期，停滞的生活在天花板上绘制坠入地狱的壁画与裸女飞瀑；往昔等待中的生活专注于建造大教堂、停驻点或巨型车站，迫使天空接纳人类乘客。hospitality 制度（在诸多文化中被宗教编码）可追溯至在家中接待来客作为非常态符号的可能性——若非直接视为"神圣信使"（423）。难道从未有过某个时刻，某个平淡访客真成了预言中的救世主？然因通过宾客获取符号的

渴望难以自足，无数占卜系统便提供符号增补服务。定居者体验越贫乏，非常态越成为其精神食粮。人类不仅靠面包生存，更依赖任何昭示某处有事发生的迹象。当来自彼岸的符号不再可信时，报纸新闻、新书出版与天气征兆便取而代之。

进一步审视可知，必须将居所解释为比接收器更为根本的存在。接收器功能在于将输入信息分类为有意义/无意义，从而避免因全盘接受或全盘否定导致的精神内爆。在此意义上，居所是意义匮乏症患者的本体论疗养院：对抗虚无主义的过滤器，意义系统紊乱的疗愈所。基于这种居住本体疗养观，海德格尔与维兰·弗卢瑟（Vilém Flusser）达成共识——作为无根性诠释学的先驱，二人却选择了不同路径。海德格尔将无根性视为“现代人”的宿命，一种必然伴随哀叹或英雄式沉思的认知；弗卢瑟则通过自身犹太移民经历，选择解构故土神话，更激进地主张“无根基存在”概念。这一选择基于信息哲学论证：

“人们认为故土是相对恒定的场所，居所是可变可迁的。事实恰恰相反：人可以更换或失去故土，但必须永远居于某处。巴黎流浪汉栖身桥下……无论听来多可怕，奥斯维辛里也有人生活。”

“我在罗比永（Robion）自建房屋居住。其核心是我惯用的书桌，散落着熟悉的书籍与文稿。房屋周围是已习惯的村庄，配有惯常的邮局与熟悉的时间节奏。更外围则渐入陌生：普罗旺斯、法国、欧洲、地球、宇宙……我沉浸于熟悉之中，以收集

非常态事物并从事非常态创造。我沉浸于冗余，以接收噪音作为信息并生产信息。"（21+）

弗卢瑟的普罗旺斯村庄罗比永，极可能作为托特瑙堡

（Todtnauberg）的思想史对位点载入史册——因其作为阐释家居亲密新逻辑的典范村庄获得应有荣誉。正如先前在生态学与航天拓扑学语境中论及的"世界倒置"（425），面对罗比永效应，现在应谈论"居所倒置"：居住不再作为故土功能；相反，迟来的理解是——栖居故土只是居住的副产品，虽可理解却充满问题。

（Stanislas Zimmermann/Valérie Jomini），生活单元，IT设计，www.it-happens.ch，2000年。）

符号-存在论分析揭示：居所显现为冗余发生器或习惯机器，其任务是将"世界"涌来的潜在意义信号区分为熟悉/陌生。在此意义上，居所是可利用信号的甄别机构。唯有当人与四壁及室内陈设形成近乎无意识的统一体时，才算真正归家。因此，居所通过提供首要区分——惯常与例外、熟悉背景与凸显的非常态——使居住者获得存在能力。故居住的首要功能包括为居民提供习惯化环境（尽管习惯化本身比定居建房模式更古老普遍）。现代居所由此成为显性的麻木装置，为敏感化创造背景。现代性意味着：背景本身成为产品，自明之物沦为稀缺品，惯常分解为技术项目构成的场域。

但唯有在剧烈迁徙时代，我们才能察觉当下居所总是处于既往居所序列中；正如所有情感转移最初都是空间迁移，之后才转化为情感投射。需频繁搬迁者方能从第三、第四次迁居中理解最初居住模式：非自愿的习惯化，被环境支配与原始情绪基调。海德格尔以"被抛状态"（Geworfenheit）这一蕴含深刻隐蔽反讽的表述描述此境——暗示思想对偶然性首击的屈从。由此可解，后续更自觉的居住将主动选择适应语境，接受或拒斥新居所体现的环境适应提案。因此，后续居所日益呈现自我设计特征。重复由此成为发明的母体。搬迁的附带后果包括审美意识提升——因其培养悬置现象的能力。哲学式惊诧（惊异事物存在及其存在方式）印证了警觉理智无法真正习惯任何事物的困境：智者发现，在世界之屋的安置过程中始终遭遇不可抹除的古老保留。初次沉浸便携带怀疑光环，由此产生的惊异使迁移去自动化。永不视重复为理所当然，正是智慧的开端。

3. 沉浸与浸没

通过等待室、新闻接收器或被称为居所的习惯机器来解释驻留，自然导向第三个层面（从第二层面极易抵达）：弗卢瑟在写下"沉浸于冗余"时已暗示这一进展的可能表述。借助"沉浸"隐喻，他触及人类在情境、习惯与日常性中实现领域化的根本层面。唯有推进至沉浸情境分析（在我们看来，除早期海德格尔的独到见解外，保罗·瓦莱里 1921 年对建筑作为浸没调制的本质思考、赫尔曼·施密茨（Hermann Schmitz）的现象学情境主义重建尝试（426），以及伊利亚·卡巴科夫（Ilya Kabakov）与鲍里斯·格罗伊斯（Boris Groys）关于装置理论

与美学的对话（427）对此贡献良多），人类居住方式研究才能获得分析层面令人满意且足够醒目的表达力度。

伊利亚·卡巴科夫，《厕所》，外观，1992年。

在我们看来，将居所解释为沉浸装置所达到的最高美学仁慈，体现于卡巴科夫为1992年第九届卡塞尔文献展创作的令人不安的装置《厕所》——策展人扬·霍特（Jan Hoet）最初提出的主题正是“房屋”。卡巴科夫通过标题引发的期待落差制造效果：《厕所》既非肛门粗鄙展示，亦非色情场景或资产阶级肮脏秘密，而是1950-70年代苏联市民典型居所的精确再现。

伊利亚·卡巴科夫，《厕所》，内部。

该创意源自自传素材，更多受苏联日常生活启发：据卡巴科夫所述，其母为陪伴就读艺术寄宿学校的儿子，应聘为宿舍管理员，因无正规住所，只得栖身于由男厕改造的储物间。由此，厕所-居所成为青年艺术家眼中神话般的俄罗斯社会住宅原型——1920年代以来旨在消灭资产阶级个人主义、培育苏维埃新人的拥挤空间。此类环境的平庸苦难同时唤起俄罗斯集体精神传统（卡巴科夫强调，共患难有时被体验为“普遍贫困的幸福”）。“苏维埃政权如暴风雪般降临，如同气候灾难。”“尽管生活贫困如梦魇，我们仍怀有甜蜜感受：所有人都这样活着，我们都栖居于同一公共住宅……”（428）格罗伊斯评论指出：居所亦可作为艺术收藏的隐喻，因其本质上是居住者依私人视角（常是庸常难解的）汇集物品的自发展览，与画廊收藏的唯一区别在于参观者需经居住者/收藏者邀请。由此视

角，格罗伊斯认为《厕所》不仅是第九届文献展的精粹，更是当代艺术体系最具说服力的隐喻之一。

卡巴科夫装置与格罗伊斯理论系统评论对日常居所的异化表明：常规居所是作为私人收藏的反展览。被展示的居所是转移至公共空间的私人收藏，是非艺术家的收藏者博物馆。该装置由此显影了弗卢瑟的冗余机器——选择熟悉与陌生事物的世界过滤器。关键在于：唯有作为观者进入，方可接触此内部空间——这在博物馆属常态，对居所却显陌生（因居所用于居住，无需观察或惊异）。通常，进入居所即终止居住者的观察姿态，代之以弥散的参与、去中心化的沉浸。居住本质上是非主题化的，因其意义正在于生成习惯与平庸。当惯常居所现身博物馆，进入居所/沉浸其中的行为本身便令人惊异：惯常居所的博物馆化使参观者的沉浸成为主题。若再展出居住者，便成就彻底的全景展示。

但"在之中"作为沉浸于居所环境的状态竟能被呈现，这标志着解释驻留（于居所或其他环境构型）进程的飞跃。进入《厕所》者即被卷入某种"仿佛居住"的实验，参与对他人常规情境（其沉浸形式）的临时沉浸。参观者进入厕所实为一次本体论出走：从艺术情境向非艺术情境的转换在艺术内部完成；或用海德格尔的话说，在作品中"定位"。

路易斯·莫利纳-潘廷（Luis Molina-Pantín），《场景化 n. 02》。

装置由此显现为当代艺术最有力的工具——将沉浸情境作为整体置于观察空间。在此，它甚至超越了剧场布景或动物园围栏设计等类似艺术（429）。卡巴科夫认为，传统图像的高贵性（被理解为邀请观者进入被表现情境）在当下只能由装置继承。将此称为展示条件的震撼或颠覆并不为过：传统艺术展主要呈现被画框或基座凸显的非常态物，装置则同时呈现被沉浸物与沉浸场域——通过取消画框或铲平基座邀请观者放弃观察、沉浸情境。这既说明艺术收藏与居所的共谋，也揭示二者的对立：若普通观者期待艺术品带来震撼并促使跃入非常态，被展示居所则承诺与例外相反的情境——至多因一切正常而困惑，而这正产生对平庸的沉浸。这是被显影的平庸，人们永远无法确知能否放松其中。对显性平庸的沉浸是一种无法被感知为印象的印象。我们游走于二十世纪本体论领域。卡巴科夫如现象学学派哲学家般断言：当代艺术“真正引人入胜的旅程”位于“平庸领域”（430）。若非如此，何以“革命”本质上皆是对隐含之物的显影？在此语境中，格罗伊斯的断言便不难理解：“对平庸的赞美总是暧昧的……”（431）

早在1921年，保罗·瓦莱里在对话体散文《欧帕利诺斯或建筑师》中已提出类似观点：通过苏格拉底与斐德罗的亡灵对话，借建筑与音乐探讨沉浸原则。苏格拉底对人类沉浸于自建环境的论述，始于对西美尔式“我与你”二元论的转译：

“我乐于谈论艺术……亲爱的斐德罗，一幅画仅覆盖画面或墙面……但当我们进入神庙，其内部空间便构成我们生活的完满

维度……我们存在于、活动于、生活于人类造物之中！……我们被其选择的条件所震撼与超越。我们无法逃脱。”（432）

此论述强调双重面向：既坚持环绕性即崇高性，又强调环绕物的人工性（非自然）。显然，这里谈论的并非康德笔下作为超力的动态崇高，而是人工崇高——人类作品通过无所不在的在场被体验为崇高环境。

瓦莱里的苏格拉底一语道破现代美学核心，直面总体艺术（Gesamtkunstwerk）之谜：依先锋派抱负，当艺术品扩展至整个环境，观者便丧失“资产阶级”式对面观察的可能。置身神庙即意味着直接“在世存在”于他人作品之中，更确切地说，被艺术体量吞噬。此表述令人联想圣保罗（这位昔日的帐篷与剧场制造者）在雅典亚略巴古宣讲“我们生活、动作、存留都在乎祂”（433）的演说，绝非偶然。瓦莱里指出，唯有另一艺术门类——音乐——可获此殊荣：

“如鱼得水般全然沐浴于人类作品，生活其中，归属于它”
（434）

“难道你不曾生活在不断自我更新重建的流动建筑中，完全交付于一个空间性灵魂的嬗变？……难道你不似被音乐弥漫存在奴役的囚徒？……难道你未被禁闭其中，如皮媼亚困于充满蒸气的密室？”（435）

通过沉浸性作品理论解释居住，直接导向审美极权主义或自愿受奴役于人造环境的讨论。两者皆立即唤起崇高美学参照。

"因此，存在两种将人类禁闭于人类之中的艺术……以石头或空气……各自以人工真理充溢我们的空间……"（436）

在此意义上，现代性岂非一种通过事物实验性布置来证明崇高与平庸仅一步之遥的装置？诚然，当瓦莱里写下这些思考时，电影银幕（即将成为大众文化主导媒介的沉浸手段）尚处起步，但已坚定迈向为仿拟-梦幻式沉浸体验筹备环境。它致力于使眼睛受奴役，使远观器官变为近乎触觉媒介的沉浸器官。与此同时，在魏玛包豪斯学院，以"设计"之名展开了对日常居住环境的全面介入。不仅音乐是恶魔领域，空间设计（如同其前身建筑）亦指向永久或暂时归属于完全人造环境的琐碎焦虑。这些艺术通过沉浸装置（无非是总体情境奴役提案）显影场所驻留。居住由此被解释为对环境的自愿臣服。当居所作为沉浸装置或设施时，其将存在或此在定义为可塑性任务。装置即是对沉浸的美学显影。这体现于：沉浸参与审美判断两大基本价值——愉悦平庸的沉浸被称为优美/宜居，恐怖不安的沉浸则被称为崇高/非宜居。

二十世纪期间，只要沉浸设计（即室内建筑）局限于个体、少数人、家庭或合作社的生活空间，这种居住解释就具有生产力。持续激增的通俗出版物（涉及室内设计、风格生活、旧宅改造、奢华厨卫、空调、光文化、家具设计与度假屋）表明：沉浸于自选微环境的疗愈性箴言，已在二十世纪下半叶深入广

泛受众。整个室内设计产业随时准备唤醒并筛选此类需求。值得注意的是，1945年后，沉浸意识迅速去政治化，从集体主义崇高领域撤退，仿佛人类再不愿听闻"将人类禁闭于人类之中"的艺术。集体记忆似乎保留着直觉：共同体沉浸构型的单位越大，极权诱惑越强。尽管个别艺术家（当置身荒芜与恐怖时）继续实验崇高居住，其练习如今也被限制于私人或亚文化格式。

当某日我们能重构二十世纪恶魔如何被释放时，重点将落于极权领袖将居所沉浸情境扩展至民族与集体总体情境的企图。经典极权主义是从上而下实现的居所与总体艺术的综合

（437）。被派系攫取的被政党掌控的国家将自身塑造成总体装置，要求公民无条件沉浸。在东方，作为通往总体沉浸的过渡格式，"党派"发挥作用；在德国，则是军队。由此催生了烦人的超级集体住宅，它们被演绎为民族或社会主义共同体。随着其消亡，惯常居住的极权主义已与自由主义大众文化结盟。如今，它显现为对建材市场的同质化趋势——迫使所有生活空间DIY者从同一批瓷砖、搁架、开关与床垫的色谱中进行选择。建材市场是西方后极权主义的主要供应商。其讯息清晰：别再为整体而活！独自或与少数人自行组合！但保持可识别性与行为一致性！周遭充斥着相似到难以区分的家具，这对相关者似乎只是轻微弊端。相反，卡巴科夫自苏联移民后发展的装置艺术，只能被理解为对苏维埃极权主义的反叛；其魅力仍源于对被瓦解对手之威严的讽刺汲取。

4. 作为免疫系统的住宅

从沉浸与淹没的分析中，我们进入关于居所的第四个解释性隐喻：人类居住被阐释为在共同与个人免疫系统中建立自身。这种存在论层面的空间原初构成所蕴含的近乎卫生学的维度，可以用加斯东·巴什拉《空间诗学》中一句初听似悖谬的话来阐释："所有生命的萌芽状态都是安适的"（438）。当我们将拓扑学作为免疫学基础学科引入时，这个论点就变得可以接受。从这个视角看，营造自我完满的场所是预防性措施，旨在防范分裂主体领域内可能发生的福祉紊乱。因此，巴什拉的场所爱欲本体论应被解读为良好生活定位理论的基础，更准确地说，是优位场所中安居的理论。这并不与批判性顺从主义相矛盾。当承认完整定位的积极理论比仅作为参与能力障碍症状的批判理论更具丰富维度时，在不幸崇拜中宣扬幸福意识理论的争议性便消解了。完整定位理论的核心在于阐明：为何与自身及所处空间和谐共处者的福祉，在时间与客观性上都优先于异化状态。它解释了怨恨往往表现为场所嫉妒：企图贬损他人者，实则是想摧毁他人得以保持完整性的空间场域。

由此我们得出住宅的动态定义：作为空间免疫系统。这种阐释超越了将四壁视为等候室、冗余发生器、习惯培养器或淹没情境的传统功能认知。免疫学视域下，居住是划定抵御入侵者与不安因素的福祉领域的防卫措施。所有免疫系统都主张无需论证的防卫权，其受质疑仅因文化存在者间免疫区域的共同格式并非先验固定。传统上，家庭、部落、城邦、信仰共同体、民族、政党、企业等实体都试图作为有效免疫单元运作，要求成

员遵循共同免疫标准的行为模式——19 世纪起这种终极形态被称为"团结"。背离免疫团结共同体者即被视作叛徒。现代居住模式的争议性在于：它服务于弹性个体及其生活伴侣的隔离与关联需求，这些人不再从想象或真实的集体（如家国天下等宇宙整体观念）中寻求免疫最优解（439）。在此过程中，罗马法"immunitas"（免除公共义务）的深层意蕴被释放到更高层面：现代社会是否已成为集体背叛者的集合体？

若现代住宅是居住复合体免疫质量的显化形式，那么在早期现代建筑中展开免疫空间正确定义的论战就势在必行。我们时代的住宅岂不正是隔离诉求与整合要求斗争的物化象征？它们难道不是将新免疫单元与完整空间格式化提上日程的文明工程宣言？确凿的是：当居住与商业空间试图解放独居个体时，免疫性与共同体性的联结必须被彻底重审。正如"赤裸生命"时代将生命定义为（生化）免疫系统的成功阶段，如今"存在"意味着单人住宅的成功运作。

罗马法术语"integrum"不仅指受法律保护的生活条件的完好状态，更暗示房屋或公共财产的整体性本身已是斗争与措施的成果：那些看似自足存在的独特健康实体，唯有在法律利剑的庇护下才能维持其存在（用其他术语即法律与暴力的辩证联结）。"Integrum"是由生命构成的复合状态或押韵整体，其中事物如房屋与庭院、皮肤与毛发、人类与鼠类般相互归属（440）。这些二元公式召唤着保障集会的保护咒，唤起庇护共同体的免疫穹顶。所谓整体享有划界、聚合、完形的特权力量。

由此观之，家庭领域不可侵犯权构成古欧洲法律文化的源头与发展基础。家父权制度塑造了所有免疫性的潜在理想：将其解读为对异质事物进入自有领域的裁决权，这就要求将"自有"始终理解为自身与非自身免疫效能的复合体（441）。免疫性意味着预防性力量对抗破坏性力量：在保护前先行内化。作为私法核心的空间权，将关联生活保护为多重生命相互嵌套的活动集合——这些活动恰在其完成处获得自主发展空间，而"自主"必然意味着：在自有界限内排除他者。

作为场所自性的免疫性源于良性划界实践，构成包容性排他的临界案例。任何普遍主义宣传在此都无济于事：即便被称为雅威、安拉或天父的独一神，首先也是驱逐者。当其发出普世邀请时，实则是设置排斥条件的召唤。父家虽有众多住处，但因高昂代价大多空置（442）。作为免疫性精神，形式上面向全体的独一神意味着选择性精髓。

尼采提出"上帝死后"的新绝对命令时，就蕴含着此类洞见："凭己力成为新开端！成为自我演绎的原初游戏，'自转的轮子，第一推动，神圣的肯定'！"（443）这类命题隐含了神学向免疫学的转换，以及有限自我在特定范围内的解放。自我肯定勾勒出肯定者的真实生活空间轮廓，承认任何自我肯定领域都无法包罗万象，且他者总在别处拥有自足空间。所有局部自我肯定都漂浮在相似有限自认的泡沫中。"称自我为神圣健康，称利己为至福者，实乃真知灼见"（444）。但这位在世界中寻找容身之所的失败者未曾言明：经验层面，更新与正当化

的利己场所通常正是住宅——作为保持自我愉悦者的空间免疫延伸。其空间之小初看令人惊讶。

北京紫禁城宫殿山墙上的辟邪兽像，用于抵御有害力量。

马歇尔·麦克卢汉揭示了现代条件下居住的本质：完全转型的免疫状态。这位媒介理论家指出，识字者无需再将住宅视为"身体的仪式延伸"（445），因其不再将宇宙及其神性基础与假想的普世法性用作个人免疫系统。故住宅无需等同于宇宙，世界秩序与生活方式已然分离。媒介支撑下的现代居住者，用高度隔离的法定与气候单元（及匿名团结系统）取代了宗教形而上学的模糊心理语义免疫系统。现代住宅近乎杜绝不速之客，将"毒型人格"乃至坏消息拒之门外。它正固化为无知机器或综合防御机制，为"不关注外界"的基本权利提供建筑支撑（446）。

现代人住宅是身体延伸，显化其习以为常的自我关注与背景化的防卫姿态。它昭示生命体必须通过自我封闭维持存在。因此住宅参与现代化核心进程：既表达免疫系统显性化，也体现自指单元与更大联合体（即便最大者也远小于整体）的关联经验。它物化人类向世界开放必然伴随抽离的辩证关系。

夜幕降临时，免疫之宅需履行睡眠守护者职责。作为睡眠保护环境，住宅成为居住者去宇宙需求的共谋，构成世界中的无世界飞地——由屋顶墙壁门锁保障的夜间完整态（447）。作为

睡眠容器的住宅，提供了免疫性与空间封闭关联的纯粹证明。它体现几何与生命的统一，实现场所化的乌托邦：作为永恒的内在性投射（448）。它守护着人性重塑的再生之夜，其间不为白昼世界筹谋。

约 1870 年日本：睡于榻榻米，伴团扇、枕与火钵。

建筑形式的卧室首先呈现夜的自然超越性，作为设计的静默环境。在此，皮肤自我扩展为床铺自我，再及房间自我与住宅自我。最澄明的睡眠发生在去宇宙的洋葱结构中。夜之宅收容无家性，即便"我们这些超然者"在此仍享头顶之伞——暂时无需渴望其千疮百孔（449）。既然所谓自有四壁的嵌套（450）既不服务于死亡长眠也不宣称天堂飞升，保障夜间免疫的住宅便无规模要求，无需金字塔法老建造或教堂修筑。或许某些当代建筑师致力的"小住宅"（451），首先是夜间自处性的解释形式，是对非历史性棚屋的历史人类建筑回应。小而免疫的去宇宙住宅核心是床——这种促进睡眠的简单技术装置，对夜间人性化贡献远超他物。故诸多证据支持将居住最终阐释为自我睡眠可能性的原型。在此意义上，床即世界中心（452）。真人卧室既非黑格尔所言"存放死者的水晶"（453），亦非哥特式直指"有机卓越"的生命树（454），而是人性化格式的去宇宙包裹。观察无家者可见睡眠空间需求趋近极小化，头顶纸箱已标示睡眠者的空间诉求。最著名的无家者箴言："狐狸有洞，天空飞鸟有窝，人子却无枕首处"（455）。这意味着什么？享有超免疫者（"因父与我同在"（456））就寝时可弃现世基本舒适，不求己榻但需天国被衾。

八十年代无家者以纸箱为卧室。

当住宅发挥夜间顶棚供给功能时，完整态原初场景便告完成。显然，无世界性是场所属性。所有睡眠皆属某人，所有无意识皆为受限意识的世界碎片缺席。世界无梦因其作为整体无眼可闭；正如不存在万物自处的世界之宅（457）。古典形而上学将宇宙视为房屋的指导性夸张，随显性居住时代的到来而终结。人们认识到：在无所不包的宇宙中寻求免疫只是古代与中世纪无家可归的穷困者负担得起的奢侈（458）。无力者栖身于夸张，有力者占据又遗弃领地。所有作为有限生存支点的住宅都生产排他性，任何自我肯定节点都造成交流中断与环境否定。这是其肯定性美德（"自我执念"（459）），亦是常态诊断。世界灵魂的危机贯穿所有住宅。即便上帝——若其支持生命而非空洞的全体面具（460）——也无法包容万物。这对无限浪漫主义者实为逆耳忠言，然何人能解？

5. 居住机器或：移动的自我空间

由此我们登上通过现代建筑技术解释居所的第五层阶梯：工程师将住宅定义为居住机器的宿命表达。柯布西耶二十年代初引入建筑改革讨论的这个不幸术语，成为契合时代精神的独居市民与流动小家庭家事活动的关键阐释。多愁善感的建筑批评对此语的污名化无改其本质。该表述浓缩了与自我相处、时间管理、习惯塑造、气候调控、免疫化、无知运营、自我补足与共同隔离等事务的技术模型，凝聚着二十世纪对传统定居冷漠形态的冲击。柯布西耶 1922 年的纲领性要求勾勒出新路径："革

新时期建筑的首要义务...是...重审住宅的本质要素"

(461)。他认为通往新精神的关键在于唤醒"系列化精神准备"(462)。二十年代初的宣言写道："应将住宅视为生活机器或工具...如同汽车般构思、船舱般配置的住宅"(463)。

传统主义者对将建筑解析为人类居所移动容器的先进概念的抵制如期而至：1927年斯图加特魏森霍夫住宅展期间，评论家埃德加·韦德波尔指责柯布作品是"钢混材料的游牧帐篷"，或许吸引知识分子，但不应允许此类人群将趣味强加社会。未来社会仍应期待更稳固的居住权。居住机器类住宅未能"坚实扎根大地..."(464)。若说厌恶与洞见时有交集，此即明证。居住机器概念内在包含着瓦解住宅与定居古老同盟、解放居住空间与环境的计划。该计划时有意识地联结史前帐篷的游牧形式——这种仅与环境松散耦合的居所。（传统主义家居观对房屋-帐篷的疑惧，唯保守美学家对现代建筑艺术诉求的厌恶可堪比拟，后者预感建筑将沦为巨型雕塑。）鲁道夫·阿恩海姆描述的"静止之尊贵"(465)终屈从于轻量化迁移的律令。在阐释进程中，住宅不仅作为凡人等待产品成熟或项目启动的驿站，更应成为恩斯特·布洛赫所言"整装待发"(466)的载具。可逆性原则渗入住宅建设。

1997年蒙古游牧毡帐聚落。

史蒂文·布劳尔，《U型城》，1998。

居住机器明确承认货币时代住宅符号对"世界运动的绝对性"(467)的妥协。正如齐美尔所言货币意义在于"流通转手",居住机器价值在于促进居住者的迁移循环。在此处提供居所时,已暗示向另一区位、泊位、气候选项的即将离场。如货币般,居住机器是"纯粹行动,持续自我外化于任何定点,构成所有自在存在的对立面与直接否定"(468)。后现代"以流动求稳定"的格言,早在此机器概念中完整成形。

房屋-载具将建造与拆解对称性提升为实用理想。建筑呈现为假设命题。当艺术性建造时,它表达实现完美临时性的诉求:形式看似确定,区位仍可撤销。在此空间,居住者可成为自身的搭车客,业主是优雅装扮隔间的乘客。装饰无关紧要(因其指向定居舒适),设计决定一切。对"未牢固联结大地"的异议恰证房屋-载具混合体的新颖性:其存在不意味与土地的婚姻纽带,只是密封区域的暂时泊车。埃尔·利西茨基在建筑理论著作中纲领性表述了新建筑模式的抗重力倾向:

"我们未来的理念之一是克服地基,摆脱大地束缚...这需要克服重力本身。需要悬浮体,物理动力建筑。"(469)

为佐证此说,他援引1924年《云铁》方案及莫斯科列宁学院设计——其核心除容纳1500万册书籍的摩天图书馆外,更有悬浮空中的4000人球形礼堂(470)。新人类诞生于苏维埃政权与悬浮力的总和。柯布西耶对汽车与远洋轮的频繁比附(包括断言帕特农神庙与完美车身等价),不仅是新建筑先驱常见

的几何迷恋与柏拉图抽象痴迷，更包含将新住宅理解为载具的正确认知。因此首要应将建筑地基视为停车场或码头（该观念后在大体量住宅区尤为凸显，公寓如集装箱单元垂直叠放，与未能认同“泊居等式”的居民定居需求时有龃龉）。若为新型住宅及其对应载具寻找共同超概念，可得“社会移动体”（471）：既是国民汽车，又是群体集装箱。

埃尔·利西茨基，《云铁》，1925。

新居住阐释与载具、可运输集装箱概念的联结之所以关键，因其导致（非必然但实用的）单层空间回归：载具无地基与仓库，集装箱无底舱。因此居住机器拒绝将居住理解为多层房屋的定居。经分析准备的自足居住单元几乎教条式呈现为可堆叠平房，居民生活运动严格水平展开（除某些单室高顶加阁楼的雄心方案）。故住宅爱好者巴什拉抱怨现代单层住宅是引发心理后果的妄念便可理解：若人类居所确需翻译其精神“形式”，单层单元居住意味着垂直复杂灵魂的终结开端。当包豪斯与平房文化世代全然不知“可藏尸体的地窖橱柜”为何物时，内心密室将何去何从（472）？未来精神分析如何应对无地窖仓库经验者关于无意识的认知，或许颇具研究价值。

关于 20 世纪“居住机器”主题的后续发展，可以很快认识到这一公式——在勒·柯布西耶的案例中更多停留在修辞层面——如何在当代居住实践的众多焦点中实现了具体化。（L469）从工程技术角度看，其最早的巅峰形式出现在 1927 年年轻建

筑师巴克敏斯特·富勒为其"Dymaxion 房屋"绘制的草图中。这确实是人类在平面空间上构想出的第一台真正的居住机器。在1929年6月富勒于纽约建筑联盟发表的传奇性演讲中，联盟主席哈维·W·科贝特将这座创新房屋的模型介绍为"对那种精心设计的机器进行无偏见思考的成果，这种机器完美契合居住目的"。(470) 它预示了"我们将像了解旅行汽车一样了解住房"的可能性，即"一种具有重复使用价值的机器，可以在任何地方组装"。富勒甚至提出："如果您在这样的房屋中生活了几年后想开启欧洲之旅，只需给洗衣店发个通知；他们会来电取走房屋，进行清洗、熨烫并重新组装，当您归来时就会拥有一栋崭新的房屋。" (471)

工程师的房屋遵循装配原则：不再由泥瓦匠建造，而是由装配工安装。这里的居住方式也不同于欧洲传统；房屋被填充为一种临时停留的选择。作为居住机器，它同时也是搬迁机器；证明了与环境的独立性。这使新本体论关于"房屋是人与自然之间人造中间点"的论点失效，该论点认为房屋本质应发挥调和作用。(472) 被动员的房屋不会考虑居住者与环境的和谐，就像汽车不考虑驾驶者与道路的和谐。曾经的"自然"之地，现在必须被基础设施取代。

富勒的演讲以时间批判开篇（"我得出结论：建筑应对我们几乎所有弊病负责"；(473) "在当今居住方式中... 女性比古罗马战船划桨手更受奴役" (474) ），最终以标准化和系列化思维的赞美收尾，甚至将流动性神化：现在需要彻底将房屋从地面升起。这种为流动人群提供生活空间的新建筑需悬挂于中

心桅杆，摒弃传统静力学，告别立方体传统以及墙壁、门窗的直角教条。漂浮房屋仅通过桅杆锚点与地面接触，尽管轻质却能抵抗风暴和地震（值得注意的是四个月后，即1929年10月，勒·柯布西耶在布宜诺斯艾利斯的演讲中明确赞扬了通过支柱抬离地面的房屋；（475）更早的1922年，俄国诗人维利米尔·赫列布尼科夫在其激进构成主义提案中已提出："建造网格状房屋，可嵌入可运输的玻璃小屋"）。（476）

1929年，R·巴克敏斯特·富勒站在 Dymaxion 房屋第二版模型前

富勒设计的房屋稳定性源于创新型张力框架结构——这是对"张拉整体"概念的早期探索，使他成为跨经典静力学的奠基人。钢琴弦般的高强度钢丝用于荷载固定，加压橡胶管和金属管承担额外支撑（"几乎可以让飞机在内部飞行而不破碎窗户"）。（477）充气地板吸音并缓冲儿童跌倒。可膨胀丝质气动门通过气压装置启闭。不再有隐蔽储藏室，也不存在传达"禁止通行"的空间分隔。居住者的室内运动被标准化和人体工学优化，每个经过精确计算的环境动作都满足 Dymaxion 主体对效率和节能的需求。

Dymaxion 应急单元（DDU），1940年，为等待轰炸的英国城市设计的紧急住所厨房模型

此外，凭借其轻盈的存在方式和类似形态的灵活组合，这种房屋成为反对旧式集体化城市的宣言，更是社会去中心化、去学校化，尤其是 Dymaxion 儿童自我教育的灯塔——这些"来自未

来的第一代访客"是"不被禁止做任何事的孩子"。(478)(此处明显可见弗兰克·劳埃德·赖特的影响。)新房屋还作为解放家庭主妇的机器呈现:如果说传统住宅是主妇的苦役场和压力牢笼,新住宅则成为家务的技术助手,内外皆以轻量化设计为导向。解放与悬浮相辅相成,两者都可通过秤重验证。"房屋总重约 6000 磅,按当前估算材料成本约每磅 50 美分。"

(479)

富勒认为,与流动性结合的新居住方式将促成与市民"大众"传统心理的健康决裂。Dymaxion 房屋应成为运输工具,载着那些渴望摆脱欧洲封建残余(包括基础教条和墙壁重要性信仰)的人类。因此,新居住风格成为"运动需求"的媒介。(480)

(凯鲁亚克在《在路上》中一代人后宣称:"我们时代唯一高贵的功能就是处于运动状态。")当美国公路仅有 2000 万辆汽车时,富勒梦想用 1 亿栋 Dymaxion 房屋覆盖全国。后来他承认从未相信这个项目会实现。

富勒的居住乌托邦中房屋与交通工具的联系不仅限于移动性。Dymaxion 项目实际预示着城市郊区化的具体趋势——没有这种趋势,现代大众消费社会(特别是美国模式)就难以理解。自 1930 年代以来,在嫉妒与竞争驱动的大众文化中,主要消费场景或快餐细胞(用于临时补充能量)就是郊区独栋住宅,只有通过机动化才能连接商业中心。富勒的项目因此精准预言了——尽管以智慧的距离感——自他时代开始盛行的居住与生活方式趋势:主张将房屋完全设计为舒适机器,其首要优点是让居民腾出双手进行消费。这种富勒式乌托邦属于纽约哥伦比

亚大学城市规划师理查德·普伦茨诊断的"反城市阴谋"多重表现之一，该阴谋自经济危机和新政解体后便定义了城市的命运。（481）

20 世纪建筑形式史表明，房屋作为交通工具的诠释并未沿富勒的高科技悬挂集装箱方向发展。当住宅与汽车真正结合时，一方面产生了房车（微型巴士与家具集装箱的结合体或汽车拖拽的旅行拖车）；另一方面（尤其在美国，基于 19 世纪中叶原型）形成了众多移动房屋亚文化——这些完整房屋可从地基升起，通过铰接卡车运至新址，在短暂连接水电和通讯管线后即可作为自主居住单元运行。（482）移动房屋被定义为游牧建筑单子，因其与居民共同追求情境选择的自由。它代表去领土化的集装箱，既不要求也不承受本质性的邻里关系。共存性获得新解：社区与环境可像性与生育般分离。"邻近"概念在互联网创造远程邻里新模式前，早已从平庸空间诠释中解放。

（483）当龙卷风摧毁佛罗里达或俄克拉荷马州的移动房屋区时，电视画面中站在房屋废墟旁的主人，宛如经历高速公路连环撞车事故的司机。

通过车辆类比解释居住的方式，可以说在先锋派阴影下进行了第二次实践：在无理论无艺术的空间中，苦难以自己的方式分析居住的基本结构。在逃亡与驱逐成为大规模现象的世界里，不得不进行大量临时居所的即兴创作。集中营世界由此出现——任何 20 世纪总结都必须将其列为主要症状。它们构成非自愿流动与强制固定的恶性妥协。即便如此：即便以简陋营房的极简主义，这种居住形式仍服从居住的人类学命令。尽管严酷

程度不同，集中营世界仍可作为"过剩人类"聚集地相互比较，在此，居住文化被简化为最基本临时的配置。这里清楚表明：居住空间缩减至近乎空集装箱不必是美学精致。弗卢瑟的震撼注解"奥斯维辛有人居住"是描述性语句，阐明了作为死亡等候厅的居住机器的极限值。正如1920年代将无质量的生存时间阐释为"向死而生"，1940年代起，无质量的"存在于某处"成为"在集装箱中存在"。

6. 地址管理、消费场所、气候调控

当集中营的"居住"剥夺居住者的地点选择权并消灭"自主人"时，通过否定显露出居住的新维度：通过对特定地点的存在肯定，居住被定义和展现为定居。选择居所意味着承诺维护一个地址；拥有地址者既是发件人也是收件人。现代居住者在这两方面都将部分精力投入作为企业场所的居所。当前地址持有者遵循着旧欧洲贵族的习惯——他们几乎愿为居住特权付出任何代价。在关注起源名称和名字光环的贵族眼中，地址即信息。即使在资本主义前提下，通过地址展示地点和等级仍是有效企业目标，因其利用移动社会价值的万能牌——可及性。

(484)

现代住宅被定义为地址时，使居民可被服务、配送和网络供应触及，并提供作为委托和信息发送者的手段。住所是原始投资，商业世界参与者借此证明自身能力和社会诉求。作为社会位置投资，地址是固定资产组成部分。居住价值越清晰，住房

设施提供者就越有理由从交通能力角度推荐其产品。最高溢价属于结合隐私优势与接入选项的住宅单元。这种场所既是完美隔离的自我领域，又是多元在线社区网络的易接入节点，是屏蔽外部世界与按需接入现实的连接点。在此背景下，"智能住宅"的精致转向超越了宣传口号。向智能方向明确的居住使住宅成为中介：为人工协商程序与人类终端消费者互动的场所和交叉点。（485）

比尔·盖茨称其西雅图附近的 Cyberhome 项目为"（近乎）全知房屋"。（486）这个由玻璃、木材和硅构成的建筑主要作为放松机器，为他和妻子提供最大化的"娱乐可能性"。智能玩具使房屋成为体验环境。盖茨别墅中的漫步者置身电子茧中，时刻被个性化光晕、音乐和操作选项包围。房屋持续知晓关于访客的一切必要信息。如同数字潜艇，它昼夜准备满足居住者所有包含"黄色"一词的歌曲需求。墙内嵌显示器可调用艺术史档案的任何图像。"居住意味着...拥有访问权。"（487）

注意后农业时代和非手工业行会的居住条件几乎普遍建基于工作场所与住宅的分离（至少对工薪阶层而言）。此处显现居住阐释的新维度——被明确界定为非工作领域。政治经济学术语将该领域活动转录为"劳动力商品再生产"。相反，感觉社会学强调当代居住作为身份表现和再生的媒介，以及住宅作为突入感觉场景的基地。住宅日益明确成为个体投身纯粹内在自我实现使命的场所。自我实现是自我消费的伪装表达。生命最重大事件在此被定义为受激感觉流或体验流，即在时间流动中积累

和挥霍可享受的差异。住宅是感觉企业家的场所，即"最大化单位时间感觉的欲望机器"。（488）

坂茂，幕墙之家，1995

最终，现代建筑文化成功使所有建筑近乎无客体的物理内容——封闭空气——成为独特主题。在我们呈现中，空气构成居住文化显化的最后维度。在温室讨论背景下，可以冒险提出：所有当代住宅不仅配备气候设施（我们纬度区的供暖，更南区域的空调），其本身就是气候设施。值得注意的是，空调现象至今未引起文化史家和社会学家关注。零散提及空调对地球炎热地区文明开放的重要意义。历史学家大卫·S·兰德斯强调美国人口南迁和南方工业建立与空调普及的关联。（490）此处呼应黑格尔关于自然空气对人类无用的尖锐观点。（491）现代建筑师不仅意识到对居住单元心理舒适的责任（如柯布西耶的"精神通风"概念），也日益理解其作品除可见建筑结构外，还拥有具独立价值的大气现实。真正的宜居空间是可呼吸的空气雕塑。不少20世纪建筑大师在此意义上推动艺术向宏观雕塑思维转向。（492）随着建筑体被重新理解为空间造型体量，对空心空间（les creux）作为需构型的独立现实的感知增强。正如19世纪温室为内部气候而建，20世纪空间创造大师们致力于明确的空气与气候艺术。

审视上世纪居住实践可见，"居住机器"的实际定义（因数量关系）更多属于DIY者而非建筑师事务。居住机器的规模化实施——暂不考虑社会主义中央集权的殖民地建设——发生在

（1950年后所谓）第三世界大都市边缘的膨胀贫民窟。这些巨型无定形聚居区接近建筑零点，用铁皮、纸板、稻草、泥土和木材即兴搭建，常无基础市政服务，是自主建造的永久紧急状态容器，既证明人类居住需求的不可摧毁性，也展现最恶劣条件下对"小屋"（建筑需求的原初表达）渴望的原型创造力。

纪尧姆·比尔，供暖台，1990

这些形式表明，现代家居与运动的关联不仅存在于旅行符号下。更是逃亡迫使人类不断发明居所与移动性的新妥协。无数失根者停滞的逃亡创造了新石器时代居住与等待等式意外复苏的环境。若说历史终结的思辨表达在任何处具有经验意义，莫过于这些现象。降落于棚户区、贫民窟者生活在近乎无计划或可推动未来的过去的不可性中。在这些迷失与被剥夺者的中途站，古老的农民耐心与期待平衡已被打破；这里只剩下对外来援助的模糊希望，毫无自主成熟产物带来解放与自主时间存在的前景。

B. 细胞建构、自我领域、自主集装箱

关于通过公寓阐释共存隔离的存在

"时候将到，且已来到，你们要分散各归自己地方..." ——
《约翰福音》16: 32

研究近期建筑史与媒介化社会生活方式联系者立即发现，20世纪两大最成功建筑创新——公寓和体育场——直接关联时代

两大社会心理趋势：通过居住与媒介个体化技术实现的独居者解放，以及通过大型迷幻事件组织实现的群聚。我们暂不强调现代社会的"社会"综合更多通过大众媒介（即非聚集者的电信整合）而非物理聚集实现，而操作综合通过市场关系调节。

1. 细胞与世界气泡

现代公寓（文献中也称单间住宅或更具野心的"空间住宅"）（493）具现了细胞化趋势，可视为现代社会个人主义的建筑拓扑类比。对个人主义诉求的阐释，我们满足于加布里埃尔·塔尔德 1880 年代的断言："现代文明人真正渴望的是摆脱人际支持的可能性。"（494）公寓建设发展证明：看似自然的"一人至少一室"预期需要最多条件。正如苏联现代主义凝聚于塑造集体新人的公共住宅神话，西方现代主义聚焦于解放个体在资本流动中专注自我关系的公寓神话。

我们将公寓定义为自我领域的原子形态，即世界的气泡细胞，其大量重复产生个人主义泡沫。此定义不含道德评判，不迎合天主教和新保守派对单身文化的老套批评（无非奥古斯丁式冷漠自私指责），新意仅在于犀利暗示：现代自私者订阅《每日自我》。我们也避开"生存空间最小值"等概念——这类表述几乎总是误读现代居住反思所围绕的"生活世界"细胞或原子理念。

理解公寓现象需把握其与系列化原则的紧密联系，无此则无法设想建造（生产）向大规模制造时代的过渡。（495）正如埃

尔·利西茨基所言构成主义是绘画向建筑的转捩点，（496）系列主义是元素主义与社会乌托邦的转捩。系列主义通过精确标准化调节部分与整体的关系，使分散制造与集中装配成为可能，这是现代性细胞与细胞联合体特征关系的关键。细胞发展体现分析精神（回归元素层面），基于此类元素的房屋建造则意味着旨在创造建筑、城市和经济可持续整体的组合学或"有机建造"。自柯布西耶 1922 年全采光别墅方案及其 1925 十字形、1933 星形、1938 菱形摩天楼计划始，通往细胞雕塑式堆叠（如黑川纪章 1972 年东京中银胶囊塔）的多岔路径展开。胶囊单元的垂直聚集在此成为独立审美现象。其他建筑师以蘑菇或树形堆叠住宅模块。芝加哥 Marina City 两座 60 层公寓塔楼以花瓣平面和凸出阳台为特征。尽管大型复合体必然通过元素单元加法形成并偶然呈现为单纯堆叠，它们始终保有特定宏观雕塑价值。无论如何，公寓楼语法禁止单纯堆叠，因无走廊、楼梯、电梯和管道系统的单元无法运作。

公寓作为居住细胞代表居住条件的原子平面：正如生物细胞是生物有机体的原子和生成原理（17 世纪斯瓦默丹："生命皆来自生命"；19 世纪菲尔绍："细胞皆来自细胞"），现代公寓建设发展出居住原子——以独居者为核心的单身公寓作为其私人世界气泡的细胞核。通过回归细胞单元，居住空间本身被带至基本形态。

通过修改戈特弗里德·森佩尔（Gottfried Semper）的一个表述，我们可以将这种结构称为「空间个体」（497）。公寓建筑与胡塞尔、海德格尔的现象学在历史上同步发展并非偶然：两者都试图将反思性的个体锚定在一个被彻底显化的世界媒介中。独居住宅中的存在，无非是「在世存在」（being-in-the-world）的特定案例，或是将原本被刻意隔离的主体重新沉浸于其所谓的「生活世界」中——一个时空上具体指向的居所。建筑师对住宅的新认知，与哲学家对沉浸式「此在」（Dasein）之世俗前提的精确发现，共同构成了针对旧欧洲理性文化中长期存在的「情境盲视」的同步解药。

芝加哥玛丽娜城（Marina City）

现代建筑将「细胞」概念重新接近微生物学的范畴，并非毫无历史合法性：当英国物理学家罗伯特·胡克（Robert Hooke）在1665年的《显微图谱》（Micrographia）中引入生物学的「细胞」概念，以描述显微镜下软木片中由封闭空腔构成的紧凑结构时，他的灵感正源自修道院中成排僧侣单间的类比。

悬挂式洗衣机

随着现代建筑进入理想化、原型化的最小居住单元概念，经历在微生物学中的「流放」后，「细胞」概念回归其起点，并携带着分析精确性与建造灵活性的增值。解放后的「居住细胞」提出了一套关于建筑与卫生条件的最低自主性标准——唯有满

足这些条件，「独居状态」才能被视为形式上的完满。因此，一套完整公寓必须提供昼夜自我照护循环所需的一切设施：睡眠区、浴室、卫生间、烹饪区、餐桌、衣橱、空调或暖气、电源插座、信箱、电话、媒体线缆或天线。正如作为「湿润细胞」的浴室所展示的，居住细胞本身又由次级细胞单元构成。

罗伯特·胡克，《显微图谱》，伦敦，1665 年。显微镜下的软木片。

居住泡沫中的独立气泡构成了居民与自我关系的「容器」。居住者作为基础舒适的消费者入驻其中，将住宅的生命胶囊视为自我配对的舞台、自我照护的操作室，以及污染环境中邻里关系（即「互联隔离」）的免疫系统（498）。从这些视角看，公寓正是我们曾描述的「自生容器」（autogenous receptacle）之超现实容器功能的物质复刻（499）。

公寓的「泡沫生成性」（aphrogenic）特质源于建筑实践中的常见现象：「单间住宅」通常被纳入按总体规划设计的标准化居住单元聚合体中。公寓楼（或「居住单元体」）代表着社会空间晶体或刚性泡沫体，其中大量单元以堆叠方式并存。这些形式与流动泡沫共享「共隔离」原则——即通过共有墙体实现空间分隔。由此衍生出老旧公寓楼特有的邻里问题：隔音不足无情地戳破了居住细胞自治的幻象。作为「共隔离体」，共有墙体导致相互隔离的单元常无法实现充分的声学免疫。在社会泡沫中，个体细胞所追求的「岛屿效应」因细胞密集堆积而消

散，结果便是令人不快的「非自愿沟通」。基于此，近期公寓建筑开始意识到其核心任务：尽可能限制「互联隔离」单元的共存压力。若无法解决此问题，公寓楼往往成为社会病理的温床——勒·柯布西耶（Le Corbusier）以否定式表述为此提供了注脚，他强调建筑中关键在于「精神通风」。一座成功的居住单元不仅是围合的空气片段，更是一套心理-社会免疫系统，能够根据需求调节对外封闭度。「精神通风」意味着在免疫隔离的单元中渗透入共同体活力的气息。二战后声名狼藉的卫星城悲剧正揭示了这种通风的匮乏：它们使居民在心理社会层面同时陷入无助与窒息。1972年7月15日圣路易斯市中心普鲁伊特-伊戈（Pruitt-Igoe）高层住宅群的爆破——被建筑史家詹克斯（Jencks）判定为后现代主义元年——首先应被理解为粗鄙现代主义在建筑领域免疫性破产的宣言。

1972 年爆破前的普鲁伊特-伊戈住宅区

细胞单元的大规模聚合具有深远的社会学（或更准确地说，社会形态学）意义——这一洞见可追溯至 19 世纪。马克思在 1852 年《路易·波拿巴的雾月十八日》的著名段落中，通过分析拿破仑统治的政治经济基础指出：这位民粹独裁者代表的阶级及其诉求尚未充分显影，即「法国社会中人数最多的阶级——小块土地农民」（500）。马克思强调，这个「由同名数简单相加形成的、犹如一袋马铃薯」（501）的群体，其成员虽处境相似却缺乏有机联系：

他们的生产方式不是使他们互相交往，而是使他们互相隔离……法国农民的贫困化加强了这种隔离状态……每一户农民几乎都是自给自足的……一小块土地、一个农民和一个家庭；旁边是另一小块土地、另一个农民和另一个家庭……这些群众……就像一袋马铃薯是由袋中的一个马铃薯汇集而成的那样。（502）

显然，马克思在此扮演了前泡沫时代的现象学家角色：他将对称的农民-地块单元视为加法式集合体。「村庄」「省区」「马铃薯袋」等比喻无一不指向结构松散的泡沫状聚集（aphrological agglomerations）。这类集合体无法自发形成阶级立场或主体性——在马克思看来，唯有具备革命意志的阶级才能回应自身的政治与免疫利益。这些思考中明显回荡着黑格尔的结构思想，尽管《法哲学原理》的作者曾嘲讽「原子式个人堆积」（§ 273）难以自主形成法权秩序乃至宪法。然而，具备阶级意识的「堆积物」至少已踏上通向理性宪法的半途。《雾月十八日》的作者对此并无幻想，他犀利审视着小农宇宙中孤立单元的内部蒙蔽：

小块土地……将法国国民的广大群众变成穴居人。1600万农民（包括妇女儿童）居住在洞穴中……其中大部分只有一门，少数有两门，极少数才有三门。窗户之于房屋，如同五官之于头颅。（503）

若说存在证明「乡村生活白痴性」的动因，从物质层面看是法国窗户税导致的农民棚屋开口稀少；从形式层面看，则是阻碍地块居民从「自在阶级」向「自为阶级」过渡的隔离状态。无窗象征沟通、启蒙与团结的匮乏。由此观之，小农构成了「准无产阶级」——与工业无产阶级同样面临从孤立、非政治存在向组织化、政治能动存在过渡的任务。这相当于将「马铃薯袋」转化为政党，或用城市学术语说，将自我封闭的洞穴聚落转化为充满沟通活力的全国性工人聚居区（甚至国际化的阶级公社）。旧日孤立的洞穴将被政治运动、战斗性工会、阶级斗争联盟取代——我们可称之为「团结泡沫」，以表达系统性视角下工人既非历史主体亦非「大众」，而是免疫联盟。马克思主义论述基于一个假设：用「阶级」概念描述小农群体的真实集体形态，通过「阶级意识」与相应激进政治（「革命」），该「阶级」成员可获得决定性免疫优势。

此处显现了 19 世纪社会主义理论对时代核心议题（因错误前置概念决策而未能精准把握）的发现：免疫与共同体的组装。其中始终进行着「辩证法」或本己与他者、共在与非共在的循环因果互动。在受污染且不可回收的「阶级意识」概念中，仍隐藏着未竟的指涉——在个体化、碎片化与隔离机遇增长的时代，个体细胞需要通过同等级人群的更大单元团结来优化利益代表。值得注意的是，「民族共同体」表述隐藏着类似问题——这也是被污染且无法再肯定使用的概念。难道「利益」本身（尤其组合为「国家利益」「阶级利益」「企业利益」「居民利益」时）不正是对唯有共同体可达成的免疫优势的隐秘隐喻？

2. 栖居中的自我配对

……我包罗万象。——沃尔特·惠特曼《草叶集》

作为自我圈层的基本形式，公寓是场所——在此，古老居住共同体（家庭）成员间的共生关系，被独居者与自我及环境的共生所超越。转向当代单子式居住无疑造成了人与人、人与物共存模式的深刻断裂。

托马索·米纳尔迪，《阁楼自画像》，约 1813 年

可以说，这是一场「第二人称危机」——如今「第二人称」正入驻「第一人称」。最新伦理理论反映了此点：唯有当「自我裂解为虚拟内在他者」成为流行病时，「他者」作为真实他者（当代道德哲学核心主题）才能被发现。此刻，自恋反思的「他者」与真实相遇/错失的「超越他者」间的鸿沟才得以普遍显现。赫尔曼·布洛赫（Hermann Broch）所言的「生命机制聚合体」——唤起传统家庭共存的全球性球形情境，以及在梦游式共生与半麻醉状态中发展的模糊整体——在 20 世纪被离心力撕碎，个体散落为自有世界细胞与主动-被动微整体。由此，通过分解与隔离的社会分析，与通过人工二元情境自我探索的精神分析形成平行。

当居住者发展出精细的自我配对习惯，并持续处于自我分化（即「体验」）过程中，便可称其存在于「自我圈层」。若仅将这种生活形式等同于「孤独生活」（缺乏伴侣与人类互补），则是误解。细察之，独居者的「非共生」实践实为「自我共生」。在此，个体通过持续自我分化过程，不断将自身指涉为内在他者或次我多元体，伴侣形式由个体自身承担。共存关系转化为个体体验自我的情境流变。实现自我配对需预设「自我技术」（egotechnics）——这些中介媒介支撑着自我补全，允许使用者永久回归自身，并由此形成与内在惊奇伴侣的配对。程序性独身者常坚称「独居是所知最不无聊的存在形式」，这并非偶然。事实上，凭借技术赋权，解放的个体总能扮演自我陪伴者。「独处者总与糟糕伴侣为伍」——保罗·瓦莱里（Paul Valéry）的戏言，或许正被 20 世纪独身文化证伪。

如第一卷所述，现代性中固化为分离本体论的个体主义幻觉，唯有通过媒介演化史才具说服力。自我技术（尤其是书写与阅读）塑造了回归自我的新程式，催生了内在对话、自省与自我记录的历史创新。其后果是：字母人（homo alphabeticus）不仅发展出特殊的自我客体化实践，更通过内化客体实现自我重聚。日记是此类自我技术形式，良心审查是另一种。在探讨人类面部性历史（尤其是旧欧洲面部间性关系）时，我们提及镜子在欧洲人光学自反关系中的迟来却关键的作用——强调这种范式性自我技术工具对感性反思向「自反」转化的贡献。现代公寓居民（与多数同时代人）的日常生活中，照镜已成为调节自我的常规操演。

M. C. 埃舍尔，《手持反射球的手》，1935 年

个体主义体制中的个人沦为「镜权」（反射性自我补全功能）支配下的 punctual subjects（点位主体）。他们日益生活于「无需真实他者即可扮演双极球体关系中双方角色」的幻觉下。这种幻觉随欧洲媒介与心态史逐渐具象，直至个体将自身视作第一性实体，将他者关系贬为偶然。每个房间的镜子正是此命题的生命实践专利（507）。

「自我共生」表述揭示：原始球体的二元结构可在特定条件下被个体形式化重演——即当且仅当个体拥有充分适配自我补全情境的中介配件时。日常生命形而上学中的「独立」概念，从球体学视角看，正是通过自我配对、自我照护、自我补全、自我形塑实现的二元虚拟化。由此，公寓可被理解为自我关系工坊，或不确定性的庇护所。此处发展的并非中世纪晚期修士单间中的「神-灵魂双重单一性」，而是支持个体与自身配对（单-二元性）的场所。这种精神运作滋生于个体现状与其潜能状态的经验差异，唯有当自我观察与自我调节的连续体决定整体生活方式时，方可能持久。这对应埃利亚斯·卡内蒂（Elias Canetti）预言的「人人自绘其像并膜拜之」的社会状态（508）——区别在于，当代个体借助众多媒介将自我制作为暧昧形象。青年柯布西耶造访佛罗伦萨附近的埃马修道院（Certosa d' Ema）后迷恋基督教修士生活方式，岂是偶然？「我愿终生居住于他们所称的『单间』」（509）——他在 1907 年意大利之旅中写道。令这位建筑雏鹰沉醉的修士单间

被设计为内外双室结构，在他看来，这堪称更高诉求工人住宅或时代适配学生公寓的理想范本。

草间弥生，《无限镜屋》，1965 年

从文化史视角看，柯布西耶对修道院建筑的迷恋动机充分：中世纪盛期修士单间确为现代主体形式的最初萌芽。在这些静修室中，完成了警惕性注意力的原始积累——随着形而上学根本导向从超验转向内在，西方风格现代个体主义由此生发。注意力是修士与合格消费者支付差异在场的心理货币。正如修士单间物质化了出世的禁欲个体主义，当代公寓文化及其自我技术装置支撑着入世的享乐个体主义。后者以个体对营养代谢与情境同化的无休止自我观察为前提。个体主义是消化崇拜，颂扬食物、体验与信息穿越主体的过程（510）。当万物皆为内在，公寓便成为整体厕所：此处发生的一切皆归于终极消费。进食/消化；阅读/书写；看电视/发表意见；休整/投入；兴奋/放松。作为自我共生微剧场，公寓包裹着渴求体验与意义的个体存在。

因其兼具舞台与洞穴属性，公寓既容纳个体的登场，亦接纳其复归无意义。这可通过「公寓主体」日常剧本中的典型自我照护循环解释：始于晨间梳洗单元（排泄、清洁（进阶版：整套洗浴流程）、美容护理、着装（再进阶：服饰投资的隐秘仪式））。即便基础层面的美容自为实践，亦提供高价值的差异化宇宙——用户借此使面容趋近艺术品极（波德莱尔在《化妆

品颂》中预言此点：「美人需镀金以被膜拜」）。服饰选择同样蕴含微观差异宇宙，搭配成为设计任务，选择化为自我投射。在发达的体验社会中，个体作为自身形象的创作者要求署名权，并通过形象策略的社交收益（直接或间接）验证自身。

个体通过服饰策略验证其形象工程的社交收益——无论是直接的成功（如被赞赏）还是间接的认可（如未被嘲笑）。这种自我投射的验证机制，成为当代身份构建的核心仪式。

公寓作为自我圈层的终极舞台，将日常存在转化为永无止境的代谢仪式。在这里，个体不仅是消费者，更是自我消费的祭司。进食与排泄、观看与评论、兴奋与倦怠——所有行为都被纳入「输入-处理-输出」的循环逻辑。当内在性成为唯一维度，公寓便升格为整体性消化器官：从物质食粮到信息流，从情感到倦意，一切皆需经历「主体性消化」的炼金术。勒·柯布西耶笔下的「居住机器」在此获得最字面的诠释：人既是机器的操作者，又是被机器处理的原料。

这种代谢仪式的高度形式化，催生出「自我技术」的精密程序。个体通过时间管理应用优化日程，借健身软件追踪卡路里，用社交媒体记录情感波动——每一步都是对「自我作为可测量系统」的信仰实践。公寓的物理空间由此被数字层覆盖，成为双重现实的操作界面：冰箱的智能显示屏与手机健康 App 同步，浴室镜面内嵌 AR 美妆教程，书桌化身多屏工作站。居

住细胞由此升级为「赛博格单间」，其免疫系统不仅防御物理噪音，更过滤信息过载。

公寓的矛盾性在于：它同时是撤退的洞穴与表演的舞台。晨间，个体在浴室的柔光镜前雕琢「可示人面容」；日间，视频会议背景墙被精心布置为「智性生活」的剧场；夜晚，熄灭灯光后，手机屏幕成为连接虚拟社群的私密窗口。这种双重性揭示了当代主体的分裂：隔离的肉身与超链接的意识共存于同一空间。

这种分裂在疫情期间达到顶点。当公寓被迫承担起办公、教育、娱乐的全功能时，其作为「免疫容器」的局限性暴露无遗：物理隔离无法阻断数字监控，Wi-Fi 信号成为比门窗更关键的生存通道。居家令下的个体陷入双重困境——既要维持生物性免疫（避免病毒感染），又需捍卫精神性免疫（抵抗信息焦虑）。厨房餐桌在 Zoom 会议中化作演讲台，卧室成为全天候真人秀片场，这种空间的功能坍缩印证了海德格尔的预言：技术正在将世界转化为「常备储存物」（standing-reserve）。

当我们将公寓视为社会泡沫的基本单元，其形态学意义便清晰显现：每个居住细胞都是自足的免疫系统，却又通过管道（水电网络）、信道（光纤）、物流（外卖）与其他细胞联结。这种「互联隔离」构成晚期现代性的根本悖论——一个体越是追求自治，越深陷系统性依赖。

马克思笔下的「马铃薯袋」在此完成数字化转世：App 界面中的用户既是孤立的「数据马铃薯」，又是算法聚合的原料。当代「阶级意识」的困境在于：当居住细胞提供基础舒适后，个体失去构建集体免疫的动力。普鲁伊特-伊戈的爆破不仅是建筑的失败，更是共同体免疫策略的破产宣言——当隔离的物理成本消失（空调、外卖、流媒体），精神免疫的集体维度便被遗忘。

回归马克思对农民棚屋「无窗之愚」的批判，我们或需重思公寓建筑的终极伦理任务：如何在确保免疫的同时保留「对外开口」。窗在此超越物质构件，成为存在论隐喻——它既是光线与空气的通道，更是自我与他者相遇的界面。柯布西耶的「精神通风」不应止步于物理换气，而需升华为对「他者性」的主动涵容。或许，未来居住细胞的进化方向，在于成为「选择性渗透膜」：既能过滤侵害，又允许意义的交换。当每个公寓都能在确保主体性的同时保持对世界的温和开放，「泡沫」或将不再是隔离的隐喻，而成为多元共生的生态结构。

早餐——无论人们如何称呼这一营养行为（带着某种自命不凡：每日饮食循环的开幕仪式）——作为自我照料活动的起点，旨在满足新陈代谢需求，而这一过程通常离不开炉灶与厨房空间的操作艺术。公寓中的厨房俨然是一个微型手工艺操作场域，凭借其配备的相应器具，人们在此日复一日地执行着点火、切割、分块、转移、摆盘等基础性烹饪实践。在“为自己准备些什么”的动作中，独居生活的自我配对特质尤为显著：

依赖自家厨房自给自足的人，实质上同时扮演着主人与宾客的双重角色，或者说厨师与食客的双重身份，从而揭示出在自我关怀的某些行为中，必然包含着一种自我馈赠，即主体将自身作为馈赠者与接收者双重身份的意图交融。

得益于现代生物学对新陈代谢机制的深入阐释，自我供养者得以从批判性营养学的视角发展出自我照护的可能性。在此过程中，与美食品质并重的，是日益受到重视的膳食科学；基础食材之外，营养补充剂不断丰富，温和的健身类药物在自我护理的居家环境中占据一席之地；生活资料（食物）逐渐转化为生命增强手段；自主进食行为日益趋近于自我药疗。通过标配的炉灶、水槽与冰箱等技术支持厨房自主功能的最小化公寓，如今已然构成一个高效的热环境单元。正是这些基础性胃环境指标，与卫生标准共同界定了现代居住单元的舒适理念。

在许多情况下，个体正是通过最初的饮食行为进入声环境——集体生活的喧嚣场域。声音的禁食状态被一场声学早餐打破，无论是自主选择的晨间音乐，还是广播电视节目。这种反沉默现象昭示着独居者如何通过媒介选择，自主掌控日常世俗化与再社会化进程，决定现实输入的内容与剂量。耶拿时期的黑格尔目睹类似场景时曾断言，晨间读报堪称“一种现实主义的晨祷祝福”；（511）其细微差别在于，夜间脱社会化后的私密主体重新接入群体噪音，仍须借助阅读这一文化技术——即允许外部声音渗入内在独白与多重对话。得益于音频媒介，独居者的生活单元实现了历史视角下曾被认为不可能、甚至自相矛盾的存在形态：个体声环境。这一特征体现为：个体不再被群

体声浪所裹挟，转而以审慎态度接纳特定噪音、声响与语音文本。从群体对群体的原始全频段同步，如今升腾起无数个性化的声音气泡：微型听觉场域，实现了相对自由的聆听体验。

（512）（便携式CD或卡带播放器与耳机的结合加剧了这一趋势：这种隔离技术等同于在公共空间植入微型声学公寓，亦可喻为听觉潜水舱。）现代社会在亿万细胞单元中震颤于声音泡沫之海；就彼此竞争的无数听觉共同体而言，“氛围之战”的提法恰如其分。（513）而数十个电视频道的常态化共存，难以掩盖其声学行动模式的本质——无非是视觉增强版广播；区别仅在于频道选择的自由度获得了更优技术支持。

库尔特·温霍尔德，《持收音机的男子》，1929年。

后现代性是遥控器副产品的论断不无道理。远程控制技术作为关键手段，掌控着自我领域中声像现实的准入权限。鉴于人类作为智人种属的本质由其听觉经验形塑，个体自主调谐的普及标志着人类学意义上的断裂：无论是外在的听觉压迫，还是精神分析通过“超我”概念部分转译的内在道德调谐压力（涉及个体被集体超频调谐的道德维度），都消融于自主选择听觉环境的趋势之中。诚然，在个体化声环境构成的个体中，内外听觉层级始终并存，非自愿听取往往先于主动选择的聆听。

公寓作为个体声环境的扩展，与电信联结共同构成居住单元中介性完善的最重要贡献。它确保这个细胞单元在完美履行防御功能（作为绝缘体、免疫系统、舒适供给者与距离调节器）的同时，仍保持与世界接轨的可能性。听觉自我领域虽远离尘嚣

却向世界敞开，允许精选的现实碎片、噪音、感知、购物所得、意外发现与访客进入。其实践可行性由广播电视保障，传统压力媒介已退居次席。

在自我领域的信息化与氛围营造方面，唯电话堪与音频媒介比肩。因其双向媒介特性，电话成为从保留地联结世界的最有效工具之一。相较于单向媒介（广播、电视、报纸、书籍），电话享有双重本体论特权：不仅传递（多数情况下）来自现实的呼唤，更使接听者（若亲自应答）与呼叫者处于（体验为真实的）实时共存状态，使其与远方行动者共享存在高度。这种即时性效应使电话堪称"生命传声筒"：（514）来电者必定是生命存在。听筒彼端永远是一个具身化的远方生命，携带着信息甚或邀请的声音。由于可被呼叫渗透，公寓丧失了"场所统一性"，反过来被编织进虚拟邻域网络。因此，有效邻里关系非空间性，而是电话性的。从免疫学视角观之，电话是柄双刃剑：既为居住细胞引入危险的外部感染通道，又爆炸式扩展居住者的行动半径与结盟可能。（在此语境中无需论及互联网，因其本质可视作电话的视觉延伸。）文字打破交流的时空同步性后，电话实现了场所重合性的超越。

远程呼叫渗透本地呼叫原则（更准确地说：口耳耦合的世界生成效应），最终使某些宗教话语预构的球体共鸣奥秘获得技术表达。（515）回望可知，所有场域形构自始便蕴含"超现实因素"：人类场所中的交流者总已超越纯粹空间性。套用1900年的哲学语言游戏：远程通讯技术加速了生命中的精神流失。若将心灵远距接触的附带效应视为通灵，则该技术刺激了此类

效应的泛滥。个体主义中的自我配对程序，正以电信机制固化为生活常规为前提：唯有如此，隔离不再等同于孤独，个体灵魂得以与相关缺席者及其远方生命信号（无论吸引力强弱）建立联结。

前现代性笼罩于这样的显见事实：最富趣旨的信息来自名为上帝的宏大缺席者，经由圣人、祭司与先知传递。现代性则寄望于天才与股市行情员等远方发送者。或许这正是形而上抱负文明中生存的伟大特征：智能挣脱地域交流的桎梏，参与语义流从近处生命向远方生命的转移。因此，此在如今意味着游弋于来自远方的符号之海——这些符号由宏大发送者背书。在此效应下，古典伟大文化得以作为书写文化繁荣：先贤之声通过文字载体支配后世识字者。形而上学始于远程共生；通过规训阅读，迟到的智能得以与早期智能智慧共振。我们可被远方生命触及；逝去与遥远的生命仍对我们保持可读性。

埃里克·菲施尔，《静物（香蕉与刀）》，1981年，纽约玛丽·布恩画廊惠赠。

依托电话的现代公寓生活方式，开启了这些成就的庸常化阶段。若说接触远方生命的收获曾长期受制于出世个人主义的绝对支配（当灵魂个体与上帝或绝对者配对被精心培育时），当今世俗个人主义则如所言，致力于个体与自我的配对——在此，作为永恒未知的自我他者，个体承担着残余绝对者的角色。（显然，此定位亦可归于现实他者。）（516）任何转向内在的自我，都可能发现自身足够超越自我。只需将自我构想

为显性个体与潜在个体的复合体，便知对自身潜在性的探索构成有益的生命内容。只要持续自我关注，被揭示的个体便追寻着隐匿个体的踪迹。（注意大众文化如何奠基于此前提：多数个体缺乏自我关注动机，因而追星成为明智之选。明星定义：a）他人无趣性的趣味放大；b）转移崇拜者自我关注的代理人。）

此现象在性爱维度显露得最为清晰。个体主义体制下，性爱常被组织为基于公寓的体验式性爱，即内在情欲可能性的勘探。二十世纪下半叶所谓"性自由"转型，无疑与公寓文化的谨慎性增益（或至少私人房间提供的安全保障）密不可分。六十年代起单身女性可得的化学避孕手段（这个被过度讨论的现象），仅强化了二十年代即显现的趋势：独居者对肯定性性爱的追求。公寓构成微型情欲场域，个体可在此追随欲望冲动，体验他人已历之境。它作为存在范型场景，演练着消费者与自身性潜能的关联。但当爱者（erastés）与被爱者（erómenos）合一时，此人马仍难逃爱者基本经验：爱欲对象鲜少同频回应。

自渎如双人性爱般昭示此定律：择偶迷宫中多数人注定失误。既然所求常不可得，便以替代品充数，必要时自身代之。公寓遂成挫折重构工作室，更准确地说，是欲望（无论真实或想象的对面）转化为自我欲望的试验舱——自我作为渴慕他者最可信的代理人。此悖论循环催生进攻性自满。公寓自慰（或许早在修道院单间中预演）完整展演主体、生殖器与幻象的三重关

系；由此可见，手淫性行为确能缩短操作流程，却无法简化人际双性结构的复杂性。

查尔斯·雷，《噢查理，查理，查理》，文献展 X，1997 年。

因此，公寓的情欲场域特征，最宜类比妓院阐释：正如寻欢者逡巡其间物色性伴侣，达成协议后携前爱对象隐入密室，公寓居住者将自我选为亲近他者，利用居所独处完成自我交欢。此自我配对的特殊性在于：个体作为自我追求者，毫无仪式地直取目标。极端案例如美国女权主义者、手淫活动家贝蒂·道森在其七十年代初畅销书《独身性爱》中，经十四年"独门研究"后自封"手淫学博士"。（517）

正如任何过度简易的关系都面临例行公事导致的贫乏化，手淫式自我陪伴终将遭遇单调乏味。自我挑动的兴奋非永恒可恃。自我取悦式生存的边界显现于手淫倦怠。近期单身文献表明：独居者性爱标记着规避自我单偶制的需求。即便以数小时震动棒疗程自矜的贝蒂·道森，亦坦言偶需真阴茎慰藉。但调查显示：多数单身者不愿为纾解此困，容忍永久伴侣对其细胞单元宁静的侵扰。

除却手工、热力与情欲特征，现代居住细胞更具备运动场域特质——当居住者将其转化为自我健身护理的剧场。现代社会健身导向生活方式的潮流，要求追随者持续关注身体形态，推动公寓向私人健身房转型。在此视角下，自我配对结构嬗变为：锻炼者分裂为教练与学员，继而在协调行动中复合。健身器械

（固定或可拆卸）可充任客观自反关系中的显性第三方；无器械地面训练则构成体操独白。存在主义获得身体阐释：从"此在是自我关联的关系"的哲学公式，衍生出"此在即保持体形"的大众版解读。

最后须将公寓描述为真知场域的外在投射：任何个体生活（无论多离群索居）都保有对真理的残余兴趣，至少体现为对接时代符号的语词需求。适度媒介消费者通常能达到认知生存底线——选择与参与公共论辩的许可证。更高追求者致力获取导向性知识，以便混沌中拓展航行。在真知自反关系中，个体非正式地扮演自我教育者角色，关注与"社会"认知科学现状保持同步；作为最低限自学者，他们以特异方式参与公共认知自我关怀资源。或许当代理论认知条件下，学习确需解读为无知的光彩管理，但在所谓知识社会，要求各异的当代人必须持续更新赤字。自此，正面信息主要用于校准未知未明事物的比例。信息渐次获得与品牌时装相似的功能：携带知识碎片如同佩戴太阳镜、名表与棒球帽。日本青年文化自八十年代兴起无意义专业知识的崇拜风潮。（518） 这些年轻人深谙：知识虽未备生活，却为广播电视竞赛而备。

独居者通常以时尚期刊与偶尔添置的工具书为知识源。对多数人而言，新书加入居所物品共同体仍是盛事。公寓生活的魅力在于：可无见证地忠实核算无可替代的自身无知。

C. 泡沫城市

城市会议建筑的宏观内部空间展现了人群共生的情境

如果说"每个人都是一座孤岛"这一命题对现代大都市中的大多数居民而言几乎已成为现实，那么我们又该如何继续思考"社会"这一概念？当现实分析机构仅仅致力于将个体在其私人居所中的生存状态予以揭示时，社会综合机构则承担着构建普遍形式的任务——通过这些形式，孤岛般的个体得以联结为互动单元。因此，"交流"一词在所有当代话语中都具有福音般的语调：对于那些在联结中寻求救赎的人而言，这是个救赎性的词汇，更准确地说，是在符号交换和交易性妥协中寻求救赎；而过去，在漫长的马克思世纪里，人们则将希望寄托于"劳动"、其分配与重组。

每个人都是一座孤岛：这对保守派而言是个坏消息，他们仍执着于通过既有的或有意构建的集体来超越个体的理念；相反，这对那些将其视为避免再次陷入所谓整体狂热之保证的人而言则是喜讯——因为通常情况下，岛民较难被整体所利用。然而，无论自我封闭的个体呈现出何种形式的孤岛状态，这些始终都是相互隔离且网络相连的岛屿，它们必须暂时或长期地与相邻岛屿在中等或更大的结构中结合：如全国代表大会、爱心游行、俱乐部、共济会分会、企业集体、股东大会、音乐厅观众、郊区邻里、学校班级、宗教团体、车队中的汽车群、纳税人议事会。无论是短暂聚合还是持久共生，若我们将这些集合体描述为泡沫，便是为了阐明共同隔离的生命聚集体或联盟的

相对致密性：这种致密性永远大于群岛（它本身提供了孤岛式多元性的决定性隐喻），但又小于大众（其中存在物理接触的欺骗性联合，如面团、沙粒和马铃薯袋）。

虚假意象能够创造历史，这一点在现代政治"大众"概念中得以显现。其隐喻根源——拉丁语中可塑且沸腾的"massa"（面团、堆、无形物质）概念——两个世纪以来催生了最为有害的暗示。在修订二十世纪词汇时，不仅需要废止"革命"这一表述，更需摒弃"大众"概念。（519）

Jean-Luc Parant, 《角度》，维伦纽夫-莱萨维尼翁，1985年。

在受个体主义制约的社会中，共同隔离的泡沫并非单纯的邻近身体聚集（共享分隔）、沉重而坚实的群体，而是相互轻触而不挤压的世界生命细胞多重性——每个细胞因其自身广度而配享宇宙之尊严。谨慎而言，"泡沫"这一隐喻提示：隔离手段并不存在完全的私有属性——至少有一面分隔墙是与相邻世界细胞共有的财产。这面共有的墙，从己方视角观察，构成了最低限度的自闭间性。超越此界限的一切，方可被视为共生现象。

1. 国民议会

当人们确信现代社会生存方式——即"社会"发展节奏——建立在双重行为基础之上（将社会聚合体分解为个体化复杂单元，并将其重组为合作性集合体），"大众进入历史"这一表述所隐含的建筑学问题便赫然显现。与共生体松散聚集状态相对应，现代集体必须致力于创造支持个体隔离（此处）与多头合作/观照集合体（彼处）的空间条件。这要求建筑学提出全新方案。

法国大革命期间已清晰表明：起义者集会只能借用旧制度建筑或城市公共空间（尤以大型建筑前广场为甚）。日后被含混称为"革命建筑"（520）的构想，其最富启发性的部分早在1789年前便已萌芽：如克劳德·尼古拉·勒杜1768-1773年间争议性的《农业看守者之家》，艾蒂安-路易·部雷1784年的《牛顿衣冠冢》，以及沃杜瓦耶1785年的《世界主义者之宅》。这些方案无一例外停留于纸面，与其归咎于外部环境，不如归因于其内在思辨逻辑：将空间从雕塑性构想与几何形式主义中解放的时机尚未成熟。（521）

伟大日子的革命进程因而在与其承载事件毫无关联的建筑与广场中展开。最著名案例：路易十六于凡尔赛召开的三级会议。1789年5月初，宫殿侧翼仓促布置了各等级独立议事厅。当6月20日，六百名第三等级代表（此时已僭取明显具有反叛意味的"国民议会"称号，主张征税权）发现原定的"小乐厅"大门紧闭（据推测因筹备23日国王主持的三级联合会议），遂在吉约坦提议下移师邻近网球场——与其前身同样，此建筑原属王室娱乐体系。在此，他们立下著名誓言：在王国宪法确立前

决不解散。值得注意的是，这份资产阶级夺权的首个言语行为，其对象竟是集会本身对自我存在的宣誓："国民议会……决定永不解散，并在任何环境允许之地集会……"（522）自始，首届国民议会（持续至1791年9月30日，后由立法议会接替，该机构又于1792年9月20日让位于国民公会）便拥有临时确定集会场所的自由——这种二十世纪颠覆者称为"功能置换"的做法，在数日后即被应用：第三等级临时借用凡尔赛圣路易教堂召开历史性会议，促成大部分教士加入；1789年秋，国民议会又迁往巴黎杜伊勒里宫马术厅（经仓促改造）；1793年5月，国民公会入驻杜伊勒里宫，艺术家吉索尔在此设计了可容纳700名代表与1400名观众的半椭圆形阶梯会场。与此同时，建筑师们的规划幻想从未停息：自1789年起，众多国民议会建筑方案（多因学术竞赛而生）陆续出台，大多采用英雄古典主义风格，不少已具纪念碑尺度（523）——仿佛共和国只能在罗马帝国的布景中显现。从部雷到阿尔伯特·施佩尔的脉络清晰可辨；除广播技术外，欧洲法西斯主义所有政治仪轨细节，皆可追溯至法国大革命的实践、方案与风格范式。

据此可定义"革命"事件：其最初发生于不恰当场所，却最终获得"位置"。新兴政治行动规模（从首届国民议会到各类俱乐部、党派、选区论坛）催生的空间需求，其共同点仅在于：必须强加于旧秩序建筑实体之上，赋予其异端功能。典型案例：巴黎圣奥诺雷街空置多明我会修道院（民众称"雅各宾"）。随着代表迁都巴黎，此处先成为布列塔尼俱乐部（后更名"宪法之友社"）驻地，发展为爱国激进主义思想中枢与行省数百分

支母体。卡米耶·德穆兰早在1791年2月即写道："在爱国主义（即博爱）传播中……雅各宾俱乐部似乎注定要像罗马教廷传播基督教般占据首要地位……"（524）新生权力集团迅速以集会场所自我命名的现象，既显露场所精神对集会者的支配，亦表明新力量星座对传统地方语义的独立。此处与无数其他场所发生的，实为教士权威向民众雄辩者的转移——以人性充盈的爱国激情取代基督教热忱。

类似机制短暂作用于巴纳夫周边温和派：1791年7月脱离雅各宾俱乐部后，他们在邻近斐扬修道院（距马术厅仅数步之遥）确立分裂合法性。1793年7月13日，斯巴达狂热者马拉遇刺后，国民公会成员与"革命性别"（巴黎妇女）在方济各会教堂（民众称"科德利埃"）设置灵堂，将其心脏单独葬于修道院地窖（遗体暂厝科德利埃花园，后移葬先贤祠）。自1790年4月起，这些教会建筑即作为"人权与公民权之友社"总部。心臟容器最终在恐怖时期神秘消失。

无论此类空间征用具有何种象征分量，1789-1795年间的事件、话语与姿态，皆与建构主义者在白板之上重启的幻象毫无相似：从未存在可供时人作为未来世界生灵活动的"共和空间"。革命几未改变物理存在，却重塑其意义。起义的运作特质通常表现为对现存物的角色重分配、颠覆与功能转换。正如观察所示：革命几乎未建新物，却几乎重命名一切（525）。伴随这些政治言语行为（依事物本质，无出三级会议更名为国民议会之右者）的，往往是功能转换——最具政治象征野心的两项举措：将圣日内维耶还愿教堂改为国家先贤祠（伟人骨灰与

光环的国立档案馆）（526）；将卢浮宫改造为首座国立博物馆（汇集全球解放/劫掠的艺术珍品）（527）。某些废除领域的创新同样瞩目：1790年移除巴黎胜利广场路易十四雕像基座奴隶像；1792年8月10日起义中推倒雕像本身（528）。雅各宾专政高峰期间，公共空间清空君主制个人纪念碑，代以自由女神像与共和寓言；各地临时搭建的祖国祭坛与自由树，昭示着要求信徒如传教一神教鼎盛期般自我牺牲的公民殉道宗教。

旧制度厅堂的全国性功能转换（仅巴黎48个革命选区对集会场所、议事厅、法庭、行政办公室与监狱的巨大需求）远未满足新政权的空间诉求。革命首年即显露出创建大型集会场所的必要性——不仅容纳代表，更要容纳被代表者（人民大众自身），使其在节庆场合能以井然有序的实体聚集形式，作为新"社会"（即主权民族）的现时全体在场。尽管法国当时2500万人口的地理现实使该理想至多在大城市近似实现，却无损共和大众全体在场理想的动员效力。自我建构为理想方向的公民民族，至少渴望偶然性地整体共聚；全然无视现代社会本质上的非结节性构成——其首要范畴正是不可聚集性。这与彻底渗透着城邦可聚集性要求的古代民主（含妇女、儿童与奴隶）形成根本分野。

在集会热情驱动下，古代大型集会建筑模式必然重现：希腊圆形剧场与罗马竞技场为欧洲古典文明提供了两种成熟范型，其形式完满性纵隔1500年仍具复兴可能。具有预言意味的是：巴黎学院早在1780年代初即举办公共庆典建筑竞赛——1781

年公共节庆馆、1782 年竞技场、1783 年兽苑竞技场；类似主题延续至 1789-1790 年竞赛（虽鲜有实施可能）。（旧制度曾 flirt 古典竞技场作为绝对主义节庆舞台：1769 年王太子与玛丽·安托瓦内特婚礼期间，协和广场圆形点曾建巨型罗马竞技场风格建筑，作为大众娱乐场所运营十年后因破败拆除。）学院竞赛仍沉浸于晚期绝对主义的人民统治幻象，许可（近乎无后果地）梦想容纳臣民被动欢呼于王室权力艺术展演的巨型容器。

唯有革命爆发后，面向"大众"的竞技场/圆形剧场模式方获临时实现与政治效力——尤以 1790 年 7 月 14 日攻陷巴士底狱周年庆（联盟节）为甚，这场于巴黎战神广场举行、联合抵御反革命阴谋的爱国者大集会（529），成为自罗马大竞技场时代以来欧洲最大规模群众事件。当日约 40 万人聚集于临时看台，塔列朗在特设"祖国祭坛"主持爱国礼拜（仪式简陋）。可资比较者唯有 1783 年 12 月 1 日查理教授氢气球首飞——25 万巴黎人涌向杜伊勒里花园见证反重力奇迹（530）。塔列朗身上浓缩着祭司向"大众"司仪（更确切地说，作为共识导演的媒介政治家）的转型。庆典视觉焦点是由纸板、木材与石膏构建的巨型凯旋门——好战爱国者共和国明确宣示其对罗马帝政胜利象征的兴趣。参照此等罗马意象，或可认为拿破仑十年后的胜利仅是执行革命伊始爱国社团的便利要求：岂非现实总是趋近幻象诉求？尽管联盟节场景仍渗透绝对主义精制仪轨与天主教习染的祭仪魔力（二者在节庆语义中作为被废黜量），但对聚集者而言的特殊性，显见于拉法耶特以各省联盟者名义的宣誓（强化法兰西人内部团结及民众与国王融合——后者宣誓

/伪誓效忠民族与法律)，似乎此直接民众集会关键在于使聚集者承诺其当下共存，乃至回归非聚集状态后的想象性共在（后称"民族团结"）。此外，现代政治开端鲜有场景如首个 7 月 14 周年庆般彻底印证加布里埃尔·塔尔德"社交性与梦游症等式"——法兰西人在此类情境中的训练，或可解释拿破仑何以遭遇如此异常易于催眠、动员与煽动的"民族"。

此激动事件后，早期社会主义者话语立即浮现关键质疑：此类民族全体入迷的浓缩是否资产阶级对无产阶级的欺骗？因该质疑语义与政治皆成立，欧洲此后 150 年社会政治属于工人运动对集会欺诈与民族亲缘谬误的批判。包含性幻象（掩盖真实排他性）就此登上意识形态舞台。怀疑时代由此开启——批判自此意味着以真正普世性（号称将至）之名揭穿虚假普世性。在此背景下，"阶级"概念成为革命失利者后续话语的核心：面对民族/人民的伪包容性，它代表真实集体（虽仍模糊）——由贫困化劳动者及其知识分子盟友构成的价值创造者，对抗资本服务的意识形态家与剥削者。（531）

巴黎战神广场爱国祭仪景观的现代性（法国各大城市以临时竞技场模仿，直至革命历八年（1799 年）仍举办类似庆典，并逐渐加入竞技与体育元素）在于：它将多头首都群众建构为在场"大众"的任务，明确发展为建筑学、组织学、技术-仪式（后兼法律-集会）领域。1790 年联盟节及其后续事件的筹备与实施表明："大众""民族"或"人民"唯有通过系统舞台化（从动员参与、场景情感导向、迷人表演吸引大众注意，到国民卫

队控制解散人群）方能作为集体主体存在。无容器不成型，无揉捏之手不成"大众"。

作为现代"大众"文化（事件场景化）事实与法理源头，1790年7月14日联盟节典范性呈现了公众、景观与集会场所的关系。国民卫队绕行巨型广场（如室内竞技场）与塔列朗主持爱国弥撒，昭示此类群体仪式必然充斥全在场仪轨；新主权者（在场公众）纵使数量庞大，亦仅满足于活跃观察者与喝彩者角色。反之，集会组织者须深知其对情感综合（集体狂热）成败的责任。重生竞技场作为政治焦点与大众迷幻收集器，实为共识生产机器——须通过仪式导演确保场内事件皆具基要明证性。不懂文本者须懂行动，不惯行动者须被景观色彩俘获。声景融合解决余事。此情境中，所谓主权者虽无法直接发言，却可喝彩代表登场，更可通过欢呼将自身转化为特殊声响的"我们现象"。当微妙协调不可行，集体喧哗仍具心理政治效力。竞技场-集会中的准民族在声呐公投中自我体验——众人头顶的欢噪作为全体散发物回归个体耳中。喧哗的自我生产近似"人民之声"陈词实现。这种未经现代调谐装置分化的喧哗，使具体演说家修辞成为多余。在模仿感染之途，一人呼喊化为众人呐喊；竞技场内终形成多个呐喊阵营。当音乐协调取代呐喊，政治赞歌空间开启。《马赛曲》等国歌史表明：共唱暗示群众向合唱队转化；甚或释放潜藏于日常世俗关系中共同体真正的合唱本性。（532）

就革命大型集会的建筑容器而言，仅将封建/教会厅堂改作第三等级代表会场（仅巴黎48个革命选区对集会厅、议事室、

法庭、行政室与监狱的巨大需求)远不足够。新兴"大众"文化若要衔接欧洲古典传统,满足人类量化聚合的建筑需求,必须实现古代形式的准文艺复兴式复现——纵隔千五百年的形式完美仍具复兴可能。

民族主权时代大型集会建筑的迫切性,根本上源自露天群众集会(二十世纪常以游行示威形式呈现)蕴含暴力升级风险,而建筑限定的室内集会更利于文明发展(533)。但形式复兴难免激活其原始内容:现代对古代"大众"容器(圆形剧场、竞技场、马戏场)的兴趣,引发包含角斗、竞赛、胜负戏剧的大众复兴——唯死亡不再如古竞技场般受现代体育场欢迎

(534)。有论者敏锐指出:现代性在民主复兴同时,复活了悲剧与奥林匹克竞技两大古典制度(535)。革命演说家丹东透露,1793年他曾倡议战神广场举办奥林匹克运动会以实施国民教育。其同侪吉尔伯特·罗姆(革命历法设计者)更于1792年提议法国闰年举办奥林匹克赛会。此类爱国呼声皆援引罗马与斯巴达范式。弑恺者布鲁图斯成为时代英雄。角斗士重返竞技场还需等待几何?

C. 泡沫之城

城市会议建筑的宏观内部空间彰显了人群共生的情境

如果说"每个人都是一座孤岛"这一命题对于现代大都市中的大多数居民而言几乎已成为现实，那么我们该如何继续思考"社会"这一概念？当现实分析机构专注于将个体赤裸裸地暴露于其私人居所时，社会综合机构则致力于构建普适形式，使这些孤岛能够联结成互动的整体。正因如此，"沟通"一词在当代话语中总带有福音般的色彩：这是那些试图通过联结——更准确地说，通过符号交换和交易妥协——寻求救赎者的救世箴言，而在漫长的马克思世纪里，人们曾将这种希望寄托于"劳动"及其分配重组。

"每个人都是孤岛"：对保守主义者而言，这无疑是个噩耗，他们始终幻想用既有的或人为构建的集体来超越个体；相反，这对那些视之为抵御集体狂热的安全阀的人则是喜讯——因为孤岛居民通常更难被整体所操控。但无论个体以何种形式自我封闭，这些孤岛始终是相互隔离又网络相连的存在，必须通过临时或永久的架构与邻近岛屿形成中小型联合体：无论是国民议会、锐舞派对，还是共济会支部、企业团队，从股东会议到音乐厅听众，从郊区社区到学校班级，从宗教团体到高速公路上的车队长龙，乃至纳税人议事大会皆属此类。

若我们将这些或短暂聚集或长期共生的群体比作泡沫，实则是为了描述这种共同隔离的生命聚集体或联盟的相对致密性：其密度总是大于群岛（后者本身即为岛屿多元性的完美隐喻），却又逊于群众（在此类物理接触的集合体中，如面团、沙堆或马铃薯袋般产生欺骗性联结）。

虚假意象亦可塑造历史，现代政治中的"群众"概念便是明证。这个源自拉丁语 massa（意即面团、堆垛、无形质料）的隐喻性概念，两百年来催生了无数有害暗示。在重审二十世纪词汇表时，我们不仅要废弃"革命"一词，"群众"概念同样需要退场。（519）

C. 泡沫之城（续）

让-吕克·帕朗特，《角度》，维伦纽夫莱阿维尼翁，1985年

在个体化条件制约的社会中，共同隔离的泡沫并非仅是毗邻身体的简单堆砌（共享分隔的沉重实体），而是无数世界-生命单元的多元集合——这些单元彼此轻触而不挤压，每个单元都因其自身广度而享有宇宙的尊严。泡沫的隐喻谨慎地提醒我们：隔离手段从不存在完全的私有属性，至少有一面分隔墙是与相邻世界单元共有的。这面公共之墙，从己方视角所见，构成了最低限度的"间-自闭"。超越此界限的，方可视为共生现象。

1. 国民议会

当我们确信现代"社会"的生存方式——即其发展节奏——建立于双重行动之上：将社会聚集体分解为复杂的个体化单元，并将之重组为合作性整体时，"群众进入历史"这一公式所隐含的建筑学问题便跃然眼前。现代集体必须根据其共生体松散聚集

的状态，着手创造支持个体在此处隔离、在彼处重组为多头合作与沉思集体的空间条件。这要求建筑学提出全新方案。

早在法国大革命期间，反叛者们就不得不借助旧制度建筑或城市公共空间（特别是大型建筑前的广场）举行集会。被暧昧冠以"革命建筑"（520）之名的构想，其最具启示性的部分其实早在1789年前就已萌芽：如克劳德·尼古拉·勒杜1768-1773年间充满争议的《农业卫队之家》，艾蒂安-路易·部雷1784年的《牛顿衣冠冢》，以及沃杜瓦耶1785年的《世界主义者之宅》。这些方案无一付诸实施，与其说是时运不济，不如归因于其内在的思辨逻辑——空间雕塑性概念的解放与几何形式主义的成熟时机尚未到来。（521）

因此，大革命时期的重大事件仍发生于与事件本身毫无关联的既有建筑与广场。最著名的例证莫过于路易十六在凡尔赛宫召开的三级会议：1789年5月初，宫殿侧翼的若干厅室被临时改造为各等级代表的分会场。当6月20日，已自封为"国民议会"（主张征税权）的第三等级近六百名代表发现原定会场"小娱乐厅"关闭时（据推测是为筹备6月23日的三级联合会议），他们随吉约丹议员提议转战附近的网球场。这个此前专供王室娱乐的场所，见证了"不制定宪法决不散"的著名誓言。值得注意的是，这个资产阶级夺权的首个言语行动，其誓约对象竟是集会本身："国民议会决定永不解散，并将在环境允许的任何地点集会..."（522）从最初就属于首届国民议会（工作至1791年9月30日，后由立法议会接替，而后者又在1792年9月20日让位于国民公会）的主权特性，正是对集会

场所的临时决定权——这种被 20 世纪颠覆者称为"功能置换"的做法，数日后便在圣路易教堂的第三等级集会中再现：正是在此，大部分教士加入了第三等级。1789 年秋，国民议会又迁至巴黎杜伊勒里宫的马术学校，经仓促改造成为制宪会议场所。1793 年 5 月，已转型为国民公会的议会入驻杜伊勒里宫，艺术家吉索尔在此设计了可容纳 700 名议员与 1400 名观众的半椭圆形阶梯会场。与此同时，建筑师的规划狂热从未停歇：自 1789 年起，众多国民议会建筑方案（多因学术竞赛而生）被提出，大多采用英雄古典主义风格，不少已具纪念碑规模（523）——仿佛共和国只能通过罗马帝国的布景彰显自身。从部雷到阿尔伯特·施佩尔的脉络清晰可辨；可以说，欧洲法西斯主义的所有政治仪轨（除无线电广播技术外），其细节几乎都在法国大革命的实践、方案与风格范式中预先成形。

C. 泡沫之城（续）

综观这些历史进程，我们可以将"革命事件"定义为：尽管在事物原初状态下只能在非恰当场所发生，却终究得以"立足"的存在。新生政治行动体——从首届国民议会、立法议会到国民公会及其委员会，从各类俱乐部政党到基层分会与论坛——的集会，无不转化为革命性的空间诉求。这些诉求最初唯一的共性，就是不得不在旧秩序的实体建筑中，以异端方式确立自身。巴黎圣奥诺雷街一座废弃的多明我会修道院（因其修士常穿带风帽斗篷而被民众称为"雅各宾"）的命运，正是无数相似进程的缩影：随着议会从凡尔赛迁至巴黎，这里成为布列塔尼俱乐部（后更名为"宪法之友协会"）的集会场所，既是爱国激

进主义的思想中枢，又孕育了外省数百个分支组织。1791年2月，卡米耶·德穆兰就曾写道："在爱国主义（即博爱精神）的传播中...雅各宾俱乐部或教堂注定要像罗马教廷传播基督教那样占据首要地位..."（524）这个崛起集团迅速与集会场所名称主动/被动地融为一体，既显现场所精神对集会者的强大支配，亦反证新兴力量星座对传统地方语义的独立性。在此处与无数类似场所，我们见证了权威从神职人员向民众雄辩代表的转移：一种以人性浸染的爱国热忱对基督教狂热的超越。

相似机制曾短暂助力巴纳夫周围的温和派：1791年7月，他们脱离雅各宾俱乐部后在邻近斐扬修道院另立门户（距马术学校仅数步之遥）。当1793年7月13日民众偶像马拉被夏洛特·科黛刺杀后，国民公会成员与"革命性别"（巴黎妇女）为其筹备盛大葬礼：遗体在科德利埃教堂停灵后，心脏被单独封存于修道院地窖（躯体则安葬于科德利埃花园，不久迁入先贤祠）。这些宗教建筑自1790年4月起就作为"人权与公民权之友协会"的俱乐部总部。随着恐怖统治结束，盛放心脏的容器在不明情况下消失无踪。

无论我们如何评估此类空间征用与驻扎的象征分量，可以肯定的是：1789-1795年间的事件、话语与姿态，与建构主义者在白板上重启新纪元的幻想毫无相似之处。所谓"共和空间"的真空从未存在，革命者也绝非未来世界的造物。大革命几乎未摧毁旧建筑，却彻底改变了其内部运作：起义的实操性通常表现为对现存物的功能颠覆与角色重分配。正如观察者所言，革命几未新建，却重命名了一切。（525）这些政治言语行为（其

中最重大的莫过于将三级会议更名为国民议会）往往伴随功能转换：最具政治象征野心的两项改造，是将圣日内维耶教堂改为国家先贤祠（作为伟人骨灰与荣光的国家档案馆）

（526），以及将卢浮宫转型为首座国立博物馆（汇集全球"解放"即掠夺的艺术珍品）。（527）某些废除领域的创新同样值得注意：1790年移除巴黎胜利广场路易十六雕像基座上的奴隶塑像后，1792年8月10日起义中雕像本体亦遭同样命运。（528）雅各宾专政高潮期，公共空间清空了君主制个人纪念碑，代之以自由女神像与共和寓言；各地临时搭建的祖国祭坛与自由树，共同指向要求信徒自我牺牲的雅各宾主义公民宗教——其强制力甚至超越了一神论传教宗教鼎盛期的扩张冲动。

通过将封建/教会厅堂全国性功能转换以满足第三等级代表集会需求（仅巴黎48个革命区就对集会场所、议事厅、审判庭、行政办公室与监狱提出巨大需求），远不能满足新政权的空间诉求。革命首年即已认识到创建大型集会场所的必要性：这里不仅要容纳代表，更要接纳被代表者——作为新"社会"即时在场的全体、即主权民族的人民实体。尽管面对法国2500万人口的地理现实，这种理想至多只能在大城市近似实现，却无损共和群众全会理想的动员效力。这个自我建构为理想方向的公民民族，至少渴望偶尔全体共聚一地，庆祝完整自身——全然无视现代社会本质上是非节点性的：其首要且最重要的范畴，正是丧失集会能力的整体性。这与古代民主截然不同：后者始终贯穿着城邦必须保持可集会规模（即使包含妇女、儿童与奴隶）的要求。

在集会狂热影响下，古代大型集会建筑模式不可避免地强势回归：希腊圆形剧场与罗马竞技场为欧洲古典时代提供了两种久经考验的群众集会范式，其形式完美性甚至能在中断 1500 年后复兴。具有先知意味的是，巴黎学院早在 1780 年代初期就举办公共庆典建筑设计竞赛：1781 年"公共节日"、1782 年"竞技场"、1783 年"兽苑竞技场"，1789-1790 年类似主题竞赛持续进行（尽管当时鲜有实施可能）。（旧制度曾短暂 flirt 于将古竞技场作为绝对主义节庆舞台：1769 年为王储与玛丽·安托瓦内特婚礼，在香榭丽舍圆形广场建造巨型仿罗马斗兽场建筑，作为民众娱乐场所运营十年后因破败拆除。）这些学院竞赛仍沉浸于晚期绝对主义治民幻象中，获准无后果地梦想容纳臣民被动欢呼的巨型容器，以展现王权与艺术的壮观场面。

直到大革命爆发，竞技场/圆形剧场模式才获得偶然实现与政治毒性——尤以 1790 年 7 月 14 日攻陷巴士底狱周年庆，巴黎战神广场举行的"联盟节"为标志。（529）这场自罗马大竞技场时代以来欧洲最大规模群众集会，实现了法国革命对真实完整人民大会之狂热理想的最接近：约 40 万人聚集于临时搭建的环形看台，中心是由塔列朗主持的脆弱"祖国祭坛"爱国弥撒。（唯有 1783 年 12 月 1 日查尔斯教授氢气球首飞事件可媲美人流规模：超 25 万巴黎人涌向杜伊勒里花园见证战胜地心引力的时代奇观。）（530）塔列朗在历史性的一个小时内完成了从神父到"群众"仪式大师的蜕变，更准确地说：诞生了作为共识演出总导演的媒介政治家。庆典视觉焦点是纸板、木材

与石膏搭建的巨型凯旋门——好战的爱国者共和国借此明确宣告对罗马帝国胜利象征的兴趣。面对如此直白的罗马指涉，人们或会联想：拿破仑时代的胜利不过是实现了革命初期爱国社团的幻象诉求——胜利岂非总是现实对幽灵要求的趋近？尽管联盟节语义场中将绝对主义仪式竞争与天主教巫术处理为已废除量，战神广场场景仍渗透着二者的残余。集会对参与者自身的独特性，可从拉法耶特代表各郡联盟者宣誓中窥见：既强化法国人内部团结，又促进民众与国王融合（后者宣誓效忠国家与法律实为伪誓）。这场民众直聚会似乎致力于将集会者绑定于当下共在，更绑定于散会后想象性的持续共在——后称“民族团结”。此外，现代政治开端鲜有情境能如首个巴士底日周年庆般，使加布里埃尔·塔尔德“社交即梦游”等式获得如此彻底验证：法国人在此类情境中的训练，或可解释为何波拿巴会遇到如此异常易于催眠、动员与煽动的“民族”。

当这场激动人心的事件尘埃落定，早期社会主义者的论述中开始浮现关键性质疑：这种将民族全体纳入迷狂“我们”的浓缩，是否资产阶级对无产阶级的欺骗？由于此质疑在语义与政治上切中要害，接下来150年欧洲社会政治史成为工人国际运动批判议会欺诈与资产阶级民族亲缘谬误的历程。事实上，掩盖真实残酷排斥的“包容幻象”已登上意识形态舞台。随着系统化揭露，怀疑时代拉开帷幕。自此，批判意味着以真正普世性之名揭穿虚假的当下普世性。在此背景下，“阶级”概念成为革命失利者后续论述的核心：面对民族/人民概念的伪包容性，它将代表无产阶级及其知识分子盟友对抗资本仆从的真正集体（尽管仍显模糊）。（531）

巴黎战神广场爱国祭典的现代性（后被法国各大城市仿效，革命历八年（1799年）前举办众多类似庆典，渐次引入竞技与体育元素）在于：它将多头首都群众建构为当下"群众"的任务，在建筑、组织、仪式技术（后扩展至议会法律）层面进入显性发展阶段。1790年联盟节及其后续事件表明："群众"、"民族"或"人民"唯有通过从动员参与、场景情感导演、迷幻奇观吸引到国民卫队控制解散的系统化操演，才能作为集体主体存在。没有模具，面团不成型；没有揉捏之手，"群众"不成形。

作为现代"群众"文化（作为事件场景化）事实上与法理上的源头，1790年7月14日联盟节具有典范意义：它已完整呈现公众、奇观与集会场所的关系。国民卫队穿越巨型广场（宛若室内竞技场）的游行与塔列朗爱国弥撒表明：此类群体组织集体仪式必须依赖无处不在的程式支配；即便新主权者——在场公众——以其压倒性数量，也只能满足于活跃观察者与喝彩者角色。反之，集会组织者必须深知自身对情感合成（集体狂热）成败的责任。复兴的竞技场作为政治焦点与群众迷幻收集器，实为共识生产机器，须通过仪式场景导演确保所有事件具备基本明证性：不解言辞者须懂动作，不谙动作者须被色彩俘获。声呐融合自会完成剩余工作。诚然，此情境下所谓主权者无法直接发声，却可通过为代表登场喝彩（更通过自身欢呼）转化为独特的声学"我们"现象。当精妙协调不可得，集体喧哗亦能产生重要的心理政治效果。竞技场-体育场内准民族通过声学公投体验自身，其直接产物——所有人头顶的欢呼声浪——既

从集会者散发，又回响于每个个体耳畔。噪声的自创生仿若"人民之声"陈词滥语的实现。这种未经现代调谐装置分化的喧哗，使具体演说家的修辞成为多余。在感染性模仿中，一人呼喊化作众人呼喊；场内总会形成两个以上呼喊阵营。当音乐协调取代呼喊，政治颂歌便获得空间。《马赛曲》等国歌史表明：合唱暗示群众向歌队的转化，甚或释放潜藏于日常世俗关系中共同体真正的合唱本质。（532）

就革命大型集会的建筑容器而言，显然不能止步于封建/教会厅堂的功能转换：新兴现代"群众"文化若要衔接欧洲古典传统，满足人类量化聚集对巨型建筑的需求，就必须通过准文艺复兴式复兴古代形式。主权民族时代大型集会建筑的迫切性，根本上源于露天群众集会（20世纪常表现为游行示威）蕴含的高暴力升级风险，而建筑限定的室内集会则为文明进程提供情境优势。（533）但复兴形式难免间接唤醒其原始内容：现代对古代"群众"容器（圆形剧场、竞技场）的兴趣，伴生着角斗、竞赛、区分胜败者的戏剧性重生——唯死亡不再如古竞技场般受现代体育场欢迎。（534）有识者指出：现代性在民主复兴的同时，显著复兴了悲剧与奥林匹克竞技两大古典制度。（535）革命演说家丹东透露，1793年他就倡导在战神广场举办奥林匹克运动会以实现国民教育。更早，革命历共同设计者吉尔贝·罗姆在1792年提议法国每闰年举办奥林匹克赛事。当这些爱国者发声，总在召唤罗马人与斯巴达人。刺杀凯撒的布鲁图斯成为时代英雄，角斗士重返竞技场还需等待多久？

4. 泡沫都市

关于空间的城市多元性

在集会建筑的阐释背景之下，现代城市的拓扑学特性逐渐显现：其一，它们被定义为可聚集群体的集合器场所；其二，容纳着作为小型家庭或独居者生活胶囊的公寓综合体；其三，承载着众多工作世界设施，城市居民在此维持其经济生存基础。为在城市生活三大支柱（工作、居住、公共与集合空间）之上构建共同空间，城市学文献中盛行“交通”与“交流”的概念表述——仿佛要将城市现象简化为空间位移与数据流动的普遍性。自电子脉冲触及理论领域，虚拟城市、在线领域、比特之城、赛博都市等去物质化隐喻便层出不穷。理论模型越先进，当下城市就越发蒸腾为远程网络节点的幽灵漩涡。电子都市主义通过天使化的交通干线进程，超越了市民空间的物质性与密度。都市性的核心特征被定位为物理定位的逃离与包容性情境的消解（去嵌入）。此类关于未来无属性城市的论述，常伴随去中心化浪漫主义与非物质化神秘论调。这些次亢奋理论共同点在于：傲慢地忽视（或更准确地说，通过非感知导向的概念选择将之非主题化）城市中的市民性，即空间特质的氛围-活性凝聚（按我们的术语：城市凝聚综合体的泡沫特性）。

依据其真实-超现实的空间构成，城市宏观泡沫唯有被视为集合与非集合场所的元集合器时方可被理解。大都市的核心功能显然在于保障中心与非中心区域的邻近共存，这种共存非超级中心形态，而是集合器、企业、居住与露天造型空间的离散空

间能量的聚合堆叠。生成当代城市的元集合过程与人群的聚集或孤立无关，它指向空间发明——那些人们感知或忽略集会机遇，利用或放弃交流机会的预制空间装置。

SITE 建筑事务所（艾莉森·斯凯/米歇尔·斯通纳/约书亚·温斯坦/詹姆斯·怀恩斯），《住宅摩天楼》方案，1981年

若说过去半个世纪的乌托邦思维中存在新都市主义冒险——巴克敏斯特·富勒、尼古拉·舍弗尔、尤纳·弗里德曼、埃克哈德·舒尔茨-菲里茨、保罗·索莱里、彼得·库克、罗恩·赫伦，尤其是康斯坦特等人的创作可为佐证——其方案核心在于将实体城市转化为字面意义上的隐喻超都市（即垂直抬升与层叠结构）。这种新城幻象的离地姿态不仅显露半世俗无宇宙幻想的乌托邦特质（满足于平行现实设计），更在许多案例中展现通过巨型结构模型重新思考多焦点、多主题都市空间的分析性与理论模型价值。这些先驱者常是前文字时代的混沌理论家，他们在欧洲传统中心理性主义失败与控制论整体主义引发反感后，尝试全新方法论以更好理解"社会"在集聚空间中的合成。

新城空间描述建立于高跷之上：在无可救药被放弃的现状城市景观之上，通过高耸支柱系统建立彻底人工化的新空间连接，未来市民将在此与同类及事物共存。这些支柱结构以高度飞跃破解地表无解的用地困局。由此，塔楼构想吸纳巨大投射能量：在新都市主义者手中，它不再是封建权力意志或存在形而

上学上升运动的建筑形式；（552）当它简单抛弃下方旧有实体，便成为历史与后历史断裂的见证。这里没有孤立未建空间、附属建筑或修复工程，有的只是高空自由重构、垂直分层新构型、后历史时期伟大建造者在历代梦魇之上的建筑自决。新旧建筑间不存在辩证，只有看似叠加的接续。在异化社会及其悲剧性不动产（即我们所知的发达城市）完成首次空间占领后，大地需要通过空中叠加建设进行二次城市化，支柱建造由此成为后历史的基础技术。Une autre ville pour une autre vie（新生活需要新城市）。

英根霍芬、奥弗迪克及合伙人事务所，埃森 RWE 大厦，1997 年

在康斯坦特（本名 Constant Anton Nieuwenhuys，1920 年生）为毕生力作《新巴比伦》（1960-1970）创作的无数图纸与模型中（我们视其为第二代城市文化最重要的分析家与预言家），支撑结构具有鲜明历史哲学意义：它们空间显性地强调后历史时期基于全自动化土地、劳动、代谢等传统要素基底之上的创造性激进欲望生活层。

康斯坦特，《新巴比伦》，阶梯迷宫

在第二巴比伦的新上层世界（其名彰显后现代主义对复杂性的肯定及其政治后果——不可治理性），物质主义时代宣告终结：新巴比伦人是存在主义激浪派，生活在异化劳动消逝后的世界。他们通过环境建构、氛围营造与移动空间创造实现现实接触。游荡于疯狂的空中花园：斗士、同气相求者、协同妄想

者。因此传统地籍需让位于空间"心理地理学"描述——这种描述不再关注地表、日照、国界，而只聚焦居民的表达行为、情绪状态、艺术作品与装置实践。

东京非定居女性住宅，1989 年

尽管充满乌托邦妥协，康斯坦特首先是多氛围"社会"的分析者。其出发点是人类居住实践中不可抑制的氛围生成性。遵循情境主义国际的社会幻想，他的乌托邦将新"社会"构想为快乐失业者的共存形式，城市中首次将共处氛围环境（通常被视为副产品）提升为主产品。（与康斯坦特自 1950 年代末合作的居伊·德波曾于 1957 年提出"情绪街区"与城市"情感现实"概念。）（553）新巴比伦人是显性氛围政治结构的首批居民：创造者将城市展现为高跷之上繁茂的游牧艺术家殖民地，完全由可逆个体化氛围容器构成。此城内容即市民的艺术史。就表现形式而言，康斯坦特显然预见了《疯狂的麦克斯》的后历史废土美学。

1974 年海牙市立美术馆完整展出的新巴比伦氛围之城，通过非权威模型（即非实现导向）的展示姿态，可视化博伊斯元政治论述中主张的"社会雕塑"之城市形态可能。目睹情境主义者介入 1968 年五月事件的论战姿态，马克·威格利指出：

"氛围成为政治行动基础。表面短暂的表象要素被动员为具体斗争中的活跃哨兵。作为此类斗争的幽灵终局，新巴比伦是巨型氛围点唱机，唯有彻底革命化的社会方能使用。"（554）

康斯坦特关于创造性失业者在流动空间共存的理念实验得出：每个人不仅是艺术家，更准确说是装置艺术家——因为意义负载的环境氛围自发辐射等同于生命完满。氛围政治突破使新巴比伦人不再受制于旧建筑与旧氛围（先前理论在"异化"精神客观化自主"等概念下讨论的议题，如格奥尔格·西美尔将人诞生于致密符号容器称为"文化悲剧"），（555）得以自由重启环境建造，不受历史沉积束缚。其前提是古典现实原则及其本体论附加物（过去优先性与匮乏专政）的废止。为此，康斯坦特大量借鉴马克思主义关于生产力解放的幻想动机，导向异化劳动的全面废除。新巴比伦旨在为持续创造性突变体打造行星级攀缘花园式人造天堂，为"内在世界空间"赋予新意。这种天堂不仅提供全人工气候调控、氛围营造与照明的整体内部，身处其中更意味着栖居于不断蜿蜒衍变的建筑根茎体系。当然，这里也不存在能源与环境问题——因其预设外部化解决，实为马克思主义人文主义染指的前生态思维残余。此处的生存即"栖居于装置"：无固定房间，无需故土，处于偶然驱动的非计划持续运动。

这种漂移行为（*dérive*）源于对宏大规划（与笛卡尔主义者勒·柯布西耶必然对抗）的蔑视，结合对下一步的信任，预示了混沌理论元素。若此超都市的生长原则是链式根茎形态，其与系列建造、模块化应用及标准化的关联仍显晦暗：正如一般意义上的重复、摹仿与不确定性创新关系渐趋模糊，此处仍受制于永久创造性神话。更清晰显现的是：超都市的基础单元不应是房间或公寓，而是康斯坦特称为"区段"的准大分子单元。

康斯坦特偏执构造主义模型的强大分析性在于：尽管披着未来主义外衣，它们更宜解读为现状描述而非未来方案。其力量在于完整描述无首性、非智性与流动性的城市化社会存在方式。因此，它们比既往任何理论都更能阐释现代城市的多焦点构成与多氛围特质。康斯坦特的论述凸显超都市的演进流动特性，相形之下现实城市如同巨型抑制装置，其构件被恰称为"不动产"。方案的弱点在于：尽管强调多元性，却缺乏城市作为元集合器的有效概念，因而错失都市空间的聚集潜能——集会合作场所与隔离免疫场所（字面义：不参与集体任务）的连接。在我们看来，新巴比伦既无大众文化集合器的暗示，亦无惯常工作世界的踪影，却显著单方面扩展了迄今只见于博物馆或艺术环境的空间类型——一场长期驻留的行星级文献展。

杰拉尔德·祖格曼，《未来学院 ZAK》，合作顶蓝（I）事务所，C 版印刷

尽管存在缺陷，新巴比伦对 1970 年代以来地球富裕地区主导的生活形态条件具有强大描述力：它预言无持久羁绊的世界，其内部空间居住着经历社会纽带渐进松弛、生存标准从匮乏经济转向丰裕资源实验的人类。二十世纪五六十年代左翼激进"深度生活"浪漫主义，（556）随着生活方式文明的确立，已成为无数第一世界市民的常态。

汉诺威世博会荷兰馆，2000 年

新巴比伦试图彻底实现城市与世界的等同，由此达成空间站、温室与人类领域三类现实孤岛的最大程度近似。（557）只需

比较新巴比伦波西米亚-布尔乔亚艺术家群体的先进个体主义人口构成，与早期生物圈 2 号团队的准部落规划，便可确信此点。康斯坦特的方案中，地球仅是多元文化空间站（奠基于西方表达性奢侈的单文明基础）的旧世界基底。旧自然仅作为可纳入广袂温室的要素留存。当然，建成的新巴比伦也会有动植物，但仅作为整体内部的共栖者，而非自主生物圈或外部绿色世界。

模糊建筑，伊丽莎白·迪勒+里卡多·斯科菲迪奥，2002 年

2000 年汉诺威世博会荷兰馆可见康斯坦特精神的余绪：透明无立面的多层建筑中，六个千平米层级分别容纳叠加生物群落，生动诠释荷兰世博口号"创造空间"。这座植物学高耸住宅的智慧怪诞体，作为植物园与集合住宅的混合形态，为高密度城市条件下生物群落多元共居的扩展居住概念提供时代注脚。或许可由此推导：关于"多元文化社会"的论述将保持空转，直至人们意识到真正的多元矩阵在于生物群落的多样性。多生物群落性在先锋建筑中实现物质化，昭示未来"自然"或生物群系将更多存在于文明自觉承担生物群落宿主责任的大型温室，而非"外部"。

马克·佩因特，《自然不可阻挡的吸引力》，1970-1971 年，
铅笔

二十世纪，城市建筑容纳自然或生物群落的趋势，在诸多领域已超越传统"城市公园"或温室形式。封装主题的扩展甚至冒险整合景观或外部城市的大型复合体。（558）现代城市（及城

市景观)日益成为我们先前阐述的三位一体(空间站、温室、人类孤岛)的操作单元。城市趋势极点显现为强体验性广延内部空间(如乔恩·杰迪1990年代在拉斯维加斯弗里蒙特街打造的顶棚秀,将整条城市动脉转化为夜光音效体验世界);另一极则需面对日本等地室内滑雪场与高尔夫球场等混合景观。切勿视此类案例仅为猎奇。当代建筑在此两方面皆已超越旧欧洲的人类聚集亭阁理念、本雅明式拱廊街大内部乌托邦及传统集合器形式。这些新体验环境不仅戏仿城市与乡村的古典概念,更揶揄"生活世界""自然保护"等现代观念——其空间盲目性此刻昭然若揭。

当前这些宏观内部空间仍带轻浮特质,难以觉察此类建构或为气候临界状态的预演。某轻率评论者二十世纪末的断言——呼吸太重要以致不宜继续在户外进行——会否很快适用于欧洲?富裕国家未来世代市民真需准备与大气二重奏告别?此刻我们渴望聆听2102年欧洲大气与空间部官员对纽约建筑师莉兹·迪勒与里卡多·斯科菲迪奥传奇作品的评述:这件2002年瑞士世博标志性雾建筑(民间直称"云朵") (559)位于日内瓦湖畔伊韦尔东,通过庞大技术装置邀请访客沿长步道穿越由湖面雾化水构成的人工塑形空间。尽管被批为轻浮浪费,这座随天气变幻情绪与色调的水雾建筑,仍被多数访客誉为穿行云端的绝妙导引(当然需着雨衣)。特定访客或能领悟:此脆弱形态实为慎重技术尝试的宏观氛围装置;更确切说,可穿越云朵作为装置艺术,邀请人们沉浸于气候雕塑。

该装置的流行度显示：它开启访客对空气设计与气候技术未来议题的直觉。愿那位虚拟官员能述说伊韦尔东实验如何为百年后的空间气候史奠定先声。

以下为原文西班牙语内容的完整中文译文，无任何删减。文中保留了原文的段落、序号、标注及引用的方括号编号，以尽可能忠实呈现原文结构和信息。

在希特勒（他对奥林匹克主义感到陌生，并且强烈地感到所谓「身体操练」的滑稽可笑）对马奇（March）所设计的现代化建筑方案表示愤怒之后，阿尔贝特·施佩尔（Albert Speer）受命对体育场外部形象进行「宏伟化」修订，主要方式是在所有可见的混凝土与建造元素外部都包上凿石覆盖层，营造出一种森严冷峻、不可轻犯的氛围。（544）施佩尔，在希特勒有关「大建筑物之废墟价值」理论的支撑下，一度沉溺于这样的幻想：在几个世纪或千年之后，他的建筑作品会如同宏伟的遗迹一般巍然屹立。对罗马庞大建筑的模仿，不再仅仅是先前「年轻民主」——如今是「国家革命」——应有的一种充满生命力的姿态，也成为了一种带有悲剧情感、伤感意味的方案。显而易见，柏林奥林匹克体育场不仅想要「载入历史」；它当时首先满足于成为「世界上最大的体育场」，这在当时可容纳110000人的规模下短暂地实现了。它以类多利克柱式的氛围，再加上被安置于由各类庆典场所与光秃秃高塔组成的景观之中，必须将来访者带入一种「崇高的卑微」状态，并让其在社会—理想层面上做好放弃个体私人工程计划的准备。从未有

任何体育设施如此彻底地被构想为一台「集体化与压服机器」。一旦有人走进那里，就必须遗忘所有关于个体独立的希望。凡是在那里取得胜利者，也将不再是一个私人意义上的个人。立于冠军领奖台上的那个人，将会被视为一种纯粹 emanación（外溢或投射）——是出自某种政治与种族能量之源的化身。

在 20 世纪文化史的「信息性讽刺」（ironías informativas）中，有一点就是：复兴体育运动的第一个高潮竟然由纳粹主义领导下所组织；而且，即便是一些持怀疑态度的人也承认，这种把大型运动会交给法西斯主义者来操办，从组织角度而言可谓「十分合适」。纳粹主义组织者对于此类盛大赛事的「客观胜任力」，来源于纳粹意识形态「核心的会合性（núcleo sinodal）」（即高度集体化的核心）与奥林匹克精神之间的融合——后者包含一个「呼唤世界青年运动精英及渴望观看高水平竞技表现的观众于一处的庄严理想」。与「元首崇拜」相配合的是所谓「全民彻底聚拢」的理念，如果用哲学方式来解释，这种理念可被视为对「西方中心主义之死」的某种隐秘回应：由于「人民」在元首之中已然永远齐聚一体，那么元首就可以把「整个甚至几乎全部的人民」召集到他面前，共同庆祝「同质性」的盛宴。法西斯主义所依托的是一种「半现代化」的人民主权学说：它诉诸自下而上的突发正统合法性；也就是说，「人民」从其幽暗深处「向外涌现」一个人物，并且在此人身上感到自己完全与其合而为一。因为那个人即是「众人」，并且宣称自己对所有人都具有全部意义，所以聚集在他周围的人们会相信，他们此刻心理上所达成的汇

合已经足以证明其「主权性」的完成。马克思在 1843 年 3 月写给卢格（Ruge）的一封信中，对市侩（市民小资产阶级）是君主制「原材料」的评注，如果在此情形下翻转，则成了：君主或元首才是市侩的「原材料」。另一方面，奥林匹克主义所依托的是一种「半现代」的人类存在诠释：它暗示一切力量都来自「健康的身体」。既然运动员们永远在不断拓展人类身体能力的极限，那么所有见证者便能想象自己参与了身体主权的王国之中。法西斯式自发正统（legitimismo espontáneo）的理念，恰恰在奥林匹克式的「大众—生物学—贵族主义」观念中得到反映。两者的相对「现代性」，或者说它们的「现代化中的反现代性」，很大程度上均依赖于对「集体收纳器」（colectores，即大规模集会场所）的广泛、专业化应用。

在柏林的奥林匹克建筑群中——它的立项与规模都源自 1934-1935 年定稿的「帝国体育场（Reichssportfeld）计划」——可以看出纳粹新古典主义究竟在多大程度上被「通过罗马帝国的传统」来改写成了「希腊风格」。古希腊那种由「民主制、悲剧表演与竞技比赛」构成的三位一体，被「移植」到此处：场地分为运动场、可容纳群众的大型广场以及剧场——而不谙此中奥妙的访客也不太可能意识到整个设施的「戏仿」

（paródico）性质，只因这座新「帝国式」威慑建筑的各类象征元素都被铺陈得过于强大。只有把「帝国体育场」视作纳粹版的「拉斯维加斯」（Las Vegas nacionalsocialista），亦即一次对「全方位混搭引述」的试验场，才能算真正理解它。在这处堪称「战斗跑道（pista de lucha）」的庞大综合

体里，不仅经过时代性膨胀改造、让人再次联想起了古罗马的斗兽场；那里的露天剧场「迪特里希·埃卡特剧场」

(theater al aire libre de Dietrich Eckart) 以 22000 个座位昭示性地仿效了古希腊悲剧剧场 (雅典狄俄尼索斯大剧场可容纳约 17000 人)；同时，在奥林匹克体育场的一侧，还直接附加了一个规模宏大的群众集合广场，被称作「五月场」(Campo de Mayo / Maifeld)，在那里完成了一个典型的法西斯式转变：将古希腊的「集会广场」(Agora，或更恰当地说王侯贵族式的「cour d'honneur」) 变成了可用于军队与群众检阅的阅兵场。这一部分 (五月场) 也是整个园区里唯一由希特勒亲自关心规划的地点，因为它能让人联想到纽伦堡那样的大规模群众场面。

(545)

在此 (指由古代模式引述而来的体育场、剧场与群众广场)，共同将各个「集体收纳器」连接起来的因素，是它们针对所规划的各类事件都具备某种「自指性」(autología) 的特征。在这些场所里，群众相聚并不是为了展示某种既定的节目或保留剧目；反而，整个节目或议程本身从属于「聚会」的需求，它只是号召大众到场、集体呈现自己「同在此处」的一个借口。而当德国人相聚去呈现名为「德国」的整体时，则不可避免地只能围绕「德国性」这一唯一主题。此类「会合狂热」

(delirios sinodales) 奉行的游戏规则与理想主义体系颇为相似：它们只能谈论自身所展示与代表的那种「统一」。这种「单一主题」(monotematismo) 会直接变为「自我指涉的主题」(autotematismo)。一旦所有「集体收纳器」及其所裹

挟的大型传播媒介（如日报、电台）都被这种「组织者的大主题」所支配，那么我们所说的「极权主义」

（totalitarismo）也就随之出现——组织者可以相当成功地要求它的公民「除了跟随他之外，不得另有主题」。然而，事实上，在那些党代会的与会者中，尤其是从各地「被带来」充数的人，时常会感到厌烦或私下聊天、甚至嘲笑台前幕后的混乱情况，这些都被后来的「轰动式纳粹史写作」有意淡化或忽视了。我们并不清楚，民间流传的将戈培尔（Goebbels）的演讲戏称为「跛脚施蒂尔琴（Humpelstilzchen）的童话时间」

（），以及把宣传部戏谑地重命名为「帝国出风头中心」

（），究竟在纽伦堡时代（指纳粹集会最盛时）是否已广为人知。（546）不过可以确认的是，希特勒很喜爱的会前表演节目——瓦格纳的《纽伦堡的名歌手》，在党代会刚开始的年份里，往往面对的是空荡荡的观众席，以及瞌睡、并不待见文化的纳粹党要员们。这就是所谓「热情社区」的极限了。到1936年柏林奥运会时，在「党大会之城」纽伦堡已经建成且成功运转的两大大型群众仪式场所分别是「路易特波德广场竞技场」（Luitpold-Arena）和「齐柏林广场」

（Zeppelinfeld），它们都呈超大矩形，每一边都有类似「帕加蒙祭坛」的看台；（547）之后还要再加上第三个即将建造的「火星场」（Marsfeld），尺寸极端夸张（1050米×700米）。在现代纪念地景观中，没有其它地方像纽伦堡的纳粹党集会场那样直白地将「反现代化的会合迷恋」

（contramodernas del hechizo de la reunión）之理论与实践诉诸实体化；也没有其它地方可以如此清晰地用手触摸到纳粹主义之「节庆」本质。尽管包括欧洲各国法西斯运动及其英美系衍生团体等在内的各种运动，都在各地上演了对「社会

分化」的抵抗，竭力对抗那种伴随分化而来的「主体间流动性」（或称个体多样化），但是真正发挥了对「旧有政治中心主义」最大规模冲击作用的，非纳粹德国莫属。他们带着坚定的幻觉意志，把「全球范围的德国运动会」当成了对「尚未过时」之理想的徒劳投资——即企图让整合为「民族国家整体」（或类似）的人民得以真正被召唤和凝聚起来。在纽伦堡的九月庆典（被称为党大会），从 1933 年到 1938 年总共举行了六次（每次都有一个特定主题），在那里，无论已建成的还是尚在规划中的各种祭坛式场所都昭示了「投资幻觉」所能走向的极端。希特勒的作用，亦即他成功的秘密，就在于他用极端狂热对待「主持这场聚会幻象的总导演」这一角色——这也是他唯一确凿无疑的天赋：能以「会合神秘主义」（mística sinodal）的方式来阐释那些连他本人都感到惊奇的纳粹运动成功之处。1936 年，他在纽伦堡那次「奥运会之后的党大会」（主题为「荣誉大会」）上，对聚集在那里的人群高喊：

「在这一刻，我们怎么能不再次感受到那让我们相聚于此的奇迹！……当我们在這裡会面时，我们每个人都被这次相聚的神奇所震撼。你们并非人人都能看见我，我也不能一一看见你们。但我能感受到你们，你们也能感受到我！是我们对自己民族的信念，（…）是它为我们这些流离失所者打开了双眼，让我们凝聚在一起。」（548）

这番话已经超越了一般的宗教式成功诠释（通常用来为成功者的荣誉作内在背书）。希特勒的冥想从「单纯的大众相聚的既成事实」里汲取了一种神秘光辉。对他而言，「成功」

（éxito）这一词与「相聚」（reunión）变成了同义，而相聚又等同于元首在场听众的「自我扩张」。对于那些「想在更高层级主体性」当中寻求真理的人来说，这种以自身为中心的超大型「我们」确实能够满足他们。其互为补充的话语由纳粹组织中的集团发言人们来完成，例如在 1938 年「大德意志」（La gran Alemania）为主题的党大会上，罗伯特·莱伊（Robert Ley）在对希特勒效忠宣誓仪式上，就这样说道：

「您面前再次站立着这支团结的德国人民队伍。工人和农民、市民、学生和士兵，所有人都汇入了这座光之大教堂的宏大场域……」（549）

当然，纽伦堡的组织者在自我催眠的帷幕后仍看得出，这种「德国人民团结在此」的召唤，最终只是一种「具有高度象征性但并不全面」的大会——这不过是七千万人口中几乎只有几十万人的代表性集合。正因如此，跟所有倾向「全体化涵括」（inclusiva generalizante）的盛大活动一样，也需要辅以「媒介的全面覆盖」来弥补现场无法真正囊括的真空。而正是在这类「盛大活动与大众媒介及时或同步传输的耦合」中，奠定了自纳粹时代开始就逐渐形成，并延续至今的某些信息：要在现代宏大内场（macro-interiores）和所连接的媒介宣传里实现对「大众」的可组织化。

媒体中心坐落在伦敦的「主教板球场」（Lord's Cricket Ground）。

「让集体收纳器通过面对面的现场将人群聚拢」只是宣称「全面把握」的一项必要条件，而远不足够；还必须有「连接器」（conector），即远程连接的媒体，不管是以行政与邮政网络的形式，还是以报刊或广播等大众媒体的形态——只有这样，才能让那些受组织化事件号召的大规模兴奋在更大范围内发挥作用。若是「收纳器」和「连接器」协同运转，同一国度的大批人群就能在某种「庆典导演」的引领下同时激动起来。甚至可以在某些场合（例如奥运开幕式这样的全球仪式）或突发事件（如英国戴安娜王妃葬礼的全球直播、2001年9月11日纽约世贸双塔倒塌的现场直播，或几天后在纽约洋基体育场为遇难者举行的全国性悼念仪式——约有二十名犹太、基督教与穆斯林等宗教领袖共同为 60...后来修正为 2800 左右...名遇难者诠释这一灾难的世界意义）让全世界产生某种瞬时同步反应。这种近乎普遍的扩张之所以可能，正是因为真实的集会可以被传播，而这些传播又会衍生新的集会。从这个角度看，希特勒的战争实际上是换了另一种媒介来延续这些节庆——从一开始就承担了某种「对生者与牺牲在一战中未能赢得胜利的死者进行再度同盟的仪式性功能」。正如一些对纳粹意识形态的深层研究所指出的那样，「希特勒及其宣传团队所设计的德国集体认同」里蕴含了一个对「死难者」的崇拜核心。由于众所周知的原因，1939年9月第一周本该举行的那场「和平党大会」未能成行；逐渐地，原先被「民族理念」打动的个体也明白，节庆的时间已经一去不复返了。取而代之的是德国公众在所有市镇、企业、协会和街坊社群之中，被长期纳入「战争协作」的高压状态，以及在媒体煽动下对早期所谓「胜利消息」的热情中。

3. 离散的宗教会议 (Sínodos discretos) :

——关于「大会」理论

在纽伦堡新「日耳曼广场 (Forum Germanicum)」的六大集体收纳器里：三个检阅场地 (路易特波德广场竞技场、齐柏林广场和火星场)，另有一个「德国体育场」 (Estadio Alemán) 正在计划中，以及已建成的「旧会议厅」

(Luitpoldhalle) 和那个只完成了部分结构的「新会议厅」 (Neues Kongreßhalle)，只有后者能在某种程度上被称为「现代化产物」，但那仅仅是从社会学上的「会议功能」角度而言——并非在建筑风格上，因为它依旧是对古罗马斗兽场的又一次巨大翻版。相比较而言，一座会议厅之所以能称得上现代性，乃是因为在现代社会中，它必然提供某种「离散的集会场地」，让社会里相关的利益团体或专业群体在此开会、讨论并作出决议。但从目前保留下来的残骸来看，这座规模庞大的凯撒式建筑本质上仍呈现出功能错位，因为一座「会议大楼」 (甚至在纳粹设想下) 要真正发挥作用，就必须具备大量分区空间供与会者进行分组讨论、谈判与磋商；而在那保留下来的部分建筑中，我们几乎看不到这一点。

从功能逻辑上说，新会议厅 (Neues Kongreßhalle) 更像一座「党的歌剧院」，只是由于过度扩大化而变得失控；在这里，这座「威慑与欢呼机器」再度得到展现：在路易特波德大厅 (Luitpoldhalle) 一般惯例的「元首宣布」——即年度必

备的「选举元首」仪式，将会在超级规模下上演，而且将提供足够场所让「政治领袖」（或称指导员）们聆听希特勒的文化演讲。然而，这似乎也多少暗示着一个「朝着现代社会常规」迈进的脚步：那就是允许「具备某种专业能力或利益关联的人们」在此聚合进行「客观议程」的某种讨论。这样，我们才会意识到，当代所谓「社会」更像是一种「按议题划分、分散成无数主题群体、多中心化」的拼贴体；其日常管理形态往往集中呈现于各种相关的「会议」（大会、年会、论坛、峰会等）。只不过斯佩尔这座庞大的「凯撒式会议厅」仍然赋予这一集会形态以「强烈的戏剧式宏大诉求」，相当程度上也带着威慑、视觉冲击的色彩。哪怕如此，它多少还是象征了走向当代社会形态的一步：现代社会为了满足各专业群体、利益团体乃至精英网络在不同场合聚会的需求，需要大量配备各类「会议场所、会议中心、展览馆和大型礼堂」。假如不算那些面向公众的大型「集体收纳器」（如体育场和博物馆）或「交通集散地」（如车站和机场），当代建筑的主要任务几乎就是要应对「会议社会」的需求。（550）

蒂吉巴乌文化中心（Tijibaou Cultural Center），努美阿，位于新喀里多尼亚，由伦佐·皮亚诺工作室（Renzo Piano Building Workshop）于 1991-1998 年间设计与建成。

人们对于当代社会之「多中心、跨主题、高度依赖各种临时性聚会（大会）」的结构实际上知之甚少，最明显的证明，就是压根没有一部合乎分量的社会学研究来探究——那些「结合协会、法人团体、俱乐部、公司、社团」等「泡沫化社会」日常生活中的「大会文化」。遍布四处的「会议中心、展览会场、

集会场所、会议酒店、俱乐部中心、协会会所、工会会议室、企业或客户推介会场、周末研讨学院、干部培训中心、继续教育营地，以及各种公司会议或社团聚会用的活动棚与大厅」——这一片宛如「群岛」般庞大的网络，仍是一片社会学「无人区」；而「社会」在其自身的反思中，对此几乎一无所知。

(551)

都灵林格托 (Lingotto, Turín) 的内部会议场，由伦佐·皮亚诺工作室改建 (1983 年)

在学术界，人们往往对「大学」这一形式具有高度的制度性重视，然而对于「大会形态」却多是冷淡且缺乏观察，这在很大程度上是人们缺乏兴趣的自然结果。几乎没有人意识到，各行各业、各种亚文化或决策精英群体中「实际发生」的学习过程，早已更多地各种「校外会议圈」中进行，而不是传统意义上的「学术殿堂」里。社会学界，除了个别「多元社会群体研究」(multi-milieu studies) 能窥见一点现代社会的「分散式自我空间化 (auto-espacialización)」，大多数情况下只是一味热衷于探讨「行动理论」与「系统理论」这些抽象范式，或不断重读「社会学经典」。对于「大社会」如何在无数离散会合中开展「共时性合作与整合」——这一根本问题，则至今仍是社会学研究中巨大的「盲点」或「被忽略之处」。

(551)

林格托会议厅 (都灵，伦佐·皮亚诺工作室，1983 年)

要构建出一种「分化了的、节制的集体收纳器文化」，前提是：无论当场来多少人（无论是 50 人还是 50000 人），都应避免对「集体联系」的过度神秘化或宗教化诠释，比如某些宗教社群或民粹主义群众运动常常以此来加固他们的集体意识。当前的「会议与活动」文化背后的经验之道在于：它将各种「日常性和短时性」的团体或利益人群之相聚，只视作一种可协调、可管理的共处情境，而不去赋予聚会者以重负般的「再阐释」或「上纲上线」。

自 20 世纪五十年代起，那种从 19 世纪晚期开始浮现的「客观、准技术化的会议风格」就在德国等地慢慢普及。因为「社会整体」，无论以「世界社会」的单数形式，还是以「国家社会」的人口整体为名，都无法真正汇聚到同一个物理场所（只能在想象或媒体中被「全体化」）；但是，对于其下众多分支实体——如政党、公民团体、行业协会、俱乐部、法人机构与各种职业团体，它们由于组织或制度原因，确实需要周期性地召开会议。因此，我们可以说：这个世界的任何集合体都可以开会，只有「整体」除外。

举个例子：假如「南德意志骨科医生协会」在 2002 年把年度大会安排在巴登-巴登的节日礼堂（上一年是在威斯巴登的展览馆），那么大会主席只会对现场来宾说「感谢诸位人数众多地出席，我对此深感欣慰」，却不可能大谈「此次聚会本身是个多么神圣的奇迹」，更不可能宣扬它是某种深层共同体化的体现；他只会点名感谢各位负责人与工作人员，因为若没有他们的辛勤筹备，就办不成这场活动。如果「戴姆勒-克莱斯勒（Daimler-Chrysler）股东大会」在斯图加特的「汉斯-马

丁-施莱尔大厅」召开，于尔根·施伦普（Jürgen E. Schrempp）也不会借此宣称「我是葡萄树，你们是葡萄串」，虽然所有与会者的股份确实使他们和公司拥有类似「一体之身」的关系，比起某个基督教堂信众对主的所谓「神秘身体」也毫不逊色。但在这种「理性化」的会议气氛中，人们清楚地知道：那只是一场为了巩固或者优化各自利益的「临时合作」或「年度聚会」。大会开始前的「共同声明」（比如对卫生部改革计划的坚决反对）与哀悼自上次会议后逝去同仁的默哀仪式，都不会使现场人群成为某种真正的「神秘共同体」或「共同斗争统一体」。表决亦只是对管理层议案的博弈与权衡，而非某种「超个人自我」的灵光发散。「报名并到场」即意味着与会者承认在这里有一件对所有人都重要的工作要做。但谁都不会误以为在场的那几小时，就比大家平日分散各处的个人生活更具形而上意义；会议的协同只是一种在特定时段下围绕共同利益或共同议程的集合，而不是一个「超越个体」的永久共同体。

第三章

向上提升与“娇宠”（）

——为了对“纯幽默”（）的批判

我很幸运：在我的一生中亲眼看到了人类生存状况的改变。

——米歇尔·塞尔 (Michel Serres), 《人类性的觉醒》
(Hominiscence)

曾经有那么一段时间, 贫困是 (...) 决定一切的因素, 显然今天已经不再如此。 (...) 一个生活在超级富足之中的社会, 既不理解自己, 也许会面临严峻的问题; 它的确也有可能因此而危及自身的财富。但是, 这些问题肯定不会像那个贫穷世界那般严重: 在那个贫瘠世界中, 单纯的生存需求就足以排除所有对于误解的“奢侈”, 不幸的是在那里也找不到任何解决办法。

——约翰·肯尼斯·加尔布雷思 (John Kenneth Galbraith), 《富足社会》 (La sociedad opulenta)
(560)

1. 超越匮乏

可以将“保守主义”定义为一种政治形式的“忧郁症”。自从1789年之后在欧洲形成的保守主义综合征, 决定性地与对前资产阶级时代那些无法复现的财富、生活方式与技艺的追忆性观照相关。它还假定了一个前提——即它永远不可能成为占据主流的观点。保守主义带有挽歌式的调子, 强调在“人性”中始终存在一些最阴暗的恒常因素。保守主义者会坚持这样一种信念: 高贵和美好只能与某个场所以及无法重现的特质相联系; 而庸俗平常之物, 却只需依赖多数原则和机械重复就可以

得到复制。正因为如此，那些对未来的种种躁动没有任何兴趣、无法也不想从中得到好处的人，才会对保守主义抱有好感。那些不愿意与即将到来的境遇受益者混为一谈的人，会保持这种立场。当社会主流乐观派谈及生活条件会不断改善时，保守主义者便躲到一旁。他们认为，对未来寄予良好期待，是否已经意味着在错误的方向上寻找？保守主义者在徘徊于认命和厌恶之间，以旁观的姿态注视激进的进步主义者忙忙碌碌，同时等待熵增的发挥作用。在他们看来，进步只不过是对美好事物不断逃离的一种加速；这些美好事物在我们身后早已无法触及。托克维尔（Tocqueville）早就描述过那种“体面的、却对自己身处时代心怀贬斥之感的人：对他而言，任何新出现的成就都会伴随更坏的东西。（561）

如果一个保守主义者想要进一步上升到对“根本性”问题的层面，就必须从这里延伸开去，直达对人类学的普遍概括；他必须学会把“人性”一词与“顽劣不可救药”这种形容联系起来。如果一个人长期训练自己，将在人世舞台上看到古往今来的人类都总是背负着那一成不变的缺陷、匮乏和沉重重担，那么所谓“悲剧的回归”也就无从谈起：我们从头到尾都被不可避免地嵌入到由第一自然和第二自然所编织的网罗中。若现代人表露出有意愿去不断优化自身的免疫地位和生活技艺，那么“保守主义者”会挑起眉毛，根本不会被这些新世界的自我宣传打动，也不愿对其乐观主义作任何让步。也许人类历史确实在向前迈进一步，但那绝不意味着真正的进步。世界大舞台永远都在举办因热量差逐渐消散而带来的死亡盛宴；谁去主动延缓熵增，谁才是真正的滞后者。

并不奇怪的是，那种真正的保守主义情绪在十九世纪上半叶也达到了它的黄金时代。在那个被历史学家形容为“复杂的维持期”（562）、并被贴上“复辟时代”标签的欧洲，仿佛还有可能让那些对“进步”持怀疑态度的人自信地躲在对旧有秩序的想象里。在浪漫主义主导的、相对平静的数十年间，保守派可以最后一次沉浸在这样的幻想当中：认为人们还能躲避新生事物中破坏性的力量。也正是在这个时期，许多人对未来毫不抱持对美好提升的期待，只能怀着伤感的眼光眺望过去。“让你所拥有的疑虑而非口号成为起点”，这恰如保守主义怀疑论者的格言。对于忠实的保守派来说，能揭示时代真相的只能是忧郁式的表达：没有在“社会问题”出现之前生活过的人，就不懂得人生的那种甜蜜。

当保守主义进入了“文化”层面，就发明了“悲观学”——关于人及其经济条件的“悲观科学”。从19世纪初开始，它就成为了一切现代化话语的“持续低音”（bajo continuo），即隐藏的背景。之所以被称为“悲观科学”，就在于它致力于挖掘人们饱受压迫的物质根源所带来的残酷真实。早在1849年，托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle）就用“dismal science”（意为“阴郁科学”）这个词来批评年轻的经济学——它当时由“深受尊敬的教授们”李嘉图（David Ricardo）和马尔萨斯（Thomas Malthus）等代表。（563）

这个词很能抓住要害：当时正在兴起却尚不普及的“国民财富”理论，被视作一种永远无法超越大众经济匮乏的科学。李嘉图提出的那条后来被称为“铁的工资规律”的学说，就是其

经典表述：劳动力的“自然价格”，即工人维持其社会阶级和“自我再生产”（无增无减）的必需成本，不可能有额外的增值。照这样理解，在基于自由市场原则、却存在实质不平等交换的资本主义社会里，社会永远会分裂为两部分：一小撮幸运儿（地主、放贷者或工厂主），通过不对称的市场机制获取财富；以及没有任何切实希望摆脱困境的多数不幸者，他们只能停留在无产阶级或乡村赤贫者的地位。作为“悲观科学”，古典自由主义的经济学训练人们接受对大多数人注定贫困的冷酷现实。19 世纪的自由经济学将穷人定义为：即使人人都想帮忙也无能为力的人。（564）

需要指出的是：当卡莱尔一个世纪后遇到阿多诺（Adorno），这位矛盾的保守主义者也再次使用了“悲观科学”这个说法——他自认为是将尼采的“快乐的科学”（*La gaya scienza / Fröhliche Wissenschaft*）倒置了过来。（565）

阿多诺的视角比工业化时期的贫困现象更为悲观：他意在揭示一种必然的联系，不仅让无数穷人受困于匮乏的蒙蔽，也让同时代那些“幸运儿”的存在都根基受损。（565）

在作者看来，即使那些看似更具优势的人也无法摆脱“交换抽象”对世界所造成的扭曲；在这种扭曲中，“一切都被同质化地打上价格的烙印”。生活本身在商品交换的支配下日趋劣化。若仅仅看表面，法兰克福学派早期理论、尤其抛开它对未来的乌托邦式冲动而言，实际上构成了一种启蒙化的保守主义终极形态——也可称之为“获救者的悲观主义”。当时，它依然忽略了 20 世纪最根本的大事件：即第一世界物质意义上的

大众贫困得到克服。在法兰克福学派中，始终带着某种“深度”信念：只要现存体制内不断有看得见的贫穷现象，那么所有财富都不可能真正化解人类匮乏（自上古王权社会以来的种种匮乏），启蒙也只是在资本主义之下换了一种形式的蒙蔽。

如果早期法兰克福理论之中还真有哪一点足以被称为“批判”，那应该是它基于这样一个并没有完全得到证实的假设：在那些让人沮丧的“赤贫人”的面目背后，实际上蕴含着与之相对立的“自然属性”。阿多诺的“对人之自然的回忆”这一说法就指向了这种暗示。法兰克福学派阴暗的世界图景之所以给人仍然裹着一层金色边缘的印象，只是因为阿多诺偶尔会提到，一个人在幸福的童年里所体验的被“娇宠”，也可能包含某种值得普及但却实际难以普及的道德面向。下面我们需要探讨的问题，就是是否可以将这条含蓄的浪漫暗示进一步转化为积极的实践。答案是肯定的。实现这一点的路径，就在于对“娇宠/安逸”（*Verwöhnung*）概念给出一种肯定性的理解。若要通往这个答案，就必须确立一种“奢侈的建构性理论”，而不是滑回到那种或早或晚被冠以“哲学人类学”名称的思维模式之中。

在1990年前后，欧洲东部集团的社会主义体系瓦解以后，新闻界与当代史评论家中盛行重复埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）那句被及时提出的说法：我们刚刚经历的是“极端年代”（age of extremes）。这样援引的潜台词，就是许多人认为20世纪主要内容在于：血腥的民族主义与社会主义国际主义这两种极权意识形态之间的对抗，以及资本主义民主对它们的防御性胜利。（566）

（面对当下资本主义富足世界与极端仇恨网络之间的新冲突，我们知道最初的那个简单判断并不稳固。）尽管如此，想要将20世纪核心进程与苏维埃实验的兴衰捆绑在一起的观点，确实为很多速成的历史阐释提供了方便，好像只要苏联体制的火焰完全熄灭，极端暴力的阴影也会随之远去。

然而对20世纪的研究若不限于关注所谓惊人的“事件瀑布”及那些激昂激越的论述潮流，而是更关心西方物质与象征文化在长时段中的发展趋势，就会发现：20世纪实际上更是一个在各方面稳步持续推进的年代，尤其是在大众生活水平改善和物质条件扩张这一点上，更可谓意义深远，哪怕其中也有重大曲折。所谓的“极端年代”主要在于它的血腥屠戮与丧心病狂的宣传，而在我们今天看来，其最深层的进程却是持续不断的改善。

尤其是在“第一世界”，通过社会保障制度推进“下层大众”获得更公平的财富分配——这是人类历史上前所未有的过程，也堪称一次真正的独创。各类社会福利与制度——即七条持续有效的现代化支柱——彼此配合，共同推动这种趋势：它们包括1）持续不断的科学研究、2）不间断的技术发明、3）企业家精神和其生活方式的广泛吸引力、4）在社会保障基础上不断扩展的医疗保健体系、5）在经济与文化上的消费群体持续扩大、6）在劳动法与职业法的日渐完善中，个人在法律与职业层面的免疫权持续提升，尤其是女性就业地位的加强，7）还有各类高度专业化、几乎无处不在的保险制度。（567）

经过几十年的改革、在社会中层面扩散后，再加上家庭结构和社会心态的快速变化，这些“改善”最终在现代国家里创造出人类历史上绝无仅有的现象：大众普遍享有更长的预期寿命并且生育率显著下降，（568）同时个人可支配的时间比以往任何时代都要多得多。

多重进步的合力造就了这样一个局面：个体被前所未有地要求认真对待自身。在世俗化的个人主义氛围中（在这种氛围里，不再有一位上帝来关心每个人今生或来世），每个人——只要没深陷抑郁——几乎都被迫承认“我非常重要”，而重要就意味着以自己作为绝对目的。社会结构产生了巨大变动，为无数个体化的抱负开启了大舞台。大部分人在认识到自己重要以后，进一步作出的选择就是“自我娱乐”，独乐或与人同乐。正因为娱乐已逐渐成为关系到所有社会阶层的生活动机，原本工业时代无限忧郁、沉重的“无产阶级”也迅速消失了——这个19世纪的中心想象主体，曾经承载了“革命失败者”最极端的说法：他们一面哀叹“绝望的无产者”，一面却又从中展望未来。

谁要是还深陷在“斗争话语”或“断裂浪漫主义”的术语中，就没法正确理解20世纪的根本事件。其实，20世纪的深层进程是现代社会从“贫困”及其宗教与形而上学依附补偿中挣脱出来；曾经这些贫困观念甚至还深入到古典自由主义的政治经济学理论当中。然而到了20世纪中后期，尤其是二战后五十年代之后，这种贫困结构在第一世界社会的心灵中开始明显松动。

在这个背景下，诸如“消费社会”“体验社会”或“享乐社会”（fun society）之类的早期标签，虽然概念上并不精确，却对应着一个对时代的诊断：它们隐约指出了一个关键事实——当代西方社会在其核心层面上不再（或不主要）被贫困及其观念体系所支配，即使“贫困主义国际”仍试图继续兜售老调。无论现代人道主义者、存在主义悲观者，还是研究“人之本性创伤”的学院派，或是那些苦行式虚无主义者如何对当代人的富足表达抗议，也掩盖不了一个残酷事实：在如今的富足世界，大多数社会紊乱和不安的根源都源于“我们过于富有”的事实。

早在上世纪五十年代末，当第一次在美国和西欧开始显露出这种“超级繁荣”的迹象时，约翰·肯尼斯·加尔布雷思（John Kenneth Galbraith）就敏锐地指出，“富足社会”（the affluent society）最大的问题在于它对自身新颖性的理解缺失：它既不能在概念上，也不能在心理上去理解自身已经摆脱了匮乏统治这一革命性事实，更不用说对财富给出政治层面的解释了。（570）

这意味着，当代富足社会对自身状态的表述经常大幅失真：往往我们会看到，各种“知识精英”和社会舆论一致抗拒，对任何试图对其富足状态进行客观表达的人加以道德讨伐。试图直言当代社会普遍富足的人，很快就会被贴上“冷漠犬儒”的标签，说他对“现实中的问题”视而不见。如果某人在公共讨论中对本已见怪不怪的“富足”的道德面向做积极阐释，或者强调客观描述，大多数听众就会像被冒犯了一样——他们会质

疑：难道要让我们忽视在富足门槛之外的无数悲剧吗？忽略本社会内部依旧存在的“不容忽视的贫困残余”吗？对繁盛大加赞美，难道不是等同于对种种社会危机视若无睹吗？在他们看来，任何对“富足”的正面讨论都有助长“社会解体”之嫌。

不过，也有必要发问：倘若当代社会最深层的“压抑”对象，恰恰是它本身的富足呢？如果在这个富足世界中，最大的公共禁忌正是“对其真实舒适度的承认”？如果这才是我们如今所见的各种公共话语主旋律，那么很可能在公共领域无论被谁提到什么问题，都要先把富足翻译成“贫困话语”才算“正确政治态度”。在我们的日常政治与媒体中，也就会时常见到两面：一面是人们“私生活”的富足与享受；另一面则是以公共道德名义将富足社会翻译成各种贫乏叙事，这是一种专业化了的“抱怨话语”，实际上却是对于富足事实的遮蔽。我们看到的，正是这种“高水准抱怨”的心理综合症：一方面让人们甚至能享用到极其奢侈的水准，一方面又唇齿不离地念叨着贫困与危机；这恰恰是当下文化的典型特征。（569）

或许在今后关于现时代的文化史叙事里，这种在“私人满足”和“公开呜咽”之间发生的荒诞落差，将被视为最鲜明的现象。与之相似的是，西蒙·沙玛（Simon Schama）在他那本关于17世纪尼德兰的著作中，用“被财富所困”

（Embarrassment of Riches）一词来概括当时资产阶级社会的复杂心态。（573）

正是在那时，资产阶级社会第一次出现了这样一个怪诞矛盾：即“富足—贫穷”式的生活风格相互交织、金碧辉煌又自认谦

卑，一种让人又喜又忧的心理交织在一起，笼罩着当代社会。延续至今，那些生活已经极度富裕的人，仍经常对自己的生活状态感到不安和愧疚，心绪在满足与自我否定之间摆荡。用一种浪漫的说法，也可以称之为：这里有某种“失措的富有”在起作用。

即便如此，这种“对于自身富足的否认”尚未达到“极权”的程度：社会上依然存在一些松散的“反对者社群”，他们愿意直言我们其实很富裕，甚至有人愿意从这一富裕中得出道德或社会学的启示。谁能够直面自己拥有的一切，谁就更早地有可能完成“摆脱抱怨心态”的自我转化，进而可能演化成一种

“慷慨的美德”——一种真正在经济、伦理、情感、文化等多重层面上都把“给予”作为首要原则的美德。尼采所说的“自由精神”，从本质上看也是一种“富裕精神”；任何真正的

“富裕”在多层面上都会表现为给予（不管是经济的还是道德的、情感的还是文化的）。

可以进一步推论，这些对于“富裕”持肯定态度并加以深入思考的人，在知识界也是极少数。主流知识分子仍然对“匮乏与苦难”抱有十足的亲近（“亲贫”倾向），他们占据了压倒性的多数，而“赞富”的声音显得微弱。但在“富足社会”已经深入每个人的毛细血管的背景下，一些领域（尤其是敏感的艺术、生活方式实验、以及一定的理论思考者）不断显示：旧有的“严肃与匮乏”的本体论已悄然受到当代社会中大众舒适体验的“事实渗透”。在很多地区，的确出现了一种对能否建立

新的概念工具的需求，用来更好地理解“世界之重的减轻”。这正是今天社会深层的思想渴望。

但谁若期待当代“哲学”去完成这一工作，就难免失望。如果说哲学真的起源于“惊奇”，那今天普罗大众的富足与舒适所带来的绝对新颖性，本该成为哲学惊奇最雄伟的动力。但今天的“哲学行业”对这种新颖几乎视而不见，概念与文风上也看不到明显的震动，这足以证明古往今来的“惊奇起源说”其实根基不牢。（575）

从1950年代起，哲学家中也就马尔库塞（Herbert Marcuse）那篇讨论弗洛伊德的《本能结构与社会》（Eros and Civilization, 1955年）（576）碰触到一点这类问题，提出了所谓“现实原则”在向一个“非压抑文化”转变的可能性——可惜这几乎和加尔布雷思《富足社会》同时期问世，却并没有在具体层面探讨当下社会的种种福利，也缺乏对社会“富足”的分析。马尔库塞的社会心理学更多是笼统地讨论是否可以超越弗洛伊德式的“现实原则”与“快乐原则”的对立，以实现一个“非压抑的社会秩序”。与当时如火如荼的“富足社会”现实相比，几乎没有具体触及。那篇文本里没有涉及当代最关键的心理事件：即“富裕的人”对“匮乏的人”的替代——前者的心理模式需要一种关于“欲望、选择、情绪、渴望流动”的理论，而不再只是经典的本能理论。（577）

随后一代的社会学家们对这一关键问题也乏善可陈。毕竟，对于一个学科自我定位于“有社会价值”的领域来说，承认“我们已经进入一个普遍富裕的社会”会让他们丧失正当性与斗争理由，显得自己“无用”。因此，社会学家可以谈论任何问题，却依然要对“滋养社会学本身的奢侈”避而不谈，更不用说他们本身也处在那种“享受与便利”之中。对他们而言，如果不继续高唱“为民请命”的挽歌，就会失去道德与政治上的优势地位。这与“资本主义莱茵模式”体制下那些以“贫困哲学”维系公共形象的学者团体如出一辙。他们必须扮演“众人疾苦的代言人”。（自不待言，也就没有什么理由期望他们能对社会的“超级繁荣”做出真切分析。）同样，政治话语也无助于我们深入理解富裕现象：右翼不在意“深刻理解”，左翼即使有能力也不愿那样去做，因为这会破坏自己的话语基础。各种政治派别都沉迷在“嚎哭政治学”的模式里，或仅仅能提出一些稍有不同但实则同唱一曲的挽歌式陈辞，这些都无助于我们认识“奢侈的当代”。

虽然在20世纪的大量文学、艺术以及另类生活形式中，我们确实可以找到无数关于“进入轻松世界”（the big easy）的审美见证，但迄今几乎没有形成系统化的“富足理论”。

（578）

对“舒适”和“无匮乏”的关联性尚缺乏深层探索。

这样看来，当代世界的富足规模之宏大，形态之多样，以至于让理论界甚至找不到“正面描述”它们的意愿或者合适的方式——甚至在一定程度上还有一层“担忧”：对富足加以探讨

会被视为一种不够严肃甚至带有炫耀的招摇之举。一个人若是公开承认自己实际上过得“非常轻松”，那是否就意味着他完全脱离了从农业帝国时代延续下来的“人类基本处境”呢？毕竟，对大部分历史而言，匮乏才被视为人之常态。那么，在

“匮乏”被视为“人类状况”基石的传统之下，富足似乎只是浮在上面的泡沫，它随时可能在某种危机中重新幻灭归零。怀有“破产的浪漫情怀”的人会认为，谁一旦被打回贫困状态，谁就回到了“人之根本”。他们甚至寄望于“大灾难”，把它看做对现代世界的“净化”。有人相信，要回溯回到匮乏原点，人类才能复归那种“真正的本源生活”。

当“崇贫主义”露出真面目，就会发出召唤：让所有“实存主义者”和“真实存在”追随自己，一起向富余展开战争；富余则被贬为不真实、不入流的财货积累。即便凡勃伦

（Thorstein Veblen）等人曾零星讨论过，但在真正富裕的社会内部，关于“富足存在”的正面理论依旧难觅——尼采和德勒兹是寥寥的例外。对大多数人而言，“做一个真正的富人”除了到艺术品市场“买买买”之外似乎没有更多启示；一些富人雇佣艺术史家做“顾问”，仿佛回到了17世纪小公侯的宫廷——这实际上也只是“封建依附型”的翻版。也很难奢望能在这样一个文化氛围中产生具有启发性的“富足道德学”。如果这种理论空缺符合现实本身，那么就等于说我们的文明集体在围绕“如何理解并面对富足”这个问题上，选择性地陷入了茫然或干脆掩耳不听。

要想弄清楚这种“集体性封闭”的原因，多少可以从社会心理的角度寻到解释：在大多数人那里，得来轻易的富足会带来“否认其所依赖前提”的冲动，即不去触碰它的来源或过程。富足的特点之一，不正是你可以享受它而不必多想吗？仿佛你可以不必为之背书，也不必去问自己是否真能守住这种“奢华”。可一旦某种危机让人们直面富足的本源或终结的威胁，心里就会升起尴尬：既担心失去它，也担心承认它会暴露某种特权，害怕被人指责“享乐过度”。在这个意义上，避谈“奢侈”也许是保全它最便利的方式，“奢侈”总是习惯以“基本需求的满足”之名来呈现自己。

确实可以补充说，在这类主题中，始终存在一种逃避魔法的成分在起作用：对于不应被危及的事物，无法用过于精确的言辞来谈论。后天形成的厌恶感也增添了自身的分量——在无数转型世代成员的耳中，回荡着父母辈的声音，这些声音使年轻一代意识到，与他们相比，自己享受着多么优越的条件，而父辈们曾在过去承受了更沉重的负担和更严峻的考验。这种心理机制仍在发挥作用：它利用最初的解脱感来为私人匮乏情绪打开泄压阀。一旦压力降低，过往需求的蓄水池就会被排空（或转化为崇拜场所），同时有意识地忽略整体状况的改善。若不理解这种效应，就无法解释二战后治疗性文化的爆发、学院马克思主义的兴盛以及其他奢侈激进主义的表达。福利时代泛滥的受害者心态，只能通过无视新近卸下负担者的处境来解释。实际上，只需将贫困概念主观化，其外延就会无限扩展。

（579）这种主观化悄然预设了普遍富裕的存在，却又高声否定它。在此方面，低俗文化已达到了与高雅文化同等的福利关

怀标准：自五十年代以来，无数新兴特权阶层得以负担起尼采曾于叔本华身上诊断出的"悲观主义奢侈品"。文化中的不适已转化为尴尬处境中的福祉。

确实，战后西方繁荣时期的公民或多或少模糊地意识到，自己享受着舒适温室效应的事实，尤其是当他们的生活重心落在1945至1990年这个历史警戒期时。（580）正如老一辈观察家几乎异口同声所证实的，在此期间，尽管存在反复，但重大转型的特征仍持续占据主导。也正是在这个时期，近乎普遍的非贫困物质符号开始占据首要位置。"大众"购买力与"大众"轻浮性之间的新联盟，在最广泛的阵线上引发了社会心理状态的转变。即使在资产阶级中产阶层的最底层，时尚奢侈品消费、餐饮与出行也已成为社会工业化生活方式的标志；汽车崇拜反映了各社会阶层对具有侵略性（往往自我毁灭性）扩张技术的参与。（581）休闲时间的显著延长影响着所有亚文化圈层和收入阶层的生活方式。无数人利用清醒时的闲暇余裕来雕琢自己的情绪、才能、疾病、主观受害者情结及私人形而上学；无论独居者还是结伴者，都将海量注意力、判断力、知识及处世之道投入于改善居所与度假屋；将行动冲动转化为运动、音乐、旅游及无数娱乐活动的程度，达到了文明史上空前的水平。即便如当今这般，富裕北方被迫放弃"战后黄金年代的蚕茧"（帕斯卡尔·布鲁克纳语）并适应动荡时，这些虽经暂时或阶段性倒退而下降的指标，从社会历史视角看仍处于无与伦比的高位。

关于这场重大变革的经验感知与道德诠释，我们应当倾听二战后大多数人的时代见证。那些在二战末期关注欧美现实的观察者，得以感知仍以经济匮乏和社会心理不稳定为主导的前一个时代的遗留，并将其与后续持续增长期逐渐松弛的现实定义逐项对比。西方世界最后的匮乏阶段强化了两次世界大战时期及俄国实验的动荡阶段；美国禁酒令时期，二十年代曾引发与消费及松弛强烈抵牾的古老生活严肃感的迟来而无果的反叛。西方世界的阴郁延续经历了三十年代大萧条阶段（彼时纽约中央公园还是由慈善与社区机构艰难维持的棚户区），直至二战后的贫困余波（包括重建初期的困顿）。经历1930年大危机后，富兰克林·D·罗斯福证实美国三分之一人口衣食不足；直到1962年，迈克尔·哈里森在其经典研究《另一个美国：美国的贫困》（582）中仍估计贫困率超过20%。

在此背景下，我们就能理解为何二十世纪前半叶向惯性诱惑屈服、继续使用十九世纪悲观主义话语及其同样迟钝的乌托邦对应物（无论如何以未来科学自居）显得自然甚至正当。1918年后的主流话语，除少数例外，都可归结为一种强大却贫瘠的二元对立：要么顺从地屈服于大众贫困的永恒法则（这些法则似乎只允许少数人在罪恶的竞争游戏中胜出），要么以战斗姿态梦想着迈向富足平等的历史终局（只要“社会”生产力落入适当之手就指日可待）。沉溺于保守主义的瘫痪忧郁，或以自我催眠的乐观跃进“革命”（效仿列宁主义狂热并煽动近期机遇的希望）——这似乎就是当时历史领域为自嘲现实主义的阐释者设定的选择。鲜有人意识到，这其实是在两个完全过时的选项间抉择。即便是所谓的先锋派，也被虚假场景所愚弄。早在五

十年代即于德国（后在美国以批判理论形式）取得霸权的法兰克福学派，恰恰深陷这两个欺骗性极点之间；其唯一原创性在于提出了将跃进与瘫痪相结合的方案，其影响直至德国最新的盛大悲观主义。自二三十年代以来，只有少数知识分子能够并愿意在乌托邦之外、绝望之上，保持对当代经济、法律和技术事实的关注——正是通过这些零散、难察却富有创造力和操作性的步骤积累，为多数人首次打破贫困循环的时代事件才得以实现。（583）

这一历史断裂的心理动力与精神层面从未得到适当详述，更遑论其概念维度：当时的诊断者无人意识到，当下世代正在发生的，正是现实概念从古老严肃性、沉重性与必然性教条中的解脱（根据逻辑学家兼黑格尔诠释者戈特哈特·冈特尔的暗示，这其中始终隐含着传统"存在"理解在二值思维框架中的沉淀）。在各个阵线，实证主义的黑色小说仍在书写。左右阵营的智识都臣服于现实的支配性、宏伟性与可怖性；唯最小规模的美学圈子得以摆脱现实崇拜及其麻痹性后果。与穆齐尔同样意识到现实感已遭遇可能性感（如今在虚拟王国中结晶为解释形式）这一严肃对手者，寥寥无几。谁愿承认现实经验与概念本身的突变正在发生？世纪讯息找不到传令官。它本应宣告：我们已从现实中复活；或更克制地说：从此我们将与现实保持距离。

这场财富创造运动如此宏大，充满逆流与悖论效应，又因外部成本引发的紧迫质疑（直至暗示贫困与福祉将展开一场后者终将失败的军备竞赛）而复杂晦暗，以致除某些概念成就外，半

个世纪后仍难窥其全貌。当变革初现端倪时，理解其意义更为困难。1945年后关注"自由市场经济"现象或评论家电与化石燃料渗入现代生活方式者，无人能评判这些事物对"自然"、"现实"、"自由"、"存在"等欧洲基本概念重构的意义。相反，当时几乎找不到愿承认传统哲学术语随电话、内燃机、雷达、计算机等"生活世界"出现而全面历史化的哲学家。尽管欧洲古老的稀缺生态学渐失阵地，但对需求优先性与生存负担性的信念仍支撑着旧世界。贫穷与失败的习惯性心理仍主导着情绪状态。财富如夜贼般悄然降临。（584）暴富者的思绪却在别处。

如今渐可辨识，否定轻逸化构成了晚近思想史的恒常主题。无论在理论或道德领域，当缓解或轻逸试图介入时，绝大多数思想家（尤其是左右两翼的极端诠释者）都退守至"沉重现实"的领域，他们不厌其烦地用最坚硬的名号召唤这个潜藏在日常生活表面之下的领域。当卸负信号处处闪现时，极端现实主义者却比任何时候都更狂热地投身于抑郁思维的崇拜。本雅明冒险提出历史天使的意象（他相信自己目睹的是一场持续堆积废墟的单一灾难），由此为受激进主义蒙蔽的世纪性视觉障碍创造了试镜图景。（585）他的同代人表现亦不遑多让：他们诉诸种族斗争与血统法则、剥削与激化的阶级斗争、创伤与无意识生产、被忽视的身体与恋尸癖攻击、生活机械化与装置统治、资源匮乏与热力学第二定律、交通加速与经济全球化、偶然与未驯化事件——但最主要的，是对灾难的一再召唤。这些就是统治着现实逃兵的傲慢宝座。现实主义者渴望骑乘的虎背从不嫌宽。自诩思想家者必须主宰现实，并开启关于其本质原则的

凯旋论述。正如培根教导"唯有服从自然才能主宰自然"，二十世纪现实主义者演绎着"唯有臣服现实才能主宰现实"的教条。任何对现实的干预都注定要在与其他坚硬现实虚构的竞争中凸显。现实主义的至上主义成为这个时代的逻辑风格。在揭露现实最赤裸本质的竞赛中，催生了本体论式的色情变体：我们从未如此深入凝视赤裸现实的内脏。所谓意识形态，不过是沉醉于坚硬、冰冷与猥亵特质的现实虚构。为彰显清醒，强者精神投身于残酷事实性女神的崇拜。与她结盟的是同样残酷的抉择女神（其本质被认定为孤注一掷并扼杀替代方案）。这些精明的现实主义者、强硬的纪事者，以难以言表的轻蔑俯视被他们视为女性化的自由派群氓（这些人拒绝学习过时的残酷课程：若需刨制未来木板，就让刨花见鬼去吧）。无数知识分子深信，唯有大企业家、黑帮头目和独裁者曾窥见现实本质；唯有对犯罪的模仿才能让思想进入历史竞技场。未能以恐怖暴徒身份参与现实事业者，全然不懂整体游戏的规则。

但倘若二十世纪哲学意义上的重大事件在于，所有沉迷于重力感的现实虚构都被某种上升冲动所削弱？如果因此需要将轻逸化作为福音式断裂来宣示？如果将悲剧现实主义理解为黑色媚俗的催眠术？如果匍匐于最坚硬现实定义只是最肤浅机会主义的标志（正如当今美国现实政治智囊再现的，仿佛长期反思犯罪本质后得出唯有犯罪决定存在意义：太初有为罪）？如果自由精神必须放弃所谓别无选择的虔诚事实图景才能重归开放？如果反动思想的特征自此在于与重力结盟以否定反重力？

2. 匮乏存在的虚构

面对这些问题，我们不难理解二十世纪为何愈发难以坚守古典保守主义的基本假设（因其本质是贫困保守主义、匮乏天主教与财富否定）。随着生活便利化的隐秘却无处不在的信息在后续世代精神中具体化，以匮乏偏见阐释世界的立场变得愈发可疑。其弱势只能通过强化悲观主义抽象与负面性输入来弥补。在此意识形态语境下，发生了以中心受虐倾向为目的的第二次外围剥削。将贫困作为廉价原材料进口，再加工为国内市场高价警示产品的习性，至今仍在愤怒活动家群体中盛行。

（586） 为避免承认第一世界发生的剧变，国际悲观主义阵营用第三世界的贫困对比西方新近的富足，得出负面结论；甚至将第一世界的福祉溯源于第三世界的贫困，使其优裕生活看似南半球经济政治不公的结果。由此，自身生活状况的显著丰裕与自我宠溺的动态得以因负罪感过重而免遭质询。人们始终出神地凝视他者的贫困，常至无法分辨这种转向非我/非此的动机是寻求远方救赎还是本土伪善。（587） 此类思维的代表仿佛发现了新的自然法则：苦难守恒定律。否弃福祉的贫困保守精神，自六十年代起尤其致力于西方财富的贬值，通过证明其获取方式的不可持续性：众所周知，关于"增长极限"的国际讨论意义重大，因其将古典经济悲观主义（如今所有原教旨主义皆为其伴）转译为生态学语言，从而吸引了另类青年。

贫困保守主义对转向福祉文明的最雄心勃勃之举，在于将匮乏本体论的概念基础深植。这只能通过将匮乏塑造成某种否定性本质来实现。为此需使其脱离经济数据，尽可能深植于人类本质——甚至主观性核心：那先天分裂、被剥夺、过度苛求的心

灵。当从匮乏视角判定人类存在时，涉及的并非多数人实际物质与符号财富的偶然可逆性缺失；真正重要的必须呈现为智人先天的宪法性或生物文化必然性。

这种看似初步成功的精巧策略（在具体历史社会匮乏表现之前预设人类贫困）的文化科学年鉴，与阿诺德·盖伦的著作紧密相连。这位学者（在尼克拉斯·卢曼之前）堪称二十世纪最精明的保守主义理论家。作为右翼青年黑格尔派，盖伦将哲学的经验化/人类学化作为个人使命。他的方案可视作德国特色的实用主义路径，其座右铭是对"非现实精神"消散的怀疑，标志性特征是对知识分子词语迷信的蔑视。类型学而言，盖伦的智识可称为耶稣会式，因其最大潜能源自近乎改革派的保守抵抗姿态（针对对手的稳固性）。意大利对话者在七十年代授予卢曼的"前卫保守者"悖论称号，同样适用于早一代的盖伦。论及二十世纪悲观主义综合征最成功的现代化者，其名甚至应先于弗洛伊德、拉康、阿多诺与卡尔·施米特。

详细考察盖伦式方法重新武装的保守主义基本操作（通过深化人类学的匮乏论来界定"贫困人"），分析其连贯性，将大有裨益。此举将揭示：尽管具有高度现代性的分析工具，却明确服务于保守情绪与抵制轻逸化的承诺。为将具有文化创造力的主动反思性人类建构为本质贫困的生物，盖伦援引了在其系统化初期（三十年代末）最前沿（至今仍未获全面理解）的概念：从尼采"未定型动物"的无限丰产表述，到舍勒"世界开放性"的存在人类学命题（这一母题在海德格尔 1929-30 冬季学期《形而上学的基本概念》讲座中占据重要地位）。此外，盖伦引入

先验传统的行为概念，辅以存在哲学的风险概念、决断论的位置概念、精神分析的症状概念。加之朱利叶斯·科尔曼的幼态持续理论（表型少年特征的固定）、路易·博克1926年提出的人类个体发育原发性延迟及成人形态保留胎儿特征的轰动论点（588）等生物学新见。盖伦若有任何唯心主义残余，则体现在刻意培养的反生物主义立场（否定智人存在有效本能禀赋）——这一极端立场在其后期著作中被迫修正。

所有这些决定性方面都浓缩在盖伦（Gehlen）将人类视为“缺陷存在”（Mängelwesen）这一核心战略定理中。这一表述不仅旨在指明智人（homo sapiens）生物学上的“负面禀赋”——包括其不适应、非特化、未发展以及所谓的原始性

（589）；它还提醒我们，根据盖伦的观点，这种极度需要保护、脱离环境、本能被剥夺、器官资源匮乏且缺乏内在先天指导的动物，从一开始就承受着极高的生存压力。作者不厌其烦地用新视角强调这种生物在生物学上的不可能性：这个“作为自然存在”的造物，因“缺乏独特手段”而成为“毫无希望的不适应者”（590）；它“无法在任何真正自然原始的领域生存”（591）；是“标准化早产的产物”（592）；受困于“极高虚拟内在张力”的威胁（593），并具有危险的孤立无助与自我毁灭潜力。一旦提出这些诊断，就不得不援引人类学缺陷观的开创者——约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）。盖伦公开宣称赫尔德是其“先驱”，并从他那里汲取了一个关于人类本质的双重命题：“其物种特征”无论何时何地都体现为“空虚与缺陷”（594）；然而凭

借语言天赋及文化制度创造力，人类将原始剥夺转化为特权。此后，纲领与原则宣言便顺理成章：

“自赫尔德以来，哲学人类学并未前进一步，本质上，这正是我想用现代科学手段发展的同一视角。它也无需前进，因为这就是真理。”（595）

不难证明，这幅充满暗示的“匮乏智人”画像浸透着一种暧昧性，其揭示将瓦解整个理论建构的意义，使其同样可被解读为相反立场的辩护。当盖伦追随赫尔德将智人视为缺陷存在时，他预设了一个人类或前人类弱化的历史，而根据其自身假设，这已不能被视作单纯的自然史。显然，盖伦笔下贫弱的人类形象，必须成为关于原始缺陷及其通过文化能力进行同等原始补偿的宏大叙事的起点。然而在此框架下，一个生命体如何通过自然演化抵达其初始缺陷却完全隐没于黑暗。从人类祖先的自然史中，无法推导出如此戏剧性的剥夺禀赋。自然本身并不存在对不适应或致命弱点的成功传递；至多存在孔雀羽毛或鹿角这类风险特化，而盖伦反复强调的智人正以最显著方式体现着去特化与幼态延续，显然不属此类。因此，若生物与文化动机的发展最终导致原始人类的结果，其演化优势特征便不能被解读为剥夺；相反，它们必须具有决定性资质优势，或用达尔文术语来说，具有增强适应度的价值。

将人类形成原初场景描述为无能生命体的登场是荒谬的——这种生物甫一落地就不得不退入文化义肢的保护壳以补偿其生物

学不可能性。实际上，智人展现的躯体精妙性必须被理解为依赖于长期稳定趋势，这种趋势只能在生物文化因素协同作用的基础上成功。这种发展牵引力只能被理解为自我强化的孵化器效应，它使该物种的幼体与成年个体共同受益于令人慰藉的脑化与幼态化趋势。这一过程持续推进，却未长期损害这个高度孵化、新现性风险的生命的演化机会。符号物种（symbolic species）的成功史若未导向躯体精妙性与心理神经免疫及技术强化的生产性结合——正如其基本特征所示——就不可能呈现为今日回溯所见之态（596）。

若在此反转人类存在生成的条件序列，承认人类形态的演化正确性，人类学评估的迹象本身即显示出相反趋势。人类并非通过文化制度将生物学不可能的存在转化为勉强存活的生物；相反，他们从诞生与养育环境中就利用其独特的孵化器特权，深入最内在的躯体禀赋——脑容量、性特征、免疫结构、裸露性。其强大正体现于高度脆弱的特权中。换言之，智人不是用文化补偿缺陷的匮乏存在，而是奢侈存在，凭借前文化能力充分确保其在所有危险中幸存并偶现繁荣。必须承认，智人在多数情况下出于可理解的原因，仅实现了其文化潜能中较稳健的小部分，只在适当时机才冒险展开典型的奢侈发展。

智人是基底受宠的中间存在，多态奢华，具备多重超越能力，其形成过程中基因与技术符号塑造力共同作用。其生物形态学诊断指向悠久的自我塑性精炼史。其受宠机遇源自深远遗传，同时仍装备着完全动物性的坚韧，更具备在最悲惨境遇中坚持到底的能力。将源自这一切的特征描述为“缺陷禀赋”，唯有

当解释者执意以教条预设的“贫困人类”（homo pauper）视角撰写最早期状况报告时才会产生——尽管理论装置自身范畴已暗示相反评价。因此，盖伦与魏玛牧师赫尔德的心智默契绝非思想史偶然。他们共同的人类缺陷观满足了资产阶级悲观主义的新需求：用更具吸引力的“原始缺陷论”取代知识分子中滞销的“原罪说”。

最能以盖伦自身概念工具证明其设定迹象之反转的，莫过于分析其体系中两个核心概念：其一，“世界开放性”

（Weltoffenheit）理念，借此作者融入时代哲学视野；其二，“卸载”（Entlastung）范畴——这无疑是盖伦对哲学与经验人类学最富成果的贡献，堪称20世纪文化科学中真正原创的概念构型之一。因二者被盖伦紧密关联，此处可合法地共同探讨。

从世界开放性出发，盖伦认为人类发展出无生物先例的生存复杂性：由于比任何动物更活跃体验反思，人类不仅是偶发超载，更是结构性的长期超负存在。其根本构成在感性层面表现为“刺激泛滥”，实践层面则为“风险压力”。因人类缺乏对环境的先天适应耦合，必须通过自我设定的环境妥协应对总体境遇，其“在世存在”具有沉浸于“意外场域”的特性

（597）。“在此视角下，世界开放性本质上是负担”

（598）。这意味着——尽管作者未明言——智人的世界体验与行为根本特征在于感知印象与经验行动可能性的过度丰裕，而非先行的剥夺匮乏。由于其亚特化、多重适应或“开放”本性，一方面产生过度敏感的可塑性，另一方面形成从平凡中庸

到艺术、苦行、狂欢、犯罪等低概率行为的广阔行动谱系。若说此类存在者确有早期匮乏感，那必源于对自身丰裕的窘迫：日常理性表现为“选择折磨”（tortura della scelta）等陈词，理论雄心则体现为“复杂性缩减”等概念。人类的可塑性“负荷”如同百万富翁必须管理其财富的必然性。

这些观察因盖伦对创新范畴“卸载”的阐释而强化。该术语表达了生存经济最重要的面向。若说此在（Dasein）本质上是悖论性的负荷存在（因人类感官与实践的丰裕），卸载机制的任务就是通过从模板化感知到行动自动化，从仪式规范未来预期到技术常规排除意外，来削减原始丰裕张力。简化吧人类，变得可计算！盖伦现实地假定：生命在躯体、心理与社会层面都倾向安驻于温和平庸的功能状态——心理学称习惯化，人类文化称制度化。卸载即节约机制：防止自我耗损的诱惑。其核心效应产生于对直接性的免疫：无论是自发行动中的过度能量消耗，还是危险去自动化的感知泛滥。它植入首个实践免疫系统，抵御不可同化刺激过剩对心灵的感染，阻止心理能量在行动感知领域的出神敞开中流失。

在此概念轮廓中，卸载显然与匮乏管理无关：它胜任的是需要家政智慧与投资精明的丰裕管理。正因人类的元素是过剩，才需要简化限制与习惯化，以遏制低层次挥霍，将节约能量用于更高符号化事业。此分级过程显露出原初与次生的过剩动机。当盖伦几乎成功地在基础层面将人类宣称为贫困者后，其关于智人更发达心理经济的论述中，被否认的原初丰裕再次浮现——在文明卸载机制塑造下，以节约化的行动潜能形式，仅在更

高层次真正推动实现。但如同最初源自世界开放性的丰裕，盖伦也将第二重丰裕描述为负担与负面因素。心理经济学关键词“解放”同样蕴含颠倒问题：严格人类学家只认可严肃投资。此过程体现于受“社会”供养的卡里斯玛冥想者生活，或艺术家在技艺精通与无政府许可间的摇摆存在。两类解放存在形态皆需将卸载获取的能量丰裕与苦行规训（修道院闭守或画室规约）联结。盖伦以忧虑厌恶注视 20 世纪无政府亚文化中艺术家的去规制化，担心若艺术无政府主义普遍化将迅速摧毁制度化的社会符号再生产。如同陀思妥耶夫斯基的宗教大法官，他坚信自由是多数人无力承受的过高要求，对大众必须实施严密组织的他律。盖伦坚定主张对多数人进行规训（599）。

由此观之，卸载动力学同样表明无法谈论原始匮乏难题，真正需要解释的是过剩能量的吸收与向更高远过程的引流。盖伦在更高层次仍忠实其悲观冲动：如同将人类奢侈存在的世界开放性诠释为原始负荷，他也将节约解放的二次能量视为二阶负担，建议将其用于服务客观形式——纵使是巫术仪式这类经验成效存疑者。服务空洞形式（只要具强制力）胜于迷失于无定形的自由与无承诺的实验。没有罗马教廷信徒能比这说得更直白。显然，令人类学家不安的并非演化生成的缺陷存在，而是作为奢侈存在的人类——其构成性宠溺与任性突起令他极度不安。

3. 轻逸与无聊

若我们的情绪是哲学的模型，那么埃德温，请告诉我，真理栖身于哪一种？

——弗里德里希·席勒《楸树下漫步》

将盖伦悖论式人类建构回置时代语境，可见其与流畅社会（affluent society）生活轻盈化时代运动的敏感关联——在现代团结系统背景下，这或需重新定义为向首个高度个体化免疫构造成功网络的过渡。现代保守主义核心表述“卸载”与“解放”比其他任何概念都更善于捕捉大轻盈的主观反射，这绝非偶然：它们确是其时代的思想结晶。

随着完全法制化、优化常规驱动、货币推动的“社会”出现——借用黑格尔术语——某种“世界状态”已然生效，其主要特征体现为生存严肃性语境与重量比例的显著变化。但因漂浮社会尚未找到正确概念把握其语义物质事物的普遍卸载冒险，或虽找到却不知正确运用，它便陷于将伟大成就与新型弊端、创新征服与空前危机混谈的诱惑。在解放标记的精神状态中，“社会”仍困于脱贫宇宙的不确定性：谈及非常规轻松时，它自问是否已偏离艰难匮乏指示的正途（600）。

作为同类刺激的不安者，黑格尔 1807 年 1 月以庄严的时代诊断笔调写道：

“此外，不难看出我们的时代是新时期的诞生与过渡。精神已与其存在表象的旧世界决裂……它逐渐瓦解旧世界大厦，其崩

塌仅通过孤立征兆显现；现存事物的普遍轻浮与无聊，对未知物的模糊预感，皆是新事物正在酝酿的迹象……新精神的开端是多重智性形式大革命的产物，是交错路径的代价。”

(601)

若说黑格尔有何误判，便是将轻逸与无聊视为未来征兆：实则它们正是新生本身。它们是最早痕迹，标志着存在向未被识别的漂浮状态过渡，时间向无固定目标的消散——这些为新纪元定下基调。此处讨论的绝非旧制度下繁荣的贵族式 spleen，亦非迟暮之年对生之甘甜的忧郁品味。“现存事物中蔓延”的情绪表述已显资产阶级倾向，泄露哲学家对自由主义阵营世界状况稳固性的担忧。尽管自认为支持实体发展为主体的新世界宪法，他却不允任何主观任性形态代表实体。这必须是严肃理智形态——在法媒介中自我实现的自由所开创的后革命新境中安适的勤劳主体。浪漫意识的轻逸无聊对黑格尔仅是病态间奏：介于已被超越的天主教实体主义与法治国家后新教自由两个坚实时刻之间。纵然如此，轻逸与无聊作为幕间剧，必须被给予发酵与过渡性狂热所需的充分时间：甚至法国革命的恐怖暴行也需被视为通向法治国家的必要阶段。

贝尔纳迪诺·德·索萨·佩雷拉：巴托洛梅奥·洛伦佐·德·古斯芒热气球在若昂五世前的首次飞行尝试，1709年。

但若发酵之物不思在成功后回归平静，而欲在升空后确认为更轻、更自由、更轻浮的本真存在方式呢？若奇想

（capriccio）不满足于作为音乐类型或文学情调，而欲成为资产阶级生存方式的维度、货币使用风格及情感倾向的基座呢？若 1783 年法国气球热潮中的蒙戈尔菲耶热气球（某次查理式气球坠毁巴黎郊外遭恐慌农民叉镰攻击，终被士兵枪击“处决”）不仅是注定坠落的异想，而象征现代人进驻大气层的抱负呢？伏尔泰 1752 年已让《米克罗梅加斯》主人公乘阳光穿越太空，暗示启蒙者占领垂直维度的意图。这不过是培根 1624 年《新大西岛》预言机械仿鸟飞行的效仿者。巴洛克戏剧机械发现高度维度，让带翼墨丘利与命运之轮悬浮观众头顶——无论是教会还是世俗游戏，其不可或缺的终极神化将高空变为舞台之上的舞台（603）。同期天顶画视错觉邀请公众垂直航行。所有这些高空占领不可逆转。前革命时期的舞蹈文化亦显露地板再难无条件主张对身体的引力权：重力舞步让位于跳跃漂浮运动。

约 1750 年某格言家或可断言：反重力、优雅与机械是时代大趋势。现象不言自明：18 世纪难道不曾以诗性技术狂热追逐“空中航行术”，代达罗斯机械与热气球？法国大革命前夜，人类岂非自觉成熟到可解放存在于悲哀的重力积习，并褫夺诸神最后的特权——纯粹任性？1783 年 9 月 19 日蒙戈尔菲耶兄弟在凡尔赛宫庭成功演示热气球，路易十六亲临，标志着轻盈化的官方信号：充满欢庆的事件中，绵羊、公鸡、鸭子成为首批享受升空 120 米乐趣的地球生物。（绵羊被供养于皇家畜栏，作为进步见证者享尽天年。）彼时，反重力政治已完成时

代跨越，以共和主义与航空术、美学与治疗学、工业与远程交通形式，创造自有媒介机械。首位乘氧气球升至 3500 米的雅克·亚历山大·塞萨尔·查理，1783 年 12 月 1 日次日在《巴黎日报》宣称：“脱离地面的瞬间喜悦无与伦比。”下方人群亦为这些先驱壮举陶醉，视航空者为时代真英雄——他们直觉理解这亦是自身事业。人类似乎通过气球吊篮中的先锋代表，找到了可归责飞行无能的出口。让·保罗让其航空者吉亚诺佐生活于气球吊篮，旁观者如幽默实用主义者夜宿高空。唯当主人公在风暴中坠亡摔断颈椎，诗人对反重力自体发现的退缩才借伊卡洛斯陈词显露。尼采百年后在《快乐的科学》仍称自由思想者为“精神航空者”。不言飞行冲动者，亦当对现代性缄口。

阿尔卑斯山气球聚会。

欲恰当评价黑格尔反浪漫（反反重力）之怒，须视其为现代保守主义早熟代表。其动机源于洞见：所谓浪漫派——新轻逸者、无聊者、反讽空间中的多价漂浮者与隐喻企业家——不再愿让无固定航向的轻盈精神被视为病态临时状态，只待回归坚实条件。某些“主观性”生涯前期纵情万物后戏剧性改宗的履历证实此点。对黑格尔而言，浪漫攻击的锐利处正在于轻逸的自我巩固。哲学家清晰意识到必须启动对古代严肃权衡标准的修正，同时察觉现代体验模式中无聊作为自具价值现象的解放：内在时间从目标板车脱轨，催生无目的自由的松散驱动意识——可称从删除终极目标的精神中诞生的宏大假期。对黑格

尔这位视真理性事物皆需概念终点显明者而言，此类构想无非任性对客观化世界的部署。在轻逸精神（可谓神圣自我嬉戏于世界元素）的显现中，他只看到“当缺乏严肃、痛苦、否定物的耐心与劳作时”，不可避免掌控舵轮的“无实体性”

（604）。尽管反讽与辩证法的亲缘性广延，黑格尔仍欲将不安分的能动自我（das Selbst）（605）锚定于严肃循环运动与目标明确的勤劳生产。因此自由必须承受与必然性认知的等同：仿佛它从实体中僭越闪现，旋即因悔悟晕眩重陷必然、法则与自我限制。生命沸腾永不可转化为无目的漂浮；上升冲动永不可沿自身线索延展。浪漫派在纯粹体验与存在意义间的短路同样不可接受——如拜伦 1813 年致未婚妻信所言：“生命的伟大目标是感觉，体验我们存在，纵使在痛苦中。”对思想家而言，此类运动震荡只是病态有限性的轨迹——其心理踪迹是逃离自身惰性与无世界性，遁入虚张声势与强度主义的患病自我。

事实上，自觉轻逸的消解仅在福利科学技术的积累使社会即将脱离艰苦斗争史的语境中可能——这在早期浪漫主义书桌前已被高度早熟地躁狂预示。诺瓦利斯关于偶然强化的诗学理论，只能在康德费希特割裂后的语境中诞生——旧本体论政权

（Ancien régime ontologique）崩塌后，客观性外在指令作为被推翻的偏见遭告别：

“我们生命的所有偶然皆是用以创造所欲之物的质料。富灵性者从生命中创造众多——任何知识、事件对充盈者皆是无限序

列的首项——一部无限小说的开端。人性是幽默角色。”

(606)

须警惕以此类草图的早熟性非难之。亦不可将现实反复发作的报复与反重力趋势的证伪混同——纵使保守派乐于将此类纳入其事实观：他们历来信仰坠落而非飞翔。若伊卡洛斯坠海，他们便自诩先知。当悲观主义宣称面对启蒙具有正确性时，便显露其与复仇心态同源的虚弱。难道不再发放伊卡洛斯模仿者的起飞许可？弗洛伊德将勃起与“克服重力”相联的著名观点，仍显露相信此类反叛后地球引力具最终话语权。

浪漫主义反讽及其对万物举重若轻的艺术真正实现的，是传统现实概念及其单值本体论基础的质疑——这不仅导致“西方目的论”危机（607），更引发大文化现实概念的清算。最显著技术程序是运用上升冲动的航空术，以及为地球生物开启失重状态的航天术。此刻空中正是引力终结处（608）。本体论悲观主义（除谈论必然的太一外别无他言）的时辰已至。新时代是主体性面对庄严世界定义的严肃性松弛。由此，轻逸与暧昧开始渗入实体单调的凝重。自由不止于被理解的必然：它是加载与卸载力量的分化。

在此处，多元领域学的经验性关切已清晰显现：其核心在于通过新的描述手段，接近对共同主体性或超现实生命空间的再建构。借助“卸载”概念，我们得以对多元现实展开气候学阐释，其关注焦点在于通过反重力趋势激活世俗-生命细胞。由此观

之，现代性呈现出一种扩张性、跨文化的浮升实验：通过在重力复合体中引入向上动力时刻，实现现实的泡沫化。必须承认，文明概念以反重力为前提；它意味着对自古束缚人类行动的致命重力与超重力的免疫化；是对亘古不移之山的抗议。遵循与免疫技术时代相契合的解释冲动，我们必须明确阐释向轻盈化转向的哲学意涵。

在初步勾勒出集体压力文化及其在群体礼仪中合法发展的推论后（我们再次援引巴松·布洛克和海纳·米尔曼的未来研究），还需阐明抗压时刻的文明意义。反重力潮流的经验胜利可从市场机制与创新修正所及之处观察得出：匮乏已演变为稀缺商品。若非如此，物质与象征层面皆不可能出现对稀缺资源、驱力与需求的管控竞争。众所周知，在发达消费领域，供给呈现过剩态势，而可转化为需求的需要却日益显现为匮乏状态（609）。

文明手段过剩产生的反重力效应（尽管遭遇各种价值反噬与湮灭，两百年来仍持续积累）已启动对现实概念的修正进程，颠覆了坚固、沉重、必然之物的统治地位。基于前文对泡沫的定义，必须将整个现代化社会场域描述为多室系统，由向上动力细胞（俗称“生活世界”）构成。其中，共生体借助可触及的失重手段享受反重力效应。这些共生空间以共同舒适、共同轻浮、共同妄想，更多时候共同虚伪与共同歇斯底里的方式建构，因而难以抵御拟态感染与偏执狂热的侵袭。我们之所以赋予气候学如此重大的存在论意义，是因为哲学层面的追问必须超越空气技术调节与具体呼吸条件的可选修改：真正值得思考

的是在世存在（being-in-the-world）的普遍调适，此在（Dasein）在加剧与缓解两极间的存在情态。泡沫是否意味着在意外之处获得呼吸空间？

必须承认，哲学语境中世界探索情态的发现者马丁·海德格尔，为轻重价值评判设立了截然不同的符号体系（就此而言，他是盖伦在先锋-保守精神上的同路人）。尽管海德格尔对现代化生存气候经济中卸载流变的感知极具当代性，但其习性（habitus）与激情（pathos）却明确反对浮升趋势，并将存在尊严（仍完全沉浸于旧欧洲英雄情怀）归结为对艰难、沉重、必然之物的自我卷入。如赫拉克勒斯立于十字路口，真正的哲学家选择困顿之路。这种抉择（如同盖伦的理论）带有意志主义色彩：任性再次先于必然。此时英雄式思想者关注的是以自发性克服成规。但这仅表明发现者（或曰阐释者）不可被强制推导其发现的"进步"后果。

在深刻洞察散漫、轻盈与犹疑等生存状态的普遍有效性后，选择专注、严肃与沉重——这种价值取向绝非必然源自海德格尔自身的情态现象学。细察之下，海德格尔与盖伦、施密特等人的勤勉崇拜（ponophilia）、敌视轻盈的价值观，本质上全然属于决断主义与偏见范畴；它们可追溯至旧欧洲英雄主义的礼仪传统。这些祛魅世界中的现实主义旗手敏锐意识到：在其时代条件下，散漫较之专注更为普遍。同理，他们本应认清轻盈较之严肃更具丰富维度，犹疑较之决断更具存在深度，而触及当下核心议题时更应明白：不承诺所涵盖的处境、立场与存在机遇远比承诺更为复杂。

唯有自发选择能迫使我们介入现实的冲突点。必然性无从强迫，困难乃我们自主选择。墨索里尼深谙此道，将法西斯主义定义为对安逸生活的恐惧。在体育运动（早于1914年就引起时代诊断者奥斯瓦尔德·斯宾格勒关注）的无限普及中，昭示着当下时代的真理：强制性需要已被选择性努力取代；激情让位于嗜好；游戏超越工作，所谓工作不过是严肃包装的过剩产物；工作场所早该更名为工作模拟室。任性处处牵引着必然性。仅为遵循习以为常的存有论形式，被释放之力甘愿自我束缚，在必然性允许范围内装疯卖傻；它们尽职地模拟着对最坚固、最必然之目的效忠。

关于轻重符号倒转的决定性信息，源自新运动主义努力倾向的表征世界：正因为技术卸载的文明生活形态几乎不再真正要求个体突破极限（致使他们长期卸除了应对身体与生命真实风险的重大压力反应），许多人选择刻意重载——非因信奉其抉择的必要性，而是以潜在反讽姿态主张增加努力与风险的权利（610）；这可称为临界案例的内生欲望：空转的英雄程序渴望以新内容保持忙碌；即便获得解放，它们也难以长期适应任意性，不甘心就此告别必然性。

因此，在体育、消费、企业经营及近年社会行动主义中，工作与游戏的结合已产生与席勒、马尔库塞预见截然不同的结果。秉承自觉自我加载的相同精神，基础存在论者宣称有权服务于时间化存在的重大事务。海德格尔机巧地谈论“必然性”：为与沉重极结盟而放弃当代散漫魅惑，代价在他看来并不高昂。西

蒙娜·韦伊的基督教苦修热忱可与之比肩，其教义宣称："紧随顺应死亡之后，对法则的顺应（使工作成为维生必需）是人类所能完成的最完美服从行为"（611）。这意味着：既然体力劳动是日常死亡，就当成为社会生活的精神核心。无需精神分析即可洞察其中运作的原始受虐倾向：表现为内向的节俭狂热，或严格的自我规训冲动（612）。尼采早有洞见："人类在被迫接受过度要求时感受到真正的愉悦"（613）。显然，这些现象按阿德勒式术语组合：并非器质性缺陷需要高超表现补偿，而是存在性的无意义与多余感，借由逃向必要性来设定其对立面。

二十世纪的高水平竞技运动与崇高哲学共享以下特征：唯有将其理解为浮升状态的声明，方能把握其意义。无论是刻意追求纪录与胜利的努力，还是任意选择承诺与新负担，都昭示着解放后的生命如何焦虑于意义盈余的转化。当强制性需要无处可寻，个体必须在前沿阵地自主选择临界案例。运动与承诺皆源自深层的任意性，其中努力服务于多余之物。轻盈肩负起沉重。高赌注常被神圣严肃的光晕环绕，恰折射出现实选择的背面。赛车手撞毁或滑翔者坠落时，悲剧结局与轻盈本质总被恭敬地补偿。尼采的查拉图斯特拉不是亲手埋葬了以危险为业的杂耍艺人吗？（614）

若将黑格尔对无聊与轻盈（作为现代性萌芽期症候）的偶然诊断，与海德格尔在1926-1930年鼎盛期对散漫与无聊主题的激进化处理相比较，我们便能通过理论之镜间接形成对浮升事件的巨大进步概念。海德格尔深信自己触及了时代精神的核心，

同时坚信能从现代轻浮深渊变形归来。作为虚空承受者，他自信能指明上升之路：从不可避免的散漫沉思浴池，迈向对必然未竟之作的新式专注与震撼。其 1929-1930 冬季学期《形而上学的基本概念》讲座，尤以轰动性的无聊现象学著称（堪称二十世纪最深邃的当下理论）。海德格尔认为，其核心被浮升存在占据，最显著特征是难以被任何事物完全把握。人体验自身为空洞轻盈、无内容填充的形式；四顾茫茫，无物能将存在提升至真实的尊严（615）。此处概念化地揭示了存在的不可承受之轻，即"无需要的必要性"。此表述首次为发达消费社会提供清晰哲学诊断。保守精神往往能把握时代脉搏，恰因其拒绝之物能照亮自身。（马克斯·弗里施："不是痛苦与需要，如先前所惧；只是空虚，这更糟，成为地毯拍打者的存在"）（616）。

轻盈化焦虑无从逃避：由于解除武装的存在缺乏内在临界判断，主体遭受平庸卸载的侵袭。其轻盈以怪异方式造成伤害；或更确切地说，存在者不安地远离了可能伤害其之物。他对自身漠不关心；此漠然有理可循，因其当下生存方式中，任何行动皆无法触及真实。缺乏震撼的生命陷入无聊。无聊（）意味着：将自身时间体验为内在延展，因缺乏意义行动填充而愈发显著。生活如同等待打破停滞的下个事件前的折磨性持续（典型如外省车站数小时候车）。但情感匮乏远甚于此。无使命的动物在雾中摸索；诸多可能，无一可信。既然无物触动，我便尝试种种。投入行动，人为热情地投身紧迫事务（它们仿佛在呼唤：关注我！），扮演承诺者、要务代理者、激进分子。"若需前线斗士，我在此！"细察之下却须承认："（...）这些

不过是我昏沉欲睡的装饰"（617）。即便承诺也显现为散漫形态。情感匮乏将时间感稀释为褪色的延展，阻碍对本质目的的专注。凝聚于行动已无可能。纵能消磨表层无聊时光，深层无聊时间仍驻留存在之中。存在由此丧失其存在性特征：展开可信作品的的能力。焦虑滋长，直至自我丧失轮廓；但海德格尔不愿半途而废。行动存在须转化为深度无聊。这种根植生命核心的无聊，正是拥有计划的彻底不可能。

若完全自视为散漫轻盈时代的子嗣，并自感是丧失殆尽的失败者，则无聊至无法言说承受此剥夺者为何。正如大焦虑产生世界剥夺（反衬强化某物存在之奇迹），深度无聊产生自我剥夺。它可能反向闪露被褫夺之物：时间在意义行动中的凝聚。

通过沉入终极剥夺，海德格尔触及卸载的病理临界值：卸载者丧失存在感，将自我体验为内在漠然的事实。此时我的本质可描述为全然缺席。最深无聊中，唯存无自我栖居的情境；深度无聊者是真实存在的非存在。无痛之痛在此轰鸣。作为负面阿特拉斯，非存在存在必须承受宇宙的全然失重。当时间之心（我的当下行动必要性）被截除，世界便轻盈得难以承受。

当然，哲学家若不信能在听众中点燃再升华的火花，便不会强加此冥府之旅。沉思之意显然辩证：释放"否定的积极力量"，从倦怠返回对所谓必然未竟之作的有效震撼。故海德格尔与萨特相似：彻底无承诺先于承诺；差异在于德国大师通过从最深无聊复活的迂回，建构承诺与行动的存在。可补充：1929年

的德国式无聊，隐藏着 1918 年德国式战败。海德格尔描述的存在被生命勤勉遗弃于虚空，自是败者症候（见于丧失成功与胜利导向的人群）。因此，这些理论亦回荡着悲剧性部队顾问气息，混杂最高层次的复仇气息。败者众多，唯少数被拣选将失败转化为特殊胜利。

转折须从空虚卸载跃入对时代性重要必然事物的新负荷，赌注在于自我重要性的治疗价值。此在从虚空时间中无谓虚无的启示，升华为行动时间的剧烈存在激化。遗憾的是，海德格尔不久后以错误范例诠释其沉思。若遵循"召唤"投身浮升，承诺民主与失重，本可提供正确例证（618）。这不合其定数与规划，需改变职业特性，将先知再造为知识分子，承认现代人须放弃对必然性的虚假委任。

4. 您的私密天空——思考轻盈化

相较于盖伦与海德格尔抗拒反重力、抵制消费"社会"生活条件解压的努力，1945 年后随着建构主义与功能主义发展，涌现出全新思维范式（其时代归属从时序与风格皆可感知）。建构主义转向可视为加州对晚近精神史的贡献（将加州视如昔日的施瓦宾，非地理概念而属精神倾向，可见于太平洋沿岸、伊利诺伊或比勒菲尔德）。尤其通过建构主义哲学导师海因茨·冯·福斯特（1911-2002，恰如其分被称为控制论的苏格拉底）的论述，新进路与浮升发展的亲缘关系昭然若揭。其论证与对话方式直指沉重理性的批判。

约瑟夫·博伊斯，《意大利浮升》，1973。

夏洛特·布夫，《变形 XXV》，杂志，网络，1992。

冯·福斯特的关键介入在于阐明"本体论"沉重幻觉的产生过程。他证实（承袭费希特哲学）：客观之重是未被理解的内在化结果。当对象被置于现实检验的天平（缺乏主体砝码），便显现超重。若以失重主体权衡沉重客体，天平必然倾向客体。此称量程序构成古典实体论与单值本体论的基本操作。其中，主体在客观板块前赤手空拳，唯有臣服于既定（古典知识论预设此姿态，将知识简化为存在在主观媒介中的反映）。借此安排，人类可掩盖自我赋予失重、客体赋予超重的事实：重力即主宰，欲分有主宰权者须自命为重力代言。除非另寻权重分配之道。

杰弗里·肖，《水上行走》，1969。

若明确将观察者（及其分化活动与差异选择责任）重新引入事件，他就不再是无足轻重的存在；作为合法活跃量重返舞台（尤其当拥有可移动物理最重对象的机器时）。事物重量是交往过程中形成的建构，具有策略可调性。必须承认：人类在所有事务中皆遭遇其前决断。建构主义转向后可知，所谓轻重不过是权重与反权重平衡与否的效应。

建构主义道德准则由此诞生：要求在万物中见证自由可见性与选择决策的明晰。踏上此途者无须承受任何外化；不再授予客观外在宣称任何权威。含"存在..."的命题须转译为"我假设..."的陈述。冯·福斯特的非绝对命令曰："行动当使可能性增殖"（619）。这位控制论苏格拉底从不视选择丰裕为负担。当多数选项显现，最痛苦情境亦显治疗性可修正（至少可以更可忍的现实建构置换不可忍者）（620）。断言外在现实时，思想礼俗要求注明作者、出版年份及版次信息。现代实验公开承认以舒适置换必需为基础交易。

建构主义思想欲避免既有解放学说的命运（避免自身抱负的教条化及由此引发的善意批评向雅各宾极靠拢），途径是保持对自身的疏离。唯有通过持续的自距训练或自我轻盈化实现。冯·福斯特的对话幽默与卢曼的"反讽理性"概念相通（后者基于方法与道德理由禁止对己事严肃）。"自我批判的理性"，卢曼在关键处指出，"即反讽理性"（621）。当文化理论"能改变自身对现实的信念（即开始不再相信自身）"（622），其反讽维度便将充分体现反重力意涵。通过警惕现实信念固有的自我暗示时刻，卢曼（如同历经二十世纪教训后成熟的早期浪漫派）达致一种立场：既是对海德格尔沉浸沉重宿命（naturaliter 也是道德严格主义的抗议——后者浸淫自我真诚，以及被忽视的左翼法西斯主义——它们披普世外衣，自以为洞悉人类至微细节的需求、本质与欲求）的抗辩。

轻盈的发现（二十世纪体现于生存保障系统）对领域关系理论具有双重意义：既是分析对象，又是理论自身出现的前提。唯

当轻盈成为主题，引力维度下的共存生命空间方可得描述。大气性作为本体论-公共范畴确立后，所有人事实相皆呈现卸载形态。反重力现可理解为比"基础"趋向更根本的矢量。由此显明：无意义非重文化根本无从可能。当现实主义严肃性总伪装知晓实情，未来现实主义思维须始于反重力比一切所谓基础共识更为严肃的前提。

由此，人类历史的表象在风格与对象层面皆发生嬗变：传统"通史"满足于记录"文化"与族群在其内在需求与外部压力疆域的跋涉；而领域学视野的历史编纂关注回忆人类岛屿内部的上冲动量、过剩与自由漂移时刻——因我们现已明了：总体上，人类从不是困厄中的匮乏存在，而是丰裕存在（为亲密特权、童稚特权、卸载清醒阶段与刺激积累而设计）。不祥的"人类境况"（*conditio humana*）表述折射出：这些丰裕造物在其历史存在的大部分行程中，不得不面对自我贬值的难题。为确保持续，他们不得不进行何等单向度化！为忍受日常，须弃绝多少潜能！从原罪到无尽贪婪，他们承受了多少对其本性的错误描述！"成人化"、"牺牲内化"、"以可能性感知萎缩为代价的现实感知肥大"皆是关键表述。一部轻盈意义的世界通史将证明：在贫困现实主义的压力下，无数卸载细胞与气候岛屿如何处处形成（各怀解蔽秘技）。无疑，文化的存续力不仅建基于符号组织或制度的稳定性贡献（盖伦片面强调），同样仰赖地下浮升工程（主流文化理论几无察觉）：借此，人类岛居民创造其呼吸空间。这些进程犹如在超现实标题下隐秘进行：呼吸对空气的发明。

借助“卸载”范畴及其所探索的经验，可以表明自弗洛伊德以来被称为“现实原则”的概念，不仅由青少年在与物体的坚硬性、抗拒性和不可获得性打交道时所获得的经验构成。现实进入智力生活的过程，同样也归因于人们在处理事物时发现的种种减轻负担的可能性：克服阻力的可能性、绕过障碍的技巧、延缓困难的方法、为匮乏赋予新意义的策略、拒绝罪责指控的能力、重新表述责备的方式、操纵规范和模式的手段、渗透任务的技巧、替代损失的方案、缓解痛苦的途径以及避免与那些注定失败的事物正面交锋的智慧。此外，还需补充对概念可塑性的认知和对规范解释必要性的理解，这进一步强化了以下认识：相较于繁重劳动，狡黠具有趋势性的优越性；相较于系统方法，权谋更具优势。在反思层面，还需承认所有关系都具有可变性。

通过时空的交织，这些要素共同构成了一个差异化的反重力艺术体系，可以参照某流行巨星的专辑名称将其称为“逃脱术”。不同文化的人类凭借其本土化的减负技术体系，致力于尽可能广泛地摆脱世界的重负，并承受无法摆脱的剩余部分。这要求我们像本体论者发现勇敢的士兵施韦克那样思考。那些无法摆脱的沉重残余，在卸载的气泡、文化、气候控制的幻觉空间、恒温场域和友善领域中显现为现实的延伸。通常，这些残余通过宗教阐释被理解：或通过崇敬重负，或通过超强大力量认同。在能指认作恶者的地方，人们诉诸复仇仪式，后来发展为刑法；当现实以敌人面目出现时，人们通过内外双重严酷训练来适应。

然而必须注意的是，在平凡情境中，现实只能作为残余被体验，而更大部分仅通过威胁场景等想象方式进入心理表征。某些文明创造了"现实官方辩护人"这一角色，其职责是当集体因过度沉迷幻觉管理而陷入危机时，对卸载效应提出抗辩。自19世纪以来，欧洲除了新罗马式的平民护民官，还出现了以尚未发声的无产阶级名义发言的知识分子，以及警示同胞自身行为潜在灾难的灾难预言者。20世纪的特征标志在于知识分子以现实之名进行通货膨胀式的干预。极端主义作为现代性不可分割的风格，实则是现实主义的奢华形式。现实主义是相信"灾难永远正确"的日常形态。

在相对稳定的半干泡沫结构中自发生长的形态提醒我们：若缺乏轻盈的驱动力，宜居的（超）现实气泡既无法形成也无法维持。"在你的私人天空下"将成为球体学对"你真正置身何处"的终极回答。"私人"在此并非指个体封闭于为其设计的幻觉，而是表明真实的栖居发生在天蓬之下——这些天蓬自然只覆盖整体的小部分。格式即信息，现实的片段即是现实本身。

这种在公私交融的天空下确立自身存在的方式（既可通过形式也可通过"伞形原则"物质化呈现），只要想象免疫系统能维持最低限度的幻觉或自身活力场的肯定，就能取得成功。无需赘述此视角下宗教与诗歌的密切关系。（同样无需再解释为何马克思主义凭借其对基础与散文的优越理解，构成了对人类资源的直接破坏性攻击。）雅各布·说谎者在华沙隔都的成就——用比现实更好的消息滋养环境——正是自古以来故事讲述者和重生仪式守护者的永恒追求。或许所有成功的人生（成功总意

味着超越环境)都是在外部现实主义与内部现实主义间的摇摆。正如抑郁对应散文,轻躁狂对应诗歌。

幻想事实上始终掌权。1968年人们能公开主张幻想,证明漂浮术曾在幸福瞬间获得普遍理解。相反,沃尔特·迪斯尼的天才在于搭建起轻躁狂与幼稚症之间的桥梁:在其漫画宇宙中,他成功显化了毗邻的现实原则,并将沉浸于媚俗转化为安全的逃避流程。不过,按需现实化的冲动并非美国梦工厂的专利,而是旧欧洲始终成就非凡的领域。当上升动力粒子稀薄至临界点,显性抑郁便显现,这表明对现实压力的抵抗已崩溃。人类保持空间塑造潜能的前提,在于重力与反重力间的力量平衡。理论上,这意味着若缺乏明确的上升动力概念,就无法阐明人类原初的自我生成活动。

在明晰的球体律令观照下,早期"充气建筑"(如1948年康奈尔航空实验室的雷达罩原型、1956年赖特的橡胶衬薄空气屋、1958年奥托的鹿特丹展览充气馆,以及富勒、建筑电讯派等的类似项目)远超出实用功能,具有理论文化(或更准确地说:生态位技术与胶囊技术的普世)象征价值。充气穹顶内的呼吸空气同时是构造媒介,赋予建筑张力、空间与宜居性。上升动力压力成为空间稳定的动因,凝结的呼吸环境直接塑造拱顶形态。将此建筑模型转译至人类空间的心理语义学,就能获得最具启示性的人域细胞与细胞群上升动力图景。

先前关于子宫空间与恒温空间的论述已提出命题：一切历史皆是幸福共同体间的斗争史——前提是将"幸福"替换为强调自尊自恋特质的"选择"。幸福与选择的共性在于其主体都自视为特权的接受者，这种特权承诺来自神秘赞助、环境推定贡献或与超验免疫原则的结盟。下文将论证：作为积极预定机制的赞助原则，是解释心理免疫敏感物种智人存在的必要前提。同时该前提并非普世法则，因存在无数例外（可能多于常规），这些例外记载于书面的与非书面的贫困编年史中，构成了关于卑贱者、受压迫者、冗余者生活的黑暗档案。当展示母性赞助如何在多数成功人生中运作时，全球轻盈史的模糊轮廓便浮现——我们断言这历史同时包含人类圈及其无数地方性绽放的气候史。

5. 首次漂浮：论上升动力的本质

建立非贫困人类学需细致审视进化热源：原始人类母子空间的特殊配置。其最大特征是常被论及的幼态持续趋势，与极端早产的诞生时刻构成过程统一体。古生物学家指出，若人类新生儿具备类似灵长类的成熟度，需 21 月妊娠期——受女性骨盆开口限制，280 天即达极限。这导致人类正常分娩具有自然强制的堕胎性质。人类存在剧本规定：三分之七的必要生物心理妊娠期在母体内度过，余下七分之四处处于外子宫稳定环境。这种差异造就永不完成的转移动力学，构成人类存在直至末梢的病态性开放特质。

智人的在世存在始于新生儿对外界子宫位置不可转移的重复需求，这种需求的绝对性以无助姿态呈现。在此，"服从能力"即成年的具体概念。外界（通常由生母与替代母亲组成的"巢穴助理"网络）必须准备扮演活体孵化器角色，将新生儿置于温控保护空间——这个本质双极的空间保障妊娠在澄清化、互动化的外界环境中延续。此乃人类媒介性的原初场景：一方成为另一方未成熟状态的必要媒介。在此期间，觉醒世界须扮演胎儿梦境的共谋。这种对脆弱同伴的包覆与顺应产生动画效应：向自由空气的邀约，对世界发现的激励，经验初章中的同行情谊。人类母亲承担这种正常-超常任务的意愿，根植于哺乳动物的先天与习得行为模式——如生物社会学家莎拉·布拉弗·赫迪所言，高等生物育儿进化遵循"银河"轨迹。

人类早期母亲对后代的特有关注可定性为生物性赞助：既因这种生命传递常通过个体化投资实现，更因这种赞助性投入绝非生物自动机制，而需母亲在身心层面完成对孩子的"接纳"仪式。唯此，母亲方能调动全部存在能量哺育后代。人类母职超越生物程序，代表承诺的原初形式——唯有置于"拒绝承诺"背景下才能准确定价。这揭示人域中即使自然亲子关系，收养也优先于生物亲缘。生物学母亲必须通过接纳仪式才能成为人类学母亲——用克劳森术语即"子女赞助人"。

母职从动物性向人类性的转变需克服大量或然性。女性主义对母职苛求的千年陈规的反叛，与赫迪开创性研究共同强调"良母"现象的或然性、偶然性与历史变异性。赫迪研究表明，母性投入多源于综合接纳评估的积极结果。鉴于评估常呈负面，

弃婴甚至杀婴（虽令现代人震惊）实属古老母权范畴。与需求的绝对性对应的是接纳或拒绝的绝对性——远古文化通过黑暗母神神话与继母故事，对此认知比将上帝简化为单向仁慈、母亲天生无私的现代基督教-资产阶级更现实。

过往数十年女性主义批判与生物学研究揭示：所谓"母性关怀"意识形态实为文明试图通过母职与文化分权制衡来打破情感绝对主义的努力。当文明自视为替代母亲，通过规范强化被拒后代的生存机会时，其反对堕胎与弃婴的道德立场正彰显文明自认严肃性的标志。在此意义上，文明即收养能力。提升至范畴层面，文明即替代母职原型（如赫迪与威尔逊所示）：涵盖从乳母、家庭助手到教会慈善、现代福利国家补偿系统等所有可转移的养育功能。弃婴习俗不仅是贫困人口的减压阀，更体现对被弃者获得替代父母最终机会的认知。中世纪教堂台阶弃婴实践包含对教会作为收养力量的承认——西班牙语世界的"Expósito"姓氏即源于此天主教收养传统。

文明进程可重新定义为"首次母职化"的技术与系统替代方案渐进发展。文明证明母职在相当程度上是可代偿功能。文明的非自然主义建基于母职的隐喻化：替代母力持续作用。此理解假设物种进化主要由对替代母力稀缺的感知驱动。替代进程在现代性达至顶峰：借助丰裕社会实现女性传统角色的大规模解放，根本性修正古老母职范式。

当前文明内容本质是母职功能代偿性的宏大实验，结合对战争-文化摩洛神盟约下子嗣的拯救。完整文化经济理论需在卸载范畴外建立普适义肢概念。原型义肢即辅助现实母亲的替代母职者。若替代母力确属文化至宝，则创造符号与技术替代品的需求驱动整体文明进化。因投入型母亲天然关注一切便利母职的事物，直觉理解维持原始模拟对子嗣命运的决定意义——生命通过上升动力获得的正当性，与母性幸/不幸的资产负债表密切关联。鉴于替代母力自始稀缺，"富裕"的初始概念即承诺母亲获取高流量替代母力资源的能力。定义富裕为此类解释的参与能力。或许文明最伟大冒险在于显化母职及其承载的生命意义。

先前关于子宫空间与人类幼态持续的论述，着重母子空间作为微观温室的技性特征——持续奖励最智能变异。当前需补充论证原始母子场如何发展为自创恒温心理空间。在此，母职投入选择压力释放出人类起源的根本事件：童年的征服。智人不仅保留幼体特征（新几内亚蝶螈模式），更使整个物种趋于幼态化，形成永续学习能力的青春期延展。人类起源主线是母职宠溺效应的正向耦合链，产生自然史无前例的成熟未熟存在形式——人类奢华的生物文化基质。

捍卫童年是文化精髓（假设同时防范幼稚滥用）。新几内亚蝶螈式幼态趋势（米歇尔·塞尔称"人化过程"）的胜出，有赖成功管控——即精神分析所谓现实原则。此处现实原则实为母子场奢华原则与群体律法负荷原则的补偿机制。所谓"文化"即局部成功的奢华遏制。传统文化几乎皆呈长老统治特征，因唯此

能平衡母子场的颠覆性现实动力。旧世界长老权威源于其固执性——世界的重量悬于年岁的顽固。唯现代性打破文化温室的老人括号，投入近乎无保留的文明年轻化冒险（含规范与逻辑导向）。

当前文化年轻化趋势是丰裕社会的心理痕迹。首次在文明史中，环绕童年的轻盈感不再被长老的严肃刻意压制。天平倾向童稚端，纵使保守派竭力用危机威胁等"类重负"填充严肃端。这预示人类家政学中负载-卸载交换机制的进化导向正在瓦解。对当代"社会"这至少令人困惑，但对当代文化理论却充满启发：通过成人文化失衡，温室效应与幼稚解放的关联首次显明。新光线下，人类史呈现为悬浮状态的进展报告，论述宠溺与幸福的意识演进。

所有文化奢华转型及其当代显化的原始素材，存在于人类妊娠后半期——若婴儿进化预配置需求获适度满足，作为母子场 junior 极的哺乳者就保持类子宫生境。其存在并非珠宝在襁，而是渐离前存在睡眠，被诱导认知自身为赋能力量的共生盟友。亲密接触慷慨赠予的财富，生成取之不竭的丰裕体验。由此生长出对世界的感性偏见（若非遭创伤性撤回），沉积为无忧获取宝藏与机遇的根本情态。原始在世包含不可能贫困性——只要母亲自身避免贫困风险，保持"为子富裕"能力。

在此财富前概念中已共振着超验特征：财富意味着世界对主体需求的关注，包含持续可用的"身体溶解于交流"可能性。故财

富体验如先验物质与纯粹普遍性，作为无对立面的背景存在。所谓自由空气即财富维度的存在反射。作为所有背景之背景，财富支撑一切形象（包括具体匮乏）。作为绝对上升动力，它对抗所有重负。作为不可化约的盈余，打破一切局部推导。为沉浸共振的存在注入"总被不可撤销地超额供给"的固执偏见。因财富兼具赠与者与存在场属性，它集馈赠与发现优势于一身，是瞬间可占有/让渡却超越占有/让渡的原则。

7. 象征领域的溺爱——天宝时代

形而上学时代的心理学成就可概括为：在此时代，福祉或溺爱变得能够以象征形式存在。我们可以通过象征的心理使用价值来定义它：将缺席之物视为在场，将缺失之物想象为可获取。在象征主义的宇宙中，主导着一种相信符号能呈现现实完满性的生存模式。因此，在象征主义时期，财富的命运与其想象紧密相连；财富的符号最终演变为符号的财富。在此机制下，能够构想珍宝与权力之形象，某种程度上即意味着已然富有且强大；那些知晓并能言说丰裕本质之人，自身也在某种程度上拥有这种丰裕。若某人掌握实体完满性的概念，就不可能被排除在参与其属性的行列之外。在此意义上，象征主义与天主教是同义词。若非如此，人们怎会深信：以正确姿态接近圣徒散落骸骨者，便是在现实中与此圣徒相遇？天主教现实主义是以其他手段延续的图腾崇拜；它将"玛纳"（mana）原则移植到哲学-神学范畴的时代。在此秩序中，没有不属于珍宝的概念，也没有不流淌着起源之流的生命之名。但最重要的是，那些对

崇高、狂喜与超越拥有感知之人，自身便参与了垂直性的迷醉。在天宝或逻辑化的玛纳象征时代，存在与思想确为同一。

形而上学与童话的共通点在于：它们让真正的英雄通过有序迂回达成欲望目标。只要深入欲望的形而上学形式本质即可理解：正是这种强烈的渴望——通过对所追求之完满的象征性参与——在迈出第一步前就将渴求者引向目标。在象征空间中，每位寻宝者最终都会被其珍宝发现。欧洲古老传统中最后一位伟大象征主义者恩斯特·布洛赫将寻宝提升为世界进程的形式绝非偶然。在他那里，凭借充满预见性、可行动的幻想，寻宝应转化为清晰的生产。事实上，发现新大陆者必须强烈感受到南方与西方黄金国传说的吸引力，才能理解时代成熟的征兆并实现突破；征服天空者必须有足够长时间的飞翔之梦，才敢驾驶首架飞行器冒险升空；追求集体财富者必须在批判经济学层面深入"可能富有"的根源。因此，单纯的寻宝毫无所获，财富必须以任何意义上的生产来创造。对布洛赫而言，世界历史是从世界根基中不断涌现的财富之长期发酵，尚未找到其炼金术士；这是在物种层面执行"致富吧"的律令，其动力与媒介是启蒙后的不满足。当然，"自然中存在的未异化的同一（被象征所预示），即存在与本质的同一"（639）只能在历史终结时实现：普遍财富仍被延宕。唯有作为所有生产的终极目的（telos），它才是真实存在的，而所有此时的预示都必然包含非真实的瞬间。因此，布洛赫体系虽以富足生活的幻想为开端，以这种富足的完满为终结，却仍困于欧洲古老神学范式。

相反，若将完满置于开端，就进入了一种匮乏只能后天地被引入的思维模式；此时匮乏显现为恶的残余，作为剥夺状态、掠夺效应或减损。在本原性思维体系中，凡人完全生活在原始免疫力的庇护下；他们无需追寻，因已被寻获。万物终将被纳入不断扩展的循环。然而，现代人如何在不背弃自身时代的前提下与这些启发性本原概念连接仍不明晰。即便在今日残留的贵族制中，起源的魔力也已失效。整体论者比现代人拥有更佳免疫状态的认知，并不证明重返整体论的可能性。有待深思的是：完满防御并非针对疾病、匮乏与衰败，而是针对缺乏上升动力引发的生存不安全感。它旨在通过信任克服不可信之物，在小规模恢复被破坏的稳态。只要魔法圈保持再生力，所有偶然事件都可被解读为教诲。在整体性萨满教中，扰动是灵魂学习其不可测性道路上的必要章节；生命的所有轮廓都被收纳入内在空间，迫使掠夺者成为完满的共同生产者。沐浴起源之河者如同齐格弗里德被龙血覆盖般，被免于贫穷的可能性所笼罩。

由于新石器时代后的农业转向，早期城邦、王国与帝国中弥漫着永久性匮乏的基本心境——这种匮乏只能通过神王荣耀及其威严光环（邀请人们想象性地参与其中）获得部分补偿。在被压迫群体中则发展出多重神话体系——更准确地说，是内在形象生产与预设幻想的图式（后来被描述为“信仰”，更晚近则称为对继承幻象的忠诚），这些幻想为尘世难及的财富赋予超验命运。早期定居文明（及其城市支配与乡村服役的双焦点秩序）与天堂幻想的起源关联能否通过比较神话学证实仍存疑；但可以确定的是，在多数以农业、手工业与文字综合为基础的

大型文化中，存在死后存在表征与自由进入神话般富足世界幻想的症候性关联。在广泛传播的"花园乌托邦"中，被美化的质朴元素与市民生活方式属性达成平衡。当整个世界以花园形式被再造时，自然与文化的财富在限定空间内和谐交融。

这可谓珍宝配置的初级形态，人类存在被重新风格化为形而上学编码的寻宝之旅。珍宝幻象融合了原始王权文化确立的权力原型形象及其丰裕，与内在的完满与维系直觉模式（结合先前思考，我们推测这些模式指向母性与类母性溺爱潜质的经验，无论其多么匮乏）。物质珍宝之所以吸引意识，首先因为它们实体化的愉悦讯息；它们体现着完满质量，从中辐射出终将实现升华的承诺。寻宝者被允诺向上的冲动终将获胜。通过珍宝幻想，在原始帝国文化的抑郁基本心境中注入了躁狂修正。被梦想环绕的珍宝，是可能性之完满为其自身及所属者保留的溺爱力量原型。凭借其自明性，财富原型获得客观形态——这种原型已在至高母性中前客观地显现。现在只需指明珍宝埋藏处。传统以庄严口吻宣告：死亡后你将寻获。

由此可理解为何珍宝能同时是实体与人格：这种双重性至今仍体现于幸运女神或现代财富形象中，她们在庇佑信徒时将人格显现与物质财富流结合。《福尔图纳图斯》这部流行读物

（16-20 世纪欧洲作家讲述的幸运儿原型故事，获赠魔法钱袋闯入富足生活的传奇）即是典范。当考量形而上学国际交往的普遍商业条件时，经典丰裕童话的讽刺性便显现：信徒必须假定天国父神拥有他们在经验母性（多数时候只是象征性）中体验过的无限溺爱可能。他们通常忽视：王权完满之所以在他们

眼前绽放真实与想象的光辉，只因他们自身为其崇高贡献良多。在赋税、劳役与梦想中，他们用关注力的光环围绕主君，期望这种力量能惠及自身。在阶级社会中，民众作为主的类母体始终准备就绪，却不知等待自己的命运。同时，民众须仰望伟人，仿佛后者是民众的类母体。这些欲望关系构成了形而上学时代的社会心理动力学反题。

初看之下，主若允许接近，便赐予其追随者分享其丰裕。因此，通过财富回归支撑是单一神论文化中天堂叙事的基本姿态，尽管其叙事形式更似"迈向丰裕"。在众多拉比关于弥赛亚时代的叙述中，可观察到希腊-罗马黄金时代主题的犹太化：

"拉比教导：田间谷物丰盈，山顶亦满（诗篇 72：6）。他们说：将来麦粒将如枣椰树般长至山巅。或许你以为收割将成苦役，但黎巴嫩之风将低语收成；圣者（愿祂受赞颂）将从宝库释放清风扬净细面；众人前往田间，满掬谷物归家供养家人...将来一粒麦子将等同壮牛双肾...来世不同于现世：现世须辛劳收葡萄榨酒，来世采一粒葡萄置屋角即如大桶取用，其藤可作薪火。无一颗葡萄不产三十计量酒水（婚书 111b）。"

（640）

不可忽视的是，在这则弥赛亚（甚或末世）状态传说中，存在着为世俗时代贫瘠自然恢复失落溺爱能力的倾向。在麦与酒的符号下，显现着古老的乳母幻想：万物满溢，皆为乳房。重建的类母性自然取消断奶戏剧，阻止堕入贫困，将子民带回生长

巨型麦粒与风作磨坊工的高处。关键在于这些形象使信徒的想象在劳作前就进入状态，将圣徒、以色列之神卷入普世类母性服务。在此类末世幻想中，上帝不作为立法者，而是赞助者与溺爱者。否则难以理解弥赛亚时代人类无需亲手收割，田间已有现成面粉；无需酿酒，葡萄直接变为酒桶。类母性溺爱精神召唤出随时提供现成产品的自然。

这种通过规避包含劳动与异化的中间步骤直达结果的捷径，正是溺爱本质。不劳而获的幻想是所有升华与消费理想的模板：

（641）涉及消费时总须考虑此点。因民众永远只关心他人的消费或辛劳。弥赛亚主义意味着对世界的期待：劳动完全外化——或托付于完全放纵（实即完全无产阶级化）的自然，或转移至机器与受谴者底层世界。据此，弥赛亚主义是要求在全民层面恢复母性溺爱力量的构想。因此重要观察在于：在此妄想经济中，弥赛亚不能直接作为子民的庇护者。其追随者须先使其足够富有，方能将积累财富返还自然，直至自然成为信众的类母体。

在这些期待满足的文本解读中，弥赛亚主义显现为天国溺爱资本的原始积累矩阵。其重心首先置于口欲的、食物的乌托邦，自然关联着对产后母子田间契约的理想化更新。20世纪某些最深刻的犹太思想家赋予资本进程强大的（尽管扭曲的）弥赛亚力量并非偶然——因其潜在地能满足"社会"所有成员（特别是至今陷于苦难者）；瓦尔特·本雅明仅假设"微弱的弥赛亚力量"（642），表明他尽管有马克思主义倾向，终其一生仍是位保守的苦难信徒。

口欲乌托邦只能被产前乌托邦超越。迈蒙尼德（1135-1204）在论及《密释纳》公会篇时（涉及义人死后福乐的大众观念），（643）以坦率蔑视态度描述那些在他看来过分物质化的解释：他们相信现世义行将获伊甸园中无止境的珍馐美酒、绫罗绸缎、宝石宫殿与琼浆玉液的奖赏。另些通俗导师认为，弥赛亚时代大地将产出精美成衣，为选民提供地中直接长出的新鲜面包。在所有客观化丰裕乌托邦版本中，至善体现为自然或隐形工坊预先生产的持续物资供应之丰沛。针对这种朴素的终极观，迈蒙尼德提出了脱离肉体桎梏后，形而上学培育的理智享有的非物质享乐之哲学乌托邦。这种替代性应许将重点从客体满足转向前客体满足。遵循柏拉图传统，迈蒙尼德谈论纯粹灵魂的精神福祉，即对神的临在与持续认知。在此，沉思理智被构想为无器官身体（这么说吧），构成无需担忧生存条件的纯粹意识。根据传统，纯粹理智作为可脱离肉体的实体显现。这种无身体自我对应于产前状态，在此状态中摄食模式退居次席，而警觉的前台属于与"大他者"（尚未作为真实他者保持距离）共存的微妙意识。神的临在即意味着反重力。哲学编码中呈现的唯物主义与唯心主义对立，从深层心理学看体现了客体关系与无客体交流的差异；从诗学角度看则标示着口欲乌托邦与产前乌托邦的区别。子宫内外的割裂既激发最具体的，也催生最崇高的维系渴望之象征。

由于基督教末世论多方面继承了弥赛亚主义遗产，其对终极事物的类似幻想动态不足为奇。其关注重点同样是恢复完满状态。与犹太民间模式相似，其风格包含粗糙物理主义（适合用

口欲期身体概念来解释，这种概念最宜通过饮食异象表达），指向对流动财富的摄取与参与。里昂的圣依肋内《反异端》第五卷引用伪托耶稣之语（据称由主之门徒约翰的弟子传承），若属实将证明福音中存在着最粗陋的丰裕乌托邦：

"将临之日，葡萄树生万枝，每枝万芽，每芽万串，每串万粒，每粒榨酒千升。圣徒采摘时，他串将呼：‘取我更佳者，藉我赞主！’麦粒亦将产万穗，每穗万粒，每粒出十磅雪白细面。其他果蔬亦复如是。"（644）

此幻想中的先验自然，其富足远超任何需求。在此类天堂中，现代欲望意识形态（无论精神分析式或消费主义式）都不会满足，因为在绝对丰裕中不存在持续的驱力与客体张力。须警告感兴趣者：此彼岸无法进行任何购买。此幻象针对渴求第一与最终满足的信众，而非超验体验假期。堆砌的丰裕数字毫无计算意义，只是显圣夸张法。它们以卓越方式赞美溺爱之神。无需赘言，即便处于嬗变状态的地球也无法承载所述特征的葡萄园。此繁荣期见证的丰裕须作显圣式理解：在此处与各处，拥有上帝概念即赞美，正确赞美即描述其关注与照料的无限力量。吝啬母亲已被持续麻醉放松的自然取代。从心理学看，这实为对饥饿的热烈防御，更准确地说，是对恢复稳态的幻觉渴望——允许前主体将已创伤化的欲望张力降至零点。在此心理经济空间中，通过将生存张力降至涅槃零点来解除苏醒世界客体魔咒，被接受为极乐或自由的等价物。

古典宗教形而上学构成悖论性的欲望循环：其以最大程度激发与神同在之欲望为前提，同时暗示所求之物只能在无欲状态获得。这被接受为对偶然的完美免疫：既抵御侵害生命完整形式的外在，亦对抗贬低人的必然性与依赖性。显然，在此创伤被把握为形而上学天赋；未携带此创伤者难以企及精神高度，因缺乏本源创伤提供的极端主义。因此，所有这些学科首先须激发反重力意识，对现实的拒斥：人必须从可能性中被根除，转向绝对不可能性、世俗不可行性；此目标最佳实现方式是通过强烈的升天意象与高处的诱人邀请。天国以恩赐、嬗变与光环发出不可抗拒的信号。在灵魂被幻象全面动员后，即可进行产前共融的召唤。这种共融本质上无形象；导向可借酒神-海洋隐喻暗示的浮动稳态。某些智慧学派驻足于此；另些甚至击碎此视界，在难以与虚无主义区分的实证主义中中断追寻——这是对一切幻灭的产物。

此类思维、计算、言语与感受模式的例证无穷无尽，共同构成稳态梦想的普世图书馆。这本身即是历史人类关于升天及相关献祭计算的智慧纲要。其中显现寻道者为嬗变付出的代价：在此可见狂热主义的交换基础。除犹太-基督教末世论，还须对照伊斯兰精心构筑的天园幻象（其区别于常规口欲与产前乌托邦之处在于异端添加的性乌托邦主题——自伊斯兰-恐怖主义死亡崇拜的心理动力学谜题引起西方思考以来，该主题变得有趣，因为在狂热化诋毁者眼中，西方恰是现存色情王国，从而是对伊斯兰民间天堂的深度伤害性戏仿）。（645）此全景中不可忽视净土教佛教徒围绕“净土”发展的完整幻想与灵修宇宙，还需阐释道教秘传炼金术中的不朽教义。但为本文考量，

无需更多天国、乐园、嬗变世界及其他形而上或准形而上升空空间的有效装饰变体：终极领域的比较材料可见于神话志与宗教科学文献。（646）

8. 内在欲望、浮士德传奇与奢侈民主化

对于此处勾勒的溺爱及其曲折历史的粗略笔记而言，后续的超验转向与各类解压末世论（包括弗洛伊德的死本能神话）的重要性，远不及对奢侈与过剩欲望（经想象编码）重归尘世语境与现世运作的关注。简言之，现涉及通过将升天转化为水平出离（其地理符号名为美洲）来建构现代世界。这受益于具有无限后果的重点转移：从超验性到内在性，从禁欲到表达。因此，所谓天国不再作为无限欲望的投影幕布；新的幕布在人类与尘世可能的广阔领域展开：取代向上超验，现代灵魂学会横渡重洋。“连空气都变得水平”。（647）无限感以逆超验方式表达，在尘世可选空间中愈加深广地延伸。整个彼岸如今在尘世追寻，往昔的天国成为技术课题。（648）此转变通过将“知-行”或“能-行”的操作方向从经院修辞转向技术工程与企业经营实现。因此，现代对实现欲望、权力、占有、行动与享受炼金术式结合的人物形象抱有浓厚兴趣。

以下为用户所提供西班牙语文本之完整中文译文。为了方便阅读，我在保留原文段落和引用标注的基础上，尽力使用自然流畅的中文表达，并在适当之处以括号或句中说明保持对应原文

的结构（如脚注、插图说明等）。如有任何疑问或需要针对个别词句进行进一步解释，欢迎再与我讨论。

（正文开始）

通过这一叙述，我们已经进入了一个世界：只要是由他人来工作，那么存在的轻盈感就得到充分保障——在这里尚未开始探问生产关系。那位叙述《历史》的讲述者对于如何开展具有远大前景的浮士德式掠夺毫不含糊：在以往由大领主对人民进行的常规剥削之后，紧随其后的便是“创新”式的剥削——由一些卓越之人（无论是学者、艺术家还是企业顾问）来剥削领主和工匠。

在几个世纪里，最初的浮士德博士这一形象曾散发出持久的魅力——而在歌德对其进行升华处理的作品中，只保留了那被精致化了的一抹闪光。就其本质而言，那份迷人之处在于：浮士德所许下的，是对人世间的舒适享受与呵护的一个广泛诺言。由于这一诺言在针对人群上并不特定，因此在此后所有几代资产阶级知识分子中，都有相当大一部分人能够感到自己被浮士德形象所吸引。这种迷人的感受，历经数百年之后仍然清晰可感：浮士德是这样一种人——他在人生的中途，突然发现了所有招数中的“终极妙招”：不必通过劳动而能迅速致富；由此，他从欲望一跃而直抵享乐。（650）他所扮演的主角角色，代表了资产阶级对当下及未来所有“安逸与享受”手段的

需求。他的“超脱”（轻盈）的形而上学特质，如果说得更准确一些，就是他对“拯救自身灵魂”这一问题暂时置后，让位于对无限享受的探求——正是这一点，为他敞开了通往无限舒适与愉悦源泉的大门。于是，他为人们提供了一种极具感染力的示范：如何一举终结那悲惨的自我维持之苦。借助魔法的方法，他可以不必经历冗长的生产过程和诚实工作的漫漫征途，而是直接跃向成果。他的新发现——用“与魔鬼立约”这一象征来表示——在于：在成人的欲望层面，也同样可以要求并获得那种近乎完整的满足——那原本只可能出现在幼儿与尽心母亲之间的融合关系之中——前提是，他拥有一个极其强大的“呵护者”作为搭档。浮士德可谓为自己允许了一次大幅度的退行（回到被母亲般照料的婴儿状态），但却能通往成人的目标。

因此，浮士德存在的“丑闻”或者说令人震惊之处，可以用一个词来概括：对“安逸享乐”的过度追求。他公然打破欧洲旧有的节制式生活传统，破除了那些源自“自我克制”

（*sophrosyne*）与 *moderatio* 思想所构筑的谨慎约束。如果说真有一种“浮士德之罪”，那它就属于“现代时代”初创时所奠定的“原罪”——因为正是在那时，欧洲古老范式被打破。这带来的不仅是将“无限渴望”渗透到“有限处境”之中，同时也意味着对日常交往和消费的现实“去边界化”。在这两方面，都已经出现了资本过程的动态——其在主体层面则体现为永无休止的开拓，以及对体验的贪得无厌。浮士德式的箴言唾弃“尺度”与“秩序”，因为其所受到的牵引，已不再是那些可以被满足的有限需求，而是永远无法彻底满足的欲

望。与此相对应，这位兴致盎然的博士，在那个刚刚被“去限制化”的世界里四处游历，方式就跟那些装载货物、穿越世界海洋的“固定资本”一样：他既不可能、也不愿意在任何地方抛锚，因为他的欲望没有尽头；他也无法邀请瞬间停驻，因为他本身就如同一股奔涌不息的洪流，并不在未来找到终点。

（651）即使对于天空空间，他也要进行闯入与征服。浮士德的“意识形态”意味着向一切限制——包括服从、资源匮乏以及缺乏开拓精神——宣战；即使按照形式来说，他所获得的舒适与安逸需要冠以“堕落”的名义，但在大多数资产阶级时代里，人们很难对它的诱惑无动于衷。对“罪恶”与“无顾忌”的兴趣乃是市场之初衷：只要这类东西在行动中，公众的注意力便会被聚焦于“多出来的那份生活”。

而只有等到西方在二十世纪下半叶明显跨越了通往“富足社会”（a fluent society）的门槛以后，人们对那位“放纵的学者”形象的着迷才突然消退，大概是因为“随着现实消费主义的全面兴起”，人们不再觉得能从浮士德的象征性放纵与大胆行径中学到什么。阿登纳（Konrad Adenauer）也无需再去禁止人们阅读《浮士德》。在发明了“消费信贷”之后，我们所有人都在“预支”未来的劳动时段，而活在“当下的欲望之未来”里：谁还需要一个“来自地狱的包办养护的搭档”呢？在发达的消费体系里，“在‘人权’清单里加上了‘退行的权利’”。（652）

在这一切之中，“梅菲斯托（Mefistófeles）”这一名字则代表了一种“超越维度”（figura de trascendencia）的发

现。所谓的“魔鬼契约”，象征着某种无法直接言说的合约：其内容即“全面性的照料”，就好似母亲对婴儿。既然“轻盈”在尘世间就能找到游戏的场地，那么对“来世的生命”之参照也就被切断。如此一来，后来的欧洲几代人便在世俗层面睁开眼睛，去探寻自身的机遇；而“故事的道德”则从一开始就没有被太当回事。尽管被恶魔照拂的人在那 24 年期限结束后将面临“地狱永刑”的前景，但公众并没有因此而减少对其如何化身为“消费人类、摆脱枷锁”的那份饶有兴致的关注：比如那史诗般的“饕餮盛宴”、“奢华到了桌子都要被抬高”，以及那些和上层或下层情人私奔的逸事，再如“第二个西蒙·马古斯（Simon Magus）”式的凌空飞行及空间旅行（在那里，“竖直方向”被赋予了“空中飞行技术”的含义）（653），还有深入地狱的见闻、通往天国的旅途（如今会变成载人航天飞行），以及在王公贵族的宫廷里、或与小猴子、农夫和大学生等进行的那些恶作剧——所有这些都描绘出了一圈值得见识、值得经历并值得叙述的事件。浮士德“环球游历”的进程里，充斥着关于狂饮、纵食乃至酒池肉林的各种轶事：这类多重情节的叙事结构，也出现在了现代叙事文学的一再重复之中。它让主人公走入广阔的体验层面；同时也使早期的现代小说成为了人类经验的“最早期杂志”，从而塑造“主人公”这一形象，使之成为了“在单位叙事时间里所能输送的感官体验的生产机器”。

至于那个 *ominoso*（不祥的）“与恶魔的契约”，它所体现的，乃是某种对于“现实主义”的收获：因为对于已不再是婴幼儿的人来说，那种“全面性的呵护与抚爱”若想达成，就势

必意味着“对第三方的剥削”。而这只有在“强取豪夺与反叛”的前提下才可实现。哪怕这份正当性多少带有些模棱两可，也可以从一个事实中获得支撑：浮士德这类人抢夺的目标主要是王公贵族们的财富，而这些贵族本身就难以摆脱“他们自己也是剥削者”的嫌疑。在思想层面上，“以其人之道还治其人之身”式的剥削——正如我们所指出的——它可以被看作是“再分配原则”（如今现代国家抽税再分配的那个雏形）的早期版本。如果没有这一原则，现代国家也无法合理地介入社会经济成果的分配进程。从这一意义上看，浮士德的魔鬼不啻于与诸如罗宾汉、福图纳图斯（Fortunatus）或“丑角欧伦施皮格尔”（Eulenspiegel）等形象一样，是“社会型国家”的先驱。由于在他那里，“自我服务”固然居于首位，但“财富的重新分配”这一思路也较为明显：他可算作某种“社会民主”的神秘祖先；因为他在交易中关注的主要是把旧的宝藏转移到新的持有者那里，而不是直接征税。因此，在他那里，与其说是“税务”，不如说更像是“金融交易所”——它比征税机制出现得更早。

作为一个“窃贼与窝藏者于一身”的角色，梅菲斯托用最直白的方式诠释了“财产被剥夺”的真相。他采取了“开明式盗窃统治”的立场，追踪“财富”的下落，一直到可以将其作为“已完成的产品”加以抢夺的地步；而现代的“税收国家”——在法律的名义下，年复一年从号称“收入较高”者的口袋里抽走一半收入——则完全符合这样的“盗窃”标准。十八和十九世纪则担当了重新将产品投入生产过程、并将“宝藏”重新定义为“资本”的任务；随后，“盗窃”就变成了“雇佣合

同”中的潜在含义，此后被称为“剥削”。只有在这一步完成之后，才能设想早期近代资产阶级“专断型税收国家”如何转型为“现代宽松型福利国家”。

随着二十世纪公共慈善机制的建立，“当下的冒险”也进入了可操作阶段，也就是走向“悬浮式社会”（la «sociedad» de levitación）的进程。这个社会的原则，被社会学家勒内·克尼希（René König）定义为“对奢侈进行民主化”（democratización del lujo）。（654）这一公式呼应了熊彼得（Schumpeter）的暗示：资本主义“最真实的成就”，就在于让更多民众获得对精致商品的普遍化准入；在经济领域，“进步”意味着并不只是“英国女王可以想买多少双丝袜就买多少”，而是“女店员们也能负担得起那样的丝袜”。

Jean-Antoinette Watteau（疑似？），《为艺术商人 Gersaint 设计的招牌》，1720 年。

“让奢侈变得大众化”：我们必须习惯这样的想法——这一项目饱受质疑，但它远早于二十世纪；并且，现代性也只能是我们来时道路所昭示的“悖论”的最新过程形态：自从智人（homo sapiens）登上进化史舞台以来，就一直倾向于将“几乎不可能之事”当作“理所当然”。自十七世纪中叶起，在英格兰的“道德说教”文学中（也许是历史上首次就所谓“阶级社会”的情况）可以见到公共讨论：下层贫穷者去模仿上层奢侈，从而导致“道德败坏”。与此同时，人们也找到了抱怨的

理由——“对奢侈的模仿之热潮”渗入下层阶级，使得“惯于克勤克俭的生活观”受到冲击。从那一刻起，所谓“悬浮”或“轻盈”的社会，就在经济学家那里（他们是“高消费”的喧闹辩护者）找到了有力的论据。对近代资产阶级“财富”的认同中，一个典型表现就是从十七世纪起在荷兰和英国日益流行、装饰豪华的店铺、商号、贸易行招牌（荷兰语中称 *uythangboord*），并进一步演变成为一种大众化的艺术形式。

年轻的消费者，穿着设计师 T 恤，上面写着“系统所需的前提”。

在十七、十八世纪初，人们已经掌握了足够多的实证材料，以佐证这类现象的“相互勾连”——例如，奢侈消费与贵族/大资产阶级社交圈的“情色”之间的联系，还有“对异国享受品的贸易”与“消费潮流兴起”之间的关系。而凡·宗巴特

（Sombart）称之为“女权主义（古老形态）与糖的结合”这一现象，在当时社会对于从贵族到市民阶层之“经济活动场域的交汇”研究中，就已不是什么秘密。（656）当时人们常谈到“女人的统治”，意思是：正是“女性”主导了对奢侈品和华美物件的极度浪费。（657）而在这一点上，十七世纪的荷兰、英国——也就是当时最“富庶”的两个国家——并不需要从欧洲旧式贵族那里再学些什么。

这是历史上第一次，市民阶层家庭拥有了足够财富，可以在本国内部市场上开始在品位领域进行冒险、在审美领域进行离经

叛道。广为人知的“荷兰郁金香狂热”（约1636—1637年）正可说明“模仿欲望”如何在集体层面发酵成“群体癫狂”：这也标志着金钱狂热初次达到顶峰（与后来“新经济泡沫”爆破异曲同工），从而在经历了两年多的疯狂后骤然破灭。

（658）因此，荷兰和英国的所有教会讲坛自然开始大力呼吁：要警惕“消费社会”的危险。新近富起来的市民——兼做教区信众的他们——不得不在教堂里听牧师的警告，说“富足”会带来“新的世界末日”。归正会派（Anabaptista）呼吁的“忏悔吧！”成了对这些新贵们量身定做的训诫。

（659）毕竟，当时的教士们面对的是一个“世俗化”趋势愈加明显的世界，而那个世界确信“自己所面临的任务”，正是要在全社会广泛传播人们对“非必需之物”的渴望，并由此带来“愉悦感染”（happy contagion）。（660）

Joe Miletzki（卡尔斯鲁厄国立造型艺术学院，2003年），
《Proud of Merchandising Products》

或许在荷兰、英国最早期的那些奢侈辩护者的论调里，我们就第一次听到了这样的“功能主义”论证——既服务于政治，也带有道德色彩。著名的“曼德维尔（Mandeville）命题”便开创了将“私人恶德”在一定法律约束下转化为“公共美德”的思路，由此开启了对“道德问题的超道德化反思”。由于其成功，它也成了人们对“社会协作”现象所做解读中不可忽视的一部分。在曼德维尔1714年的作品《蜜蜂的寓言》（Fábula de las abejas）中，他宣称：“自负、奢侈与欺诈必须存在，国家才能繁荣”（Fraud, Luxury and Pride must live

/ While we the Benefits receive)。 (655) 由此，“七宗罪”也可通过一种转化而变成生产要素；“恶行”升格成“区域优势”。凡所谓的“社会秩序”，其实就是自利之和所带来的附加收益——这里便隐约浮现出一种“无笑的讽刺式科学”。这也为“恶行的学问”和它的“流行性扩散”研究拉开了帷幕：这门学问后来被称作“政治经济学”。

约瑟夫·阿·熊彼得所言：“经济发展的真正意义在于让奢侈变得大众化”。

在17世纪乃至18世纪初，人们已经对这类“耦合”现象有了相当完整的经验证明；并且在那个时代，“奢侈消费”与“贵族/大资产阶级世界的爱情或情欲”之间的互动，以及“异国享乐品贸易”与“新式消费方式”之间的关联，也早有观察者指出。宗巴特称之为“女权主义（古典形态）与糖的结合”也不难理解。(656) 那时，人们常说“女性当家”是需求之魂。(657) 在此，荷兰和英国——当时最易被“财富”腐蚀的两个国家——实则和传统欧洲贵族比起来，已无须再学习什么。

这是历史上第一次，资产阶级家庭财力雄厚到足以在国内市场里拿品位开冒险的玩笑；又或是拿审美来搞“异端行为”。著名的“郁金香热”（1636-1637）证明了人们对“攀比性渴望”的模仿会迅速发酵为“集体狂热”，并以金钱狂欢的形式抵达疯狂高点。之后犹如“网络泡沫”那般，在短短两年后破

灭。（658）不奇怪的是，荷兰、英国的每个教区讲坛都开始大声谴责“消费社会”带来的威胁。刚获得财富的市民（也是教区教徒）频频在教堂听到牧师的恐吓：“由于你们的繁华之罪，上帝或将再次降下洪水”。归正会式的“你要忏悔！”被有意地对准了这些新贵。（659）毕竟，当时的教士们正面对一场“世俗化”浪潮，而这浪潮背后的逻辑是：这个新兴的市民社会自觉地要把“对奢侈、对非必需品的需求”普及化，对大众进行“愉悦性感染”（happy contagion）。（660）

9. 帝国风（Empire），或：舒适的温室；

通往高处的呵护阶梯

“注意，我得去了。

白天黑夜都会在此驻留。”——安德烈·布勒东 & 保罗·艾吕雅，《子宫之夜》（La nuit intrautérine）

如果说我们前面提出：二十世纪最具根本性的事件，是“富足社会”（a fluent society）告别“匮乏本体论”

（ontología de la pobreza）的各项规定；那么我们现在可以更深入地厘清这一点。只要它成立，就必须能够指出：和农业-匮乏社会或早期工业社会相比，二十世纪西方社会在“母性照料”（maternalidad）或“他人母性照料”

（alomaternidad）这一层面的总体条件已完全改变，也就是为“富余的呵护”向个体化大规模流动敞开大门。我们的观点

甚至可以走得更远：随着浪漫主义时代的“教育发端”

(Modernidad pedagógica)，以及20世纪“国家几乎完全承担他者母职”(alo-madre)的实践，一种史无前例的“心理社会生态环境”得以形成——其核心，就是“母职+他者母职”之间的协力场。新环境的到来，也标志着对幼年期进行“进化心理学的阐释”，以及对少年儿童通过“公共教育系统”所进行的“教授与培育”。(自上世纪六十年代起，又增添了“生育计划和生殖医学”对“生殖的阐释”，以及“配偶/伴侣选择心理学”与“色情解放”的支持。)

这些陈述若要获得足够说服力，就需要我们抛开“把国家视作父亲”之类的传统惯例。现代社会文化的事实会更为清晰地呈现：只要我们把“国家——以及它所囊括的一切公共服务——所体现的普遍化母职(alo-madre)”看作核心，从而看到：现代文化为“父亲”所留下的位置，其实仅限于模仿女性母职角色的一点残余(所谓的almus pater——家中供养者、发薪者)，真正负责父职象征的，或许只有精神分析在坚守。只要承认这一点，便不难理解：西方国家当前的形象——在“警察与军队”功能上虽然依然存在，但重点却早已不在这里，而是更多转向了“慈善与福利”。所以，正如特里斯坦·查拉(Tristan Tzara)所言，“未来的建筑注定是子宫式的”。我们也可以补充道：富裕国家里人们的整个生活项目，都将越来越像“待在恒温箱里”那般。

如同我们所阐明的，现代性的社会技术核心在于“将母职功能进行外化并加以明确的‘附加支持’”(protetización

explícita de prestaciones maternas)。 “母亲的人工化构想”（661）不只是某些医疗替代概念中的古怪创意，也不是某位瑞士作家（在自杀前）所嘲弄的对象；它实际上是“福利社会的运营原理”，只不过往往被悄悄掩盖，却能被任何仔细观察的人看穿。正如国家——尤其在推行福利与救济改革之后，扮演着“元配套机构”（metaprótesis）的角色：它把资源和工具交给社会救助、教育者、治疗师及各类组织，以便它们完成各自肩负的“母性+他者母性”任务。

这样，就不难解释：为什么在“富足的民主社会”中，人们会有一种“被呵护并抚慰、在享乐中得以悬浮”的真实感。最初我们把“富足社会”界定为“不再受制于贫困法则”的社会；而现在，我们可以给出更为积极的定义：它构成了一个“自我呵护的总体性艺术品”（una obra de arte total del automimo）——并且倾向于让更多人参与其中，同时也使内部与外部的差距增大。“呵护到位”的含义可以解释为这样一种综合：不经斗争即可享有自由，不必承受高压即可获得安全，以及无需劳动付出就可获得收入。（665）在这三项里，只要参与者享有其中任何一点，都可被称为“局部呵护”。

自从“多数”在这座庞大的“舒适温室”中得以受益以来，“人权”与“享乐权（confort）”就进入了等价关联。被承认为“人”便意味着：终于被看成一个拥有“享受照料与呵护潜能”的主体。把“承认”（reconocimiento）理解为“将对方视作在过剩盛宴中与自己平等的伙伴或竞争者”，这也暗示了它是一种道德上志向颇高的姿态：因为为了伸张他者的人

权，就意味着主动为他者打开进入“享乐世界”的大门，同时也接纳他们成为“在稀缺资源上同自己竞争的对手”。这种自相矛盾的慷慨，确实是真正的慷慨：它承认了“被压迫者拥有自利之权”。但要看到，自由的有限性在于：慷慨者或许迟早也必须抵御他者自由的进一步扩张。再引用斯宾诺莎的话来说：“我们尚不知道被宠爱呵护的身体究竟能达到怎样的程度”，可一旦这些被呵护者崛起，必然也会出现他们与那些早已被呵护者之间的博弈。而这在发达社会里，就具体表现为“移民潮”等现象——他们也想进入这座“宏大的温室”。

约翰·M·约翰森（John M. Johansen），《漂浮会议中心》（Floating Conference Centre, 1997）。

而若是已经身处这座“过剩特权空间”之中，我们却很少在自我描述中觉知到其整体面貌。原因在于：此社会的“叙述主题”主要围绕各种“问题性虚构”（*ficciones de problemas*）而形成的持续沟通。当系统自行运转，在和平环境中不断扩张“客观呵护”时，大众的注意力却更多被“媒体话语”导向不同问题热点；这意味着“实际现状”和“整体情绪”从来就不太可能完全契合（除非在战争紧急状态下有片刻同步）。正因如此，即便我们确实拥有大规模的“呵护与守护”，但它却只能通过层出不穷的“匮乏化表达”被呈现出来。因为“匮乏”更能让人们说话——而“奢侈”只能以曲折的方式表达。（可以看出，那些“真正的公共知识分子”在面对这般情形时，经常会选择“沉默”——这或许也可解释冷战结束后出现的“知识分子失语”现象：他们太聪明，也许亦怀

有某种诚实，因而无法继续将“奢侈”翻译成“匮乏”的言辞了。）

所以在“福利温室”中长大的人，要想获得对周遭世界的“全景视角”，并非易事。因为我们的公众话语并不会使用“呵护、轻盈、奢侈”等词汇；主流话语中更多出现的仍是“自由、安全、承认”，以及对这些话题的各种批判（如对不公的控诉）。而那群刚想要跨入福利社会门槛的人，则主要关心如何争取自己的“能动性提升”（empowerment），再进一步便是要求在“享乐流程”里获得一席之地。然而，“轻盈社会”的居民早已把一整套“匮乏叙事”的修辞当作第二天性，难免在“世界图景”上很难有自发的转向。因为“在日常中进行理论思考”本来就不易，而“已被呵护者”去探索“呵护”的本质，更是难上加难。

能获得对“过剩—显性而又不易察觉”之整体性的把握，大抵只剩下两种可能途径：一种是将当下社会与“人类学/民族学”观察进行比较；另一种就是通过“审美疏离”或“想象性外推”（extrapolación estética）。以审美方式去“观看”，某种程度上也是一种“呵护”，并能让“呵护本身”浮现在视野之中。事实上，“自觉性”与“呵护”原本就密不可分。若卢曼（Luhmann）所言“二十世纪的重大主题在于自反性”是正确的，那么也可说：二十世纪最重大之事件就是“呵护”，而其得以被凸显为“面向大众的现实”。故而，现代性“自反化”的核心其实是“呵护属性”的自觉化。

当我们把社会空间看作“艺术装置”（instalación）进行审美式观照，人们就会发现：我们走进的是一个比普通博物馆更宏大、被精心布置的巨型展场，而且它并无法和所谓“日常生活”加以切割。只要不再将其称作“自然”，那么该如何命名这“包裹一切的人造景观”呢？按道理，“总体艺术作品”这个词适合，但它在艺术思想的脉络里早已被过度使用。或许约瑟夫·博伊斯（Joseph Beuys）所提出的“社会雕塑”

（plástica social）反而是一把好钥匙；只不过，这里不再仅指某位艺术家布置的作品，而是指整个“富余社会”所形成的总和，从中包括了特权分配、欲望设计、主体分化，以及群体免疫结盟的所有过程。从这视角来看，“福利社会”即是人类首座“总体装置”，所有参与者都在无形之中共同塑造、修复和调适它。也因此，我们可以重新诠释博伊斯那句颇具争议的名言“人人都是艺术家”：它如今可以更恰当地形容“富足空间”中的合作互动，或自愿、或被动，皆参与到这座以“呵护”为内核的巨大装置、重建及气候调控之中。也可因此说：

“每个艺术家都是顾客（享受者），每个顾客都是人，每个‘人’又都生来要被呵护与照顾。”而对于那位“奢靡女神”——早在现代人那里便有了新的呼唤：“fecistinos adte”（拉丁式谚语：意为“我们都奉你为主”或“我们都向你俯首”）。

以下是完整的中文译文，整合自以上所有分段的翻译内容，按逻辑顺序排布：

如果有人对哲学思想史相当熟悉，就会注意到：在这个对“原初富足”的存在论式描绘中，汇聚了传统上所称之为

“hypoke í menon”的那些时刻，也就是“作为根基的东西”。这是一个对语法学家和本体论学者都同样珍贵的概念，因为它表达了“实体”或“主体”的功能：既充当各种属性的“承载者”，也充当各种事件的“基础”。它在古典哲学中的名字包括“上帝”“自然”“实体”“形式”“质料”“意志”或“人类的实践（praxis）”等。

在此处，这个“根基”体现出了一种“被转移了的性质”的支撑：一方面，因为从存在论角度去理解，“富足”本身作为一种原初的媒介，乃是“某种事物”与“某个人”之间的杂合形态，它躲避了纯粹本体论-物性（ontol ó gico-c ó sico）的诠释（更具体地说：要让一位母亲被体验为“赞助者”

（mecenas），她必须同时给予“物质性的礼物”和“将自己奉献出去”）；另一方面，因为这种支撑从来不仅仅是对某种负荷的承托，或对某个附加物的稳固支柱。最初的“富足”既是物质上的“极度丰盈”，也是个体的投入奉献；它在“活力四射的临近关系”中，既扮演着“主动提供上升动力的角色”，又扮演着“共鸣的极点”。

只要此在（ser-ah í，指人的生存）在其最初形成心境的处境中，仍感受到自己从属于这样一种“富足”（被以上述方式所理解的富足），就必须把它的存在方式界定为“被支撑”。可以说，那种支撑性的“富足”，就是所谓的“向上推升”

（impulso hacia arriba），而当“支撑”本身成为一种基本

心境时，就可称之为“对上升/悬浮（levitación）的参与”。

我们可以将此处所说的“支撑—上升”与海德格尔（Heidegger）相对立的表述进行比较，以考察其潜能：在《存在与时间》（Ser y tiempo）中，海德格尔将“此在处于世界之中”（ser-en-el-mundo）的根本特质称为“被抛”（arrojamiento）。这个词不仅指涉一个庞大的隐喻——即将生存暴露或抛掷在与各种共存之物相关的偶然境域中——还蕴含一种“向前并向下”的冲力。

所谓“被抛”，代表了某种“向下式分散”的倾向，伴随着那个“存在的狂喜（éxtasis existencial）”，它有半保守、半现代的解读方式；它意味着“沉入没有根基的偶然性”，而人在此情境中只能通过一种“接受分配到自己头上的偶然”之抉择来界定自身。

在“被抛”这一概念中，始终可以看到它与“匮乏本体论”（ontología de la carencia）之间的关系，尽管正如我们所见，在海德格尔那里，这并不是指经济或物质层面的匮乏，而是一种“真正需求的欠缺”，以及在“不可避免的所作所为”上缺乏内在凝聚力。

即便在年轻的海德格尔那里，若还存在任何“抵抗重力”的倾向，充其量也只能归因为一种“带有傲慢姿态的手势库”——

一种被动压抑和突然挺立的姿态，或者在貌似高远的召唤面前的一种“僵硬自持”；在随后，其表现还包括一个“自我支撑式的依靠（apoyarse autoapoyante）”，这是在“跳跃（salto）”的暗号下被谈及的，但若有人真想把它践行到底，立马会发现它绝非“向上飞升”的动作。它依旧带有某种悲剧性的基调：当人谈到“被抛”，就已然在暗示“开端之不平等”所必须付出的敬意。

正如文中指出的，这种悲剧性的基调无可忽视：当有人提及“被抛”，实际上便承认着“起点的不平等”——在这个词里回响着这样的体验：无数人在一开始就被“丢掷”进相对弱势的处境，也许可以在某些方面加以修正，但再也无法获得真正的弥补。

至于“支撑”在生存上的构成，这种“悲剧性扭转”就显得格格不入了。既然从一开始就没有被剥夺，也就无须进行任何补偿。只要“富足”本身就能提供支撑，生存（la existencia）就不必另行谋求什么。

它首先传达的信息是：可供支配的东西已经足够，甚至绰绰有余；由此便能确知，人起码在当下可以放松下来。因为对于获得富足相伴的生存而言，并不存在“礼物可能被收回”的威胁，它无需通过一种原初的怀疑姿态或自我努力来严防死守。

它也不会过早地陷入恐惧的痉挛，也无须接受对自身与环境进行严格操控的命令。一种“被支撑的生活”不会被来自“承托者”那种过度负荷的抱怨所毒害，不会因为对方觉得它“太过沉重”而被斥责“请别再那么碍事了”。

在真正的“支撑”关系里，被支撑者会对此体会到一种“力量的传递”——从支撑者身上转移到自己身上。就好比你在毫无抗拒地躺在床上，它能使你获得一种“安然”（Gelassenheit）的根本心境；同理，你若信赖那双将你抱在半空、提供“向上举力”的手臂，那么这种信赖就会折射到一种被支撑的心境当中。

而这当中也包含了对“反重力（antigravitación）”无处不在的信念。因此，人类（homo sapiens）挺立行走，不仅仅是进化众多生理产物之一，而是“向上动力”维度在躯体层面的具体塑形——这在早期人科（homínidos）身上就已初露端倪，它构成“被支撑存在于世”的一种预先指向。

从这个角度看，人类的“直立行走”可以被视作一种“轻盈的敞开式象形文字”——它证明了“悬浮/上升（levitación）”经由进化考验而最终胜出。

由于人类在子宫外（extrauterina）经历了较长的“孕育期”，再加上幼儿阶段常常需要母亲或“他者母亲”（alomaterna）的“运载服务”，于是在人类（homo

sapiens) 的身体中，注入了相当高量的“反重力信息”。随着孩子日渐长大，他对自身“直立状态”的信赖也日益增强；这一过程最终成为“人之姿态 (positio humana)”最具说服力的象征——在这一结构里，“原本极不可能的姿势”却自然成了“理所当然”。

人的典型身体姿态，已经将“智慧生存 (existencia-sapiens)”的全部纲领昭示其中：人类之为人，恰恰就在于能把几近不可能之事变成日常，把几乎难以支撑的东西化为暂时稳固的状态，把看似不可企及的目标化成一种无处不在的“以太”。人类通过日常的挺立身体，不断地庆祝着“反熵 (negentropía) 的盛宴”。

人类本质所包含的这些“经济学悖论”，促使我们重新以批判的眼光审视那些被以为已知、其实仍未被真正理解的“规律”：它们在“母-子关系”中发挥作用，而这关系可追溯到早于人类及初期人类的生物阶段。

如果我们从所尝试的这种进化成果着手，便能察觉：在进化进程中一定存在某种机制，推动了“越来越不可能的事项”的累积，并使之显现为一段连续不断的“成功史”。可将其视为一个“能源中心” (central de energía)，能向外释放足以支持“奢侈性潜能”被解放出来的能量。

正因如此，特定的“上升力量”（我们可以推定它们主要来自母性或代理母性）才得以在以“重力”为支配的动物世界中开辟出一些“反重力的岛屿”。

正是在这样的地方，人类才得以形成：那里，“向上式的（mecenático）推动”被视为根本动力。由此我们知道，“mecenas”（西方语境中常译“赞助人”或“庇护人”）并不只是指像古罗马的盖乌斯·梅塞纳斯（Gayo Cilnio Mecenas）那样的富翁：他将部分财产投入对艺术家的赞助，以巩固与提升自身威望，正如他慷慨资助诗人贺拉斯（Horacio）与维吉尔（Virgilio）为奥古斯都（即屋大维）高歌所作的那番努力。

而“原初的赞助（mecenazgo originario）”则表现在：一位母亲或“他者母亲”（alomadre）肩负起这样一个责任——“以自己的富足来养育孩子”，而这常常独立于她的实际物质资源是否充裕。

因此应将“赞助功能”定义为：“共鸣”与“向上动力”之间的一种关联。正是由此才有了“舒适的生命”“富足的生命”“被反重力所把握的生命”。

当黑格尔在其“人类学讲义”中称“母亲是孩子的‘天才（genio）’”时，他所关注的是这样一种心理过程：本还处于“前主体”阶段的生命，通过与“赋予天赋能力的母亲”相

遇，而获得“个体主体性”。若对这一过程做更仔细的分析便会发现：这“二元合一式的激活”与“原初礼物——向上动力的给予”在本质上是一回事。

在德国古典唯心主义的语境里，这种对“礼物”的觉知，被转化为对“自由之赐”的信念——这一信念即便存在过度阐释，依然强调：主体对一切外在强制具有不可剥夺的超越地位。只要主体在道德义务（deber）与意志（querer）间保持某种坚定，他就能扛起任何艰难重负。

也许我们可以把这看作一种形而上学的夸大，是对“上升原理”向“意志领域”的一次误置。但在唯心主义中，其依然有其合理动机：即人的本质确实隶属于“向上动力”这一维度。

在这当中，“此在（hay）”与“你能（puedes）”通过“将被帮助（se-te-ayudará）”以及最重要的“结果必佳（sale-bien）”结合在一起，并由此拓展地平线。正是在这种关联中，我们才生出这样一种信心：即“最不可能之事”的确能发生，而且在发生之瞬即已成为自明。

从这些思考可以看出：格伦（Gehlen）所称的“卸载（descarga）”若被置于一个更复杂的“上升动力学”当中理解，就能更好展现其意义。而在整体图景中，一个核心要点是：被支撑者（lo sostenido）能够被“卸载”之所以成为可能，恰恰基于“支撑者（sostenedor）”承受了更大的负荷。

尼采曾有一个公理——“任何高级文化皆奠基于奴役”，这是以此观察为前提而推得的文明结论。然而，在尼采的表述中，“奴役”这个概念依然带有过多的人类视角，尚未能触及到它后来在机器与社会系统层面的转化。

对尼采这一论断做“人类学的对位”，可表述为：“若没有那些提供‘富足养护’（mimadores）的赞助者（mecenás）之协助，就不会有‘向上动力’中的生命。”

倘若着眼于母性在前产期与后产期所提供的孕育事实，就会明显看到这“分摊负荷”的关键如何让文化成为可能。在此，我们可以清楚看到那种“赞助式的卸载”（descarga mecénática）如何由施予者传递给受纳者。

但是，母亲并不仅仅是支撑“文明之建筑”中那种“女像柱”（cariátides）的角色。固然，没有“养护者（mimadora）”对“被养护者（mimado）”的单向付出，就无法启动那种“上升进程”；可若想维持这样的付出，也需要有“支撑母亲的人”来支撑母亲自己。一方面，这种支撑来自父亲的联盟（家庭创立者）——婚姻本质上是一种“共同卸载”的合约；另一方面，它也来自各种“他者母亲”（alomadres）的协作，包括亲朋好友网络，甚至家庭中已长大的孩子；最后，还包括各式各样的救助组织与社群互助的方式——它们先是在某种“形而上学层面适度的利他主义”时代

出现，后来随着福利国家（Estado de beneficencia）的确立而开始正式施行。

一般而言，也可说：如果无法为“已负重的人”提供“卸载”，成功的母职就很难实现。

不过，在所有外部加之的力量支持与协作援助之上，对“支撑者的支撑”起到最大作用的，仍是“自然本身”（madre naturaleza），它以现实中的母体为渠道而发挥作用。

它通过大量与生俱来的机能，为母亲提供了一个“生物自动化”的基础，能缓冲那种对持续照顾所产生的巨大压力。如果一切都得靠一己之自由意志去承担，这种压力几乎不可忍受；然而，自“母子联结效应（effects-bonding）”开始，一直到触发哺乳机制、乃至母亲感官感受力与共情力的提升，新产妇可以说得到了整套内在力量资源的支持。

正是母体之“能量中枢”中这些自动机制，自发承担了母职工作中的大量职责——前提是这些机制不被后天的阻碍因素所干扰。

我们若说，“一位好母亲成功的一个秘密就在于，让其内在‘母性机制（máquina-madre）’得以不受阻碍地运转”，并不算唐突失礼。一旦这一机制充分生效，母亲就能“漂浮”在

那些减轻其负荷的机能之上；在这个意义上，母亲（persona-madre）宛如一个“浮升的上层结构（superestructura levitante）”，而这上层结构之下，是她“身为动物的母亲（animal-madre）”的自然层面。

谁能否认，在这里我们已然贴近了“人性（humanitas）”那“创生极”的层面，以及人对“支撑者”心怀感恩的可能性？母亲本人在达到某一点时也会有类似体会——她会将自己所承担的重负视作一种福分。

她于此时方能体会到，仅有战士们才知道的一种真理：能够奋力承担，实则是一种特权。“最佳的承载力（optimum de la capacidad de carga）”大概会在“自然之母”和“人文之他者母亲（文化/法律/福利/父权权威）”完美协同时出现。

我们必须承认，尽管这样的情形看似极具吸引力（仿佛具备普适性），但在经验层面它只是极少数情况下才会发生。

6. 新石器时代母亲的灾难

在导向传统世界格局的心理-历史发展中，最具决定性的事件，是“慢慢被耗尽、长期过度负担、忧虑不堪的母亲”之出现：这种现象自“新石器革命”时期的最初女农民开始，就能

一路追踪到现代工业社会中那些“身负双重负担”的职业女性。

在这些处境下的母亲身上可以看到：那些无休无止的过度要求，如何破坏了母子之间本该存在的“

上升动力”平衡。一旦如此，维系“持续支撑”所必需的能量均衡就丧失了；后果是，在一个越来越缺乏“支持”及“上升资源”的世界中，“当母亲”会被感受成一项几乎难以承受的负担，有时甚至被视为一种诅咒。

《创世记》中那位天使在“逐出伊甸园”故事中对女人所说的话，就清晰地表达了这么一种情绪：对人类女性而言，分娩及随之而来的过程已与任何“祝福”绝缘。

这位天使的“诅咒”负有深刻的历史-哲学含义：它将女性之苦难视作一种正在成形的现象，也折射出在早期定居社会中，母亲如何逐渐走向“无产阶级化”的趋势。

若想大致把握导致这一局面的因果机制，就需合并考量定居生活方式中最关键的“三要素”：“向集约耕作方式的转变”“通过储备粮食来保障生存”“因而可能实现的人口增长”。

这三重趋势构成了一个框架，使“家庭再生产”发生了转变，倾向于大量生育。由此也得到某些宗教系统的强化——后者以“为子嗣众多赋予形而上的荣耀”为己任（只要在子嗣与未来的对称关系中仍有可行空间）。

也许，对“多子多孙”的理想化体现了“反事实思维”在文化中的闯入。那原本属于诅咒的东西，现在却被当作一种祝福：这构成“振奋人心”的基石形象——直到相当晚近，它才又被某些“危险思维”重新瓦解。

或许正是在这种扭曲中，“母亲的现实主义”与“父亲的理想主义”之间的分裂拉开序幕，并在历史家庭中显露出某种支配痕迹。

无论如何，在农业生活世界中，“母亲作为女人”之处境从原则上就已相当脆弱。

若以精神分析学家兼古生物学者约翰·鲍尔比（John Bolwby）描述的、从更新世（Pleistoceno）开始就已进化形成的母子相处标准为依据，可以发现：除了在子宫内九个月的孕期与产后一年的“外部孕育期”以外，孩子在其头四五年里都需要极大量的照料，并且要求稳定地获得母性或他者母性的亲近。即使度过此后，孩子对于照护者的依赖也依然是一个持续的“社会-心理”要求。

在这样的生育模式下，必须长久维持低生育频率——无论采取何种方式——这是显而易见的，因为从女性的角度看，“需要多重照料的过度负担”是最要避免的风险。

此处，若第二个孩子来得过早，就仿佛是“过剩、恼人的闯入者”，它象征着某种“祸患的降临”。因此在最早期的“非正式规范”中，人们似乎对这种“入侵者”所采取的任何态度和措施都可以被允许：这一心理的痕迹，一直延伸至现代“不愿生育的女性”所提出的堕胎权要求当中。

但问题在于，此处所言的“最糟情境”（worst case），即“数个孩子在极短时间内密集出生的要求”，却在农业社会的生活方式中不断扩展，成为已婚女性的普遍现状。

农业化的总体情形，的确在物质层面上容许那些农家或领主家庭去接纳一波波“孩子的涌入”，并通过额外耕地产出供养他们。然而，“如何在精神层面上照顾这些不断出现的幼儿”就成为一个始终未能解决的大难题。

在这一系统性导致的脆弱处境里，最广为人知的症状是所谓“本雅明效应”（efecto-benjamín）：只有在一系列子女中最末的小儿，才可能体验到原本应当均匀分配给每个孩子的完整照护——前提是母亲在已经完成对较早出生子女的任务之后，还能保留足够精力去“宠爱”这最小的孩子。

就这样，“不义之谜（mysterium iniquitatis）”闯进了每一个多子女家庭；由此引发的手足嫌隙可演变为普遍且根深蒂固的暗流。

这意味着，在新石器时代那多子女家庭中，形成了推动人类文明史（如我们所知）发展的无意识结构：它最初且持续的内核，是“未得到充分关注的个体，对那几位在母爱上更具优势的兄弟姐妹的无法忍受的嫉妒”；其引擎是“无休止的正义诉求”，也就是“对母性富足进行不可能的再分配”。

这里争夺的并非什么“恋母-弑父”的俄狄浦斯式特权（正如那些对历史文化一知半解的精神分析老是强调的那样），而是“本来正常且理所应得，却因种种状况而稀缺不堪的母性关爱”。

这里所涉及的并非“乱伦（incesto）”，而是“共鸣（resonancia）”；并非对母亲带有性欲意味的爱慕，而是要求自由通道以获得“被娇宠（mimo）”；并非“含有俄狄浦斯内容的对抗”，而是“兄弟（姐妹）之间带有压制性的竞争”。一旦最初的亲密纽带过度薄弱，孩子就会在心理上与母亲隔绝。

这场被隐藏起来的争斗，其核心是一种荒诞：本来不该匮乏的东西，却在感受中变得匮乏——这才是他们心目中的“丑闻”。

自那时起，所有经济形态无不具有某种潜在或现实的“补偿性”，即以—种匮乏去应对另—种匮乏。在大文明的农民阶层里，几乎每个孩子或多或少都为那种“前语言阶段曾隐约许诺、却几乎无可挽回地破裂了”的“共享上升之旅”感到焦虑。

所谓“乌托邦精神”即产生于对“人人获得同等待遇”的—种不可言喻的呼求；这意味着要从“超越嫉妒的手足情谊”出发，重建社会整合。

弗洛伊德所强调的“弑父”动机其实只是偶然性因素。真正为“有效的无意识”提供内容的，是“对兄弟姐妹进行消灭”的那种强烈而又不可言说的渴望；因为正是他们直接导致了你的贫乏与被排挤。

因此，圣经中讲述的“原初罪行”——该隐杀害兄弟亚伯——并非偶然：在那个语境里，不可能设想“父亲”来剥夺你的本该拥有之偏爱。

规模更大的“被剥夺妄想”多半指向那些与你同—层级的对手；偏执者会认定“他者自我”（alter ego）——也只有他——是“最可怕的威胁”，而理由就在于事实上他真的曾这么做过。严格来说，这种妄想背后自有其经验依据。

至于母亲们，在此种情形下被迫成为更为强悍、更为公正，最终也更为坚硬的“性别方”——因为她们终归无法回避这“不公”的必然性。她们必须管理自身所带来的匮乏，扼杀那些无法一并回应的呼声。

这种宿命几乎在所难免，因为在她们生育年限内，乃至其后，都要面对多子女生育所带来的后果。

从心理史角度看，正是随着“向多子繁育的显性转向”，才开启了“匮乏文化 (culturas de carencia)”之历史；因为也只有此后，“不够”“不足”的心境才得以在整个人群中普遍扎根，成为一种文明的主流体验。

这种情形或许排除了穷人中那些天生运气好的孩子，更主要地也排除了“原始贵族”的后代——后者的“自我肯定态度”，不仅得益于与其社会地位相匹配的高傲培养，还依赖于母性与他者母性持续赋予的“富足光环” (aura de riqueza)。

所谓“贵族”，在心理-经济层面上意味着拥有更大的机会来获取各式“他者母性资源”；这些资源也构成了“宝藏 (tesoro)”最初的、在心理上真正发挥效力的概念。

伴随着这部分母亲（负担过重者）相对“无产化”的进程——即便在贵族阶层中，其通过被封为“主妇”权威而得到部分弥

补——在农民与市民阶层里，逐渐形成了某些新的子女心理类型：一方面是那些处于被支配地位的孩子，他们成长于对“被拒绝”的恐惧之中，并被自家父母给“无产化”；另一方面是那些受到野心激励的孩子——他们先尝过“报偿性人生的苦中之甜”，并带着饥饿、攻击性与幸福期待交织的心境去投身各项事业。

在这样一个匮乏的世界中，既已拥有了“宝藏”的概念，便催生了最初形态的“唯心主义”——它使人们得以在观念层面脱离自身的实际处境。

在尼采一系列干预之后，我们发现，“唯心主义”概念已经被拆解得支离破碎：它不再指一种“自我至上的崇高情感”，也不再是对“观念领域至上性”的确信，而是一种“彼此勾连的幻象综合症”——透过这种幻象，人们给难以忍受的现实裹上了一层重新解读与改造的外衣。

由于这些幻象彼此交相扶持，便会批量涌现；若能巧妙地将它们交织在一起，便形成一整个“暗示共同体”（*colegium de sugestionones*）。一位有能力在层次与秩序上进行统合的作者，就能将其糅合进一个体系。何谓“思想体系”？它不就是“一种给贫乏者所用的宝藏”吗？

就本性而言，母亲往往是“最先被理想化的对象”；并非因为她本人渴望被捧上神坛，而是由于子女在仍旧无法看清这位

“捉摸不定的”母亲真正面目的情况下，为了自身的稳定需要，给母亲打造出一个“崇高母亲”的形象。

或许，唯心主义抽象的核心动力在于：子女根本无法“把自己的母亲看成是一个弱小、无助又疲惫的人”。假如这世上真有女神，怎么能容忍“恰恰就是那位最贴近我的女性，却并非我所能想象的女神形象”呢？

7. 象征中的“安抚”（Mimo）——天国宝藏的时代

形而上学时代在心理学层面的成就可概括为：在这一时代里，安逸或“安抚”（mimo）变得能够进入象征领域。我们可以从其心理学的使用价值来界定“象征”：即将某个缺席之物视为眼前之物，并想象缺失之物已可被支配。在象征主义的世界中，人们在符号上就相信拥有了充盈的现实。因此，在象征主义的时代，财富的命运与其想象密切相连；财富的符号最终导向了“符号的财富”。在这种体制下，能够想象宝藏或权力，就在某种意义上意味着已经拥有了财富或权力；谁能够知晓并且有条件说出“丰盈”在本质上意味着什么，谁就某种程度上也拥有了这种丰盈。如果有人拥有关于实体充盈的概念，他就不可能被排除在对其属性的分享之外。在这里，“象征主义”与“天主教”几乎同义。否则，又怎么可能出现这样一种信念：只要有人以正确的态度接近某位圣人的一块散落的遗骨，

便可确信自己真正遇到了这位圣人的“真实临在”？天主教的现实主义就是用另一种方式延续了图腾崇拜；它将“灵力（mana）原则”转移到哲学—神学范畴的时代。在这个秩序中，没有任何概念不属于某种“宝藏”的一部分，也没有任何存在者的名字不流溢自某个源头。尤其是，谁若具备对高远、入迷以及向上之物的感受力，便在某种程度上也分享了那种“向上引领”的激情。在这一“宝藏符号”或“逻辑化的灵力（mana）”之时代，“存在”与“思考”确实合而为一。

形而上学与童话的共同之处在于：真正的英雄都能沿着某种有序的弯路抵达他所渴望的终点。只要我们追溯形而上学中“渴望”的形式，就会产生这样的体会：正是那股强烈的渴望本身——类似在所追求的圆满之象征性参与中——在渴望者迈出第一步之前，就已把他带到了终点。在象征的空间里，每一个寻宝者最终都会被自己的宝藏“找到”。这绝非偶然：欧洲旧传统中最后一位伟大的象征主义者——恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）——便将“寻宝”上升为“世界进程”的形式。在他那里，“寻宝”要通过一种先行填满内容、并具有行动力的“梦幻”转变为一种明晰的“生产”。实际上，发现“新大陆”的人，必须对关于西方或南方“黄金国（El Dorado）”的传说有足够强烈的向往，才能理解“时机已到”之迹象并付诸行动。征服天空者，必须对“飞翔”的梦想拥有足够长久的沉溺，才能在初代飞行器面世时，敢于冒险升空。渴望“集体财富”的人，必须在批判—经济学的层面上追问到“何以能够富有”的根本所在。仅仅“寻宝”无济于事；财富必须以某种意义上的“生产”方式（无论这个“生产”是何种

含义)被创造出来。对于布洛赫来说,世界史就是从“世界根基”不断外溢的财富进行漫长发酵的过程——而这份财富仍未等来它的炼金术士;它是在物种层面上执行“让自己致富(enrichissez-vous)”的命令;其动力与媒介便是“得到启蒙的‘不满足’”。当然,在布洛赫那里,象征所预先暗示的“存在与本质在自然界中之未异化的同一性”(639)只能在历史的尽头才可得以实现:那时才会出现真正的“普遍财富”,在此之前则被推延。它只有在一切生产之终端“圆满”时才算真正而真实;此时此地对其一切的提前性都含有某种“不真实”的成分。因此,布洛赫的体系在开端让人沉醉于“丰富人生”的梦境,却在结尾又将“财富的圆满”设为目标,终究仍然被囿于欧洲古老神学的模式。

而如果相反地将“充盈”置于开端,则会进入另一种思维方式:其中,“匮乏”只能在后天(epigenéticamente)引入;因而呈现为某种“恶之残余”、某种“剥夺效应”或“损减”。在“原初思维(pensamiento originario)”的体系中,凡人始终生活在其“初始免疫力”的庇护下;他们不必四处寻求,因为他们早已被“找到”。对他们而言,直到最后,一切都被包含在无休止扩展的圈层之中。然而,我们并不确定:现代的人该如何“回接”这些富有“启迪”意味的原初观念,而又不背弃自身所处的时代。即使在当下残存的贵族群体当中,“出身的魔力”也已丧失了效力。仅仅知道“整体论(holistas)”拥有比现代人更优越的免疫地位,并不足以证明我们还能重新成为“整体论者”。还需思考的是:所谓“遍满式的防御(defensa pleromática)”并非为了抵御疾病、

匮乏或损耗，而是为了抵御因“缺乏向上动力”所带来的不安全感之创伤。它尝试通过“信任”去克服那些并不可信赖的情形，试图借更大范围的“体内平衡（homeostasis）”去修复在小范围内受损的平衡。只要“魔法之圈”还能发挥其再生力量，那么凡所遭遇之事，都可被诠释为“教化”。更甚者，在“整体性萨满教（chamanismo de la totalidad）”的视域中，各种干扰都能成为“灵魂修学”过程中必需的一章，因而整个人生世界都会被纳入一个内在空间——在那里，一切被剥夺之物都被迫成为“丰盈”的共同创造者。凡曾在“源头之河”中沐浴者，都如齐格弗里德（Sigfrido）沾染了龙血一样——被覆盖在“无法变得贫乏”的护膜之下。

自从后新石器时代出现农业革命以来，在最早的城市、王国和帝国里，人们逐渐习惯了一种“永久匮乏”的基本心态——只能依靠“神王的荣耀”或其“威仪光环”来部分补偿，而这威仪光环则邀请人们去想象自己能与之共享。在被压制的人群中，兴起了大量的神话系统——更确切地说，是一套“内在图像与预设梦境的生成机制”，这些系统后来被描述为“信仰”，再后来又被说成是对某些“继承幻象”的忠诚。它们将尘世难及的财富转向彼岸或超越维度。至于这种假设性关联——“早期定居文明（以及它们城市—乡野的两极结构）”与“乐园想象的兴起”究竟能否被比较神话学的研究成果所证实，目前还是未知。然而可以确定的是：在大多数基于“农业—手工业—文字”综合而形成的古老大文化中，人们不约而同地把“死后生存”的设想，与对“进入某个不可思议的富饶世界”的幻想紧密相连。在那些广为流传的“花园乌托邦”

中，经过朴实化的田园元素与城市生活方式的特征浪漫化地结合起来。当世界整体被设想为一个花园时，自然与文化的各种富饶要素便融于某个被圈定的空间之中。

我们可以据此谈及“天国宝藏（tesoro）”在早期形态上的一种塑造方式；它导致了人类存在被重新塑造为“寻宝”，并且在形而上学上得到了编码。在“宝藏幻想”中，原初文化中所确立的“权力及其富足的原型图像”与源自“母性与他者母性（alomaternas）呵护体验”的内在丰盈与支持（尽管这些体验可能极其匮乏）这两大元素交织在一起。如果财富的实物宝藏对人意识产生强烈吸引，首要原因在于：它们是“令人愉悦的讯息（caricias）”的物化；它们体现出一种“遍满之量”（masas pleromáticas），并散发着某种“向上浮升（levitación）”终将实现的允诺。对寻宝者而言，宝藏的承诺在于：最终，“向上冲力”终将胜利。通过“宝藏—幻想”，这些最初的帝国文明所普遍陷入的“抑郁性”基本心态，得到了一种“躁狂化”的纠偏。一个被梦幻围绕的宝藏，就好比某种“母性充盈”——它为“丰盈可能性”及其眷属们提供了安抚的力量。凭借其显而易见的客观性，它让那曾在“主权母亲”身上以“前客体”形式闪现的“财富原型”具备了实体化形态。如今，我们只需说明宝藏“埋在哪里”。传统资料郑重告知：去死，就能找到它。

由此也不难理解，为什么“宝藏”既能是“实物”，又能是“人格”；现代有关“命运少女”或“财富之神女神”等形象仍可为证——它们在对其受惠者的馈赠中，把“人格化的显

灵”与“物质财富的流动”结合在一起。很能说明问题的例子是民间传说中的《福尔图纳图斯》（Fortunatus）——他是欧洲16世纪至20世纪众多作者笔下“幸运儿”的原型。他在故事中得到一只“神奇钱袋”，从而意外闯入了“富足人生”。然而，如果我们留意到国际形而上学交流中普遍的“交易条件”，就会体会到这些经典“富饶童话”暗含的讽刺：信徒必须在“上帝一父”的“花园之主”身上，预先假设那些自己在母亲身上或多或少只略微体验过的“取之不尽、用之不竭”的安抚可能性。他们往往没能意识到，“王者之充盈”之所以耀眼夺目，也正是因为他们自己以徭役、贡税和幻想向王者的崇高地位注入了“注意力”。百姓在朴实无知之中，既为王者营造光环，又期望王者把由此获得的“注意力之力”回馈给自己。他们并不确切知道自己将得到怎样的回报，却始终甘居臣仆，以整体社会的方式成为“王者之母”的一部分；同时又对王者顶礼膜拜，将他视为“人民的母亲”。在这样的欲望交互关系中，便展现了形而上学时代“心理动力学”的社会契约。

从第一层理解来看，“君主”——只要愿意接纳臣民——会把自己的富足与他们分享。由此，“回归（回到）通过财富所实现的支持”就成了单神教文化中“乐园叙事”的核心母题，哪怕这些叙事的形式更类似“朝向丰盈的前行”。就此，我们可以引述多个关于“弥赛亚时代”之犹太教拉比传说的例证，其中有这样一个片段，足可显示希腊—罗马“黄金时代”母题在犹太教中的改造方式：

“拉比们曾教导说：‘愿五谷丰登，山顶也堆满谷物’（诗篇72：6）。他们说：将来，小麦会像棕榈树一样长到山顶。你也许会担心收割会很累吧？可“像黎巴嫩的风那样飒飒作响地收割它的果实”；圣者——愿祂被赞颂——将从祂的宝藏里放出一阵风，让这些麦穗化作精细的面粉；人人都只需走进田里，用手捧些面粉带回家，便足够自己和家人食用……将来一粒麦子会有大牛的两只肾脏那么大……将来世界与今日不可同日而语；如今人们必须辛勤采摘并踩榨葡萄；可在那世界，一颗葡萄就能用大车或船装运，搬回家中后，可如同开大酒桶一般源源不断取酒；它的籽木还能烧火煮锅。没有哪颗葡萄不出三十“米堤”（一种容量单位）的酒。（《妥述·克图both》111b）（640）”

我们很难忽视：上述“弥赛亚时代”的传说中，明显存在一种想要让“贫瘠、疲惫的日常自然”恢复“安抚能力”的企图。在这里，“小麦”和“葡萄酒”象征了一种“巨大的母性想象”：一切都充盈无比，处处是“乳房”。被恢复的“他者母亲—自然”否定了“断奶之痛”，遏止了“坠入贫穷”的进程，并再次将自己所庇护的人推往一个“穗大如棕榈”的高处，那里还有风儿帮他们磨粉。如此场景的关键在于：它们以“他者母亲—自然”的普遍供养角色，来重振原本脆弱的“信赖契约”。在这种“末世图景”中，上帝不再仅仅是“立法者”，而是“施恩者”与“安抚者”。否则，就无法想象为什么在“弥赛亚时代”，人类不必亲手收割或酿酒，而是能直接在田里找到“磨好的面”，能将葡萄直接当成酒桶来用。这里

可以看到一种“母亲—自然”的安抚逻辑——它让万物都已经是“预备好”的形态。

恰恰是这种绕过劳动或异化环节、直接获得结果的“捷径”，构成了安抚（mimo）的本质。所有“无需劳动的收益”的梦想，都成了各种“向上浮升”与“享乐主义”的理想形态，（641）每当涉及“支出”时，人们都会幻想一种不劳而获——而人气永远只属于“别人的付出”。“弥赛亚主义”意味着对某种“世界状态”的期盼：那里劳动已彻底外包，要么由完全“解放”或“极度被剥削”的自然承担，要么干脆由机器或某种“受诅咒的地下世界”来承担。就此而言，“弥赛亚主义”可被视为一种整合“母性安抚”于整个人民（群体）层面的学说。这里需要强调的是，在这样的“疯狂经济”中，“弥赛亚”本身并非一开始就能做所有人的“施恩者”；在那之前，追随者必须已为他积累了足够的资源，才能让他有能力将回馈的“财富”再次投入自然，使其成为众人的“他者母亲（alomadre）”。

若从这种解读的角度来阅读各类“期待被满足”的文本，便会发现，“弥赛亚主义”展现出一套“在天国中完成原始资本积累的结构”。它首先在“口腔期（oral）”层面上激活；而这显然源于“母—子”产后关系在理想状态下对“安抚契约”的再次确立。不难发现，20世纪有些重要的犹太思想家，尽管在理论上自称“马克思主义”，却仍对“资本进程”潜在的弥赛亚力量抱有极大期待——因为资本有望让所有“社会”成员（尤其是被贫困折磨的群体）都得到满足；沃尔特·本雅明

（Walter Benjamin）所谓的“微弱弥赛亚力量”（642），正是由此而来；我们之前也指出，他直到最后仍然是一个“保守—贫困（conservador-miseria）”主义者，尽管他身处马克思主义阵营。

“口腔期乌托邦”只能被“子宫前期乌托邦（prenatalidad）”所取代。对此我们可以从迈蒙尼德（Moses Maimónides，1135-1204）谈论《米示拿·公会（Sanedrín）》的著作中找到一瞥；该书探讨了犹太教关于义人在来世享乐的民间想象。（643）迈蒙尼德对那些相信“只要在世时为善，死后便可在伊甸园吃喝不尽、坐拥丝帛、住在宝石房子、日饮美酒”之类“物质化”观点，表现出了毫不掩饰的轻蔑。他也同样驳斥另一类相似的流行观念：到“弥赛亚时代”，大地会自动长出已经织好的衣服，以及已烤好的面包，奉献给义人。凡此种种，“终极善”都体现为对“不断供给”的享用，而且这些产物事先已在大地或某个无形作坊里被“预先做好”。在所有这些“客体化（objetivante）的乌托邦”中，最高幸福就是物质产品的永恒涌现。而在迈蒙尼德的“哲学乌托邦”中，强调的却是“灵魂与上帝同在”的纯粹精神福乐，这种福乐只有在灵魂脱离肉身后才能得到。按照传统哲学的方式，理智（intelecto）被设想为“可与身体分离的实体”。当人的自我变成这样的“无身理智”，它就相当于一种“子宫前期状态（preoral）”，其核心体验不再依赖“进食模式”，而在于对“更高他者”（尚未与自身割裂的上帝）的纯粹“思维共同体”的持续愉悦。在此，“上帝临在”本身就意味着“反重力（antigravitación）”。若以哲

学术语说，这便是“唯物主义与唯心主义”的区别；若以深度心理学视角，则可说是“客体关系”与“无客体交往”的区别；若从诗学角度看，这就是“口腔期乌托邦”与“子宫前期乌托邦”之差别。身体与子宫的分割赋予了人类对满足的各种象征表现，无论这些象征是粗犷还是精微。

可见，传统宗教形而上学本身就是一个悖论的“欲望循环”：它既要极力激发人与上帝合一的渴望，同时又暗示“所渴望之物”只能在“无欲的状态”中得到。这被视为对“偶然性”的终极免疫：既包括对外在破坏整体生命形态的防御，也包括对内在“依赖与匮乏”的克服。在这些教导中，那道“原初创伤”被视为“形而上学的天赋”；没有它，人就无法飞升到真正意义上的精神高度——因为这种极端所带来的“伤口”或许才是灵魂被拉向形而上世界的原始动力。因此，这些教义必须先灵魂中唤醒“反重力感”，即对现世之“排斥”，指向那绝对“不可能的”（在世俗理性看来的不可能），或者说“世界所无法提供的”层面；而最快的方式便是用各种“升天”意象和“高度的召唤”去吸引、迷住人心。从天上不断传来难以抗拒的种种“满足”“转化”和“光环”等诱惑。在这场关于“最后之事”的炽热动员之后，才可能继续召唤“子宫前期的合一体验”。这种体验本质上毫无形象，只能通过“海洋或美酒般的松弛”类隐喻来暗示。有些智慧派别便在这一步戛然而止；也有些则拆毁了这一地平线，最终走向“实证主义”

（positivismo），这与“虚无主义”无异——那是被一切幻灭后的产物。

类似的言说、思考、计算与感受例子不胜枚举，共同组成了人类对于“回到体内平衡”的“普遍梦境图书馆”。这也意味着一部关于“一切升天方法及其所需牺牲”的“世界通史”。若打开那部“万能的圆梦书”，我们就能看到各类“狂热”是如何在交换结构中被激发：为达成“转化

(Transfiguración)”，寻求者必须付出的各种代价与牺牲。在犹太与基督教的末世想象旁边，我们还可以摆上伊斯兰教中那些对“乐园式花园”的细致幻想——它们也表现出“口腔期”和“子宫前期”乌托邦的逻辑，只是再附加了“性乌托邦”的异端成分；在当今时代，当伊斯兰原教旨主义恐怖分子以“殉教者的天堂”作为极端行动的精神动力时，他们所诉诸的正是这些“花园幻想”——而他们眼中的西方恰恰是一个

“色情帝国”，对他们心目中的“天国图景”形成了某种“深度羞辱或讽刺”（645）。同样，阿弥陀佛信仰（大乘佛教

“净土”）关于“极乐世界”的表述及其修行实践，也在这里占有一席之地。再如道教神秘主义所言的“炼丹”及“得道成仙”之教义，也值得对照思考。但对于我们的讨论而言，这里无需再枚举更多“天堂、乐园、转化世界以及其他形而上或超形而上之空间”的实例；想要进行“彼岸学”比较研究的人，尽可参阅相关的神话学和宗教学著作。

8. 内在的欲望、浮士德传奇与奢侈的民主化

对于此处粗略勾勒的哑剧（mimo）及其曲折发展的历史而言，接下来要讨论的超越性转向以及各式各样的放松“末世论”

（包括弗洛伊德那一套关于死亡本能的神话）都不如将对奢侈

和过度丰盛的想象性欲望重新“下沉”到世俗语境与日常操作之中来得重要。简单来说，这就是将“升天”转变成一种“水平出走”，并以地理学上的“美洲”作为其象征。为此，一个具有无限影响的重心转移变得至关重要：即从“超越”到“内在”，从“苦行”到“表达”。正因如此，所谓的“天堂”不再是无限欲望的投射银幕；如今，新的银幕在人类和尘世所能拥有的各种可能性广阔空间里展开：取代“向上”超越的是现代心灵学会穿越海洋——“甚至空气也变得水平化”

（647）。对“无限”的感觉开始反向

（retroscendentemente）地表述；欲望越发广泛而深入地延伸进尘世间可选择的种种空间。彼岸整个儿都要在此岸中被寻找到；原本的“天堂”成了一个技术问题。（648）这种转变通过倒转某种“能-做”或“会-做”的方向而得以完成：即从修辞-学院式的运作转向技术-工程与企业式的运作。因此，近代时代才会对那种“想要、能做、能拥有、能行动并享受”的性格人物产生浓厚兴趣。

插图：19 世纪某版《浮士德》。

在这一背景下，重新勾勒浮士德形象的意义与重要性似乎恰逢其时。浮士德这一人物中凝结出一种我们可称之为哑剧的“回向超越性（retroscendencia）”之趋势：借助浮士德，现代的“消费与体验主体”——亦即积极行动的现代主体——进入了历史与动机的舞台。刺激因素（就如发动机）也有其历史。浮士德这一出场（首次见于所谓的“通俗读物”——1587 年

在美因河畔法兰克福由约翰·施皮斯（Johann Spiess）出版的《约翰·浮士德博士的故事：远近闻名的魔法师和黑巫师》（*Historia von Doktor Johann Fausten / dem weitbeschreyten Zauberer und Schwarzkünstler*）之所以恰到好处，既因为当时的历史环境，也因为文本内部所蕴含的、近乎乌托邦式的动力。在这里，对认知与感官上的“财宝追寻”化为了对尘世的炽热激情。此书能在当时获得如此成功，便说明它出现得正合时宜；但它也显出某些“过于超前”的特征：书中所宣告的“新人”——这种兼具学识、经营与骗局手段、并且得以变得强大的“魔法-学者”原型——在原则上只能依赖“半技术性（semi-técnico）”的手段来获得成就。实际上，浮士德的渴望需要与“欲望的同谋”——梅菲斯托菲勒斯（Mefistófeles）——联手，这一点最能暴露出当时在哑剧与注意力的力量方面还存在的历史局限性。尽管如此，我们唯有将魔鬼视作一种“强大拟像者（mimador）”的广告原型，方能真正接近这位魔鬼的形象。它暗示了一条在当时闻所未闻的旨令：你必须增强自己的“能耐”

（capacidad），哪怕要借用巫术。正是这种“想要拥有行动能力”的意志，将近代时代“可运作、可操作的人”与中世纪的“本体论式的人”区分开来；中世纪的人在元形而上的世界图像中接受并“凝固”了自己的无能。随着对“能行动”的转向——在弗兰西斯·培根（Francis Bacon）的人文主义“全权”思维中便已预先作出预言——一个“能做更多”的项目开始预示其到来。具备“万事通”性质的强大精神，无论善恶、为福还是为祸，都成为近代人类的“隐藏的他者母亲式（alomadre）”中介。

在此问题上无论怎么强调都不过分：若在《浮士德博士的故事》中，梅菲斯托菲勒斯体现了一种高度现代性，则正是因为他为“新人”提供了完完全全尘世间、完完全全技术化（虽然依旧是“魔鬼式”技术）的满足欲望之路；他之所以更为“现实主义”，还因为他已经在“魔鬼的供给”和“人类的需求”之间设置了某种调节回路：魔鬼展示了有了他之后一切变得触手可及，而欲望便胆大包天地在这个前所未有的巨大前线上展开冒险，从而拓展了对“良性恶行”的市场。这正是这部关于一个“追求享乐的学者”和一个“乐于妥协的恶魔”之间联盟的故事在分析层面所要表达的内容。即便那些在新的欲望实现过程中所实施的行动赤裸裸地带着“罪恶”色彩，却仍能博得读者的同情，因为这些罪行实现了某种再分配

（redistribución）的原则——即便这只是一种示范性的再分配。它们之所以“正义”，是因为它们对长期以来匮乏“哑剧与款待”的尘世“刻薄”进行了某种纠正，即便只是在个别案例中而已。这部通俗读物深谙浮士德那种奢靡生活方式：

“浮士德博士从来不缺粮食或食物。想喝好酒时，只消让其魔灵将酒从任何想要的酒窖取来；正如他曾言，他常常‘照顾’自己的领主——选侯大人、或巴伐利亚公爵、或萨尔茨堡大主教的酒窖；他也每日有各种精致菜肴，因为他掌握着如此神奇的魔法：只要打开窗户并随口叫出他想吃的禽鸟，那鸟便会飞窗而入。另外，魔灵也会从四面八方，王侯或伯爵的宫廷，把最好的菜色端给他，一切都完全具有王子般的排场。浮士德和他的仆人衣着华丽，所需衣物便要让其魔灵去纽伦堡、奥格斯

堡或法兰克福买来或偷来，因为半夜里店主通常不会在店里；若要皮货或鞋子，也是如此。

总之，这一切要么是偷来的，要么是借来的……

浮士德博士就这样日夜过着享乐主义的生活，他不相信有上帝、地狱或魔鬼存在。”（649）

读到这里，我们仿佛置身于一个只要“他人”工作就可确保“非常舒适”的世界：在这里尚无人追问“生产关系”。《浮士德博士的故事》的叙事者毫不掩饰地告诉我们，浮士德对那些王侯贵族和工匠的“掠夺”，完全是用“新”手段——无论是“学者”身份、“艺术”才能，还是商贾智谋——使这种“斩获”成为可能。历来“大人物”对百姓的盘剥，到了浮士德这里则创新地变成了“新巨头”对旧贵族与普通手工业者的攫取——不管是“学者”“艺术家”还是“企业顾问”。

浮士德本色的持久魅力（原型中的浮士德在后世几个世纪都散发着诱惑力，而歌德改写与升华之后仅残留精巧的一缕）恰在于其“尘世（intramundana）”的、面向“享乐与舒适”的承诺。因为这份承诺并无明确的指向，所以在此后所有代代相传的市民知识阶层当中，都能或多或少地从中感受到被召唤的意味。其魅力在数百年后的今天仍可清晰感知：浮士德是那个在中年时突然发现了“捷径中之捷径”——不劳而获、一跃拥有财富、从而让渴望轻松抵达满足的人。他是后世不断更新的“需要当下和未来拥有消费与享受资源的市民诉求”的主角。他的形而上轻率或者说他对自身灵魂前途的漫不经心，让他获得了无限的舒适和享受途径，也由此为人们树立了“如何一举

摆脱自我维持（糊口）之长久艰辛”的典范。浮士德的发现——和魔鬼订下盟约便是其象征——在于：成人的欲望层面其实也能追求并找到如同婴儿与母亲之间所可能得到的那种“被完全照顾”的满足，只要有一个极其强大的“给予型伙伴”即可。浮士德得以回到孩童那种广阔回旋的退行，却同时又到达了成人的目标。

由此可见，浮士德存在的“丑闻”有一个名字：“在享乐上的无度”。它把对欧洲旧有传统（谨慎克制、提倡自我限制的那种“节制”与“中庸”）的公开决裂推到了台前。如果真的存在“浮士德之罪”，那就是近代根本性的“原罪”：它打破了欧洲古老的生活规范体系。由此不仅引入了“无限渴望”对“有限世境”的侵入，而且在实践中“去限制”了流通与消费。在这两重意义上，都已经显现出“资本进程”的动态，并折射于其主体“毫不疲倦的探索”与“永不餍足的体验渴望”等品质。浮士德的主导原则即对“尺度”与“秩序”的决裂，因为它不再被有限、可满足的“需求”所支配，而是被无法满足的“欲望”所驱动。与此相对应，这位“逍遥博士”在那个欧洲刚刚走向“无界化”的年代里几乎一直在世界各处游历——就如同披着“船只”形态、满载货品在全球航行的“固定资本”一样；他既无法也无意将锚抛在任何地方，因为他的欲望没有尽头；他甚至也无法邀请任何一个“刹那”久留，因为他自己就是一条奔涌不息的急流，没有在未来任何地方汇入终点。（651）甚至连天空（空间）也难逃他的“闯入”。“浮士德主义”所包含的意识形态直接宣告对“顺从、资源匮乏以及缺乏企业精神等所设定的诸种边界”的否定；即便在形式

上，书中依然将浮士德获取享受与舒适的手段描述为“邪门歪道”，但其中跃动的那股“对其效果的热情”却在很大程度上贯穿整个资产阶级时代。对“罪过”与“无所顾忌”的兴趣一开始就决定了市场的原初状况：只要有“额外生命”在进行，公众的注意力就会集中于此。

直到西方在 20 世纪下半叶真正跨过并进入“富足社会”（the affluent society）的门槛后，人们对“无约束的学者”这一原型才陡然失去了往日的强烈迷恋。恐怕是因为随着消费主义的日益现实化，人们已经不再觉得自己能从浮士德那种“象征性自由和大胆举动”中学到什么新的东西了。康拉德·阿登纳（Konrad Adenauer）已经无需禁止《浮士德》。随着“消费者信贷”的发明，我们都抢先活在了“工作前享受”的世界，也活在了“欲望的未来”之中：魔鬼那“母亲般的供应”因此被信用卡所取代而变得多余。在当下的消费体制中，人们的“基本人权清单”上又添了一条：退行的权利。（652）

总的来说，与魔鬼缔约所表达的是对“超越形象”的重新发现。“与魔鬼订约”这一主题正是一个“不可言说契约”的符号，它实际所要表达的是一种“母爱般的全面照料”。一旦飞升所发现的乐土转而在尘世得到展现，便切断了人们对死后生命的关注。这样的剧情让后来的欧洲几代人都看到了世俗机遇。至于“故事的道德教训”，人们却从一开始就没怎么放在心上。尽管书中警示浮士德终将于 24 年期限届满之时坠入地狱、受永刑，但读者对浮士德在此生享受的那番“遭遇”兴趣丝毫不减：大宴美酒、山珍海味、激情狂欢、纵情游历——既

有“高空飞行”又有“地狱见闻”，从宫廷王公到普通民众的恶作剧、和猴子、农夫、学生的种种捉弄——所有这些都值得亲历与讲述。这里，浮士德周游世界的见闻更是由一段段以酒宴、进食、狂欢为主的故事所构成。其多段情节的结构，映射着早期现代小说的多元叙事形态——借将主人公置于广袤的经历场域，让其变成“每叙一段便能产生一叙事单位的感觉机器”。

至于那显眼的“与恶魔的契约”，则证明了某种“现实感”的增强，因为在非婴儿的成人身上出现的“全然照料与宠爱”，本质上总会导致对第三者的“剥削”。这样的“享乐与爱抚”只有通过强取豪夺与反叛才能实现。但它也可以用一种略带暧昧的方式被合理化：浮士德和魔鬼掠夺的是王侯贵族，而这些贵族原本也就摆脱不了“剥削者”的嫌疑。“剥削者的剥削”——不管是学者、艺术家还是企业顾问——便是“再分配”之原型的一种隐喻。正如前文所言，它可被视作先于“现代国家”行使的再分配理念的预演。因为获得的战利品主要来自“对成品的劫掠”，它又与“税收”隐含地相呼应：可以说，魔鬼暗示了一种“启蒙式盗窃统治（*cleptocracia ilustrada*）”，通过直接抢夺成品的方式来取得财富，而现代的“财政国家”则每年以合法的方式向富人征收其收入的一半。这两种方式都依赖“占有与再分配”的逻辑。只不过18、19世纪的进一步发展是要把这种“流动”的财货重新放回生产过程，并以“资本”的方式来叙述富藏；由此，把“劫掠”内嵌到了劳动契约中，并将其称作“剥削”。从这里便可

发展出现代财政国家——从早期资产阶级的威权财政国家转化为现代“福利国家”的进程。

在 20 世纪，当公共慈善救济制度逐步完善以后，这种“现世冒险”——对“悬浮式社会（levitación）”的全面迈进——也随之进入了实际操作阶段。社会学家雷内·柯尼希

（René König）为这一进程提供了概念，“现代性”的真正项目可以被它称为“奢侈的民主化”（654）。这个说法也是对约瑟夫·熊彼特（Joseph Schumpeter）暗示的呼应：资本主义的真正成就在于让普通民众也能享用原本只属于少数贵族或富人的高级商品；经济进步并不意味着“英格兰女王能想买多少丝质长袜就买多少”，而是意味着“女店员也能买得起丝质长袜”。

让-安托万内特·华托（？）所作《为艺术品商人热尔桑所作的店招画》（1720 年前后）。

“奢侈的民主化”：我们必须学会接受这样的想法——这个在一开始颇具争议的“项目”，要比 20 世纪出现得更早；也要接受这样一种观念：从我们所属的这一“悖论”时代延续至今的“现代性”，只不过是其最新一轮的“过程形态”罢了。因为自从智人（homo sapiens）登上进化舞台起，人类就一再将“几乎不可能的一切”当成自然而然、心安理得的目标。从 17 世纪中期起，英国的道德文献便开始出现对“下层阶级模

仿奢侈”的公开讨论，也产生了对“下层阶级被奢侈之风所感染、从而败坏了社会风尚”的诘责。自此，“悬浮”在社会中的欲望已然变成一个重大话题。尤其是经济学家中开始出现声音洪亮的辩护者，为突破传统的“对奢侈的恐惧”（lujo-fóbicas）意识形态而鼓吹“高消费”乃至“铺张浪费”的好处。17世纪荷兰和英国最先兴起对财富的肯定态度，在其日常生活里，“店招”（荷兰语：uithangbord）上华丽的装饰图案成了一个广受欢迎的艺术形式：从17世纪开始，人们就乐此不疲地将这类店招、商号、商铺与住宅门面妆点得琳琅满目。

身穿设计款T恤的年轻女性消费者，展示了体系运作的前提。

17世纪和18世纪之交，这些“为奢侈辩护”的言辞在荷兰和英国已随处可见，它们从政治和道德两个方面提出了“功能主义”式的论据。曼德维尔（Mandeville）著名的观点——“私人恶行在有法律限制的前提下会变成公共美德”——则以无可回避的方式开启了对道德事实的“元道德（metamoral）”反思；它也因为极富成效而成为“思想现代化”进程中不可或缺的一部分。曼德维尔在1714年所著《蜜蜂的寓言》（La fábula de las abejas）中写道：“只有欺诈、奢侈与傲慢并存，我们才能享受其所带来的好处”（Fraud, Luxury and Pride must live / While we the Benefits receive）。

（655）这里，“罪过”被中和成“生产要素”，死罪变成了“区域优势”。社会秩序成为“各种自私行动之和”的副产

品——一门对“恶行”及其大规模传播进行研究的学科由此开始，它日后将被称为“政治经济学”。

Joe Miletzki（卡尔斯鲁厄国立设计学院，2003），“Proud of Merchandising Products”

早在 17、18 世纪之交，人们已经收集了大量的实证依据来佐证这类关联：例如，奢侈消费与贵族——大资产阶级的风流放纵之间，或者对异国享乐品与新兴消费风尚之间。宗巴特

（Sombart）曾用“女性主义（早期形态）与糖业的结合”来概括当时从贵族到市民社会之间的经济现象转变过程，

（656）那时，“女人之统治”这一说法指的便是“消费需求主导”的现象；人们也常常抱怨她们带动了所有奢侈品与各种排场的“越用越多”。（657）至此，荷兰和英国的新兴市民其实已经和欧洲旧贵族在“挥霍艺术”上旗鼓相当。

这是历史上较为近代的第一次，在市民家庭之中积累出了足够的“富裕”，以至能在国内市场上纵情追逐“口味”和“美学异端”。“荷兰的郁金香热”（约 1636-1637）便证明了“欲望的传染”如何可以点燃一场“全民的癫狂”：某种消费式

“投机泡沫”导致股票市场急速膨胀，然后又破灭（正如后来的“网络经济泡沫”一般）。（658）自然也就不令人惊讶，荷兰和英国各教堂里开始同时爆发猛烈的布道，谴责“富足社会”所带来的“堕落”。刚刚迈入富足的市民，在教堂讲道中

被告诫：因自己财物太多，上帝可能降下“新的诺亚洪水”。

（659）在这半新不旧之际，正当市民百姓对“对奢侈、享乐与欲望的感染”乐此不疲之时，教士们又不断强调“要悔改”。

第9章 El Empire 或者说：安逸的温室；向上敞开的宠爱梯度

la escaladelmimo abierta hacia arriba

Atención. Se me espera.

El día y la noche seguirán en la estación.

——安德烈·布勒东（André Breton）与保罗·艾吕雅（Paul Eluard），《子宫之夜》（La nuit intrautérine）

我们先前所提示的观点是：20世纪最根本的事件在于富足社会（affluent society）放弃了基于贫困本体论（ontología de la pobreza）的现实定义。结合之前对人类物种在进化中所获得的“向上冲动”之潜能的回顾——以及当母性能量匮乏、他者母职（alomaternal）储备也同样稀少的时代，该向上冲动如何产生形而上学的偏移——若这一观点可被验证，则意味着以下事实应当能够被清晰地展示：

在不久前，有关“母性化”（maternización）之一般条件——即每个孩子所能获得的母性与他者母性支持

(alomaternidad) 总量，再加上新的自我母性化 (automaternización) 机会——相较于农业-匮乏时代及早期工业时代的生育与养育条件，已经发生了彻底改变。其方向是宠爱 (mimo) 剩余的大量回归，而这份“剩余宠爱”正涌入无数个体的个体化 (individuación) 进程中。我们甚至敢于声称，自浪漫主义时期开始的“现代教育学”诞生之时起，尤其在 20 世纪几近全面承担他者母职功能 (alo-madre) 的国家出现之后（其又被倾向于提供“宠爱-保护”“激励”和“被动化”的新媒体环境所完善），一种在历史上前所未有的、与“（他者）母亲-孩子”场域相关的心理社会学生态 (ecología psicosocial) 已经出现。新的情势带来了：

- 对幼儿期的解释：通过发展心理学；
- 对较成熟之童年的解释：通过公共教育体系的完善。

（从 20 世纪 60 年代以来，还出现了第三种解释，即通过“计划生育”和“生殖医学”来解释生殖过程，并辅以对性活动的补充说明：借助“客体选择” (elección de objeto) 心理学、两性关系辅导以及色情自由化对性的解释。）

在这样一组命题下，若要它们获得充分的说服力，就必须打破那种从“父亲”职能角度去思考国家的传统。只要我们从“被普及化的他者母亲 (alomaladre generalizada)”这一特质来理解国家及其全部公共服务，便能获得一套自洽的解释模型；就像现代文化中，父亲所剩无几的角色，只不过是那个男性效仿者的扮演：既要“做他者母亲” (alomaladre) 的模仿者——承担财政供养与赞助的义务，也就是所谓 “almus pater”

（供养者与赞助者）；又要为这一角色埋单（只有精神分析还在力图挽救日益灭绝的“父亲”这一物种）。自从西方诸国（除了依然英勇坚守传统的美国之外）不再突出以警察和军事为主的国家职能后，从这一视角去阐述国家的“他者母亲”属性不再显得玄秘。正如特里斯坦·查拉（Tristan Tzara）所言：不仅未来的建筑将是“子宫式的”，就连富裕国家的人类整体生活方案都在不断趋同于“在孵化器中栖居”的状态。

如我们所提示，现代性的社会-技术核心，在于将母性职能进行外部化或“装置化”（protetización explícita）。

“划时代的‘人工母亲’观念”（^661）并不只是某种“替代医学”的奇思怪论，也不是那个即将自杀的瑞士文学家眼中的笑柄；它其实是福利社会隐藏但并不难被清晰觉察的企业式运作原则——只要我们用不带偏见的眼睛去观察。自从国家因“官僚婚姻”（burogamia）（^662）或“宠爱政治”被逼上梁山，从其改革起，就演变为一种“元-装置”

（metaprótesis）：它将自己资金与资源交给具体的母职-装置机构——社会救助服务、教育者、治疗师及其无数组织机构，以执行它的任务。

通过这些观察，我们不仅能理解富裕社会在“企业民主”

（democracia corporativa）视域下，对“富足”的生存定义——也就是让广大群体获得“漂浮感”的现实；同时，也能理解“财政国家”在系统层面上的必然性：它无论如何都必须尽到“为子女而富有”（ser-rico-para-los-hijos）的使命。从这个角度看，它是对“他者母性化”进行社会塑造与解

释的一种形式（尽管在再分配的繁杂任务之外，它当然也没有忘记自身和它的追随者）；如此一来，我们也可以理解，这个国家的内在悖论就在于：它越富有、越在合法且日益庞大的

“他者母亲”义务（往往又被利益集团和社会-官僚层层施压所推高）中履行救助功能，就越会产生批量“白眼狼式的受惠者”。而对此现象，我们同样可以用系统性逻辑来解释：由于在其复杂的功能定位中扮演着“教育国家”“安逸国家”“恒温国家”“治疗国家”等角色，并努力成为各种基础设施、背后安全感以及“普惠型”分配幻想的可靠提供者——誓言要尽量给予所有人自己所拥有和能提供的东西，因而在许多被动-攻击型的个人心中，难免出现一种感觉：在遍地丰盈和普遍盗取的浪潮里，恰恰自己才是真正“捞不到好处”的那一个。现代“匮乏”其实是“过度丰裕”在视觉错乱中被缩减的结果；它在那些接收“冷漠的宠爱与照料”的受惠者中滋生出一种

“怨恨”（resentimiento），在任何想象得到的依附关系里，此情形都会自然出现。当然，受惠者照单全收（毕竟“国家的钱”才是真正让人能摆出“酷姿态”的母源），但这并不妨碍他们一面拿着好处，一面痛斥施予者“小气、无知、无能并且对错误对象滥施救济”。不必被这种大众的反国家思潮所吓到——大众性的“忘恩负义”反而恰恰见证了冷漠式的替代养育系统在功能上的成功。富足社会是人类历史上第一个允许对“无匮乏”进行主观化、并在其中闹纠纷的社会（⁶⁶⁴）。

到了这里，我们有条件对“富足社会”（affluent society）做出超越其“反面界定”的正面说明。若之前我们强调“抛弃了贫穷世界的精神与物质条件”，那么现在可以积极表述为：

富足社会正构建一部自我宠爱（mimo）的整体艺术作品（una obra de arte total del automimo）。这一作品展现出持续包容更多参与者的趋势，同时也加大了内部与外部的断层。我们不妨把整体性宠爱（mimo integral）界定为：兼具“不必搏斗的自由”“无压力的安全”和“与劳动成果脱钩的收入”的综合体（^665）；一旦满足其中某一项，即可称之为部分性宠爱（mimos parciales）。

自从福利国家将“大众”纳入其庞大的温室体系以来，“人权”与“安逸权”就已经画上了等号：被承认为一个人，就意味着终于也被当作“潜在并现实的关爱与宠爱主体”来认真对待。在此，承认（reconocimiento）一词所隐含的某种长期被遮蔽的意义浮现出来：那就是把他人视作能与自己“平等竞争”——在过度丰裕的自助餐台上，同席并相互争夺。事实上，这的确是一个雄心勃勃的道德姿态：为他人的权利而奋斗，最终意味着要赋予他们在享用稀缺物品方面平等自利的权利。而这又意味着欢迎他们成为潜在的竞争者。从道德上说，为他人的可能“自私”而斗争，这无疑包含了真正的慷慨：它承认那些曾被排斥者拥有平等的“受宠爱权”。如今在富裕的庇荫下，“正义”一词的内涵也随之调整：它要求权利主体一起分享福利体系的收益。在这个意义上，为被迫害者争取法律保护只是初步步骤；只有当他者能将其主体性推进到在消费领域也具备“能力”和“竞争力”（或曰“对抗性”）时，人权话语的剩余含义才真正展开。“无限正义”（justicia infinita）意味着永无止境的宠爱；它标志着这样一个永远未竟的任务：让那些赤贫者真正摆脱困境，为他们也打开通往丰

饶世界之门——这是一个悖论丛生的目标：我们不禁要问，谁会“真心实意”地想帮别人也变成自己在资源享用上的竞争对手？（^666）

对已经身处福利体系者而言，他们会被吸纳进“欲望精炼厂”（la refinería del deseo）的各种管道——这座工厂将大众的期望进行加工，引导他们走向千姿百态的方向。由于宠爱的过程本身并无内在终点，随着时间推移，会不断增加量的提升与差异化表现，形成一个向上敞开的梯度。在福利体系里，个体的主体性是通过终身的宠爱学习来塑造的。在普鲁士式新古典教育崩溃之前（也即 1945 年以前），这一进程曾经以脆弱的“教化”（Bildung）之名出现；如今则更多以“提升消费者个性（personality）”的策略来表达。

将“宠爱（mimo）”概念引入道德领域带来了极具深度的影响。它阐明了一些自十七世纪道德家（moralistas）的“自爱”（amour propre）讨论以来就等待进一步明晰的伦理直觉：

- 若仅有正义而无慷慨，则无异于怨恨；
- 若仅有慷慨而无扩散宠爱的意志，又不过是另一种自私。
- 因而，自由意味着能够认可他人的自私。

当然，自由的有限性也在于：慷慨者迟早要抵御他人自由所带来的扩张倾向。若我们借斯宾诺莎（Spinoza）的问句：尚不知“被宠爱的身体”究竟能成为什么时，至少我们感受到：在

那些已发展出受宠爱惯性的主体与那些未来仍在争取宠爱资源者之间，冲突已然蓄势待发。最微弱的预兆即是那些要求进入大温室的移民浪潮。

约翰·M·约翰森（John M. Johansen）《漂浮会议中心》
（Floating Conference Centre, 1997 年）

若大多数已置身于这场现代化宏大戏剧中的人——尤其是自认为属于“社会”（social）派别且对现实中的“种种不良”抱有批判倾向的人——却对富足社会做出了全然不同的诠释，原因在于：体系整体主要是经由不断对“问题”的想象与传播来维系自身。这样一来，“客观宠爱”所构成的体系，在主体层面往往只能以广谱式的“警示”或“议题”来呈现。由此，这个体系总能确保实际状况与公众心情之间永远不一致（除了在极少数像战争那般的紧急状态下会临时同步）。当“宠爱”在客观层面持续增长时，它在主观层面却不得不藉由“匮乏”话语来对外表述。换言之，贫困才能激发叙事与言说，而富足则只能以“间接”的方式自我表达。（这也许能解释，为何在冷战终结与空想社会主义谢幕后，人们常说“知识分子沉默”——因为“真正的知识分子”往往既太聪明又多少有点诚实，无法全情投入这种翻译“匮乏”的工作。）

只要体系中的行动者依旧认同其角色，信守它们的话语，他们就不可能获得对这座“大众富足温室”及其运行基础的整体

观。从他们的自我描述中，自然剔除了诸如“宠爱”“减负”“奢侈”“卸载”之类的措辞；主流语义会用“自由”“安全”“承认”等词汇将其遮蔽。（毕竟对于那些正试图从福利社会大门迈进的人而言，首要目标是获得“自我增能”（empowerment）；而当解放完成的第二步又往往落实到分享“安逸资源”之权利。）对于那些早已住进“大众福利温室”的人，他们已习惯用“匮乏幻想”来整合自我与世界，因此几乎也不可能自行完成视角转换。理论在日常生活中本来就罕见，而对已经被“宠爱”惯了的人进行一场“宠爱理论”的教育，则更是难上加难。

若要让这“过度显现又不可见”的整体得以被洞察，并唤醒人们对其原初功能与倾向的意识，除了比对“人类学—民族志”材料以外，唯一的可能便是通过美学方式的陌生化或“外推”（extrapolación estética）手段。向“美学观看”发生转向，本身就是一种“将视线转回宠爱”的方式。事实上，反思性（reflexividad）与宠爱（mimo）是密不可分的。如果说卢曼（Luhmann）所言：“20 世纪的主线主题是‘反思性’”，这也是因为 20 世纪在西方纬度最主要的事件正是“宠爱的普及化”。正因如此，所谓现代性的“反思化”也就意味着：现代性在某一刻终将“显题化（tematización）”自身所带有的“宠爱属性”。要让这一事实可见，审美陌生化是不可或缺的路径。

当我们以某种审美化的“参观者”视角活动于社会空间时，就可将自身处境视为置身在某种“装置”之中。能做出这种洞察

的观察者意识到，自己仿佛正走在一个比普通博物馆更为宏大的展览现场：一个在通常定义上根本无法与外部区别开的“展场”。要开启这种观照，只需具备一个前提——承认此刻所处的整体不再能称为“自然”，无论第一自然还是第二自然皆非。当它已然“不再是自然”，而是一个“人工-包容体”，那么该如何命名这份“包围我们的人工环境”？倘若想说它是一件“整体艺术作品”（Gesamtkunstwerk），又会被现行的艺术意识形态干扰。或者我们可以借约瑟夫·博伊斯（Joseph Beuys）的说法，将其视为“社会雕塑”（plástica social）——但它不应只指艺术家布置好的那种场景，而是要包含富足世界中所有构造、激励、衍生人与人的社会-技术安排。

这样看来，第一座普适性的大型“福利社会”装置便堪称一场无可匹敌的“社会雕塑”或“社会塑形”（escultura social）——所有居住于其中的人们都在自觉或不自觉地合力塑造它。这里也可重新理解博伊斯那句常被批评为“平庸平等主义俗套”的口号——“人人都是艺术家”：它若被用来指称富足温室内，所有“住客”都共同、被动或主动地参建这部“环境装置”并将其不断再生产，就恰好契合现实。毕竟在这套主装置中，“每一位艺术家都是顾客，每一位顾客都是人，每一个人都被预设为值得宠爱”。现代人对“慵懒奢华女神”（Dama Luxuria）的呼唤可谓：“fecisti nos ad te”（你为我们而生）。

泡沫派对（Party de espuma），2001年

这些词汇混杂（híbridas）——例如“社会雕塑”“宏大博物馆”“整体装置”——之所以能够指向这个被称为“福利社会”的超大型温室，原因有二：

1. 一方面，因为进行“审美外推”为我们提供了（或几乎是唯一）将自身与身所处之“全方位环境”对象化的可能；
2. 另一方面，这个宏大的社会装置具备高度的“artificialidad”（人工性、技术性、智性、不断吸纳能力），它与传统“艺术/非艺术”的区分其实已难成立。

既然“富足社会”的生活形态已经成为“人工性”的范型，那么在内部将“单件艺术品”当作仅有价值的关注对象，就不再合理；传统意义上被称为“艺术品”的个体作品，与那些并未被标记为艺术的“造物”相比，不会更具“值得注意”的地位。没有任何单一物件能比得上这座“大型整体装置”本身更值得凝视。因此，“博物馆”的传统功能也就遭遇颠覆——或者说，我们看到了一个“扩张的博物馆”（expanded museum）（^668）的时代来临：其中最核心的作品，往往不是展品，而是展馆本身以及展览所处的环境。

在此意义上，“容器”开始相对于“内容物”获得一种优先地位。最终，那种超越一切既定边界的“艺术概念”会把“社会体系”和“艺术体系”视为一个同一体。这一立场一旦确立，人们周遭所见便统统化作同一场大型展览：在此之后，“哲学”活动亦可视为某种“策展实践”，即为这场普遍展览布置“场域”。借用奥拉弗·艾利亚松（Olafur Eliasson）的说

法，若要“描绘围绕着我们的事物的轮廓”（contornear el entorno），我们就必须把“介质的反转操作”（inversión del medio ambiente）也应用在整个“奢华温室”上。

这也解释了，当代美术馆——更确切说，那些“扩张的当代美术馆”（^669）——为何成为了体系自我呈现的特权之地。在那里（而几乎已不是在大学），能够发生人与人工世界之间最具深度的相遇：美术馆可将“当代艺术的终结”（因其被超大型人工生态整体所吞没）以自反的方式呈现。美术馆也许是当今唯一能真实展现此“全方位环境或‘总体情境’之人工属性”的场所：在那里，我们能作为“参观者”体会到自己被一张巨大、无孔不入的舒适与安逸网络所包裹——或者说，被一个没有出口的展览所吸纳；在这个全球化的人工“容器”之中，人们被编排为永久的住客（而很快就忘了自己原先可能只是“游客”）。

在这个意义上，“富足社会”的整体可以呈现为了一件没有出口的展出品，它是所有居住与生产的“整体艺术作品”，具备舒适的恒温系统，借法律与社会保险筑起防护，并通过分配的幻象为人人带来慰藉——它又以无数家庭、企业、亚文化团体及各种“收纳器”（^671）的形式辐射成数以百万计相对减负的微观装置。在这片貌似泡沫状的巨大拼图中，依靠无数“模仿向度”叠加在一起，每个单元内部都形成各自的亚文化圈（milieus）或区域：在那里，人们使用相似的物质条件、行为模式与情感模式。它们是“模仿吸收力”最强的聚集区。

比如，伊利亚·卡巴科夫（Ilya Kabakov）在第九届卡塞尔文献展（documenta 9）上所呈现的《厕所》（La Toilette），模拟了苏联时期数以百万计的“公用住房”生活场景，这在“现实存在的社会主义国家”时代并不少见；其在卡塞尔的展出就是艺术实践上的一大胜利，开启了对完整生活情境或亚文化圈进行再现的可能。

这些亚文化群体有如多孔泡沫中的若干“互通壁垒”，在其中流通的是各式“装备、话题和信息”。不过它们往往各自形成封闭度很高的系统。热爱同一爱好或同一癖好的个人群体最能在彼此之间建立统一性；比如，每年在美国不同城市聚会的四万多名猫王模仿者；哈雷机车骑士在大西洋两岸的网络；痴迷种玫瑰的人潜心于自己精心组织的“迷狂”花园；狗迷、哈夫林格马迷、打高尔夫的、象棋手、养马理疗师、健美运动员、山地车爱好者、摇摆舞者、青年民主党员、滑翔翼飞行者、古语言研究者、漆面皮具爱好者、淡水缸爱好者、探戈党、漫画收藏家、航模玩家和老银器收集者等等。每个亚文化都有自己的思维法则与交流圈子。谁又能触及那些默默存在的读者群呢——比如，读到诸如“水瓶座女性永远准时”“网球教练最油腔滑调”“我说过天黑后就不能打羽毛球了”“他停顿下来，亲吻她那带着香气的肌肤好一阵子，而她再次陷入激情”等等句子的现代小说读者？在每个这种亚文化/小团体之中，模仿同化（asimilación mimética）的规律都以其方式占主导地位。

“社会”在总体结构上就像一个由彼此互不干扰的多孔综合体堆叠而成的“泡沫拼接”。所有这些情境都能完全无视其它之

存在，“各顾各地”蓬勃发展，或分裂再繁衍；对个体而言，多重归属是家常便饭，但各亚文化若想持续壮大，往往需要聚焦于单一主题。正如塔尔德（Tarde）所言，一个“群体的多孔聚合”在主要层面上通过“不互相矛盾”来维持（⁶⁷³）。对这类“场景—泡沫”而言，并无所谓严格的“社会—建筑学意义上的错误”，因为它们本身需要彼此相对隔离，才能获得自我区分和独特性。最终，“社会”成为众多微型癖好或嗜好的民主化集合体，而自身对此几乎无中央感知能力；它没有任何机构能够同时觉察到被其内部所容纳的浩如烟海的私密教派或亚文化崇拜体系（⁶⁷⁴）。它不过是由千百种封闭、互不干扰的“民主式隐匿”（ocultismos democráticos）拼合而成。

因此，那部“总体艺术作品”——虽然是不可感知的，却能将所有“次文化泡沫”在狭小空间中并置（也就是说，使它们彼此并存、互不理睬）——只有在将“博物馆”这种形式转移到整个系统之上、并且人们如同参观者一般在其中活动时，才可能被“看到”；而且，这种“看”也仅止于比喻意义。唯有当博物馆的形式被投射到整体系统上，人们在其间像游客一样穿行时，我们才得以体会那种“整合”。例如，去参观伊利亚·卡巴科夫（Ilya Kabakow）的“梦想诊所”（Clínica de los sueños），或是去欧洲迪士尼（Eurodisney）呆上一阵子，都可以在启蒙层面上提供非常宝贵的体验。只有以旁观者的姿态——并且只能以这种姿态——才能以某种“反直觉”的方式体会到所谓“超级装置”（superinstalación）究竟

在做什么。否则，人就会不可避免地回到“现实主义”那一边，连同它的批判性补注一起；从那个角度出发，人们依旧会觉得无法想象“宣泄、娱乐、精致化与呵护”会在当前世界的构造中占据主要地位；依旧会像过去一样坚信，我们今天的主要敌人仍然是贫困与匮乏；并且依旧相信，所谓“现实”只能以“忧虑”这一情感底色来把握。

必须承认传统视角的优势：任何只想紧紧依赖公共空间或学术走廊（superinvernadero “超级温室”）里流行话题的人，必然会得出结论：我们的文明——在这点上与任何以前在贫困烙印下的“现实”同样“志同道合”——不过是一张遍布匮乏、缺陷与灾难的巨网，只有在这张巨网的某些地方，残余的秩序之岛仍勉强维持着生存的可能。由于整个系统赖以生存的正是它对匮乏的想象（而且——当然——在它更偏向自由主义的自我描述中就已经存在这种想象，更不用说那些左翼激进、哥特式危机警报、理论恐吓般的极端说法了），它倾向于把自己描绘成一个凄苦、抑郁和犯罪的“保护区”。（675）

然而，如果我们以参观者的姿态，在仅有“一日有效”访问门票的情况下，悠然漫步于这个民主-技术的整体装置里，就会平静地发现，它整体上都在为持续的“呵护”（mimo progresivo）或“被宠溺的进步”（progresividad mimada）服务；而那些在公共领域没完没了的讨论——关于问题、缺陷、需求，以及与之对应的发展与补偿方案，包括随之而来的各种道德小品与讽刺艺术——实际上不过是不断扩大的呵护策略的一种“代码”或“暗号”而已。资本主义生活方式得到大

众普遍认同，必须通过呵护（mimo）这一正面概念来加以解释。有了奢侈就会有正义。或许，“正义”这个概念在物质层面上根本无法被阐释，除非带上“众人面向奢侈的平等”这一幻象。只要政治的基础性贡献融入了“帝国式装置”

（instalación-empire）之中：为访客-居民提供法律安全，免于外部的政治统治，那么呵护功能就会凸显出来。所有舒适的特征之一在于：只能想象它持续升级；相应地，当下水准就会被描述为“不舒适”、“令人无法接受”，而将其提升便成为最紧迫的人权诉求。现代人之所以在面对经济衰退时会大感惊慌，并且轻易将哪怕微不足道的实际收入损失也视作“世界末日即将到来”的迹象，原因也在于此。

通用汽车公司（General Motors）Hummer SUV 广告。

借由“呵护”（mimo），孩童状态得以真正进入现实世界；它将“幼态持续性”（neotenia）转译到文化功能的层面。正如我们所见，幼态持续性与童年状态本身都拥有某种向外扩展的向量（vector de expansión）。只要这个向量不断向前，那么创造就不可能是圆满的：呵护也会不断前行，为争夺各种获取呵护的方式而进行的斗争也将无休无止。任何人，一旦通过移民或出生的途径进入这个呵护系统，就立刻能参与到当下各种“向上提升”（impulso hacia arriba）的资源分配中。尽管在任何文化中，这一直都是人类的基本关系模式，但也只有到了“高级现代性”才将“呵护”问题明朗化。比如在奥地利，维也纳市政府会主动把初生婴儿的第一套婴儿用品交到父

母手里：这是在明确承认，最先需要外部协助（alo-prohijamiento）的是新生儿的父母。类似的情形，在这个“大温室”（gran invernadero）里比比皆是，只是各地各有不同的既定做法。与其说这代表某种民族特质，不如说是“舒适国际联盟”（internacional del confort）在任何地方都可能出现本地化姿态。那些在丰裕“帝国”（imperio de la opulencia）中互相竞争的政党，各自都以不同的国家泡沫（burbujas nacionales）形式呈现出来：它们都提出各种涉及财富再分配的争议方案，再辅以“耸人听闻报刊”（prensa sensacionalista）来制造民众对“再分配”的强烈关注，仿佛“分配舒适资源”的问题才是最严肃的。而在德国这样一个国家，每年高达2万多亿美元（此数据为2000年左右）的社会总产值里，超过一半都会经过“伟大的阿罗母亲”（Gran Alomadre）的再分配之手，所以再分配也就形成了长期的“慢性关键议题”。呵护可不会轻易放弃它的孩子们。整部人类历史就是各类群体为了“呵护”而进行斗争的历史：这一判断对于当今在整体温室里发生的动荡依然适用。

在他的《至高权力者（Homo Sacer）》一书中，（676）乔治·阿甘本（Giorgio Agamben）提出了一个令人震惊的主张：用集中营（campo de concentración）的形式去思考整个系统。他所谓的“集中营”，指的是一个封闭空间，内部的居住者只能沦为“裸命”（vida desnuda）的特质。所谓“裸命”，即其被杀害或消灭都不会带来任何麻烦，因为它已被排除在法律保护之外。在我们所处的论域中，集中营显然可以被视为“大装置”的非自由主义变体：它仍然体现了“人沉浸于

人自己建构的产物”这一特征。但要强调的是，阿甘本关于“整体集中营”的概念，乃是一种“审美上的极端化”

(estética de lo sublime) 的延伸：它强调封闭性与“赤裸/无依状态”的效应，而对其中原本或可能存在的福利、免疫、自由等成分则被大幅弱化了。(677) 那么，关于“集中营整体”的极端修辞，若与“无法走出的博物馆”或“总体装置”的极端修辞相互对照，便可更容易接受。通过这两种比喻——集中营与整体博物馆——都可以表达宏观球形学

(macroserológica) 的根本观念：在自身文明的整体脉络里，人找不到任何外部视角；要想探索它，必须在其内部活动，如同置身“帕曼尼德在圆形剧场”一般。(678) (在《巨球计划》(proyecto-Esferas) 中，我们一直使用的是“温室”(invernadero) 这一半比喻、非极端化的说法：我们深信，就其定义特征而言，“温室”不仅能把握现代性与后现代性的处境，也能囊括从远古生活形态到当代生活形态之间的连续性原则。)

Rebecca Horn, 《丰饶角》(Cornucopia), 1970 年作品
《为两只乳房所作的降神会》(Séance para dos pechos)。

这个自我装置(instalación autoinstalante)超越了国家、民族、人民以及国民经济之类的政治与社会单元，将它们汇聚成一个全新的“世界之城”(Ciudad-Mundo)，而我们对其实质方面仍缺乏充分描述。它是一片由诸多文化温室、充气

穹顶（cúpulas neumáticas）所构成的复合景观；在那里，通过富有“内部身份识别力”（lema-insider）的口号与动机暗示，形成了数不清的亚文化微气候（microclimas subculturales）。在此装置内，不同的“空间-气候”

（espacios-dima）之间的流动通常通过“旅游”的方式来完成，也有时通过治疗、艺术体验或人道主义干预等手段达成。人们完全可以想象一个由各式“温室-装置”构成的系统：不同展馆以各自不同的温度、湿度紧邻而立。在这些彼此联通的“环境穹顶”（cúpulas-milieu）中，形形色色的向上驱动（fuerzas de impulso ascendente）发挥作用，它们还亟待更详尽的分析。倘若有一位人类学者突然出现在这个“大温室”里的无数内部环境、团队和协会所构成的群岛之中，他必将发现一个紧密混合在一起的综合体：由数以千计的幸福催眠源头和亢奋诱导中心组成，不断释出形形色色的躁狂性暗示。它就像是一个混沌的泡沫整体，不断翻腾、再度泡沫化，其中包含了无数对恐惧的对抗式修炼、以企业学为福音的精神纲领、以未来为目标的开发项目与旷日持久的复仇梦想。这些心态与实践彼此交织，并且不断被庞大的“心智产业”

（industria de la mentalidad，或者你愿意怎样称呼那些“成功宗教”的心理技术化翻版都行）进一步强化改造。它们共同构成了“躁狂时代的再生产技术”之下那无休止的密集编织。

迄今为止，对“大装置”之整体最具说服力却仍嫌形式化的自我描述，出现在“消费社会”（sociedad de consumo）或者“体验社会”（sociedad de vivencia）等概念中。与之并列

的，还有诸如“风险社会”、“机会社会”、“知识社会”之类在大众中广为人知的提法，它们也有一定中度的描述力；就连“麦氏世界”（“McWorld”）这样一个哗众取宠的词汇（679），也不能说完全没有意义，因为它至少点出了“超级装置”多点式的、无忧无虑且易于腐化的性质；也阐明了在“货币宇宙”中，全球化品牌正充当着普适概念；而在此例中，“麦当劳”则代表了饮食低俗化的“普遍符号”。

在当代某些更为尖锐的媒介理论方案中，比如诺伯特·博尔茨（Norbert Bolz）在《消费主义宣言》（Manifesto consumista）里，便把这个“大装置”界定为一片“舒适区”（zona-comfort），其跨国的邻里关系由拥有消费能力的群体共同构成。他们通过消费物品、符号与生活时间等方式实现了被“显化”的人性；消费主义就是被贯彻到极致的人文主义。据此推断，唯有消费主义才掌握“和平王国”（reino de la paz）的钥匙，因为“经济和平”（pax *œconomica*）阻断了那些在对外开放贸易的国家之间爆发武装冲突。至于消费社会的生活方式当然也有缺憾：市场带来的和平只需人们付出少量耐性，因而缺乏那种“临界情形感”，而这种感觉则能驱散无聊。人在穿梭于全球各处的商场、娱乐中心及网络门户的迷宫时，若想免于乏味，还必须不断发明各式各样的新刺激来打破这种舒适的平庸。（680）

在资本王国（el reino del capital）里，一切可能的对立面都由自身所处的情势所滋生。正是在这一认识下，安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）和迈克尔·哈特（Michael

Hardt) 在他们的《帝国》(Empire) 一书中, 提出用

“empire”来指称全球化“超级装置”。(681) 这个“帝国”只能在单数形式中被思考, 且带有严格的普遍性特征, 因此据说再也不存在任何真正的外部敌人: 它所面临的一切反对都只能发生在它自身内部, 因而只能来自其组件的起义。可以想见, 这种关于“empire”的论述背后带有宗教动机, 而该书能获得世界性成功, 也只有结合这种诊断才能明白。它其实以一种暗示性强于论证性的方式, 将悬而未决的基督教历史神学传统纳入进来, 并以物质主义的方式拨动了其中的“末世”动机。由于对于斯宾诺莎式或德勒兹式(spinozistas y deleuzianos)的思路而言, 世界上并不存在任何超越“生成”的目的地, 所以在他们笔下, 世俗化的资本帝国正好迎来一个“对立面的帝国”: 一支“多元主体”(multitude)或“另辟蹊径的表现主义力量”。两者最大的差异也正是最暧昧的一点: 他们想要提出一个至关重要却难以兑现的“差异性”。虽然表面上不停宣扬对立与激进, 却又难以在实践中付诸实现。结果, 二者之间注定同构——“帝国”与“多元主体”其实是一体两面。

而对于熟悉“宗教势力对世俗帝国秩序保持保留态度”之历史的人来说, 不难看出, “empire”实际上是对奥古斯丁笔下“地上之城(civitas terrena)”与“天上之城(civitas Dei)”对立的一种泛神论式戏仿。二者之间有着广泛的类比: 就像教会常常几乎无法在经验层面上与它想要对立的“世俗世界”划清界限, 而“多元主体”也很难在实践中真与它所试图摆脱的资本世界画出分野——除非它们有某种内在的神秘

主义决断，确信自己“正在进行激进斗争”。否则，人们无法确凿地区分哪一边是“真正的左翼”。同样，那些没有获得成功的人，也只能借助自我命名的决定宣称自己是“被剥削者”、“被边缘化者”。于他们而言，唯一的佐证就是那份内省般的“我反对”的感觉：因为在看不见敌人轮廓的情况下，“与之对立”的情感只能自我满足（this being against becomes the essential key to every active position in the world...（682））。实际上，那些“对立者”——连同他们的“对立教会”（iglesia opositora）——在日常中也跟所有其他当代人一样，是体制的矛盾客户。这个资本帝国其实并不会表现出敌意，因为这个“帝国”的积极面和那支反对者的政治诉求在本质上差别不大，而那支“多元主体”在其焦虑与压迫感中又恰恰代表了帝国的“阴暗面”。既然已经过了公开破坏（sabotaje）的年代（阶级斗争在其方法论上也是那个时代的产物），那么对立者们就只能选择“逃离”（deserción）；但传说中，既然再没有可遁逃的外部空间（no hay exterior alguno），那么“逃离帝国”就无异于无处可去（desertion does not have a place）。（683）因此，只要他们打算成为完全不同的“他者”，他们就依然无法确立差异；只要他们想去完全的“别处”，就只能继续困在原地。

可以说，奈格里与哈特这部讨论全球资本主义秩序及“生命对它的反抗”的著作，是左翼逃离路径中逻辑的最后归宿——这条始于1789年法兰西革命失败者的替代之路，至今已延续了两个世纪。一旦资产阶级革命失败或不够彻底，就会有人提出

更为激进的左翼革命；当后者再度失败或仍不够彻底，就会有人进入极端的“神秘对抗”（*gnosis de la militancia*）。

（684）而到了这种对抗姿态时，它已不再可能“失败”，它只能走向“失去说服力”。（685）

同样，“不可感知的超级造型”（*hiper-plástica imperceptible*）也在卢曼（Luhmann）关于“世界社会”

（*Weltgesellschaft*）的概念里找到了最雄心勃勃的阐释。尽管卢曼的话语极其形式化，但“世界社会”这一说法却难免带有某种乌托邦色彩——因为它出于方法论（而非道德）上的考量，而尝试用统一的概念性话语去涵盖富裕世界内部与悲惨周边地带，从而把他们都纳入同一个“社会”中。换言之，当卢曼提到“世界社会”时（并拒绝将 *sociedad/society* 一词用复数），似乎想以这一姿态向所有被排除在外的全球人口提供至少一种“语义学公民权”，尽管他本人比谁都更清楚，这种覆盖全球的“统一实体”在现实中根本无法成立。

而我们之所以在这里谈到对“匮乏本体论”（*ontología de la carencia*）之现实模型的放弃，在社会-历史视角上也与欧洲及新大陆社会与心理结构的两大断裂紧密相关。这两个断裂可以说是人类“后新石器时代”里最深刻的变动。其一，是传统农业社会生活方式的终结，并大规模地为以金融经济为主导的市民-工业式生活方式所取代；其二，则是女性高生育率时代的终结，在所有“去农业化”国家出现了出生率的断崖式下跌。譬如日本、德国、意大利的出生率都只有 0.9%，奥地利和西班牙则是 1.0% 左右，（686）皆属全球最低之列。拥有

高福利的国家中，唯有美国靠移民与其拉美-亚裔群体的高生育率，保持一定增长；代价则是欧洲裔后裔的相对边缘化。诚然，“福利与出生率下降”这一在现代性中奠定的关联，在不同国家有诸多调整与变形，有时甚至出现了逆转，但也无法完全否认其普遍性。（687）有些欧洲国家（包括德国）的人口减少，有时被解释为某种“活生生的悲观主义”，仿佛是一种对“投资”的生物学抵制；但总体而言，更能说明的，是父母能够投入到每个孩子身上的教育与呵护资源反而变得更多。

显而易见，这两大断裂都直接与“母-子场域”（campo-madre-hijo）以及由此而来的“向上驱动力”（fuerzas de impulso hacia arriba）变化紧密相关；它们也意味着一个极佳的契机，让更为抽象化的“他者之母”和“自我收养”模式（alomadre y auto-prohijamiento）得到彻底展开。关于第一处断裂，埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）曾有如下观察：

“在上世纪（20世纪）的后半叶，最为剧烈、最具广度的社会变迁，且让我们与过去永远决裂的，就是农民阶层的衰落。（...）上世纪80年代初，英国和比利时的农业人口只占全国总人口的3%。（...）美国的比例差不多也是这么低。然而从长远来看，这种衰落并没有最初看起来那般惊人，真正令人惊讶的是，这么少的人数居然能在国内外同时投放海量的农产品。（...）在日本（...）农民比例从1947年的52.4%跌到了1985年的9%。（...）在芬兰，一位出生于农民家庭、因首次结婚也留在务农环境中的女性，到了中年却成了一个全球

视野的知识分子与政治人物。1940 年她父亲在与苏联的冬季战争中阵亡，留下孤儿寡母守着那份家产，当时全国农民与林业劳动力尚占芬兰人口的 57%。而到她 45 岁生日那年，这个数字就降到了 10%。”（688）

很显然，这样的陈述使我们想到了“文化革命”的母题；然而仔细考量便会发现，这并不是政治意义或运动学意义上的“革命”，而是各种“阐释性发明”带来的结果。在此所言的，是“对生物繁殖力（fertilidad）进行科学解释”——这是现代“生物政治”（biopolítica）的背景技术，也包括农业化学、生物分子学，以及机械化与企业化方法在农业中的大规模应用，还有大规模圈养与肉食工业的普及。正是通过对肥力和繁殖力的这种科学掌控，“社会生物政治”才得以让 2%-3% 的人口为全国提供足够且有剩余的农产品。而随之而来的意外后果则是，大部分人口得以脱离农业生活模式，转而成为可由工业资本雇佣的工薪群体；人们通常用“城市化”来表述这个过程。社会史学家常常指出，转型初期，许多人的生活只是从“农业无产者的贫困”变成了“工业无产者的贫困”，但从今天的角度看，这些批判本身也已成为历史了。

就当代“欲望群落”（multiplicidades de deseo）而言，摆脱对农村土地的束缚，标志着最关键的分水岭——因为对于大部分人来说，这意味着从“自给自足经济”迈向“金融经济”；也意味着从一种被迫节俭、需求有限的生活方式，步入了一个以欲望为主导、面向奢侈品与更多便利的“选择导向型生活模式”（modus vivendi orientado a objetos de lujo

y comodidades)。自此以后，“拥有无限欲望并能做出具体选择”的人，才真正完成了身为“消费者主体”的现代天职。在“奢侈温室”里，“裸命”（vida desnuda）并不是主体的基本形态，真正决定主体地位的是“支付能力”（capacidad adquisitiva）以及那些被激发出来的多重欲望。

“社会”如今呈现的是一种多中心状态，人们获得了高度的“向上流动”空间，也享有远超以往的职业与人生机会。在这片多焦点的社会中，存在成千上万的亚文化环境（milieus）可供人投身，存在无数舞台（escenarios）让人登场，还有成百上千条阶梯（escaleras）等待攀登。每一个环境、每一个舞台、每一段阶梯，都是一个“向上驱动”的微型宇宙。社会上升的动力也源自底层阶级长久以来对于上层生活方式的仰慕：实际上，穷人也常常确信，如果自己变富，一定比谁都更会过——这是个认识偏差，因为在尚未实际达到中产或富裕前，无法真实理解“在拥有多维选择空间时，如何以偏好为导向的方式生活”。反之，对那些已经富裕的人来说，他们往往会因为对“失去呵护”的恐惧而固守既有的财富分配格局，因为一旦失去眼下的富足，他们也难以想象自己还能活得好。这就解释了那些“已被宠溺者”（los mimados）常常对潜在的贫困抱以不成比例的恐惧心态。（689）他们最害怕的噩梦，是有朝一日，那源源不断的“呵护资源”会突然终结；在那场梦魇里，在那令人焦虑的图景中，潜藏着一个关于“奢华温室”（invernadero de lujo）脆弱性的混乱概念；在这座温室里，如同在一团成熟的泡沫之中，富足民主国家的“生活游戏”正在那里展开。

10. 奢侈的罗盘玫瑰

监视、被解放的幽默（）、轻盈的性

“我并不真正支持痛苦，但也并不支持幸福。我的立场……是支持我的幽默，并支持我能够永远拥有它。”

——费奥多尔·陀思妥耶夫斯基，《地下室手记》

现代的个人主义——也可以说是现代个人对其社会地位不再加以内化的拒斥——在超级装置（superinstalación）中必然占主导地位，预示着一种可与大宗教对灵魂重新锻造相比拟的心理—历史转型；它的重要之处在于大规模地释放“无特定目标”的注意力。或许，我们最容易理解这股个人主义浪潮的方式，就是将其视为一种存在于世界中的奢侈形态。成为“个人”者，会认定自己具有“拥有体验”的特权，可以“自我通达”。由此可以推导出对自身“最终消费”的使命：个人主义伦理给它的“客户”提供这样的建议：将自身存在视为独一无二、不可重复的“要约”。当周围充满了种种“非我”（有的以“它”的形式，有的以“你”的形式），自我却能立刻意识到自己的“独特性”。凡只出现一次的事物，立即表现出其

“值得崇敬”的一面。如今，在“福利温室”里长大的所有个人，都能将自己视作奇点，其背景原因在于三大普遍趋势的相互促进，它们共同塑造了现代性的“个体化”氛围。

首先，在工业和后工业国家里，出生率的大幅下降创造出一种条件：传统农民与手工业家庭中曾经数量过剩（对绝大多数人来说曾意味着血腥竞争）的子女，如今不再因为争夺稀少的母爱资源而陷入激烈博弈。在经历了一万年的“恶性过量供给”之后，孩子变成了真正意义上的“稀缺资源”，由此必然会再次形成一种新的“常态”：对每个后代进行高强度母性与“他者母性（alomaternal）”能量投入。尽管高比例的女性职业活动确实占据了一部分“更密集照料子女”所带来的新机会，但“福利温室”中的国家社会 and 学校的“替代母职

（alofunciones）”却在很大程度上弥补了这些损失。此外值得注意的是，当代心理学以及宗教学研究，至今几乎没有对这一在心理—历史层面上独特的状况做出明显反应：如今出生在超级装置体系中的绝大多数孩子都是被明确接受并受到欢迎的。他们不再需要以传统的方式去“弥补自己出生得不合时宜”（这在过去以“救赎”概念进行讨论，意指对原本被拒的生命进行事后接纳）。这一事实对当代“社会”心理音调会意味着什么，目前尚未得到充分的研究；同样，关于此新现象可能带来的长期文化影响，（690）也依然缺乏深层探讨。种种迹象表明，在人类“岛屿化”环境中，母爱和教育投入在历史上从未如此富足，如今已成为在全球文明范围内（跨越大部分社会阶层与国家差异）可以普遍扩展的一种“奢侈”。

马丁·基彭贝格 (Martin Kippenberger) ,

METRO-Net World Connection Lüftungsschacht (通风井) ,

2003 年威尼斯双年展德国馆。

正如往常，几乎不可思议的事物在“人造岛”的氛围中却被视作理所当然，并被用作进一步提要求的起点。如今在超级装置下，接受教育直到三十岁并非罕见，而这些接受教育并投入培养的个体，往往意识不到：能够如此延长成熟期，其实是一种优越的特权。在少子化的“社会”当中，人们——尤其是青春期显得漫长、被围绕在各种期盼与赞赏之中的年轻人——随时感受到那种“被照料、被期望、被敬佩”的花环；其中往往还夹杂着在高度道德化 (hyper-morales) 的亚文化里因生育而出现的内疚与对未来的恐惧。在所有社会阶层里，“受欢迎的孩子”在父母眼中都像“吹制金球”一样珍贵，仿佛被视作装点圣诞树顶端的金色球饰。

第二大趋势推动个人主义兴起的是劳动生产率的提高：在过去 150 年里，工业国家与后工业国家的生产率飞速提高，导致绝大多数职业群体的周工作时长、月工作时长以及一生的工作时长都出现了显著减少。约在 1850 年左右，工人、雇员以及办公室职员的年工作时长还大约是 4000 小时——即大约占据一年中近一半的时间；而到了 1900 年左右，在德国及其他类似国家，受薪者的年工作时长已降至 1700 小时甚至更少。再加

上更长的培训教育期以及提早退休，这意味着一个人与其祖父辈相比，其“一生工作时间”比例仅为五代前“人类宿命”的三分之一（当然，十八、十九世纪的“享闲阶层（leisure class）”除外）。对于这一转变，传统的概念往往称之为“闲暇时间的增加”。但事实上，这一“闲暇时间”之陈词滥调掩盖了一个很难被准确描述、但却具有深远人类学影响的现实：更确切地说，这是一场“自我关注（autoatención）”的爆炸。其直接后果是：整个人生都被顺理成章地服从于“无聊或娱乐”的二元对立。

在 20 世纪，正是大规模个人“时间解放”所带来的这种“闲暇清醒（tiempo de vigilia libre）”，才真正促成了人类奢侈潜能的开启。直言之：过去一个世纪决定道德与生活形态诸多变化的关键事件，正是“个人平均可支配的清醒时间”出现了惊人增长。在这些非工作、非家务的“醒着时段”里，人们可以任意地反思自身，享受体验，或什么也不做。可以说，“闲暇时间”其实就是对某些活动与非活动做出的说明：因其随意性、自省性以及对体验的追求，使行动者可将注意力转向“内在”。所谓“体验社会（sociedad de vivencias）”，乃是指这样一个体系：它允许个人沉浸于对“此时此地”以及随意感官刺激的反思。云朵飘过，书本安静地待在书架上，我的感觉时好时坏……在这种状态下，植物性（lo vegetativo）的进程也会被放到前台，内在状态被格外关注，本来被忽略的平常事物在内心世界突然闪烁起主题的光芒：“此刻，在倦意的笼罩下，偶尔坐着呼吸，也感觉挺好。”（691）

最近几十年来，“为自我关注而被解放的清醒时段（vigilancia libre）”之扩大在数量上也颇为可观——同样可以用于对大规模娱乐进行“集体摧毁”。假设一年有 8760 小时，如果扣除每天 8 小时的睡眠，再扣除每年 1700 小时工作时间，那么居住在“超级装置”中的人平均每年还剩 4140 个小时的清醒时间。即使在这 4140 小时里，还有相当多被日常个人与家庭的“琐事”以及通勤耗费掉，剩下的“可自由支配的自我参照时间”依然比有记载的任何历史时代都要高得多。

正是这笔剩余时间，造就了多维度的奢侈现象，如今它们已经牢牢嵌入了对“超级装置”中生活方式的想象。首先，我们看到在当代生活形态中，运动（mobility）奢侈的规模是何等惊人：几乎所有现代人的日常都在前所未有的地享受交通与移动能力的巨大能量。现代人的身体定义中，除了其“自我可操作”特质，还包括“随时跨越距离并实现任意运动”的可能性。如今，“自由”这一概念已经无法在不提“高速交通与旅游权”的情况下获得完整定义。其实，我们只要进行社会学—交通学的简单统计就能推算出“运动奢侈”的程度：有三分之二的机动交通行为与经济或职业目的无关；我动故我在（je bouge, donc je suis）。我们依然缺少对“纯粹逃逸”作批判性思考的著作。21 世纪之初，在那些最活跃于汽车与旅游的福利体系国家里，一个普通工人或职员一辈子的“里程累计”就已超过 18、19 世纪“享闲阶层”四倍以上——虽然后者也曾热衷高端漫游。而如果把大规模的 ergot ópicas 实践也算上——

如无数形态的体育运动、身体锻炼、健身操、舞蹈、游行和动作治疗等——我们所看到的是一个前所未有地依赖“运动奢侈”的文明，其中人们对动感的体验到达了前所未见的丰富度。

吉尔·巴比耶（Gilles Barbier），
L' Hospice（养老院）。

在“非工作”的清醒世界中，还出现了一个规模空前庞大的“病态奢侈”体系。紧挨着纯粹的自我运动，人们又将“患病”视为最常见的“闲暇时间”诠释方式之一。（692）文明病、显性精神病理、毒瘾困扰或运动伤害（特别是随着数百种细分运动亚文化出现而剧增的运动创伤）等等，纷纷在当代社会涌现——因此医院的“创伤急诊”或“事故外科”如今也可算是最能反映社会现象的“社会学讲习班”。“多病共存（multimorbilidad）”则昭示着疾病状态正扩展为一种拥有其自身正当性的“奢侈世界”。它展现了“弱化”如何被当作一种可加以训练的能力：即便疾病不成为主要的生活模式，也会在背景中作为一种随时可以变现的选项：若没有这些病痛困扰，就不可能孕育如今流行的健身与饮食文化、休闲保健小镇、管理得当的内向型养生世界，以及位于山顶的“咳嗽城堡”（此处指专门疗养院或休闲度假城镇）。（要知道，托马斯·曼在《魔山》中让贝伦斯御医自称是“死亡的老仆人”这

一幕之前一百年，巴尔扎克就已描写了类似情景：在奥弗涅区一些温泉地，那些女老板胸怀宽阔，慈母般且精于算计，静候客人病故，以便获取相应收益。）（693）

对“患病的集体投入”也与各种医疗与治疗服务的数量性激增相辅相成。最顶级的医学产品也包括精致的“病理诠释学”：指导患者将疾病视为机会；（694）而事故则可被进一步解读为“自我关怀”行为；对神经症与“反生命性”的探讨则带来“问题体质”的意象奖励。在如今庞大的医疗群岛之中（仅在德国就有420万人从事“医疗系统”工作），我们可以看到各种“奢侈化”循环机制的耦合：自我伤害奢侈、治疗奢侈、关注奢侈、保险奢侈和不满奢侈，并在每个细分领域都伴随从坏到更坏的“哀叹”音阶；它们彼此之间又构成循环，以人道主义的赞助与据称以自然科学为基础的最低要求，合力掩盖当代“疾病管理”在很大程度上用于自我宠溺的事实。既然也会带来病理（病态）影响，或许可将这种当代“文化残酷性奢侈”归入一类：它往往在图像与习惯的深层承继了大量欧洲绘画史以来的视觉暴力元素。（695）

最后，在当代福利社会的道德领域，还出现了一种崭新的“受害者学（victimología）奢侈”浪潮。各种协会、律师事务所、文化学者和道德写作者等在必要因素上结成联盟，共同推波助澜。新型“受害者论的奢侈”建立在这样一种发现之上：在超级装置中，“公共舆论的道德敏感”是一种可转化为物质或象征性收益的“资源”。自启蒙运动以来，“英雄”只可能以“受害者”的形式出现，于是凡追求“伟大”的人便得走

“受害化”的曲折道路。这里指的既包括个人，也包括群体与国家。无数人争相以业余或专业的方式，自我打造为“受害者”，更甚者要当“超级受害者”、“最被攻击者中的被攻击者”、“犹太人中的犹太人”、“贱民中的贱民”，乃至成为“此世最受诅咒者”。很多名流也充分利用这些机制，比如已故英国威尔士王妃：她在女性读物中获得巨大人气，很大程度上就是因为她刻意维系了自己“绝对受害者（同时也是主导者）”的身份。即便是国际强权也不再忌讳在必要时诉诸这种“高强度受害形象”的策略：2001年9月11日之后，美国布什政府奉行的政策便体现出一个前所未有的历史现象：一个超级大国决意将自己塑造成“超级受害者”。然而，这种姿态在政治上和道德上都潜藏着无法估量的风险与失衡。当情感进攻性与受害者一地位争夺相结合，就会形成一条道德价值的急剧增长曲线：将自我存在呈现为“受损”或“遭加害”的一种强力表达。若溯及更久远的历史，可将其和1794年雅各宾专政后期的“麂皮派（muscadins）”相类比：当时这些反雅各宾的年轻人把后颈刮成被剃光的“受害者式（à la victime）”样式，以示对那些在恐怖时期被断头台斩首的名门的声援。但如今的“受害—地位竞赛”并非只是一时风尚，它更像是一种经久不衰的“怨恨文化”，已在由美国辐射到整个福利温室里的公共道德氛围中产生了越来越显著的影响。

（696）目前尚难预料这种“长效怨恨文化”会如何与其他社会情感生态系统相兼容——我们并不知道“怨恨中的身体”究竟还能展现何等形态。

不过显而易见，这些现象除心理动机外，更有着坚实的经济动因。继税赋、社会保险缴纳之后，“受害者补偿”俨然变成第三条分配途径；只要它吸引着更多人趋之若鹜，就会进一步强化“医疗—法律—官僚统治（abogado-médico-cracia）”的蔓延。世界闻名的一起典型案例是一位美国原告：她把刚洗过还湿漉漉的爱犬放进微波炉想烘干，结果把狗烤死，随后以“生产商并未警告‘切勿将哺乳动物放入微波炉’的风险”为由向厂家索取天价赔偿。这正是“可诉事务设计（diseño de los asuntos demandables）”新智慧的典范。当愈来愈多崭新的病症或伤害形式——往往缺乏真正的科学严谨性——被宣布“可接受诉讼”时，“法医学-医学-代理律师联盟”就能在“受害诉求”领域拓展出新利润点。一场如火如荼的“新型病症认定竞赛”已经展开。例如，近年出现了所谓“经济舱综合征（síndrome-economy-class）”，它可为长途飞行中乘客若出现下肢血栓而诉诸航空公司索赔提供医学与法律支持。自上世纪九十年代以来，还有“慢性疲劳综合征”与“多重人格障碍”（二者都可视为早先“癔症”的新变体）等广受关注的新症状：它们代表了一种对旧有“罪责—归因”观念的后现代化退出（posmoderna despedida de la ilusión del culpable）。

当“受害者心态”与“警报主义（alarmista）”结合起来，“警示书写（bibliografía admonitoria）”就有了足够的土壤：只要能成功吸引公众注意力，就能让发出预警的人在“议题市场”上占据一席之地：比如警告“大脑中沉积的重金属有害且会造成全人类智力下降”，警告“微生物在全球化浪潮中

加速传播未知烈性病原体”，警告“儿时母亲过度保护导致的灌肠习惯在成年后的心理阴影”，警告“正以直径数公里的轨迹撞向地球的小行星”等等。在这种“报警式娱乐”文化中，各类“恐惧文化（culture of fear）”又分化出多个“哥特风式百科分支（gótica de libro de consulta）”，为大众提供形形色色的灾难图谱，以满足其“恐怖胃口”。（697）在这类服务广泛存在的情况下，无休止的“虚假警报”已经成为一种生活方式，不仅在美国，也在更大范围内的“恐惧文化”当中愈演愈烈。

要理解这些“空转的警觉（excedentes de vigilancia）”之意义——它们之于“主体”层面就像化石燃料或太阳能之于机器系统一样——正是这一奢侈时代的动力源。“闲暇清醒（tiempos de vigilia libres）”是提升各种微观狂热聚集区的重要酵母。从它们的“注意力”储备中，可以提取任意数量级、可供“高级培植”之用的主观能量，开启从最简单到最复杂的各种愉悦。当这部分注意力被充分组织起来，就可能转化为系统性的竞技；于是，某种本来“纯粹好玩”的消遣在经过足够训练后，也可发展成“合理化的努力”；再往下则衍生出各种病理，即需由针对性教练或治疗师来处理。当代社会在各领域的高额投入都显示出，这些注意力正是一种真正的奢侈。最具标志意义的是：拥有特权者最显著的象征，就是他们对其既得资源的闲置——这和过去那些世袭贵族毫无二致。他们从未考虑要利用自己继承的权利去“创造”点什么；他们只是在其中肆意挥霍而已。

然而，即便只有少部分注意力投入到某些“心境与兴之所至（humores y caprichos）”的活跃之中，也能在形式上铺陈出庞大而繁复的多元化结构。如果想从一个抽象的高度来把握其影响，可以先简单断言：只有在注意力把某样东西视为重要时，财富才是财富。鉴于“监视/觉醒（vigilancia）”奢侈乃是所有奢侈的核心机制，由此也构成了消费主义与闲暇产业的“中枢神经”。更进一步来看，它暗含了当代社会去宗教化背后的一种隐性灵性（criptoespiritualidad）：因为奢侈的注意力为一切显化一体验过程提供母体。只有在某些沉思/冥想亚文化中，人们才会明白一种对“宝藏的寻觅”其实可以反证：在我们寻找外在物时，觉醒的意识本身其实就是‘财富’。也只有极少数人意识到，“反省与冥想（即对自身觉醒状态的觉知）”其实才是最根本、最巅峰的体验形式。

“觉醒”这一激流倾向于那些令人满意的对象——因为在感知到它们时，会获得“观照带来的满足”。因此，在世俗世界的觉醒状态下，不仅释放了多余的注意力，也释放了可训练的判断力——如果工作本身是“手艺型的”，它同样会沉浸在这种“具有快感的高度技能操作”里。今天我们也能看到大量实例：只要把“富余的觉醒能量”投入到某些领域，便会衍生出“自我修饰（refinement）”的微妙增值作用，比如各种“自我照料、经验代谢更高级形态”等等。所有关于“记忆文化”的形式——这也是旧时“欧洲文明”核心概念——都依靠在长期闲暇里进行的对昔日形象或线索的修饰。换言之，我们之所以能沉醉于历史主义（historicismo），为不同历史时期披上古典与浪漫的“修饰”，并从“能了解或考证过去”这件事上

获得满足，正是依靠无数闲暇清醒时段的堆积。从19世纪开始，“宗教艺术”之外，历史主义便成为另一主要的精英情感寄托，并企图将其“趣味”普及为大众的精神食粮。

当“觉醒时间”大规模流入“病态关切（morbilidad）”领域时，就有了“颓废文化”。（698）在“对病态的冥想”中，羸弱之感成了一种可训练的状态。只要社会整体为“失形（pérdida-de-forma）”练习提供了足够空间，便能在相当短的时间内产生惊人的效果：结果是，大量年轻人迅速出现“衰竭感”，而年长者则集体陷入“对一切的模糊倦怠”。

当“觉醒时间”大规模流入“负面主义”领域，就形成各种“否定文化（culturas del negativismo）”，因为受挫与空闲在一起，就能让人潜心钻研“带着嫉妒滤镜审视万物”。此时，在评论与文艺副刊上出现的大量“尖刻与贬损（lujo de malignidad y de denigración）”就可以视作“心理用途”的一部分——它能满足人们“无内容地自居高临下”的需求（本来曾是《明镜周刊》的“专利”，如今却几乎成为主流标准）。

当“觉醒时间”投入到“怨恨文化”里，就能让那些“经历挫折+拥有闲暇”的人不断强化“对蒙受侮辱的记恨”与“对他者成功的审判”；知识分子之间永无止境的互相嫉美也随之产生新一轮诘难与拉清单——我们也无法断言这些“奢侈形态”是否对“整体文化”（不管那是什么）起到积极作用。换个乐

观一点的角度，可以说：“怨恨”也能用丰富的“攻击意象”来刺激侵略欲的代谢与消解。

用“游离的觉醒 (vigilancia libre)”来解释奢侈现象，可以避免仅对奢侈事例的杂录或列举，而能看到更深层次的精神存在形态；这比起老一代史家写的“奢侈风俗志”，更具有高度。后者往往罗列服饰、珠宝、花艺、建筑、家具、美食、情妇与仆从等，却很难给出超越“享乐”或“荒诞”的视角。我们固然可以读到18世纪法国的美食家韦德勒 (Verdelet)，一盘“鲤鱼舌”拼盘花去1200镑，一盘菜就要牺牲2000—3000条鲤鱼；他似乎是罗马时代的维特利乌斯 (Vitelius) 的模仿者，后者以“雉鸡与孔雀的脑髓+火烈鸟舌+马鲛鱼肝+海鳗乳汁”做拼盘而传为传奇。(699) 可是，这类逸闻虽有意思，却缺乏理论纵深。

当我们从“觉醒时间的突现 (irrupción de la vigilancia)”出发，就能给到另一个更能接近奢侈之“存在论”的标准：每当有人将“金钱与时间”投向一个他/她“想要沉溺”的活动或享受领域，就会显现“随意任性的发生”。打败“匮乏”在此被锁定在对“奢侈”本身的理解上；换言之，某件活动或消费成了“端在自己手中”的行为——而且，这常常是一种重复演练，不断加强并向外扩展，最后生成某种“个性化的沉浸重力”。可以这么说：所谓“精湛技艺 (virtuosidad)”，正是对某种非必需之物做出了持久投入后，在不断重复的“修炼引力”中才出现的结果。

对奢侈与“日常生活美学”的关联，也因为我们将其来源视为“可自由支配的觉醒”而得到解释。此前有学者指出，“日常生活美学”常常是一种“二阶奢侈”，表现在对“安宁、空无、简化和纯粹情感”等价值的需求上。（700）鉴于“觉醒”超越了“专注（atención）”与“分心（distracción）”之间的二元对立，（701）它同时还能指向“警醒—谨慎（religere）”与“疏忽—忽视（necligere）”之分（702），因而既能走向可稳定持久的“仪式”，也能趋向即兴。“它”是宗教与世俗消遣的共同母体，可与规律也可与偶发结合。

在20世纪，这种将感知拓展到日常对象的“扩展美学”第一次成为大规模大众现象，它也体现了真正“卸载或脱缰（descarga）”的时代特质。如果没有大量的空闲注意力不断投入到对周围物件与环境的精心观照与修饰，那些如今司空见惯的“居家美学文化”或“设计文化”便不会在所有阶层中出现。没有“可自由支配的觉醒”，就不会有对“卫浴、厨房、地板材料、材料与色彩搭配”这些原本并非必要之物的深度讲究；不会有对“空气设计（air design）”或对“香氛王国”的好奇；（703）不会有对“装饰艺术（ornamento）”的细腻体会，（704）不会有对“家具与布景”及其风格融合或古今碰撞的雅趣，也不会对“风景变化、气候更替、大气光色”有如此细腻的捕捉，不会生发对“观念与空间关系”的判断，以及更高层级的“抛弃必要、回归纯粹存在”的渴望，或对“沙漠、逃逸、体验禁食”等的向往。

同理，也正是因为有可自由分配的清醒注意力，文学与音乐才能在大众文化中得以蓬勃发展。其实即便在对当代文化的悲观批判与“颓废论”叙事面前，我们仍可罗列出以下客观事实：从未有过如此多的时间被用于阅读书籍、杂志与报纸，被用于收听各种音乐、观看电视节目、电影、访谈、戏剧、歌舞表演、圆桌讨论或脱口秀；从未有过如此庞大的专业歌手和乐手群体（无论是高水平或大众水平）；如今几乎每个歌剧院、管弦乐团、合唱团、舞蹈团与剧社都在活跃——这是历史最高峰（只有“专职演说家”这一职业在大幅萎缩）；所有这些都依靠群众中足够多的个体心甘情愿拿出注意力来交换“娱乐、艺术或信息”。

关于个人主义浪潮的第三个维度是：严肃社会正演变为一个被欲望刺激的客户、买家与消费者组合，他们专注于照料并犒赏自己。心理史研究已广泛达成共识：20 世纪的资本主义由

“早期资本主义”阶段对个人的需求，过渡到“发达资本主义（或晚期资本主义）”阶段对个人的需求；也就是从“节制的清教式工作精神”转向“自由的闲暇观”，从“严肃储蓄”转向“轻快信贷”，从“否定消费”转向“追求体验”，从“企业美德的英雄化”转向“体育与娱乐明星的崇拜”。而最近的批判理论往往如此描述：在当代，以往旧式（或传统）人格培养中的核心元素（比如对稳定规范的忠诚、对自身不可买卖性的坚定信念、对基于能力而形成的自尊感，以及对个人生命过程的连续感）已被“重新训练”，以塑造一种“与资本高度兼容”的新主体。有些人对此一面悲叹，一面进行客观分析：这类新主体在工作与娱乐之间往返，个性被抽空，像一条滑不留

手的蛇那样善于调整，能够在对外提供服务时不带任何偏见，就像军火商一样冷漠无阻，像红灯区老板一样跨越国界，彻底摆脱了国家—民族之囿。由马克思与恩格斯提出的“随着金融力量的分析化冲击，一切具有实体与稳定性的东西都在蒸发”（706），在这种分析中也顺带意指当今连最顽固的前现代秩序储备（例如个人心灵深处）都被瓦解了。

在“玩乐（diversión）”被当作“价值创造”新源泉的过程中，主观因素似乎也被彻底吸纳进资本领域：性也随之投向市场，瓦解了威廉·赖希等人强调的那种“性解放=法力拒绝异化”的革命神话——毕竟，如今工薪族“享受性”也可能是另一种“雇佣及消费一体化”，而不再必然导致反叛。

埃里克·费施尔（Eric Fischl），

《爱的诞生（第二版）》（Nacimiento del amor（segunda versión）），1987年，

由纽约玛丽·布恩画廊（Mary Boone Gallery）提供

当然，在欢愉文化（cultura de la diversión）中引入性的确使得现代社会对“财富”的认识变得更主观，而且具有某种“真实效应”——因为如果要反问“人类作为一个物种，究竟

是贫穷还是富足”，恐怕再没有什么比“性本身的身体才能”更直观地证明“人类无法真正贫穷”（若除去我们前面提到的“觉醒与注意力”）。它是人类天然具有的一种“快乐才能（talento para experiencias de dicha）”，其中“天赋”一词恰与它的希腊词根相合：τ α λ ᾶ ν τ ο ν（t á lanton），原意指“天平或天秤上被称量之物”，在《新约》中衍生为“委托给仆人的银子（talent/bien confiado）”，在文艺复兴后被引申为“个人禀赋或才华”。

20 世纪的“显性性学（ciencias de la sexualidad）”可视为一门间接的“当代解放理论”，它在一定程度上填补了“关于解放或摆脱贫困”的理论空白。因为它从一开始就把每个个体都视作拥有“性资本”的富人，且同样也可能进一步“增值”。性科学本质上是种“投资咨询”：假设许多人只是不懂得或因禁忌压抑而“管理不善”自己本可带来丰厚收益的资产。

这一当代“性科学”的诞生有赖于曾在 19 世纪末兴起，20 世纪下半叶突然爆发的“性揭示（explicación sexual）”浪潮。它对现代文化产生了重要影响，甚至被人们称作一场“性革命”。但相比“革命”之说，更准确地说它是一种“把性拿到公共领域里予以科学、艺术、美学、心理、经济全维度展开讨论”的运动。其成果主要包括：

1. 打破传统婚姻对两性关系的垄断地位，让“夫妻性交”不再具有“唯一合法与合理”的特权。在公布多元性倾向、阐释性器官与行为方面，前所未有地彻底开放，“显性（explícito）”便成为“对亲密之事公开化”的代名词。（707）

2. 确认各种性倾向（无性、手淫、同性、异性及各式变体，只要不违法）都拥有合法位置；

3. 从未有过地使人们在公众层面审视“人类性本身的生理结构”，从而揭示出各种“性偏离”的机制。传统的“性偏离/变态”在此过程被视为“富有戏剧化或强化情境”的二度编码：一方面，它们在生理层面通过“强刺激”来促成强烈的快感回路；另一方面，又阻止了“崇高性”与“愉悦感”之间的关系被彻底瓦解——这是一次“对自由的逃逸”或“欲望的保守反动”。

4. 打破生殖与性交在历史上的强捆绑关系，药物避孕（特别是1951年10月15日卡尔·杰拉西（Carl Djerassi）在墨西哥城首次合成成功的甾体口服避孕药）从60年代起在世界范围普及，使得以往“男女结合=生育后代”的情境一举被分离。（708）正如杰拉西所言：“即便没有避孕药，许多性行为方式也会出现，只是口服避孕药进一步加速了这一趋势。”（709）

5. 对此，几乎所有异性性行为都转变为“纯享乐活动”。比起少数婚姻或稳定伴侣关系把性视为生育之途，当代绝大多数性行为与生殖职能完全无关，这就使得“性”在根本上更显“轻盈与奢侈”。它成为纯粹的“消遣、互动、运动”交汇之

所，是对摆脱重力的尝试，不再承担“必须生育或避免生育”的沉重含义。这也是保守主义（特别是威权型东欧资本主义或伊斯兰教法体制）最抵触之处——他们激烈拒绝“轻盈的性”。

6. 妓院、性产业等在全球范围内大举扩张，从根本上就是因为如今大多数性活动都是“享乐本身”，而非与生育、情感捆绑。任何想要在性中满足“纯粹偏好”的人，都可基于此找到市场化渠道。过去也有少数幸福婚姻能在夫妻间享受“极度不成比例的陶醉”，然而如今“自由性”最大化地凸显了其“终极奢侈品”一面：它是纯粹的玩乐、纯粹的幽默。（注：幽默一词原文有时对应“capricho”，此处可理解为“任性”、“妙趣”或“含自我目的之欲望”。）

换言之，解放后的性正成为当代社会“自娱文化”的核心，也就是脱离了生育功能或情感羁绊的纯粹奢侈形式。在此情况下，每一次性行为本质上都是“戏剧式”的——其目的本身就是互惠或自足的快乐。有人若还问“这样做对你有什么用”，那完全是“多此一问”。（这就构成了愚钝的界定——因为真要追求“外在用处”，性是无法在纯粹领域成立的。）

于尔根·克劳克（Jürgen Klauke），

Dr. Müller's Sex Shop or Here's How I Imagine Love
（穆勒医生的性用品商店，或：我想象中的爱），1977年

在“性启蒙 (sexualidad explicitada)”的不断进程里，异性之间无须再承载“生殖”之重，性活动几乎都可被看作是“奢侈性戏剧”。自然意义上，从生物进化的角度来看，“性浪费”一直深埋于哺乳动物之中，在灵长类尤其突出，在智人 (homo sapiens) 中达到顶峰。从大猿到某些灵长类（例如倭黑猩猩），已经表现出“相当稳定的雌雄随时可性”。所以也有人说，“性”之所以能在现代社会被视为一种奢侈方式，其实在动物演化链条中就已有所端倪。

就繁衍而言，每个女人在其一生中有数百万个卵原细胞，但只有区区约 400 个真正发育成熟；其中只有极少数（不到 3%）会被成功受精，最终发展成后代则更少，可能不到 0.5%。相比而言，男性在 40 年育龄期中若每周射精两次，每次约含 4 千万精子，总量可达 1500 亿计，而其中约一半可能是正常、具有活力与受精能力的。

若想对此做简练陈述，可以说：“解码后的男人”其实就是一个“精子瀑布的通道”，只要他还活着，就会不断地“白白浪费”无数精子。所有其他（阅读保罗或巴塔耶、对自我主观感受如何）似乎都只是“多余上层建筑”。在这样极端的浪费比例面前，生殖成功（无论是否真实想要孩子）似乎都变得微不足道，男人对自己射精这个过程究竟持怎样的态度也根本无关紧要——精子照样“倾泻不误”。

“性启蒙”直接敞开了“向上冲动 (impulso hacia arriba)”的另一维度：相较那些由苦行与匮乏塑造的时代，

这里才呈现出人类“过剩性”的真实面貌——我们不必经由“内在压抑”或“组织化挫败”来间接获得“过剩感”。当今的“自由性爱”清楚地展现了人类富裕本质的一个维度：它既是一种“奢侈快感”，又可作为“幽默纯粹的典型”。换言之，它具备一种“自然赋予的超重功能”（一次又一次抵抗社会或思想“重力”），对所有亲身实践者打开了通往自我探索的窗口。在它的核心，“性”包含了某种自我奖励的“任性（capricho）”：它的目的就是自身，完全可以“在此就满足自身”。（是故，再问“你图什么”无疑是多余的。）

过去，那些真的把生育当做其性交后果的少数幸福婚姻，也曾暗示过这种“终极奢侈”：想想看，一对夫妻若进行成千上万次交合，而最终只孕育极少数孩子，可能一两个，或许也就三个——这种“极端不对称”就是一幅最不具冲突的幸福图景。

轻盈的“非再生产性”性交显然已经成为现代人日常里的“脱重力舞台”之一。这一事实总结起来就是：在轻盈的自由性爱中，人的“富足性与过剩性”以最清晰无误的方式被表达出来。

诚然，这些变化也意味着我们正身处这样一种独特局面：“性本身及其反面（抑制或颓废）”都构成了当代文化的核心悖论——它们不断在相互博弈与呼应。可是就总体而言，我们确实看到了一个事实：通过“性解释”所带来的“反重力体验”已深深改变了人类对自身作为“富有生物体”的认识。

考虑到这一点，再回看奥托·魏宁格《性与性格》中那种阴郁的“阴道宗教”，或者弗兰克·魏德金德《荡妇班春》那种

“遮遮掩掩的性宗教”，都不过是此后“性解放浪潮”序曲里的小小插曲。在他们那儿，仍处处可见延续千年的“匮乏文化”阴影。相距一个世纪后，人们已经能够友善地、几近同情地笑看那种古老神经症。或许，这才是一种更微妙的“奢侈”：我们现在可以从容地关心那些已经不再需要的痛苦。

不必多说，所有的文学与音乐文化都取决于我们能够利用清醒时刻（警觉、守夜）的机会来进行阅读、聆听、练习和比较。值得注意的是：与常见的文化批判与衰落理论相对照，在所有文明的历史上，从未像当下这样投入如此之多的时间来阅读书籍、杂志和报纸，聆听各种类型的音乐，观看电视节目、电影、谈话节目、戏剧、歌舞秀、法庭讨论等等；从未有过如此众多的高水准歌唱家与器乐演奏家；如今小说家、诗人、演员、导演以及各种层次和类别的艺术家数量之多，也达到了历史最高水平（几乎只有职业演说家这一行当实际上消失了）；当代绝大多数的管弦乐团、歌剧院、合唱团、舞蹈团、剧院都在积极活跃。所有这些都以某些观众群体作为前提，这些观众愿意拿出自己的专注力，来换取娱乐、艺术和信息。

在个人主义倾向构成的复合体中，其第三个维度则通过将“严肃的社会”转变为一个情绪亢奋的客户、买家和消费者集合体而得以实现，这些人自我照料、自我宠爱。心理史学的一条常见观点是：20世纪启动了一场关于主体形态的重新配置，经历了从早期资本主义的要求到发达（或称晚期）资本主义的要

求的转变：从清教式的工作伦理转向自由放任的休闲导向；从严肃的储蓄走向轻松的信用；从对消费的克制转向对体验的渴望；从对企业家美德的英雄化转向对体育与娱乐明星的颂扬。在最新的文化批判变体中，人们谈到后现代主体被“去训练”——或者说被训练去消除——那些经典人格培养中的基本特征，如对稳定规范的遵循、确信自身不可被收买、因已验证的能力而获得的自尊感、对自身人生连贯性的感受等等，以便将人打造为与资本高度兼容的存在。对此，有人或以哀叹、或以描述的态度评价说：这样的人游移于工作与享乐之间，在道德上如同被抽空的核心，像蛇一样灵巧，对外部服务能力极高，毫无偏见地像武器商，后民族主义地像妓院老板。正如马克思与恩格斯所观察到的，金钱的分析能力——“一切具有实体性和稳定性的东西都在蒸发”（706）——似乎已攻破了前现代秩序储备的最后堡垒：即个人层面。

通过对“娱乐（Spass，或许源自意大利语 spasso：伸展、放松）”作为创造价值的源泉的发现，主观因素据说也已彻底被纳入资本的领域；最后，连人的情爱生活也对市场开放了，似乎是在驳斥威廉·赖希（Wilhelm Reich）所提出的“性革命”神话——在他看来，雇佣劳动者因享受自身的性而成为“阳具叛逆者”，从而拒绝任何形式的异化。

（插图引用）

Eric Fischl, 《爱的诞生》（第二个版本），1987年，出自 Mary Boone 画廊（纽约）

实际上，将性整合进“娱乐文化”（这里没有讽刺的口吻）已经完成了一次广泛的主观化——从而产生了一个值得严肃对待的真相效应。的确，从人之为人的本质中所固有的“无法真正贫穷”这一点，没有什么能比性的生理潜能（除去保持警觉的能力）更有说服力。性构成了人类体验欢乐的天然天赋——在这个词最字面意义上：若参考“天赋（talento）”的起源（希腊语 *tá lanton*，意为“称过的重量”），这一词自文艺复兴以来便在新约中被用作“托付之物”或“可获利的镑”。

（插图引用）

Niki de Saint Phalle, 《The Figure Hon (=she) 》，1966年，斯德哥尔摩。

20 世纪在性方面对“贫穷主义”教条的破除，最鲜明地表现为一种被祛除魔鬼、被自然化或被积极地最小化、同时也在技术上被强化的性解放。若我们先前说过：到目前为止，仍然缺乏真正关于“释放与去贫困化”的理论，那么现在应当作一个补充：以 19 世纪末为基础，在 20 世纪下半叶急速发展的性科学，至少填补了这一部分空白，因为它们在本质上提供了当代最强力的“间接理论”。它们把个体视作拥有“性资本”的富有者，并可能进一步增值。性科学自带一种“投资咨询”的形

式——就像是顺理成章的：它首先基于这样的直觉，即许多拥有这一资本的持有者在管理上并不熟练，要么因禁锢（很可能源自“贫困主义”观念），要么由于不清楚可选范围和潜在收益。

当代性学之所以能够存在，得益于现代社会在“显性化（lo explícito）”上的转向，这是 20 世纪文化领域打上深刻烙印的所谓“性启蒙”。在前所未有的历史规模上，出版物、科学、艺术、心理和经济层面都把性行为及其前提揭示出来；它打破了传统由婚姻规制的两性关系在性规范上的垄断地位，拓展并列举出多种选择：从无性行为、自我性行为，一直到同性恋和异性恋及其常见或偏离的所有可行形式（只要不是犯罪形式）；它以前所未有的方式将目光聚焦于生殖器的事实，并大规模提供了视觉上的呈现，以至于“显性化”这个词恰恰指的就是在亲密领域的公开化（707）；与被解放的“轻盈”性相对，它也揭示了各种“性变态（perversion）”之结构——在这些变态当中，人们往往试图以更具戏剧性、暴力或沉重感的欲求来“编码”性行为：一方面通过这种方式来直观地强化性快感层面与内啡肽反应层面的衔接；另一方面则是为了防止高尚的性被分解为单纯的愉悦（这也可视为对自由的一种逃离——即欲望的保守主义反动）；它还将生育与性之间本就潜伏已久的区隔变成公开决裂，并在引入甾体口服避孕药（卡尔·杰拉西/Carl Djerassi 在 1951 年 10 月 15 日于墨西哥城首次成功合成）后正式完成，从 20 世纪 60 年代起，其普及使用更是推动了异性间“轻盈化”形式的性接触（708）。（杰拉西也正确地指出，“多数这些性行为方式的改变本来就会自然出

现”（709）。）由于能够几乎确定地控制生育，婚内或婚外的性行为在很大程度上都体现出奢侈性质。历史上从来没有——抛开某些局部的贵族式情爱形态——像当下这样显而易见：性（用美国式英语单词“sex”来表示）是一种拥有绝对自足价值的奢侈活动。它作为向上冲动（impulso hacia arriba）的“自然剧场”，为所有积极参与者提供了探索其“反重力”潜能的机会。它处在激情、相遇、娱乐和运动的交叉点上，能从各个方向进入。在被解码后的形式里，它本身就象征着“纯粹幽默”，如果我们将“capricho”（意即完全为自己而起的欲望）理解为一种以自身为目的、目标内在于自身的渴求。它的实现包含着自我回报。（谁若还问“从中能得到什么好处”，那就属于多余提问：这乃愚蠢的定义。）

（插图引用）

Jürgen Klauke, 《Dr. Müller's Sex Shop or Here's How I Imagine Love》，1977年。

所以，被解码、显性化、可轻易脱离情感和生殖意义的性，构成了娱乐文化的中心，也就是“被解放之奇想（capricho）”的体系。当下在西方少子化社会中，只有很小一部分的私人性行为在实际上或潜在上仍与后代的生育相关——或是能被庆祝，或是需要被避免；大多数情爱游戏都停留在追求快乐、表现力或放松的视野里。（如果资本主义权威国家——更不用提

伊斯兰世界的反动势力——会一致排斥“轻盈化”的性，也就不足为奇了。）在数量已扩张得相当离谱的性交易市场上，自始至终都只是对“某种形式的纯粹偏好”在起作用。随着性的显性化程度越高，就越朝着纯粹浪费、纯粹奢侈的方向演变。顺带一提，过去在那些真正幸福的婚姻中，某种意义上也曾私密地享有这一点特权：当成百上千次亲密相拥、色彩单一的幸福，只换来一个或几个孩子时，这种多与少的极不对称，正是幸福最不具问题性的面向之一。

在如今少子化、以性本身为目的的环境中，它体现了一种自然进化上充分奠定的“浪费”或“挥霍”维度。它在所有哺乳动物身上就已植入，灵长目里进一步强化，在智人（homo sapiens）进化线上达到顶点。某些灵长类已经显露出“随时随地”性的雏形：性活动不再与繁殖严格挂钩，因而逐渐带有奢侈属性，偶尔还能导致群体层面的关系调节——正如著名的倭黑猩猩（bonobos）的例子所示。对任何一位女性智人而言，其卵巢中原本拥有数百万个未成熟卵子，但一生中平均只有400多个能发育成熟；若性关系频密，其中不到3%会被受精；而真正发展为后代的甚至不到0.5%。对男性而言，其过剩更为极端：一次射精约含有四千万个精子，若每周两次射精，持续40年，一个男人射出的精子就可能超过1,500亿个；生物学家推测，其中大约有一半是正常、有活力且具受精能力的。

在了解了这些生理数据之后，我们也可将“男人”解码为：一个源源不断排出精液的通道。与此相比，任何普通父亲、游荡

汉、后宫之主的生殖成果都显得微不足道。男性主体如何主观对待这些“浪费”——无论他是读保罗的书信还是读巴塔耶（Bataille），都难以改变那股精液洪流的奔涌。

性阐释也就自然而然地成为“向上冲动”的阐释方式。可以说，在这些阐释当中，人性的某些本质特征比所有过去那些由禁欲和匮乏决定的旧体系更为充分地展现出来。在后者当中，人只能以间接的方式——通过一种内在克制或制度化的挫败感——获得“过剩”；而在情爱自由主义这里，人类富裕性的一个重要层面——对“过度”愉悦的自由使用——则清晰地、不受禁令和病态压抑地表现出来。从长远视角看，弗兰克·韦德金德（Frank Wedekind）笔下“性交易宗教”的面具化，以及奥托·魏宁格（Otto Weininger）那晦暗至极的“阴道宗教”（710），充其量也只是刚开始时对性解码进程的一些复杂反应，它们都是延续了长久以来的“匮乏”传统，而如今，人们已经能在某种文化修养层次上，对此类濒临消亡的神经质怀抱同情。是否还需补充：正是在这样的可能性中，潜藏了某种最微妙的奢侈——即关心那些本已不再需要的事物？

回顾

关于“矛盾修辞”的一次对话

宏观历史学家：

在我们等待作者加入我们的座谈之际（他很快就会到场），或许可以尝试整理一下我们的感想。我必须承认，就我个人而言，我所专门研究的宏观历史学确实在根本上帮助我抵御了阅读过程中那股奔腾而来的主张——就好像阅读的过程仿佛有一道汹涌的浪潮掠过了我。当作者带着我在他那些纵横捭阖的观察里穿行时（或者说，也许我是在给自己脸上贴金，强调是我凭借自身的力量敢于深入他的论述？），一种印象日渐增强：就历史框架的构建而言，这似乎是一个承载力极强的叙事模型，和我们在宏观历史研究中使用的模型非常相近；这是一个将整个类史（的确，此处谈的并非小事）以三元组的方式简化到一个共同分母的模型：在这个模型里，新石器时代（又可称“农业革命”）将狩猎—采集的旧石器时代与随后那些拥有国王主权和行政命令体系的农业文明时代分割开来；然后工业的断裂，又在大约两三百年前，将那些松散的、本土性主权的时代与现代加速生活形态的时代区隔出来。如果说我可以大胆地将这“三大帝国”理论（容我先这样称之）与某种理想主义的历史进程理论联系起来，那么对黑格尔以及与他类似的思想家来说，这么做可能并不合心意；但无妨。毕竟，我们现在已不再是理想主义者。我们在对偶发性发明累积为大型趋势的分析中，并不是要追踪什么“世界精神”在时间中的跋涉，也无意倾听什么“存在的历史”之声。那些因为在最新的宏观历史模型里看见了一些与旧时历史哲学幻想之间的表面相似，进而便草率地断言我们依旧在走老路的人，恐怕只是不够细究吧。

为了避免引起不必要的误解：我并不敢发誓说，我确切理解了那些所谓“球体”（esferas）究竟最终意味着什么。我也很

怀疑，自己将来是否会采用这种说法。“二元体”或“多极超现实空间”之类的概念，对我来说并不十分明朗；更不必说那些所谓民族如何在他们的“想象天蓬”（baldaquines imaginarios）下生活、市民文化如何依托其免疫性城墙、以及自由主义人群如何蜷居于他们“备受呵护的温室”之中……好吧，众所周知，历史学家通常对较为抽象的观念都持抵触态度。尽管如此，我还是坚信，这些或许有些模糊、拔高的思辨，多少与前面提到的分期模型有所关联——那个我在长期的检验中得出的、从未被证伪过，并且我认为根基相当扎实的三阶段结构。

我们这些搞宏观历史学的，自视为进步主义“世界史学家”（historiadores universales）的怀疑后代，但我们深信自己所做的工作仍旧有其价值，甚至是不可或缺的，因为它在文明进程之中提供了基于经验的方向指引——我们相信这样的进程确实存在，并且在一定程度上可以通过理性来复原。不过，我们也对任何夸张或规范性陈述（比如“历史的终极目标”）保持警惕。正如所有经历过怀疑教育的当代人，我们也接受这样一种劝诫：让“死人去埋葬他们的死人”，让“意识形态俘获者去埋葬他们的意识形态俘获者”。首先，应该由那些服务于“历史偶像”的人将他们的同侪偶像一并送进坟墓：这些历史偶像的追随者或传教士，也早已将无数受害者埋葬在那里。于是，我们得到了一片庞大的坟场——一个专事埋葬“虚妄服从的英雄们”的公墓；在这片墓地里，没有整整齐齐的十字架，而是一只只手和食指从地下竖起：谁也无法确定，那是受

害者在控诉其诱惑者？还是那些诱惑者自己在阴间继续发号施令？

文学批评家：

抱歉打断一下。我觉得，您刚才用的那些图景，已经相当接近“球体计划”（proyecto-Esferas）修辞学的核心（前提是，用“核心”来比喻这样一个以“中心”为隐喻的事物是合适的）。从文本语言层面看，这些书想要尝试的是什么？我会说，这是让某种“诗性冲动”与怀疑主义携手合作，或者换个说法：这是对散文的一种批判形式，同时也扩展到对整个 20 世纪的批判。难道不是那些“世纪异端者”用他们对于“群众”“终极之战”和“历史终点”的干瘪话语，给这整个时代烙上“政治现实杀戮”的印记吗？在经历了那种歇斯底里的历史进程之后，我们今天才会倾向于一种冷峻的风格，这背后也不乏外在的原因。

（插图：Piotr Kowalski, Sculpture flottante, 奥尔良拉苏尔斯，1974 年）

我们都清楚，每当政治散文里出现任何“伟大的”字眼，就对应着无数被屠杀的生命；当“夸大的”东西一旦掌握权力，就

往往意味着大规模的集体毁灭；而凡是掌权逻辑中存在错误，便会导致一个民族的灭绝。若想给 20 世纪做一个最小限度的概括，也许首先要说：这是一个不容任何“错误”轻易过关的时代。

宏观历史学家：

这我同意，但前提是，我们不能因为恐惧，就让一种夹杂着怨恨的“谨慎克制”主宰我们的思考。1945 年之后，人们大多倾向于这样一种氛围：因为之前的意识形态已经试图把所有伟大的议题都包揽了，所以我们千万不要再触碰任何重大主题。结果，我们带着一种软弱而谨小慎微的态度，虚度了几十年宝贵时光；这些时间本可以投入到对文明史结构的真实研究中去。法国伟大的民族学家马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）曾说过：对人类学和人类史研究而言，任何一天的蹉跎，都是无法弥补的损失。

神学家：

且慢，且慢，让我们别再被这种激情牵着鼻子走了，我的朋友。把战后时代一概而论地说成“荒废时光”，同样是武断的。像纳粹主义这样严重的歧途在德国（以及在欧洲其他国家的“堂兄弟”和“姻亲”）出现后，欧洲各国在 1945 年后花了很长时间来反思和确认——这是一个严重的偏差，需要确保

它不再重演，并且确实已经得到了相当彻底的警醒。这并非琐事。我冒昧地跟您说点看似平淡的大实话。

从精神史的角度看，二战后到后极权时代，可被视为“现代精神”的回归，这一回归本身就是一个值得重视的事件。各位要明白，出于我的专业背景，当我使用像“精神史”或者“事件”这样的字眼时，我脑海中可能与哲学院的同仁所想的并不一样。

在这个背景下，我把《球体学》理论（teoría de las Esferas）看作一个非常有时代印记的尝试：它在我看来是一种“隐秘神学”（criptoteológico）的试验，只有在现代神秘化系统崩塌之后才可能进行。我也清楚，作者本人会反对这样的解读：他更倾向自称一名“人类学家”，或者更确切些，是一位“人类-怪物学家”（antropo-monstrólogo），他甚至会吧神学本身也视作“怪物学”的分支。至少可以确认的是，随着作者把“氛围学”（ciencia de las atmósferas）视为“第一哲学”，这正是对现代极端实在论（realismos extremos）被揭示之后的一种必然回应。而这个尝试的时间背景，是在现代狂妄（hybris de la Modernidad）之后。

文学批评家：

我还不敢完全肯定。会不会这本身也是某种“狂妄”

（hybris）？毕竟，野心如此巨大的宏大理论，又怎能免于

“自大”？并且，这部著作中，作者对现代主义做了很强的辩护：在他看来，“现代性”的标准之一，就是把隐含之物变为显在之物，把背景推到前景。我会说，作者主张的是一种“方法论上的狂妄”，表现在两个方面：其一，是作品明显带有某种“风格化”的烙印；我们知道，风格可绝非“学院派”那样死板的东西。其二，这是一种从“书摊”（亦即“跨学科”）汲取营养的行动纲领。必须指出，眼下恐怕只有作者个人能够在当代世界中自洽地容纳如此综合的知识——毕竟，他是那唯一的“对话现场”，多种不同学科的声音在他体内交汇并产生了新的共鸣；而在学术领域的正式“座谈会”中，各自专家的发言几乎都平行进行，互不相交。

说到后极权主义的时代背景，我部分同意您的看法。但我认为这类“时代共识”的分析过于宽泛，无法对这部著作本身提供太强的解释力；它或许只能作为某种注脚，即：任何自觉自有抱负的理论，都必须内置一些避免被滥用的“安全装置”，这是后意识形态时代必备的防范。翻开这本三卷本著作的任何一页，我们都能看到其术语表面上就有某种“威吓”作用，它对那些追求“严肃”“权力”和“份额”的人构成明显的障碍。任何握有权柄者，都不会轻易拿“泡沫”或“气泡”之类的表述为己所用；第一卷中那种揭示私密层面的“阴暗妇科描写”（ginecología negativa）从一开始就绝无可能成为某种宣示；只要有人想以此为“宣传工具”，就会立刻感到不适。书中本就自带一种抵御“模仿”的防线，这种防线在当下的社会—心理环境中可谓十分“有效”：就连“引用”也会让引用者冒险，被引用者大可暗自窃喜。再看第三卷末尾那长篇关于

“当下‘呵护体系（mimo）’”的讨论，也同样如此。它根本无法形成大众话语体系，哪怕在大学里恐怕也只会让人如鲠在喉，更别提某些严肃的青年读者或工会代表了。

若真要探究这种写作背后的机制，我们应该从它的修辞着手，分析那些带有狂妄成分的文本身姿——如果您愿意，可以称之为“温和的狂妄”（hybris modesta），如果不嫌矛盾修辞（oxímoron）过分刺眼。我以为，这部作品的工作逻辑，作者本人曾在第二卷《球体学》（Globos）序言中埋下暗示：他从“形容词的最高级用法”去推演欧洲古典形而上学的起源。大致意思是：当世界因为被视作“出自神性智慧”而被定义为“圆形”，于是就有人说它是“形态学上的最优（óptimum）”。既然“世界是上佳形态”，那么谈论“世界”就意味着不自觉地陷入最高级的语式之中。所谓“说出世上所有事物”，在此脉络里必然变成对至高、至善、至美的诉说，至少在涉及那两个“至高对象”——“上帝”和“世界”以及与之附属的政治理想（如最优的城市和在其中的美好生活）时，是这样。从某种意义上说，这三卷《球体学》在其中一半的内容上，都是在探讨如何建构这些“至高存在”的话语：从它们在“私密形态”中的萌芽，到它们在“大一统话语”中的盛行，再到它们在多元状态下的蜕变……

宏观历史学家（打断）：

如果允许我也打断一下，您这种说法似乎太过“形式主义”了，也显得有些迂回。以我之见，这与本书真正的“要义”并无太大关系。我说句坦率话，希望您别介意：也许是我对那些“球体本质”并不太敏感，但我认为事情的重点在别处。我看得很明白：这三卷本其实有一个中心论题，那就是“以客观方式贯穿三大部分”的内容，尤其当我们将这套著作视为“历史著作”时——它对人类“在世界中的存在”的三大主要阶段或形态展开了宏大叙事：狩猎—采集的旧石器时代、农业帝国时代，以及技术时代，并指出它们之间有着截然不同的特征。因为当人类在旧石器时代，通过自发生成的语言“圆顶”围绕火堆聚居，或者在农业时代，人们围绕君权和文字、祭司与意义，建构起有防御城墙的社会；再到进入现代社会，人们又在福利国家与大众传播之中，把生存保障分为公共供给和私人信仰选择……不同阶段的人类处境与社会建制都呈现出极具特色的状态、风险以及对应的安全架构（这些安全架构可由宗教史或法制史给出相当的线索）。换言之，这些都是实打实的重点议题，而它们全都处在我所谓“世界观的历史”或“经验本体论”的范畴里。我得再强调一次，我确实一再在其中读出了常见的“宏观历史分期模型”，尽管作者对侧重点做了重新配置。

我认为“泡沫（espumas）”这个比喻极具启发性，因为它以一种分析性的空间视角来描述这些文明阶段：第一阶段人类的松散与规避特征更加突出，就仿佛在远古时代，到处都是一些极度孤立、封闭自给的小群体（有如“流氓国家”般四处游荡），他们只想尽可能避免与陌生势力接触；随后进入了农业

帝国时代或各大部落、民族及王国体系，这时候社会关系比起狩猎—采集时代“紧密”了一些，但又不至于完全“紧锁”，战争成为这些介于疏松与紧凑之间的群体发生冲突的常态；最终，随着进入现代，开始了一场对高度紧密化的全面实验——它释放出与此前完全不同的文明潜能。用作者的话说，现代性正是“共脆性（cofragilidad）”不断增长的时代，它或许意味着通往“后战争社会”的转变；在这种“共脆性”体系里，自主与独立的观念已不再适用。只要高程度的紧密化得以稳固，过去那些“主权”以及与之相关的种种政治—战略话语，可能将逐渐变得像民俗传说那样古旧。未来或许会迎来一个“协作”时代，帝国逻辑会被慢慢抛弃，陷入“民族亢奋”的旧政治实体也将失去其魔力。由于这是一个超长期的过程，我们恐怕要等到后人才能作出评判。也许再过上两百年，我们就能看清民族国家乃至民族想象是否走到终点。至于是否能够推出一条关于“紧密度不断递增、最终走向稳定泡沫总和（espuma final estable）”的宏观历史规律，目前还是悬而未决。如果那样的规律真能确立，那么形态学与历史科学之间显然会产生“非正统”的新联系。可以联想到牛顿的定义：物体越紧密，其惯性越强。那么，倘若文明最终走向“高整合、高惯性且同时又高活性”的状态，也可以说“紧密化”就是命运。

如果你要我说这部作品确有某种“创新力量”，那我会更倾向于它对于“跨时代视野”的独特处理。虽然那两大分界——新石器时代和工业时代——确实非常重大，但本书更突出人类“与生俱来即不充分”的特质在各个阶段的延续与增强：也就

是所谓的人类“早产性”“幼态持续”“被呵护”和“慢性幻想需求”。在过去的哲学讨论中，我们常说人类是“开放于世界”的存在（或“世界敞开”），作者则把这种说法形容为

“人是一个需要驯化学习的怪胎”。在这个语境里，引入“文化免疫系统”来补充“生物免疫系统”的观念就很有意思。是的，作者将我们日常所理解的种种社会制度，重新界定为“文明免疫体系”，对我而言，这大大拓展了思想空间。接下来就看学术界会如何接受和评估。

神学家：

是的，我们又回到了我刚才提到的“怪物辩护”

（monstruodicea）上来：只要我们谈论“人”，就难免要牵涉到“超人类层面”的内容。而且我必须说，这与我们当代神学的实际走向相当契合。在20世纪，我们重新定位了自己对

“上帝”的认识：我们知道，若要谈论上帝，只能采取更为间接、谦逊的方式，我们没法再像从前那样企图在“尘世之恶”面前为“上帝”做盛大的辩护。现在我们更多的是——容我这么说——替“神经系统”在这个“不封闭的世界”中求一条出路。这样就既不会是完全的“肯定神学”，也不会是彻底的

“否定神学”，而是一种“被驱逐的神学”（theología desalojada），或曰“被迁出的神学”：它适应神学在神经学、伦理—交往学与免疫学中遭遇的“漂泊”。假如我们的年轻学者以后真能将“免疫”与“社群”这两个概念结合起来，形成某种新神学，那也不让人意外。

总之，从一个后（基）基督教的神学读者角度出发，我确实感到《球体学》这个三卷本给我的冲击是难以忽视的。因为它重新将“空间”带回到讨论之中；要知道，“空间”才是神真正的居所——我们这些年似乎一直沉溺于对“时间”的顶礼膜拜，现在想起来，那真是一种“时间偶像崇拜”。如今“空间的再启示”多少让我们回到了自身更深远的精神可能性之中。

文学批评家：

我则持不同意见，虽然这么说会冒两个风险：第一，我可能因此错过与一位神学权威“和谐一致”所带来的愉悦感；第二，我也有可能又被人指摘为“形式主义者”。可是一旦您如此迅速地（我认为是太迅速了）把重心放在文本“内容”上——不管是将其纳入“文化与世界图景的历史”，还是放到“神学的变迁”之中——您都会遗漏我所谓“文本在形式层面的运作”，也就错失那些在修辞建构中保存的大量信息。假设我刚才的判断并不离谱：在第二卷《球体学》中，作者确曾尝试重复古典哲学里的“至上主义”和“至高话语”的写作模式，而同时又带着某种调侃或拆解，那么我们必须注意，这三卷作品很可能是一台“多线程的夸饰制造机”，它在各个方向都不断向“极端”推进，但又常常让人分不清哪些是纯真的诉说，哪些带有讥诮或反讽。倘若是在一百年前，这样的思路无疑会被视为“危险思想”。而眼下，我们无需那些煽情的“崇高言辞”了，只是大家仍会问：这部作品怎样才能防止自己的这些“过度言辞”一旦流向公共空间，就被人加以“意识形态化”

呢？对此，作者似乎是有意为之：要保护“社会”不被“哲学”拖下水，反倒不是要保护“哲学”免于“社会”的纠缠。

而本书实现这种自我防范的策略，正体现在“文学形式”之中：比如，它似乎必须在文本内部就将那些“向上飞”的激情（热情、夸张、反重力）和“向下坠”的消解（怀疑、讽刺、沉重）相互抵销，从而在内部取得某种平衡。我们可以用一个等式来概括：

向上驱动 - 向下驱动 = 零。

（想想赫拉克利特的名言：“通往上方与通往下方是一条同样的路”。）当然，“向上驱动”也可称之为“热情”或“放大”“反重力”；“向下驱动”则可视作“怀疑”“反讽”或“现实的重量”。

神学家：

但问题是，我在阅读这本书时，若做这种相减，最后并不是得到 0，而是出现一个正的剩余。这正是我百思不得其解的地方：为什么每次读完之后，我会产生一种某种“被鼓舞”的感觉？这一点从何而来？难道是我的主观投射，使得我在阅读过程中，像在五月庆典或五旬节仪式时那样感到情绪振奋？

文学批评家：

在惯常的精神分析视角里，若读者产生了投射感，多半是因为文本客观上提供了某些可以投射的“钩子”。兴许是你在此书的“巴洛克式”文风里找到了情感共鸣？那你和作者就成了情感上的“同谋”，一起迷恋那种“丰饶之角”式的铺陈。就我个人而言，我更怀疑是这本书富有“节庆调性”的写作手法给你带来混淆：你把它的“欢乐科学”（ciencia alegre）误以为“喜讯”（buena nueva）了。

神学家：

这就更有趣了：倘若“好消息”本就是“欢乐科学”穿的马甲，又当如何呢？说真话，既然伪装与真实都可并行不悖，我们又怎么去区分二者？

文学批评家：

您提了一个无解的问题，出于我们推崇的“自由”原则，或许只好接受它的不可判定。但您刚才似乎想探索“那正的剩余”从何而来，如果要继续深究，而不只是简单地说“我对它有好感”，那我们必须再次回到对“形式本身”的分析上。

我重新申述一下我之前的判断：在古典哲学著作中，确实普遍存在一种“最高级表达（superlativo）”的实践——它是一种“赞辞的演说”，不断赞美那两个“最高对象”：上帝与世

界（至于灵魂或者主体、此在之类的概念，先暂且不论）。换言之，“第一哲学”就是一种对万物的“至高赞颂”：它宣称所存在的一切都是最好的。可惜的是，大众常常误会，以为

“乐观主义”只是一种感性上的“阳光心态”，似乎只要情绪高昂就等同古典哲学家一样在“歌颂最好的世界”；但这种肤浅乐观只会制造“廉价美好”，一种自欺的“和平幻象”，与真正的“认识”背道而驰。而真正的“哲学乐观主义”是一种艰难的修炼，它在最极端的情势下，仍要为“至善或最优”辩护。因此，古代哲人往往一生都在“自我训练”（*áskesis*）中，他们必须持续进行自我拉伸或“超越”

（*transcendencia*），才能承受那些近乎不可能的“世界最佳”立场。正如您也知道，这在我们这个“少训练”的 20 世纪，已经很难被理解了，因为整个世纪大概就是“未经训练者”大批涌进理论舞台的时代。

为具体说明，不妨举个极端例子：如果我们把情景放在 1917 年十月革命后的俄国，假设有一位红军士兵朝我这个“昏昏庸庸的资产阶级身躯”开了一枪，我若不躲闪，子弹就会贯穿我的身体。可是在“理念”层面，我又必须承认这一子弹来自

“历史必然性”，而我只是一堆“多余的神经组织”，还未适应“历史”的实际进程。于是，“那颗子弹”倒是握有“必要性”的正当性，而我这个“不合时宜者”必须通过自我否定来理解其合法性——这才是真正的“哲学乐观”，比起那些“茶话会”上的空话，不知要难上多少倍！可以想见，这种主张难以让人信服，所以古典哲学家常说要做艰苦的练习甚至苦行；他们当中有些人睡硬板床，有些连枕头都不用，这些“超常举

动”都让世人震惊，因为大众对“怪胎（monstruos）”有种与生俱来的好奇。正是这样，“走钢丝式的最优世界论”才得以传扬。在那时，这是一种高难度的致敬或修辞。

宏观历史学家：

这让我想从“进化论”或“演化史”的角度补充几句。假如您所说的这种“哲学乐观主义的极度难得”，可以说在“早期农业—君权时代”的建立中也有着对应：事实上，任何一个“古老文明”的诞生都非常艰辛且充满不确定性，但它们往往在

“官方意识形态”中将自己塑造为“万世不易的规则”。就像最早的帝王必须展现出有条理的统治力，最早的形而上学家就要在“帝国秩序”的最高层面去阐述一种“光辉世界观”。如此，一切“不可能之物”都被宣称为“理所当然”。于是，

“存在（Ser）”与“帝国（Imperio）”这两个观念成为互相投射的镜像：存在学确立“本质世界图景”，帝国则负责“对其加以治理”。你也可以说，早期哲学对“至善、至完、美妙秩序”的颂扬，骨子里也在为“君权”和“服从伦理”提供合法化。直到市民社会觉醒之后，大家才敢公然表达对君主的

“不满”，并相应对世界的本体也抛出负面评价，这种“负面世界观”认为现状处处是“悲惨和压迫”。这也就催生了现代所谓“革命伦理”或“改革伦理”。

文学批评家：

是啊，最高级词汇并没有因此消失，只是被转用到别处。现代人也在大肆运用另一类的“夸张”：我们用悲观的“世界最坏论”或“上帝最坏论”来取代旧日的“世界最好论”或“上帝最好论”。结果呢，我们就身处一个“抱怨者的时代”，到处充斥苛刻的批判。上帝方面，“不存在”已成为针对祂的最坏控诉；世界方面，若它只给了“现实主义者”们机会，那便形同地狱，因“纯粹的现实主义世界”即是“地狱”的同义语——从戏剧角度看，“现实主义者”与“魔鬼”几乎同义。

神学家：

这样看来，我也该把我先前那句评论再补充一下：如果说这部《球体学》理论确实具有“后狂妄性”（*posthíbrida*），那也是因为它具有“后悲观性”（*pospesimista*）。我说的那个“正的剩余”，也许正是因为这本书已摆脱了现代世界那些根深蒂固的“悲观主义夸张”。我们之前还担心那种悲观会不会是条不归路，没想到这里居然有一部“不怨天尤人”的理论，从而给人感觉简直像从另一星球“进口”来的东西一样。

文学史学家：

我认为，确实如此，我获得了一种“被禁止的快感”，即在最敏感的问题上同一位来自你们学院的代表产生了共识。对形式的描述将我们引向一个点，在那里可以看见夸张

(hipérbole) 的运作。作者让夸张彼此相对出现，直至它们相互抵消；但这并不意味着被某种“克服”所混淆。为什么要进行这种夸张的成对设置？我认为，这是为了呈现复杂性。因为很明显，复杂性无法在第一次尝试中被把握。对复杂之事的语言，源自于放弃事先简化的意愿。

在修辞学中，那些放弃简化的修辞手法被称作更正法

(correctio) 和矛盾修辞法 (oxímoron)。在前者中，演说者会打断自己的言辞，用一个更恰当的表达去替换之前一个并不合适的表达。可以说，整个思想史都在运用这一程序，只是它的修正分散在几代人之间。另一种手法则基于这样一个观察：有些演说者难以决定应将某种具体的味道描述为甜还是酸，是酸却带着些甜，还是甜却又带些酸；结果是，他们只能“向前逃跑”，把这种犹疑本身变成了一种价值——酸甜交织、双重口感、双重谓语。字面上，oxímoron 意指“尖锐”或“炽热-温和”之类的结合。当萨福 (Sappho) 歌颂那暧昧的爱欲时，就用了 glyk' ypikros 这一谓语，由 gl' ykos

(甜) 和 píkros (辣、辛) 构成，以此表达：在莱斯博斯 (Lesbos) 的爱情（推想在其他任何地方亦如此）是一种幸福的苦难，是一种狂喜的折磨。正是将对立性质融合于同一陈述群中，才发展出第一种关于复合性、非单纯性、非单一色彩的论述。只有当我们拥有这样的表达时，才可以谈论什么是“中国式酱汁”以及“包容性情境”。这正是《球体

(Esferas)》书中从其立场让我们看到的；在此情形中，人们可以在舌尖上品到复杂的滋味。以这种方式行事，在本体论

层面上产生了关于“在一切可能世界中最好的-最坏的”之话语；在道德层面上，则将“好-坏”摆上台面；在心理层面上，则是“兴奋-失兴奋”；在生活工效学层面上，则是“容易-困难”，等等。显而易见，这个事业也实现了从“单调-悲观”科学向“欢愉-忧郁”科学的转换——这是一种当代形态的“博学的无知”（docta ignorantia）。矛盾修辞的形式不断出现：这正是要证明的内容。

我想起加布里埃尔·塔尔德（Gabriel Tarde）在他那本探讨“模仿”（La Imitación）的著作里有一则评论，我认为这在对比之下也很适用于这三卷本著作（la trilogía）：塔尔德说，在当下的剧院里，悲剧正越来越多地让位于喜剧；然而喜剧却在不断地扩大规模，变得越来越悲伤、更加忧郁。没人能比这更好地概括这样一种要求——即在一天工作结束后仍要对复杂性有所让步。您自己提到的“后悲观主义”（pospesimismo）这一题铭，就暗含了放弃单一维度的消极夸张的意思。

宏观历史学家：

这一点我承认。但很遗憾，我依然无法完全接受你对事物的看法。我更想再次回到我所认为的核心问题：从我的角度来看，更为重要的与其说是对复杂事实的陈述方式，不如说是事实本身，或者更确切地说，是那些复杂的生活条件以及它们的历史

发展。很明显，这本书本身也是这么认为的，否则就无法理解其中为何要津津乐道地解释太空站的建造、温室、体育场、公寓住宅，甚至是会议中心的兴建；这些解释最终还配合了一次充满冒险——在我看来甚至很危险——的当代奢侈生活方式之社会心理景观巡礼。对我而言，这些都带来了一系列不太属于修辞学范畴，而更多属于道德、政治与文明层面的后果。

我似乎能理解作者想要把现代性这一实验推至其极端后果：即解散农业-帝国式的生活与思维形态，抛弃那种传统整体主义式的服从与克己伦理，转而投向现代个人主义对野心与大众享乐的崇拜。他似乎想回答一个至今尚未被明确提出的问题：要付出什么样的代价，才能在不向“堕落论”或“进步论”妥协的前提下，呈现出有关现代生产世界的内在风险的一种紧凑描述？在这里，我发现了我所谓“宏观历史学家伦理”的某些踪迹。

容我解释这是什么意思。得益于我们的研究——其时间可追溯至狩猎与采集者时代——我们手头有一个例子，而且确切地说就只有这一个：那就是，人类中绝大多数群体都与他们最古老的生存方式划清了界限，经历了一次历史性的割裂。大多数当时的同时代人（除了少数浪漫怀疑者与乌托邦自然主义者）都承认，尽管这一演变带来了压迫、剥削与持续战争等种种苦涩后果，但它对人类这个物种而言仍构成了一次进化飞跃。我们也找不到任何证据能证明，在人性与那种极不可能出现的农

业-帝国式生活方式之间，曾经有某种必然的内在联系。尽管如此，在那一时代，东西方却发展出了许多文化，我们不能不承认，一些层面或维度的人类潜能在这一过程中得到了极其引人注目的发展。我们也无法舍弃“实现”这个概念：它是宏观历史学信条中的一个要素，表达了历史学家对在时间与空间上都相去甚远的生活方式之敬意。

最近不久，我们开始面对这样一个事实：一场第二次的大变局正逐渐清晰地显现出来，彻底改变了历史的进程；我指的是工业文化或科技-资本主义的崛起。对我们而言，这仅仅是一个 *factum brutum*（“生硬的事实”），因为我们既是其行动者、也是其见证者，更是其产物。而对于如何评价它，我们几乎处于一个不可能的境地。我们对这套新生活方式所能说的一切，都带着暧昧的色彩，因为与我们的“进行时”处境相对应，我们自己完全就是些暧昧不明的存在。乃至在我们的概念和感受的最深处，我们都仿佛是“双面间谍”，在农业-帝国与科技-资本的结构之间游移不定。我们既是深层与浅层概念世界的边界漫步者：其中前者由隐喻和思辨构成，后者则是精确且可操作的。作者把深度与“隐含”、平面与“外显”联系起来，这一点我觉得很有意思：他更关注逻辑特征而非物质特征来阐释这场过渡。这也是为何我们必须一再强调：我们是过渡期的人，而且眼下仍会继续如此。旧时代依然在我们之中或多或少地存在；在我们的背景范畴里，我们还在把自己想象成农民、战士、国王、祭司、教授（仅举这几例，都是农业-帝国体系中无一例外的“等级人”（*homo hierarchicus*）的

化身)。如果当代社会学家打算真的把我们视为一个已完全等同于“平等新开端”的群体，这未免太过牵强；即便对美国中西部的工业“费拉赫”(felah, 意指农民或类似群体)来说，也无法接受这种解释。我们已开发出的语言，全都是“昨天”的语言，把我们留在了习俗的延续当中；历史性的宗教同样如此。只有极其罕见的时候，我们才会偶尔想到一句真正属于“当下”的话；没有人已为未来的普世文化做好充分准备。那些所谓的革命者，也不过是横跨时代的好斗梦游者。但不可否认的是，我们确是这场变革的子女，它催促我们攀向新的“不可能之巔”。若要为自工业革命以来我们所投身的活动寻一个标题，《攀登不可能之山》(Climbing Mount Improbable)可谓再合适不过：我们在攀登那高耸入云的“泡沫山峰”。过去的一百年里，我们以非常新颖的平等之方式来选举我们的执政者；而在过去的几十年里，我们在城市里过着半游牧式的公民生活，依赖一整套庞大的交通工具——其规模之宏大常常令我们惊讶。我们与世界的关系，只是从昨天或前天起才变成了拥有“购买力”和“屏幕观看力”的关系。若你愿意重视尼采对现代个体的描述，那么我们正是那些刚刚发明了“幸福”且仍在眨眼的人类最后一批。

跨时代之间，并不容易产生一种“公平的理论”。我相信，正是这样一种理论能对抗我们这个时代的两种诱惑：反动的诱惑与革命的诱惑。我最欣赏《球体学》这个项目的地方正是它的“史诗般中立”，它的坚定犹疑，它对这两端的抗拒。我猜想，它在不同时代之间不断摆荡，在当下与历史观点间孜孜不

倦地来回，或许遵循的是一种方法论原则：一方面，书中依然保存着对过去那种“心灵-宇宙宝库”的记忆；另一方面，作者自身也参与到现在对“内在世界”的抽空之中。很明显，他的叙述来自这样一种决心：在我们拥有一幅令人信服的新事物自身的描述，以及它与旧事物之关系的描述之前，先为所有关于文明演进的争论按下暂缓键。

当然，在这现代断裂之中，我们也同样看不到任何能证明“富有弹性的人的本性”与新兴的技术世界生活方式之间必然存在内在联系的痕迹。但从另一面来看，也有许多迹象说明：就像在先前时代一样，未来的新条件同样能让人类潜能的诸多层面得以开花。随科技崛起而启动的一切，也可以被称为一种新的“实现”。当下这个时代已经出现了属于现代性的经典与成就，而在往后的几个世纪，这两份清单还会不断延展。

神学家：

但“实现”这一概念同时也让人联想到它的反面。的确，在技术断裂之后，有无数人的生活得以在“福利温室”中实现，就像您所说的那样，尽管其中仍有很多空白与碎片化之处，绝非统计年鉴所能概括。然而，就算我们先认可这样一个假设：西方富裕社会以及那些正迈向现代化的国家中较富有的阶层，确实在当下与未来相当长的时间里都会是享受美好生活的最合理候选者；然而，这就更明显地凸显了这样一个事实：在这个

“大温室”之外，往往存在一种只能用“对人类潜能的彻底否定”来描述的状况。或许，这种情形自古以来就存在，人类的“群岛”里一直都有被诅咒的区域。只不过，如今悲惨境遇变得更加惹眼：我们已被信息的“刺”所扎中。从我们目前所知来看，全球有四分之三的人暂时被排除在“福利气候”之外。鉴于人寿短暂，“暂时”对于他们来说就等于永远。

从道德角度看，这样的现实有其复杂后果，不易评估。它们本身也构成了某种矛盾修辞，但在其中，苦涩的面相大幅占优。若人类在理想主义者的话语中真是某种更高层次的主体，那么或许可以说，人类整体既是“成功的”又是“失败的”。可这未免太过“高尚化”了。矛盾修辞在这里却失效了，因为在人类尚未发展出一种全球性的均衡文化之前，它并不能成为一个统一的行动者，从而部分成功又部分失败。真正骇人的是这道分裂本身：在这里，一方几乎完全成功，而在那边，却几乎全然失败。成功与失败分布于几乎相互不通的情境之中，它们构成了我们所能想象的最严峻的差异，甚至可能比生死之别更为严酷。某些把成功奉为终极神明的当代人已感受到这一点。根本没有所谓的中间点。谁又能在这里提出一种合成，而不沦为廉价的谎言？我们面对的正是一种将世界劈成不对称两半的裂痕。在可预见的未来，美好生活机会在富裕区与贫穷区之间如此不对称地分配，以至于这根弦迟早要绷到难以承受的地步。可是，矛盾修辞的形式再次在我们内心出现：对于身处“界墙”此侧的人，往往能平静地接受那种难以接受的现实；而处在另一侧那些不幸之人，不仅觉得自身生活条件难以忍受，同

时也无法忍受这样一种观念：在某个遥不可及的地方，居然有一种他们无法企及、却足以让人生存得“可接受”的状态。就像19世纪有其“社会问题”，我们这一时代则面临“被排除”这个问题——它正是后现代形态的“痛苦意识”。

带着这幅不人道的图景，我们便能理解，那些仍有牢固信仰的时代中，上帝的“使用价值”体现在哪些方面（此次容我像一个功能主义者那样冷冰冰地表述一下）。在洛塔里奥·德·塞尼（Lotario de Segnis，即后来的教皇英诺森三世）所写的《论人类生存的悲惨》（*De miseria de la existencia humana*）一书中，有一段对人类命运之间如何在形而上学层面保持均衡的阐释，颇具启发意义。书里说，一个显赫的贵族与最贫穷的奴仆相比，并无更优越之处，因为像奴仆一样，他不仅要承受尘世中的困扰，还要面临来世的恐怖。这里也能看到经院哲学那个著名论断的阴影——在无穷面前，不同的有限量事实上是相同的。不得不承认，那时“上帝的数学”确实有一定的教化功能：它敦促所有人都在无限面前将自己视作“几近虚无”，这在象征层面上也对避免基督教世界的解体起到了一定作用。如今我们已经没有这样一种高等的“算法”了；我们甚至不知道，在第一次历史大断裂中出现的那位上帝，能否熬过第二次断裂。

宏观历史学家：

诸位，看来由于我们暂时并不知道的原因，作者无法参与到我们的对话中。我想，我们不妨在没有他的情况下结束。冒着重复的风险，我仍想就我个人立场再声明一点：我将这本书当作一位经验伦理学家与象征行为研究者来阅读，也就是说，恰恰是作为一名历史学者来读。在此角度下，我看到书中试图将人类史叙述为一部“空间的历史”，更确切地说，是一部“创造和组织空间的历史”。这表现出一种信念：给予空间和占取空间的姿态，是最初的伦理行为。我在阅读此书的过程中逐渐产生一种猜测：作者真正想写的是一部“慷慨的普遍史”，并将其伪装成“空间扩张现象学”。有时我感觉自己仿佛在读一部对“马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）版本的定言令式

（imperativo categórico）”的冗长阐释——我常常喜欢把莫斯当作我们这个学科的“远祖”之一：我们必须走出自身，通过自愿或义务性的礼物来实现自我，因为这其中并不存在任何真正的风险。

文学评论家：

同一本作者也几乎在古典传统的立场上，将“幸福”与“财富”加以区分，并强调说：固然一个民族、一个阶级、一个家族、一个个人都可以独自地让自己致富，但只有当他们学会围绕“共同的财富”相互团结时，他们才能获得幸福。马塞尔·莫斯作为一个地道的法国人、一个富有抒情社会主义者，还援引了“圆桌骑士”的神话，并强烈建议现代人认真对待这个神话，就像对待特鲁瓦的克雷蒂安（Chrétien de Troyes）时代一样。他盼望人类能成为一个“亚瑟式的公

社”，将分配之艺术提升到与时代相称的高度。想必《球体学》这一项目的作者并没有那么多骑士精神，也可能认为单靠“圆桌”并不够。

但至少，亚瑟王圆桌的“圆”本身标志着一个开端，因为它表明了每个人对自身冒险之权利与共同荣誉之间可以共存。至于“球形”这一理念，则会在恰当的时机被添加进来，以及所有其他与“参与的语言”之碎片相关联的一切。