

※真理與工夫專輯※

考古學空間與空間考古學 ——傅柯的「異質拓樸學」

楊凱麟*

一、前言

就在死前僅僅幾個月的一場長談中，彷彿終於走到自己一生思想歷程的最後註腳，傅柯堅持而反覆地告訴訪談者，什麼是他的「永恆問題」：「人類主體如何進入真理遊戲 (*jeux de vérité*) 之中」¹。在此，傅柯援引的不是他為人熟知也一再為人誤解的知識、權力、主體三大概念群，不是瘋狂、死亡、臨床醫學、監獄、性特質……等銘刻他著作的關鍵詞彙，而是（而且竟是）一個古老如是的哲學問題，而這個被以傅柯獨特提問方式所鋪陳、追索與構思的問題就是，傅柯明白指出，早在《詞與物》中他所從事的主題²。於是，這個一再被指稱歷經巨大困境的哲學家，由《性特質史》(*Histoire de la sexualité*) 出版計畫的擱延、空缺終至另起爐灶所間接證實的思想內在斷裂，似乎在這最終的迴返手勢中，由傅柯本人再確認出某種關於其思想的「堅實性平面」(*plan de consistance*)，某種碎形內在性。然而，究竟什麼是構成此堅實性平面的元素？這個最終的、佇立在生命盡頭朝一九六六年《詞與物》的迴返究竟畫出一道怎樣曲折的思想抽象之線？這個特屬於傅柯思想的「永恆回歸」？

* 楊凱麟，中山大學哲學研究所助理教授。

¹ Michel Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (〈作為自由實踐的自我憂慮之倫理學〉), *Dits et écrits*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, vol. IV (Paris: Gallimard, 1994), p. 708, 本訪談進行於 1984 年 1 月 20 日，同年傅柯死後發表。三位訪談者為 H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Muller。

² Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté,” p. 709.

確切地說，問題的重點或許並不在於某個真理遊戲如何進入或如何玩（贏或輸），不在於誰（主體？）可以或應該進入，而在於主體事實上必然與某種獨特的真理遊戲分不開。對傅柯而言，主體與真理（遊戲）從來就不曾箕踞光譜兩端，因為主體的自我建構與真理遊戲根本是同一回事，或者後者至少是其得以被辨識、述說與分析的條件。在這段訪談稍後，傅柯說：「我所嘗試呈現的，是主體自己如何，在某某已決形式中，自我建構如同瘋狂主體或清明主體，如同違犯主體 (*sujet délinquant*) 或如同非違犯主體，透過某些作為真理遊戲、作為權力練習 (*pratiques de pouvoir*) 的練習。」³ 換言之，主體並不獨立於促使其成為主體的真理遊戲，相反地，正是經由某種真理遊戲的練習或工夫 (*ascèse*)，主體性浮現，成為可能。透過各自不同的「工夫論」 (*ascétique*)，一種真理遊戲總是標誌一種特異存有模式，對傅柯而言，考古學所欲挖掘的不是別的，正是使某種真理遊戲得以成立的「已決形式」，或者用更精確的傅柯式詞彙來說，「知識的一般性空間」⁴。這個空間可以是古典時期的再現空間（《詞與物》），醫學凝視下的病態積體（《臨床醫學的誕生》），規訓體制下的全景敞視監獄（《監視與懲罰》），維多利亞時期的性化建制……。這些各自迥異且獨立的研究似乎得以透過某種關於質異空間性的語言所貫穿；而就考古學方法所瞄準、形式各異的這些「知識一般性空間」而言，說傅柯的思想取決於一種關於質異空間的開展（去皺褶）與深化（再皺褶），似乎並不為過。

在《詞與物》中（無疑地也在他所有著作中），傅柯將這種知識論空間的操弄發揮得淋漓盡致，對他而言，考古學似乎便蘊含一個主要意義，其比較是空間性而非時間性的，即「解放一個無裂罅空間，科學史、觀念史及輿論史得以在此（如果它們想要的話）蹦跳嬉戲」⁵。透過考古學方法，傅柯似乎以空間來界定歷史；但這絕不指向任何具體的歷史空間，當然更無關空間之歷史，而是將歷史視為一種散射或積聚各式異質力量（權力練習）的「裝置」 (*dispositif*)，一種由堆疊交疊的視聽檔案所集結的「疊層」 (*strate*) 或「布置」 (*agencement*)。在此，主體得以自我建構，其內在於此空間中，且實際上就是此空間！

³ Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté," p. 718.

⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

由是，不瞭解傅柯所曾展示的異質空間，其內在關節、凹褶、彎曲、紋理、節點、衝突與動態，似乎就很難說瞭解傅柯思想中最特異的關鍵，其連結滋生並成為主體、權力與知識的共同平臺，且作為「人類主體如何進入真理遊戲之中」的解謎之鑰。

無疑地，傅柯晚年已神形俱現的主體性論述（《快感的享用》、《自我的關注》及大量的相關訪談、講稿）曾獨樹一格地闢拓一門「真理與工夫」的獨家辯證；但誠如上文所述，如果古希臘人的「自我治理」或「自我與自我關係」對傅柯如此重要，原因之一正在其發展並涉入一種特異的真理遊戲，一個考古學意義下的獨特知識空間，主體在此自我（再）皺褶，而且在此皺褶中連結到具倫理學意涵的權力練習，其使古希臘主體性進入使其成為可能的真理遊戲中⁶。然而，正如《詞與物》所明白指出的，具現代性意涵的「人」(homme)絕不是人類知識史上的唯一產物，且其既不是最古老也不是最穩定的；古希臘「自由人」，其真理與工夫，也僅只是諸真理遊戲及知識空間所曲折翻出的一抹皺褶，而其消失，正如「人」也將消失一樣，「一旦知識尋獲嶄新形式……」⁷。質言之，從考古學的角度來說，歷史疊層承載這些各自迥異的主體——皺褶（古希臘人的、基督教的、古典時期的、現代的……）並且作為其先驗條件，然而傅柯思想中最獨特的幾個特點之一，便是透過大量的空間性語言給出此條件，由是考古學研究因而也同時成為對各式知識一般性空間之分析。

本文底下將回溯《詞與物》時期所曾開展與皺褶的異質空間，試著考究真理遊戲得以施展的特異空間性，其形式、特徵及其內在運動；相較於後來的隱晦含蓄，傅柯在此時期曾極深刻赤裸地反覆呈顯一種至為特異的知識論空間，甚至將其命名為「異托邦」(hétérotopie)，而其分析則為「異質拓樸學」(hétérotopologie)⁸。

二、光線裝置：可視的不可視性鏡子，不可視的可視性鏡像

在一篇談論傅柯的短文中，德勒茲指出：「傅柯的哲學常作為一種『裝置』呈

⁶ 關於傅柯所挖掘的這個古希臘皺褶及其存有論意義，可參閱何乏筆：〈能量的吸血主義——李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術〉，《中國文哲研究集刊》第25期（2004年9月）。

⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 15.

⁸ Michel Foucault, "Des espaces autres," *Dits et écrits*, vol. IV, p. 756.

現。」⁹ 他接著解釋，裝置首先是各自差異的「複線集合」(ensemble multilinéaire)，是一團雜亂 (écheveau)；這些抽象之線之間並不是同質的，相反地，它們處在一種永恆的失衡、碎裂、轉向、分叉、歧異或歧出中。這是一種充滿緊張與衝突的高張狀態，或者不如說，這些被呈顯的複線集合得以劃分一塊獨特的場域，一個哲學得以工作於其上的領土，而梳理某一裝置中的這些複線集合等同於一種「地圖繪製學」(cartographie)。德勒茲認為傅柯哲學曾展示與分析了底下幾種裝置，它們分別由不同的抽象之線所構成：可視性之線、可述性之線、權力之線與主體性或主體化之線。簡言之，哲學在這裏不是透過主體或客體來思考，而是透過「線」，各式各樣交互作用或交互影響，不斷自我扭曲轉折，甚至從域外闖進、莫名其妙莫可思考的抽象之線。這些被標定的複線營構了一種特異且嶄新的空間性，一個由線與線之間，或線本身的張力關係所定義的異質空間。而正是透過對這些異質空間（裝置）的原創描述，傅柯展現了他哲學中最迷人的魅力。這裏銘刻了哲學家傅柯的簽名。

在這裏，涉及的不只是什麼是構成這些裝置的複線，這些抽象之線的性質或特性，而且涉及的是由它們的複雜關係所指向的異質空間。我們甚至會說，傅柯並不是透過任何單獨的一方來從事他的研究，而是經由裝置來釐清某些複線的力量關係，並由對這些複線的地圖繪製迴返過來給予此裝置更清晰的思想影像。比如透過監獄裝置，傅柯梳理了附屬其中的可視性之線，這些抽象之線間以一種往復遠近的特異關係鋪展了一種特異的看與不被看的異質空間性，透過這種傅柯稱之為「視覺考古學」的研究方法，他實際上從事了一種可視性的地圖繪製術。在此，監獄成為一種視覺的裝置或布置，而失衡的可視性之線則橫貫交織成一個屬於現代性的異質空間。

傅柯強調說這個空間並不是想像或不存在的（如烏托邦），相反地，它是實在與被實現化的。它不屬於經驗層次，而是超驗的，是使經驗成為可能的條件。底下的引文來自〈另類空間〉：

總而言之，鏡子，是一個烏托邦，因為它是一個無場域之場域。在鏡子中，我看到在我所不在之處，在一個虛擬地開敞於表面之後的非實在空間中，我在那裏，在我不在之處，賦予我自身我自己可視性的某種影子，其使我能

⁹ Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?" in *Deux régimes de fous, Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade (Paris: Minuit, 2003), p. 316.

注視我自己在我不在之處：鏡子烏托邦。然而這同時也是一種異托邦，條件是鏡子實在地存在，且它擁有（在我所據的位置）某種折返的效果；正是從鏡子開始，我發現我不在我所在的位置因為我看到我在那裏。從這個某種意義上投向我的注視開始，從這個在玻璃另一邊的虛擬空間深處，我迴返向我且我重新開始將我的目光投向我自身且自我再建構於我所在之處；鏡子如同一種異托邦般作用，意味其致使我所據的位置，在我自我注視於玻璃之時，同時既絕對實在（連結到所有圍繞它的空間），且又絕對非實在，因為它被迫（為了被感知）經過這個在那邊的虛擬之點。¹⁰

整個由鏡子這個「裝置」所註記的異質空間性來自一種傅柯所謂的「折返效果」。在此效果中，虛擬的 (virtuel) 與實在的 (réel) 交疊往復，直到某種不可區辨的狀態，構成了「無場域之場域」。然而，重點不在於指出鏡中的我是虛擬或不實在的，因為不管是「我在我不在之處」或「我不在我不在之處」，都不單純地只意味一種不存在的狀態，在場與不在場在此空間中並不構成對立關係，而是借以劃出此異質空間中各種間隙、空缺與開敞的兩端。異質空間的積體只存在於由這兩端的折返效果所支撐的維度之中。而正如我們在《詞與物》第一章中所曾見識的，傅柯透過一種由可視性光線的交織穿梭形構了指向古典時期再現式知識型 (épistémè) 的考古學空間。值得注意的是，這並不是一種透視空間，也不太能透過歐幾里德幾何學獲得理解，因為空間在此不再經由一種「定位性」 (localisation) 或「廣延」 (étendu) 來定義，傅柯清楚地指出這是旋繞著某一個「虛擬之點」所樹立的「既絕對實在又絕對非實在」之「無場域之場域」。在這個「非場域」 (non-lieu) 中，我在我所不在之處因為有可視性光線被褶皺與再褶皺了，鏡子表面積聚成為一個特異的光線體制 (régime de la lumière)。在此表面上，「我所不在之處的我」與「我所在之處的我的不在」成為由此光線體制所形構的、最特異的虛擬複本。「我所不在之處的我」（我的鏡像）最終致使「我所在之處的我的不在」（注視我的鏡像的我），或者反之，透過可視性光線的無窮折返皺褶所無窮倍增繁衍的光線體制，正是此異質空間本身。換言之，透過一切可視性光線所交折織構的是一個實際上不可視的空間，其既不實在存在於觀看者「我」與鏡子之間，也不只是實在的「我」與鏡中虛擬的

¹⁰ Michel Foucault, "Des espaces autres," *Dits et écrits*, vol. IV p. 756.

「我」所區隔劃定的內在間距。由鏡子裝置所標誌的光線體制最終所給予的其實並不是某種可視性，因為它並不是對應於玻璃另一側的非實在空間，不是我們所看到的鏡像，而是由衝撞、轉折於鏡子表面並因此褶皺的可視性之線之複線集合；這是一種可視的不可視性，而傅柯所從事的，在上面這段引文中，毫無疑問地是這些複線集合的地圖繪製學。

這個特異的光線體制成立於可視性之線在鏡子表面的折返，換言之，如果鏡子一般而言意味著可視的倍增（波赫士在某篇小說中寫道：「鏡子和男女交媾是可憎的，因為它們都使人的數目倍增。」〔〈特隆、烏克巴爾、奧比斯·特蒂烏斯〉〕），「我」與鏡中的「我」，「我」的倍增，經過傅柯的分析後，或者不如說當傅柯將鏡子置入他所謂的「異托邦」後，鏡子成為某種皺褶可視性之線的裝置，並因此皺褶作用形構一種特異的光線體制。「我」閃爍於玻璃的內外兩面，成立於某種不再可定位（「我所不在之處的我」與「我所在之處的我的不在」）的動態虛擬性中。

皺褶作用使得異質空間成立於某種不可定位的不可視虛擬性中，然而這個由皺褶所定義的空間同時卻必然是反廣延的。A. Badiou 指出：「皺褶，首先是大寫¹¹ 複多 (Multiple) 的反廣延概念 (concept antiextensionnel)，大寫複多作為直接質性迷宮式複雜性的一種再現，不可化約於某個（不管是什麼）元素複合。」¹² 簡言之，這個由可視性光線的諸皺褶所堆疊而成的異質空間性必然是作為一種反廣延的複多性而存在，迷宮並不來自小徑的分叉或歧出，不是一種指向無限的延長與發散，而是相反的，來自廣延本身的擱置、阻絕與凹陷。皺褶（反廣延單位）在此成為迷宮的真

¹¹ 法文書寫常以字首大寫強調某一特定詞彙的抽象或概念用法，並藉此區辨其一般性意義。由於漢語缺乏類似表達或符號，故凡引文或概念逢此用法時將以縮小的大寫作為前置詞，以標記其為字首大寫的獨特表達。至於像思想、存有、事件、意義……等抽象詞彙，德勒茲亦不乏字首大寫之例，大寫思想 (Pensée) 與小寫思想 (pensée) 的差異的確不易掌握，但這種區辨對德勒茲而言絕非單純的文字遊戲，因為關於「單義性」(univocité) 或迴盪於所有思想的唯一「大寫內在性平面」(Plan d'immanence) 一直是理解其哲學的關鍵，就某種意義而言，大寫思想所指向的正是這種既是存有亦是思想的單義性，其與小寫思想的一般性意義是絕不一樣的。由是，首字大寫或小寫的意涵可以涉及德勒茲哲學中關於差異與重複最深邃的辯證，其一方面似乎需要在逐譯過程中採取更謹慎與清楚的區辨，另一方面關於大寫與小寫、重複與差異間的哲學賭注也尚待吾人進一步深究。當然，在詞彙前加註大寫之法乃權宜之計，期望未來能有更佳解決方式。

¹² A. Badiou, *Annuaire philosophique 1988-1989* (Paris: Seuil, 1989), p. 162.

正最小單位，而由鏡子裝置所述說的光線體制則成立於一種由無窮增生的可視性皺褶所交織而成的複多迷宮之中。

這個可視性之線的皺褶在《詞與物》第一章對委拉斯奎茲 (Vélasquez) 「宮娥」(Les Ménines) 的著名分析達到不可思議的頂峰。「宮娥」首先可視為是畫家將其自身皺褶進自己的畫中（一種「自我對自我關係」的怪異版本？）：委拉斯奎茲畫正面朝自己作畫的委拉斯奎茲。一幅怪異的虛擬鏡像，折返效果似乎無需鏡子便已發生，畫家在此倍增，他在他自己所不在之處，畫著自己所在之處的不在……¹³。一切分析似乎一開始便已置身可視性的極限之點，在可視與不可視的門檻上，或者不如說，「宮娥」彷彿就是不可視的入口，一個邀約，在這道怪異的可視性凹折中朝不可視開敞。

傅柯無疑想透過這個由繪畫所展示的可視性皺褶具化古典時期的知識型，一種純粹、封閉的再現系統本身。「宮娥」在其分析下成為可視與不可視間的火線交織現場：可視的畫家、不可視的畫布、可視的側光，不可視的窗，可視的畫架，不可視的模特兒……；在分析的話語不斷自我往復翻轉中，可視性一再閃躲散逸而去，不可視卻總是在呼之欲出中再度確認其是如何不可視。然後，鑲嵌於畫中深處的鏡子將這一切帶至地獄般境地，「它在畫的核心促使看到從畫中必然雙倍不可視之物」¹⁴。真正不可視者不在畫的前方，不是畫所未能畫出的前景，不是畫中幾乎所有目光的想像匯聚處，而在畫的最深處，由畫中鏡子所往內推陷的虛擬空間中；換言之，作為一種可視性，鏡子在此瞄準的卻是絕不是可視之物。為畫中一切目光所忽視的可視鏡子卻映射不可視的鏡像，「藉由一種暴烈、瞬即與出乎意料的運動，鏡子前往畫的前方尋覓被注視但卻非可視之物，以促使其可視於虛構的深度底部，但漠然於所有注視」¹⁵。空間在此成為各種折衝、換位 (métathèse) 之場域：可視、可視性的不可視，不可視的可視性或不可視的不可視性……，或者不如說，本文一開始所指出的異質空間性（異托邦）正是由這些抽象複線、這些非場域、不可定位、反廣延的疊層操作所給予。

¹³ 龔卓軍曾對此畫從事極深入的分析，可參閱〈可見與不可見〉，《文化的總譜與變奏》（臺北：臺灣書店，1997年），頁177-206。

¹⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

透過對鏡子與「宮娥」的分析，我們初步見識了傅柯哲學中所形構的裝置。它是由各種抽象之線的複雜交織所構置的複多性迷宮；而對各種不同裝置的分析，對使其成為可能的種種複線集合之梳理，則構成一種涉及裝置內在動態描繪的地圖繪製學。

鏡子使可視性之線產生皺褶，並因之使得一個由複多性所標誌的光線體制成為可能。後者總是意味著一個力量失衡及往復交織的不可視、反廣延、不可定位異質空間。在某些脈絡中，德勒茲亦曾將之命名為圖示 (diagramme)，他說：

圖示從不是光學的，而是狂暴的手工威力。這是一個狂亂區域，在此手不再由眼所導引，且如同一種另類意志強置於視力上，其也展現如同是偶然、意外、自動作用、非意志。這是一種災難，而且是比前一種更深沈的災難。光學（以及光學——觸覺）的世界被掃蕩與清除。如果還有眼睛，這是一只颶風「眼」，Turner 式的，往往較有清明而非深重的傾向，且其意指一種永遠連結到物質最遽烈動盪的休止或停駐。¹⁶

圖示、裝置或布置並不是一種靜態固著的圖形或形象，它不是對某個事件或思想運動的再現或擬仿，相反地，它就是事件或思想運動本身。德勒茲說這是一陣「抽象風暴」，它將它所有的元素席捲而去（颶風之眼），直到某種不可區辨的狀態。在鏡子裝置或「宮娥」中，這是一種介於實在與虛擬兩平面之間，在兩者之間 (entredeux)，的可視性複線折疊或褶層。這些複雜的折疊或褶層一方面不斷自我閃躲（「我不在我不在之處」或「我所在之處的我的不在」），但同時卻又永恒地自我溢出（「我在我不在之處」或「我所不在之處的我」）；如果在此「我」被置入裝置之中，則這個既溢出又閃躲的異質空間所最終導致的絕不是我的思考，我思 (Cogito)，相反地，是一種「思考的赤裸不可能性」¹⁷，一塊「不可思考的空間」¹⁸。因此究極而言，委拉斯奎茲的「宮娥」在傅柯之後不再是十七世紀的自然寫實之作，而是銘刻古典時期可視／不可視抽象複線的雜亂裝置，一幅由光影色塊所浸潤侵蝕的思想影像。

¹⁶ Gilles Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation* (Paris: Éditions de la Différence, 1981), p. 88.

¹⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 7.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

三、語言的赤裸存有與皺褶作用

總有一天必須來試著定義此「域外思想」的基本形式與範疇。

——M. Foucault, “La pensée du dehors,” *Dits et écrits*, vol. I, p. 521.

透過精確計算及安排，「宮娥」成為再現古典時期再現體制 (*régime de la representation*) 的特異裝置，這是一幅由繁多抽象之線的皺褶堆疊而成的異質空間，皺褶在此似乎成為述說此裝置的最小單元，而即使是「人」，對傅柯而言，也不過是「在我們知識中的一抹簡單皺褶」¹⁹。對主體與知識的思考被轉化為權力的練習（真理遊戲）。一切問題似乎都代換成如何在既有條件下褶皺出新的空間？傅柯對主體性的論述似乎自始便寓含於一種關於極簡主義的工夫，即使不提《快感的享用》中一再反覆強調的「節制」(*modération*)，皺褶作用本身就是一種極簡藝術，而主體不過是一抹皺褶，雖然後者必然因各種倍增、複製、加乘或重複等工夫而至無窮繁複的地步。然而，這裏遵循的其實正是一種跳躍斷裂於極大與極小的「極值法則」(*loi de l'extremum*)，而主體似乎正誕生於由這左右兩極端相抵的巨大凹折之中。於是，我們看到上述由可視與不可視暴力相接所逼出的古典時期主體皺褶，在《詞與物》最後二章中，經驗與超驗同樣成為極值法則的兩端，現代人（及其附屬的諸「人文科學」）則成為傅柯筆下的「經驗——超驗對偶」(*doublet empirico-transcendental*) 或「經驗——超驗倍增」(*redoublement empirico-transcendental*)。人既是一切知識的經驗內容所在，同時又是使前者成為可能的條件，條件 (*conditions*) 與被條件規約者 (*conditionnés*) 在此並不是知識的兩極，或者不如說，人誕生在此兩極相抵的凹折上，一種迥然不同於上述古典時期的皺褶作用。關於此對偶（由皺褶所構成的絕對內在性）所構成的空間樣態，我們將另文討論。本文只集中探究考古學空間所展示的原初法則之一：皺褶作用 (*plissement*)。

《詞與物》實際上分別由看與說開啟兩種迥然特異的空間（可視性空間與可述性空間），其中，對「宮娥」的分析（第一章）打開一個由光線積體 (*volume d'une lumière*) 所佔據的異質空間，一個可視性的劇場，其與不可視組成一個層層疊套的

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

布置。然而在序言中傅柯所導入的卻全然是另一回事，另一空間、另一「真理遊戲」的權力練習。在此，承載權力（或力量）的不再是光線積體，而是語言體制 (*régime du langage*)，其決定字詞的關係，並奠立某種可述性 (*énonçabilité*) 布置。就如同可視性裝置依附於對委拉斯奎茲「宮娥」的分析，可述性則啟動於傅柯對波赫士 (*Jorge Luis Borges*) 〈約翰·威爾金斯的分析語言〉所爆出的笑聲²⁰。搔到傅柯笑點的，是蟄居、周遊於思想極限的惡魔性 (*monstruosité*)，在此「相遇的共同空間處於自身坍塌的狀態」²¹。因為在波赫士所虛構的中國百科全書《天朝仁學廣覽》中，「屬於皇帝的」與「剛打破水罐的」與「騷動如瘋子的」與「遠看如蒼蠅的」毗隣並置且用於分類一切動物，這個狀似嚴謹，實則混亂的事物布置表徹底錯亂了「與」的可能性；問題不在於此動物分類學中出現且被一般化的怪異類別（屬於皇帝的？），而在於，傅柯指出，兩種遙遠類別的毗隣性，其被並置的「狹小距離」，或確切地說，兩者得以用「與」連結並述說的秩序。在這部百科全書中，事物「與」事物既不再能依循形態，也不憑藉功能被置入分類表格中，最遙遠的與最迫近的可以一起湧現；一個可思考的共同空間被徹底攪亂了，「與」顫抖於一個精神分裂的空間中。然而似乎也正是在這個錯亂的「與」及脫軌的鏈結中，一個屬於而且只屬於語言的「非場域」被逼顯，且實際上其只可能被逼顯於一種不可思考性之中²²。

如果「宮娥」的光線體制最終指向多重的不可視性（不可視的國王、不可視的油畫正面、不可視的畫家凝視點，甚至不可視的不可視性……），〈約翰·威爾金斯的分析語言〉則揭露語言體制中的不可思考性。然而，這個令一切思考愕然、中斷且引發傅柯狂笑的語言不可思考性是什麼？在這個逼近甚至偶爾逾越思想極限的語言惡魔性中，傅柯認為一個全然屬於域外經驗的「異托邦」被打開了。波赫士（或同樣的，布朗修 [*Maurice Blanchot*]、克羅索斯基 [*Pierre Klossowski*]、巴塔伊 [*Georges Bataille*]、胡塞 [*Raymond Roussel*]……）的書寫一方面戢止了語言的功

²⁰ 《詞與物》由底下著名的句子揭開序幕：「本書的誕生地在波赫士某一文本中。由對其閱讀而動搖一切思想（我們的思想：據有我們時代與我們地理的思想）熟悉性的大笑中……」（*Ibid.*, p. 7）。

²¹ *Ibid.*, p. 8.

²² 「除了在語言的非場域中，它們還能在哪裏並置呢？然而藉由對這些動物的開展，語言的非場域僅只開敞於不可思考之空間」（*Ibid.*, p. 8）。

能，「枯涸話語，終止字詞於其自身，自一切文法可能性的根柢與之爭議」²³；另一方面，卻也正是在此怪異的停頓中，語言顯現其純粹的存有自身，再活化了字詞的生機，且文學因而取得其現代位置。換言之，異托邦（純粹屬於語言的異質空間，但同時此空間卻又是一切語言的戛止）提供一種至為獨特的空間經驗，其同時既外在於所有語言，卻又是語言存有 (*être du langage*) 本身；既是語言中思無可思想無可想的不可思考性，同時又是語言的純粹存有；既是最遙遠的域外，又是最迫近的域內 (*dedans*)。透過六、七〇年代一系列的文學系譜學研究（包括塞萬提斯、沙德、福婁拜、布朗修、克羅索斯基、巴塔伊、胡塞……），傅柯想從事的正是對語言的域外經驗之探究，而此經驗同時弔詭地皺褶為語言存有本身：「語言在對其極限的跨越中 (*franchissement*) 發現其存有。」此即「哲學的非辯證語言形式」²⁴。

無疑地，波赫士或其他被援引的文學作者似乎僅只是為了某種「哲學非辯證語言形式」作為例證，這個朝向域外卻又必然同時折返為語言存有自身的皺褶作用被對立於（很明顯地）黑格爾式辯證形式。在此既無矛盾 (*contradiction*) 亦無同一性的肯定與否定遊戲，而是「一種危殆的空間 (*espace périlleux*) 正開敞而出」²⁵。在傅柯所分析的這些特異作者的書寫中，語言以各自不同的方式被不自主地推向其邊界，然而也正是如此，在語言的極限上，字詞再度自我封閉，不再具有述說、溝通與思考的能力，且與不可述性取得最大的親緣性。可述與不可述對傅柯而言並不是辯證關係，而是相互皺褶的作用，可述是不可述的某種皺褶，這是何以書寫首先總意味著對既有語言的去皺褶 (*déplier*)，對語言的極限上對其赤裸存有的揭露，然而去皺褶則不過為了再皺褶 (*replier*) 作準備。皺褶、去皺褶與再皺褶是傅柯考古學的空間操作程序，其迥異於正、反、合的歷史辯證演化。

然而，究竟什麼是這個揭露語言赤裸存有的空間樣態？這個一方面使語言逼近其最遙遠邊界，另一方面卻又自我裸露的形式？傅柯曾透過對一句簡單陳述的分析給出例子：「我說。」 (*Je parle.*)

相對於古希臘克里特人 *Epiménide* 說：「克里特人都是說謊者（我說我說謊）。」傅柯說現代人的怪異性來自於他永遠只說：「我說。」首先，「我說」是一種「去

²³ *Ibid.*, p. 10.

²⁴ Michel Foucault, "Préface à la transgression," *Dits et écrits*, vol. I (Paris: Gallimard, 1994), p. 247.

²⁵ Michel Foucault, "La prose d'Actéon," *ibid.*, pp. 328-329.

作品化」(désœuvré) 狀態，它既非關真理也非非真理；我說我在說話，我話中的內容就是我在說話這個事實，而這個事實在「我說」這二個字說完也同時消失。在這個強烈自我指涉的句子中，我成為一種純粹的空洞形式：我說話，但我說話的內容就是我現在說話這個事實，我在這個無意義循環之中。

這是比 Epiménide 的「克里特人都是說謊者」更進一步的詭譎句子。因為我們雖然無法確認「克里特人都是說謊者」到底是說謊還是沒說謊，但無論如何，克里特人作為主體，提供一個可被置入分析或檢證的內容；克里特人說了一個陳述，就是「克里特人都是說謊者」。Epiménide 這句怪異命題針對的是真理建制，它在被聲稱的瞬間動搖了真理的威望，使真理的明晰性與確定性發生困窘²⁶。然而，「我說」或「我說『我（在）說（話）』」針對的卻不再是真理問題，而是主體。在此，既不是「我說真理」也不是「我說謊言」，因為不管是真理或謊言都是產生於後之物，在「我說真理」之前得先有一個「我說」，而傅柯認為，當代文學所展現的激進力量就來自於這個空洞形式：我說，句點。我不再說這個或那個，我只說「我說」，底下沒有了。不再有內容，或者更正確地說，「我說」的內容就是「我說」本身，它只閃現在一個極短暫時間，在句子被述說的同時，而句子說完後，本身也不再有其他意義或象徵。

傅柯寫道：「『我說』事實上參照到一句（提供其對象的）言說，後者就作為其載體 (support)。然而，此言說卻闕如；『我說』僅安置其至高權力 (souveraineté) 於一切其他語言缺席之處；在我說『我說』之時，我所說的言說並未先存在於被陳述的赤裸中；而且其在我閉嘴的那瞬間便消失。在此，語言的一切可能性被完成它的及物性 (transitivité) 所枯竭。沙漠圍繞著它。」²⁷ 表面上，「我說」似乎意味著一種空虛與荒蕪的狀態，一句無對象言說，或實際言說缺席的言說。我說，說什麼？什麼都沒有，只是我說「我說」。一種語言的赤裸狀態，不指向任何真正客體，言說好像只為了證明語言本身的存在，而且這個存在在我說完閉嘴後同時消失。但這個非常稀罕的言說的闕如，「其他語言缺席之處」，卻正是當代文學大放

²⁶ 重點似乎不在於 Epiménide 到底說謊或不說謊，而是當這句陳述被某個克里特人說出來的瞬間，有一股屬於語言的惡魔性力量被逼出，傅柯甚至說「希臘的真理在這獨一無二的斷言中顫抖」。參見 Michel Foucault, “La pensée du dehors,” *ibid.*, p. 518。

²⁷ *Ibid.*, p. 78.

異彩之處。是語言作為一種純粹表達的力量從此由內容的限制中解放出來，成為一種純然野性威力之處。傅柯底下的這段話展示了一種思考的強力逆轉，極具當代法國哲學的風格：

在何等細膩的極致、何等特異與纖細的極點中，一種欲意在「我說」的剝奪形式中重新自我攫住（se ressaisir [恢復鎖定]）的語言靜思冥想（se recueillerait [自我收攏]）？不就是（呈顯「我說」無內容之纖薄的）空無作為一種絕對開敞，且語言藉此而擴展至無窮，而主體——說話的「我」——崩解、潰散且四零八落直到消失於這個赤裸空間中。事實上，如果語言僅在「我說」的孤獨至高權力裏有其場域，在法理上已沒什麼可限制它——不論是它所對其說話者，它所說的真理，它所運用的再現值或系統；簡言之，它不再是意義的言說與溝通，而是語言在其天然存有狀態的鋪展，被攤開的純粹外在性；而說話的主體則不再那麼是言說負責人（那把持言說、在言說中肯定且判斷、偶爾在由為此效果而配置的文法形式下重現者）而較是不存在，且在此不存在的空無中，語言的無限流瀉（épanchement）永無止境地相互追逐。²⁸

「我說」意味著言說或言說對象的永恒闕如，一種無意向性的語言或空洞的主體形式。我說什麼？我說我說。而說話的我是什麼？是正在說我在說話的我。缺席的客體與空洞的主體。反過來說，這個雙重的缺失正逼顯語言自身的「天然存有狀態」，語言在此既不再是主體藉以附著其上的形式，也不再指向外在自身的客體。語言在這個單一行動裏裸露出來，弔詭地不再披覆主體或客體的向量，成為一個純粹的赤裸空間，而且更進一步地，傅柯指出，所謂的主體被輾碎在這個怪異的空間裏。換言之，空洞的主體述說著無客體指向的語言，語言從此擺脫主體與客體，擺脫溝通與意向性的世界，呈顯其最素樸赤裸卻也是最原始的威力。這就是傅柯所提供的當代圖像。

「我說」不為了什麼，不為了「我」也不為了「我說」可能指向的言說客體，而為了也只為了「說」，為了一種語言的「天然存有狀態」。「我說」將主體封閉於無言說客體的語言沙漠，並使其成為一種空洞形式；而主／客體雖然被粉碎在「我說」的及物性中，從另一角度來看，語言的純粹威力卻自此意外地由主／客體的限制中解放出來，一種不受限且「永無止境相互追逐」的語言無限流瀉從此成為

²⁸ *Ibid.*

可能。換句話說，標誌著空洞主體與缺席客體的「我說」，指向了一個語言從此徹底解放的赤裸空間，在這個空間中只有語言本身的無限流瀉，其不受主體的阻礙也不受客體的限制。傅柯說，這就是當代文學的主要特徵。「我說」從主／客體的雙重缺席到語言的天然存有狀態，再到當代最激進的文學性，思考歷經兩大彎折。

換句話說，如果還從一種主體觀點來看，「我說」讓語言封閉在一個荒蕪沙漠之中，因為「我說」其實什麼都沒說，而且反過來空洞化主體；然而，如果從語言觀點來看，「我說」卻是一個無窮的開敞，語言取得其「孤獨的至高權力」，空無本身成為一種威力的來源，而在此有無窮的可能性，其導向域外。更進一步而言，這個擺脫主／客體限制與再現要求的語言天然存有狀態究竟意味什麼？當然是純粹的虛構 (fiction)。而確切地說，當代文學或當代法國哲學的原創力量正來自於這個意義下的虛構威力。其既無關真理也非關主體，而僅僅是透過語言所逼顯的赤裸空間，純粹的域外。換言之，透過「我說」，傅柯所要展演的不僅僅是當代文學的特徵，而且也是思想的特徵：其不是真理，更非真理的再現，而是反之，虛構取得思想的主權，如何逼顯語言的虛構威力成為創造的唯一目的，而這股威力存在且只存在於語言之中，其不需仰賴某個主體說出，也不需連結到任何既存的客體。換言之，這股虛構威力展現了一種純粹的語言——大寫存有 (Être-langage)，其完全是虛擬的，不具任何現實性。而哲學與文學所必須從事的，就是去創造這種虛擬性。

傅柯認為「我說」展示了一種完全不同於笛卡兒「我思」的思想狀態。因為笛卡兒的「我思」是為了確立一個完全不容懷疑的大寫我，一個作為一切明證基礎的主體：我思考或我懷疑這個行動本身證明我的存在不容懷疑，因為我是一個正在懷疑的東西。懷疑本身就足以讓一個作為明證基礎的東西得以被確認，我思的確認並不需指向外在世界，甚至亦不需自我指涉，換言之，我思所證成的是一個空洞沒有內容的「我在」，這是康德對笛卡兒著名的批評。但無論如何，一切明證且穩固的知識體系就由這個空洞的「我在」開始往上構築，成就一個主體與真理密不可分的複雜思想網絡。傅柯的「我說」則剛好相反，空洞的主體不再能扮演骨架的角色，缺席的客體也不再透過交互主體性所傳喚或確認。「我說」不再屬於由「我思」所建構的真理政權，它完全是虛構的，因為它既無涉主體也無涉客體。而「我」既已不在，「我說」所證成的僅是一種「語言的赤裸經驗」，主體消亡，語言自身存有，或「有」(il y a) 語言。換言之，其既不透過主體去感知，也無法由客體來檢證，它只能是只存在於語言中的虛擬性，一種純粹的語言存有。這個關於這種「赤

裸經驗」，這塊「赤裸空間」與這個「裸露的真理」的思想，傅柯稱為「域外思想」。

「我說」去皺褶了語言所披覆承載的意指功能，然而一切的關鍵似乎則在於如何再皺褶這塊赤裸空間。「極端困難給予域外思想一種忠實於它的語言。一切純反思性話語實際上都有再將域外經驗導向內部性面向的危險。不可克服的是，反思傾向於將其遣返於意識面，且將其發展於生活經驗 (*vécu*) 的描述，在此『域外』將被勾勒為身體、空間、意志極限、他者不容消抹的在場經驗」²⁹。由是，域外似乎並非真理遊戲的終結，相反地，正是由這裏（由「非場域」這裏？）開始，遊戲開啟，開啟於語言不可述的危殆空間之中。

四、結論：看與說的再皺褶練習

相對於可視性之線在某一光線積體的皺褶，由域外極限經驗所裸露的語言體制或許可稱為去皺褶。一方面是光線積體內不斷增生錯植的可視性皺褶（「國王的位置」），另一方面則是語言體制朝外逾越而耗竭意指作用的可述性去皺褶。所謂的異托邦實際上成立於無窮皺褶／去皺褶的多樣性動態中，一個由皺褶作用所界定的異質空間。然而這個由光線與語言體制所分別呈顯的異質空間卻總是銘刻著雙重不可能性：其既不可視亦不可述，既是光線積體中非可視者 (*non visible*) 也是語言體制中非可述者 (*non énonçable*)，一切操作似乎都只為導向看與說的域外，絕對的不可思考者；在此，「言說無結論且無影像，無真理亦無劇場，無證明、無面具、無肯定、擺脫一切中心、跨越祖國且其建構其自身的空間，如同言說所朝向述說卻又外於它述說的域外」³⁰。然而可述性的去皺褶並不盡然是回復到語言的零度，因為去皺褶並不是皺褶的相反，更非皺褶的開展、消解或攤平，而是由一皺褶到另一皺褶的必要過程，是介於兩種皺褶的中間地帶，是皺褶「與」皺褶的「兩者之間」，就如同每一皺褶本身必然也是另一意涵下的「兩者之間」，某兩極端凹折構成的「折返效果」。

傅柯的知識論空間因而堆疊積累、纏繞糾結，定位與廣延在此讓位給關係與折

²⁹ *Ibid.*, p. 523.

³⁰ *Ibid.*, pp. 524-525.

返，（異質）拓樸學取代歐式幾何學，無窮的兩者之間（可視性皺褶與可述性去皺褶）構成此空間的基調，真理遊戲啟始於此，於諸種權力操作的非場域中。然而，一切問題的核心似乎也才正開始披露其真正面貌，可視性與可述性分別形構了兩種特異的空間性，這兩者是異質的且不具任何必然關係，所看（皺褶）非所說（去皺褶），所說非所看，看與說的基本分裂成為標誌傅柯知識論最重要的特徵之一。

「人們(On) 徒然地說人們所看的，人們所看的絕不蟄居於人們所說，且人們徒然地藉由影像、隱喻、比較來促使觀看人們正在說之物，它們閃耀之場域不在眼睛開展之處，而在句法接續所界定之處」³¹。兩者屬於迥異的知識論操作，分踞不同的考古學空間。一切就如同是馬格利特著名的畫一般，先畫一枝神形兼備的煙斗，底下再書寫「這不是一枝煙斗」，或反之，寫「這不是一枝煙斗」，緊鄰著再畫一枝煙斗。這是傅柯式幽默？或馬格利特哲學？辯證法在此失去其威力，因為正、反「命題」只能被置入一個綜合錯亂的平面，促使光線、語言體制結合的「與」產生於精神分裂的兩者之間。這是藝術版本的「我說我說謊」，然而它並不停駐於語言層面，而是促使看與說脫軌地再串連於一個純粹虛構的平面。

對傅柯而言有一點是非常清楚的，古典時期的知識論空間（主體所進入的真理遊戲）之所以可能，從考古學觀點而言是因為其透過再現體制使看與說得以再串連或再皺褶，並因此誕生博物學、一般文法學及財富分析等用以標誌古典時期知識型的學科³²。換言之，再現 (*représentation*) 標誌了古典時期觀看與話語得以取得連繫的平臺³³，看與說彷彿因此才得以前來匯合並再皺褶成古典時期的知識型。同樣地，透過「經驗——超驗對偶」，現代知識型得以將看與說以特異方式再整合於知識空間中³⁴。對傅柯而言，這個銘刻現代性的異托邦無非是另一種虛構，其由繁複特異的皺褶、去皺褶與再皺褶所註記，必然差異於也各自區辨的古希臘、羅馬與古典時期……。本文將停駐於傅柯考古學空間（其決定主體如何進入真理遊戲的形式）最

³¹ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 25.

³² 「博物學——且這是何以其確切地出現於此時刻——是藉由預測命名可能性的分析開敞於再現的空間；這是看人們(On)所能說的可能性，然而人們並不可能隨即能說也不可能遠距看，如果事物及字詞（兩者相互區辨）不一開始就溝通於某一再現的話」(*Ibid.*, p. 142)。

³³ *Ibid.*, p. 143.

³⁴ 屬於我們現代的知識型由三道軸線構成其龐大的「人文科學」空間，參閱 Michel Foucault, “Les sciences humaines,” 1. Le trièdre des savoirs, *Les mots et les choses*, ch. X, pp. 355-359。

原初的探究上，其標誌且承載了傅柯哲學最獨特也最原創的手勢，一切的真理／虛構從此開始可能，但也只可能於對此特異空間（異托邦）的皺褶作用中；傅柯的工夫論必然開展於此，於這塊不可視、不可述、不可思且不斷從我們知識逃逸的異質虛擬空間中。對於傅柯幾乎窮其一生所追索、用以標誌現代人的「經驗——超驗對偶」及其附庸的人文科學，其所具有的「『反向』或『低層知識論位置』」（position “ana” ou “hypo-épistémologique”）³⁵，將留待未來更進一步的分析。無論如何，皺褶、去皺褶、再皺褶，皺褶再皺褶……，對傅柯而言一切新的可能性僅只在此，在力量的操作與遊戲之中。而「對那些仍在談論人（其統治或其自由）的人，對那些仍提問人在其本質上是什麼的人，對那些仍要由其出發以進入真理的人，對那些又將一切認識再導向人自身真理的人，對那些不人類學化 (anthropologiser) 就不欲形構化 (formaliser)、不去神密化 (démystifier) 就無法神話化 (mythologiser)、不同時思及是人在思考就不欲思考的人，對所有這些笨拙及歪斜的反思形式，只能對之以哲學一笑——換言之，就某方面來說，無聲一笑。」³⁶

評 論

龔卓軍*

謝謝凱麟精采的報告。我在一個禮拜前收到兩篇文章，分別是何乏筆和楊凱麟的。這兩篇文章讓我的大腦產生了很多新的皺摺。如同凱麟這篇文章的質地，非常的稠密、皺摺非常地多，每一個皺摺都有很多細密的處理和文獻在裏面。譬如在關於傅柯〈另類空間〉的相關翻譯，看起來有些地方很古怪，其實如果我們一一去檢

³⁵ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 366.

³⁶ *Ibid.*, pp. 353-354.

* 龔卓軍，國立中山大學哲學研究所助理教授。

查原文，會發覺其譯法非常精確，所以總體來說，我覺得這篇文章具有很高的不可讀性的可讀性。如果想要讀它，就必須忍受那種以為它不可讀的感覺，一直撐到最後終於覺得可讀，而且還讀得懂。

我主要想從〈另類空間〉去回應這篇文章的法文標題：hétérotopie，異質空間 (espace hétérogène) 或異托邦這樣的主題。這後面預設了很多傅柯歷史學上的處理，如同「無場域之場域」(un lieu sans lieu) 的概念。其中鏡子是很中心的隱喻，這個隱喻像楊凱麟所講的，是在處理知識論的空間問題。如果我們先稍微在「空間」這個主題本身來停留的話，也就是說對於異托邦 (hétérotopie) 這個概念稍作澄清的話，其實傅柯在這方面有非常多經驗上指涉的內容。他說關於異托邦有六個原則：第一個是，每個社會都有異托邦，一種叫「危機異托邦」(hétérotopies de crise)，像原始社會中有少年屋，或者說要渡過成年禮的這樣的空間，或者說蜜月旅行的時候，我們處於家庭以外的 hotel 或是在火車上，這類空間場域是在不特定的過渡場所中度過其關係角色的轉變，這是一種危機的異托邦。另一個層面是偏離的異托邦 (déviation)，譬如療養院、精神病院、監獄或包含某些老人院，這些空間被社會運作的中心空間放在屬於邊緣或周圍的城郊。但是，這些異托邦，像精神病院、監獄或療養院，是反過來從邊緣去界定社會核心的運作規則。因為這些空間幾乎是在規則的邊緣，所以有一個界定的力量。因此，由域外來界定內部的規則，這是異托邦的第一個原則。第二個原則是每個異托邦在不同的時期會有不同的作用。譬如傅柯提到公墓、墓園這樣的空間，在不同的歷史時期會有不同的作用。第三個原則是異托邦可以在同一個地方去疊加很多不同的場所 (emplacements)，像在鏡子中就可以產生很多不同層次的空間。所以他說鏡子是一個「非地方的地方」(je suis là-bas, là où je ne suis pas)。而且，這些空間可能彼此是不一致的空間，譬如戲院、電影院會放不同的電影，電影院的空間中具有的影像空間，也是異托邦的一種，或作為小宇宙的古典花園也是。第四原則是，異托邦的空間會打開不同的時間向度，叫做「異時序」(hétérochronies)，其中包含不同於我們日常生活時間序列的時間，與傳統的時間斷裂。譬如墓園、博物館、圖書館、渡假村。第五個原則是異托邦本身會有其開／關系統與隔絕／穿透裝置的設定，譬如軍營或監獄等等。第六個是說，像有些妓院或者殖民地的房子，這些房子本身也不是在一般的社會運作中，但是具有構成或界定的作用，譬如殖民地的房子是反過來，以界定殖民的母國作為一個中心、作為原則構成的來源。從這樣的角度來說，如果把這些異托邦都看成某種鏡子，是社

會的鏡子，那麼的確像楊凱麟所說的，主體本身在形成的時候，必須先透過異托邦狀態的空間來界定整個社會的核心空間，然後才在社會的核心空間中形成主體。

換言之，必須先透過這些空間的折射作用，在歷史條件中才會形成所謂成熟的主體或理性的主體，讓他不會被送到邊緣空間中的醫院、精神病院或療養院。在這個狀況下，傅柯用「鏡子」這個詞的時候，的確有這樣一個比喻的意思。這是一個知識論轉換的比喻。特別是在一九六七年所寫的〈另類空間〉與凱麟文章後半部提到的一九六六年的《詞與物》當中，傅柯認為當代哲學的時間問題已經開始被空間問題取代，而且這些異托邦本身，用楊老師的話來說，可以皺摺出不同的時間向度。在這樣的理解之下，我們便可以回到文章在第二節中所討論的「光線裝置」。這個光線的裝置，我想並非針對這樣的一個歷史空間或社會空間，或是所有的可見物來講的。主體本身是在這樣一個光線裝置、可見的裝置中，被一個不可見的關係力量形構成爲某種「看」的方式。若從拉岡的角度來看，鏡子這樣的意象，意味著透過鏡子的框架看出「我」的形象。首先，如果這個鏡子指的是拉岡所講的父母親，這是一回事，對拉岡來講，兒童的主體性或是小孩子的我 (je)，當然是面對這樣的鏡象才開始形成他對「我」的意識、「我」的感覺、「我」的完整形象。另外一個層面是說，如果把拉岡這樣的方法放到社會、歷史空間來看，這些外在的社會空間或歷史空間，尤其是異托邦這樣子的空間，作為鏡子，反而是不同的主體在不同的歷史時期之所以會形成主體的一個基本的外在條件，這些條件會讓他形成內在的相關建制、裝置與認識，讓他以為他是一個主體。而事實上，這樣的一個建制本身，跟傳統空間的廣延 (extension) 概念不一定有關係，而是一種特定的視覺作用。楊老師第二節之前就在處理這樣一個視覺的、可見的與不可見的力量交互作用所形成的歷史空間、社會空間與主體。

如果把這個問題延展到語言的層面，如果語言作為一個比這些可見的東西更具有意義折射作用的鏡子，這樣的鏡子當然是《詞與物》要處理的人文科學的考古學。人文科學在數學、物理學、經濟學、生物學、語言學及哲學之間，其實很難找到它的位置。就像民意代表的選舉，本來民調高的人最後卻選不上，所謂的「民調」在被語言化、數學化、媒體化之後，反而朝一個相反的方向產生意義效應，民意調查本來自以為作為一個人文科學或社會科學，以為它在操作呈現一個真相，可是卻造成了某種真相或權力折射的運作效果。從這個角度來講，語言是一個最特異的鏡子，在這個鏡子中，發生很多意義的作用，而主體的構成跟人文科學對主體認

識的內容的構成都要透過語言。現在，有沒有一個方式可以讓我們去了解語言本身作為鏡子的特質？楊老師在第三節討論語言皺摺的時候就談到，傅柯在同樣的六〇年代時期，特別對布朗修的寫作與對於文學語言的一些實踐與思考，提出語言本身如果在某些實驗的狀況下，可以把句構打散、可以沒有任何實指的對象，在這樣的小說或劇本的實驗的經驗基礎之上，我們的確可以看到某種空無的語言經驗。我們只看到有人在寫，或像楊老師說的：「我在說。」可是我在說什麼呢？這個不管別人聽了之後有什麼反應，「我說」這個動作只呈現了我說的內容，造成了別人的反應，這些反應，並不代表真正在傳遞由我所決定或建構的語言，因為從來就不是這樣的狀況。從我這樣的解讀來說，語言與異托邦或鏡子，像是精神分析中的他者，因為他者的出現才讓主體出現，這篇文章要處理的是這樣的他者。如果作為一個知識的空間，我們要去認識它，那麼我們必須從異托邦的構成原則來考量，怎麼去了解我們在看的過程、說的過程中所碰到的異質空間，而這變成是知識論的核心問題。這是我的回應與補充。

討 論

吳俊業（南華大學哲學系助理教授）：在結論的部分有一個似乎是關於配對的問題，一方面是視覺或者看的皺摺化，另一方面是在說的方面的去皺摺化。與其說在最後有一種楊凱麟剛才所說的看與說兩組過程的破裂，首先這個配對是不是這麼絕對，可能可以先存疑，一個問題是，說的去皺摺化能否脫離看的皺摺化？楊凱麟在這邊打開他的口，說：「我說話。」大家看著他，等待他下一句話。如果沒有這種看的活動滲透在說的活動之中，說的空間如果是打開一個無場域的場域，能否完成這樣的工作？

另一個問題是關於異質空間。龔老師剛剛所補充的比較類似於講一個他者的空間，包括精神病院、包括一個多重世界的交界點。異質空間是指兩個異質的東西碰撞的地方呢？還是一個自我碰到他人的地方（當然我這樣說並不是預設先有一個自我才去碰到他人）？還是從我這邊發現一個他別於我的活動？他可以顛倒、或是有空就逃出來，傅柯是傾向哪一種想法？

楊凱麟（中山大學哲學研究所助理教授）：「看」是否必然是皺摺、「說」必然是去皺摺？這涉及你第二個問題。作為主體，有否可能只看說？看與說有可能

被裂解開來嗎？傅柯並不從事現象學式的分析，他作的較是一種他所謂的考古學研究，從歷史文獻或文學作品中蒐集材料加以分析。在這些分析中，他發現「看」總是屬於某種特異結構或型態，或者必須在某些特異條件才成為可能，而在這些考古學檔案中，使「說」成為可能的先天條件則是另外一回事。這是讓他認為看與說，至少從考古學觀點來看是分開的，然而在日常生活中，看與說是無法截然劃分的。反過來說，我們必然活在某一知識型 (*épistémé*) 中，這意味我們的看與說都已經透過某一方式再鏈結起來。對傅柯而言，我們現在的知識型是一種經驗——超驗對偶，這是從康德以後一整個被他稱為現代性的產品。當我們在經驗界能夠說話、能夠看的時候，我們自身必然已是看與說的再皺摺或再結合了。

關於第一個問題，看是否是去皺摺的，就我的理解，至少在傅柯所舉的例子中，看是一種皺摺（《詞與物》第一章）、說是去皺摺（〈域外思想〉）。當然這有他嚴格考古學上的條件限制，在這個條件的問題化場域或在他設定的條件中，看必然是皺摺的。

黃文宏（清華大學哲學研究所副教授）：一個很粗淺的問題，傅柯想到什麼東西會有所謂考古學這個詞？你提到傅柯真正想做的是「語言的域外之內的探究」，他想要探究的是不在語言範圍之內的東西？也許是這樣的。接下來說，但是經驗只要用弔詭、詭譎的方式皺摺為語言，他本身也屬於語言的存有本身。後面又引了一句話說，語言就是在他對語言極限的跨越中發現他的存有。我不知道這樣的理解是否符合傅柯的意思。

楊凱麟：首先，為什麼是考古學？傅柯排斥一種對主體一般性與普同性定義。換句話說，如果他的興趣在於「什麼是主體性」？他卻永遠無法賦予主體一般性定義，唯一能做的是去探究歷史上曾出現哪些不同的主體化作用 (*subjectivation*)、有哪些使主體成為可能的真理遊戲？因此，一種對主體、知識或權力的研究，對傅柯而言只能是對考古學或歷史學的檔案研究，透過這些研究，他可以告訴我們主體過去在某些已決條件下是什麼樣貌。某種程度上，主體或真理本身都僅成立於有限條件或已決形式之中。這也是他與尼采同樣的困境，尼采談超人，但是他永遠沒辦法給出超人的具體內容，一旦他給出了，這個東西就應該被超越，或就是對超人的限定。傅柯無法談未來之物，即使他認為哲學在某種程度上必然是一種未來的語言，但他做的剛好是一個折返的動作，談論更久遠之物（如古希臘的主體性），只是從這個久遠之物或許可以給當前的思想某種啟發。

另外一個問題，語言的域外經驗本身是不是一種語言？對傅柯而言，域外本身是不可述的，可是透過語言（語言當然具可述性），透過可述之物，傅柯所要逼顯的並不完全是把不可述變為可述，也不是想把不可述捕捉進語言裏；他透過對某些作家的分析，卻讓我們看到這個不可述之物在語言中是如何不可思考、不可敘述。傅柯讓我們看到不可述是如何的不可述，不可述或不可思考的威力究竟強大到什麼地步。而將所有外在（域外）的東西再歸納進語言之中，這是傅柯所認為的危險。去面對域外之物，對他而言，比較是讓我們見識到其是如何的不可思考、不可述說或不可觀看。

余安邦（本院民族所副研究員）：我想就傅柯的幾個概念與我的田野做一些聯繫。譬如當有一個精神科醫生判定的精神分裂症患者被帶到一個神壇的時候，我們看這個神壇的乩童他怎麼去看你剛才說的傅柯的概念。我要問的是，剛才講的域外的力量如何可能？他如何進入之後在另一個平面上，就是所謂的去皺摺或再皺摺的概念。這個力量如何可能？我的意思是說，我在我的田野裏面，看到一些一般醫院認定是精神病的病人，被帶到現場的時候，那個乩童已經不是站在我們一般的平面在看那個病人，他在達到某種精神或意識的狀態以後，這個皺摺就發生了。發生以後，你剛剛說的 A、B 兩個東西是另一種距離了，或產生了另一種關係，而且很有趣的是這個關係不是固定的。我講的關係就是說，這個所謂的助人者與被助者，或精神病患者與乩童的關係。宗教的空間或神聖的空間是如何可能扮演一種治療的角色？

楊凱麟：先不針對治療方面。如果就傅柯或德勒茲觀點而言，精神分裂是一種對理性與常態的逃逸，或者用我們今天會議上的詞彙，這是對理性的去皺摺。理性本身是一個皺摺狀態，精神分裂從理性逃逸、去皺摺後，就像你所講的，極可能再皺摺成另一種狀態，也可能游離在一種既不皺摺、也非再皺摺，徹底游離的域外。不管哪一種狀態，對傅柯而言都是徹底地不可述、不可視或不可思。然而，如果瘋狂是徹底不可看、不可述、不可知，而且是徹底地對理性去皺摺，那麼傅柯的《古典時代瘋狂史》如何能被書寫？而且成為一門歷史？因為書寫與歷史在某種程度上必然是理性的，必然可述、可思與可看。這讓我們聯想到傅柯早期與德希達之間非常有名的辯論，其所涉及的問題性非常複雜，在這裏只能說傅柯其實並不真的要書寫瘋狂的歷史，他所從事的或許較是去論述某個瘋狂曾經經過，或使瘋狂出現的那個歷史空間，或瘋狂曾經穿過並留下痕跡的空間性，或者不如說，整部《古典時代

瘋狂史》讀到最後，讀者感到的是瘋狂竟是如此的不可述說，傅柯讓我們看到這個不可述的力量，而且力量強大到理性的思維不可能去面對。

何乏筆（本所助研究員）：今天第一場後，黃建宏問我一個問題：怎樣避免「同一的工夫」？如果我們從同一性來談工夫的話，怎麼避免把工夫又看成是以某種同一性的主體為中心的自我實踐？我認為，傅柯或德勒茲這方面的討論對我們最有挑戰性的地方就在這裏。凱麟的報告帶我們到一個這樣的場域，試圖不要從同一性的角度看主體的問題，而是要走出同一性的角度。值得注意的是，真理的問題在這樣的脈絡之下並不會消失。有人認為後現代就是相對主義，但從傅柯有關真理與工夫的討論來看，不能下這樣的結論，因為真理在某些特定條件之下，還是一個逃不掉的「體制」。問題是，在某種真理體制之中，如何發展出一種我暫時稱之為「異質工夫」的可能？我曾經用了向下修養、形下修養或身體修養之類的說法來描寫類似的目標。在我看來，凱麟所突顯的是，這樣的問題是我們必須面對的。文章最後提到人類學及人性的問題：傅柯強調，我們不要一直問「人本身是什麼」這樣的問題。如果在今天談工夫的當代性，尤其涉及儒家工夫論的時候，這樣的問題顯得特別重要。