

## 主體性的裂隙：早期傅柯的想像論

黃冠閔\*

晚年的傅柯在一九八〇年法蘭西大學院以「主體與真理」為題的講課摘要中指出，「自我關注」（*souci de soi-même*，「關注自己」）的研究計畫跨越了兩條主軸：主體性的歷史與「治理機制作用」（*gouvernementalité*）形式的分析<sup>1</sup>。而後在一九八二年拉比諾與德雷福斯出版的《傅柯——超越結構主義與詮釋學》書後的跋〈主體與權力〉中，也對其研究做出某種總結，而指出：「我的目標是構築出，在我們文化中，人類存有者被變成主體的不同樣態之歷史。我的工作處理了將人類存有者轉化為主體之三種樣態的客觀化。……我的研究的一般主題並不是權力，而是主體。」<sup>2</sup>主體概念所須對抗的乃是在「使人屈服、臣服的權力形式」<sup>3</sup>；不論是權力或主體的型態，都帶著內在於歷史的形構動力，系譜學方法所描述的歷史樣貌則顯得像是在抵抗此種主體化的條件。在這兩段回顧的總結中，傅柯明顯標出以主體性的歷史作為其探討的基本主軸。同時，此一歷史的陳述並非對「主體」或「主體性」一詞作為既定的穩固概念而使用；相反地，是要提供出此組概念的多種歷史變樣。其目的是要藉著歷史脈絡的多重性而展現出對主體概念的批判，此一批判並非

---

\* 黃冠閔，本所助研究員、國立政治大學哲學系副教授。

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988 (DE)*, éd. Daniel Defert et François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), tome IV, p. 214.

<sup>2</sup> Foucault, *DE*, IV, p. 223. 法文本將 *human beings are made subjects* 翻作 *subjectivation de l'être humain*，以「主體化」(*subjectivation*) 一詞跟「對象化、客體化」相對。由於法文本也是根據英文而譯回法文，故此處引文的中譯以英文為依據，見 Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 208-209。中譯本為德雷福斯／拉比諾著，錢俊譯，曾慶豹校閱：《傅柯——超越結構主義與詮釋學》（臺北：桂冠圖書公司，1992年）。

<sup>3</sup> Foucault, *DE*, IV, p. 227.

為了取消主體的概念，而是回到康德對批判的構想：測定並標舉出概念的限制。

在前述〈主體與權力〉的引文中，我們也保留了一個特殊的譯法——將 human being (l'être humain) 翻譯為「人類存有者」，此一作為是為了突顯另一個軸向的解讀：人與存有的關係。若以主體作為晚年傅柯的研究主題來看，環繞在 le soi 的種種論述歷史所呈現的，並不只是歷史面貌或者晚年傅柯的某種回歸（主體的回歸？）；反而，仍然應該視為一種繼續對主體的發問，這種發問仍舊不將主體當為「實體」，而是當作非穩定的關係——人與存有的非穩定關係上，或者甚至可以說是，人與存有的自由關係。自身、本身、自己、le soi (das Selbst, the self)，乃是這一關係的樞紐。此種解讀不僅僅將海德格的追問（以 Dasein 為軸探問存有者的存有）帶入而做出轉化，並且也對存在 (existence) 的歷史性做出了一種回應。

當我們嘗試要思考傅柯思想的可能限制時，不能不同時面對此一存在的歷史性問題。

## 一、序說賓斯汪格：夢與想像

如果將目光轉向早年傅柯的著作時，我們可以同意普力威特拉 (Walter Privitera) 的判斷：「儘管後來傅柯不再重提其理論指涉與術語，他給賓斯汪格《夢與存在》作的序或許提供出了傅柯哲學直觀最簡潔的綜合。」<sup>4</sup> 雖然深受海德格對存有學思考的薰陶，並且有概念運用的熟練，但是傅柯並不延續存有學的方向，而反過來，更注意心理學、人類學發展與存有學的緊張關係。因此，藉著賓斯汪格的論題，傅柯將海德格式的存有學思考轉向「人類學」問題<sup>5</sup>，這一個轉向標示著傅柯與海德

<sup>4</sup> Walter Privitera, *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*, trans. Jean Kelly (New York: SUNY, 1995), pp. 30-31.

<sup>5</sup> 海德格將人類學理解為實證科學之一支，預設了「人」是一「現前存有」(Vorhandensein)，而將「此有分析論」(Daseinsanalytik) 與人類學嚴格分開，見 Martin Heidegger, *Sein und Zeit (SZ)* (Tübingen: Niemeyer, 1986), p. 49；賓斯汪格則將存在分析 (Daseinsanalyse, analyse existentielle) 理解為「一種人類學研究，亦即，一種指向人存有之本質的科學研究」，「人存有」指法文 l'être-homme，德文原作 Menschsein，見 Ludwig Binswanger, "Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie", in *Ausgewählte Werke*, Band 3, hrsg. Max Herzog (Heidelberg: Asanger, 1994), p. 231; *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trans. Roger Lewinter (Paris: Gallimard, 1970), p. 51。另外，賓斯汪格也在〈人類學指引下的佛洛伊德的人觀〉("Freuds

格的根本分歧，也呈現出傅柯論學的一個基本特徵。

順著「存在分析」(Daseinsanalyse, analyse existentielle) 的思路，賓斯汪格認為在夢境的雙重意義下有優先性。理由之一是夢境可以指出存在的各種形式。傅柯分析說：「夢的意義是由顯像的符碼到存在的樣態而連續地開展出來。」(du chiffre de l'apparence aux modalités de l'existence)<sup>6</sup> 這種規定認為，要把握夢的意義，不能只對夢的象徵進行詮釋，而必須聯繫到存在的結構，夢的象徵符碼可相應於不同的存在樣態。優先性的理由之二是，夢的經驗包含了一種想像的人類學，可藉此注入一種新的考慮重心，重新審視意象 (image) 與表達、意義與象徵的關係，這一新的考慮方式涉及「意義作用如何顯示」(comment se manifestent les significations)<sup>7</sup>。這兩點歸納出一個方向上的兩個主題：在意義與存在的聯繫上，夢有一優先的地位，而探討夢的意義化作用時，想像是連帶地作為基本領域而被討論。

而在導讀中，藉由將佛洛伊德對夢的詮釋學跟胡塞爾的現象學做對比，傅柯試著突顯出賓斯汪格相對於佛洛伊德與胡塞爾兩者的理論地位。傅柯認為，在表達的語言與客觀結構中，必須建立起兩種表達理論的共同基礎：

從胡塞爾跟佛洛伊德之間的對觀中，產生出一個雙重的題組；必須有一種解釋方法能夠恢復表達動作的滿盈。詮釋學的道路不應該只停留於使精神分析駐足的書寫程序；他應該一直走到一個決定性時刻，使得表達可以將自己客觀化於指引作用的本質結構中；它需要的不是驗證，它需要的是一個基礎。<sup>8</sup>

---

Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie”) 中指出：「人類學的解說與批判觸及到自然人(homo natura) 的一切概念，因為，這裏涉及到的是對人類存在一般的辯護，同時面對著人類存在健康的純粹醫學辯護或者面對著人類存在隸屬於自然一般的純粹自然主義的辯護。人類學的任務是在證明此特殊觀念（案：此處指自然人的觀念），就像是人的所有特殊觀念一樣，並將這些觀念（案：此指自然人的觀念）收納入人類存在的整體中，也決定它們在此存在中的『場所』、建立起對此存在的意義」(Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p. 221)——此文未收於前引的德文四卷本選集中，而收於 1947 年版的 *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*，後一版本一時無法得見，因此此處只引法文譯本。賓斯汪格此處所涉及的是佛洛伊德的「自然人」概念。傅柯也注意到存有學與人類學的此種區別，並指出賓斯汪格極力避免人類學與存有學之間有「先天的分別」(distinction a priori; DE, I, p. 67)。

<sup>6</sup> Foucault, DE, I, p. 68.

<sup>7</sup> Foucault, DE, I, p. 68.

<sup>8</sup> Foucault, DE, I, p. 79.

詮釋學一詞的出現是延續著佛洛伊德的《夢的解析》(*Die Traumdeutung*) 所提示的「詮釋」進路，但傅柯的用法仍帶有濃厚的現象學色彩。對於夢進行詮釋，按照傅柯的理解，必須回到意義與表達的基礎上，而不能停留在無意識如何實現 (*réalisation de l'inconscient*)<sup>9</sup> 的問題上，而這個基礎可以從賓斯汪格的理論努力找到線索。從夢與表達的聯繫上，傅柯評估賓斯汪格的理論基礎，其中關鍵乃是世界、夢與存在之間理論位階的調整。

在夢與世界方面，賓斯汪格引用赫拉克利圖斯<sup>10</sup>，而企圖說明 *idios kosmos*（「私有世界」、「自己的世界」）呈現出夢者自己的世界，此種世界不是一種錯誤的模擬，也不是白日世界的顛倒重組而已，夢是一種私有世界 (*son monde propre*) 的成立。關於此種「共通世界」與「私有世界」的差異，傅柯的評論指出：

夢的世界不是幻想的內在花園。如果作夢者在夢中遭遇其自己的世界的話，那是因為，他能在裏面辨認出他的命運的面貌：他重新找到他的存在的原始運動，以及他的自由，不管這自由是完成的還是被異化的。<sup>11</sup>

在這個專屬自己的世界中，人的存在不是被擱置著，而相反地是「被喚醒」；藉著死亡的焦慮，喚醒了存在。在個人的私有世界中，存在感被死亡焦慮所喚醒，因此，一種負面消極的陰影指引著另一個可能的生存之道，其中的關鍵是「自由」。

這一自由連帶著存在的焦慮，包含著一種不確定性：在生命的完成與異化之間擺盪。儘管夢成立了獨自的世界，但是，作夢者與世界的關係是不穩定的，死亡總

<sup>9</sup> Foucault, *DE*, I, p. 69.

<sup>10</sup> 赫拉克利圖斯的原則是：「醒覺的人活在共通的世界中，但是，睡著的人轉向一個專屬於他自己的世界。」這是赫拉克利圖斯的第 89 斷簡，賓斯汪格在 1930 年的《夢與存在》已經完整引過此一斷簡而突顯出共通世界與私有世界的區別，見 Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, in *Ausgewählte Werke*, Band 3. *Vorträge und Aufsätze*, p. 113。傅柯將賓斯汪格理解的 *eine gemeinsame Welt*（「共通的世界」）翻譯為 *un monde de connaissance*（「周知的世界」），其實在意義上是有出入；不過，在傅柯的文章也注意到賓斯汪格在 1935 年另外寫了一篇討論赫拉克利圖斯的文章〈赫拉克利圖斯對人的見解〉（“Heraklits Auffassung des Menschen”）（見 Foucault, *DE*, I, p. 90, note 1），有關此一斷簡，可參見：Hermann Diels/Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Dublin/Zürich: Weidmann, 1972), p. 171: “tois egrêgorosin hena kai koinon kosmon einai; tôn de koimômenôn hekaston eis idion apostrephesthai”; cf., Roger Munier, *Les fragments d'Héraclite* (Montpellier: Fata Morgana, 1991), p. 89。

<sup>11</sup> Foucault, *DE*, I, p. 93.

是投下陰影。存在也總是鄰近著死亡，作夢者所揭露的命運乃是自由的命運，有死亡擺布的矛盾，只是傅柯強調這不是一種以生命跟死亡對立的矛盾；相對地，死亡本身就是這種矛盾：「在此矛盾中，自由在世界裏也反對著世界，同時將自己當作命運而完成自己，並且否定自己。」<sup>12</sup>也正因為死亡不是生命的對立項，而是存在的矛盾，故而，死亡也可能帶著解消的意味，尤其在夢中可以是種和解的符號，點出了存在的方向；換言之，藉著夢的世界，存在得以完成於獨自的世界裏。

傅柯也進一步指出，內在／超越、主觀／客觀這樣的二分法不能適用於夢——夢在其超越中、藉著其超越，揭露了根源的運動，這根源運動使得存在在其不可化約的孤獨中，拋擲向一個世界，而這個世界又構成其歷史的場所；夢以它自己的原則來揭露世界的歧義性，這世界又整體地指出了存在，存在拋擲於世界中，並且也依照客觀性的形式來突顯出其經驗。<sup>13</sup>

夢不僅只是被設想為內在世界，而且藉著海德格所指的「在世存有」(In-der-Welt-sein, présence au-monde) 來顯現為超越性，此種超越性也緊密地與世界相關連、相應於世界。引文中所謂的「拋擲」意味著，夢中的拋擲相應於此有(Dasein)的被拋擲，同時，一種「出竅」(Ekstase)的結構使得拋擲出的世界包含著不確定性，存在的運動符合著出竅的結構，作為自由的基本經驗。

藉由賓斯汪格的發現，傅柯批評佛洛伊德的方法缺陷是將夢的主體徹底對象化：「佛洛伊德意義下，夢的主體總是一種較少的主體性，在他者的遊戲中被委派、被投射並保留為中介者，被擱置在夢者與所夢之間某處。」<sup>14</sup>傅柯稱此種主體性為「被構成的主體性」(une subjectivité constituée)，在夢的象徵分析中，此種主體只把握住多重語意的一環，即使象徵意義可以有變換，卻不足以找出獨立意義作用的新軸向(un nouvel axe des significations indépendantes)<sup>15</sup>。傅柯所讚許的是「徹底的主體性」、「夢境主體性的構成環節」(le moment constituant de la subjectivité onirique)，此種主體性能夠作為「夢的所有實際意義作用之基礎」<sup>16</sup>。然而，傅柯

<sup>12</sup> Foucault, *DE*, I, pp. 94-95.

<sup>13</sup> Foucault, *DE*, I, p. 90.

<sup>14</sup> Foucault, *DE*, I, p. 98.

<sup>15</sup> Foucault, *DE*, I, p. 96.

<sup>16</sup> Foucault, *DE*, I, p. 98.

在解說賓斯汪格的分析中，得出一個相應於此主體性的命題：

夢的主體並非是說「我」的人物角色……，而事實上是整個夢，包含整個夢境內容。

夢的主體或者夢境的第一人稱，就是夢本身，是整個夢。<sup>17</sup>

符合夢作為自有專屬世界的規定，此世界自己就是主體。夢就是作夢者的主體。並非作夢者在夢中說「我如何」，而是夢在作夢者的夢境中發言。在此種主體性的概念中，「我」是第二義的，自我意識也是次要的，對象性也都是次要的。此處所謂的主體性乃是「非我」的主體性，不以自我意識為依歸、根據。傅柯又延伸說：

作夢，並不是另外一種體驗其他世界的方式；對作夢的主體而言，作夢是爲了體驗他的世界的一種徹底方式，而如果在此點上，這一體驗方式是徹底的話，那是因爲存在尚未宣告爲是世界。夢就置身於這終極的環節上，存在還只是他的世界，一直到了甦醒的前一刻，隨後，存在就不再是他的世界了。<sup>18</sup>

對於傅柯來說，夢所揭示的主體性在於存在地設立一個「自己的世界」。特別處在於，儘管是「自己的」，但這世界基本上是世界全部，尚未有此世界與他世界的區分，也沒有我的世界與別人的世界之別。進行夢的分析也因此是揭示出存在的基本意義。

但是，此種存在的意義乃是藉由夢與世界的超越關係而顯現為空間性與時間性，然而，賓斯汪格注意到垂直的軸向——「此有（存在）的垂直性」(Vertikalität des Daseins)，此種軸向乃是夢中飛升與墜落的座標<sup>19</sup>，是一種呼應於超越的雙重運動（傅柯稱爲「超越一下降」，trans-descendance）<sup>20</sup>，具有一種關於存在的意義維度。相較於巴修拉所謂的「升騰的心理學」，賓斯汪格則毋寧選擇以「升騰的人類學」來看待。這種「人類學」的標示是為了呼應人的此有在情感與情調世界中的動

<sup>17</sup> Foucault, *DE*, I, p. 100.

<sup>18</sup> Foucault, *DE*, I, pp. 100-101.

<sup>19</sup> 在 1930 年的《夢與存在》裏，賓斯汪格的討論起於對「彷彿從雲端墜落」的分析。在 1945 年《精神醫學中存在分析的研究方向》文中，則引用了巴修拉之《大氣與夢》(1943)對於垂直性（升騰／墜落）的研究，見 Binswanger, “Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie”, in *Ausgewählte Werke*, Band 3, p. 255; *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p. 81。

<sup>20</sup> Foucault, *DE*, I, p. 108.

態關係<sup>21</sup>；而傅柯的解釋是，此種垂直軸向的夢境可以揭露出「存在的時間性、本真性、歷史性」<sup>22</sup>，在時間、空間之不同的狀態下、不同的結構中，可以使得「人存有的樣態」(les modalités de son Menschsein) 展露出來。同樣地，在夢的運動中，也可以把握到「此有藉以界定的絕對根源顯現形式」(forme de présence absolument originaire où se définit le Dasein)<sup>23</sup>。由於夢深切地與此有的存有學結構相關，因此對夢的分析從人類學層次走向存有學層次；根據此有與在世存有的內乎其中，夢也開展出某一種世界；關注著存在的存有樣態乃是「在世界中的顯現」(présence au monde)，而顯現在夢境中之時，此種樣態仍然構成一種「在世界中的顯現」，只不過，差別是夢中的世界蘊含著想像的動作。

在此意義下，傅柯順著賓斯汪格的脈絡，插入一層理論論述重點而闡發一種「想像的人類學」。不同的是，傅柯一方面否定沙特認為「想像域」、「想像物」(l'imaginaire) 是不在場者的取代<sup>24</sup>，故而，藉著意象指涉「實在」(le réel)、想像指向「非實在」(l'irréel) 的這種區分<sup>25</sup>，而將想像作用與意象分開，此種分離，在另一方面也使得傅柯離開巴修拉對文學意象的立場。

夢與想像的地位也顛倒了：「夢不是想像作用的一種樣態；夢是其首要的可能性條件。」<sup>26</sup> 傅柯的此種顛倒明白地顯示比巴修拉走得更遠<sup>27</sup>，而稍後自一九五七

<sup>21</sup> 本文暫時以「情調」來翻譯 *Stimmung*，賓斯汪格將 *Gefühl* 與 *Stimmung* 並稱，在討論脈絡中，注意到心情、心緒、情感的「合調」(*Gestimmtheit*) (Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Band 3, p. 246) 與「病態的不合調、變調」(*krankhafte Verstimmungen*) (Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Band 3, p. 252)。

<sup>22</sup> Foucault, *DE*, I, p. 109.

<sup>23</sup> Foucault, *DE*, I, p. 109.

<sup>24</sup> 沙特的典型說法可見：Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire* (Paris: Gallimard, 1986), p. 46。

<sup>25</sup> 本文在此將 *image* 翻譯為「意象」，實際上也可翻譯為「形象」、「圖像」、「影像」。沙特的脈絡則是順著胡塞爾的說法，分別了「形象意識」(*Bildbewußtsein, conscience de l'image*) 與「想像」(*Phantasie*)，前者有實在性，是對一個形象性事物的表象，例如一張圖畫、一張照片所示，後者則蘊含非實在性，例如金山、獨角獸之類的事物。從細節上來說，沙特的用法中包含了「成象意識」(*conscience imageante*) 與「形象意識」(*conscience de l'image*)，見 Sartre, *L'imaginaire*, p. 30, p. 32。

<sup>26</sup> Foucault, *DE*, I, p. 110.

<sup>27</sup> Foucault, *DE*, I, p. 114.

年出版的《空間詩學》起，巴修拉則切斷想像與夢的某種精神分析紐帶<sup>28</sup>，而集中於想像的獨立性，並且在更晚的《夢想詩學》裏面分別了夜夢跟晝夢<sup>29</sup>。夢的優先性與前述的「私有世界」或「自我世界」相關，由於夢提供了一個「自有的世界」，使得想像作用得以展布，下面的引文顯示關鍵的想法：

想像似乎不是一種關注他者的行為，也不是在缺席的基礎上看待他者為一種準顯現 (quasi-présence) 的行為。它更像是只注視自己，當作是其世界的絕對意義，將自己看作是一種自由運動，此自由運動自成一世界，也停泊於此世界中，像是停泊於其命運中。透過它所想像的，意識才注視到在夢中揭露出的原始運動。因此，作夢不是想像作用的一種獨特生動的方式。相反地，想像，才在夢的環節中注視著自己；想像是夢到自己在作夢。<sup>30</sup>

除了注意到想像與夢的優先性不同外，此段文字也表明出一個有關「想像」與「世界」的特殊立場，傅柯尚且遵照巴修拉的立論方式，將想像與實在切開，但仍然保留住想像與世界的關係，而其特徵是：想像並非為了對象化而作準備，想像「注視著自己」(se viser soi-même)，這裏的「自己」出現為一個世界（「自成世界」—se fait monde），而此一世界乃是「我的存在之宇宙誕生過程」(la cosmogonie de mon existence)<sup>31</sup>；讓存在構成為世界，是存在的世界化，也是相應於海德格所論「此有」的「在世存有」而有世界。

相較之下，傅柯認為，意象（或形象、影像）乃是受制於實在，作為實在的替代品，對缺席者做出顯現的模擬，使之彷彿顯現。故而，夢境並非是任意拼裝之「意象的狂文」(une rhapsodie d'images)<sup>32</sup>，在夢中出現的意象化景象只是一種「結晶化的意象」<sup>33</sup>，是當夢的過程被打斷時所凝結成的，是在警醒時擷取出來的。傅柯也同時以根源性的存在運動為分野，分析想像與意象在夢中的不同機制：

<sup>28</sup> Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace* (Paris: PUF, 1984), p. 2；參考巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師出版社，2003年），頁36。

<sup>29</sup> Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie* (Paris: PUF, 1986), p. 25.

<sup>30</sup> Foucault, *DE*, I, p. 112.

<sup>31</sup> Foucault, *DE*, I, p. 112；類似的說法用到 *idios kosmos* 時，傅柯肯定：“La cosmogonie du rêve, c'est l'origine de l'existence elle-même”. (*DE*, I, p. 91)。

<sup>32</sup> Foucault, *DE*, I, p. 116.

<sup>33</sup> Foucault, *DE*, I, p. 117.



在夢的過程中，想像運動指向存在的最初環節，在此環節上完成了世界的根源構成。然而，在被構成的世界中，警醒意識試著要重新掌握此運動，這意識以知覺來作詮釋，用幾乎不能知覺的空間線當作運動的座標，也把運動折向意象的準顯現 (*quasi-présence de l'image*)。<sup>34</sup>

「準顯現」一詞有胡塞爾分別形象意識與想像的脈絡意涵，本文無法在此詳論。但不論是白日夢或夜夢，在夢者的意識中有影像、意象的顯現，但此影像、意象與實在的關係並不是再現的模仿關係。在夢這個先驗主體中<sup>35</sup>，意義世界是由想像作用所構成，形象、影像、意象只是被構成的。傅柯藉由此種現象學方法的說明為對比，進一步剖析賓斯汪格的思考方向，指出他試著要完成一種從意象透顯出想像作用的世界構成，並稱此種作法為「想像域的先驗還原」(*la réduction transcendantale de l'imaginaire*)<sup>36</sup>；在傅柯眼中，此種「想像域的先驗還原」就相當於「從夢的人類學分析到想像作用的存有學分析之過渡」，實現此種過渡乃是「存在分析」的主要問題。

對於此種「想像作用的人類學」，傅柯提出一種「表達的人類學」來作補充，這些表達有悲劇、史詩、抒情的三種層次，然而其作用是要避開意象指涉缺席者的缺點，而以「意象」當作「一種表達的樣態」——「在自己中收攏並將自己給予為顯現的滿盈」(*la plénitude d'une présence*)<sup>37</sup>，也使得「意象」成為表達的「風格」問題，此風格展現在歷史的環節中，如此，使得表達的人類學轉向歷史的面向。

這種「歷史」面向呈現的是語言、表達的客觀化過程。而夢的角色是一種表達的指引——

夢顯示出根源環節以及對我們存在的引導意義作用。夢並非歷史的真理，但是，藉著讓存在中最不可化約到歷史的東西浮現，夢最能夠顯示出存在對於尚未獲得的自由可以有何意義，顯示在一客觀表達中，在一個普遍性的環節

<sup>34</sup> Foucault, *DE*, I, p. 117.

<sup>35</sup> 本文將 *le sujet transcendantal* 翻譯為「先驗主體」，亦即，將 *transcendantal* 翻譯為「先驗的」。但在中文世界大致有三組不同的翻譯法，在對應 *a priori* 的關係中呈現翻譯的差別，例如，黃振華作「先驗」／「先天」，勞思光作「超驗」／「先驗」，牟宗三作「超越」／「先驗」，而近年關子尹、劉國英採「超越論的」／「先驗」。

<sup>36</sup> Foucault, *DE*, I, p. 117.

<sup>37</sup> Foucault, *DE*, I, p. 118.

中。<sup>38</sup>

顯然，夢是與歷史截然不同的層面，然而，夢所保留住的「根源環節」並不是真正的自由，或者至少不是客觀化於表達中的自由。然而，能在未來中展現的自由才是實在的人之任務。反過來說，夢所彰顯的「根源環節」仍須進入歷史的考驗中，因為，此種「根源環節」也就是存在的運動。存在 (existence)，來自海德格所指稱的 Dasein，總是一種有歷史性的存有者。同時，所謂「存在的原始運動」乃是朝向著死亡的伸展，海德格稱此伸展是「此有的伸展」，而伸展的特殊運動性質乃是「此有的發生」(das Geschehen des Daseins)<sup>39</sup>，亦即，歷史性 (Geschichtlichkeit) 的根據。此種歷史性展布於 da/sein 之間有張力的時間結構，順著這種「出竅」(ek-statisch) 的結構，並且順著 da 的特徵，而實現於「在世存有」，原始的拋擲也成為存有者的歷史命運 (Geschick, Schicksal, destinée, destin)。此種海德格的存有學結構乃是賓斯汪格之存在分析的前提，也是傅柯評估的基礎。從表達的人類學作為基礎點，傅柯對於賓斯汪格的評價最終落在「想像域的人類學研究」上，賓斯汪格在夢之中所挖掘闡明的，乃是：

一個根本環節，在此環節上，存在運動發覺了決定性的分界點，一邊是存在病態主體性中異化的意象，一邊是存在完成於客觀歷史中的表達。想像域，乃是中間地帶，是此種選擇的「元素」(élément)。<sup>40</sup>

傅柯的結論也同時標舉出自由，只是，由夢的意義所顯露的自由同樣帶著苦惱與幸福——存在的苦惱是異化，而幸福則是表達的幸福，兩者也都是自由經驗的一環。想像則是連結的維繫點與決斷點，但因為落在中間地帶，本質上，乃是不確定的。這種不確定性隱藏在傅柯的解說中。似乎傅柯仍然注意到自由，而自由有其存在條件，夢與想像則揭露出實際的存在條件，亦即，「世界」的條件。而「世界」則隨著「想像」的不確定而有其不同的「世界化」。

然而，根本地看，此種「世界」跟「存在」一樣，既不是固定的結構，也不是現成的客觀事物 (Vorhandenheit)，兩者都回溯到一個條件上：存在的運動；這是為指出：存在是動態性的。因此，存在的自由並沒有確定的保證：自由是在苦惱與幸

<sup>38</sup> Foucault, *DE*, I, p. 118.

<sup>39</sup> Heidegger, *SZ*, p. 375.

<sup>40</sup> Foucault, *DE*, I, p. 119.

福之間搖擺。不過，值得思考的是，傅柯將「幸福」歸諸於「表達」，將「苦惱、不幸」歸諸異化。這兩個說法有著黑格爾的影子，也似乎暗示著馬克思主義的可能解讀。不過，我以為更為直接的是海德格的存有學結構影響著傅柯，以致於傅柯透過胡塞爾跟梅洛龐蒂構想的表達現象學，以便回應海德格的基本存有學計畫，因而在此處集中地討論表達的問題。事實上，有關「表達」的問題以某種程度被傅柯擱置，就像他對想像的討論也隨後封緘了。遺留下來成為貫串傅柯主體性概念的是，一個與存在相連的不穩定結構——自己的世界、自己的顯現。

因此，根據傅柯對賓斯汪格之「想像的人類學」所做的剖析，我們可歸納出：主體性並不以自我意識為基礎；相對地，主體性僅僅只揭露出自我關係的結構。以夢為主體的說法顯示，主體並非單純的「我」，亦即，主體不再是原子式、孤島式的孤立個體；主體與世界經驗相連結。存在分析所要突顯出的環節乃是此種開展為世界的自己與自己的關係，換言之，是在世界中的主體性。

這意味著什麼呢？夢的歧義性值得注意。夢成立於自己的世界，然而，此時的「世界」是唯一的世界，是世界整體，更明確地說，此世界是自己的世界整體，其中沒有實際的他人、他物、異己者的世界。相反地，夢的世界（自己的世界）對於甦醒的世界而言，是個異樣的世界，對於醒覺意識來說，是清晰的彼端，是自我意識的彼端，自我意識的他者。換言之，連結著夢的想像作用，所樹立的是帶有歧義性的主體性，而歧義處或者裂隙就在「自己」上。集中在「自己」(le soi) 與「屬己」(le propre, das Eigene) 的思考，也對著主體性的裂隙發問著；而歸屬於己 (appropriation, ereignen, Ereignis) 的作用則是始終擺盪在此種「歸己」、「成己」、「屬己」與「離己」、「異己」的緊張關係中。

## 二、回應海德格的迂迴

這個論點讓我們轉入某種海德格式思想經驗的穿插。

我們必須重回前面的線索重新發現「自己」關係的脈絡，以及其相應的海德格的問題脈絡。

海德格在其《存有與時間》中，在批判以「我思」、「先驗我」為主體的前提下，用 Dasein 來取代，然而，有兩個相關的線索指向前述的「自己」的問題，一是在第九節 (S9) 中描述「此有」的特徵時，以「向來屬我性」(Jemeinigkeit) 來取

代原本的人稱說法。另一則是在第二十五節 (§25) 中指出：此有的誰以「我」、「主體」、「自己」出發來呼應自己<sup>41</sup>。而此種「誰」作為主體乃是以「托體」（「支撐體」，*Subjectum*）的意義被理解。此種「托體」在重疊的他異性中維持為相同的，並且有著「自己」的特徵 (*Charakter des Selbst*)。然而，海德格並不滿意以此意義來說明「此有」的存有理解，同時，也將「向來屬我性」的直接回應「此有」（「此有總是我的此有」）的誰，當作是一種遮蔽。因此，「自己」只被當作是「存有者之存有的一種方式」，「自己」的獨立性與非獨立性都應該回到「存在的一存有學的」設問 (*eine existenzial-ontologische Fragestellung*) 來引領。

在此種反對以「我」為主體的追問中，海德格並未將「自己」當作確定不移的核心；相對地，即使「自己」可被設想，但仍然要被排入「存有理解」的問題群組中，在此意義下，「自己」若等同於「我」的話，同樣在存有學與存有兩層次的意義下都反而遠離「存有者之存有」的問題。固然如此，「自己」並未被拋除，藉著揭露「人們」(*das Man*) 與「異己者」（如「異己者乃自己的複本」這種看法——*Der Andere ist eine Dublette des Selbst*）<sup>42</sup> 的非本真性，海德格的存在分析卻仍然要擺脫均質普遍的主體性（立基於日常生活的「人們」），而彰顯出「本真自己的存有」(*das Sein des eigentlichen Selbst*) 或者「本真性的自己存有」(*das eigentliche Selbstsein*)。

儘管不預先承認何種主體有或沒有優先性，而是訴諸於「存在性徵」(*Existenzial*) 的場域開啟，海德格仍然設想著一種與存在相關的本真自己，《存有與時間》第四章的總結是：

本真地存在著的自己之相同性也還是存有學的，這是要透過一種斷裂而如此，這種相同性是斷然有別於在體驗多樣性中貫穿留存的我之同一性。<sup>43</sup>

此處所謂的「斷裂」構成後來海德格對笛卡爾以來的主體性形上學的批判，也同時是總結地取代先驗我的現象學立場；海德格不再停留在靈魂同一性的典型理性心理學立場，將自身的相同性 (*Selbigkeit des Selbst*) 從我的同一性斷開，擺脫了意識哲

<sup>41</sup> Heidegger, *SZ*, §25, p. 114: "Das Was beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem Subjekt, dem Selbst".

<sup>42</sup> Heidegger, *SZ*, §26, p. 124.

<sup>43</sup> Heidegger, *SZ*, §26, p. 130: "Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich".

學與心理領域的主體論述。這一「本真自己」的論述有幾個不同層次的比照說法（自己／我，存在／體驗，相同性／同一性，本真／貫穿留存），既包含著對於「向來屬我性」以「我」為主體的觀點，也帶入了另一個對於「自己」與「本真」、「屬己」(eigen, propre) 的存在考慮。以 Dasein 取代主體或我，並不僅僅只是揭示存在經驗而已，也不僅僅為了在承認存有學差異中奠定存有學對於存有的追問，此一取代藉著結合「自己」、「本真」、「屬己」這三個概念的線索，同時雙重地探索「奠基」與「超越」的問題；在海德格的思想脈絡裏，此種「此有分析」到了晚年則以思考 Er-eignis 為核心，將時間性、歷史性、本真、自己、顯現（遮蔽）、自由等關係都貫串起來。

如果，此一線索可以使得我們更理解傅柯對於「自己」與「屬己」（或「私有」）的論述，在符合賓斯汪格—海德格脈絡下時，有一個既承接又批判的論述場域，那麼，有關「想像的人類學」似乎像是回應著康德—海德格軸向之「哲學人類學」的發問線索。

在與《存有與時間》幾乎同時的《康德與形上學問題》<sup>44</sup> 中，海德格藉著對於《純粹理性批判》（主要是 1781 年第一版）中有關「先驗構想力」（或「先驗想像力」，transzendente Einbildungskraft）的詮釋，提供基本存有學預備之形上學奠基 (Grundlegung der Metaphysik) 的思考，同時，在同一個形上學思考的軸線上回答人之本質的問題。海德格的解釋有其特殊性，一方面將形上學奠基理解為對有限理性的超越，此一超越乃具體成為《純粹理性批判》的基本任務，而將先驗哲學解讀為有關存有理解之超越的探索<sup>45</sup>。另一方面，則是將先驗想像力詮釋為感性與知性的共同根源，在先驗圖式論構成時間的純粹形象 (reine Bilde der Zeit)<sup>46</sup> 時，此意義不僅是存有物的 (ontisch)，也是存有學的 (ontologisch)，並且先驗構想力的本質結構使得「超越的構造」(Verfassung der Transzendenz)<sup>47</sup> 在可能性的基礎上被更新了。

<sup>44</sup> 以 1925/26 年講課與後來 1928/29 年講課為基礎，第一版出版於 1929 年，以下引用的是第三版：Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik (KPM)* (Frankfurt: Klostermann, 1965)。

<sup>45</sup> Heidegger, *KPM*, p. 25.

<sup>46</sup> Heidegger, *KPM*, p. 122.

<sup>47</sup> Heidegger, *KPM*, p. 129.

海德格的此一解釋強調了第一版「先驗演繹」作為一種「主觀演繹」時，奠定了先驗主體的主體性<sup>48</sup>。他特別的詮釋之處在於論斷人類理性的有限性乃是由於感性化，而感性化的基礎乃是時間：

如果先驗想像力應該是人類主體性的根源可能性基礎，且針對此主體性的統一性與全體性，那麼，先驗想像力就必定使得某個純粹感性的理性成為可能。但是，在其普遍意義下，使得純粹感性必須在形上學奠基中被把握，此純粹感性乃是時間。<sup>49</sup>

雖然，康德將直觀的時間形式規定為內感 (*der innere Sinn*)。然而，海德格則將感性的接受性訴諸時間化的可能，更進一步將此種接受性溯源於時間的「自感」（或可譯「自我感觸」）(*Selbstaffektion, affection de soi*)<sup>50</sup>。海德格的此一詮釋獨特地突顯出一個康德不曾承認的「自己」。「自感」的意向性在形式上使得對象的「接受」成為可能，故而，對象性來自於一種更為根源性的「自己指向自己」或「自己關連到自己」(*Sich-selbst-angehen*) 或者「自我吸引」(*auto-sollicitation*)<sup>51</sup>。海德格的關鍵論斷：

就時間屬於有限主體的本質而言，且當一個自己能被關連 (*angegangen werden*) 時，時間作為純粹的自感而形成了主體性的本質結構。<sup>52</sup>

如此，則時間化的「自感」構成主體性的基本結構；在康德的脈絡下，此結構也是有限性的結構，「自己」乃是「有限的自己」。範疇主觀演繹中的三層綜合，分別將此時間化過程具體出來，同時，海德格還順應著先驗想像力的合一化 (*Einigung*) 作用，而稱有一種「根源的時間」，藉著先驗想像力將根據放在、植根於此根源時間上時，才有了「超越的根柢」(*die Wurzel der Transzendenz*)<sup>53</sup>。

海德格勾勒先驗想像力作為康德之形上學奠基的詮釋，最後則凝聚為一個可導

<sup>48</sup> 不過，在有關此種「純粹主體」或「先驗主體」的說明裏，海德格有時作了詞語的變換，如：*die Frage nach der Subjektivität des transzendierenden Subjektes als eines solchen* (*KPM*, p. 151)，就將 *transzendental*（先驗的）換成 *transzendierend*（超越的）。

<sup>49</sup> Heidegger, *KPM*, p. 157.

<sup>50</sup> Heidegger, *KPM*, p. 171.

<sup>51</sup> Heidegger, *KPM*, p. 172.

<sup>52</sup> Heidegger, *KPM*, p. 172.

<sup>53</sup> Heidegger, *KPM*, p. 178.

向基本存有論的論題上：「根源的時間使得超越的純粹形構得以發生。」<sup>54</sup>這一命題使得海德格對於《純粹理性批判》的詮釋可以接到哲學人類學的發問上，並就人的有限性來探究人的存有理解與時間性、超越之相關的討論扣連。由「根源時間」所產生的自感作用烘托出「自己」，此種「自己」、「自感」、「時間」三者所建構起來的根源主體性，並不是一種實體，亦即，不是一種以「我」為實體的靈魂。但此主體性的結構又拉住了「有限性」與「超越」，如此，海德格在《存有與時間》中所追問的存在結構則能嵌入此一不同於經驗意義的「哲學人類學」。

以想像力分析作為哲學人類學的探問線索，這就將理性心理學與哲學人類學的關係疊合，而面對著自由與有限性的人類條件則是在存有學問題核心上思考著；或許可以說，海德格的康德詮釋標出了某種「有限性」分析的典範，亦即，康德的範疇演繹既彰顯出知識的可能性條件，但是也顯示出人的存有學限制；此種雙重性乃是十九世紀以後思考「人的本質」這一思考路線的基本特徵。傅柯在《詞與物》的分析也直指此種「典範」。

### 三、瘋狂、裂隙

繞過海德格的此有分析論的迂迴，我們回到傅柯剖析夢的存有論後的另一動機，同樣是針對心理學對象的某種基礎，傅柯對於「精神治療」的病理前提做出批判。在《心智疾病與心理學》一書中，以「心智疾病」(*maladie mentale*)為問題主軸，傅柯也分就生物學模式、精神分析的個人史模式、現象學的存在分析等模式做了心理學歷史的考察，而在第二部分裏則是對「瘋狂」的歷史構造做出簡短的剖析<sup>55</sup>。在賓斯汪格存在分析的脈絡中，傅柯指出，病態心理乃是以「混亂世界」或「有病的世界」(*monde morbide, l'univers morbide*)<sup>56</sup>做解釋。傅柯同樣地引用賓斯汪格討論赫拉克力圖斯有關「私有世界」的片段，而指出病態的關鍵：

<sup>54</sup> Heidegger, *KPM*, p. 179.

<sup>55</sup> 我們主要指的是1962年改版的《心智疾病與心理學》，而忽略1954年第一版的《心智疾病與人格》，在修訂版中以第二部分「瘋狂與文化」取代第一版中社會異化論的解釋。參考英譯者前言：Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, trans. Alan Sheridan, foreword by Hubert Dreyfus (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), pp. xxiv-xxix。

<sup>56</sup> Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie (MMP)* (Paris: PUF, 1997), p. 68.

此種混亂的存在同時是以一種非常特殊風格的拋棄於世界來標示：在喪失宇宙的意義時，在喪失根本的時間性之時，主體異化了在自由逆現的世界中之此一存在。<sup>57</sup>

所謂的「病態」所揭露的，其實是一種誤導的世界：

疾病的癥結是在於私有世界跟拋棄於世界的非本真性兩者間的矛盾統一。或者，用另一組詞彙說，疾病同時是隱遁到最糟糕的主體性中，也墮入最糟糕的客觀性中。<sup>58</sup>

傅柯的分析結束於一個質問：讓主體性出現的世界本身。然而，原始的雙重性仍然主導著，世界與某種存在主體的矛盾構成疾病，而這一疾病的根源是自己與世界的拉扯。

以《古典時代的瘋狂史》研究成果為素材的〈心智疾病之歷史構造〉，是《心智疾病與心理學》的第五章，傅柯沿著理性與不理性 (*déraison*) 為對立的主軸，說明瘋狂與真理的關係。然而，瘋狂有其歷史構造，故而，在《心智疾病與心理學》第五章接近結論處，傅柯摘要說明人的心理學化乃是建立在瘋狂被排斥的經驗上，而十九世紀的拘禁所呈現出不同於過往的歷史意義，專門只囚禁瘋人的行為背後有一全然不同的心理學設定：

整個當代心理學的知識論結構植根於此一與大革命幾乎同時的事件，而它涉及到人與他自己的關係。<sup>59</sup>

傅柯所宣稱的乃是，瘋狂作為人的「自然真理」之途徑，瘋狂揭露的乃是人「自己的條件」 (*ses propres conditions*)<sup>60</sup>。我們也必須注意這裏所用到「自己的」這個形容詞，「自己的」也是「屬己的」、「專屬的」 (*le propre*)，這個詞所呼應的是「自己的世界」——這也揭露出：瘋狂作為「人自己的條件」如何涉及人的主體性內部的規定。但是，當傅柯轉向瘋狂的歷史建構（經濟與文化規定著排斥作用）時，瘋狂所顯示的條件乃是世界的異化，是世界對人自己的排斥。傅柯明白地指出：

<sup>57</sup> Foucault, *MMP*, p. 68: “un style très particulier d’abandon au monde”.

<sup>58</sup> Foucault, *MMP*, p. 69.

<sup>59</sup> Foucault, *MMP*, p. 88.

<sup>60</sup> Foucault, *MMP*, p. 89.



當代世界使得精神分裂成為可能，並不是因為精神分裂的事件使得世界變得不人性的與抽象的；而是因為我們的世界產生一種解讀，使得人自己在世界中不再認得他自己。<sup>61</sup>

根據這一說法，如果精神分裂的理由來自世界的話，那麼，這種分裂同時也是人（精神分裂者）與世界的分裂。這正如傅柯所說：

如果投射於癲狂者的妄想中的世界禁錮了投射者的意識，那不是因為意識黏著在自己身上，也不是意識剝除了它自己的存有可能性；而是因為，世界在異化了他的自由時，不能承認他的瘋狂。<sup>62</sup>

根據傅柯的這一分析，可以更深一層地思考是否在人與世界的關係中疊合了人與自己的關係。換言之，精神分裂的根據難免不是來自一個更為弔詭的原始分裂：（人）自己與世界的分裂。而由於「自己」的介入，引發著人與他自己的關係，這一關係更是人在存在中的原始分裂、人與自己之間根源性的分裂。但傅柯的探問也帶著歷史的印記，這種自我關係纏繞在歷史的形成過程中。如同對待瘋狂的方式在歷史轉折中顯現出不同的面貌，瘋狂所揭示的自我關係也隨此歷史轉折標示不同的自我關係。這是一種雙重的皺摺、雙重的環繞、雙重的交叉。

以《知識考古學》的論述為例，在發現「歷史的先天」(*a priori historique*) 這種論述條件時，歷史其實仍然受到主體性概念的制約。固然，此種主體性擺脫了「我」與「自我意識」的非經驗性，但是，在「自己」中分裂之主體性的裂隙才是歷史與世界之場域化可能。場域化意味著歷史沒有「自己」，世界沒有「自己」；問題回到單純的開始：誰有自己？

對此分裂的原始經驗，應當就是對瘋狂的肯定，也是對存在的肯定，然而這其實只是個入口與切口。通過海德格的主體性批判，傅柯去除了以「我」為實體支撐的主體性想像，轉而以「自己」作為論述與實踐纏繞的參照點，但是，此種「自己」只是「關係」，只是被構造的關係。然而，傅柯不能不面對著來自瘋狂所展現的弔詭——瘋狂者有自己嗎？瘋狂者是他自己嗎？瘋狂者「直接地」是自己嗎？瘋狂者不能說「我」嗎？

對於世界的承認與認識來說，主體性的裂隙既是自我意識的根源，也是瘋狂的

<sup>61</sup> Foucault, *MMP*, p. 101.

<sup>62</sup> Foucault, *MMP*, pp. 99-100.

根源。不將「自己」當作實體，但是卻也可以將「我」視為關係——重疊、纏繞、皺摺的關係。如此，辯證法的否定性似乎也為積極性、實定性 (positivité) 作準備，無限的關係仍然纏繞在人的有限性上。早期的傅柯從有限性引入了主體構成與歷史的關係網絡，而在經過歷史與世界關係的折疊而產生出的「自我關注」（或「關注自己」），晚年傅柯不免開啟了倫理主體的想像，這同時是個積極性的想像。然而，這究竟擺脫了黑格爾式的「理性的狡獪」了嗎？傅柯還設想著「主體的狡獪」或「自己的狡獪」嗎？傅柯夢想著自己的自由嗎？我們並不確定。

我們可以引齊克果《論絕望》的兩段文字來標示出此一問題的深刻處：

人是精神。但什麼是精神？那是我。那麼，什麼又是我呢？我是一種關連到自己的關係，換言之，它在關係中乃是此關係的內在指引；我不是關係，而是關係之回到自己的回歸。<sup>63</sup>

一般而言，想像力乃是無限化的施作者，它不是像其他機能一樣的某一機能，但是可以這麼說，它是這些機能的意義所繫。……一般地說乃是想像域將人轉移到無限中，但同時也僅僅使得人遠離他自己，並且在繞離自己之時，返回他自己。<sup>64</sup>

回顧早期傅柯的思想軌跡，可以發現，在此篇談賓斯汪格的文章之後，「表達的人類學」並沒有成為傅柯思想發展的主題，儘管，傅柯始終保持對文學的高度興趣，也透過文學闡述他異性、異托邦（他異場所）的分析目光。從心理學的路向切入，他展開了瘋狂之旅，進而揭示了主體與歷史的形構關係，而從主體的裂縫中，他航向新的方法目標。因此，雖然前述的「表達的人類學」並不顯題化為傅柯後來研究的重心，但是，環繞主體性脈絡所開展的論述場域已經可以在此早期問題設定

<sup>63</sup> Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir* (Paris: Gallimard, 1988), p. 61: "L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit? C'est le moi. Mais alors, le moi? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport ; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport".

<sup>64</sup> Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 91: "L'imagination est en général l'agent de l'infinisation, elle n'est pas une faculté comme les autres...mais pour ainsi parler, elle est leur portée. (...) C'est l'imaginaire en general qui transporte l'homme dans l'infini, mais en l'éloignant seulement de lui-même et en le détournant ainsi de revenir à lui-même".

中看出端倪。在《夢與存在》序的最後，傅柯點出風格與歷史的問題，他指出：「表達是語言、藝術作品、倫理：風格的所有問題、所有的歷史環節都以其客觀變化來構成這個世界，這世界的夢對我們展示了我們的存在的原始環節與引導意義。」<sup>65</sup> 夢與瘋狂扮演著類似的角色，而且成為傅柯主體論述的一個基底。

想像也並沒有被當作研究的主題或方法，然而，從前述的分析來看，傅柯熟悉從沙特、巴修拉以降的討論，現象學的訓練（胡塞爾與海德格）也從他翻譯與討論賓斯汪格的著作中可以看到明顯痕跡。不過，與其肯定傅柯有一主題化的或作為方法的想像論，不如說，想像論引導傅柯通往他自己的問題意識。想像的問題與表達、風格的問題結合，而人類學面向的探索則引向主體的形構與存在經驗的界限；瘋狂作為作品的缺席，可以視為對不在場者、非實在者的界限探索。對於實踐領域的要求，使得傅柯離開夢與想像的詮釋學，而更注意倫理的意涵。從想像轉往表達，所涉及的是存在的風格。

這一風格的指引有倫理意義，早期傅柯透過夢與瘋狂揭開存在、世界與主體的問題性，而將此思想線索連結到晚年傅柯所追問的自我修養時，我們可以肯定地指出，主體的風格化並未完全脫離「語言、藝術作品、倫理」。然而，主體的風格化深深鑲嵌在歷史中，表達留下了缺口，歷史的未完成處也是主體的裂隙處。

---

<sup>65</sup> Foucault, *DE*, I, p. 118.