

考古學空間與空間考古學 - 傅柯的「異質拓樸學」 (*hétérotopologie*)

楊凱麟
中山大學哲學所

論文摘要

對傅柯而言，真理必然指向某種使其為真的獨特知識型 (*épistémè*)，而後者則脫離不開它所形構其中的「知識空間」或「考古學土壤」。這個特異而稀少的空間不僅是主體置身之處，而且不可避免的，就是主體自身。然而一切的問題在於，伴隨每種知識型而各自分化差異的知識空間從來不是歐幾里德式的，不是可定位、固著、測度或計算的座標化場域，而是永遠處在異質力量匯聚、域外與域內衝擊、極限與中心不斷退縮錯位的拓樸學運動之中。傅柯將此稱為「異托邦」 (*hétérotopie*)，一種介於詞彙與事物、中心與邊陲、內部與外部、極遠與極近之間經由錯綜繁複的操作/工夫所逼顯的純粹不可見性。本文將透過傅柯最重要的著作之一《詞與物》對此空間性從事分析，探究其所提出的「異質拓樸學」得以成立的條件及其超驗場域，並藉此呈顯傅柯思想中至為特異的哲學風景。

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，傅柯持堅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，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（M. Foucault, 1994d, 709）。於是，這個一再被指稱歷經鉅大困境的哲學家，由《性特質史》出版計畫的擱延、空缺終至另起爐灶所間接証實的思想內在斷裂，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 1966 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」？

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、作為權力實踐（*pratiques de pouvoir*）等的實踐。」（M. Foucault, 1994d, 718）換言之，主體並不獨立於促使其成為主體的真理遊戲，相反的，正是經由某種真理遊戲的實踐或工夫（*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，考古學所欲考掘的不是別的，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」（M. Foucault, 1966, 14）²。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的淋漓盡致，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

¹ M. Foucault, 〈作為自由實踐的自我關注之倫理學〉（«*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*»），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. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller；708。

² 法文版頁碼後以分號隔開的黑體數字為中譯本參考頁碼。考量字詞翻譯及行文脈絡容有不同，引文將不完全依據中譯版本。底下皆同。

果它們想要的話) 蹦蹦跳跳) (M. Foucault, 1966, 221)。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（權力實踐）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！

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台，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實踐，其使古希臘主體性進入使其成為可能的真理遊戲中³。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…」（M. Foucault, 1966, 15）。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、基督宗教的、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》時期所曾開展與褶皺的異質空間，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）（M. Foucault, 1994e, 756）。

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』呈現。」（G. Deleuze, 2003, 316）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，相反的，它們處在一種永恆的失衡、碎裂、轉向、分叉、歧異或歧出中。這

³ 關於傅柯所挖掘的這個古希臘皺褶及其存有論意義，可參閱何乏筆最近的研究，〈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，台北：中研院中國文哲所。

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，哲學在這裡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，不斷自我曲扭轉折，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。這裡銘刻了哲學家傅柯的簽名。

在這裡，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），相反的，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，我看到我在我所不在之處，在一個虛擬地開敞於表面之後的非實在空間中，我在那裡，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裡。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。」

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褶皺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「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，鏡子成為某種褶皺可視性之線的裝置，並因此褶皺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。

褶皺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，然而這個由褶皺所定義的空間同時卻必然是反廣延的。A. Badiou 指出：「褶皺，首先是^{大寫}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。」（*Annuaire philosophique 1988-1989*, 162）簡言之，這個由可視性光線的諸褶皺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。褶皺（反廣延單位）在此成為迷宮的真正最小單位，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褶皺所交織而成的複多迷宮之中。

這個可視性之線的褶皺在《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褶皺進自己的畫中（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...⁴。

⁴ 龔卓軍曾對此畫從事極深入的分析，可參閱，《文化的總譜與變奏》，第六章「可見與不可見」，pp.177-206。

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」(M. Foucault, 1966, 24)。真正不可視者不在畫的前方，不是畫所未能畫出的前景，不是畫中幾乎所有日光的想像匯聚處，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。」(ibid., 26) 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) 正是由這種這些抽象複線、這些非場域、不可定位、反廣延的疊層操作所給予。

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。」(G. Deleuze, 1981, 88)

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，相反的，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 (entre-deux)，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（「我不在在之處」或「我所在之處的我的不在」），但同時卻又永恆地自我溢出（「我在不在之處」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)，相反的，是一種「思考的赤裸不可能性」(M. Foucault, 1966, 7)，一塊「不可思考的空間」(*ibid.*, 8)。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。

三、語言的赤裸存有與皺褶作用

「總有一天必需來試著定義此『域外思想』的基本形式與範疇。」

—— M. Foucault, « La pensée du dehors », 1994c, 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 représentation*) 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」(M. Foucault, 1966, 15)。對主體與知識的思考被轉化為對權力實踐或真理遊戲之實踐的思考。一切問題似乎都代換成如何在既有條件下摺皺出新的空間？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，這裡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」的權力實踐。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 (*énoçabilité*) 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⁵。

⁵ 《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…」(Foucault, 1966, 7; 1)。

搖動傅柯笑點的，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」（M. Foucault, 1966, 8）。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普同化的怪異類別（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。在這部百科全書前，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」（*non-lieu*）被逼顯，且實際上其只可能被逼顯於一種不可思考性之中⁶。

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，什麼是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？在這個逼進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」（M. Foucault, 1966, 10 ; 5）；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戢止）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，而此經驗同時吊詭地皺褶為語言存有本身：「語言在對其極限的跨越（*franchissement*）中發現其存有」，此即「哲學的非辯證語言形式」（M. Foucault, 1994a, 247）。

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」作為例証，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」（Foucault, 1994b, 328-329）。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，然而也正是在此，在語言的極限上，字詞再度自我封閉，其不再具有述說、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*），

⁶ 「除了在語言的非場域中，它們還能在哪裡並置呢？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。」（M. Foucault, 1966, 8 ; 3）

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証的內容；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⁷。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，或者更正確的說，「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。」（M. Foucault, 1994c, 519）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：

⁷ 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」（M. Foucault, 1994c, 518）。

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 [恢復鎮定]）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，而主體一說話的「我」一崩解、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」的孤獨至高權力裡有其場域，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。（M. Foucault, 1994c, 78）

「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裡裸露出來，吊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裡。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。

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。而哲學與文學從必需從事的，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（Je），一個作為一切明証基礎的主體：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証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，我思所証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，一切明証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轉換或確認。「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」所証成的僅是一種「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，也無法由客體來檢証，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。」（M. Foucault, 1994c, 523）由是，域外似乎並非真理遊戲的終結，相反的，正是由這裡（由「非場域」這裡？）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殖的可視性皺褶（「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。」（M. Foucault, 1994c, 524-525）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」（entre-deux），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。」（M. Foucault, 1966, 25 ; 12）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？辯証法在此失去其威力，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⁸。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台（M. Foucault, 1966, 143 ; 173-174），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。同樣的，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⁹。對傅柯而言，這個銘刻現代性的異托邦無非是另一種虛構（fiction），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」及其附庸的人學，其所具有的「『反向』或『低層』知識論位置」（position « ana » ou « hypo-épistémologique » ; M. Foucault, 1966, 366 ; 463），將留待未來更進一步的分析。無論如何，皺褶、去皺褶、再皺褶，皺褶在皺褶…，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

⁸ 「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。」（M. Foucault, 1966, 142 ; 172）

⁹ 屬於我們現代的知識型由三道軸線構成其龐大的「人學」空間，參閱 M. Foucault, *Les mots et les choses*, ch.X, « Les sciences humaines », 1. Le trièdre des savoirs, pp.355-359.

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。」
(M. Foucault, 1966, 353-354 ; **446-447**)

書目

- Borgès, 《波赫士全集》II, 台北：台灣商務印書館，
- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris : Éditions de la Différence, 1981.
- _____ « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Deux régimes de fous*, Paris : Minuit, 2003, 316-325.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966. (中譯本：《詞與物－人文科學考古學》，上海三聯書店，2002)
- _____ « Préface à la transgression », in *Dits et écrits*, vol. I, Paris : Gallimard, 1994a, pp.233-250.
- _____ « La prose d'Actéon », in *Dits et écrits*, vol. I, Paris : Gallimard, 1994b, pp.326-337.
- _____ « La pensée du dehors », in *Dits et écrits*, vol. I, Paris : Gallimard, 1994c, pp.518-539.
- _____ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits*, vol. IV, Paris : Gallimard, 1994d, 708-729.
- _____ « Des espaces autres », in *Dits et écrits*, vol. IV, Paris : Gallimard, 1994e, 752-776.
- 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，台北：中研院中國文哲所。
- 龔卓軍，《文化的總譜與變奏》，台北：台灣書店，1997。