

自我的去作品化： 主體性與問題化場域的傅柯難題¹

楊凱麟
中山大學哲學研究所

中文摘要

本文試圖透過傅柯對主體性（*subjectivité*）的迫問探究其哲學所曾展現的思想特異性，並由此確認（或再確認）傅柯作為一位當代哲學家最重要的手勢。簡言之，傅柯透過文學、性特質（*sexualité*）、死亡、瘋狂等極限經驗重寫了帕門尼德斯（*Parménide*）「存有與思想同一」的當代版本，只是在傅柯所簽名的這個版本中，存有成為一種擺脫自我的存有，思想是一種另類思考的思想，而這兩者唯一的同一，則僅由於它們都逼顯且只逼顯差異的力量。

差異或另類的永恆回歸。透過這種對差異不斷重複的力量，傅柯並無意揭露某種不可見性，不是要使其變得可見，相反的，是想呈現不可見性是如何的不可見，而且正是在這種不可見性的絕對不可見中，虛構爆發其最大的威力。哲學僅能是一種虛構，而且正是在這個意義下，傅柯毫不猶豫地表示「除了虛構什麼都未書寫」。

關鍵詞：米歇·傅柯、主體性、另類思想、域外、虛構、死亡、瘋狂、不可見性。

Abstract

By analyzing Foucault's inquiry on subjectivity, this paper attempts to demonstrate the singularity of his philosophy and to confirm (or reconfirm) his most important gesture as a contemporary philosopher. In brief, Foucault rewrites "the identity of being with thought" of Parmenides through experiences of limit such as literature, sexuality, death or madness. However, in this modern version signed by

¹ 本文是《分裂分析傅柯》（*Schizo-analyser Michel Foucault*）系列研究第一部份「自我的去作品化」（*désœuvrement de soi*）第一章，曾發表於中研院歐美所主辦的「傅柯思想研討會」（2003/12/28）。作為一系列研究的開場，必然面臨嶄新詞彙的引進、複雜概念的建構與思想場域的鋪設等權宜考量，基於本研究所設想的書寫規模，本文所使用的某些詞彙、概念或思想環境（*milieu*）容或因其在漢語語境的陌生疏遠，或因當代法國哲學的乖謬繁複，無法立即致使清晰（*clair*）與區辨（*distinct*）。這無疑是本系列研究未來將致力從事的，但對應於笛卡兒所倡議的觀念的清晰區辨性，在此也願意提醒德勒茲透過萊布尼茲所揭諸的，觀念的隱晦區辨性之可能。

Foucault, being becomes a being freed of itself, while thought is always conceived otherwise; the only identity between the two lies in their revealing and only revealing the power of difference.

The eternal return of difference or otherness. With the power of constant repetition of difference, Foucault does not intend to unveil some kind of invisibility: not to make it visible but, to the contrast, to demonstrate how the invisibility is invisible. Besides, it is exactly in this absolute invisibility of the invisible that fiction bursts forth its greatest power. Philosophy can only be a fiction and it's exactly in this sense that Foucault declares without hesitation that "except fiction, nothing has been written."

Keywords : Michel Foucault, subjectivity, alternative thought, the outside, fiction, death, madness, invisibility.

波赫士（Jorge Luis Borges）在他某一本詩集的序言寫道：「作家的命運是很奇特的。開頭往往是巴洛克式，愛虛榮的巴洛克式，多年後，如果吉星高照，他有可能達到的不是簡練（簡練算不了什麼），而是謙遜隱蔽的複雜性。」（波赫士，334）吾人不太確定傅柯是否讀過這段話，不過在他才華洋溢的《詞與物》（*Les mots et les choses*, 1966）中卻極巧合地以對波赫士作品的桀桀怪笑開啓他自己的巴洛克式風格²。當然，這個「愛虛榮的巴洛克式」傅柯並不始於《詞與物》，粗略地說，從六〇年代的「文學時期」到七〇年代的「監獄時期」，傅柯似乎都投身在一種躁熱熾烈的巴洛克式誇大狂（*mégéomanie*）狀態裡³；然後，毫無跡象的，是《歡愉的使用》（*L'usage des plaisirs*, 1984a）鋪顯的枯山水。吾人不僅驚駭於傅柯狂躁時的狂躁，更震懾於他皺褶（*pli*）轉變後的隱蔽複雜；從一逕張牙舞爪到最終謙遜隱蔽，或更確切地說，這個中介於《性特質史》內部唐突的八年沈默，從《知識的意志》（*La volonté de savoir*, 1976）到《歡愉的使用》書寫風格及內容的明顯斷裂，究竟意味著什麼？什麼是隱匿在這個表面斷裂之後，或不如說，致使這個斷裂竄突的謎樣力量（或不如說力量之謎）？或許，位於斷裂兩側的前/後傅柯並不如一般想像那麼遙遠，其不過是同一塊思想平面的拓樸皺褶或翻轉？何種橫貫性（*transversal*）的哲學手勢得以飛越（*survol*）傅柯的這一系列翻轉？換言之，究竟存不存在一種關於傅柯思想平面的強度連續體（*continuum d'intensité*），其不僅標誌傅柯思想本身，且正是使其成為當代哲學家的特異簽名？

一、擺脫自我

歷經八年懸宕後，在倉促推出的《性特質史》第二卷讀到的完全不是第一卷的延續，相反的，其不無突兀地開始於一篇「導論」⁴，且極罕見與令人詫異的，

² 《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。各法文版頁數後以分號隔開的黑體數字為中譯本參考頁數，由於行文脈絡的考量，引文將不完全依據中譯版本）

³ 傅柯在 1976 年出版《知識的意志》並聲稱一個關於六冊《性特質史》鉅型書寫計畫已展開。如果我們對照《知識的意志》中所開展的讓人駭然與繁複無比的權力關係運作，再對照未來幾冊的書名（包括《肉體與身體》、《兒童十字軍》、《女人、母親與歇斯底里患者》、《性變態者》、《人口與種族》），即使當時仍不確知其具體內容，但只要稍微想像一下，幾乎已足以為傅柯所想呈顯的龐大考古學圖像感到暈眩。從《詞與物》（1966）或甚至更早期著作（特別是《古典時期瘋狂史》（1961））開始，就某種意義而言，傅柯的書寫風格似乎一直是巴洛克式的。即使是到了《知識的意志》，即使是他終究沒能完成、但已宣稱從事的《性特質史》計畫，我們都還是可以強烈感受傅柯的巨大型躁症或誇大狂，並深深為他這種獨特思考風格所吸引。試想《知識的意志》出版時，他竟然宣稱要作一個橫跨紀元前五世紀直到十九世紀為止的「精神分析考古學」，並似乎以此來反抗拉康（Jacques Lacan），這是何等雄心與魄力！簡直是傅柯巴洛克風格的頂峰。

⁴ 表面上，《性特質史》卷一：《知識的意志》似乎被視為整部《性特質史》導論，其實卻只是之前出版的《監視與懲罰》（*Surveiller et punir*, 1975）續篇，其將權力運作更細緻與無可逃脫地描繪出來，換言之，仍然屬於「愛虛榮的巴洛克式」傅柯；我們因此有一部假的導論（《知識的意志》），它其實是《監視與懲罰》或巴洛克傅柯的結論，與一篇真的導論：《歡愉的使用》前

傅柯的「我」介入文本，以第一人稱開始述說一系列由否定句構組成的論述⁵。幾頁之後，傅柯以一種異常尖銳與強烈的筆調寫道：

推動我的動機，它至為簡單。我希望在某些人眼中這動機就足以自我完滿。它就是好奇—總之，僅僅是好奇，其便值得略帶頑固地去實踐：不是那種想同化於適合認識之物的好奇，而是允許**擺脫自我**的好奇。知識的激情(acharnement)所為何事，如果它僅應為保證認識(connaissances)的獲得，而非保證(在某種方式與竭盡所能)認識者的迷途？在生命某些時刻，知識的問題(如果能另類思考於現在所思、另類知覺於現在所看)對於繼續觀看與繼續反思是不可或缺的。或許有人會對我說，與自我的這些遊戲僅應停留於幕後；且其頂多構成準備工作的一部份，這在它獲致其效果後便自我抹消。然而，到底什麼是今日哲學—我指的是哲學活動—，如果它不是思想對其自身的批判工作的話？如果哲學不是在於去知悉如何與直到何處另類思考的可能性(而非對已知事物的合法化)的話？在哲學言說中總是不乏那些可笑之物，當它想從外部對其他言說制定律法、向其他言說訴說何處為其真理與怎麼去發現這真理時，或者當它在天真的實証性(positivité naïve)中對其預先判決時；然而，探索在其自身思想中能經由其所從事(源自一種其所陌生知識的)練習(exercice)而被改變之物，卻是其權利。「論文/嘗試」(essai)—必需將此詞彙理解為真理遊戲中自身的更動式檢証(épreuve modificatrice de soi-même)，而非以溝通為目的的對他者的簡化佔有(appropriation simplificatrice d'autrui)—就是哲學的鮮活形體(corps vivant)，如果哲學現在仍然至少是它過去所是的樣子(亦即在思想中的一種「修行」(ascèse)，一種自我練習)的話。(Foucault, 1984a, 14-15 ; **127-128**。黑體字為本文作者所加)

在這段重要無比的引文中，傅柯的「我」吊詭指出「擺脫自我」(se déprendre de soi-même)的必要，而饒富興味的是，其又恰恰與整本書稍後所一再探究發展的古希臘「自我掌握」(se prendre soi-même)大相逕庭。一方面，「擺脫自我」在此或許較不意味一般意義下的主體消抹，而較是一種自我的去作品化(désœuvrement)，一種永遠意圖「另類思考於現在所思、另類知覺於現在所看」的思想運動。傅柯稱之「問題化作用」(problématisation)。另一方面，這段引文隱含傅柯認為的兩個「今日哲學」激進行動，它們由一種純粹差異所標誌：首先，

40 頁。傅柯這種導論再導論，導論之後又有導論的怪異行徑指向一種極具思辨強度的自我「更動」(modification)，或更確切地說，自我去作品化(soi désœuvré)，這正是本文底下欲探究的重點。

⁵ 「這一系列研究的問世比我預期晚得多，而且也以另一形式問世。底下，就是為什麼。其不應是[...]我的目的不是[...]我的意願也非[...]」(Foucault, 1984a, 9 ; **123**)。

一種要求「擺脫自我」的永恒好奇，另類思考或另類知覺的可能由此逼顯。其次，這個由「知識的激情」所往往導致的「認識者的迷途」，其最終指向的其實較不是其他事物（不管是傅柯所曾研究的瘋狂、犯行、臨床醫學、言說或性特質）的問題化，而是思想本身永不止息的自我問題化。套用傅柯在《歡愉的使用》著名的表達方式，吾人甚至可以這麼說：要問題化其他客體，必需先自我問題化。哲學思考成爲而且只能成爲一種去作品化自我的皺褶（pli），它不在於外在客觀世界的認識，也不在於內在意識的自省，而在於透過皺褶域外（dehors）建構一塊問題化作用場域，而後者正是另類思考的實在性條件。

確切地說，傅柯提出一個關於問題化作用的問題。以「問題」爲字根所變化的詞彙：問題化作用、問題架構（problématique）、問題化（problématiser，作爲動詞）或再問題化…在此高頻率出現。那麼，到底什麼是這個被動詞化的問題？它絕不可混淆於單純的動詞「問」，而是問題本身的活化或生機化。《歡愉的使用》導論其實從事一件非常獨特的操作；在過去，傅柯曾問題化監獄、醫院或療養院，使它們以問題架構的形式展現；然而，他在此所欲問題化的對象正是問題化本身；換言之，傅柯要問題化問題化作用，或者他所能直接呈顯的，是問題化作用的問題化作用。問題化本身成爲問題化的對象。傅柯在這篇導論中不再關注瘋子、犯人、病人…這些他曾投注無數心力的對象，而迴返到最原初的動作，但不是單純迴返到使瘋子、犯人、病人之所以成爲瘋子、犯人、病人的那些運動（這是他在過去著作中所作的），而是迴返使那些運動（問題化作用）成爲可能的原初場域。換言之，傅柯在導論所真正從事的，不是對《知識的意志》中權力關係或權力網絡的極致推演，而是反向而行，回返到使權力成爲無所不在的那個問題架構所滋生的原生場域，迴返到宇宙所能開始創生的那團原生熱湯（bio-soupe）之中，更進一步探尋問題的萌芽點，問題的零度或創生地。因此，《歡愉的使用》所真正探究的，與其是傅柯自己所揭露的「性特質的問題化作用」，不如說是「問題化作用的考古學」⁶。確切地說，傅柯多重領域的書寫曾讓他曖昧遊移於歷史學家、心理學家、社會學家、語言學家或刑法學家…之間，但他最後這個手勢無疑剝除其眾多面具，露出哲學家的本真面孔。

在這段幾乎可視爲傅柯哲學遺囑的引文中，問題化作用首先就是一種差異化作用；問題架構之所以可能來自一種不可或缺的差異性。因此，問題的形構不是知識論上的同，而是傅柯透過《歡愉的使用》與《自我的憂慮》（*Le souci de soi*, 1984b）所揭示的，美學上的異；它是一種風格學（stylistique），而不是文法學。問題化作用因而永遠不可能涉及一種「事物教學法」（leçon de choses），它不是單純地「認識世界」或「認識你自己」，而是認識，或更確切地說，建構認識世界或認識自己的諸差異條件；這些條件「致使去以不同角度與更澄明光線瞥見所

⁶ 「我意圖從事**問題**，問題架構，的系譜學。」（Foucault, 1994h, 386；黑體字爲原文斜體字）

曾從事之事」。(Foucault, 1984a, 17; 130) 換言之，如果意圖，比如說，問題化瘋狂，絕不是去尋覓瘋狂的概念史或歷史定義，也不需去挖掘其病理或家族原因，而是「改變其觀看方式，更動其認識視域」，以求「另類思考已被思考之物」。(Foucault, 1984a, 17; 130)

對傅柯而言，另類思考是一種修行，一種經由練習所可能（但不一定能）促成的更動⁷。然而，這卻絕非尋常意義下的改變或演化，所謂練習亦絕非習慣的養成，而是相反，其來自問題化作用所標誌的流變，一種純粹的差異化。換言之，思考似乎總是意味著自我問題化以問題化世界。「一件工作，當它不同時也是一種企圖，其更動[人們]所想與甚至[人們]所是時，不會太好玩。」(Foucault, 1994j, 668) 這似乎便是帕門尼德斯「思想與存有同一」的傅柯版本。其特異處來自兩個被接合的獨特概念：**擺脫自我的存有與另類思考的思想**。究極而言，致使此同一性可能的唯一條件，吊詭地由一種純粹差異所深深浸潤，以致甚至可以指出，思想與存有唯一的同一性，就是純粹的差異；兩者之所以同一，只因為都是差異的絕對重複。差異與重複在傅柯的存在美學中交會，而也正是在此，他在當代法國思潮中與德勒茲（Gilles Deleuze）取得最深沈的親緣性。

傅柯用問題化作用來界定這個隱含在存有與思想中的差異及差異的重複⁸。所謂問題，就是懂得「如何讓**重複**差異玩起來」。(Foucault, 1994h, 109) 然而，如果本文稍早曾將傅柯的差異概念指向一種經由擺脫自我所實現的激進哲學行動，這個寓涵存有論的差異其實又拓樸地指向一種「自我關係的強度化作用」（intensification du rapport à soi）。既擺脫自我卻又是其強度化，這並非自相矛盾，也不是單純的文字遊戲，因為在此涉及晚期傅柯最精微複雜的主體性構思，其一方面引進域外作為主體性的建構元素（域外思想），另一方面在與域外交會、周旋、推移、冒進、等待、僵持，或甚至被其錯亂、毀滅、崩潰…的同時（越界[transgression]），一種強度化作用持續進行，而且僅在其進行中域外才可能開敞，但後者卻絕不是可預期者。換言之，擺脫自我意味將自我擲入域外的混沌與不可思考（impensable）中，但自我的置入域外卻僅成立在一個先決條件下，即自我關係的強度化作用。就某種程度而言，吾人甚至可以指出，傅柯的主體性概念沒有別的意思，它僅僅意味域外的自我皺褶，如何將不可思考與絕對**大寫**外在（Extérieur）摺入，成為一種由差異所標誌的特異性「域內」（dedans），這便是傅柯最終所構思的自我技藝最主要意涵之一⁹。

⁷ 何乏筆曾對傅柯的修行或「工夫論」提出極有趣的深入分析，並藉此嘗試一種「跨文化修養史」的論述可能。（何乏筆）

⁸ 「作為自《瘋狂史》以來我所引領研究的共同形式的觀念就是**問題化作用**…」(Foucault, 1994h, 669；黑體字為原文斜體字)

⁹ 德勒茲曾深入發展傅柯關於皺褶與主體性的關係，可參考他的 *Foucault*，特別關於「皺摺

無疑地，傅柯拒斥一種主體的先天理論 (Foucault, 1994k, 718)，但晚期傅柯對主體性或自我技藝的構思並不意味主體的復活或借屍還魂，相反的，由域外所銘刻的傅柯主體性概念是對既有主體理論所給予的致命一擊，其不再僅是簡單的否定主體或其思維，而是更激進地，主體性僅在連結到擺脫自我的力量才成爲可能，且正是在這股力量的永恒迴歸中，我成爲他者，思想成爲域外思想。究極而言，這個由擺脫自我與另類思考所共同描繪的主體性不正由某種越界所標誌，其總是意味著極限 (limite) 之探索？只是在此並不涉及對大寫律法 (Loi) 所發起的天真反叛或挑戰 (一般性否定)，也不具任何實証及物性 (transitivité)，而是一種「什麼都不肯定的肯定」(affirmation qui n'affirme rien；Foucault, 1994b, 238)。換言之，越界並不是某一疆界的逾越與冒犯，而是如德勒茲所說的，置身於「分隔我們知識與無知的極點，且其促使其中之一經過另一」(Deleuze, 1968, 4) 越界所指向的永遠不是可定位界限，更非無窮退縮的邊界，而是一個由知識與無知、由現在所思與不可思考所浮動交織的無定限極限 (limite indéfinie)。在此，無定限較不意味不可決定，更非含糊失序，而是一種風格化的自由，存在美學由此滋生。

如果主體性由越界所逼顯，而後者總是意味一種現在所思與另類思考的赤裸交接或相互攫取，從另一角度來看，這似乎也隱寓主體性由一道不斷切分成已知與未知、思想與不可思考的虛擬之線 (ligne virtuelle) 所標誌，其分別指向現在與未來時間性；而無疑的，傅柯的主體性構思是一種朝向未來的存有學，儘管其吊詭地總是以過去 (歷史) 作爲研究對象。而在這道虛擬之線上，「越界將極限帶往其存有的極限」(Foucault, 1994b, 237)，換言之，越界不是指向單純的極限，而是極限的極限，正是在此，主體性等同於一種強度化作用，一種極限的存有。傅柯在此極爲貼近法國哲學家西蒙棟 (Gilbert Simondon) 對個體化作用極富原創性的構思，他指出「生物存活於其自身之極限，在其極限上」，且其「如同問題化存有 (être problématique) 被呈顯」。(Simondon, 224, 27) 確切地說，正是在由極限的存有所銘刻的這道虛擬之線上，在這個未來與現在交會或切分的纖細無定限中，域外拓樸地皺褶成一個充滿特異性的域內，不可思考成爲思想的核心，而擺脫自我成爲主體性唯一被確認的手勢。

然而，什麼是使傅柯這個存有論皺褶可能的條件？產生於虛擬之線上，由域外所貫穿與構成的主體性具有什麼特異性？如果主體性與越界不可分開，其卻絕不涉及一種關於限制 (limitation) 的辯証，而是問題架構的更動：極限在此被推向其存有的純粹狀態，而存有則擺脫自我，流變爲另類於目前所是之物。「並非爲了已喪失其專屬客體或其經驗的新鮮性，而是爲了已驟然被剝奪的 (對其而言是歷史性『自然』的) 語言，我們今天的哲學就如同一塊多重荒漠般被體驗：這

並非哲學之終結，而是哲學僅能在話語極限的邊緣重拾話語，且在此復元（se reprendre）：在一種純化的後設語言（métalangage purifié）或在重新閉攏於其夜晚、於其盲目真理的詞彙厚度中。」（Foucault, 1994b, 241-242）由是，想進一步理解傅柯所構思的獨特主體性似乎不能不觸及使其可能的域外，那個僅能藉由一種被推向極限的極限的話語所閃現的實在性。而也正是在此，傅柯在六〇年代「文學時期」對布朗修（Maurice Blanchot）、巴塔伊（Georges Bataille）、克羅索斯基（Pierre Klossowski），或甚至馬格利特（René Magritte）所書寫的一系列評論才贖回其重要性，因為這些文章雖然乍看之下各有所指，而且幾乎一致地以文學或藝術評論面貌問世，然而卻總是有一股特異的思想流湧貫穿它們，使它們不再僅是單純的文學研究，而是對域外的一系列偏執探究。即使一直到他生命盡頭，在《歡愉的享用》，這股對域外的迷戀仍緊緊纏繞著傅柯，成為確認其哲學特異性的主要簽名之一。

二、去作品化空間

究竟何謂域外，這個傅柯所謂的大寫外？本文已指出這是一塊攸關另類思考、差異重複、極限存有之極限、主體性皺褶…的問題化場域。然而，域外並不指向任何地方，也非任何地方的否定或外在，其必需透過「極限的非辯證語言」所述說，而此語言「僅只鋪展於對敘說它的人的越界中」。（Foucault, 1994b, 244）一方面，這個不斷自我越界的非辯證語言逼使言說主體成為一種純粹的空洞形式，因為「我」只存在於其永不止息的自我越界，我是我因為我不是我…；韓波的無窮重複，阿鐸殘酷劇場的永恆回歸。這是一塊由不可思考所註記的「非地方」（non-lieu），一塊總已經蘊涵精神分裂的問題化土壤。另一方面，這個述說域外的非辯證語言在其不斷自我越界的強度化作用中導向一種無客體狀態，或不如說是客體的闕如，因為其不再指向任何真正客體，而是好像只為了證明語言本身的存在而被述說。這是語言的赤裸存在，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，成為一種野性威力四射之處。換言之，對傅柯而言，域外指向一種特異的語言經驗，一種語言—大寫存有（Être-langage），其連結空洞主體與缺席客體¹⁰；它是這兩者（「非主體」與「非客體」）所構成的「非關係」（non-rapport）。反過來說，這個雙重的缺失正逼顯出語言自身的「天然存有狀態」（Foucault, 1994d, 519；78），語言在此既不再是主體藉以附著其上的形式，也不再指向外在於自身的客體。語言在這個單一行動裡裸露出來，吊詭地不再被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，傅柯說，所

¹⁰ 「語言在其_{複數}極限的跨越中發現其存有：一種哲學非辯證語言的形式。」（Foucault, 1994b, 247）

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。

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〈域外思想〉這篇論述布朗修的文章，傅柯所要追索的不僅僅是當代文學的特徵，而且也是思想的特徵：其非關真理，非關真理再現，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爲書寫的唯一目的，而這股威力存在且只存在於語言之中，其既不需仰賴某一主體說出，也不需連結到任何既存客體。換言之，其完全是虛擬的，不具任何現實性（actualité）。而哲學與文學所必需從事的，就是去創造這種由差異、極限與另類思考所產生的虛構虛擬性。由是，傅柯以一種語言—大寫存有的「我說」對立於笛卡兒提出的理性—大寫存有（Être-raison）「我思」（cogito）。在笛卡兒哲學裡，「我思」是爲了確立一個完全不容懷疑的大寫我，一個作爲一切明証基礎的主體：我思考這個行動本身證明我的存在不容懷疑，因爲我是一個正在思考的東西。換言之，所謂「我思」並不需真的思考「我是否存在」這件事，而是思考這個行動本身就足以讓一個作爲明証基礎的東西（被稱爲「我」）得以確認（Descartes, 83-87）。大寫我存在的確認並不需要「我思」中的思想指向外在世界，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簡單「我在」，其甚至不能被稱爲是一個概念；這是康德對笛卡兒的著名批評（Kant, 278-292）。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，空洞主體不再能扮演思想的基礎，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，因爲它既無涉主體也非關客體。如果在此狀況下還有所謂「我在」的話，我的存在則僅是一種「語言的赤裸經驗」（Foucault, 1994d, 520 ; 81）。換言之，其即不透過主體感知，也無法由客體檢証。它只能是只存在於語言中的虛擬性，一種純粹的語言—大寫存有。

傅柯說：「除了虛構我什麼都未書寫」。（Foucault, 1994e, 236）然而，如果當代的的思想影像由虛構的力量所銘刻，這卻絕不意味其可混淆於想像（imaginaire）、假造（artificiel）或非實在（irréel），因爲虛構並非憑空捏造與信口開河，其具有一種因嚴格定義而導致的稀少性。根據本文上面的分析，虛構僅在一種空洞主體與缺席客體的雙重缺失下才可能成立，或僅逼顯於擺脫自我的主體與另類思考的思想所交錯而成的非關係中。「虛構物（le fictif）從不在事物也不在人物之中，而在介於兩者間不可能的逼真（impossible vraisemblance）：交會、

最遙遠者的逼近、我們所在處的絕對隱匿。虛構因而不在於促使不可見可見，而在於促使見到可見的不可見性是何等不可見。」(Foucault, 1994d, 524 ; 89) 換言之，虛構絕不是想像的，它絕不等同於無中生有，因為它具有絕對的實在性，儘管它是虛擬的。然而，虛構也不在於單純的使可見的不可見性變的可見（簡單實証性），而是使思想本身成為登錄「可見的不可見性」之強度量。這無疑使虛構成為一種充滿特異能量的思想湧湧，其威力並不來自一種明晰的明晰性或可見的可見性，而是相反的，湧現於不可見的不可見性。這是最遙遠者之間的拓樸交會，兩個最極端點因思想運動介入所產生的不可能疊合。不是促使那不可見成為可見，而是促使不可見的不可見性源源噴湧其威力，這就是虛構的偉大力量。確切的說，如何使不可見的不可見性仍保有其不可見的虛擬能量，這就是當代哲學中的傅柯難題。

虛構，而非真實，成為構成哲學抽象機器的要素，因為，洪席耶（Jacques Rancière）精準指出箇中關鍵，「實在必需被虛構以被思考」。(61) 但這絕不是一般所謂的「一切皆虛構」，不是「人人皆有其真理」，更不是想再樹立另一種真實/虛假對立的真理政權，而是徹底「攪亂介於事實理性與虛構理性的邊界」。(62) 如果用德勒茲哲學語彙來說，虛構展現一種「偽造的威力」(puissances du faux)，在此只湧動著無數徹底去中心化的運動與徹底解放的時間。(Deleuze, 1985, 186-187 ; 565) 然而，這個當代哲學、電影或文學所不約而同瞄準的「可見的不可見性的不可見」究竟透過何種佈置、何種圖式或何種疊層堆疊，最終得以閃現於傅柯文本之中？重點不在於去再現或發明任何不可見形式，不是將其曝置於理性光線下審視，而是去捕捉其力量，去追尋或尾隨其流變，因為正是後者使得思想得以另類思考，而主體得以擺脫自我。可見的不可見性、思想的不可思考性，主體的去主體性…揉雜在去中心化運動與解放時間所填充的混沌之中…等等。的確，誠如傅柯自己坦然承認的，這些力量與其強度恐怕根本無法從理性秩序中通過 (Foucault, 1994f, 238)，這是永遠伴隨虛構威力的困難與風險，但或許吾人可以在傅柯對瘋狂與死亡的探索中找到他思想中這個不可見性的原初型態，或者至少是極珍貴稀有（但絕非僅有）的某些線索。

三、瘋狂存有論

1. 死亡—人類抒情之核

1986年德勒茲出版他對傅柯思想的評論《傅柯》(Foucault)，在這本書最後，德勒茲不無突兀地寫了一句非常意味深遠的話，他說：「極少有人能像傅柯般以自己所構思的死亡概念死去。」(Deleuze, 1986, 102 ; 170) 傅柯於1984年6月因愛滋病猝死巴黎一家他曾仔細分析的古老醫院，但這段話的重要性在於其隱約指出某種介於超驗平面與經驗平面間的連結，某種在現實死亡與觀念死亡間暫時還無法清楚述說的串連，而傅柯不僅以自己所構思的死亡概念死去，而且正是在這

個觀念與事實或虛擬與現實的曖昧關係中，成就一種特屬於傅柯生命與傅柯思想的存有美學。在德勒茲的這句引文中，傅柯似乎將自己投身於兩種死亡之間，一邊其所構思的死亡，另一邊則是他自己的死亡；而就某種意義而言，傅柯的生命暴長於這個由雙重死亡所註記的迷宮之中，從而展現其令人驚心動魄的生機。無疑的，死亡概念就如瘋狂概念一樣，從各個層面深深纏崇著傅柯的思想，以致甚至很難不在閱讀傅柯時不為此感到著迷與動容。《臨床醫學的誕生》(*Naissance de la clinique*, 1963) 第九章的標題正是「可見之不可見」，傅柯在結尾寫道：

認識生命僅只能成立在一種殘酷、化約與早已是煉獄般的知識，此知識只欲求死亡。[...]現在，死亡的知覺則反過來成為特異性的建構；正是在死亡的知覺中，個體重現，且逃離單調的生活與這種生活的整齊劃一；在死亡悠緩、半遮半掩卻又已昭然若揭的逼近中，共同且啞啞的生命最終流變為一種個體性；某種魅黑的包圍孤立著生命，並且賦予生命它的真理的風格。正是在此彰顯了大寫病態 (Morbide) 的重要性。一旦跨越其門檻後，『大寫死亡景象』(*Macabre*) 便意味死亡的一種同質性知覺。而大寫病態則允許一種幽微知覺，其源自生命在死亡中所尋獲的它最歧異形象。病態正是生命的稀少化形式；存在在這個意義下自我耗盡、衰竭於死亡的空無之中；然而同樣也在這另一意義下，存在在死亡中取得其怪異的積體，不可被化約於共同性 (conformité) 與習慣，或固有的必然性中；它成為一種特異的積體，由其絕對的稀少性 (rareté) 所定義。[...]死亡已離開其古老的悲劇天空；它最終成為人類抒情的核心 (le noyau lyrique de l'homme)：其不可見的真理，其可見的秘密。

(Foucault, 1964, 175-176 ; 256-257 ; 黑體字為原文斜體字)

恐怕沒有任何一位當代哲學家，任何一篇當代哲學文本曾比傅柯的《臨床醫學的誕生》更動人地描寫死亡，特別是縈繞於死亡與生命間所盤根錯結、飽含巴洛克風格的繁複關係。《臨床醫學的誕生》這一章就結束在這個充滿詩意的表達中：死亡是「人類抒情的核心」，它賦予生命特異的個體性與「真理風格」。究竟該如何理解生命與死亡這種深遂辯證？對傅柯而言，從十九世紀之後，死亡不再是一種普遍、整體、殘酷與面目模糊的猝然斷裂之點，它也不再是生命的對立或破壞，相反的，死亡成為構成生命最獨特也最差異的核心。原本是離生命狀態最遠之物，原本總是被設想為意圖徹底抹除生命現象之物，竟然從此逆轉、挪移為生命的基本構成、人類抒情的核心。由最遙遠到最迫近、由最普同到最特異，也由最單調到最風格獨具，對死亡概念的這個獨特構思究竟是如何達成的？其中涉及的機制是什麼？確切地說，如果傅柯在這段引文中形塑了某種「死亡詩學」，

絕對不在於他別出心裁地歌頌死亡的偉大或不可抗拒，也不在於他以一種充滿誘惑與挑釁的語氣鼓吹死亡或自殺的獨特魅力（如同他在〈如此簡單的歡愉〉（« Un plaisir si simple », 1994g）所從事的），重點恐怕在於，作為「人類抒情的核心」，死亡從此成為生命不可切割的部份，而且正是由這個部份開始，由這個原本以為是與生命距離最遙遠、關係最晦澀的不可思考之點，生命得以成就其最獨特與風格化的內涵。換言之，生命本身被視為一種因死亡或病態所綻放的獨特性。我就是我的獨特病態（我偏執的口腹之欲、我固執的起居坐息、我著魔般的生活偏好…），而我的病態就是我用自己肉體所銘刻、塑造出來的一件獨特作品。我將以我自己的死亡銘刻我生命的風格，而且我必然只能以我自己的方式死去。生命就如同無數差異而且重複、私密而且個人的微小死亡所銘刻與註記；而死亡之所以不再遙不可及，之所以脫離它總是猝然而至的刻板印象，根據傅柯，正因為它已轉化為每個生命中所具有與逐漸生成的獨特病態。我的生命獨特性由我的病態所延續、我的病態則由我的生命所餵養、茁壯。就這個觀點而言，健康的生命似乎總是面目模糊且不具個性的，它無可避免地被一種關於良善與美好的共同性想像所同一，其即使不具有某種虛構成份，至少是不具有存論獨特意義的；而病態則必然被某種特異性系列所銘刻，並因此特異性而成為生命的「稀有形式」。

確切地說，對傅柯而言，如果生命如同一件作品，這件作品必然是由「存在死亡中所取得的怪異積體」所標誌，其銘刻著無數充滿個體意味的獨特病態，且每種病態則都是每具肉體上充滿差異性的微小死亡的重複。生命的風格，其存在的意義與特異性，僅成立在一種由差異所定義的無數微小死亡的重複上；由是，生命所具有的最大生機吊詭地表現在死亡的無窮重複上，而且如果生命的病態總是意味某種風格獨具的個體差異，正是對這個差異的無窮重複構成傅柯所謂的「人類抒情的核心」。而也正是在這裡，吾人看到標誌著當代法國哲學最重要的手勢，這個手勢以或隱或現之姿貫穿德勒茲、德希達（Jacques Derrida）、傅柯、李歐塔（Jean-François Lyotard）、儂希（Jean-Luc Nancy）、巴迪梧（Alain Badiou）、謝黑（René Schérer）、洪席耶、拉呼耶勒（François Laruelle）…等法國哲學家，並且分別透過極迥異的對象、概念、問題或表達綻放在他們各人的書寫中。這個手勢就是差異，或差異思考。在此，差異成為唯一得以被重複之物，而且正是在差異的重複或重複的差異中，思考的力量被再次確認。換言之，回到本文關於生命與死亡的問題上，如果生命如同一件作品，正因為它總是一再重複了作為絕對差異的死亡，而且在這個重複中逼顯特屬於某個個體特異性的病態。死亡的概念被徹底翻轉，其不再是生命在劫難逃的最後同一性或共同性，生命也不再因「凡人必死」這條古老律令而註定毫無差別，相反的，在傅柯對死亡概念的構思中，生命與死亡的關係展現出一種非常激進的辨證，生命本身就是無數微小與局部死亡的系列化與差異化，它是一件充滿特異性與稀少性的作品，它成立而且只成立在由肉體所具體銘刻的病態中。在傅柯這門死亡詩學之前，每個人各自以自己肉體承載其抒情之核，以自己的病態成就各自個體性及特異性。

無疑地，傅柯構思的死亡概念深受法國生機論者畢夏 (François Marie Xavier Bichat) 與甫辭世的文學理論家布朗修的啟發。透過死亡的凝視，生命被賦予「真理的風格」，如同一件作品，但這件由無數微小死亡所銘刻的作品卻同時必然是作品的闕如，因為死亡的實現永遠在生命之外，即使生命作為一件作品由其開啓。關於這點，布朗修曾提出極具原創性的觀點：

我的死亡必需總是成為我最內在之物：它就如同我不可見的形式，我的手勢，我最隱密密秘的沈默不語。我必需作一些事以完成我的死亡，我有所有的事必需從事，死亡必然是我的作品，只是這個作品總是在我之外，它是在我之中我所無法闡明、我所無法抵達與我不再是主人的那一部份。我們必需成為我們自己死亡的演員及詩人。」(Blanchot, 160)

死亡是我「不可見的形式」，是銘刻我生命質地的作品；生命正是在這個「我所無法闡明、我所無法抵達與我不再是主人的部份」開始自我差異；只有在這個人類「不可見的真實，可見的秘密」之前，其分化為一個個特異個體，贖回其以差異（而非同一）為基調所構建的存有論意義。由是，死亡，或者作為死亡可視性的生命病態，成為生命的特異性，生命中那個唯一的大寫事件；然而它同時卻又必然是一件缺失的作品，或作品的缺失。一方面，它既是生命的終結，可是另一方面，它卻又是使生命之所以差異於其他生命，使一種個體化與差異化獨特生命發生的某種東西， x 。只是吊詭的是，這個 x 同時既是生命核心，又是最遠離生命之物；同時既是比一切外在更外在，又是比一切內在更內在；同時既是最異質斷裂的粗暴之點，又是生養特化的流變之處。關於死亡概念的構思似乎集中在這個充滿矛盾、吊詭與交互衝突的緊張關係之中。

由是，如果死亡必不可免，不是因為它就內在於存有模式中，而是反之，是因為存有模式必然朝域外開敞 (Deleuze, 1981, 137)。生命的可能性，它最珍貴的特異性與個體性，只來自域外；是從域外所蹦現的每一事件使我們得以跳脫日常生活的單調與同一，使我們的生命有別於他人；然而，這種既不可預測也不可理解的生命開敞或意外，其實正是以大寫死亡作為原型。換言之，生命開敞，但只開敞於死亡；如果生命能如同一件作品，正因為生命朝域外開敞，但這個唯一開敞或出口卻只能是大寫死亡。然而，這並不意味傅柯提倡一種悲觀主義式的生命哲學，更非只有死亡才是生命的解脫或出路；相反的，生命與死亡透過傅柯所謂「另類思考」的激進構思後，組裝成一具嶄新且充滿思想張力的抽象機器。在此，所謂的生機或生命跡象並不是單純的展現任何動能，也不透過任何簡單的活動力所能表示。因為生命的極限，生機最澎湃洶湧之處，讓生命的個體性最終能成立之點，正是死亡所徹底纏崇之處；絕對的生機翻轉過來後正銘刻著純粹死亡，因為只有在此，在這個充滿高張力量的拓樸翻轉或皺褶操作中，生命才得以

從同一性中逃逸出來（擺脫自我），朝域外開敞。而無疑的，也正是在這個開敞處，在這塊生命與死亡綿延迤邐開來的激烈戰場上，作品這個概念得以道成肉身（incarnation），但其必然地具備某種由特異性（每個生命所獨具病態）所銘刻的強烈張力。這便是傅柯所念茲在茲的生命風格或存在美學，它是死亡的戳記，但同時更是獨特生命力量的經過或痕跡。

作為不可見的真理與可見的秘密，死亡至為詭譎地在傅柯哲學中逼顯其可見的不可見性，這個布朗修所謂的「我不可見的形式」，由生命所鑄造銘刻的闕如作品，將存有投擲於一個徹底去作品化空間中，使其僅在死亡中才取得其「怪異的積體」。然而，死亡作為生命的不可見形式，並不會透過這一整個論述而成為可見，甚至也毫不因此變得可被思考，相反的，作為傅柯所謂賦予生命真理風格之物，在傅柯之後其可見的不可見性被愈形加遽，其缺席的在場被愈形曲張，成就了傅柯獨門的死亡詩學。

2. 瘋狂一人裸露的真理

域外從不曾真正現形，也從不具可見性。確切地說，傅柯似乎也從不曾考慮促使其可見，而是相反的，一再藉由指出其「缺席的空白」（*blancheur de son absence*；Foucault, 1994d, 526；94）來展現其是如何地不可見。這個由不可見性所吊詭註記的虛構場域，透過傅柯對瘋狂的構思中更是淋漓盡致暴漲而出，成為一種相對於海德格、至為大膽狂野的「瘋狂存有論」。如果海德格說人只有在意識到自己的死亡才存在，傅柯則說，人只有在自己的瘋狂中才存在。在某種程度上，或許可以藉由傅柯存有學式的瘋狂區辨於海德格存有學式的死亡，因為瘋狂不是生命的終止，也不盡然是其削弱與異化，相反的，從一種另類觀點而言，瘋狂或許正是生命最高張的極致，是生機的無窮滿溢與張揚；無疑的，它是大寫外在，死亡也是，但兩者卻似乎各據生命最遙遠的兩個極點，一邊意味著乖突矜張的生機存有論，另一邊則是死亡存有論。當然，肉體的死亡致使這兩者最終的合而為一。在這個觀點下，吾人甚至可以將傅柯的《古典時期瘋狂史》（*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961）視為對海德格《存有與時間》（*Sein und Zeit*, 1927）的法國式答覆，而也由這兩位哲學家的著作中，吾人見識到廿世紀德、法哲學最根本的分歧與差異。

在後來被抽換掉的《古典時期瘋狂史》第一版序言裡，傅柯引用巴斯卡（Blaise Pascal）在《思想集》（*Pensées*）的一段話作為開場：「人們是如此必然地瘋狂以致於不瘋狂也是另一輪瘋狂下的瘋狂」（Foucault, 1994a, 159）人在這個句子裡被

四個重疊的瘋狂所定義，它閃現在一種瘋狂與另一瘋狂的錯置、折角、擠壓、碎裂、交疊與相互攫取或放棄，成爲一種複數瘋狂的碎形（fractal）幾何¹¹。吾人不確定巴斯卡是否意識到已給予一種與笛卡兒「我思」幾乎同時但卻又極不同的主體性。或者不如說，這個迥異於笛卡兒我思、由四重瘋狂所界定的主體性或許遠不是巴斯卡所可以想像（儘管句子來自於他），而是而且只是特屬於傅柯、特屬於法國當代哲學的反笛卡兒主義。換言之，必需在四百年後，等傅柯書寫其《古典時期瘋狂史》或其他後期作品後，才真正理解巴斯卡這個句子的意義。進一步而言，巴斯卡所指稱的人似乎停留在一種由瘋狂（四重瘋狂）構成的交互遊戲中，人之爲人在於其浮顯於不同瘋狂的內在交界與轉換；可是當傅柯（在引用巴斯卡這句名言後）寫出「瘋狂是人裸露的真理」（Foucault, 1994c, 412）時，他卻已不認爲人可以停駐於諸瘋狂的內部，而是反之，瘋狂成爲人的絕對域外，傅柯所謂的大寫外在。換言之，主體性概念被傅柯徹底逆轉了，其不再由其（四重）瘋狂的內在性所界定，就如其也不再由獨我論式的清明我思所給予。主體從此吊詭地由一種絕對外在於它之物所界定，主體之所以爲主體，是因爲有大寫外在之謎（Foucault, 1994c, 412），有絕對外在於已知於界定主體之物，而主體性由此定義。這個大寫外在之謎對傅柯而言，便是瘋狂。那麼，如果「瘋狂是人裸露的真理」，這個瘋狂對傅柯而言卻又是絕對不可認知之物，因爲「有一天，瘋狂是什麼將不再可知，其形象將已再度自我合攏」（Foucault, 1994c, 412）；而這個將不再可知之物，卻正吊詭成爲「人裸露的真理」。於是，一切的困難都來自於此：這個裸露的真理，傅柯所一再試圖探尋的對象，卻偏偏是不再可知、其形象已再度自我合攏的瘋狂！換言之，這個在當代唯一足以界定主體性的真理毫無遮掩，也無遮掩可能（這或許與海德格的真理開顯觀大異其趣），因爲它是絕對大寫外在。

毫無疑問地（當然，也是疑問重重的），這或許是當代法國思潮在哲學、文學、繪畫、電影、戲劇、音樂…等領域最重要發現之一。當傅柯說「瘋狂是人裸露的真理」時，這個真理卻不在人的內部，不是人所可以述說、觀看、掌控、認識、分析或命名。人裸露的真理卻只在人之外，真正的外在，域外。這就好像一局絕妙的形上學難題（aporie），一題陷阱問題（question-piège）。人裸露的真理在人不在之處，它就像人的永遠缺失或缺席。重點在於傅柯並不是想訴說一個無

¹¹ 德希達在他對傅柯著名的批評中，針對瘋狂/理性、沈默/語言、考古學/歷史…等對立（或對立之不可能）大加演繹發展，提出其一貫犀利的解構論述。（Derrida）然而，正如本文所分析的，傅柯從不曾企圖促使瘋狂或大寫外在變得可見，似乎也從未天真地想書寫一種「瘋狂的歷史」或直接描繪瘋狂的及物性語言。雖然不可否認的，傅柯在第一版序言中仍然太著重理性/瘋狂的對立，而且似乎對於一種足以述說此二元性的「極原初、極羸弱語言」仍懷抱某種期望，這或許是此序言在 1972 年後的版本便不再出現的原因（Foucault, 1994a, 160）。然而，傅柯很快便朝一種本文所指出的「可見的不可見性」思維發展。而這個研究方向其實早在《古典時期瘋狂史》便露端倪，這是瑟赫（Michel Serres）後來在《D'Erehwon à l'autre du cyclope》一文明確指出的。就這個觀點而言，德希達與傅柯似乎各處在互不相交的思想平面中。德希達（至少在當時）似乎仍未意識到傅柯、德勒茲或李歐塔等人所即將縱身而入的各種大寫域外思潮，儘管稍後其亦以極獨特方式述說一種域外概念。

窮退縮的主體概念，也不是想讓主體性披上一種不可知論。主體性對傅柯而言恐怕只有一個意思，就是如何去面對這個「裸露的真理」。換言之，傅柯這個人名在當代哲學上至少代表一個既是形上學又是存有學的難題：主體化作用來自一種真理機制，而後者則只形構於與域外或大寫外在不可能的交會中。這就是傅柯的「域外思想」，由越界所代表的一種與極限的永恒頹頹，其中，瘋狂、死亡、性、語言（或書寫）、犯行（*délinquance*）…聚合摺皺成爲一塊強度化的不可見平面。

德勒茲在其對傅柯的重要評論中指出：「域內（*dedans*）就如域外的操作：傅柯所有作品似乎總是被域內這個主題所糾纏，其不過是域外之皺褶，就好像船舶是大海的一個皺褶般。在提及文藝復興時期被拋上其愚人船的瘋子時，傅柯說：『他被置放於外在不見之中，反之亦然…於最自由、最開放路途中心的囚徒，牢牢被鍊鎖於無止境叉路上，他是絕佳的大寫過客，換言之，道途之囚徒。』思想並無另類於此瘋子本身之存有。」（Deleuze, 1986, 104 ; 174）就某種意義而言，傅柯的域外思想雖然透過無數操作一再企圖呈顯那個「缺席的空白」、「沈默的嗡嗡（*murmure*）」、「可見的不可見」，然而重點卻較不在於此空白、嗡嗡聲浪或不可見本身，而是如本文稍早所指出的，在於呈顯其不可見性是如何的不可見。換言之，如果域外作爲「不可思考」存在，（另類）思想則在於如何將其皺褶成一個「可思考」與「可生養」（*vivable*）域內，只是域內在此非關任何內在（*intérieur*），其既非意識亦非意識的指向，而是如德勒茲所說的，僅是對域外的一種拓樸操作，一種「思想的一般拓樸學」。（Deleuze, 1986, 126 ; 203）其只能藉由複數極限的非辯証性運動達成，在此主體永遠只是擺脫自的的空洞主體，思想永遠是朝向另類思考的思想，而拓樸學即是這兩者的吊詭疊合。

本文擱筆於此，停駐於這個域外與域內共構的不可思考臨界線上。皺褶或再皺褶（*repli/replier*）作爲名詞與動詞頻繁出現於《自我的憂慮》中，這個概念無疑是傅柯安置於思想與存有交界疊合處的一個關鍵運作。究竟由域外、皺褶與域內所描繪的思想一般拓樸學（*topologie générale*）形構出何種超驗場域？由差異所匯集嵌合的擺脫自我主體性與另類思考思想如何讓人見識其不可見性？這個著迷於死亡、瘋狂、被禁制的性…的思想在哪個關節點上得以猝然爆發其高張的生機？而其最終如何由一種鉅細靡遺、無所不在的「知識－存有論」（*épisté-ontologie*）摺皺變更為「美學－存有論」（*esthétique-ontologie*）？如何使言說－主體（*sujet-discours*）轉向美學－主體（*sujet-esthétique*）或存在美學？這是未來將進一步探究的問題。

引用書目

- Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris : Folio/Essais, 1955.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.
- _____ *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 1981.
- _____ *L'image-temps*. Paris : Minuit, 1985. (《電影 II：時間—影像》，黃建宏譯，台北：遠流出版，2003)
- _____ *Foucault*. Paris : Minuit, 1986. (《德勒茲論傅柯》，楊凱麟譯，台北：麥田出版，2000)
- Derrida, Jacques. « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*. Paris : Point/Essais, 1967, 51-97. (〈我思與瘋狂史〉，收錄於《書寫與差異》上冊，張寧譯，北京：三聯書店，2001，51-103)
- Descartes, René. *Méditation métaphysiques*. Paris : GF-Flammarion, 1979.
- Foucault, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF, 1963. (《臨床醫學的誕生》，劉絮愷譯，台北：時報出版公司，1994)
- _____ *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966. (《詞與物》，莫偉民譯，上海：上海三聯書店，2001)
- _____ *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976. (《性經驗史》，余碧平譯，上海：世紀出版集團，上海人民出版社，2002)
- _____ *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984a. (《性經驗史》，余碧平譯，上海：世紀出版集團，上海人民出版社，2002)
- _____ *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1984b. (《性經驗史》，余碧平譯，上海：世紀出版集團，上海人民出版社，2002)
- _____ « Préface », in in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994a, 159-167.
- _____ « Préface à la transgression », in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994b, 233-250.
- _____ « La folie, l'absence d'oeuvre », in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994c, 412-420.
- _____ « La pensée du dehors », in *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 1994d, 518-539. (《外邊思維》，洪維信譯，台北：行人出版社，2003)
- _____ « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », in *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard, 1994e, 228-236.
- _____ « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard, 1994f, 237-253.
- _____ « Un plaisir si simple », in *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard,

1994g, 777-779.

_____ « Le philosophe masqué », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994h, 104-110.

_____ « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994i, 383-411.

_____ « Le souci de la vérité », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994j, 668-678.

_____ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994k, 708-729.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1967.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris : Le Livre de Poche, 2000.

Rancière, Jacques. *Le partage du sensible*. Paris : La Fabrique, 2000.

Serres, Michel. « D'Erehwon à l'autre du cyclope », in *Hermès I. La communication*. Paris : Points, 1969, 167-205.

Simondon, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris : Jérôme Millon, 1998.

何乏筆，〈從性史到修養史－論傅柯《性史》第二卷中的四元架構〉，《歐美研究》，第 32 第 3 期，2002/09，437-467。

波赫士，《波赫士全集 II》，王永年等譯，台北：台灣商務印書館，2002。