

第一章 導論

《瘋癲與文明》是著名的法國哲學家暨「思想系統的歷史學家」傅柯（Michel Foucault，1926年10月15日－1984年6月25日）的代表性早期著作《古典時代的瘋狂史》的英譯版節縮本。本書的主題為隱沒於西方文化底層的「瘋狂」¹

（madness）一詞概念之形成過程的重新發現。這部原為傅柯博士論文的著述引起的爭議頗多，不僅因為作者本人的寫作風格是以一種“正題反題的辯證方式進行的”²，如果讀者不全面閱讀這一種充斥全書的論述動態的鋪陳，而只是擷取某些段落作評論，必然造成許多誤解。

首先第一個爭議是：「瘋狂」與「非理性」（unreason）有著什麼樣的關係？這就不得不從傅柯所提出的古典時代³非理性的基本圖式⁴（scheme）來談起——非理性即不理性，是理性的對立，理性藉由排除非理性的手段而自我確立。在傅柯看來，當時被人們所認定的瘋子、流浪漢、小偷、窮人、性病者、罪犯、性倒錯者、好吃懶做者……等逾越規範者，都被歸類為「正常人」的另一面——「非理性之人」。理性先是建立自我的權威與自主性，而後劃分出自己的對立面，「瘋癲」在當下這樣的認知模式下，成了古典時代「非理性」的顯著代表。對於這種受到笛卡兒所揭櫫的理性主義二元論所強化的思維方式，傅柯不僅提出質疑，更是抱持著堅決反對的立場。

¹ 英文 madness 有以下三層含意：1. “very stupid behavior that could be dangerous or have a very bad effect”，義指「愚蠢行為、瘋狂」。2. “serious mental illness”，義指「精神病、精神錯亂」，等同“insanity”。3. “moment/fit of madness when someone does something without thinking clearly”，義指「一時糊塗、考慮不周」。此書作者採用前兩種用法。參考王偉文、陳麗敏 等編，《朗文當代高級辭典》。2009，香港，培生教育出版亞洲有限公司。

² 傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明 中譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言，第 63 頁

³ 「古典時代」一詞，特別指法國歷史上的 1650 至 1800 年這一段時期。

⁴ 在大陸地區，通常稱心理學家皮亞傑的認知結構為圖式，而於臺灣地區稱之為基模，二者只有翻譯上稱呼的區別。學者們將之定義為「大眾建構認知、表征事物的心理框架和知覺單位」。個體運用這種與生俱來的基本行為模式，瞭解周圍世界的認知結構。基模有時也稱為認知基模或圖式。皮亞傑將其視為為人類吸收知識的基本架構。人的大腦中存在各種不同的社會圖式，不僅如此，圖式還影響著人們的對信息的感知、注意、記憶、編碼、推理和提取。當人們需要在同一時間內處理大量的社會信息時，人們就會求助圖式，因為圖式可以幫助人們簡化社會認知過程，以較少的努力加工更多的信息。但有很多時候，人類的這些圖式或固有行為模式往往也會把人們推向錯誤的扭曲的社會認知中。而且圖式一旦形成，往往具有一定的穩定性，顯示出較強的維持作用，即使面臨與圖式相矛盾的信息時，也可能會保持不變，於是產生了社會認知偏差。

其次，且更為重大的原因是其中所研究的非理性主題——法文 folie⁵——的特異性，導致本書的寫作方法論前提：作者是否能夠逃避理性語言的陷阱，撰寫出一部「瘋癲」本身——理性的另一面——的歷史。這關係到兩個問題：一、「瘋癲」到底應該是什麼？二、傅柯的長篇論述所要釐清的「瘋癲」到底又可以是甚麼？這兩個問題便是《瘋癲與文明》成書之初，不斷有其他哲學家，如其後進德希達所批判，甚至遭傅柯的論文審查教授們所質疑之處。

“負責審查主論文的三位元評審承認作品具有原創性。作者在「意識」中尋找每個時代的人對瘋狂所具有的理念，他並且界定了數個「古典時代」的心智「結構」……在這裡，我們無法完全記下其作品所引起的所有問題。我們只提出下面數點：這是一個辯證法或是一個結構史呢？康吉漢先生問道。作者在定義其結構和描繪其歷史壁畫時，真的能夠擺脫當代精神醫療所提出的概念嗎？拉加希（Lagache）先生則提出這個問題。”⁶

更詳細地說，上述第一個問題——由正題反題的辨證方式所引發的寓義不清——乃是因為傅柯在書中大篇幅地歷數了自古希臘以降的各個不同時代，西方社會對「瘋癲」的「不同」認識，與「瘋人」所受到的種種對待。主要的敘述聚焦在中世紀末文藝復興到古典時期，尤其著重於理性邏輯與道德價值層面對「瘋狂」所作的負面解讀。首先，在中古黑暗時代末期和文藝復興時代，瘋狂既是千百年來人類所恐懼的最終威脅——死亡——的繼承者，但一經批判意識吸收轉化之後，瘋狂也可以是理性的摺疊，成為理性的「理性」。

雖然如此，綜觀全書傅柯卻自始至終未從西方歷史當中，「選擇」道出瘋狂的明確定義，作者甚至傾向這樣一個結論——藉由當今以科學為本的精神醫學對瘋狂的認識，是永遠無法獲得「瘋癲」的真相。

“《瘋狂史》要寫的，其實是一部瘋狂如何遭到理性排除、壓抑，以及這個事件本身又如何遭到遺忘，以及它某些閃電般的回潮。《瘋狂史》對瘋狂本質有意保持的沉默，乃和瘋狂在歷史上被強制的沉默息息相關。”⁷

⁵ 除了瘋癲、瘋狂之外，法文 folie 另有愚昧、傻瓜之意；英譯本譯作 madness，義指「瘋狂」。

⁶ 傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言，第21頁。

⁷ 傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言，第44頁。

第一節 研究動機與研究方法

一、研究動機

我們可以看到，在西方哲學史上，「理性」(reason)、「同一性」(identity)、「共性」(universality)等傳統觀念長期位處於核心地位。而「起源」(origin)、「連續性」(continuity)、「整體」(whole)等史學概念獨據於歷史長河之中。受傳統邏各斯中心主義影響，在二元對立的西方觀點下，「非理性」(unreason)、「個別性」(individuality)、「有限」(the finite)、「間斷性」(interrupted nature)等概念便被排擠到邊緣地位。人們頌揚理性，相對的，「非理性」被「理性」湮沒甚至取代，被視為理所當然的事。

經過二十世紀包括傅柯在內的許多後現代哲學家的努力，「非理性」、「有限性」、「間斷性」等已被當作值得深究的知識的主題。但也同樣由於長期根植於人心的二元對立傳統，被壓制的「非理性」、「間斷性」等在許多論說體系中就表現出另外一個極端，甚至武斷地宣佈「上帝已死」、「人死了」、「歷史終結」、「理性完結」……等等。這讓傳統理性主義者無法接受。但傅柯的研究歷程提示了我們，「非理性」與「理性」同是真正存在著的，兩者同生並存。正如正視反面，更能清楚透視正面的存在；反之亦然。若能認知並接納人與生俱來的「非理性」存在，摒棄傳統以中心看待邊緣的方式對它進行研究，相信這將有助於從本質上再重新分析「理性」為何物，進一步展現「理性」與「非理性」相對於彼此的價值。

自上古希臘時期以降，從來沒有早於傅柯的哲學家像他一般看重人類的奇異現象（瘋狂、疾病、同性戀、犯罪等）。或許因為他自身異於常人的內部人格特質，使得傅柯對瘋子、精神病患者等社會邊緣人的病因、症狀，以及受多數人以理性為名，對少數人迫害的種種歷史現實有著超乎尋常的研究熱情。「瘋狂」和「同性性慾」在人際關係與外在形象上所引起的諸多問題時常困惑著傅柯，但也同樣主導了他學術的基本道路與理論核心。可以說傅柯之所以研究那些特殊領域，實際是根植於他內心慾望與現實世界的抗爭之真切反照。傅柯的「生命」與「思想」是合一的，他用自己的真實人生印證了他一生的主張，構築了其自身的理論長城。

本篇論文旨在研究米歇爾·傅柯的「非理性」思想的成形背景與理論脈絡。本文即從傅柯的《瘋癲與文明》（*Madness and Civilization*）一書為起點，瞭解傅柯如何從對瘋狂的歷史研究，解構歐洲近代理性主義傳統，意圖進一步糾正廣大人們對「瘋狂」習以為常的偏見。但要瞭解傅柯的哲學，就應當弄清楚傅柯的研究方法——知識的考古學與系譜學；若要接受他的考古學與系譜學方法，就必須理解其構成的相關性、共時連續性與歷時間斷性體系，以及由它們所分析的某特定時代，不同知識領域的歷史現象與歷史事件。如此將有助於我們已不同視角觀察理性與非理性，中心與邊緣等問題。

早期傅柯的論述根基於一項關鍵性直覺——瘋狂是「虛構」的，是社會關係運作下的產物，並非在科學驗證下的一種病態。在《瘋癲與文明》中他以細膩優美的筆觸又帶有主觀色彩地反覆詮釋「瘋狂」如何出現，又如何的心理學史、精神病學史和文明史中發生作用。他的主張根基於「既有一般認知下理性且正常的歷史，也應有由反常與非理性所衍生的歷史觀點與歷史陳述」。只不過在歐洲以理性為中心的一貫傳統下，劃定了界線，將人為認定不屬理性的一切排除在此界線外，從此「非理性」的聲音就隱沒在歷史長河中。

二、研究方法

本論文所採取的研究方法為：

（一）知識考古學方法：藉由傅柯式的考古學方法探討瘋癲與非理性的理論基礎，並試著理出傅柯文化考古學思想脈絡的淵源及演變。

（二）文獻分析法：閱讀傅柯相關著作，並參考其他解構思想論述，以契合現今時代意義的思想方式，並與相關思想加以比較、分析，並列出其要點。

（三）語言分析法：指出傅柯心理哲學思想的方向，以維根斯坦的語言分析法說明並解構其術語涵義，再加以補充。

第二節 研究重點及其研究範圍

本篇論文研究重點在傅柯針對瘋癲此一課題在人類文化歷史中，以他獨有的傅柯式考古學方法所提出之思想主張。首先從傅柯的著作《瘋癲與文明：理性時代的精神病史》（*Madness and Civilization: The History of Madness in Classical Age, 1973*）入手，並藉由探討與研究傅柯之其他著作——《診所的誕生》（*The Birth of the Clinic, 1963*）、《詞與物》（*Words and Things, 1966*）、《知識考古學》（*The Archaeology of Knowledge, 1969*）、《規訓與懲罰：監獄的誕生》（*Discipline and Punish---The Birth of Prison*），以及未及完成的《性慾史》（*The History of Sexuality, 1976~1984*）等書中有關瘋狂與非理性的論述，揭示他在非理性這個主題上的認知，以期進一步對傅柯在看待瘋狂此一奇異現象時他那不同於前人的主張，有更加清晰且完整的認識。

本論文分為五章，旨在研究傅柯不服從傳統的理性史學觀點下，所提出的一套自有準則的「瘋狂史」之背景思想，以求更深入瞭解其哲學研究的方向。在說明他的理論對當時哲學界的影響之餘，也反思當今社會對待特定少數族群，如瘋人、身心障礙者，在互動與認知上的盲點。

第三節 傅柯思想的時代背景

米歇爾·傅柯 (Michel Foucault) 於 1926 年出生於法國的普瓦蒂耶 (Poitiers)，1984 年 6 月 25 日，在巴黎薩爾佩特利耶爾醫院的病榻上逝世，享年僅 57 歲。當其時，他或許是天下最聞名的知識份子，但是更由於它的研究對象與私生活不同於一般人，而成了史上一位最富爭議的哲學思想家。他的書、文章和談話錄被譯成十六種文字。現代社會批評家讚揚他大膽的論說，把它的工作奉為試金石；但在某種程度上，傅柯是非常內向的。他沒有寫自傳，不願意和別人，包括他一生中最親近的朋友分享他生活中的細節。傅柯的研究一絲不苟，博學使他的知識遍及各領域，是個善於將不同學科綜合論述的高手，在哲學、心理學、社會學、精神病理學、歷史學等各方面都有深厚造詣。許許多多學術領域的學者們極力想釐清他的奇異經驗研究的內部意涵，都在深入思索他所提出的問題。如權力的範圍和知識的限度，如道德的起源和現代政府的建立基礎，如歷史探尋的特徵和個人身分的本質。

傅柯雖不寫自傳，但正如他坦率承認的，其寫作反映了自我的生活和性傾向，他已把自己完全投入到作品當中。其著作反映了他對權力、瘋狂、紀律、懲罰、性與慾等各方面的觀點。他的生命軌跡與其思想吻合，使他不僅是個理論哲學家，更是個生活實踐家。或許我們可以套用尼采的話說，傅柯的一生行徑超越了善與惡的分別。

自 1942 年，傅柯開始學習哲學，常與教授皮埃羅 (Dom Pierrot) 談論柏拉圖 (Plato)、笛卡兒 (Descartes)、巴斯卡 (Blaise Pascal)、柏格森 (Henri Bergson)…… 等人思想。後自老師吉拉爾 (Louis Girard) 處熟知康德 (Emmanuel Kant) 其人、其書和他的思想。1945 年，傅柯為準備競考巴黎高等師範，自家鄉踏上了花都的求學之路。傅柯曾提及他在巴黎求學時的情況說，「我是阿圖塞 (Louis Althusser) 的學生，那時法國的主要思潮是馬克思主義、黑格爾主義 (Hegelism) 和現象學。我要說，激發我個人從事研究工作的興趣是由於閱讀了尼采。」後陸續跟隨新黑格爾主義者伊波利特 (Jean Hyppolite, 1907-1968)、存在主義與現象學者梅洛-龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 等人學習哲學。傅柯首先被黑格爾的哲學所吸引，發現自己愛好的歷史文化可以和重要的理性結合起來，探討歷史變化下的思想結構問題。傅柯原本受阿圖塞 (Louis Althusser) 的影響信仰馬克思主義，但在傅柯有系統的接觸尼采且脫離共產黨後，曾宣佈馬克思主義不是哲學，只是通向哲學的道路橋樑。

如同當時的許多法國哲學家，傅柯的思想也受到存在主義的海德格與沙特等人的影響。沙特是當時的文化巨人，一個難以擺脫的存在。傅柯從黑格爾和海德格那裡看到歷史過程被當作探索當前現實源頭的方式，也從當紅的沙特、尼采身上，開始認知到每個人的現實在很大程度上可由自己的存在和意志創造。

六〇年代的法國思想界起了一重大變化。由於學生運動得不到勞工支持而失敗，正統馬克思主義受到批判；一連串的社會政治動亂使人們對討論「人的存在」失去了興趣，現象學與存在主義失勢，起源於東歐的結構主義應運而生。在結構主義代表人物李維斯陀（Levi-Strauss）以其《野蠻人的心智》（*The Savage Mind*）一書批判沙特，並揭開結構主義序幕之前，傅柯發表了他的成名作《瘋狂與非理性》（*Madness and Unreason*）——《瘋癲與文明》的原文第一版。傅柯原本在其第一本著作《心理疾病與人格》的頭版內容中主張對社會結構與人的處境的分析，認為不如此就無法說明心理病理學經驗，採用了具唯物主義反映論傾向的巴伐洛夫反射學說來解釋心理疾病是個人在面對與社會主流價值衝突下所產生的心理衝突。但在《瘋狂與非理性》中，他不再對瘋狂作馬克思主義式的解釋。但歷史的、社會的分析方法，以及他所表現出的批判精神，表明了傅柯依然將馬克思主義當作一種方法工具，幫助他建構一種斷裂的理論。

由於閱讀了海德格的著作，傅柯進入了尼采的存在主義思想道路上，他成了法國的尼采主義者。雖然海德格未被傅柯充分研究，但他關注一切邊緣人的生存狀況，並把體驗⁸看作「經驗、知識、權力」問題的基礎，明顯受到存在主義重視生活經驗的影響；但到後期傅柯自己的思想已和強調主體性的存在主義對立。

傅柯廣泛的學習各家各派哲學思想，勤於思考與寫作，是一位偉大的哲學思想家。他的作品題材涉獵甚廣，主要著作有：《心理疾病與人格》（*Mental Illness and Personality*, 1954, 第一版），1962年改版稱為《心理疾病與心理學》（*Mental Illness and Psychology*）；《瘋狂與非理性：古典時代的精神病史》（*Madness and Unreason*,

⁸ 傅柯對「體驗」的明確定義是「一個文化中，知識諸領域、規範諸形態和主體性諸形式之間的關連」。建立「精神科學」的德國人狄爾泰（Wilhelm Dilthey 1833-1911）認為由生命（或精神）所創造出來的世界，稱之為精神世界，是精神科學研究的對象。而這個精神世界乃是藉由基本的單位—「體驗」（*Erlebnis*）去構成。而所謂的「體驗」乃是像在這樣時間的流裡，因為具有統一的意義，而在現在形成的一個單位，就是最小單位，這單位可稱之為體驗。體驗乃不同於經驗的經驗方式是因為經驗預設了主、客的對立，經驗對象是被表象的；但體驗無主客之分，因為我們是生活在體驗之中，並透過體驗而生活，是個體在時間的流裡，由內在與外在共同造成的，它具有統一的意義的實質存在。也就是體驗不能再劃分；體驗的客體化表現出來的就是狄爾泰的另一概念。例如：教育學可以稱為經驗的科學，但不可稱為實證的科學，因為不是直接用生命親身去活過一遍；體驗比較具有 active 的意味。

1961，第一版），1972 年版以副標題《古典時代的瘋狂史》（*A History of Madness in Classical Age*）為書名，1973 年濃縮其內容出刊之英文版為《瘋癲與文明：理性時代的精神病史》（*Madness and Civilization : The History of Insanity in the Age of Reason*）；《診所的誕生》（*The Birth of the Clinic*, 1963）；《詞與物》（*Word and Things*, 1966，第一版），英譯本按傅柯之意願改稱為《事物的秩序》（*The Order of Things*）；《知識考古學》（*The Archaeology of Knowledge*, 1969）；《規訓與懲罰：監獄的誕生》（*Discipline and Punish---The Birth of Prison*）；以及未及完成的《性慾史》（*The History of Sexuality*）一書。

第二章 《瘋癲與文明》的「非理性」思想淵源

由於傅柯一生所學廣博龐雜，其哲學思想既有自我研讀所得，也有師承關係的影響，我們並不容易對其思想流派做出明確的劃分。一般批評家以為下列三方面是傅柯畢生思想的主要來源：一即發軔自法國本土，以巴什拉、康吉漢為代表的（科學）概念哲學，二是以尼采為代表，後由海德格加以詮釋的德國存在主義，三為布朗肖、巴塔耶……等人的法國文學。至於黑格爾主義、馬克思「異化」（alienation）的歷史觀、結構主義（structuralism）、現象學——存在主義（phenomenology——existentialism）也對傅柯有著相當大程度的啟發。但若論及《瘋癲與文明》一書中的思想淵源，除了上述之法國文學外，更為關鍵性的是尼采的意志哲學、佛洛伊德的心理分析，以及康德的批判理論，三者與傅柯的「非理性」思想有著密不可分的關係。

尼采在著名的存在主義代表著作《悲劇的誕生》一書中，高度宣揚「酒神精神」，認為非理性的「瘋狂」體驗被以「日神精神」為代表的理性因素所壓制，在西方歷史的遞嬗轉變中逐漸失落。同樣的，傅柯於《瘋癲與文明》中主張自文藝復興時代以來，人們對瘋狂的體驗逐漸被「理性」所掌握，把在當時包括瘋癲在內的他者，從「現代性」當中驅除出去，人們自此失去了與「瘋癲」對話的能力。對比之下，兩人抱持的哲學立場有著驚人的相似性。可以這麼說，“尼采的藝術化生存與（個人）最終的瘋癲，為思考理性與非理性的差異開啟了可能性”⁹，而重新要求與那被汙名化的「瘋癲」——非理性之代表——展開對話，同樣是傅柯的一生職志。

其次，若單純就現代科學至上觀點，要討論《瘋癲與文明》中的主題——瘋癲，佛洛伊德為代表的精神分析學派所提出的心理疾病之研究與結論，是絕對不能忽視的。事實上，不僅在《瘋癲與文明》之前，傅柯的早期寫作層面聚焦在心理學；佛洛伊德的名字亦多次地出現在本書中。但傅柯對佛洛伊德的觀點並非全盤接受。他主張心理學在起源之時，具有批判和爭論的力量，後來之所以讓實證主義的心理學成為可能，是因為這個起源遭到遺忘。

傅柯認為佛洛伊德的確把「否定性」帶入心理學領域，“佛洛伊德則重新探討瘋狂的語言層次，對一個被實證主義化為沉默的體驗，重建了其中一樣重要元素；他並不是在瘋狂心理療法的清單上增添了重要的補充；他重建了醫學思想和「非理性」對話的可能性。……心理分析所涉及的問題完全不是心理學，它牽涉

⁹ 布朗：《傅柯》，2002，聶保平譯，中華書局，第 17 頁

到的是一個有關「非理性」的體驗，而心理學在現代世界中的意義，便在於遮蔽這項體驗”¹⁰。但佛洛伊德很快地又再度掩蓋了這個否定性。

“佛洛伊德揭穿了療養院的所有其他結構：他取消了沉默與觀看，他抹消了瘋狂以其本身景觀所做的鏡中承認，它使得譴責者不再發言。然而，他卻開發利用了那包裹醫生角色的結構；他把他的魔術師能力加以擴大，為其全能的準神聖地位鋪路。……佛洛伊德使得匹奈和突克在監禁體制中所經營的結構，全向醫生滑移。……醫生作為一個具有異化力量的形象，仍然是心理分析的關鍵人物。也許正是因為心理分析沒有取消這個終極的結構，而且還把其他結構集中到它身上，因此它不能，未來也不可能傾聽「非理性」的聲音，也不能以其本身為目的來解讀無理智的特徵與現象”¹¹。

但傅柯與佛洛伊德間的思想糾葛，並不僅止於以上陳述。更深一層地討論本書的成書條件，眾所周知，德希達於 1963 年時，曾經對《瘋癲與文明》的原書《瘋狂史》提出全書計畫的質疑。在 1991 年再度述及《瘋狂史》的演說《「要對佛洛伊德公平」：心理分析時代瘋狂史》裡，德希達討論了傅柯與佛洛伊德之間的複雜關係，並提出心理分析其實是《瘋狂史》歷史可能性的條件之一，傅柯因此才會對佛洛伊德的態度搖擺不定。¹²

康德的名字在本書中出現的次數不多，但傅柯的思想與這位哲學史上的偉人之間的關係有如千絲萬縷，相較之下絕不比傅柯與佛洛伊德之間的關係來得簡單。就以傅柯未出版的《康德的人類學起源和構造》來說，這部博士論文的副論文，其內容為翻譯康德的《實用人類學》，那我們要問：這與傅柯的主論文《瘋狂史》——《瘋癲與文明》的前身——有著甚麼樣的關係？答案在於《瘋狂史》的第三部第三章，傅柯將其命名為《論自由的良好使用》，卻未曾說明其典故所在。但這一章的內容其實是對康德人類學當中所強調的主題——把人與對象之間自然的關係（le naturel），看作是人的本性（la nature），又把人的本性當作真相中的真相——的反諷。

¹⁰ Michel Foucault, “*Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.198

¹¹ Michel Foucault, “*Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.277-278

¹² 以心理分析的觀點而言，「歷史」相對於線性的「演化」，被理解為現在對過去作出的利用與解釋。若深究《瘋癲與文明》此書脈絡，將發現這也是傅柯所一貫採用的立場。

在微觀分析上，傅柯與康德立場雖然不一致。然而，實際上傅柯並不能完全擺脫康德的影響。康德在《實用人類學》一書中將批判哲學轉移到經驗層次上；相較之下，傅柯的《瘋狂史》則是將批判的對象更加推進到體驗形式的歷史性上。倘若能進一步研究傅柯本人對康德文本的解讀，將有助於闡明《瘋癲與文明》一書中，許多沒有被作者所明確定義的重要概念，如體驗、原初、先驗條件¹³(precondition)、基礎(fondement)，和它們之間的相互關係。基本上，我們可將康德與傅柯之間視為一種批判關係——康德不但樹立了一個批判的標的，提出了讓傅柯終身論辯的問題，其批判理論的思想基礎也被傅柯加以吸收轉化，應用在《瘋癲與文明》一書當中。

¹³ 「先驗」顧名思義乃是「先」於經「驗」的意思；然而「先」在此很容易被誤解為「在時間上先於經驗」，其實它應該更適當的說是「作為經驗的先決條件」，也就是使經驗成為可能的先決要素與基礎。所謂先驗條件是針對方法(method)，它規定了在調用該方法之前必須為真的條件。後驗條件(postcondition)也是針對方法，它規定了方法順利執行完畢之後必須為真的條件。

第一節 拉康的佛洛伊德主義

二十世紀的 20 年代，精神分析學在歐洲成爲顯學，潛意識、本我、自我、超我、慾望、情結、否認、壓抑、性衝動、文化和異化等概念，都滲透到了當代法國哲學之中。由此學而起的概念和語言也融入社會文化生活領域和文學藝術創作中，使精神分析成爲哲學與日常生活與文學藝術相互對話的仲介。我們可以相信精神分析學的興起，是當代法國哲學進行全面理論創造與革新的啓發性因素。這就不得不從精神分析的創建者——佛洛伊德談起。

佛洛伊德(Sigmund Freud) 於 1856 年在捷克的福萊堡出生。三歲時，舉家遷往德國萊比錫，翌年遷往維也納，並在當地接受教育，他的大半生都幾乎在那裡渡過。自幼有神經質的傾向，後來用自我分析治療治癒。他在維也納讀書時，成績名列前茅，並於十七歲以最優等的成績高中畢業。由於深受達爾文的進化論之影響，故往學醫。佛洛伊德後來在維也納大學醫學院成爲研究生，並醉心於精神病學。二十五歲取得學位，翌年轉入臨床醫學。二十九歲取得獎學金，往法國精神病院成爲神經學家 Jean Charcot 的門生。他這時發展出一套名爲自由聯想的技術，後來成爲心理分析中一門標準方法。

佛洛伊德的精神分析既是一種神經病的心理治療方法，如「宣洩法」和「自由聯想法」，又是在醫療實踐中逐漸形成的一套心理學的理論。佛洛伊德的早期理論有：意識和潛意識、壓抑和反抗、夢的解釋、性本能或裏比多、性心理的發展、快樂原則與現實原則等。晚期理論有：生的本能和死的本能、人格結構、性慾昇華等。作爲一個治療精神病的醫生，佛洛伊德創立了一個涉及人類心理結構和功能的學說。他的觀點不僅在精神病學，而且在社會學、社會心理學、教育學、政治學、美學以及文學藝術創作等方面得到廣泛的應用。佛洛伊德學說的主要論點已被他當時的合作者，後來與他分手的 A.阿德勒和 C.G.容格等人，以及 H.S.沙利文，K.霍尼、佛羅姆等新佛洛伊德主義者修正和發展。

在佛洛伊德所開創精神分析學的初期，它本來並不是嚴格意義的哲學，可說是一種與心理學、醫學、生理學、人類學、社會學相關聯的特殊學科，也和文學、藝術有著密切聯繫。但也因爲精神分析學的特點在於對人的精神生活和精神活動的高度研究，使得它與討論人的思想、精神與心理的學科有著密切關聯與極端模糊的界線。但精神分析學並不滿足於抽象地探討人的精神面貌，更要進一步解決精神活動的更深基礎與問題。既要探討解決精神危機的具體方案，還要診治已發

生的和隱藏的精神疾病。在精神分析學領域內，因此包含著理論分析和具體治療方法兩大部分。這對當代法國哲學思想，不論在理論或方法的演變，都有著極大的影響。

具體的說，在上世紀 20 年代，即使在文化藝術領域，法國人也首先重視精神分析學的哲學意涵。其中最積極的當屬安德列·布列東所領導的超現實主義。他們把精神分析學當成瞭解、揭示和分析人的複雜精神現象的思想武器。而許多當代法國哲學家基本上就通過這些文學家、藝術家來掌握精神分析學的基本原則。因此我們要特別關切從超現實主義到新尼采主義的文學家和畫家，與當代法國哲學家的關係，才能抓住法國當代哲學與精神分析的聯繫。關於這一點，傅柯在其《瘋癲與文明》與前後一系列著作中，都一再的有所引用即是明證。

在當代法國，所謂「後佛洛伊德」時期，首要代表人物是拉康（Jacques Lacan，1901-1981）。佛洛伊德雖建構了潛意識學說，但他仍然將潛意識當成受意識控制的「本我」，而把自我和超我放在其上。佛洛伊德強調：唯有使自我和超我處於控制本我的優先地位，人才能從「瘋狂」的狀態中解放出來。基本上仍是站在傳統理性主義的同一性，排拒他者的立場，將瘋狂和精神分裂視為不正常的現象。對此傅柯提出對佛洛伊德在「解夢」觀點上的批判，“認為佛洛伊德解夢的最大問題，就在於忽視影像具有屬於自己的空間，它自己的語法結構，它自己的表達方式，影像有自己的世界。但是佛洛伊德卻只著重在用多重的意義去消耗影像，而不是去了解影像的表達。於是乎，對佛洛伊德將影像和意義原本所屬的兩個不同的表達領域封閉了起來，他在眾多的意義中粹取出唯一的一種意義，那即是象徵意義。”¹⁴

拉康的精神分析學並不同於佛洛伊德所構建的偏向「生理科學」的精神分析，“他不從生物之心理學立場去看問題，而是從人文科學的文化語言符號立場去研究，發現潛意識與語言有密切關係。……拉康的精神分析法是一種個體的話語治療法，從與病患的話語交談中，直接地揭露出病人的潛意識或欲望，進而消解它，以找回真正的清醒自我。”¹⁵

傅柯承繼了拉康的論調，同樣地認為不應硬性地把精神分裂定為一種精神狀態；主張精神分裂本來是一般人的可能發生的精神狀況表現。拉康曾明確指出：

¹⁴ 唐守志 撰，〈夢與表達：論傅柯之《賓斯汪格導論》〉。高雄，中山大學哲學研究所碩士論文，2010。

¹⁵ 陳榮波 著，《哲學與藝術美學》。台北，逸龍出版社，2007，第 93 頁。

所謂人的人格本來是分裂的。對一個個體來說，精神正常和不正常的區分並不存在。面對客觀的「人」的問題，並非人為去界定正常或不正常，而應該去分析精神活動的各種複雜表現。他把一生的精力都貢獻給給精神分析學的發展和改造。他自稱是佛洛伊德的學生，但他的研究又不侷限於佛洛伊德的理論和方法。他靈活吸收了 19 世紀末以來發展的結構語言學的研究成果，並將它與 20 世紀後傳播開來的新黑格爾主義、新馬克思主義、存在主義、超現實主義，以及現象學等思潮結合起來，引起了精神分析領域的一場新的革命。拉康的貢獻尤其集中在對精神活動與人的語言活動的密切關係的研究上，並總結出精神活動的潛意識基礎與語言相關聯的基本結構。

人們總是憑藉著語言與符號的創造與運作，不斷地進行文化的生產與更新，而文化的更新又往往推動了符號的進一步差異化與層次化。後現代主義對於傳統文化與傳統價值體系的批判，沒有一個可以脫離對於語言與符號的批判，晚期資本主義的文化生產與再生產過程，基本上就是各種符號的不斷重建與解構的過程；我們必須置於後現代主義的脈絡來看待拉康的重要性，如果要研究後現代主義符號遊戲與話語結構的理論起源，我們就不得不提到拉康的符號批判理論。拉康的研究方向結合了語言學、拓樸學與人類學，將精神分析學徹底的從人文主義與傳統心理學中解放，不但啟發了傅柯等人的後結構主義思想的形成與發展，也影響了後現代主義者的思路。

可以說在當代法國，「拉康」時期只是所謂「後佛洛伊德」時期的第一階段，從 60 年代末起至 80 年代，是「後佛洛伊德」時期的第二階段，即「傅柯」時期。在此一時期，傅柯取代了拉康成為法國精神分析學和精神治療學領域的泰斗。傅柯的傑出貢獻在於徹底打破和顛覆整個佛洛伊德的理論體系，完全拋棄佛洛伊德的主張當中最基本的潛意識、壓抑、異化和人格理論，另從尼采的權力意志出發，自創知識考古學、道德系譜學和權力系譜學，否定近代精神分析學和精神治療學的科學理性性質，也否定其正當性，以致將佛洛伊德原來反理性主義的理論，更徹底的真正成為反西方傳統文化，和批判現代性的銳利思想武器。

在《瘋癲與文明》一書的序言中，傅柯即大膽地指出：現代精神病的治療法只是一種通過法制建立的，並非以真正科學的態度對待精神病。一旦施行這種號稱合法性的治療法，在精神病人與正常理智的人之間，就再也沒有共通的語言相溝通，這種精神治療把多數人眼中的瘋子們在其瘋狂狀態中隔離起來，造成了一種虛假的現實，由「瘋癲」所代表的非理性就隱入了真正的沉默。

“在現代安謐的精神病世界中，現代人不再與瘋人交流。一方面，有理性的人讓醫生去對付瘋癲，從而認可了只能透過疾病的抽象普遍性所建立的關係；另一方面，瘋癲的人也只能透過同樣抽象的理性與社會交流。這種理性就是社會秩序、肉體與道德的約束，群體的無形壓力以及從眾（conformity）的要求。共同語言根本不存在，或者說不再有共同語言了。十八世紀末，瘋癲被確認為一種精神疾病。這表明了一種對話的破裂，確定了早已存在的分離，並最終拋棄了瘋癲與理性用以交流的一切沒有固定句法、期期艾艾、支離破碎的語詞。精神病學的語言是關於瘋癲的理性獨白。它僅僅是基於這種沉默才建立起來的。”¹⁶

因此傅柯宣佈：我從不打算撰寫這種精神病學語言的歷史，我要寫的毋寧是那種沉默的考古學。在此傅柯不但明確反對精神醫療所標榜的科學客觀性，並提出了知識考古學的基本原則，於《瘋癲與文明》的第一版《瘋狂與非理性：古典時代的精神病史》的序言第九頁中，暗示了他從尼采那裡得到的啓示：“在西方世界的這些有限的經驗中心，理所當然的迸發出悲劇性的經驗。尼采已經指出，作為西方歷史的出發點的悲劇結構不是別的，正是拒絕、遺忘，並沉默地重新陷入悲劇中”。傅柯甚至明確的表示，他將在「尼采主義的研究的強烈陽光下」，去開創他的新的考古學研究工作，把批判精神分析學的理论解構工作進行的更加徹底。

傅柯在 1961 年向《世界報》的採訪記者說了番話，精闢地概括了他這本書的中心論點：

“瘋狂只存在於社會之中；在那些隔離它的善感性（Sensibility）形式之外，在那些驅逐它或捕獲它的嫌惡形式之外，它是不存在的。正由於理性哲學架構的逐步嚴格化，所謂「非理性」也就一步步的被定義、被驅離。由此人們可以說，從中世紀起直至文藝復興時代，瘋狂是作為一種審美的和世俗的事實而存在的。然後在 17 世紀，從出現禁閉狂人的做法開始，瘋狂便經歷了一個沉默的、被排斥的時期。它在莎士比亞和賽萬提斯當時曾具有表現和啟示真實的功能（例如，麥克白夫人在變瘋的時候開始道出真言），這時瘋狂它已失去了這一功能，成了人們眼中可笑的、虛妄的變態。最後到了 20 世紀，人們採取了一種武斷的態度面對瘋狂，把它化約為和世界的真實相連的一種自然現象。從這種實證主義的解釋中，既產生了由全部精神病學向狂人所展示的那種荒謬的慈善，又產生了

¹⁶ 傅柯，《瘋癲與文明》，1992，劉北城、楊遠嬰譯，臺北：桂冠圖書股份有限公司，前言 xii

人們在阿爾托的詩中所看到的那種抒情的抗議。這種抗議體現了一種嘗試，它力圖使瘋狂體驗被禁閉鎖壓抑的深刻意義和啟示力量獲得解放。”¹⁷

就傅柯的觀點而言，精神病成爲充斥於當今社會的一種文明病，這悲劇一部分體現了馬克思的異化理論，又進一步反映了現代社會本身的內在危機。從精神病的歷史根源來看，「瘋狂」一詞在 16 世紀的普遍出現，以及當時人們對於瘋狂恐懼異常的反應，弔詭地從本質上印證了西方傳統理性主義和人文主義的內在矛盾，傅柯將之視爲「瘋狂」被異化的明證。傅柯指出：唯有通過對「瘋人」的研究，才能徹底認識現代社會的每個個體的真面目。瘋狂不是違背人的天性，卻是提供了我們從另一個角度，一個現實中主流價值之外的觀點，觀察出人的內心世界的複雜性。傅柯反過來認爲通過薩德¹⁸的書和戈雅¹⁹的畫，西方世界發現了通過暴力超越理智的可能性。這顯示傅柯對尼采所說的日神與酒神，或者說理性和瘋狂原始的人類衝動之間關係的濃厚興趣。這項傅柯早期觀點的獨特性在於「理性的我」被超越，表明了他的假設——暴力可反映現實生活中理性無法反映的東西。當然就心理分析層面而言，通過痛苦的經驗，闖入他人現實的深處是施虐與受虐衝動的主要心理學特徵。但早在 1954 年傅柯就已提出，這些之所以被稱爲瘋子的人是無辜的，社會才是罪魁禍首，對酒神戴奧尼索斯衝動壓抑的結果造成了他們的激烈衝動和怪異行爲。

因此，傅柯雖肯定佛洛伊德對精神醫學的劃時代貢獻，但並不單純地採納佛洛伊德以來所揭櫫的精神分析學理論。可以這麼說：“他對傳統精神分析學的態度如同他對待精神病治療學的態度一樣，是抱著懷疑和徹底批判的立場。其中最關鍵的是他拒絕將精神分析學與精神病治療學當成一般普通的醫學或心理學的知識學科，而是把它們當成近代社會文化制度的歷史建構過程中的「權力知識連接裝置」，一種主客觀上用於權力統治和社會宰製的手段。亦即傅柯並非孤立的將此兩學科當成一門單純的知識系統，而是看成與權力、道德等社會文化因素緊密相結合的論述力量，是西方整個社會文化制度進行理性化論證的一個重要環節。由這個面向觀察，傅柯是從尼采的權力意志主張，以及對整個西方社會文化

¹⁷ James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，2005，高毅 譯，上海，上海人民出版社，第 135 頁

¹⁸ 唐納蒂安·阿爾豐斯·弗朗索瓦·德·薩德，薩德侯爵（Donatien Alphonse François Sade, Marquis de Sade，1740 年 6 月 2 日出生於巴黎，1814 年 12 月 2 日逝世於巴黎附近）是一位法國貴族和一系列色情和哲學書籍的作者。他尤其由於他所描寫的色情幻想和他所導致的社會醜聞而出名。以他命名的薩德主義是性虐待的另一個稱呼。

¹⁹ 法蘭西斯科·荷西·德·哥雅·路西恩特斯（西班牙文：Francisco José de Goya y Lucientes，1746 年 3 月 30 日－1828 年 4 月 15 日），西班牙浪漫主義畫派畫家。畫風奇異多變，從早期巴洛克式畫風到後期類似表現主義的作品。

制度的懷疑與徹底顛覆它們的期望出發，才全面地否定佛洛伊德的精神分析理論和其運用方法。因此，傅柯對佛洛伊德的批判遠非單純侷限於精神分析學發展的領域範圍內，而是西方人文社會科學和哲學革命的異常重要的轉折點。”²⁰

²⁰ 高宣揚，《當代法國哲學導論》。上海，同濟大學出版社，2004，第410頁。

第二節 尼采式的存在主義

傅柯的思想複雜多變，早期從馬克思主義、現象學——存在主義、佛洛伊德主義、結構主義、康吉漢的科學史觀念、尼采的意志哲學等，都對傅柯哲學思想根基的樹立產生重大影響；他尤其將所謂 3M 哲學家——馬克思、佛洛伊德、尼采——當作其哲學體系上的精神導師。但後期逐漸與馬克思主義、精神分析學分道揚鑣；尼采的「權力意志理論」不但成爲主導著他的學術研究活動的核心思想，連尼采的系譜學方法也可說是他研究權力與道德之方法的原型。

在研讀傅柯的學術傳記的過程中，我們發現兩個問題：一是傅柯爲何投身於哲學研究？二是爲什麼他的哲學思想和主張變化不斷？原因在於傅柯在找尋知識的保護空間，或者說是從鑽研哲學之中爲他那就當時而言特異的人格表現尋找心靈上的自我認同。“我並不認爲我曾經立志當一位哲學家。……但一想到在一種受保護的學習環境中生活，就令我備感欣慰”²¹。這是傅柯與許多哲學家不同的地方，但他的本意並非從事學院哲學，而是把學院當成保護空間，讓他可以任意提出與傳統相反的問題。在這個過程當中，傅柯對兩位思想家有著特別關注和研究。一位是海德格，傅柯少有關於他的評論；至於另一位——尼采，傅柯倒是常發表有關的見解。

傅柯在閱讀尼采所寫的《教育者叔本華》時，特別在其中標記了關鍵性的一段話：“對於人所必須破解的那個謎，人只能在存在中，在作為他自己，而不是其他甚麼東西的情況下，在不可變化的自我狀態下，去加以破解。”²²另在《瘋癲與文明》一書的序言中，傅柯也明顯點出尼采的思想對他產生的深遠影響。他簡略地指出，他的目標將是“以悲劇因素的恆常結構去對抗歷史辯證法”。爲此需要進行多方面的「探究」——當然，首先是探究瘋狂，將來還要繼續探究“夢”和「性禁忌」，以及「慾望的快樂世界」。但所有這些探究，——他強調說，他都將“sous le soleil de la grande recherche nietzchéene”（在偉大的尼采式探求的太陽照耀下）去進行。²³

如同馬克思和佛洛伊德思想一樣，誕生自 19 世紀末德國的尼采主義在當代法國的被引入與發展演進，從單純的對其思想的詮釋和專業性研究，到結合胡塞爾

²¹ Michel Foucault：《詞與物》，第 1-4 卷，1994，第 159 頁

²² 尼采：“教育者叔本華”，William Arrawsmith 英譯，見《不合時宜的思考》，第 194 頁

²³ James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，2005，高毅 譯，上海，上海人民出版社，第 90 頁

²⁴、馬克思和佛洛伊德思想的傳播，最後與海德格思想融合在一起。這使當代法國思想家站在不同的角度改造並超越尼采思想，可說是法國的新尼采主義。另外，服膺尼采的許多文學家和藝術家也強烈的影響著法國的後現代哲學。在巴岱的《論尼采》(*Sur Nietzsche*, 1945)、布朗索的《無盡的對話》(*L'entretien in fini*, 1969) 和柯洛索夫斯基的《尼采與惡性循環》(*Nietzche et le cercle vicieux*, 1969) 中，不但深刻地將他們自己的尼采主義思想以理論形式表達出來，也靈活的在他們的創作中予以貫徹。傅柯、德希達與德勒茲等哲學家，都一再地表示對這些文學家和藝術家的敬佩之意。

新一代的許多法國思想家們正是在這種條件下，紛紛從其他哲學領域轉向尼采研究，使尼采主義研究成爲上世紀五十、六十年代的顯學。如德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995) 在其思想早期主修休謨經驗哲學，後來很快的成爲狂熱的尼采主義者。傅柯更是早於巴黎高等師範學院求學時，就積極的鑽研尼采的著作《瞧，這個人》(*Ecce Homo*)、《不現實的思考》(*Considérations Intempestives*)，並很快在海德格的啓發下，更深刻掌握尼采思想主張的基本精神。

尼采是反形上學的，如德勒茲就認爲：“尼采代表著反文化的開端，因此與馬克思和佛洛伊德全然不同。”²⁵對一切約束人的生命權力意志的傳統形而上學、道德和理性規定所展開的批判活動，採用一種實證主義類型的歷史分析，傅柯認爲尼采“質疑了笛卡兒和康德含意上的主體的至高無上，或確切地說主體的特權，質疑了作為意識的主體的至高無上或特權”。傅柯甚至認爲，自啓蒙時代以來的哲學家的絕大多數，甚至連現象學存在主義者沙特和梅洛-龐蒂，也都於先驗層面上把主體與意識等同起來，這是自笛卡兒以來的西方哲學的典型特徵。²⁶尼采的學說的創建之所以成爲哲學史的一個轉捩點，正是由於他是最爲史上徹底反對這種做法的第一人。

具有創造精神的思想家在批判傳統思想之餘，亦須進一步創建自我理論體系，尼采也不例外。他在《悲劇的誕生》一書中，點出酒神狄奧尼索斯與太陽神阿波羅的對立，以不同視角觀察並評價西方哲學領域內長久以來的各種獨斷且錯誤的觀點之歷史根源。其後由海德格承續，又重新評估了古希臘思想，從前蘇格拉底哲學中終於找到了挽救西方形而上學的方案。身爲後學的傅柯因此強調：

²⁴ 埃德蒙德·古斯塔夫·阿爾布雷希特·胡塞爾 (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859年4月8日—1938年4月26日)，著名德國哲學家，人稱爲現象學之父。

²⁵ 汪民安 陳永國編：《尼采的幽靈》，2001，社會科學文獻出版社，第158頁

²⁶ 莫偉民 姜宇輝 王禮平合著：《二十世紀法國哲學》，2008，北京，人民出版社，第15頁

“海德格對我來說始終是最重要的哲學家。我開始的時候是閱讀黑格爾，然後馬克思，接著讀海德格；那是在 1951 年到 1952 年，或者是在 1953 年，總之我記不清楚。然後我讀尼采。……我之所以變成為哲學家，閱讀海德格是決定性的。但是我承認，是尼采這個人，才讓我懂得海德格。……在 50 年代，我試圖閱讀尼采，但尼采單獨一個人，似乎沒對我說出任何東西，一旦尼采和海德格連在一起，就立即造成了哲學上的震盪。²⁷”

更進一步的說，尼采對蘇格拉底的「樂觀主義科學精神」的實質——理性主義——作出深刻批判。但這並不是為了否定科學與理性的根本價值，而是以為科學僅具有工具價值。他主張理性起源於非理性，前者是後者的昇華；非理性才是認識、道德與審美活動的基礎，單憑理性是無法理解具體且真實的生命的無窮無盡。兩者在知識論以及就權力的觀點上，所採取相同的一種人類主體終結論立場，這也是傅柯為甚麼承認，在他所接受的各種各樣的哲學學說之中，尼采的思想最終占了主導地位。

現代思想中對人的分析，傅柯將之定義為人類學（Anthropology）。這種人類學由康德所創，其中「人是甚麼？」這個基本問題貫穿了 19 世紀的哲學思想，導致經驗與超驗的困惑。此處的「人」不是具體的人，而是康德人類學的一個概念，是被賦予哲學意義的人，是作為信念和知識型態的人。尼采認為自蘇格拉底以來，希臘悲劇中所隱含的非理性思想逐漸屈從於傳統哲學的理性化而消失。傅柯同樣認為自笛卡兒西方近代哲學以降，有關瘋癲的悲劇維度由於受到理性主義拒斥，而隱沒在歷史當中。傅柯在所著的《詞與物——人文科學考古學》一書中認為，尼采是思想史上第一個著手瓦解所謂理性主體的至高無上，並試著根除當代思想追問「人」所採取的人類學觀點。在經驗、知識、權力三者的關係，與「性」等新問題的研究和分析方法上，傅柯可說是承續了尼采的思想精神。

因此雖然從嚴格意義上來說，後現代時期所發想的哲學理念並沒有完全脫離形而上學的範疇，但是經由海德格演繹後的對於「此在」（Dasein），而非「內在」——理性主體——的重視，帶動了新一代的法國思想家們集中揭露現代社會文化創作的原則，並更深入指導著他們如何解析社會與文化制度運作的深層思想模式及其基本論述結構。從另一層面看，我們也可將尼采式的存在主義視為傳統形上學的分叉，那就是關於『力』的形上學。傅柯作為一個尼采的遺產

²⁷ Michel Foucault, “Les Problemes de la Culture” (〈文化問題〉), in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tome II) (《說與寫 1954-1988》第 4 卷), 1994, Paris: Editions Gallimard, pp702-704

(legacy)，他的思想中『權力』也可說是他最為關注的問題，而歷史中的論述與非論述所言與所見都是在權力之下形塑與發展的。所以系譜學的方法可說是他們在歷史的脈絡中，探討與發見某些文本或論述、知識、言說是如何在力或權力的糾結與互動推動或阻礙下形成或發展的。例如：尼采的道德系譜學討論道德的形成；傅柯的《規訓與懲罰》討論法律制度等文本的歷史發展，性意識史討論性論述的歷史脈絡。

相對於海德格對發軔於他國的尼采思想的演繹，法國現代主義時期學者們對德國存在主義的引入的重要性同樣不可忽視。其中代表性人物有上個世紀初繼承了柏格森生命哲學的法國尼采專家瓦爾 (Jean Wahl)²⁸、存在主義者暨現象學家梅洛-龐蒂，以及有別於英美分析傳統的當代法國科學哲學家康吉漢等重視不同領域的哲學家等。三位又同為傅柯的老師，對傅柯思想脈絡當中有關尼采因數的產生的關鍵性不言可喻。

舉例來說，梅洛-龐蒂在《知覺現象學》導論中告訴我們：“現象學在達到完全的哲學意識以前，已經作為一種運動存在——在黑格爾那裏，在克爾凱戈爾那裏，在馬克思那裏，在尼采那裏，在佛洛伊德那裏都可以發現它。”²⁹而康吉漢身為當時法國知識論 (épistémologie) 的主要領導者，主張以概念的哲學取代意識——包括多種概念的集合名詞，其涵義係指個人運用感覺、知覺、思考、記憶等心理活動，對自己的身心狀態與環境中人、事、物變化的綜合覺察與認識——的哲學，並繼承尼采的永恆回歸。他將馬克思、佛洛伊德與尼采等德國哲學家的批判性思想，經由與有關認識論斷裂的思想相結合，為後來的傅柯等人從哲學向文化研究的過渡奠定了基礎，這也一定程度的啟發了傅柯有關「瘋癲」等非理性社會現象的研究。

傅柯本人一再地說：“我無非就是尼采主義者”³⁰。他吸納了前人自德國引入的尼采的批判精神和風格，成為法國新尼采主義者的表率。誠然，若沒有傅柯和德勒茲等人對尼采思想的發揚，尼采對當代哲學的影響不會是如此深廣。另外不可忘記的是，傅柯不是僅僅沿襲尼采舊有的學說，而是融合當時各家思想，再

²⁸ 吉恩 André Wahl (1888—1974)，是法國哲學家，為 Henri Bergson 和美國多元論者哲學家 William James 和喬治 Santayana 追隨者

²⁹ 楊大春，《語言·身體·他者——當代法國哲學的三大主題》，2007，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第 23 頁

³⁰ Michel Foucault, “Les Problemes de la Culture” (〈文化問題〉), in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tome II) (《說與寫 1954-1988》第 4 卷), 1994, Paris: Editions Gallimard, p704

以其自身獨有的創見，將尼采主義靈活運用於批判舊有理性的活動之中。他坦率地說：

“我是在能力所及的範圍內，在相當多的觀點上依據了尼采的文本。但同時還利用了某些反尼采的論點（儘管這些反尼采的觀點同時也是尼采主義的）。所有這一切使我有可能在這樣或那樣的領域內，完成了一些事情。”³¹

由此可見，在後現代哲學由強調關注中心到注意邊緣的改變，不是單由尼采一個人，而是他的哲學思想在適當的歷史時期，與其他具有創造性的哲學理論互相交流激盪，特別是和海德格的思想相結合，才爆發出如此顛覆現代理性哲學基礎的力量。從這個觀點來看，傅柯是一位海德格式的尼采主義者，也可說是一位尼采式的海德格主義者。

³¹ Michel Foucault, “Les Problemes de la Culture” (〈文化問題〉), in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tome II) (《說與寫 1954-1988》第 4 卷), 1994, Paris: Editions Gallimard, p704

第三節 康德的批判主義

「如果一個人要做哲學家，他先要作一個康德的門徒；如果一個人不懂康德，他還算是一個小孩子。」前面這四句話，是集西洋哲學史上兩位哲學家杜蘭與叔本華對康德所下的評語，他們都在歌頌康德在哲學史上的崇高地位。雖說在《瘋癲與文明》一書中，康德此名出現的次數極少，似乎顯得對傅柯思想的影響層面不高。但其實早在中學時期，傅柯就從家教老師吉拉爾（Louis Girard）處，瞭解了康德其人、其書和他的思想。更顯著的例子是：傅柯的博士論文與副論文於一九六一年現世，前者即為廣為人知而赫赫有名的《古典時代瘋狂史》，而後者，即是《康德的實用人類學之導論》。這篇導論是跟著傅柯翻譯康德的著作——《實用觀點的人類學》（*Anthropology from a pragmatic point of view*）——而來的。

對照一般以為傅柯反對康德「理性至上」的主張，並對於兩百多年來由康德所揭櫫的傳統先驗哲學之根基——以人作為認識世界，並進一步評斷一切真理的主體，使得所有哲學問題全都置於人類的有限性領域之內，把人所能認知的「有限」真相上升到等同於無限性的世界真相——抱持著否定的立場。但事實上，就傅柯的心理哲學之思想緣由而言，康德的批判哲學仍極具啟發性。它為傅柯從傳統主流的二元對立（善與惡、光明與黑暗）觀點中，揭示了其間的模糊灰色地帶，因此也提供了傅柯展開「現代性批判」時，強而有力的佐證。

舉例來說，康德所謂 the soul is mortal 這句話如果要改成否定的話，可以有兩種方法：1. the soul is not mortal；2. the soul is nonmortal。而 not dead 與 undead 之間也有所差異，前者是簡單的「還在世」；後者則處在 not alive nor dead——非生非死、行屍走肉——的情況下，如同活死人(living dead, inhuman)。而 He is not a human 與 He is inhuman 這兩句話的解釋也不一樣，前者只是單純將他排除在人類、這個類別之外；後者則是「沒有人性的」，完全否定這個人具有我們對於人性的認知的特質。

檢視古希臘的哲學思想，我們可以將蘇格拉底思想被彰顯的時間點視為一個分水嶺。在他之前的哲學家，從泰利士（Thales），到赫拉克利特（Heraclitus）、巴門尼德斯（Parmenides）、畢達格拉斯（Pythagoras）和恩庇道格拉斯（Empedocles）等人，都偏重宇宙論的研究，致力於探討宇宙萬物的根源，對於人生問題少有著墨。到了蘇格拉底，西方哲學才開始轉向，關注在人類自身上。他曾說，研究物質世界的構造和法則，探索外在事物的本質，不能說沒有意義，但對於哲學家來

說，應該還有比樹木、石頭和星辰更有價值的問題。這是些什麼問題？是心靈問題，是人生問題，是道德問題，是知識問題。這些問題和我們的生活息息相關，片刻也不分離。從這一點我們可以說，蘇格拉底開創了人生哲學的新領域。

康德繼之掀起了一場哲學上號稱「哥白尼式的革命」，更新了蘇格拉底以降對人的界定。晚年他在《邏輯》一書中提出四個問題：一、我能知道什麼？二、我該知道什麼？三、允許我知道什麼？四、什麼是人？其中第四個乃是核心問題，他似乎語焉不詳。傅柯循著康德理路前進，同樣試圖探求「何謂人」的答案。於是傅柯在《瘋癲與文明》的後作《詞與物》一書中寫道：主體的知識只是外物（客體）的代表，知識是空洞的。而人只是諸多活物的一類，所以只有自身的博物學，而沒有自己的本質學。實在的人既是外物，不可能成為空洞知識的對象，人無法被科學認識和理解。

更明確地說，傅柯在突顯長久以來被壓抑的非理性的價值這一點上，是接受到康德的甚麼樣的影響呢？康德曾經寫過一篇名為〈何謂啓蒙〉的專文，這是一篇只有兩頁多的文章，當時所呼喊的口號是如此簡單明瞭：「（讓我們）勇於運用理性、脫離自己不成熟的狀態」。傅柯透過對康德的這份文本的解讀，提出了康德一項耐人尋思的對歷史處境的反應。亦即在探討有關啓蒙的問題時，根本必然地關係到「現在」——「現在」的過去是甚麼？「現在」現在如何，將來又會如何？總歸來說，康德「現在」的概念是一種知識、哲學與思想主體作用的具體化。在傅柯看來，康德將啓蒙（理性）與現在這個概念交融在一起，啓蒙（理性）的意義不僅在於它是一種「歷史過程」的進步，而是在於它是一種符號象徵，它代表了「現代性」是活生生的「現在」。

人們既團結在「啓蒙」這一個新的權威的旗幟下，以理性批判舊有的社會教條與體制；對後現代的學者而言，更重要的是同時開啓對「現代性本身」的批判，即對「理性批判」自身展開「批判」。傅柯經由研究「啓蒙」的系譜，闡明當下現代的合理性形式，是如何以啓蒙的名義而獲得主導性，更發現具批判性的知識分子是在批判中融入了現代權威體系中，成了另一種「理性」權威。換句話說，我們口中說的那個，常用來說明我們文化與現實的「理性」，它不過是歷史的一個構造物，由於人們長期遭受專制政治、宗教權威的壓迫。後來在那民智漸開，中產階級興起的時空背景下，代表發揚理性的「啓蒙」被提出，只為了反對舊有的權威，理性於是順理成章地佔有新的權威地位。

由上述內容看來，傅柯認為在古典時期裡，因為真理（世界）和自由（神）之間糾扯不清的相互排斥與混合。瘋狂雖然受到理性的吸納，卻仍在倫理層面遭到排除。從表面上看，這個論題可以說是傅柯的反康德主義。然而，傅柯和康德之間的關係，絕對不會只是簡單的背棄反對。試言之，如康德的三大批判中的兩大主題真與善——純粹理性和實踐理性——之間並非如康德當初所構想地分離自主，經德國觀念論者的演繹，後者逐漸被前者所吸納，並轉化成為傅柯知識和權力關係的實證研究。從傅柯於1960年所寫的副論文裡一篇未出版的著作——康德《實用人類學》導論，我們可以再次看到康德思想對於瞭解傅柯思想的發展具有重大的地位。因為這是我們第一次看到傅柯對於「人之死」這個主題的提出，而且它也可以讓我們明確得知傅柯的「反人文主義」主張究竟是什麼——出發點乃是傅柯對於由康德所奠定的哲學人類學的封閉性所作的批評。以下是傅柯所寫的這篇導論的主張：

“然而，這個人類學幻象的批評，我們得到它的模範，已經超過半世紀。尼采的事業可以被當作是有關人之問題大量繁衍的終點。實際上，神之死不是顯示在一個雙重的謀殺手勢之中嗎，因為它一旦終止了「絕對」，不也就同時是人本身的謀殺嗎？因為人就他的有限性（finitude）而言，和無限（l'infini）是不能分離的——他既是它的否定又是它的使者；神之死乃是在人之死之中完成。”

32

依傅柯在前面的解釋，此處所謂的人類學幻象是指——把人和對象之間自然的關係（le naturel），當作是人的本性（la nature），同時又把人的本性當作真相中的真相，以及真相的後撤。《瘋狂史》結尾的一章「人類學圈環」，談的也是由費希特³³、謝林³⁴與黑格爾所演繹導致的這個形上學封閉狀態：如果瘋狂在西方的宿命一直和真相有關，那麼人類學時代把這個真相限制在人之真相，人之認識之中的時代。在這裡，康德批判哲學所作出的回返主體反轉思考，顯然被傅柯當作是和笛卡兒沉思排拒瘋狂一樣的封閉手勢；以及佛洛伊德將翻轉了舊有的心理

³² 傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言，第37頁

³³ 費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814），德國觀念論者，教授知識論，主張信仰基於神的世界秩序，將神與道德秩序合一。以「絕對我」為思想基礎，由「絕對我」自身能意識到無限事物。亦即人的意識直觀地先意識到自身（實在性）存在，然後意識到一切存在之物。

³⁴ 謝林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775–1854），將費希特的「自然為絕對自我的產物」之理論更加推廣，把精神與心靈擴大到無機物裡。並主張與人的理性認識相關聯的是意志，意志的特點雖是自由決定。但意志若聽從理性的指教而善用自由，則為善；反之，意志反抗理性，盲目地濫用自由，便是惡。

學卻又立即封閉這個否定一樣。亦即從康德所開啓的這項觀點的當下起，世界的一切真象只能是人的理性思維中可能的真象。³⁵

也就是說，雖然在傅柯的哲學研究中，與康德一樣分析了人類認識的侷限性，回答了一個問題——「人是什麼」。然而彼此間仍存在一定程度的區隔：“傅柯的知識圖式是指某一特定時代，理性與科學的不同領域間的種種關係或秩序，是選擇考古對象的策略性設置方案；而康德的範疇體系是知性先天概念或原則，分為量範疇、質範疇、關係範疇和樣式範疇等四類。”³⁶也因為傅柯的主張拒斥主體與思想者之間的先驗一致性，“他並非康德主義者、笛卡兒主義者或胡塞爾主義者。”³⁷

進一步說，傅柯本人並沒有全然反對康德所開啓的理性批判的哲學道路。實際上，對於康德哲學中的許多基本立場，傅柯的基本態度是加以位移，而不是完全的拒絕。例如說：康德的《實用人類學》是批判哲學在經驗層次上的轉移，那麼傅柯的《瘋癲與文明》可以視作將這個層次上的轉移，進一步應用至體驗形式的歷史層面。接下來，《瘋癲與文明》所要問的一個重要問題應該是：某一形式的瘋狂體驗，它的「歷史先驗條件」（a historical prior condition）為何？研究傅柯對康德文本的解讀——康德《實用人類學》導論——將有助於瞭解《瘋癲與文明》一書中許多未被傅柯所明確定義的重要概念。如體驗、先驗條件、起源（origine）、基礎（fondement），和它們之間的相互關係。

讓我們回頭看看傅柯相應的主張：瘋狂與理性的界線並非一開始就涇渭分明，在科學語言出現之前，兩者的界線是曖昧不明的。在文藝復興時期，瘋狂是神秘體驗和道德諷刺的綜合體，當時的歐洲人對於瘋癲的態度是一種恐懼與好奇糾結的矛盾心態，一方面把精神病患者裝上「愚人船」驅逐出境，讓他們漂泊遷移於港口城市之間；另一方面，瘋癲者成了中世紀民間文學的要角，在諷刺劇中，著者往往透過瘋狂者、愚人或傻小子的角色以笨拙的語言道出真理，揭示真實世界的荒謬，如塞萬提斯的唐吉訶德和莎士比亞戲劇《哈姆雷特》中的奧菲莉亞。

³⁵ 必須提到的是，康德在實踐性批判的論調，與純粹理性批判的論調不同。在前者主張，現象界中的每一事物皆為必然的結果，有一定的先天格式。在後者又主張人的意志有自由，意志的自由性不受任何先天的影響所決定。即康德把意志自由看作是超出經驗界的，雖在現象界不可能，在倫理道德上卻是真實存在的。故理性知識與倫理道德沒有矛盾，但分屬兩個不同系統。參見張振東：《西洋哲學導論》，1993，臺北，台灣學生書局，第185頁

³⁶ Michel Foucault, “Les Problemes de la Culture” (〈文化問題〉), in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tome II) (《說與寫 1954-1988》第2卷), 1994, Paris: Editions Gallimard, p. 371

³⁷ Michel Foucault, “Les Problemes de la Culture” (〈文化問題〉), in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tome II) (《說與寫 1954-1988》第2卷), 1994, Paris: Editions Gallimard, pp372-373

在這裡，瘋癲的形象成了人們認識人性的仲介，甚至，瘋癲本身即是主題。於是，我們要問：除了理性之外，難道瘋狂或其他……就不存在人性之中嗎？

另一個問題是：對於「瘋癲」，康德是否抱持全然反對的立場？著名的後拉康心理分析學學者斯拉沃熱·齊澤克 (Slavoj Žižek)³⁸曾經做出一項大膽的假設：在德國觀念論者康德之前的時代，人類的定義就是理性的人 (beings of reason)，對抗獸性慾望與神性瘋狂，如果某個人發瘋的話，那個人就是被慾望與瘋狂控制；而康德之後，人的主體性本身就存在著這種附加 (excess)，所以這種瘋狂意味著人類本性的展現。是故康德認為瘋癲和知性之間的界限其實相當模糊，因此主張不能消滅瘋子和幻想者，只能淨化他們。

傅柯晚年時經常閱讀康德論歷史的小冊子，尤其重視康德的啓蒙觀。這在傅柯的哲學發展藍圖上究竟具備了什麼樣的意義？事實上，傅柯與康德這個連線，不僅僅是在「啓蒙」概念交會，更進一步地說，在傅柯哲學中一再企圖迫近的那條界線——「人」，便是二百年前康德哲學的最大貢獻，意即對主體的先驗化考慮。換言之，傅柯的「非理性」哲學發展的起點，坐落在康德之上。如果我們要「從哲學層面」而非「文學性地」考慮傅柯的思想緣由，此書的關鍵意義不言可喻。

³⁸ 斯拉沃熱·齊澤克 (Slavoj Žižek, 1949年3月21日—)，出生於斯洛維尼亞的中產階級家庭，是社會學家，哲學家與文化批判家，也是心理分析理論家。目前歐美最有名的後拉康心理分析學學者

第三章 《瘋癲與文明》的「非理性」方法論依據

正如傅柯的老師康吉漢對他的評價——傅柯思想是一種典型的法國概念哲學。縱貫傅柯一生的思想，之所以獲得哲學界的重視，最為特殊之處既不在整體敘事的文學性寫作手法，也不在某些單獨隱匿的史實的發現，遑論《瘋癲與文明》中有部分論斷在經驗證據前是失效的；³⁹對後來哲學界的最主要影響是對於「歷史」的概念化處理，批判並重新溯及歷史的遺忘。根據大陸學者于奇智的見解：“十九世紀的歐洲，歷史主義(historisme)盛行，並演變為代表真理的學說(于奇智, 1999: 59)。面對傳統歷史思想史「連貫」、「統一」、「總體」的觀點及研究方法，Foucault 加以批判並意圖推翻，先後運用考古學和系譜學分析，取材於隱晦冷僻的主題，如瘋顛、疾病、罪犯、性等，透過歷史分析，揭露論述、知識、權力、身體等交纏作用的複雜機制與歷程(Smart, 1985: 43)，論證歷史「斷裂」、「偶發」、「矛盾」等。”⁴⁰

特徵。細論這種思想上的特點，一為承繼自杜梅齊爾式的結構主義，強調文化在共時層面的統一性，並反對細節、單一作者與著作，打破線性垂直的傳統研究；二是傅柯在初版序言中多次強調的排除結構。後者即為《瘋癲與文明》中所運用的基本概念操作原則。

在論述「瘋癲」這個概念時，上述傅柯所運用的概念操作原則基本上是一種二分法的變形，或視之為「二元結構的複雜化」。就體驗結構的對象面而言，整本書主要所談的三個時間面向——文藝復興時期、古典時期與實證主義時期(精神病學時代)——之體驗結構，皆分裂成「瘋子」與「瘋癲」兩個主題。接下來，在兩個主題上又在各別分裂一次。

在分析歷史事件時，傅柯經常是由劃分(dedoublement)入手，但之後很快的又將分析導入到一種「重合」。例如在第一章敘述文藝復興時期的瘋人待遇上，由於瘋狂接替了癡瘋病的空缺，瘋人於是成為癡瘋病人的「化身」，受到社會層面的排斥放逐；但在宗教層面上，瘋人卻被視為神的全知全能力量的展示。

“如果人把癡瘋病患者抽離出世界，以及教會的可見社群，他的存在卻永遠彰顯著上帝，因為他同時標明著神的憤怒與善意。維也納教會儀典說道：‘朋友，

³⁹ 如傅柯以“從十三世紀開始，瘋狂便常被列為招魂占卜術(Psychomachie)中的邪惡戰士之一”來舉證「瘋狂」在中世紀時期被定位成一種惡德，實際上並非如此。詳見傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明 中譯，北京，三聯書店，第 34 頁

⁴⁰ 呂美慧：〈M. Foucault 與D. E. Smith 論述分析之比較及其對教育研究之啓示〉，2008，刊於臺北市立教育大學學報，第39卷第二期

上帝高興你染上這個疾病，當上帝要你為你在世上所做的惡受罰時，祂正給你莫大的恩寵’。……雖然麻瘋已經消失，……這些結構仍將續存。……窮人、流浪漢、受懲戒矯正的罪犯與「腦袋錯亂者」，將會重拾麻瘋患者所遺棄的角色。而且，我們將會看到這項排拒運作針對的是甚麼樣的解救期望——那是既為了解救他們，也是為了解救那些排除他們的人。意義是全新的，文化也非常地不同，形式卻殘存下來。本質上，這是一種大型的嚴格劃分——它是社會層面上的排斥，靈性層面上的重新回歸。”⁴¹

至於「瘋癲」的認知形式上則分裂為由瘋狂的悲劇體驗而來的宇宙意識，以及由辯證體驗而得的批判意識。傅柯將前者與「死亡威脅」重合，將瘋癲看作是在世的死亡；後者則藉由辯證方式，將「瘋癲」——相對於壞瘋狂的好瘋狂——被「理性」吸收，與之結合。

“瘋狂漸漸地被解除武裝，轉移位置；它被理性侵入之後，就好像被接納到理性之內移植栽種。……我們看到巴斯卡如何畫出其思考曲線：‘人是如此必然地瘋狂，如果不瘋，也還是瘋狂的另一轉折，所以仍是瘋狂。’自伊拉斯謨以降的思想線索，在此再度得到接納與反復。它發現有一種內在於理性的瘋狂；從今以後瘋狂被人一分為二：其中之一是「癲狂的瘋」，排拒著屬於理性的瘋狂，而且在做出這個棄絕的同時，亦把瘋狂加以重疊，並在其中包納最純粹、最封閉、最立即的瘋狂；另一個則是一種「智慧的瘋」，它接納理性中的瘋狂，……瘋狂的真相就是理性的勝利，理性在終局的全盤掌控：因為瘋狂的真相，就是存在於理性的內部，成為它的一個形象、一個力量，它就像是理性的一項暫時需求，好讓它更能肯定自身。”⁴²

時間推移到古典時期，「瘋人辨識」的明快性與「瘋癲認識」的曖昧性的分裂依然存在。瘋人被集中關入禁閉所裡，視作道德上有瑕疵的「非人」而被隔離隱匿起來，排拒他進入常態社會，瘋人於是失去了身為道德主體的地位。在第四章起則歸結了古典時期的瘋癲意識：瘋癲是非存有的存有，它「譫妄」的本質是以理性為核心，“再加上一層非常薄的負面性；它就是最接近理性的東西，但也是最不能被化約為理性的東西；亦即被加上一個無法被抹滅的指標的理性——「非」理性。”⁴³

⁴¹ Michel Foucault, “*Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.7

⁴² 傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明 中譯，北京，三聯書店，第 53-54 頁

⁴³ 傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明 中譯，北京，三聯書店，第 272 頁

從上述內容可以清楚看出傅柯的所探討的課題本身——「瘋癲」與「非理性」——的重合狀態。但不僅如此，古典時代顯現的是兩者既有交集，但又不完全等同；透過其歷史事件的獨特考古，傅柯重構出「非理性」，而瘋癲被劃歸其中，卻仍然無法完全成為理性的對立面，依然保有另類表達的可能性。

傅柯提到：“無論如何，監禁頌揚「(壞)瘋狂中的獸性」，同時卻努力迴避由「非理性中的無道德」所造成的醜聞。這一點足以表明古典時代在瘋狂和非理性的其他形態之間，建立了一道距離——即使就某種觀點而言，它們曾經受到混淆與同化。……那麼一般非理性不能夠傳授的，只有瘋狂能夠提供的，到底是甚麼樣的教訓呢？”⁴⁴傅柯自己的回答解釋是：非理性只是有過失且無道德的，具感染力的（負面）榜樣；而瘋癲則不僅讓人見證了墮落能讓人如何地接近獸性，更重要的是——如果神的善意願意拯救人，能將瘋子轉變到甚麼樣的程度以展現神蹟。“對於古典主義來說，以身殉道不再是瘋狂；瘋狂反而是人化身為獸，而這便是人的墮落極點，它之有罪最明顯的記號；同時，它又作為神之善意的終極對象，所以也就象徵著普遍的寬恕與重新尋回的純潔無辜。”⁴⁵

最後進展到十八世紀的實證主義年代，對瘋子對待與瘋癲認識而言，這是個別分裂與重合混亂交錯的年代。自我具發言意識並批判理性的人再度出現，卻也引起他人的恐懼與社會矛盾；對「惡行重大」的瘋子所實施監禁不再是單純的現實面隔離，也開始導入精神病學的醫療價面向。在認知層面上，瘋癲雖然就此和經濟面的貧困悲慘區隔開來，卻與疾病與犯罪牽連。瘋癲成了具威脅性的主體與被他人所研究的客體，更由於被看作無法自我掌控的病人，於是被進一步剝奪了行為主體的地位。最後，隨著心理學與人的科學之發展，對瘋癲的認知導向人性的相對於常態的「病態」，「瘋癲」於是與人性的其他知識重合，不再被看作理性絕對的外緣。

⁴⁴ Michel Foucault, “*Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.78

⁴⁵ Michel Foucault, “*Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.82

第一節 源起——從中心到邊緣的探索

傅柯哲學思想發展的早期階段，運用一種他自認獨有的「傅柯式考古學方法」對思想史重新審視，主要是對哲學、經驗科學和人文科學以不同於傳統的特殊理論觀點進行研究。實際上，傅柯創建了研究社會文化的此種考古學方法，乃是有意識的排除現代主義的兩個相對的論說，即當時盛行的現象學存在主義與結構主義影響。前者主張對先驗主體性的追求，把「意識始終是對某物的意識」視為內在性，堅持一種人本主義的立場，這是傅柯所反對的。傅柯在英譯本《事物的秩序：人文科學考古學》一書的序言中寫道：

“如果有一個我確定拒絕的方法，那就是現象學方法，它把絕對的優先性賦予觀察的主體（observing subject），此主體能主導行為，並把自己的觀點當作歷史性的源頭。總之，這將導致先驗的意識（transcendental consciousness）。我認為針對科學論述的歷史分析不應訴諸一個認知主體，而是一個論述實踐（discursive practice）的理論⁴⁶。

至於後者，傅柯本人於1970年起，多次對當時哲學界將隸屬於結構主義者提出異議：

“在法國有一些半調子的所謂「評論人」，一直把我歸在「結構主義者」的行列。我一直無法在他們狹小的心靈中，讓他們相信我根本沒有使用過結構分析所特有的方法、概念，或關鍵詞。⁴⁷

傅柯之所以如此主張，是為了迴避當時的兩大主流思想——現象學的人本主義與結構主義的反人本主義。前者因人類學和人本主義傾向，形而上學特徵較為明顯，但後者也不與形而上學脫離關係。兩者皆源自對德國哲學家黑格爾、胡塞爾、海德格等人的思想的不同解讀，彼此的根本性對立並不存在。那麼我們進一步詢問：「當時在甚麼樣的背景條件下，為什麼傅柯要，或者說必須要在傳統歷史學的研究方法之外，另闢蹊徑的創立一套新的社會文化研究理論？」

⁴⁶ Michel Foucault, *The Order of Things : an archaeology of the human sciences.* London : Routledge, p.25

⁴⁷ Michel Foucault, *The Order of Things : an archaeology of the human sciences.* London : Routledge, p.25.

正如學者蘇碩斌所言：“傳統歷史學通常都預設個體是為了整體(totality)而存在，傅柯認為這種歷史觀緣自於人文主義的興起，強調人的主體性格與理性(Reason)的發展，因而在歷史研究模塑出超個體的主體(super-individual subject)。傅柯稱之為歷史的人類學主義 (anthropologism)，並認為其淵源來自十八世紀末康德哲學的形成，而後廣受黑格爾的「歷史哲學」之影響，歷史學研究專注於主體思維的演進，並等同為直線的、必然的、目的論的、進步的「大歷史觀」(History)。(Grumley, 1989:36) 直線、整體論式的歷史哲學在過去一兩個世紀主導了史學的發展，展現在黑格爾「總體精神」概念上，也展現在馬克思的「普羅大眾」概念上(Grumley, 1989:189)。而這種整體史觀可能只是建構於「虛假的合一性」之上，但卻保障民族國家作為一個歷史主體的正當性(Duara, 1989:17)。”⁴⁸

但是知名後現代學者德希達於 1963 年，卻由另一個角度，針對《古典時代的瘋狂史》一書提出顛覆性的批判，他首先指出傅柯在本書的理論基礎——方法論上的困境。傅柯意圖陳述「瘋癲本身」的歷史，要求保持作為理性的他者的瘋癲的純潔性，亦即“讓瘋癲自身說話，讓瘋癲來談論瘋癲，讓瘋癲自我現身，而不是用理性語言描寫瘋癲。”⁴⁹因為瘋癲就是在這種精神病學的語言內被動的成為一種客體，而寫下被理性語言捕捉前的活躍狀態下的瘋癲的歷史才是傅柯的目標。但德希達問道：“是否存在一種沉默的考古學呢？更深入的說，一種考古學，甚至於沉默的考古學，難道就不是一種邏輯，亦即一種有組織的語言、一個計劃、一種秩序、一個句子、一部作品？”而歐洲的語言本身就參與了西方理性「對瘋狂的捕捉或客體化」，因此“這語言中沒有任何東西，沒有任何說這種語言的人，能逃脫這歷史罪行”。那些想幫瘋人說話的人“試圖傳達他們瘋人的沉默本身時，就站到敵人那方了……。”⁵⁰因此德希達認為傅柯書寫《瘋狂史》是個自我矛盾的計劃：“『談瘋狂本身』是個自我矛盾的說法。要談瘋狂而又不會把它驅逐到客觀性之中，就是要讓瘋狂自己談自己。但瘋狂在本質上就是不可說的：正如傅柯深刻的說法，它是「作品的缺席」。”⁵¹對此只有在一個新的論辯體系內，重新去記述瘋狂，否則傅柯對於理性話語之外的某個起源的研究與釐清的努力，仍將不過是一種類似本體神學論的探索。

⁴⁸ 蘇碩斌：〈傅柯的空間化思維〉，2000，《臺大社會學刊》第二十八期，第 161 頁

⁴⁹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge, 1978, p.33-34

⁵⁰ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge, 1978, p.35-36

⁵¹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge, 1978, p.35-36

因此傅柯於《詞與物——人文科學考古學》一書中表示：“人類學對人的分析在現代思想中扮演一種構造角色”，而考古學則是“人們力圖通過它來擺脫最後的人類學束縛，回過頭來又希望揭示這些束縛是如何得以形成的一種事業”⁵²，並以此求得異於當時學術主流觀點對社會現象的詮釋與結論。又於《知識考古學》中提到：“總的來說，《瘋癲與文明》花了太多篇幅來論述我稱作經驗的東西，而那種論述是非常令人費解的。它想要表明的一點是，人們仍然在某種程度上願意承認某個匿名的與一般的歷史主體。”⁵³因此，對於書中有關瘋狂的經驗資料的可信度，仍然依賴有關意義、意向性和深度的某種前結構主義的解釋學。

但是如此，傅柯就真的從針對「瘋癲」的起源探索所衍生的困境中解脫了嗎？“假如我們再次轉向《事物的秩序》一書之中，將發現一種顯然平行的結構動力。因為一旦考古學家足夠深入地挖掘出為研究歷程中，所牽涉的各種論辯體系（勞動、生活和語言的領域）所擁有對意義的壟斷，他便會發現發熱的語言直接性的根基。那個根基有能力去挑戰知識型的表面論斷霸權。”那會是甚麼樣的根基？是“曾經決定了傅柯早期研究的在「理性」與其「他者」之間的辯證法，由在論述瘋癲的那部著作中曾經由非理性扮演的角色，現在被作為書寫的文學所取代。後者變成一種沒有所指的能指，一種新體驗的直接性，一個非壟斷性書寫得以噴湧的源泉。”⁵⁴

在1966年傅柯所發表的〈外邊思維〉⁵⁵，後於一九九四年收入文集再度出版的一文中，提到了一種「界外主體」的概念：“「我想」，是用思想想思想，想入「界內」。而「我說」，則以「語言」說「語言」，說出「界外」。所謂的「界外」相對於「界內」。其中的界線或許就是傅柯論述裡變換遊移的「主體」。”⁵⁶以上實際是承繼了來自卡瓦耶斯、巴什拉和康吉漢等學者關於知識、理性和概念的哲學，而非當時另一相對的沙特和梅洛-龐蒂關於經驗、意義和主體的哲學。後者關於主體，或者主體的缺失的思考，導致關於知識的結論；前者則顛倒了先後次序，通過一開始就強調知識，與它的各種形構或變形，導致的是關於主體的

⁵² 楊大春，《語言·身體·他者——當代法國哲學的三大主題》，2007，北京，新知三聯書店，第222頁

⁵³ Michel Foucault, *The archaeology of knowledges*. Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, p.16

⁵⁴ Richard Wolin, *The terms of cultural criticism* 《文化批評的觀念》，張國清 中譯，2000，北京，商務圖書館，第261頁

⁵⁵ Michel Foucault, 《外邊思維》，洪維信 中譯，2003，臺北，行人出版社

⁵⁶ 蔡淑玲，〈界外主體——傅柯的哲學練習〉，《哲學雜誌》第15期，第98頁

結論。⁵⁷現象學存在主義者者的形而上學特徵較為明顯，而法國科學主義者雖然沒有完全和形而上學脫離關係，但他們從外部知識到中心主體的研究方向，相較現象學者，對後現代提出主體終結論的哲學家而言，實具有過渡性意義。

文章裡的主要思想，是從社會情境回來看主體，而不是將人視為主體作為基點來看世界。“主體朝界內觀看時，乃意義的源頭、思想的中心。然而此一源頭，竟早已本是（always already）「界外」條件下構成的思想實體，原只是「界外」一個發言的位置。對傅柯而言，主體是「界外」關照的對象，是影響的接受體，而不是自笛卡兒以來的那個「我思故我在」的思想中心。……在「界外」的觀察審視之下，思想的主體倒像是個病體——乃社會權力結構制約下的接受體、展示體。”⁵⁸簡而言之，傅柯的這種思想就是「不再把人當作是意義的源頭」。

十七世紀科學革命的發展刺激了啓蒙運動的出現。十七世紀科學革命與十八世紀啓蒙運動是對自然法的追求產生理性主義的精神。而啓蒙運動的內涵，是將科學方法與理性運用在政治、社會等方面的研究，因而形成的新思維，由此可見科學革命與啓蒙運動的關係密切。啓蒙運動的特點是破除迷信和神秘主義，張揚科學——當時稱之為自然哲學或簡稱哲學——和理性的巨大力量，把人們從恐懼、愚昧和各種各樣的思想禁錮與精神枷鎖中解放出來。這個時期因此被稱為「理性時代」。

啓蒙運動與科學革命類似的地方便是將此一觀念推動到對人類社會的理解。其實人文／自然的分野也是源自於笛卡爾心物二元論的。就像科學革命在自然領域對抗聖經教會的宗教權威，啓蒙運動則在人文社會領域對抗專制君主的政治權威（其實宗教、政治權威的類似性很高，而且互相支援）。傅柯則進一步批判，採取了不同於自笛卡兒開創理性主義以來，以人類主體為中心評價外在事物的基本立場，而把主體置於社會情境之下。他在《事物的秩序》此書裡寫道：

“無論如何，有一件事是確實的：人並不是已向人類知識提出的最古老和最恆常的問題。讓我們援引一個相對短暫的年代和一個有限的地理區域——十六世紀以來的歐洲文化。我們就能確信，人是其中一個近期的構思。……誠如我們思想之考古學所輕易表明的，人是近期的發明。並且正接近其終點。”⁵⁹就此傳統

⁵⁷ Griffiths (edited), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press, 1987, p143

⁵⁸ 蔡淑玲，〈界外主體——傅柯的哲學練習〉，刊於《哲學雜誌》第15期，第99頁

⁵⁹ Michel Foucault, 《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民 中譯，2001，上海，上海三聯書店，第505—506頁

中認定的人類主體不再被視為能主導一切，反而是受到外在各種各樣事物所代表的權力影響。這宣告了直到現代哲學時期為止，主體形而上學的終結——就後現代的觀點而言。

傅柯就拋棄舊有主體觀點的「傅柯式考古學」的基礎——語文學進一步闡釋：“語言拉平之後獲得最後一項，最重要的，並且也是最意想不到的彌補，就是文學的出現。就是這樣的文學的出現，因為自但丁以來，自荷馬以來，在西方世界中確確實實存在著我們其他人稱之為「文學」的一種語言形式。但「文學」這個詞的誕生是新近的，……這是因為在十九世紀初，在語言深埋於其對象深處，並任憑被知識所貫穿的時期，這種特殊語言是在別處被重新建構的，是以獨立的、難以接近的，反省其誕生之謎，並且完全參照純粹的寫作活動這樣一種形式而被重建。……在那裏，詞要講述的只是自身，詞要做的只是在自己的存在中閃爍。”⁶⁰

藉由這種論述，傅柯明確地再次提出他最初在《瘋癲與文明》中，關於「純粹性」和「起源」的問題。在背離論辯體系中的意指邏輯，拋棄嚴格規範實體的語言學法則之後的文學，或說斷裂文學，成了傅柯稱為「根本的不及物性」缺口的替補。它“中斷了與有關體裁——作為符合表像秩序的形式——的任何定義的關係，並成了對一種語言的單純表現，這種語言的法則僅只去斷言——與所有其他話語形式對立——文學直上直下的存在；文學所要做的，只是在一個永恆的自我回歸中折返。”⁶¹

傅柯就這樣在《事物的秩序》中全面性的論述了這種語言的轉向：“當詞不再與表像相交織，並不再自發地對物之認識作區分管理時。在十九世紀初，詞重新發現其古老的、神秘莫測的厚實（*épaisseur*）；……一旦脫離了表像，語言從此以後，直到我們所處的今天，就只以散佈的方式而存在。……詞就成為一個將被砸碎的文本，以便我們能看到隱藏在其中的其他意義完全清楚地呈現出來。”⁶²

⁶⁰ Michel Foucault, 《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民 中譯，2001，上海，上海三聯書店，第 391—393 頁

⁶¹ Michel Foucault, 《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民 中譯，2001，上海，上海三聯書店，第 392 頁

⁶² Michel Foucault, 《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民 中譯，2001，上海，上海三聯書店，第 396—397 頁

這種「絕對文學」的出現讓我們再次接近《瘋癲與文明》的理論核心基礎：通過把「人」圈限在某個無窮盡的歷史化過程中，人的實質有限性，意即「人成爲自己的起源或主體」的不可能性，也就無庸置疑。但隨著標榜人類中心主義的人文主義被否定，理性至上原則被削弱。“由人的消失所產生的空隙正是一個空間的展延，在這個空間中，人最終能再次思考”⁶³。

⁶³ Michel Foucault,《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民 中譯，2001，上海，上海三聯書店，第 446 頁

第二節 人文科學考古學

傅柯的考古學方法的成形並非一蹴可幾。在早期著作，從《診所的誕生》一書的副書名——醫學凝視考古學——即可見此端倪。終於在《知識考古學》中，傅柯進行了總結性研究，此方法自此定型，就讓我們從《知識考古學》的前作《事物的秩序》談起。首先要點出的是，這本書副標題不是人文科學的唯一考古學（l'archéologie），而是人文科學的一種考古學（une archéologie），這不僅體現學者特有的謙遜，更說明瞭傅柯一貫的拒斥立場——完全否認有所謂「科學的科學」能在整個科學體系中佔有普遍裁決、發令與見證的地位。

一般我們所說的考古學——隸屬於歷史學之下的，是帶有強烈歷時連續性傾向的一門學科。它按照時間的既定形態，以挖掘歷史遺物，並對此進行清理與研究為目的，力圖讓這些歷史物件訴說過往，重建由文獻發源的，但目前已消失的過去。這基本上是讓遺物觀念化、讓它上升為精神性的東西，讓它得以將過去與現在兩個不同時間聯繫起來，成為喚醒集體記憶的憑藉。而傅柯那以知識挖掘為目標的考古學卻大不相同，它所關心的不是時間問題，而是層次問題；各種思想史的進化發展不被它所探討，研究的是某種客體如何構成知識的可能對象。舉例來說：瘋癲是如何被形塑為知識的對象的？意即在甚麼樣的條件下形成了關於「瘋狂問題」的知識門類——如精神病理學？

關於這一點，根據學者程一凡的見解，“傅柯強調他所在意的不是自馬克思以來思想史家們所習用的「世界觀」的觀念，而反而是語言本身。世界變了，不是因為「物」變了，而是描寫「物」的「語言」變了。就《瘋癲與文明》來說，他之所以把「癡」（folie）和「瘋」（déraison）對立，是因為在中古到近古時期「癡」字的涵義較廣，也較良性，到了近現代，人們改用「瘋」，也進而壓制「瘋狂」。所以不是這種病或現象改變，而是人的語言代表改變，引入了新世界，由語言入手研究問題可以一正歷史久積之誤”⁶⁴。

傅柯進一步意圖將瘋癲的起源，與關於瘋狂的知識被討論、被界定的開始，這兩者的時間明顯區隔開來：“它說道：「透過使用考古學而不是歷史學一詞，我試圖指出關於瘋狂的觀念和瘋狂構成一個對象，這彼此之間的非同時性。」……傅柯在《知識考古學》書中所說的知識——savior，乃泛指一切科學的或非科學

⁶⁴ 引自程一凡，〈反歷史〉，《二十一世紀》雙月刊，2005 二月號總第 35 期，用字已作稍許修改

的知識，而非 *connaissance*——相應於科學的知識。”⁶⁵這是因為在上世紀中葉的五十、六十年代，理性和科學至上的熱潮仍未消退。傅柯要想在當時的學術氛圍之下，提出他不同於前人的有關瘋狂的論說，那就不得不從非理性被理性所捕捉的那一刻前談起。目的在構建——解讀有關外在事物現象（如瘋狂）理論研究——的正當性，以避免陷入那由德希達刻意點出的——以「理性」的語言訴說「非理性」在邏輯概念上是不可能——這樣一項方法論矛盾的泥淖中。

歷史主義⁶⁶的因果關係理論認為歷史事件的產生和展開必有其因，在歷史過程中事先存在著的某個原因必定導致某個歷史結果的發生。在原因與結果之間存在所謂理性必然的、絕對的連續性關係，歷史是因與果彼此串聯所開展的過程。相對的，在此前提之下，歷史上所發生的一切都將是實現過去已被預定好的方向或目標，不致有偏差或轉向；但傅柯以為並非如此。在他眼中，不僅大部份的具體歷史事件的發生是偶然性的，而且會有中斷與波折變化；他認定歷史主義者事先鑄造了一個脈絡清晰、看似合理的連續性框架，然後把具體且千變萬化的歷史事件套進這個模具當中。傅柯批評這種以理性為基礎所建構的是被歪曲、被篡改的，隱瞞了非理性長久以來的既有存在，不真實的歷史。

“西方文化對待瘋狂的態度並不是一以貫之的，不是連續不變的。如果說在文藝復興時期，瘋狂與理性存在著對話。那麼，在古典時期，瘋狂的地位就產生了根本性變化。瘋狂不再是理性的對話者了，西方文化至此只有理性的獨白。也就是說……在文藝復興與古典時期之間並不存在傳統歷史學所說的連續性。恰恰相反，兩者之間存在著斷裂和間斷性。”⁶⁷傅柯提出的「考古學方法」與歷史主義思想的區隔性也就不難理解。

除了上述傅柯對歷史的「歷時間斷性」的看法，在《事物的秩序》一書中，我們也可看出他對所謂「共時連續性」的傾向。傅柯宣稱他在本書中主要關心的是——變化。這種關心是由他所發現的兩個事實所激發——某些學科沒有預兆的、突然地、徹頭徹尾地進行了重組；同時，一些相似的變化發生在迥然不同的學科之中。這些突變不按照相同的法則，既不同步，也不在同一個層次。雖然它們有各自的特性，彼此間仍存在著差異。此處傅柯說的是：

⁶⁵ 楊大春，《傅柯》，2008，臺北，生智文化事業有限公司，第 49 頁

⁶⁶ 一些人認為必須研究與解釋人類歷史發展，基於這些解釋才能認真瞭解社會與政治。這樣的見解被卡爾·波普爾稱為歷史主義。在本文，「人類歷史」一詞與「人類發展」或「人類發展史」相通，即是英語 *History* 的廣義，而不是「記錄往事」的意思。

⁶⁷ 莫偉民 姜宇輝 王禮平合著，《二十世紀法國哲學》，2008，北京，人民出版社，第 495 頁

“十七世紀初，西方理性在發展過程中經歷了的第一次斷裂，標誌著文藝復興時期的終結和古典時期的開啟，標誌著能構建知識的相似性原則被同一與差異所取代，標誌著闡釋被分析所取代，標誌著詞與物從同一走向分裂。而在十八世紀末，西方知識史發生了第二次斷裂，物的存在方式，以及那個對物做分類時，把物交付給知識的秩序的存在方式，兩者發生了深刻的變化。從此古典的秩序變為現在的歷史，古典認識型轉變為現在認識型。相應的，就具體經驗科學而言，財務分析轉變為經濟學，博物學轉變為生物學，普通語法轉變為語文學。”⁶⁸

傅柯的主張是尊重這些不同領域學科的差異面，而著眼於描述這些變化的相關性。至於“這些變化是怎樣發生的，它是怎樣被發現的，新的概念為甚麼會出現？這種那種的理論來自何方？”⁶⁹等關鍵問題，傅柯在《事物的秩序》中是抱著存而不論的立場。他致力於描述變化本身，而不尋求對變化的原因作各種解釋，斷然拋棄了因果論。

早期傅柯思想尚在醞釀時，他關注的是話語與社會、政治、制度……等之間的關係。話語被視為某種被動的、受支配的從屬者，本身還不具有獨立自主的地位。隨著他的考古語學思想與解釋方法的逐漸成熟，話語的內部關係得以重新被描述，一切關係都被納入到話語領域內探討，話語問題也因為是傅柯思想理論的根基，而逐漸成為首要主題。對「詞」與「物」的考古不特別指向過去，而認為可以完全針對當前的相關性——所謂共時連續性——作探討，讓文獻顯示出自身的存在；訴說自己，而不是說出甚麼別的。一般的考古學方法讓挖掘出來的文物成為會說話的文獻，而傅柯式的考古學卻是讓文獻成為沉默的文物。

傅柯的考古學之研究對象既然是知識，是人文科學的知識，或說相對於自然科學而言非正式的知識。那又為何在對「詞」與「物」多所研究？以傅柯的觀點來看，知識可藉由「詞」與「物」之間複雜關係具體呈現。此處「詞」指的是語言或話語，而「物」主要是指各種層次的經驗。但實際上兩者間並不存在表像者，與被表像者的對立；相反的，「詞」與「物」兩者都被視為物質性的存在，因此《詞與物》此書的英譯本中改以《事物的秩序》為名，正符合傅柯之原意。這意味著「詞」其實就是事物的一部分。指向個人的經驗欲上升成為知識，也就涉及到它如何被述說。

⁶⁸ 莫偉民 姜宇輝 王禮平合著，《二十世紀法國哲學》，2008，北京，人民出版社，第 496 頁

⁶⁹ Michel Foucault, *The Order of Things : an archaeology of the human sciences*. London : Routledge, p.13

為徹底瞭解這個問題，就須從隱含結構主義色彩——傅柯本人並不承認——的著作《臨床醫學的誕生》談起。傅柯在本書的開頭將兩種相互對立的醫學話語並置，更明確地說，傅柯將它的論述重心擺在語義和語法在古典醫學中向現代醫學轉變的過程。前者語言的使用較為主觀，缺少感官知覺的基礎；後者的“每一個詞句都具有質的精確性，把我們的眼光導向具有穩定性且可見的世界”。⁷⁰

傳統歷史學家將這種突變視為客觀性的進步。傅柯卻認為，與其將這種所謂經驗主義式的轉變稱作客觀性的發揚，或心理學的淨化，還不如說是一次關於疾病認識論的改造。意即此轉變並非拋棄冥思與理論，獲得一種具體抵達了身體疾病的真理的一種樸素的知覺能力，不是基於對可見物的絕對價值的發現，而是可見性形式發生變化，是“明顯和隱蔽空間的重組；當千百年來的目光停留在人的病痛上時，這種空間被打開了。……十九世紀初，醫生們描述了（我們）千百年來一直不可見和無法表述的東西。但是，這並不意味著他們擺脫了冥思，重新恢復了感知，也不是說他們開始傾聽理性的聲音而拋棄了想像。這只是意味著可見物與不可見物之間的關係——一切具體知識必不可少的關係——改變了結構，通過目光和語言揭示了以前處於它們的領域之內或之外的東西。”⁷¹

傅柯堅定地相信，現代醫學的誕生不是醫療技術研發改進的問題，也不應單純是認識論淨化的問題，而是人們看待詞與物、不可見物與可見物的關係產生變化的問題。在醫學領域，這表現為目光和語言揭示了之前在它們視野之外的東西。身體內不被人所見的疾病，受到目光和語言的重新配置而被照亮，從此具有可見性形式，於是從沉寂中「復活」了。這種十九世紀初奠定的現代醫學亦即大家所說的解剖臨床醫學，或說外科醫學，它的話語基礎是用說來展示所見的東西，話語應該忠於外部經驗內容。事實上，傅柯眼中的話語也帶有物質性特徵。

相對的，受古典醫學核心——分類醫學——所支配的年代裡，個體病人不具重要意義，他只被歸類到一個抽象的疾病範疇之中，並從中獲得他的疾病意義。這種醫療與診斷方式必為等級式與深度模式的，它需要解釋學作為工具，才得以用抽象的知識解釋具體病例。傅柯在其中找到語言的對應模型——能指（症候與症狀）與所指（疾病的核心）的對應關係。能指與所指的對應正是一種深度地解釋關係，是陷入無限的指涉和評論——傅柯對能指與所指這種反覆無窮的闡釋關

⁷⁰ Michel Foucault：《臨床醫學的誕生》，2001，譯林出版社，南京，前言，第2頁

⁷¹ Michel Foucault：《臨床醫學的誕生》，2001，譯林出版社，南京，前言，第4頁

係的稱呼——之中的關係。傅柯將此視為解釋學應用與評論的最佳例證，並藉由這種方式將醫學模式與語言學模式聯繫起來。

古典分類醫學就是對所指進行分析、評論。在此，所指和能指永不對稱，所指總是大於所指，能指只好不斷挖掘與追逐所指。對此傅柯質疑：“難道就不能進行一種話語分析，假設被說出來的東西沒有任何遺留，沒有任何過剩，只是其歷史型態的事實，從而避免（無止盡）評論的覆轍。話語的種種事件因而就應該不被看作是多重意指的自主核心，而應被當作一些事件和功能片段，能夠逐漸匯集起來，構成一個體系。”⁷²傅柯認為臨床醫學的誕生的意義在於畫下一道分界線，語言學也就產生了一個可能——深度模式、心理學模式、能指與所指的評論模式，和解釋學模式的被摒棄。從以上敘述看來，顯然“《詞與物》是《古典時代的瘋狂史》和《規訓與懲罰》的認識論前提。”⁷³

更明確地說，傅柯提出的考古學不確切地指一門學科，它旨在探討人文知識的成形之所以可能的話語條件，力圖重新發現人文知識得以可能的基礎是甚麼，這些知識具有甚麼話語前提。由於它所探求的並非傳統的外部知識，也就不涉及外界的物質性力量；它以對文獻作內在描述為目的，指向知識的內部結構，聚焦在知識的話語構成，因此表現為一種話語分析或話語描述，此話語本身即具有物質性力量。傅柯並不討論知識是否真實表達了所謂外部對象，僅著眼於外部對象是如何被納入話語形態當中的。結果傅柯抑制了對社會制度的興趣，幾乎完全專注在話語、話語的自主性和話語的非連續轉換。⁷⁴

後作《知識考古學》則系統性的闡述了一種能克服傳統觀念史學科中採用的有缺陷的歷史方法論。鑑於傳統以來史學家只提及十年、百年，甚至千年等長時期的變化、只關心宏大思想演變的連續性，卻消除其間的局部斷裂現象。因此它主張在連續的觀念史內引入斷裂性的研究——有系統的描述話語對象，限定話語的特殊性，並非線性的追尋那假定處處存在的最內在的起源秘密。傅柯式考古學旨在揭示話語實踐中體現出來的「集體無意識」，要求我們正視思想史中有著任何目的論形式都無法還原的間斷性，確立人類思想的展開是無先驗主體的，使歷時間斷性概念研究在當代歷史學科中取得一定地位。

⁷² Michel Foucault：《臨床醫學的誕生》，2001，譯林出版社，南京，前言，第10頁

⁷³ 傅柯 著，《傅柯讀本》，汪明安 主編。北京，北京大學出版社，2009，前言第4頁。

⁷⁴ 楊大春，《語言·身體·他者——當代法國哲學的三大主題》，2007，北京，新知三聯書店，第93頁

另外，在這裡必須要提到的是：《知識考古學》不應單純的被視為前作《詞與物》的重複敘述，它實際包含了許多對前作的糾正和批評。例如，傅柯也承認從包括《詞與物》一書算起，之前的著作並沒有徹底擺脫康德的人類學色彩，在《知識考古學》就著重以轉換術語的方式展開糾正。明顯之處有：以「話語」取代「語言」，用「話語實踐」來更替「符號的指稱作用」，用「話語的重要性」代替「認識型的重要性」。其中特別點出，雖然前作《詞與物》中也使用「話語」一詞，但並不同義。它指的是起表像作用的「古典話語」，在西方的知識論歷史上是與「人」彼此對立並交替出現的。

傅柯在《知識考古學》中主張：一個句子雖然能再次被提及，或一道命題能重新被現實化，卻只有“陳述自己擁有被重複的能力”⁷⁵。然而，重複的條件並不是毫無限制，“必須具備相同的分配空間、相同的特異點分布、相同的地點及位子次序、相同的建制環境關係：所有這些條件構成使陳述可被重複的物質性。……同樣一句口號「瘋子到瘋人院去！」可歸到全然不同的言說建構中：在18世紀時，這是抗議囚犯與瘋子的混淆；或者相反，在19世紀則為了要求建立療養院，使瘋子能區隔於囚犯；在今天，又被高舉為反對收容環境的演變。”⁷⁶

傅柯正是要以此批判西方哲學史中傳統的四大論題——基礎主體的論題、對立的論題、初始經驗的論題、普遍仲介的論題——都忽略了話語的實在性。並進一步要質疑西方的真理意志，恢復話語具有的物質特性，最終消除「能指」的統治權。

⁷⁵ 傅柯 著，《知識的考掘》，王德威 譯。台北，麥田出版社，1993，第 213-214 頁。中譯多將書名譯作《知識考古學》。

⁷⁶ 德勒茲 著，《德勒茲論福柯》，揚凱麟 譯。南京，江蘇教育出版社，2006，第 13 頁。

第三節 系譜學

在傅柯的思想體系發展過程中的後期階段，他開始向旨在解釋話語實踐與非話語實踐之間關係的系譜學轉向。但這並非表示放棄了原先的考古學方法，在一定程度上兩種方法是一致的。只不過後期的系譜學方法強調解釋與描述的聯繫，強調話語的內部關係與外部關係的結合。話語被看作是某種事件，具有和外部事件同樣的價值與地位，話語的物質性力量得到進一步的強調。在此我們首先要問：何謂系譜學（genealogy）？

“它應是一種觀點、角度，而非學科，本是研究事物的親緣關係和遺傳特性，有助於瞭解事物的起源及其演變過程。傅柯借用這個方法分析權力關係與道德關係，並將它引入哲學和文學研究領域。”⁷⁷

系譜學與其說是追究 Ursprung，不如說是它試圖找出 Herkunft。——前者之意為 Origine（起源），後者乃是 souche（淵源、根、基礎）或 provenance（出處、來源）——尼采在《道德系譜學》中，對兩者並沒有嚴格區分，傅柯以為後者比前者更能確切地標示出系譜學的研究對象。這說明傅柯追溯的不是知識、檔案和論說的起源，而是研究對象的歸屬——過去已在那兒的東西。⁷⁸ 傅柯藉由詮釋尼采系譜學中的 Herkunft 的概念，並結合法文 émergenceu——意指對象的出口、浮現——一詞，進而破除了傳統意識哲學對「起源」探討的執著。

自《知識考古學》成書後，傅柯沉潛了六年，才發表了力作《規訓與懲罰》。此書除了對之前著作所圍繞的主題——人文科學——進行研究外，以更多篇幅討論了權力、社會與制度的機制（mechanism）。傅柯對知識的構成乃依賴於權力機制是認同的；他關心知識體與權力的互動，其中的人文社會科學如何社會控制技術無可避免的聯繫，更是他關注的焦點。傅柯思想的前期對權力的理解偏向消極性的、破壞性的；後期轉而強調權力不僅是負面的，也同時具有生產性，也可以是積極價值——真理與知識等——的創造性泉源。

到這裡讀者會產生的疑問是，傅柯早期的著作《瘋癲與文明》與中後期發展成形的系譜學有何關係？讓我們看到以下這一段話，“傅柯在《傅柯：超越結構主義與詮釋學》一書第二版跋（1983年）接受德雷福斯與拉比諾訪談時所做的答覆，他說：「系譜學有三個軸心。這三個軸心在《瘋癲與文明》中都已出現，儘

⁷⁷ 于奇智，《傅科》，1999，臺北，東大圖書股份有限公司，第 63 頁

⁷⁸ 于奇智，《傅科》，1999，臺北，東大圖書股份有限公司，第 67 頁

管現得有些混亂。真理軸心在《醫院的誕生》和《詞與物》中得到研究。權力軸心在《規訓與懲罰》中得到研究，而倫理軸心則在《性意識史》中加以研究。」再次佐證了《瘋癲與文明》涵攝了傅柯一生理論雛形的說法。”⁷⁹

瑞士學者菲利浦·薩拉森（Philipp Sarasin）也提出了一項觀點，即傅柯對精神病理學與精神分析學予以系譜學式批判的看法。“在傅柯關於精神分析和現代靈魂的系譜學中——《瘋癲與文明》就是以這種譜系學為宗旨的，傅柯實際上將只是從表面上看似不受時間限制的精神病理學真理予以譜系學式解構，並將這種解構發揮到了極致。他提到了兩位精神病理學之父：即法國人皮內爾和英國的公誼會教徒威廉·圖克（William Tuke），說他們作為治療精神錯亂者的臨床實踐的奠基人，更多的是用道德性約束來代替身體上的強制。……建立「瘋人的負罪感」作為「瘋人的自我意識」，以此作為瘋人回歸理性的前提。此外，按照市民式的、「聖跡一般的家庭模式」來扮演社會角色。……在這種仿造的避難所家庭中，瘋癲被籠罩在人們可預先說出的那種「雙親情結」中。父權的影響以避難所中的全能醫生為體現，……這種歷史沉積——這是傅柯的譜系學對佛洛伊德最為刻薄的抨擊——‘日後會令精神分析顯露出來，賦予這種神話中的精神分析以命定的意義，即貫穿西方文化，或許貫穿每一種文明的命定的意義。’”⁸⁰

傅柯認同尼采的系譜學或所謂「真實的歷史」，但這並不表示它否定歷史學揭開人類真實性的使命與企圖，他要否定的是歐洲思想史家所虛構的歷史概念。受傳統以來的表面——深層的認知結構影響，多數學者抱定「深刻之物」就在深層，「表層之物」必在表層的前提；傅柯卻以為本質並非隱藏在現象之下的深層，本質應該是表面的明物，而非深層的隱象。系譜學的目的不為顯示歷史事件在時間長流中所處的相對位置，而是發掘歧異、細微偏差、誤判等意外事件的外在形式，進一步分析現存歷史中的知識構成、對象構成、主體構成……等。

傅柯對歷史建構過程中「非起源性」的堅持這一點，從他早年對精神病學的研究即可見端倪。他透過對醫院、性和監獄的漫長觀察，尤其是對前兩者的親身體驗，深刻地看出個人如何漸漸被歸類、劃分到各類範疇之中；他們的生活細節與行為如何漸漸地合乎既定主流價值的規範。這一切都闡明「客觀知識」或「真理」，乃是出自掌權者的利益。事實上，他認為知識與權力已經成為同義詞。知

⁷⁹ 劉婉俐，〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 vs. 傅柯瘋狂病史的權力論述〉，2004，國家圖書館 期刊文獻資訊網。

⁸⁰ 菲利浦·薩拉森 著，《福柯》，李紅豔 譯，北京，中國人民大學出版社，2010，第 25-26 頁。

識的形成，甚至人們口中所謂的真理，不必然有著因果前後的連續性關係。透過認同逼人就範的標準，「真理」可以支援鎮壓系統。因此，傅柯相信客觀真理或道德的想法是必須受到挑戰的。

藉由抹去了尼采式存在主義中仍遺存的追尋事物起源性的幻想，經傅柯改造後的系譜學能區隔與分散事物，進而釋放歧異性和邊緣因素，使得歷時間斷性在主體身上穿行並顯現。它依據充滿著隨機的力量關係的逆轉，以及權力的侵佔；強調的是斷裂、界限、個體化、差距、變化、轉換、起伏，凸顯著無先驗主體的、分散的、雜亂的、非中心的、充滿偶然性的對話空間。哈貝馬斯（Jürgen Habermas）⁸¹以下的看法具象地解讀了傅柯心中真實的歷史：它是一座由任意的話語形式構成的移動著的冰山，這些話語前後浮動、不停地變化與重組，卻沒有連續性。

從早期的著作，如《瘋狂與非理性》之中可看出，尼采思想對傅柯的重大影響是始終如一。這不應只被理解為尼采因染上梅毒在最後的時光精神錯亂，得以瘋人的立場的向理性發出怒吼；而是因為此書與尼采在《道德的系譜》一書中具有結構上的呼應。以「瘋癲」與「文明」來比較尼采的「善」與「惡」，兩者皆是既依存又排斥的關係。瘋癲基本上是沉默的，可能被理性放逐，也可能被理性羈押，甚至被施以道德和醫學上的雙重審判。也就是說，理性和瘋癲有著前者支配後者的權力地位；在這方面尼采的善與惡之間的權力關係也是支配性的。

基本上考古學方法是一種致力於層次性的靜態分析，只關心知識的結構；而後起的系譜學與前者的差異在於一個明顯的企圖——從外在權力影響知識成形的角度切入，解釋真理的起源與演變，並藉此說明當代社會的「真理」產生的過程的不合理性，以期進一步把人從當下的各種束縛中解脫出來。這可說是一種改造既存的本體形而上學的發想。在這裡必須提到的是，傅柯思想的複雜多變同樣體現在對「權力」一詞的認知上。“福柯在與德雷福斯與拉比諾討論時，承認他的權力觀念雖然重要，但是「難懂」。這不僅因為權力在福柯那裡是一個異常複雜的概念，有著豐富而含混的含意；而且因為福柯拒絕建立宏大敘述的權力理論。他說：‘如果一個人試圖想建立一種權力理論，那麼他將總是不得不視其為

⁸¹ 尤爾根·哈貝馬斯（Jürgen Habermas，1929年6月18日—），是德國當代最重要的哲學家、社會理論家之一。歷任海德堡大學教授、法蘭克福大學教授、法蘭克福大學社會研究所所長以及德國馬普協會生活世界研究所所長。1994年榮休。他同時也是西方馬克思主義法蘭克福學派第二代的中堅人物。他繼承和發展了康德哲學，致力於重建「啟蒙」傳統，視現代性為「尚未完成之工程」，提出了著名的溝通理性（communicative rationality）的理論，向後現代主義思潮進行了深刻的對話及有力的批判。

某種在給定的空間和時間突現的東西，進而以它為出發點進行演繹。」顯然福柯看到了任何理論體系都存在的一個理論矛盾，即要建立一種理論，就要設立界線。而設立界線就意味著自我封閉的開始。按照傅柯的看法，只有當理論被置於各種特殊文化實踐中，理論才能存在，才是可以理解的。因此，福柯推崇具體的權力分析，拒斥任何固定不變的權力理論。”⁸²

傅柯認為康德的理性批判標示了「我們現代性的入口」，並曾針對康德有關啓蒙與理性的思想，寫過〈何謂啓蒙？〉一文。他認為康德關心「現在」的本性，由康德所發揚的「啓蒙」經後人的演繹，多數人已將啓蒙、理性的觀念並置討論。文中並提及康德探討的啓蒙問題，必然聯繫到現在——「現在」的過去是甚麼，「現在」現在如何，「現在」將來會轉變為甚麼？傅柯藉著批判康德的「現在」的概念，表明我們應給予康德式的批判理論某種新的解釋——康德認為啓蒙讓人們成熟，達到成人狀態；傅柯卻表示：“我不知道我們是否會變為成人。我們經驗中的許多東西讓我們確信，「啓蒙」這一歷史事件未曾讓我們變為成人，我們現在仍然不是成人。然而在我看來，我們可以賦予康德在反思啓蒙時對現在、對我們自身所提出的批判拷問以某種意義。”⁸³

啓蒙思想家繼承了文藝復興和宗教改革運動中倡導的人文精神，尊重人及人的需要，同時他們又進一步提出人還要按照自己的意願建立理想的社會，正如恩格斯所說的在啓蒙思想家那裡，「思維著的悟性成了衡量一切的惟一尺度」。康德提出了現代性問題，但它只是一個關鍵點，只是更廣泛歷史進程的一部分，因此康德的「現在」的演變本身該是客觀的被考察對象。傅柯發現啓蒙不僅被視為進步的同義詞，而且是一種象徵了現代性的符號。如此啓蒙事件的真實內容是甚麼也就變得不重要，它劃下一道界線，為現在和未來的某些事物貼上合理化的標誌。因此啓蒙不單是個過去的歷史事件，它也是「現在進行式」。它樹立一道權威的旗幟，將所有人置於理性批判傳統之下；即使具有批判性的知識分子反對權威，卻也同時不得不服從這社會既有的權威以製造權威話語。也就是說，傅柯的系譜學是探討某一觀念——如啓蒙——的歸屬或出處（突然湧現處），而非起源（漸變的源頭）。它強調話語事件，而非「真實」的歷史。

⁸² 黃華 著，《權力，身體與自我——福柯與女性主義文學批評》。北京，北京大學出版社，2005，第 52 頁。

⁸³ 轉引自楊大春，《語言·身體·他者——當代法國哲學的三大主題》，2007，北京，新知三聯書店，第 311 頁

傅柯這種迥異於傳統史學家們對文獻的解讀的這種思想的源流，或可追溯到存在主義發軔者叔本華與德國古典哲學最後一位偉大哲學家、集大成者黑格爾，兩者當時在思想上的對立。後者專注於歷史事件的研究，重視其先後次序以及因果相關性，提出社會是一個有機整體的理論，影響了二十世紀探討歷史哲學的哲者；相對地，前者則對歷史少有關注。

正如黑格爾忽略無神論和無意識，將思想當中帶有非理性色彩的蒙田、愛默生、梭羅等其他哲學家都排拒在哲學殿堂之外；叔本華卻選擇忽略歷史，把歷史看作一連串偶然發生的、缺少哲學意義的事件，並進一步批判黑格爾對歷史的關注是背離的哲學純粹的本質。叔本華注重對個人、心理學和倫理學的研究，他很少注重對社會、政治或歷史的研究。相反，黑格爾則注重對社會、政治和歷史的研究，很少注重對個人、心理學或倫理學的研究。黑格爾說：「哲學應該是科學的和客觀的」，強調探究事物是什麼，而忽視事物應該是什麼。叔本華則不但研究事物是什麼，也研究事物「應該」是什麼。

就後現代思潮的觀點而言，若是接受黑格爾的定義：哲學只與事物是什麼有關，而與事物應該是什麼無關，正如我們說哲學應該是科學的和客觀的。那麼，哲學就會成為枯燥的東西，就不會具有打動人和鼓舞人的力量，也不會對個人行為和政治現象產生影響。在黑格爾看來，哲學無所謂風格、詩意或修辭。在黑格爾看來，哲學既不開懷大笑，也不嚎啕大哭；哲學只一味地思考。相反的，叔本華是哲學史上第一個觸及了無神論和無意識的問題，正是這種對歷史具有斷裂性，而非連續必然性的觀點，為現代最富有創造力、最深刻的思想家尼采與佛洛伊德開闢了道路，傅柯對歷史現象的非線性解讀正是由此一脈相承。

誠如上述所言，雖然傅柯並不同意受傳統思想史影響之下，對社會種種現象的起源性解釋；但從其前期的論述中可明顯看出，其中的話語和陳述仍受制於檔案，或者說猶根植於某種先驗的知識體系——相對於當時流行的結構主義而言，話語乃受制於語法——這也是兩者間少數明顯地不同之處。但對於社會實踐是否影響話語或文本的忽視，主張將話語和文本從帶有濃厚的歷史連續性中解放開來的觀點是則是一致的。後來傅柯在《知識考古學》的後作《論說秩序》中，有意識地感覺到話語自主理論的缺陷，於是再一次轉向回到《瘋癲與文明》的語境——將話語與權力再次並置，即認為話語的內在形式和現實化與某些外在的社會控制與排斥原則有關。瘋癲是沉默的，它的概念並非起於內部，而是始於那瘋癲外部的理性，受到某種體制外的社會實踐，某種權力技術的影響而形成。

這「尼采式的回歸」是傅柯思想的一道重要分水嶺。自《論說秩序》開始，以權力為重要主題的尼采思想，而非那前作中若有似無的結構主義的影子，重新被置於傅柯的理論核心，以權力為中心的系譜學接替了以話語和知識為討論對象核心的傅柯式考古學。或者正確的說，它將社會制度、權力等域外元素植入考古學之中。必須點出的是，系譜學與考古學雖有一定程度上的不同，但它延續了後者批判傳統起源式的、因果性的理性論說立場，同時又是它的深化補充，我們不應將之斷然區分。

總結來說，傅柯有意識的藉由方法論，系統地檢視並論證他一路以來的思想成果。或者可以這樣看，受尼采啟發而立論的系譜學，讓傅柯從考古學階段的知識理論分析深入到知識——權力的實踐分析，以從事反歷史學的起源、連續性、總體等屬性的任務。這一切以概念哲學取代意識哲學的努力，使得他在反起源——傳統思想史對社會現象的既有的線性回溯解釋——的道路上，更加義無反顧地走下去。

第四章 傅柯《瘋癲與文明》之「非理性」的思想內容

「非理性」為何？這個題目有著多種解答。就以歷史源頭來看，正如西方理性主義的溯源，可推至柏拉圖；西方非理性的溯源，亦可推至希臘悲劇中的非理性主角——酒神戴奧尼索斯（Dionysus），祂的形象是古代瘋狂的創造者，堪稱西方所流傳久遠文化的傳統中宗教情感、感性追求的精神寫照。祂傳授了人類釀酒技術，使人類飲了葡萄酒之後因神智昏亂而造成許多憾事。於是集酒神、水果神、葡萄之神和狂歡之神於一身的狄奧尼索斯，表現出相對於日神阿波羅「穩健、遵守秩序」、「自我肯定」、「自信、好強」的古希臘精神的另外一面——「熱情、好幻想」、「自我否定」、「激昂、衝動、放縱」、「空靈、逍遙、無拘無束」。

就廣義基督教教義的解讀上，現代西方神學家奧托在其《論神聖：關於神靈觀念的非理性現象和它與理性的關係》中曾有過專門且深入的分析、描述。他認為，宗教的本質就在於人的心靈對超然神聖存在達到一種直覺性的神秘體悟，不可用理性來分析；又有一種說法，由於人是理性的動物，所以「非理性」就代表著「非人」。

就哲學面向來說，非理性一般而言要是指一切有別於理性思維的精神因素，如自由、虛無、超越、創造、情感、直覺、信仰、靈感；或是反對傳統理性哲學的各種思想主張。如神秘論、意志論、生命哲學、直覺論、神秘主義、自由主義、虛無主義、相對主義、佛洛伊德開啓的無意識學說……等。較之理性主義標榜理性，非理性主義較為強調本能、直覺、直觀等。非理性主義在現代資產階級哲學和倫理學中頗為盛行。如部分信仰主義者宣揚盲目的信仰；叔本華宣稱繼承康德思想，主張無意識的意志，斷言理性和科學不適用於道德範圍；法國學者柏格森宣揚直覺；存在主義宣稱「存在先於本質」，認為存在不是客體而是主體，否認道德規律的客觀性。簡而言之，非理性代表的是「理性所不能理解的」抑是「用邏輯概念所不能表達的」。非理性與不理性（或稱反理性）——理性的對立面——是兩個不等同的概念。⁸⁴

接下來的問題是：那麼理性又是甚麼？在《辭海》中，對「理性」一詞有著以下數種定義：一、一般指概念、判斷、推理等思維形式或思維活動。二、在西

⁸⁴ 可以這麼理解：“Something is irrational if it is not consistent with the principles of reason.” 不理性化是跟理性原則不一致的。而非理性化則是不屬於理性原則的。“Something is non-rational when it simply does not pertain to the principles of reason.”

方哲學中，各種哲學學派對理性有不同的理解——1.唯理學派認為理性是最可靠的知識源泉；2.斯多噶學派⁸⁵把理性當作神的屬性和人的本性；3.十八世紀法國唯物主義者和空想社會主義者以合乎自然和合乎人性的為理性，以這種理性作為衡量一切現存事物的唯一標準，其目的是想要建立理性和永恆正義的王國即資產階級的王國；4.在德國古典哲學中，同「知性」相對。

從上方敘述可以看到，人們對「理性」的定義仍然是眾說紛紜，更基於各方立場與態度的不同，「理性」與「非理性」的關係更為莫衷一是。在日常生活中，人們對「非理性」一詞的理解係指「理性的反面」或「對理性的否定」。譬如報章雜誌上常見的「非理性繁榮」、「非理性消費」、「非理性投資」等。這樣的理解當然並不合乎當今的學術（哲學）立場，卻與傅柯在《瘋癲與文明》裡所提出的古典時代的「非理性基本圖式」——非理性是理性的反題——有著驚人的相似。

從書名中我們可以看到，在 1961 年印製的《瘋狂史》的第一版《瘋狂與非理性：古典時代的精神病史》（*Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*）裡所用的 *déraison*⁸⁶ 一詞，乃是「分離、去除、解除理性」，即 *dé-raison*——分化理性——之義。

⁸⁵ 古希臘哲學家芝諾約於西元前 305 年左右創立的哲學流派。他們的基本主張即宇宙是絕對的理性，理性能提供「共同概念」（common notions），使人人具有共同的經驗，從而，以形成知識、真理的標準。他們還認為世界既是理性，人是世界理性的一部分，應該避免理智的判斷受到感情方面的影響。他們的人生目標就是符合這個世界的理性，即達到有德性的生活，將克制、知足、平靜（一種對外在事物的冷漠）視為美德。另外，他們也相信「命定論」，即一切都已經註定，都是因為之前做的事情（前因）才會必然的導致後果。斯多噶學派除強調道德價值、責任義務與正義外，亦強調砥礪心志。參見維基百科。

⁸⁶ 法漢辭典中，*dé-raison* 一詞專用於文詞書寫上，為「不合理、無理性、不理智」之義。參考王輝 等編，《法漢辭典》。臺北，中央圖書出版社，2002

第一節 瘋癲的氛圍——文學家眼中的瘋狂

在法國古典主義時期，人們對「瘋癲」的最簡單一般的定義就是「譫妄」（*délire*），與西文的「*delirio*」，同樣源自拉丁文的「*de-lirare*」，意指農作時偏離犁溝（*lira*），偏離正確的理性軌道，後來才被用來指稱精神錯亂的疾病。西方文學的起源希臘神話裡，“海克力斯（*Hercules*）在瘋狂中殺死妻兒，清醒後內心受盡煎熬，則為神智瘋狂的受害者。中世紀的歐洲將瘋狂視作洪水猛獸，後以科學考證，其原因在於麥角菌（*Claviceps purpurea*）對人類的危害。這種寄生於稻麥類植物的菌種流行歐洲長達數百年，隨著黑麥和其他穀類被製成麵包，被人類吞下肚後，產生幻覺、精神恍惚、意識不清等現象，到了末期更出現肢端壞疽的徵狀。或許由於這種種如此可怖情狀的病態聯結，於是舉凡醜陋、怪異、邪惡、病態、恐怖……等負面形象，全都被歸類於瘋狂。”⁸⁷因此，瘋子先與癲瘋病人一樣遭到隔離圈禁，後被當成怪物而被送上船舶，隨著河流被放逐到陌生異地，任由他們消失於「人」所處的世界邊緣。

傅柯認為瘋狂不應該如上述般成為罪惡的代表。然而，基於西方社會一種非此即彼的二元論思維模式，人類對瘋狂不免產生恐懼感，進而排拒它。叔本華（*Arthur Schopenhauer*）認為瘋狂是記憶的錯置，弗雷澤（*James Frazer*）以為瘋子是受天譴的代罪羔羊，“姆爾那（*Murner*）在他的《驅除瘋狂》一作中，想要去除的惡性支配，便是瘋狂”⁸⁸。塞萬提斯（*Miguel de Cervantes Saavedra*）所創作的虛構人物——唐吉訶德（*Don Quijote*）——正是文學家筆下瘋子的原型，他那大戰風車、奮戰羊群、挑戰敵人、挑釁獅子的怪異行徑無不惹人捧腹大笑。

初期的傅柯企圖以文學的感性陳述，來打破西方長期以來科學理性對一切普世價值的專制地位。從此一觀點來看，與其說《瘋癲與文明》是追溯「瘋癲」歷史的專書，不如將其視為一部文學著作來得貼切。字裡行間細細讀來，我們將會有一種錯覺——作者的筆法是這麼的優美，充滿詩意，其間的描寫又揭露了一個奇異的世界，使得閱讀像是一個神靈感通的時刻。不僅如此，在傅柯描寫其所考察的史實，與具個人風格又犀利的論述之間，處處夾雜著小說家、詩作家與繪畫家的名字與作品，似乎想藉此表達：當下強調人性的道德與彰顯理性的科學永遠

⁸⁷Laura Restrepo, “*Delirio*”, 施清真譯, 2010, 臺北, 時報文化出版公司, 推薦序

⁸⁸Michel Foucault, “*Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.14

無法認識「瘋癲」，唯有藉由文學家與藝術家所內涵的偉大心靈所創作的流光片語與奇幻世界，才能彰顯出「瘋癲」的真相。

“自從十八世紀以來，非理性的生命只呈現於像荷爾德林、奈瓦爾、尼采和阿爾托的著作，那樣閃閃發光的作品之中——它們絕對不能被痊癒人的異化所化約，並以它們自己的力量抗拒道德的監禁程式。後者便是我們習慣上所稱的——這顯然是在說反話——由匹奈和突克所進行的精神錯亂解放運動。”⁸⁹

與傳統的哲學家不同，《瘋癲與文明》的論理出路是詩學的，傅柯的哲學寫作生涯中，對「瘋癲」的研究與它的文學時期相契合。「瘋癲」的氛圍是「詩」的氛圍，從文學與藝術中，傅柯獲得瘋癲遭到禁閉與懲罰的證據。傅柯站在以薩德、布朗肖、荷爾德林、奈瓦爾、尼采、巴塔耶和阿爾托……等人為代表的非理性作家，以及畫家戈雅、博斯（Bosch）的立場，對啓蒙運動以來的深入人心的理性至上、道德第一，以及由理性與道德所衍生的現實社會中各種禁閉的形式，進行另類「體驗」式的批判。

“在薩德的作品裡，和在戈雅的作品裡一樣，非理性繼續警醒於暗夜之中；不過，通過這個警醒，它卻和年輕的力量相結合。非理性過去是非存有，現在則變成毀滅性的力量……在薩德和戈雅以後，並且以他們為起點，非理性便是所有現代世界的作品內具有決定性的部分：也就是說，它是所有作品中所內含的謀殺和強製成分。”⁹⁰

也就是說，文人和藝術家成了傅柯筆下對理性批判的發言人。其中特別是布朗肖與巴塔耶，“他們的作品超越文學與文學話語，他們也是（正統）哲學以外的語音。……他們使哲學與非哲學之間的邊界先是變得可以穿越，繼而顯得荒謬可笑”⁹¹。

布朗肖推崇現代主義，與尼采、巴塔耶等「非理性主義」思想家。在他的寫作生涯當中，一直糾纏於某種的神秘體驗，其作品充斥著譫妄、激情、夢幻與瀕死的恐怖之美。他的寫作語言從來不圍繞「語音」的內在中心性與確定性展開，它總是指向其外部邊界。在敘述手法上，布朗肖並非運用否定的理性邏輯辯證方

⁸⁹ Michel Foucault, *Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.278

⁹⁰ Michel Foucault, *Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason*, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.285

⁹¹ Foucault, *Foucault Live*, edited by Sylvere Lotringer, New York, Semiotext, 1989, p.153

式，而是採取知性直接且絕對的否定。如此不但剝奪了語言的「所指」，如此也相當程度奪剝了語言的說話能力——所指。“當語言抵達了它自己的邊界時，所看到的不是與它相抵觸的實證性，而是抹掉語言自身的虛空。語言必須進入到這種虛空之中，在嘈雜聲中，在對語言所表達事物的直接否定中；在靜默當中，語言自然消解。這種沉默與秘密沒有關聯，它只是一種單純不過的外界（外部邊界）。在此，語詞終究歸於消散。”⁹²

巴塔耶是尼采的信徒。與傅柯相同，他從尼采那裡看到了摒棄上帝與善的動機與決心，並進一步肯定了自身所堅持的「非理性」信念。尼采的哲學對於巴塔耶來說，儘管是相對於「宗教上的善」的一種「邪惡」的哲學，但這是因為「人的本性」受到理性與道德的箝制。他將「邪惡」視為「真正的自由」，看成是「對禁忌的僭越」。並深信生命的有價值與否，應獨立於道德目標之外，拋棄因畏懼而臣服於神祇的行為。也批評人類汲汲營營於外在物質欲望的追求，反倒是捆綁了人的身心。人只有在這種拋棄種種內外「目的」的情況下，生命才有完整的可能。

可以這麼說，非理性作家們在其寫作中發現的是「身體」性的元素，是相對於理性的「知性與感性」的真理，如十七世紀時巴洛克時代與十八世紀浪漫主義的文學家與藝術家在作品中所展現的。不僅如此，十八世紀那些「狂熱」的“所謂啟蒙知識份子，坐在酒吧與咖啡館裡，同時談論著女人和哲學。情感與理性、文學與哲學、浪漫與啟蒙在 18 世紀是揉合在一起的，18 世紀的文本就充滿這樣的皺褶。18 世紀冒犯了神，出現回歸自然的熱情。在上帝眼中，這些都是難以寬恕的不軌……18 世紀經歷了信念的轉變（conversion），從前的蒙昧被洗去了灰塵。這就是啟蒙，就是形形色色的無神論。”⁹³

近代不論在哲學界，亦或是文藝界都出現眾多「狂人」。他們企圖打破中世紀宗教理性的禁錮，以懷疑為中心企圖重新解釋古代的一切。“巴克萊稱只有他親自感知的才存在，休謨不承認印象之外的觀念泉源，笛卡兒的沉思直接以癡狂作為懷疑的途徑，莎士比亞悲劇中的丹麥王子則在絕望中吶喊：生存還是死亡，這是一個問題。俄狄浦斯情結（服從命運）受到挑戰。即使冒著受上帝懲罰的威脅，人本主義者和啟蒙思想家們還是狂熱地一往直前。”⁹⁴我們見到諸多地理上

⁹² Foucault, *Foucault/Blanchot*, New York, Zone Books, 1987, p22

⁹³ 尚杰 著，《歸隱之路——20 世紀法國哲學的蹤跡》。南京，江蘇人民出版社，2008，第 112 頁。

⁹⁴ 尚杰 著，《歸隱之路——20 世紀法國哲學的蹤跡》。南京，江蘇人民出版社，2008，第 113 頁。

的發現和科學的發明……等等，以及哲學、文學、藝術的各種創新，使體驗更接近於真實。“理性成了衡量一切的判官，但它和亞里斯多德的所謂「人是理性的動物」是多麼的不同啊！因為「我是人，人所具有的一切我無所不有」，人的所有孔竅（不僅是頭腦）都發出會心的微笑。這口號抵抗的不僅是神學，還有古希臘以來威嚴的邏各斯傳統。……在這個偉大的時代，哲學指是一個副產品，真正的主角是文學與藝術。”⁹⁵

從以上我們可以知道，傅柯這種「理性界限」之外的思想不是從舊有的理性抽象的主體內部，尋找「自我」的起源。它與哲學的內在性反思相對，也與科學知識的實證性相對；它並非向內部聚焦，而是反方向地在既有理性的邊緣無限的擴張。

⁹⁵ 尚杰 著，《歸隱之路——20 世紀法國哲學的蹤跡》。南京，江蘇人民出版社，2008，第 113 頁。

第二節 理性主義對瘋狂的態度

現代史長期以來被視為「理性」的獨白史，到上個世紀初依然如此。傅柯考察並比較歐洲自中世紀末以來，由傅柯重點劃分為的三個時期——文藝復興時代、古典時代與實證主義時代。他提出不同時期人們對待「瘋癲」的態度有著差別，並將重心聚焦在對古典時代（十七世紀上半葉至十八世紀末）對待瘋癲的態度之敘述與批判，傅柯挖掘出當時這種理智態度的背後之哲學基礎——笛卡兒理性主義。並認為如果將巴黎總醫院對「瘋癲者」的禁閉看作是肉體上的監禁，那麼笛卡兒在《第一哲學沉思集》中對「瘋人」的批評，則是自精神上將「瘋癲」從理性層次中排除出去。

德希達於傅柯的《古典時代瘋狂史》成書之後，也舉出了一個近似以上看法的重大批判。內容收錄在《書寫與差異》中的一篇文章《我思與瘋狂史》裡。文中他點出傅柯在《瘋狂史》中表達了“瘋癲、精神失常、精神錯亂、喪失理智似乎（我說的是似乎）被從哲學尊嚴的圈子中攆走、排除、逐出，被剝奪了居住在哲學城中的權利，在剛被笛卡兒傳喚到法庭面前，就被取消了”。亦即德希達認為《瘋狂史》的成書，建立傅柯所發現或說構思的一個理論基礎上——笛卡兒倡導的理性主義把「瘋癲」從意識哲學中逐出。

其實，傅柯在《瘋狂史》中僅用了寥寥數頁討論了笛卡兒眼中的「瘋癲」。其內容主要集中在《瘋狂史》第一部的第二章開頭與第五章〈無理智者〉裡。現在就讓我們試著從德希達之外的另一個觀點，即傅柯這位作者對《沉思集》的評述來描繪以上爭論的一個大致的輪廓：

“笛卡兒在（方法性）懷疑的推進道路上，他在夢想與種種謬誤的形式之旁，也曾遇到瘋狂。發瘋的可能性，是不是也會使他失去對自己身體的控制，就像外在世界可能會在謬誤（*erreur*）中溜走，或像意識可能會在夢中睡著！‘我怎麼能否認這雙手與這個軀體是我的，除非我把自己和某些理智失常者（*insensés*）相提並論？’”⁹⁶

傅柯進一步批判笛卡兒提出「我思」的化身——理性主體——對於瘋癲的排斥。笛卡兒在《沉思集》同時提到了夢與幻象，並下了結論說：「就算是在幻想之中的物事，也有更簡單一般的東西，是真實存在的。」傅柯提出笛卡兒這段敘述的言外之意：雖然相較而言，「夢」（幻象）與「瘋癲」同樣是一種錯誤的感

⁹⁶傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第71頁

性認知，但在清醒幻象或睡夢中所浮現的諸多形象，其基本元素並不是想像出來的東西。如夢中浮現的眼睛、四肢、腦袋或身體各部位，它們的位置、組合與樣貌或許是奇異怪誕，但這些器官與身體本身的「形象概念」並非憑空想像出來的。

“但笛卡兒在避開瘋狂的危難時，所用的方式和他繞過夢與謬誤的可能性時有所不同。（笛卡兒認為）感官雖然總會欺騙人，但它們在實際上，只能改變‘不易察覺與非常遙遠的事物’；感官的幻象之中，總會留下殘餘的真相‘我人就在這裡，在爐火邊，穿著一襲睡袍，’至於夢，它可以與畫家的想像一樣，呈現出‘美人魚或半人半獸等怪異不凡的形象’；但是，它卻不能創造或由它自己製作出那些‘更簡單與更普遍的事物’，奇幻形象只是以這些元素編排而成的：‘這類事物便是一般具有形體的自然事物和其延展。’這些事物一點也不虛假，使得夢也會符合真實——這是夢無法破壞真理的標誌。不論是充滿形象（各類景象）的睡眠也好，不論是清醒意識中的欺人感官也罷，都不能將懷疑的普遍性帶到最極端的境地；即使我們承認眼睛會騙人，‘現在讓我們假定我們正在睡覺’，真相還是不會完全地滑入暗夜裡。”⁹⁷

「瘋癲」則不同，理性認為確實無誤的東西，瘋子卻從思想的根本上荒謬地予以否認，因此傅柯認定笛卡兒把「瘋癲」看作是理性的反面。

“如果瘋狂的危害既不會有礙（笛卡兒沉思的）步驟，亦不妨礙所得真相的基本核心，那不是因為有某一事物，它即使在瘋子的思想裡頭都不可能是虛假的；而是因為這個正在思想中的我，因為我不可能發瘋。……保護思想，不令其陷入瘋狂的，並不是（外部）真相的永存性質，像它容許思想不受錯誤所欺，或可由夢中醒覺時的情況；那是因為，在這裡重要的不是思想的客體，而是思想的主體——這主體不可能瘋狂。”⁹⁸

傅柯的結論是：笛卡兒的理性主義只是對「瘋癲」而不是對「夢」進行排斥。夢乃是內在於理性主義的結構，它不是構成威脅；瘋癲卻不然，應被排除在外。在這樣的邏輯之下，笛卡兒「我思故我在」之主張——將存在（我在）、個別主體（我）和意識主體（我思）三者等同起來——於是乎順理成章的成立。

與此同時，傅柯也觀察到在古典時代當時的社會實踐中，假借理性、科學、人道主義……等現代性的名義，對「瘋人」的拘押也開始了。也就是說在十七世紀上半葉至十八世紀末的古典時代之中，無論是抽象哲學理論的「瘋癲認識」上，

⁹⁷傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第72頁

⁹⁸傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第72-73頁

還是具體的社會實踐的「瘋人對待」之中，瘋癲在兩個層面上都遭到排斥和禁閉。不僅如此，更由於非理性之人都具有一個共同特徵——懶散，當時在道德觀感上將懶散與遊手好閒視為最邪惡的一種人性惡習，所以瘋癲還受到資產階級社會道德規範的譴責，而這正是理性主宰時代之下的必然結果。

最後，讓我們把時間的視角延伸，反思西方理性主義的源頭——柏拉圖，其「理型論」與「理性」高度相關。“在《共和國》第六卷裡，柏氏以「分界圖」，說明人類的智性活動能從低層次往高層次提昇。「分界圖」表示認知的四個環節，分別為猜測、信念、理解及理性。前兩者視之為「意見」，後兩者則分別為知識的初級與高級層次。……在柏氏的理論中，「理解」層面的知識與「理性」層面的知識，其差別在於認知的程度性。……從（理解）個別理型出發，藉著理性而掌握整個理型系統。”⁹⁹

但在柏拉圖浩瀚的哲學思想裡，其實並非一味的只有理性當道，其思想本質中也包含著明顯的不協調。其中最突出而具體的表現，正是在理性主義的「理念說」與非理性主義的「迷狂說」¹⁰⁰之間。

柏拉圖的理念說顯然來自他的老師蘇格拉底。柏拉圖把蘇格拉底通過辯證法推演出來的一般概念絕對化為實體的產物。然而他認為，要認識理念就不能單靠邏輯推理了，而必須依靠由感官印象觸發的對理念世界的「回憶」。「回憶」一方面離不開理性對於感官印象的整理，另一方面卻又包含著非理性的「迷狂」因素，其中又特別重視「愛欲」的作用。按照柏拉圖的定義，愛欲就是在美中孕育，以求不朽的衝動，它使人因美的感官印象觸發，而陷於迷狂，進而渴求與美的本體——理念世界——相融合。

從中我們不難看出，上述柏拉圖所說的迷狂境界，與尼采所推崇的古希臘時期相對於日神阿波羅的另一位神祇酒神戴奧尼索斯，所代表的「醉」的境界頗為

⁹⁹ 鄭芷人：《邏輯基礎》，2001，臺北，文津出版社，第302-303頁

¹⁰⁰ 「迷狂說」於《伊安》篇中提出，是柏拉圖關於文藝創作的理論。他從客觀唯心主義的「理念論」出發，借用德謨克里特關於靈感的概念，認為藝術家在創作中借助神靈憑附，而處於如癡如呆的「迷狂」狀態，才能創作出作品。認為迷狂是一種神智昏迷、精神恍惚、類似瘋狂的失常狀態，由神靈憑附造成，是藝術家創作的動力。迷狂分四種，其中預言者的迷狂和尋求除靈者的迷狂與藝術無關，詩人的迷狂較為重要。詩人的靈感與這種迷狂同時俱來，由繆斯姊妹主宰，詩人由於詩神憑附而生靈感，才能寫出好詩。愛情的迷狂是最好的一種迷狂，它來自於人的靈魂對於美的嚮往與追求。具有這種迷狂的人，見到美就回憶起生前理念世界裡真正的美，而把現實世界置之度外。柏拉圖把這種對於美本身不顧一切的追求稱之為愛情，是一種靈感。柏拉圖的迷狂說與靈魂不滅論有密切關係，具非理性的、神秘的特質。該說對歐洲美學產生過長期影響，為19世紀浪漫主義所繼承。參見馮契等編，《哲學大辭典》。上海，上海辭典出版社，2008，第694頁。

相似，均是個體與宇宙本體交融的神秘體驗。然而在尼采看來，如此體悟到的宇宙本體，應是較為具體的赫拉克利特所說的永恆生成之流，絕對不是抽象的「理念」。由此可以推測，在柏拉圖將酒神精神提升至「理念」空名的之前，其實隱藏著普羅希臘人那種解除個體化束縛，重歸宇宙生命之流的悲劇性渴望。在這個意義上，尼采一度認為，柏拉圖對「理念」與「影像」、「摹本」的區分和評價，是深深植根於希臘人的本質之中的。

第三節 科學對瘋癲的定義——以精神病學的觀點

古典時期的醫學企圖解釋「瘋癲」的成因、症狀，卻發現就生理層面來看，造成「瘋癲」的原因可說是千奇百怪、不一而足。對整個古典時期來說，「瘋癲」在整個社會層面上都被視為「非理性」（即道德含意上「理性」本身的空位、不在場），在醫學上也不例外。甚至一點強烈的激情（passion）就等於某種輕度的「瘋癲」。“瘋癲的野性危害是與激情的危害、激情的一系列致命後果相聯繫。索瓦熱（Sauvages）概述了激情的基本地位，並且將它描述為一個更持久、更頑強的病因，好像它之所以帶來瘋狂，乃是實至名歸。”¹⁰¹

在十八世紀下半葉，與十九世紀之交，「禁閉」的本質與意義逐漸發生改變，其他不同理由的被禁閉者，要求與瘋子分別隔離開來的呼聲日益增高，瘋子於是被與其他的「非理性」區隔開來，“十八世紀下半葉所進行的運動，其本質並非體制上的改革，或是其精神的革新，而是一種自發性的滑移，它決定並孤立出瘋人專屬的收容所。瘋狂並未打破監禁的圍圈，但它逐漸位移和採取距離。我們可以說那是舊的排除內部又產生了一項新的排除，……這個變化使得瘋狂被孤立出來，相對於過去它被混含其中的非理性，瘋狂得到了自主性。”¹⁰²

於是「非理性」的巨大整體消解了。一方面「瘋子」令其他因不同理由被禁閉的人們，如政治犯、見利忘義的商人、自由派人士……等感到恐懼。「瘋癲」成了既是被懲罰的目標，也是壓迫他者的象徵。另一方面，禁閉於其中的貧困者被納入了社會公共管理措施，也不再被視為犯下了「懶惰」這一罪愆；貧窮是一種經濟現況，而非與倫理道德相關。只有「瘋子」獨自被留置在禁閉當中，在這樣的猶豫不決、意義與現實混亂紛雜當中，再加上人道主義的推波助瀾，一種為「瘋子」所佈置的特定空間——精神療養院興起，同時也創造了新的體驗結構。

《瘋癲與文明》的時間軸上的第三個時期——實證主義時代——裡，傅柯主要聚焦在分析圖克與皮內爾所建立的精神療養院，陳述其特殊的治療方法，並批判院內對瘋癲的特殊體驗。在心靈方面，前者的療養院籠罩在道德與宗教環境之中，認為以宗教為根基的理性可以淨化人心，有效地使精神錯亂者回復健康；同時在認知上，「瘋子」也必須意識到自己在道德上的不足與罪責，從而成為一個自動自發且負責任的主體；意即瘋子藉由把自己變成他者的客體對象，從而恢復

¹⁰¹Michel Foucault, "Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason", 1988, New York, Vintage Books Edition, p.85

¹⁰²傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第547頁

自己的自由。在肉體上，瘋子在痊癒之前，是被視為沒有自製力的未成年人，服從院內管理人員的父系權威的指示與行動成了不可置疑的必然。

皮內爾所發起的療養院內的氛圍則不然。在心靈方面，他認為宗教的狂熱不但無法治癒瘋癲，反而是譫妄、幻覺與憂鬱的根源；若將宗教從精神病人的意識中排除，病人反而可能反璞歸真，回復清明的理性；在實際作為上，他運用了以下三個彼此相關的手段，以確保療養院成爲一種道德教育場所——1.緘默：解開譫妄的病人的肉體束縛，並同時指示周圍的人對其高亢表現漠不關心、視而不見，讓病人因爲得不到同理心而感到自我羞愧；2.鏡像認識：藉由病人對外在的觀看與內部觀看所得的自我比較，讓病人發現自己是個與眾不同的「瘋子」；3.無休止的審判：利用將醫學知識轉化成司法規則，把治療手段變成公權力的必然，使得受審、被監視、被譴責的想法內化到病人心中，讓他們意識到必須悔悟。

根據《福柯的生死愛欲》的作者詹姆斯·米勒（James E. Miller）在傅柯的傳記式書作提出的見解，《古典時代的瘋狂史》中對皮內爾（Philippe Pinel, 1745-1826）醫師的描繪與進行的批判，是這本書在歷史詮釋上最具爭議的幾個環節之一，卻也最能代表傅柯個人的「倫理觀」。理由在於，皮內爾在法國大革命後的一七九六年提出建議，並成功地得到國會批准，把比塞特醫院中的四十九名精神錯亂患者解除手鐐腳銬而聞名於醫學史，因此被視為現代心理疾病與精神醫療的開創者。他讓精神錯亂者生活在有花園的療養情境之中，目的在加速患者康復，這種精神醫療理論與「嚴禁拘禁」原則後來影響各國。但傅柯認為這種做法實際上不過是迂迴地，想轉變瘋人成爲溫馴的動物，以融入傳統德行的世界。於是瘋人雖然走出了具體的牢籠，卻立刻被關進了吾人良心的城堡。

然而，這再一次做出區隔的理論背景爲何？傅柯說道：“瘋狂在他處的定居，卻仍然是同樣的被監禁，但這是甚麼樣的居留呢？為何瘋狂會被人分離開來，使得它處於同質性非理性「環境」(milieu)，與那使得它和自身相一致的新「場所」(lieu)之間，……這種運動必然與那同時興起的新恐懼有所關連。”¹⁰³

這是一種甚麼樣的恐懼呢？傅柯認為：並不是因爲人們害怕「瘋人」特別對社會造成甚麼樣具體的危害（如生命、財產安全的損失），所以才把他們移走與孤立起來？相反地，也不是因爲「瘋人」占據了一個獨立的形象、一個自主的位置，人們才開始對他們產生畏懼。這其實是西方記憶中古老的懼怕再次復甦：“有關瘋狂的感性，在過去保持單調的一致性，現在突然展開，釋放出一個新的注意

¹⁰³傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第547頁

力，……瘋人不再是可以被人一眼看出不同，卻又與其他人相混淆的存在；在瘋人的群體之中，開始出現一個又一個不同的面貌，而且雖然被非理性包裹著，其吊詭的類別卻不再是容易隱藏的秘密。不論如何，差異侵入了瘋狂原有的平等狀態，……理性此時不再處於非理性的外部，而只能（從外）揭發其罪過；理性開始侵入非理性之中，……這個形式便是非相似（non-ressemblance），相對於「過去的」同一性（identité），……非理性過去是在一種立即的自覺感知之中被人所掌握，這時它對理性來說是絕對的差異，但在它自身之中，差異卻因無限重啟的同一，而遭到抹平。但現在，眾多差異開始湧現，使得理性又能在它們所形成的領域中自在從容，甚至可以找回自我。……通過這些受到歸類與客觀分析的差異，理性將能佔據非理性最明顯可見的領域；會有一段長久時間，醫學理性只是通過這些差異的抽象分析來宰制瘋狂。”¹⁰⁴

因此，這並非代表「瘋癲」脫離了古典時期「理性」的箝制。這是因為理性掌握了話語權，並逐步「入侵」非理性的領域，將許多原本隸屬於非理性的東西劃歸出去，只剩下「瘋癲」，但「瘋癲」到頭來還是沒有得到解放，它也依然囿於「理性」的代表——經「神化」的醫務人員，處於「理性」所圈限的範圍之中。

就此傅柯認定：“十九世紀的實證精神醫學——我們這個時代的精神醫學也一樣——如果說，它們放棄了十八世紀的措施，並把當年的知識擱置一旁，它們卻是秘密地繼承了古典文化以其整體與非理性所建立的全部關係；它們把這些關係加以位移；它們調整了這些關係；它們自信只以病理學上的客觀性來談論惟一的瘋狂；雖然如此，和它們互動的，乃是一個仍然完全被非理性倫理和獸性醜聞所充滿的瘋狂。”¹⁰⁵

¹⁰⁴傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第550頁

¹⁰⁵傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第238頁

第五章 傅柯《瘋癲與文明》的非理性思想之特色

在傅柯眼中，「非理性」不過是一種相對於「理性」的存在。既然「理性」一詞從來沒有明確且唯一的指涉對象，「非理性」在不同時空、不同領域之中，也就有著不同解釋，誠如本論文第四章前言所述。

更具體的說，若以後世的觀點看待西方歷史中的理性地位，在古希臘時期「理性」的確有過完美的表達。但自一神論的基督教成為西方社會的中心信仰後，這由柏拉圖所開展的理性卻被神學打壓，成了理性（宗教理性）的他者——非理性。從文藝復興時期起，「理性」經由眾多哲學家對上古哲學的挖掘與闡揚，「理性」（工具理性）的地位才逐漸恢復。在這與神學爭奪人類意識本源之主導權的過程之中，「理性」卻逐漸產生質變，從「被壓迫者」成為「壓迫者」，弔詭地成為人們心中新的信仰¹⁰⁶。

後現代哲學家們正是在這樣的歷史條件中——（純粹）理性的箝制取代了宗教的壓迫——對所謂「現代性」展開了哲學批判，所考察的中心問題，因此聚焦在現代「理性」和人的「主體性」在西方當代社會興起的時空背景。在傅柯之前的不少思想家也做過同樣的努力，只不過他們大多從理性自身的發展，來解釋現代「理性」的合理性或不合理性。“比如，我們在法蘭克福學派那裡已經看到這樣的批判。（早期的）傅柯則不同，他通過對思想史的材料分析告訴人們，理性的標準不是靠自身權威，而是靠社會事件和政治力量建立的；當新知識開始時，沒有理性內部的發展邏輯，有的只是外部突發的、偶然的社會力量的介入。”

107

在以上這樣的認知結構下，非理性的體驗形式——瘋癲——也就不具有邏輯上的絕對性。另一位後現代思想家，也是傅柯好友的羅蘭·巴特(Roland Barthes)在評價傅柯的《瘋癲與文明》時亦指出：瘋癲不是一種疾病，而是一種隨時間而變的異己感。在傅柯所抱持的中心思想裡，「瘋癲」從未被當作一種道德不良，或認知錯誤，更不是現代醫學體系中的所謂腦部功能缺陷一類的病症，儘管他用了三分之一的篇幅（第四章到第六章）描述了古代醫學與現代醫學對「瘋癲」的醫療與認知理論。在他看來，此一事件——「瘋癲」之所以成為「瘋癲」——的

¹⁰⁶ 從廣義層面看，所謂信仰是指人們對某種理論、學說、主義的信賴和尊崇，並把它奉為自己的行為準則和活動指南，它是一個人做什麼和不做什麼的根本準則和態度。

¹⁰⁷ 莫偉民：《主體的命運》，上海三聯書店，1996，第385頁。

誕生，純粹是理性與「非理性」、觀看者與被觀看者相結合所產生的效應。在此，「非理性」是在社會建構過程中被權力所排除的「其餘」。

「瘋癲」乃是社會建構的這項理論，動搖了現代心理學所標榜的客觀性與真實性。正是因為假如我們改採用後現代心理學的觀點來看，瘋癲將只是「非理性」的具體的體驗形式，而不是一種自然現象或醫學現象。簡言之，是一種文明的產物。

傅柯在以《古典時代瘋狂史》的研究成果為素材，所寫的《心智疾病與心理學》¹⁰⁸一書的第五章〈心智疾病之歷史構造〉裡，更加明確地“沿著理性與不理性（非理性）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》的第五章接近結論處，傅柯摘要說明人的「心理學化」乃是建立在瘋狂被排斥（異化、疏離化）的經驗上。而19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根植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。’傅柯所宣稱乃是瘋狂作為人的「自然真理」之途徑，瘋狂所揭露的乃是人「自己的條件」。……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，瘋狂所顯示的是世界的異化，是世界對人自己的排斥。”¹⁰⁹

其中，在關鍵的「權力」觀點上，傅柯認為長期以來大多數哲學家對權力的研究並不透徹。“歷史研究那些擁有權力的人；相對（應）的，（因此）有了經濟史與上層建築史。而處於各種權力機制中的權力卻從未被研究過”。¹¹⁰具體地說，舊有的學術觀點認為，有權力的運作就沒有自由；甚至認定權力是扭曲真理

¹⁰⁸ 此處並非1954年原版的《心智疾病與人格》，而是受1961年《瘋狂史》的生成影響後，傅柯的思想有所轉變，於1962年經修訂改版之《心智疾病與心理學》。在此修訂本中傅柯以第二部分「瘋狂與文化」幾近全盤取代了第一版中社會異化論的解釋。參見 Michel Foucault, “*Mental Illness and Psychology*”, translated by Alan Sheridan, foreword by Hubert Dreyfus, 1987, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, p24-29。明顯可見的是，傅柯此時已經放棄了馬克思主義或其他人文主義異化論（人的本質遭到異化的歷史發展）作為其歷史架構的主軸。但他仍然發展出異化程式的歷史——不只是社會的異化造成個人的精神病，精神病之所以可能成為實證知識的客觀對象，並被認為和「人的真相」有關，乃是來自「瘋狂本身」遭到異化。參見傅柯：《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明 中譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言，第26頁。

¹⁰⁹ 黃冠閔：〈主體性的裂隙：早期傅柯的想像論〉，2010，刊於《中國文哲研究通訊》第二十卷第四期，臺北，中央研究院中國文哲研究所，第38-39頁。

¹¹⁰ 王治河，《福柯》。長沙，湖南教育出版社，1999，第192頁。文字已稍作修改。

的一項外在因素，所以主張找到真理的條件，首要的是排除權力的運作。如哈貝馬斯在〈理想言說情境〉一文中，就以“權力的排除為先決條件。”¹¹¹相反的，傅柯認為權力不是專屬於統治階層，他站在微觀的角度，觀察到在無論在甚麼樣的社會情境之中，權力的運作是不可能排除的。這是一種動態關係，必先有權力關係的存在，才有權力運作的現實。儘管如此，但他不同意權力即為「真理」，根本性地否認有所謂客觀真理的存在。

¹¹¹ Habermas Jürgen, “Towards a theory of communicative competence” *Inquiry*, 1970, Vol. 13, pp. 360-375

第一節 非理性等同瘋狂——理性的他者

《瘋癲與文明》一開卷就已讓讀者清楚地感覺到該書高深莫測的複雜性，這種特性也只有借助傅柯他的獨特天賦才得以展現。第一章為其餘各章訂下了基調，寫得令人驚心動魄。在這裡作者用了一整象徵史學的雄渾手法，把客觀檔案研究和主觀神話形象交織在一起，對瘋狂進行剖析和辯解，讀來層次豐富，寓意無窮。事實上，傅柯在著手探討瘋狂的起源時，即有計畫地以一種文學性的表現方式，試圖自西方文明的源頭當中挖掘種種原本在歷史當中存在，卻被理性有系統隱匿或吸納、或排拒的非理性蹤跡。傅柯寫給賈克琳·維多(Jacqueline Verdeaux，她曾和傅柯合譯《夢與存在》，並為傅柯和圓桌出版社牽線，傅柯將翻譯本書的導論送給她，並稱它為「我的復活節彩蛋」¹¹²)的信中道出傅柯撰寫本書的意圖，其中寫道：

“我已經寫了將近 175 頁。到了 300 頁，我便會停下來。總之，我覺得我們對祖魯族和南比卡瓦拉族(Nambikwara)。除了一些軼事以外，說不出什麼有用的東西。那麼，為什麼不由側面來談這個題目呢？——談由希臘思想所開啟的空間中的瘋狂和非理性。為什麼不談談那擁有古老護牆的歐洲呢？……更特別地說，也就是去談非理性體驗在《瘋狂頌》和《精神現象學》(非理性頌)之間——在鮑許的樂園和哥雅的聾人院之間——所產生的滑移——談西方在它的理性主義和實證主義的結尾之處，如何遭遇它們自身的極限，而且這是以一種曖昧的戲劇性誇張(pathos)形式出現的，因為它同時既是其中的悲愴(pathetique)元素，又是病理學(pathologie)的誕生之處。由伊拉斯謨斯到佛洛伊德，由人文主義到人類學，瘋狂曾經觸及吾人世界的根柢：有必要去衡量的，便是這一段差距，但是有什麼樣的尺規可以運用呢？您將會失望：您所期待的是希臘悲劇，以及由馬克白的煮水壺中所冒出的幾道魔煙。但您又能要求什麼呢，既然這方面似乎並不存在任何前人作品，我便得多處理細節，以免少說笨話。這三百年是我們的瘋狂的生成過程，這樣已經不錯了。”¹¹³

從傅柯一生的研究領域來看，他的論述對象通常是經由某特定的研究對象，如醫學上的瘋狂、司法上的犯罪、社會主體學上的性……這些所謂理性的「他者」，被視為「邊緣」或「異常」的東西，這是因為他想要說明知識結構的客觀性與真實性不是藉由統一的概念指導出來，而是由多元差異的存在條件建立起

¹¹² Macey David *The lives of Michel Foucault*, London : Vintage, 1994, p.59-60.

¹¹³ 傅柯，《古典時代的瘋狂史》，2005，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言第13-14頁

來。其中，作為傅柯畢生的哲學探索中所圍繞的中心主題——瘋狂，傅柯在歷來的著作中毫不隱瞞表達它的認同，以及對整體非理性的讚揚，對當時哲學界而言確實是驚世駭俗的。在本論文的前段已大致論及傅柯堅持反理性的立場，但尚未提及的是，傅柯一路以來所討論的瘋狂是甚麼？與一般的世俗認知有何差異不同？在此有需要先加以澄清。

亦即傅柯從來不認同那些傳統學術上對「瘋癲」的明確定義。與其說《瘋癲與文明》揭示了瘋癲的史實真相，不如說此書反覆地追尋研究在不同時空環境下，瘋癲一詞的詞義演變。傅柯主張瘋癲（*Déraison*）¹¹⁴不是單一意義的，並非科學領域中有確切所指的病症。在傅柯的筆下，“瘋癲沒有本質，只有現象，只有表徵，只有多種多樣的符號形式。瘋癲更接近一個能指，它在不同時期，可以注入不同的內容——在文藝復興時期，這個內容是神秘的啟示；在古典時期，它是罪惡；在十九世紀，它是病情。”¹¹⁵

傳統史學注重事件彼此間的時間先後次序以及因果關係，傅柯並沒有依循這種線性回溯的方式鎖定瘋癲。他的方法是創造一個空間，“在這個空間內，讓非理性與理性進行無休止的反覆爭執，瘋癲形態正是這種爭執的結果。這種爭執不是發生在某個密閉的如醫院那樣的空間內，而是發生在一個廣闊的——幾乎囊括一切的——社會空間內。這樣，瘋癲就不再簡單的是病理學或醫學事實，而是文明與文化事實。……傅柯讓瘋癲與理性對立起來，正是因為理性—瘋癲關係構成了西方文明的一個特有向度。瘋癲的命運正是西方文明的折射。因此，這樣的瘋癲就不再局限於瘋癲本身——既不局限於某種客觀的瘋癲求證，也不局限於靈活多變的瘋癲表徵。相反的，它是借用瘋癲浮萍般的多舛命運，對理性進行全面的反詰。”¹¹⁶

從以上敘述可以得知，傅柯所討論的「瘋狂」，與一般人以科學常識所理解的神志錯亂有很大不同。如同第一位審閱《瘋癲與文明》此書的讀者，也是身為傅柯的博士論文答辯者之一的康吉漢在正式評議報告中所說的，該文的每一頁都令人感到驚訝。而其中最令人吃驚的是傅柯在本書中的一項關鍵的直覺性主張，

¹¹⁴ 法文 *Déraison*，本義為「偏離的理性」，中文多譯作「非理性」；但在此傅柯認為一般大多數人對於 *Déraison* 的理解是——十七世紀道德意識依據其價值取向所拒絕的狀態。也就是我們今日視為中一方面等同一種「心理疾病」，帶有精神錯亂，瘋狂（病態的）之意（近似英語之 *Insanity*），另一方面也被置放於眾多「汙名化的缺陷之列的狀態」。

¹¹⁵ 汪明安：《傅柯的界線》，2008，南京，南京大學出版社，第 19 頁

¹¹⁶ 汪明安：《傅柯的界線》，2008，南京，南京大學出版社，第 19-20 頁

即瘋狂是虛構的，是一種社會機制下的的產物，它並非一個多數人以爲的獨立的生物學事實。如果這種說法是對的，康吉漢評論道：“則以往每一部有關現代精神病學起源的歷史都完了，都要被一種不合時宜的幻想所糟蹋了，這種幻想認為瘋狂是原先已賦予人類的東西。”¹¹⁷

傅柯這種奠基於他的博學，與對未開發過的檔案資料（主要是藏於瑞典烏普薩拉大學 Carolina Rediviva 圖書館中的醫學史料）之駕馭能力的創造性假設——有關瘋癲的科學概念的發展，不能跟「社會倫理」的歷史作切割——就瓦解傳統史學觀這一點而言，這種假設是大有成效的。但瘋狂它作為一種人爲定義下的心理疾病，自有其醫學和生物學上的一些表現。傅柯在《瘋癲與文明》中有關這些方面的論述，嚴格說來是含糊其詞、不夠嚴謹的。正如他的老師康吉漢所意識到的：“實際上該書所寫的完全不是精神病，而是一些藝術家和思想家們的生活、言論和作品所富有的哲學價值，而那些藝術家與思想家們，習慣上都被認為是一些「瘋子」。”¹¹⁸

對於這一點，傅柯在 1964 年所特意發表的一篇文章裡有了澄清，其中明確地把「精神病」與「瘋狂」區隔開來，並稱它們是兩種結構不同的事物，但自十七世紀起就被人們相提並論且混為一談。對於前者，他承認將會，也應該進入管理日益完善的醫療領域；至於後者，他以為儘管現代醫學可磨去精神錯亂那可怕的外在稜角，瘋狂與非理性（*Déraison*）¹¹⁹的哲學問題依然存在。由於擁抱超現實主義的藝術家與其同路人，如雷蒙·魯塞爾（Raymond Roussel）等的努力，瘋癲已和文學建立起一種不尋常的親緣關係，再也不是病態。但在《瘋癲與文明》成書之初，正是這種高度文學化的哲學風格被人所詬病。如傅柯論文的答辯主持人亨利·古耶（Henri Gouhier）的批評：“這導致了對歷史的一種形而上學的入侵，並以某種方式把（客觀）敘述變成了史詩，把歷史變成了寓意劇，把某種哲學變成了活生生的東西。”¹²⁰

那麼傅柯以這種看似突兀的方式討論歷史的目的為何？在此書的第一版序言中，傅柯對自己提出的 *expériences-limites* 的探求即是解答。至於這是一種甚麼樣的體驗，傅柯並沒有明確說法。評論家們對此亦眾說紛紜，如在《福柯的生死愛欲》一書中提到：

¹¹⁷ James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，高毅 中譯，上海，上海人民出版社，第 140 頁

¹¹⁸ James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，高毅 中譯，上海，上海人民出版社，第 140 頁

¹¹⁹ 法文 *Déraison* 這一字詞，在這裡代表的是依據道德意涵下的「理性本身的空位、不在場」。

¹²⁰ James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，高毅 中譯，上海，上海人民出版社，第 141 頁

“在《瘋癲與文明》的第一版序言中，傅柯曾試圖以一種很隱晦的方式，來說明這一問題。在一段抽象得幾乎讀不明白的話裡，他解釋道：他有一個規劃，要在偉大尼采式探求的太陽的照耀下，對「極限體驗」進行一系列歷史探討；這本書就是這一系列探討的第一個成果。它是一種嘗試，旨在從遺忘中拯救某種「未曾加以區分的體驗」，某種「尚未被分裂的對分裂本身的體驗」他堅持認為，他的書「不是在討論知識歷史上的一個懸案」，而毋寧是一部關於「某種體驗的根本態度」的歷史。……這個「體驗」概念，與其說源自康德，不如說源自巴塔耶。”

121

這裡明顯將傅柯的 *expériences-limites* 與巴塔耶 (Georges Bataille) 的極限體驗 (*expérience limite, expérience portée à la limite*) ——以狂暴、不和諧、分裂跟痛苦以及殘酷和混亂為特徵的內心體驗，是一種否定神的銷魂狀態——視為同義；另有將它當作那瘋狂未受理性捕捉前的「原初體驗」 (*ex-périence originaire*)，或「基本體驗」 (*ex-périence fondamentale*)。但若從此書的另一段序言來看，或許有著不同解釋：

“我們可以作一部劃界線的歷史——界限意指一些晦暗不明的手勢。它們一旦完成，便必然遭人遺忘。然而，文化便是透過這些手勢，將某些東西摒除在外；而且在它整個歷史裡，這個被挖空出來的虛空、這個使它可以獨立出來的空白空間，和文化的正面價值一樣標指著它的特性。因為文化對於它（自己）的價值，是在歷史的連續性之中來接受和保持它們的；但是在我們所要談論的這個領域裡，它（界限）卻進行基本的選擇，它作出了給它正面性面孔的劃分；這裡便是它在其中形成的原初厚度。詢問一個文化的界限經驗，便是在歷史的邊際，探詢一個彷彿是它的歷史誕生本身的撕裂。”¹²²

從此處得以看出，傅柯的 *limites* 一詞應是作界限——區隔的界線——一義解，是一個文化在劃分基本價值以確立自身時所必然作出的選擇。較複雜的地方是，傅柯這一部為某些價值「劃分」出彼此相對的他者的歷史性的論述暗示：歷史的誕生也來自這個劃分的選擇性撕裂。那麼這個劃分不應只是歷史內部的討論對象，而是歷史「誕生」的可能性條件。傅柯這個假定——在他之前所有的歷史都是由理性重述過的——並企圖以他所蒐集到的歷史文獻，從這些「被改造」過的歷史所遺存的夾縫中找尋仍帶有瘋狂色彩的「真實」。如此便產生一個邏輯上

¹²¹ James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，高毅 譯，上海，上海人民出版社，第 142 頁，2005。

¹²² James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，高毅 譯，上海，上海人民出版社，第 47 頁，2005。

的謬誤——歷史寫作本身就預設著理性與瘋狂之間已然劃分開來，理性之所以有歷史，正是以瘋狂之沒有歷史為基礎條件。而另一個解套方式——完全拋棄哲學理性根基的論述——就只能是文學，也僅止於文學，如同失根的蘭花般，美麗卻不真實。

雖說啓蒙運動在傅柯眼中成了十八世紀末期，以科學取代神權與王權作為理性的標準，將瘋狂視為心智疾病，使得理性與他者——瘋狂——之間的對話自此消失的轉折點。但此運動的共同信念——以理性批判、挑戰握有權勢的國家與教會層級，拒絕國家與教會力量介入由知識份子組成的菁英社會，主張教育與宗教分離——卻也成為傅柯這些思想家將「理性」應用於對傳統的、舊有習俗的、權威等正統觀念的批判之上。這並不意味一定要帶來顛覆性作法，卻引入另外一道新想法的可能性——啓蒙運動揚棄傳統與迷信的教義，認定批判理性可以為人類帶來自信，人擁有力量可以從對神與傳統的恐懼出走，以科學的發明為後盾，以思想自由與言論自由為工具，人可以自我主宰。

所以啓蒙運動並不能單單以「理性時代」簡化稱之，法國哲學家盧梭為啓蒙運動第二階段帶來深刻的影響，即是對「感性」的崇拜。理性與感性，這兩條支線在啓蒙運動時期的關係是複雜且混亂，特別是盧梭堅持對宗教原罪的排斥，他主張可以藉由經驗法則得到心靈的最高真理，而非從理性分析獲得，尤其他肯定自由意志 (free will) 的信念，影響十九世紀前葉文學，與哲學浪漫主義的發展與二十世紀存在主義甚巨。

一個顯著的例子是，對這個古典哲學傳統——理性主體拒斥他者——批判甚力的海德格認定，這深信「人—理性」為真善美的源頭，可以對所有事物下定義的人文主義——包括當代的馬克思主義、基督教思想、文藝復興理念、德國觀念論和浪漫主義等，它們都承續自西方形上學的傳統。他不同於康德以知識論角度探討主體，而是更直接以本體論的立場闡述他的存有哲學，它的基礎是：

“從柏拉圖開始，西方哲學是在主體性哲學的發展道路上。這是說，人自以為是主體——他是主導者。他主導自己的思考，於是「被思考者」相對於他，而成為他的對象。在思考時，由於人是主導者，故他先定義真理的意義；然後再根據它來規定自己的思考，務求合於真理意義的要求。合於真理要求的，是有效的；而凡被認定為無效的，則是不真實的。因此，當人規定真理的意義時，它同時規

定了存有的意義。思考活動始於人的主導，而終於人的肯定。對於這種以人自己為根本的哲學，海德格稱之為人本主義（Humanismus, humanism）。”¹²³

因此，繼承了文學與哲學浪漫主義與二十世紀存在主義思想的傅柯與極左的後現代主義者不同，傅柯對啓蒙理性並不完全抱持著否定的態度。在《何謂啓蒙？》中，傅柯認為，在我們的時代與啓蒙時代之間仍有某種連續性，即理性針對獨斷論和教條的批判作用。因而完全接受啓蒙理性，與完全拒斥啓蒙理性同樣不可取。他承認：「如果說理性是應該被消滅的敵人這種論斷是極端危險的話，那麼，說任何批判的質疑將會把我們導向非理性的論斷也同樣是危險的。」總之，傅柯所持的理性觀念是批判性的和創造性的。它與哈貝馬斯、利奧塔的理性觀念¹²⁴其實相去並不太遠。

就這樣，傅柯同許多反傳統的哲學家們開展出對非理性的論述。但是，必須承認的是，這種種的努力從宏觀角度上看，仍是對啓蒙思想的批判與轉化，無法跳脫理性的影響，形之於外的既是以理性語言所書寫的一切，如此還能夠避免被理性所吸納融合嗎？在這個解構過程中，被傅柯貼上「最後一位文本主義者」的標籤的德希達由所提出的詰問，成了傅柯自覺到這是無法逃避，而在此書的第二版將此序言刪除的關鍵點。這也就是為什麼對於一位傅柯的研究者來說，最終也是最重要的不是細細解讀傅柯的文本（這一點恰恰是傅柯本人最反對的），而是要發展傅柯著作中的多樣性和可能性，從而延續傅柯的思想探索之路。

¹²³ 陳榮華：《存有與時間》，臺北，台灣大學出版中心，2003，第47頁。

¹²⁴ 哈貝馬斯雖然屬於法蘭克福學派的一員，對於理性化問題的看法顯然與它的學派前輩相異。最明顯的不同在於對「理性」的觀點。哈貝馬斯對科學不抱全然否定的態度，反倒認為哲學必須將「負擔關聯世界整體、將知識整體化」的任務交給社會學，於是黑格爾式的「理性」（Vernunft）又逐漸回復到康德式的「理性」（Rationalität）。參照 Bittmore, T. *The Frankfurt School and its critics*. London, UK & New York, NY: Routledge, 2002, p77.

第二節 知識與權力對「非理性」的異化

一開始傅柯是在有關懲罰的歷史資料中來討論權力這個主題的。它的權力概念聚焦於一種特定懲罰形式——規訓。對應於傅柯述說瘋癲的方式，他也將懲罰的內容與形式分為幾個不同時期討論。首先，在法國大革命之前，肉體上的懲罰十分盛行，且經常呈現了一種令人驚心動魄的血腥景象。在傅柯看來，這種以王權為基礎的酷刑，並非出自不知所以的非理性衝動。相反的，它是一種伸張王權的「神聖儀式」，是有意識地製造痛苦性的差異。這種儀式不但使犯人的罪刑公告於眾人；同時，這施行的當下也是昭示真理的時刻。在行刑的每一分秒裡，“肉體一再產生或複製犯罪的真相，……而受刑者是以人身來承擔罪刑，以肉體的損害支援懲罰的運作，並以最直接的方式展現出懲罰的效果。”¹²⁵

在個時期傅柯的權力與知識的關係是甚麼？他說到：“關鍵在於，一方面通過建立機關報的權力理論，構建一種新的歷史研究方法；另一方面，盡可能仔細地研究有關的歷史資料，漸漸形成新的權力觀。擺脫法律觀點去思想，擺脫國王去研究權力”¹²⁶。

但是，傅柯早期這種常態認知上的，以暴力等負面形式表現的君主權力，卻是傅柯後來反對和批判的權力觀，與他後期所極力闡述的「微觀權力」不同。傅柯於系譜學時期所特指的權力並不是強制性、否定性的，而是積極的、具生產性的，會授權的。“我們不應該再從消極的方面來描述權力的影響，例如把它說成是「排斥」、「壓制」、「審查」、「分離」、「掩飾」與「隱瞞」的。實際上，權力能夠生產。”¹²⁷ 在此傅柯是說“權力並不是某些人擁有，而其他人不擁有的東西，卻是一種策略性的、資源豐富的敘事(narrative)。權力存在我們的生活脈絡之中——我們「身處其中」(live)而非擁有它。”¹²⁸

學者周志豪也提出相對應的看法：“其實傅柯所謂「權力來自下層」，亦是基於系譜學影響而來的指涉。它不應該被當成是一種權力動線上的指涉。它不應該被當成是一種權力動線上的指涉，而應該僅僅視其為一種視野上的選擇，一種基本關懷的抒發，一種權力集結收斂的形式。一如系譜學反對整體性，以強調局

¹²⁵ 傅柯，《規訓與懲罰》，劉北成、楊遠嬰 中譯。北京，生活·讀書·新知三聯書店，1999，第 51 頁

¹²⁶ 轉載自揚生平：《蹤跡與替補》，2007，北京，中國社會科學出版社，第 222 頁

¹²⁷ 轉載自揚生平：《蹤跡與替補》，2007，北京，中國社會科學出版社，第 218 頁

¹²⁸ Richard Appignanesi, *Postmodernism for Beginners*, 黃訓慶 譯。台北，立緒文化事業有限公司，2008，第 89 頁。

部性的方式來與之抗衡。在傅柯看來，權力及所謂的壓迫並非簡單來自一個政權或政府，而是權力和知識結合後，如血液般流遍整個社會組織，你我都可能是操權的人。從抵抗關注權力，從邊陲關注核心，這是傅柯特有的權力分析路徑。……一反傳統權力論的建構模式，傅柯主張所謂的權力分析應該放棄起源說、中心說、特定持有說、集中說，而應該注意到權力在社會中分散存在的事實。並且在君王自權力舞台上引退至幕後之後，也應該要對權力客體賦予更多關注。”¹²⁹

傅柯這種對「權力」概念的非主流解讀，顯然來自尼采思想的啓發。他指出，“正是尼采，才將權力關係確立為哲學話語的共同焦點；而對馬克思來說，這個焦點是生產關係。”尼采著手思考權力問題，但他又同時不將自己的理論侷限於如馬克思般的政治理論之中。傅柯深切地注意到這一點，並進一步運用尼采的權力意志的理論，再予以轉化發揚。他表示對尼采表達敬意的唯一方式就是“恰當地去運用它，改變它，使它低吟或抗議。如果有人評論說我對尼采是否忠誠，那絕對是無趣的。”¹³⁰

尼采筆下的所謂「權力」的概念並非只附屬於政治學，如同傅柯觀察到的。他的權力關係不是一般人所理解的，僅僅是統治階級和國家機器對被統治階級的支配性壓抑。對尼采來說，權力一詞是對事物的複雜衝突形式的策略性命名，是唯名論的概念。可以這麼說，他的「權力意志」（Der Wille zur Macht），或翻作力量意志、衝創意志，實際上就是力與力的能動關係，常用的這種中譯法這很容易讓人聯想到——權力意志是種政治權謀或權力爭鬥的力量，但這是種誤解。尼采利用這種概念，作為進行價值判斷的依據。權力意志帶有一種最基本的驅力，曾被他用來解釋物理上的變化、動植物的生長、繁殖、擴張等等，乃至於人類的心理、文化的現象。尼采認為這些背後都是由權力意志所推動的。

尼采的權力說是一個很複雜的觀念，這是尼采在經過價值重估後提出來，作為他的價值準則。此處的權力並非物質，它乃是物質彼此間關係的一項命名。權力帶有兩種彼此相對的性質，即引力和驅力，統治力與臣屬力，施力與受力。尼采眼中的力是多元的、複數的；權力的顯現便是這兩種相對的力——主動的、征服的、原初的、支配的力，以及被動的、適應的、次要的、調節的力——的相互糾纏與壓制，這互動也就是可見世界所有物質間的關係。權力意志就包含著這兩

¹²⁹ 周志豪，〈權力結構及其運作：莊子與傅柯之比較〉。台北，國立政治大學政治研究所碩士論文，2002

¹³⁰ Michel Foucault, "Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977", Edited by Colin Gordon, 1980, New York: Harvester Wheatsheaf, pp. 53-54

種在質和量都存在根本和絕對性不同的差異關係，“這個世界是，一個力的怪物，無始無終。……這是權力意志的世界，此外一切皆無。”¹³¹ 尼采至此甚至將整個世界看成就是力的差異關係。

就這樣，尼采的「世界就是權力意志」這個主張“使我們的注意力離開物質、主體和事物，而將注意力轉向這些物質間的關係。”¹³² 權力並不是對一個外物所施加的暴力，我們應將權力放在「力的對應關係中」來理解。亦即“權力總是針對著另一種權力，……權力既不是某個組織或主體的財產，它也不對應到一個外在的他者。權力只在其內部自足地發展，它自我充實、豐富、提升、歡笑；它的對抗也是權力（自身）內部的對抗，而非同權力之外的實在物的對抗。”¹³³ 這導向一個結論——各式各樣的外在形式皆是在權力的對抗中產生——如同德勒茲所說：“一切形式都是權力的複合”。¹³⁴

尼采的這種學說——權力是所有事物之起因，一切外在形式，包括善與惡，正是某些事物背後所代表的權力，在內部鬥爭結束後的衍生物——在尼采過世後的二十世紀初，他的思想被哲學界所重視並發揚之下，很大程度地動搖了既存的各種本質主義觀點，也挑戰傳統以來不一而足的起源論、本體論與再現論。這種在常被人視作起源的地方，卻是充斥著權力相互間的偶然爭鬥的說法，就是尼采系譜學中，為傅柯所認定的要旨。

以下即針對傅柯在學術生涯的不同時期之權力觀作更明確的說明。早期傅柯在可視作《瘋癲與文明》一書的續作《規訓與懲罰》中提到，隨著人道主義的呼聲加強，與民智漸開後對自由與人權的渴望，這種擔憂——野蠻暴虐的公開處刑不能嚇倒每一位人民，相反地，這手段卻可能激發群眾對王權的冒犯。因此在十八世紀後葉，改革者們主張懲罰應該將「人」與「人性」視為法律幹預和改造的對象，並批判造成酷刑的直接因素——君主的至上權力。

但傅柯認為其真實目的不僅是如此，他們改革了刑法，由此建立了一種新的懲罰權力結構，它不是事後殘酷的報復，不是消滅罪犯的軀殼，而是有規則、有計畫地控制與矯正罪犯的肉體。根據傅柯的看法，這是一種權力的表像技術學，方案是“把精神當作可供銘寫的物體表面，並通過思想來征服肉體；把表像分析

¹³¹ 尼采：《權力意志》，2000，中央編譯出版社，第7頁

¹³² 汪民安 陳永國編：《尼采的幽靈》，2000，社會科學文獻出版社，第179頁

¹³³ 汪明安：《傅柯的界線》，2008，南京，南京大學出版社，第139頁

¹³⁴ 德勒茲：《哲學與權力的談判》，2000，北京，商務印書館，第133頁

確立為肉體政治學的一個原則。”¹³⁵亦即懲罰成爲一種作用於靈魂的對大腦的警告，對此，傅柯稱之爲「符號—技術」的懲罰方式。

最後還有另一種懲罰技術——一種制度化的懲罰，採用教養所與監獄的留置看管形式——最初與君主懲罰，「符號—技術」懲罰並立，於十九世紀後逐漸取代了後兩者。雖然它在功能上與「符號—技術」懲罰相同，都著重在事前預防，也都以積極改造犯人爲目標。但傅柯刻意要揭露的是兩種懲罰方式上的差異——「符號—技術」的懲罰權力針對的是靈魂，而教養所的懲罰權力對應的是肉體。不過肉體不再是被王權以各種暴戾手段虐殺，而是被操縱、被訓練、被改造、被馴服，個體不自覺被一種「微分權力」細緻且微妙地控制和監督。

從十七世紀起，這種微分權力所形塑的「微觀物理學」開始向整個社會領域，包括醫院、學校、工廠、軍隊滲透，傅柯稱這種權力爲「規訓權力」。規訓權力不是專制王權的那一類耀武揚威的權力，而是“謙恭而多疑的權力，是一種精心計算的，持久的運作機制”¹³⁶。它具體地創造各種細膩的技術，並著力於事物的細節上，施展著由規訓所演化出的一整套技術、方法、知識、方案與數據，使一般人容易忽略的「細節」成爲權力的支點。“而且毫無疑問的，正是從這些枝微末節中產生現代人道主義意義上的人”¹³⁷。

由以上對權力的解讀，傅柯於學術生涯後期提出：“透過心理學的、醫學的、懺悔的、教育的……等這些不同（領域）的實踐，一種特定的人觀或者說一種特定的人類模式發展出來，而當今這種人觀已經成爲基準的(normative)、自我明證的，並被假定爲普遍的。人道主義(humanism)也許不普遍，但它或許與某些特定境況有著相當的聯繫。我們所謂的人道主義已經被馬克思主義者、自由主義者(liberals)、納粹、天主教使用。……關於人道主義，我所擔憂的是它將其中一種我們倫理的特定形式，呈現為任何類型的自由的普遍模式。當人道主義被武斷地呈現在政治的光譜——左翼、中間、右派，我認爲在我們的未來有更多的未知、更有可能的自由以及更多的創造，比起我們可以在人道主義中能想像到的。”

138

¹³⁵ 傅柯：《規訓與懲罰》，1999，劉北成、楊遠嬰 中譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第113頁

¹³⁶ 傅柯：《規訓與懲罰》，1999，劉北成、楊遠嬰 中譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第193頁

¹³⁷ 傅柯：《規訓與懲罰》，1999，劉北成、楊遠嬰 中譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第160頁

¹³⁸ “Truth, Power, Self : An Interview with Michel Foucault” in *Technologies of the Self*, ed. by Luther

那麼，這種它造就了個人的規訓實踐，是依據甚麼來完成？或者說，從規訓權力塑造了「人」的這一種機制，是如何運作的？傅柯指出，這實施手段其實並不複雜，它運用了層級監視、規範化裁決與檢查。在這種情況下，一種新的權力技巧和一種新的肉體政治解剖學被應用。這種權力的實施技術正是傅柯所謂「規訓」社會的權力特徵。它將「人」客體化，並在進行層級監視、規範化裁決與檢查的同時，生產了關於「人」的知識。到這裡，我們應該承認，權力產生知識。而且，權力鼓勵知識的產生與推廣，並不僅僅是因為知識為權力服務，權力使用知識也並不只是因為知識有用；權力與知識是直接相互指涉的——不相應地建構一種知識領域就不可能有權力關係，不預設和建構權力關係也就不會有任何知識。

這種「知識」指導我們何為正確合理；規範並約束我們正常的行為方式。權力的作用在使每個人從根本上符合一種標準和秩序，從而導引個人與群體的制式化與效率化。是以，權力不再以傳統的壓抑的面貌出現，而是以增進效益的角色出現，致使常人反而忽略其規訓與反啓蒙的作用。我們會自以為是依據知識、遵守紀律、有自我批判的理性人，卻不知道現在的「自己」其實已是種種權力造成的結果。易言之，傅柯將權力的概念由「法律—政治性」的強制與壓迫，轉換為一切對身體和心理的規範效用。至此傅柯果斷地推論權力對社會與個人的影響，“它生產現實，生產對象的領域和真理的儀式，個人和從人的身體所獲得的知識都屬於這種生產”。¹³⁹

由以上敘述得知，傅柯眼中那置身現代人文主義上的「人」擺脫不了所身處的綿密社會網絡的桎梏。起源於人所誕生的知識與真理，當然既非中性的，也沒有獨立自存的可能性；它只不過是權力運作下所導致的衍生物。知識紮根在權力的網絡，具有強制以及相互主觀性。可見，「正常」與「事實」必須依賴社會制度的支援、分配與再生產。社會中被視為「真」的知識是因為一套真理政治學；這說明瞭「正常」與「事實」以一種溫和卻隱伏著的普遍力量，向其他論述施加某種壓力和制約性的力量。

思想複雜多變的傅柯在人生最後階段，於未完成的《性史》一書中，總結出的其權力觀是：“我以為，首先應將權力理解成「眾多的關係」，這些關係存在

H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, London: Tavistock Publication, 1988, p.15.

¹³⁹ 傅柯：《規訓與懲罰》，1999，劉北成、楊遠嬰 中譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，第218頁

於它們發生作用的那個領域，……而且它們構成自己的有機體；那使它們在不斷的鬥爭與對抗中改變它們，加強它們，（甚至）改變它們位置的規律。諸多力的關係之間存在著那些使它們形成系列或系統的相互依賴的點；或相反，存在著使它們彼此獨立的差距與矛盾。權力賴以發揮作用的戰略，是以一般意圖或制度形式體現在國家機器、法律陳述與社會聯盟之中。……無疑的，我們應該這樣替權力定名——權力，不是甚麼制度，不是甚麼結構，不是一些人擁有的甚麼勢力，而是人們所賦予的，某一個社會中的複雜的戰略形式的名稱。”¹⁴⁰

¹⁴⁰ 轉載自揚生平：《蹤跡與替補》，2007，北京，中國社會科學出版社，第 222 頁

第三節 瘋狂是對死亡的超越

在談論瘋狂這個主題前，不妨先談談《等待果陀》（Waiting for Godot）這齣荒謬劇。為愛爾蘭劇作家塞繆爾·貝克特所作，可說是戲劇史上第一部演出成功的荒誕派戲劇中，它以抽象派的藝術形態且具諷刺性意味地表演方式，被讚譽為為 20 世紀最精華的戲。身為存在主義者劇作家，他運用了關聯兼具真實的技巧來描述這一最基本問題，並藉由「時間無情並且是折磨人的」入手。貝克特的悲喜劇摘要定義了我們存在的現實，這角色人物不多的戲劇卻挑起極其根本的一個主題——上帝存在嗎？我們在這個世界到底在做什麼？人意味著什麼呢？這同時包括了實質上以及非實質上的存在行為。“Nothing happens, nobody comes, nobody goes, it's awful?” —— “任何東西都不發生，任何人不來，任何人不來，那是可怕的嗎？”

該劇由名為愛斯特拉岡（Estragon）和弗拉季米爾（Vladimir）的對話組成，他們一直在等待一位叫做「果陀」的神秘人士的到來，此人不斷送來各種資訊，表示馬上就到，但是從來沒有出現過。他們遇到了一對主奴波卓和幸運兒，討論了各自的命運和不幸的經歷，他們想上吊，但是還是等了下去。雖然他們經常被看作是流浪漢，但實際上他們只是兩個不知道為何來到這個世界上的普通人；他們設想了種種站不住腳的假設，認為他們的存在一定有某種意義，他們希望果陀能帶來解釋。

會是因為他們對人生意義和方向抱有希望，他們才獲得了某種形式的尊嚴，而這種尊嚴能夠使他們——人——在無意義的存在中升華嗎？其中一段該劇中兩個人物的對話裡，提到新約聖經福音書的兩個小偷被釘死在十字架上的故事作引，後由劇作者貝克特引用了 Augustine 所說的話，再加以闡述的：“Do not despair; one of the thieves was saved. Do not presume; one of the thieves was damned.” ——對相信救世主的人，不要絕望，其中的一個強盜的靈魂已被解救；對不相信的人，不要猜測，其中一個強盜已遭譴下地獄。這段話卻是表達一種「命運決定於機會」的想法，任何人都無法冀望能從救世主那兒得到任何對命運或生命的保障。既可否定別人質疑他想表達無神論的觀念，也語帶保留為其可能性留了餘地。

至於你問劇中人物弗拉季米爾（Vladimir）為何思考這段話？在人生無聊的等待過程中，本來就可能發生任何事情，包括對任何東西的質疑。劇中人物通常是作者的傳聲筒，背後的弦外之音才是劇作家真正要表達的：“果陀從未出現，也

沒人知道他是誰，劇中小男孩出來說果陀「今天不來了，但明天一定會來」，只不過到了「明天」時，「明天」已經變成了「今天」，果陀一樣還是不會出現。”這齣荒謬劇傳達了存在主義的人類生活意義、機會和機率等觀點，甚至隱藏一種否定上帝存在的寓意。若是如此，那麼人應該要等待的到底是甚麼？

“羅伯·格裏耶在他的一篇很有影響的評論中宣稱：很明顯，果陀就是上帝——“說到底，為什麼不可以這樣看呢？”果陀（同樣的，為什麼不可以這樣看呢？）就是對於某種更好的社會秩序的理想。我們難道不期待更好的生活，更好的食物，更好的衣服和不再挨打的可能性嗎？否則果陀就是死亡；如果它不自己來的話，明天我們就要去上吊。果陀就是沉默；我們在等待他的時候必須說話，以便最終有權保持安靜。果陀就是那種貝克特透過他的整個作品來追尋的不可觸及的自我，在追尋的過程中，他始終不渝地抱著這樣一種希冀：‘這次它也許就是我了，謝天謝地。’”¹⁴¹

傅柯正是在 1953 年閱讀了貝克特的《等待果陀》，並從其中汲取了文學養分，幫助他打破當時哲學上被馬克斯主義、現象學與存在主義所支配的藩籬。傅柯認為「瘋狂」是死亡的消解，是在世的死亡。《瘋癲與文明》裡，我們可以看到這樣的體驗結構被應用在其中：在對象面上的敘述分析分裂為「瘋人」（fou）和瘋狂（folie）兩個項目。在面對瘋狂的意識形態上，一是形上學領域的，由瘋狂的悲劇體驗而得來的宇宙意識；另一則是隸屬於知識論，由辯證體驗而來的批判意識。“在悲劇體驗方面，傅柯說這樣的瘋狂其實是死亡威脅的繼承者，但它可以說是更深層的死亡，因為它是內在的威脅，是生命進行中的死亡。”¹⁴²

我們可以看到在本書中，傅柯認為文藝復興時代使瘋癲得以自由地呼喊，緩衝了其認知上矛盾的衝突，到了古典時代時，卻轉為另一種特殊的強制行動期待使瘋癲在社會生活中消失、沉寂；理性與非理性的認知開始分裂、擴大，由於瘋癲的行為表現，一般人無法以平常的理性去理解其行為，為瞭解決理性思維中的矛盾，瘋狂開始被視為一種罪惡，瘋子被關進原本用來囚禁中世紀瘋癲病人的場所。因此傅柯認為：「瘋狂是知識。首先，因為所有這些荒謬形象實際上是組成一門艱辛、晦澀、深奧學問的成分。」當時的人們畏懼瘋狂，因為它是如此地深奧難解。這樣的畏懼與人們對於死亡或巫術的畏懼如出一轍，於是，排斥瘋狂或視瘋狂為罪惡將有助於消解人們的不安。

¹⁴¹James E. Miller：《福柯的生死愛欲》，2005，高毅 中譯，上海，上海人民出版社，第 74-75 頁

¹⁴²傅柯：《古典時代的瘋狂史》，林志明譯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，前言，第 55 頁

“瘋狂主題取代了死的主題，但這並不代表斷裂，毋寧是同一焦慮的內部扭曲。問題仍為存在之虛無，但此時虛無以不再被視為是外在的終點，同時既是威脅，亦是結論；它現在是由內在為人感受，像是存在既連續又持久的形式。昔日，人們的瘋狂，乃是不知死亡大限即將迫近，所以要演出死亡場景來喚醒他們，使其回到智慧；如今，智慧就是說出瘋狂處處存在這個真相，教導人們明白，他們現在的狀況，比起死亡高明不了多少，並教人瞭解，如果說大限已經不遠，因為「普遍的瘋狂」和「死亡本身」其實是一回事。”¹⁴³ 傅柯這種將瘋狂——死亡——存在與虛無，三者聯繫起來的認知，與上述貝克特於《等待果陀》中想要傳達的想法其實並無二致。

在傅柯思想的前期，他寫了眾多的文學評論文章，大多是對《瘋狂史》的理性批判的呼應。其中談論的主要作家是布朗肖、貝克特、巴塔耶、索萊爾¹⁴⁴……等。在早期著墨較多的悲劇體驗上，傅柯深受布朗肖的影響。後者在其文學和哲學生涯中，一直糾纏於某種神秘體驗。布朗肖的小說集優雅與瘋癲於一體，他擅用華麗的辭藻鋪陳，但目的在消除所有事物的確切性。這些奢華的寫作從不聚集在固定的意義上，“卻在無限的反覆、迴旋、摩擦和纏繞中，死亡正是在這種虛空中舞蹈。「死亡」，是布朗肖寫作的核心主題。「寫作」，就是和死亡打交道，就是延緩死亡。”¹⁴⁵

讓我們的焦點離開文學裡對死亡的體會。哲學中對未知的「死亡」提出一個代表性看法的海德格認為：死亡除了不可知，是神祕，同時是一種恐懼。在海德格的思想裡，它——死亡——永遠不可知，也不可能被「同化」為人的經驗。死亡只是一種「意識」中的可能性，總是在那裡，總是「有」，卻從來不被實現。簡單來說，死亡成爲一種終極的可能性，是意識中的一種「不可能性的可能性」。這恐懼就像海德格對死亡的「畏」一樣，牽涉到海德格所認為的人的問題的根本——存有。他對「死亡」的這種看法，一定程度承認了虛無（死亡）本身的確實性是「可以到達的」。

強調生命哲學的柏格森則有所不同。他強調“生命不能靠著理智來理解，因為理智的特徵就是不能把握住生命。他又認為，直覺才是認是吾人內在自我的方

¹⁴³Michel Foucault, “Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason”, 1988, New York, Vintage Books Edition, p.16

¹⁴⁴菲力浦·索萊爾 (Philippe Sollers), (1936—), 法裔歐洲作家，很早就獨自開始關注中國。法國當代著名小說家和文學評論家，博學多才，勇於各種文學創新，言行頗為駭世驚俗。

¹⁴⁵汪明安 著，《福柯的界線》。南京，南京大學出版社，2008，第13頁。

法。因此，在對生命的認識方面，他以直覺取代理智。生命的本質是流變與綿延，理智根本不適用於認識（何謂）綿延。理智雖有助於吾人認識環境和改造環境，友其實用的一面，是生活中不可缺少的。雖然如此，理智在生命中並不具有至高無上的地位，因為藉著理智不能得到真正實在的本質知識。”¹⁴⁶

結構主義—現象學者勒維納斯（Lévinas）亦指出：對柏格森來說，意識是綿延的，死亡不代表「絕對地消亡」。是故死亡是可以被人們戰勝，它不過是「能量的降級」。也就是說一個事物的死亡，實際上是轉化成爲了其他事物；「死亡」其實不過是一種自然變化的過程階段，此即爲柏格森知名的「靈魂不死論」。他詳細論證了沒有任何虛無，可以作爲「直接材料」與「純粹經驗」被人們所確實認知，甚至我們的「死亡」也是如此。這樣的主張摧毀了存在與虛無間必然的對立連結，否定了傳統的存在論，使得「存在」不再統領一切，因爲還有其他東西（如死亡）溢出於存在。這經勒維納斯所吸收並加以詮釋的柏格森思想，一定程度地回答了由海德格所提出的作爲哲學上「首要問題」的問題——哲學的問題不是「爲甚麼是存在而不是虛無」，並將此問題轉化成爲「存在如何能證明自身」。這種觀點對包括以傅柯與德勒茲爲代表的法國後現代哲學，有著某種精神傳承。

最後，讓我們回到傅柯，以及其他二十世紀法國哲學家們對「死亡」的另類認知的源頭——古希臘的酒神精神。此種精神的最高境界在於「忘我之醉」所形於外的心馳神迷、如癡如狂。它突顯了人們在磨難中達到的「身的解脫」、在痛苦中感受「心的狂喜」、在沉淪中經歷「靈的淨化」、在毀滅中得到「身心靈」三者的永生。從而揭示了酒神精神中的「激昂、衝動、放縱」、「空靈、逍遙、輕狂」的另一面——悲劇性情懷的厚實沉澱。正是這種經過轉化沉澱的酒神精神消除了靈與肉之間的正反對立、克服人與神之間遙不可及的分離。實際上，由這種與狄奧尼索斯崇拜相關的酒神精神所展示的理性與情感的衝突，甚至陶醉自我的癡狂之態卻是一條通往神秘主義體驗的幽徑。此類的神秘主義體驗對此後西方由希伯來所傳承的宗教精神的影響，要遠遠超過具有古希臘宗教主文化地位的日神精神。可以這麼說，酒神精神的成功及其傳承，主要體現在回歸古希臘與神合一的沉醉、自我否定的苦行和向死而生的超越。

¹⁴⁶鄭芷人 著，《生命之河——生命與生命哲學》。臺北，交津出版社，2010，第 208-209 頁。

第六章 結論

第一節 傅柯「非理性」思想的時代意義與學術價值

我們不該將《瘋癲與文明》看成是一般的思想史著作，正如學者黃瑞成所言，“傅柯的《瘋狂史》雖以「史」為名，但並非關於古典時代「瘋狂」問題的實證史，當然也不是一首關於瘋狂的史詩，而是古典時代的「瘋狂體驗史」。”¹⁴⁷也因為他這種迥異於傳統歷史學家對歷史事件的詮釋，與部分的歷史事件的考據上不盡詳實，並因此遭致許多批評¹⁴⁸；但傅柯這位作者的原意也並非在「理性話語」之下討論瘋癲。就以傅柯在《知識考古學》的後作《論說秩序》中所顯示的觀點來看，他有意識地感覺到《詞與物》裡話語自主理論的缺陷，於是再一次轉向回到《瘋癲與文明》的語境——將話語與權力再次並置的理論，傾向將所有的話語或論述（discourse）當作是一種權力的展示，都是暫時而不是永恆的真理。傅柯意在探討西方理性（rationality）興起的「歷史條件」——西方文化起源中，由理性—瘋癲關係所構成的獨特面向。

因此若要更明確地問：傅柯撰寫《瘋狂史》這一系列有關「歷史」的著作之企圖究竟是甚麼？答案或許正如法國中生代傅柯研究的重要代表費德希克·格霍（Frédéric Gros）所言，“傅柯從沒放棄講歷史：被排除的瘋狂的歷史、接待死亡的歷史、思想體系的歷史、監獄與戰爭的歷史，以及快感、肉體與慾望的歷史等。……傅柯清楚知道如何充實「特殊」知識分子的任務。現在可用一些口號來回想傅柯有關哲學家之現代任務的理解：舉發被隱藏的權力關係；挑動諸種抵抗；讓經常被壓制的聲音能夠表達自身；生產某種能夠對抗主流治理性的真知識促進嶄新主體性的發明；懷疑我們的自由集我們的行動的可能性；凸顯我們的知識、權力與主體化之體系的歷史性；展現我們曾為陷入宿命，以及要改變我們的生命。傅柯以講歷史的方式（展開一種批判的活動）試圖完成此一任務。”¹⁴⁹

自十七世紀繼承了理性主義者笛卡兒「我思故我在」遺緒的洛克等人展開啓蒙運動以來，「理性」更是被當作人類心中所嚮往與努力獲致的一切。然而，經

¹⁴⁷黃瑞成：〈神聖瘋狂〉，《二十一世紀》雙月刊，2003 總第 12 期

¹⁴⁸傅柯的書往往寫得非常緊湊，充滿了歷史典故，尤其是小故事，來加強他的理論的論證。傅柯的批評者說他往往在引用歷史典故時不夠謹慎，他常常錯誤地引用一個典故，或甚至自己創造典故。

¹⁴⁹費德希克·格霍：《傅柯考》，2006，何乏筆 楊凱麟 龔卓軍譯，臺北：麥田出版社，第 185-186 頁

過數百年來由啓蒙所導致的人類科學文明的高度發展，理性雖已幾乎取代了西方基督文明裡上帝曾經擁有的至高無上地位，卻又隱隱然排斥一切不屬於理性範疇之物。這非黑即白，深植於西方人心靈中的二元結構造成的結果是理性的無限膨脹，理性成爲了新的圖騰。後現代學者們的論述即針對這個面向，企圖打破這非此即彼的認知結構。

在傅柯眼中，首先要反對與破除的便是古典認識型中的笛卡兒理性主義，與現代認識型裡的康德人類學思想。首先，傅柯爲了破除人類主體等同理性主體的觀念而批判西方大寫理性的源頭——笛卡兒的主體哲學。但傅柯的想法並不是單純地站在另一個極端，即二元對立下理性的「反面」。而是要矯正純粹理性的過度膨脹，甚至凌駕了實踐理性，成爲社會一切公義的絕對代言者的現狀。

相較於對近代哲學中的笛卡兒主體哲學之批評；自十八世紀下半葉起，傅柯著力在針對由康德奠立的人類學之反思批判上。這對人類學進行批判不僅是傅柯《詞與物》一書的主旨；事實上，如第二章第三節所述，早在《瘋癲與文明》出版前，傅柯曾寫過一篇未出版的康德《實用人類學導論》。在此文中，康德批判哲學主張的「回返主體反轉思考」，被傅柯視爲與笛卡兒的「我思」排拒瘋狂一樣的封閉手勢。亦即從康德的人類學開始，一切真相只能是「以人的理性爲出發點」所產生的真相。

彼時康德的「不可知論」(agnosticism)認爲人類的認識對象只能達到現象界，「物自身」(thing-in-itself)所在的本體界是人永遠不能認識的。因此，處於知性之上的最高一級的人之人的理性絕不能僭越出經驗這條界線，我們的認識永遠是有條件的。如果理性把相對的現象轉爲絕對化，甚至自以爲已經把握了全部的真理，就必然陷於假相。康德以自己的批判哲學爲根據，對此前盲目追求絕對真理的「形而上學體系」作了系統的批判。他認爲過去的形而上學陷入以下三種假相——把心靈當作精神實體，斷言心靈不朽；把世界當作給定的整體，作出種種不同的臆斷；把上帝當作絕對的實在，肯定祂必然存在。

康德接著指出：把心靈視爲精神實體是個錯誤的推論。因爲這將會把作爲一切認識的先天條件的「自我」當作認識的對象，而這個先驗的自我卻只能是認識的主體，永遠不可能被認知。從這個層面上來看，康德關於超出經驗的認識世界整體必然陷入假相的闡述，原本對發展德國古典哲學的辯證法具啓發性，卻又逐漸走向另一個極端——傅柯認爲人類理性要求認識絕對完整的世界本身，而世界本身不能認識，所以理性必然武斷地採取一種觀點，拒絕另一種觀點。也就是說，

自此康德的批判哲學將人的有限性不斷膨脹，並與一切知識的可能性聯結起來——在這樣的解讀下，康德的人類學便具有危害的可能性，即傅柯認為康德的先驗哲學正是在自然的層面上想成為新的真理。

正如德希達於中國受訪時所談，“我認為可以有一種思考理性、思考人、思考哲學的思想，它不能還原成其所思者，即不能還原成理性、哲學、人本身，因此它也不是檢舉、批判或拒絕。說存在著其他的東西要思考而且以不同於哲學的方式去思考的可能性。並非是對哲學不敬的一種標誌。同樣地，要思考哲學就必須以某種方式超出哲學，也必須從別處著手。”¹⁵⁰ 對於理性的再定義，後現代哲學裡更多的是理論的呼聲，隨之而來是一系列關於後現代的文論和作品，用這些來證明這種理論的合法化始終顯得無力，而傅柯卻使用了較為實證的方法——文學與史學，因此喚醒的力度更大。

最後則是針對精神醫療的批判，傅柯早年之所以關心並探索這個領域，並不是因為認同當時此學科的發展，在療養院中親身體驗過的他卻是心感失望的。他認知到精神治療學是根據社會上一部分人的利益需要而建立的，這些人必然是相對的「權力者」，劃定了界線，將社會分割成兩個相互對立的範疇。以傳統理性為基礎，將它所對應的客體——精神病人，當作非理性的典型，排除在現實社會之外。正如法國 17 世紀身兼數學家，物理學家，又是篤信宗教的天才哲學家帕斯卡（Blaise Pascal）說過：「人類必然會瘋癲到這種地步，即不瘋癲也是另一種形式的瘋癲」。¹⁵¹ 又據曼諾尼¹⁵²於 1970 年在她的著作《精神科醫生，他的「瘋狂」精神以及精神分析學》中提到：社會本身尋求種種方式試圖把一部份人排除在「正常生活圈子」之外，導致現代各種醫學機構不惜採用科學技術方式，將本屬正常的一部份人，診斷為「精神分裂症患者」。這一前一後的思想印證了傅柯所說，“精神病治療學從一開始建立，本身就是一種規訓權力，一開始便具有非常顯著的政治性質和暴力性質”。

“然而，我們卻不得不撰寫一部有關這另一種形式的瘋癲（Madness）的歷史，因為人們出於這種瘋癲，用一種至高無上的理性支配的行動把自己的鄰人禁閉起來，用一種非瘋癲的冷酷語言相互交流和相互承認。我們有必要確定這種共

¹⁵⁰ 雅克·德里達 著，《書寫與差異》，張寧 譯。北京，生活·讀書·新知三聯書店，2001，訪談代序，第 12 頁。

¹⁵¹ Pascal, B. 1977[1670]: #391, vol. I. : 242

¹⁵² Maud Mannoni (1923 年至 98 年) 一位心理分析學家，原籍荷蘭。提出反精神病學，研究精神病的社會因素。

謀的開端，即它在真理領域中永久確立起來之前，它被人抗議的激情重新激發起來之前的確立時刻。¹⁵³”

所以瘋子並非異常，「瘋狂」是這個社會製造出來的，傅柯將其看作是標榜理性第一、科學至上的當今社會的常態現象。真正精神有問題的是把別人看作瘋子，當作病人囚禁並施以精神與肉體虐待的人。古代西方和中世紀時期，並沒有將所謂「瘋子或精神病者」排除在社會之外，或把它們監禁起來。當時人類的社會文化等各層面都看得到瘋狂的影子。至於真正的精神病乃是由於「隔離所造成的心智分裂」。在現代工業社會迅速發展進程的壓迫下，處處講求時效與紀律，人與人間的隔閡不知覺的快速擴大；當無法縫合的鴻溝出現時，就產生了多種不同的精神疾病：精神官能症、強迫症、精神分裂、受虐狂等。“大量的醫學臨床經驗證實：性受虐狂是由極端憂慮造成。他們當中的絕大多數都有過反覆汗穢和歧視的經歷。”¹⁵⁴

正因為上述原因，傅柯學術生涯的第一階段就把批判的矛盾，集中在較為具體的精神診療的論述與實踐。從現代社會一門最具典型意義的學科出發，探討現代社會如何一方面建構自身的特殊知識論體系，一方面又借助這樣的建構過程實現對人進行區隔、對立的策略，由此實現了社會所規定的價值「主體化」過程，這個過程乃是為了確保在當代既定的體制運作下，藉由「權威」構造並維持社會各層面統治秩序的穩定。

¹⁵³ 傅柯，《瘋癲與文明》，1992，劉北城、楊遠嬰譯，臺北：桂冠圖書股份有限公司，前言 xi

¹⁵⁴ 高宣揚 著，《福柯的生存美學》。北京，中國人民大學出版社，2005，第 201 頁。

第二節 傅柯「非理性」思想的優缺點

可以這麼說，貫串傅柯畢生學術主題的「非理性」思想是以「瘋狂」為切入點。他以被貼上負面標籤的非理性產物——瘋癲——為例；“作為起點的是造成理性與非理性相互疏離的斷裂。理性對非理性的征服，即理性強行使非理性成為瘋癲、犯罪或疾病的真理。另一層象徵意義，也就是理性甚囂塵上對一切非理性的管束；遮蔽事件真相，掩蓋人與人之間的和諧，缺乏對他人的關心；包含自由和情感的禁閉，自由也是非理性的一種形式。理性壓制癲狂至緘默無聲，剝奪非理性說話的權力，使其兀自獨白。兩者沒有共同語言，相互對立忽視存在。每一時期理性對瘋癲都有不同詮釋和處置，而所屬的知識領域也有不同的定義和認知模式，最主要的思維取決於經濟、文化、社會的變動。”¹⁵⁵

早期的傅柯為了拒絕傳統理性，或說反對那由社會學家馬克斯·韋伯（Max Weber）提出，被後馬克思主義學者所稱用的僵化的「工具理性」¹⁵⁶，努力一路摸索，挑戰性地以文學性的主觀屬格，而非純然理性邏輯的客觀屬格創作了《瘋狂史》，意欲找出一條非理性的出路。¹⁵⁷但也由於傅柯過度傾向以建構有限性、間斷性、外在偶然性的另類哲學方法論，全面拒斥傳統思想史的全體性、連續性、內在起源性，與由傳統的先驗批判所獲致的合理結論。由此必然陷入了他原本極力反對的二元論的「非此即彼」的思維模式，走向了理性哲學的另一個極端，走向傳統思想史的虛無主義。

在傅柯與德希達的論戰中，德希達即明白對傅柯的「非理性哲學」的方法論提出質疑¹⁵⁸：“福柯希望瘋癲一詞在所有意義上都是其作品的主題，而德里達斷

¹⁵⁵ 黃貴甘，〈傅科醫學倫理之研究〉。台中，東海大學哲學研究所碩士論文，2008，第41頁。

¹⁵⁶ 「工具理性」這個概念出自於德國的政治經濟學家和社會學家馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864年4月21日—1920年6月14日），後來被法蘭克福學派發揚光大。這種理性的運用強調的是關於達成特定目標的手段、方法的抉擇，而不是價值或目標的設定。例如：如果你想從政，政治學會告訴你如何從政，怎樣在選舉中獲勝。如果你想從商，經濟學或貿易學可以告訴你怎麼做生意、賺大錢。如果你想登陸月球，自然科學會告訴你怎麼樣造火箭。這都是工具理性的運用。但是工具理性沒法子告訴你，你是要從政好還是從商好，或是去登陸月球比較正確，這個範圍的理性是屬於價值理性或說實質理性、目的理性的範圍。

¹⁵⁷ 在《瘋癲與文明》的第一版序言中，傅柯曾試圖以一種很隱晦的方式，來說明這一問題。在一段抽象得幾乎讀不明白的話裡，他解釋道：他有一個規劃，要在偉大尼采式探求的太陽的照耀下，對「極限體驗」進行一系列歷史探討；這本書就是這一系列探討的第一個成果。它是一種嘗試，旨在從遺忘中拯救某種「未曾加以區分的體驗」，某種「尚未被分裂的對分裂本身的體驗」他堅持認為，他的書「不是在討論知識歷史上的一個懸案」，而毋寧是一部關於「某種體驗的根本態度」的歷史。……這個「體驗」概念，與其說源自康德，不如說源自巴塔耶。

¹⁵⁸ 1963年，德希達發表了一篇以傅柯的《瘋狂史》為批判對象的論文，演講稿隨後按照口述內容被印刷出版。其論證有雙重結構，他質疑了傅柯的理性觀念的基本邏輯；並且提出理性外部不存在特權空間，在理性自身的界限外，不存在更高的理性、其他理性和非理性的理性。因此

言說，這是其最瘋狂的一面。在德里達看來，這裡有著一個明顯的陷阱，那就是認為一個人可以通過使用（那）恰好是先前曾經放逐瘋癲的工具來趨近瘋癲，並研究瘋癲，這個工具就是理性語言。德里達相信福柯明白這一困難，但他認為福柯要繞開這一困難的決心產生了多個頗不中意的途徑：有時，瘋癲與沉默相聯繫；有時它是一個同自我交談的語言問題；此後的某一時刻，它彷彿又被比作了一種純粹的否定性。在德里達心目中，所有這些試圖打造一個通往瘋癲本身的概念道路的努力，都存在這根本性的問題。”¹⁵⁹

早期階段的傅柯意識到：原本的目的在企圖解放我們的「理性」，卻逐漸演變成爲一種至高無上、主宰著每個人的工具。理性誤入歧途，表現爲實證主義濫觴。結果是人性喪失道德、虛無氾濫、法西斯主義興起，取代宗教理性成爲人類中心信仰的啓蒙理性就此演變成了「瘋狂」。一個血淋淋的實例是，於1935年，當時75歲已垂垂老矣的現象學大師胡塞爾，被納粹蠻橫的剝奪了德國公民權。¹⁶⁰

“危機當頭，他發表《歐洲科學危機與先驗現象學》，其中便有大段關於歐洲命運的痛苦分析：‘我肯定地認為，歐洲危機起源於一種誤導的理性主義。’”¹⁶¹

但再高遠的理想，還是必須奠基於現實當中。就實際層面而言，無論甚麼樣的論述，要想完全背棄理性的範疇，甚或脫離理性語言的寫作是不可能的。具體地說，雖然我們可以看到，在傅柯所著的完整版《古典時代瘋狂史》的中譯本一書中的序言與結論間的七百多頁，幾乎都在討論「神智正常的人所感受到的瘋人」。事實上，傅柯的寫作動機主要不在於描述瘋癲的結構史，“就某種意義而言，它是從瘋人自身的立場來寫作的，……我們不應該讓這種量上的不均衡掩蓋

他認為瘋狂僅是遭遇了理性內部的流放，傅柯誇大了理性與瘋癲之間的反感，他建議用分歧來指代這一內部分裂的時刻。德希達企圖證明笛卡兒在《第一哲學沉思集》中所表達的，僅是在「思想內部」對瘋狂進行處理，以此挑戰傅柯對笛卡兒「理性排斥瘋癲」的解釋。參照羅伊·博伊恩（Roy Boyne）著，《傅柯與德里達：理性的另一面》，賈辰陽譯。北京，北京大學出版社，2010，第56,69頁，內文經過部分修改。

¹⁵⁹ 羅伊·博伊恩（Roy Boyne）著，《傅柯與德里達：理性的另一面》，賈辰陽譯。北京，北京大學出版社，2010，第57頁。

¹⁶⁰ 從以下《歐洲科學的危機和先驗現象學》的書名就可以表明，胡塞爾開始公開地探討關於人類歷史、政治的「實踐現象學」問題。這似乎有點在人們的意想之外，因爲瞭解胡塞爾的思想及其生平的人都知道，在胡塞爾的心中，純粹理論的問題即使不是全部，那也是占有不可替代的首要的位置。也許正是因爲這個原因，人們總是把胡塞爾對「歐洲危機」的思考歸結爲當時外在危機狀況的壓迫。這也許並不是沒有關係的，但是這決不是促使胡塞爾在這方面運思的決定性因素。必須澄清的是，如果一定要把胡塞爾對「歐洲危機」的研究確定爲是對當時外部危機狀況的反映的話，那麼我們就必須證明：胡塞爾是在歐洲危機狀況發生之後，而不是之前就有了危機意識的產生。然而事實表明：早在20世紀的二十年代，胡塞爾便已經提出了「科學危機」和「哲學危機」的概念和問題。

¹⁶¹ 趙一凡著，《從胡塞爾到德里達——西方文論講稿》。北京，生活·讀書·新知三聯書店，2007，第116頁。

了「自足的瘋癲」是該書核心論述的這一項事實。”¹⁶² 這就無可避免地造成以下的問題。

首先，是將《瘋癲與文明》的成書條件立論於「體驗」的不足。針對上述批評，後來的傅柯亦清楚地認知到那早期在《瘋癲與文明》中，所意欲以瘋人的體驗與瘋人文藝家的作品，來構建並將之去汙名化的「非理性思想」的動機或許陳義過高。正如傅柯在《知識考古學》的開篇引言中簡短的自我批評：“總的來說，在《瘋癲史》中（我）對被認為「經驗」的東西花費了過大的篇幅且令人費解，它想指出（的不過是）人們多麼容易接受歷史的匿名和一般的主體。”¹⁶³

回到「體驗」的這個主題，它的不足可由以下三個方向剖析：“首先，這裡有康德哲學的核心真理：經驗，僅僅就是經驗，必須遭遇作為世界的一部分，且具有特定可理解性的某一對象。因此，如果一個經驗不具有觀念結構所賦予的特徵，它就沒有連貫的意義——觀念結構界定理性的範圍進而確定理智的規範。其次，所謂瘋人所經歷的經驗可能是一個不具歷史維度的常量，……不受那些改變人類世界的力量的影響。福柯強烈的歷史亦是不容許出現這樣一種自治的經驗。最後，即使這樣的經驗是可能的——與前兩點相反——它在根本上無固定型態、純屬越界的本質，也使其完全不足以成為有效反對統治機制的特定政治行動所需的基礎。”¹⁶⁴

在八十年代，傅柯重回主體性的自我意志——一種「離形去智」的自我觀念，傅柯本人稱之為一種「新型的主體性」——並將其作為一種具體的、語境化的、非連續的個體反抗與局部抗爭的基點，個體獲取自由的大小就取決於他克服社會所施加的限制以及達到自我駕馭、過一種獨具一格生活的能力。

“傅柯發現對於人的治理總是連結於說出關於自身的真理，他開始轉向「主體與真理」的問題上，而關注自我，自我的科技的歷史成為其晚期研究重心，透過這個研究傅柯注意到古代哲學工夫的修養論與基督宗教的工夫修養論的差別，前者開啟一種「創造自我」，一種自我的觀審和生存美學，其自我與自我的關係乃是藝術家與作品的關係，生命做為一件藝術審美作品的材料以及倫理無關司法、權威、規訓結構，令傅柯感到興趣，其中，認識自我的真理只是認識自我與真理的關係，即 *logos* 與 *bios* 之間是否和諧一致？是否理性的行為原則成為

¹⁶² 古廷 (Gary Gutting) 著，《福柯》，王育平 譯。南京，譯林出版社，2010，第 79-80 頁。

¹⁶³ 傅柯 著，《知識考古學》，謝強、馬月 譯。北京，生活·讀書·新知三聯書店，2007，第 18 頁。

¹⁶⁴ 古廷 (Gary Gutting) 著，《福柯》，王育平 譯。南京，譯林出版社，2010，第 79-80 頁。

我日常生活的基礎？是否 *logos* 是否已經轉化為 *logothos*？相反，後者則開啟一種「發現自我」，其中自我詮釋導致自我棄絕，因此在自我與自我的關係上無能建立起自我治理的可能性。”¹⁶⁵

因此我們觀察到，傅柯在一定程度上回歸了啓蒙的自由主義傳統，並將康德的啓蒙格言——要有勇氣運用你自己的理性——闡釋為鼓起勇氣去發揮自我的一種「不願被任何形式統治的堅決意志」，啓蒙的成功在傅柯看來正是取決於這種堅決意志的自由運用。如哈貝馬斯所說，傅柯晚年從全面批判知識意志（以及權力意志、真理意志）轉向創造與重建自我意志，並試圖從「現代性的哲學話語」內部分離出一種「現代性態度」（attitude of modernity），即以「啓蒙的永恆批判傳統」反對那由啓蒙所衍生之僵化的「理性教條」，這就是晚年的傅柯為現代人提供的突破牢獄社會的出路。

¹⁶⁵ 吳朝聖，〈傅柯對治理性的研究〉。高雄，中山大學政治研究所碩士論文，2010，第 70-71 頁。

第三節 傅柯「非理性」思想對後世的影響

正如黑格爾批評康德創造了道德哲學，卻沒有考慮形成道德選擇的一般思想背景。此刻，我們必須恢復非理性的地位，因為理性與非理性本是潛藏在人性中的不可分割的內涵，理性與非理性的分裂是因為歷史的偶然與權力的居中作梗。恢復非理性的方法即是對理性批判，去質疑那些主宰我們生活的權威，而不是做一隻柔順的羔羊。我們必須去關懷那些被壓抑的對象：瘋狂、性倒錯、色情等，我們必須重新去認識他們，而且要試著進入他們的立場來看世界，才能達到平等的雙向溝通——一種相互主體性。

晚年的傅柯不再對「支持或者反對啓蒙」這類問題下結論，而採取了較為溫和的辯證觀點：假如說把理性視為必須予以消滅的敵人的觀點是極端危險的話，那麼，那種認為對之作任何批判性的質疑都有陷我們於非理性之危險的觀點，同樣也是極端危險的。擺脫的方式是以「關注自己」來代替「權威選擇」，一個人必須拒絕一切可能用一種簡單化的和權威選擇的形式來表述他自己的事情：你或者接受啓蒙並置身於理性主義的傳統之中——理性主義被一些人視為褒義詞；相反，被另一些人作為譴責的話運用；或者你批評啓蒙，然後你試圖從它的合理性原則中逃離（合理性可能又一次被理解為好的和壞的）。傅柯將這種「權威選擇」——存在於現代性話語之中的強大的二元話語模式——稱之為「啓蒙的敲詐」。

為了擺脫這種「啓蒙的敲詐」，傅柯追溯到了康德兩百年前的問題——「何謂啓蒙？」通過對康德文本的重新闡釋，傅柯發掘出了在過去兩個世紀中在各種偽裝之下的現代性的態度——可以連接我們與啓蒙的繩索不是忠實於某些教條，而是一種態度的永恆的復活——這種態度是一種哲學的氣質，它可以被描述為對我們的歷史時代的永恆的批判。正是這種啓蒙的批判傳統，使人終於有勇氣去擺脫那種康德筆下的「自我導致的監護狀態」。但傅柯並不企圖像康德那樣，將這種批判精神建立在一種普遍的先驗理性或道德結構的基礎之上，相反他試圖將其建築在一種歷史性的實踐考察之上。

在康德與馬克思這裏，批判的目的大致包括三個方面：揭示隱蔽的、被埋藏的或含糊不清的事物；發掘規定著我們思維方式的假說；對真理進行公開檢驗。而傅柯則試圖擺脫將批判視為一種理論工具的固定思維，而是將其定義為一種態度。在傅柯這裏，由康德發起的批判不是超越的，它的目標不是製造形而上學的可能性；它在構思上是系譜學的，在方法上是考古學的，通過這種「歷史哲學研究」的實踐來解讀「權力、真理和主體之間的關係」。德勒茲將傅柯的批判方式

稱作為「將事物從中間劈開，將字詞從中間劈開」，而在傅柯本人看來，這種新型的「批判」¹⁶⁶可以把思想進一步擦亮，並努力改變它——表明事物並不是如人們所相信的那樣不言而喻，使人看到不證自明的東西將不再以這種方式為人們所接受。

批判的實踐就是使得自然的行為變得陌生化。這種批判的核心即在於「對界線的分析與反思」。正是在這種啓蒙的批評精神的指引下，傅柯通過一系列考古與系譜研究著述告訴我們：瘋人一概被歸類為精神病患者，不是理所當然的；對於罪犯只能關起來，並非不言自明；精神疾病的原因只能通過個人身體檢查來尋找的這種看法，也不再是順理成章的。這些在醫學昌明以來的漫長年代裡，似乎都無庸置疑的事物在傅柯的批判下，一一被重新打上了問號。傅柯始終對理性的專斷抱持著警惕，警惕理性的非法與過度地運用所衍生的「教條主義」與「他治狀態」(heteronomy)。以傅柯的想法，這正違背了當初因鼓吹「啓蒙」，而遭普魯士君王告誡的康德所抱持的初衷。是故若以「現代性的態度」看待啓蒙，批判的作用應該是反思，並從理論上描述「理性」這扇既帶給我們以必然性、不可或缺性，卻又帶給我們其內在危險的雙面刃。在這樣的理解之下，我們不該簡單地將傅柯與其主張化約為「理性」的敵人。

因此，傅柯的這項轉變在一定程度上又可視為對古希臘的精神回歸。“在西方，個體性¹⁶⁷（原本）是個永恆的原則，……具有這種個體性價值觀的個人，就容易產生心理上的理性活動，……這就是古希臘產生「形式邏輯學」的內在本質原因。個體性價值觀的主要含意是「自我獨立」，不靠依附。對各種問題都能有自己的主見，對自然的威脅敢於抗爭，對群體、對別人不加依靠，對國家、對社會他有勇氣、有能力參與管理，……西方的個體性價值觀不但促使了自然科學的發達，而且由於個體性價值觀促使西方人的人格加強了，人的個性（天賦）迅速得到伸展，……到文藝復興以後，西方社會很快打破神權和君權。又發現了人，發現了個人的偉大作用，人文主義興起，所以社會向民主法治迅速發展。”¹⁶⁸

¹⁶⁶ 古希臘三哲以來，批判被視為理性思考的一種形式。而且，批判須以「理性」為指導原則。批判的目的在於考察、評判思想結果和理性本質，表達主體對被批判對象之贊同或反對，並確定其真正價值。引自林薰香 著，〈後現代主義之理性〉，刊於《東海哲學研究集刊》第 14 集，2009，第 122 頁。

¹⁶⁷ 個體性在此處係指「自律的個體性」，不是中國式的他律個體。

¹⁶⁸ 葉青山 杜蘭香：〈世界兩大論——海洋文明和大陸文明的世界〉，刊於《大海洋詩雜誌》82 期，2011，高雄，大海洋文藝雜誌社，第 33-34 頁

第四節 結語——檢討與感想

假如你我身為那多數囿於世俗價值觀的大眾的一分子，將很容易去批評傅柯思想與著作中所流洩的叛逆與激情。尤其在得知傅柯著迷於死亡、自殺，以及生命冒險等種種非理性的極端行徑之後。若是再進一步地追問：「個人必須在絕對意義上對自己的行為負責嗎？」——這不僅是黑格爾批評康德的問題，也是我們如何看待傅柯面對自己的生命與作品兩者間的聯繫時，所不禁產生一個疑問——在這一點上，傅柯可說是言行相符的。但是如果我們以傅柯為圭臬，期待每個人都如此「真實」的將思想反映在當下的現實生活之中，將真實的自我攤在陽光下供人檢視，……，或許這個要求又太過了。

傅柯對於「非理性」思想的一貫闡述、澄清與發揚，我們應當讚賞他在哲學研究工作上的大膽創新。就傳統哲學的觀點，「瘋癲、懲罰與性」等非理性元素納入標榜「理性」的哲學範疇之中討論，就策略而言——企圖以理性語言與理性思維重新構築非理性的歷史——或許並不成功。但傅柯以他個人能力的極限，挑戰自身既有文化的姿態所做的對這些領域的研究，卻是讓我們更加深刻地瞭解人類自身本質的多面性。傅柯藉由撰寫這本書所傳達給我們的這項初衷，是我們想要進而探索「世界」的真理時，所不可不考慮的。

當然，談到傅柯的「非理性」思想，就不得不回應摘要中所提到的一項關鍵點——傅柯如何看待理性？這一點在本章第三節中已然提及：傅柯將這道選擇題——全然贊成或全然反對由啟蒙所揭櫫的理性主義——視為「啟蒙」的敲詐，並期期以為不可。但這又衍生了一個問題——吾人該如何界定理性一詞，它與真理的關係為何？

首先指出的是，理性不是「唯一」的，理性自身應該是具批判性的和創造性的。這根基於一項基礎——任何形而上的哲學問題都是無法證實的——這是哲學界的普遍認同。¹⁶⁹德里達的作品旨在全面消解理性中心論的傳統；福柯則力圖表明現代性是一個分化的歷史進程，其間既包含著理性的擴張，也包含了理性的自我反思。正如德國存在主義者卡爾·雅斯貝斯（Karl Jaspers）所說：“理性的基本特徵是要求統一的意志，但是它的推動力卻存在於這個統一是甚麼的問題之中。在過早地和零星地把握統一時，真理是否已經喪失了，或者還沒有達到。……

¹⁶⁹ 統治西方古典哲學的和現代哲學的最高圭臬是不可知論。從柏拉圖的「洞喻」到康德的「物自體」的不可知、維特根斯坦的「神秘」不可說，莫不認為人的認識能力是有限的！也就是說：人的理性的無限能力，被有限的感性能力制約著。亦即人的認識能力的關鍵掌握在感性手裏，而不是掌握在理性手裏。

事實清楚擺在這裡：真理不是一個，一是因為例外已把它炸開，二是因為權威只會將它實現於歷史形象中。……理性的思維永遠是在運動，不知道甚麼叫做停留或終止。理智總想保持不變，總想認知大一，並且把整體當成一種學說來加以占有。理性與此相反，永遠想推翻理智所已贏得的東西。理性所追求的統一，不是憑藉空洞的理智從一個騙人的權利意志中產生出來那種對整體的概觀。……理性——正如生存——是通過一個飛躍，從存在物的嚴密內在性中產生出來的。它如果同理智相比，理智像是內在現象，它就像是虛無。如果說它是無所不包的大全，它是我們所是的那種尋求實現大一的衝動，那麼這種大全也是具有超驗根源的。”¹⁷⁰

因此，我們不該武斷地將理性看作是一個整體，而是應當具體地分析和具體地對待合理性在各個領域內的進程，應當分析合理性的各種形式——各種合理性在相異的基礎，不同的創造，不一樣的修正中彼此生產、彼此對立和彼此牽連。具體地說，以自詡為「理性者」的個人改變既有理性至高無上的認知，認清各種合理性形式實際上都有其歷史，其出現都具有某種偶然性。主動為非理性者爭取獲致傾聽的權利，進一步通過傾聽來理解癡狂者的思想。那麼這種思想在實質上就已經轉變成了理性的一部分，理性與非理性的關係不再簡單地表現為二元對立下的衝突、控制與服從。也就是說，接納了非理性思想的社會仍舊不改其理性。當然，接納非理性之後的「理性」之概念也已經的擴大其外延了。

另外值得一提的是傅柯對心理學基礎的質疑。在其相關著作中明確提到：從精神分析學誕生的時候起，就是近代知識論述體系的一個重要組成部分，成為近代社會塑造、監視與宰製個人主體化過程的權力過程和手段。精神分析學和精神治療學一脈相承，都是近代社會建構時所創造出來的「權力、論述、法制、道德四角形統治裝置的核心部份」。因此，精神分析學所生產、散播和再生產的各種論述，不僅有嚴格的語言邏輯結構，而且也包含權力及其使用的策略。傅柯的一系列著作在這方面的分析，為同時代的法國哲學界開闢了新的創作景觀。

隨著年紀漸長，後期的傅柯不再是那封閉於學術的殿堂與憂鬱的內心世界中的青年學者。在研究瘋癲、罪犯、病人等非理性課題之餘，他更積極地參與各項社會運動，成為一系列社會運動，包括監獄改革問題的積極參與者。他對弱勢族群所受到的不平待遇的長期關懷，足以顯示他不僅企圖將對自身與自己的行為，客觀反映在自己的作品之中，更企圖將其思想落實於現實之中，改變這社會的不

¹⁷⁰ 卡爾·雅斯貝斯 著，《生存哲學》，王玖興 譯。上海，上海譯文出版社，2005，第 44-50 頁。

公。最後借用車爾尼雪夫斯基對柏拉圖一生的讚揚：“他的確賦有崇高的靈魂，一切高貴而偉大的東西可以把它吸引到狂熱的地步。可是他卻不是遊手好閒的夢想家，他想的可不是星空的世界，而是地上；他不是想著幻影，而是人”¹⁷¹。回顧傅柯那短暫卻又多姿多采的五十七年生命歷程裡的種種作為，他的靈魂或許並不如上方對柏拉圖的評述那般令人崇敬。但他對於「真實的人與人性」的澄清與關注，確實改造了身處後現代的我們，以及我們眼中所看到的世界。

¹⁷¹車爾尼雪夫斯基：〈論亞裡士多德的〈詩學〉〉，《車爾尼雪夫斯基論文學》（中卷），人民文學出版社，1965年，第186頁

參考書目：

一、英文書目：

(一) 作者著作

1. Michel Foucault, *Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason* , New York, Vintage Books Edition, 1988.
2. Michel Foucault, *Les Problemes de la Culture*, in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tomeII) Paris: Editions Gallimard, 1994.
3. Michel Foucault, *Les Problemes de la Culture* (〈文化問題〉), in Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988* (tomeII) (《說與寫 1954-1988》第2卷), Paris: Editions Gallimard, 1994.
4. Michel Foucault, *The Order of Things : an archaeology of the human sciences*. London : Routledge, 1989.
5. Foucault, *Foucault/Blanchot*, New York, Zone Books, 1987
6. Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*. Translated by Alan Sheridan, foreword by Hubert Dreyfus, Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1987.
7. Michel Foucault, *Power/ knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977* .Edited by Colin Gordon, New York: Harvester Wheatsheaf, 1980.
8. “Truth, Power, Self : An Interview with Michel Foucault” in *Technologies of the Self*, ed. by Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, London : Tavistock Publication, 1988. pp.9-15.

(二) 一般著作

1. Bittomore, T. *The Frankfurt School and its critics*. London, UK & New York, NY : Routledge, 2002.
2. Griffiths (edited) , *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press, 1987.
3. Habermas Jürgen, *Towards a theory of communicative competence*, Inquiry, 1970.
4. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge, 1978.
5. Macey David *The lives of Michel Foucault*, London : Vintage, 1994.

二、中文書目：

1. 傅柯 著，《瘋癲與文明》，劉北成、楊遠嬰 譯。臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992。
2. 傅柯 著，《古典時代瘋狂史》，林志明 譯。北京，三聯書店，2005.6。
3. 傅柯 著，《臨床醫學的誕生》。劉北成 譯。南京，譯林出版社，2001。
4. 傅柯 著，《規訓與懲罰》，劉北成、楊遠嬰 譯。北京，生活·讀書·新知三聯書店，1999。
5. 傅柯 著，《外邊思維》，洪維信 譯。臺北，行人出版社，2003。
6. 傅柯 著，《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民 譯。上海，上海三聯書店，2001。
7. 傅柯 著，《知識的挖掘》，王德威 譯。台北，麥田出版社，1993。
8. 傅柯 著，《知識考古學》，謝強、馬月 譯。北京，生活·讀書·新知三聯書店，2007。
9. 傅柯 著，《傅柯讀本》，汪明安 主編。北京，北京大學出版社，2009。
10. James E. Miller, 《福柯的生死愛欲》，高毅 譯。上海，上海人民出版社，2005。
11. 布朗 著，《傅柯》，聶保平譯。中華書局，2002。
12. 于奇智 著，《傅科》。臺北：東大圖書股份有限公司，1999.10。
13. 楊大春 著，《傅柯》。臺北，生智文化事業有限公司，2008。
14. 楊大春 著，《語言·身體·他者——當代法國哲學的三大主題》。北京，三聯書店，2007。
15. 汪明安 著，《傅柯的界線》。南京，南京大學出版社，2008。
16. 汪民安 陳永國 編，《尼采的幽靈》。社會科學文獻出版社，2001。
17. 尼采 著，《權力意志》。中央編譯出版社，2000。
18. 雅克·德里達 著，《書寫與差異》，張寧 譯。北京，生活·讀書·新知三聯書店，2001。

19. 德勒茲 著，《哲學與權力的談判》。北京，商務印書館，2000。
20. 德勒茲 著，《德勒茲論福柯》，揚凱麟 譯。南京，江蘇教育出版社，2006。
21. 陳榮華 著，《存有與時間》。臺北，台灣大學出版中心，2003。
22. Richard Wolin 著, *The terms of cultural criticism*《文化批評的觀念》，張國清 譯。北京，商務圖書館，2000。
23. 費德希克·格霍 著，《傅柯考》，何乏筆 楊凱麟 龔卓軍 譯。臺北，麥田出版社，2006。
24. 菲利浦·薩拉森 著，《福柯》，李紅豔 譯。北京，中國人民大學出版社，2010。
25. Laura Restrepo, *Delirio*，施清真 譯。臺北，時報文化出版公司，2010。
26. 張振東 著，《西洋哲學導論》。臺北，台灣學生書局，1993。
27. 陳榮波 著，《哲學與藝術美學》。台北，逸龍出版社，2007。
28. 高宣揚 著，《當代法國哲學導論》。上海，同濟大學出版社，2004。
29. 高宣揚 著，《福柯的生存美學》。北京，中國人民大學出版社，2005。
30. 羅伊·博伊恩 (Roy Boyne) 著，《傅柯與德里達：理性的另一面》，賈辰陽 譯。北京，北京大學出版社，2010。
31. Richard Appignanesi, *Postmodernism for Beginners*，黃訓慶 譯。台北，立緒文化事業有限公司，2008。
32. 王治河，《福柯》。長沙，湖南教育出版社，1999，第 192 頁。
33. 鄭芷人 著，《邏輯基礎》。臺北，文津出版社，2001。
34. 鄭芷人 著，《生命之河——生命與生命哲學》。臺北，文津出版社，2010。
35. 黃華 著，《權力，身體與自我——福柯與女性主義文學批評》。北京，北京大學出版社，2005。
36. 揚生平 著，《蹤跡與替補》。北京，中國社會科學出版社，2007。
37. 古廷 (Gary Gutting) 著，《福柯》，王育平 譯。南京，譯林出版社，2010。
38. 尚杰 著，《歸隱之路——20 世紀法國哲學的蹤跡》。南京，江蘇人民出版社，

2008。

39. 趙一凡 著，《從胡塞爾到德里達——西方文論講稿》。北京，生活·讀書·新知三聯書店，2007。
40. 莫偉民 著，《主體的命運》。上海，上海三聯書店，1996。
41. 莫偉民 姜宇輝 王禮平合著，《二十世紀法國哲學》。北京，人民出版社，2008。
42. 卡爾·雅斯貝斯（Karl Jaspers） 著，《生存哲學》，王玖興 譯。上海，上海譯文出版社，2005。
43. 王偉文、陳麗敏 等編，《朗文當代高級辭典》。香港，培生教育出版亞洲有限公司，2009。
44. 王輝 等編，《法漢辭典》。臺北，中央圖書出版社，2002。
45. 馮契 等編，《哲學大辭典》。上海，上海辭典出版社，2008。

三、學術會議記錄與期刊論文

1. 程一凡，〈反歷史〉，刊於《二十一世紀》雙月刊，二月號總第 35 期，2005。
2. 蔡淑玲，〈界外主體——傅柯的哲學練習〉，刊於《哲學雜誌》第 15 期。
3. 林薰香 著，〈後現代主義之理性〉，刊於《東海哲學研究集刊》第 14 集，2009。
4. 黃瑞成，〈神聖瘋狂〉，刊於《二十一世紀》雙月刊，三月號總第 12 期，2003。
5. 呂美慧，〈M. Foucault 與 D. E. Smith 論述分析之比較及其對教育研究之啓示〉，《臺北市立教育大學學報》第 39 卷第二期，2008。
6. 蘇碩斌，〈傅柯的空間化思維〉，刊於《臺大社會學刊》第二十八期，2000。
7. 葉青山 杜蘭香：〈世界兩大論——海洋文明和大陸文明的世界〉，刊於《大海洋詩雜誌》82 期，高雄，大海洋文藝雜誌社，2011。
8. 黃冠閔，〈主體性的裂隙：早期傅柯的想像論〉，刊於《中國文哲研究通訊》第二十卷第四期，臺北，中央研究院中國文哲研究所，2010。
9. 劉婉俐，〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 vs. 傅柯瘋狂病史的權力論

述》，國家圖書館期刊文獻資訊網，2004。

10. 車爾尼雪夫斯基，〈論亞裡士多德的〈詩學〉〉，《車爾尼雪夫斯基論文學》（中卷）。人民文學出版社，1965。

四、碩博士論文

1. 唐守志 撰，〈夢與表達：論傅柯之《賓斯汪格導論》〉。高雄，中山大學哲學研究所碩士論文，2010。
2. 黃貴甘，〈傅科醫學倫理之研究〉。台中，東海大學哲學研究所碩士論文，2008。
3. 周志豪，〈權力結構及其運作：莊子與傅柯之比較〉。台北，政治大學政治研究所碩士論文，2002。
4. 吳朝聖，〈傅柯對治理性的研究〉。高雄，中山大學政治研究所碩士論文，2010。