

傅柯的自我書寫

傅柯寫傅柯^{*}

楊凱麟^{**}

摘要

傅柯明確指出書寫是重要的自我技術，是為了改變自我與差異思考所從事的實驗。然而當他自己書寫了《哲學家辭典》的〈傅柯〉詞條時，這個技術在一種反身性中被增壓到臨界狀態：傅柯同時作為書寫主體與書寫客體，傅柯、〈傅柯〉、〈傅柯〉裡的傅柯，傅柯寫的〈傅柯〉內外層套疊加成傅柯的劇中劇，傅柯本人成為考古學的最後一個分析客體，成為一種被考古學處理後的知識空間或問題化場域。在〈傅柯〉一文中，傅柯研究傅柯，亦是考古學凝視考古學。考古學既是方法，也同時是方法施加的客體。這或許就是傅柯的哲學遺囑，傅柯的為己存有。〈傅柯〉使得傅柯得以被思考，但卻是在自我對自我的轉型與概念的重新問題化中才成為可能。書寫者與書寫客體進行雙重的轉型，書寫生產了考古學不可或缺的為己客體而促成了在己主體。當傅柯動筆書寫自己時，他促成了考古學的完美閉環，一個絕妙的考古學生態場，傅柯問題性的最終形式。

關鍵詞：傅柯，書寫，考古學，自我技術，虛構

* 本文113年9月5日收件；114年4月18日審查通過。

** 國立臺北藝術大學藝術跨域研究所教授

《中外文學》・第54卷・第3期・2025年9月・頁29-58。

Foucault Writes Foucault

Michel Foucault's Self Writing

Kailin Yang*

Abstract

Writing is one of the most important techniques of the self, Foucault emphasizes. It is the experimentation by which the subject can change himself. When Foucault himself writes “Foucault,” an entry in the *Dictionary of Philosophers*, the technique of the self is reinforced by reflexivity: Foucault is both the subject who writes and the object he writes about. Foucault, “Foucault,” Foucault in “Foucault,” “Foucault” written by Foucault, etc. become a mise-en-abyme. Foucault himself becomes the last object of archaeology; he is a space or field of knowledge that is problematized and analyzed by archaeology. In “Foucault,” Foucault studies Foucault, but archaeology also looks back at itself. Archaeology is at the same time the method as well as the object on which it operates. This would be Foucault’s philosophical testament, Foucault’s being in itself. The entry “Foucault” makes Foucault thinkable, but this is only possible in the modification of self in self and in the re-problematization of writing. The one who writes and what he writes are both put into this process of transformation. Writing produces the object for itself in practicing archaeology and, in so doing, completes the subject in itself. When Foucault himself writes, he produces a magnificent circuit, an ideal field of archaeology. He shows the ultra-form of his problematic.

Keywords: Michel Foucault, writing, archaeology, technology of the self, fiction

* Professor, Graduate Institute of Trans-disciplinary Arts, Taipei National University of the Arts

傅柯的自我書寫

傅柯寫傅柯

楊凱麟

一、傅柯論傅柯

1984年6月，傅柯(Michel Foucault)的生命猝然結束，死前一個月，延宕許久的《性特質史》(*Histoire de la sexualité*)二、三卷終於出版，問題的鋪展與八年前的第一卷大相逕庭，而且不無突兀地，傅柯遠遠離開了他一生反覆琢磨、分析的古典時期與現代，目光凝聚於古希臘，由他長久以來專注的知識形構批判，明確轉向主體化與倫理學問題。在最後幾年的法蘭西學院課程中，自我技術、主體詮釋學與治理性等問題就已經是課程與訪談的重心，傅柯的思考旨趣明顯更動。然而，在思考的問題性、研究的時代、書寫風格與論域上的多方面斷裂，《性特質史》仍然讓讀者困惑不已。或許是預感了自己將臨的死亡，他接受大量訪談，從主體性、真理、權力、性特質、自我技術、系譜學等全新的概念審視自己過去的著作，以不同角度一再重構自身思想，彷彿萬花筒的翻摺重組，他自在地旋轉問題視角，而且總是可以由《瘋狂史》(*Histoire de la folie*)，他的第一本正式著作，重新鋪展出一個個各自獨立卻又相互嵌合的問題性場域。

比如，〈傅柯訪談〉(“Conversazione con Michel Foucault,” 1980)中，藉由「真理對象」或對象的真理化，他重新描述《瘋狂史》以來的思想路徑；〈主體與權力〉(“The Subject and Power,” 1982)則宣稱過去廿年來從事「人類存有的不同主體化模式史」，並藉此再次描述自己的思想輪廓；〈關於倫理的系譜學：進行中工作的一瞥〉(“On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,” 1983)由存在美學的角度對《性特質史》

三卷的順序重新排列與形構；〈結構主義與後結構主義〉(“Structuralism and Post-Structuralism,” 1983)由系譜學出發，以「主體關於他自身的真理」重述他一生的問題性；〈傅柯〉(“Foucault,” 1984)將自身的事業命名為「思想批判史」，並據此重述所有著作；〈傅柯的訪談〉(“Interview met Michel Foucault,” 1984)將《瘋狂史》以來的書寫成果由「真理與物的交會」重新整理與釐清；〈真理的關注〉(“Le souci de la vérité,” 1984)以問題性作為核心概念，從頭講述自身思想；〈如同自由實踐的自我關注倫理學〉(“L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté,” 1984)重新定義過去的工作為「人類主體如何在真理遊戲之中」；〈個體的政治技術〉(“Technologies of the Self,” 1988)提出自我技術的概念史，重構十八世紀以降包括傅柯自己的哲學脈絡。

在思想能繼續往前推進之前，一遍一遍地以不同觀點、問題性與話語形式重新自我述說，回返既成的問題場域，再一次進入先前的分析脈絡，但不是為了劃清疆界與給出摘要，而是進行問題性的轉化與跨越；回到原點，重置思想的零度，並不是從頭來過，而是試著再翻折、再倍增與再擴延出另一種思想影像，像是萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)描述的城市差異觀點，「從不同側面看就會完全顯現成另一個，而且如同透視的加乘；同樣，由於簡單實體無限眾多，就有同樣眾多的差異宇宙，它們無非是以每個單子的不同觀點對唯一宇宙的透視」(Leibniz 1995: § 57)。透過不同訪談，傅柯將自己先前的工作成果以不同的問題場域重新構建，比如對於瘋狂的思考，可以納入真理遊戲、主體化、權力分析、系譜學……等問題性中而有不同觀點，並因此有「眾多的差異宇宙」。這並非隨意為之，而是創造性思想不可或缺的實驗(expérimentation)，以及原本就內建於傅柯哲學中，對問題化(problématisation)的訓練(exercice)。在訪談中傅柯說：「我是實驗者，意思是，我書寫是為了自我改變自我(pour me changer moi-même)而且為了不再思考與先前一樣的東西」(Foucault 1994b: 41-42)。思考為了不再思考同一，思考也為了自我差異，因此，每一次的思考都使既有思想

自我倍增與裂解，以便拓展出不同的問題場域，比如對真理的思考發展成真理遊戲與權力的問題性，一方面返回到「先前東西」，但另一方面則重新組裝在拓展中的思想運動中，構建新面貌。每一個先前的問題都被現前思想重新激活出不同生命，倍增，再倍增，而且構成「對唯一宇宙的透視」。

比如，當權力策略成為訪談的主要問題時，瘋狂由「真理對象」或「對象的話語化」進行概念的重構與轉型，被統合進權力論述，不再停留於《瘋狂史》中藉由排除與主體化所鋪陳的歷史之中，也不再只是知識考古學的檔案分析，瘋狂由主體化的問題擴展到權力的問題場域(Foucault 1994b: 54-55)。思想離不開問題化的訓練，但同時也是差異化的實驗。訓練，意謂著一次又一次的重複，以及因重複所獲得的學習；實驗，意謂著跨越已知與未知的界限，探尋差異於現前的各種潛在可能。在訓練與實驗的雙重要求下，每一次的言談與書寫都不僅是自我轉型，也涉及對先前著作的轉型，當然也就同時要求思想的轉型(Foucault 1994b: 42)。回返、轉型與跨越，研究傅柯需要在改變與不連續的系列中尋求對他的認識；不僅要見識這種以轉型與「自我改變自我」為思想重心的態度，每一本書的問題(瘋狂、監獄、臨床醫學、性特質……)也都同時為了問題本身與為了自我轉型，既是問題化的訓練，也是轉型的實驗；或者，訓練是為了實驗，反之亦然。必須在問題中起出轉型的動力，這個經由訓練與實驗所交互喚出的思想動力才是傅柯哲學的主導動機。換言之，不是單純地研究瘋狂，而是研究瘋狂的同時展現思想轉型的契機與對此契機的固執尋覓。對瘋狂的思考只是為了思想本身的流變與轉型，思考瘋狂是因為可以「不再思考與先前一樣」，不僅瘋狂是一個「流變－他者」(devenir-autre)的概念，而且對瘋狂的思考也是為了思想本身的流變－他者。因此不論是在1961年的《瘋狂史》中，或是在1980年的訪談，傅柯總是能賦予瘋狂獨特的觀點與問題性，而且構成由他署名的自我技術。

回返以便前行，既是自我對自我的轉型也是概念的重新問題化，

這種獨特的反身性使得話語實踐同時就是一種自我技術。傅柯思考傅柯，傅柯自身對傅柯自身的迴返，傅柯思考傅柯的思考，傅柯對傅柯思想的思想……。這種蘊含自我技術的思考從1980年代開始愈來愈明顯，傅柯的思想自成一種永恆回歸，每一次的話語生產都既是在己差異（*différence en elle-même*），亦是為己重複（*répétition pour elle-même*）。在回返中轉型與在重複中跨越，像是班雅明（Walter Benjamin）的《新天使》（*Angelus Novus*），倒退著走入未來。

二、〈傅柯〉論傅柯

思想對思想的再問題化，自我對自我的轉型，傅柯一生不斷訓練與實驗的這兩種技術最終基進而且戲劇化地展現在《哲學家辭典》（*Dictionnaire des philosophes*）的〈傅柯〉詞條上。1984年出版的這本辭典以哲學家而非哲學概念編列詞條，罕見地違反百科全書派以降，經由詞與物的闡述來揭示思想的伏爾泰（Voltaire）傳統，因為「哲學的真理以陳述它們的哲學家為主體」，康德（Emmanuel Kant）與笛卡兒（René Descartes）專家阿爾奇（Ferdinand Alquié）在序言中強調（Alquié 2009: xii）。當代哲學家包括沙特（Jean-Paul Sartre）、德希達（Jacques Derrida）、德勒茲（Gilles Deleuze）、李歐塔（Jean-François Lyotard）、列維納斯（Emmanuel Levinas）都入列辭典條目，〈傅柯〉以不同於其他詞條的明快風格決斷傅柯的哲學，對傅柯思想的剖析提出讓人驚豔的見解，作者署名莫里斯·佛羅倫斯（Maurice Florence）。我們現在知道這是傅柯的花招，他以假名撰寫了《哲學家辭典》裡自己的條目，但假名不是別的，縮寫後正是M. F.（Michel Foucault）。這個操作或許可以解釋為，他的全部著作署名了哲學家傅柯的全名，《哲學家辭典》的精簡版本則以M. F.簽名，以縮寫的姓名對應簡易的內容。

哲學家傅柯寫《哲學家辭典》中的〈傅柯〉，〈傅柯〉評論傅柯，全名傅柯縮寫折入M. F.，或反之。但無疑地，我們在此看到了多年前他評

論《宮娥圖》(*Les Ménines*)時指出的巧妙機關，一種「元音省略的主體」(*sujet élidé*)(Foucault 1966: 31)。長久以來，傅柯總是希望自己能消失與隱遁於文本之中，如今在〈傅柯〉這個詞條裡具體而微地實現了願望，傅柯隱匿於〈傅柯〉之中，因為〈傅柯〉並未再現他，並未限定與框限他，反而弔詭地提供了一種由書寫所賦予的轉型與改變，既是作為思想客體的「既有傅柯」轉型，也是作為思想主體的傅柯本人自我轉型，在雙重的轉型練習與實驗中，攤展出思想的形式與後設條件。傅柯消失，成為 M. F.，同時曝顯哲學的純粹在場。〈傅柯〉不是傅柯的再現，而是再現為了再現自身所必須打開的問題化空間，是哲學為了能再次在場所必須著手的思想實驗。像是將自己畫進《宮娥圖》的委拉斯奎茲(Diego Vélasquez)，繪畫不只是可視的描摹，而是為了探究繪畫的可能條件所必須組裝的光線裝置，畫中西班牙皇室的日常風景只是此條件促使可能的結果，重點在於此條件的開顯。傅柯說：「或許在委拉斯奎茲的這幅畫中，有著如同古典再現的再現，與由它所打開空間的定義。它實際上以它的影像、在它所有元素，它提供的凝視、它促使可見的臉、使它誕生的姿勢，進行自我再現。然而，在它收集與展開的所有這些散落中，到處都專橫地指出了一個基本的空洞(*vide*)：奠立它之物的必然消失，——它所相似之人與眼中只將它視為相似之人的消失。這主體本身(*sujet même*)——它就是相同(*même*)——被元音省略(*élidé*)。而且再現終於擺脫這個束縛它的關連，可以如同純粹再現被給予」(Foucault 1966: 31)。〈傅柯〉之所以可能，可能被編入《哲學家辭典》，可能被傅柯書寫，可能說明與展現傅柯的哲學，可能立即折疊進此哲學成為它的一部分，而且可能作為「傅柯的思想是什麼？」的答覆同時又是「思想中的傅柯」與「傅柯的思想」本身，因為這篇短文明確且具體地示範了傅柯本人如何實踐他的哲學，如何再次激活他的思想運動，換言之，不只是說明思想的內容與從事概念的定義，而是哲學「進行自我再現」。在此，傅柯既必然消失，因為他並不是他，不以任何既有定義存在，然而他也必然是他，必然在短短三頁中被書寫重新誕生與在場，因為他的思想運動被

召喚與現形。主體以元音省略的方式召喚哲學家的魂在，如同再現時代中《宮娥圖》以光線布置巧妙呈現的缺席與空無迫出其可見的純粹存有，傅柯亦以話語的布置自我呈現其思想的存有，某種「純粹傅柯」。傅柯既否決了「哲學家辭典」所應允諾給予的詞條定義，以書寫來反抗書寫，但同時卻更落實哲學家所應實踐的「哲學的真理」，讓「哲學家辭典」這個計畫更具有哲學的實驗性質。一旦書寫技術得以被實踐，M. F.就既是又不是傅柯，同時傅柯也既是又不是〈傅柯〉所是，這種傅柯式的幽默將一切可能的問題與轉型放上賭桌，以傅柯的雙重(或雙重化)技術，既是書寫技術也是自我技術，既是思想的轉型也是主體的自我轉型，一併放在一篇短文中一搏。

在這篇辭典性質的文章中，傅柯自己介紹什麼是傅柯思想，傅柯的問題性由傅柯本人再一次與疊套地寫一次。這意謂著，他不僅在過去的著作，比如《瘋狂史》、《詞與物》(*Les mots et les choses*)或《知識考古學》(*Archéologie du savoir*)展開一次自己的問題性，現在又微縮與摘要地在〈傅柯〉詞條中另外談了一次(或應該說，再轉型一次)。然而，這個「再一次」既是哲學的重複實踐，也使得事實被徹底改變，因為在這個詞條中啟動了思想的永恆回歸，傅柯式的思想機器再次被組裝成型與實踐：傅柯思想成為傅柯思想的客體，傅柯不再只是研究瘋狂、監獄與性特質的考古學，而且研究與書寫傅柯自己(就如同委拉斯奎茲不只畫西班牙皇室，而且畫自己，他畫自己在畫之中，使自己的畫中有正在作畫的自己……)，「傅柯」現在成為哲學家辭典必須研究與定義的詞條，怪異之處在於，撰寫詞條的作者就是詞條所要研究的人，研究考古學的傅柯現在成為傅柯考古學研究的客體，傅柯的考古學翻轉成考古學的傅柯。在〈傅柯〉詞條裡，傅柯自己使傅柯成為客體，或者說，他因使自己客體化而再次進行哲學家傅柯的主體化，而且雙重署名傅柯(既是 Michel Foucault 又是 M. F.)。傅柯既是主體同時是客體，他成為他自己的研究客體，並不只是他研究與撰寫了自己的辭典條目，而是進入了一種基進的臨界狀態，傅柯說他的研究在於「主體被客體化的不同模式」，他事實上

不只是對古典時期或古希臘時期的主體進行這種客體化的研究，而且最後自己也成為主體被客體化的不同模式示範；換言之，傅柯考古學（或系譜學）的最終凝視對象，是傅柯自己。在研究了無數的主體構成後，傅柯自己就座於這個考古學場域的國王的位子（place du Roi），虛擬的框架，考古學最凝縮高張的奇異點（Foucault 1966: 323）。或許，不是傅柯的全部思想被折入〈傅柯〉，而且是相反，〈傅柯〉是傅柯在生命盡頭試圖再翻轉出他全部思想不同觀點的傾力之舉，可見的雙重不可見性。

傅柯、〈傅柯〉、〈傅柯〉裡的傅柯，內外層套無窮疊加，彷彿莎士比亞（William Shakespeare）在《哈姆雷特》（*Hamlet*）中又搬演一次迷你版的《哈姆雷特》（元音省略的哈姆雷特）（Shakespeare 2007: 3.2），戲劇中又有同一齣戲劇，花園中的枝桠葉脈裡又同樣微縮著一模一樣花園與枝桠……（Leibniz 1995: § 67）。主體的客體化，或反之，傅柯書寫〈傅柯〉，〈傅柯〉論述傅柯，啟動了戲劇性的連鎖反應，在傅柯的思想中再加入傅柯自己述說的傅柯思想，而傅柯思想思考的正是撰寫此思想的作者本人，傅柯思想的自我生成與流變，而且是此程序的綿延不絕。作為客體的傅柯主體，一種傅柯式的我思以源源不絕的方式啟動。

然而，對於傅柯，自我疊套的思想運動並不是偶然的，也不是隨興所致與偶一為之，因為傅柯哲學根本性地不斷招喚與強化思想中的劇中劇（mise-en-abyme），這種「自我對自我」的自我技術，一次又一次地練習、實踐與疊加，倍增再倍增，直到幾乎難以模仿的地步，既是思考思想，在思想中的思想，以思想生產思想，亦是自我折返自我與自我生產自我。傅柯寫的〈傅柯〉表面上僅是一篇辭典短文，如同維基百科，事實上卻隱藏著傅柯反身性的根本手法與意義。

其實不僅是訪談，傅柯也常在著作中重新講述自己的概念與思想，比如《知識考古學》裡有不少篇幅釐清《詞與物》的問題，然而〈傅柯〉似乎攀上這種自我技術的頂峰，形成一種無限的思想迴圈：哲學家傅柯在《哲學家詞典》的〈傅柯〉中描述傅柯的思想。這並不是一種簡單的自我耗損或空轉，當然更非自我吹捧。我們應回到傅柯的思想形式本身思考

這種「自我對自我的折返」，〈傅柯〉只是這種反身性的多元實踐之一。經常出現在他文字中的詞彙像是：自我對自我的關係、反身性、對偶、雙重、倍增等，都是這種折返思想的表達方式。究極而言，最後幾年逐漸重要的系譜學不僅明確地投入於古希臘人自我對自我的技術，其實也是由考古學的反身性或疊套倍增所發展的方法。應該更根本地思考這兩者的關係，考古學從一開始發展與構思（可以上溯《瘋狂史》）就已經疊套未來的系譜學，但這種由反身性所倍增與雙重化的問題性形式（傅柯稱為轉型），必須等到七〇年代後期才明確由傅柯自己提出來，而且一再地藉由訪談反覆強化。考古學與系譜學絕不是取代或置換的關係，而是疊套與劇中劇的實踐結果，這兩者作為問題性的不同形式構成了傅柯哲學的共存平面。

三、真理的形式

〈傅柯〉開宗明義指出：「如果傅柯明確登錄於哲學傳統，是因為他在康德的批判傳統之中，且可以將他的事業命名為思想批判史」（Foucault 1994d: 631）。這是傅柯罕見地明確對自己思想命名，因此我們可以合理地據此連貫起傅柯的所有概念，主體化、真理、知識、思想、歷史先天、批判、經驗、言說、權力……都應該在思想批判史這個獨特場域中尋覓意義，而且形構他的思想影像。毫無意外的，這又是一種從名稱上就蘊含反身性的概念，在思想對思想自身的反身性操作中，以思想進行思想批判史，思想對思想自身的思想，或，思想批判史的思想。即使是對自己思想的界定，傅柯對於自我回返自我的要求都不曾鬆懈。

不同於觀念史或意識型態研究，「思想批判史主要分析主體到客體關係的形構或改變條件，這個『主體到客體關係』建構了可能的知識」（Foucault 1994d: 632）。「可能的知識」是極具考古學意義的表達，構成知識的歷史條件充滿偶然與變化，有著各種大相逕庭的可能性，實際上不存在的知識並不代表不可能，讓傅柯大笑的《中國百科全書》架構了荒唐的事物分類學，《詞與物》卻藉此開啟了考古學的核心問題，如果「屬

於皇帝的」不曾成為科學分類，其實只因為其歷史條件未被給予。¹ 一旦條件改變，知識的可能性亦隨之變化，當前的知識將被完全不同的知識取代，主體到客體的關係亦會完全改觀，時代從此更迭替換。

時代的不同是因為發展了不同的知識，這個主張明確意謂知識不具有演化或進步的歷史，知識既不是普同也不是永恆的，這亦是傅柯反對觀念史研究的另一原因，不同時代的知識彼此斷裂且不連續，同一時代的不同學科則可以從事共時性的分析，它們共同構成一個知識論層級的考古學地層，發展著由同一個知識型描述的認識模式，這是考古學的明確起點。傅柯早期著作中的考古學研究，包括《瘋狂史》、《詞與物》、《臨床的誕生》(*Naissance de la clinique*)等，鮮明地奠定了古典時代的特異性，這是由自然史、財富分析、語言研究、精神醫學、臨床醫學、刑罰等學科共同說明的知識可能形式，彷彿是考古學所劃出的知識論生態圈，明確差異於之前的文藝復興時代，而且現代也絕非古典時代的繼承或演化。古典時代的思想批判成為考古學研究的典範，這個與前後時代斷裂且具有獨特認識的時代，鋪展成傅柯早期的重要作品，幾乎可以作為標誌傅柯的風格化問題性場域。

不同時代的知識決定主體與客體的不同關係，考古學就是研究「成為在這種或那種認識中的合法主體，簡言之，涉及決定它的『主體化』模式」(Foucault 1994d: 632)。從名稱來看，思想批判史瞄準思想，但主體的自我建構卻離不開思想，思想批判史因而也必然是主體批判史，而且

1 「這本書在波赫士的某一文本中有它的誕生地。在閱讀它的大笑中，動搖了思想——我們的思想——的所有熟悉性：我們時代與我們地理的思想熟悉性，搖晃了所有井然有序的表面與所有對我們條理分明的存有繁盛平面，以致於我們對大寫相同與大寫他者千百年來的實踐產生久久的動搖與擔憂。這文本引用了『某部中國百科全書』，它寫道：『動物區分為：a. 屬於皇帝的，b. 香氣撲鼻的，c. 馴養的，d. 乳豬，e. 人魚，f. 傳說中的，g. 自由的狗，h. 包含在現在分類的，i. 像瘋子一樣躁動的，j. 數不盡的，k. 以極細駱駝毛筆畫的，l. 等等，m. 剛剛打碎罐子的，n. 遠看像蒼蠅的。』在這分類學的驚歎中，讓我們飛躍起來之物，借助於寓言，如同一種另類思想的異國魅力指引我們的，是我們思想的界限：思考此物的赤裸不可能性」(Foucault 1966: 7)。

亦是主體為了認識真理與說真理所必須屈從的知識批判史。再一次的，這不是觀念史，因為思想批判史分析的不僅是歷史中的觀念或思想，而且是主體能藉以思想的不同認識條件。在不同的歷史條件下，主體擁有特定的思想模式，並因此能自我建構為主體，但必然屈從於此特定的認識條件，所以思想批判史就是不同時代為了主體化所必須屈從的條件分析，同時也是某些事物能夠成為客體，能被認識、被問題化的客體條件分析。比如古典時代，再現是認識的條件，相應的真理遊戲及主體化據此產生，決定了該時代主體到客體的關係，構成自然史或財富分析等古典時代的獨特知識。「思想批判史就是真理遊戲的浮現史」，而主體化與客體化則是思想批判史的兩種正逆程序或相互發展。重點不在於何者為真，不是為了檢證辨偽，而是在主體化與客體化的特性化連結中，揭露為了述說真理所必須參與的規則（真理遊戲），所必須屈服與遵從的條件（主體化就是屈從），由此所衍生與操作的策略（權力機制），以及最後據此誕生的各種學科。在這些動態關連中生產出獨特的存有模式，「對於某些事物，主體能以隸屬於真假的問題規則來說話」，這便是考古學透過檔案分析想要開展的問題性場域，真理遊戲決定著主體化與客體化的規則，導引著不同權力策略，最後建構著迥然不同的知識，區隔了不同時代的差異存有模式（Foucault 1994d: 632）。

真理遊戲並不僅是主體到客體關係的構成，更聚焦在可以說是特屬於傅柯思想的情境中，構成了傅柯考古學最重要的問題性：主體自身被安置成可能知識的客體。考古學在意的是一種主體與客體重疊與反身的情境，不是單純的主體化或客體化，所謂知識或主體認識，專指主體將自身如同客體般認識，主體的客體化或客體的主體化。這種由考古學鎖定的知識，就是「人學」（*sciences humaines*）。² 這個認識的反身性是考古學最重要的特徵，也是與觀念史區分開來的關鍵，考古學或思想批判史並不是單純的真理史，而是主體如何能夠與如何應該將自身作為認

2 人學對傅柯而言，這是奠基在「人」這個十九世紀創造出來的概念的知識，較接近康德意義下的人類學，而非廣泛涉及歷史、哲學、文學的人文科學或人文學科。

識客體的轉型史，其實，就是認識汝自身的批判史。真理遊戲是一個主體自身與自身的遊戲，一種迴反自身的自我技術，不僅是知識論分析，而且也是倫理學與美學分析，當然也是存有論分析。因此考古學的核心設問在於，傅柯再次以充滿他個人風格的疊套構句給予描述：「什麼是使作為主體的主體能成為認識客體的主體化與客體化程序？」(Foucault 1994d: 633)。主體與客體被多重加乘於考古學的根本定義之中，一切問題化的可能與潛力由這種多層疊加的概念中產生，真理遊戲如果涉及思想與思想的批判，不僅在於可能的知識總是穿梭在權力機制的各種策略與布置間產生，而且更是因為對於真理遊戲的考古學描述亦在言說的劇中劇中具有遊戲與戲劇的疊加效果。考古學的真理遊戲有著因重複所賦予的強度，與因之而來的差異。

能認識且應該認識的客體就是「作為主體的主體」，這就是真理遊戲的考古學形式。主體化的關鍵在於成為自身認識的客體，主體因成為認識客體而進入主體位置，它能夠且應該認識的客體就是自身，而且因為這個自我朝自我折返的認識形構了主體性。傅柯的主體性誕生在主體到客體再折返主體的三合一折曲運動，這種折曲主體並不單純意謂主體等同於客體，而是能在知識論、存有論、倫理學與美學層級激發差異與各種激烈轉型的過程。這種折曲與轉型因此可以在不同場域裡產生，比如以視覺形式展現在《宮娥圖》的分析中：當觀畫者注視著畫中畫家時將發現自己成為他的客體，觀畫者看畫的同時亦被畫所看，在作為觀看主體的條件下成為觀看的客體。《宮娥圖》是真理遊戲的視覺化，考古學的真理影像，但這並不是說畫中再現了真理，而是透過「作為主體的主體能成為認識客體」，光線的布置轉化了考古學最核心的問題性，主體因客體化而折曲為主體。國王的位置來自一種考古學程序，就座於此意謂著進入「作為主體的主體」成為認識客體的程序，這個由畫中光線所匯聚的考古學位置不在畫中，而在能觀看這幅畫的任何位置，由畫中元素共同指向卻在可見的畫之外、但被併入畫中光線進行的真理遊戲中，轉型成由可見與不可見、視點與盲點所交纏的特獨主體化(或客體化)場域。

在這個特性化的「國王位置=x」上，看與被看不只是現象學式的相互交纏，而且因為能看才成為被看之物，因為被看才看到所應看，以被看客體被整併於作品內部成為能看主體，或反之。因能看而成為被看的交互機制，或者正確地說，因為被看才真正看、進入看的真理遊戲中，這就是整幅畫所真正再現之物，國王的位置並不只是單純的觀畫者，並不只是能看的主體所在之點，同時也必須是被畫中光線動態鎖定、聚集而被客體化的問題化場域，這個光線的正反糾纏使得《宮娥圖》成為古典時代真理遊戲的典範，從中誕生了變動卻已決的「國王位置=x」的主體性。因看或說而進入真理遊戲中，但重點在於看與說之人同時就是被看與被說之物，具有主體的能動性但同時使得被看與被說的客體亦來自看與說本身，正是在此有著權力激起、鼓動與正反折曲所構成的機制與策略，以及與之不可分離的自由可能。《宮娥圖》的考古學化使得一幅古典時代的影像重新被置入美學、存有論與倫理學的轉型程序之中，生產出因真理遊戲的跨領域而被高度特性化的主體性。

尼采(Friedrich Nietzsche)說，「當你遠遠凝視深淵時，深淵也在凝視你」(Nietzsche 1971: 91)。重點不在於你的凝視，而是因為你的凝視所致使可能的反凝視，或者更確切的說，應該反之，這個因反向凝視而產生的凝視，或因被凝視而能凝視的主體，正是在真理遊戲建構主體性的程序：成為主體的主體是因為已經自我客體化。

看自己正在看，說自己正在說，想自己正在想……。傅柯的我思不僅是一個正在思考的東西、正在說話的東西與正在觀看的東西，而且思考、說話與觀看的客體也是我自己；我思考思考中的我，但是必須繞經深淵或域外返回，我與我、非我、非非我或我的鏡像，我成為我所實踐的客體才成為我，我成為我因為轉型為我的客體，但因此我也轉型為非我。在我的思考中的思考的我經歷各種可能：權力的引導、促成、鼓動、鎮壓以及反抗，自我對自我的技術訓練，存在美學的創造、倫理學的實踐與自由的實現等，這是一個考古學瞄準與專注發展的問題性場域，不斷自我翻轉與主客互逆的思考訓練。

四、在我的思考中的思考的我

我說真理與我說謊都還是隸屬於傳統的真理問題，至多是其悖論，但考古學主體進入自我回返的真理遊戲中，我只是說「我說」，想「我想」，看「我看」。《宮娥圖》成為展現「看」自身的光線裝置與權力機制，因能看而成為被看，因被看而能看「看」，在觀看主體的客體化中，被看的其實不是任何具體內容，不是十七世紀西班牙王室的日常一景，而是看「看」自身，「看」的赤裸存有；同樣的，當代文學成為「說」自身的語言裝置與權力機制，「說話主體相同於他所說之物」，既不說真理也不說謊言，而是使得話語回返自身，不再服務於再現，說「說」，如同看「看」與想「想」。³

從《瘋狂史》以來，傅柯的思考緊密連結著主體的認識(*connaissance*)，只是需要認識的不是任何其他事物，而是主體自己，主體將自己視為認識客體，主體我思考客體我，在認識的兩端都連結著我，我認識與被認識的我、主詞的我與受詞的我、我思考與作為思考客體的我，構成考古學專屬的我思，「如同可能知識客體被放置的主體自身」，形成不同時代與不同學科中必須被分析的真理遊戲(Foucault 1994d: 633)。《詞與物》的人學分析正是考古學方法的經典展示，而在更早的《瘋狂史》中，瘋狂既是認識主體的建構條件，又同時是應該且能被認識的客體，這個主體與客體的反轉與交纏(*chiasme*)成就了書中最核心的問題。考古學反覆操作這種反身性的思想運動，在檔案中突顯人同時作為認識主體也是認識客體的特殊條件，其真理話語的生產，以及因之觸發的各種異化與悖論。考古學意謂著這種主客體的重疊與相互倍增，主體想認識的是作為客體的自己，只有作為被認識的客體，主體才可能自我建構，但在這個因為能客體化而同時能主體化的雙向建構中，異化成為無法避免的主導動機，權力則穿梭往來促成作為客體的主體與客體的再主體化程序，達

3 關於「我說」、「說話主體相同於他所說之物」，可參考傅柯早期談論布朗肖(Maurice Blanchot)的精彩論文〈域外思想〉(“La pensée du dehors”)(見Foucault 1994f)。

成一種獨特的治理技術，既允許了反抗與自由的可能，也在主、客的逆反翻轉中構成考古學的真理遊戲。

〈傅柯〉對真理遊戲的描述實際上產生了雙重效果，一方面，在內容上從事考古學問題性的描述，由傅柯親自給予定義，但另一方面，傅柯在描述自己這種主體作為主體的客體化方法時，自己也使得自己考古學化，他同時是主體也是客體，他在作為主體的主體時客體化，因為他作為陳述主體所描述的客體亦是他自己，主、客體在這三頁文字中不斷交纏與互換，主體傅柯思考客體傅柯，主體傅柯將傅柯客體化，同時也自我構成主體，傅柯認識「被認識的傅柯」與認識「傅柯的認識」。在僅三頁的短文裡，傅柯啟動了秀珍版的考古學真理遊戲，完美地使自己成為「如同可能知識客體被放置的主體自身」，並且毫無疑問的，他不只以文字內容解釋了考古學，而且在形式上實踐了考古學最核心的潛能：傅柯自己使傅柯成為考古學的典範，既說明了考古學的真理遊戲，從此也成為此問題化空間中的存有，並列於瘋狂、罪行、死亡、性特質、生命政治等概念存在的問題場域，這意謂著，不僅是性被建構為真理的賭注(enjeu)與真理的遊戲(jeu)，而且傅柯亦將自我建構為真理的賭注與遊戲，傅柯的概念化行動使自己亦成為概念化的傅柯(Foucault 1976: 75-76)。傅柯的一生都在實踐他創造出來的考古學方法，以此分析了一個又一個不同的知識空間，在他書寫〈傅柯〉的1984年，他生命的最後一年，考古學方法經過廿多年的反覆演練已無比純熟與明確，然後戲劇性地，傅柯本人成為考古學的最後一個分析客體，成為一種被考古學處理後的知識空間或問題化場域，一切傅柯所曾提及的概念，特別是反身性概念，比如自我技術，自我關注、訓練……，都在這個多重加乘的考古學處理中無窮增壓與沸騰，返身性的再返身，鏡像的鏡像，〈傅柯〉成為傅柯考古學的地獄機器與最終作品，某種程度上，這是傅柯的哲學遺囑，傅柯的為己存有。傅柯研究傅柯，亦是考古學的考古學；考古學既是方法，也同時是方法施加的客體，〈傅柯〉使得考古學以一種純粹形式顯現，作為客體而成就的主體，或反之。不僅由內容，而且形式上完美

演繹了「傅柯今日是什麼？」這個問題所不可分離的問題性。這一整個考古學機器的最終完成，歷經了廿餘年，而且在思考者自己主、客體的同形共構中畫下句點，給出了屬於傅柯自身的精神性。

五、轉型離開自身

真理遊戲在形構知識的同時也形構知識主體，權力機制則促成不同時代的真理遊戲建構主體與客體關係，這便是思想批判史的問題性場域。〈傅柯〉明確且堅定地說傅柯「一直在同一個普遍計畫內部」，意思是，他的思想不曾發生斷裂或捨棄，持續地「研究主體如同為己客體 (objet pour lui-même) 的建構」(Foucault 1994d: 633)。如果考古學的反身性在於主體回返自身，而且總是在自我對自我的技術中「不再思考與先前一樣的東西」，那麼〈傅柯〉對傅柯思想的嶄新斷言則不僅在於主體自我對自我的客體化，而且調轉了黑格爾以降對在己(en soi)與為己(pour soi)的根本區辨，在己的物與為己的主體在考古學中交換存有模式，客體作為物不再是在己存有，不再不可更動且功能已決，而是反思自身，反抗任何被賦予的靜態本質，成為必須轉型與流變的「作為客體的主體」。考古學瞄準的客體不是在己的物，因為在真理遊戲中被認識的不是一般的物，而是建構在反思性中的客體，主客體在考古學中交纏互換，最終形構與轉型成為己客體，既能反思自身，而且總是投入真理遊戲的轉型與主體化程序之中。不再是我思故我在，而是作為「我思想中的我」反詰「思考的我」，因為有為己的我在，故我思。各種時代的不同反身性，比如古希臘的關注自我，古典時代的再現或現代的人學都以考古學客體的模式建構了該時代的我思。⁴ 為己客體逆反了哲學的慣用

4 在己(中國譯自在)與為己(中國譯自為)可以視為意識與世界二分的哲學問題。主要源自黑格爾的《精神現象學》對物與意識的區分，馬克思在《哲學的貧困》中亦區分在己階級與為己階級，而沙特的《存有與虛無》將作為為己存有的人區分於作為在己存有的物。簡言之，在己是事物的存有模式，具有固定與靜態的本質，不會改變，功能已決，自我完滿，沒有意識，它就是它，沒有否定性。比如剪刀。為己是精神的存有

語態，不再停留於物的恆止本質，怪異地成為考古學普遍計畫的內核，被賦予自我對自我的技術，以反身性(或反思性)將自己作為客體的同時建構了考古學的我思，在不同真理遊戲中突破既有認識，在古希臘、古典與現代等不同時代中自我奠立自我。

為己客體的考古學條件是「主體作為主體」，在客體的主體化或主體的客體化疊加態中，為己客體成為真理遊戲中在己主體的自我訓練，反身性顛倒了在己與為己的存有模式，取消了以意識區辨物我的古典模型，但同時也使得主體化的問題在雙重性中更形複雜。在為己客體的反身性中，在己主體確立了不同時代中的自身差異，這兩者的關係建構了不同時代的不同真理遊戲。

考古學的這個普遍計畫內部如今再添上同形異構的〈傅柯〉，一個傅柯思想的自相似性(*autosimilarité*)，考古學研究成為傅柯的碎形幾何，愈仔細看每個部位就愈滋生無窮的差異細節，而差異的各種轉型則共同描繪出風格獨具的思想影像。考古學就是研究不同時代中各式為己客體的在己主體，傅柯的每一次書寫都可以視為考古學問題性的永恆回歸，(在己)差異的(為己)重複，或反之。而〈傅柯〉這篇短文，毫無懸念地以書寫執行了一次以為己客體作為在己主體的傅柯思想。

〈傅柯〉是由第一人稱朝第三人稱的轉型，在這篇短文中，傅柯不再以我發聲，不再如同著作或訪談中直述問題，書寫的形式由「我思考……」轉變為「他」，「傅柯他思考……」，傅柯作為為己客體在考古學的反身性中思考。這種透過書寫進行的自我技術是自我轉型的訓練，不僅是使「主體如同為己客體」，而且是從人稱上離開自我與擺脫自我以便能再折返自我。這種由在己到為己的翻轉構成考古學意義下的經驗，由流變—他者反身建構成主體性。我書寫是為了離開我與轉型我，為了從

模式，具有意識，能反思自身的存在(笛卡兒的「我」)，以跟自我的(否定)關係自我奠基，反抗事物(在己存有)被賦予的本質，超越於世界；為己是空的(*vide*)、未完成的，必須流變與轉型。

已思跨越到非思，同時也因此能建構我。在我的我在中，我思考非思，這是考古學的思想批判。傅柯在訪談中以自己為例指出：

一次經驗就是我們轉型離開自身。如果我必須寫一本書以便溝通我已思考之物，在開始寫之前我絕沒有勇氣進行。我只因為我還不確切知道我要大量思考的這個事物要思考什麼才書寫，因此書使我轉型而且使我思考之物轉型。當我結束前一本書時，每一本書都使我思考之物轉型。建立演繹或分析的一般性系統的人，我稱為理論家。我不是這種人。我是實驗者，意思是，我書寫是為了自我改變自我而且為了不再思考與先前相同的東西。（Foucault 1994b: 41-42）

經驗來自差異與轉型，必須離開自身，不再保持相同，不論是書寫、授課或政治介入，在思想與存有的不同場域從事轉型的實踐或實驗，可以是以美學考量的存在風格，或是由倫理學出發的自我技術，也可以是涉及知識論的真理遊戲，亦或是存有論的存有模式，這四條軸線的交織或單獨發展構成傅柯考古學與系譜學的核心，署名傅柯。⁵

如果書寫等同是轉型的經驗，傅柯書寫的〈傅柯〉一方面陳述了傅柯的思想，一方面應該被寫的內容（傅柯的思想）對傅柯自己而言，不應是已思考之物，而是其轉型，而且書寫本身也將促成書寫者自身的轉型；傅柯寫〈傅柯〉是自己將自己就座於為己客體的位子（國王的位子），但能進入這個位子的卻只能是為了自我改變自我的非己之物，而且書寫者傅柯亦轉型不再是原來的傅柯！透過書寫，傅柯的〈傅柯〉必須為己重複但

5 黃冠閔曾將康德的批判與想像代入當代的書寫概念之中，主體的建構成為一種自我書寫或書寫自身，但同時也因此面臨「署名的弔詭」：「在作者的作品上簽名，似乎賦予了作品來自作者的意義與詮釋根據，但簽名本身作為記號的畫押，並不能代表作品本身，而是作品外的補充與添加，但是，這種意義的補充卻在一個空白中浮現出作者不存在的身影」（黃冠閔 2005: 94）。

同時卻是在己差異。⁶〈傅柯〉作為辭典詞條在事實上(en fait)必須再現傅柯已思，但傅柯作為書寫者，在書寫作為轉型經驗的強力要求下，他在法理上(en droit)不能以此來溝通自己已思考之物，而是必須在書寫中自我轉型也讓自己過去的思想轉型。每一次的書寫都是自我技術的再次實踐與艱難實驗，都使得書寫者與書寫客體進行雙重的轉型。對傅柯而言，這兩者在〈傅柯〉中合而為一，既是在己主體也作為為己客體，或者應該說，因為書寫生產了考古學不可或缺的為己客體而促成了在己主體，以及反之。傅柯曾寫過瘋狂、監獄與療養院，但當他動筆書寫自己時，他促成了考古學的完美閉環，一個絕妙的考古學生態場，傅柯問題性的最終形式。

轉型就是改變與差異化，轉型前與轉型後的思想不再合拍，這無疑地可以連結到尼采的精神三種轉型(Verwandlung，或譯變型)，

6 在傅柯著作中至少可以區分三種不同的書寫概念，除了以改變自我與差異思考為前提的書寫，書寫自古以來也是一種自我對自我的重要苦修(askêsis)，特別是在紀元一、二世紀的自我技術黃金時代，書寫是「苦修生命」(vie ascétique)不可分離的「自我藝術」(arts de soi-même)。這種「在靈魂內在運動層次的書寫」包括各種形式的筆記、書信等等，功能在於「精神戰鬥」，可上溯到塞內卡(Sénèque)、普魯塔克(Plutarque)與馬可·奧理略(Marc Aurèle)等哲學家。普魯塔克認為書寫是「在倫理型中真理轉型的操作機制」(Foucault 1994a: 418)，只是筆記(hupomnêmata)的功能並不是創作未說與未想之物，而是從閱讀與聽聞中尋覓各種「已說」(déjà-dit)，藉助抄寫過往哲人的話語進行沈思，以便建構自我對自我的關係。這種書寫苦修顯然與傅柯由當代文學所啟發的書寫(域外思想、越界、語言存有……)是兩種不同的自我技術，但兩者的目的都是為了建構存在美學。關於古代的書寫技術可參考〈自我的書寫〉(“L'écriture de soi”) (Foucault 1994a)或《主體詮釋學》1982年3月3日第2小時(Foucault 2001)。

此外，在〈集體裝備的浮現——研究進度狀態〉(傅柯2020)中，傅柯羅列且深入探討文書書寫如何對個體行使治理技術，這是在《監視與懲罰》出版前後撰寫的文章，文書書寫是為了能建立檔案以便更好的治理，也與本文中為了自我改變的書寫明顯不同。「傅柯於此篇文章中的『書寫』，指的非僅僅是已經被記錄下來的檔案，還更有成為檔案之前的登記、檢查、考核、註記的預期目標，以及登記者與被登記者之間的權力關係等等，這些都被傅柯納入廣泛書寫之中。」關於此文的分析可參考黃雅嫻的〈書寫技術作為治理手段的形成〉，特別是頁163(黃雅嫻2020)。

以及「人是某種應該被超越的東西」(Nietzsche 1972: partie 1, “Les trois métamorphoses”)。《詞與物》裡人將被抹去的結論，其實正是傅柯思想中的尼采部位，人應該因為被超越而抹去，因為轉型無可避免，這不僅是考古學對於歷史條件更迭所做出的結論，是系譜學對於今日我們所提出根本問題，也是自我技術的目標，明確沿襲自尼采的核心思想。

在轉型的律令下，研究傅柯需要在改變與不連續的連續中尋求對他的認識，不僅是要見識這種以轉型為思想重心的書寫模式，對於瘋狂、臨床、罪行等問題的思考也都同時是為了問題本身與為了自我轉型，一本書的書寫不只是一要促成問題的另類思考，而且為了擺脫自我與激發另類生命，這就是考古學經驗。必須更專注於傅柯所促成的差異而非同一，不僅是他書寫內容對瘋狂或罪行在既有領域中引發的差異思考，而且是傅柯作為書寫者自己所欲達到的自我對自我的差異化，差異的部分才是傅柯思想的真正經驗，這種要求不僅尖銳地寫於文字，而且一切書寫(考古學)就是這種書寫的自我實踐。書寫不是為了表達已思之物，而是促成雙重轉型，既是我思考之物的轉型(另類思考)，也是書寫者我的轉型(另類存有)，既是書寫差異，也是差異書寫。而轉型，不是由某一已思換到另一已思，不是由某一真理前往或取代另一真理，而是逼近書寫的可能界線，由已思跨越到未思與不可思。某種程度上，我因為思考非思，而能轉型成非我，這正是《詞與物》最後翻轉笛卡兒的重要提問：「我，思考的我與是我思想的我，應是什麼，以便我是我不思考之物，以便我的思想是我不是之物？」(Foucault 1966: 335-36)。⁷ 改變自我與思考非思構成考古學方法對存有與思想的雙重夾擊，這是真理遊戲的極致實踐，在此不僅是「作為主體的主體能成為認識客體」，而且產生轉型

7 關於傅柯的我思，可以參考楊凱麟，〈思考非思：傅柯的人學問題性〉中的「思考的我與是我思想的我」一節：「在勞動、生命與語言的實證性中，思想與存有的親緣性被瓦解了，我不再能簡單停駐為『一個思考的東西』，而是被迫連結到『我不思考之物』，非思取代了思想；思考的我與是我思想的我不能再同一，而是由相互錯位、倒置、逃逸與攫取的拓樸學『對偶』所表達」(楊凱麟 2023: 20)。

與差異，主、客體的合一是以我不再是我、我的思想不再是我的思想為代價。如果思考涉及苦修論，如果為了獲取真理必然離不開某種犧牲，那麼考古學付出的代價就是朝向非我與非思的轉型。⁸

六、傳柯虛構傳柯

書寫是轉型離開自身的重要技術，然而，「今日」書寫承繼了一百年來馬拉美(Stéphane Mallarmé)、福樓拜(Gustave Flaubert)、普魯斯特(Marcel Proust)、巴代伊(Georges Bataille)、布朗肖(Maurice Blanchot)、波赫士(Jorge Luis Borges)等當代文學作品的成果，這是傳柯曾深入探究的問題性場域，以越界、域外、自我參照、折曲、無限、作者、迷宮等概念圍繞著語言存有，由不同面向觸及書寫的臨界狀態。同一時期的德勒茲、德希達等人則經由差異、流變、弔詭、延異與無意義重構書寫的概念，語言已徹底脫離再現，淘空說話主體，成為哲學高度思辯的問題場域。書寫，即使(或特別)是真理的書寫，不可迴避地觸及一個令人費解詞彙，虛構。如果真理並不簡單停留於對錯評判，不局限於邏輯命題的真偽運算，而是使真理話語化的策略與戰術，比如，瘋狂的真理涉及瘋狂的話語化，性特質的真理來自性特質的話語化，而語言則被各種臨界書寫迫出其純粹存有，那麼我們藉由當代文學的經驗可以明確知道，虛構與真理不過是語言存有的不同表達，真理的話語化並不比虛構更真實，相反地，虛構離開了既有的真理話語，不再受限於已決的話語化程序，在某種程度上更是其轉型與「真理的真理」。

8 關於「人類主體自我給予他自己如同是一個可能的知識客體、經由何種理性、經由何種歷史條件，且最終以什麼代價？」(Foucault 1994k: 442)，將在未來討論主體性與真理問題時深入發展。

思想轉型不只是真理內容的汰舊換新，而是認識模式的改變。由思考已思到思考非思，由真理的話語化到由虛構所觸及的語言存有，恰恰是必須離開已思的律令才使得虛構成為思想的眾多潛能。書寫因此成為穿梭在真理與虛構之間的話語布置，不是為了再現真理，而是實現「造假威力」(puissance du faux)。⁹ 對於傅柯而言，思考不是從事既有真理的溝通，而在於調度非思的潛能，考古學對於瘋狂、臨床與罪行的思考能開啟不同的問題性，正是來自這種涉及虛構而非真理的實驗。當代文學經驗正是語言層面的虛構實驗，其最終觸及的不是純然的虛無與幻想，而正是形構話語真理的機制。

傅柯以真理遊戲來指稱真理，從概念的命名就廢黜了真理的至高位子。然而，真理與虛構的共生(而非對立)如果不是純然的詭辯，必然對於思想體系與真理權威帶來極大挑戰。當然，思考虛構而非思考真理，必然構成思考的難題(aporie)，傅柯說：

至於虛構的問題，這對我而言是一個至關重要的問題；我很明確地意識到除了虛構我什麼都未書寫。我並不是要說這無涉真理。對我而言似乎在真理中有使虛構工作的可能性，有虛構話語導入真理效果的可能性，與有使真理話語激起、製造某種尚不存在，因之是「虛構」之物的可能性。藉由使歷史成真的某一政治現實來「虛構」歷史，藉由某一歷史真理來「虛構」尚未存在的政治。(Foucault 1994i: 236)

傅柯語氣決絕地說「除了虛構我什麼都未書寫」，¹⁰ 這不只是說他一切所寫(他的《詞與物》、《性特質史》、法蘭西課程……)都是虛構，他

9 「這是一種造假威力取代且廢黜了真的形式……」(Deleuze 1985: 171-72)。

10 傅柯的原話“[...] je n'ai jamais rien écrit que des fictions”以加重的否定副詞jamais rien來肯定他只書寫虛構，語氣堅決且強烈，不只是輕描淡寫地說他寫了虛構，而是「從不書寫虛構以外的東西」。

從不書寫虛構以外的東西，而且書寫已不再關乎真理話語，不再為了實現話語的真理化，他的書寫排除非虛構的設定，不再只是唯一涉及寫「真」，不再只是承擔事實的再現，而是書寫其他事物與「製造某種尚不存在之物」，展現語言存有的轉型與在場。因此，傅柯的虛構如果不是與真理共生且共構某一時代的真理遊戲，或許就是一種雙重排除，對排除假的真理話語的排除，或對排除的排除，以書寫的持續實踐生產語言的虛構存有，以便「使真理話語激起」。傅柯曾在〈域外思想〉指出，現代文學既非說真理亦非說謊言，而是不停地說「說」，曝顯語言存有本身，同樣的，書寫成為自身的純粹展露，寫「寫」不再是為了讓語言隸屬於真理，而是「使虛構工作」的其他事物。這是以書寫反向擴增的真理遊戲，傅柯對於知識考古學的「反簽名」(contresigner，或譯「背書」)。對於傅柯而言，書寫是為了「製造某種尚不存在之物」，正如同思考對海德格(Martin Heidegger)而言是思考「我們尚未思考之物」(Heidegger 1992: 91)。傅柯的「尚不存在」與海德格的「尚未思考」，賦予既有現實一種政治潛能，虛構與非思成為真理與思想的未來存有，現在書寫是為了未來能「自我改變自我而且為了不再思考與先前一樣」。這種對「尚不存在之物」的尋覓使得真理與虛構成為一種相生相長的孿生存在。這是為什麼在另一個場合中，當有人質疑傅柯所言「不過是虛構」，他很拗口地以近乎雙重否定回應：「當然，這不涉及虛構以外的事」(Foucault 1994b: 44)。¹¹ 似乎只要一涉及虛構，話語就橫互著各種困難與詰屈，無法平鋪直述。傅柯對於「不過是虛構」的反詰幾乎不假思索，除了虛構書寫還能是什麼！雙重否定回應著問題本身的艱難處境，同時似乎也夾帶一種更為強勢的、而且屬於尼采哲學的歡快語氣。¹² 諸如「《瘋狂史》的內容是真的嗎？」、「《宮娥圖》有沒有藝術史的錯誤理解？」等真假對錯的

11 傅柯原文為“Bien sûr, il n'est pas question que ce soit autre chose que des fictions.”

12 「我開課談尼采但我很少書寫尼采，我對他唯一有點喧嘩的致敬就是《性特質史》第一卷命名為《知識的意志》」(Foucault 1994k: 444)。

提問對於傅柯著作只是次要問題，這並不意謂傅柯可以豁免於錯誤或偽造，而是在考古學理路下，必須更關注他著作提出的思想轉型，一種指向未來的思想政治學與虛構經驗：「這是某種自我製造之物，它以前不存在而且之後就處於存在狀態。正是這點與真理有著困難的關連，後者的方式介入在不與真理連結的經驗中，而且在某種程度上，摧毀了它」（Foucault 1994b: 45）。比如，藉由《瘋狂史》，傅柯面對的是使瘋狂能成真、能被說成真與反覆檢驗為真的權力操作，與其將這種真理話語再次放進真理的各種檢驗中，更重要的是分析它的構成條件，展演它被精神醫學與法律玩起來的權力布置，其「使虛構工作的可能性」。換言之，所謂真理（遊戲），只是考古學意義下的虛構書寫。

因此，傅柯的理論可以說是虛構，只書寫虛構與只虛構書寫，因為他並不是為了被真理條件所認同而書寫，而是在於曝顯真理遊戲本身，揭露真理可以為真理的權力體制與歷史條件。虛構不是單純的幻想與無中生有，它不對立於真理話語，反而是為了能「使真理話語激起」而被製造。虛構與真理的新關係在於不被納入真理認可或檢證的強制遊戲中，不是屈服與驗證真理，而是展現真理的生成，它的權力機制與操作。這個過程不在真理之中，而是在虛構中展現真理的生成，它的權力機制與操作，即使是笛卡兒的我思亦有其生成的權力機制，為了沈思所牽涉的想像與虛構，在我思能成立之前，「想像自己是罐子或有玻璃身體……」（Descartes 1953: 268）。

如果書寫「不涉及虛構以外的事」，如果「除了虛構我什麼都未書寫」，那麼傅柯在書寫〈傅柯〉時除了虛構還能是什麼？還能不是什麼？傅柯寫〈傅柯〉不涉及虛構以外的事，因為除了虛構他什麼也沒寫。傅柯虛構傅柯，是這個書寫事件中唯一製造與激起的真理話語。《哲學家辭典》給傅柯一個獨一無二的機會，以雙倍的傅柯來實驗考古學真理遊戲的極致，而這一切的可能性僅在於作為動詞、賦予思想未來潛能，而且與書寫不可分離的虛構。

七、傅柯作為一種經驗

藉由書寫與閱讀重構我們與我們自身的關係，這是邀請人們來「經驗我們所是」(*faire une expérience de ce que nous sommes*)，而且從而與被研究對象(真理、瘋狂、自我……)建立一種嶄新關係，這就是考古學經驗，書給出了一種「改變的經驗」(*une expérience qui change*)，不僅是作者的經驗改變，而且讀者亦然(Foucault 1994b: 44-47)。真理被放置在它的「理性性」(*rationalité*)上質疑，不是去檢證真與假，不是要描述真理推導的過程，而是將真理的機制呈顯出來，不再視真理為不可質疑的普同性，而是將真何以為真的策略與機制展現出來。傅柯因此說，「寫一本書，總是冒著某種危險，比如，寫不成功的危險」(Foucault 1994c: 730)。在許多地方被傅柯提出的這個「冒險」，根本地連結到書寫；書寫，就是冒險與決定冒險，不是在書裡「簡單地開展我腦袋裡的東西」，而是寫不能寫與無法寫、不知要寫且寫「尚不存在」之物。《性特質史》計畫的中斷、延遲或改動，或許是傅柯的失敗，但反而證成了書寫涉險的根本條件。這是對於創新的嘗試、對未來的發動的思想政治，以及其必然附帶的可能失敗。

討論書寫作為一種轉型離開自身的技術時，很難不同時回看傅柯自己的書寫，如果自我技術不僅僅是學理的述說而是與實踐不可分離，怎麼思考傅柯因書寫而轉型離開自身？他為了轉型離開自身而投入何種書寫？在《性特質史》寫作計畫內部發生的韻腳斷裂，從自我技術來看正是「書寫者傅柯」所不可避免的結果，或者應該說，正是他書寫技術的艱難實踐與實現。在問題性上，《性特質史》由第一卷的知識論轉型為第二、三卷的倫理學，時代則由古典時期轉向古希臘，書寫風格的陡變更是驚心，由《詞與物》、《監視與懲罰》(*Surveiller et punir*)與《知識的意志》(*Volonté du savoir*)的巴洛克式華麗轉型為侘寂(Wabi Sabi)式的枯山水。《知識的意志》(《性特質史》卷一)由駁斥性壓抑假設的雄辯開啟讓人驚豔的性特質問題，結束在權力機制的全新問題架構，讓人對此系列書寫

萌生無限期待，這毫無疑問正是傅柯成名的書寫技術，以問題性的高度思辯與翻轉，以概念的原創鋪陳與批判，以行文的華麗與雄辯讓人印象深刻。然而，八年後倉促出版的第二、三卷卻完全是另一回事，傅柯明顯捨棄了修辭的講究，不再有炫技式的辯詰展演，而且不無巧合地，他書寫的內容涉及自我沈靜、自我回返、自我棄絕與自我沈思的苦修(ascèse)，而且在基督教時期進一步被發展成教條主義的刻苦與修練。在書與課程裡傅柯沈迷於古代哲學家的文本討論，但這種苦修要求的犧牲與棄絕傳遞與感染了傅柯的書寫形式，古典時期的傅柯似乎被希臘化了，不只是問題專注於希臘，而且問題的文體也離開古典時期，轉型成直接、簡明與清淡的古代文風。研究希臘的人也成為他所研究的客體，就像傳說中福樓拜寫《包法利夫人》(*Madame Bovary*)時說「包法利夫人，就是我」，¹³ 傅柯再次地將自己置入「主體作為主體的客體化」位置，他不只是思考古代苦修論(ascétisme)，而且他自己的書寫也可以做為這種苦修論的客體，以及更重要的，這並不意謂著傅柯的苦修論只是一種意圖復原希臘的研究與再現，而是如同他的所有書寫，必須在他的苦修論作品中尋覓他使苦修論轉型以及他自我轉型的潛能，由他所虛構的苦修論以及因此激起的嶄新潛能，包括思考對象的轉型與思考者的轉型，這是傅柯考古學的真正問題部位與其實踐。

如果必須在性特質與《哲學家辭典》的傅柯詞條間擇一書寫，傅柯顯然認為後者更具有「寫不存在之物」的價值，換言之，更具虛構性！¹⁴ 如果性特質此時已索然無味，「傅柯」作為一個問題似乎繼續更迭，更具有

13 這句著名的話並未能在任何福樓拜作品或書信中找到出處，極可能是後人偽稱，但已成文學史軼聞。不論真假，福樓拜寫包法利夫人，或福樓拜作為包法利夫人寫包法利夫人自己(或寫福樓拜自己)，或反之……，從書寫技術的問題來看，自我書寫與自我技術的許多問題將由此而生。

14 在許多訪談裡傅柯反覆提及不想繼續書寫性特質：「性特質，讓人厭倦」(1994g: 383)；「性特質，真是單調！」(1994h: 609)。「在寫這些書時我簡直厭煩死了」(1994c: 730)；「我依照我原先計畫已開始書寫兩本書，但很快的我就厭煩了」(1994j: 668)。

哲學的本質性能量，飽含未來的潛能，更值得虛構，且因此仍然「冒著某種危險」，而且含納啟發與轉型的政治能量。於是〈傅柯〉給出一種經驗，特屬於傅柯式的，可以命名為傅柯經驗。透過書寫，而且是迥然不同於西塞羅時代的「自我的書寫」，傅柯寫傅柯自己，作為讀者的我們取得了一種真理，但它同時是一種虛構，「經驗永遠是虛構；這是某種自我製造之物，它以前不存在而且之後就處於存在狀態」(Foucault 1994b: 45)。有了這個經驗以後，我們不再可能繞過〈傅柯〉來認識傅柯，因為傅柯透過書寫的完成已給出了某種關於傅柯的真理，某種經驗。〈傅柯〉是書寫的虛構但同時卻也產生真理，它某種程度既摧毀既定的傅柯認識，又以不同於既定傅柯的經驗重建了另一種。傅柯虛構了傅柯，但這個經驗卻構建了傅柯哲學所不可分離的現實。傅柯就是傅柯的轉型與傅柯的虛構。

如果〈傅柯〉使得傅柯可以被思考，那麼以此形式來重新思考傅柯的讀者我們，不正也因為由此建構了一種不同的認識模式而產生另類的主體化？透過書寫，傅柯將自己客體化成一種認識，在〈傅柯〉裡傅柯對自己實驗的各種思想轉型，在讀者深入閱讀後不也必然帶來讀者自我對自我的思想轉型的可能？這個知識論層級的實驗(另類思考)，似乎也牽動了書寫者與讀者在倫理學上的實踐(另類生命)。在傅柯的書寫與在對傅柯的閱讀前，這些轉型並不存在，也不現實，但書寫者傅柯卻實現了這種潛能，未來與將臨的轉型。

傅柯說：「我的希望是我的書一旦寫成才取得其真理——而不是之前」(Foucault 1994c: 805)。那麼，〈傅柯〉業已寫成，傅柯在寫〈傅柯〉之前並不是〈傅柯〉中所描述之人與思想，但一當〈傅柯〉寫成，寫〈傅柯〉的傅柯與〈傅柯〉中的傅柯似乎就取得了書寫創造的真理，這兩者在虛構中獲得其獨特的存有，既是傅柯自身的轉型，在轉型之後的傅柯，也是傅柯自身，也就是傅柯經驗。然而這一切並不在〈傅柯〉書寫之前，或者至少並不完全定型於此，以及以此等待再一次的書寫與轉型。

至少，這是書寫者傅柯自己的衷心期盼。

引用書目

- 黃冠閔 (Huang, Guanmin) 。2005 。〈在想像與批判之間——署名康德〉“Zai xiangxiang yu pipan zhi jian—Shuming Kangde” [Between Imagination and Critique—Signed Kant] 。《政大哲學學報》*Zhengda zhexue xuebao* [NCCU Philosophical Journal] 14: 71-105 。
- 黃雅嫻 (Huang, Yaxian) 。2020 。〈書寫技術作為治理手段的形成〉“Shuxie jishu zuowei zhili shouduan de xingcheng” [The Formation of Writing Technology as Governmentality] 。《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* [Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy] 30.2: 159-74 。
- 傅柯 (Foucault, Michel) 。2020 。〈集體裝備的浮現——研究進度狀態〉“Jiti zhuangbei de fuxian—Yanjiu jindu zhuangtai” [Émergence des équipements collectifs—État d’avancement des travaux] 。《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* [Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy] 30.2: 133-47 。
- 楊凱麟 (Yang, Kailin) 。2023 。〈思考非思：傅柯的人學問題性〉“Sikao feisi: Fuke de renxue wentixing” [Thinking the Unthought: Foucault’s Problematics of the Human Sciences] 。《政大哲學學報》*Zhengda zhexue xuebao* [NCCU Philosophical Journal] 49: 1-36 。
- Alquié, Ferdinand. 2009. Préface. *Dictionnaire des philosophes*. Ed. Denis Huisman. Paris: PUF. ix-xii.
- Deleuze, Gilles. 1985. *L’image-temps*. Paris: Minuit.
- Descartes, René. 1953. *Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. [https://doi.org/10.14375/NP.9782070293353]
- . 1976. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- . 1994a. “L’écriture de soi.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 415-30. [https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899]
- . 1994b. “Entretien avec Michel Foucault.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 41-95. [https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899]
- . 1994c. “Une esthétique de l’existence.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 730-35.
- . 1994d. “Foucault.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 631-36. [https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899]
- . 1994e. “Foucault étudie la raison d’Etat.” *Dits et écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard.

- 801-05. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739882>]
- . 1994f. “La pensée du dehors.” *Dits et écrits*. Vol. I. Paris: Gallimard. 518-39. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070738441>]
- . 1994g. “A propos de la généalogie de l’esthétique: un aperçu du travail en cours.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 383-411. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899>]
- . 1994h. “A propos de la généalogie de l’esthétique: un aperçu du travail en cours.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 609-31. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899>]
- . 1994i. “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps.” *Dits et écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard. 228-36. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739882>]
- . 1994j. “Le souci de la vérité.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 668-78. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899>]
- . 1994k. “Structuralisme et poststructuralisme.” *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard. 431-57. [<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899>]
- . 2001. *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Ed. sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros. Paris: Gallimard-Le seuil.
- Heidegger, Martin. 1992. *Qu’appelle-t-on penser?* Paris: PUF.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1995. *Discours de métaphysique, suivi de “Monadologie.”* Paris: Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 1971. *Par-delà bien et mal. Œuvres philosophiques complètes VII*. Paris: Gallimard.
- . 1972. *Ainsi parlait Zarathoustra. Œuvres philosophiques complètes VI*. Paris: Gallimard.
- Shakespeare, William. 2007. *Hamlet. The RSC Shakespeare: The Complete Works*. London: Red Globe.