

### 第三章 納入的機制及意涵

人們因談論愛情，就開始愛戀，再沒有比這更容易的了，這是對人來說最自然的激情。愛情沒有年齡，它總是在誕生中。詩人們這樣告訴過我們，他們正是據此向我們注明愛情是個孩子。但是全然無須向他們求教，我們就感到了 (Pascal 2001：44)。

某種概念通過帕斯卡爾<sup>41</sup>的文筆清晰地呈現出來。顯而易見地是帕斯卡爾在此所強調的正是一種情感的先驗性。情感作為一種純然的體驗是無須言明的；它既是一種靈光也是一種乍現，更是一種激情。但旋及帕斯卡爾加附一個條件予以這種激情之上：「因為激情只是純粹屬於心靈的感情和思想，儘管它們是由身體引起，但顯然他們並不超出心靈<sup>42</sup>本身，而且因為它們心靈之所能及(Pascal 2001：42)。」對於情感而言，這無疑是一種緊箍咒。心靈透過一種神祕咒術將其與情感緊密地聯繫起來，在帕斯卡爾看來這正是他所要大聲疾呼的：「既然理性與愛情密不可分，我們就不要從愛情中排除理性(Pascal 2001：49)。」

那麼這是如何可能呢？理性與愛情如何緊密地聯繫起來？這便是立即需要去追問的。嚴格來說，帕斯卡爾並沒有使得二者完全地聯繫起來，反倒是通過一種奇異的方式將二者安置下來。從某種程度角度而言，帕斯卡爾事實上是將那種情感所引發的激情從屬於心靈---意即從屬於理性，也正是因為如此，情感才不能脫離理性而存在。簡言之，在帕斯卡爾那裡，激情如實地成爲了一種馴化的激情，它是一種從理性之中所派生出來的事物。因此，我們看不到那種激盪的火花，儘管帕斯卡爾是以“火”來比擬激情的；我們看不到那種衝動、盲目地舉止失措，縱然帕斯卡爾將愛比附爲一種洪水般的激情，惟一所能被察覺到的就只是一種“無激情”的激情，一種只爲了成就更爲偉大的心靈而存在的激情。顯然地這並非真正的激情，因為激情只有在衝動中才顯露出來；只有在絢爛的瞬間才得以捕捉，它是稍縱即逝的。總而言之，激情往往出現在一種非常態的所在，那是一種遭到理性所棄置的場所，那是酒神戴奧尼索思與牧神潘狂歡聚會的聖地。

一般說來，情感與理性長久以來便是分屬光譜兩端的對立存在。理性對於那種無法言稱的事物向來是敬謝不敏的。通過將它們排除出去而與這些無名之物保持著一個明確的界限，以便確立自身的存在與同一。界限一方面被賦予一種預

<sup>41</sup> 布萊茲·帕斯卡爾(Blaise Pascal, 1623-1662)是法國 17 世紀著名的思想家，同時又是一位成果卓著的科學家、散文家和宗教聖徒似的人物(引自帕斯卡爾文選 2001：譯者序)。

<sup>42</sup> 事實上對於帕斯卡爾而言，心靈代表著便是一種人的思維，是人身上的理性層面。

防的效果，它阻擋一切混沌使得理性不受侵擾；另一方面則起了一種相對性的效果，界限的那端變成了一切罪惡的淵藪，唯有如此理性才得以宣稱它的合理性之存在。就邏輯上來說，罪惡其實並不存在，罪惡的效果只有在相對於無罪的情況下才得以存立的。例如，污穢的概念便是如此產生：

這麼看來，污穢絕非獨立偶發的事件；有污穢必有體系。我們可以說污穢是系統分類下的副產品，因為秩序不免要屏除不合宜的成分。...

我們這樣談污穢，實際上是把污穢當成無所不包的字眼來使用，涵蓋所有被制度化的事物。污穢其實是個相對性的概念(Douglas 1861：187)。

無疑地，本文在此所討論的愛欲概念及其所延伸的異端思想也是如此的。它們都發揮著與污穢同樣的效果，是一切不幸的承載者，是一切萬惡的根源，正是這樣的意象傳達使得人們避之唯恐不及。也正是在這個過程中一個完美的分類體系就此產生。而上述的一切便是本文第二章的立論所在。

然而一樁不可思議的事情發生了：即這個界限日益地受到鬆動了。這股企圖動搖一切現有秩序與平衡的力量將不是拒斥之物的最終反撲，毋寧說是原初劃界者---理性---的一種巧妙的精心安排。為此必須要尋求回應的是發生什麼事了？究竟是出於何種考量而使得理性作出這種驚人之舉？界限的毀壞難道不是理性當初所極力要避免的嗎？理由十分的簡單。從最為淺顯的角度來看，理性是出於一種征服的心態，才作出如此令人百思費解的舉動。理性企圖使得自然萬物都屈從於自身之下，其方式首要是通過一種表象的名稱來指涉出事物的實質內涵。進一步的說明即為理性是經由一種命定式的口吻來發揮的它的效力，通過這種無上律令將物與其名稱強制地固定下來。事實上，能將之說出來的之物也就意味著對之能夠加以掌握，因此，理性面對無名之物所採取的不再僅只是拒斥的動作，更重要的是要能夠給予它一個名稱，一個便於控制的印記。

啟蒙對待萬物(things)，就如同獨裁者對待人一樣。獨裁者在多大程度上了解人，他便可以在多大的程度上控制這些人。而科學家亦是如此。他在多大的程度上了解萬物，他便可在多大的程度上控制(manipulate)這些萬物(Horkheimer, Adorno 2002：6)。

簡單來說，蠢蠢欲動不是那股被壓抑的力量，反倒是製造出這一切的始作庸者。如今它將不再屈就界限的一端，不再安於一切的現狀。它巧妙地躲開一切界限的

封阻，試圖在界限的崩壞處、在界限那細微的縫隙裡尋找跨越的可能性契機。通過一種迂迴的方式來使得其觸手更加的延伸，以便可以用一種更為全面的方式來宰制它的對象。換言之，理性是透過一種把拒斥之物以某種方式再度納入的手法來達到它最終的目的，最終印入眼簾的是一種近幾全面理性化的社會逐漸地成形，通過某種更細微、更精緻、更不著痕跡的方式在各個層面發散開來。但是這一切的過程是如何可能，所謂的納入的動作又是怎麼一回事？其立基點又何在？一連串的問題不是為了使我們陷入迷霧的泥沼之中，而是為了使真相得以在不斷的抽絲剝繭中彰顯出來，而這也是正是第三章的論述所在。

### 第一節 無名之物：納入的起始

一切陌生未知之物都是本原的(primal)、未分化的(undifferentiated)；那是一種超越經驗的之外的，一切事物要比先前感知到的實在(existence)有著更多的內涵(Horkheimer, Adorno 2002：10)。

若是對於上述的詞句持有一種肯定態度的人，那麼他將會理解作為一個活生生的人存在於這個世界上恐怕耗上一輩子的時間也將無法觸及到某些東西。例如死亡經驗便是一個恰如其分的舉證。按邏輯的角度來看，人是絕對無法觸及死亡的經驗的，因為死亡是遠遠超過人的經驗或意識所能達到的地方。更簡潔地說死亡是這麼一回事，即只有當主體親自的走入死亡的深淵，才有可能意識到何謂的死亡經驗，但弔詭地是意識只有通過主體才能發揮作用，然而一旦主體死亡之後將不再可能有任何的意識作用，理所當然更不可能經驗到所謂的死亡經驗。嚴格來說，諸如此類不可及的事物對於人們來說並不會真正感到驚慌，事實上真正讓人們感到驚慌是它們的**不可掌控性**。這種不可掌控性配合上某種想像作用的發酵，正是這種一系列作用下，一個恐懼的意象逐漸地蔓延開來並縈繞在每個人的心中。恐懼如同禿鷹般在大地之上盤桓著，通過一雙令人震懾的雙眼找尋著它的獵物，任何人一旦感知到它，便再也脫離不了它糾纏。因為它沒有名字，從而也就無從擺脫它。

無論如何在接續所有的論述之前，有必要事先地談論一本書：《叫魂》。《叫魂》的作者是一位專研中國史的美國學者孔復禮(Philip Kuhn)，該書的背景主要著眼於西元 1768 年的中國。時值中國最後一個封建王朝---清朝---的盛世之期，在位的皇帝正是那位歷史上極具盛名的乾隆皇帝。那麼西元 1768 年的中國到底發生了什麼令人驚天動地的事件呢？其內容孔復禮在其專書中如此開門見山的

描述到：

一七六八年，中國悲劇性近代的前夕。

某種帶有預示性質的驚顫蔓延於中國社會：一個幽靈——一種名為「叫魂」的妖術<sup>43</sup>——在華夏的大地上盤桓。……這樣的歇斯底里，影響了十二個大的省份的社會生活，從農夫的茅舍到帝王的官邸均受波及。對於我們來說，這一切又有著什麼意義(孔復禮 2000：1)？

「這一切又有著什麼意義？」這句話十分扼要的點出了重點所在。到底在此談論《叫魂》及其所謂的妖術有著什麼樣的意涵。其理由有二：首先，無論在今日或者過去的中國都流傳著相當多——用科學的術語來說——迷信的存在。某種角度上來看，這突顯了一件事實——即人們在很大程度仍處於無知的狀態。在絕大部分的情況下，人們對於外在週遭環境仍然有著極大的陌生感，但確又深信著外在的一切又是總蘊含著許多不為人知的神祕事物。於是乎在陌生感與神秘感交互作用之下常使得既無助又惶恐的百姓們感到驚慌，某些光怪陸離的謠言以這種一傳十、十傳百的同心圓方式傳散出去，不出時日，一場足以撼動國家和社會根基的大恐慌便是在所難免的情況。事實上，諸如叫魂此類的恐慌便是如此產生。至於討論《叫魂》這本書第二個理由則在於：除了描寫叫魂的來龍去脈之外，此書另一部份則在於討論官府或者朝廷甚至是弘曆本人——即乾隆皇帝——方面對於叫魂事件的處理態度。相較於百姓大多採取一種道聽塗說的方式予以應對，官府或者嚴格說起來弘曆本人<sup>44</sup>反而對此類事件採取一種極力杜絕、以正視聽的方式來看待，甚至弘曆還不只一次親自下旨著各級省、府、州、縣全力徹查該事件<sup>45</sup>。由同樣的一件事所引發的兩造雙方不同的態度這說明了什麼？嚴格來說，這恰恰好說明出有一部份的人們開始試圖藉著理性的“咒術”來征服超自然力量。通過其所編織的法條文與刑罰的網絡，試圖去編織出超自然力量的樣貌，以便在一個可捕捉的層面將它降伏與驅逐。正是基於上述的兩個理由，我們可以通過《叫魂》這本書作為一個案例來說明本節的主旨及其所欲論述的內容。

現在，將回到此書的文本中以便能明確且清晰地一步一步的剖析整個叫魂

<sup>43</sup> 所謂的叫魂是這麼一回事。根據孔復禮書中的記載「叫魂」是中國古老社會民間相傳的一種駭人聽聞的妖術。據聞作法者，利用受害者的頭髮、衣物等貼身之物，通過作法之後，便可使人發病。甚至可以奪人魂魄，以為作法者來驅使與服務。

<sup>44</sup> 從書中的內容來看，等到叫魂事件已經發展至一種全國性的恐慌事件之後，作為帝國的執掌者乾隆皇帝頗感無奈，幾次御批對於地方官員的處事不當多所指責，為此還經常親自下旨指揮各級政府如何應對此事。

<sup>45</sup> 事實上，弘曆對此事的諸多關心，根據書中的記載原因在於弘曆並不相信所謂的叫魂妖術，更多的是著眼於妖術背後的政治因素，例如剪髮辮的儀式，是否與反清傾向有所關聯。

事件所能為我們指明的意涵。首先，根據孔復禮的考察叫魂事件最初是源自於中國浙江省的德清縣，時年是乾隆三十三年早春，正是在這個不祥的時間點上，叫魂的事件猛烈地爆發出來：

四月三日的三更時分，他不知不覺地來到了離有名的杭州西湖不遠的淨慈寺前。一個路人對他的口音起了疑心。當計兆美承認自己是來自德清的時候，已被一大幫人團團圍住。人群中有人高聲喝道：「你是德清人，半夜三更到此，不是做賊就是因為你們那裡造橋<sup>46</sup>，來這裡叫魂的(孔復禮 2000：6)！」

該事件的後續發展則是眾人將計兆美扭送至官府，交由官府知縣聽後發落。儘管經過一番審訊及其用刑之後，謠言被不攻自破。然而這駭人聽聞的一幕就如同孔復禮所言：「要真正將對妖術的恐懼從民眾的記憶中驅除出去，卻不是一件容易的事情(孔復禮 2000：8)。」這話是不無道理的，這場公開的妖術的確深深地烙印於在場每個人的腦海中。事實上，後續的發展也證明德清縣的叫魂事件並不意味著結束，反而是一場妖術大恐慌的發端，它的發展是始料未及的，更遑論最後還演變至撼動帝國的最高統治者乾隆皇帝寶座的威脅力量<sup>47</sup>。可以相信的是這種叫魂的妖術無論真假絕非是空穴來風，某種程度上這普遍反映了人們的內心的恐懼。這是對於什麼的恐懼呢？這是對於無名之物的一種莫名恐懼，這是一種情感直接性的展現。就書中的文本來看，這種叫魂的妖術並非只是短暫地突生出來，反而是一種長久以來百姓們口耳相傳的謠言。這種令人顫寒的謠言一直是作為一種私密的恐懼潛藏起來，如今它將通過一種有形的人、事、物爆裂開來，瞬時那種無形的恐懼便立即轉變成一種外在的巨大威脅籠罩住整個中國。

無名之物並非單指一項具體事物而已，它更多的是一種恐懼的集合體，且活生生地在人們的想像中逐步地具象化。想像是如此的真實，以致於彷彿無名之物可以任意地抽換它的表象，如此一來它就變得愈益地無從掌握，更令人感到驚異。

最為機敏的一種野獸，像驢子那麼大，腿則像公鹿的。脖子、尾巴與胸膛

---

<sup>46</sup> 事實上，德清縣的造橋工程正是叫魂的導火線。原由在於那時人們相信，人的靈魂有其精氣，因此每當橋樁難以打進河底時，據聞工匠會藉由活人精氣來為其大槌助力，以求工程順利不致延宕。一般來說，這種靈魂精氣說對於中國人來說是深信不疑的，相傳古代名劍干將、莫邪便是藉由人骨精氣才得以鑄成。關於靈魂精氣的說法，在學者孔復禮《叫魂》此書的第五章便有所著墨。

<sup>47</sup> 在德清縣事件之後，後續便在鄰近的縣份發展出相似的事件。例如同屬浙江的蕭山縣、江蘇省蘇州、浙江湖州府胥口鎮等地。相關討論見《叫魂》第一章。

都像獅子的，頭却像熊的，兩腳並行，嘴闊及耳，沒有牙齒，卻有一排牙齒般的骨頭在嘴裡。他們報告說，這種野獸裝出人講的聲音(Borges 1979：59)<sup>48</sup>。

一種非人、歧異性的怪物形象活靈活現地作家筆下描繪出來<sup>49</sup>。可以說這是恐懼心理的實像化，然而這意味著什麼？事實上，這種實像化的過程包含了一種二元性。一方面顯現了無名之物的恐懼如此巨大，以至於它的意象得以讓其所環繞的人們製造出無限的形象，顯得它是如此神秘且難以捉摸，此外它更與一切不幸與災難有著某種秘密的牽連。但是在另一層面某種反效果的作用力出現了。實像化這是一種技巧，一種揭露的技巧，通過一種將無名之物描繪出來的手法，反倒使得無名之物無從隱匿，它被迫現身，退去它的神秘面紗，赤裸裸的呈現在人們的視覺之下。簡言之，無名之物不再停留在那種黏稠的皺摺<sup>50</sup>之中，從現在開始它得以為人所辨認出來。

更進一步地追問：這個辨認的過程式如何運作的呢？事實上，循著《叫魂》一書的討論，將可以得到一個明確的答案。當叫魂事件爆發開來，整個社會陷入一種動盪不安的窘況，但正如孔復禮所言：「社會就像一個萬花筒，將人們對叫魂的看法以各種各樣的色彩反射出來(孔復禮 2000：39)。」但有一點是明確的：即人們對於陌生人是普遍不信任的，特別是對於一些江湖術士、遊方僧<sup>51</sup>、或者乞丐這類身分的人更抱有敵意。換言之，這樣的一種敵意的投射便是人們恐懼意象的顯現，人們對於整個恐懼感的描繪有了一個具體的形象，可以將所有的不滿投射於上述的那些角色之中。更進一步地說，這種莫名的外在恐懼感開始變得可以指認出來，然而這種指認是一種間接性的指認。人們是通過一種外在角色的具體形象來觸及恐懼深邃的界限。若是配合上叫魂事件來看的話，對於那些驚慌失措的百姓而言，恐懼時而是滿嘴符咒的江湖術士，時而又是托鉢化緣的遊方僧，更有時則變成了終日行乞、惶惶度日的叫化子們。根據《叫魂》一書所言，在那

---

<sup>48</sup> 波赫士(Jorge Luis Borges, 1899~1986)是一位阿根廷的詩人、小說家。有「作家中的作家」的美稱。同屬西方的文學家哈洛·卜倫(Harold Bloom)對於波赫士曾如此評論道：「只要西方正典不死，波赫士在其中的地位就會和卡夫卡與貝克特一樣穩如泰山。在本世紀所有拉丁美洲作者當中，他是最具普遍性的(引自 孫瑋芒《波赫士詩魂在華文重現》：<http://www.books.com.tw/2000author/20020319/2002031901.htm>)。」

<sup>49</sup> 這是節自波赫士《想像的動物》一書。全書收錄了東方、西方多達 117 種想像的動物。有的是源自作家描繪、有的則來自神話，少許的是根據實地見過之人的口耳相傳。在此所描寫的便是波赫士根據一位西元前四世紀的醫生在印度紀聞中所記載的一種類似狼狗的動物---仿克洛柯塔(Leucrocotta)。

<sup>50</sup> 意指大腦。

<sup>51</sup> 根據孔復禮書中的描寫，所謂的遊方僧大抵是那些四處化緣，居無定所的僧人，由於他們通常是見習僧侶，因此並沒有在固定的廟宇修行。

時人們總是發現在這三類的人身上總有一個共同的特徵：居無定所且總是不潔<sup>52</sup>。此外，「根據艾倫·麥法蘭(Alan Macfarlane)便曾以非洲和英格蘭的資料為基礎，而注意到「在鄉下四處遊蕩的男人」自然而然地便會成為妖術指控的目標(引自孔復禮《叫魂》2000：161)。」嚴格來說，只有通過某種相似性(resemblance)形式的交感(des sympathies)作用<sup>53</sup>，人們才得以超越時空的框架逕行地將這三類的人物與一種神秘、幽暗的、無名的恐懼關聯起來。不管如何，出現了一套降低無名之物恐懼的威脅的方式，其方式便是給予它命名，如此一來無名就可以替換成江湖術士、遊方僧、乞丐等實體形象，因而也就不再是那種無法設想的某種存在物。

事實上，給予一個無名之物名字，某種程度上來說可以看成是理性力量的初步展現。面對無名之物，理性不再僅只是撤回它的戰場，堅守它固有的陣地，偽裝起來彷彿沒有任何事一般。如今“粉飾太平”的口號已然失去它的效力，理性決心奮力一搏。在《叫魂》中，面對突如其來的叫魂妖術，官府或者朝廷的態度不同於民間百姓的驚慌態度，出於一種安定社會與國家的根基的考量，弘曆在叫魂事件牽連諸省之後，發佈了下列的奏摺：

聞江浙一帶有傳言起橋建座，因而偷割髮辮、衣襟等物，稽墊橋樁，以為魘勝之用者。流傳並及山東地面，其言甚為荒誕。…但此等造作訛言，最易煽惑民聽，理應留心查禁，以杜澆風。著傳諭各該督撫飭屬，密行體察，如有此等情事，即行嚴拏重治其罪，否則將倡播之人查拏一二，嚴加懲治，以儆其餘。……。(《清實錄》，第812卷第18頁；引自孔復禮《叫魂》2000：103)。

這份奏摺意味著什麼？不管其真相是如何，可以認定的是弘曆本人對於這種恐慌是感到憂心。但是對於叫魂事件的幕後真兇或傳散者該安插什麼樣的罪名，旋即成了孔復禮此書中接下來的討論重點。事實上，這也使得我們的研究可以延續上

---

<sup>52</sup> 根據書中資料，我們可以得知那時人們普遍認為這三種類型的人除了都是居無定所之外，更重要的是他們的蘊涵著不潔的象徵。首先乞丐理所當然被視為是一種不潔，這並不意外。至於遊方僧嚴格來說他們並非是真正合格的僧侶，他們唯一的收入則是來自於沿途化緣乞食，某種程度上來說，也具有一種類乞丐的身分。最後，則是道士此類人物，由於他們的職業需要經常出入殯葬場所，因而人們認為他們身上常因此沾染到死者屍體，所以亦屬不潔。

<sup>53</sup> 根據傅科的說法，這種交感作用：「沒有預先確定的路徑，沒有假定的距離，沒有先決的(prescribe)聯繫。交感以一種隨意的態度在宇宙之中發揮作用。」因而，「如同“那些在葬禮上使用的玫瑰(mourning rose)”，只是因為這些花與死亡有所比鄰(adjacency)，便使得那些聞過它們的人感到“悲傷與憔悴(sad and moribund)”(G·波塔，引自傅科《詞與物》1992：23)。」另外，在傅科的考究中，相似性的形式還有另外三種：適合(la convenientia)、仿效(l'aemulatio)、類推(analogy)。

段的討論。

孔復禮詳加地考察並列舉了《大清律令》對於妖術的處置<sup>54</sup>。某種程度上來說，這些條款反應了一件事實：即人們對於妖術此類莫名之物，原則上仍舊試圖採取一些動作：**規範，而規範從某個面向上來看即是一種納入**。例如，「祭祀」條款提供了一種法律的標尺，從而為針對左道旁門行徑的一系列條款提供了依據(孔復禮 2000：118)。」延伸地來看，是嘗試利用一種有形的框架架構去圈禁那不可見之物，使其成為可理解的、有規則可循的。換言之，這些律令的作用本身是否能夠真正地反映某種事物的內涵並不重要，重要的是它是作為一種間接的媒介，使得人們得以通過它們的指認出所有一切偏離常態、難以言明的事物。通過這種納入的手段，無名之物以及它所傳遞出來的恐懼儘管在內涵上還是難以捉摸，但是很明顯地藉由一種偷天換日的作法這種內涵巧妙地置換成外在的形式。正如「一個原子不再以分裂作為它的典型(representative)，而是作為一個材料的樣本；一隻深受實驗室作弄兔子不是作為一種典型反倒錯誤地僅僅成為一個範本而已(Horkheimer, Adorno 2002：7)。」如此一來無名之物那種豐沛的內涵性徹徹底底的消失了，由一切外在、形式可見的媒介所取代。原來作為表象的東西取代物的真實內涵，形式的單一性取代內涵的多異性。古老的神話褪去它的朦朧面紗，吸血鬼德古拉(Dracula)的故事不在，充其量牠只是一隻慣於夜裡在城堡四周盤旋的蝙蝠；同樣地，所謂的妖術---叫魂---也並不可怕，那只是預謀叛亂的人所欲引發騷動而編織出來的虛構小說(fiction)。總而言之一切的努力都在於使得一切物都不再那麼令人無法解釋。

對於無名之物以及其恐懼意象的馴服，事實上，理性正是在這裡踏出它的第一步。換言之，藉著給予無名之物一種可間接替代指認的媒介物，從最為淺顯的角度來看，就是將無名之物納入進自身的可理解性框架之內。界限也正是在此悄悄地鬆動且滑移。至於上述那種指認的過程，可以把它視為是一種“命名”的過程。無名之物之所以令人感到驚懼，最大的原因正是在於它沒有名字，沒有名字的事物是無從理解的，是超出於“可言說的”，因而是一團混沌。儘管索緒爾(Ferdinand de Saussure)在其《普通語言學教程》中明確地表示能指(signifier)與所指(signified)本身並沒有固定、恆久的必然關係<sup>55</sup>，但在面對無名之物的情況上，

<sup>54</sup> 孔復禮所列出《大清律令》中有關條款如下：「十惡---不道；禮律(亦級在禮部管轄權限下的犯罪行為)---祭祀、儀制；刑律(亦即在刑部管轄權限下的犯罪行為)---賊盜、人命(孔復禮 2000：116)。」相關討論請見《叫魂》第五章。

<sup>55</sup> 在此所指的即是能指與所指的任意性原則。索緒爾說道：「能指與所指的聯繫是任意的，或者，因為我們所說的符號是能指和所指相聯結所產生的整體，我們可以更簡單的說：語言符號是任意的(Saussure 1980：100)。」



問題則出在於並沒有任何一個能指可以真正對應無名之物這個所指。上述的媒介物正是在這個癥結上展現了它的功用，代替了無名之物這個所指，從而解決這種窘況。然而，這種替代顯然產生了一種反向的效果，理性從而就是在此點上找到其著力點，更積極的向外擴充它的版圖。

## 第二節 瘋顛的禁閉：納入的方式

「映入眼簾的龐然大物是什麼？那是一棟建築物。一棟貼著數以萬片、難以計算清楚的米黃色磁磚的雙棟大樓。看得出來米黃色的瓷磚由於缺乏妥善的清洗已沾染上不少污漬，因而顯得有些泛黑。大樓的前方有著由玻璃所拼湊出來的巨大景觀牆，那是建築美學的設計師歷來所慣用的手法，據說這樣有幾分透明的美感。緊鄰前方玻璃景觀牆右方 2、30 公分的幾個直線排列燙金色大字，是建築物的名稱，放眼望去一目了然……。」首先，極為明白的是這段話是在對一棟建築物的外觀作出其第一眼的印象。再者，說話的主體無疑是一個人，一個所謂的“正常人”對其眼前的建築物所作的描述。這棟建築物通過它的眼睛，順著視網膜的神經傳導，將視覺所知覺到的一切形體大小、空間距離不一的事物傳遞到人體的至高點---大腦。大腦旋即通過一系列運作將知覺轉換成一種可以理解的且精準的字詞，通過嘴巴的協助將眼前的這一切感覺表達出來，因而上述的這段話就如此地陳述出來。這反映出一個人若要能如實地呈現出一個矗立於他之前景象，而關鍵點則在於人體那最為黏稠、皺摺滿佈的器官之上。從最淺顯的角度來看，瘋人便是在這點上異於常人的。根據 18 世紀末的醫學報告瘋人的大腦在某種程度的運作是失序的：「外部對象(external objects)對一個患病者(sufferer)的頭腦(mind)不能產生與健康人同樣的印象。…。他的頭腦幾乎完全專注於大腦失調所產生的想法。這些想法異常活躍(vivacity)，因此病人以為它們再現了真實對象，並據此作出判斷(Foucault 1965：130)。」顯而易見的是通過瘋人們的眼睛與大腦最後是嘴巴所描繪出來的景象是與常人所不同的，而這意味著什麼？瘋人之眼的深處到底顯現了什麼樣的景象成了一個極為重要的課題，這預示了一系列的發展，意即瘋狂如何受到理性的逐步收編的過程。

在歷史上替罪羊的模式是層出不窮的。所謂的替罪羊她是集體暴力的犧牲品。她的出現合理化一切不論是隱性或是顯性的集體暴力行爲。唐諾在勒內·吉拉爾(Rene Girard)專書《替罪羊》中導讀了這麼一段話：

替罪羊是一種社會集體性的暴力迫害行爲，既為社會的大型災難所召喚出

來，亦因著消除危機的迫切需求而取得其「正當性」和行動能量。於此，吉拉爾清楚的提出四個範式：「一、暴力是真實的；二、危機是真實的；三、挑選犧牲品不是根據人們給他們的罪名，而是根據他們具有受害者標記，根據所有可以使人聯想到他們和危機有罪惡聯繫的標記；四、整個運作方向是將危機的責任推到受害者身上，並通過消滅他們，至少把他們驅逐出受『污染』的團體來改變危機(唐諾 2004：8~9)。」

這段話確切地反應出人們在面臨一種大型社會災難時所直接表現出來的情緒反應。就如同在上一節中所看到的那樣，在面對叫魂妖術所引發的大恐慌當下，道士、遊方僧、乞丐等三類人物通過一種「不潔」的想像標記，使得他們不約而同的成為大恐慌下的替罪羊。人們盼求著能通過一種儀式性的犧牲而讓整個災難平息下來<sup>56</sup>。從某個角度上來看，瘋狂在西方文藝復興時代也曾扮演著類似的角色，那是一個「愚人船」(the Ship of Fools)來往穿梭於運河之上的時代。愚人船長年於運河上行駛鮮少停留，只有在等待新乘客登船之際才在各大城鎮稍作停留，普遍來說這些新乘客的個別的身分並不重要，從正常人的眼光來看，他們都是一樣的，因為他們都是所謂的“瘋人”<sup>57</sup>。根據傅科的研究，瘋人們悲慘的宿命來自於對癩瘋病(leper)的恐懼觀感，儘管癩瘋病在歐洲已然消散，通過某種奇異的關聯，癩瘋病所散發的致命氛圍將由瘋人們所取代。從那一刻起瘋人們便成了社會所要驅逐的目標，因為對於一般人而言「瘋顛就已經到場的死亡(Madness is the déjà-là of death)(Foucault 1965：16)。」通過愚人船的載送，瘋人們不停地在各個城鎮之間流浪，他們被排除於社會之外。憑藉著將瘋人們驅逐以消弭內心恐懼的作法，儘管在短時間取得顯著的效果，然而在邁入古典時代的同時，這樣的作法就如同愚人船所欲航行的終點一般，消失於茫茫大海之中。

愚人船的消失並不意味瘋顛也一併地隨著愚人船的遠航邁向未知的大海，繼而將一切地恐懼意象也隨之帶走。這恰恰地突顯了一種事實：即古典時代的人們對於瘋顛的看法有了不同的轉變。換言之，人們將透過一種迥於文藝復興時代的認知來重新地塑造瘋顛的面孔。17、18 世紀時歐洲普遍出現的禁閉所將取代

---

<sup>56</sup> 事實上，在台灣政治場合中這種替罪羊模式也普遍地上演。228 事件便是一個極佳的例子。在當中「外省人」這三字有了最為邪惡意涵，它是所有一切諸惡的匯集地，是魔鬼的代言人。因而彷彿只要將所有的外省人趕離台灣，一切的悲痛、歷史傷痕就能夠消失殆盡，因而一場大規模激情抗議的活動便每年都在上演，從而真相也就常常淹沒在政治口水之中。另外一個反面的例子則是前一陣子所爆發的紅衫軍運動。不同的是，這一次是陳水扁總統淪為眾矢之的的替罪羊罷了。

<sup>57</sup> 所謂「愚人船」根據傅科在《瘋癲與文明》一書中的說法，那是一種文學詞語。在文藝復興的時代來往航行於萊茵河(Rhineland)或是佛蘭芒(Flemish)之上。不過，儘管如此根據傅科的考察愚人船是真正存在過的，它負責載運各大城市的瘋人們，目的在於將瘋人們從社會中驅逐出去以免造成社會的動盪。這個習俗在德國更是常見。

愚人船成爲瘋顛展演的場所，在那裡瘋顛第一次取得一種全新的意涵。與此同時一種對瘋顛的監控方式也正在形成；事實上，那是一種與癲瘋病的排除方式同樣古老但卻不盡相同的方式---即對鼠疫患者(Plague victims)的納入模式<sup>58</sup>，而今它將在社會、人們殷殷期盼之下呼召出來、再一次的復活(reactivated)。

你們可以看到這樣的組織實際上是完全---無論如何也是不同---對立(antithetical)於所有關於癲瘋病人的措施。這不是一個關於驅散個體的問題，而是要建立、固定他們；賦予他們一個場所；分配他們一個位置並且這是一種明確的在場(presence)，一種分區控制的(subdivide)在場。不是拒斥(rejection)而是**納入(inclusion)**(Foucault 2003：46；粗體為筆者所加)。

那麼古典時代中所引進的這樣一種古老的新方式將導致什麼後果呢<sup>59</sup>？換言之，這樣的一種納入方式將對瘋顛造成什麼樣的效果？其方式的新穎之處到底何在？諸如此類的問題將引導我們重新去定位出瘋顛與理性二者的關係。

事實上，當整個社會對於瘋顛不再抱持著一種排除、拒斥的態度，反倒是重新地採取一種禁閉的方式來對待瘋顛時，某種程度是將瘋顛置於一種極具象徵意涵的地位之上。簡言之，「人們將他置於既是外邊的裡面(the interior of the exterior)，也是裡面的外邊(Foucault 1965：11)。」對於整個社會而言，瘋人們的確確是遭到圈禁了，然而這樣的圈禁卻又是在整個社會的範圍內所實行的，因而也就造就上述所描述的那種效果。嚴格來說，這是社會重新將瘋顛納入後所必然會面臨到的，只是這樣的一種情況或者說事實將預示出一種驚人的巨大轉變：即一種可見的(visible)瘋顛的出現。

一般來說，在過去瘋顛是作爲一種不可見的存在物，如同上述所言它受到一種拒斥、驅逐、拋棄、邊緣化的對待並且只允許存在於黑暗之中，因此瘋顛的面容始終帶有一縷薄紗，就如同神秘的回教少女一般。然而整個社會也將持續地保持一種嚴格且積極劃分的態度，只要它與癲瘋病沾染上了關係，哪怕是一丁點，因而也就擁有了死亡的標誌。換言之，人們總是盡量與瘋顛保持特定的距離，

---

<sup>58</sup> 根據傅科在《不正常的人》一書中的考察，對於癲瘋病人與鼠疫病人的控管是西方社會中所固有的兩種不同的控制模式。傅科在書中如此說道：「對我而言，本質上過去在西方只有兩種主要地對個人的控制模式：一種是癲瘋病人的排除模式；另一種則是對於鼠疫患者的納入模式(Foucault 2003：44)。」

<sup>59</sup> 根據傅科的考察，這種禁閉的歷史事實上起源的很早，例如「在英格蘭，這種禁閉的起源可以追溯的更遠(remote)。根據 1575 年“懲治流浪漢(vagabond)和窮人救濟”的法令規定：每一個郡至少建立一所矯正院(houses of correction)(Foucault 1965：43)。」

甚至是視而不見的。這到底意味著什麼？這樣的一種不可見之物是如何的轉變為可見的呢？事實上，這意味著瘋顛總是神祕且巨大的，它的神祕與巨大恰恰是建立在這種拒斥、驅逐、拋棄、邊緣化的態度之上；恰恰是立基於這種不可見的特性之上。對於當時的人們來說：「瘋顛變成了誘惑(temptation)；它體現了所有不可能的、奇異的(fantastic)、非人的(inhuman)事物，並且使人聯想到大地表面上所有那種不自然的、令人不安的荒誕的存在的東西---而正是這一切賦予半人半獸(gryllos)的奇異力量(Foucault 1965：20)。」這種半人半獸的混合(hybrid)成了 15 世紀的人們對於瘋狂的一種普遍想像圖式；一種最畸形的投射成了瘋顛最為合適的代名詞，至於瘋顛正是隱身其後操弄著這個驚悚的形象的操偶師。

瘋顛在文藝復興時代的發展達到一種顛峰的狀態<sup>60</sup>，然而這樣的一種情況完全是出於一種意外地合謀所造就的。首先是出於一種瘋顛自身所蘊藏的那種恐懼氛圍，迫使瘋顛令人退閉三舍，再者則是一種拒斥的狀態的傳散，更使得瘋顛在遭逢驅逐的同時意外地保有了其神祕的面紗。正是這樣一種偶然狀態賦予瘋顛高度的神祕性；一種深不可測的神祕性相形之下更激化出瘋顛的恐懼感。正因如此，所有瘋顛的臉孔得以透映出一切地獄、撒旦的景象，至於瘋顛奇異的肢體動作便構成一幅幅活生生人間煉獄的圖畫。總而言之，它們儘管是被遺棄的，但卻是最令人顫寒的一群。

不管如何，大禁閉(The Great Confinement)的時代終將來臨。禁閉憑著一股殊異的力量將瘋顛降服---無論如何，至少也是使它歸於沉寂。就如同傅科所引述的那樣：「瘋顛的聲音在文藝復興時代解放開來---儘管其暴烈以遭到馴服，然而古典時代卻憑藉著一道奇異的力量，使得瘋顛的聲音歸於沉寂(Foucault 1965：38)。」當法國首府巴黎的境內矗立起一棟建築物---即總醫院(the hôpital Général)---的那一年<sup>61</sup>開始，瘋顛的神祕感就已經蕩然無存，這時的瘋顛已然成爲一個束手就擒、毫無招架之力的犯人而已。如此說法的憑據何在呢？顯然地這絕非是通過一種不證自明的論述或某種神諭化的命令才得以成立的，因而持續的探究下去成了在所難免的事情。從某種層面而言，總醫院的設立標示著一股新的力量的誕生，或者說一股力量的介入---**行政-司法的權力(Power)**<sup>62</sup>。這強有力的力量是如此的強大因而迫使得瘋顛臣服於它、屈從於它。彷彿此力量就像遠處的

<sup>60</sup> 這個說法可以在傅科的《瘋顛與文明》的第一章中找到相關的描述。

<sup>61</sup> 據傅科在《瘋顛與文明》的描述，那一年是西元 1651 年。事實上，類似於總醫院的機構在早些年的時候已經在法國中存在。例如傅科在書中所談到的：皮梯耶(La Pitté)醫院、聖維克托郊區(Faubourg Saint-Victor)的收容所，西皮昂(Scipion)醫院、薩翁涅利(La Savonnerie)醫院等等。

<sup>62</sup> 嚴格來說，是一種半司法(semijudicial)與行政的(administrative)權力。相關說法於《瘋顛與文明》第二章中有詳細論述。

一道陽光照臨在瘋顛之上，無法直視其光亮的瘋顛在其面前低頭並無所遁形，唯一能作的便是拆卸下自身神秘性的面紗，將他自己袒露在這耀眼光芒之下。恰恰是在這個動作之下，理性開啓它收編瘋顛的第一步。

從總醫院作為一種行政-司法權力的面向上來看，總醫院徹頭徹尾便與一個醫療機構無關。事實上，它是這樣的一種禁閉機構：

禁閉---這種大規模現象並且貫穿 18 世紀歐洲都可發現其標記---即是一種有關“治安”(police)的事務<sup>63</sup>。在一種古典時代所賦予的精確意涵之下，治安意即是使工作對賴以生存的人成為可能和必須的手段之總和(totality of measures)…。(Foucault 1965 : 46)。

顯然地出於一種「治安」的要求，在那時總醫院肩負著更多是與“秩序”層面相關的事務。然而，在此有一個歷史背景是值得注意與交代的。17、18 世紀的歐洲正處於一個社會型態轉型的開端，特別是當瓦特(James Watt)的蒸汽機開始運作的那一刻起，工業時代正式來臨。然而，此間的 150 年各大都市卻不約而同地出現一種奇特的景象：遊蕩者的出現。遊蕩者的組成份子可謂是相當複雜。「德國懲戒所的監護人員，一直在名冊上登記著監禁體制冗長單調的經文：「放蕩者」、「白痴」、「浪子」、「殘障」、「心智錯亂者」、「放縱者」、「孽子」、「揮霍無度的父親」、「妓女」、「無理智者」(Foucault 1998 : 113~4)。」上述的這些人共同組成了遊蕩者的身分，他們是所謂的異者，是不受歡迎的人。

但這又代表什麼呢？冗長的名單裡又蘊涵了什麼秘密？首先，不管如何上述的名單率先地透露出一項極為重要的事實：即在那時瘋顛仍舊是無法辨認的。換言之，人們是將瘋顛同那些流浪漢、乞丐、放縱者等人置於同樣的範疇之下，而非單獨地指認或安置瘋顛。對此，傅科明確地注意這問題並如此的提問：「為

---

<sup>63</sup> Police 在這裡筆者發現有兩種譯法，分別出現在《瘋顛與文明》劉北成、楊遠嬰譯本及《古典時代瘋狂史》林志明譯本。事實上，《瘋顛與文明》便是《古典時代的瘋狂史》的節譯本。但是 Police 在前者是翻譯成“治安”；而在《古典時代瘋狂史》中卻譯成了“公共秩序管理”。很明顯的出現了一種翻譯上的落差。首先，根據《Merriam-Webster's Collegiate Dictionary》對 Police 此字所作出的解釋來看：「Police 是一種政府的部門，主要的事務在公眾秩序、安全、健康的維持以及法條和所持有的行政、司法、立法的權力的施行(enforcement)。此外，Police 還負責防範、偵查、告發公眾的騷擾及犯罪情事。」再者，根據教育部國語辭典簡編的解釋：「“治安”是泛指國家社會秩序的安寧；而“管理”一辭則指管轄經理之意。」一般來說，無論是“治安”或是“公共秩序管理”的譯法都有一個共同點：那就是與秩序的維持有關；若是採取一種較為寬鬆的角度來看，這兩者意思上大略相同，似乎可以相通。但是若是考量到傅科的撰寫文脈，或是對於禁閉的意義來看的話，筆者在此選擇“治安”此譯法，原因便在於“治安”相較於“管理”更可以顯示出那種禁閉的強制性。

窮人、失業者、犯人及精神錯亂者(the insane)安置相同的歸宿(homeland)，這樣的親近性其含義何在(Foucault 1965：39)？」再者，上述名單中的成員也為各大城市帶來一定程度上的困擾：大批的居無定所的人開始漫遊在各大城市的街道之上舉目可見，其過境或到訪對於各城鎮而言造成或多或少的傷害。他們就如同農田裡的蝗蟲大量地襲擊農作物般地襲擊城市。例如他們將犯罪者夾帶進了各大城市，使得治安敗壞；至於妓女們則分散於城市內各個幽暗的角落，肆意地挑逗道德的界線；更多則是失業的工人不斷的衝擊當地的職業生態；最後則是那遭到上帝遺棄的子民---乞丐們，他們不僅髒亂更散發著一種不幸的氛圍，據聞那是上帝遺棄他們的記號。面對這樣的衝擊，那些安坐王位之上的人與剛剛興起的布爾喬亞階級們(bourgeoisie)聯手作出了一項重大的決定：即建造大量的禁閉所或收容所為的是大規模地將這些遊蕩者收攏進來。總醫院便是出於這樣的一個背景與因素下建立起來的，從其設立的目標：「制止一切失序來源的行乞(mendicancy)與懶散(idleness)(Foucault 1965：47)。」便可看出端倪。普遍來說，禁閉的策略奏效了，一時之間遊蕩者消聲匿跡了<sup>64</sup>。然而，正當禁閉將其功效發揮到最大的同時，弔詭的是，禁閉的意義卻反向地在式微。「在 150 年間，禁閉已經變成各種濫用的異質元素的混合物(amalgam)(Foucault 1965：45)。」在一陣的反省與批判聲浪中人們並沒有忘記最初設立總醫院等相關收容所的宗旨所在，如今人們的憤怒已成為落實這樣目標最有力的號角。

禁閉的「未預期後果」使得禁閉所的存在意義受到了很大的質疑。最初禁閉的意義是為了解決這些遊蕩者所帶來在公共秩序、清潔、經濟等面向的一切衝擊。倫敦市長的一番話確切地反應出此類的訴求：「這些寄生蟲(vermin)成羣地出現在城市之中，擾亂公共秩序、攻擊馬車、在教堂及私人房屋門前大喊著要求施捨(alms)(Foucault 1965：50)。」不管如何，正當人們對於禁閉所未能發揮其應有功能而大感失望的同時，一種新的看法正逐漸地浮現出來：勞動的道德訴求。通過一種潛在不明的牽連，勞動與道德二者之間的關係得以相互架通。毫無疑問，此一訴求將要求禁閉所內那些不事生產的遊蕩者們重新恢復他們應盡的義務與責任。但恰恰是在這個關頭上，人們第一次得以窺看到瘋顛的真面目，或者說人們首次地將瘋顛構建出來。這一切是如何可能的呢？經由一種勞動道德的訴求如何將瘋顛構建出來？讓瘋顛第一次成為可見的存在。

平心而論，總醫院或者禁閉所設立之後，所衍生的問題絕非在於數量多寡

---

<sup>64</sup> 從《瘋巔與文明》第二章的討論來看，禁閉的手段在初期的確都發生了功效，達到了預期的目標。

的問題，文獻上證明禁閉所在過去 150 年間的確如雨後春筍般的建立並且初步來看確實解決了問題。那麼批評的聲浪是從何而來？不可否認的問題的矛頭將指向在收容所內那批遊蕩者。原因在於儘管他們遭到禁閉並未此付出自由的代價，然而他們在禁閉所中卻享有常人所無法享有的特權：即禁閉所彷彿就像為他們所特地規劃的空間一般，遊蕩者們得以在其中不受干擾盡情隨意地做自身想做的事情，惟一的限制便在於禁止越出禁閉所的界線即可。一個最不自然的空間竟然創造出某種程度上來說卻是最為自由的人，這樣的情況絕對是始料未及的。嚴格來說，真正讓人們意識此等荒謬的事顯然是經濟的因素。當經濟的狀況隨著禁閉功能的發揮並沒有好轉的同時，一波波憤怒與不滿的吶喊便如同潮水般湧進政府的大門，更進一步地沖垮禁閉所的高聳的圍牆。一種新的訴求隨著潮水般的憤怒傳遞到禁閉所之內、傳遞到那些不事生產之人的耳朵之內。正是在此時，禁閉所將取得一種新的意義：

它的壓迫功能將與一種新的用途(use)結合起來。它不再僅僅是監禁那些失業的人，而是要給予他們工作並使他們對整個社會的繁榮(prosperty)(Foucault 1965：51)。

這意味著禁閉所的高牆將不再是一種保護網，如今牆內的遊蕩者們將要如同常人一般進行生產與勞動，這是他們身為人的最基本的權利與義務。然而，這股勞動訴求的潮流就如同上述所言將透過一種宗教教義的牽連與道德聯繫起來，重新恢復二者之間自古以來那隱而未現的關係。

選擇聖經作為二者牽連的橋接器將是在適當不過的事情。聖經長期以來作為西方文明的精神指導，對於西方文明將有著重大的影響，對於勞動的必要性早已經書寫於其上<sup>65</sup>。如今人們將再一次地呼請這神諭發揮它的效力，使其降禍於那些違背其意旨的人，在此無疑是指那羣遊蕩者，因為：

在某種意義上，這便說明為何懶散是一種背叛---並且是最為糟糕的一種：因為它像是在純潔的伊甸園(Eden)裡那樣如此大方地等待自然的施捨，並且強求一種自亞當以來人類就無權提出的善福(Goodness)。…；懶散的原罪(sin)是人類在墮落之後最為極端的傲慢(pride)---一種愚蠢的貧窮的傲慢(Foucault 1965：56)。

---

<sup>65</sup> 事實上，在舊約的《創世紀篇》中，神就已經諭示人們必須勞動，必須從貧瘠的大地上獲取其一切所需。

通過上述的聯繫，勞動將不再僅僅只是一種人類自食其力的象徵，它更多的是體現為對上帝的信仰與恩寵。勞動的成果將是聖靈寵信的最佳標誌，它是得到上帝救贖的最佳例證。因而對於那些無所事事、遊手好閒的人的批評也將不再僅僅是一種身體意義上的譴責，在其背後更多的是蒙上一種道德倫理的訴求。某種程度而言，這種勞動道德的訴求的魅力將是其他因素無可比擬的。它就像一把鑰匙，將開啓禁閉所的大門，要求那些不事勞動之人再一次付出他們的勞力，藉以彰顯上帝、體現上帝的仁慈以便得到救贖。大抵來說，禁閉的意義日益式微，這反應在其肩負責任的轉型，逐漸地從一種長期拘禁似乎演變為短暫拘留的功能，因為人們要求它釋放多餘的勞動人口以便為這個社會的經濟作出貢獻<sup>66</sup>。然而，正是在此時某種東西現身了，他在這一波的勞動道德的訴求中躍上舞台的中心，成為新的主角。他擺脫長久以來一直加諸於其身的一種含混、模擬兩可的角色，那是人們賦予那些同時遭到拘禁的遊蕩者共同的樣貌。現在，他將從一團混亂之中脫穎而出，重新尋回自身失落的面孔，於此同時他也成為禁閉所的主宰且是惟一的主宰：他不是別的什麼，他正是瘋癲。

事實上，瘋癲是通過一種對於勞動要求的劃分才得以出現的。在此之前，整個社會對瘋顛的認識仍僅侷限於一種模糊的想像之中，這樣的情形無非是到了古典時代才有了轉圜。正如同傅科所言：

在古典時代，人們才第一次通過對懶散的譴責以及在一種由勞動社會 (community of labor) 所保證的社會內涵 (social immanence) 中來設想瘋顛。這個社會獲得一種隔離監禁的道德權力，……。正是在勞動的神聖權利所包圍出來的另一世界 (other world) 裡，瘋顛才取得我們如今歸之於他的那種地位 (status) (Foucault 1965 : 58 ; 斜體為作者所加)。

儘管古典時代的禁閉方案最終將面臨一種失敗的命運，但是可以確定的是在邁向 19 世紀前的幾個年頭，人們終於得以正視瘋顛的臉孔。「在非理性的歷史上，它標誌一個決定性的時刻：此刻人們是一種貧窮、無工作能力、無法與群體相整合的社會視域來設想瘋癲；也正是此時，瘋癲開始被列為城市的問題 (Foucault 1965 : 64)。」事實上，這預示一個赤裸裸的、可見的瘋癲即將誕生。這並不是

---

<sup>66</sup> 根據文獻，無疑地這項勞動道德的訴求已然挽救不了即將傾頹的禁閉所，事實也證明，在邁向 19 世紀的同時，禁閉所在歐洲也普遍的消失了。然而，在當時仍就是有其意義的存在。傅科如此說道：「然而，正是在這場失敗中，古典時代執行了一項不可化約的實驗。在我們今天看來像是一種生產與價格之間粗陋的辯證關係，而這樣的關係在那時卻有某種勞動倫理意識的現實意義……(Foucault 1965 : 55)。」



意味著瘋癲在此刻才存在著，毋寧說是在此之前瘋癲彷彿是一個不可見的存在，彷彿是有種幽暗的模糊性，人們是無從辨識它。直到今日，人們或者更準確地說是那種所謂的理性，才首次地指認出瘋顛的存在。理性通過禁閉、勞動道德的訴求來建構出自身的他者：瘋顛的存在；這是一種強制性的構建，理性憑藉著自身刻劃出瘋顛的靈魂與肉體，並以此範本向人們展示了何為瘋顛、何為理性的缺無。因此，瘋顛將進一步的揭露出非理性(unreason)的存在。嚴格來說：

瘋顛只有相對於非理性——並且只能是非理性的範圍下——才能得到理解。非理性是它的支柱，或者讓我們如此說是非理性規定出瘋顛的可能性之所在。…；瘋顛僅只是非理性的經驗形式；並且瘋人追溯了一種人類退化(degradation)到狂亂的獸性(animality)深淵之歷程，揭露出潛在的非理性領域…(Foucault 1965：83)。

上述的所作所為的目的通通指向一個最終的目的：控制瘋顛。將瘋顛指明、暴露非理性的存在不單單只是一種簡單、無目的的動作；其最終意圖是爲了能夠有效的防範一切瘋顛、非理性的進侵。對理性而言，瘋顛由於有其不明性將使得它得以保有最大程度的隱匿性；它像一頭正在狩獵的野獸，虎視眈眈並隨時伺機入侵理性的領域。顯然地理性將無法放縱這樣威脅的存在，因而將憑藉著一連串的手段將之降服，因爲從理性的角度來看，「這不是一個是否傾向某種決定論的問題，而是一個關係到是否正受到某種黑暗吞噬的問題(Foucault 1965：83~4)。」

我們有十足的理由相信這樣的進程將不會結束且會一直持續下去。事實上從傅科進一步的討論中也證明在進入 19 世紀之際，禁閉所或者總醫院其所擁有的那種行政-司法的權力正漸漸的轉向一種醫療的權力。精神醫學以及精神病院的誕生即是在這波轉變之中成爲一種新的工具。理性將運用這些工具更進一步的使得瘋顛、非理性的現身，當然也將使得下一節將要論述的主角---性---通過一種迂迴的方式出現。簡言之，這將是一種更爲有效的、全面的納入形式。

### 第三節 性的坦白：更爲全面的納入方式

中世紀的宗教首領深信，感官欲求是魔鬼的毒刺，肉體的享樂是對神的褻瀆，是罪孽。他們以粗暴的禁令和殘酷的處罰貫徹這種僵化的道德…(Zweig 2005：70)<sup>67</sup>。

<sup>67</sup> 斯蒂芬·次威格(Stenfan Zweig, 1881-1942)，奧地利作家、猶太人、人道主義者、和平主義者、

從宗教的眼光來看---更多的是基督教的眼光，人便是作為一種「虧欠」的存在。當上帝從混沌的大地將世界創造出來的同時，也一併依照著自身的形象，從泥土中形塑出一對泥人的模樣，據說那便是亞當與夏娃。上帝作為一種全能的存在，旋即賦予這對泥人生命，既而又允許他們居住於那純潔無瑕的伊甸園之內。從某種程度上來說，上帝造人，而人卻無以回報，除此之外，人還背叛了上帝誤食禁果。無論如何，這意味著一種虧欠的意涵，事實上人便是背負著這種虧欠心態而誕生於世上的。出於一種虧欠與原罪的態度，從基督宗教建立的同時，人便不時的提醒著時時刻刻的遵從著上帝的律令與戒條。諸如此類的律令通過某種象徵意義在人類的生活中發揮著其效力，無所不在。但其所帶來的效果是使得人類某種與生俱來的天性受到塵封，一種最為自然的天性卻成為最為污穢的所在。無庸置疑，這裡所謂的天性便是性(sex)。長遠來看，性一直以來是受到壓制的。上帝通過道德的封條永遠使其靜默，因而人們永遠只能以一種遠觀的方式來對待這個「不可言說之物」。這樣的奇異的情況在維多利亞(Victoria)時代達到了巔峰，傅科曾如此戲謔的言道：「長期以來，我們支持維多利亞的政權，因而直至今日我們仍受其宰制。女皇正經的形象是紋刻(emblazon)在我們那受限的、緘默和虛偽的性(sexuality)之上(Foucault 1990：3)。」

從上述來看，這突顯出什麼樣的事實？答案顯然已經極為清楚。性的歷史彷彿就是一部壓抑的歷史。難道那些加諸在人們身上的宗教誡律不正是最好的例證嗎<sup>68</sup>？抑或難道我們不是已從某些學者的研究中看出原始部落對於性的諸多禁忌與防範嗎<sup>69</sup>？總總這一切指向同一個目標：即盡可能遠離性---特別是孩童，最終是得以讓性無聲無息且平淡從我們公開的生活領域裡退去，就如同沒發生過什麼一樣。

無論如何相較於原始部落，可以確信地是文明社會對於性的壓抑更具有一種普遍性與強制性，而且這樣的一種延伸同樣也是更加全面。更準確地來說，是在這幾個世紀之間性才主要的為人們所意識而成為主要的壓抑對象之一。這樣的說法並非不無道理。在幾個世紀之前，生產勞動已經成為支撐這個社會進步的最主要動力，因而生產勞動的主體---人類---如何保持自身的精力以便能持續投入勞

---

歐洲主義者，甚至世界主義者。

<sup>68</sup> 很明顯的，我們不只在基督宗教這裡看到不可姦淫等誡律而已，同樣的在東方的宗教，如佛教、道教都可以看到類似的教條。

<sup>69</sup> 相關的研究，我們可以在涂爾幹《亂倫禁忌及其起源》一書中找到相關的證據。例如外婚制的出現便是很明顯的例子。根據涂爾幹的描述所謂的外婚制目的在於防範同一氏族的男女發生所謂的性親近的關係。或者要嚴格執行男人與女人也不能在同一桌吃飯的習俗。諸如此類性禁忌的習俗在原始部落是十分普遍的。涂爾幹曾如此言道：「從另一個角度來講，這個事實表明了兩性的分裂是多麼的深刻(Durkheim 2003：47~8)。」

動場合並發揮出其最極致的勞動力成了整個社會、國家最為關注的事情。在某種避免精力過度耗費的思量之下，一種過度的性活動(sexual practice)將成為勞動最大絆腳石的言論也就十分理所當然。上述的論點並不陌生，事實上在佛洛伊德那裡便可找到類似的論點。佛洛伊德認定文明社會的進展，必須將性本能的能量的發洩盡量的控制在人類的生殖區之上，為的是得以將多餘的精力投入於社會有用的勞動之上。如此一來，一種關於性的能量經濟學的想法便成為壓抑性本身最大的利器，緊緊地為我們看管住那隨時蠢蠢欲動又不安於室的性。傅科明確地指出這樣的壓抑觀具有一種歷史與政治上的雙重擔保(guarantee)：

…對性的壓抑已然成為資產階級秩序的構成部分。性及其性遊戲(sex trials)那不起眼的編年史已經移入到生產模式的正統歷史之中。從這些事實中得出一項解釋的原則：假若性遭到非常嚴格的壓抑(repress)，那是因為它與一種普遍及密集的勞動律令(work imperative)不相容……。性的動機(sexual cause)——性自由的動機——還有從性那裡所獲取的知識和談論性的權利——是與一種政治動機合理地聯繫起來：性本身是屬於未來的。……。誰這樣談論性，便是將自身置於權力可及的範圍之外；他顛覆法律，某種程度他預見了即將到來的自由(Foucault 1990：5~6)。

從某種角度上來看，性壓抑的觀念似乎是一種歷史與政治的產物。更重要的是作為歷史的沉積物，性壓抑的概念就如同一種僵化的本質一樣，擁有了不容質疑的特性。如此一來這樣僵化的概念便展現出其不證自明的特性，從而有了一種外在及強制的效果，並以此拒絕所有提問的可能性。

當性壓抑的概念已經深植到人們的腦海中並無可動搖的同時，似乎也顯示出理性對於性的宰制取得全面的勝利。然而，這種壓抑的網絡果真就無從質疑嗎？換言之，針對性的壓抑概念難道就沒有一絲絲反思的空間嗎？普遍為人們所接受的性壓抑觀難道就沒有一點點動搖的可能性？彷彿性天生應該就是作為一種原罪，人們除了為此懺悔之外，就再也無能為力了。假若將探詢的腳步僅止於此，那恐怕不是一項令人滿意的答案，為此我們將藉助的「傅科之眼」揭開性的神秘面紗，更為重要的是揭露出理性的詭計。何謂理性的詭計？簡單來說，理性對於性的宰制決非僅僅只是通過一種外在且強大的壓制力量來迫使性沉默，這遠遠不是理性所企求的目標，相反地，理性是透過一種反向的方式——一種納入的手法，讓性進入到它的範疇之內，讓性成為一種更可見的物。其目的不是別的，而恰恰是讓性成為關注的焦點以便得以讓它成為可剖析、可掌握的物，最終建立起

一整套如傅科所提及的性的科學(science of sexuality)。

將性納入理性的範疇之中並不意味著性過去沒有受到壓抑，抑或是從今而後性將不再受到壓抑。事實上，傅科在一次訪談中<sup>70</sup>曾為此作出解釋：

說起來，這本書倒不是要否認性壓抑的存在。我想表明的性壓抑永遠是更加複雜得多的有關性的政治策略的一部份。事物並不僅僅是受到壓抑。……性在 19 世紀運作的方式，既受到壓抑，又通過心理學、精神病學這些技術手段的分析，被置於光天化日之下，受到強調，從而表明那不僅僅是一個壓抑的問題(轉引自李銀河《福科與性》2005：75~6)。

這樣的一種宣示無疑將傅科對於性壓抑這一概念的立場為何清晰地表達出來。事實上，傅科在此宣示的後半段更明確指出一系列圍繞在性周圍的那些科學機制的部署(deployment)，特別是精神醫學的引進，幾乎建構出整個社會對於性的看法。因而也正是在這關鍵點上完整的展現出理性對於性的納入的效果之最大化。

然而有必要再一次的回溯到關於瘋癲的歷史的脈絡上。原因在於第二小節的書寫中有一個伏筆是尚未被完整描述出來。事實上，所缺席的那部份的除了將完整描繪出瘋顛的完整面貌，也將導引出 19 世紀醫學或者更準確地來說是精神醫學的誕生。普遍來說，當人們畏懼於瘋人們的不合常理的舉動同時，對於引發瘋顛的原因同樣也獲得人們的關注。出於什麼樣的緣故使得瘋人作出一種無異於動物般的行爲，那是一種獸性的顯現，「對於古典主義而言，瘋顛的徹底形式是一種人與自身獸性的直接關係，而不是什麼其他的東西(Foucault 1965：74)。」<sup>71</sup>正是這些種種的因素迫使人們去詢問瘋顛的根源？一種想法在此刻浮現出來：「瘋狂野性的危險是與激情(passion)的危險和其一連串致命的後果相連繫起來(Foucault 1965：82)。」事實上那樣的論點在早已在索瓦熱(Sauvages)那裡描述過<sup>72</sup>，儘管其概念在今日看來雖然十分含混，但無疑地卻開啓了一種對於關於瘋顛的全新論述，一種由精神醫學所介入主導的論述。

<sup>70</sup> 此訪談資料是來自《權力的眼睛---福科訪談錄》中所節選出來。

<sup>71</sup> 從傅科《瘋顛與文明》依據科蓋爾(Coguel)的描述裡可見一般：「狂暴發作的瘋女人像狗一樣拴在囚室門上。有一個鐵柵長廊將其與管理員和參觀者隔開。通過鐵柵給她們遞進食品和睡覺用的稻草。用扒子把她們周圍的污物清掃出來(Foucault 1965：72)。」

<sup>72</sup> 索瓦熱的言論充分的反應了瘋顛與一種激情的失控有很大的關連。「我們精神的錯亂(distraction)是由於我們盲目的屈從我們的欲望、我們無能控制和調節我們的激情。因此導致迷狂、厭惡、不良嗜好、傷感所引起的悲痛、……這些肉體的缺陷將引發最爲嚴重的疾病(malady)---瘋顛(Foucault 1965：85)。」

這種激情的現象從醫學的角度來看最初是認定為一種體液的激烈運動所導致的混亂狀態。從傅科的描述可預見到在此之後的一連串發展，也恰恰是在這一連串的發展過程中，某種東西開始為人們所確立，至少相信這便是瘋顛的主要根源之所在。簡言之，「對於一種叫做瘋顛的疾病(disease)來說，譫妄(delirium)是一個必要且充分的原因(Foucault 1965：100)。」顯而易見的是，從人們開始試圖揭露瘋顛內在起源的同時<sup>73</sup>，關於瘋顛的論述也日益地發生變化。瘋人不再僅只是人返回到其自然狀態的一種獸性展現而已，毋寧說他是一個病人，一個患有瘋顛的病人，而根據克里奇頓(Chrichton)所作出的認定，其最主要的症狀便是：譫妄(deliria)、幻覺(hallucinations)以及癡呆(dementias)(Foucault 1965：105)。至此，人們賦予瘋顛一種精神病的位置，隨之而來的是精神病院或休養院在 19 世紀初的一波譴責中取代禁閉所對於瘋顛的拘留，而與此同時院內的醫生與護士成了這個社會新的守門人。這不僅僅是一種在形式上單純的置換與改變而已，嚴格來說，這蘊含了一種深刻的意義：即一種行政-司法的權力過渡到精神醫學的權力的轉換，一種對於瘋顛論述的全面重構的展現。

行文至此，我們無需過度的闡述醫學---更準確的詞彙是精神醫學---對於重構瘋顛論述的後續發展，原因別無其他，純粹是一種新的客體將取代瘋顛成為精神醫學所全面關注的焦點。這一種新的客體便是「性」。通過某種程序與事態的發展，精神醫學逐漸將焦點從瘋顛移轉至性之上。然而，這樣的移轉並非是一連串不證自明的過程，更多的是出於一種策略上的考量。正是如此，才使得精神醫學不斷的滲透到最為隱密的性之內，並圍繞著性發展出一系列的論述與機制。事實上，傅科在《不正常的人》<sup>74</sup>(Abnormal)一書中，已通過考察不正常的人的歷史脈絡揭露出上述的移轉的過程。如此一來回顧此書的內容與脈絡顯然已成爲在所難免的事情。

傅科是通過兩份刑事精神學的鑑定報告(expert psychiatric opinion)作爲此書出發的起點，一份是所謂的阿爾加隆(Algarron)的案件，一份則是戈德曼(Goldman)的案件<sup>75</sup>。在此並不需要複述兩份案件中的鑑定內容，僅僅所要作的是把握住這兩份鑑定報告中背後所延伸出來的意義所在。那麼這兩份刑事精神學鑑定報告到底說明什麼？從最為淺顯的角度上來看，這預示了一種權力置換的過程：一種從法律-司法的權力轉向精神醫學的權力。過去，犯罪者及其犯行在人們看來不過是一種對於法律的簡單違反而已，依其犯罪的內容和情節作出合理的懲罰。然

<sup>73</sup> 參照傅科《瘋顛與文明》第四章、第五章相關內容。

<sup>74</sup> 嚴格來說，《不正常的人》一書是傅科在法蘭西學院的講課資料所彙編而成的。

<sup>75</sup> 相關內容請參照《不正常的人》1975年1月8日的講課內容 p.1~29。

而，當精神醫學的相關論述在介入到司法體系之內時，人們對於犯罪的焦點不再停留於純粹的犯罪行為之上，而是更進一步地將焦點放在引發犯罪的潛在因素之上。傅科如此說道：

精神醫學的鑑定允許在那些由法律所規定的犯罪(offense)之上疊加的並非是犯罪自身的東西，而是一系列行為和生活方式。當然，從精神醫學專家的論述角度來看，它們是展現為犯罪的原因(cause)、起源(origin)、動機(motivation)和出發點(Foucault 2003：15)。

如此作的目的在於要將犯罪的事實與一種反常的性格牽連起來。換言之，就是要去證明凡是那些在品行道德上有所瑕疵的人，將極為可能成爲一個犯罪者。這樣的作法無疑地是在法律條文之上再添加一層心理-道德(psychologico-ethical)的判斷。傅科在阿爾加隆的案件中認爲這種心理-道德的考量將成爲法官判決的關鍵點所在。簡言之，「法官所欲判決(judge)和懲罰(punishment)的---懲罰所欲施加的點---恰恰是這些不合規範(irregular)的行為形式，它們是犯罪的原因、根源以及形成之處…(Foucault 2003：17)。」。

然而，這僅僅只是精神醫學涉入司法體系的第一步而已。顯然地，在此只是一個開端，而遠遠不是它的終點。精神醫學所企求的是最終將人們那最爲隱私的、最見不得人的、最不可言說的那部分---性---納入到其範圍之內。如此一來，這迫使得我們的論述腳步不會選擇在此停留，而是繼續的前進並揭露出上述的過程是如何形成的。

普遍來說，「精神醫學鑑定使懲罰的施行點從由法律確定的犯罪轉變到從心理-道德觀點來衡量的犯罪性(criminality)成爲可能(Foucault 2003：17)。」顯而易見的，對於犯罪的認定成爲一種犯罪潛在性的認定，目的在於指認出所謂的「犯罪人」<sup>76</sup>(délinauqnt)：即他身上所帶有的某種特徵將透露出他即有可能是下一個犯罪者，例如身心不健全等諸如此類的人。換言之，

主體的欲望總是緊密的與法律的違反(transgression)聯繫在一起：他的欲望根本上便是壞的。但這種犯罪的欲望(criminal desire)---這依舊可以規律的在經驗〔修正：鑑定報告〕中發現---總是與主體的缺陷(flaw)、斷裂

---

<sup>76</sup> 傅科在《不正常的人》一書中認爲這種犯罪人的出現，是精神醫學鑑定報告引進之後才出現的，可說是 18 世紀之後才出現的新人物。

(breakdown)、衰弱(weakness)和無能(incapacity)關聯起來(Foucault 2003 : 20~1 ; [ ] 中為譯者所加)<sup>77</sup>。

這樣的邏輯並非憑空而來的，在傅科看來最初這是爲了要解決所謂第 64 條法律所作出的因應之道。而所謂的第 64 條法律其大意便在於：只要人們是處於精神狀況錯亂的狀態下，那麼在該狀態下所作出的行爲便屬無罪，換言之，是無須擔負任何刑責。從另一個反面的角度來加以解讀的話，犯罪與否的問題實際上所關乎的便是理性的存在與否，換句話說理性的存在與否將成爲判決能否施加在主體之上的唯一關鍵因素。恰恰是在這環節之上，逼使得刑罰機關求助於精神醫學知識，從而使得精神醫學自身得以在懲罰的判決中取得一個參與並且是極爲重要的位置。舉例來說，瘋顛成了首要關注的對象，特別是那些犯罪的瘋子(mad criminal)。由於刑罰機關認定那些犯罪的瘋子是出於一種理性的缺無的狀態下，才犯下那些罪行，因此根據第 64 條法律，他們是無需付出相應的刑責。從某種角度而言，這是一種法律面上的無能爲力，然而，也正是這種無能爲力使得刑罰機關轉向精神醫學求助，讓渡出其自身的某些權力。就在這樣的背景之下，瘋顛淪爲精神醫學的俘虜。通過一種雙重的編碼(double codification)的手段：疾病(illness)、危險(danger)，瘋顛成爲了一種與公共安全息息相關的事物。瘋顛通過精神醫學的加工之後，成爲了一種疾病、一種危險的象徵，同時也是一種犯罪的溫床。精神醫學必然要在瘋顛與犯罪之間建構起一條隱約可見的關係鏈。傅科清楚指出這樣的作法的必要性：「簡言之，精神醫學爲了像我給你們指明的那樣運作，它就必須建立起瘋顛與犯罪以及犯罪與瘋顛之間那種本質且根本的關係(Foucault 2000 : 120)。」

然而，依循著傅科的分析，瘋顛的問題對於 19 世紀的精神醫學而言，終將由性的問題來加以取代。昂里埃特·科尼耶(Henriette Cornier)刑事案件<sup>78</sup>在此成了最爲重要的轉捩點。正是在這個案件之後，本能取代了譫妄的地位，成爲所有精神醫學關注的焦點所在。換句話說：

如此一來，本能(instinct)將變成精神醫學的重大主題並且日益地佔據了一個

---

<sup>77</sup> 根據傅科描述，像不聰明(inintelligence)、不成功(insuccès)、下層(infèriorité)、貧窮(pauvreté)、醜陋(laideur)、不成熟(immaturité)、發育不全(défaut de développement)、幼稚(infantilisme)以及不穩定(instabilité)等辭彙經常出現在精神醫學的相關鑑定報告之中。

<sup>78</sup> 傅科認爲昂里埃特·科尼耶的案件是一個極爲關鍵的案例。因爲在其中一方面由於它缺乏理性的存在，因而迴避了法律與懲罰；但在另一方面它又巧妙地規避了瘋顛範疇的指認。正是因爲如此，使得精神醫學更進一步地發現其犯罪的原因與動機是與一種不可抗拒的本能力量或是傾向有著極大的關係。詳細討論請參照《不正常的人》p.109-136 等頁數。

重要的位置，接管譫妄與精神錯亂的舊有領域——直到 19 世紀初，它們都曾是所有關於瘋顛的知識與實踐的核心(Foucault 2000：133)。

事實上，本能的發現所導致的一個更為重要的後果是：對於這種不可控制、抗拒的本能傾向所導致的犯罪將逐漸從事後懲罰的處置方式轉變為一種事先的防範與管理。無庸置疑的精神醫學將取得一個監護人的位置，無時無刻地替我們看管住本能那危險的欲望，換言之，從此刻起精神醫學將更為全面地介入到與個人有關的所有層面之上，於是乎一種醫學-個人、醫學-家庭、家庭-個人等等相關完美的本能包圍網將呈現出來。從傅科的觀點來看，這是一種西方所特有的性科學(scientia sexualis)的文明，而不同於中國、印度那種所謂的性愛藝術(arserotica)。在此傅科更進一步地說明而提到：

無庸置疑地，我們的文明是惟一實踐性科學的文明；或者說，為了說出性的真相(truth of sex)，在過去幾個世紀以來我們已經發展出一套知識-權力形式的程序——這是嚴格地對立於秘授藝術和教授秘密(the art of initiations and the masterful secret)：我認為那是坦白(confession)(Foucault 1990：58；斜體為原作者所加)。

嚴格來說，正是強調“坦白”程序的同時，使得傅科本人與其它那些強調性壓抑的學者們有了極大的區隔。不同於那種隱密、壓抑的程序，通過坦白這一積極程序的作為，一系列有關性的相關論述得以建立起來，簡言之，性成為坦白的首要對象。對此傅科是這樣的說道：「我要說是，在西方性不是那種普遍人們保持沉默與秘密的東西；而是一種必須坦白的東西(Foucault 2003：169)。」事實上，坦白最初是源自於基督教的懺悔儀式。這種懺悔的儀式最初僅只是一種基督宗教中的救贖過程；它是由一位贖罪者和一位懺悔導師(confessor)以及一間密閉的懺悔室所構成。不過，很顯然地這種懺悔儀式乃致於後來的坦白所導致的影響是遠遠超出那小小的斗室之間——儘管所有的事物的真相是由此開始發展的——繼而最終造就出一種坦白的動物——西方人。其理由便在於懺悔儀式它要求贖罪者具細靡遺且準確地說出自身所犯的罪行——理所當然包含性——範圍從原因、動機、過程到結果無所不包。甚至最終還試圖通過一連串的拷問，迫使的那些意圖有所保留的贖罪者們說出其欲言又止的事物。幾個世紀過去，這種懺悔或者坦白的儀式已經根植在西方人的生活之中，從某種程度上來說：「西方人已經變成一種坦白的動物(Foucault 1990：59)。」



大抵上來說，通過這種坦白與拷問的技巧，性論述第一次得以生產出來，它不再是沉默之物，而是通過一種巧妙迴旋的方式呈現出來。換言之，「我們不再屬於通過祕授方式來安排性的深奧知識的那個社會，而是屬於一個圍繞著隱密洩漏來獲得關於性的深奧知識的社會(Foucault 1990：62~3)。」；更進一步地說明則是，通過坦白機制，「毫無疑問，我們的社會第一次誘發和獲取個體快感的隱密(Foucault 1990：63)。」根據傅科的理路，我們有理由相信這種懺悔或者坦白儀式的效果在 19 世紀的當下是由精神醫學所承襲下來，而這種自我陳述的方式特別是在醫學診斷的過程中更顯得有其必要性。原因別無其他，因為坦白正是治癒疾病的根本前提之一。人們深深相信唯有在醫生與病人之間的溝通達到某種程度上的透明性時，才得以將頑劣的疾病給加以治癒。過去的贖罪者、懺悔導師以及告解室，經由不同的化身在現今的精神醫學領域中再一次地復活過來。在此不變的是，性依舊是關注的焦點。尤其是當精神醫學家們將本能或者性視為是一切疾病的來源的同時，性就再也不是那難以啓齒的東西，再也不是那隱身之物，因為人們將要求它現身，以便能隨時地關注它的一舉一動。事實上就如同傅科自身所言：「有關快樂的所有形式都被孜孜不倦地作為分類……醫學已經駕馭操縱了性(轉引自李銀河《福科與性》2005：86)。」

最終，有必要在此稍作一個總結以便釐清某些事情。總的來看，傅科所力圖要揭露的絕不是那種有關瘋顛或性等異端思想的簡單歷史考察而已，毋寧是為我們展現一段征服的歷史，或者是一種納入的歷史。顯然這必然意味著一位征服者和一位屈從者的存在，那麼答案分別是為何？顯而易見的是屈從者在此是所謂的瘋巔與性。過去瘋顛與性儘管是受到社會所排除，然而從某種程度上而言，它卻因此保有其最大的自由度。這意味著它們二者各自保有其神秘性的豐富內涵，然而恰恰是這種神秘性的內涵使得人們畏懼它們，甚至是崇拜它們。這樣作法長久以來為人們所遵循與接受，直到啓蒙理性的出現。然而啓蒙理性一直是以一種征服者的角色現身。理性宣稱自身是真理的象徵，對於那些既晦暗不明又含混不清的東西，不僅僅是驅逐它們而已更多的是要求它們現身，就如同對待性的態度那般：坦白、坦白、再坦白，其目的最終是為了得以掌控、屈從及征服它們。無疑地，這樣的啓蒙理性絕非是毫無緣由的出現，事實上正如第一章序言所言，這種啓蒙理性恰切地來說不過是近幾個世紀以來的產物。啓蒙理性的誕生標誌著人取代上帝的時代來臨。換言之，人是置於世界的中心，是憑藉著自身的思想來探索和構思世界，而並非是根據背後的某種神秘力量的指導來籌劃世界的運作。因而，啓蒙理性可說是一種「主體中心理性」的概念。這種主體中心的理性正是傅科所企求要揭露與反對的，原因正在於它是以犧牲某種事物為代價的。但這是否

意味著一切都無從改變呢？在這一點上正是第四章所要探討的主要部份所在。