

上帝的目光与域外

——论福柯的“神学”

Eyes of God and the “From the Outside”:
On Foucault’s “Theology”

曾庆豹

Chin Ken Pa

Abstract: The relationship between Foucault and theology can be illustrated in two ways: one is a return to Foucault’s early discussions on “other”, “transgression”, “limit-experience” and “outside”, in order to find the relationship between “madness” and “holiness”. The other is his discussions on “God’s eye”, “visibility”, “self-concern”, “consciousness of repentance”, “self-government”, etc., which are related to “pastoral power”. These two aspects are the respective focal points of early and late Foucault. Moreover, the former actively affirms the existence of the “extra-territorial”, while the latter passively reveals the “governmental nature” of the visual function.

Keywords: Foucault, sacred, madness, boundary, transgression

学界一般认为,福柯是 20 世纪法国学界中最缺乏基督教关怀

的思想家,这个论断当然有一定的根据,但是深入的了解福柯将会发现,福柯思想与神学的关联性恐怕比我们所了解的更多。

也许,我们可以说福柯死得太早,晚期的福柯已开始更加关注与基督教相关的问题,例如于《性史》中对基督教“性伦理”的批评,因此汉语学界有人发表了一篇文章题为“福柯对基督教的批判”,可惜却反映出对于福柯著作缺乏深层的阅读,事实上,从最早的《疯狂史》到弗朗西斯学院讲座课程内容看来,福柯不乏对与基督教相关的问题诸多的着墨,只是“神学”并不是以一个显白的方式被表现出来,因此我们只能以福柯的“系谱学方法”来分析福柯与神学的关系。

按我们的了解,“福柯与神学”可以从两方面展开:一方面是可以回到早期福柯对于“疯狂”与“神圣”的关系中看到有关“他者”、“越界”、“极限体验”与“外边”的讨论;另一方面是关于他对于与“教牧权力”有关的“上帝之眼”、“可见性”、“自我关心”、“忏悔意识”和“自我管理”等。这两方面恰好构成福柯前、后期的思想重点,而且,前者是积极地肯定存在着“域外”状态,后者则是消极地揭露在视觉作用下的“治理性”。

福柯认为,神学建制尽管在十八世纪就失去了它的有效性,但它蕴含着的教牧权力的功能则在神学建制以外扩散和传播开来。换言之,这种源于基督教神学的思想被现代国家和社会所继承,因为现代国家和社会的权力技术从基督教教牧权力中找出了最为有效的统治模式,只是这种统治由教会过渡到了法律—医学,由这些被称作现代科学的东西负责引导和构造的工作。

福柯在1982年的“弗朗西斯学院讲座”中,主要是探讨现代主体化的“前身”:古代的主体化历程,然而却挑明了“必须在神学中探求它”,认为正是基督教神学对于上帝的理性反思,成了尔后“具有认识能力的主体”的精神性条件。^①显然,对于现代主体的批判,必须回到现代主体的“前身”,即神学中寻找起码的理解背景。福柯在讲座中曾花了相当的篇幅谈论“眼睛的隐喻”,注意到柏拉图的许多文本,尤其是晚期的文本,对于“认识自己”(gnothi seauton)或“关心自己”(epimeleia heautou)如何在眼睛与上帝的关系中取得联系,做了诸多的分析。正是这个意义上,真正的“神学”意味即是瞄准着“上帝之眼”。

“眼不是在眼中看到自己的,眼是在视觉的要素中看到自己的。这就是说,让眼可以把握自己的视觉行为只能发生在另一个视觉行为中,即出现在另一个人的眼中。”“灵魂只是通过关注一个与它本性相同的要素才看到自己”,这个关注的要素就是上帝(ho theos)的要素,福柯引述《阿尔西比亚德篇》解释说:“上帝是一个比我们更明亮、更纯洁的要素,正是通过祂,人才能更清楚地观察到自己的灵魂。”^②上帝是另一双眼睛,它是所有眼睛中最为纯洁和明亮的,没有一双眼睛比上帝的眼睛更为清明与透彻,只有祂是最好的镜子,正是通过祂,人才能够更清楚地看到自己和认识自己。上帝的要素就是视觉的要素,因此,我们只有把目光转向上帝,正确地说,是让上帝的目光向我反映我是什么,人的自我认识端赖于上帝的注视、上帝的目光。

^① 福柯:《主体解释学》,畚碧平译(上海:上海人民出版社,2005年),第31页。[Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, trans. She Biping (Shanghai: Shanghai People's Press, 2005), 31.]

^② 同上,第74-76页。[Ibid., 74-76.]

延续着柏拉图主义的思想,中世纪的基督教把自我技术的修道行为同样联系于眼睛的作用上。福柯指出,基督教在悔罪的含义上所理解的“转向”(metanoia),即是指“转向于上帝的目光”,不让自己逃过此一目光。换言之,基督教所说的悔罪或内疚是指必须把目光从其他的东西上移开,把目光从世上那些足以左右我们目光的万事万物上移走,把自己的目光转向于自身,必须关注自己,力图确定一件事:“所想到的一切都是来自于上帝的。”^①换言之,“转向自己”确切地说是“转向于以上帝的目光所注视的自己”,一刻都不容将自身的目光从上帝所注视的目光中移走。西方从柏拉图的“认识自己”经中世纪基督教的自我技术,到现代法的治理术,无不反复重构着此一巨大的目光——上帝之眼。

因此,我们可以理解何以福柯把这种无处不在的统治作用说成是“权力之眼”。他对公共性的解释即是着手于对“可见性”的分析,换言之,权力之所以可能并得以行使,即取决于我们都暴露在“可见性”底下,公共性之所以可能即是认为存在着一双注视着我们的眼睛,这双眼睛无一刻不注视着我们。法就是一种注视人的目光,所以法律对所有人都是“一‘视’同仁”;在法律眼里,人人被“看”作平等,它看清楚我们的一切,并宣称可以做出最为公正的裁判。因此,“眼睛成了明确性的提供者与保管者;眼睛拥有将事物的真理暴露于阳光底下的力量。眼睛一张开便同时揭露了原初的真实”。^②

① 福柯:《主体解释学》,第227-231页。[Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, 227-231.]

② 福柯:《临床医学的诞生》,刘絮恺译(台北:时报文化出版公司,1994年),第7页。[Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, trans. Liu Xukai (Taipei: China Times Publishing Co., 1994), 7.]

事实上,福柯很早就把握到法的不可见性与可见性的关系。他指出法是沉默不语的,法的本质即在于它总是在掩饰的状态中显现,法律之所以发挥作用,即在于它总是处在那种消乏的状态中,它是“外边的外边”,“法律的临在就是它本身的掩饰”。^①

福柯从《古典时代疯狂史》到临死前未完成并嘱咐不允许出版的《肉身的忏悔》(即《性史》第四卷),都一直在关注“神学”问题。^②基督教不仅对于“不正常的人”给出规定,还通过了“内化”且“个体化”的“忏悔意识”来达到对身体的控制,因此他才会总结出现代国家的司法统治实为源于基督教“教牧权力”(pastoral power)的结果。^③也许可以用施米特(Carl Schmitt)的话来说:“现代国家的司法统治即是世俗化了的(教牧权力)神学概念。”

福柯所有关于“公共性”的描述都与“可见性”有关,他以“空间”作为一种“可见性”的隐喻,以此说明权力如何地无处不在,或权力是如何地通过了空间的配置来生产和行使的。值得注意的是,如果福柯要是有什么“神学”思想,那一定就是表现在他对“教牧权力”所做的分析上。近期有人将福柯与奥古斯丁做比较研究就不令人意外了,证实了“教牧权力”如何在奥古斯丁的忏悔(Confession)意识中成了“自我管理”、“自我技术”的权力作用。^④

福柯给我们展示了公共性真正的权力原则,认为“公共性”的

① 福柯:《外边思维》,洪维信译,第113-118页。[Foucault, *The Thought from Outside*, trans. Hong Weixin, 113-118.]

② James Bernauer and Jeremy Carrette ed., *Michael Foucault and Theology* (Burlington: Ashgate 2004).

③ 参见 Foucault, 'The Subject and Power,' in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (University of Chicago Press, 1986), 214-215.

④ J. Joyce Schuld, *Foucault and Augustine* (Indiana: University of Norte Dame Press, 2003).

具体产物即“全景观视建筑(监狱)”(panopticon),这座建筑与法律(审判)有密切的关系。事实上,“全景观视建筑”不是一座监狱,它就是一种“教牧权力”最终在建筑上的具体表现,它生产一种内化的权力:“自我管理”、“自我技术”,通过了对灵魂的彻底地自我观察(忏悔),说明了我们在这些空间中时时刻刻都感到“上帝的眼睛”在注视着我们,正如德希达所言:“上帝在看着我,在隐匿中察看(videre in abscondito),但我看不到他,也看不到他正在看我。”

“全景观视建筑”简直就是“空间的神学”,至少它是按照“上帝之眼”的神学思想设计出来的。那张“全景观视建筑”的构图,刻画出了一位“虔诚跪下并做出忏悔般的祈祷动作”的“犯人”,其中包含着深刻的“负疚”、“改过”等表现,建筑的中央就有着“我们看不见它,它却看着我们”的一双“规训”的眼睛。福柯对规训的分析,实为一种权力的神学,这种无所不在的统治,我们看不到它,它却看着我们,它只能理解为“上帝”,所以“权力之眼”即为“上帝之眼”,福柯对权力的“神学”发挥得最为彻底。

一再倡导公共议会政治的边沁(Jeremy Bentham)对于“全景观视建筑”给予极高的评价,公共性的可见性在“全景观视建筑”可谓充分地体现了。现代法治政治的理想即是一种征服他人精神的新权威模式,它不仅仅是一种“监视”,更重要的是它可以达到“内化”,根据这个观点,边沁制定了一项原则:权力应该具有可见性和无法被确认性。“可见性”即囚犯的眼睛不断看到那座监视着他的中央高塔的高大外观;“无法确认性”是囚犯永远不能知道他在任何时候是否被监视。但是他一直是在被监视的状态之下。^①

此一空间能生产的效果在于:在被囚禁者身上造成一种有意

^① Foucault, 'The Eyes of Power,' in *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972 - 1977*, ed. C. Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 201.

识的和持续的可见状态,从而确保权力自动地发挥作用。边沁,这一位据称为英国“自由主义者”的原则是:权力应该是可见的但却又是无法确知的,所谓“可见”即是被囚禁者应不断地目睹窥视着他的中心瞭望塔的高大轮廓,所谓“无法确知”即是被囚禁者应该在任何时候都不知道自己是否被窥视,使监督者的在与不在都不可确知。^①

空间是任何社会生活最根本的形式;空间是任何权力运作的最根本因素。空间与可见性的关系是直接的,现代社会追求透明性,即追求空间上的开放和自由,实际上均源于可以通过空间而变得透明可见为前提,法的行使条件是建立在“光线充足”或是“透明性的空间”中。空间意味着凝视得以可能。

光线和可见性随着空间的理念推进,“上帝之眼”作为“可见”的透明化正是使法治得以可能的条件。透明性、可见性均是对于空间独特的想象,法所欲消除的,正是与之相对的幽暗地带:邪恶的黑暗力量(《约翰福音》1:5)。“上帝的眼睛”就是一道完美的透明性、可见性的“大光”,上帝是“世界的光”,跟随祂的就“不在黑暗里走”(《约翰福音》8:12),它标示着一个完美的法治社会的来临:“那城内不用日月光照,因有上帝的荣耀光照,又有羔羊为城的灯”(《启示录》21:23)。

在福柯的分析中发现,“权力”是“pouvoir”,“知识”是“savoir”,它们有一个共同的字根“voir”,即“看”,这似乎暗示着“权力—视觉

^① 一方面是功利主义(效益原则),同时另一方面则是监狱改革的主张(对个人心灵的关注)者,边沁于1789年正撰写一部题为 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 的著作,对快乐和痛苦进行了分类和计算,以及衡量罪与罚的比例关系:“道德得到改善,健康受到保护,工业有活力,教育得到传播,公共负担减轻,经济有了坚实的基础,济贫法的死结不是被剪断而是被解开,所有这一切都是靠建筑学的一个简单想法实现的。”

—知识”之间存在着微妙的关系,如果哲学或知识的构成是与一套“看的形上学”有关,那么,对现代社会的“权力”的考察,也即是对“可见性”的视觉活动进行考察。可见在法语中,“看”或“凝视”这个词从来就没有其英语对应词所包含的“照顾”或“尊敬”之意。

因此,公共性与一种“视觉”的支配形式有关,而足以说清这个现象的即是“全景观视建筑”,对此,福柯把对法律的研究缩小成对“监狱的研究”,这也就意味着近代的公共生活空间实为一所巨型的监狱,或者说监狱并非与公共性隔离,相反的,它正是公共性的产物,研究监狱恰好可以说明现代社会的公共性。

权力的所有现代技术均衍生于鲁索一边沁关于完美的可视性之原理中。^①“监狱的诞生”与“公共的诞生”是同一回事,其中无外乎的就是关于“权力言说”的推进。福柯明明白白地说:“监狱是权力最为赤裸裸、肆无忌惮地表现的地方。……监狱令人感兴趣是因为权力在那里毫不掩饰自己,它表现出彻底的暴戾。它既是玩世不恭,又是完全合法的,因为它的实践完全可以在道德的架构内得到认可。因此,其野蛮的暴力表现为善对恶、秩序对混乱的宁静统治。”^②透过监狱可以考察权力在整个社会的运作,它事实上是体现了某种积极的社会功能,监狱不仅仅是消极的压迫机制,重要的是它达到一种自我管理和自我约束的结果。

《监视与惩罚》被福柯看为是“第一本著作”,按他的说法,这本书的宗旨是“论述关于现代心灵与一种新的审判权力之间相互关

① Martin Jay, “In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought,” in David Hoy ed., *Foucault: A Critical Reader* (Blackwell Publishers, 1986), 175 - 204.

② Foucault, “Interlectuals and Power,” in *Language, Counter-Memory, Practice* (New York: Cornell University Press, 1977), 210 - 213.

系的历史,论述现行科学—法律综合体的系谱。惩罚权力是从这种综合体中获得自身的基础、证明和规则,并扩大了自己的效应,以及掩饰其超常的独特性”;这种惩罚权力的机制理解为“一套具有知识体系结构的科学性言说(discourse)构成”。针对《监视与惩罚》一书的访问,福柯提到“建筑表现力量、最高主权、上帝”,“医生同时也是空间的专家”,这次的访问标题是“权力之眼”(The Eye of Power)。^①

比《监视与惩罚》这部著作更早,福柯在《临床医学的诞生》的前言说过,“这是一本关于空间、关于语言、关于死亡的书;它处理的正是观看(凝视,gaze, the act of seeing)的行为”,^②由于在法文中,voir(看)、savoir(知)、pouvoir(权力)的字根是相同的,医生与病人的关系即是这三者的关系,相对于关系的形成,一是认知主体,一是被认知的客体,人同时是观察者(医生)又是被观察者(病人)。

知识即是一种凝视的结构,可见(visible)与可说(articulable)对事物进行分配。临床医学的可见是对身体的穿透,身体被征服,是空间上的征服,视觉效果的立体化,知识的形成(工具)就与可见与不可见之间建立关系,甚至规定什么是可见什么是不可见。其中,认识疾病有三种的空间化形式:将疾病置于概念的形构中以决定它的根本性质;将疾病置于个别的身体中而获得了解;将疾病放置于社会脉络中。

近代社会以“透明”来标志其民主和理性,一切都与可见性有关,也就是将自身暴露于“空间”之中,同时,正是“看”的行为造就了空间,可见的空间即是公共空间。空间向来都是权力的空间,因

^① Foucault, “The Eyes of Power,” 148.

^② 福柯:《临床医学的诞生》,刘絮恺译,第1页。[Foucault, *The Birth of the Clinic*, trans. Liu Xukai 1.]

为没有任何的凝视是不带有权力的。从另外一个角度而言,接受知识或教育即是意味着将自身纳入被观看的体系之中,教育就是自我观看,从认识自己、关心自己到自我管理。所以,知识首先将人空间化,进行区位的分类,再进行观看,从身体到灵魂,人的身体和灵魂因此成了知识—权力的身体和灵魂。

视觉为我们打开了空间,打开了身体的空间、灵魂的空间,知识的活动即是将身体和灵魂一并纳入视觉的活动中。毫无疑问,法即是作为一种权力的统治,它本质上即是一种假定了“可见性”的条件之下才得以运作的权力。换言之,没有与之相应的“可见性”作为条件就没有“公共性”,没有“公共性”,法就无法起作用,法不仅无法统治,法也失去了其正当性的必要条件。“大‘公’无私”取决于“一‘视’同仁”;无法被透明化的“观看”,就没有彻底的“知识”,没有知识就无法行使权力,法也就实现不了公平和正义的审判。

福柯给我们清楚地分析了法律与“看守”我们的“大牧人”有绝对的关系。尽管福柯是以批判的口吻来描述法,他一生的著作也宛如像是对抗“上帝的凝视”一样,他所有的问题都离不开对“法眼”的分析,可是我们却可以从他消极反抗的分析中看出了“法的虚无主义”或“法的无神论”的困境,换言之,福柯并没有说:没有了规训,我们可以比现在活得更好。显然,挖去了上帝的眼睛并不必然会使我们因此感到快乐。事实上,“凝视”是无法避免的,“权力”仍无处不在,因此我们要的是有着一双“上帝之眼”的权力。

上帝作为一位律法的颁布者,祂同时也是一位牧羊人;上帝包含了规定意识、引导意识、检查意识和审判意识。不管是《希伯来圣经》或是《新约圣经》,上帝都被形容成一位“牧羊人”,这位称职的“牧羊人”严肃地“看守”着祂的羊群,且对每只羊有彻底的了解,

包括对他的灵魂有完全的知识。福柯说：“牧羊人与羔羊的关系不仅触及这些个体的生命，还有个体最隐秘、最细微的行为。”牧羊人认识每一只羊，尤其包括其秘密的罪恶。^①换言之，这位牧羊人能够“看”清一切，包括了人的内心，只有可以“看透”人的内心的那双眼才能“公平”地做出判断。法不能不统治，法要是无法统治就不再是法。可是，法要取得统治，就必须“信仰”上帝从天上观看，上帝的这双眼睛尽管是带着权力统治的意味，但是，又基于“祂的眼目遍察全地”（〈历代志下〉16:9），所以“一‘视’同仁”的审判才是可能的。权力即是现代的“上帝之眼”，它成了在“上帝之死”后统治着人类的力量。

除了服从和自我认识，福柯也发现“教牧权力”生产了个体自自动的忏悔意识。毫无疑问的，忏悔意识源于“不是外在的对行为的检查，而是对个人自身进行判断的内心”所做出的反应，告解的仪式即是“公开地坦白”，然而这是与一种抵罪或赎罪的意识有关的。正因为赎罪意识使忏悔变得必要和可行，因此我们向之忏悔的对象本身即是法的执行者，他有足够的力量去判断罪恶的性质并做出相应的赏罚，这就是福柯所形容的“博学”，“博学”意指有充足和全备的“知识”。^②上帝的“全知”基于祂能够“看清一切”，所以，“全知的上帝”是指法学意涵的“全知”不是指知识论意义的“博学”。

民主是一种凝视（由不可见表象为可见）的政治，人首先将凝

^① Foucault, "Politics and Reason," in *Politics, Philosophy, Culture* (New York: Routledge, 1988), 68 - 74.

^② 福柯：《不正常的人》，钱翰译（上海：上海人民出版社，2003年），第189 - 207页。[Foucault, *Abnormal*, trans. Qian Han (Shanghai: Shanghai People's Press, 2003), 189 - 207.]

视内化(圆型监狱),人成为自身的凝视者(宫娥图),主体的空间化(对象化)推动权力,即是地缘政治(geo-politics,局部、区域、在地)。精神科学对疯癫的管理,语言科学对事物的管理,临床医学对身体的管理,法律科学对灵魂的管理;管理之所以可能,端赖于可视性,即对于眼睛的信赖,而且还是一双“明察秋毫”的上帝之眼。总之,“上帝之眼”即是权力,所谓的“社会的秩序”即是根据这一双眼睛在进行统治,“法律—医学”的结盟即是这“一双”观看着我们的眼睛。

福柯思想及行动的底层存在着两个原则:不确定性和有限性。福柯给予了我们一种极困难的批判经验,也就是如何摆脱过去视为行动所必需的各种政治、技巧、意识形态及哲学的确定性。各种知识的基础,只有片断的稳定性,因此都是可以改变的,福柯的著作以“工具箱”为隐喻,即是教我们改变思考方式,它的方法便是把我们视为理所当然的事物问题化,系谱学的方法就是这层意义的使用。

另一方面,福柯也指出有限性的批判,它不仅具有康德知识论的界限判断,亦有海德格尔存有论的形而上学批判。对死亡的沉思一直笼罩着福柯的思想深处,自他开始写作,他就指出人在梦中所要述说的,便是死亡,他的著作把握到死亡所代表的一种极限,对死亡思考是他向极限逼近的方式,他追求同志之爱以及消散在艾滋病的威迫中,都代表了一种追求极限体验的路径。死亡,不仅是思考的对象,也是一种极限的体验。

福柯肯定地表示,因为生命是必死的,这是一个非凡的主题。福柯即是以不确定性和有限性这两个原则,微妙地打开了对事物改变的可能。因为不确定,所以有改变的可能;因为有限,所以引发越界的欲望。福柯对规训及排斥的分析,即是 he 关注问题的焦

点,他尝试突破死亡的禁忌,并将之转化成一种可兹体验的对象,正如福柯本人的生命实践,死亡并不是生命的中断,而是存在完成的条件。

事实上,福柯一方面“悲观”地指出我们生活在此无法遁逃的“社会”,那一双明亮的眼睛时时刻刻都在监视着我们的一举一动,但另一方面他也“积极”地寻找出路,指出使自己可以遁形的可能性,从《疯狂史》就已埋下一条逃逸的路径,只是这条路径极为隐匿,因为一旦被暴露,就必然“见光死”。于是一种接近于“神秘主义”的路径在福柯的“另一面孔”中,一种“不可视”、“不可言说”、“非关真理”的“可能性”在他不断地尝试“越界”(transgression)中“含糊般”地存在,这就是福柯所推崇的“极限体验”(the limit experience)。

二

《外边思维》(La Pensée du dehors)是福柯早年活跃于法国文学圈时,发表于著名的《批评》(Critique)杂志上的短文,时为1966年六月,福柯为该期主编之一,之后出过单行本,最后收入《讲谈著作集》(Dits et écrits)。然而,这篇被喻为福柯“文学时期”的代表作却很少引起人们的注意,仔细阅读会发现,福柯在这篇短文中充分地表现了他如何吸收当时文学界的思想精华,并成为尔后他的思想发展的一个重要渊源。换言之,对于福柯的思想把握,不能不留意这篇短文。

《外边思维》的书写表现出了思想的张力,以及书写自身的极限与界限。一开始,福柯就以“我在说谎”和“我在说话”两句断言区分开了“哲学书写”与“文学书写”的差异,前者是以笛卡尔为首

的近代哲学以矛盾律来把握真理的概念,意即“取得一致”成了存在的至上权威。然而,“我在说话”则是与存在无关,“除了语言自身”,它不指向于外在任何的事物,可是语言在此也仅仅是指向虚空、纯粹的主权性。

“说话”不是在证实什么,它只是为我们腾出了位置、拉开了距离。“我在说话”并不是“我在思想”(Cogito),它无对象性,当然也就不存在着表象的功能,主体因此也就消失了。福柯指出,西方思想史并未认真思考过语言,一切的书写都陷于论证、陷于主体性的活动,完全走不出自己,无法走向外边。

《外边思维》反复使用界限、疯狂、死亡等概念,作为一种不及物的文学语言,以及一种自反性文学对主体性概念的颠覆。福柯通过着手于“语言”这种最为独特的存在对笛卡尔以降的主体性哲学予以批判,他认为语言的存在只有在主体的消失里才会如其自身的出现,或者,正是主体消失的瞬间语言才得以活动,因此,所谓的“外边”即是指那种相对于我们熟悉的主体性哲学,包括“反思的内在性”(主观主义)和“实证性思维”(客观主义)。

不同于“反思的内在性”和“知识的实证性”,福柯认为,西方思想史上存在过这么一批思想家注意并阐发所谓的“外边”,尽管不能算作多数,但也不乏“主流”的思想家在列,包括托名狄奥尼修斯(Pseudo-Denys)、萨德侯爵、荷尔德林、尼采、阿铎、巴塔耶、布朗肖(Maurice Blanchot)等人。这些人发现了某种赤裸裸、虚空、经验外、越渡的事物或状态,这是一种法外、无尽、秘密的地带,粗略地说是一种非理性主义或神秘神学之类的状态,但是这一系列的思想家在布朗肖那里达到了最高峰,在该文中可以看出福柯受到布朗肖极大的影响,内文主要的引述和阐明处处可见到布朗肖的影子。

语言宛如他者,当自反性的语言到达他自己的边界,所触碰的

不是跟自己相对的实证而是空无，外边的经验即是向这样的空无迈进，对自身的内容即予否定，任字词无尽地展开纯粹的外边。换言之，福柯在此是对外边作为一种经验的描述，从外边而来的经验，不同于反思性把对外边的经验收纳到意识的活动中，相反的，外边是“纯粹”的外边，它占据了我们的，但我们却无力于反思，受其摆布，像一种不明之物。

《外边思维》举了两部布朗肖的作品《亚米拿达》和《至高者》为例子来说明“外边思维”。从《亚米拿达》(Aminadad, 1942)一书分析“被吸引”这种向来被认为是主观活动的经验，另一个则是从《至高者》(Le Très-Haut, 1948)一书中分析“反抗权威”这种向来被认为具有批判性活动的经验，在福柯的分析之下，发现到反思主体哲学的困境，一种向他者之域开放的解构哲学隐然出现。

福柯说：“被吸引并不是被外边的吸引邀请，而是在虚空和贫乏中体验外边的临在……”换言之，吸引力本身是不能进入的，因为外边从不释出其本质，我们之所以被吸引恰好不是在一种专注的情况之下，所以也不是我们的主体作用使然。所以，人之所以被吸引，就必须不经心，就是根本的不经意，而且，被吸引的程度在于不经意的程度，专注或热切正是由于这样的不经心或不经意所使然。《亚米拿达》的多马不经心走入那奇异公寓的故事，即是叙述这种吸引力及不经心的外边经验，值得注意，“多马”代表怀疑论者，但“怀疑”在此已然丧失了其自主性，任何理性反思所标榜的主体意识也变为可疑了。

福柯问到：“法律在哪里？法律在做什么？”《亚米拿达》和《至高者》都牵涉到福柯最为感兴趣的东西：法律。法律意味着一种我们依循它生活的规范，代表一种权威、隐身的力量。事实上，法律出没在我们的生活内容、环境、行为、制度之中，它从来就以隐身的

方式存在在那里,尽管要到我们“触法”的时候才真正感受到它的存在,但并不表示它之前并不存在或它的存在是微弱的。换言之,我们总以各种可能的方式来反抗它,以为可以因此不受制于它,或削弱其对我们的影响,然而,福柯通过对布朗肖的分析发现,即使我们反抗法律,法律的力量或作用并不因此减弱或可以予以取消,相反的,法律经常是通过我们对它的反抗来证实它的巨大的力量。

法律以隐身的方式临在,它可以用各种面目出现,这种代表着无处不在的“规训”统治着我们,最为巨大的“规定”无疑的就是“死亡”,不存在着“选择”死亡的任何条件和可能,就像《至高者》中那个叫“梭格”(德文 Sorge 意即“关切”)的公务员以其最为激烈反抗法律的方式:任由病菌入侵他的身体,梭格一直想将自己成为“法律之外”者,然而,最后却在那位护士指称他是“至高者”和“主”之后被枪杀,梭格没有反抗,口中喃喃自语地道出最后一句话:“我正在说话。”

福柯透过语言的经验引向外边,藉法律和死亡来说明外边如同谜般的诱人,一切都来自于外边、且受制于外边,外边不是什么神秘之物,却是彻底的他者。真正的外边是沉默,沉默即是语言的源生地,死亡如此沉默,一切的事物无不被死亡所侵蚀。

福柯所说的“外边”,不是一个以“内/外”对立构成的“外边”。碍于语言自身的困境,似乎语言非常难以某一种不来自于我自己而又可以进行所谓思想的东西,至少海德格尔、伽达默尔这类哲学诠释学家会如此认为:没有什么可以真正从外边而来的东西,一切都是主体在起作用。但是,福柯明显地反对这种主体性哲学的残余物,《外边思维》与否定神学或某种神秘神学所宣称的“神秘经验”取得了不可思议的联系,这是福柯最为隐微、最为困难的书写之作:语言如何可以走到自身之外?一种语言之外的东西将会“是

什么”？

关于疯癫,福柯从未给予界定,说明了疯癫不是认识的对象,其本质上是“不可言说的”:沉默。十八世纪的医学中止了对话,“没有共同的语言”,所有关于疯癫的知识都是一种“自白”。疯不是一种疾病,而是一种随时间而变的“异己感”(otherness)。福柯对疯癫的讨论,相似于尼采对悲剧在西方受到否定,悲剧在西方也是一种沉默。

三

《疯狂史》提到,“疯是一种骚动、诱惑、危险的意象,揭示着人类的狂野天性和世界的隐秘真谛”,就如傅斯(Hieronymus Bosch)、布鲁盖尔(Pieter Bruegel)、杜勒(Albercht Durer)等人作品中表现的“悲剧体验”,那是一种“令人焦虑不安、难以遗忘、令人生畏,似乎要揭示我们的表层世界的真实在其中即将消失的深层秘密,这是与罪恶和黑暗势力为伍的精神病,一种类似撒旦胜利的精神病”。^①

《疯狂史》提出的核心即是“谵妄”,不管是傅斯的“悲剧体验”或是萨德(Sade)的“死亡权力的无限制运用”,都是一种深刻的悲剧性的疯癫体验然而也都是理性所排斥的对象,理性时代以分类标准和道德体系禁锢这种谵妄的行为。然而,不管是疯癫或异常,它所隐藏着的并不是幻想而是界域,即世界的隐性秘密、全部的真实,但是,“求真意志”不断地想把这些东西变成“真理”,变成“人道”,用各种方式纳入知识体系,然而,福柯认为,他的著作即是揭露这双可怕的眼睛,抵制各式对“他者”的胡言乱语。

^① 福柯:《古典时代疯狂史》,林志明译。[Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Lin Zhiming.]

福柯一生的工作都在面对“界线”，如果“疯狂史”是福柯思想的开端，那《外边思维》、《词与物》就是这时期试图到达“外边”的脚注。在《外边思维》中，福柯企图转化“否定神学”，“否定神学”的路线原本是通过不停的否定，最终显露言说的无力。但是，福柯认为“否定神学”始终还是在“论述”——“尽管他是一种沉默，但最终还是找回了自己。”福柯通过对布朗肖的阅读发现，正是通过对自反性语言的虚空满盈，使得字词无尽地展开的纯粹外边，利用语言不停地自反到达开启与穿越界线。

福柯以“越界”之方式来“逼近”否定神学所“否定”的，对于早期的他而言，语言确实是穿越界线、开启外边的关键，到了后期，则发现谈论界线并不能取消界线，通过语言亦无法取消界线，理性即通过言说来对“疯”进行把握。因此福柯越来越发现这种“外边”、“内里”不再单是语言问题，“内边”、“域内”与“域外”一样不可见，“人们总是在内里。边缘是个神话。外边的话语是个不断被更新延续的梦。”而是必须通过“体验”来解决，“死亡”、“美”、“主体”、“生命”堪称为“越界”的最终极体验，唯有体验一种“什么都不肯定的肯定”，就在这零度、沉默中消解了划分。

在《不正常的人》中，福柯也发现，“着魔”、“惊骇”、“显圣”这类原属于神圣性的体验最终也被法律和医学予以禁止。事实上，“神圣”属于许多“疯癫”中的一个名字，一方面把上帝当作分析的对象，一方面则将神圣纳入人的尺度中，换言之，中世纪神学中关于“神圣”的事物，随着走进现代，也同样被迫接受知识对其检视，纳入知识分析和管理的之中。

走进现代，神圣变成了隐匿，变成理性时代口中的“非理性”或“迷性”之物，理性入侵疯癫，也连带地把神圣给压制下去，关于上帝的知识也被迫变成了“智慧”，十字架不再是“上帝的疯狂”（《哥

林多前书》一章)而是“聪明智慧”。

福柯把疯癫说成是一种骚动,一种不安,企图挣脱理性的禁锢,重新将之带回体验之路,终于在压抑的终点引爆处,不断地反映出对禁忌的越界、对谵妄的体验,出现“疯子哲学家”,尼采的作品即是向我们展示了这种思想的可能性,不管是迷狂或是着魔,都是一种极限体验,为“他者”留下可能的位置。

界限总在移动中,越界即是表现在极限之上的一种纯粹运动,在它所跨越的界限之中,越界即是极限体验。越界不是指触法、犯规,当然也不是一个伦理上的问题,福柯说它是一种非肯定的肯定。真正说来,越界是一种纯粹来自于界外或外边的引发所致,它既不摒弃它之所来的地方,也不恭维它之所向的地方,就像《外边思维》所提到的“不经意”地被吸引,是不知不觉地受制于“界外”。因此,越界取代了矛盾或二元的对立,属于极限体验的自由,在他者的介入里,主体完全在分裂中消解,于是超越了规范和禁忌的权力,向可能性开放。

福柯认为,在越界的极限体验中,人所遭遇的存在性具有一种着魔性质,并依其本性勇于“拒绝一切”。追随巴塔耶(George Bataille)等思想的路径,福柯将自己的工作界定为“自尼采以来,哲学就对一切没有确定性的起源和一种无视否定的勒性的开端进行质疑”。事实上,神圣是一种体验,在其中超越了既可被达到也可以被言说之境,“越界”即是抵抗人的存在让渡给言说或技术,越界为我们打开了一条向神圣之域开放的可能通道。

神圣之域是沉默、虚空之域,对神圣的体验是一种与他者的特殊体验形态,不管是坦白或忏悔,都是阻止通往神圣之途。然而,越界并非简单地指从“这边”到“那边”,“越界”是指“不再有界限”或“界限不再起作用”,福柯的作品里处处流露出他对“死亡”此一

界限的兴趣。无疑的,死是最为神秘的事物,成了最为诱人的东西,它不为人所知,却为人设下了一个界限,在福柯看来,这正是一个重要的出发点,正是死亡从未能被体验,介于死亡与生存的边界,恐怕是最为紧张刺激的“极限体验”。换言之,死亡是最大的他者,对于死亡的体验将是一种与他者最为紧密的关系状态,死亡在界限之外,不如说,正是死亡这种不可能性使一切都变得可能。

福柯从布朗肖和巴塔耶那里得到了对“越界”最为清楚的表达,认为越界不是指先有限制,然后有越界的情况发生,像打破禁忌或违法那样,情况恰好相反,是先有越界才有了界限。因为禁止或限制正是权力范围的终点,越界并不是拥有力量和掌握力量的人,在特定情况下,仍有能力为之的行动展示。越界所指引出的,是无论如何都无法到达的境地:对完全无法企及的场域的攻击,对无法超越的东西的越界。当权力不再是人的最后依归时,越界才会降临。因此,对于福柯大量分析的“权力”我们将做出非常另类的解释,正是这种对于越界的理解,使我们必须重新评价许多事务,并且找到一种极限体验的可能性。

说福柯关心主体,不如说福柯为了体验主体消解后的极限景象会是如何。在他的“‘越界’序言”(“A Preface to *Transgression*”)中,表明了越界并不是一个超验的概念,当然更不是指一种无以跨越的极限,真正说来它是指一种极限,指一种可能的空间,不是缺乏或受挫的意思,而是超越了二元论述的排斥性结构,这种超越完全源于界限自身发展的结果,系谱学揭露了其中不可靠的结构,并为此打开了其可能性。

尽管福柯并没有论述到神圣,但我们可以从他对疯癫史的分析发现,神圣是随着疯癫被排斥的同时也一道被葬送了。神圣宛如死亡一般,它属于“域外”之物,它无法被分类、无法精确地纳入

任何的范畴之中，甚至不是我们决定它而是被它决定。可见，福柯对于一切事物的系谱学分析，尽管悲观地发现知识和权力联手执行排斥，但其最终即是指出了存在着许多“被排斥在外”的东西，这些隐蔽、晦暗、不明的东西。最后，借助于福柯在“作者是什么？”文中一段意味深长的话来总结以上的说法：

如果作者之死只是一再地作空洞的重复显然是不够的。同样的，如果一再宣布上帝和人之死是同时发生的也是远远不够的。现在我们需要做的是找到作者隐退所留下的空间，追踪分散于各处的缺口和空隙，探寻到作者之死后我们所能看见的自由空间和功能。

正是形而上学的上帝死了之后所留下的空间无限的宽广，作为“外边”的神圣，总是已经在开始的外边，对神圣的迷狂这种极限体验，正是所有“宗教经验”着迷追求的“最高境界”。

总之，神学中的神圣或类似于着魔式的出神(ecstasy)越界，即是进入另外一种场域，在这个场域中，权力和宰制不再是主要关注的事件。同时，越界也是在一种主体丧失之后，主体不再起作用的情况之下，“任凭”或“放任”他者的入侵，因此这像是死亡之域，是决定激烈质疑自己遭遇的反应，如狂喜状态，没有人可以说清楚究竟发生了什么事情，是无穷无尽、意义丰富的“出超”。