

夢影像、釋夢學與美學之軸： 傅柯系譜學對「經驗」的雙引號思考

Dream Images, *Oniroticon* and the Axis of Aesthetics:
Foucault's Double-Quotation-Marks Thinking On "Experience"

龔卓軍

GONG, Jow-Jiun

國立中山大學哲學研究所 副教授

Associate Professor, Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University

摘要

本文*透過傅柯《性特質史》第3卷《關注自我》一書中討論阿爾泰米朵爾的《夢想要訣》，指出這當中蘊含對人文「經驗」的批判存有學、系譜學思考與隱含的美學之軸，本文稱之為「雙引號」思考。本文認為晚期傅柯的方法論中包含了一種自我關注的技術，傅柯指出，阿爾泰米朵爾把夢的影像當作「能指」，他的工作並不是從「所指」的角度去進行夢的詮釋，換句話說，諸如亂倫慾望、同性戀慾望、自戀這些精神分析釋夢工作所設定的「所指」，並藉以規定慾望主體無意識潛內容意義的基本概念和理論框架。而傅柯本人則再度把阿爾泰米朵爾的釋夢學置入希臘羅馬時期「自我關注」的工夫系譜中，透過這種系譜化的雙引號思考，對意義的形上學與去歷史化的思考題採取距離。

關鍵詞：傅柯、阿爾泰米朵爾、釋夢學、夢影像、美學之軸

* 本文為筆者95年度國科會研究計畫「身體與自然——一個跨文化的論述-當代思潮中的自我陶養與身體論(II)」(95-2411-H-110-024)之研究成果。原宣讀於2006年4月28~30日於中央研究院民族學研究所舉辦之「第三屆「台灣本土心理治療學術研討會：倫理主體與本土(文化)療癒」」會中回應人黃冠閔教授提出許多寶貴意見，經過修正為此文。

Abstract

This paper aims for the philosophical meaning of the Foucauldian way of double-quotation-marks thinking. It focuses on Michel Foucault's discussions about Artémidore's text *La Clef des songes* in *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi* and attempts to point out how a critical ontology, a genealogical methodology and an axis of aesthetics are implied in such a way of thinking as well as a technique of the self. Foucault showed that Artémidore put the dream images as signifiers and did not search in them for some definite signified. In this way, Foucault insists on his earlier critical position in remarks on Ludwig Binswanger's *Dream and Existence* against Sigmund Freud's psychoanalysis. Through the confrontations of Freud's theology of meaning and the internalization of meaning, Foucault invented a technique of self from the outside, from the praxis of genealogical subjectivization. (db)

Keywords: Foucault, Artémidore, dream image, Oniroticon, axis of aesthetics

夢的世界並不是幻想的內在花園。如果夢者在做夢時遇見了他自己的世界，這是因為他能夠在那兒認識到他自己命運的事實：他在那兒發現了他的存在與他的自由的原初運動，不論是一種有所成就的狀態或是異化的狀態。¹

——傅柯，〈夢與存在導論〉

間距：夢影像與意義間的斷裂

筆者曾經針對現代繪畫經驗提出這樣的問題：塞尚、梵谷、克利、馬格利特這些畫家所實踐的西方現代繪畫經驗，究竟該歸屬於傅柯意義下的知識之軸、權力之軸，還是倫理之軸？對於這些畫家的作品及其所強調的獨特視覺經驗，究竟要被放在三個問題之中的哪一個問題化領域中呢？亦或在它們之外，還潛藏了一條「美學之軸」？²

如果我們另立此一美學經驗軸線，我們面對的問題內涵是：「我們如何自我構成爲美學的判斷或創作主體？」而這樣的判斷與創作主體除了以批判的方式面對我們所受的美學歷史限制之外，最主要的任務其實是「美學實驗」，也就是傅柯自己所說的：「考驗踰越各種歷史限制的可能性」。更進一步說，從圖象與論述的間距與斷裂來看，傅柯在 1954 年爲賓斯汪格 (Binswanger) 所做的〈夢與存在導論〉一文中，指出弗洛伊德的精神分析在面對做夢經驗進行詮釋工作時，也存在著類似美學判斷中「影像與意義」間的斷裂問題。傅柯說：

透過《釋夢》，夢進入了人文意義的場域。在夢經驗 (expérience) 中，行爲的意義似乎模糊了。就醒覺意識沈入黑暗、忽隱忽現而言，夢似乎鬆脫、最後又統合了意義的紐結。夢過去曾被視為意識之無意義狀態 (non-sens)。我們看到弗洛伊德如何把這個命題轉向，讓夢成為無意識的意義 (sens)。從夢的無意義狀態轉向揭露其潛在意義，整體的詮釋工作席捲而入，成為強調的重點。更重要的是無意識被設定為實現狀態，成為心靈的切片和潛內容。更有甚者：它進展到忽略了另一個問題面向的程度，也就是它其實也質疑了意義 (signification) 與影像 (image) 的關係，這是我們此處的關懷所在。³

換句話說，如果夢的意義與夢的影像事實之間乃是斷裂關係，或至少存在著重大的裂隙，那麼弗洛伊德無異在操作一種由「欲望」(Désir) 的古典形上學出

1 Michel Foucault, «Dream, Imagination and Existence: An Introduction to Ludwig Binswanger's "Dream and Existence"», in *Dream and Existence*, ed. by Keith Hoeller, New Jersey: Humanities Press, 1993, p.254, or "Introduction", in *Dits et écrits I: 1954-1975*, Paris: Gallimard, 2001, 121.

2 參見龔卓軍，《身體部署》，台北：心靈工坊，2006，第四章「兩種間距存有學」。或〈間距存有學之微差：梅洛龐蒂與傅柯論視覺〉，中央研究院中國文哲所主辦「晚期傅柯與傅柯之後」國際學術會議，2006年2月。

3 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 34. *Dits et écrits I*, 97.

發，進而延伸出的一套「意義神學」(théologie des significations)⁴，其中的欲望形上學真理已預設了它自己對夢的想像造形進行心理意義的細部闡釋，並得以對夢進行完整的意義形構。也就是說，這些詮釋話語其實只能先預設一套嚴格的句法規則締造了種種夢型態上的造形，才可能進行夢的無意識意義分析。但是，從知識論角度來看，弗洛伊德並不能預先認出夢經驗的語言結構，這種意義結構只能從夢經驗中抽取、演繹而來，但整個釋夢行為本身卻不得不預設夢經驗——像任何一種表達行為一般——有一套潛存的意義結構，因此，釋夢的語言就與夢的影像經驗形成一種弔詭關係：

夢的詮釋自然變成了一種方法，它被設計來發現一種特殊語言中的字詞意義，但這種語言的文法我們卻並不了解：它變成一種考古學家面對一種已失傳語言時使用的交叉參照方法，一種透過機率的認定方法，就像在破譯某些密碼，一種像最傳統占卜藝術中找尋意義上之彌合的方法。⁵

就此而言，弗洛伊德對「夢影像」的結構，已預設了其為「欲望句法」的表現，將「影像與意義」間的間距裂隙視為透明無礙，夢影像於是成為壓抑作用下的影像語言，或者是欲望為達滿足而退行至原始圖象狀態的語言，就如同史瑞伯的案例被弗洛伊德解讀成「父親形象」透過太陽神、「阿里曼影像」(Ahriman image)的符號象徵聯結，成為神奇的妄想症譫妄語意架構：由「我不愛他」，轉為「我恨他」；由「我愛的不是他」，轉為「我愛的是她，因為她愛我」；由「並不是我愛這個男人」，轉換為「她愛他」；經過這一系列的主格與受格的語意學變換，最後總結為：「我愛她」，最後再經過一系列的矛盾折射，變成：「我並不愛任何人，我只愛我自己。」傅柯認為，在這一系列的句法運作過程中，「意義的心理學被輕易轉向語言的心理學，而影像的心理學則被膨脹為幻想的心理學。」⁶於是，夢的影像被化約為早年經驗的欲望語意折射，夢影像的物質狀態所具有的多元意義，被形構為亂倫欲望的夢、嬰兒退行的夢或回轉到自戀狀態的夢，影像與意義的「間距」(distance)⁷消失於無形，欲望變得可見，但是，就此間距的無法抹除、並不斷成為一個精神分析釋夢「起點的不確定狀態」⁸而言，「精神分析從來無法成功地讓影像說話。」(La psychanalyse n'est jamais parvenue à faire parler les images.)⁹

在這裡，我們發現「圖象與論述」間的斷裂問題，似乎已超越了美學上的實驗範圍，弗洛伊德對夢影像的詮釋取向，已進入了一種傅柯所謂的「想像人類學」與人的「存在結構」的詮釋實踐問題。同樣的，傅柯透過對胡塞爾《邏輯研究》

4 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 35. *Dits et écrits I*, 98.

5 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," pp. 35-36. *Dits et écrits I*, 99.

6 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 37. *Dits et écrits I*, 101.

7 Ibid.

8 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 36. *Dits et écrits I*, 99.

9 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 38. *Dits et écrits I*, 101.

中對「符號」(sign)與「徵象」(indices)之間距的討論，提出現象學的解決方法與精神分析同樣將夢經驗的「真理」導向與「外在脈絡」脫勾，而只透過「內在性」的模式來掌握「表達行為」(夢亦屬此非語言表達行為之一種)的意涵，於是，意義心理學成為中心，認知的問題成為真理問題的核心，心理病理學於是成為病理意義認知的問題，醫病關係在此強調意義認知的人類學模式下，使倫理的行為被轉換為客觀認識的意義交換關係。

依照這種 19 世紀所發展出來的現代知識型認識模式，不論是關注自我或關切他人，在技術上只涉及到認知意義的建立，對於夢的經驗內涵，對於夢經驗與語言使用上的斷裂現象，只能該透過語言統攝的認知模式來建立夢經驗的客觀意義，但是，顯然被語言介面化約掉的多向度的夢影像經驗，赫拉克利圖(Heraclitus)的斷裂原則：「我們醒時共享世界，每個睡眠者卻處於他獨有的世界。」¹⁰卻在語言化的過程中被遺忘。

在這裡，如果我們回過頭來深究上述「美學之軸」的試探性說法，並對照傅柯對「倫理之軸」的說明，我們不得不注意到，傅柯在 1984 年接受方塔那(A. Fontana)的訪問，後來在《世界報》(*Le monde*)刊出的訪問稿標題是〈一種生存美學〉(*Une esthétique de l'existence*)，這是傅柯少數使用到「美學」或「審美」這個字眼的一篇文章。傅柯在這次訪問中，將古代的道德與基督宗教道德區分開來，認為前者「基本上是一種自由的實踐和風格。」¹¹古代道德的主體的存在意志主要是在追尋一種生存的倫理(*une éthique de l'existence*)，致力於確立自己的自由以便讓自己的生命本身得到某種他人所認可，甚至確立為後代的典範的形式。也就是說，他的生命本身變成了一種親身的藝術作品(*une oeuvre d'art personnelle*)，變成了他的生活狀態，只不過這種個人的道德意志，到了基督宗教出現之後轉由上帝的意志所取代，然而重點在於，仍舊有某些工夫實踐(*pratiques ascétiques*)的方式遺留下來，這個部分顯然仍與個人的自由實練有關。換言之，基督宗教的道德確立之後，道德變成了純粹對於規範和法則的服從，對傅柯來說，「這樣一種古代道德的缺席，應該對應著(*doit répondre*)一種生存美學的追尋。」¹²從存有學的角度來看三大思考軸線中的「倫理之軸」，在批判存有學對於知識形態與知識主體的歷史限制、對於社會機制與權力主體的歷史限制的思考之外，傅柯強調，還有一個領域：自我技術之域。亦即在瞭解前述兩條知識與權力批判軸線之外，仍然存在一個自由領域，要求人們尋求確切的「自我技術」，來對於自己的存在做決定、做選擇。如果這個「自我技術」問題就是傅柯所謂的「倫理之軸」的基本意涵的話，那麼現代心理學工作者的生命選擇與自我技術，亦可以納入「倫

10 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 50. *Dits et écrits I*, 118.

11 *Dits et écrits II*, 1550.

12 *Dits et écrits II*, 1551.

理主體如何自我塑造為主體」這樣的思考軸線來考量，換句話說，本文的目的，也就是要從傅柯關於釋夢方法的系譜學考察中，思考現代心理學知識的歷史性限制與其中的倫理問題，並提供另一種在地心理學或人類學思考的可能。¹³

就此，我們注意到了晚期傅柯所提出的「自我技術」、「生存美學」與「經驗」概念，來思考心理學中的主體系譜問題。

自我技術與西方主體的系譜考察

首先，我們必須澄清晚期傅柯的「自我技術」(les techniques de soi)概念。「自我技術」這個概念可以從傅柯對於西方古代思想中「自我關注」(le souci de soi)這個議題的脈絡談起。傅柯在《主體詮釋學》(*L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*) 1982年1月6日第一個小時的講稿中，界定了「自我關注」從西方古代哲學開始所具有的特定意涵。¹⁴「自我關注」這個議題的提出，被傅柯視為思想史上的一次事件，它牽涉到現代主體存在方式的諸多決定因素，換句話說，從蘇格拉底敦促年輕人關心自己開始，從古代哲學到希臘化和羅馬思想中，「自我關注」這個議題得到了極大的擴展，並且構成了基督宗教精神修養的準備階段，「自我關注」後來變成了基督教禁慾主義的基本形式，最後，經過笛卡兒與康德哲學的轉折，「自我關注」所帶有的主體性議題被進一步哲學化，失去了它對「精神性」的要求，變成一種與自然科學客觀主義平行的主體性哲學。

傅柯首先舉出「自我關注」這個概念的三種內涵¹⁵：首先，「自我關注」牽涉到一種態度，一種關於自身、關於他人、關於世界的態度，也就是如何構想事物，如何構想立身處世、行為舉止以及與他人交往方式的相關論題；其次，「自我關注」牽涉到將注意力的轉向，也就是將注意的焦點由外向內轉，由外部、他人和世界轉向「自己」的存在，這時候，無可避免的要涉及到自我治理、自我省察，對我們的思考、感覺和生活進行沈思與訓練；第三，「自我關注」不僅僅是注意力的轉向，還牽涉到自我控制、自我改變與自我淨化的相關實踐，在這些實踐當中，有些是涉及知識和哲學層面的，譬如聆聽、沈思的技術，有些是涉及道德倫理與精神修養層面的，譬如記憶過去的技術、良心省察的技術，或者根據表象對精神的影響來檢查表象的技術。從這三個重點來看，「自我技術」不僅涉及到知識、權力、倫理關係的處理，也涉及到自我如何面對自我在思想、感覺、關係、生死流變中，主體性與真理的間距(écart)。

13 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 32. *Dits et écrits I*, 94.

14 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil, 2001, pp. 3-26. 中譯本 米歇爾·福柯著，《主體解釋學》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2005，頁3-29。

15 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pp. 12-13. 《主體解釋學》，頁12-13。

就此而言，《主體詮釋學》不外是在考察西方文化史中各種生存方式、生存態度、以及相關的各種反思方式，也就是讓「自我關注」成為極端重要現象的各種相關「自我技術」的實踐，這些實踐可以說是主體性的歷史，也可以說是主體性的實踐史。傅柯對於這個議題的關注，有其當下的批判意涵。他特別提到，經過笛卡兒主體哲學的轉折，「自我關注」的精神性意涵被貶低，而被化約為「認識你自己」，這時候的主體，已經成為一個必須要被認識的客體，成為客觀知識的來源，於是，現代哲學通過這種方式把主體簡單的視為意識形式，所謂的真理以及真理的來源，就等於認識你自己的意識形式，這種主體性哲學的「自我技術」，排除了「自我關注」原本的豐富意涵，至少，尼采思想後來所提醒的「身體作為一種更廣闊的理性」，在笛卡兒哲學的轉折點上，已經事先被貶低了。

面對現代哲學對於主體性的窄化，傅柯進一步區分了「哲學」(philosophie)與「精神性」(spiritualité)。¹⁶他認為「哲學」是一種思維方式，追問著是什麼條件允許主體達到真理，「哲學」試圖規定「主體獲得真理的各種條件和侷限。」另外一方面，所謂的「精神性」，也就是「主體為了獲得真理而用來塑造自己的各種探究、實踐、修養工夫與體驗。」這種「精神性」在西方歷史的脈絡上有三個特點：首先，真理不是透過一次簡單的認識活動而給予主體，為了要達到真理，主體必須改變自己、轉換自己，與自己當下的狀態有所不同，真理是透過主體存在的劇烈變動為代價才給予主體；其次，主體在通向真理的過程中有各種轉變的形式，有一種形式是透過主體的上升與超越，脫離他原本的實際處境，這也就是基督宗教式的「愛的運動」，另一種方式則是透過修養工夫，也就是自己對自己的一種透工(perlaboration)，自己對自己的重新調整，透過長期的修養工夫讓主體達到改變；第三，這裡所謂的「真理」並不是一種固定的內涵，可以在主體轉變之後客觀的給予主體，這裏所謂的「真理」(vérité)反而是讓主體達到清澈澄淨的狀態，讓主體的靈魂得到安寧，「真理」乃是讓主體完成其自身，完成主體的存在或改變主體存在狀態的一條道路。傅柯認為，整個西方古代思想在面對「如何達到真理」這個議題的時候，其哲學問題與精神性實踐從來沒有分開過。

如果從系譜學的角度來看，傅柯在1980年11月17日所做的演講〈主體性與真理〉(Subjectivity and Truth)¹⁷一文中，明顯的指出他在這裏所關心的論題：現代主體的系譜學。

這篇演講明確指出了《主體詮釋學》有其當下的批判意旨。對傅柯來說，在第二次世界大戰之前，甚至一直延伸到二次大戰之後，法國哲學與整個歐洲哲學都被主體哲學所籠罩，在這裏傅柯指的特別是以沙特和梅洛龐蒂思想為主的法國

16 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pp. 16-18. 《主體解釋學》，頁16-17。

17 Michel Foucault, *Religion and culture*, ed. Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, pp.158-169.

現象學。現象學哲學認定自己的最高目標就是作為所有知識的基礎，所有從進行意義活動的主體所延伸而來的所有意義的原理。對於意義活動主體這方面的問題給予重視，這種影響當然是來自於胡塞爾的衝擊，他所寫的《笛卡兒沉思》與《歐洲科學危機和現象學》在法國廣為流傳。但是，對傅柯來說，主體所佔據的關鍵地位更具有政治上的意義，特別是與當時體制上的脈絡息息相關。因為，從笛卡兒的哲學開始，對於法國的大學來說，體制內的哲學只能夠以笛卡兒的方式來推進。另外一方面，由於戰爭、屠殺、暴虐所造成的荒謬感，在那個時候似乎要依靠個別的主體來為他自己的存在抉擇給出意義，因而凸顯出個別主體在哲學思考上的優位。這樣一種思考上以超越主體為中心的「自我技術」對傅柯來說不無問題。

到了戰後，哲學上的主體的強調不再是不證自明的。存在現象學一直被隱藏的兩個理論弔詭已經無法再被規避。第一個就是現象學意識哲學沒有辦法建立知識的哲學，特別是關於科學知識及其批判；第二個問題就是這種關於意義的哲學的政治問題，從社會結構的觀點來說，存在現象學沒有辦法把關於意義的系統結構與意義作用的形構機制加以說明清楚。雖然馬克思主義或新馬克思主義宣稱他們足以超越存在現象學的限制，但傅柯仍然對新馬克思主義所蘊含的人文主義的論述不滿，傅柯認為，新馬克思主義想要用「真實的人」的訴求來取代抽象的主體，這種烏托邦主義或末世論，當然會把政治內部的現實掩蓋起來。

傅柯的哲學企圖就是想要透過關於主體的系譜學來跳出主體哲學，透過研究不同歷史階段主體的形構，引導我們思考一直到今天形成對於「自我」的現代概念有什麼樣的系譜。

從這個脈絡來說，傅柯將這個計畫用兩種方式來推行。首先，在《主體詮釋學》之前，傅柯已經處理了現代的理論體制，關乎主體問題的理論體制。傅柯在《詞與物》(*Les mots et les choses*)¹⁸這本書當中分析了各種主體的學說，說話主體、生命主體、勞動主體。另外，他也處理了屬於實踐方面的知識與理解，這些實踐是在一些制度中形成，如醫院、瘋人院、監獄。在這些體制當中某些主體變成知識的對象，同時也成為被宰制的對象，譬如《臨床醫學的誕生》一書中所描述的醫學集體主體。而到了《主體詮釋學》這個階段，傅柯希望進一步研究一些知識與理解的形式，主體能夠透過這些「自我技術」的形式來創造他自身。

經過《性特質史》(*Histoire de la sexualité*)第一卷寫作之後長期的沈默與自我批判，傅柯依據哈伯瑪斯(J. Habermas)所做的提示，將人類社會當中區分出三種主要的技術類型：首先是「生產的技術」；這些技術可以讓我們生產、轉化、

18 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

操縱事物；其次是「意義符號的技術」：這些技術可以讓我們運用符號系統；最後是「宰制的技術」：這些技術可以讓我們決定個體的行為、把某些意志強加在他們身上、讓他們屈從於某些目的或目標。

傅柯在研究自然科學史的時候，認為科學史不僅僅是生產的技術或者是語意符號的技術，相對於涉入其間的主體來說，科學史本身還蘊含著相當重要的宰制技術。的確，從主體的系譜學來看，宰制的技術是其中最重要的一環。但是，傅柯透過分析「性經驗」與「性特質」，越來越覺察到在所有的社會當中，還有另外一種技術：這些技術可以讓個體通過自己的方式，啟動某些特定的運作，運作他們的身體、他們的靈魂、他們的思考、他們自己的行為，透過這種方式來轉化他們自身、修正他們自己，並且達到某種完美、幸福、純潔、具有超自然力量等等的狀態。傅柯把這樣一種類型的技術稱之為「自我技術」或「自我技術學」。

傅柯認為，如果我們想要分析西方文明當中主體的系譜學，我們必須不僅僅把生產、符號、宰制技術考慮進來，同時也要把「自我技術」考慮進來。特別是必須把宰制技術與自我技術兩種類型技術間的互動考慮進來。的確，宰制技術讓個體間得以相互宰制，但歸根結底，任何宰制卻必須仰賴個體對於他自己的行為來得到運作。反過來說，透過兩種技術的互動，自我技術被整合到種種強制或宰制的結構當中去。傅柯認為他在研究瘋人院、監獄等議題的時候，過度強調了宰制的技術。「所謂的規訓在這一類的體制當中雖然很重要，但是規訓在我們的社會當中只是治理人群的藝術當中的其中一個面向。」¹⁹特別是在面對性壓抑與性解放的弔詭現象時，傅柯無法把權力的施行看作是純粹的暴力或者是嚴苛的高壓強制。就此而言，傅柯在 1980 年代《性特質史》第二卷轉而注意到性的相關權力展現在相當複雜的關係裏面：這些關係涉及了一整套的理性技術，而這些技術的通行，多少是由於高壓強制的技術學與自我技術學之間做了微妙的整合所造成的。換句話說，主體本身自我內化各種慾望的技術，必須納入治理問題的考量當中，特別是在性經驗的場域，其出發點無法規避「自我技術」的運作。

於是，傅柯回到古代思想去尋繹「自我技術」的系譜。他指出希臘哲學學派的主要目標不只是闡釋理論、進行理論上的教學，而是對於個體的轉化。希臘哲學的目標是給予個體一種品質，這能夠讓他比別人活得不一樣、活得更好、更為幸福快樂。在這個目標當中，相對於現代主體性哲學、人文科學、生命科學與經濟學的理論設定，「自我檢查」與「告白」這類基督教與現代自我治理的技術只佔了一個相當有限的位置，也就是說，「說出關於自我的真理」的義務，其實不是古代哲學與精神性關注的焦點。

19 Michel Foucault, *Religion and culture*, ed. Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, pp.162-163.

這當中有兩個理由。第一個理由就是，希臘與希臘化羅馬哲學訓練的目標，是讓個體配備某些一定數量的戒律，能夠讓他在所有的環境中引導自己的行為，而不至於讓他失去「自為主宰」的狀態、精神上的平靜狀態、身體與靈魂上的純潔狀態。從這樣一種原理，延伸出來關於「師父話語」的重要性。師父的話語，必須要去說、去解釋、去說服；他必須要給予徒弟一種普遍的關於他的生活的規範，所以，「自我技術」的口語化、語言化，是發生在師父這一邊，而不是發生在徒弟這一邊，徒弟的工作是實踐與自我轉化。這與中世紀基督宗教和現代精神醫學中主從關係的設定大不相同。

為何在古老的良心指導中，「告白」的義務並沒有那麼重要，還有另外一個理由。因為，與師父的連結關係在那個時候是偶然的，也就是暫時性的。它是兩個意志之間的關係，並不蘊含了一種全盤和決定性的服從。一個人徵求或者接受師父或是朋友的建議，為的是要持續面對考驗、失去親人、被放逐或者命運的逆轉等等。更進一步說，一個人在某些時候把自己放在師父的指導之下，為的是能夠有一天能夠有自主的行為，進而不再需要任何的建議。古老的指導關係，傾向於讓被指導者走向自主性。在這些條件之下，我們可以了解，用一種現代科學或精神醫學式的定論與窮盡的論述深度，來全盤探索自己，並沒有完全的必要性。我們沒有必要把關於自己所有的事情說出來，透露一個人最私密的祕密，等於讓師父能夠對一個人施加完整的權力，這並不是師徒關係的核心。換句話說，在全能的指導者的眼光下面把自己做一種全盤而持續的呈現，把主體本身純粹當作一種客體來考察，在古代哲學與精神性傳統的指導技術中，並不成為其根本的特徵。

就此而言，傅柯認為上述自我技術的「精神性」探求與相關的師徒關係，並沒有完全消失在笛卡兒與康德哲學的主體轉向之後。譬如，史賓諾莎就追問：「為了能夠達到真理，我應該憑什麼和如何改變我自己的主體存在呢？」即使到了 19 世紀的哲學，在黑格爾、謝林、叔本華、尼采，以及 20 世紀的晚期胡塞爾、海德格都認為認識活動與精神性的要求不可分而論之，認識真理的方法與主體存在的改變必然有所聯繫，換句話說，哲學思考的內部仍然有一股壓力，促使人們思考精神性的結構問題。到了馬克思主義和精神分析，「究竟什麼是主體的真實存在」這個議題與「如何改變主體」這個議題仍然緊密關聯。對傅柯來說，這兩個問題之所以緊緊相依，就是因為它們帶有精神性的特點，不可能被摒除在知識之軸、權力之軸、倫理之軸所交錯而成的根本問題——「主體性與真理」的問題叢結之外。不論是階級問題、黨派問題、加入群體、加入學派、學習特殊技法、培養精神分析師，都牽涉到為了達成真理而必須面對培養主體、轉化主體的技術條件。

釋夢、自我技術與關切他人

更具體的來說，傅柯在《主體詮釋學》當中提到了許多自我技術的問題，這些修養的技術牽涉到通向真理的特殊知識。²⁰譬如在古希臘與希臘化時代和整個羅馬世界所流行的靈魂淨化儀式、聚精會神的技術、自我退隱的技術、忍耐實踐、睡前的良心省察，另外還有許多自我考驗的技術，譬如早起後做長時間消耗體力的運動，增進食慾，然後在面對豪華餐桌上面豐盛的菜肴進行沈思，最後卻喚來奴僕把這些誘人的食物吃掉，自己則反過來吃僕人的簡單食物。簡單的說，這種自我關注與「生活的藝術」幾乎涵蓋著同樣的領域，換句話說，自我關注與自我技術的實踐變成了一種「生命技藝（*tekhne tou biou*）」²¹的實踐，同時也在希臘化的世界裏變成了哲學的基本定義。

這個古老的哲學定義，包含了對於自身、對於文化世界、對於其他人的生活方式的批判活動，它不只是培養某種自我技術的能力，更是要改正已經存在的過錯的自我技術問題，所以自我技術的修養實踐如同是在進行某種自我的醫療照顧或門診，它需要他者（other）的存在，或者是為了工夫實踐而聚集起來的實踐團體，甚至是一個哲學學派。老師在這裏的位置非常明顯，但由於工夫實踐者必須把自己塑造為主體，因此雖然有老師的介入，但老師並不是控制主體回憶的人，而是個人與他的主體塑造之間的關係中介，換句話說，老師成了真理的中介，而不是真理本身的顯現。

在上述自我技術與主體系譜的脈絡下，我們要回到關於「夢經驗」究竟是一種什麼樣的經驗，來重新思考釋夢的技術問題。傅柯在《性特質史》第二卷《快感的使用》（*L'usage des plaisirs*）²²一開始就對「性特質」（sexualité）打上了雙引號（guillemets）。這個雙引號對於「夢經驗」來說也具有方法論上同等的重要性。傅柯認為，性特質史既不是一種行為史，也不是一種現象史，所以重點並不是在對於性特質的各種形式、演進脈絡與傳播的歷史說明。同時，各種科學、宗教與哲學對於性特質的觀念也不是分析的重點，因為一般人正是通過這些觀念才在特定文化中形構成爲性特質的主體。相對於對「夢經驗」的討論與批判，傅柯在這裏對性特質經驗所使用的方法同樣是回到其歷史脈絡與限制中。就像傅柯在〈夢與存在導論〉中討論精神分析的釋夢學與生理心理學、實驗心理學之間的關係，他認為性特質經驗的建立，與不同知識領域的發展、各種文化（如宗教、法律、教育、醫學）制度規則規範的建立、個體們賦予自己的行為之意義感受（如責任、

20 特別是1月13日、1月27日、2月10日、2月24日，以及3月份全部的講稿，這些技術分佈極廣泛，從個人的修養工夫到學派團體的修行法門，從學生到老師的工夫，從身體層面、飲食、愛情、人際關係、家庭、政治到良心檢查、告白、書信、語言與真理的技術，可以說詳細討論了倫理主體與真理主體自我工夫的可能路徑。

21 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pp. 171-172, 248-249. 《主體解釋學》，頁191-192，273-274。

22 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984. 《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2002。

快樂、情感、感覺、夢想) 和生存價值所產生的變化都有關係，簡單的說，要討論性特質，等於是說清楚某種「經驗」(expérience) 在現代西方社會是怎麼樣構成的，個體們是怎麼樣發覺自己是「性特質」的經驗主體的。

這種經驗是向各種迥然不同的知識領域開放的，而且它的表現也有一套規則和約束。因此，如果我們把經驗理解成文化中知識領域 (domains de savoir)、規範型態 (types de normativité) 和主體性形式 (formes de subjectivité) 之間的相互關係 (corrélation)，那麼我們的計畫就是研究性特質作為經驗的歷史 (histoire de la sexualité comme expérience)。²³

在這裏，回到〈夢與存在〉導論中「影像與意義」斷裂的脈絡來看，我們看到了傅柯對於「經驗」所給予的雙引號所具有的兩個層次意含。首先是作為影像狀態的「經驗」，某種不可言說的經驗自身，它是向各種迥然不同的知識領域開放的，而具有各種形式的規則和限制，在這個層次上，經驗似乎與知識和權力是不同平面上的一種孤獨存在，限制在個體的「表達行為」感受中，卻具有一種靜默的、物質性的、無可名狀的超越性；另外一方面，又有一種「經驗」是「知識領域、規範型態和主體性形式」相混合之下的「相互關係」，這個作為知識、權力與主體性形式的「相互關係」的「經驗」是一種混成結構，這種經驗則是處於「主體性形式」與知識和權力交纏掛搭之後的主體狀態，也就是傅柯所謂具有特定歷史文化處境的性特質主體，或夢經驗主體。這樣一種相互關係，同時是客觀的知識與權力和主觀的自我意識兩方面的交纏物，因此，這種文化脈絡下的混成「經驗」，就其知識權力的內涵來說，無疑也排除了用現象學方法了解的可能。那麼，我們要如何理解這種在各種歷史文化脈絡中不斷運動變化的「主體性形式」呢？

對照我們之前討論的傅柯「知識之軸、權力之軸、倫理之軸」三大軸線的思考軸線，顯然，這裏的「主體性形式」涉及到傅柯對於「倫理之軸」的根本構想，傅柯說：

我們還可以設想另一些道德，他們把對各種主體化形式與自我實踐的探究作為自身強大而有活力的要素。在這種情況下，行為規範與規則的體系可能還未發展起來。如果與希望個體在與自身的關係中、在他不同的活動、思想和情感中把自己塑造成道德主體的要求相比，那麼相對來說，嚴格地遵守行為規範可能是不重要的。因此，這些道德強調的是各種與自我發生關係的方式，人們為之設想的各種方法與技術，為使自我成為認知對象而做出的各種努力，已經使得個體得以改變自己存在方式的各種實踐。²⁴

23 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, 10. 《性經驗史》，頁 124。

24 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, 42. 《性經驗史》，頁 144。

這些道德是以倫理為導向的道德，而所謂的「主體性形式」也就是面對「倫理實體規定」(détermination de la substance éthique)²⁵時，自我與自我發生關係的方式，這些方式在不同的文化中形成了各種方法與技術，使得自我不僅僅能夠認識自我，同時還能夠透過實踐工夫來改變自己的存在方式，進而影響、塑造、改變或屈從於主體所面對的倫理實體規定，這也就是所謂的主體化的過程。從康德的倫理學來說，道德必須是從普遍的、不計行為後果的道德規範來進行道德思考與道德實踐。在傅柯的分析中，他同意這一點，而並不認為參考普遍的「道德規範」(code moral)或當下文化的「行為道德」(moralité des comportements)而去計算實際的行為後果可以算得上道德。換句話說，道德的重點並不是行為與道德規範的一致，而是行為主體的意向當中具有法則性，同時發揮其主體的自由，跳脫由外在環境或後果考量所決定的狀態。但傅柯所重視的希臘羅馬時期的文化，似乎並沒有太多的道德規範與禁令，他認為對希臘羅馬人來說道德的重點並不在於與法則的內在關係，而在於行為主體不僅僅自己決定、自己表達其意願，更重要的是在此過程中主體對於整個倫理實體的規定也表現了一種更大脈絡的自由：透過他的行為表現他所選擇的生存方式，表現其「生存藝術」(arts d'existence)、其「自我技術」(techniques de soi)。²⁶

從對於夢經驗的界定到釋夢方法的系譜學考量，從自我技術到生存美學，我們注意到了〈夢與存在導論〉的後半部與《性特質史》第3卷《關注自我》(Le souci de soi)²⁷第一章之間的關聯。〈夢見他的種種快感〉(Rêver de ses plaisirs)這一章討論了夢經驗當中的性活動，以及對於這些性夢的詮釋方法與規則。傅柯選擇了西元2世紀占夢術士者阿爾泰米朵爾(Artémidore)的文本《夢想要訣》(La Clef des songes)作為中心，討論了這種自我技術在當時的文化脈絡中所涉及的知識領域、規範類型與主體性形式。傅柯之所以特別選擇這個文本，他強調是因為這本著作代表了當時流行的思考方式，在釋夢操作中也羅列了各種不同形式的性活動，卻沒有對這些性活動給予直接明確的道德判斷，而提出的是非常接近古典時代性快感的道德經驗所遵循的種種判斷圖式，不拘一格，換句話說，這種占夢術分析——不同於精神分析——的知識論基礎是「相似律」(loi de ressemblance)²⁸與「同構性原則」(principe d'isomorphisme)²⁹，但是它的關注焦點這是作為倫理上的生存技術與自我技術的一部分³⁰，這與弗洛伊德精神分析把關注焦點放在對於慾望主體的認識與轉化之上，有所不同。

25 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, 37. 《性經驗史》，頁 141。

26 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, 18. 《性經驗史》，頁 129。

27 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Paris: Gallimard, 1984. 《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2002。

28 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 24. 《性經驗史》，頁 358。

29 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 44. 《性經驗史》，頁 372。

30 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 12. 《性經驗史》，頁 350。

首先，與實驗心理學、精神分析和現象學的內面化思維相反，《夢想要訣》對傅柯來說指向一種外邊化的自我技術思維。傅柯強調阿爾泰米朵爾這本著作是一本日常釋夢實踐指南，同時在理論上也詳細討論了釋夢程序的有效性。與弗洛伊德不同的是，阿爾泰米朵爾的釋夢學接續著古老的民間傳統，讓睡眠中的影像活動變成現實的表徵或是未來的訊息，既然這種訊息對日常的理性生活可以給予忠告和建議，那麼，與其不得不尋求專業的占夢術士，不如創造一種方法讓自己可以解釋自己的夢；而既然人們無時無刻不得不面對未來即將發生的事件，那麼不如透過釋夢、占夢來為這些無法預期的事件做好準備，以減輕痛苦。³¹在這裏，釋夢的技術是作為文化生活的一部分，不分男女老幼、貧富貴賤，既然每個人都有一種最貼近自身經驗的神諭，那麼要成為在地人，就要採用這種在地的心理學或人類學傳統技術，也就是努力去解釋我們自己的夢經驗。從這種角度來看，夢經驗並不僅僅成為某種心理病理診斷的依據，而是作為關注自我的人與其當下和未來間距當中的連通器，作為某種面臨變故、自我轉化的橋接經驗。

但傅柯強調阿爾泰米朵爾寫作這本書有其特殊個人的目的，也有其一般性的倫理意涵，有其與傳統文化治療銜接的部分，也有跳脫文化治療的意圖。一方面阿爾泰米朵爾是為了吸引他兒子注意這一門生存藝術而寫，希望他兒子將來能夠成為一位優秀的釋夢者，同時也是寫給當時一般普通的男人。這個男人有其家庭與事業，或許還有奴僕。他關心自己的健康，也擔心周遭他人的生死，他的事業是否成功，他未來的貧富貴賤，他小孩的終身大事，以及他在城邦中所扮演的角色。換句話說，阿爾泰米朵爾這本書關注的是一個普通男人的自我關注形式，以及如何透過夢經驗的詮釋為這種普通人的自我關注給予自我生命塑造的機會。所謂的傳統文化治療，也就是透過宗教奇蹟、神諭命令的形式來進行治療，阿爾泰米朵爾對這方面敬而遠之，他關注的還是一個理性的人、一個普通的男人的日常憂慮形式，以及這種日常憂慮的轉化可能。³²

其次，阿爾泰米朵爾的詮釋核心，在於對夢經驗的「整體意涵」進行一種「雙引號式」的詮釋。從詮釋方法的角度來說，阿爾泰米朵爾的《夢想要訣》在指引讀者如何進行釋夢工作時，他關注的是能夠讓夢正確說出自身意義的技術，而不是把夢當作預言或奇蹟，所以他同樣注意到每一個被分析的夢中符號（能指），都有其相關物，但是種種的符號相關物（所指）又不完全是固定的，因為，在破譯夢中細節的同時，還必須考慮整個夢的整體意涵，換句話說，個別夢中符號的相關意義必須透過整體意涵的掌握才能夠釐清。然而，這種「整體意涵」要由誰來決定呢？這裏有一個雙引號思考的空隙。一方面，從阿爾泰米朵爾整個釋夢方法的

31 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 12-13. 《性經驗史》，頁 350-1。

32 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 14-15. 《性經驗史》，頁 351-2。

運作上，我們可以看到這種整體意涵是由操作這本生活指南的主體自己來決定，換句話說，這裏的釋夢或占夢活動是一種自我與自我的關係，自我在自我的經驗上工作，並試圖透過這種工夫過程，轉化其經驗內涵，具有更高程度的精神自由，選擇其生活形式。但是，從另外一方面來說，這種整體意涵有必須透過反思的研究和方法上的辯證才能獲得。³³怎麼說呢？阿爾泰米朵爾在提出種種整體意涵的可能性時，首先透過的是一種批判的方法，反駁種種對於占夢術的懷疑論調，說服不相信這種技術的人，然後仔細的閱讀先前的占夢術文本。傅柯說：

阿爾泰米朵爾不僅博覽群書，還詳細考察地中海世界各大城市及解夢人和預言家的藏書。「對於我來說，它不僅是我獲得的占夢書籍，我用它來進行重要的占夢研究，而且，儘管在公共場合謀生的占卜者受到嚴重的貶斥，人們對他們表情嚴肅、猛皺眉頭，說他們是江湖郎中、騙子和小丑，我卻不把這種貶斥當一回事，花了許多年的時間與他們交往，耐心傾聽古老的夢和它們的結局。在希臘諸城邦和泛埃及，在亞細亞和義大利，在地中海最重要的、人口最稠密的島嶼上，實際上沒有別的好方法來研究這門學科。」³⁴

這段文字讓我們回想到晚期傅柯所提出的批判存有學主張、系譜學方法，以及他對於「經驗」這個概念的雙引號思考。傅柯特別強調，阿爾泰米朵爾對於種種釋夢學文本的內容閱讀、對於種種釋夢經驗的田野採集，都是他所謂「經驗」的一部分，換句話說，這些經驗就是當時所及的一切知識領域與規範型態，他必須以自己的實踐「經驗」為線索，與這些材料進行比較和對照，讓自己的釋夢經驗與相關的知識領域和規範型態混成爲一種更具有結構性的釋夢「經驗」，在這種狀況下，他所寫的日常釋夢指南所具有的整體意涵就不是簡單推測的結論，也不是一種抽離當下文化生活脈絡的抽象實証性，而是參考到當時歷史條件——話語條件、勞動條件與生命形式——所形成的一種自我技術。

第三點，從關切他人的角度來說，《夢想要訣》當中的釋夢技術是在提供一種系譜學的自我技術，而非任何確切的道德規範。傅柯強調，這本書並不是要從性夢中找出規範性行爲的嚴格道德或要求，而是盡可能的揭露當時理解性行爲的流行方式和一般人所接受的性態度，所以，它提供了當時各種相關的性夢與釋夢的論爭，同時只提出各個方面的解釋步驟和分析方法，而完全不涉及對各種性行爲的價值判斷和道德內容界定，這顯然與一種哲學的工夫或態度有關。所以，不論是關於夢的經驗是關於婚姻、通姦、嫖妓、向奴隸求愛、僕人手淫、與父親或母親的性行爲、與自己的兒子或女兒的性關係、口交、與諸神的關係、以各種動物的關係、與屍體的關係、與兩個女人之間的關係，也就是說，不管是符合法律、

33 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 16. 《性經驗史》，頁 353。

34 Ibid.

違反法律還是違反自然的性夢，重點是在於做夢的主體創作了他的夢的影像，通過這些夢的影像預示著他身上將要發生的好事或壞事，吉利或不吉利，換句話說，這些夢中的性行為在這本著作當中完全不涉及道德價值與合法性的問題，也不涉及主體內面性的慾望結構的潛在話語規則，當然也就不屬於現代心理病理學所寄予關切的客觀心理學知識內容。傅柯強調：

我們無需在這本著作中探尋一種應該做什麼和不該做什麼的法則；而是探索它所揭示的一種主體的倫理，這種倫理在阿爾泰米朵爾的時代仍然流行。³⁵

另外一方面，透過釋夢的原則，傅柯也強調阿爾泰米朵爾強調做夢主體狀態的重要性。傅柯在這一方面所做的強調，顯然針對現代知識型所設定的「慾望主體」有所不滿，而欲透過希臘羅馬時代的「工夫主體」，突顯出主體系譜學上的差異狀態。傅柯在〈夢與存在導論〉中提到：「如果意識在睡覺時睡著了，那麼存在便在夢中甦醒過來。」(Si, dans le sommeil, la conscience s'endort, dans le rêve, l'existence s'éveille.)³⁶這裏所謂的「存在」如果不僅僅因為內面性的心理狀態有所不同而不同，還包括了傅柯所強調的外邊性的歷史條件限制之不同而不同，那麼，阿爾泰米朵爾在《夢想要訣》一書中強調了做夢主體的不同存在狀態，與其在內外邊之間所形成的「相互關係(或關聯狀態)」(corrélation)有關。換句話說，只有一個沒有「經驗」的人，才會將其慾望和厭惡赤裸裸地展現在他們的夢中。對於一個占夢術士或者聰明的靈魂，本身就會拒絕向自己展現他陷入其中的慾望狀態，所以做夢者不會簡單的看到他想要得到的女人或慾望對象，而是轉換為某種代表慾望對象的夢中影像，譬如：一匹馬、一艘船等等。另外一方面，作為有德性的靈魂的存在狀態是不做夢的，他們不會產生關於自身狀態的夢經驗，他們只會產生夢想，只會夢想到一些關於定理的事件，而他們也只認識清晰的定理性夢想。而一般人在這方面，除了對於其自身狀態的夢經驗之外，對於可能的外在事件狀態就只能產生寓意式的夢經驗，需要通過釋夢工作來加以詮釋，而不像定理性的夢想那樣清晰明瞭。

在這裏，傅柯強調阿爾泰米朵爾把夢的影像當作「能指」，他的工作並不是從「所指」的角度去進行夢的詮釋，換句話說，諸如亂倫慾望、同性戀慾望、自戀這些精神分析釋夢工作所設定的「所指」，並藉以規定慾望主體無意識潛內容意義的基本概念和理論框架，而在阿爾泰米朵爾的主體詮釋學當中並不存在，夢經驗本身被當作表現行為和影像自身來處理，他們在能指與能指之間運作，而這些影像內容與夢經驗的表現行為所涉及的性行為，並不從其實質的「所指」意義去解讀，所以這種運作邏輯，並不涉及到做夢者作為性行為的能動者對其性行為進行

35 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 27. 《性經驗史》，頁 360。

36 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 54. *Dits et écrits I*, 122.

任何實質價值判斷，而是將性行為的影像視作為夢中的影像經驗，作為影像的能指與表達來加以解讀，這時候，釋夢的工作就是從主體的夢經驗走向主體自身的修養技術——「從主體走向主體」(du sujet au sujet)³⁷也就是對於此夢經驗在其整體存在意涵的背景上所可能提供的存在方式調整契機，作為其生存美學的材料。

最後，讓我們回到〈論何謂啓蒙？〉一文中，傅柯認為康德啓蒙計畫的確切特色是「成熟性」(maturité)，是「在於有能力運用我們自己的理性，而不依賴他人的權威在我們需要用理性的地方引導我們」，這是批判的首要前提。此外，傅柯強調成熟的成就不是發生在自為依據或一勞永逸的基礎上，而是一個「持續的過程」，是「一種任務和義務」，更有甚者，既然我們對我們的「不成熟狀態」有責任，「就必須認定我們只能夠在我們自己改變自己的狀況下，逃離這種狀態。」「敢於認識」(Aude saper.)。³⁸當然，傅柯勸誡我們投身於成熟、自我教化的工作並不止於此。傅柯超越康德，指向藝術家波特萊爾(C. Baudelaire)，特別推薦我們「敢於權變」，有勇氣「發明我們自身」，就是要鼓舞我們運用自己的理性，決定我們要如何生活，同時也為我們自己的價值標準合法化，這些價值標準是我們在成熟實踐自己的自主性時，必然會感受到而必須面對的。³⁹

當阿爾泰米朵爾將占夢術視為某種像波特萊爾所說的玩家主義(dandysme)的自我技術，透過其苦心研究的日常占夢指南，把自我視為一種複雜且辛苦經營的對象時，這種關切他人或關注自我的整體技術對象，便不只是外在社會或內在心性，而是一種特定的話語技藝實踐，一種獨特存在方式的追求手段，一種自持的存在美學工夫——「把他的身體、他的行為、他的感受與激情、他的存在，做成藝術品。」⁴⁰對於傅柯來說，詮釋波特萊爾案例時，突顯了他將「美學之軸」或「倫理之軸」視為現代性(modernité)的主導因素，而所有的價值批判，在美學判斷「自成一格」(tautégorie)⁴¹的要求下，均無法脫離歷史當下的置身處境、身體感受、情感等真實身體行動因素，無法訴諸於「超越歷史偶然條件的啓蒙理性」，而其深沉的基本動力則來自於「對美好生活的選擇」，就像波特萊爾的辛苦自我鍛造，成為十九世紀中葉巴黎都城中第一批現代性文人作家一樣，這種特定的話語技藝實踐、獨特存在方式的追求，相較於現代心理學對於慾望主體的自我關注迅速轉化為一種客觀性的知識探求，轉化為一種關切他人的形式，如同拉岡所言，

37 Michel Foucault, *Le souci de soi*, 39. 《性經驗史》，頁 368。

38 *Dits et écrits II*, 1384.

39 參見龔卓軍，《身體部署》，台北：心靈工坊，2006，「附錄：審美現代性之爭：哈伯瑪斯與傅柯論波特萊爾」或〈審美現代性之爭：哈伯瑪斯與傅柯論波特萊爾〉，收於《中外文學》，第30卷第11期，2002年4月，頁32-61。

40 *Dits et écrits II*, 1389-1390.

41 J-F. Lyotard, *Leçon sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991, pp.21-29. 李歐塔在討論康德第三批判時，運用「自成一格」(tautégorie)這個概念來闡述審美對象依感覺(sensation)而自我發現、自我建立、自我證明的相關感性範疇作用。

在我和他人的一切關係中，甚至在最善意慷慨的幫助中，必然產生攻擊性。傅柯關注的焦點顯然在現代心理學對於慾望主體所建立的知識體系與正常化規範要求之上，除了對於這種現代知識型在倫理意涵上「關切他人」的人類學傾向給予批判之外，其關注焦點明顯轉移至其希臘羅馬「自我關注」與「自我技術」的真理與倫理關係調整技術上。就此而言，將阿爾泰米朵爾夢想要訣置放於《性特質史》第三卷《關注自我》的卷首第一章，傅柯透過「自我關注」的問題化場域，呼應了自己在30年前在〈夢與存在導論〉中對於現代心理學、哲學或廣義的人類學釋夢工作的批判時，所隱藏的主體詮釋學與倫理學意涵——一種讓存在甦醒、讓其襄助自我轉化的自由工夫過程。至此，讓我們回眸青年傅柯在〈夢與存在導論〉指出夢經驗與釋夢所具有的倫理意涵，做為本文的總結：

夢經驗無法與其倫理內容分而論之。不是因為它可以透露隱秘的傾向、不被允許的欲望，也不是因為它可以釋放成群的本能，也不是因為它能夠，像康德的上帝，「直探我們的心房」；而是因為它以其本然意義恢復了自由的運動，顯示它如何建立自己或與自己異化，它如何在世界中形構自身為徹底的責任，或者是它如何忘了自己、拋棄自己，投入因果關係紅塵中。⁴²

42 Michel Foucault, "Dream, Imagination and Existence," p. 52. *Dits et écrits I*, 119-120.

參考文獻

龔卓軍，《身體部署》，台北：心靈工坊，2006。

Foucault, Michel. «Dream, Imagination and Existence: An Introduction to Ludwig Binswanger's "*Dream and Existence*"», in *Dream and Existence*, ed. by Keith Hoeller, New Jersey: Humanities Press, 1993. or "Introduction", in *Dits et écrits I: 1954-1975*, Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

----- *Dits et écrits II: 1976-1988*, Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

----- *Les mot et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.

----- *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris: Seuil, 2001. 中譯本米歇爾·福柯著，《主體解釋學》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2005。

----- Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs, Paris: Gallimard, 1984.《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2002。

----- Histoire de la sexualité III, Le souci de soi, Paris: Gallimard, 1984.《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2002。

----- "Subjectivity and Truth," in Religion and Culture, ed. Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, pp.158-169.

Lyotard, Jean-François. Leçon sur l'Analytique du sublime, Paris: Galilée, 1991. Visker, Rudi. Michel Foucault: genealogy as critique, trans. Chris Turner, London: Verso, 1995.

----- Truth and singularity: taking Foucault into phenomenology, Boston: Kluwer Academic, 1999.