

自我技術與權力關係：福柯晚期理論中的主體化困境

張美川

北京大學社會學系

摘要 本文考察福柯晚期理論中，自我技術與權力關係的連接對主體化所產生的影響。從生活技術到自我技術，從規訓權力到國家權力、治理術，本文仔細辨識了自我技術和權力關係的交織、演變及其給主體化帶來的困境，本文試圖發現福柯晚期理論給我們考察現代社會的主體化進程提供的新的可能。主體化的危機和困境恰恰提供給我們一種啓示：我們從中發現只有採用一種波德萊爾式的不斷創造、不斷質詢和突破的現代性態度，同時把他者納入主體化過程，從倫理和政治的雙重考慮出發，才有可能避免任何一種支配性的權力對主體的固化。真理在這一過程中不再是權力的合謀或產物，而是被主體納入自身的美學化生存和權力遊戲中的又一個重要變數。

一 引言

福柯早年一直致力於權力批判。¹ 在他的視野中，權力構成了毛細血管式的微觀網路，主體在被無所不在的權力所塑造的同時，也通過運用各種策略來局部地抵抗和消解權力之網；福柯以一句衆所週知的話概括了這一處境：哪裏有權力，哪裏就有反抗。² 反抗指向的不是一種實體，而是與權力關係同時存在的、共生的可能性。然而，權力—主體之間的這種壓制和抵抗的動態圖



景卻讓我們發現，主體一旦參與到權力遊戲中，他的反抗、策略甚至他的大部分處境事實上就已經被權力所確定，他的反抗成爲某種建立在“意義”的基礎上的苦澀的反諷：不僅是對權力施加者的反諷，同時也是對自身無法停止對抗這一處境的反諷——這就類似於西西弗斯被諸神判處推石頭上山的刑罰，在每一次反抗幾近成功時，人們發現石頭重新滑落山底，權力鬥爭必須再次開始。在這種情況下，主體如何來塑造出風格化的自我？誠如德勒茲所言，福柯在《求知意志》結尾時發現了死胡同，這並不是因爲福柯的權力概念，而是因爲“在我們的生活中，如同在我們思想中，權力自身把我們逼到了這個死胡同，在我們更加卑微的真理中，我們與權力發生了衝突”。³ 在面臨這樣一種危機的時候，福柯晚期的確經歷了一個比較大的轉變：他轉向了西方文明的源頭，即古希臘和羅馬的文化，試圖從中發現一種由各種自我技術來塑造自我、整合真理與權力等重要元素的“生存美學”，以此克服主體在面對權力時的根本困境。這種解決方案雖然極具原創性，但並不完美；用德勒茲的話來說，他以極具新意的歷史方法描述了具體檔案，例如瘋癲、監獄、性，但是他“並未闡明他的另一半任務”，因此“對主體化進程的多樣性進行研究似乎是福柯留給那些追隨者的基本任務之一。”⁴ 此外，正如有學者指出過的，福柯雖然曾經在〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉中嚴格區分了“自我技術”和“生活技術”，但更多時候他是在寬泛意義上使用“自我技術”來指稱不同的主體化方式，因此福柯忽略了這一具有重大理論意義的區別。⁵ 要深入分析這一區別，就必須處理一個核心性的問題：權力關係是以怎樣的形式與自我技術和生活技術發生關聯的。在福柯的分析中，我們還很容易發現這樣一點：自我是一種和權力運作密切相關的制度。⁶ 假如權力確實已經內在於自我、成爲自我關係中的一個構成性因素，那麼我們需要追問的就是它究竟應該處於何種位置？換句話說，如果採用福



柯的思路，我們要問的是：從“生活技術”邁向“自我技術”的過程中，權力究竟扮演了一個怎樣的角色？福柯晚年的諸多訪談中不斷提到的“治理術”(governmentality)實質上即關涉到自我技術與權力技術在現代社會的複雜關聯，如何從歷史和社會的角度探究這一關聯？毫無疑問，治理術的問題將把我們引向政治哲學中的一些重大問題，從而再次碰觸到現代性的主題；我們考察現代性問題，分析現代文明——尤其以西方現代文明為代表——的當下困境，即由韋伯描繪的現代性“鐵籠”(iron cage)以及福柯批判的“全景敞視建築”(panopticon)所表徵的困境，不可避免地要涉及對啓蒙理性的再思考，⁷為此，我們又要追溯到西方古典時期(古希臘羅馬時代)圍繞自我、理性、知識等重大問題所展開的各種思考和爭辯。對此，我們必須先行探詢自我與權力在福柯的後期理論中是處於怎樣一種關係狀態，借助福柯晚期的理論思考，進一步追問主體化進程能否擺脫困境、展開新的可能。

本文的寫作將按照兩條線索進行：一是福柯晚期的自我技術和生存美學分析，這就涉及生活技術向自我技術的轉變、以及自我技術本身的重要演變等問題。與此同時，要理解這些轉變過程對於主體化的進程具體產生怎樣的作用，就必須把權力關係這個因素引入；由此我們不得不回溯福柯有關權力問題的研究，考察主體與權力關係的互動及其問題；因此，本文的另一個線索就是對福柯的權力分析進行再思考，尤其是考察福柯晚年的訪談錄中涉及他晚年的權力分析的文本，探討權力分析對於福柯的整個晚期轉變的意義何在，它能夠解決哪些問題，還遺留了哪些問題。兩條線索的最終指向是現代性問題。最後本文將考慮，主體對於權力的有限反抗是否終究會遭遇不可解決的問題困境，自我與權力的和諧或衝突是否是“生存美學”方案無法根本解決的？畢竟，作為一種面向個體、針對流動的毛細血管式社會監控或者說現代性鐵籠的緩解式的方案，對於隸屬整個時代的結構性的問



題，對於思想本身的內部危機以及作為西方文化整體所出現的危機來說，這個方案給現代個體提供的選擇空間終究有限。但生存美學以及福柯在對啓蒙的思考中所提出的“有關我們自身的歷史本體論”，可以說是化解問題困境的可貴努力，它為我們提供了一種朝向政治意義上的倫理主體建構的新的可能。本文將以自我技術與權力關係問題為基礎，遵循以上不斷推進的問題思路闡明自己的觀點。

二 自我技術及其與知識的關係

1 自我技術問題的提出

在〈自我技術〉⁸一文中，福柯談到他之所以關注自我技術問題，是和他一直以來對知識的關注密不可分的：“25、6年以來，我的目標是，勾勒出我們的文化中人們發展有關自身的知識的不同方法的歷史，包括經濟學、生物學、精神病學、醫學和刑法學。”我們知道，福柯的用意遠遠不在於對這些學科做單純科學史的分析，也不在於僅僅對知識的演變做考古學和譜系學分析；他的分析重點是知識是以怎樣的方式進入人們的視野、被人們“問題化”的，其鋒芒指向是主體與真理之間的關係；用福柯的話來說，構成所謂科學的各種具體的“真理遊戲”是怎樣和人們的實踐相關聯的，尤其是，主體是怎樣在這些真理遊戲中被形塑和建構。此外，有關知識和自我的關係，福柯從一個與韋伯相反的角度來提出他的問題；韋伯的問題是：“如果有人想按照真實的原則來理性地做事和控制自己的行為，他的自我必須放棄什麼？理性要付出怎樣的禁慾代價？人們該遵從怎樣的苦行主義？”而福柯問的是，“某些禁區是如何要求犧牲某些關於自我



的知識的？人們要想放棄某些東西，他該知道自己的一些什麼事情？”⁹ 這個問題無疑和現代性問題直接關聯：在知識的更替、轉換過程中，主體化方式（即自我實踐）經歷了怎樣的改變？當普遍理性遭遇危機（韋伯的問題恰恰把理性置於穩定、拓展的狀態中，這和他的“鐵籠”圖景是相一致的）時，個體自由如何成為可能？一種風格化的自我如何得以實現？要對這些問題深入考察，就有必要追尋西方文化的源頭那些最初的主體化方式；從中發現某些變化的軌跡和緣由，以此來觀照現代社會，為我們思考現代性提供一個參照系。

正是在這個思想脈絡下，福柯提出了自我技術問題。自我技術實質上是古代文化中真理遊戲的具體實踐方式，這些遊戲同“人類用來理解自身的具體技術”相關。

在福柯的分析中，所謂的“技術”主要有四類，每一類都是“實踐理性的一個矩陣”：(1) 生產的技術，它使我們生產、轉化或操縱事物；(2) 記號系統的技術，這使我們運用記號、意義、符號或含義；(3) 權力的技術，這決定了個體的行為，使它們遵從某些目的或支配，這是對主體的客體化；(4) 自我的技術，使個體通過自己的方式或借助他人的幫助，影響他們針對自己的身體、靈魂、思想、行為、存在方式的一系列活動，這樣就可以改變自己，從而達到某種狀態的幸福、純潔、智慧、完善或不朽。福柯指出，這四種技術“每種都和某種支配相關”，都意味著“特定形式的訓練和對個體的改變”，但它們很少單獨起作用。它們並不僅僅從表面意義上講對某些技巧的獲得，而且還指獲得某些態度。¹⁰ 如果切入到具體歷史情境裏，福柯提出的最後這種自我技術主要是在希臘羅馬哲學和早期基督教精神中出現的；¹¹ 而且，值得注意的是，這種技術在古代希臘至羅馬帝國後期基督教的出現這段時間裏，也處於一個活躍的動態變化過程中，同時這樣一



個過程也反映出知識的轉換更疊，或者說主體化方式的微妙變化。

2 自我技術與生活技術：生存美學

在〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉一文中，福柯對於自我技術和生活技術的重要區別做了初步論述。“我想指出的是，古希臘人普遍關注的問題並不是自我的技術，而是生活的技術，是‘tekhnē tou biou’，是怎樣去生活。”¹² 在他看來，無論是對蘇格拉底來說，還是對塞涅卡、普林尼來說，死亡、來世或者上帝的存在等等都不是他們關心的主要問題；他們真正關心的是採取何種技術，以使得他們的生活像應該有的那樣好。然而，這種生活技術後來越來越多地演變成自我技術——福柯認為，這是古代文化中的重要演變之一。福柯對比了兩個例子：對於西元前四、五世紀的希臘人來說，他們的生活技術是保護好城市，保護好同伴；但是，譬如說對於塞涅卡，問題就是“保護好自己”。因此，可以看到有這樣一條線索存在：柏拉圖強調的是照看自我與照看他人（乃至保護城邦）是並行不悖的，自我與政治有某種同構性；這種觀點發展到伊壁鳩魯學派那裏就有所變化，為保護自己而保護自己的觀點開始出現；到了塞涅卡、普林尼等人那裏的時候，我們發現上面這個觀點已經變得普遍，希臘倫理學的要點變成個人選擇問題，最終我們發現一種“生存美學”的出現。當然，必須明白這一點，生存美學的出現並不意味著古希臘倫理完全轉向了個體忽視他人、只注重自我的內心完善的倫理學；或者說是對政治生活的完全輕視。相反，福柯認為，在整個希臘羅馬的思想中，自我照看本身“並沒有發展成爲一種如此過度的自我愛護的形式，以致於忽視了他人，或者更糟，對他人濫用自己的權力”，¹³ 因此，自我照看的變化更多體現在重心的位移上，即



由原來的內在與外在的“中道”越來越偏向於個體自我的內在性方面。反映在自我與政治的關係問題上，我們可以發現：如果說在柏拉圖那裏，自我照看與對他人的照看、對城邦政治的關心是同為一體的話，那麼到了希臘化和羅馬時代的塞涅卡、普魯塔克、愛比克泰德等人那裏，自我照看卻並不和政治有必然聯繫，關注自我並不只是為政治生活做準備。自我照看成爲一個普遍原則；甚至發展到後來，人們發現，要想更好地照看自我，“必須離開政治”。¹⁴

從自我知識與自我照看之間的關係方面，同樣可以看出這種變化。如同前面所分析過的，在〈大阿爾西庇亞德篇〉中，自我照看實際上是靈魂的神聖凝視；故此，靈魂和自身有一種“鏡像關係”，這和記憶概念相關。對話被當作在靈魂中發現真理的一種合理方式。然而，從柏拉圖到希臘化時代，自我照看與自我知識的這種關係發生了改變。福柯是從以下兩個方面來闡述這個問題的：

一方面，在羅馬帝國時代的斯多亞派哲學那裏，有一種新的真理和記憶概念出現，同時出現的還有另一種自我審察的方法。首先，是“對話的消失”，出現的新的教育關係，或者用福柯的話來說，是“一種新的教育遊戲”，即只有導師講授，導師不提問，學生們也不對導師的講授做出回應，而是“默默聆聽”。¹⁵對緘默的培養越來越重要。福柯提到了畢達哥拉斯派對門徒的培養中，有一條教育規則：門徒們必須沉默五年。他們既不能提問，也不能講話，只有從沉默地聽課中發展出一套聽的藝術——而這是獲得真理的真正條件。斯多亞派哲學恢復了這一傳統，他們也發展出一套緘默培養的規則和聆聽的藝術，而蘇格拉底至柏拉圖那一脈的對話培養已見不到了。從福柯對西元前5世紀到西元4、5世紀這個長時間段內“講真話”(Parrhesia)的演變進行的分析中，也可以看到這樣一個線索。¹⁶



另一方面，這種關係的轉變還涉及到教育觀念的變化。和上面的“緘默、聆聽的藝術”相聯繫，普魯塔克在他的論文《關於聆聽》(*Peri tou akouein*)的開頭即提出這種觀點：在完成學校教育之後，我們必須終生聆聽邏各斯。¹⁷ 這種“聽”類似於靈魂的凝視，都要分辨被關注物件的真偽；只是在形式上二者截然不同。因為凝視只是對自我的關照，是靈魂去發現神聖規則、為自我的超越以及政治生活做準備的過程；而聆聽則與他者（導師和邏各斯）相關；而且一個重要的事實在於，門徒並不受控於師父，但必須傾聽邏各斯。人們要在演講中保持沉默，聆聽導師的聲音，運用記憶把這些聲音和圖景保存下來，以後自己反復思考，這些過程構成“聆聽理性本身的藝術”。¹⁸ 福柯對這個過程進行了總結：“在柏拉圖那裏，自我沉思的主題和自我照看的主題是通過對話辨證地相關的。而今，在帝國時代，一方面，我們有了必須聆聽真理的理論；另一方面，我們有了在自我內部觀看和傾聽真理的理論。兩個時代之不同的重要標誌就是辨證結構的消失。”¹⁹

最後，必須重點分析古希臘、羅馬的“節制”觀，這個觀念將把我們引向生存美學問題。在性快感的實踐領域，自我的節制無疑是值得稱讚的美德。蘇格拉底不為阿爾西庇亞德的美貌所動，這種自我節制顯示了蘇格拉底的智慧，人們認為他已經知道了通往真理之路——從這點可以看出，在古希臘自我節制與真理之間的關係已經相當清楚。然而，福柯強調了古代各種倫理與後來的基督教嚴格的道德律令之間有很多的不同，其中突出的一點，即前者基本上是一種分散在各處的“奢侈品”，不像後者那樣構成了強加於所有人的“連貫的、統一的、具有權威性的道德體系”。²⁰ 至少在表面看來，古代的道德反思更加強調自我實踐和修行，用福柯的話來說，這是一種“倫理導向”的道德：“這裏所強調的是種種與自我之間的關係形式，實現這些關係的方法和



方式，為使自己成為認知物件而做出的努力，以及使個體能夠改變自己的存在模式的行為”。²¹

節制並非都是否定的意義。在分析快感的道德質疑時候，福柯提到了快感享用的反思中有三種策略，其中第一種即需求策略：按照需求來控制自己的快感享用，這並不是對快感的取消，相反是在通過喚起慾望的需要來維護快感。這個策略“使快感與慾望保持動態平衡”，同時使人免於過度放縱而體會不到應有的快感。因此，節制沒有抹殺快感，相反，“它是一種藝術，一種快感實踐，能夠通過‘享用’身體所需要的快感，達到自制”。此外，節制事實上和社會屬性是相互關聯的。“那些由理智和正確的信念所指導的簡單的和節制的慾望，只能在少數本性善良和教養最好的人身上找到”。在色諾芬的《回憶錄》中，蘇格拉底把節制列為值得社會尊敬的人理應具備的那些典型品質之一。並不是誰都能夠具備這樣的品質，更重要的是，柏拉圖也沒有讓每個人同樣節制的意思，相反，在一個有節制的城邦裏，那些女人、兒童、奴隸等等受到少數有德性的人的激情和理智的控制。²²

節制是如此重要的一種德性，以致我們很容易發現它和智慧也不可分離。個體要進行自我節制、控制自己的快感，就必須具備健全的理性；而如果對於某種基本知識一無所知，人們就不能實行節制。“如果不同時使自己成為一個知識的主體，那麼，人們也就不能使自己在享用快感中成為一個倫理主體”。²³ 在福柯看來，西元前4世紀的希臘哲學中，快感實踐領域內的邏格斯以三種形式出現：首先是一種結構形式，在這一結構中，邏格斯處於控制慾望和行為的優越地位。有節制的人就是身心為理性所統治、從而處於協調一致的狀態的人。理性的權威要求慾望的部分“必須服從它”。其次，邏格斯還以工具的形式出現。這種工具能夠確定，在何種時機、情境和需求下人們可以去享用快感。理性在



節制實踐中出現的第三種形式，是“自我對自我的本體確認的形式”。²⁴

在回答“希臘羅馬的節制與基督教的節制有什麼不同”這一問題時，福柯很快指出了“純潔”問題對於二者所具有的不同的意義。福柯認為，由於希臘羅馬的倫理實踐純粹是一種男性倫理，它沒有發展出一套針對女性的“貞潔”問題的倫理觀，女性在希臘羅馬時代處於被動、受控制的地位，她們只需順從的美德即可，因此，有關女性的貞潔問題與希臘羅馬倫理毫不相關。但是在基督教中，讓女性保持純潔或貞潔的模式越來越重要，性節制因此逐漸演化成爲女性模式，其基礎則是“肉體完整”的模式，當肉體完整的重要性超過自我控制時，“淨化問題壓過了作爲生存美學的倫理觀問題”。²⁵ 此外，由於基督教認爲自我概念所包容的性慾、情慾是必須清除的東西，自我就不再是被塑造的物件，而是成爲被摒棄、解釋的物件。

當自我節制的主體與真理的關係不像在基督教精神中那樣導致慾望的解釋學的時候，它“轉向了一種生存美學”。²⁶ 這種生存美學具有什麼特性？福柯認爲，它首先是一種生活方式；其道德價值取決於某些一般的形式原則（無論在快感的享用和配置中，還是在人們遵守的限制以及人們尊重的等級制中，都可以看到這些原則），而不是取決於“人與規範的一致”或是“某種淨化的努力”。²⁷ 理性在這種生活中佔據顯著地位，因爲正是通過理性和理智，通過對理性和真理之間關係的支配，這種美學化的生存才被納入到某種“本體秩序的活動”中；同時，福柯認爲這種生活具有某種“美的光輝”，它促使人們去思考和回憶。²⁸ 蘇格拉底在〈高爾吉亞篇〉描述的“秩序美”——適合於事物本性的某種秩序、某種精確性和某種藝術——可以準確表達這種自我節制生活的特性。



3 自我技術與知識

自我技術所涉及的首先是“自我照看”的主題。古希臘文化中，一系列有關自我實踐的原則都可以用這句格言表達出來：“*epimeleisthai sautou*”，其涵義是“照看你自己”，也即“照看自我”，“關注、照看你自己”。²⁹它是古希臘城邦生活中的一個主要原則，同時也是希臘人的社會行爲、個人行爲和生活藝術的一個主要規則。這個概念首先出現在柏拉圖的〈大阿爾西庇亞德篇〉(127d)中，根據福柯的分析，柏拉圖所勾畫的“*epimeleisthai sautou*”總是指一種“積極的政治與性愛狀態”，*epimeleisthai*本身已指涉了幾層意思：全力照顧（take pains with）自己的財產和健康。它往往是指一種真正的行爲實踐，而不僅僅是某種態度和認知。它可以被用來指“農夫侍弄土地、牲畜和房子，或者國光照看他的城邦與人民的工作，或者是對祖先神靈的禮敬，或者是作爲醫學術語來指代照看行爲”。³⁰還有一點相當重要：〈大阿爾西庇亞德篇〉中的自我關注與有欠缺的教育直接相關，這種教育只關心政治雄心和生活的某個特定的時刻。³¹

那麼，這種作爲古代自我實踐中的核心技術的“自我照看”，其具體意義何在？*epimeleisthai*這一觀念涉及的人們必須照看的這個“自我”是什麼？這種照看又指什麼？福柯仍然以〈大阿爾西庇亞德篇〉爲分析重點，提煉出這兩個問題的答案：

首先，作爲反身代詞的“自我”(self)，它有兩個含義。自己(*huto*)的意思是“相同”，但也傳達了身分的觀念。因此，“什麼自我”這個問題轉化爲“我從哪個基礎上出發會找到自己的相同？”³²對自我的照看並不是從自己的身體出發的；因爲一個人在照看身體時，他沒有照看自我；這個自我更多地體現在個體行爲當中，或者說，是個體要在使用各種工具（如衣服、財產）的原則中才能找到的。它是“靈魂的原則”——而這個靈魂



卻不是作為實體的靈魂，而是體現在行為當中的靈魂；因此，操心自己的靈魂就是“照看自我的首要行為”，是對行為的照看。

其次，對於“照看”是指什麼的問題。這同時也是在問：怎樣照看靈魂？還有，這個需要照看的靈魂是什麼？福柯提出，阿爾西庇亞德把這種照看等同於對靈魂的“凝視”行為。因為，靈魂“只有通過一種與之相類似的因素（一面鏡子）來看自己，才能瞭解自己”。³³ 這樣，靈魂必須凝視神聖的部分；在這種神聖的凝視中，靈魂可以發現一些規則，而這些規則就是正義行動與政治行為的基礎。這樣一來，我們發現在柏拉圖那裏，自我照看並不只是個體內在的事情，它還直接關係到個體能否以良好的行為舉止去參與外部實踐。具體來說，它直接牽涉到政治行為：“靈魂瞭解自己的努力是政治行為的基礎，倘若阿爾西庇亞德能夠凝視他的靈魂中的神聖部分，他就會成爲一個優秀的政治家”。³⁴ 然而這和四五個世紀以後的塞涅卡、普魯塔克、愛比克泰德所分析的自我照看卻不盡相同。後面我們將再次分析這個主題。

以上是福柯對自我技術中的自我照看主題所展開的分析；我們隱約發現，自我照看與知識（不僅僅是自我的知識）有重要的關聯，二者之間的關係變化也決定了自我技術將呈現不同的面目。下面將深入剖析這一點。

必須看到，自我照看和古代人的自由也是密切關聯的，從柏拉圖的早期對話一直到晚期斯多亞學派（如艾庇克泰德、馬可·奧勒留等等），在他們這些主要篇章裏面，對自我的照看這個主題“貫穿於道德反省的問題之中”。因為，在希臘—羅馬的世界中，對自我的照看是一種“將個人自由（在一定程度上，我們可以稱之爲是一種城邦公民的自由）作爲一種倫理來反省的方式”。³⁵——然而，問題在於，今天這樣一個重要的觀念已經變得模糊和黯淡了，因爲大多數人能夠記住的更多是德爾斐神廟的格言：“認識你自己”（*gnôthi seauton*）；尤其值得注意的是，在後來



的基督教精神實踐中，自我照看成爲受質疑的物件，甚至被視爲一種自戀、一種自私自利的方式，這種自我私利無疑和基督教要求的自我犧牲精神相矛盾。對於基督教來說，自我照看的方式就是救贖——當然，福柯發現這導致基督教的一個悖論，即一般來說，救贖是通過自我棄絕來實現的，而自我棄絕的前提條件是認識自我，也就是說，對自我的認識是自我棄絕的條件。而對於希臘羅馬人來說，情況就完全不是如此；認識自我恰恰是爲了照看自我，反過來，只有不斷照看和關注自我，以恰當的行爲舉止去實踐自由，人們才能更好地認識自我，進而“形塑自我，超越自我”，³⁶去把握那些有可能操縱個體的內在貪慾。因此，對他們來說，有關自我的知識是自我照看的實踐所必不可少的，然而僅僅擁有這些知識並不夠，人們還需要瞭解大量有關行爲舉止的規則和原理，按照這些規則和原理的要求進行實踐。福柯在這裏舉了一個斯多亞派的例子：對於斯多亞派的哲學來說，問題是“通過教授大量的真理和學說來學習”，在這些真理和學說中，有一些是根本性的原理，而另一些則是行爲舉止的規則。在每個場合，斯多亞派哲學的實踐者必須按照這些原理的指點來行事，並且在某種程度，要“能自發地知道如何行爲舉止”。³⁷

必須明確的是，這樣一種對於自我的勞作以及相伴而來的苦行不是以“民法或宗教義務”形式強加於個人的，而是個人自己對於生存狀態做出的選擇。³⁸也就是說，人們自己決定是否要保護好自身。而這一切又是爲了某種生活美學——使人的生活成爲一種知識的客體，一種techne (技術) 的客體，一種藝術客體。但我們並不能由此得出結論，知識在古代已經被充分應用於自我關係中；因爲知識的涵義在古代和現代並不一樣。古代的知識是保護自身的人從科學知識中選取出一部分、與他有關而且對生活重要的東西，它是有限的認識種類。福柯舉了一個例子，伊壁鳩魯學派認爲，人必須熟悉物理學和宇宙論，這樣人才能理解世界的



必然，從而更好的控制、保護好自己。而斯多亞學派認為，“真正的自我只能是由我可以主宰的東西來確定的”。³⁹

這樣我們就可以發現，知識在古代處於從屬地位，它從屬於對自我的照看和關注，或者說，從屬於自我反思的倫理實踐；它的目的再明確不過：認識你自己，保護好自己。這種知識本質上是一種修養，而不是對理性的證明。到早期基督教時代，雖然可以說知識仍然處於從屬地位，但它要達到的目的已經和以往不同，知識並不能夠確保基督徒達到救贖，相反，它也有可能是來自撒旦的思想，並且導致靈魂深處出現自我無法確定其根源的慾望；為此，自我必須時刻警惕，通過各種懺悔實踐來保持自我的純潔狀態，通過自我棄絕來達到救贖。這樣一種苦行禁慾的修行圖式，到了近代以後又有一個比較大的轉變，福柯認為其中的一個關鍵點就是笛卡兒的《沉思錄》。在福柯看來，笛卡兒成功地以作為知識實踐創始人的主體，代替了通過自身實踐構成的主體。⁴⁰ 這一點非常重要：認識代替了以往的倫理實踐和苦行實踐，也就是說，從某種意義上，笛卡兒是構成了知識與主體之間關係上的一個轉捩點；知識對主體的“建構”作用被空前突顯出來。福柯明確表達了這個觀點：在從笛卡爾到胡塞爾的理論哲學中，自我（思考的主體）的知識作為知識理論的第一步，地位越來越重要。因此，古代的兩個原則“照看你自己”和“認識你自己”的地位被顛倒了。⁴¹ 在希臘羅馬文化中，認識自己是照看自己的一個結果。而在現代社會，自我的知識卻構成了基礎原則。

三 自我技術的演化及其困境

1 自我技術的演化

在《快感的享用》結尾，福柯總結了古代希臘思想中，性快



感領域的反思所經歷的緩慢變化。成年男子和男童之間的關係是各種反思和澄清的“最活躍的中心”，這種關係本身也達到了最精美的頂點。正是因為這個原因，對它的質疑也要求“最尖銳的節制形式”，⁴² 在柏拉圖學派的性愛論中我們能夠清楚看到對性快感的排除，以及通過建構愛與真理的直接關係來消解肉體快感與權力控制之間的張力的努力。但是，在以後緩慢的演變過程中，人們發現女人成為問題的中心。當然這並不意味著戀男童的性愛活動以及對它的反思都已消失，這主要是指問題中心的變化。女人、對女人的性愛關係逐漸成為道德反思的中心問題，其主要表現形式即“貞操、夫妻性行為的重要性”，或者是“配偶之間的對稱關係和交互關係的重要性”。⁴³ 另外一個重要的變化是，從17世紀和18世紀開始，人們的注意力開始轉向身體領域，該領域包括了兒童的性活動和廣義的性行為、規範性和健康之間的關係。

這些變化是如何產生的？顯然我們不能單純從基督教的興起這方面來尋找原因。基督教理論對古代道德哲學的借用，以及二者之間明顯的連續性，這些福柯在《快感的享用》導言中就已指出。實際上，古代哲學中這些因素都已出現：將性活動同惡關聯起來、對一夫一妻制的重視、對同性戀關係的譴責以及對禁慾的推崇。問題正是在這裏：這些能夠輕易被基督教所吸收的倫理準則是如何出現的？換言之，古代哲學中的自我實踐經歷了怎樣緩慢、然而卻很重要的變化過程？此外，福柯認為當古代的“生存藝術”和“自我技術”與基督教一起被整合到一種“宗教規範的權力運作”之中，以後又被整合到“教育的、醫學的或心理學的實踐”之中時，它們都喪失了一部分自身的“重要性和自主性”；⁴⁴ 那麼我們不可避免地想到，這些自我技術原先所具有的自主性體現在哪裏？其中有哪些部分可能會被後來的宗教規範的權力運作所吸收？



這一系列問題都指向古代自我技術的演變。可以肯定的是，這個演變經歷了一個相當長的過程，對這個過程做細緻的“譜系學”分析可能比較困難，但是對其中的關鍵點和突出變化進行勾畫卻是完全可能的。福柯在〈自我技術〉一文中勾畫了這個過程。

作為出發點，福柯首先分析了古代希臘文化——尤其以蘇格拉底哲學為代表——中對“自我照看”主題的強調。正如我們前面所提到的，這個主題後來被“認識你自己”這個德爾斐格言所掩蓋，後者成為西方哲學傳統中一個主要原則。在福柯看來，這種變化可以從兩個方面尋找原因，一個是西方社會的道德原則發生的“深刻的轉型”，即自我照看逐漸被看作是不道德的；基督教把自我棄絕視為救贖的條件，而且，自我是可以被拋棄的，認識自我和棄絕自我雖然是矛盾的，但基督教禁慾倫理把它們作為辯證結構保留下來。另一個原因是自從笛卡兒以來，自我的知識（即一種知識主體的建構）越來越重要。這是自我照看被自我知識所遮蓋的大範圍的原因。

福柯提到，自我照看的觀念後來被“伊壁鳩魯及其追隨者、犬儒學派，以及塞涅卡、魯弗斯(Rufus)、蓋倫等斯多亞學派”接受，因而成為一個普遍流行的哲學主題；⁴⁵ 但是，由於照看形式各不相同，自我的形式也多種多樣。在這多種不同的自我照看形式中，我們可以發現有一個細微的演化過程。首先是柏拉圖根據“自我照看”這個原則所提出的幾個貫穿古代的問題，對這些問題後人的答案和柏拉圖的（在〈大阿爾西庇亞德篇〉）經常有所不同。比如，照看自我與政治行為之間的關係問題。在希臘化時代晚期和羅馬帝國時代，這個問題以另外的方式提了出來：“最好在什麼時候從政治行為轉向對自身的照看？”另外一個是自我照看與教育的關係問題。在蘇格拉底那裏，關注自己是“年輕人的



義務”，而在希臘化時代晚期，這被當成了一個人“終生的永久義務”。⁴⁶

還有一個重要的線索是自我照看中的寫作問題。福柯歸納了自我照看所界定的三種寫作形式：一個是“給自己記筆記，以便重讀”；一個是“為朋友寫論文和信件，幫助他們”；最後，“保存筆記本，當人們需要某項真理時重新發現它。”⁴⁷ 寫作之所以會取代傳統政治生活中佔支配地位的口頭文化（演講和修辭），一個重要的原因是羅馬帝國的統治日益“科層化”。柏拉圖時期的日常對話已經轉變成文縷縷的書信往來。最重要的是，福柯提醒我們，自我在這個時候成為寫作行為的物件，這就是說，寫作成為塑造自我的一個重要技術。福柯認為，這是一個非常古老的西方傳統，至奧古斯丁寫《懺悔錄》的時候（397–401年），它已經有了“深厚的根基”。值得注意的是，構成自我的寫作技術本身也在微妙變化中。“新的自我照看涉及到自我的新體驗。我們可以在西元一、二世紀看到自我體驗的這種新形式，那時候，反省越來越細緻了。在寫作和警戒之間發展了一種關係。人們開始注意生活、情緒和閱讀的細微差別，這種閱讀行為的價值加強和拓寬了自我的體驗。先前缺乏的一整個經驗領域被打開了。”⁴⁸

福柯把西塞羅和後來的塞涅卡或馬可·奧勒留作了對比，在仔細分析了馬可·奧勒留於西元144–145年寫給導師的一封信後，福柯認為，對日常生活的細節的關注，同時對精神運動和對自我分析的關注都已體現在這封信裏；而在西塞羅那裏，日常生活的具體細節是看不到的，他只說重要的事。此外，在奧勒留的這封信末尾，我們還看到一天結束時的“良心審查活動”，它強調的是一個人所做的，而不是他所想的；福柯認為，這就是希臘化時代與帝國時代的實踐同後來修道院實踐的區別所在。⁴⁹ 這種只有



事跡、沒有思想的最初的良心審查活動其實已然預示了基督教的懺悔技術的出現。而如果我們追尋這種良心審察的軌跡，會發現最初它正是從書信寫作開始的，然後才是日記寫作——福柯認為它“肇端於基督教時代，集中於靈魂鬥爭的觀念”。⁵⁰ 通信不僅僅是一種寫作訓練，它還構成了一種向自己和他人展現自我的方式，同時還構成了“靈魂的物件化”，即讓自己在思考的時候感到神的目光正在穿進我們內心的深處。這種因為自動暴露在他人或神的目光下所帶來的“可見性”在以後的基督教禁慾實踐中越來越重要。

除了書信以外，自我照看的三種寫作形式裏另外兩種都和筆記本有關。福柯在〈自我寫作〉一文專門討論了這種自我照看形式。Hupomnē mata在技術的意義上是指“賬本、公共記錄或個人備忘錄”，但是對於自我技術的實踐者來說，也可以指“生活筆記本”和“行為指南”。⁵¹ 人們把自己的所見、所聞和所思都靠這種物質材料記下來，為以後的重讀和思考積累了一個資料庫，同時也是為以後的系統寫作做準備。重要的是，筆記本絕不僅僅是一種備忘錄，對於古代人來說，它們構成了近在咫尺的苦行材料——這些苦行包括了閱讀、重讀、思考，與自己和他人的交談，人們可以隨時參考、使用這些材料。在普魯塔克和塞涅卡那裏，這些材料甚至被認為應該植根於靈魂中，即成為個體自身的一部分，讓它們構成自己生命倫理的邏輯。這樣一種話語的主體化方式最終發展出一套倫理學，在福柯看來，對自我的關照使得這套倫理學清晰地朝向如下界定的目標：“退回進自我，觸摸自我，生活在自我中，依賴自我，從自我受益並享受自我”，福柯認為，這才是Hupomnē mata的目的：“使得人們對片斷的邏格斯的回憶（這種邏格斯是通過授業、傾聽或閱讀傳播的）形成一種建立自我和自我之間關係的途徑，這種關係要盡可能的恰當和複雜。”⁵² 從中我們不難辨認出這種苦行式自我塑造的風格化特



徵。與此形成對照，一個世紀後，亞大納西在《聖安東尼生平》⁵³把寫作當作精神搏鬥的一項武器，它“把思想的衝動暴露出來，驅散了孕育敵人的詭計的黑暗”，⁵⁴因此可以約束靈魂的內在衝動。這個時候的寫作已經非常類似於面對導師的懺悔。

最後讓我們看看良心審查技術的發展。不僅塞涅卡在他的《論憤怒》中描述了良心審查，伊壁鳩魯學派也提倡這一來自畢達哥拉斯學派的傳統實踐。其目的是運用記憶術來淨化良心，努力審查自己，睡好覺並做好夢——在他們看來，夢境是和神的接觸。⁵⁵福柯認為，塞涅卡描述的自我審查表面看來類似於法庭審判，但深入分析就會發現不盡如此；因為他的用語與其說和法律有關，不如說和管理實踐有關。對他來說，規則是正確做事的方法，錯誤就是“沒有完成的好的意圖”，而不是錯誤的事情；他要做的是檢查所有的事情是否按規則做了，並按照某種策略對“想做的和已做的”事情作調整，包括對行為規則的調整，而不是對自己的懲罰。⁵⁶塞涅卡自我審查其實是一種生活管理。福柯強調了這和以後的基督教懺悔有很大不同，後者是按照司法模式去實踐的；懺悔者的意圖是蒐尋壞的意向，發現自己的罪行，迫使自己記住戒律。儘管如此，必須注意的是以往的這些良心審查技術與後來基督教的懺悔實踐有明顯的連續性。

福柯分析了早期基督教中的兩種重要的懺悔技術：身懺(exomologēsis)和語懺(exagoreusis)。身懺的意思是“確認事實”，即基督徒“當眾確認他們的信仰是真的，當眾承認自己是基督徒”；⁵⁷此外，它還有悔罪的意思。事實上，身懺主要是一種儀式，是悔罪者按照若干規定當眾接受懲罰、懺悔過錯的儀式，儘管早期基督教裏面悔罪還沒有程式化，但從中世紀起直到15、16世紀，這個儀式一直延續。其基本特點是“展現痛苦、暴露羞恥、揭示卑微、顯現謙恭”；⁵⁸它的主要功能就在於公開驅除罪孽、恢復純潔，向人們展示什麼是罪人。福柯認為，身懺的核心



弔詭在於，它是通過揭示罪人來驅除罪孽的；因此，其最大的功用並不在於講述有關罪孽的真相，而在於展現罪人本身的罪孽性存在。它的核心就是展現。這種悔罪實踐也不是爲了建立個體認同，恰恰相反，它是爲了拒絕自我、脫離自我，表明和自己過去的認同完全斷裂。⁵⁹ 表面看來頗有幾分弔詭，因爲這套技術在揭示自我的同時又在毀棄自我。我們會發現，雖然暴露自我、向他者坦白、將靈魂物件化等形式在古代自我實踐中都已出現，但基督教在吸收了這些因素以後，無疑把這些實踐強化了。福柯對比了斯多亞和基督教傳統，認爲它們的區別在自我與真理的關係上即已體現出來：在斯多亞傳統中，自我審察、審判和紀律是“通過記憶（即記誦規則）加上了自我的真理”，從而獲得自我知識；在身懺中，悔罪者通過“暴力的斷裂和分離加上了自我真理”，而且，這種身懺不是言語性的，而是“符號性的、儀式性的和表演性的”。⁶⁰

另外一個類似的比較是查爾斯·泰勒在《自我的根源》中提出的。他認爲，斯多亞主義和早期基督教在自我實踐上存在重要差別：⁶¹ “基督教，尤其是在其更帶禁慾色彩的變種中，從某種意義上表現爲斯多亞主義的衍續，或者（像尼采有時說的）是柏拉圖主義的延展。但是縱然與斯多亞主義有太多酷似之處——例如，在其整體主義中，在其天命觀中，在其標榜的自我克制中——但它們之間仍存在一個鉅大的鴻溝。”區別首先體現在，自我克制在兩種思想中的意義是根本不同的。對於斯多亞哲人來說，他們願意放棄某些“喜好的”東西，如健康、自由或生命，是因爲他確實認爲這些東西沒有價值；而且，放棄這些對於整體秩序而言沒有損失。而基督教不同，基督教殉道者放棄健康、自由或生命時，並未宣稱它們是沒有價值的，相反，如果它們真的沒有鉅大的價值，那麼殉道行爲就會失去意義。泰勒認爲，猶太—基督教殉道觀的核心是“某人爲了追隨上帝而放棄一個好東西”。因



此，殉道的實質是強烈的損失感；耶穌之死也因此和蘇格拉底之死有完全不同的意義。蘇格拉底努力向他的朋友證明，死亡沒有使他失去任何有價值的東西，他正獲得偉大的善；他始終以從容平靜的態度面對死亡。而耶穌在花園中遭受靈魂的煎熬，他在十字架上絕望地呼喊：“爲什麼遺棄我？”——泰勒認爲，從中我們看不出其情感是沉靜和無憂的。第二個區別是，對斯多亞派來說，如果被放棄的東西是被“正當放棄”的，那麼這一事實即表明，被放棄的東西不是善的組成部分。而對基督教來說，被放棄的東西肯定爲善——這裏指的是兩層涵義：(1) 如果事物是無關緊要的，那麼放棄它也沒有什麼意義；(2) 放棄是上帝的“恰好肯定了所放棄的事物(健康、自由和生命)的善性之意志”的肯定。這是一個矛盾：基督教的放棄是對所放棄的東西的善性的肯定。這個區別還體現在，對斯多亞派來說，健康、自由和生命的損失並不影響善的完整；而基督教認爲損失是整體善的缺口。泰勒認爲，這也是基督教之所以要求完整性的恢復(即末世拯救)的原因。

基督教的另一懺悔技術即語懺。它類似於異端哲學中的對導師的言語鍛煉，但有自己的獨特性。福柯從基督教的兩個靈修原則——服從與冥想出發，闡釋了這種實踐。首先，在基督教修道院裏，僧侶對院長的服從是全面、徹底的，換言之，僧侶在生活中的各個方面都要接受控制，主體的個人意志必須犧牲。這是自我技術的演化中新出現的現象。在塞涅卡那裏，門徒雖然和導師的關係很重要，但只要導師有能力引導門徒過上“幸福、獨立”的生活，他們的關係即宣告終結。而在修道院裏，“自我必須通過服從構成自身”。⁶² 其次，僧侶們必須把冥想當作最高的善，通過冥想上帝來確保心靈的純潔。福柯認爲，由服從和冥想構成的這種新的自我技術更關注思想而不是行爲；思想的最終指向就是上帝。希臘人的“永恆精神運動”到了基督教那裏不僅被純



化，而且被靜止了；因為精神的分散使人不能冥想上帝，那些游離於上帝之外的精神則必須被清除，更重要的是，基督教認為思想中存在“隱秘的淫邪”，而這是基督教的自我解釋學之所以發生的核心原因。⁶³

總結以上各種自我技術的演變，可以發現，主體化技術處於不斷強化的狀態（這當然不是指主體化進程單純隨著時間而演化，事實上，蘊涵了自我技術實踐的古代思想本身有其內在的迂迴和跳躍，也有其連續和承繼的方面）。書信（以奧勒留的信件為代表）使自我不斷審視身體和靈魂中發生的一切，並且“使兩種注視吻合起來：一種是他人的注視；另一種是自己在根據生活技術的規則衡量日常行為時，對自我的注視”。⁶⁴而筆記本這一形式則已經是個體採取一種主動的姿態對所讀所聞進行吸收、同化，以及對已說之事進行的零碎、有選擇的主體化過程，其目的是將自我構成理性行為的主體；良心審查也經歷了某種跳躍，從塞涅卡的管理模式到基督教的司法懲罰模式，規則和策略已經向儀式和懲罰的方向轉化；到了基督教的懺悔實踐那裏，我們發現一種悔罪的模式已經樹立，精神體驗所要達到的最大目標，是驅逐靈魂深處那些最隱蔽的衝動，把自己從它們之中解放出來。

2 自我技術的困境

自我技術的演變過程本身已經蘊涵了問題在其中。經過希臘化時期的發展，到羅馬帝國初期，自我培養的問題被賦予的重要性已經達到了頂峰。對自我控制的倫理進行重新解釋的努力也已經出現；更重要的是，在這個解釋過程中，有關快感享用的反思，以及與此緊密相關的對自我和他人的控制的反思（這種反思要求區分針對自我的權力與針對他人的權力）都發生了變化。福柯在此問道，“這是否是公共的約束和禁忌獲得了增強呢？個人



的反省是否伴隨著對私人生活的強調呢？”因此我們遇到了一種主體的危機，或者說，主體化的危機；它促使我們考慮個體在被塑造成自己行爲的道德主體時遇到什麼困難，在自我塑造的過程中，出現哪些努力，來使得個體服從各種準則，認同“高於自我的優越性原則”。⁶⁵

因此，自我技術的困境同時也就是主體化的困境。在《性經驗史》中，可以認爲這是一條隱含的線索；仔細加以鉤沉，我們發現這種困境主要來自以下幾個方面：

首先，對於力量的焦慮，或者說，對於過度的焦慮主導了整個自我技術的反思實踐，最終導致自我技術自身的演變。這一點在《快感的享用》中體現得最明顯：古希臘人把性愛快感看成合乎自然的力量，但是這種力量如此強烈，以至於它具備了“放肆”的潛力，這種潛力又把入引向縱慾、過度，使人們推翻了由大自然所限定的慾望等級制——即把本來屬於低級、從屬地位的慾望和對慾望的滿足放在首位，給慾望以“戰勝靈魂的絕對權力”。⁶⁶ 對古希臘思想來說，尤其是對希臘的性快感倫理來說，這種力量本質上就有可能過度；因此，圍繞道德問題生發的整個自我技術實踐，就是爲了解決如何面對這種力量、如何控制它、恰當地節制它的問題。這種對力量的焦慮到了基督教那裏表現更加清楚，他們把快感的放縱力量看作來自於人性中與生俱來的墮落和缺陷，因此，被這種力量擊倒的人無非是被這種人類本性所具有的墮落和脆弱所擊敗。另外一種對力量的焦慮，是在控制鬥爭和政治實踐中體現出來的。人們通常以爲，在希臘，個人自由相對於城邦崇高的總體性來說沒有什麼重要意義；福柯認爲事實正好相反，個人自由對於希臘人來說非常重要，因爲“不變成（另一個城邦的，你周圍的人的，那些統治你的人的，以及你自己的激情的）奴隸絕對是一個具有根本意義的主題”。⁶⁷ 對自由的關注在古代倫理中始終是一個本質性的問題，而且這種關注是



圍繞自我照看而形成的。正是因為這個原因，古希臘人才如此重視自我控制的鬥爭。對自我的克制、對慾望的抵制過程突出體現在“*enkrateia*”這個術語中，在福柯看來，這個詞語指涉的控制活動首先包含了一種“角鬥”的關係，即人與慾望和快感之間的鬥爭關係，同時也是與自身的鬥爭關係。⁶⁸ 鬥爭的勝利並不意味著快感和慾望被驅除，而是意味著一個有節制的主體的出現，這個主體穩穩地控制了快感和慾望，從不被它的衝動所左右，因而與自我呈現出一種統治關係。事實上，在亞里士多德那裏，*enkrateia* 必須以慾望的存在為前提，甚至慾望越強，對慾望的控制活動就越有價值。總之，在希臘人的自我倫理中，道德行為是以“追求權力的戰鬥”為基礎的，由於自我控制與控制他人的訓練具有同構性，主體的最終目的就是在對自我的權力鬥爭中獲得某種穩定的統治關係，某種力量結構上的優越性。但是，這種將慾望內在化、同時通過開放性的策略和動態的鬥爭過程來樹立自我控制的做法，恰恰也隱含了主體化的困境：慾望會不斷騷動和反叛，焦慮始終存在，為了不成為自己和他人的奴隸，不被外在的力量（包括靈魂中的異己力量）所俘獲，那麼，對內在自我的強化就幾乎不可避免，⁶⁹ 自我節制的開放性卻孕育了自我封閉的可能，這個二難悖論我們或許可以對照蘇格拉底之死暴露出希臘民主制的困境這一事實而得到理解。

其次，非對稱關係和非互惠的原則也導致了主體化困境。在古代自我實踐中，非對稱關係主要體現在兩方面，一方面是男人與女人的關係，與此相伴隨的是家政學、養生學和婚姻實踐；另一方面是男人與男孩的戀愛關係，與此伴隨的是性愛論。在男人與女人的關係中，非對稱關係表現的比較明顯，因為正如前面所述，古希臘倫理是一種男性倫理，是由男人制定並為男人服務的。在這樣一種倫理裏面，男人是處於主動的一方，他們通過節制，通過對女人、對家產以及對自己的身體的適當管理來建立某



種秩序，在踐行自由的同時把自己塑造為道德主體（即獲得“男子氣概”的德性）；理性的原則在這種權力關係中被男人用來強加於“沒有能力自我引導”的女人。⁷⁰ 而女人則處於被動一方，如果說她們也有節制和勇氣的話，那是因為她們在家庭中依附於丈夫的地位以及她們履行的生育功能決定了這種節制；此外，女人的節制還與男人的具有同構性，因為這種節制同樣是對自己建立的一種優勢和統治，與男子氣概並無二致。這種非對稱關係無疑促使亞里士多德後來提出了德性的分裂，或者，更確切地說是德性享用方式的差異。他把配偶雙方的關係看成統治者與被統治者的政治性關係，由此作為統治方的男人“完全擁有了倫理的德性”，而作為被統治方的女人則只需“適合她們完全的德性部分”就足夠了。⁷¹ 但是，這種看似穩定的關係仍然會遇到自己的困境：當肉體關注點轉移到女性，對性忠誠的強調，對純潔的重視等因素都出現的時候，重心開始位移：基督教推崇的一夫一妻制、嚴酷倫理開始在原有的非對稱關係基礎上生發出來。

然而，快感反思最強烈的地方還是在戀男孩的問題中。在古代，首先應該明確的是，愛戀男孩本身並不是引起質疑的原因（因此完全不同於同性戀在當代社會成為特殊問題這個情況），事實上，這種愛戀不僅得到了法律的允許和輿論的認可（也只有這樣對男孩的愛才構成自由實踐），而且得到了機構的支援，甚至獲得宗教和文化意義上的實踐：“所有反思都說明它是優越的”。⁷² 儘管如此，它還是成為強烈的道德關注的物件，各種強制的和特殊的價值、命令、要求、規則和忠告都被附加其上。原因在於，在主動—被動的參照框架下，對男孩的愛涉及更為複雜的遊戲：求愛者需要自我控制，同時被愛者也需要創立一種自我支配關係；兩種權力的交叉必然要求某種平衡，因此，雙方還需要慎重選擇兩種節制之間的關係。尤其在男孩結束學業，即將成長為成熟自由的公民的時候，力量的對比發生變化，這種愛戀關



係必須做出調整，否則就會引起人們的責備，引發道德危機。隨時間而來的不僅僅是“限度”問題，更重要的是在“保證自我控制的同時”，如何尋找到一種“將自己的力量與他人的力量放在一起權衡”的最佳方式。⁷³ 儘管希臘人把這種愛情關係轉向了一種在道德上必要、在社會上有用的友誼 (philia) 關係，以此來消除戀男孩的性關係中隱含的不平衡，但是我們看到矛盾始終存在，即便是在友誼關係中，男孩也同樣處於被動地位；在認同自己的快感物件角色方面，肯定存在困難。因為，男孩為“成為一個自由男子，成為自己的主人，能夠戰勝他人”而建立的自我關係，與他成為另一個人的快感物件的關係形式是根本不一致的，而這種不一致在道德上卻是必要的。⁷⁴ 由此我們就不難理解希臘人在戀男孩的反思上存在的矛盾和焦慮了：對男孩之愛是自然的還是不自然的，人們猶豫不決；在柏拉圖晚期作品那裏，這種男性之愛被當作“違反自然”的關係受到譴責，以致肉體關係逐漸被排除，一種哲學禁慾主義開始出現。總之，正如福柯所說的，戀男孩的問題與自我的塑造存在潛在衝突，“古希臘人無法將這種切實存在的實踐整合到他們的社會自我的框架當中。”⁷⁵ 希臘人的問題將在於，他們無法接受把一個男孩，一個被認定將成長為自由公民的男孩，作為一個“滿足他人快樂的物件”來支配和使用，就像對女人和奴隸的關係中所做的那樣。從根本上來說，這也是因為古希臘的整個倫理等級制是建立在非互惠 (nonreciprocity) 的原則上，在這種男權社會中，佔主導地位的必須是男子氣概，女人和男孩的快樂是不被考慮的，否則，整個倫理體系就有崩潰的危險。

最後，從一個寬泛的意義上來看，儘管古代的自我倫理是一種非強制性的實踐，但鑒於古代哲學對人們的日常生活的深入關注，這種倫理仍然希望更多的人參與到自我建構的真理遊戲中，把哲學思考融入自我形塑的生存風格。這也是一個矛盾，這個矛



盾意味著主體在自我反思的實踐中，有可能遇到如何處置真理的難題。福柯在生前最後一次訪談中明確表達了這個觀點：

我認為，在古代的道德裏，一方面是對某種特定的生存風格的執著追求，另一方面又是想要使所有人都有機會踐行這種新風格的不懈努力，這是一種矛盾，而他們很快就在這個矛盾上栽了跟頭。儘管塞涅卡或愛比克泰德那裏，也許多少接近了這樣的風格，但它最終只是通過某種宗教風格的框架才成爲可能。在我看來，古代的一切也就是一個“深刻的錯誤”。⁷⁶

我們可以發現，在《快感的享用》結論部分，⁷⁷ 福柯指出三種總體的自我技術（養生學、家政學和性愛論）各自對應地發展出三種不同的節制形式，而這些節制形式所朝向的方向幾乎都和權力有關；而且就一般而言，這些因爲對既有的自我技術引發的種種憂慮而發展出來的新的節制模式都蘊涵了某種否定和壓制的意義；正因爲如此，我們才可以解釋這種現象：基督教可以如此輕易地吸收古代自我實踐中的一些原則；二者在某些方面存在的連續性就和它們之間的斷裂一樣明顯。

四 權力的引入

德勒茲在評價福柯的主體化研究的時候，曾經這樣說過：

“……正是這個城市（指雅典）創造了力線，這個力線貫穿了自由人的競爭。就這個自由人能夠命令他人的線而言，有一個十分不同的線與它交叉了，這個線即是，一個命令自由人的人被看作是他自己的控制者，正是這些非強制性的自我控制規則才構成了



主體化，而且這是自律的，即使是它被不斷地要求激發新的權力。”⁷⁸ 這個評論給予我們非常重要的一點啓示，即福柯晚期的倫理研究與他早年的權力批判有內在的關聯，二者之間的連接點正是被權力所貫穿的主體化過程。此外，我們還將發現，福柯著力探討的古代自我技術和生存美學目的當然不在於倡導“回到古代”；⁷⁹ 他的目的是在展開古代自我倫理學的問題域的同時，為現代社會的主體化進程提供一種可能。從這個角度出發，我們可以進一步提出如下問題：我們能否從某些現代社會的主體化過程中發現新的自我風格化的方式？尤其在面臨“新的權力”的時候，主體如何在自我控制和對他人的控制之間尋找到某種力量的平衡？自我控制的自由人如何去與其他自由人競爭？

從德勒茲稱謂的“力量線”的角度出發，我們還將遇到這些問題：在面臨現代社會已經高度發達的各種權力技術的時候，主體化進程有可能採取那些策略，使得現代個體在獲得類似於希臘人的“自我的風格化”的同時，又避免種種強制性實踐的出現？由於在福柯的分析框架中，主體事實上與權力機制的運作密切相關，他的生存美學其實也是一種權力遊戲對自由的反思藝術，我們已不可避免地需要再度分析福柯的權力關係概念，從主體—權力之間的關係入手反思古代自我實踐。

問題還不止於此。在福柯看來，自我技術並沒有隨著近代國家的興起而消失，國家從來就不是一個遺忘個體而只顧自己不斷膨脹的弗蘭肯斯坦 (Frankenstein)；相反，福柯強調了這樣一個事實：國家權力既是一種個體化形式的權力又是一種總體化形式的權力；人類社會的歷史上，還從來沒有出現過將個體化技術和總體化程式如此巧妙地同樣的政治結構中結合起來的權力形式。那麼，自我技術是如何被整合進國家的個體化形式中的？中間經歷了怎樣的過程？知識（真理）在這個過程中扮演了怎樣一個角色？毫無疑問，個體面臨的正是德勒茲所謂的權力的新形式，在



對這種權力形式進行抵抗的時候，採取怎樣一種策略，進而把自己塑造成怎樣一種風格化的主體，樹立某種新的自我關係，這些都是需要我們進一步考慮的重要問題；同時，這些問題與現代性、與對啓蒙的反思等問題又有密切的關聯。因此，以下我們將從回顧福柯的權力分析入手，逐一展開上述問題；對於自我技術與權力技術的交叉所形成的治理術問題更是必須加以重點考慮。

1 福柯的權力分析回顧

首先應該明確這一點：福柯拒絕承認自己是一個權力理論家。在他晚年的一次訪談中，他認為自己即使研究權力關係，也不是在建立一套關於權力的理論；他明確表示，權力作為一個獨立的問題並不引起他的興趣。福柯的問題是在瞭解主體的反思與真理話語之間的聯繫的範圍內，考察“主體如何能夠說出關於自身的真實”；而權力關係恰好是福柯分析的各種聯繫中的決定性要素。⁸⁰ 換言之，如果一定要說有一條主線貫穿了福柯的全部研究的話，那麼這條主線不是權力，而是主體。

儘管如此，權力分析在福柯的早期研究中佔據了如此重要的地位（以《規訓與懲罰》為頂點），以致引發了大量的批評和爭論，福柯本人也曾受到這些批評的影響而做出過新的回應，比如，治理術的提出就是一例。以下將對福柯的權力分析做簡要回顧。

(1) 權力的微觀物理學

福柯的整個權力批判中有一個核心思想，即不承認一個權力中心的存在。因此，和他對解放主題的懷疑一樣，他也懷疑革命這一宏大敘事。他提出的對權力的反抗途徑還是著眼於局部、微觀的個體實踐，即對無所不在的毛細血管式的權力進行深刻的洞



察和抵抗。“權力不是某種可以獲得、奪取或分享的東西，也不是我們保護或回避的某個東西；權力的實施乃是通過無數個點，在不平等和變動的關係相互作用中運作；權力是自下而上的；這就是說，權力關係的原則和普遍基礎不是統治者和被統治者之間的一般二元對立。”⁸¹ 此外，權力是通過網狀的組織進行運作和實施的；值得注意的是，個體在權力過程中呈現某種複雜的狀態：個體在權力的線路中來回運動；他們同時也總是處於實施權力的狀態之中。因此，個體不僅是被動接受的物件，同時也是發號施令的成員。所有這些細微之極的權力過程，構成了福柯所謂“權力的微觀物理學”。

(2) 權力的特性及其實施

權力的最大特性或許是其實踐和過程性質，也就是說，權力只有當它被實施時才存在。無疑這種權力體現為動態過程，而非某些穩固的制度機構。福柯同時認為，權力的本質並不是暴力。這是因為，在他看來，權力關係的定義是：“權力是一種不直接、不即刻作用於他人的行為方式”，⁸² 或者可以這麼說，它是我們所能觀察到的行為與行為之間的可能關係的集合。暴力恰恰指向可能性的終結，儘管暴力關係的直接作用物件是肉體或事物。所以，暴力，以及意見一致雖然都是權力的工具或結果，但它們並不構成權力的原則與本性。事實上，權力關係意涵豐富，它容納了反饋、反應、結果和可能的發明等整個領域。可以把以下這點視為權力或權力關係的本質：權力的行使在於“引導行為可能性的和整頓可能的後果”。⁸³ 這個引導和整頓過程，概括而言就是福柯所謂的“治理”(Government)。

權力並不首先意味著對立，相反，福柯認為，權力一詞具有同盟、集合的意味，它表示了同夥之間的關係，概括來說，就是



誘導他人的、相互跟隨的行為集合。當然權力關係不能等同於交流關係；權力關係有可能通過意義的產生和迴圈來通過交流系統，但很明顯，權力關係有自己獨特的性質。權力關係、交流關係和目標能力，福柯認為這三者間是“相互交疊，相互支援，互為達到目的之手段”。⁸⁴ 以教育為例：目標能力——也就是培養、訓練學生的能力或各種行為的活動——是通過一整套協調交流的編碼符號、區別標誌的集合和一系列權力過程而得到發展的。作為一種技術能力的懲戒在其中起到重要作用，有時甚至可能把目標決定體系和交往與權力體系結合起來，比如在軍隊裏面。

(3) 福柯的權力研究路徑

福柯明確指出，單純從正式機構的角度來分析權力關係有若干不足：一、用來保護自身的機構所使用的機制，自身帶有再生產的譯解這一危險；二、從機構的角度分析權力關係，容易導致人們去尋求解釋以及權力的起源，這樣最終會變成“向權力解釋權力”；三、人們容易給予機構中的規章和制度過大的特權，從而只看到法律和高壓統治的調整——也就是說，機構的分析角度限制了人們的“視域”。福柯並不否認機構對於權力關係的確立的重要性，他只是建議不從機構的角度來分析權力關係，而應該從權力關係的角度分析機構；因為在他看來，權力關係的根本拋錨點體現在機構之外。由於福柯把權力的行使定義為“某些行為構建其他可能行為領域的方式”，我們可以看出權力關係是某種作用於行為的方式，也因此，權力關係是深深扎根於社會關係之中的，而不是一種重新建造在社會之上的輔助結構。對福柯來說，沒有權力關係的社會是不可想像的。對權力關係以及權力關係與自由的“不可改變性”之間的矛盾作新的分析，是“一切社會固有的、永久的政治任務”。⁸⁵



福柯認為，權力關係的分析要求對以下幾點進一步確認：一、允許一個人作用於他人的行為的區別體系，每一種權力關係都確立了某種區別，這個區別既是權力關係的條件，又是其結果；二、產生權力關係的手段；三、制度化的形式，例如，傳統的安排、法律結構、風俗習慣、封閉自主的機構以及極端複雜的體系(如國家)等等；四、理性化的程度。⁸⁶ 福柯一再強調了對一個社會的權力關係的研究不能還原為對一系列制度的研究，甚至不能還原為對所有“政治的”機構的研究；因此，國家雖然是一個重要的參照點，也就是說，其他權力關係形式必須以某種方式以它為參照，但這絕不意味著國家是惟一的權力行使形式。各種國家以外的權力並非國家的派生，但是權力關係越來越多地受到國家的控制，或者說越來越“政府化”了，其表現在於，在國家機構的形式下，權力關係趨向複雜化、理性化和集中化。而我們最關注的是“理性化”這一趨向。正因如此，才有以下對權力關係和策略關係的比較。

(4) 權力關係與策略關係

福柯認為每一種權力關係暗含著一種鬥爭策略，在這種鬥爭中，雙方力量不重疊，不失其特殊性，最終也不混淆。實際上，權力關係與鬥爭策略處於永久的相互吸引、相互聯繫和相互轉換的狀態中。沒有反抗和逃避，沒有根據預測所採取的操作和誘導行為，權力關係就不可能存在；同時，每一個衝突策略都夢想成爲一種權力關係，而每一種權力關係則希望在遇到衝突時，可以成爲取勝的策略。福柯舉了社會層次的“支配現象”爲例，說明了以普遍化形式表現的權力關係與策略關係的聯接，以及二者相互作用而產生的結果。



2 權力形式的演化

在〈爲什麼研究權力：主體問題〉⁸⁷ 文中，福柯明確指出他研究的總主題不是權力，而是主體。只是，當主體被置於“生產關係”和“意指關係”中的時候，他也同樣被置於非常複雜的權力關係之中。爲了運用權力概念來研究主體的物件化，就必須把權力概念的維度擴展。爲此，必須首先注意到基督教的牧領權 (pastoral power)。這是由基督教發展出來的、普遍存在於古代世界的一種新的權力關係。這種特殊形式的權力是由牧師來執行的，它具有如下特點：第一，其終極目的是保證個體在來世得救；第二，不同於那種要求臣民犧牲自己來拯救君權的君王權力，牧領權也必須準備爲了被牧領者的生命和得救而犧牲自己；第三，這種權力不僅照顧共同體這個整體，還照顧每個個體的整個一生；第四，這種權力的行使前提是知道人們的內心所想，瞭解他們靈魂和內心的秘密；福柯認爲，這點同時意味著“一種關於良知的知識”和“一種指向良知的能力”。因此，這種權力具有拯救導向 (與政治權力相反)、獻身傾向 (與主權原則相反)，它還是一種個體化權力 (與法律權力相反)，並且與真理生產聯繫在一起。

事實上，只要稍微對比一下，我們就會發現這種基督教的牧領權力與希伯萊傳統中的牧領觀念以及古希臘的自我技術都有相當重要的關聯。首先，在希伯萊傳統中，牧人 (類似於基督教中的牧師角色) 所管理的是“羊群”，而非土地；同時，牧人將那些分散的個人聚集在一起，指引和引導他們；⁸⁸ 他也要確保羊群的救贖，對他們施行一種持久的個體化技術；最後，牧人把運用權力看成是自己的義務。我們還可以發現，古希臘的自我技術中，自我檢查與良知引導已經被吸納到基督教的牧領權力中，而且，古希臘的自我技術與希伯萊傳統的牧領觀念之間，雖然宗旨



不同(前者把自我照看作爲城邦政治的前提;後者則突顯了行使照看群羊的權力“義務”的牧人);但在技術上具有同構性。基於這些理由,我們可以說,基督教把古希臘的自我技術與希伯萊的“個體化”的牧領觀念結合到一起,進而發展出與自我技術密切相關的權力形式。

到了18世紀,情況有所變化。一方面牧師的制度化使其在社會領域失去了有效性;另一方面,牧師的功能卻在牧師制度以外擴散和繁殖開來。把牧領權整合到自身的政治樣式中的正是國家權力,福柯稱之爲“一種新型的牧領權”。與原來的牧領權相比,它有幾個不同之處。首先是目標發生變化,即不再是引導人們來世得救,而是保障人們的現世得救。爲此國家必須關注人們的健康、幸福和安全。福柯認爲,這種目標的轉換之所以容易,是因爲傳統牧師職責已經包括了一些醫學上的福利功能。其次,行使牧領權的官員增加了,而且權力執行機構分化成公共機構(如警察)、私人機構(如慈善家)和一些複雜的特定機構(如醫院)。最後,這種牧領權的擴張導致關於人的知識圍繞兩個功能展開,一個是“總體化和量化”功能,關注點是人口;另一個是“分析”的功能,其關注點是個人。⁸⁹由此我們發現,國家這種現代權力機構對個體實行的是個體化和總體化的“雙重約束”,因此,只有首先追問在這種權力形塑下個體被強加了怎樣的個性,才能拒斥這種個體化類型,消除雙重約束,並發現新型的主體性形式的可能。

與國家相聯繫出現的是生命權力(bio-power),17世紀以來發展出的一種新的權力技術。這種權力技術雖然與規訓和懲戒技術不同,但它不排斥規訓技術,而是將其容納和吸收進來,部分地加以改造,或者說,是一種“嵌入”式的利用。這種權力技術有兩種形式:一種是通過規訓作爲機器的肉體(對肉體的矯正、對它的力量的敲詐勒索、將它整合進有效的經濟控制系統等等)而



建立的“人體的解剖政治”；另一種是通過調整控制作為生命過程的載體的肉體而建立的一種“人口的生命政治”。福柯稱它為一種“偉大的雙面技術”，因為它“既是解剖學的，又是生物學的；既是個別化的，又是專門化的；既面向肉體的性能，又關注生命的過程”，因此，這樣一種權力的最高功能不再是殺戮，而是對生命從頭到尾的控制了。福柯認為，正是通過對肉體的規訓和對人口的調節，使它們變得“有用”、“馴服”，資本主義的發展才得到了保證。⁹⁰

生命權力關注的具體領域有三個：首先是人口的出生率、死亡率、壽命這些過程，這些生命過程與所有經濟和政治問題相聯繫，構成了知識的首要物件和生命政治學控制的首要目標。人口統計學在其中充當了重要角色。其次，生命政治學還干預落在能力和活動領域之外的那些人群。如老人，因事故、殘疾等原因造成的人。對此，生命政治學不僅建立了救濟機構，還設立了在福柯看來更為敏銳的附屬於教會的機構，後來還發展出保險、儲蓄、社會保障等更敏銳、更合理的機構。最後一個領域是人類的生存環境，它包括地理、氣候的自然環境，也包括了城市的居住環境。總結起來，生命政治學首要的干預領域、知識領域和權力領域即：出生率、發病率、各種生理上的無能，環境的後果。圍繞這一切，生命政治學“抽取其知識並確定干預和權力的領域”。⁹¹

值得注意的是，這種新的權力技術所觸及的一個新的實體即人口概念。這也是按照人頭數算的複雜的實體，因為這個實體是不一定可數的。生命政治學要面對的是在人口中產生、並在一定時段內加以考察的“偶然事件”。這種新的權力技術總是在具有普遍現象的決定因素的層面上進行干預，而且其干預越來越涉及人們的生活方式，即“怎樣”讓人生活，以此來提高生命的價值，來控制事故、偶然、缺陷。這樣一種對總體機制的干預最終



要獲得的是總體的平衡化和有規律的狀態，同時也是對於生命、對於作為類別的人的生理過程承擔責任、進行調節。福柯認為，這種調節技術和懲戒技術一起構成權力技術的雙重遊戲，它們在19世紀覆蓋了從有機體到生物學，從肉體到人口的全部。此外，生命權力涉及的一個重要的問題即種族主義。在福柯看來，使得種族主義進入國家機制的正是生命權力的出現。“通過生命權力，使人死的權利的古老政治權的職能導致了種族主義的職能、建立和復活。”⁹²

以上給出的是在福柯的視野中權力形式的大致演化過程。我們發現，從古希臘的自我技術，到現代國家的治理技術、乃至於生命權力的出現，權力的流變始終與主體的構成密不可分。福柯在《規訓與懲罰》中描述的18世紀的檢查技術可以讓我們迅速想起古希臘人的自我檢查；雖然二者在權力關係中的作用和宗旨截然不同，但是它們在對主體造成力量作用（形塑）方面卻都是一樣的。而且總的來看，權力對主體的構成傾向於進行越來越強的干預作用；換言之，主體化過程從來都不可能脫離權力的作用，在某種意義上，二者甚至相互借助對方的力量進行自我強化。但是，一種大尺度的國家權力是如何與微觀的個體經驗結合的？在二者連接點上主體化過程可能面臨哪些新的問題？為此我們必須重點考慮治理術的問題。

五 權力與自我的交叉：治理術

1 治理術問題

從大範圍的國家的治理到個體內在的自我治理，這中間有一條清晰的連接線，即治理藝術（art of government）。自我技



術與權力關係的複雜關聯正體現在福柯晚期關注的“治理術”(governmentality)上面。

在福柯的分析中，“治理術”一詞有三個意思：⁹³

- (1) 由制度、程式、分析、反思以及使得這種特殊然而複雜的權力形式得以實施的計算和手法組成的總體，其目標是人口，其主要知識形式是政治經濟學，其根本的技術工具是安全配置 (apparatus of security)。
- (2) 在很長一段時期，整個西方存在一種趨勢，比起所有其他權力形式 (主權、紀律等) 來說，這種可稱為“治理”的權力形式日益佔據了突出的地位 (pre-eminence)，這種趨勢，一方面導致了一系列治理特有的機器 (apparatuses) 的形成，另一方面則導致了一整套知識 (savoirs) 的發展。
- (3) “治理術”這個詞還指這樣一個過程，或者說這個過程的結果，通過這一過程，中世紀的司法國家 (the state of justice)，在15、16世紀轉變為行政國家 (administrative state)，而現在逐漸“治理化”了。

從這個定義中可以發現，治理術本身即代表了一套複雜的權力關係，個體在這個權力關係中，不僅處於被認識和反思的位置，而且被極力納入到某種規範化過程。這種權力關係是怎樣出現的？“治理化”的過程具體是怎樣轉變的？以下我們來看看福柯對治理術進行的更深入的探討。

在〈治理術〉一文中，福柯首先追溯了圍繞馬基雅維里《君主論》的幾個世紀的爭論，指出了馬基雅維里的政治學裏面，君主相對於君權的實際的惟一性和超越性質，聯繫二者之間的紐帶純粹是人為的，而且二者之間也沒有什麼本質的或法律的聯繫。一個君主對君權的獲得是通過暴力、繼承，還是通過政治聯盟等途徑，這些並不重要。這樣一個性質決定了幾條非常重要的推



論。首先，“既然這種聯繫是外在的，那它也是脆弱的，常常面臨威脅——在外是那些想征服或攫取君權的君主的敵人，在內則是那些沒有先驗理由 (*a priori* reason) 接受君主統治的臣民。”其次，也是值得我們注意的一點：行使權力的目的就在於加強和保護君權。後面這一點也正是馬基雅維里所讚賞的君主治理的藝術。然而，在那些反對馬基雅維里的著作裏面，有關治理的內涵被擴大並強化了。福柯分析了佩里埃的《政治之鏡》，他認為，儘管這個文本顯得單薄，但它預示了一系列重要的觀點，其中之一就是治理和治理者範圍的擴大：治理者可以是“元首、皇帝、國王、君主、貴族、長官、教士、法官及類似的人”，而治理的形式也擴大這樣一些方面，諸如對家務 (household)、對靈魂、兒童、地方、修道院、宗教秩序、家庭 (family) 等等的“治理”。⁹⁴這是一個非常重要的變化。這些治理形式的多樣性，以及它們相對於國家的內在性，使它們與馬基雅維里式君主的超越性和惟一性區別了開來。17世紀的勒瓦耶歸納出三種基本的治理形態：和道德有關的自我治理的藝術、和經濟有關的家庭治理藝術、和政治有關的統治國家的科學。福柯認為，儘管勒瓦耶強調了政治的特色，但是三種治理形態之間的連續性卻構成治理術的關鍵特徵。這種連續性包括了向上、向下兩種；向上的連續性指的是那些想把國家治理好的人，首先要學會如何治理自己，如何治理自己的財產，如何治理家業，然後他才能成功地治理國家。在君主教學法中，這個特徵體現得比較明顯。我們在這裏再次發現古代自我治理技術在近代國家學說中的回響，即要想治理好他人 (如城邦、家庭)，首先要學會自我治理，對自我的認識、對理性和節制的信賴等等保證了自我處於善的狀態。向下的連續性則反過來：當國家運轉良好時，家長就知道如何恰當治理他的家業、照顧他的家人，個人也將按照他所“應該做的那樣”行事。在福柯看來，這



條下行線(國家—家庭—個人)開始與“治安”(police)的問題相連，其中心是對家庭的治理，即“經濟”(economy)。⁹⁵

“經濟”一詞的最初涵義正是“賢明合理地管理家政，為全家謀幸福”，只是經過一系列非連續性的變化，才轉向了18世紀由魁奈表述過的現代意義，即在國家的範圍內進行管理和調控的治理藝術。所以，盧梭在《百科全書》“政治經濟學”詞條中這樣寫道，按照家政管理的模式來表達的“經濟”涵義已經不再被接受了，因為國家與家庭毫無共同之處，公共經濟必須與私人經濟區分開，現代意義上的經濟不能被化約到舊的家庭模式中。⁹⁶但是，這中間經歷了一個重要過程，即對人口問題的發現和深入認識過程，它對治理術的發展起到關鍵性的推動作用。正是隨著對人口的新認識的出現，以及作為現實領域的經濟被分離了出來後，治理的問題才最終得以獨立於主權的法律框架之外，進而被思考、反思和計劃。它經歷了如下幾個步驟：首先，統計學揭示了人口領域中的諸多規律、固有效果和特定經濟效果，這些都不能還原到家庭維度，這就使得舊有的以家庭為治理模式的做法消失，取而代之的是人口治理，家庭成為人口的內在要素和人口治理的基本手段；其次，針對人口的一系列治理目標和手段本身也是人口的內在屬性，因此，面對治理，人民知道自己想要什麼，但對於治理對它所做的一切卻一無所知，這使人口超越所有其他東西成為治理的最終目的；最後，為了進行更有效的治理，針對所有有關人口過程(即今天的“經濟”)的治理知識被組織起來；政治經濟學的發展與此密切相關。⁹⁷人口問題的發現使治理術找到一個新的出口，終於突破原來僵化的主權框架發展了起來。

那麼，這種現代意義上的對國家進行治理的經濟模式有什麼特點？福柯認為，它首先是由治安來保證的，而且這種連續不斷的管理形式要求新知識的出現(即人口學和統計學)；其次，也



是非常重要的。這種治理是對總體化技術和個體化技術的結合。總體化技術的體現是：王權、紀律並未消失，對人口的管理，治安科學的總體管理技術。然而，我們似乎能夠發現，對比總體化技術，福柯更強調的是個體化技術，這種針對個體的控制技術因其安排巧妙、長期隱蔽因而令人難以察覺，但它同時又是非常重要的一個現代社會控制機制。這一點僅僅從人口治理方面就可以看出來，“鼓勵結婚、推廣接種疫苗”等治理手段既有效，又難以被個體真正察覺其內在意涵。

無疑，國家權力以及治理術與現代性問題緊密相連。對國家的反思，其實是對國家的治理化的反思，從中我們可以勾連出現代自我被各種權力塑造的過程。但是在福柯看來，國家的重要性比我們想像的要有限得多，我們不必對國家問題賦予太多的價值，不管是通過抒情方式還是通過還原論方式；“或許對我們的現代性——也就是對我們的現在 (present)——來說，國家對社會的控制 (the *étatisation* of society) 還不如國家的“治理化” (governmentalization) 那麼重要。”⁹⁸ 這種針對國家的觀念無疑和福柯的治理術分析是一致的，在福柯那裏，國家是一種動態的權力運作過程，它更像是一架無人操作的複雜機器，而不是某個行蹤難覓的怪獸。此外，這架機器從來沒有忘記對個體施加權力：“我認為，我們不應該把‘現代國家’視為忽視個體的個性甚至個體存在、在個體之上發展而成的實體，相反，應把它看作一種非常複雜的結構，個體可以被整合到其中，條件是：這一個體的個性可以以一種新的形式予以形塑，並服從一套非常具體的模式。”⁹⁹ 這裏顯示了福柯對國家權力的深刻洞察。

必須指出的是，治理術和自由主義之間有非常重要的關聯。二者的關係有些奇特；一方面，自由主義構成了對治理術、對國家理由的有力的批評，但另一方面，作為一種非常有效的反思，



自由主義又是內在於國家的經濟—法律體系中的，甚至構成了治理術的一部分，更有力地推動了治理理性的發展。

福柯是把自由主義作為一種實踐，而不是作為一種理論和意識形態來分析的。他認為，自由主義是一種“針對不同目標並通過持續的反思來調整自己”的問題處理方式，在理性化的治理運作中，它體現了一種“儉省治理”的原則和方法；¹⁰⁰ 然而，治理本身並非它的目標。在這一點上，自由主義與國家理由發生了決裂。

從上述“治理術”的分析中可以看出，國家理由在16世紀晚期促使治理術找到了具體的組織方式，但是直到18世紀，國家理由依然是阻礙治理術發展的一個障礙；¹⁰¹ 只是後來重商主義被清算、有關人口的科學發展起來之後，治理術才突破了僵硬、抽象的主權框架重新發展起來。在對人口問題的關注方面，“治安科學”充當了重要角色。作為國家理由原則支配下的一種治理技術，治安科學將人口的健康、出生率、公共衛生等問題都納入管理範圍，而且它始終遵循這一原則：國家沒有給予人們足夠的重視，太多的東西逃避了國家的控制，太多的領域需要管理和監控，還沒有足夠的秩序和行政；簡言之，國家的治理太少了。

自由主義與此相反，它提出的原則恰恰是國家治理得太多了。它主張，需要在追問治理方案的可能性和合法性前提下，對治理術的運用進行批判，同時從社會的存在出發，警惕國家治理的太多了。這裏福柯提到了國家與社會的分野，但是二者並非截然對立，社會“既在國家之外，又在國家之內”，它和國家有複雜的關聯。正因為如此，從社會角度出發的自由主義思想呈現出的形態也是多樣的，它既可以是“治理實踐的調控方案”，也可以是一種“遭到激烈反對的主題”；¹⁰² 其共同點是這一原則：治理本身已經太多、過度，因此對國家的治理理由、政府存在的必



要、政府追求的社會目標等等都應該進行質疑。自由主義在法律中尋找調控，是因為法律形式的調控是一種比統治者的智慧或節制更有效的工具；同時還因為，被統治者也參與到法律的制定過程中，構成了“治理體制”最有效的系統。當然，自由主義並不必然是民主或法律形式的；福柯傾向於只把自由主義看作一種對治理實踐進行的批判性反思，這些反思所圍繞的核心即“治理的太多”的問題。

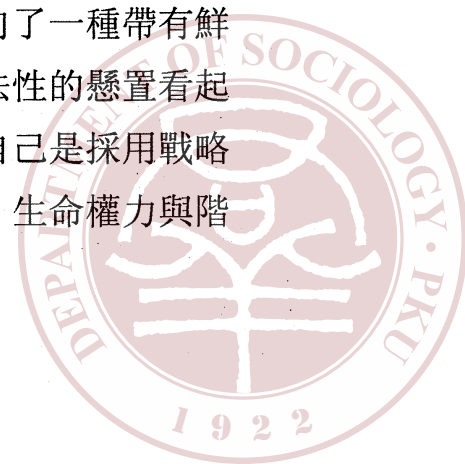
通過以上分析可以看出，有關治理術的問題顯示出自我與權力的關係已經達到某種極為複雜的狀態。可以肯定的是，主體在權力的形塑過程中絕不僅是一個單純的被動接受者，他有自己的各種應對策略、話語反應以及行動過程。然而，這樣一種簡單的施動—受動二分並不能解決問題；福柯在《快感的享用》和《自我的呵護》中對古希臘人的自我技術的分析就以一種“春秋筆法”向我們揭示這點：主體在與權力的交錯撞擊中，可以呈現出多種不同的圖景；主體甚至能把權力作為一種積極的力量運用於自身。福柯在一次訪談中明確表達了治理術的內涵：“我說的‘治理術’暗含了自我與自我之間的關係，而我打算用‘治理術’這個概念來涵蓋所有這樣一些實踐，這些實踐對處於自由狀態下的個人在彼此打交道時可以使用的那些策略加以構成、界定、組織和工具化。”¹⁰³ 從中我們再一次發現自由與權力之間的緊密聯繫：治理術首先是涉及的是自由人與自由人之間的權力關係，與此同時，自我與自身的關係也構成了對他人的支配的基礎；這樣一種連續、動態的過程就決定了治理術的運作過程中，主體並非政治制度意義上的法律主體——即其權利是由政治社會的制度所授予或剝奪的。然而，是否主體化的困境可以借助權力來化解？在政治實踐中，甚至在與知識—真理的關係中，主體能否不借助任何規範性的強硬立場來塑造與他人的關係？很明顯，



治理術的分析有助於我們揭示主體的自由及主體與他者的關係；而進一步的追問無疑要涉及西方啓蒙以來的現代性反思。

2 權力分析的爭論：啓蒙與現代性

在南希·弗雷澤看來，福柯的權力分析恰恰把現代自由主義的規範性體制懸置了，同時懸置的還有合法性問題。這一富於建設性的懸置使福柯得以把注意力集中在權力的實際運作上，以一種新方法揭示權力現象以及現代性的新維度，其成果相當明顯：一方面，我們可以從更廣闊的視角出發理解權力，另一方面，福柯所提出的權力的微觀實踐又使我們得以更加細緻地理解權力，領會到日常生活中權力的細微運作。但是，這種懸置也帶來了某些嚴重的困境。弗雷澤認為，福柯對現代權力的價值中立的陳述與他著作中的鮮明立場不符，更重要的是，他的權力分析在規範性方面存在含混之處，他並不清楚自己是“懸置了所有的規範化觀念”，還是僅僅懸置了有關合法性的自由主義規範；甚至有時他非但沒有懸置，反而預設了這些規範。¹⁰⁴ 此外，弗雷澤認為，按照福柯在《規訓與懲罰》中的權力分析思路，現代社會早期，監獄這類封閉的規訓制度不斷完善而構成了各種改造和征服個人的機制，使個體成爲認識的物件和權力的目標；馴順、有用的身體被製造出來“重新嵌入社會機器”；這些技術後來被輸出，逐漸形成“全球統治戰略”(global or macro-strategies of domination)的基礎，以全面管理日常生活；表面上反對這一機制的話語，實際上卻以掩蓋其本質特徵的方式暗中支援了這個機制。問題的關鍵在於：福柯從上述這些中立性質的權力分析走向了一種帶有鮮明立場的生命權力批評，這使得他對現代權力合法性的懸置看起來已不可能。儘管福柯對此做出過辯解，即認爲自己是採用戰略和軍事方式來探討權力問題，但是在弗雷澤看來，生命權力與階



級統治的明顯聯繫，以及福柯對馬克思主義經濟學相關解釋的採納這一事實，都和他的辯解不符。此外，即便接受福柯的聲言，即那些“暴政”、“鬥爭”、“屈服”等術語是軍事學而不是規範性的，這也不能幫助福柯擺脫困境，因為這個做法本身並不能解釋為何反抗、為什麼支援一方而反對另一方以及鬥爭優於屈服等問題；在弗雷澤看來，只有引入規範性觀念才有可能對這些問題做出回答。然而由於福柯反對任何一種“單一的、一貫的規範戰略”，最終他的權力分析陷入某種“混亂不堪”的狀態，即以融合了“一種古怪反常的軍事化描述”、“馬克思主義的專用語”和“康德道德律令”的混合物告終。¹⁰⁵ 出現這種困境的根源就在於福柯的權力觀念中概念的含混（既是中立的，又有特定立場），以及由此帶來的權力的異質性——福柯沒有像韋伯那樣，對權力現象中的各種觀念進行細緻區分（如權威、力量、暴力、暴政及合法性），進而忽視了規範之間大量可能的細微差別。因此，弗雷澤的結論是，儘管福柯的權力研究中有大量富於原創價值的經驗成分，因此對現代性的研究做出很大貢獻，但他的工作以注定無法解決的問題而告終。

另外一個嚴厲的批評來自邁克爾·瓦爾澤，他在〈米歇爾·福柯的政治觀點〉一文中，對福柯的政治理論做了一個顛覆性的批評。他稱福柯為“虛無主義者”，認為這遠比稱他為無政府主義者來得恰當，因為：“對福柯而言，道德和政治是並行的。有罪和無罪是法律的產物，正如正常和不正常是紀律的產物一樣。廢除權力系統就意味著同時廢除了道德和科學的範疇：一個不留！”¹⁰⁶ 又因為福柯拒絕自由的人類主體概念，即他認為根本不存在什麼自由的人類主體，沒有自然的產物，因此瓦爾澤得出結論：從福柯那裏我們發現，“要麼徹底沒有東西留下，沒有可見的人，要麼是新的符號和紀律被生產出來。福柯根本沒有給出半點理由讓我們可以期待這些新的符號和紀律會比現行的這些



好。”¹⁰⁷ 他將福柯和霍布斯進行了一番比較 (霍布斯是福柯在政治理論領域的“強勁對手”)，認為霍布斯對政治統治做出了重要的錯誤解釋，也抹殺了道德差別，但“無疑從一定程度上反映了現代國家的現實”；福柯則對局部規範做出了重要的錯誤解釋，也抹殺了道德差別，但無疑從一定程度上反映了當代社會的現實。二者的共同點是，對他們來說，“法規、法律甚至政治體系的實際運作都不起什麼作用”。¹⁰⁸ 而瓦爾澤認為，真正起作用的正是這些。例如，他評論了一位福柯的追隨者因《規訓與懲罰》的啓發而提出的觀點——即認為“俄國革命之所以失敗是因為它未觸動社會權力等級，對監禁技術的運作未予任何抑制”。瓦爾澤認為這種觀點完全弄錯了，因為布爾什維克不僅推翻了舊的社會等級、建立了新政權，而且他們是從社會體系的心臟部位入手，而不是福柯所稱的毛細血管入手；是從中心入手，而非末端入手；而且他們極大地擴展、加強了監禁技術的使用。據此，瓦爾澤甚至認為福柯忽略了政治的重要性，使他的讀者對政治的重要性表現遲鈍。¹⁰⁹

對福柯的權力關係的批評似乎都沒有注意到福柯這個基本觀點：權力關係本身並不是什麼必須擺脫的壞的東西，“如果我們將權力關係理解為個人力圖引導和控制他人行為舉止的策略的話，我不認為一個社會可以在沒有權力關係的情況下存在。”¹¹⁰ 弗雷澤把目光集中在福柯的權力關係的規範性基礎上，卻沒有注意到，福柯是把自由作為權力關係存在的必然條件的；“在權力關係中必然存在反抗的可能性，因為如果沒有這種（暴力反抗、逃跑、欺騙、運用能使處境逆轉的策略的）可能性，根本就不會存在權力關係。”¹¹¹ 而瓦爾澤把福柯的權力理論理解為對一切道德規範的抹殺，同時對自由的人類主體的拒絕，這更是一個嚴重的誤解，不訴諸於普遍真理的概念並不同於取消一切真理；同樣，對現代某些經驗形式的批評也並不構成對整個現代性的批



判，我們可以認為福柯採取了一種相對主義的態度，以支援他的主體化實踐；但是這一切離虛無主義還很遠。實際上，當福柯轉向一種自我反思的主體倫理學時，他已經在最激進的意義上對現代社會的權力政治進行了揭示和抵制。

在此還必須涉及到啓蒙和現代性問題。在〈什麼是啓蒙〉¹¹²一文中，福柯極為明確地將現代性定義為一種態度，這種態度指的是“一種與當代現實發生關聯的模式，一種由某些人作出的自願選擇，總之，是一種思考、感覺乃至行爲舉止的方式，它處處體現出某種歸屬關係，並將自身表現為一項任務。”福柯特意強調了這種態度類似於希臘人的“ethos”（社會精神品質）。此外，福柯按照波德萊爾的形象勾勒了現代性的態度，其中兩點值得我們注意：一、波德萊爾把現代性定義為“過渡、短暫、偶然”，這並不意味著對現實的取消，相反，波德萊爾對現實極度關注，通過一種自由的實踐活動，他改變著世界的面貌，他所導致的是“現實的真相與自由的修行之間一種複雜的相互作用”；二、對波德萊爾來說，現代性不僅是與現在的一種關係形式，而且還必須是與自身發生關係的一種關係形式；波德萊爾以一種“浪蕩子”（dandysme）風格來對自己進行精心、複雜而且艱難的塑造：“他通過苦行，將自己的身體、行爲、感覺、情緒乃至他的生存本身，都變成一件藝術作品。”我們可以很快從中發現，這些在福柯對古希臘人的自我技術的分析中都能找到原型，區別只在於，希臘人的自我苦行是首先著眼於道德和政治實踐，而波德萊爾的修行則首先創生於藝術領域，而且賦予自身更爲濃厚的自由和批判風格。福柯還從現代性的社會精神品格中提煉出一種“有關我們自身的歷史本體論”，並且認為這種本體論“必須擺脫所有聲稱具有普遍性或徹底性的計劃”，而代之以某些具體、特定和部分的轉換方式。但是，這裏的關鍵問題正如福柯所說的，“能力的增長如何才能擺脫權力關係的強化？”換言之，自我照



願如何從權力關係的強化中解脫出來？權力始終是一個關鍵所在。然而，恰恰在這裏，權力引出了“他者”問題的時候，正如科澤·維恩所言，“人性進步的程度不再由理性的法庭來判定，而是根據對倫理壓力的持續反應來評價”，因此，即便是康德也無法抹去他者的痕跡。¹¹³ 在我看來，福柯的主體化理論正是直面了這一困境之後給予我們新的啓示的，即在一種與他人的創造性權力關係中發現某種自我倫理。

然而，或許更為複雜的問題還不在於從自我的本體論當中引入他者，從而在自我照顧與照顧他人的權力關係中建構出積極的倫理主體，一種強調自我創造的現代性的態度；問題還在於，在取消了普遍真理的可能之後，知識(真理)在自我建構中將處於何種位置？在與他人的關係中，真理是否只是變形的權力發生作用的因素？福柯顯然不同意這個觀點，對他來說，“知識就是權力”這個說法是對他的極大誤解，是取消二者之間的張力對於主體建構的豐富的可能性的做法。在這方面，我們都知道福柯受尼采極大的影響，強調身體與知識的關係，以及求知意志對於主體產生的力量作用。例如，在〈尼采·譜系學·歷史學〉¹¹⁴中，福柯認為，表面看來，歷史是中立、沒有激情的，完全獻身於真理；可是深入追問一下就會發現，“所有這些形式和轉換都是求知意志的一些方面：本能、激情、追問者的獻身、殘酷的微妙以及怨恨。”甚至，“暴力鼓勵那些具有危險性的研究，為令人不安的新發現而興奮不已。……所有的知識都基於非正義(世界上並沒有獲得真理或真理之基礎的權利，即使在求知活動中也沒有)，並且還顯露出，這種求知本能是充滿怨恨的(有時甚至是謀殺性的，它反對人類的幸福)。”“知識的發展並不受縛於一個自由的主體的構建和肯定；毋寧說，知識使人們逐漸屈從於自身的本能性暴力。”福柯在尼采開闢的道路上大步邁進，把知識—主體之間的關係不斷引向縱深，他甚至認為，對於知識來說，沒有



什麼犧牲太過鉅大；知識要求犧牲知識主體。這種主體—知識之間關係的激進表述，顯然與晚期福柯的主體化理論有某種衝突；我們寧願把福柯這個早期觀念更多地看成他所體驗的生命激情在自己的真理建構中的體現。實際上，福柯仍然強調知識被納入主體化的過程，對主體所造成的形塑作用，在這個意義上，知識具有某種控制和鬥爭的意味，一種力量關係不僅體現在對真理權威的爭奪中，而且還體現在主體把某種知識納入自我控制的過程中。福柯在他晚年對古希臘和羅馬世界中“講真話”(parrésia)問題的研究，即顯示出他將在一個新的基礎上(倫理意義和政治意義)重新建構真理譜系學的可能。

六 結論：一種新的可能

福柯的自我技術困境，同時也是主體化過程在遭遇權力時候的危機和困境，這一個困境延續了以往他的權力分析中的一些難以克服的東西，但是的確在某種程度上這是一個面向未來的啓示。萊布尼茨描述危機使得思想再次活躍時的狀態就好比“我們以為自己到了口岸，但我們卻被重新拋入茫茫大海中”，¹¹⁵與此類似，我們將發現主體化困境恰恰也是對我們的某種啓示，甚至可以這樣大膽斷言，福柯對自我技術的描述在某種意義上投射了現代性困境的影子；思考自我技術的困境，要求我們不僅要審視古代自我實踐中潛藏的危險和缺陷，同時也讓我們從中得到借鑒，思考現代個體尋找新形式的自我形塑的可能。福柯晚年的治理術研究是一個重要的面向，開啓了另外的可能；而有關啓蒙和現代性的理解，恰恰讓我們發現了現代主體在尋找新的主體化形式時可能要面臨的問題，例如，自我不斷的創新恰好成為資本主義生產消費機制自我更新的重要來源，更嚴重的甚至是普遍性權



力使個體塑造出“偽個性”(pseudo-individuality)的可能；審美方面的自我形塑只是提供了一種波德萊爾式自我創造、自我形塑的可能，這同福柯本人的生命體驗是緊密聯繫在一起的；¹¹⁶ 在福柯的這句話裏我們可以深切體會到自由與主體意志之間的聯繫：“在權力關係的核心，而且常常激發權力關係的，是頑強的意志和不妥協的自由”。¹¹⁷

實際上，德勒茲在《福柯》一書中的卓越分析在很大程度上可以對以上批評做出有效的回應。德勒茲對福柯的權力觀做出如下的推進：“當權力以生命為物件的時候，生命成為對權力的反抗。……在權力成為生命權力(bio-power)時，反抗則成為生死攸關的生存權力(power of life)；它不會被限定在某些種類、某個環境或某個特定圖表的路徑中”。“應該在人類自身中尋找反抗人之死的力量和功能設置，在這一點上，福柯與尼采沒有區別。斯賓諾莎說過，一旦人體擺脫了人類規訓，我們不知道它能做何事。福柯的回答是，我們不知道人能做何事，當他作為‘現實存在’，作為進行反抗的力量設置生活時”。¹¹⁸

德勒茲指出，在福柯的性本性史中，希臘人最偉大的創新並不是色諾芬所說的三種藝術(自我治理、家政管理、對城邦的管理)之間的“連續性、同構性”，以及它們被個體生存所實踐的年代學序列；由於一種雙重的脫鉤或“分化”，這一創新最後得以顯現：當“促進個體自我治理的訓練”既擺脫了作為力量關係的權力，又擺脫了作為分層形式或德行“規範”的知識的時候。這就意味著，一方面，存在一種自我關係，它有意識地產生於個體與他人的關係；另一方面，同樣存在一種“自我構成”，它有意識地派生於作為知識規則的道德規範。一種自我控制的自我關係，在德勒茲看來，它是一種在運用於他人的權力中施加於自我的權力。這導致的一個重要後果，即在與政治、家庭、雄辯術、競技甚至道德的構成性權力的關係中，自我關係成為一種“內在



調節原則”。¹¹⁹ 但是，這並不是說，主體仍然要依賴於某個內部規範。恰恰相反，德勒茲認為，福柯的一個基本觀念，即在主體性的維度上，主體性來自於權力和知識，但並不依賴於它們；一個“主體”必須把自己和各種執行分類表功能的道德規範區別開來，同時對它們不再有任何內在依賴。如果福柯對希臘人的自我技術的分析不是為了讓我們返回古希臘（事實上也從來不存在返回），那麼現代主體性的鬥爭又將呈現怎樣一種狀況？內在化的方式不可放棄，同樣，反抗仍然必須繼續。這個時候反抗針對的是兩種當前服從形式：一種由我們自身的個體化方式構成，這種個體化建立在權力強制基礎上；也就是說，強制型的權力參與構造了我們的個體化方式；另外一種服從形式則吸引每一個體與眾所皆知的身分認同永久性地結合在一起。因此，為主體性而鬥爭表現為爭取差異 (difference)、變異 (variation) 和變態 (metamorphosis) 的權利。¹²⁰

借助德勒茲的開創性解讀，我們就不難理解，福柯的權力分析並不是對規範的回避，毋寧說，他以一種極為巧妙的策略部署方式與規範進行遊戲，使得權力關係在與主體的碰撞中生發出各種可能。福柯對古希臘自我技術的卷帙浩繁的分析，在最根本的意義上來說，只是讓我們看到這樣一種“可能”：處於無所不在的現代權力運作進程中的個體，能夠通過向內歪曲的褶子來構建出某種創造性的自我關係；在不斷地自我指涉的反省中抓住某種風格的精髓，在光線和力量的縫隙中尋找到一個又一個反抗點（如迷途者捕捉夜晚的星光），主體將因而把自己雕塑成一座巴洛克式的建築……當然這樣做也有危險，即我們無法保證這種不斷質疑、鬥爭和創新的自我會不會走向某種自由風格的反面，以致陷入徹底的虛無，或者轉向一種扭曲的自我封閉，向某個具有誘惑力（在這一點上，布希亞犀利的洞察力使他能夠對主體在權力關係中的自我形塑極盡辛辣諷刺之能事，但是對他的迴圈誘惑主題



我們仍然不能全部贊同)的社會機制或某種最終原理屈服。但是，危險總是存在，我們不能因為這種發生在未來的潛在危險就取消了自己的行動可能，只好在對天使的吶喊中等待彌賽亞的來臨。

“我很清楚，我所寫的一切都是虛構。……我認為，虛構有可能在真理中起作用，虛構的話語可以產生真理的效果，真實的話語可以產生或‘製造’尚未存在的東西，對它進行‘虛構’。我們在政治現實的基礎上‘虛構’歷史，這種現實使它真實；我們也在歷史真實的基礎上‘虛構’尚未存在的政治”。¹²¹ 我們可以從這段話中聽出福柯的弦外之音：從一種“效果史”的態度出發，主體的積極行動(包括其話語行動)將促使他不僅參與到真理的建構中，還參與到政治現實的力量角鬥中。既然如此，我們就不能否認，即便是處於最嚴酷的權力關係中，主體仍然存在以創造性的態度樹立自我關係的可能，由此也可以反抗各種或隱或顯的權力的支配狀態，進而有可能建立一種積極的生存狀態。在這樣一種生存狀態中，知識(真理)不再是自我構成關係所必須踰越的障礙，而是某種不斷自我反思的引導力量，主體在吸納、跟進這種力量的同時，通過種種策略參與到各種力量遊戲中；沒有基點，只有自我不斷的突破、發現和創造，而這種創造既不一定是無中生有的原創，也未必是一個主體由自身衍生出來的事物；毋寧說，這是一種若即若離的關係狀態，一種時時指向自身、但又面向他者的積極姿態；道德與倫理也終將不再是令精神僵化的負面力量，因為那些既有的固定事物已經被鬆綁，解開，他們在自由的漂浮和相互碰撞中產生新的觀念，新的事物及新的關係。或許，只有被置入這樣一個可能性和創造性並存的空間中，主體才有可能在與自我和他者的權力關係中踐行自由，而不致在這場針對現代性的戰爭中陷入兩難：要麼等候神諭，打造自己的方舟而置世界的苦難於不顧；要麼與之同流，在漂泊和盲目中淪落，如“飛瀑被拋下懸崖，墜入渺茫”。¹²²



注釋

- 1 在1976年的一個講座中，福柯說道，“迄今為止——大約從1970年到1971年——我主要關心的是權力‘如何’運作”。他還提到，那時候他所研究的三角是權力-權利-真理。見福柯，〈兩個講座〉，載於《權力的眼睛》，包亞明編，嚴鋒譯（上海：上海人民出版社，1997），227。此外，晚年福柯在回顧他的癲狂和監獄研究時，發現一切事物似乎都圍繞著“何為權力”這樣一個核心。他承認他之所以研究性經驗問題，是因為“性在所有社會裏都受到嚴重制約，也因此是測試權力機制運作的很好的領域。”見福柯，〈權力的闡釋〉，前引書，27。
- 2 Colin Gordon ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon Books, 1980), 95.
- 3 參見Gilles Deleuze, *Foucault* (Minneapolis: University of Minnesota, 1988), 96.
- 4 參見德勒茲，〈什麼是dispositif?〉，載於《福柯的面孔》，汪民安等編（北京：文化藝術出版社，2001），200。
- 5 參見李猛，〈治理術問題〉，1999，打印稿。
- 6 參見John D. Caputo & M. Yount, eds., *Foucault and the critique of institutions* (PA.: Pennsylvania State University Press, 1993); 李猛，〈治理術問題〉，1999，打印稿。
- 7 福柯與哈貝馬斯的論戰可被視為不同理論取向的學者在現代性問題上產生的重要分歧。對這場論戰的描述，可參見James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Anchor Books, 1994), 334-339; 尤其注意該書457頁的注解55。
- 8 Foucault, “Technologies of self”, in *Technologies of self: A Seminar with Michel Foucault*, ed., L. Martin, et al. (London: Tavistock, 1988), 該文源於福柯1982年在佛蒙特大學 (The University of Vermont) 的一個討論班的發言。中譯出自《福柯文選》，譯者吳飛。由於三聯書店尚未出版此書，而本文所用的大量資料都來自該譯本，因此在注釋中只能注明篇名而無法標明頁碼 (在此必須感謝《福柯文選》的主編)。
- 9 福柯，〈自我技術〉，載於《福柯文選》，吳飛譯（北京：三聯書店，即出）。
- 10 同上注。福柯在第一次Howison演講中，提到哈貝馬斯分析過的人類事業的三大領域：生產技術、符號技術和統治技術。而他想分析第四大領域，即“自我技術”。見James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Anchor Books, 1994), 457。



- 11 Patrick H. Hutton認為，福柯所分析的自我技術始於十七世紀的懺悔實踐(如弗洛伊德的精神分析在福柯看來是借用了天主教的耳語懺悔技術，因此也是披著醫學外衣的良心檢查技術)，由此一直回溯，從公元四、五世紀基督教羅馬帝國的僧侶苦修制度到公元一、二世紀的斯多葛派自我照顧，直到公元前五到四世紀畢達哥拉斯學派、以及柏拉圖筆下的蘇格拉底所推舉的自我省察和自我控制。儘管自我技術的譜系分析終止於此，福柯卻暗示我們這種自我實踐還可再往前追溯；起點並不存在，不同的時代以新的表述來更新對自我的形塑。見Patrick H. Hutton, "Foucault, Freud, and the Technologies of the Self", in *Michel Foucault: Critical Assessments*, vol. VI, ed., Barry Smart, (New York: Routledge, 1994), 164-165。
- 12 福柯，〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉，載於《福柯文選》，李康譯(北京：三聯書店，即出)。
- 13 福柯，〈自我照看的倫理是一種自由實踐〉，載於《福柯文選》，李猛譯(北京：三聯書店，即出)。
- 14 同上注。
- 15 福柯，〈自我技術〉。
- 16 在講真話實踐中，存在一個從“導師”(master)到“門徒”(disciple)的顯見的轉變。早期那些精神引導技術的訓練裏，都是導師向門徒揭示真理，針對門徒所使用的是直言不諱的話語，以幫助他意識到自己看不到的錯誤。但是後來，講真話越來越多的在門徒針對自己的義務中運用。這時候，有關門徒的真理不再是由導師單獨的講真話遊戲來揭示，或者通過他們之間的對話來實現；這些真理如今出現在門徒與他的自我建立的關係中，因此，這真理既可以由他自己揭示，也可以由別人來揭示；但門徒必須檢驗自己，看自己是否有能力獲得自我控制。見Foucault, *Fearless Speech*, ed. Joseph Pearson (Los Angeles, Ca.: Semiotext(e), 2001), 164-165。值得注意的是，福柯的這項研究與他本人對政治與倫理、知識與權力之間關係的思考緊密相連，也由此提出了知識分子的角色和使命問題。傳播真理、重視它的複雜性；對既定公理、規則和制度重新審查和問題化，參與政治意願的形成，這是福柯所定義的知識分子的擔當。見福柯，〈對真理的關懷〉，載於《權力的眼睛》，146-148。
- 17 福柯，〈自我技術〉。
- 18 同上注。
- 19 同上注。
- 20 見福柯，《性經驗史》，奮碧平譯(上海：上海人民出版社，2000)，134。



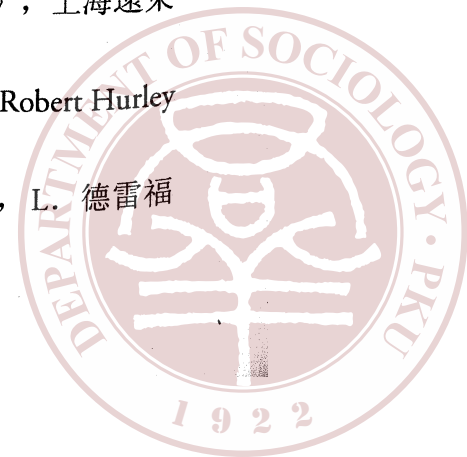
- 21 同上注，141。
- 22 同上注，162-167。
- 23 同上注，190。
- 24 同上注，191。
- 25 福柯，〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉。
- 26 見福柯，《性經驗史》，193。
- 27 哈道特在其著作《哲學作為一種生活方式》中，質疑了福柯的自我技術和生存藝術的提出思路。他認為，顯然福柯的分析並不純粹是歷史研究，而是嘗試為現代人提供一種生活模型，即福柯所稱的“生存美學”。而哈道特側重指出的是希臘人的“心靈訓練”(spiritual exercises)，這種心靈訓練和福柯的自我技術有很大差別。哈道特堅決反對將古代哲學視為逐漸退入自我的觀點。他認為，一方面，古代哲學始終是強調群體實踐的哲學；另一方面，哲學家們從來沒有放棄過努力，去影響城邦、改變社會，服務於公民。哈道特批評福柯可能把重心過多放在了“自我”上面，導致他對古典文本的解讀存在一些問題。參見 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, trans. Michael Chase (New York: Blackwell, 1995), 206-212。不過在我看來，哈道特強調作為一種生活方式的哲學在積極介入現實政治的同時，又要維持自身的理性，因此內在生活與對外部的關切之間需要一種精緻的平衡；這對福柯的生活技術而言恰恰構成極有啟發意義的參照。
- 28 見福柯，《性經驗史》，193。
- 29 福柯，〈自我技術〉。
- 30 同上注。
- 31 同上注。
- 32 同上注。
- 33 同上注。
- 34 同上注。
- 35 福柯，〈自我照看的倫理是一種自由實踐〉。
- 36 同上注。
- 37 同上注。
- 38 福柯，〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉。
- 39 同上注。
- 40 同上注。
- 41 福柯，〈自我技術〉。
- 42 見福柯，《性經驗史》，325。
- 43 同上注。



- 44 同上注，125。
- 45 福柯，〈自我技術〉。
- 46 同上注。
- 47 同上注。
- 48 同上注。
- 49 同上注。
- 50 同上注。
- 51 福柯，〈自我寫作〉，載於《福柯文選》，吳飛譯（北京：三聯書店，即出）。中國明清之際的“功過格”形式上與筆記本頗有相似之處，它被精心設計出來，以指導人們淨化心靈，瞭解道德犯罪的內在根源，最終能夠控制自己的外在行為並行善。不過在我看來，功過格所隱含的“報應”觀念及其確定無疑的功利性目標（獲得道德和物質利益的回報），使其精神氣質與西方古代用以自我修行的筆記本截然相異。參考包筠雅（Cynthia J. Brokaw），《功過格——明清社會的道德秩序》（浙江人民出版社，1999）。尤其見序論及第一部分。
- 52 福柯，〈自我寫作〉。
- 53 討論精神寫作的最早基督教文獻之一。另，根據米勒的傳記，聖安東尼是糾纏福柯一生的形象，福柯對這個禁慾苦行的實踐者至少作過三次不同的評述。從這裏我們可以看到，把寫作當作一種自我的苦行實踐，這在福柯本人身上即有清晰體現。見James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, 342-344。
- 54 福柯，〈自我寫作〉。
- 55 福柯，〈自我技術〉。
- 56 同上注。
- 57 同上注。
- 58 同上注。
- 59 而我們在福柯的“講真話”分析中，可以發現古希臘的講真話者（*parrhesiastes*）一旦接受了講真話遊戲，即意味著讓自己的生活展現在真理面前，也意味著與自我建立了一種特定的關係，即冒死亡的危險講述真理，而不是安然憩息於對真理沉默不言的生活裏。顯然這是一種真理與生活合而為一的自我認同。見Foucault, *Fearless Speech*, 17。
- 60 福柯，〈自我技術〉。
- 61 參見C. 泰勒，《自我的根源：現代認同的形成》，韓震等譯（南京：譯林出版社，2001），328-330。
- 62 福柯，〈自我技術〉。
- 63 同上注。



- 64 同上注。
- 65 見福柯，《性經驗史》，418–419。
- 66 同上注，156。
- 67 福柯，〈自我照看的倫理是一種自由實踐〉。
- 68 自我戰勝自我，這個看似矛盾的現象如何可能？柏拉圖認為，這是因為靈魂的各部分之間是一種等級關係，自我控制的成功即意味著本性是善的部分控制了惡的部分。這點可以參考《理想國》第四卷中有關靈魂與城邦的模擬。見柏拉圖，《理想國》，郭斌和、張竹明譯（北京：商務印書館，1986），150–175。
- 69 尼采也表達過有關人的內向化過程的觀點。“鑒於和平的實現和社會的建立，強大的慾望無法向外發洩，就試圖以幻象來保持內心深處的平靜，於是內向化應運而生。對敵意、殘忍、復仇和暴力的需求下降，即‘倒退了’；貪婪和征服處在認識的意願中；藝術家現出了衰退力和說謊力。因此，慾望成了人們要與之鬥爭的怪物。”見尼采，《權力意志——重估一切價值的嘗試》，張念東、凌素心譯（北京：商務印書館，1991），110。
- 70 見福柯，《性經驗史》，187。
- 71 同上注，188。
- 72 同上注，275。
- 73 同上注，294。
- 74 同上注，301。
- 75 福柯，〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉。
- 76 福柯，〈道德的復歸〉，載於《福柯文選》，李康譯（北京：三聯書店，即出）。
- 77 福柯，《性經驗史》，322–326。
- 78 德勒茲，〈什麼是dispositif?〉。
- 79 在被問及古希臘人是否為當代倫理提供了一種“替代選擇”時，福柯的回答是：“我並不是在尋找一種替代選擇；你不能在由另一些人在另一個時刻所提出的另一個問題的解答當中，去尋找一個問題的解答。”見福柯，〈論倫理的譜系學：工作進展綜述〉。
- 80 福柯，1998，“結構主義與後結構主義”，載於《福柯集》，上海遠東出版社，506。
- 81 Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1988), 94.
- 82 福柯，〈主體與權力〉，載於《超越結構主義與解釋學》，L. 德雷福斯、P. 拉比諾編（北京：光明日報出版社，1992），286。



- 83 同上注，286-287。
- 84 同上注，283。
- 85 同上注，289。
- 86 同上注，289-290。
- 87 福柯，〈爲什麼研究權力：主體問題〉，載於《福柯文選》，李康譯（北京：三聯書店，即出）。
- 88 例如，邁蒙尼德在《迷途指津》裏解釋“行走” (al-halikhah) 一詞時摘引了《聖經》的句子：“你要遵行他的道”，“你要跟從耶和華你的上帝而行”，“來吧！讓我們在耶和華的光明中行走”。見邁蒙尼德，《迷途指津》，傅有德等譯（濟南：山東大學出版社，2000），56。
- 89 福柯，〈爲什麼研究權力：主體問題〉。
- 90 福柯，《性經驗史》，100-102。
- 91 福柯，1999，《規訓與懲罰》，劉北成等譯（北京：三聯書店，1999），231。
- 92 同上注，243。
- 93 福柯，〈治理術〉，載於《福柯文選》，趙曉力譯（北京：三聯書店，即出）。
- 94 同上注。
- 95 同上注。
- 96 同上注。
- 97 同上注。
- 98 同上注。
- 99 Foucault, 1986, *The Care of The Self* (vol. 3 of *The History of Sexuality*), Pantheon Books, 214。在針對政治理性的一個重要講演中，福柯認爲由於現代國家同時聯結了古希臘的城邦—公民遊戲和基督教的牧羊人—羊群遊戲，它甚至使社會具備了一種“魔力” (demonic)。見Foucault, “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason”, in *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. II, ed., S. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), 239。
- 100 福柯，〈生命政治的誕生〉，載於《福柯文選》（北京：三聯書店，即出）。
- 101 福柯，〈治理術〉。
- 102 福柯，〈生命政治的誕生〉。
- 103 福柯，〈自我照看的倫理是一種自由實踐〉。



- 104 Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", in *Michel Foucault: Critical Assessments*, vol. VI, ed., Barry Smart (New York: Routledge, 1995), 133–148.
- 105 同上注。
- 106 邁克爾·瓦爾澤，〈米歇爾·福柯的政治觀點〉，載於《福柯的面孔》，汪民安等編（北京：文化藝術出版社，2001），409。
- 107 同上注，410。
- 108 同上注，411。
- 109 同上注，412。
- 110 福柯，〈自我照看的倫理是一種自由實踐〉。
- 111 同上注。
- 112 福柯，〈什麼是啟蒙？〉，《國外社會學》，1997年第6期。
- 113 K. 維恩，〈超越啟蒙〉，《國外社會學》，1998年第4期。
- 114 福柯，〈尼采·譜系學·歷史學〉，《社會理論論壇》，1998年第5期。
- 115 德勒茲，〈什麼是dispositif？〉，199。
- 116 尤其參考福柯的“極限體驗”觀，見James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, 268–274.
- 117 Michel Foucault, *The Care of The Self* (vol. 3 of *The History of Sexuality*), trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1988), 219–222.
- 118 Gilles Deleuze, *Foucault*, 93.
- 119 同上注，100。
- 120 同上注，105–106。
- 121 福柯，〈性的歷史〉，載於《權力的眼睛》，包亞明編，嚴鋒譯（上海：上海人民出版社，1997），180。
- 122 此意象借自荷爾德林的詩“許佩里翁的命運之歌”，見荷爾德林，《荷爾德林文集》，（北京：商務印書館，1999），135–136。

