

# 傅柯的權力/真理觀：批評與回應

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系

**摘要** 傅柯是著名後現代思想大師之一。他對權力的分析的確作出了獨特貢獻，他認為權力、真理和主體幾個概念是不可分開的，一些貌似客觀真理的論述往往只是權力的工具，而權力亦可以從內在建構和塑造我們的主體性。他的思想為大一統的架構、思想體系和道德規條帶來嚴峻的挑戰，是鋒利的理論武器。然而有很多批評者(如哈伯瑪斯、費莎和泰拿)質疑傅柯的思想能否自圓其說和指導政治實踐，傅柯的支持者亦紛紛起來回應這些批評。雙方的論戰帶出很多發人深省的問題。本文會先簡介傅柯的權力/真理觀，再評介他的批評者與維護者之間的爭辯，最後嘗試釐清傅柯的貢獻所在和不足之處。

## 一 前言

傅柯 (Michel Foucault [大陸學者愛譯作福柯]) 是當代著名哲學家，一九二六年生於法國普瓦提埃 (Poitiers)，一九八四年死於愛滋病。他的思想影響巨大，被視為後現代思想大師之一(雖然他自己未必接受這標籤)。他一生的研究都環繞着權力、真理和主體幾個概念，這些問題的重要性是毋庸置疑的，特別是在科技先進和科層化的現代世界中，權力的濫用是特別值得關注的。傅柯的思想很多時另闢蹊徑，他對權力的分析的確作出了獨特貢獻，他認為權力、真理和主體幾個概念是不可分開



的，一些貌似客觀真理的論述 (discourse) 往往只是權力的工具；而且權力不單可從外面壓迫我們的主體性，它更可以從內在建構和塑造我們的主體性。他的思想為大一統的架構、思想體系和道德規條帶來嚴峻的挑戰，是鋒利的理論武器。西風東漸，加上傅柯的思想的研究可說是當今顯學，不少香港的知識分子和社運人士都受傅柯那類思想影響，並且愛用權力的角度去分析問題：一些人動輒便說別人的言論只是“論述”，他們也會學倣傅柯把傳統道德置疑化 (problematization)。例如社會學家和文化評論員梁款討論三級漫畫的問題時，便堅持色情不是道德問題，而是權力問題。<sup>1</sup> 一同志組織“姊妹同志”用傅柯的思想攻擊一切道德，乾脆宣告不設底線。<sup>2</sup> 一外展社工亦用傅柯的進路探討青少年問題。<sup>3</sup>

然而值得注意的是，在華人學界介紹傅柯的思想的有不少，<sup>4</sup> 應用他的思想去分析問題和批判別人的亦不罕見，<sup>5</sup> 但用較批判性的角度評論他的中文學術論文卻不多見。當然我極之贊成去引介和應用傅柯的思想在我們的處境中，這會豐富我們的思想和社會批判的理論工具，也給我們耳目一新的感覺。然而我們若停在這地步，則有再一次盲目追逐和吹捧西方顯學的危機，而且在應用一種思想之前，我們不是應該先仔細想想它有沒有缺點和限制嗎？事實上傅柯有很多批評者，而當中有分量的也不少，如批判理論家哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas)、女性主義者費莎 (Nancy Fraser) 和社群主義者泰拿 (Charles Taylor) 等，他們質疑傅柯的思想能否自圓其說和指導政治實踐。然而傅柯的支持者亦有很多，他們紛紛起來維護傅柯，駁斥以上的批評。雙方的論戰相當精彩，並且帶出很多發人深省的問題，是很值得引介的。本文會先簡介傅柯的權力 / 真理觀，再評介他的批評者與維護者之間的爭辯，希望有助我們進一步釐清傅柯的貢獻所在和不足之處。



## 二 傅柯的權力 / 真理觀

傅柯的思想很複雜，不單在不同的時期有不同的重點，而且包含很多看起來互不相容的元素，但我們若了解後現代精神對差異、斷裂、遊戲和創新的喜愛，這也不足為奇，傅柯在很多訪問時都談到他寫作的目的，正是要改變他自己！要系統化傅柯的思想，實在不是易事，我在下面會盡量讓他自己說話，這至少可忠實反映他思想的一部分。

(因以下有大量引句出自《權力的眼睛——福柯訪談錄》一書，<sup>6</sup> 我將這些引句的頁數都放在正文中。)

### 1 傅柯論權力

傅柯指出權力問題“常被簡化為統治權的問題(甚麼是統治? 統治是怎樣構成的? 甚麼樣的服從的契約把個人綁在統治上面?)”(頁175-176)，他承認直到一九七〇年，他還是“接受了傳統的有關權力的概念，即把權力看成本質上是一種司法機制，它制訂法律，實行禁止和拒絕，產生一系列否定的效果：排除、拒斥、否定、阻礙、掩藏等等。”但後來他認為這種概念是不充分的。他這樣交待改變的主因：“在一九七一到一九七二年同監獄具體打交道的時候，接觸了刑罰系統之後，我確信權力的問題不應該過多地從司法的角度來考慮，而是應該關心它的技術、戰術和戰略。”(頁173)他後來便寫了《監禁與懲罰》一書，<sup>7</sup> 這書的起首部分是令人驚心動魄的，因為傅柯很仔細地描繪以前的社會如何公開處決罪犯，那種殘酷叫人不寒而慄。然而後來這種酷刑消失了，取而代之的是監獄。為何有這種改變呢？很多人歸功於人道主義的出現，認為這正是人類文明脫離野蠻的表現——人類開始懂得以仁慈制約權力了！傅柯對這看法不以為然，他認為人道主義只是另一種權力



的形式而已(所以他也被視為反人道主義者 [anti-humanist])。其實在十八世紀“發展出一整套對人類進行馴服的技巧，把他們禁錮在特定的地方，進行監禁、奴役、永無止息的監督。簡言之，出現了一整套‘管理’的技巧，監獄只不過是其表現之一，以及在刑罰領域裏的變形。”(頁30)

他最愛舉的例子是邊沁 (Jeremy Bentham) 構想的圓形監獄 (Panopticon)，在這個設計裏，所有囚室都圍繞着一個中心的塔而建造，從中央監視點去看，所有囚犯的行動都一目瞭然。這便成了“權力實施的核心，同時也是知識記錄的中心。”(頁151) 而且“地牢的原則被顛倒了。陽光和看守者的目光比起黑暗來，可以對囚禁者進行更有效的捕獲，黑暗倒是具有某種保護的作用。”(頁150) 這種權力技術是“可以施用於許多領域的公式，即‘通過透明度達成權力’的公式，通過‘照明’在實現壓制。”(頁157) “一種監視的目光，每一個人這種目光的壓力之下，都會逐漸自覺地變成自己的監視者，這樣就可以實現自我監禁。……權力可以如水銀瀉地般得到具體而微的實施，而又只需花費最小的代價。”(頁158)

傅柯對權力的分析的進路是嶄新的，他認為最重要的問題不是“誰實施權力？”而是“權力如何發生？”——這也是權力的策略 (strategy) 的問題。“我們當然要找出發號施令的人，我們要注意像議員、部長、秘書長這樣的人。但是這並不很重要，因為即使這些‘決策者’一一指明，我們仍然並不真正知道那些決定為何作出，怎樣作出，怎麼為大家所接受，又怎樣對某些人產生了傷害。”(頁29) 這是因為“權力是在精密複雜的機器一樣的系統中實施……起作用的是人在系統中的位置，不是他的本質，這無法依賴單獨的個人。”(頁161) 他認為現代社會的權力和傳統社會的並不一樣，在舊制度中，國王是“法律和正義的源泉”(頁160)，也可說是權力系統的最高點。



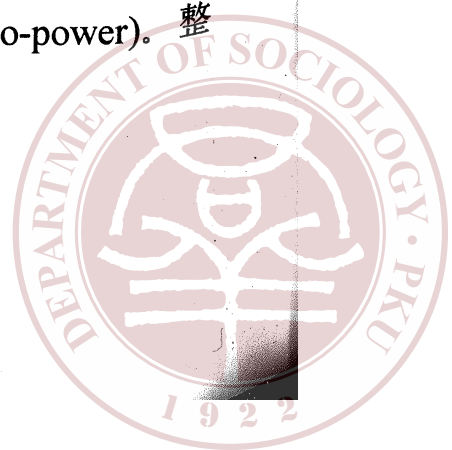
然而在現代社會的“等級制度中，最高點與較低級的要素處於相互支持和相互制約的關係中，一種相互的‘維持’（權力是相互的和不確定的‘敲詐勒索’）。……這些策略就是根據局部的條件和特殊的需要創造和組織起來的。它們是零零碎碎地出現的，並沒有一種系統的策略把他們融合成一種龐大而嚴密的整體。……這些結合體的內部分佈並不是均勻的。”（頁162）今天的“權力和法律和國家機器非常不一樣，也比後者複雜、更稠密、更具有滲透性。”（頁161）所以若要明白現代社會的權力，最重要的是“研究權力的策略、網絡、機制和所有這些決策賴以實施並迫使其得到實施的手段。”（頁29）

他的分析也和馬克思主義不同。他也同意“如果不擁有權力機器，就不可能發展資本主義的生產力。”（頁161）如生產力管理系統、現代軍隊等。然而權力和經濟的關係是雙向的，不是單向的：人們“建立權力來保障利潤的流通，而利潤的流通又反過來強化和改造了權力機器”（頁163）。“權力不是由‘意願’……構成的，也不是來源於對利益的追求。權力是建築在無數特定的權力、特定權力的效應之上的。”（頁176）

對傅柯來說，權力可說是無所不在的。“國家機器建立在小範圍的、局部的、散佈的圓形監獄體系之上。……在現實中，權力的實施走得要更遠，穿越更加細微的管道，而且更雄心勃勃，因為每一個單獨的人都擁有一定的權力，因此也能成為傳播更廣泛的權力的負載工具。”（頁208）“在社會身體的每一個點之間，在男人和女人之間，在家庭的成員之間，在老師和學生之間，在有知識和無知識的人之間，存在着各種權力關係，……它們是具體的、不斷變化的、統治權力賴以扎根的土壤。”（頁176）所以若過分強調國家或國王的權力，便會忽略其他形式的權力。他曾說過，在政治理論中，國王的頭還未被斬下來呢！



傅柯特別關注權力的技術問題：“對癡狂的排斥機制，對兒童的性的監視機制，從某一特定的時間開始，……展露它們在政治上的有用性，並能夠帶來經濟的利益，……突然之間，它們被一種普遍的機制和整個國家體系所歸化和把持。”（頁235）其中一種主要的權力技術便是身體的技術。“社會的身體成爲十九世紀新的原則，這種社會身體需要受到近代醫學意義上的保護。取代當年維護君主身體健康的儀式是某種補救和治療措施，例如把病人隔離開來，對傳染病進行監督，把罪犯監禁起來。過去用‘肉刑’……消滅敵對分子，如今代之以無菌消毒手段——犯罪學、優生學和對‘墮落者’的檢疫……”（頁168-169）“社會身體的現象不是某種一致性的意願發揮作用的結果，而是權力的物質性對不同的個人的身體發揮作用的結果。”（頁169）“對自我身體的控制和意識只有對身體施行權力才能獲得：體操、鍛煉、健美運動、裸體主義、身體崇拜。……一旦權力產生了這種效果，就不可避免地要出現回應的要求，即自我的身體對權力的要求，健康對經濟的要求，快樂對性、婚姻道德規範和尊嚴的要求。……權力在這裏撤退，重新結集力量，又在別處開始活動”（頁169）“沒有比權力的實施更物質的、生理的和肉體的了。身體的何種模式的運作足以實現對我們這樣的資本主義社會的調節？從十八世紀到二十世紀初，人們相信權力對身體的作用是沉重的、細緻的和經常的。因此才有那些大而可怕的監禁設施，存在於學校、醫院、兵營、工廠、城市、住所、家庭之中。”（頁171）“權力關係能在物質意義上深深地穿透身體，不需要依賴對主體的自我再現的思考。”（頁175）這就是傅柯強調的生物權力（bio-power）。整個社會也成了規訓的社會（disciplinary society）。



## 2 傅柯論權力與主體的關係

傅柯認為“在本世紀六十年代，往往把權力定義為一種遏制性的力量……權力應該比這個複雜得多。”(頁27)“禁止、拒絕、抑制不僅遠遠不是權力的根本形式，甚至它們造成了權力的局限性，使權力受挫並走向極端。”(頁42-43)因為權力也可以去創造和生產的，這往往是透過主體(subjectivity)的建構而實施的，而且這種權力往往更有效。傅柯相信“不存在獨立自主、無處不在的普遍形式的主體。……主體是在被奴役和支配中建立起來的”(頁19)。在這意義上，他宣告“主體已死”！所以“個人不是一個被權力的實施抓牢的預先給定的實體，其身分和特性是權力關係對身體、運動、欲望、力量施展作用的產物。”(頁209)“個人是權力的運載工具，也是權力的主要效應，而不是權力實施的對象”(頁233)。“恰好是一種理性化的過程構成了一個或多個主體。我把主體化稱為一種程序，通過這種程序，我們獲得了一個主體的構成。”(頁119)而在現代社會，主體化(subjectivisation)的程序和性的問題是分不開的，而傅柯對這問題也極為關注。

傅柯認為“如今性當然已不再是生活中的唯一秘密了……但是人們仍然認為、並且被鼓勵來認為，性的欲望揭示了他們深層的本質。”(頁9)這正正使性成為“權力得以實施的手段”(頁42)。例如“對手淫的限制在十八世紀以前幾乎不存在。突然之間，出現了焦慮：一種可怕的疾病在西方世界流傳。兒童手淫，儘管家庭不是始作俑者，但卻是通過家庭的媒介建立起對性進行控制的系統，對孩子的身體建立起一種與性結合在一道的肉體迫害。”(頁170)此外性學家也“為我們設下的巨大的圈套。他們的觀點大致如下：‘你有性的問題，你的性行為遭受了挫折，你因此一蹶不振，虛偽的禁戒正在壓抑



它。到我們這裏來吧，告訴我們，向我們表露和坦白你不幸的秘密……’這種類型的話語實在是一種可怕的權力控制的工具。同以往一樣，它利用了人們所說、所想和所希望的東西。它利用了人們的心願：人們總是相信，爲了得到幸福，只需跨越話語的門檻，解除一些禁戒就行了。但是，事實上，這樣做的後果是導致壓抑，把反叛和爭取自由的運動引向歧途。”（頁39）

傅柯絕對不是道德主義者，但他從一個新的角度批評“性解放”的論述。“從十二世紀以來，所有的西方天主教徒都被迫承認他們的性活動，承認他們在大腦或是實際行動中犯下同肉體有關的罪行，我們就不能認爲有關性的話語被簡單地禁止或是壓抑了。”（頁28）很多人認爲“權力一定具有壓抑的作用，權力是個壞東西，它只能是消極否定的……對自身的性的談論一定意味着一種解放”，但“情況要複雜得多。”（頁28）他相信“到了十八世紀才有性的機器，到了十九世紀才有性。在這之前無疑只有肉欲。”（頁186）這句話看起來很難懂，難道中世紀便沒有性行爲？當然不是。傅柯的意思是以性作中心的主體化過程是十九世紀才出現，而性的機器是指產生這效果的權力網絡。他認爲性的機器是一種異質的集合：“由話語、制度、建築形式、規範性的決策、法律、行政措施、科學陳述、哲學、道德和慈善事業所組成”（頁181），是“在特定歷史階段形成的結構”（頁182），是“支持知識、並被知識所支持的勢力關係的戰略。”（頁183）他曾半開玩笑的說這一切的始作俑者乃基督教神學家特土良（Tertullian），因爲是他引入懺悔的概念。對傅柯來說，懺悔概指“一切刺激誘惑主體生產有關他的性的真相的話語的程序，這種話語又對主體自身產生效應。”（頁191）雖然是基督教在西方文化引入懺悔，但“在十八世紀，有過重大的偏移，不是在對懺悔的壓力和強制方面，而





是在懺悔的技巧的精緻化上。”(頁191)不單“性的問題在十九世紀的醫學和精神病學得到大量的探討”(頁188),心理分析學更以科學和治療的名義,系統地建立懺悔的機制,這也是性在十九世紀出現的主因。而“精神分析學原初來自中世紀宗教法庭年代犯人的招供,也來自精神病學的醫學化”(頁178)。所以“一開始起,精神病學的目標就是要發揮維持社會秩序的功能。”(頁55)傅柯特別指出精神病學的權力的成功的秘訣,正在將自己包裝成爲科學真理,並將精神病院佈置成爲醫院。這例子很自然帶出權力與真理的關係的問題。

### 3 傅柯論權力與真理的關係

真理與理性的壓逼性是很多後現代思想家的共同關注。他們相信理性常被用來建構一些“普遍真理”——如一些宏偉敘事 (grand narrative) 或人的本質,透過這些概念,有權力的人泯滅多元性、壓制異質群體,帶來一元、宰制的局面。李歐塔 (Jean Francois Lyotard) 這樣說: “[哈伯馬斯式的] 共識實在侵害語言遊戲的異質性,而創新永遠只從異議而生,後現代知識不是各種權威的工具,它提高我們對差異的敏感度,並增強我們包容不可共量事物的能力。”<sup>8</sup> 而傅柯則可說將這思路發揚光大,他對“普遍真理”的抗拒是衆所周知的: “追尋每一個人都能夠接受並且都必須適應的道德形態,這在我看來是災難性的。”(頁120) “一旦我們‘建議’——我們提出一套詞彙、一種思想,這只會導致支配性的後果。”(頁72) 他的特殊貢獻是透過不少仔細的歷史研究,去揭示真理與權力的不可分割性。不同的真理就像不同的政權 (regimes of truth): “權力產生知識……權力與知識直接地相互衍生,沒有權力是沒有它相應知識領域的組成成分,也沒有知識不預設(並同時構成)權力關係



的。”<sup>9</sup> “這個社會生產和流通以真理為功能的話語，以此來維持自身的運轉，並獲得特定的權力。”（頁37）

去揭穿真理與權力的關係的研究，傅柯稱為系譜學 (genealogy)，就像在一自詡為天生高貴的貴族的族譜發現了妓女與乞丐一樣，傅柯追尋不少似乎高貴且不證自明的真理的系譜，發現的往往是見不得人的權力欲！他這樣論到他對精神病的研究：“我的問題往往是建立在另一個概念之上：真理。對瘋子施加的權力是如何生產精神病醫生的‘真實’的話語的？這也適用於性：喚醒一種意願，去探究施行於性行為之上的權力的來源。我的目的……是要寫一部有關‘真理’的生產的政治歷史。”（頁36）“真理無疑也是一種權力。……我們不要把真理當做謬誤的對立面去努力尋找，而應該着手解決尼采提出的問題：在我們的社會中，‘真理’是如何被賦予價值，以致於把我們置於它的絕對控制之下？”（頁32）“我研究的問題是真理的政治。”（頁43）這種“真理的政治學” (politics of truth) 和傳統哲學的關注點大大不同，傅柯認為哲學不再思考甚麼是真和甚麼是假的問題，而只關心我們與真理的關係，重要的是去發現新的音調、新的觀看的方式和新的行為方式，而不是“在理念的世界中繼續追尋一種專制”（頁108）。傅柯的系譜學就是要打破這種專制。

傅柯既認定“在每一種情況下，總體性的思考都對研究構成了障礙”（頁217），所以他認為批評也應局部化，目標是一些“自律的、非中心化的理論生產”（頁217），以致被壓制的知識可以回歸，它們往往“被埋葬和偽裝在完善統一的系統之下的歷史內容”（頁217）中。另外是去平反被剝奪資格的知識 [如精神病患者、病人、罪犯的知識]。透過系譜學，我們“去艱辛地從事對鬥爭以及衝突的原始記憶的重新發現。這些譜系是冷僻學問和流行知識的結合的產物，只有廢除總體性話語及其等



級體系在理論上的特權地位，它們才能建立起來。”(頁219) 簡單來說，系譜學“關注局部的、非連續性的、被取消資格的、非法的知識，以此對抗整體統一的理論”(頁219)，它可說是反科學的、反知識的叛亂，但它主要“反對的是被看作科學話語的權力的效應”(頁220)。

所以系譜學關注的既是真理，也是權力：“我們受權力對真理的生產的支配，如果不是通過對真理的生產，我們就不能實施權力。對每一個社會都是如此……我們被迫生產我們社會所需要的權力的真理，我們必須說出真理，我們被命令和強迫了去承認或發現真理。權力從不停止它對真理的訊問、審理和登記：它把它的追求制度化、職業化，並加以獎勵。……真理生產真實的話語，這種話語至少是部分地在權力的效應的基礎上裁決、發送和擴展。最後我們被裁決，被審判，被分類”(頁228)。對傅柯來說，權力和真理不應視作兩個分開的概念，我們有的應是一個權力 / 真理 (或權力 / 知識) 的整合概念。<sup>10</sup>

我們現在也更能明白為何傅柯反對傳統的權利 (right) 理論。他認為權力機制的三角正是權力、權利和真理 (頁227-228)，權利話語的主要功能是去“抵消權力內在的支配性”(頁230)，正因為現代社會“需要通過統治機制來監禁，但同時又要掩飾所實施的權力效應”，大談權利的統治權理論便應運而生 (頁239)。傅柯的目標是“對支配的事實給予足夠的關注，揭示它隱藏的本質和殘酷性。”他既認為“權利總的來說是支配的工具……在社會有機體內部發揮作用的多重形式的鎮壓”(頁230)，所以“不應該從合法性的角度來看待權利，而應該從它促成的壓制方式來把握它。”這代表關心權力的極端狀況、微細管道和實施情況。

此外傅柯認為人文科學 (human sciences) 也是權力的工具：“在人文科學裏，所有門類的知識的發展都與權力的實施密不



可分。當然，你總是能發現獨立於權力之外的心理學和社會學理論。但是，總的來說，當社會變成科學研究的對象，人類行為變成供人分析和解決的問題時，我相信這一切都與權力的機制有關”（頁31）。自然科學也不例外：“如果把科學僅僅看成一系列程序，通過這些程序可以對命題進行證偽，指明謬誤，揭穿神話的真相，這樣是遠遠不夠的。科學同樣也施行權力，這種權力迫使你說某些話，如果你不想被人認為持有謬見，甚至被人認作騙子的話。科學之被制度化為權力，通過大學制度，通過實驗室、科學試驗這類抑制性的設施。”（頁32）

### 三 對傅柯的批評

#### 1 傅柯與批判理論家

哈伯瑪斯與傅柯的爭論是很受人注目的，<sup>11</sup> 他們二者都對現代社會提出深刻的批評，但對哈伯瑪斯來說，這種批判是要有基礎的。在他的系統裏，溝通行動 (communicative action) 是我們不能避免的實踐，由此可推論出一些超越的條件 (transcendental conditions)，從而建構一種有普遍性的溝通理性，這便可作為自由社會的尺度——任何扭曲和壓制這種溝通理性的都應受批評。他雖然不接受傳統的形而上學，但他對普遍標準的追求，標誌着他對現代性 (modernity) 的某種程度的認可。傅柯當然不贊同哈伯瑪斯對普遍標準的追求，他也認為哈伯瑪斯的理想社會只是烏托邦。對哈伯瑪斯來說，傅柯則太後現代了，他將現代性的優點全都拋棄，但這使他不能為對權力的批評和反抗提供任何理據，這也是傅柯的思想內一直存在的矛盾：“他將他對權力的批判與‘真理的分析’對立起來，但



這一來前者就變得欠缺了規範性的尺度；前者若希望擁有這些尺度，他是需要由後者借取過來的。”<sup>12</sup>

傅柯的難題是：他既然摒棄普遍真理和普遍性道德判斷（這包括自然法、自然權利等），那他又如何能說我們應該批判和反抗權力或支配呢？一方面摒棄普遍性道德判斷，另一方面又說反抗支配是應該的，似乎是自相矛盾。然而傅柯在後期的一篇叫〈甚麼是啓蒙？〉的文章中提到要保存啓蒙理性的精要 and 核心，<sup>13</sup> 哈伯瑪斯便認為“或許這矛盾的壓力最終使傅柯在他最後的著作中有所改變，把他再一次拉進現代性的哲學論述的圈子裏，傅柯本來以為他可以把這種論述完全打破的。”<sup>14</sup>

另一個批判理論家麥卡菲 (Thomas McCarthy) 就循着哈伯瑪斯的思路對傅柯提出更仔細的批評。首先他認為傅柯對理性的描述太片面了，麥卡菲認為理性的本質不一定是工具性和壓制性的，某些理性的進路 (如詮釋學) 是能促進主體之間的溝通和了解的。<sup>15</sup> 傅柯的確為他的論點提供不少的歷史支持，但因為傅柯研究的知識都是從一些有壓制性的處境中產生的，麥卡菲便質疑由此外推未必有效。

他也進一步質疑傅柯似乎在提倡一種泛權力論，似乎將權力變成了社會的本質：傅柯“經常使用一種社會本體論——它把排斥、支配和同質化當作任何社會實踐都逃避不了的前設和結果。”<sup>16</sup> 但這與傅柯一貫反對本質主義 (essentialism) 的立場矛盾，而且這種權力觀念用得太多濫了，會把很多重要的區分都忽略了：“在夜色中當然所有牛隻看起來都是黑色的，[傅柯所談及的] 權力太像這種‘夜色’了。歡迎或譴責某人、款待某人或囚禁他、與人合作或與人競爭，在傅柯的概念中，這一切都同樣是權力的行使。”這一來，“公義與不公義的社會安排之別、政治權力的合法使用和不合法使用之別、戰略性的和合



作性的人際關係之別、強制性和有共識的措施之別”全都邊緣化了。<sup>17</sup>

麥卡菲認為傅柯自己的系譜學實踐正正證明了泛權力論是不可取的：若一切知識都是權力，那傅柯自己的系譜學又如何解釋呢？似乎傅柯不能圓滿地解釋他自己的系譜學實踐，在他的系統內，“系譜學分析最後也只不過是在一個完全由權力驅使的社會關係網絡之中的另一種權力動作。”<sup>18</sup> 但主體真的完全不能超脫權力網嗎？若然，傅柯的顛覆性的系譜學又如何可能？“若自我反省的主體在觀察、審判、控制和規訓的壓力下，只不過是權力關係的產品，那我們如何去理解用系譜學的方式所作的反省呢？去建構這些顛覆性的歷史的一個先決條件就是我們有可以自由地反省的能力——這從何而來呢？我們起碼可以肯定，傅柯寫他的系譜時，似乎真是可以增進我們的自我了解的。”<sup>19</sup> 所以麥卡菲不完全同意“主體已死”的論點，他認為傅柯的問題在於將權力架構和網絡實體化、抽象化，好像它們可以完全獨立於個體的信念、意圖和行動而存在。然而就算在規訓的處境中，個體的目的和行動也是不能忽略的：“在大多數社會交往的情況中，我們若以為行動者只不過是依循已預先設定和被公眾認可的規章行事，便不能充分明白那些情況……縱使在一些規訓的場合中，去詮釋社會情況、去明白他人對你有甚麼期望、去預算別人對我們的合模或出軌行為會有甚麼反應和使用這些知識去達成一己的戰略性目的，都是交往的基本元素。”<sup>20</sup>

很明顯，在哈伯瑪斯與傅柯的爭辯中，他是站在前者那方，他也回應傅柯對哈伯瑪斯的批評：就算哈伯瑪斯的理想不能完全實現，也不代表它完全失敗，理想的實現是程度的問題。所以“哈伯瑪斯的理性溝通的理念，和傅柯的完全平坦的



遊樂場地的理念，是同樣有意思的規範性理想。它的確有烏托邦色彩，但任何指導性的理想的完全實現都是如此的。”<sup>21</sup>

## 2 泰拿 (Charles Taylor) 的批評

另一個傅柯的批評者是著名的加拿大哲學家泰拿。首先他認為傅柯過分強調規訓的支配性，而忽略了它們的正面意義：新的規訓“也不只是用來支持控制的系統，它們亦曾以真正的自我規訓(或自我紀律)的形式出現，一些有更平等的參與的集體行動的新形式，因着這些自我規訓才成爲可能……容許自由參與的架構是需要一些共同接受的自我規訓的。”<sup>22</sup> 因爲忽略了權力與規訓的另一面，傅柯的歷史圖畫便顯得太整齊了：

“歷史的現實是混雜和混亂的，傅柯的問題是把歷史弄得太整齊了，把它變成一個接一個完全密封和同質的真理政權。”<sup>23</sup>

傅柯的權力觀是一種沒有主體的權力觀，因主體只是權力的效應。泰拿認為這是不能理解的：將主體的自由絕對化或完全否定主體都是行不通的，真理一定在這兩種極端之間。不錯，主體的每一個行動都預設了一些語言或社會的結構，這些結構都不是主體可以決定的。然而我們又怎樣解釋這些結構是如何產生和維持呢？不正是主體的行動嗎？只因被從巴黎昇起的煙霧遮掩了目光，我們才會看不見這簡單的真理。“行動和語言的架構只有透過不斷在行動和言辭中更新，才能夠維持。亦是在行動和言辭中，這些架構不能再維持、甚或被更改。這只不過是老掉牙的常識，但近年從巴黎昇起的煙霧把它掩蓋了，以致我們不得不把它當作黑暗中的燈塔般抓緊它。有兩種錯誤是同樣地荒謬的：一是認爲架構有絕對的首要性；另一種相反但又如出一轍的錯誤是主觀主義——它認爲行動有絕對的首要性，而每一個行動都是全新的開始。”<sup>24</sup>



在傅柯的思想裏，“‘釋放人的真理’這概念是一個深刻的幻象。我們並不能擁護、維護和挽救一些真理，然後將這些真理與權力系統對立起來。正好相反，每一個權力系統都會界定它自己那一種真理，可以由權力逃進自由的通道並不存在，因為這些權力系統與人類社會是完全重疊的 (co-extensive)，我們只能由一個權力系統走進另一個。”<sup>25</sup> 泰拿則認為這些思想根本不能自圓其說，因為“權力”這個詞語“所屬的語義場 (semantic field) 是不能不同時包括‘真理’和‘自由’的，因為‘權力’與‘將某些東西強加於我們的重要的欲望和目的上’的概念有關連，所以它也不能和‘某程度地解除這種限制’和‘這些欲望和目的不受障礙地實現’等概念分開。”<sup>26</sup> 所以若沒有“自由”的概念，根本就談不上有“權力”。此外，“權力”的概念也與“真理”的概念分不開，不然又如何能說傅柯的系譜學在揭穿 (unmask) 權力的偽裝 (mask) 呢？“若偽裝和錯謬等概念缺少了相應的真理的概念，是沒有意義的。在這裏真理是能顛覆權力的……傅柯的權力概念……[亦需要] 錯謬與真理之間的標準聯繫，這就使真理成為解放的條件。”<sup>27</sup>

歸根究底，傅柯的矛盾的根源在於他接受了尼采的相對主義：“在一種與傅柯相近的立場中，一定要留下空間給以揭穿偽裝為輔助的反叛和反抗，傅柯對此沒有異議。然而一種普遍的相對性論題並不容許透過轉化權力關係而達致解放，因為真理或自由都是相對的，縱使我們由某 [真理] 政權轉換到另一 [真理] 政權，真理或自由會在新的處境中被重新界定，我們是不能說它們是有所增加的。兩者是有共同標準去比較的……傅柯不能想像解放的轉化能在政權內部發生……把它揭破只能夠令它不穩定；我們不可能透過這途徑產生一個嶄新、穩定、更自由和沒那麼虛假的政權形式。傅柯的尼采式理論只能為徹底單一化的分析提供基礎。”<sup>28</sup>





### 3 女性主義者的批評

費莎 (Nancy Fraser) 的主要批評和麥卡菲的一點相似，就是傅柯沒好好區分不同種類的權力，混淆不同使用權力的方式：“問題是，傅柯將太多不同種類的東西都叫作權力，然後就停在那裏，當然所有文化實踐都有規限的，但這些規限有不同類別，所以也需要作出不同的道德規範上的回應……傅柯好像不知道……這些概念是可小心區別的：權威、武力、暴力、支配、合法化。可用這些概念區分的現象，於是都混在一起”。<sup>29</sup> 所以最重要的問題是：甚麼規限 (constraint) 在甚麼情況下可接受呢？傅柯“一竹篙打一船人”的策略對解答這問題幫助不大。他只是全面否定現代性，並沒有提出任何可以取而代之的概念。<sup>30</sup>

女性主義神學家嘉曉 (Lisa Cahill) 指出傅柯與女性主義的關係是吊詭的，一方面傅柯對客觀性的批判似乎能促進一種抗爭的精神，但想深一層卻是問題重重：“傅柯假設了某些權力結構能被人們辨認出是不好的，而某些權力的替換則比起其他選擇清楚地是有所改進。‘反抗’假設了我們能識別甚麼是我們要去反抗的，而且並不是每一種權力或反抗的形式在道德上都有同樣地位的。”但是：“由於無論是主體、意志或理智，都不能在歷史條件以外找到基礎 (至少傅柯想這樣宣稱)，所以亦沒有道德意識可以超越權力關係。”<sup>31</sup> 但嘉曉追問：“若全無根基，我們用甚麼標準去辨別支配、殘酷和不公義呢？特別是其他西方後現代神學家接觸的人，未必會認同他們的自由文化。”<sup>32</sup> 其實“後現代學者都接受一個假設：性關係是應該彰顯平等和自由的人類價值的。他們之所以能夠解構道德價值的所有基礎，和所有關於性別與性行為的規範性解釋，正是因為他們能倚賴他們文化的共識：自由和平等是道德理想。”<sup>33</sup> 所



以若果在一些還未普遍接受平等的社會，傅柯那種全然否定道德基礎的思想，可能對女權運動有害無益。<sup>34</sup>

看來傅柯的思想面對不少難題，但他的支持者亦努力嘗試為傅柯辯解，我在下面介紹和評論這些回應，看看傅柯的思想是否能避開以上的問題。

#### 四 傅柯的思想能自圓其說嗎？

讓我們先分析為何傅柯的思想好像有矛盾，這是因為他似乎同時主張以下幾點：

- (A) 我們要批評和反抗權力的支配。(這點是絕大部分傅柯的批評者和支持者都同意的解釋。)
- (B) 促進反抗不單是任意的個人選擇，而且也是我們應該做的。
- (C) 我們也要反對普遍性的真理和道德，因為權力與真理 / 道德是完全分不開的。

但是 (B) 也似乎是普遍性的真理和道德，這與 (C) 矛盾。怎樣消除這矛盾呢？有兩個主要方法：一、否定傅柯對權力的批評和反抗需要任何道德基礎 (即 [A] 及用 [B] 去支持)，所以 (B) 根本不是傅柯的主張；二、重新詮釋傅柯，力證他不是相對主義者，而且他接受權力與真理兩者是可區分的，所以 (C) 是對傅柯的曲解。

軒達斯 (Barry Hindess) 便採取第二種進路。他認為傅柯晚年也覺察了沒有區分不同種類的權力的問題，所以他區分了三種權力：權力遊戲、政府的管治技術 (governmental technologies)。



和支配 (domination), 權力本身不一定是壞事, 我們要反對的是支配。<sup>35</sup> 他也指出在一般的權力遊戲中, 個體還是有相當的自由, 反抗是可能的, 而權力關係也是可改變的。只要我們用這後期的區分去釐清傅柯的早期作品, 矛盾便會消失了。我認為軒達斯的解釋某程度上是合理的, 傅柯有時採用誇張的說法是可以理解的, 他也的確 (特別在採訪中) 作過如軒達斯所說的澄清。他曾否認權力與真理可以完全等同: “在公眾的眼裏, 我認為知識與權力總是融合在一道, 知識是一層薄薄的面具覆蓋在統治的結構上面, 這種統治總是意味着壓迫、監禁等等。第一點是荒謬可笑的。如果我說過知識是權力的話, 我就不用再說甚麼了, 因為既然兩者是同一的, 我看不出自己為甚麼還是指明它們之間的關係。‘在權力與真理中間’ 有可能引伸一種關係體系, 其基礎不是在原因和結果, 更不是同一性, 而是條件。” (頁146) 他也否認他 “試圖在一切領域都要找出權力。” (頁31) 他也說過: “權力必須付出代價才能得到實施。” (頁157) “對權力的分析並不傾向表明, 權力是既匿名又無往不勝的。……對各方來說, 都存在着抵抗和反攻的可能性。” (頁166) 這是因為 “權力是通過網狀的組織運作和實施的。不僅個人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。” (頁232)

他也曾肯定權力本身不一定是壞事: “一切人際關係都是某種意義上的權力關係。我們在一個永恆的戰略關係的世界中行動。每一種權力關係自身不是壞的, 但是它總包含了危險。……不管是怎樣的情況, 一種權力關係都會被建立, 問題仍然是怎樣限制它的效應, 因為這種關係本身是無所謂好壞的。” (頁250) 他也否認他 “是在呼喚任何無拘無束的自由主義。” (頁257), 他承認 “一個社會如果沒有限制, 那是不可想像的。” 但他強調 “這些限制必須在受它們影響的人伸手可及的



地方，這樣他們至少有機會來改變這些限制。”（頁128–129）單單看這些言論，傅柯又似乎和一個溫和的改良主義者無甚分別。

這種詮釋的一個小問題是：將傅柯的激進精神閹割後，他便不再那麼叫人興奮，很多傅柯的擁護者或會感到失望。更大的問題是：這只是將矛盾的位置，由倫理觀與權力觀之間，遷移到權力觀裏面。因為始終傅柯是清楚說過如此普遍的主張：

“每個社會都有它的真理政權 (regime of truth) 和它的真理的‘普遍政治’——它所接受和當作真理的論述類型；幫助一個人分辨真句與假句的機制和例子，和用來鞏固每一類句子的方法；在求真過程中那些技巧和程序被視為有價值；那些負責說出被當作真理的人的地位。”<sup>36</sup> 而且有一次傅柯被問到：“既然你不認同任何普遍真理，而是不斷指出思想中的悖論，……你是一個懷疑主義思想家嗎？”他的答案是：“當然是的”！（頁120）在這裏傅柯十分清楚地承認他不認同任何普遍真理。

盧斯(Joseph Rouse)則嘗試用第一種進路回應泰拿的批評，他也和軒達斯一樣，強調傅柯的權力觀是動態的，權力是透過社會協調 (social alignment) 施行的：“一個人的行動能行使權力到甚麼程度，是視乎其他人的行動是否仍然與他的行動恰當地協調。所以支配者的行動是有所限制的——他需要在未來保持這種協調；另一方面，被支配者可能同時會尋求挑戰或逃避協調的方法。”<sup>37</sup> 所以傅柯並不認為權力與真理是等同的。他也認為傅柯的批評者根本不明白，傅柯正是在賦予“宣告真理”和“批評權力”一些嶄新的解釋：“去宣告某些真理，就是去加強某些認知上的協調，和去挑戰、摧毀或逃避其他認知上的協調。去批評權力，就是透過參與抗衡[認知上的]協調的行動去抵抗或逃避它的影響。”<sup>38</sup> 所以傅柯對權力的批評和反抗，根本是不需要道德基礎的（即是說 [B] 是錯的），矛盾並不



存在。盧斯設想有人會這樣回應：“若否定(B)，那傅柯的批評豈不是變得太任意了嗎？”他的反駁是，傅柯自然會根據當時的情況，針對特定的事件作出回應，所以那不是任意的。

我認為盧斯的辯解不大成功。他對“宣告真理”的解釋特別牽強，很明顯，就算我們明知是假的東西(如“六四事件中學生或市民都完全沒有傷亡”)，只要我們有其他功利的動機，我們也會為它尋求“認知上的協調”。此外有很多我們真心相信的東西(如“我腳底有點微癢”)，我們根本不關心別人是否認同，更不會努力去尋求認知上的協調。所以“宣告真理”既不是“尋求認知上的協調”的必須條件，也不是充足條件。此外，他認為只要是針對特定的事件作出回應，那就不是任意的。這回答是難以置信的，問題是：縱使是針對某特定的事件(如某種權力的行使)，可能的回應仍有千萬種：是順從、冷漠、溫和抗議、和平抗爭還是武裝革命？如何選擇？為何要選擇某種反應？若去除任何道德基礎，任意選擇又有何不可？盧斯沒有為這些問題提供任何答案和指引。

總結上面的討論，我認為第二種解決方向較第一種成功，濟佛斯(Hubert Dreyfus)和拉賓納(Paul Rabinow)對傅柯的詮釋也與軒達斯相似：“若他的目的是去攻擊所有權力的形式和摧毀所有真理的宣稱，那他的確是犬儒主義者……[但其實]他認為知識分子的工作是去識別真理和權力在我們的歷史中以甚麼特定的形式和特定的相互關係出現。他的目的從來都不是去譴責權力本身或去倡導[普遍]真理，而是透過他的分析，去弄明白每一種特定的權力/知識會產生甚麼特定的危險。”<sup>39</sup>

這種詮釋的確可以避免矛盾的問題，也與傅柯的部分言論吻合，然而也與傅柯的另一一些言論不吻合。此外這較溫和的詮釋的涵義是，我們不能動輒便引用傅柯去質疑權力或真理，因為這種質疑能否成立，完全視乎在那特定的情況，我們有沒有



足夠的論據，去證明那權力或真理的效應是有害的。但不幸的是，仍然有很多人不理會傅柯的思想能否自圓其說，便不加批判地採納那較激進的解釋，且輕率地以此假設批評別人：“你的論述 / 真理只不過是權力策略而已”，儼然自己擁有另一種普遍真理。

## 五 傅柯的思想與政治實踐

但縱使矛盾的問題可以解決，傅柯的思想能否為反抗權力的實踐提供指引，仍是一大疑問。傅柯的確沒有交待他怎樣看反抗的倫理基礎，也沒有勾畫甚麼是理想的社會。甚至傅柯也承認：“我從來不是一個預言家，我的書不告訴別人該怎樣去做。”（頁13）<sup>40</sup> 但濟佛斯和拉賓納不同意傅柯的思想沒有指導意義，他們認為傅柯主要是透過使我們重新了解我們的情況，去驅使我們行動：“他使用語言轉化我們對我們的社會環境的看法……當我們面對（從傅柯的分析延伸出來的）無所不在的危險時，他用他的修辭技巧反映和加強我們共同感到的不安。”<sup>41</sup>

傅柯也認為“知識分子的工作不是要改變他人的政治意願，而是通過自己專業領域的分析，一直不停地對設定為不言自明的公理提出疑問，動搖人們的心理習慣、他們的行為方式和思維方式，拆解熟悉的和被認可的事物，重新審查規則和制度，在此基礎上重新問題化”（頁147）。這就是問題化或置疑化（problematization）的過程。如此人們“可以弄明白社會機制迄今為止是怎樣運作的，壓抑和束縛如何起作用，這樣就可以替自己作出決定，選擇自己的生存方式。”（頁18）傅柯甚至認為他的思想可產生某種樂觀主義：“很多的事情都會發生改變，不管這種變化如何脆弱，事情將更多地與其所處的具體的環境



和形勢相關，而不是被捆綁在一種必然性上面；事情 ..... 更有臨時性和歷史性。”（頁53）毛榮富也認為傅柯的重要性正在於他向我們的提問：“我們為甚麼會變成現在這樣子？而且，有沒有可能不再像此刻的樣子？ ..... 但，凡此種種皆非必然。我們此刻的樣子是一種偶然，因此我們也就能夠在實踐中進行抉擇。”<sup>42</sup>

以上的回應的確可以解釋為何傅柯的思想會有影響，但似乎尚未解釋為何傅柯的思想應該有指引性。很多時阻礙我們行動的，的確是我們一些固有的概念：“這種情況是天經地義、是不能改變的 .....” 換句話說，一些不曾被置疑的思想會限制了我們自由的範圍，而置疑化的過程則有助擴闊我們自由的領域。但這裏有兩個問題，第一，我們自由的領域擴闊了之後，我們仍然要抉擇：“應否去作這些我從未想過是可能的事情？”

“應否去改變這我從未想過是可以改變的情況？” 第二，傅柯好像假定了多了一些選擇的空間，一定是件好事，但這是有疑問的。例如一群十多歲的孩子，在大多數情況下都不會想像到虐殺他人的可能性，我們是否應該“對這不言自明的公理提出疑問，動搖他們的心理習慣、他們的行為方式和思維方式”呢？即是，我們應否置疑化他們對“不可虐殺他人”的信念？很多人都不會同意要這樣擴闊他們自由的領域吧！所以我們不用否認置疑化的價值，但不分青紅皂白地把所有東西置疑化也未必合宜。換言之我們不得不慎思這問題：“甚麼東西應該置疑化？甚麼東西不用？” 規範性的問題最終是不能避免的，而置疑化的策略也應用在自己身上！

這樣看來，傅柯的思想如何能指導政治實踐，仍是懸而未決的問題。問題的關鍵是，傅柯一直迴避規範性理論的建構，但正如費莎所言：“你不可能直接從知識論衍生一套政治觀，縱使這知識論是一種激進的反知識論——如歷史主義、實用主



義或解構主義……政治學需要一種批判性地做理論的體裁——它是把規範性的論證和經驗性的社會和文化分析混和在一起的。”<sup>43</sup>

從上面的討論看來，傅柯的方法論似乎潛在地假設了自由就是唯一價值。到了傅柯的晚年，情況好像有些改變，在研究《性史》的過程中，傅柯開始正面討論倫理學，而自由的價值也更清楚突顯出來。

## 六 傅柯的倫理學：生存的美學？

較有系統地討論傅柯的倫理學的有伯紐爾 (James Bernauer) 與馬漢 (Michael Mahon)，他們認為傅柯的倫理精神主要有兩方面：反抗和自我塑造的自由。首先，他們認為傅柯的精神正是反叛 (revolt)，在反叛中我們顯示我們仍有生命氣息！<sup>44</sup> 傅柯的倫理問題就是“我們應如何建立一種主體性，是可以有效地抵抗一種廣泛的權力的？”<sup>45</sup> 我當然不反對去問這問題，然而一個更基本的問題是：“我們應否建立這種主體性呢？”始終在傅柯的思想中，我們很難發現一個滿意的答案——我們可不要忘記傅柯也同時宣告“主體已死”呢！傅柯有一次談到某些人“希望站在‘正確’的一方，站在癡狂、兒童、罪犯、性的一方。”但當被追問到“正確”的意思究竟是甚麼時，他答道：“應該站在正確的一方，但是同時要努力消除造成兩個方面對立的機制，消除我們選擇的這一方的虛假的統一性和虛幻的‘本質’。”(頁45)我不敢說我完全明白這是甚麼意思，然而傅柯的兩難是很明顯的：他一方面深信幫助那些人去反抗是正確的，但他的哲學系統卻又排斥“正確”與“不正確”的二分法。<sup>46</sup>





在《性史》的寫作過程中，他開始研究古希臘的倫理精神，他認為它有一些特性。第一，“在古代，那種成為道德主體的願望，那種對倫理的追求，主要是為了證實人的自由，並賦予人的生活的一種形式，依照這種形式來認識自我，使自己被別人所認識……古代的道德努力把人們的生活塑造成一種個人的藝術，即使仍需服從某種集體的準則。”（頁18）第二，古代的道德只對很少的一群人說話：它不要求所有的人都服從同樣的行為方式（頁111），所以那時候道德是一個個人選擇的問題（頁112）。然而基督教帶來不少改變：“道德越來越呈現出規範法則的形式”（頁18），此外基督教組織了大量的懺悔工作，這些懺悔工作不斷地描述自己（頁113），總的來說，“早期的基督教……化了法律的形式，但是也把自我的實踐引向對自我的闡釋，並進行自我作為欲望的主體破譯。”（頁142）傅柯明顯是傾向古希臘的倫理精神的，他認為“問題在於對自身的改造。……通過自己的知識，達到自我的改造，這就有點像審美經驗所起的作用了。”（頁13）他所要重建的就是“自我實踐的形成和發展，其目的是為了把自己培養成自己的生活的美學的工程師。”他甚至認為“如果沒有自我的實踐，就不會有道德。……自我的實踐呈現出自我的藝術的形式，與道德立法相對獨立。”（頁141）這就是傅柯晚年探索的生存的美學（aesthetics of existence）。

但這種生存的美學是一種叫人滿意的倫理學嗎？傅柯將它和道德立法區分開來，這貫徹着傅柯對普遍道德的反抗，但也不是沒危險的。（正如傅柯所言，反抗也是一種權力，而所有權力都有危險的。）例如燒屍的童黨<sup>47</sup>可能的確沒有甚麼道德立法的概念，他們也可能對自我實踐的藝術性很關懷，他們就透過試驗有藝術性的虐殺方法去達成自我實踐，但他們所作的合乎倫理嗎？！伯紐爾與馬漢也注意到，別人批評傅柯的生存



的美學只會促進自戀狂或自大狂，他們則這樣回應：“傅柯並不是鼓吹極度的自我關注；再者，自我常幻想它可和世界分開，傅柯卻把這幻想打破了……傅柯表達他的‘自我塑造’的概念時，經常強調它是在某歷史處境的限制中爭取自由……傅柯的倫理邀請我們去實現自由，去抗爭和超越常規——去為我們與自我和與世事的新關係尋求新的可能性。”<sup>48</sup>

這回應也是不足夠的，除了沒交待為何自由有這麼高的價值，他們也似乎抓不清批評的要點。一個自戀狂或自大狂的人沒有理由不同意以上所說的每一個字，他可以說：“不錯，我的自我與世界和與他人分不開，但正因如此，我的利益和他人的利益會發生衝突。但我是絕不會放棄自己的利益的！”自大與否與相不相信笛卡兒主義全不相干！最後，他甚至可以說：

“對！我正是要爭取自由、鬥爭和越軌，就讓我不顧一切的創造新的可能性吧！”這個人可以是毛澤東和希特拉。當然這不會是傅柯的原意，伯紐爾與馬漢便強調傅柯的倫理並不是尼采的“超越善與惡”，它並不反對日常的道德：“他的思想的發展方向，就是不斷擴張對他異性 (otherness) 的擁抱，這正是任何群體的道德行動的先決條件。”<sup>49</sup> 傅柯的確不反對日常的道德，例如他也認為強姦是不可以的，他個人也的確彰顯對社會的邊緣人和其他者的關心，例如他也曾參與改善囚犯待遇的組織。然而這些優點似乎較多源自傅柯的良知或傳統的社化過程，而與他的生存美學沒有必然關係，因為他由始至終都沒有賦予“自我的關懷/塑造”具體的規範內容，所以無論他的意願是甚麼，他最終所能歌頌的只是自由。“然而他們最終慶賀的 (這不完全是基於 [最初的] 設計)，就是自我的潛在自由和能力。”<sup>50</sup>

但這種自由會有甚麼表現呢？柏斯華克 (Kyle Pasewark) 便指出：“並沒有分析去揭露，牽涉在自我的組成的知識是如



何由權力產生。第二，關於作為藝術作品的自我的黑暗面，連一點提示也沒有。自我創造的反面——自我毀壞——的可能性沒有提出來。傅柯所展現的選擇，是有自我關懷或沒有自我關懷，而不是正確的自我關懷或不正確的自我關懷。”<sup>51</sup> 為何一個被種種權力滲透的自我可以擔起自我塑造的重任，而全無危機呢？傅柯在這裏是否太樂觀呢？

## 七 結論

傅柯的思想極複雜、多樣化和富挑戰性，也可有不同詮釋的方法。第一種方法把傅柯當作泛權力論者：一切真理和主體性都相對於權力架構而存在，而前者也是後者的產品，總而言之，我們是逃避不了權力的支配的。這種觀點是極之厲害的社會批判武器，正因着它的普遍性，我們可用它“見神殺神、遇佛殺佛”，所有“絕對真理”和“道德規範”的壓逼性都原形畢露，無所遁形，最終俯首劍下。但這種詮釋問題重重：第一，它和某些傅柯的文本相符，但也和其他文本不符，將傅柯的主張變成另一種普遍真理恐怕和傅柯的精神也不太吻合。第二，我同意哈伯瑪斯和泰拿的批評，這觀點是自打嘴巴的，也不能為對支配的反抗提供基礎。第三，這種觀點衍生出來的社會分析，會一面倒指出權力的支配和一味置疑化，而對不同種類的權力之別視而不見，也未必看到社會真實存在的光明面，並可能把不應置疑化的也置疑化。正如泰拿所言，這種分析似乎過於單一化。

第二種詮釋方法則把傅柯的這句說話當作座右銘：“每一種權力關係自身不是壞的，但是它總包含了危險。”（頁250）即是說傅柯有區分不同性質的權力，也有為真理、自由和主體性

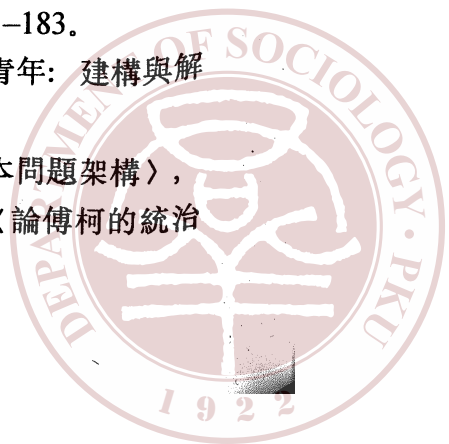


留下空間。他並不是宣告另一種普遍真理，也不一定絕對化置疑化。他只是提倡一種角度和歷史分析的方法，我們要學習的具體的權力網絡和機制，而他所促進的抗爭不一定是偉大的革命，而是在微細權力管道中的反抗——一種微政治 (micro-politics)。我認爲這種詮釋仍不能處理某些傅柯的文本，但我的話不一定可完全調和 (但或許傅柯不會太關心這問題)。這種觀點本身是融貫和有洞見的，是有豐富的批判性精神。然而我們要留心，這觀點不完全排斥真理的宣告和規範性的標準，上面的討論也顯示這些問題是難以逃避的。此外，持這觀點的人大量原始資料的研究的！

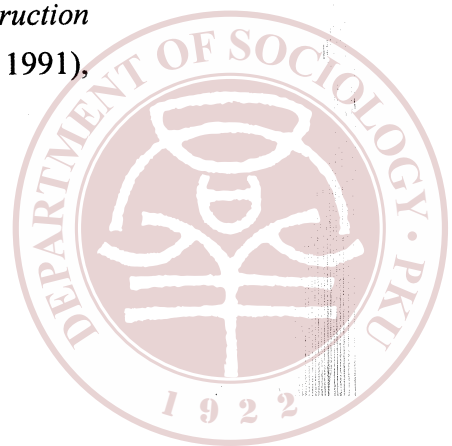
我贊成以第二種方法詮釋和應用傅柯的思想。第一種方法的觀點時用第一種方法，並隱藏自己的價值前設；當別人攻擊你自打嘴巴時，你又忽然採納第二種方法！這樣做在學術上是難以接受的，因爲既前後不一致，也有不誠實之嫌。

## 注釋

- 1 梁款，《文化再拉扯：跟紅頂白》（香港人文科學出版社，1997），48-51。
- 2 參閱她們的宣傳單張《性權就是人權》（1997年12月）。另參閱盧劍雄編，《華人同志新讀本》（香港：華生書店，1999），177-183。
- 3 邵家臻，〈“半熟少年”：權力與抵抗的論述〉，載於《青年：建構與解構》（香港：香港政策透視，1997），92-96。
- 4 如蘇峰山，〈權力/知識/主體：Foucault 批判思考的基本問題架構〉，《東吳哲學學報》第二號（1997），209-218；葉永文，〈論傅柯的統治



- 術》，《哲學雜誌》第二十二期(1997)，204-223；王治河，〈傅柯的系譜學〉，《哲學雜誌》第十五期(1996)，44-69；毛榮富，〈傅柯：勾勒權力 / 知識之系譜的雕手〉，收於《當代社會思想巨擘》，葉啟政主編(台北：正中，1992)，158-186；李猛，〈福柯與權力分析的新嘗試〉，《社會理論學報》第二卷第二期(1999)，375-413。
- 5 除了上面提及的以外，還有劉千美，〈藝術中的知識與權力〉，《東吳哲學學報》第二號(1997)，141-158；謝志偉，〈民可使由之，不可使知之——“知識與權力”，從德語文學的一個例子談起〉，《東吳哲學學報》第二號(1997)，159-184；葉海煙，〈齊物論與人間世——知識與權力的對話〉，《東吳哲學學報》第二號(1997)，185-196；莊文瑞，〈校園的知識 / 權力分析〉，《東吳哲學學報》第二號(1997)，197-206；郭偉聯，〈論潘能伯格的真理觀〉，《建道學刊》第十一期(1999)，81-104。
  - 6 福柯，《權力的眼睛：福柯訪談錄》，嚴鋒譯(上海：上海人民，1997)。
  - 7 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1979).
  - 8 Jean-Francois Lyotard, "The Postmodern Condition," in *After Philosophy: End or Transformation?* ed. Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 75.
  - 9 Foucault, *Discipline and Punish*, 27.
  - 10 “權力與知識直接地互相涵蘊……認知的客體、被認知的客體和知識的各種形式，都一定要被視為權力 / 知識的那些基本涵義和它們在歷史中的轉變的效果。”同上注，27-28。
  - 11 福臣(Christopher Falzon)對這場爭論有詳細的介紹，他自己基本上是同意傅柯的。見 Christopher Falzon, *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation* (London: Routledge, 1998)。
  - 12 Jürgen Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present," in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 108.
  - 13 Paul Rainbow, ed., *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* (Harmondsworth: Penguin, 1984), 43.
  - 14 Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present," 108.
  - 15 Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), 52-53.
  - 16 同上注，53-54。
  - 17 同上注，54。



- 18 同上注, 53.
- 19 同上注, 59.
- 20 同上注, 58.
- 21 同上注, 67. 黑體是原文所有的。
- 22 Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in *Foucault: A Critical Reader*, ed. Hoy, 81–82.
- 23 同上注, 98.
- 24 同上注, 90. 黑體是原文所有的。
- 25 Foucault, *The Use of Pleasure* (New York: Vintage / Random House, 1986), 70. 黑體是原文所有的。
- 26 Taylor, "Foucault on Freedom and truth," 91.
- 27 同上注, 92–93.
- 28 同上注, 94.
- 29 Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge: Polity, 1989), 32.
- 30 同上注, 33.
- 31 Lisa Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 24.
- 32 同上注, 24.
- 33 同上注, 27.
- 34 同上注, 29.
- 35 Barry Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault* (Oxford: Blackwell, 1996). 我另有文章更詳細介紹他對傅柯的詮釋, 見關啟文, 〈權力、支配與自由: 由霍布斯到傅柯 (權力神學初探系列之一)〉, 《中國神學研究院期刊》第二十八期(2000), 103–126.
- 36 Michel Foucault, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 131. 以上的引句不是孤立的, 類似的還有“透過權力的行使, 我們臣服於真理的生產; 而且只有透過真理的生產, 我們才能行使權力。每一個社會的情況都是這樣。” (Foucault, *Power / Knowledge*, 93; 黑體是筆者加的)。盧斯 (Joseph Rouse) 認為傅柯的主張的適用範圍都是有限制的, 這說法似乎與傅柯的文本證據不符。見 Joseph Rouse, "Power / Knowledge," in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 113.
- 37 Rouse, "Power / Knowledge," 108.



- 38 同上注, 112.
- 39 Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'" in *Foucault*, ed. Hoy, 116. 黑體是原文所有的。
- 40 傅柯的原因是: "並不應該由我們來提建議。一旦我們'建議'——我們提出一套詞彙、一種思想, 這只會導致支配性的後果。我們應該奉獻的是人們可能會發現有用的零件和工具。通過組建致力於這種分析的小群體, 進行不懈的鬥爭, 運用這樣或那樣的工具: 在此過程中新的可能性將會得到開關。..... 只有在鬥爭本身中, 並通過鬥爭, 積極的狀況才會出現。" (福柯, 《權力的眼睛》, 72)
- 41 Dreyfus and Rabinow, "What is Maturity?" 115.
- 42 毛榮富, 〈傅柯〉, 181。海爾 (David Couzens Hoy) 也是從系譜學的批判性肯定傅柯的指導性。見 David Couzens Hoy, "Foucault and Critical Theory," in *The Later Foucault: Politics and Philosophy*, ed. Jeremy Moss (London: Sage, 1998), 27.
- 43 Fraser, *Unruly Practices*, 6.
- 44 James Bernauer and Michael Mahon, "The Ethics of Michel Foucault," in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gutting, 153.
- 45 同上注, 147.
- 46 謝謝一評審員提出以下的意見: "福柯不見得一定要排斥'正確'與'不正確'的劃分, 也不必然否定所有的規範性問題; 他只是強調, 這些劃分或規限是歷史或偶然的產物, 需要放到具體情境內來考量。堅持某個特定情境下的抗爭是'正確'的, 但同時排斥一種普遍或必然的'正確'與'不正確'的二分法, 不見得便是自相矛盾。" 我認爲這意見的確帶出問題的複雜性, 但卻不能化解傅柯的自相矛盾。假若傅柯堅持某個特定情境下的抗爭是"正確"的, 這是甚麼意思呢? 這是說這抗爭只是對他而言是正確的, 還是客觀而言也是正確的呢? 若是前者, 傅柯只是在表達他自己主觀的喜好和信念, 這對其他人沒多大意義, 也似乎不是他的意圖。若是後者, 傅柯則在肯定有普遍意義的道德判斷, 這已和他的一貫立場矛盾, 何況我們可追問這道德判斷所建基的標準, 傅柯是難以完全避開道德原則的問題的。
- 47 童黨燒屍案發生於一九九七年五月十四日, 在香港轟動一時。詳情參閱余非編著, 《514童黨殺人事件——給"閱讀報告"另一種選擇》(香港: 三聯, 1999)。
- 48 Bernauer and Mahon, "The Ethics of Michel Foucault," 154.



- 49 同上注, 155.
- 50 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 488. 泰拿還有幾個批評: 第一, 傅柯“為我們提供一個新的方法去重新消化我們的歷史, 並把我們從一種(他所認為的)幻覺挽救出來——這幻覺以為深層自我的問題是不可逃避的。但這裏傅柯為我們展開的, 豈不正是一個能釋放我們去自我塑造的真理?” (Taylor, “Foucault on Freedom and Truth,” 99) 這即是說傅柯所做的又有自打嘴巴之嫌。第二, “這裏有一個深刻的問題, 因為我們很難把審美的概念與現代思想的其他元素分開, 但那些元素是傅柯亦想摒棄的。然而再一次給我們深刻印象的, 仍然是這理想所涵蘊的一種完全只和自我相關的自由。” (Taylor, *Sources of the Self*, 489) 泰拿認為這種自我是淺薄的, 且最終會“玩死自己”(plays itself out) (這廣東話是我想到的最貼切翻譯)。因為這是一種主觀主義, 一面倒地為自我的創造力慶賀, 卻與文化的靈性或精神資源隔絕起來。(Taylor, *Sources of the Self*, 490)
- 51 Kyle Pasewark, *A Theology of Power: Being Without Domination* (Minneapolis: Fortress, 1993), 48.

