

# 傅柯《性史》寫作階段的主體概念

高榮禧\*

## 摘要

傅柯長期被指責為是一反人本主義者，而其對「主體」之拒絕，也要對喪失有效反抗社會不公之代理人來負責。本論文即在指出傅柯其實擁有更精緻複雜的主體概念，頻繁且具有功能性地出現於前後著作中，尤其是《性史》三卷。此一主體（或主體化 更貼切地說）是一個過程中的主體，或危機中的主體；它絕非是在規訓下屈從的被動主體，而是更像在懸崖邊維持存在姿態的主體，它將反思其所有吊詭的張力。而此一典型的現代主體，將激發僭越／跨界之慾，勇於躍對斷裂面的另方（難以湊近之）自我的雙重性。

關鍵詞：主體、性、權力、自我、倫理、雙重性

[收稿] 2003/1/21 ; [接受刊登] 2003/6/9

---

\* 南華大學美學與藝術管理研究所助理教授

## 傅柯《性史》寫作階段的主體概念\*

高榮禧

### 一、傅柯是否反對主體？

傅柯 (Michel Foucault) 一般被視為是繼沙特之後法國最重要的思想家。他以《詞與物》(*Les Mots et les Choses*) 一書轟動學界，並在該書末尾提出「人」只是相當晚近的發明，其形象終將於沙灘上為海潮所抹消。<sup>1</sup> 傅柯也因此被認為是在尼采的「上帝之死」後發揮「人之死」或「主體死亡」的重要代表。與羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 的「作者之死」一樣，傅柯也是一度被當作 (雖然他自己否認) 結構主義反人本主義 (anti-humanism) 的健將，因而對他的攻擊也伴隨而來，包括哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 及女性研究如 Linda Alcoff 等多位學者所形成之認定傅柯有「反主體」之嫌的大軍。<sup>2</sup> 他們批評，若是傅柯的主體僅只是權力 / 知識政權下的某種效果 (merely or nothing more than an effect of power/knowledge regimes)，則作為抵抗壓迫或行使道德責任的個人也將被剝奪其行動能力。<sup>3</sup> 反過來說，若不能設置政治或道德的代理 (負責) 人，則社會上發生任何不義之事，

\* 由於本文討論的範圍不限於傅柯三卷本之《性史》，亦包含其同時期之法蘭西學院講稿及部分短論內容，故以「性史寫作階段」(即 1975-1984) 名之。又根據夏光先生《後結構主義思潮與後現代社會理論》(北京：社會科學文獻出版社，2003 年，頁 227) 一書觀點，sexualité 可被理解為性體驗、性活動或性規範的模式，譯為《性形態史》較佳，若譯為《性史》則似乎失之籠統，大陸余碧平譯為《性經驗史》亦嫌狹隘，然國內使用《性史》已行之有年，故筆者暫不更動。

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966, p.398.

<sup>2</sup> Amy Allen, "The Anti-subjective hypothesis: Michel Foucault and the death of the subject" in *The Philosophy Forum*. Vol.31, No.2, Summer 2000, p.114-115.

<sup>3</sup> Amy Allen, *ibid*, p.120. Alcoff 也認為傅柯消除主體的做法將令其著作運用於女性主義理論時遭到嚴重侷限。 *ibid*, p.127.

我們也將無法責怪任何人 對傅柯這樣的批評不能說不嚴重。

但是讓我們先來回顧一下傅柯所處的學術氛圍：傅柯的前輩阿爾都塞（Althusser）所重讀的馬克思早有「主體離心化」的傾向，由於受到尼采否定客觀真理及理性主體之影響，當時也不只有傅柯借助尼采來對抗現象學。科學哲學史家巴什拉（Bachelard）及傅柯的老師康吉揚（Canguilhem）則讓傅柯認識到歷史並非連續且知識亦非單純累積之結果，而是存在著知識型（*epistème*）的變遷及斷裂。<sup>4</sup>又傅柯曾去聽過拉康（Lacan）的講座，認識到無意識的話語對理性主體的消解作用，而法蘭克福學派也常指出工具理性的侷限。<sup>5</sup>因而，我們至少可說，就算傅柯反對主體，他既非首例，亦非個例，要他負這樣大的責任是不公平的，更何況我們還須進一步追問：傅柯反對的是怎樣的主體？因為在傅柯的著作中，亦不乏找到他十分看重主體的例子，<sup>6</sup>Barry Smart 更指出傅柯之所以看中研究權力，其實權力也是主體的問題，其目標是要創造出一種人類在西方文化中被塑造成主體的

<sup>4</sup> 傅柯在《知識的考掘》書中強調了非連續（*discontinuité*）概念在史學研究中佔有重要地位，但他也認為斷裂並非絕對的改變，而是「先前認知體系的重新分佈」。參見 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, p.16.

<sup>5</sup> 但傅柯認為（雖然他曾承認受益於法蘭克福學派）工具理性一方面要求主體努力從外在自然的壓倒性權力中獲得獨立性，另一方面要求對自發的內心本能作出相應的壓抑。這個物化過程的結果即是一個空洞的、被動適應的主體性，這個主體性為了征服自然而喪失了自主性，因此，對法蘭克福學派而言，虛幻的自主主體與其真正的被奴役狀態恰成矛盾對比，亦即，既是保留了主體的概念，卻在形式上讓主體屈從於一個必然的、總體化的物化過程，而傅柯顯然否認了在理想的自律的主體（雖然沙特亦不能免於主張係此一主體創造了歷史的立場）那裡存在著進步性的政治潛能。參見彼得·杜斯的兩篇文章：福柯論權力和主體性 及 福柯晚期著作中主體的回歸 收錄於《福柯的面孔》一書，汪民安等編，北京：文化藝術出版社，2001年，頁172, 182, 183, 264。（筆者按：Foucault 一般在大陸出版書籍中譯為「福柯」或「福科」）

<sup>6</sup> 傅柯在 主體與權力 一文中甚至強調說：是「主體」，而遠甚於「論述」或「權力」，才是他研究的一般主題。Michel Foucault, "After Word: The Subject and Power" in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. ed. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p.209.

不同模式的歷史。<sup>7</sup> 傅柯指出人類被轉化成主體有三種模式：第一種為探究模式，如《詞與物》及《知識的考掘》，探究人在科學或偽科學知識活動中的地位；第二種為區分實踐：如《瘋癲與文明》、《診所的誕生》及《規訓與懲罰》，探究「理性／非理性」、「有罪的／合法的」、「有病的／健康的」等區分過程；第三種則為倫理模式：即人如何把他或她自己變成主體的方式，傅柯的《性史》即研究人如何透過各種性論述／話語，認知到自己是「性」的主體。<sup>8</sup> 由此可見，不論是「人」或「主體」，皆是傅柯著作中一貫探究的主題，可能由於傅柯的早期著作急欲擺脫笛卡爾理性及現象學式超驗主體之包袱，以致令人產生傅柯全然否定主體之印象及誤解。<sup>9</sup> 其實傅柯的探究可以說是客體化、知識的形式及人類得以被建構為主體的權力關係的特殊分析。是要去分析人類如何透過「真理制度」(regimes of truth) 來統治自己和別人，或是如何透過一種「理性制度」(regimes of rationality) 同時建立做事及真正論述的法則和程序，透過理性和原則來合法化其活動。<sup>10</sup> 這種權力形式著眼於為個體分類，為其貼上標誌，使他依附於自己被迫認可，而別人也不得不從他身上識別出來的真理規律。這種迫使個體變成主體的權力形式，使主體包括兩項含義：1 透過控

<sup>7</sup> Barry Smart, 《傅柯》，蔡采秀譯，台北市：遠流，1998（民 87），頁 22。

<sup>8</sup> Barry Smart, *ibid.*, p.132. Paul Veyne 指出傅柯強調尼采的哲學，不是探討真理 (truth) 的哲學，而是說真話的哲學，所以，真誠性 (authenticité) 遠比普遍真理來的重要。參見 福柯的最後歲月和他的倫理觀，收錄於楊雁斌、薛曉源選編，《重寫現代性：當代西方學術話語》，北京：社會科學文獻出版社，2001 年 1 月，頁 106。

<sup>9</sup> 傅柯：「如果說有一種我的確要拒棄的方法的話，就是那種給予觀察主體以絕對優先性，那種賦予行動以一種構成作用，那種把自己的觀點置於一切歷史性之起源地位的方法（總之，那種導向一種先驗意識的方法），泛而言之，我們可以稱之為現象學方法。」楊大春指出，這裡的「現象學方法」不是實指胡塞爾的方法，而是泛指一切的主體為中心的方法，它們都像現象學一樣，強調先驗主體或絕對意識的優先性。以上轉引楊大春《文本的世界——從結構主義到後結構主義》一書，北京：中國社會科學出版社，1998 年 2 月，頁 310。

<sup>10</sup> Dreyfus and Rabinow, *ibid.*, p.212.

制及依賴，主體屈從 (subject to) 於別人；<sup>2</sup> 透過良知及自我認識，主體被綑縛於自己的身分認同，<sup>11</sup> 所以傅柯不像一般的馬克思主義者，著眼於反對階級剝削的鬥爭或等待總體革命的來臨，他要問的是：在該時刻到來前，我們還能做些什麼？傅柯將視野由宏觀轉到微觀的權力鬥爭策略上，這種鬥爭嚴格上說，並非贊成或反對「個體」(Individual) 的問題，而是反對「個體化的管治」(government of individualization)<sup>12</sup> 換句話說，反對在規訓權力 (disciplinary power) 下所創造的主從關係或屈從 / 隸屬之被動主體 (subjected subject)。值得注意的是，傅柯固然反對任何假藉普遍性真理或人本主義名義進行的一體化努力以造成的主體，他卻仍須運用一無所不在的權力概念來為他對主體的去中心化 (Decentering) 服務，<sup>13</sup> 因為毫無抵抗抉擇餘地的服從主體，將被視為是「暴力」的犧牲品，至於「權力」則是哪裡有權力，哪裡便有抵抗 (resistance)。

其實遠在傅柯寫《詞與物》時，主體的去中心化便在他所討論委拉斯奎茲 (Vélasquez) 的 宮廷侍女 (Les Meninas) 一圖中形象地傳達出來 (圖 1)。傳統繪畫的慣例是畫家只將眼睛所見之模特兒及其陪襯物 (客體) 入畫，畫家本人 (主體) 並不入畫 (自畫像例外)，但委拉斯奎茲卻故意顛倒了主客關係，將自己連同作畫的過程繪入畫面左方。真正的模特兒 (國王及王后) 卻只在畫面後方的鏡子上隱隱浮現。前景則是瑪格麗特小公主及其他隨侍人物，他們原本不是畫中畫家所描摹的客體，但卻佔據了畫面前景的主要部分 (經由右側窗戶

<sup>11</sup> Dreyfus and Rabinow, *ibid.*, p.212. 傅柯此處用「個體」(individual) 就像他晚期用「自我」(self)，來避開「主體」常被規訓權力 (disciplinary power) 所「客體化」的字義混淆情況。

<sup>12</sup> 尼格爾·多德，《社會理論與現代性》，陶傳進譯，北京：社會科學文獻出版社，2002年2月，頁123。

<sup>13</sup> Amy Allen, *ibid.*, p.127.

進來的光線而予以強化), 然而全圖透視的消逝集中點, 卻又不在 (按慣例) 前景的核心人物——即公主頭上, 反而是在 (畫面右後方) 一名即將離開該房間的官員腳下<sup>14</sup>——在他身後有第二個主要的光源,



圖一 委拉斯奎茲 宮廷侍女

<sup>14</sup> 這是一般藝術史書籍的講法。傅柯則說他是一個闖入者 (而不是一種可能的映照)。他或許會進入這個畫室; 或者他也許只是觀察一下裡面將發生什麼事, 滿足於驚嚇裡面的那些人, 而不被那些人所見。這位模糊的來訪者進來了同時又出去, 處於靜止中的平衡。參見《詞與物: 人文科學考古學》, 莫偉民譯, 上海: 三聯書店, 2002 年, 頁 13-14。筆者則認為, 這為神秘人物, 既有可能是充當「理想的觀者」, 也有可能是委拉斯奎茲焦慮的投射 (能向國王爭寵的另位競爭宮廷畫家), 因為他比一般觀眾優越的是: 看得到委拉斯奎茲在畫架的正面畫了些什麼。

但是此門之開口透進來的光線又不足以照亮（因角度不對）畫面後方所懸掛兩幅因為過於黯淡而內容不詳的畫，它們略能被看見似乎是拜右面牆壁上另一小開口透進的微量光線所賜。那麼，這幅畫特殊之處即在於打破統一光源（至少一分為三，各有「局部」的有效範圍）。而畫中的主角也被多元化所解消：小公主，將離開房門的官員，國王與王后，抑或畫中的委拉斯奎茲本人，到底誰能稱得上是主角？（畢竟，他們也是只在畫面中建構了「局部」的勢力範圍。）

我想這幅畫絕佳地示範了傅柯式之主體與權力的關係，沒有哪一方可以全然「宰制」另外一方，各構成要素也彼此相互抗衡著，找不到統一的主體來由此建構層級的主從關係。但行將離開的官員似乎意味著各種力量最終的釋出（Sortie），其實他似乎是一個隱含的理想觀者（只有他可以看到在場所有的真實人物，雖然大部分僅是看到背面。他卻可以看見國王與王后的正面——那是畫中多數人物凝視的焦點，卻被排除在畫面前緣外側，讓現實的觀眾無法看到。）委拉斯奎茲既讓我們感受到光線的重要與侷限，也讓我們擴大視野（如鏡中反映的國王與王后）同時卻又提醒我們視覺的盲點。傅柯原本探討的重點在於有關古典再現（representation）的問題，但是他對該圖的重視，實則可以引申而聯繫到其後有關權力與主體關係的討論上。主體不是以一種簡單且片面的方式被廢棄，它的中心性之所以被解消，為的是能更佳地被看清它局部微觀的權力關係。Amy Allen 認為，有部分學者將傅柯前後期著作看成截然矛盾的兩部分——前期「否定」主體，後期「回歸」主體，是太籠統而片面的看法，其實傅柯的後期著作與前期相比，與其說是「矛盾」，不如說是「互補」（Complementary），<sup>15</sup> 因為傅柯在《知識的考掘》中已經表明探討人、意識、根源及主體

---

<sup>15</sup> Amy Allen, *ibid.*, p. 127.

的出現、交纏、融合及分離等問題，同時傅柯在《詞與物》英文版序中也強調了儘管他的分析工作係起自論述（discourse）而非個別主體層次，然而這並不意謂對任何主體可能具有的效度予以否認。<sup>16</sup> 如果我們考量傅柯個人親自參與的各種微觀權力的反主流宰制活動（包括監獄資訊小組及同性戀運動），我們不難發現傅柯絕非像主張主體已死而流於符號遊戲之人士，相反地，他一直苦思反省與現代性（modernity）有關的主體概念，研究它是否有新的可能性並企圖像委拉斯奎茲 宮廷侍女 圖中，在離開前猶回顧一番的官員般，想要為我們提示這一切困頓複雜的出路（Sortie），那將是他晚期《性史》一書寫作的基本抱負，雖然他一再改變了內容計畫，不惜以今日之我決戰昨日之我，而且至死仍未將之完成。<sup>17</sup>

## 二、《性史》寫作階段的主體概念

傅柯自己其實十分清楚，之前對瘋狂和療養院、懲罰和監禁的分析太過執著於「統治技術」（techniques of domination），因而在《性史》寫作的階段要開始著重於「自我的技術」（techniques of the self）。<sup>18</sup>

<sup>16</sup> 轉引自 Amy Allen, *ibid.*, p.122.

<sup>17</sup> 傅柯《性史》第 2、3 卷與原先的寫作計畫有頗大的出入。一般認為傅柯在考古學及系譜學階段所缺乏令人滿意的對主體之解釋，要到此階段才透過「自我之鍛鍊」（practice of the self）的倫理探討，方獲得相對的克服。參見 Amy Allen, *ibid.*, 頁 118。另外，傅柯並沒有將所有的結構形式、一致性和明晰性都消解到一種無休止的指意流中。在弄清了背景之後，他試圖掌握到底何種形式的規則性、關係、連續性和總體性「確實」存在。他曾表明考古學的任務不只是為了「獲得多元的、互相並置、彼此獨立的歷史」，而且也是為了「確定在不同的事物系列之間，有哪種關係形式能夠被『合法地』描述」。轉引貝斯特及凱爾納，《後現代理論：批判的質疑》，張志斌譯，北京：中央編譯出版社，1999 年 2 月，頁 57。但夏光先生提醒我們：「一旦傅柯的注意力轉向主體的技術，權力概念對他來說也就無關緊要甚至純屬多餘了」（因為）主體的權力等於主體的技術」。參見其《後結構主義思潮與後現代社會理論》，*ibid.*，頁 226。

<sup>18</sup> Michel Foucault, *London Review of Books*, 21 May-3 June, 1981, p.5.

如果說對規訓權力的分析偏重在權力如何從「外部」塑造了主體，他對性（話語）的研究則考察了權力如何從「內部」產生自我的作用。傅柯的策略是將權力分析沿著比較恰當的方向來推進，也就是從個人到社會，因此，他進一步描繪出權力的微觀物理學，即從具體細節身體 - 開始。<sup>19</sup> 前此是消極地解構社會對個體的各种宰制手段，如今則開始著手第三種主體化的模式，即將身體主體性的建立，視為是掙脫社會宰制或欺騙的可能出口。<sup>20</sup> 借助於自我技術，傅柯勾畫了一新的抵抗策略，在此一策略中，現代主體固然仍容易受控制，卻也不像早期著作中那般無助。<sup>21</sup> 傅柯發現，基督教透過自白告解（confession）的系統，牢靠地把性實踐與對真理的義務密切地結合在一起，一個人必須講述有關自我最隱密、最深層的真理，而由懺悔開始的主體化過程，則成為不斷滋生性話語的內在動力。知道自己愈多，就愈發現更多的錯誤和誘惑，也就愈來愈自我棄絕；而愈自我棄絕，反過來則愈看清楚自己的現實。<sup>22</sup> 因此，在基督教世界，性遠非是一種普遍的生物特性，而是某種歷史建構，更強調透過一種將自我永遠診斷或詮釋成一個「性存有」的方式，來發現自我真理的必然性。這項告解作法的影響也為心理分析所承繼下來。<sup>23</sup>

對於主體概念的細部區分，傅柯自己有進一步的說法：

<sup>19</sup> 尼格爾·多德，ibid，頁 122。又根據傅柯《性史》第二卷的導言，把（現代）性形態當作歷史特殊經驗分析會觸及三方面的問題：(1)性形態相關科學之形成；(2)控制性形態實踐的權力體系；(3)使個人能夠和必須將自己確認為性形態之主體的形式，最後第(3)即同慾望之主體不可分。傅柯說：「如果不對慾望和慾望的主體進行歷史的和批判的研究，就不可能對自十八世紀以來的性形態之經驗的形成和發展做出適當的分析」

cf. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, p.11.

<sup>20</sup> Barry Smart, ibid, p.21.

<sup>21</sup> 尼格爾·多德，ibid，頁 114.

<sup>22</sup> Michel Foucault and Richard Sennett, "Sexuality and Solitude", in: *Humanities in Review* Vol.1, D. Rieff (ed.), London: Cambridge University Press, 1982, p.11.

<sup>23</sup> Barry Smart, ibid, p.202.

我確實認為不存在至高無上、作為根基的主體，即無處不在的、普遍性的主體。我非常懷疑此種主體，甚至非常敵視它。相反地，我認為主體是通過一系列馴從的活動被構成的，或者說得更主動一些，就像古代那樣，是通過一系列解放的、自由的活動而構成的。<sup>24</sup>

由此可見，傅柯似乎有意區分一個被動而馴從的主體和一個主動而解放、自由的主體。同時，他似乎將此區分延續到對兩個歷史階段的不同看法：

從古代（筆者按：指古希臘）到基督教，我們的道德經歷了從追求個人倫理到服從一整套法規的轉變。如果說我對古代感到興趣的話，那是因為，由於諸多方面的原因，道德就是服從一整套法規這一思想正在或者說已經消聲匿跡。與這種道德消亡相對應的，或必然相對應的，是一種生存美學的追求。<sup>25</sup>

上段引文中，傅柯將追求個人倫理（主體的主動面向）與服從一整套法規（主體的被動面向）予以對應，但值得注意的是，傅柯的敘述策略似乎逆反於線性時間的歷史概念，他說：「一整套法規『正在』或『已經』消聲匿跡」，又說：「『必然』相對應的是對

<sup>24</sup> 米歇爾·傅柯，*生存的美學*，秦喜清譯，收錄於《重寫現代性：當代西方學術話語》，北京：社會科學文獻出版社，2001年1月，頁117。

<sup>25</sup> 米歇爾·傅柯，*生存的美學*，ibid，頁116。夏光亦曾進一步解釋並總結：「如果說古希臘-羅馬（性）文化中的主體是自我控制、自我把握的主體，基督教（性）文化的主體是否定肉體、否定自我的主體，而現代社會中的主體是在種種權力/知識關係中被建構、被監管的主體，那麼如今（後現代）主體就應該是自我創造、自我建構的主體」，ibid，頁243-244。

生存美學的『追求』。」彷彿古代（古希臘）是跟隨在基督教世界之後來「解放」它的不自由似的。傅柯的文體風格所具有之煽動性由此可見一斑。

但為了避免「主體」概念的這項主／被動的混淆，德勒茲（Gilles Deleuze）有時喜歡用「主體化進程」來替代傅柯式主動的主體，他說：

在其（筆者按：指傅柯）最後的著作中，人們發現了一種做為「主體化進程」的思想，將此視為對主體的回歸是十分愚蠢的，這是存在方式的構成，或像尼采所說的生命新可能性的創造。存在不是做為主體，而是做為藝術創作，這最後的階段，即是藝術家的思想。<sup>26</sup>

德勒茲進一步強調，傅柯並不將主體一詞作為某種規範人格的主體，也不將之作為某種要求人們認同的形式，而是將所謂的「主體化」視為某種「進程」或「過程」。<sup>27</sup> 傅柯在《性史》第三卷《自我的關切》（*Le Souci de Soi*）中便將自我（self）當作是一種「關係」——力量與自我的關係，這是力量的「褶皺」（pli），依德勒茲的術語，是一種可以使我們抗拒、躲避、用生或死去反對權力的力量與自身的型塑關係。按照傅柯的說法，這就是前述古代（即希臘）人所創造的東西。

<sup>26</sup> 吉爾·德勒茲，《哲學與權力的談判——德勒茲訪談錄》，劉漢泉譯，北京：商務印書館，2000年7月，頁110。德勒茲在另一段提到：「……很難說就是關於主體的哲學。至多可說，當傅柯發現做為第三維的主體性時，他的哲學『或許是關於主體的哲學』，這是因為，他的思想是按照需要而相繼判定和探索的諸方面所構成的，一些方面並不包括在另一些方面之中。這如同一條折線，其不同走向反映出難以預見的、出乎意料的事件」，ibid，頁106。

<sup>27</sup> Julia Kristeva 曾為文論述「過程中的主體」（sujet en procès），而procès在法文兼有「訴訟」之意，亦即處於訴訟危機當中的主體，可與傅柯參證。

這不再像是權力中這樣或那樣的特定形式，而是製造像藝術品般生存的，而非強制性的原則。這意味著，它是倫理的也是審美的原則，構成了生存的方式，而按照力量線的褶皺方式，即存在方式之構成，或生命可能性的創造。總之，對傅柯來說「主體化」遠非單純地向主體的理論回歸，而是對另一種生命方式、對一種新風格的實際探尋。當然在探詢過程中，往往需要拿「異質性」的文化型態以為參照，比如古希臘人，但這也不意味著對古希臘人的單純回歸，我們之所以該向他們討教，是因為他們創造了這種生命方式的實踐——曾經有過一種希臘的經驗，一些基督徒的經驗——但既非希臘人亦非基督徒的我們，該為處在今日的自己，探尋出何種構成「自我」的方法？並像尼采所言，有充分的「藝術家」的，跨出知識與權力限制的方法？<sup>28</sup>

與基督教世界相對照，傅柯同時指出，在古希臘人那裡，性問題並不直接聯繫到某套禁令體系，而是涉及一項對我們今日也頗具意義的「生存藝術」，是一些自願採取的行動，而且僅針對少數自由人的自由實踐，這些人以行動來改變自身，使自己的生活成為一件獨特風格的藝術品。同時，傅柯還賦予它倫理向度的重要性：

為什麼以主體為基礎的性行為、性活動以及歡悅會成為道德關懷的對象？為何這一倫理關懷，至少於某特定時刻、特定社群似乎要比個人或集體生活中其他基本領域（比如營養哺育或完

<sup>28</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 113，120。傅柯不過是想通過重寫歷史以獲得對現狀或現代性的某種理解，事實上，他也很清楚在古希臘能擁有主體身份者只限自由公民，尤其是貴族男子，他們才是有閒暇關心自我的人。這裡主體的「自我把握」是從主體同自己的身體、同自己的妻子、同自己所愛的男孩和同真理的關係來展開的，因之形成三種「自我的技術」(technique/technologies of the self)——即「節欲法」(dietetics)、「經濟學」(economics)和「愛情術」(erotics)，其中古希臘所強調的主體倫理（即自我的技術）是同主體的節制一致的。因此，對健康的考量遠過於性慾望的考量，這是同當代性文化所強調的快感十分不同的。參見夏光，ibid，頁 235-238。

成公民義務)的關懷來的更重要?<sup>29</sup>

這是因為「性行動 干擾並威脅到個體和自己的關係，以及它自己做為道德主體之構成」。<sup>30</sup>換言之，性不僅變成道德行為的焦點，而且個體成為一個道德主體，也將受到性實踐缺乏節制和控制的威脅。<sup>31</sup>當然，古希臘只有統治階級的自由男子適用上述道德原則，也就是說有節制係為了避免身體的危險，而非罪惡。對身體需求有所節制的思想來自如下信念：克制本身即有很高的價值，<sup>32</sup>若放任自己則將陷入自我奴役之中。顯然自我控制與美德結合在一起：「縱情於歡樂和欲望的男人、不自控或自我放縱的男人，只能算是女人。」<sup>33</sup>

然而，這種自我掌握 (mastery) 的能力，只是邁向自我風格化的基礎，這種風格化不是作為普遍推論強加於人，而是供個體選擇的。除了《性史》之外，傅柯似乎也在其他場合贊同「異質」主體的概念，<sup>34</sup>尤其從異質文化 (近代以前) 的身體相關道德，有可能成為我們逃離路線的出口，重點在於勇於改變自身，改變我們自己的處境。尤其在傳統社會特有的集體同一性逐漸解散之時，傅柯晚期的著作似乎也相當重視個體自由的概念，但他又要避開下述狀況：即這種自由必須採取恢復某一真正的「自然的」自我之形式。後者似乎是持「壓抑」說的弗洛伊德 (及部分馬克思主義者如馬庫塞) 等人有可能的同情看法。而傅柯卻更強調個人對私人經驗的反思和表達能<sup>35</sup>不只

<sup>29</sup> Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984, p.15-16.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*. *ibid*, p.154.

<sup>31</sup> Barry Smart, *ibid*, p.196.

<sup>32</sup> 轉引尼格爾·多德, *ibid*, 頁 113。

<sup>33</sup> 轉引尼格爾·多德, *ibid*, 頁 113。

<sup>34</sup> 櫻井哲夫,《福柯：知識與權力》，姜忠蓮譯，石家莊：河北教育出版社，2001年8月，頁 222。

<sup>35</sup> 汪民安編,《福柯的面孔》，*ibid*, 頁 181, 265。傅柯反對「壓抑」假設的另一理由

是理性呈現出多樣性，更重要的是，導向實踐的多樣性，生活不再是像進入某教會（或組織）時，被要求起誓信守的公約，而是個人風格的成就。<sup>36</sup> 因而，個人不是去「檢點」自己的生活而是去「賣力演出」自己的生活，有時真實的生命會像殉道者般在死亡的威脅下，仍毫不妥協地要說出真話（Truth-telling, *Parresia*，有點像古代的諫官），或者執著於真正的體驗，有時甚至瀕於醜聞邊沿，亦所不惜。與前述「壓抑」說相反，劇烈體驗，無論對目的理性，還是道德思慮，都充滿敵意。當然，有時候這不過是必要的自我鬆綁（*Se déprendre de Soi-même*）<sup>37</sup> 當傅柯在 1977 年出席拉康派精神醫學者的集會時被問到：「對你而言，『什麼是相互對立的主體？』」時，他答道：

所有的人相對於所有人來說都是對立的，雖然現在在這裡被賦予了主體，但並不存在著很清楚的哪邊是無產階級，哪邊是資產階級的那種主體——我們——與所有的人戰鬥，而且，我們內部的某些部分也在與內部的其他部分戰鬥。<sup>38</sup>

這樣的主體概念似乎是處在不斷衝突狀態的主體，傅柯曾說：我

---

是，性的控制主要係針對資產階級的血統及社會地位的維持，而若「壓抑」假設成立的話，性的控制主要是針對無產階級才對，但這與事實不符。參見夏光，*ibid*，頁 234。至於 W. Reich（即《性革命》一書的作者）亦有值得與傅柯比較之處，但須留待另文專就傅柯與精神分析之承繼及批判關係再行申論。

<sup>36</sup> 傅柯對比了蘇格拉底及柏拉圖對心靈（*psyche*）或靈魂（*soul*）形上學的重視與犬儒主義者（*Cynics*）對真實生命（*alethes bios*）風格的追求。參見 Thomas R. Flynn, “Truth and Subjectivation in the Later Foucault” in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, Issue 10, Oct., 1985, 頁 537-538。

<sup>37</sup> 汪民安編，*ibid*，頁 190 及 Flynn，*ibid*，頁 532。

<sup>38</sup> 櫻井哲夫，*ibid*，頁 219。彼得丟斯亦認為《性史》係關注內心世界的激情和衝動的審美關係，同時他認為傅柯對主體性的自我破壞傾向也是合法的。參見汪民安、陳永國、馬海良編《福科的面孔》，北京：文化藝術出版社，2001 年 9 月，頁 181 及 267。

的觀點不是任何事情都是壞的，而是任何事情都是危險的，這並不等於說它就是壞的。而是說，如果事情都是危險的，我們就總是有所作為。<sup>39</sup>或許我們可以這樣說，傅柯所激賞的主體，常是讓原本立足的場域（ground）予以斷裂塌落而造成主體處在「臨淵化」（mise en abîme）的姿態，這種姿態被視為是接近於死亡的審美態勢。傅柯在 1981 至 1982 年為法蘭西學院所講的課程《主體的詮釋學》（*L'Herméneutique du sujet*）有下一段對斯多葛箴言的回憶：

使對死亡的思考產生特殊價值的東西，不僅僅是死亡先於輿論普遍代表的最不幸的東西，不僅僅是它有助於承認死亡不是一件壞事，而是它用提前的方式提供了向自身生活回眸一瞥的可能性。在把自己看成是死亡起點時，人們可以判斷人們正在其自身價值中做出的每一個行為<sup>40</sup>

從異質性東西的角度來重新思考並改造熟悉事物的做法，也影響到傅柯對哲學的定位及看法：

然而，今日的哲學是什麼呢？如果它不是對思想本身的批判，或如果它不是要努力弄清如何以及在何種程度上將能進行他種方式的思考，而只是把我們已知道的東西合法化的話，那麼，它的意義究竟何在？<sup>41</sup>

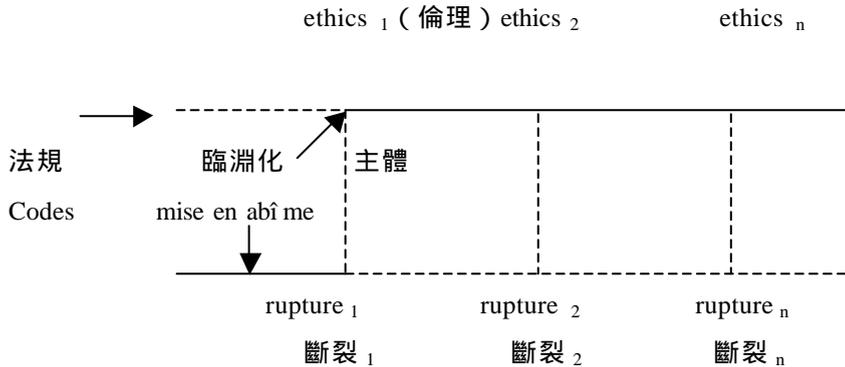
<sup>39</sup> 轉引楊善華，《當代西方社會學理論》，北京：北京大學出版社，1999年4月，頁404。

<sup>40</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet: cour au college de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001, p.485.

<sup>41</sup> Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984, p.14-15.

讓我們再繼續深入有關「臨淵化」主體的探討。「臨淵化」可以說是把主體推向懸崖邊或置於地震後的斷層邊，亦即讓主體處在某種「危機」的姿態。德勒茲也曾表明傅柯的思想並非某種演進的思想，而是一種充滿危機的思想。<sup>42</sup>

當傅柯得到廣大讀者對他的著作的無比讚賞時，他卻更希望能夠匿名，因為他永遠對自己（及其著作）不會感到滿意，他知道這距離他所要的、所追求的還有多遙遠。傅柯總是為自己畫上「褶皺」，重新自絕裂線出發，尋求新的激進可能性。我們或許可將傅柯式的臨淵化主體圖解如下：



圖中「倫理」(ethics)並無固定模式，它不斷地求新求變，依傅柯的

<sup>42</sup> 吉爾·德勒茲, *ibid*, 頁 118-119。他說：「我不相信一個思想家能夠不經歷危機，思想家太容易發生地震了……《瘋狂史》無疑已是一種危機的產物，他以此為起點發展了知識的整個概念，達到了《考古學》，即論述的理論，但是又陷入了新的危機，即六八年運動的危機……《規訓與懲罰》……有激進化：六八年將所有發生，也即無所不在的權力關係暴露無遺……在這本書之後，是否又是另外一個危機……表面上，他在繼續研究性意識史，然而卻是在完全不同的另一條線上。當他著眼於短期（十八至十九世紀）歷史的形成時，他發現了一些長期（自希臘時代）歷史的形成，他按照他所說的主體化的方式，改變了他的全部研究方向。這完全不是回歸主體，而是一種新的創造，一種裂線……。」

觀點，倫理與道德是不同的，道德是依法規等禁令系統而發展，<sup>43</sup>而德勒茲也將服從法規的道德主體與不斷地更新生活方式的自我倫理予以區別。<sup>44</sup>話說回來，臨淵化的主體，有時是帶有普羅米修斯般的英雄主義，就傅柯而言，更是帶有某種悲劇色彩，因為它的「極限體驗」往往是在死亡的危機陰影下進行。生命的可能性與死亡緊密關聯在一起，<sup>45</sup>就成為傅柯所說的「在死亡主義背景上的生命主義」。<sup>46</sup>

這種在「褶皺」線上的轉換，作為生與死的試驗將帶來傅柯獨特的思維行為，終將成其主體化進程的基礎。德勒茲提到傅柯總是被雙重性（Double）所纏繞，包括雙重所特有的相異性之中。他認為，傅柯的雙重性概念有如下含義：「重複、裡層、復歸、難以察覺的差異，分成兩部分和注定的撕裂」。<sup>47</sup>有興趣的讀者將發現塔可夫斯基（A. Tarkovsky）《鄉愁》一片與此主題接近，其中被正常世界視為瘋子的 Domenico 和男主角即構成 Double 的關係，尤其男主角在廢棄馬路上

<sup>43</sup> Michel Foucault,《快感的享用》，原文如下：「我被引導去用從自我照顧觀點的倫理問題之歷史來代替從禁令觀點而來的道德系統歷史。」

<sup>44</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 130。

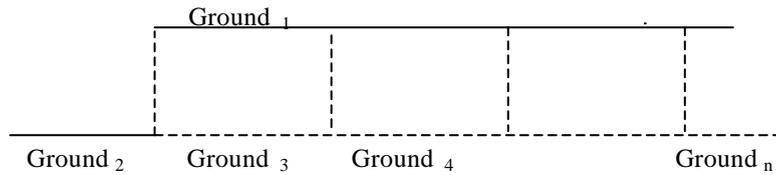
<sup>45</sup> 這可從傅柯對醫生作家比沙（Bichat, 1771-1802）的推崇看出，他將死亡複數化，將之變為一種生命共存的力量。

<sup>46</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 105。John E. Toews 注意到傅柯既然不訴諸於具有侷限性的普遍哲學人類框架或辯證的歷史目的論，他便只能像閃電般地與藝術中激進的「他者」（otherness）遭遇，其中包括：虛無、瘋狂及死亡。參見 Toews, John E, "Foucault and Freudian Subject" in *Foucault and the Writing of History*. ed. Jan Goldstein, Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1994, p.123.

<sup>47</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 98。雖然與此「雙重性」用法略有不同，貝斯特及凱爾納則提及傅柯描繪了現代哲學如何在一系列不穩定的「對子」（doublets）中構造出既是知識對象，又是知識主體的人。在我思與非思（the cogito/unthought）對子中，人既由外在力量所決定，又能意識到這種被決定狀態，並能將自己從中解放出來；在對根源（origin）的逃避與回歸（the retreat-and-return-of-origin）這一對子中，歷史既先於人，但人又是歷史得以展開的現象學之源；在超驗與經驗（transcendental/empirical）對子中，人既是外部世界的構造者，又是由外部世界所構造，它能通過先驗範疇為知識找到可靠的基礎（康德），或者通過「還原」，使意識將自身從經驗世界中淨化出來（胡塞爾）總之，人本主義試圖恢復思維主體的優先性及自主性，恢復其主宰外在於己的一切東西的特權。參見貝斯特及凱爾納，ibid，頁 55。

發現帶有鏡面的舊衣櫥上反映出來的卻是 Domenico 的臉，Domenico 後來到了羅馬發表了三天的演講，隨後引汽油自焚之前他提到：「人類的視野，正看著懸崖」，讀者不難在本片中找到一長串傅柯式的主題。<sup>48</sup>

如果說「極限體驗」係對正常規範的一項僭越 (transgression)，<sup>49</sup> 那麼傅柯式的「褶皺」便構成某種弔詭的邊緣 (既像懸崖又像斷層線)，望過去即是死亡或瘋狂。



上面圖表中 Ground<sub>1</sub> 與 Ground<sub>2</sub> 的關係既有原本的連續性 (continuity)，又有斷裂性 (rupture 或 discontinuity 因為地震般的塌落！)，或許我們也可以說，它們形成某種 Double，或以德勒茲類似

<sup>48</sup> Tarkovsky 導演的另一部片子《犧牲》中，亦可找到男主角亞歷山大與郵差奧圖共照一鏡的畫面，他們也構成另一對 Double 形象。

<sup>49</sup> 巴塔耶 (Bataille) 對自主的哲學主體的猛烈攻擊以及對逾越性經驗 (transgressive experiences) 的擁護，深刻地影響了傅柯。參見貝斯特及凱爾納，ibid，頁 46。又蔡淑玲在「界外的主體——傅柯的哲學練習」一文 (參見哲學雜誌，No.15，1996 年 1 月) 中提到傅柯另一篇重要文章「界外的思想 (La pensée du dehors)」該文先刊載於 Critique 雜誌 229 期，後亦以單行小冊於 éditions fantasmagoria 出版，其第五小節即「法 loi 在何處，法做什麼？」以及傅柯為巴塔耶所寫的「A Preface to Transgression」一文皆強調了逾 (僭) 越的觀念。用蔡淑玲的話說：在宰制下無法滿足的慾望，則是對界外之法的反擊。不以顛覆界外之法為手段，而以不滿足的踰越表達制式下主體的自由。在逾越裡，也許將我們的文化中出現一個多元價值的「事件」——「對界限的探索將替代對一統的追尋，而逾越則取代矛盾的對立」。Cf. Michel Foucault, *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. ed D. F. Bouchard, Cornell University Press, 1977, p.50.

的話來說，是「具有相異性的酷似者」。<sup>50</sup>

「死亡」對傅柯而言，是否也構成一條必須僭越的線呢？是否也是「生命」「具有相異性的酷似者」呢？德勒茲說：

這條線是致命的 必須越過這條線，而同時使它變得可被忍受、可通行、可思議。盡量地、盡可能長地將它變為一種生存的藝術。面對這條線，如何拯救自己、保存自己？這是傅柯著作中最經常出現的主題：應該將線折起，使之構成一個可忍受的區域，人們在其中可以居住、對抗、得到支持、呼吸，總之，可以思想。摺疊這條線以在其上生存，與其共同生存，這是生與死的問題。<sup>51</sup>

從亞里斯多德《尼高邁倫理學》(Nicomachean Ethics) 以來便強調自我主宰。自我主宰的人欣喜於有始有終地越過自己，靠的是對自己進行（哪怕是斯多葛式的）艱苦鍛鍊，傅柯的評論家梅奎爾（J. G. Merquior）評論道：「把西方社會的進步等同於自我控制上的成長一點都不奇怪」。<sup>52</sup> 傅柯也許對「進步」這概念不甚有興趣，但從他在法蘭西學院的講座《主體的詮釋學》中，對塞內加（Seneca）的書和小品文之重視看來，他對其所謂的「自我解脫」、「自我型塑」、「越向

<sup>50</sup> 吉爾·德勒茲，《哲學權力的談判》，ibid，頁 125。有誰會敏感地認為，委拉斯奎茲《宮廷侍女》圖中即將離開房間的官員，也是構成我們一般觀畫者的另一個 Double，或另一個「具有相異性的酷似者？」

<sup>51</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 126。傅柯曾在與德國電影導演施勒特爾的一次談話中說了如下辯證的話：「此時自我毀滅便成為佔有整個生命的藝術。」轉引吉爾·德勒茲，ibid，頁 129。另外，關於「具有相異性的酷似者」之觀念，傅柯在《雷蒙·魯塞爾》，紀念 M. Blanchot 的一篇文章及在《詞與物》中，曾不斷被述及，有興趣的讀者可進一步查閱。

<sup>52</sup> 梅奎爾，《傅柯》，陳瑞麟譯，台北市：桂冠，1998 年，頁 177。

自我」,「成為自己」,「回到自身」等自我檢省的技術,顯然獲取不少靈感。<sup>53</sup>

傅柯所論述西方早期的「自我技術」(self technique),梅奎爾則又引用相似的另個術語「體質成形」(ethopoetical)來描述,etho(s)意指體質、性情、體性等,而 poetical 則有製作、塑造之意。<sup>54</sup>但古希臘的這個字似乎有點難以涵蓋一個如精神分析所謂的「分裂的自我」(splitting of the ego)或甚至「精神分裂式的自我」(schizophrenic self)等較為當代的、複雜的的自我概念。考量到傅柯具有同性戀的背景與其在加州時對 S/M 等的極限體驗之嚐試,是否 ethopoetical 的概念能恰當地挪移以適用於現代意義的自我,則是另一個值得探討的問題。<sup>55</sup>最後,讓我們補充另一討論側面,以為本節之終結。

傅柯晚年有關自我技術和主體化的系譜學研究,無疑是對異質事物的嚮往及對被規訓一體化之服從主體 (assujettissements) 的批判,就後者言,他廣續了康德「什麼是啟蒙」的批判傳統,提出以論述、權力及性態 (sexuality) 來研討現代主體之構建的嶄新方法,<sup>56</sup>但他謹慎地避開了先驗主體 (transcendental subject) 的預設。相形之下,弗洛伊德對人類主體初步建構的描述要落實的多,他在《超越快樂原則》第二章中提出著名的 Fort/Da Game,<sup>57</sup>其中提到小孩因為克服母親不時地不在身邊而玩一種丟線軸的遊戲,丟出時發出 o-o-o-o 音(fort

<sup>53</sup> Tarkovsky《鄉愁》片中 Demenico 最後是站在 Marcus Aurelius 雕像上演講,然後點火自焚,而歐瑞流斯 (Aurelius) 本人也是詳論了自我的知識和自我主宰的觀念。

<sup>54</sup> 梅奎爾, ibid, 頁 161。

<sup>55</sup> 或許前述雙重性 (Double) 的複雜概念可做為現代主體的典型特徵,在現代美學中,布萊希特 (Brecht)「陌生化」的概念(即熟悉- 陌化- 再熟悉),將「在內」(interior)與「在外」(exterior)同時並舉的做法,與前述的雙重性有異曲同工之妙。

<sup>56</sup> 在論述康德「什麼是啟蒙」一文中,傅柯談到了「我們做為自治主體的構成」。參見《福科的面孔》ibid, 頁 270。

<sup>57</sup> Sigmund Freud, 《On Metapsychology》. Penguin Freud Library, 1984, p.284-286.

即 gone 之意), 而拉回時則發出 da 音 (即 there 之意), 這象徵取代了母親的不見 (disappearance) 及歸返 (return) 但弗洛伊德注意到, 在小孩的重複遊戲動作中, 隱含著對母親離去之憤恨及其歸來時對之感到滿足的雙向情感 (ambivalent feeling), 更重要的是, 透過自我掌控的遊戲, 小孩由被母親不時「拋棄」的「被動」轉向可以自由掌控線軸的「主動」狀況。因此, 小孩透過該遊戲可謂初次達成了其在文明世界上的成就——即是可以忍受脫離母體痛苦的獨立個體, 當然, 這也為小孩的主體性之建立邁開了微小的第一步。傅柯的主體概念或許是長年伴隨著對反抗問題的艱苦探索而得來的成果, 當然並非只是像小孩出於對母親不在身邊所做的權宜措施, 然而如同拋開被動主體的創傷性, 去取得主動掌握的自我技術, 傅柯著作所跨出的, 自然不只是掙脫搖籃般的侷限而已。<sup>58</sup>

其實傅柯晚期對現代主體 (Modern Subject) 的探討, 在很大的層面上, 是與對精神分析的批判工作聯繫在一起的。由於精神分析所從事的也可以算是某種主體的考古工作, 同時重點還擺在建構主體的過程中, 性別如何分化的問題, 這自然也切中傅柯的研究興趣。只是他覺得精神分析固然在剖析主體如何被建構起來有其犀利之處, 但同樣嚴重的是, 它仍保有某種規範化 (normalization) 的意圖, 尤其是包括了同性戀的性倒錯 (perversion) 範疇。<sup>59</sup>

誠然, 傅柯本人同性戀的身分, 使他周旋在「光明的」法蘭西學院名教授及「黑暗的」加州同性戀澡堂間, 成為某種分裂的存在, 這使他對精神分析中, 帶有太多妥協 (compromising) 的性格感到不滿,

<sup>58</sup> Dreyfus 及 Rabinow 也注意到傅柯在《規訓與懲罰》及《性史》中分別處理了個體作為客體 (object) 及作為主體 (subject) 之系譜研究, 似乎與此被動的轉換相合。Dreyfus and Rabinow, *ibid.*, p.143-168.

<sup>59</sup> 傅柯在《性史》的原本規劃中, 性倒錯的精神醫療化 亦為其意欲論述之重點。

他需要的是更強有力的抵抗 ( resistant ) 工具及策略。弗洛伊德的主體因此被他看成是資本主義內在矛盾的一項鏡映，它能反映某種事實卻帶不來解放的前景。傅柯曾強調過「人的概念的虛假」( Man is a fraud )，但這並不意味你我乃「一無所是」。<sup>60</sup> 傅柯似乎像 Sade 般朝向破壞或消解性別分化的某種激進性，但這是透過某種自我丟失 ( self loss ) 來吊詭地擁有某種主體立場 ( subject position )，<sup>61</sup> Carolyn J. Dean 認為這是傅柯所謂「逆反論述」( reverse discourse ) 的特點，即權力生產出某種標示「威脅」的術語，然後又利用它來挑戰權力本身【例如：建構具「威脅」異性戀的同性戀類別來作為要求同性戀權益的根據地 ( grounds )】。不過，同樣值得注意的是，傅柯的主體模式可能較接近於用 S/M ( 當然也包含其主動 / 被動 ) 模式來取代性別二元分化 ( binary gender division ) 的模式，這也引起了女性學者的關切，因為適合男同性戀的模式，未必能有效地為獨特的女性主體性 ( specific female subjectivity ) 提供必要之抵抗的戰鬥位置。<sup>62</sup> 當然，有關傅柯思想與女性主義間的對話，更是個龐大的議題，可能需要另文加以探

<sup>60</sup> 參見 Ian Hacking, in *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*. (ed.) Jana Sawicki, New York: Routledge, 1991, p.63.

<sup>61</sup> Carolyn J. Dean, "The Productive Hypothesis: Foucault, Gender, and the History of Sexuality" *History & Theory* Vol.33 No.3, 1994, p.295。蔡淑玲於上述「界外的主體」一文中曾做過如下的闡釋：「所謂的自我認同，其實就是自我分化。在『我』與『非我』、『他者』之分別中辨識自己。內化本是外延，在語言延展過程中，不斷疏離的『我』與『他』之間的空隙中，構造一個(非)主體。語言成為自我祭獻的場所：『我』的死亡的方式是『我』存在的模式……傅柯的主體乃是『空缺』、『消失』的綜合。每一個空缺，每一次消失，都是語言的烙印，而每一回烙印，都是『界外』的印記。主體的分解讓我們看到『界外』如何透過語言操控主體、吸收主體、虛化主體，卻也同時在這虛化中成就主體」。參見蔡淑玲，ibid, 頁 100。又傅柯在「什麼是作者？」一文中寫道：「寫作的根基不是在於寫作行為相關的昂發情感，或是將某個主體嵌入語言，相反，它主要涉及創造一空地，好讓寫作主體無窮盡地消失」。參見 Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, ibid, p.116.

<sup>62</sup> 這也是為何 Nancy Fraser 等女性學者認為傅柯無法有效地區分有權力者 ( powerful ) 及無權力者 ( powerless )，或進一步去區分受宰制者的不同受宰制程度，比如：同是無產階級的男性與女性的不同受宰制程度。

討。<sup>63</sup>

### 三、結語

傅柯遠在撰寫《性史》十幾年前，即在批評（Critique）雜誌 1963 年紀念 Bataille 的專號上，將性問題看成是「一個長期以來始終徘徊於陰影之中和隱匿於各種虛偽之下的真理」。他之所以想深入探究這個議題，一方面與他切身的性困擾及性認同有關，另一方面也是由於性形態（Sexuality）係一種極不穩定的範疇，時時處在不斷的變化中（包括性愛習慣、主觀意義、社會定義、規範模式等的與時變遷），因而也更具有研究的挑戰性。當代的性問題已遠非依附於主流歷史之無足輕重的附屬品，它已處於道德、社會和政治話語的中心。<sup>64</sup> 性非但不去頑強抵抗社會對它的建構，反成為文化、社會、政治的敏感事件。<sup>65</sup> 而和性有關的爭論，也幾乎擴大成為個人希望生活在何種社會形式中的爭論。<sup>66</sup> 原本密而不宣和難以接近的性，也賦予我們揭示其真理的義務，因為它就如傅柯所言：

主體的科學規劃，已日益束緊並如重力吸引在性問題的周圍。

主體的因果性、主體的無意識、其他認識者的主體真理、它對自身一無所知的知識，所有這一切都能在性話語裡展開。然而，

<sup>63</sup> 有關 Foucault 與 Feminism 交集之探討，至少還有下列書籍可供參考：Irene Diamond & Lee Quinby eds. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. 1982. Caroline Ramazanoglu ed. *Up against Foucault: Explorations of Some Tensions between Feminism and Foucault*, 1993. Lois McNay: *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, 1992. Susan J. Hekman ed.: *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, 1996.

<sup>64</sup> (英) 威克斯，《20 世紀的性理論和性觀念》，宋文偉、侯萍譯，南京：江蘇人民出版社，2001 年 12 月，頁 161。

<sup>65</sup> 威克斯，ibid，頁 168。

<sup>66</sup> 威克斯，ibid，頁 169。

這不是因為性本身固有的某種自然性質，而是由於這種話語內在的權力策略。<sup>67</sup>

而在權力的擴散之下，中心不復存在，性被趕出隱藏處，被迫成為一種迂曲的存在（existence discursive），於是我們的文明需要且組織了冗長的性話語。<sup>68</sup>

性慾的彌散性和多元性也讓我們當代人感受到「性變態的多重移植」（a multiple implantation of perversions）的衝擊和效果。傅柯對此的評估，並不著眼於認識論的分析，因為對他而言，真理並非須要建築在發現真理的「方法」上，而是必須建築在「欲求」真理的「進程」上。勇敢地去欲求與我們「知識手段相應的」、「權力程序相應的」及「主體化進程相應的」真理。<sup>69</sup>而構成這欲求核心的是傅柯「生命近乎其反抗」的精神，它也是某種弔詭的把戲：

這些要求、這些逃避、這些週而復始的煽動，在性與身體的周圍勾繪的不是封閉的界限，而是權力與快樂的永恆螺旋。<sup>70</sup>

從十九世紀末匿名作者的《我的秘密生活》一書，到傅柯的《性史》，人們將性（雖然以各種不同的方式）訴諸文字的願望仍將持續。傅柯獨特的文體，似乎企圖超越可以說與可以看的界限。<sup>71</sup>但正如馬克思所言，哲學的重點並不在於研究世界而是在於改變世界，即便跨

<sup>67</sup> Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p.94.

<sup>68</sup> Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*, ibid, p.45.

<sup>69</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 132。

<sup>70</sup> Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*, ibid, p.62.

<sup>71</sup> 《詞與物》、《規訓與懲罰》一開頭都提供讀者不同的形式畫面。看與說的隔離，在傅柯關於雷蒙·魯塞爾的著作和關於馬格利特的文章中達到巔峰。

越了可說及可看的界限。「可說／可看」的另一頭，仍有「可做」的界限等待著我們去超越。德勒茲引述尼采的話說：思想家總是放出一支箭，像是無的放矢，另一思想家則將此箭拾起射向另一方。傅柯即是如此。<sup>72</sup>

最後我們不妨拾起傅柯所射出的箭，再行射向培根（F. Bacon）的畫面（圖二），培根也是位同性戀畫家，他畫面上的人物，總是被關在分隔的空間，為的是阻斷任何連貫情節敘述性的可能。



圖二 Francis Bacon, *Painting*, 1978

<sup>72</sup> 吉爾·德勒茲，ibid，頁 134。

圖中有一個人抬高一隻腳，用腳指夾著鑰匙準備開門，但旁邊的門鈴暗示——這到底是室內？還是室外？另一個人則被推到牆腳某個「抽象」的空間裡——這幅畫應該是當代主體處在雙重性困擾的絕佳寫照。<sup>73</sup> 同時培根的畫，經常只畫頭部（head）而模糊其面龐（face），因此，解消一般畫中人物身份的辨識功能，換言之，他們不再是 Somebody（某某顯要）而是 Nobody（無名大眾）。他們的身體不再只是像單純地去佔據空間，而且也被空間所侵奪（如圖中之裸體人物的頭部）或囚禁（如圖中之穿衣人物），他們會不會是同一個人的一體兩面呢？他們是否也構成一對 Double 呢？至少培根的畫常常讓躲在冷氣房中，早晚只知動腦筋的現代人怠惰／麻木的身體（有如那穿衣人物），重新找回了對自己身體的感覺（有如那裸體人物）。<sup>74</sup> 當然，傅柯也不會只滿足於可說／可見的世界，因為他實際去做、去實踐了（可能也因此犧牲了）但，換成是你呢？

<sup>73</sup> 蔡淑玲如下的一段話可為參證（原係介紹白朗修（M. Blanchot）視界外（dehors）為「永不可能的關係」）：這個語言賴以為居的空間，「界外」，超越了主體，理性經驗所及，以「不可能」、「無限」之姿態和主體保持一種無法接觸的關係——主體只能在語言的「可能」、「有限」範圍內想像界外，在「可能」中想像「不可能」，在「有限」裡回應「無限」。參見蔡淑玲，ibid，頁 103。敏感的讀者或許可與 Lyotard 將前衛藝術與現代崇高（Sublime）觀念所作之關聯論述來加以比較。

<sup>74</sup> 無疑畫中裸體人物的身體較為精力充沛（énergique）。我們也別忘了傅柯對人身上的動物性（animalité）十分著迷。又與 animalité 接近的另一個法文字 anomalie（反常、變態）則又構成傅柯在法蘭西學院 1974-75 年講座的主題，期間他論述了罪犯、手淫者等在歷史上被妖魔化（monstre）的形象。參見 Michel Foucault, *Les Anormaux*, Gallimard, 1999。

# Foucault's Concept of Subject as Revealed during His Writing of «*History of Sexuality*»

*Kao, Jung-Hsi*

## Abstract

Foucault has long been blamed as an anti-humanist and his “rejection” of subject also taken responsible for losing an agent to resist social injustice. This essay, however, deals with Foucault's more sophisticated concept of subject, turned out to be prevalent and functional almost through out all his works, especially in his three-volume «*History of Sexuality*». This subject (or subjectivation) is a subject-in-process or a subject-in-crisis, which by no means passive under the disciplinary power to become a subjected subject, but like a subject holding an existential gesture beside an abyss to reflect all its paradoxical tension. And such modern subject would evoke a transgressive desire to jump and meet with its impossible double under the ruptured ground.

Keywords: Subject, Sexuality, Power, Self, Ethics, Double