

## How is Life as a Work of Art Possible: Reflections on the Notion of Reification in Late Foucault

Chia-Wen WU

### 生命作為藝術品如何可能： 晚期傅柯物化觀之反思<sup>\*</sup>

武嘉文<sup>\*\*</sup>

\* 本文最初以會議論文的形式發表於東海大學社會學系主辦「2018 年第五屆東海藝術社會學研討會：文學與社會」（2018/5/18），後收錄於筆者的博士論文《「物我關係」的生活實踐：文人畫價值問題重探》（2019）。本文即改寫自博士論文第二章〈物我關係與物化：晚期傅柯與後期海德格〉的部分內容。審查過程中，承蒙兩位匿名委員所提供的寶貴意見，以及編輯委員會的不吝指正，使筆者能就疏漏之處進行修改和補充，讓論文益趨周延。這些意見不僅有助於釐清本文的諸多問題，同時也極具思想上的啟發，令筆者獲益匪淺，謹此致謝。

\*\* 國立臺南藝術大學藝術創作理論研究所博士，現為東海大學美術系兼任助理教授。聯絡方式：g911432@gmail.com。

## 摘要

霍耐特 (Axel Honneth) 指出，當主體在認知的過程中，遺忘了自我的承認 (recognition) 關係，並把自身的感受和願望當作物一般的客體來對待時，便構成所謂的「自我物化」 (self-reification)。我們以為，傅柯 (Michel Foucault) 晚期思想中的「自我技術」 (technologies of the self) 具有鮮明的「自我物化」色彩，而此物化乃是以某種倫理學／美學式的「建構主義」 (Konstruktivismus) 來展開的：「我們必須把自己創造成一件藝術作品。」本文所關注的問題是：晚期傅柯何以且如何發展出這樣的思想？這套思想本身的問題何在？其可能的知識與政治效應為何？比起前期與中期對「客體化」 (objectification) 問題的大量批判，晚期傅柯的理論卻鮮少涉及物我關係 (主體與物的關係)。但物我關係卻從未消失；相反，它成了傅柯解蔽「自我」時的可見性條件，也就是說，成了他自己的「未思」 (unthought)。正因此，原本作為批判對象的物我關係 (某種支配性的權力關係) 便偷渡進他的晚期思想中，成為從內部支撐其「工夫主義」 (asceticism) 的存有論、義務論與認識論基礎。本文將從系譜學與考古學的角度出發，並結合海德格 (Martin Heidegger) 的理論，對晚期傅柯的「自我物化」之可能性條件進行內部批判和反思。結論處，我們將藉由阿岡本 (Giorgio Agamben) 的姿勢理論，為「生存美學」 (aesthetics of existence) 提供一個有別於傅柯的思考進路。

關鍵詞：傅柯、海德格、阿岡本、自我技術、自我物化、物我關係

## Abstract

Axel Honneth pointed out that when the subject forgets the relationship of self-recognition in the process of cognition, and treats his own feelings and desires as objects, it constitutes the so-called “self-reification”. I think that the “technologies of the self” in Michel Foucault’s later thoughts have a distinct color of “self-reification”, and this reification is based on certain ethical/aesthetic “constitutivism” (Konstruktivismus): “We have to create ourselves as a work of art.” The main questions in this article are: Why and how did Foucault develop such thoughts in the late period? What is the problem with this set of thinking itself? What are its possible cognitive and political effects? Compared with the massive critiques of “objectification” in the early and middle periods, Foucault’s theory in the late period rarely involves the relationship between subject and object. But the subject-object relationship never disappears; on the contrary, it becomes the condition of visibility for Foucault when he unconceals the “self”, that is to say, becomes his own “unthought”. Because of this, the subject-object relationship (some kind of dominant power relations) that was originally the object of criticism sneaked into his late thinking and became the basis of ontology, deontology and epistemology that supported his “asceticism” from within. From the perspective of genealogy and archaeology, combined with Martin Heidegger’s theory, this article internally criticizes and reflects on the conditions of possibility of late Foucault’s “self-reification”. At the conclusion, it takes Giorgio Agamben’s gesture theory to provide an approach for “aesthetics of existence” that is different from Foucault.

**Keywords: Michel Foucault, Martin Heidegger, Giorgio Agamben, technologies of the self, self-reification, relationship between subject and object**

## 一、前言

法蘭克福學派理論家霍耐特 (Axel Honneth 2018: 101-122) 指出，當主體在認知的過程中，遺忘了自我的承認 (recognition) 關係，並把自身的感受和願望當作物一般的客體來對待時，便構成所謂的「自我物化」 (self-reification)。以此概念為切入點，本文將在其所開闢的問題場域中對晚期傅柯 (Michel Foucault) 的思想進行重新檢視。過程中，我們不打算回到批判理論，而是從傅柯的理論脈絡來延伸「物化」的內涵，並通過這個脈絡來對他的晚期思想進行內部批判。<sup>1</sup> 所謂的晚期思想，指的正是「自我技術」 (technologies of the self)。對本文而言，這是一個具有鮮明「自我物化」色彩的概念，而此物化乃是以某種倫理學 / 美學式的「建構主義」 (Konstruktivismus) (ibid.: 112-115, 119-120) 來展開的：「我們必須把自己創造成一件藝術作品。」 (Foucault 2000a: 262) 本文所關注的問題是：晚期傅柯何以且如何發展出這樣的思想？這套思想本身的問題何在？其可能的知識與政治效應為何？

「知識 / 權力」 (knowledge/power) 時期的傅柯曾經給予物我關係 (主體與物的關係) 以高度的關注：除了在知識考古學階段作為「認識型」 (épistémè) 的產物而現身外，<sup>2</sup> 物我關係在權力系譜學階段則是一個與權力關係緊緊相扣的概念。雖然傅柯未曾特別發展這個概念，物我關係卻是在權力施展的過程中，作為權力技術 (technologies of power) 一個非常重要的工具和對象而出現的：

---

1 編輯委員會 (以下簡稱編委會) 曾提醒筆者，「物化」之於傅柯的理論乃是一個「外部視角」，並指出本文省去了對該思想脈絡的引介和審視。除了第二節第一小節中的簡要說明，筆者未能就「物化」的思想脈絡進行深入考察和檢視，實屬本文的缺憾。惟自本文的論述脈絡來看，筆者著重從傅柯的理論內部去探究那引發物化效應的「可能性條件」，因此以「內部批判」來自我定位。在此過程中，筆者試圖將傅柯於權力階段所批判之主體的「客體化」 (objectification)，與其「自我技術」做銜接，而正是在此，霍耐特的「自我物化」乃成為本文的關鍵概念。換言之，對本文而言，傅柯理論中確實存在某種自我的客體化現象，而「自我物化」是目前為止筆者所見最具說明性與概括力的術語。當然，使用這個「外部」的概念和術語，不免要冒理論上的風險，而在嫁接兩套理論概念同時，也可能對術語內涵有所化約，或被術語所承載的既定理解所制約，以此構成本文的內在限制。

2 傅柯 (Foucault 2000a: 317-318) 晚年指出，對我們的歷史性存在進行批判的工作，其所涉及的實踐系統來自於三大領域：「對事物的控制關係，對他人的行為關係，與自身的關係」；三者分別對應於三條軸線：「知識之軸，權力之軸，倫理之軸」。可以說，那對應於「知識之軸」的「對事物的控制關係」，正是知識考古學所要考察的對象。這便是何以傅柯考古學階段最重要著作被命名為「詞與物」 (Les mots et les choses) 或「事物的秩序」 (The Order of Things) 的理由：在某一時代，人們乃是通過「詞」來決定他們看待「物」的方式；而傅柯所考察的正是這個對事物起著「控制」作用的詞的「秩序」。

通過對物的計算、組織（如建築、城市、環境〔milieu〕）來治理人，<sup>3</sup>與此同時，人（或人口）便成了權力所操縱與生產的客體（物）。因此，物我關係可謂一個與「客體化」（objectification）相關的批判性概念。

相形之下，在轉向「主體」之後，傅柯的理論卻鮮少涉及物我關係，但物我關係卻從未消失：當他以系譜學的方式解蔽自我關係（relation to the self）時，傅柯所遮蔽的正是物我關係，而所謂遮蔽，恰恰意味著被遮蔽者的「不在場」；其以不可見的方式在場，物我關係乃成爲傅柯解蔽自我關係時的可見性條件，也就是說，成了他自己的「未思」（unthought）。於是，原本作爲批判對象的物我關係（某種支配性的權力關係）便偷渡進他的晚期思想中，並顛倒過來，成爲從內部支撐其「工夫主義」（asceticism）的存有論、義務論與認識論基礎。以下，我們首先將對此存有論進行探討，接著從系譜學與考古學的角度出發，對那在義務論與認識論上的「自我物化」之可能性條件進行內部批判和反思。

正因爲是對可能性條件的反思，因此，除非能有助於我們說明問題，否則傅柯所論修養史的內容非本文關注的重點。比起內容，我們更關注的是形式：在什麼樣的權力模式與認知圖式中，傅柯開啓了自我技術的課題？如果說藉由歷史，他真正的用意是使修養（cultivation）問題當代化，那麼，其當代化的方式（自我的作品化）是在什麼樣的知識／權力形式中成爲可能的？以及，這種把倫理美學化的所謂「生存美學」（aesthetics of existence）如何在此形式本身所引發的知識與政治效應中出現問題，從而使我們有必要（或者說有可能）重新檢視他的晚期思想？

雖然這是一個以內部批判爲主的考察，但我們仍然需要藉助其他思想家的理論，一則使傅柯思想本身所依據的認知圖式及其問題輪廓更加清晰；二則就生存美學的課題嘗試提出一個不同的理論方案，以爲後續的思考提供資源。就前者而言，由於同時涉及物、技術、藝術與作品的問題，因此，後期海德格（Martin

3 傅柯（Foucault 2003: 27-28）曾說：「（權力）在技術中具體化並獲得介入的物質手段」。除了《規訓與懲罰：監獄的誕生》（*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*）中對「全景敞視主義」（panopticism）的著名討論外，「安全部署」（apparatus[dispositif] of security）通過對「環境」（milieu）——位於物理的和人類物種的接合點上——的治理來作用於「人口」（population），參見《安全、領土與人口》（*Security, Territory, Population*）中的相關討論（Foucault 2007a: 35-38）。

Heidegger) 的學說將成為我們反省傅柯時的重要參考。從海德格的角度說，正是傅柯對於作品和技藝的認知，使得工夫 (*ascesis*) 成為了一個製造意味濃厚的概念，並因此而被整合進現代性的技術專制。就後者來說，本文將於結論處，以阿岡本 (Giorgio Agamben) 有關「姿勢－潛能」 (*gesture-potentiality*) 的理論為參照，使生存美學從那種以「製作」 (*poiēsis*) 為導向的技藝觀，轉向一個與人之「潛能」 (*dynamis*) 攸關的姿勢場域。姿勢作為某種生存之可能性的體現，同時也正是一種人就其自身存在方式而言的倫理與政治。

## 二、自我關係的倫理學

### (一) 物我關係的缺席

作為一個批判性的概念，物我關係與現代技術 (廣義的) 對人的系統性宰制密切相關。這便是何以當傅柯將技術區分為四種類型時，其中的「生產」、「符號」與「權力」會不約而同地涉及物我關係的原因：

(1) 生產技術：使我們能夠生產、轉換或操縱事物；(2) 符號系統技術：使我們能夠運用符號、意義、象徵物，或者意指活動；(3) 權力技術：它決定個體的行為，並使他們屈從於某些目的或支配權，也就是使主體客體化；(4) 自我技術：它使個體能夠憑藉自己的手段，或者他人的幫助，對自身的身體及靈魂、思想、行為和存在方式進行一系列的操作，以便轉化自身，從而獲得某種幸福、純潔、智慧、完美或不朽的狀態。( Foucault 2000a: 225 )

所謂「生產技術」 (*technologies of production*)，呼應著馬克思主義的政治經濟學。物我關係之於馬克思 (Karl Marx)，意味著人在生產物品同時，如何也生產並再生產出一套價值，該價值 (交換價值) 作為外在於人的抽象體系，既轉換、操縱著一切事物與社會關係，使物品成為具有內在價值的商品，也使人的生命以「等價勞動」的量化形式而被凝固其中。結果是，人在價值上作為可計算之物而與商品等值 (Marx 1995: 114-146)。作為馬克思的重要後繼者，盧卡奇 (György Lukács) 則進一步發展出他著名的「物化」 (*reification*) 理論，並同時結合韋伯 (Max Weber) 等人的學說，將馬克思的概念運用到社

會、文化乃至主體層面的批判：商品作為資本主義社會自我表象的普遍形式，不僅遍及經濟、法律、官僚等系統，而且深入到倫理關係乃至主體的自我關係當中（Lukács 1992: 143-177）。所謂「符號系統技術」（technologies of sign systems），或許可以早期布希亞（Jean Baudrillard）對消費社會進行批判時所揭櫫的「符號—物體系」（system of sign-objects）理解之：被物化的社會關係不再是以「生產—商品交換」的等價形式來自我表象，而是以「消費—符號交換」的差異形式來自我建構；換言之，對社會形成支配作用的不再是商品而是符號，它通過為物賦予價值（符號價值）而與人（作為消費者）建立起某種論述關係。<sup>4</sup> 無論是從生產的角度出發，或從消費的角度出發，都揭示「物」（商品、貨幣、資本、符號）在當代資本社會中所佔據的支配性地位，和由此所引發的相關技術對於主體及其自我關係，乃至人與人的關係的控制，不論這種控制是通過強加於人的（生產技術），或是通過對主體的刺激和煽動來進行的（符號技術）。<sup>5</sup>

傅柯（Foucault 2000a: 225）指出，他所關心的是「權力 / 支配（domination）技術」與「自我技術」，即所謂「治理性」（governmentality）的問題。就權力 / 支配技術而言——該技術依附於社會理性化（rationalization）的總體進程並鞏固特定的知識體制（regimes of knowledge）（Foucault 2007b: 50-55），<sup>6</sup> 主體在其中同時以「客體 / 物」（objects）的形態現身；<sup>7</sup> 換言之，物化之於傅柯首先是指「客體化」（objectification），而客體化的手段恰恰是使人獲得某種特定的主體性形式。例如，在「規訓機制」（disciplinary

4 此處是筆者對布希亞早期理論的概述，相關參見《物體系》（*The System of Objects*）、《消費社會》（*The Consumer Society: Myths and Structures*）、《符號政治經濟學批判》（*For a Critique of the Political Economy of the Sign*）。

5 布希亞（Baudrillard 2015: 177）針對消費社會所特有的煽動機制說道：「在將欲望轉變為一般化的體系之中，這就如同具體勞動，作為價值的源泉進入交換價值體系之中一樣。[...] 主體的一切，他的身體、他的欲望都在需要中被分離和催化，或多或少地在物中被預先規定。」

6 傅柯對近代知識體制和權力技術的相關考察，呼應法蘭克福學派對理性化所導致的權力過度的批判，但他的道路有所不同（Foucault 2000b: 298-299, 328-329）。甚且，透過系譜學的溯源工作，傅柯為此權力技術勾勒出一個比啟蒙運動來得更為深遠的歷史圖景，如中世紀的牧領制度（pastorate）、良心指導（direction de conscience）、懺悔儀式等等。

7 作為客體的主體乃知識 / 權力相互作用下的產物，比如：當其作為活著的、勞動著的、說著話的主體而誕生於 19 世紀時，「人」也成了生物學、政治經濟學、歷史語言學的知識客體；與此相應，同時代的「生命權力」（bio-power）則使之成為權力技術所控制的對象（Foucault 2007a: 106-110）。

mechanism) 與「安全部署」(apparatus[dispositif] of security) 的權力形態中，人要不以「個體—身體」的形式存在，以此成為治安國家 (police state) 的臣民 (sujet)；要不以「集體—人口」的形式存在，以此成為持續被控制與調節的生命 (bios)；或者，在兩種權力形態的交會處，人以一種「性—主體」的形式而被話語 (discourses) 持續生產，成為所謂的「欲望人」(desiring man)。傅柯 (Foucault 2000b: 326) 強調，他考察的正是這種同時把人變成主體的「客體化模式」(modes of objectification)。<sup>8</sup>

主體問題始終是傅柯研究的核心，惟在不同的階段其進路有所不同。如果說「使主體客體化」是權力/支配技術進路下的焦點所在，那麼，自我技術進路則將重點置於個體如何通過自我塑造 (self-formation) 來成為主體的問題。正是在這個階段，他於《性史》(The History of Sexuality) 第二卷中明確提出了「主體化模式」(modes of subjectification) 的四元架構 (Foucault 1985: 25-32)，成為其考察西方修養史的方法論。正因如此，相對於權力/支配技術，物我關係不再成為自我技術的焦點，取而代之的則是自我關係。與物我關係更多地作為一個批判概念相較，自我關係之於傅柯則屬於工夫論 (ascetics) 的範疇：前者與物化的支配形式緊密相連，後者則透過自我塑造的行動而成為一個富於自由色彩的倫理概念。不過倫理並非單純的自我實踐，對傅柯而言，自由同時也是一個具有「抵抗」(resistance) 意涵的政治概念，它自始就與對物化權力的批判相關 (粗體為本文作者所加)：如果批判就是「不被治理到如此程度的藝術」、是「與治理及其所規定的服從相對立」(Foucault 2007b: 45-46)，那麼，(藉著自我技術) 我在多大的程度上擺脫奴役狀態 (slavery) 或屈從狀態 (subjugation)，我便能獲得多少的自由。因此，物我關係自晚期傅柯的理論視域中缺席並非偶然，這恰恰是由於自我技術已先行把矛頭指向那個通過物我關係來發揮其支配作用的權力技術。

8 傅柯 (Foucault 2000b: 326-327) 在說明這種把人變成主體的客體化模式時，涉及三個面向：質詢模式 (modes of inquiry)、區分實踐 (dividing practices)，以及人使自己變成一個主體的方式 (分別對應於他的知識、權力和主體)。把第三個面向也納入客體化模式，顯然與傅柯所批判的「性主體」(subject of sexuality) 密切相關：當人在性話語的部署 (dispositif) 中把自己建構成欲望的主體時，他便進入到一個與特定的知識/權力相銜合的客體化模式中了。不過，正是為了反省這個模式，晚期傅柯才重啟對古代修養史的考察 (詳見下文)。

## (二) 「自我與(對)自我」的關係

自我技術本身就是一個權力問題，是在以「鬥爭」(struggle)為形式的權力關係中被問題化的。不過，反抗權力並非對權力的取消，倒是反抗本身仰賴另類的權力關係。但這不能從人與人的關係中去尋找，而是一旦奴役狀態源於政治權力(political power)對人的「個體化治理」(government of individualization) (Foucault 2000b: 300, 330, 403-417)，新的權力關係就必須從相應的個體層面上去尋找：唯有使個體在其自我對自我的力量關係中主體化，才可能對個體化的權力技術形成擾動的效應，或者，也才可能產生抵抗的政治效應。<sup>9</sup>為此，傅柯的策略是使權力從人與人的關係翻轉成一種個體化的關係。即便修養史經常是透過人與人的關係來揭示自我關係的，<sup>10</sup>但這恰好從相反的角度說明了這樣一回事，即個體化的權力關係如何被傅柯投以更多的期待，從而肩負起為人與人的權力關係提供另類可能的任務。

正因此，傅柯在權力關係中把自我提升到了一個首要的位置，也即「自我與(對)自我」(self with self [soi à soi])的關係(Foucault 1985: 6)。在論及希臘人的倫理學時，傅柯(Foucault 2000a: 287)指出：「關注他人不應該被置於自我關注之前。自我關注在倫理上是優先的，因為與自身的關係在存有論上是優先的。」(粗體為本文作者所加)這段恐怕連希臘人自己都會感到不可思議的話——即人所以應該優先關注自身，乃是由於從存在的角度上說，他首先與自己(而非同時也與他人和城邦)相關——充分印證了哈道特(Pierre Hadot 1995)對傅柯過度聚焦於「自我」的批評。<sup>11</sup>然此聚焦本身正是鬥爭的必然結

9 傅柯(Foucault 2000b: 330)指出，鬥爭的目的不在於支持或反對個體，而是同「個體化治理」作鬥爭。

10 如《性史》第二卷《快感的享用》(The Use of Pleasure)中所描述的希臘自由人(free man)與妻子、男孩，以及將要成為自由人之男孩與老師的關係；或如第三卷《自我的關注》(The Care of the Self)中所描述的羅馬人與導師(hegemon)、私人顧問、朋友、知己、親人間關係。除了《性史》第二、三卷的討論外，亦見《主體解釋學》(The Hermeneutics of the Subject)的相關內容(Foucault 2005: 127-144, 154-157)。

11 在批評傅柯時，哈道特更加側重於古羅馬的「自我關注」：伴隨其自我實踐之「內在化運動」(movement of interiorization)而來的，事實上是另一種與「外部」(the exterior)的關係，那就是「既歸屬於由人類共同體所構成的整體，又歸屬於由宇宙全體所構成的整體」，或是「一種新的在世存有(being-in-the-world)的方式，即在於覺察到自己是自然的一部分，也是普遍理性的一部分」。在此意義上，「一個人將自己認同為『他者』(Other)：自然或普遍理性」，從而「內在化就是超越自身：這是普遍化」(Hadot 1995: 208, 211)。換言之，自我關係所以在倫理上是必須的，或人所以應該關注自身，乃是就(從存有論上說)人本即歸屬於那超越自身的普遍性而言——若無此普遍存有之預設，自我關注的倫理便失去意義。古羅馬

果：如果自我技術自始就作為「自由—抵抗」的批判方案而進入晚期傅柯的理論視域，那麼，自我的優先性就必然會在相應的政治前提下成為自明的；正是通過這個自明性，傅柯才賦予希臘人的自我關係以某種存有論上的優先性。它在理論上的效果是顯而易見的：希臘人的倫理成了一個當代批判的問題，與此同時，個體在政治策略上的必然性，則獲得某種跨越歷史的普遍性保證。<sup>12</sup> 自我關係（個體化的）成了系譜學上的一個自明概念，倫理學因此首先意味著個體對自身關係的建構：「你與自身應該保持的那種關係，即自我關係（rapport à soi），我稱之為倫理學，它決定了個體應該如何把自己建構成自身行動的道德主體。」（Foucault 2000a: 263）。

相對於「自我不是既定的」（ibid.: 262），個體化的「自我與（對）自我」的關係本身卻具有無條件的優先性，不論其關係的形式為何；或者說，正是這個優先性，方才提供一切形式以擺脫既定自我（既定的主體性形式）的可能。作為關係而存在的自我，也即「自我與（對）自我」的存有論結構，既是自我技術的先決條件，也是抵抗權力技術的可能性條件。依此，傅柯乃回到古代的修養史中，去耙梳並重構一種自我關係的倫理學歷史，或者說，去耙梳並重構一種在其自我關係中建構自身的系譜學歷史。

### （三）自我主宰

「自我與（對）自我」的優先性使自由成為可能；換言之，使自由成為可能的並非某種可能的關係形式，而首先是這個關係本身。雖然，自我關係只是自由的必要條件而非充分條件，因為某人在其自我關係中的行動，可能恰好出自對權力的屈從（subjection）——如以語言反覆探索自身內在真相的自白（confession）技術（Foucault 1978: 53-73; 2000a: 223-251）。作為自由之充分

---

尚且不把「自我」視為存有論上具優先地位的概念，遑論那將個體與城邦視為一體，從而「生活的技藝就是關注城邦，關注他的同伴」（Foucault 2000a: 260）、「對自我的關注因此就是密不可分地對城邦和他人的關注 [...] 他（蘇格拉底）活著的全部理由就是關心他人」（Hadot 2002: 37-38）的古希臘。總之，作為古代倫理學的核心問題，「自我關注」要不與對他人的關注處於一體兩面，或者就是朝向一個本體意義上的超越自身的境界。就前者（我與他人的關係）而言，並無從存在次第上說的自我之優先地位；就後者（我與世界的關係）來說，自我的存在地位——人於存在上首先與自己相關，從而自我關係優先於其他關係的地位——恰恰是要被克服的對象。

12 在論及希臘人沒有主體觀念時，傅柯（Foucault 1988: 253）說：「這並不意味著希臘人沒有努力為經驗發生的條件下定義——在此條件下出現的不是主體而是個體的經驗，以至於個體想要把自身建構成為自己的主人。」

條件的，必須是自我關係的絕對佔有狀態，是最極端意義上的「自我與（對）自我」的關係，也即「自我主宰」（self-mastery）。自我主宰並不止於希臘意義下的主體的克制（*enkrateia*）活動，也即那種與自身的欲望進行角力的關係（agonistic relation）（Foucault 1985: 63-77）；在最初提及「工夫主義」（asceticism）的段落中（1978年，此時尚未展開對修養史的考察），傅柯就已經通過反牧師權力（pastoral power）——作為牧師權力的一個世俗化版本，國家權力（state's power）正是對這種權力形式的現代轉化<sup>13</sup>——為自我主宰賦予某種相對廣泛的普遍意涵：

我認為，服從的結構與工夫主義的結構截然不同。這就是為何，中世紀無論何時何地都發展起牧師的反引導行為（counter-conducts），工夫主義是他們反抗牧領制度（pastorate）的支點和手段之一。[...] 工夫主義是一種激烈的與顛倒的服從，變成自我本位（egoistic）的自我主宰。可以說，在工夫主義中，有某種特異的過度（excess），以致讓外部權力無法介入。（Foucault 2007a: 274-275，粗體為本文作者所加）<sup>14</sup>

就此相對廣義的指涉來說，自我主宰就是自我絕對支配自身的道德行動，也即與自身保持一種激烈的「自我與（對）自我」的權力關係，並且在這個激烈的力道顯得「過度」，從而使外部權力無法介入。<sup>15</sup> 為了避免被權力所奴役（物化），傅柯的工夫論自始就帶著濃厚的自我主宰的色彩，他的「自我與（對）自我」的關係因此也具有把權力絕對化的傾向。然而，不同於自我關

13 這是《安全、領土與人口》後半部探討的重點（相關亦見Foucault 2000b: 298-325, 332-335）。

14 這段出自《安全、領土與人口》的話，說明傅柯早已從自我主宰的角度來肯定工夫論。他後來對希臘倫理學的考察，可謂此一立場的充分展開。何乏筆（Fabian Heubel 2010: 152）因此認為，「晚期傅柯」由此開始。

15 自我主宰因此不僅止於控制；反之，由於控制的激烈程度，使得自我主宰同時產生某種強度（intensité）。恰恰是在此一強度上，控制本身也是一種力量的生產。我們以為，當傅柯在論及中世紀的工夫主義時，其腦海中的想像可用以下這兩段話——雖然是出自他在談論那些與修道士截然不同的被囚禁者的案例時所說——來做補充：「我一直在尋找這類由於其渺小、難以辨識，因而天生具有某種更大能量的粒子（按：正如每個人的自我技術，在其「自我」的意義上，也總是最「渺小」的能量粒子）。」「生命中最強烈的點，其能量最集中的點，就是它與權力發生對抗的地方——與權力鬥爭、試圖利用權力的力量，和躲避權力的圈套（按：也是它與權力相對抗時，工夫主義的強度才得以彰顯）。」（Foucault 2000b: 161, 162，按語為筆者所加）。

係的存有論，自我主宰則是在工夫的過程中被掙得的，因此與康德（Immanuel Kant）把自由設定為道德行動的條件（自由意志）不同，傅柯的自由則作為道德行動的結果（目的論）而出現：唯有通過工夫的實踐，使自我關係同時成為一種自我主宰的權力關係，主體才可能是自由的；唯有處於這種自我主宰的關係中，才可能在擺脫既定的自我同時發揮抵抗的政治效應。

那麼，所謂自由首先不是指工夫實踐的具體內容，而是通過這個實踐，主體同時實現一種與自身的主宰關係，並且因此而不受既定自我的支配，又超越了對普遍法則（宗教戒律、康德的無上律令）的無條件服從。一旦我們把這個關係表象成某種「形式」，就可以套用傅柯（Foucault 1985: 79）對希臘公民的表述：「對他們每個人來說，這（自由）也是個體與其自身關係的某種形式。」

從而，能夠保障自由的並非工夫的內容，而首先是能為之提供一存有論基礎的自我關係（必要條件），和在此一關係中，通過一切可能的實踐所掙得的自我主宰的權力形式（充分條件）。假使自由僅僅存在於這個關係形式中，那麼，自由就與行動的內容無關，而是取決於行動能在多大程度上掙得那種形式：自我塑造（不論其方法為何）同時得塑造出一個以主宰為形式的「自我與（對）自我」的關係，否則它不可能是自由的實踐。

事實上，當傅柯認為自我關係在存有論上具有優先性時，這個優先性恰恰是從自我主宰的立場上說的；換言之，若不先行把自我主宰的規範概念——惟此具規範性的權力概念，乃能發揮真正具有抵抗性的政治效應——投射進自我關係，後者在存有論上就不可能具有優先性。<sup>16</sup> 所以如此，乃是由於從存有論的角度上說，自我關係不可能是優先的；反之，自我向來已是物我乃至人際關係的產物。這提供我們進一步解釋物我關係所以從晚期傅柯的理論視域中缺席的深刻理由：假使物我關係正是在存有論的意義上先於自我關係，那麼，對物我關係的存有論反思就會和以自我關係為優先的自我主宰的倫理學形成衝突；

16 這也是為什麼傅柯（Foucault 2000a: 284）會說：「自由是倫理學的存有論條件」。因為正如自我關係就是倫理學，自我主宰則是那個在存有論上保證自我關係之優先性的條件。當傅柯把自由視為倫理學的「存有論條件」時，事實上也是先行將自由投射進倫理學的結果。但自由就其本質仍是工夫論的產物，否則《快感的享用》就不會從「目的論」（道德行動的後果）的角度來加以探討。據此，並不因為是「存有論條件」，傅柯的自由就成了康德那基於理性存有而來的「自由意志」（道德行動的條件），惟其並未對二者的關係進行更細緻的區辨，因而未免有些含糊。

傅柯必然拒絕這樣一種存有論，因為透過對認識型和權力形態的分析，他自始就把物我關係封鎖進某個時代的歷史先天（*a priori historique*）中。也就是說，如果存在著某種先於自我的物我關係，則該關係的可能形態，必然是由特定時代的知識／權力之網所共同交織成的，而這張網在「經驗的可能性條件」的層面上，已先行把人捕獲了。

爲了對抗權力對人的物化，傅柯的方案是主體化，並且唯有當它是一種自我的塑造、在此同時塑造出一個以主宰爲形式的「自我與（對）自我」的關係，主體化才能發揮抵抗的政治效應，並確保某種自由的可能。那麼，即便在修養史中，可見許多涉及物我關係的例子，但傅柯自己卻不曾以物我關係的角度來思考工夫論；相反，物我關係不過是作爲自我技術的某種手段和衍生物才被附帶提及，因此僅僅處於工具性的地位，而無任何理論反思的必要。

### 三、「自我物化」的系譜學條件

在自我技術中，惟當個體能同時生產出一個以主宰爲形式的自我關係，他才能夠抵抗權力的支配；反過來說，只在它對權力的支配形成抵抗效應時，自我技術才可謂自由的實踐。作爲自由之條件的以主宰爲形式的自我關係，與那個決定它是否就是一種主宰關係的系譜學條件乃一體兩面的問題。所謂系譜學條件，指的不是自我關係，而是對人進行個體化治理從而使他必須有所反抗的權力關係：我在多大的程度上顛覆這種治理，我才與自身在相應的程度上保持爲某種以主宰爲形式的自我關係，也就是說，我的行動才是一種自由的實踐。

如果對這個系譜學條件進行一番考察，當會發現，傅柯的自我主宰在何種程度上仰賴於他自己的權力思想，並最終與其所反抗的對象共享著相同的物化邏輯。所謂的權力思想，涉及兩個層面：傅柯對權力的存有論思考，以及與之密切聯繫的對權力的經驗研究。

#### （一）權力作爲「策略遊戲」

還應當注意的是，權力關係只在主體自由的情況下才有可能。如果其中一人完全任由另一人所擺佈，成爲他的物，成爲他無限度施加暴力的對象，就不會有任何權力關係。因此，為了讓權力關係發揮

作用，雙方必須至少擁有某種程度的自由。（Foucault 2000a: 292，  
粗體為本文作者所加）

對傅柯來說，權力只有在運作時才存在；換言之，沒有權力實體而只有權力關係。作為關係，它是個體與個體、群體與群體，或者更精確地說，是行為對行為之間的作用。<sup>17</sup> 權力的作用意在控制或取勝。雖然，權力關係並不因此就成為自由的對立面，倒是自由保證了權力關係，因為後者總是預設前者的存在（存在於雙方身上）並仰賴於這種存在，所以傅柯（Foucault 2000b: 342）說自由是「權力運作的條件」。因此，不存在沒有反抗的權力關係：「哪裡有權力，哪裡就有抵抗。」（Foucault 1978: 95）權力關係乃一方試圖達到控制和來自另一方不斷反抗的相互鬥爭的關係——某種戰爭關係（Foucault 2000b: 342, 346; 2003: 15-19, 46-62）。但這也是一種遊戲關係，因為它是以各種策略來達成目標（或取勝、或反抗）的，所以傅柯（Foucault 2000a: 298）說權力是一種「策略遊戲」（games of strategy）。<sup>18</sup> 它既非暴力亦不邪惡，而是一種悖論關係：「每個對抗策略都夢想變成權力關係，而每個權力關係〔…〕都傾向變成獲勝策略。」（Foucault 2000b: 347）或者說，邪惡的不是權力關係而是權力的**支配狀態**（state of domination）：其間不存在任何抵抗的可能性，權力關係不是可逆的，因此趨於靜止不動；支配狀態中的權力關係乃絕對的控制關係，而被控制者就是「物」——因為權力技術向來就是一種試圖達到客體化的技術，是一種以物化為目標的技術（Foucault 2000a: 283, 292, 299）。

事實上，這個看似存有論的定義（策略遊戲），是一個帶有規範性的理想，因為欲保證權力策略的遊戲性質，也即權力本身的活性，就必須「以儘可能少的支配（as little domination as possible）來玩這些權力遊戲」（Foucault 2000a: 298）。<sup>19</sup> 換言之，即便權力總是意在支配，但對支配的反抗（或批判）卻也保

17 權力不是暴力，不是統治權／君權／主權（sovereignty），非來自上層或中心，而是源於各方（自下而上）；作為「力量關係」（force relations）、「網絡」（networks），它通過個人但不為某人所擁有（匿名性），不是他的財產或權力（外在性），而是一種相互作用的關係，故只在行動中存在（Foucault 1978: 53-73; 2003: 13-41）。

18 權力的整體策略（或戰略，strategies）與其在戰術（tactics）上的機動、多變、差異和微觀乃相互作用與調節的關係（Foucault 1978: 92-102; 2000b: 346）。

19 傅柯（Foucault 2000a: 299）認為此「儘可能少」的問題，乃倫理關懷與政治鬥爭的關鍵，並且說：「哲學質疑存在於各個層面和各種形式裡的支配」（ibid.: 300）。

證了遊戲本身的存續，為此，就必須在朝向支配的行動同時盡量減少支配：支配乃權力的意志本質，所以只能說「儘可能少」而非取消，否則根本不會產生權力關係；但由於總是意在支配並經常為此付出權威或暴力的代價，「儘可能少」就成了具有理想性的規範。<sup>20</sup> 正如把自我主宰的規範概念先行投射進自我關係，後者在存有論上才具有優先性；此處，看似一種存有論定義的「策略遊戲」及其所預設的「自由」，也必須由「儘可能少」的規範來為它持續提供保證。

## （二）權力的悖論：經驗研究

然而，一旦回到傅柯的經驗研究，作為「策略遊戲」的權力關係與權力的支配狀態便呈現出一個絕非此消彼長的悖論形勢。

如前所述，權力關係存在於人與人的行為之間，是一種以自由為前提的策略關係；存在於人與物之間的，則被傅柯定義為能力的關係：

首要之務是區別出施加在事物之上的力量（power），它給出修改、使用、消耗或毀壞事物的能力——一種直接來自身體內在稟賦，或由外部工具所傳遞的力量。我們且說這是一個「能力」（capacity）問題。另一方面，我們正在分析的權力的特徵是它在不同個體（或群體）的關係間發揮作用。（Foucault 2000b: 337）

雖然，兩種權力/力量絕非各行其是，倒是經常糾纏不清：為了能在人與人之間有效地發揮作用，權力策略不得不同時是一種對物（包含空間）的能力（技術）施展（如《規訓與懲罰》所示）。在傅柯的討論中，當近代的知識以其特定的形態來組織世界時（如《詞與物》所示），人對物的技術能力也得到了相應的擴展。寄生於並利用這樣的知識、能力和物質工具，權力的控制得到強化並顯得過度（excesses of power）（Foucault 2000b: 299, 328; 2007b: 51, 54）——與此過度相反的正是那種由於其控制能力不足，而不得不表現得更加強勢的人稱化的權力（比如君權）。結果正如「工具理性」（instrumental rationality）一般，某種理性化的權力技術獲得高度的自主性，並決定了權力關

20 「儘可能少」的倫理在此與對權力欲之自我克制的邏輯相呼應：假使權力是人的意志本質，那麼，我們同樣也只能說「儘可能少」而非取消，否則人類的一切行動便會喪失它的動力來源；由於這個意志總是在求權力的過程中付出被欲望所奴役（濫權）的代價，所以「儘可能少」也就同樣成為某種理想性的規範。

係（人與人的關係）的形式（Foucault 2007b: 50-55）。這種不為某人所有（非人稱）而又支配著所有人的抽象的技術關係及其「形一勢」（Jullien 2009: 1-7; 2011: 40），構成了傅柯（Foucault 1980）所說的「部署」（dispositif，或譯布置、配置）。在這個經常被稱作「生命政治」（bio-politics）的權力形勢中，所謂「儘可能少」的可能性被大幅削弱；在此削弱同時，人的奴役狀態（物化）愈來愈成為可能；在此可能性中，人的反抗也就愈發不可能。換言之，這近似於某種權力的支配狀態，人近乎成了被控制的「物」。

弔詭在於，不同於傳統的支配模式，這個支配狀態恰恰是透過某種「策略遊戲」來鞏固自身的：它並非對「自由」的壓制，而是一種對「主體一個體」的生產。作為這種生產，如「毛細血管」（capillary）（Foucault 2003: 27）般或如「樹狀」（Brossat 2008: 237-239）般的權力便滲透進日常生活的方方面面，以無孔不入的管道來施行控制，所以其支配性反倒比傳統權力來得徹底（過度），甚且表現為某種「自由化」的管理。<sup>21</sup> 在此意義下的支配意味著一種治理（government）。正所謂「因勢利導」，它是藉著開發、利用、引導、組織、操縱權力關係中的個體的行為可能性（某種自由），以更靈活、微觀的策略來運作並強化自身。於是，只就個體是能動的（agentive）而言，作為「靜止不動」的支配狀態得以維繫。<sup>22</sup> 正是在此微觀化、日常化、動態化、去中心化從而不斷催生能動主體的情況下，作為理想而近乎不可能的「儘可能少」反倒成為了可能；治理作為一種支配形式，因此是以某種權力關係（策略遊戲）的自我指

21 自由主義為了生產「自由」而不得不設下諸多限制，它的權力結構乃自由與安全（security）的關係所構成。這導致了為自由而管理自由、以控制來生產更多自由的弔詭（Foucault 2008: 60-70）。當代新自由主義則在使人成為純粹的利益主體（企業人—經濟人）同時，把他徹底變成可管理之人，一個「治理性的相關項」（correlate of a governmentality）（ibid.: 270-271）。

22 正是這無處不在、無孔不入而直達最細微末節的治理，方才說明權力之網的播散程度；權力的「廣大」必由此「精微」得到暗示。此權力的悖論模型正如海德格（Heidegger 2004: 96-97）在批判現代技術時所說的「龐大之物」（das Riesenhafte）：「龐大之物到處並且以最不相同的形態和喬裝顯現出來。這當兒，龐大之物同時也在愈來愈細微的方向上呈現出來。我們想想原子物理學的數據即可領會此事了。龐大之物在某種形式中突現出來，而這種形式表面上看來恰恰是使龐大之物消失——如飛機對大距離的消滅、無線電對那些陌生的和冷僻的日常世界所作的任意的、憑某種技巧便可製造的表象或擺出活動（Vorstellen）。」正是通過對距離的消滅也即大量體的消失，「龐大之物」在愈發細微的方面面呈現出來。這個消滅來自一種對物的計算性的擺置（Stellen）、表象（Vorstellen）與製造（Herstellen），而「龐大之物」（今日之「大數據」可為隱喻）正是這個計算著但本身卻不可見也無法計算的巨大陰影。就此陰影之為陰影，它亦如權力的支配狀態一般靜止不動。因此，當阿岡本（Agamben 2009: 12）在考察傅柯「部署」一詞的來源時，便曾提及海德格著名的「集置」（das Ge-stell，或譯座架、聚架）——與此巨大陰影相似之物，恐怕就不是偶然的。

涉 (self-reference) 來達成的。<sup>23</sup>

通過這個自指性的悖論——其模型非常接近前期傅柯的文學觀，<sup>24</sup> 權力部署以其自我再生產的「無限增殖能力」(Brossat 2008: 238) 而使支配趨於完善，所以對它的顛覆也就相對困難：

如果它所做的一切只是去觀察、刺探、偵查、禁止和懲罰，那將是何等輕微的權力，而且無疑是容易拆解的；但它還煽惑、挑動、生產。它不只是眼睛和耳朵：它還使人行動和言說。(Foucault 2000b: 172, 粗體為本文作者所加)

那麼，一旦人們把「解放」(liberation) 當作自由，就會視權力為某種「壓抑」(repression) 而重新落入它的圈套之中。例如，在「性部署」(dispositif de sexualité) 中，主體的解放論述反倒成為權力生產的工具和效應 (Foucault 1985: 3-13, 154-159; 2000a: 282-283)。在這個生產的意義上，解放就是一種屈從：

當他的最後手段本可以是寧死不說，而他卻被誘導開口的話，那麼他就被引導以某種方式行動。他的自由便屈從了權力，他也就屈服於治理。如果個體能夠保持自由，無論他的自由多麼微末，權力都能使他屈從於治理。(Foucault 2000b: 324)

傅柯因此並不主張解放式的自我關係。這使得原本在權力關係中就支配而言「儘可能少」的倫理，無法成為自我關係中的規範，因為藉此所換來的很可能就是權力的干預，是對「以儘可能少的支配來玩這些權力遊戲」的反諷。為了激活權力關係的鬥爭或遊戲本質，而又得避免對以「儘可能少」的解放模式

23 事實上，「策略遊戲」與其說是一個普遍的權力存有論概念，不如說是一個大抵上呼應傅柯的經驗研究因此具有高度歷史特定性的概念（從而也是一個方法論的概念）。因為正是通過傅柯所描述的近代社會，這種不以「統治權」而以「微觀權力」(micro-power) 為框架所建構的支配模式，得到了最充分的體現。換言之，即使傅柯反對以「統治權」為核心的理論模型，但正是為能有效地描述近代的權力形態，這個反對才顯得有其必要（相關參見 Foucault 2003: 23-41）。比如，在分辨「治理」與「統治權」的差異時，傅柯認為現代性即國家的治理化 (governmentalization)，並聲稱「我們活在一個治理性的時代」(Foucault 2007a: 144)。

24 我們甚至可以仿照其文學理論來描述權力：沒有「誰」擁有權力，作為非人稱的力量關係，權力自己生產自己；權力生產並利用能令它繼續運作的知識，這套知識/權力不是對物的表象和控制，而是生產它所表對象與控制的物；構成支配的因此不是禁止說話（生產），而是一種持續置於言說（持續生產）的不及物性 (intransitivity) 與封閉性；滔滔不絕的權力本身就構成「界限經驗」(limit-experience)，這種「語言」在權力身上經驗自身，因此也有所「越界」(transgression)——快感從中得到強化（前期傅柯對文學的討論，參見 Foucault 2002: 391-393, 395-401; 2006: 85-137; 2015: 17-39, 41-73）。

來運作的支配狀態進行再生產，傅柯的規範只能是自我主宰。

### （三）「自我物化」的工夫

倘若自我主宰是一種對主體性形式的鬥爭，而權力技術同時涉及一套對主體性形式的生產，並且惟當個體企圖以解放來反抗權力的壓迫時，這個生產就作為某種部署來煽動他，使他以自我生產其特定形式（如欲望人）的方式而屈從於治理，那麼，作為鬥爭方案的自我主宰便不得不透過主體形式的差異化（另類的主體化），來擺脫那個被權力所生產的既定形式。質言之，假使「自我」在其經驗的可能性條件（歷史先天）上自始就被權力所捕獲，那麼，不藉由我對我自己的塑造來擺脫此既定的經驗形式，我便不可能主宰自身。因此，工夫論必須作為一種我對自身在其形式上的差異化創造，自我主宰才是可能的；或者說，正是為此主宰的形式，工夫論的內容問題乃被差異化的形式問題所置換。所謂形式上的差異化創造或差異化的形式問題，意味著不論工夫的內容為何，一旦能有別於既定的自我從而抵抗權力的支配，它就同時為自我主宰提供了某種形式上的保證，個體乃能與自身保持一種以主宰為形式的「自我與（對）自我」的關係。<sup>25</sup>

就此而論，自我主宰與自我創造的關係必然（或必須）是相互建構的：為了與自身保持一種以主宰為形式的自我關係，以創造來破除既定的形式就成為必須的工作；因為創造出了一個相對而言的「新」的自我，即在其形式的意義上有別於既定的自我，這個工作便能同步生產出一個以主宰為形式的自我關係。這彷彿某種兌換機制：只有反覆對自身投入差異化的形式，才可能持續兌現那個以主宰為形式的自我關係，或使自我關係存在於以主宰為形式的現實中。自我主宰的可能性條件，就存在於與自身所保持的這種以「差異－創造」為形式的自我關係中——就其必然相對於那被權力所捕獲的既定自我而言，這個關係也是權力關係。

25 因為沒有需要反抗的歷史形式，所以希臘人不可能存在這種以形式上的差異來證成自身是自己的主人的工夫論：我如何用一種新的方式來修養自己呢？修養本身是否構成一種新穎的存在方式呢？我的修養是否創造了一個新的形式呢？這些問題對希臘人的工夫論而言恐怕是非常陌生的。即便實踐本身會伴隨某種「風格」，但工夫的目的絕不在實驗或發明一個新的自我；古代人不可能是為了「創新」才關心自己的。顯然地，此一形式上的「新／舊」及其所衍生的創新問題，只能是近代的產物，並且正如何乏筆（2003: 65-66）所言，此以創造性為訴求的工夫論終將淪為資本主義的共謀。

傅柯 (Foucault 2000a: 263) 自認他的研究並非解答的歷史，因為正如他曾提醒：「任何建議方案的想法都是危險的。方案一旦出現，就會成為法則，就會有反對發明的禁令。」(ibid.: 139, 粗體為本文作者所加) 工夫論所關心的因此不是解答方案的問題，而是如何藉由「發明」來顛覆那個歷史性自我的創新問題；或者說，只就它是創新的而言，方案(內容)本身才具有合法性。<sup>26</sup> 必須首先能證明自身的「不—是」，<sup>27</sup>「我是」才有其正當性。

這個作為顛覆的創新意志，與自我從傳統的權力(或倫理)關係中的剝離存在著密切聯繫：正是新形態的權力關係，使自我成為一個不斷抽象化的權力結構的產物——不論是國家、市場、規訓社會、安全社會，只要它作為一個自我指涉的權力關係而合乎自身的「本性—理性」，或依自身的形象(如企業模式)去構造它的權力關係，都可被填入這個結構項<sup>28</sup>——為了對抗這個結構，主體就必須先行把自己投射進一個相對的尺度中，並通過該尺度來獲得自身的形象：它要不是既定的(肉體—個人、人口—生物人、性—欲望人、企業—經濟人)，或者就是相對於此既定而言之創新的。正如社會學誕生於政治合理性(rationality)的技術時代，傅柯脫離具體的權力(或倫理)關係來寄望於工夫論(形式創新)的可能性條件恰恰內在於他所描述的權力形勢中。

26 在修養史中，傅柯反覆地暗示他對希臘人的好感，但為了避免提出方案，所以他強調並非要回歸希臘，也不免給予批評(Foucault 1988: 244; 2000a: 256-261)。然而，傅柯其實是藉著把希臘的倫理學徹底的當代化(美學化)來完成這個「回歸」的，例如：在《快感的享用》中所強調的道德行為之相對於「法規化」(codification)的「風格化」(stylistization)，及其作為「自由之運用」(exercise of freedom)的實踐方式(Foucault 1985: 30, 92-93)；作為某種風格化結果或自由之具體形式的 *ethos* (品性)(Foucault 2000a: 286)，與那種訴求自我創造之現代性態度(attitude of modernity)間的歷史呼應(ibid.: 309-312)；受希臘同性愛中的 *philia* (友愛)(Foucault 1985: 200-201, 224-225, 233-234)所啟發，在提倡當代的同性戀工夫(homosexual ascesis)應當「發明」(invent)某種存在方式時，作為關係轉化之發展方向的「友誼」(friendship)(Foucault 2000a: 135-140)等。為此，傅柯反倒不需要對希臘人的倫理方案做出任何價值判斷，而只需把他們實踐其方案的行為風格化，視之為某種「創造」即可。正是這個單純的美學立場，構成他研究古代倫理學的根本動力。當然，因此也引發哈道特(Hadot 1995; 2014: 112, 164)的批評。

27 直到生命的最後，傅柯(Foucault 2000a: 315-316)所念茲在茲的仍然是「不—是」的問題：不是「我們之所是」(what we are)如何可能？如何通過對「我們之所是」的揭發來召喚我們的「不再是」(no longer being)？

28 近代的治理實踐，乃愈趨理性化的過程：16-18世紀的「國家理性」(reason of state)運用理性使自身的力量最大化，構成所謂的「治安國家」(police state)；18世紀以後，逐漸向「治理理性」(government reason)過渡，所講求的是符合自身「本性」(nature)或「自然性」(naturalité)的治理，一方面是安全社會的「人口/環境」，另一方面則是自由主義的「市場」；當代新自由主義則按企業的競爭模式對社會(市場)進行重塑，把市場社會變成「企業社會」(enterprise society)(Foucault 2007a: 35-38, 69-71, 98-105, 316-455; 2008: 1-22, 27-47, 116-121, 145-150)。

如此，充當反抗手段的以主宰為形式的自我關係就必須訴諸某種**抽象**：就其作為一種抽象形式來說，自我主宰乃能容納各種以抵抗既定自我為訴求的方案（不論其內容為何）；通過工夫，主體不再承擔其倫理關係，並依據這個關係來尋求可能的「解答方案」，而首先是創造相對於既定形式（作為抽象結構之產物）的另一種可能的自我關係。<sup>29</sup> 作為形式的自我主宰，因此是藉由對可能形式之不斷地實驗與推陳出新來實現並維繫自身的；或以傅柯（Foucault 2011: 188）描述現代藝術時的話來說，構成自我主宰之唯一「內容」的，正是從形式上「永遠拒絕並拋棄一切既成的藝術形式」。<sup>30</sup> 這就是工夫論的內容問題所以會被形式問題所置換的原因。倫理學搖身一變成了美學，精確地說，一變而為以形式（藝術）來顛覆所有內容（道德）的現代美學：「去發明——我不是說發現——一種仍然不太可能的存在方式」；「去重新創造某種生存的風格，某種生存的形式或生活的藝術〔…〕」（Foucault 2000a: 137, 146）。

當自我關係被抽象進一個必須借它來顛覆既定結構的創新概念時，傅柯的工夫論就勢必會與他所描述的權力技術形成**同構**：一旦權力以其支配性的過度生產來控制主體，為了顛覆此主體性形式，個體就不能不以同樣過度的方式來創造自身。主體性形式的鬥爭成了主體性形式的競爭。由於權力的支配程度（界限〔limit〕），使得這種創造幾近不可能，那麼，為了掙得自我，創造就必須訴諸「越界」（transgression）的強制性。作為抵抗權力的自我技術注定是一種在力道上不斷加碼生產的**支配／競逐遊戲**。事實上，當傅柯在論及中世紀那些反抗牧領制度（近代過度權力的前身）的工夫主義時，後者就是在這種競逐關係中被描述的——工夫所屬其中的信仰關係（人神關係）在此被一種世俗化的權力關係（支配或被支配）所取代：

基督教牧領制度在猶太或希臘—羅馬的法律原則中加入了一種更過度和徹底過分的元素，那就是一個人對另一個人持續且無止盡的服從。與此服從的牧師規則相關，工夫主義增加了另一種誇張的和過

29 因此，自我主宰可以不再回應任何與某種倫理關係（如一家之主）相聯繫的倫理方案（如對欲望的克制）；反之，就其作為一種具有顛覆意義的創新活動而言，暴力地對待身體、強迫式地開發各種快感、使自身瀕臨死亡的邊緣，都可以是自我主宰的體現（要承擔家業、治理城邦的希臘人不可能如此）。作為一位實踐哲學家，傅柯自己在這方面的實驗是眾所周知的。

30 傅柯將現代藝術視為犬儒主義（Cynicism）的延伸，參見格霍（Frédéric Gros 2010）的討論。

分的元素。工夫主義通過個體給自己提出的過度的規定和挑戰來遏制服從。（Foucault 2007a: 275，粗體為本文作者所加）

傅柯為現代人提出的這個「過度的規定和挑戰」，就是不斷的自我創造。如前所述，創造的重點不在於作為「解答方案」的內容，而是如何能通過持續的創造來獲得支配的形式。自我創造因此必然同時是對支配者的一種生產；基於支配者需要一個權力關係中的客體，自我創造同樣也是對被支配者的一種生產。就它所置身其中的競逐關係而言，創造在多大程度上是強制的，這個支配與被支配的關係就在其過分的程度上與之呼應。那麼，如果權力技術就是一種以客體化為目標的技術，則作為生命政治的自我技術就必然是把被支配者（生命）變成「物」的過程。在這個意義上的主體化就是「物化」，自我技術則可謂「自我物化」的工夫。就此物化的可能性而言，生命（如同質料）乃能被賦予一切可能的形式，以使用來抵抗權力的支配；我愈是在形式創新同時使生命物化（質料化），我就愈在自我支配的意義上擺脫權力對我的奴役，從而也就愈能成為自己的主人。所謂「自我物化」的工夫，就是透過對生命在其形式上的可能性的持續投資和操縱，在反覆代換出一種以主宰為形式的自我關係時，使得某種以物化為形式的自我關係成為可能的過程。

為了顛覆權力，傅柯把自己獻給權力，這個獻身的結果就是使權力自我褶皺（pli），使支配狀態成為他的主體性形式。擺脫權力物化的代價就是我對我自己的物化；對物化的反抗恰恰必須仰賴於對物化的再生產。可以說，在權力技術與自我技術間，物化是以成比例的方式來被共享並同時發揮作用的。如果傅柯的自我技術本身勢必導向某種「自我物化」的工夫，其系譜學條件就必須從他的權力思想——同時屬於存有論、規範性和經驗研究的思想——中去尋找。

#### 四、「自我物化」的考古學條件

傅柯的自我關係無法從權力關係中分離出來，意味著他的工夫論與權力思想存在著深刻的呼應，正因如此，我們才有可能對「自我物化」的系譜學條件進行揭示。相形之下，他的權力學說與其知識考古學的思想則具有一種更直接的聯繫，一種方法論的關係，正如他自己所主張的那樣：「在認識技術（techniques of knowledge）與權力策略間，沒有外在性〔…〕」「沒有知識領

域 (field of knowledge) 的相關建構就不會有權力關係，不同時預設和建構權力關係就不會有任何知識。」(Foucault 1978: 98; 1995: 27, 相關亦見 Foucault 2003: 24-25, 33-34) 那麼，倘若「自我／權力」構成了「自我物化」的系譜學條件，這個對物化主體產生形塑作用的「權力關係」，就勢必要相應地建構一個「知識領域」，也就是必然要有一個使「自我物化」得以出現的考古學條件。

### (一) 生命作為藝術品

正是在必須有所顛覆的系譜學條件中，自我乃以抽象化的個體形式存在，否則便無法通過創造自身來發揮抵抗的效應；也就是說，為了對既定的主體性形式進行顛覆，自我關係就不僅在存有論上是優先的，而且只在它已經從物我關係和人際關係中抽離出來時，這個優先性才是可能的。「自我物化」的考古學條件必定首先與這個孤立的自我預設有關係。<sup>31</sup> 但是，要把自我從物我和人際關係中抽離出來，使之成為一孤立的個體，就必須訴諸一套對自我的表象方式。在傅柯這裡，它涉及的是一套對生命的表象方式。

表象之為表象，就在於不可見其自身，而一旦我們能夠經驗自己的表象，或把表象當作表象來加以經驗，我們就已不再如此表象。但不可見並非是從我們的眼前消失；正如我們總是看見某物而不見使其在場的領域，不可見就只是一種視而不見。正因為傅柯亟欲看見「自我」，自我便如同這某物一般，使他對於自己之所以能看見自我的那個領域也保持為一種視而不見。這個不可見領域向來都是近在眼前的，因此我們可以從傅柯對修養史的基本立場中發現它：

藉由「生存藝術」(arts of existence) 這個說法，我指的是：通過

31 傅柯在許多地方都主張人際關係與多重主體的立場，例如：「它（主體）不是一個實體。它是一種形式，這種形式並非根本上或始終與自身同一。當你把自己建構成一個在會議中投票或發言的政治主體，當你在性關係中尋求滿足自己的欲望時，你並不擁有相同的自我關係。〔…〕在每一種情況中，人們扮演著角色，建立不同類型的自我關係。我所感興趣的，正是這些與真理遊戲相關的不同主體形式的歷史建構。」(Foucault 2000a: 290-291) 但是，只要他的主張依舊從關係的「創造」上說，並且一旦創造依舊是相對於既定的抽象結構而展現為某種差異化的形式，則所謂人際關係與多重主體就只是抽象個體在不同層次上的「替身」而已。也就是說，只有把個體投射進群體，或以個體的形式來表象人際關係，那種對自我關係或人際關係在其形式上的差異化創造才是可能的。因為，從存有論的角度說，我們無法堅持一種純形式或純風格意義上的自我創造——如果我們充分尊重這個「自我」的存在本即多重的和生成的話（比如他是義務的、也是情感的；是自主的、也是命運使然的；是為自己的、也是為他人的……）。從倫理學的角度說，我們更不能把創造的必然性強加於人際關係，因為我們不能理所當然地預設他者也想以創造的（而非情感的或義務的）方式來和我們發生關係。只有在既不傾聽自我的他者性，又不尊重他者的需要時，我們才能對這一切投以某種持續創造的想像。

那些有意和自願的行動，人們不僅置身於行為的規則中，而且試圖轉化自身，在他們獨特的存在中改變自身，並且使自己的生命變成一部帶有某種審美價值和符合某些風格標準的作品（oeuvre）。（Foucault 1985: 10-11）

一個主體應該以其卓著的能力去制伏從自身釋放的狂暴力量，使其儲存的精力受到控制，並使他的生命成為一部在自身短暫存在之後仍將持續的作品。快感的肉體養生法及其所需的節制是整個自我藝術（a whole art of the self）的一部分。（ibid.: 139，粗體為本文作者所加）

不論通過何種道德活動，對傅柯來說，只要某人在其自願的行動中，不僅僅遵守規則，而且在遵守同時以一種獨特的風格來改變自身，他就使自己成為了某種「作品」，並且使自己置身於一種「生存藝術」或「自我藝術」的存在方式中。然而，道德實踐（如此處的自我節制）本身並不直接就是一種創作。為了把「轉化自身」視為創作，就必須先行把生命當作被創造的存在者——可能的作品；換言之，是人具有成為被創造的作品這樣一種可能性，才使他的倫理行動變成某種創作活動。因此，即使是在行動取得它的成果的那一刻，生命才是作品，但若不讓作品先於一切行動而給予存有論上的可能性保證，道德實踐就不可能成為藝術創作。為使道德實踐成為藝術創作，就必須自行動的過程中分離出一個預先作為作品而（以其獨特方式）存在的可能生命，一個彷彿外在於行動自身而又在其自身（或在其風格自身）的被創造者。正是這個「作品存在」從而「創作存在」，使傅柯意願回到修養史中，以某種「托古改制」的方式來呼籲當代對自我的創造。

但是，正如道德實踐並不直接就是藝術創作，生命也不會以非生命的方式而成為作品。作為作品的生命非出於人的原初經驗，因為在場的人總是「綻出地生存」（ek-sistieren）——他出離自我而不離自身的此在，在這個意義上的生命乃「存在者的當下存在」，那是「自行顯示」而無須被證明（遑論以其他事物來證成）的一種存在（Heidegger 2000: 304-305）——作為人之所是的生命即生命自身之根據。並且，如果存在乃生命之真諦，而作品是存在也即真理得以「發生」（geschehen）的一種方式（Heidegger 2004: 25-44），則作為作品

的生命恰好是從相反的角度上立論的，即唯有當它被「創造」出來時，生命才獲得它的（作品）存在。作為作品的生命於是意味著存在乃被創造的存在，因此，它只能是從創造也即作用的結果（Erfolg）上被投射給生命的一種觀點。<sup>32</sup>這就是為什麼，作品不是對包含道德實踐——這種實踐可能使人擺脫「自我」並重獲對存在當下的整體意識（Hadot 1995: 212）——在內的當下存在之可能的真理開顯，而能夠成爲一個脫離了個別行動，並自外於所有（當下的）道德活動的所謂「在自身短暫存在之後仍將持續」的外部存在者。當然，正是這個存在者方才保證道德實踐有可能成爲藝術創作，並且因此讓「自我藝術」成爲將所有倫理行動都整合在內的生命工作。無論如何，既不是出於人的當下存在，又把存在當成創造的結果而投射給生命，從而在脫離個別行動同時，又使一切行動被整合進創作活動成爲可能，那麼，作為「整個自我藝術」所極力塑造的這個生命整體也即「作品」，就只能是在表象的產物。

雖然，生命自己若不成爲可表象的，作品又如何可能？海德格（Heidegger 2004: 88; 2000: 212）說：「對存在者的對象化實現於一種表象（Vor-stellen）」，而「表象意味著讓物對立而爲對象（Gegenstand）」。這就是說，一旦要使生命成爲可表象的，生活就必須在一個對立（Gegen）的關係中現身；生活必須被擺置（stellen）爲對象，生命才能以表象的方式存在——作為作品的生命只是這種擺置後果中的一種。正是在這個而且也只有在這個對象化的前提下，生命乃能被整體化爲「作品」，但不是指生命成了一個與自身同一的整體（這是曲解傅柯），而是從整體上將生命把握爲對象。藉此，作為一個從整體上說可創造的「自我」才是可以理解的，而「我們必須把自己創造成一件藝術作品」（Foucault 2000a: 262）也才是可想像的。如果生命在整體上是可創造的，就必須以此對象化的認知爲前提。

對立意味著對立者必須置身於一個領域，通過這個領域，生命才可能保持爲某種對象化的存在。使生命成爲可表象的，也即通過一個整體的擺置活動而使之成爲對象的可能性條件不在表象活動，而在使表象活動成爲可能的領域：

32 作為創造結果的作品，意味著行動（*actio*）的操作（*operatio*）或行爲之作用（*actus*）——作為原因（*causa*）——所致之成果（*das Erfolgte*）（Heidegger 2005: 44-45）。以下，本文在相關語境中所使用的「作用」一詞，非指海德格所言不以因果性爲其基本特徵的 *Wirken*（*ibid.*: 42-44），而是指帶來某種成果的行爲（動）之因果作用——按海德格，這種成果最終在其對立（*Gegen*）的位置（*Stand*）上，與表象相照面（*ibid.*: 46）。

作為如此這般被擺置者，對立者必須橫貫一個敞開的對立領域（*offenes Entgegen*），而同時自身又必須保持為一物並且自行顯示為一個持留的東西。橫貫對立領域的物的這一顯現實行於一個敞開域（*Offenes*）中，此敞開域之敞開狀態（*Offenheit*）首先並不是由表象創造出來，而是一向只作為一個關聯領域而為後者所關涉和接受。（Heidegger 2000: 212）

當傅柯把生命表象成作品時，他必須置身於一敞開域（*the Open*），通過它而來，這種表象才是可能的。當敞開域中的對立者乃「自我」時，是否意味著在其中運作的關係就是「自我關係」？事實上，基於這個領域乃一（敞開的）對立領域，橫貫此領域的對象（生命）在其被擺置同時也顯現為一可把握的整體，則對立者就已先行成為一「物」，即某個類似「現成者／手前者」（*Vorhandene*）的東西。但這不是主動地把生命表象為一物，而是通過這個領域並向著表象而來，橫貫其間的生命以現成在手的客體化方式出現。唯有把它當作一個現成在手般的對象來加以看待，生命才可能從整體上被表象成作品。

如果在表象中，生命以可把握的方式而作為客體來開顯自身，則那個被表象所關涉和接受的「關聯領域」，就是「物」的領域。當主體先行就在這個領域中與自身發生關係，並進行他的自我表象，則所謂的自我關係就只能是「物我關係」。傅柯所以能夠談論自我關係，或者只能談論自我關係，恰恰是由於表象在解蔽時也自我遮蔽，所遮蔽的正是那個作為可能性條件的物我關係。若非依恃而又掩蓋著物我關係，對自我的解蔽（表象）就是不可能的。在自我關係中，起支配作用的物我關係始終都是蔽而不顯的。據此，當傅柯說出以下這句話時，物我關係就以不可見的方式來起作用：

我們不應把某人的創造性活動與他對自己的那種關係聯繫起來，而應該把一個人與自己的那種關係聯繫於某種創造性活動。（Foucault 2000a: 262）

傅柯反對那種把自我關係視作創造前提的觀點，但當他把自我關係置於創造的結果時，卻必須仰賴另一種「自我關係」。如前所述，這個關係（物我關係）之於傅柯顯然是不可見的，但正是這個不可見的關係，他才能把自我關係當作創造的結果來加以表象——或把這個結果預先投向自我關係，因此也才有

所謂的「自我藝術」。於是，「自我」便在「作品」的意義上成為可見的。傅柯正是通過此一關係來彰顯 *éthos*（品性）的內涵，使之成為一種首先就在其客體形態中直接顯現給目光的可見形式，一個彷彿無須通過深度的倫理交往即能被視覺所打量和把捉的形式：「（*éthos* 是）一種他人可見的方式。一個人的 *éthos* 在其衣著、外表、步態，以及他對每件事的冷靜應對等處是顯而易見的。」（Foucault 2000a: 286，**粗體**為本文作者所加）可以說，物我關係就是傅柯所以能（而且只能）看見並聚焦於自我、以某種方式（這種方式比權力關係更根本並使之成為可能）看見並聚焦於自我的不可見的條件，或者用他自己的話說，是「不可見的可見性」（invisible visibility）（Foucault 1976: 166）。

當傅柯看見並創造「自我」時，他忘了自己所身處其間的乃是一個物化的領域，所謂的「視而不見」，指的正是這個領域。也正是這個領域，才讓他說出以下這句話，一句若非早已看見否則便無法理所當然地做此比較的話：

自我技藝不需要像物品生產（production of objects）那樣的物質裝備（material apparatus）；因此，它們通常是不可見的技藝。（Foucault 2000a: 277）

由於許多技藝（如歌唱）既不需要物質裝備也不產出物品，或者縱使需要物質裝備卻不產出物品（如駕車），那麼，當傅柯為了說明一種不需要物質裝備的不可見的技藝，卻只以「物品生產」作為比較項時，便意味著他到底是從生產客體而非技藝主體的角度出發：自我技藝乃是將「自我」當作（物一般的）客體來加以生產的技藝。只是在這個立場上，強調自我技藝與物品生產有所不同（可見或不可見、需要或不需要物質裝備）才有意義。於是，只就「自我」在其中同樣是（如物品般）可被生產的對象而言，不可見的技藝就只能在那種以物化（客體化）為形式的可見性關係中運作——傅柯所遺忘的，正是此看似不可見卻又讓他能夠比之於「物」的基本的可見性。正是此一關係，根本地保障了那種通過不可見的技藝而最終在其生產結果（作品）上才為人所見的形象：衣著、外表、步態、應對的姿態；總之，客體化了的可見形式。以此物化方式存在的自我關係，正是傅柯所以能把「自我藝術」投射給修養史的原因，也是物我關係所以會從晚期傅柯的理論視域中缺席的真正理由。因為由那不可見的技藝所承擔的自我關係，本身就是讓自我作為一可見對象出現的物我關係。

## (二) 自我製造的技術

生命所以不僅如同物，而且能夠成爲作品的原因，就在於「自我與（對）自我」的關係必須是一種技術或藝術的關係；不同時以技藝的方式建構自我關係，「把自己創造成一件藝術作品」就是無法想像的。這就是爲什麼，即便是一種表象的產物，作爲物我關係的自我關係並非「自我認識」的緣故，因爲作品必須是在工夫實踐的過程中被創造的，而工夫之於傅柯就是一種技藝。因此，即便當傅柯把生命表象成作品時，已經暗示了物化的思考，但基於物化只在作品而非其它的什麼物的意義上被實現，而作品的實現又不脫技藝的實踐，那麼，不同時對他的技藝概念加以反思，就無法對物化在其認識論中的具體情況及其可能帶來的後果進行揭示。

這個技藝的概念，與傅柯對作品的認知有其直接的聯繫。由於是在一個「作用（創造）結果」的意義上被用來表象生命的，作品就不可能是以「發生」（*Geschehen*）的運動方式存在；相反，它通過自身的「現成／手前狀態」（*Vorhandenheit*）而存在於一個靜態的結構中，因此而爲某種認知圖式所銘刻：

在我們的社會中，藝術成了某種只與物相關而與個人或生活無關的事。這種藝術是專業的或由藝術專家所完成的。但每個人的生活就不能成爲一件藝術作品嗎？爲什麼燈或房子可以是藝術品，而我們的生活卻不是？（Foucault 2000a: 261）

哲學生活，或者被哲學家們定義和規定爲那種因技藝（*techné*）而獲得的生活，並不服從於一套規則：它服從的是一種形式（*forma*）。它是生活的風格，是人賦予自己生活的一種形式。比如，依據建築師的技藝去建一座漂亮的寺廟，當然要遵循一些規則，一些必不可少的技術規則。但是，優秀的建築師是充分利用他的自由來賦予寺廟以一種優美形式的人。（Foucault 2005: 424）

在第一段引文中，由於人本即不同於燈或房子之類由藝術家所完成的物件，傅柯的反詰因此是說：這種非物格的存在（生活）本身爲何不能是藝術？藝術品何以不能是如活著的生命那樣的非物格存在？<sup>33</sup>然而，一旦對照於第二

段引文中的例子，我們便會發現，燈或房子之類的物件並非完全與生活相對的反例，而可以如寺廟的例子一般，成為傅柯在主張「把自己創造成一件藝術作品」時，提供「作為作品的生命」以認知框架的某種隱喻：作為隱喻，燈或房子（亦如寺廟那樣）同樣是設計師充分利用其自由來賦予它以某種優美形式的藝術品。所謂框架，既不是燈，也不是房子或寺廟，即不是任何一種物件，而是也許連傅柯自己都未曾意識到的它們的共同來源，或者因此才使它們能夠成為某種生命隱喻的共同前提：正如「物品生產」那樣，三者都屬於目的外在於行動自身的「製作」（*poiēsis*）之產物（Aristotle 1993: 214-215）。這意味著傅柯不自覺地接納了亞里斯多德（Aristotle）的觀點，因為對後者來說，所謂「技藝」（*technē*）只能是指生產某物的製作活動（Aristotle 2009: 124）。但這個接納的弔詭之處在於，傅柯使用這類隱喻（如果不僅僅是反例的話）的本體指的是人的倫理生活，而這種生活對亞里斯多德來說，卻是目的內在於行動自身的「實踐」（*praxis*）——由於不產出物品，因此實踐不能算作技藝——在此意義上，德性不同於人工製品（Aristotle 2009: 32, 125）。傅柯顯然想為實踐本身確立其藝術品般的審美地位——修養史中沒有不屬於實踐的案例，而把人之「品性」（*ēthos*）當成作品正是晚期傅柯最引人注目之處——故而引發前述的反詰。為此，他必須將人的倫理行動也當作技藝。但恰恰是在這點上，他無意間採納了那種把技藝等同於製作的立場，並在寺廟一類物件性作品的生命隱喻中，遺忘了那些直接屬於行動的技藝（如歌唱、舞蹈）。於是，作為作品的生命，就來自於這樣一種技藝的認知：其中，生命被視為外在於行動自身之物格一般的存在，一種可自由地賦予它以某種形式的存在——就其審美形式只是在完成作品的那一刻才顯現，即成為「一種他人可見的方式」，那麼，這種存在就始終滯後於因此也必然外在於賦形活動。但是，這種以製作為導向的自我技藝又如何可能呢？那個先於賦形活動而存在因此才讓自由技藝能夠施作其上的又是什麼呢？

生命（*bios*）作為審美藝術品的質料（*material*）這種想法令我著迷。  
（Foucault 2000a: 260，粗體為本文作者所加）

如果生命是一件可能的作品，那首先是因為生命具有如同質料一般的可

塑性，正如燈、房子或寺廟，所有作品都是具有某種形式的質料。如同製作某物，工夫就是為那作為質料的生命賦予某種形式的活動，一種施加作用的活動；這個自我對自我的賦形活動，就是「自我技術／藝術」，而這套技藝所運作其間的關係，就成了具有因果性的操作（*operatio*）關係（Heidegger 2005: 44-45）。在這個關係中，技藝就是起作用者，即「為質料賦予形式」；作品則是作用的結果，即「具有形式的質料」。此何以「把自我塑造成……主體」遍及晚期傅柯的寫作，並構成修養史的一個基本句法的緣故。因為「自我」就是質料，而「主體」就是形式。這也是何以當他在為修養史提出方法論的架構時，亞里斯多德的「四因說」（four causes）會理所當然地成為一個基本參照的原因：作為質料因的「存有論」（ontology）、作為動力因的「義務論」（deontology）、作為形式因的「工夫論」（ascetics）與作為目的因的「目的論」（teleology）（Foucault 1985: 25-93，相關亦見 Foucault 2000a: 262-269）。<sup>34</sup> 在這套技藝圖式中，作品（從創作的角度說）就是在那為質料（存有）賦予形式的活動（工夫）的作用下，作為最終結果（目的）出現從而因此獲得某種優美之可見形式（某種 *ethos*）的生命——作為義務論的動力因則顯得有些尷尬，因為它與在創作上為賦形活動本身提供內在條件的「自由」（不賦形之潛能）相扞格。<sup>35</sup>

然而，一旦技藝就是「為質料賦予形式」，而作品就是「具有形式的質料」，傅柯就不是從藝術創作而是器具製作的角度來思考工夫的，正如海德格所言：

不光是賦形活動，而且隨著賦形活動而先行給定的質料選擇，

34 關於修養史的四元架構，參見德勒茲（Gilles Deleuze 2000: 183-184）與何乏筆（2002）的討論。

35 如果建築師具有為寺廟賦予某種形式的自由，那是因為賦形本身乃是一種能力，沒有這種能力的人無法自由賦形——學習技藝的階段總是依循某種規則來進行重複的練習，而傅柯特別強調的「優秀的建築師」指的則是已充分掌握建築技藝從而超越了規則的自由人。但建築的能力作為一種潛能（potentiality），同時也意味著不建造的可能性：「人類作為生存於潛能模式中的生命存在，在做一件事及其反面上有著相同的能力，能做同樣也能不做。[...] 這允許人類積累並自由地掌控自身的能力（capacities），將其轉化為『本領』（faculties）。界定一個人行動狀態的，不僅是他能做的尺度，還是且首先是保持他與自己不做之可能性的關係的能力。」（Agamben 2011: 44）那麼，正因為具有建築的潛能，某人便同時擁有（能夠）不建造的自由；（能夠）不建造的自由作為一種內在條件，保證他具有賦形的自由，或者說，保證這種自由（來自建築的潛能）以「本領」之形式（某種生命形式）而為自身所掌控。只是在這個技藝之所能（而非意志之所願）的意義上，作為義務論的動力因才顯得扞格，因為它（不論來自何種義務）讓人陷入無法不做的時刻，一個自始就在無能力不去做的行動中喪失潛能之自由的時刻。這也許正是把技藝理解為製作（指向技藝客體—被製成的作品）而非能力（指向技藝主體—無目的的姿勢）的癥結之所在。阿岡本的姿勢理論及其對於潛能的思考，詳見後文的討論。

因而還有質料與形式的結構的統治地位，都建基於這種有用性（*Dienlichkeit*）之中。服從有用性的存在者，總是製作過程的產品。這種產品被製作為用於什麼的器具（*Zeug*）。因而，作為存在者的規定性，質料和形式就寓身於器具的本質之中。（Heidegger 2004: 13）

這當然不是指傅柯以器具的角度來看待生命，或自有用性的立場為生命賦予價值，而是當他情願把生命視為藝術品時，這個作品就已通過「質料—形式」的結構而先行被器具所規定。但是，在如同器具製作的活動中，傅柯透過「為質料賦予形式」所理解的技藝也還不是希臘人的 *technê*，即不是在聚集並貫通四重因果性同時，對在場者的「帶來」（*Bringen*）和「產出」（*Her-vor-bringen*）意義上的解蔽（Heidegger 2005: 6-11）；相反，當存在之於他必然是一種伴隨「創造（作用）」而來的美學／政治後果時，這個作為「具有形式的質料」的作品就在一個中世紀的「受造物」（*ens creatum, being created*）的意義上得到表象。<sup>36</sup> 結果是，技藝成了對存在者起支配作用的一種製造活動。如此，傅柯便令存在者離開了那個讓它所以現身在場的領域——希臘人以 *ἀλήθεια*（無蔽）所命名的領域（*ibid.*: 10, 48），並進入一個無論如何都處於它的被製作狀態因而自始就橫貫對立領域的自我遮蔽的領域——該領域使生命通過表象（某種解蔽）而來遮蔽著表象自身。

當然，對傅柯而言，使生命通過希臘人所不曾經驗的那種表象與製造活動而存在的歷史性條件不是別的，正是「部署」，和伴隨部署而來的那種對主體性形式的真理建構；為了對抗被知識／權力所捕獲和生產的既定形式，他才要求創造另一新的形式。但是，誠如海德格（Heidegger 2005: 17）所言：「無蔽狀態從來都不是人的製品」，基於製造只能針對某物而非使其存在的領域，創造也同樣只能是對某物的創造。即便傅柯呼籲人們創造自己的「存在方式」，這種方式也依然是從某物（被創造者）的立場上說的。無論如何，人不可能創

36 海德格（Heidegger 2004: 14-15）指出：中世紀神學借用亞里斯多德的「質料—形式」來思考「受造物」，結果使得近代的形上學在其對「物」的解釋中，也受到了這種傳統解釋的支配。在關於亞里斯多德「自然」（*Φύσις*）概念的討論中，海德格（Heidegger 2000: 316-322, 325-330, 332-343）對「質料—形式」有深入的詮釋，值得參考。我們認為，當傅柯從「創造」的立場來使用「質料—形式」的結構時，正好透露出他是如何一個後神學時代的思想格局中來理解「技藝」的。

造自己的可能性條件（真理條件）。反過來說，一旦有所創造乃至於思及創造（亦如表象活動），人就已憑藉某種可能性條件來行動（認識）了。

因此，當傅柯（Foucault 2000a: 312）說出這句話時，他就不僅是在一個「創造先於存在」的立場上發言的，而且這個發言也已事先根據一種存在（真理）條件來進行：「這個現代性並非『在他自己的存在中解放人』；它強迫他去面對製作自身的任務。」（粗體為本文作者所加）所謂條件，不是傅柯所宣稱的美學現代性，或者，如果要說現代性，那就是使權力技術一併成為可能的條件：它不是讓哪一種主體性形式出現的因素，而是使一切對主體的製作成為可能的「強制狀態」。但是，沒有「誰」在強迫人這麼做。這個屬於現代性的強制性——不論它被冠以美學之名或權力之名、是用以抵抗的手段或被反抗的對象——所以是匿名的，恰恰源自存在者所存在其中的那個「被製作狀態」。強制性所根據的是人的那種存在方式：它使一切存在者都作為被製作之物而先行得到表象，在其中，作為質料的生命乃被作用的存在者，而那個起作用者，也即為之賦予形式的技術則必然相應地成為一個具有支配性的統治概念。<sup>37</sup> 不管是否出於自願，這個支配性都必得預先付出一種代價：生命成為一個受動的乃至於工具化的物格存在。就此，傅柯（Foucault 2000a: 152）針對 S/M 所說的話可謂隱喻：「把身體的每一部分都當作性工具來加以利用」。

無論被投以多少能動乃至於過動的想像，<sup>38</sup> 只當它在被製作時才是可能的，生命就從觀念上被把握為一受動的「物」；當技術在其支配同時使製造本身成為目的，生命就獲得了它的工具形式（某種有用性），一個被用來不斷開發新樣式的工具——這恐怕是傅柯會輕易地援用「質料—形式」的結構來理解作品的真正原因。先於主體化的，首先是這樣一種客體化了的可能形式。

37 修養史總是以一種技術意味濃厚的圖式化（schematize）方式來鋪陳它的材料，「工夫」經常等同於種種戰略（strategies）、戰術（tactics），一系列的手段及其程序。這整體上構成了某種「實證性」（positivity），因而在枯燥乏味同時，又予人以某種「部署」的聯想。在阿岡本（Agamben 2009: 3-12）的術語溯源中，一種存在於傅柯的「部署」、海德格的「集置」（Gestell）、黑格爾（G. W. F. Hegel）的「實證性」（Positività）、希臘的「家政」（*oikonomia*）之間的內在關聯頗堪玩味，因為它正好暗示我們，傅柯的自我技術如何就在一種工具（instrument）色彩濃厚的意義上接近權力技術的邏輯。

38 在為傅柯進行辯護時，德勒茲（Deleuze 2005: 107）的比喻頗能說明這種想像：主體化如同「一個電場或電磁場，一個通過（高低皆可的）強度發生作用的個體化，一些個體化的而不是人稱或身分的場」。

在自我技術中，這個形式難道不正依附於自我的主權（sovereignty）？自我主宰的弔詭恰恰在於：除了通過以生命為代價（物化）的創造來證成自身外，主宰者（主權者）就別無選擇。這個「別無選擇」並不根源於創造的信仰，倒是作為信仰的創造根植於一種無法不以製造為目的的技術專制。通過這個現代性的專制主義，主權者乃被迫「去面對製作自身的任務」，基於這是一種義務，主權者便無從選擇——我們因此發現前述技藝圖式中的真正動力之所在，並且在這個意義上，自由的技藝弔詭地沒有不賦形或不以製作之賦形角度來看待與對待生命的自由。因此，關鍵不在主權的結構，而是這樣的問題：「實際的屈從關係（relations of subjugation）如何製造出臣民（subjects）」（Foucault 2003: 45，**粗體**為本文作者所加）。正是先於創造行動並為行動本身提供條件的「被製作狀態／技術專制」（某種屈從關係）從內部支援並煽動著那種權力的強迫，使生命被工具化為開發新樣式的材料。與此同時，所謂的主權者，不過只是那個執行其技術任務的權力的「操作者」（operator）（ibid.: 45）。只當他愈是被以華麗的外衣包裝成「主宰者」或「藝術家」，主權者就愈是發揮其掩飾功能，掩蓋著那個持續把他當作操作者來加以指派的技術專制。在這個意義上的「自我創造」就是被鼓動去執行其製作任務的屈從行動，而對技術製作的迷戀，乃使人深陷於某種「為物所役」的奴役狀態。以此為前提，愈是主張經驗的可製作性，就愈發強化某種經驗的可能性條件。其結果是，無論如何以不同的方式思考，或戮力於思考從未思考之事（Foucault 1985: 8-9; 2000a: 327; 2000b: 239-240），傅柯都無法對自身的創造之根據及其可能引發的知識與政治效應提出批判，從而也就依然只能憑藉其「未思」來進行思考。

就此，即便傅柯仍然可能會從生命權力（bio-power）的角度去批判今日各種以生物機體（organism）為介入和操控對象的技術實踐，但在對生命的製作及其技術專制這點上說，他所主張的生存美學與那些旨在改造生命／物的技術也許並無本質上的不同。<sup>39</sup>於是，當海德格對試圖以技術（醫學）來取代生命的自然本質（康復能力）進行批判時，我們會發現，它在多大程度上不僅適用

39 只有在人們試圖把生命／物技術（如基因工程、人機合體〔Cyborg〕）當作自我塑造之可能手段來加以運用的時刻，也即只有當這些以改造生命／物為訴求的技術終於被整合進自我技術的時刻，這種本質上的關係才不僅僅是一種理論上的可能性，而且表現為某種具體的合流。令人好奇的是，傅柯會如何思考並評價這種看似將成為生存美學之未來範式的「科技—工夫」（techno-ascesis）？

於生命 / 物技術，而且適用於自我技術：

τέχνη ( 技術 ) 只能迎合 φύσις ( 自然 ) ，能夠或多或少地促進康復；但作為 τέχνη ，它絕不能替代 φύσις ，絕不能取而代之而成為健康本身的 αρχή ( 起始佔有 ) 。也許只有當生命本身成了某種「技術上」可製造的製作物時，才會那樣；但在這同一個瞬間裡，也就不再有什麼健康了，同樣也沒有什麼生和死了。偶爾看起來，彷彿現代人正匆忙地向這一目標奔去，即：人在技術上製造自己；如若這一點成功了，那麼，人就把他自己炸毀了，亦即把他的作為主體性的本質炸毀了，使之在空氣中爆破開來 [ ... ] ( Heidegger 2000: 297-298 )

如果技術就是一種解蔽 ( das Entbergen ) ( Heidegger 2005: 10 ) ，則以製造為導向的技術就是一種遮蔽；以傅柯來說，自我技術意在以製造的方式解蔽「自我」，從而遮蔽了生命。其結果並非使生命枯竭，倒是與現代技術一般認定它從來都是取之不盡的：「起支配作用的解蔽乃是一種促逼 ( Herausfordern ) ，此種促逼向自然提出蠻橫要求，要求自然提供本身能夠被開採和貯藏的能量。」 ( ibid.: 12-13 ) 但自我技術也可以在相同的前提下，透過主動將生命帶向盡頭的「死亡工夫」去一次提取並兌現它的能量：

我們應該慶幸自己隨手就能擁有 ( 透過自殺 ) 一種極其獨特的體驗：這是最值得關注的體驗——並不是說它不應該讓你不安 ( 或使你舒適 ) ——而是讓你能夠以此造就一種深不可測的快感，那充滿耐性和持續不斷的準備將啟發你的整個生命。( Foucault 1996: 296 )

## 五、結論：姿勢的技藝與生存美學

為了塑造出一個以主宰為形式的自我關係，就必須對生命在其形式上的可能性進行持續的投資和操縱，自我創造因此不僅意味著支配者的生產，而且為了這個生產，它必須同步生產出一個作為投資與操縱對象的被支配者。正是在這個系譜學條件中，物化作為行動的結果而出現。但物化也是因素，因為若不先行把生命表象成可支配的「物」，那種對生命形式的差異化投資和操縱就無法進行。作為因素的物化乃一認識圖式，在其考古學的條件上，它仰賴的正是

這樣一套知識（及其效應）：從整體上將生命把握為一個可表象的對象，生命乃以現成在手的方式而被表象成一件「作品」；作品以外在於行動自身的物格形態而為「技藝－製作」之產物，並透過「質料－形式」的結構而保持在它的被製作狀態中；通過伴隨此一狀態而來的技術專制，生命乃獲得它最終的工具形式。

當然，以工具形式存在的生命，正是傅柯在面對權力技術時所力圖批判的對象，也因此，他（透過自我技術）才試圖以創造另一種生命形式的方式來抵抗那被權力所生產的既定形式。但這並未從根本上翻轉權力的支配模式，倒是與此模式形成同構。本文的工作，即在為此同構關係尋找其在知識與權力上的可能性條件，並加以反思。

最後，我們將以一則提問和對它的初步探討作結：面對這個傅柯的難題，我們該如何避免在一稍有不慎便可能淪為支配模式與技術專制之共謀的情況下，重新思考一種與倫理（從而政治）緊密聯繫的生存美學課題？特別是當生命政治正以某種「自我作品化」的煽動性方式，不僅僅生產主體，而且生產持續「自我塑造」的行為效應的此刻，<sup>40</sup> 這種美學－倫理如何可能？

與傅柯從「作品－創造」和「技藝－製作」的角度出發來面對生命的方式極為不同，阿岡本有關「姿勢－潛能」（gesture-potentiality）的討論，為我們的思考提供了一個契機：

姿勢的特性在於，其中並無東西被製作（produced）或被演作（acted），而是有某種東西被持續和被維持。換言之，姿勢打開了 *êthos* 的領域，這是更切合於人的領域。（Agamben 2000: 57）

所謂製作和演作，來自阿岡本反覆引用的古羅馬學者瓦羅（Marcus Terentius Varro），其根據亞里斯多德關於「製作」（*poiēsis*）與「實踐」（*praxis*）

40 我們是否仍身處自我坦白（confession）的時代已成問題。當前的主體政治與其說是伴隨「壓抑假說」（repressive hypothesis）而來的自我解放，不如說是自我塑造。就此而論，傅柯早先的呼籲在高度響應新自由主義文化邏輯同時已成為對當代的預言：每個人都成了他自己的藝術家／藝術品。韓炳哲（Byung-Chul Han 2019: 24-25, 29-30, 31-34）認為，適合用來描述這種永恆自我優化現象的不是生命政治，而是「精神政治」（Psychopolitik）。正如生命政治中的生命那樣，這種表面上看似「自由」的精神同樣是一種屈從：那是作為自我企業主的自己對自身進行剝削的一種政治，因此「作為藝術品的自我，是新自由主義政權為了實現對它的完全利用而去倍加呵護的一種美麗的、騙人的表象」（ibid.: 37）。

的區分——前者為實現目的的手段，後者的目的則內在於自身——所進行的引申：除了可對應於製作與實踐的「做」（*facere, making*）與「作」（*agere, acting*）之外，瓦羅提出第三種行動，即含有承擔、維持等義的「持／行」（*gerit/gerere, carry on*）（Agamben 2000: 56-57）。阿岡本由此出發，認為姿勢既非製作（某物）的手段，也不是不具手段的目的自身，而是一種從合目的性（*purposiveness*）中解放的「純粹中介性」（*pure mediality*）或「純粹手段」（*pure means*）（Agamben 2000: 58-60; 2018: 80-85; 2021: xxix）。作為這種中介性的存在，生命從根本上說就是姿勢的存有，即無論如何都不是為了實現某個目的的行動，而是潛能（*dynamis*）的湧現：它不會在實現過程中完成（目標）並因此耗盡自身；相反，實現恰恰是對潛能的保存（Agamben 2021: xxxiv-xxxv）。<sup>41</sup> 這是一種以其**所能**（不同於以目的為導向的所願）而永遠處於生之契機（*vitality*）中的存有：「試想某個生命的『可生存性』（*vivibilità*）絕不會在某種『生活過了的經歷』（*vissuto*）中耗盡，而是永遠保留著生活的能力。」（Agamben 2021: xxxv，**粗體**為本文作者所加）所謂「持／行」，指的正是對自身這種「可生存性」的承擔和維持：它（作為姿勢）從來都不以「生活過了的」完成式現身，但也不是投向於未來，而是同時凝聚著過去與未來之**生存當下的可能性**，一種彌賽亞的時間性（Agamben 2021: xxxii）。就其是以復返人之潛能的方式來不斷重啟自身的可能性而言，這種姿勢的持存本身就隱含了倫理的維度，從而也才打開那更切合於人之 *ēthos* 的領域。這是一種在姿勢中不斷訴諸「我能」（*I can*）（Agamben 2018: 48-49）的生命政治，或者生存美學。

如何具體理解姿勢與潛能的這種關係？這種關係既然不同於僅具空洞形式的「行為即目的自身」，或消極的「無目的的合目的性」（*purposiveness without purpose*），則所謂「純粹手段」本身的純粹性（手段性）何在？這種作為手段的手段與技藝的關係為何？在阿岡本的討論中，舞蹈作為這種生命形式在其技藝層面上的隱喻，乃是理解此一關係的重要範式。

舞蹈作為姿勢並不產出外在的作品，而是通過身體運動的中介性，懸置

41 作為人所持有的能力，潛能始終都存在著可做與可不做的兩面性，比如歌手的潛能就表現在他也可以不唱歌，即使不唱歌也無礙於他具有歌唱的潛能。正因如此，實現才不會以完成（做）的方式而耗盡自身；只有預留不做的可能性，實現才會在伴隨重啟之可能性同時讓潛能得到保存（相關參見 Agamben 2014: 291-306）。在這個意義上，姿勢的中介性就是回到人在潛能層面上的做與不做的可能性狀態。

(suspend) 了行為與目的的關係；通過舞蹈，姿勢因此以一種不指向外部而僅僅顯現於其自身之手段性的「擅舞」(ability to dance) 之中。在其中，舞者的姿勢所展現的並不止於某個(些)動作——或者說，他並不完成某個(些)動作——而是「作為潛能的躍舞之潛力」(Agamben 2018: 82)，那是使舞蹈得以發生的敞開(apertura)之所(Agamben 2021: xxxii)。此所以某個動作能夠在指向自身前後的動作同時而充滿張力的原因，也是所有動作都並非已然完成，而能夠不斷重新開始的理由：舞者的姿勢「『中斷』和不停地反覆拾起從他的身體上湧出的動力」(Agamben 2021: xxxvii-xxxviii)。這種在其中介性存在裡的反覆中斷和不斷拾起，乃是從生命之源中對其所持續湧出的能量之承接，因而就是以姿勢的實現方式同步使潛能得到保存。就此，在那以舞蹈為喻的生命姿勢中，生存就是或隨時都可能處於它那永不枯竭的狀態，一種持續打開人的「可生存性」的倫理與政治——現代技術所認定的「取之不盡」，則是以不可生存性為代價的持續生產「可透支性」的能量開採。

透過對舞蹈藝術的分析，以及相關歷史文本的考察，阿岡本(Agamben 2018: 79-80)乃對亞里斯多德「技藝(technē, art)必然屬於製作而不屬於實踐」的觀點提出質疑：「我們將其稱作表演性的那些藝術，構成了似乎可逃脫合目的性範疇的人類行動的範例。」相形之下，在把倫理行動(實踐)本身視同藝術創作時，傅柯的技藝觀卻在相當程度上受到亞里斯多德的制約，從而使自我技術變成帶有濃厚製作色彩的概念——不過，由於與那種「創造(作用)」的立場緊密相連，因此所謂製作已非根植於希臘人的在場經驗，而具有強烈的支配意味。其結果導致原本屬於行動範疇——不論是無手段的目的或無目的的手段——的生命，變成了外在於當下自身並作為創造的結果而被投向未來的「作品」。正因如此，燈、房子或寺廟才進入他的視野，成為其生存美學中最關鍵的隱喻：這些隱喻的共同特徵不是別的，正是以其外在於行動自身的製成品形態存在。這便是何以在傅柯的討論中，那被用來對比於「不可見的技藝」(自我技藝)的一般性技藝，並非行動主體的技藝，而首先是以製作為導向的生產性技藝的原因。

當然，這些隱喻與視覺或表演藝術無關，而是當他試圖說明自我技術的美學向度時，傅柯何以恰巧選擇或僅僅選擇這類案例。相形之下，當阿岡本在其

姿勢理論中更多地以舞蹈（和部分的默劇〔mime〕、電影）為喻時，他卻也指出，即使是造形性的視覺藝術（如繪畫、雕塑），也應當從根本上視為姿勢的產物，因而從屬於一個不可表象也無法被影像所完全再現的動態整體——與傅柯那種通過表象而來並作為創造結果的靜態整體恰好相反：

甚至《蒙娜麗莎》（*Mona Lisa*）、《侍女》（*Las Meninas*）也不能被視為固定不動和永恆的形式，而是某個姿勢的片段或某部已佚電影的定格畫面，只有在這部電影中，它們才能重獲其真正的意義。〔...〕整個藝術史彷彿都在無聲地籲求將影像解放為姿勢。這正是古希臘藉由雕像掙脫束縛它們的繩索並開始移動的那些傳說所要表達的。（Agamben 2000: 55-56）

如同生命自身的行動那樣，所有的作品都應該首先被視為某個（些）生命過程的片段。不論是作為作品的生命或作為生命片段的作品，重要的是，生命乃某種就其自身而言總已經是「我能」。這種所是（能）作為一種姿勢的純粹中介性，與那種為了回應「不再是我們之所是」（Foucault 2000a: 315-316）的可能性、因而必須訴諸創造一個尚且不是的未來之我的立場有別；它是持續重啟於自身潛能之當下的可能性，一種從自身能力上不斷回溯於此能力之源泉，從而也不斷自我復返於其生存之開端的倫理與政治。本文以為，只有時刻傾聽這種「可生存性」的呼聲，並且從姿勢之所能上去給予響應，否則我們便無權也無能談論自我技術，乃至一切意義上的技術。

## 引用書目

## 一、中文書目

- Agamben, Giorgio (阿岡本) 著, 王立秋 (Wang, Li-Qiu) 等譯。2014。《潛能》*Qianheng [Potentialities]*。桂林 (Guilin)：漓江出版社 (Lijiang Publishing House)。
- Agamben, Giorgio (阿岡本) 著, 潘震 (Pan, Zhen) 譯。2021。《業：簡論行動、過錯和姿勢》*Ye: jianlun xingdong, guocuo he zishi [Karman: A Brief Treatise on Action, Guilt, and Gesture]*。上海 (Shanghai)：上海社會科學院出版社 (Shanghai Academy of Social Sciences Press)。
- Aristotle (亞里斯多德) 著, 苗力田 (Miao, Li-Tian) 譯。1993。《形而上學》*Xingershangxue [Metaphysics]*, 《亞里士多德全集》*Yalishiduode quanji [The Complete Works of Aristotle]* 第7卷, 苗力田 (Miao, Li-Tian) 主編。北京 (Peking)：中國人民大學出版社 (China Renmin University Press)。
- 。2009。《尼各馬科倫理學》*Nigemake lunlixue [Nicomachean Ethics]*, 《亞里士多德全集》*Yalishiduode quanji [The Complete Works of Aristotle]* 第8卷, 苗力田 (Miao, Li-Tian) 主編。北京 (Peking)：中國人民大學出版社 (China Renmin University Press)。
- Baudrillard, Jean (布希亞) 著, 夏瑩 (Xia, Ying) 譯。2015。《符號政治經濟學批判》*Fuhao zhengzhi jingjixue pipan [For a Critique of the Political Economy of the Sign]*。南京 (Nanjing)：南京大學出版社 (Nanjing University Press)。
- Brossat, Alain (布洛薩) 著, 洪菁勳 (Hong, Jing-Li) 譯。2008。〈傅柯的「布置」觀念〉“Fuke de ‘buzhi’ guannian” [The Notion of “Apparatus” in Michel Foucault], 《文化研究》*Wenhua yanjiu [Router: A Journal of Cultural Studies]* 6: 230-240。
- Deleuze, Gilles (德勒茲) 著, 楊凱麟 (Yang, Kai-Lin) 譯。2000。《德勒茲論傅柯》*Delezi lun fuke [Foucault]*。臺北 (Taipei)：麥田出版 (Rye Field Publishing)。
- Deleuze, Gilles (德勒茲) 著, 劉漢全 (Liu, Han-Quan) 譯。2005。《哲學與權力的談判—德勒茲訪談錄》*Zhexue yu quanli de tanpan-delezi fangtanlu [Negotiations]*。北京 (Peking)：商務印書館 (The Commercial Press)。
- Foucault, Michel (傅柯) 著, 莫偉民 (Mo, Wei-Min) 譯。2002。《詞與物：人文科學考古學》*Ci yu wu: renwen kexue kaoguxue [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]*。上海 (Shanghai)：上海三聯書店 (Shanghai Sanlian Bookstore)。
- Foucault, Michel (傅柯) 著, 洪維信 (Hong, Wei-Xin) 譯。2006。《外邊思維》*Waibian siwei [Maurice Blanchot: The Thought from Outside]*。臺北 (Taipei)：行人 (Flâneur)。
- Foucault, Michel (傅柯) 著, 賴立里 (Lai, Li-Li) 等譯。2015。《聲名狼藉者的生活：福柯文選 I》*Shengminglangjizhe de shenghuo: fuke wenxuan I [Lives of Infamous Men: Selected Works of Foucault I]*, 汪民安 (Wang, Min-An) 主編。北京 (Peking)：北京大學出版社 (Peking University Press)。
- Gros, Frédéric (費德希克 格霍) 著, 何乏筆 (Fabian Heubel) 譯。2010。〈哲學生命與藝術作品〉“Zhexue shengming yu yishu zuopin” [Philosophical Life and Artwork], 《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun [Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy]* 20(4): 11-21。
- Hadot, Pierre (哈道特) 著, 姜丹丹 (Jiang, Dan-Dan) 譯。2014。《作為生活方式的哲學：皮埃爾·阿多與雅妮·卡爾利埃、阿爾諾·戴維森對話》*Zuwei shenghuo fangshi de zhexue: piaier aduo yu yanni kaerli, aernuo daiweisen duihualu [The Present Alone is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson]*。上海 (Shanghai)：上海譯文出版社 (Shanghai Translation Publishing House)。

- Han, Byung-Chul (韓炳哲) 著, 關玉紅 (Guan, Yu-hong) 譯。2019。《精神政治學》*Jingshen zhengzhixue* [*Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*]。北京 (Peking) : 中信出版社 (CITIC Press)。
- Heidegger, Martin (海德格) 著, 孫周興 (Sun, Zhou-Xing) 譯。2000。《路標》*Lubiao* [*Pathmarks*]。北京 (Peking) : 商務印書館 (The Commercial Press)。
- 。2004。《林中路》*Linzonglu* [*Off the Beaten Track*]。上海 (Shanghai) : 上海譯文出版社 (Shanghai Translation Publishing House)。
- 。2005。《演講與論文集》*Yanjiang yu lunwenji* [*Lectures and Essays*]。北京 (Peking) : 生活·讀書·新知三聯書店 (SDX Joint Publishing)。
- Honneth, Axel (霍耐特) 著, 羅名珍 (Luo, Ming-Zhen) 譯。2018。《物化: 承認理論探析》*Wuhua: chengren lilun tanxi* [*Reification: A Recognition-Theoretical View*]。上海 (Shanghai) : 華東師範大學出版社 (East China Normal University Press)。
- Jullien, François (余蓮) 著, 卓立 (Zhuo, Li) 譯。2009。《勢: 中國的效力觀》*Shi: zhongguo de xiaoliguan* [*The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*]。北京 (Peking) : 北京大學出版社 (Peking University Press)。
- Jullien, François (余蓮) 著, 林志明 (Lin, Zhi-Ming) 譯。2011。《功效論: 中國與西方思維之間》*Gongxiaolun: zhongguo yu xifang siwei zhijian* [*A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*]。臺北 (Taipei) : 五南 (Wu-Nan)。
- Lukács, Georg (盧卡奇) 著, 杜章智 (Du, Zhang-Zhi) 等譯。1992。《歷史與階級意識—關於馬克思主義辯證法的研究》*Lishi yu jieji yishi-guanyu makesizhuyi bianzhengfa de yanjiu* [*History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*]。北京 (Peking) : 商務印書館 (The Commercial Press)。
- Marx, Karl (馬克思) 著。1995。《資本論 (節選)》*Zi ben lun* [*Capital*]，《馬克思恩格斯選集》*Makesi engesi xuanji* [*Selected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*] 第2卷, 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局 (Zhonggong zhongyang makesi engesi liening sidalin zhuzuo bianyiju) 編。北京 (Peking) : 人民出版社 (People's Publishing House)。
- 何乏筆 (Fabian Heubel)。2002。〈從性史到修養史—論傅柯《性史》第二卷中的四元架構〉“Cong xingshi dao xiuyangshi-lun fuke ‘xingshi’ dierjuan zhong di siyuan jiagou” [From the History of Sexuality to the History of Self-Cultivation—On the Theoretical Structure of Foucault's *The Use of Pleasure*]，《歐美研究》*Oumei yanjiu* [*Eur.America*] 32(3): 437-467。
- 。2003。〈自我發現與自我創造—關於哈道特和傅柯修養論之差異〉“Ziwo faxian yu ziwo chuanguanguo-guanyu hadaote he fuke xiuyanglun zhi chayi” [Self-Discovery and Self-Creation: On the Difference between Hadot's and Foucault's Concept of Self-Cultivation]，《後學新論: 後現代 / 後結構 / 後殖民》*Houxue xinlun: houxiandai/houjiegou/houzhimin* [*New Essays on Postism*]，黃瑞祺 (Huang, Rui-Qi) 主編, 頁 47-73。臺北 (Taipei) : 左岸文化 (Rive Gauche Publishing)。
- 。2010。〈哲學生命與工夫論的批注意涵: 關於晚期傅柯主體觀的反思〉“Zhexue shengming yu gongfulun de pipan yihan: guanyu wanqi fuke zhutiguan de fansi” [Philosophical Life and Critical Ascetics: Reflections on the Notion of the Subject in the Late Foucault]，《文化研究》*Wenhua yanjiu* [*Router: A Journal of Cultural Studies*] 11: 143-167。

## 二、外文書目

- Agamben, Giorgio, translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. 2000. “Notes on Gesture,” in *Means without End: Notes on Politics*, pp. 49-60. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , translated by David Kishik and Stefan Pedatella. 2009. “What Is an Apparatus,” in *“What Is an Apparatus?” and Other Essays*, pp. 1-24. Stanford, California: Stanford University Press.

- , translated by David Kishik and Stefan Pedatella. 2011. "On What We Can Not Do," in *Nudities*, pp. 43-45. Stanford, California: Stanford University Press.
- , translated by Adam Kotsko. 2018. *Karman: A Brief Treatise on Action, Guilt, and Gesture*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Foucault, Michel, translated by A. M. Sheridan Smith. 1976. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London: Tavistock Publications.
- , translated by Robert Hurley. 1978. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- , translated by Colin Gordon. 1980. "The Confession of the Flesh," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon, pp. 194-228. New York: Pantheon Books.
- , translated by Robert Hurley. 1985. *The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books.
- , translated by Alan Sheridan and others. 1988. "The Return of Morality," in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman, pp. 242-254. New York: Routledge.
- , translated by Alan Sheridan. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- , translated by Lysa Hochroth and John Johnston. 1996. "The Simplest of Pleasures," in *Foucault Live: Interviews, 1961-1984*, edited by Sylvère Lotringer, pp. 295-297. New York: Semiotext(e).
- , translated by Robert Hurley and others. 2000a. *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, Volume 1, Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. London: Penguin Books.
- , translated by Robert Hurley and others. 2000b. *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, Volume 3, Power*. Edited by James D. Faubion. New York: New Press.
- , translated by David Macey. 2003. "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador.
- , translated by Graham Burchell. 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. Edited by Frédéric Gros. New York: Palgrave Macmillan.
- , translated by Graham Burchell. 2007a. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Edited by Michel Senellart. New York: Palgrave Macmillan.
- , translated by Lysa Hochroth and Catherine Porter. 2007b. "What is Critique?," in *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer, pp. 41-81. Los Angeles: Semiotext(e).
- , translated by Graham Burchell. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Edited by Michel Senellart. New York: Palgrave Macmillan.
- , translated by Graham Burchell. 2011. *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II: Lectures at the Collège de France, 1983-1984*. Edited by Frédéric Gros. New York: Palgrave Macmillan.
- Hadot, Pierre, translated by Michael Chase. 1995. "Reflections on the Idea of the 'Cultivation of the Self'," in *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, edited by Arnold I. Davidson, pp. 206-213. Malden, MA: Blackwell.
- , translated by Michael Chase. 2002. *What Is Ancient Philosophy?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.