

## Foucault's Actions and Thoughts: A Panel Discussion and Notes

Dai-Wie FU  
Yuan-Hong CHU  
Yu-Lin CHIANG  
Kai-Lin YANG

### 傅柯的行動與思想： 座談會引言、討論、與註腳<sup>\*</sup>

傅大為<sup>\*\*</sup>

朱元鴻<sup>\*\*\*</sup>

江玉林<sup>\*\*\*\*</sup>

楊凱麟<sup>\*\*\*\*\*</sup>

\* 感謝：這個座談會的人力支持與經費，來自傅大為的國科會專書寫作計畫「基進知識分子：一個當代史的研究」（MOST 110-2410-H-A49A-516 -MY2），並特別感謝本計畫助理王珮瑩、邱盈暄的大力協助。

\*\* 傅大為，陽明交通大學科技與社會研究所榮譽教授。聯絡方式：[dwfu@mx.nthu.edu.tw](mailto:dwfu@mx.nthu.edu.tw)。

\*\*\* 朱元鴻，陽明交通大學社會與文化研究所榮譽教授。

\*\*\*\* 江玉林，政治大學法學院教授。

\*\*\*\*\* 楊凱麟，臺北藝術大學藝術跨域研究所教授

## 「傅柯的行動與思想座談會」（2023/6/30）主旨

傅柯（Michel Foucault）研究曾經在臺灣過去有幾波熱潮，但近幾年似乎稍為退燒，而過去常比較熱中於討論傅柯一生前後的思想與哲學的各種角度，還有翻譯傅柯的努力。我們目前這個座談會的重點略有不同，除了傅柯的思想與實作（practices）外，我們也希望重視他的行動（actions）。作為一位基進知識分子（radical intellectual），他的一生有很多特別的行動，無論是集體或比較個人的行動，而這些行動也常與他的思想、文字、還有身處的時代脈絡都有關係，我們也希望在這個座談會裡討論到這些面向。

### 主持人（傅大為）：

謝謝各位。在這個夏天這麼熱的天氣，到陽明山上來，地方也不好找，不好意思。但我想初衷是希望能夠開一個實體的座談會，達到一些密集的互動。

今天有陽明交通大學的朱元鴻老師，政大法律所的江玉林老師，還有北藝大的藝術跨域研究所的楊凱麟老師，還有我，我們四位來做引言。與談人方面除了李茂生之外，我們也找了長榮應用哲學系的洪菁勵老師，還有東吳大學法學院博士後研究員薛熙平老師、中央大學哲學所的黃雅嫻老師、以及中正紫荊不分系學士學程洪靖老師。還有一些其他的朋友，到時候在自由討論的時間，也都非常歡迎能夠提出問題或者提出評論等等。

後來我也發現，我們今天在座有好幾位是留法的，不只是楊凱麟，另外，你左邊再左邊，那兩位都是留法，剛好都坐在一起（笑）。起碼有幾位留法人在這個英語影響的主流地區裡面，談傅柯他過去的一些行為和行動跟思想。那我們現在就開始，第一位請朱元鴻老師做十五分鐘的引言。

### 朱元鴻：

各位同好，下午好。今天我給的題目，大概是在 2015 年的時候，在另外一個會議場合發表過的一些東西為基礎（朱元鴻 2015）。那今天的內容呢，裡面有些新問題，蠻有差別。在那個時候，我的文章還沒有跟傅柯在伊朗書寫之後的 1980 年到 1984 年的法蘭西學院（Collège de France）演講的內容，以及他後來對康德（Immanuel Kant）評論法國大革命的詮釋連結起來。特別是在法

蘭西學院的演講中，對於所謂的「精神性」有很多深入的考察。像《主體的詮釋學》（*L'herméneutique du sujet*, 2001），他的研究是很精彩的。這種精神性的鍛鍊，以及哲學作為一種生活，這些精彩的考察，今天在這個會議上重新回顧這個問題非常有意思。

但是重新閱讀這些，思緒變得比較複雜，一直到我們下一位的引言人，楊凱麟的引言稿出現，才給了我一個焦點。也許有一些問題或許可以很好地理解，比如當傅柯遭遇到歷史政治事件時的狀態，以及與考古學或系譜學研究之間的關係究竟是什麼？傅柯在伊朗的報導內容實際上引發了很多負面反應。這次我們不會深入討論這些，因為有的批評非常粗暴。然而，有些批評我覺得我可以同意。比如像「不著邊際、不夠批判的熱情」（boundless and uncritical enthusiasm）這樣的評論，傅柯對於某些問題有些不著邊際，不夠批判，這是我閱讀時自己會承認的。有些批評意見多多少少有些道理。傅柯在伊朗的涉入，例如有篇紀傑克（Slavoj Žižek 2008）的文章，來比較傅柯和海德格（Martin Heidegger）在 1933 年到 1934 年納粹期間的作品，但他主要的興趣與篇幅是在海德格的。然而慢慢我們發現，當這些思想家碰到政治歷史事件時，傅柯他自己跟李歐塔（Jean-François Lyotard），都曾回顧康德在面對法國大革命時候的熱情。那麼從康德面對法國大革命，到科拉科夫斯基（Leszek Kolakowski）精彩的說明其實更大規模的這種瘋癲，可能是 1920 年代的俄國以及西方的知識分子，對於發生在俄國的共產主義革命的熱情（Kolakowski 2004）。當然到後來悲慘的狀況以及那個弔詭與幻滅的規模就遠比傅柯的伊朗熱情更嚴重。其實傅柯雖然說他去做了報導，訪問伊朗兩次，他還是沒有直接被捲入那個比方說雅各賓派與反革命之間生死的鬥爭。<sup>1</sup> 其實 1979 年 5 月以後，他就絕口不提伊朗了，直到他 1984 年去世，五年的時間，不是很長。

我並不反對所謂的「傅柯的伊朗瘋癲」（Foucault's Iranian folly）。這是我今天要談的內容，我覺得 folly 這個詞，尤其是在碰到政治歷史事件時候的當下判斷，是個很大的問題，我們今天才思考到。這個時候說到的 folly，那不純粹是負面地說他的瘋癲或愚蠢。事實上大概從文藝復興時候，伊拉斯摩斯（Erasmus）的《愚神禮讚》（*The Praise of Folly*, 1511），直到法國當代哲

1 此指法國大革命後期（恐怖時期）雅各賓派與反革命的鬥爭。

學家，德勒茲（Gilles Deleuze）與德里達（Jacques Derrida）最後也都在思考 *Bête, Bêtise* 這些問題，<sup>2</sup> 你就會知道這個問題哲學意涵很高，可能到現在我們都還不見得能窮盡其意涵。

我們下面一位引言人，凱麟，會提到很多對傅柯伊朗報導的批評，並響亮地反詰，是真的嗎？但是我會說，在某些關鍵問題上的批評，是真的。比方說傅柯對於何梅尼（Sayyid Rūhollāh Musavi Khomeinī）的判斷，直到他 1978 年 11 月那篇報導，他寫到：「流亡在外 15 年，何梅尼不在場…何梅尼不是個政治人物，將不會有個何梅尼政黨，將不會有個何梅尼政府…」（Afary and Anderson 2005: 222）。<sup>3</sup> 其實大概在不到六週，他這些判斷就被顛覆了：4 月 2 日，新成立的伊斯蘭共和國在一項公投之後在全國成立革命委員會，展開大規模速審速決的浪潮，處決包括沙王時期的官員、同性戀、娼妓、婚外通姦的婦女、伊朗共產黨（Tudeh Party）黨員。而何梅尼也終究如其所願地建立了一個全部由非經民選的年長男性神職教士組成，集行政、立法、司法權於一身的「監護委員會」統治的伊斯蘭共和國。

我這邊引註幾個例子，例如早在 11 月初，憤怒投書抗議的伊朗女性 Atoussa H. 對於傅柯被「穆斯林精神性」感動而展望一個取代沙王壓迫專制的「伊斯蘭政府」感到惱火。她質問：「為什麼伊朗人只配在資本主義獨裁者與宗教狂熱主義兩者之間選擇？法國左派們，傅柯為例，可知道在何梅尼道德秩序之下，依據《可蘭經》（*al-Qur'ān*）的「精神性」對於女性與少數意味著什麼？左派們必須知道伊斯蘭律法對於渴望變遷的社會有著窒息性的壓迫份量，切莫讓自己被誘惑著去夢想一種比疾病更慘的治療！」（Atoussa H. 2005）。這種抗議事實上透露的是，伊朗的女性其實有著比傅柯更為敏銳的、對於可能要來到的伊斯蘭政府，更深刻的瞭解與害怕。

2 Bête 直譯英文為「beast」；直譯中文為「獸」。Bêtise 直譯英文為「stupidity」；直譯中文為「愚蠢」。德勒茲（Deleuze 1969: 196）在 *Différence et Répétition* 開啓了這兩個字彙糾結的哲學問題意識。德里達（Derrida 2009: 136-186）再以“The Beast & the Sovereign”為題，他最後兩年（2001-2003）的 Seminar，深入回應了德勒茲這項議題：我們大約不會用「獸行」指稱鱷魚或虎狼的天性行爲，大約也不會指稱春天湧動的蜂蠅或蟲蟻「蠢」。因此 bêtise 並不用於 bête 而是形容人的思想行爲，而且並非指單純的過失，也非由知識多寡判分，更可能是出於制約而導致的「不明」或無法判斷（尤其見「volume I, fifth Session, January 30, 2002」以及「sixth Session, February 6, 2002」兩講）。

3 出自傅柯原本刊登於 *Corriere della sera* 的“The Mythical Leader of the Iranian Revolt”（1978/11/26）。

其實何梅尼在此之前有許多發表。如果真正仔細去讀的話，不至於讀不出他在政治上的野心，以及他那種非常專制的色調。所以說，這裡有點難以解釋，就像是博留（Alain Beaulieu）打了個比方：好像海德格說他「忘了」讀希特勒（Adolf Hitler）的《我的奮鬥》（*Mein Kampf*, 1925）（Beaulieu 2010）。差別在於，伊朗女性對於何梅尼之前的書寫裡面展現的政治野心，以及專制語調的這些東西，是知道的，而這部分傅柯卻真的沒有反應。那麼，我覺得這是 beyond apology，不太必要去為他辯護。還有一個比較重要的，就是 spirituality，「精神性」。這個詞彙，最早出現大概就是在 1978 年的著作裡。最主要的是在他的伊朗報導中，有三、四處提到，跟不同的東西關聯。有的時候指的是那種赤手空拳不畏死，站出來抗拒沙王的鎮壓。所以說，在這個時候你要去找尋伊朗報導中的「政治精神性」，其實你會不太清楚確切的意涵是啥。根據後來許多人的考察，他們找出來它最主要的來源是，深受傅柯所閱讀的幾位作者的影響：像是沙里亞蒂（Ali Shariati），受第三世界解放論述（毛澤東、卡斯楚、法農）影響，宣稱什葉伊斯蘭宗教即具有被壓迫者反抗政府的革命性格；還有柯賓（Henry Corbin），本質論地認為真正的伊斯蘭精神性保存於內傳奧義的伊朗什葉教派，允諾並保證能夠徹底改變主體性的精神生活。這幾位著名的東方學者（Orientalist，也是東方論者）直接影響了傅柯的伊朗準備。傅柯到了 1982 之後的法蘭西學院演講，我們清楚發現，例如《主體的詮釋學》其實是很有力量的考古學的作品。從他「精神性」這個概念，我們可以讀到跟古代雅典的蘇格拉底（Socrates）、柏拉圖（Plátōn），跟早期羅馬時代的斯多葛主義（Stoicism）的關連，以及大概 2 至 4 世紀的早期基督教思辨，我們讀到他非常精彩的考古學分析（仍在西方脈絡裡，而不曾觸及古波斯或伊朗）。這些演講與著作讓我們回頭理解，讓我們知道、熟悉他說的精神性指涉什麼。但是你如果真的去看這個詞彙剛被他引入使用在 1978 年的伊朗報導裡面，你不會有那個理解的基礎。

其實傅柯的考古學或系譜學的這種力量和嚴謹性，不在的時候很多。我舉個例子，《性史》（*The History of Sexuality*）是部考察西方「性科學」（scientia sexualis）論述的考古學，為了反襯而囊括指涉其他文明，舉凡中國、日本、印度、古羅馬、阿拉伯穆斯林等許多社會都有講求快感的「性愛藝術」（ars erotica），這個含糊籠統的概稱卻不曾受到考古學的關注。傅柯在關於中國性

實踐方面所唯一援引的漢學家高羅佩（Robert van Gulik）卻並未強調傅柯界定「性愛藝術」的快感向度。將古代中國社會以養生及維持氣的平衡來看待人類性實踐的天道觀，或宇宙論框架轉渡到講究快感的「性愛藝術」範疇，是很有問題的。這裡談不上考古學，反而是一種尋求建構西方對比的東方論。他去日本與禪宗的交會也是如此，在伊朗報導裡的精神性也是如此。我們都會覺得那是跟考古學截然不同，或者是考古學的不在場，而他尋求的是其他的作用，但明顯不是、也不合於考古學的一種論述模式。

在 1983 年 1 月 5 日法蘭西學院「自我與他者的治理」課程開場的兩小時演說，傅柯討論了康德 1798 年 “An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?” 一文（收錄於 *Der Streit Der Fakultäten* 一書的第二部分）反省面對法國大革命發生時的熱情。法國大革命自 1794 年的波折，令整個普魯士思想界在議論革命究竟是什麼？康德這篇文章提出如何回答「人類是否持續進步」這個問題。對康德來說，革命是否成功，或是其間發生了什麼周折，並非重要的問題。有意義的重要問題是，進步的根據在於所有旁觀者心中所引起嚮往的同情，近乎熱情。憧憬革命的熱情，一種歷史的記號，因而革命成爲不會被遺忘的事件。

大約在同時或稍早，李歐塔對於康德 “The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Law” 一文（亦收於 *Der Streit Der Fakultäten* 一書的第二部分）也做了極爲深入的哲學探討。李歐塔與傅柯兩人同時聚焦於康德的兩個關鍵詞彙：「歷史的記號」（*Geschichtszeichen*）與「熱情」（*Enthusiasmus*）。<sup>4</sup> 李歐塔尤其回顧了康德《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*, 1790），深入分析審美感覺裡的「崇高感」（*sublime feeling*），並將審美感覺的對象換做歷史—政治的對象（*historico-political object*），精采地延伸補遺了康德的第四批判：他稱之爲「康德的歷史批判」。

康德第三批判裡對於優美與崇高的討論，哲學上的重要性在於將審美

4 李歐塔於 1981 年 4 月受 Jean-Luc Nancy 與 Philippe Lacoue-Labarthe 之邀請於 École Normale Supérieure 發表論文，日後收入《熱情：康德的歷史（政治）批判》（*L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire*, 1986）。稍後於 1982 年於 The Center for 20th Century Studies 發表論文 “The Sign of History”，收錄於 Andrew Benjamin 所編輯的 *The Lyotard Reader*。在主題、文獻相同而時間跟傅柯 1983 年 1 月演講如此接近，我好奇兩位是否曾有某種形式的交流，但找不到任何相互指涉的線索。

經驗的對象去實在化（de-realizing），亦即，審美感覺在於主體的反覺判斷（reflective judgment），而非內在於可以實證的客體。同樣的，歷史—政治的認知對象，也不具有「在其本身的實在性」（reality in and of itself）。伴隨著事件而生的情感，本身即是歷史的記號。持續發生中的事件，我們對於即將發生什麼，不僅沒有直觀的經驗資料（Gegebenes），思辯推測的對象也是空的，亦即不具直觀內容的概念，或應稱之為思辯的「超驗觀念」（idea）。事件發生（begebenheit），並沒有證實（beweisen）什麼，而僅僅是暗示了（hinweisen）什麼，其本身並非進步的理由或根據，而僅僅是給出了歷史的感覺或標記。在所有旁觀者心中所引起嚮往同情的，不是歷史周折中的革命現實，而是事件的發生。事件發生超乎想像力能夠呈現的能力，又牽涉著「我們」主體的未來目的，引起的緊張，一種強烈的情感。這種情感本身對即將發生的未來是盲目看不見的，因此並不能滿足理性；而因為想像力脫韁，甚至有點接近瘋癲。這種歷史—政治的熱情，是慾望／願望的超限，是透過超驗觀念來集結想像力與理解力而伸展的力量，遠超乎感官所獲致的經驗。這就是法國大革命的旁觀者所經驗的狀態。

超乎尋常的大變局，想像力不克捕捉其形式（formless），悟性不足以理解其輪廓（without a figure）；旁觀者所經驗的熱情，是遭遇這樣事件對象時擺盪於緊張與著迷的感覺思維。但這種感覺思維卻並不給出任何確定的知識。

李歐塔精闢補遺的《熱情：康德的歷史（政治）批判》（*L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire*, 1986），或許幫助我們領悟備受批評的「傅柯的伊朗瘋癲」（Foucault's Iranian folly）：其中對不可預見、沒有腳本的重要關頭事件的熱情與盲目，以及遭遇弔詭之悵然；或許也幫助我們理解「海德格的納粹瘋癲」，或是科拉科夫斯基提議剖析 20 世紀衆多「文化菁英的共產主義瘋癲」。我們不能忽略每一個瘋癲案例的時代獨特性，有些是在革命事件爆發之時燃起旁觀者熱情，有些是在革命幻滅政權崩潰之際給出歷史進步的感覺。但無論種類，思想人物遭遇到歷史政治事件的熱情，確實有潛力成為另一部「瘋狂史」的主題。

我現在講的，就是某種你根本還沒有任何機會，也沒有著手去做所謂的考古學研究，當你面對重大政治歷史事件的時候，還沒有在思想上能夠具有明

晰的理解（*understanding*），就是當悟性尚無法掌控，想像力也不克想像將會發生的事，卻由某種觀念接手，具體產生的某種熱情，這種熱情確實是李維（Bernard-Henry Lévy）形容傅柯伊朗報導的「不著邊際、不夠批判的熱情」。只是我不同意李維把這當作傅柯的某種重大錯誤或過失（*main error*）。晚期傅柯與李歐塔都藉著康德申論了這是個值得我們更認真看待的判斷問題，而非單純的過失。當然這是個不同於考古學的問題。

主持人（傅大為）：

好，謝謝。那接下來按照原來的議程，請江玉林老師報告。

江玉林：

首先，我要感謝傅老師的邀請，大家好！今天我很榮幸來到這裡和大家分享我對傅柯的一些想法。我將講述三個方向：首先是我對傅柯的理論的一些想法，並讓大家知道法學對於傅柯研究的狀況；第二點是我對傅柯思想，特別是思想與行動的看法，這主要總結在我引言稿的第一段，第二段則是討論傅柯在權力研究上，經過什麼樣的事件，讓他做了一個翻轉。第三點是作為一個法學者，當我們在閱讀傅柯時，我們希望從中獲得什麼，並將其用來反省法律的發展。

讓我們先來談談第一點。李茂生老師在 1991 年回來，那時我剛好是碩士班一年級，他每次看到我就是罵我，因為當時我的碩士論文是處理康德的法哲學，而康德正是傅柯批判的對象。李茂生老師是臺灣在法學界引進傅柯理論的第一人。他是從監獄學、《規訓與懲罰》（*Surveiller et punir*, 1975）、《性史》這些早期著作著手。後來我去德國念書，我選擇幾個題目給指導教授，最後跟他說我要做傅柯。我指導教授是很 *open* 的，說要研究什麼都 OK，重點是要跟法學有關。我的指導老師專長在國家學、法律哲學、公法、德美比較憲法，所以我就是在他的研究領域中找題目，最後聚焦在 *rule of state*、*rule of law*，憲政國家、法治，並且從傅柯的研究去反省 18 世紀以後法治的發展。特別是美法大革命，還有 1945 年德國《基本法》建立之後，發展出來一些新的憲政國家所面對的實質問題。這個問題也剛好呼應後來傅柯特別是在 1977、1978 在法蘭西學院裡講生命政治（*biopolitics*）的一些發展，特別是跟新自由主義，或是

剛剛朱老師談到法國大革命的問題，其實都可以在這裡找到一些脈絡。以上主要是跟各位介紹一下我對傅柯研究的一些出發點。

那麼第二點，就是跟大家談到我對傅柯的理解。先做一個總結，並且特別是呼應今天的主題：傅柯一向以來都是標榜權力關係的研究，但是權力關係其實有一個很重要的一個參照點，就是權力跟抵抗始終是綁在一起的雙生關係。可是他的抵抗——在我的閱讀過程中，發現他跟法國大革命、美國革命相較——基本上不是說他不行動，而是說他比較偏向沒有提出積極的改革方案。所以在這個意義上，有人批評他是光說但是沒有具體作為。

順著傅柯他自己的想法，所謂的抵抗：就是從發展的脈絡，指出你在權力關係的運作上，採取什麼樣的路線？或是從系統的觀點，指出你從過去到現在的權力關係發展上，到底選擇什麼樣的路數、用什麼樣的方法？只要指出來這些權力運作的途徑，其實就已經存在解構以及抵抗的可能。至於接著要採取哪些方式來挑戰權力關係？我覺得他是採取開放的態度。

對傅柯來講，他的抵抗方式是不斷地挑戰，挑戰社會，特別是文化所累積而成的一些習慣。傅柯所理解的批判，與康德有很大的不同。康德的批判是要我們通過理性去找出界限所在，然後知道哪些可以做、哪些不可以做。但是從傅柯的角度，找出這個界限是如何形成，之後就是我們挑戰的開始。所以傅柯跟康德，在批判的理解上有很大的差別。

從上述要如何理解權力或者批判的角度來看，傅柯曾經面臨很大的轉折。這就是我在引言稿第一部分跟大家提到的事件，這在傅老師的引言也有提到。傅柯在後來的一些座談或者訪問裡，曾經說他以前也是跟歐洲人一樣，覺得權力就是一種財產，它是一種爭奪的對象，可以通過各種方式去爭取、去篡奪。然而就在他親身經歷「監獄信息小組」（GIP, Groupe d'Information sur les prisons），並且接著在參觀阿提卡（Attica）監獄之後，他對權力的理解就開始轉向，認為權力不應該是像傳統歐洲人所想像的，也不應該是像傳統的法律人所想像的：權力不應該是一種商品。他認為，權力應該擁有更積極的生產功能。所以當他參觀阿提卡監獄之後，他對自己的提問是：到底是什麼樣的歷史機制，或者說是什麼樣的一種社會運作機制，能夠促成這樣的監獄？這樣的監獄，無論是從建築的角度也好，或從功能的角度也好，它究竟要達到什麼樣的目的？

當它在尋求立法機構編列預算支援的時候，它是用什麼樣的理由去說服國家、社會必須要投資？這些問題最後就是用《規訓與懲罰》這本書來回答。

權力本身就是具有一種生產的功能。它的生產特性就在創造效率。1975、1976年，特別是1976年《性史》發表之後，傅柯也漸漸受到當時的一些批評：你講的其實都是可以的，可是我們歐洲文明和社會到現在的所有發明，還面臨到更重要的問題——就是國家的問題。你總不能跳過國家而只講這些規訓權力。你講得很開心，可是面對這個國家機器，你要怎麼樣去看待它？規訓權力是沒辦法解決、釐清國家的現狀。此外，傅柯在1978年還有另一個權力的轉向，就是從生命政治，重新去思考權力的作用。這點其實在他1976的《性史》結論就已經提出了。簡言之，解剖的政治與生命的政治是一體兩面的。當我們在進行規訓權力運作的同時，亦即從個體的觀察記錄所得到的資料，可以匯聚成一個整體的統計數據。這種統計的結果所直接對應的對象就是人口。而要如何控制人口、調節人口，就促成16世紀以來歐陸的一個巨大變革，就是現代國家的出現，還有連帶著國家對內管制的總體警察行政。

當時的警察跟我們今天講的以治安維持、犯罪防治為主要任務的警察，兩者截然不同。16至18世紀的警察，相當於我們今天講的行政。我們今天行政院對內主管的一切行政，其實都是16至18世紀警察的工作。當時它們的核心目標就是人口的幸福。而這種以國家、警察的規劃角度去確認、定義幸福的這件事情，間接、或者直接促成歐美革命，並且要跟國家對抗，爭取個人自己對幸福、快樂的權利、利益。所以你可以看到在美國《獨立宣言》裡面，它就說「the pursuit of happiness」，在當時的文化歷史脈絡裡面，就是要跟警察爭奪幸福的定義權。

以上是第二部分談到傅柯權力研究的轉向。簡言之，除了1970、1971年，兩個監獄經歷事件的反省，其實還可以再加入1975、1976年兩本書出版後面臨到外界的反應，都是在探討到底權力跟國家的關係是如何？這是我對傅柯研究的一些想法。

最後第三點要談的，就是傅柯的研究跟法學——不管是當代的法學，或者說在傅柯那個年代的法學——有哪些關係？我這邊簡單講一點：法學者或者在做法律思想的研究，其實也面臨跟傅柯同樣的轉向。當傅柯說我們對權力的研

究，不應該侷限在傳統的主權或說法律的角度，而要改從規訓，甚至要從生命政治的角度去做的時候，其實在 1978 年美國塞爾茲尼克（Philip Selznick）、諾內（Philippe Nonet）所發表的《變遷中的法律與社會：邁向回應式的法律》（*Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*）也提到類似的觀點。塞爾茲尼克法律分析立場是社群主義。在這本書裡，他們認為從 16 世紀到 20 世紀，法律的發展也歷經了三個轉向。

第一個轉向，呼應傅柯的主權權力觀：法律的特色在壓抑，並且是以爭奪國家權力、主權為劇場。而第二個轉向，以法國大革命為例，則是反過來要透過法律去監督、限制國家權力，從而形成 rule of law 的發展。這在《變遷中的法律與社會》裡被稱之為自主型的法律（autonomous law）。也就是說，法律不僅是單面地由國家透過法律來壓制人民，法律本身也成為人民用來監督、限制國家權力的工具。法律本身具有一種雙向的作用。另外在 19 世紀也出現第三個轉向，特別是社會革命、勞資衝突之後，法律也捲進了社會革命浪潮。法律必須要積極回應社會問題、勞資問題，甚至像公共衛生的問題，都要成為法律關心的政策主軸。所以塞爾茲尼克認為，因應 19 世紀勞資問題與社會主義發展，法律形成具有積極回應社會需求的功能思維，而這個功能就是傅柯所講的治理性（governmentality）。

最後一句話總結：塞爾茲尼克跟傅柯各自提出的法律發展模型與權力的不同作用型態，兩者到底有什麼特別連結的地方？我在引言稿的表格（參見表 1）提到憲政國家的權力建築學（江玉林 2007）。簡單地說，在現今的 rule of law 或是法治國的秩序裡，它其實已經悄悄地運用傅柯規訓權力的技術來監督限制國家權力。細節待會有時間再跟大家分享。謝謝。

與警察互動	主權權力	規訓權力	治理權力
權力政治	警察政治	解剖政治	生命政治
權力效果	鎮壓反抗；形塑守法的國民、公民	監控身體	調解人口
權力正當性	秩序	效率	安全
權力規則	壓抑	監視	管制
權力作用	一般化	個體化	整體化
權力技術	法律、命令、義務、懲罰、強制	全景敞視主義：階層化的監視、規範化的懲處、審查	策略、成本效益分析、風險評估、統計學、措置
權力相伴效應	警察國家 v. 法治國家；臣民 v. 法的主體 / 權利主體	憲政國家的權力建築學	治安警察 v. 行政管制、福利國家 / 社會國政策

表 1<sup>5</sup>

### 主持人（傅大為）：

謝謝玉林清晰的報告，還有一些圖表。那我們下面就進入到我們第三位引言人，有點回到第一位元鴻所提的主題。我們分別是一、三的題材比較類似，二、四的題材又比較類似，避免過於集中。那我們現在請凱麟來給我們談談伊朗革命與傅柯的正式介入。

### 楊凱麟：

午安。感謝大為老師出來舉辦今天的座談。我自己大學時受到大為老師「邊緣戰鬥」與「科學革命」的許多文章所啟發與鼓舞，也讀了不少他的論戰文章，當時的大學生活真的好熱鬧、有許多振奮的時刻。從那時起，我就對於傅柯深深的著迷，剛好，兩人都是姓傅。

傅柯的伊朗介入被許多人大力批評，作為傅柯的研究者，今天我希望多少能為傅柯說情，在很有限的時間裡，試著以考古學方法來說明「伊朗」究竟對傅柯意謂著什麼？

1977年伊朗爆發反對國王巴勒維（Mohammad Rezā Pahlavi）的群眾運動，政治與社會情勢在兩年間天翻地覆：無止境的街頭示威，內政完全失控，君主專政被廢除，國王逃亡而且客死異鄉，被流放的宗教領袖何梅尼返國，對不服從者發動內戰，反對者被大量處決。1979年11月《伊斯蘭共和國憲法》成立，何梅尼成爲「最高領袖」，同一時間，伊斯蘭激進派學生佔領德黑蘭的美國大使館，武裝脅持52名使館人員長達444日，於是美國與伊朗的衝突表面化。幾個月後（1980年9月），伊拉克軍隊入侵伊朗，長達八年的兩伊戰爭開打。

伊朗這個國家非常古老，地底蘊藏著龐大石油產能，軍事武力排名世界第五，現在它在熱鍋中沸騰。人類文明的所有元素似乎都在鍋裡翻滾與對抗：政府與人民、伊斯蘭教與猶太或基督教、軍隊與民衆、君主與民主、共產主義與民族主義、美國與蘇聯、宗教與政治、現代化與傳統文明、世俗（工業化）與宗教信仰、現代與古代、西方科技與文化認同、古典觀念與前衛生活……。

這些衝突與對立活生生地在這個曾經被稱爲波斯（Persia）的古老國家上演。傅柯充滿興趣，自願成爲報導者，在1978年兩次前往伊朗，總共寫了10篇「現場報導」，在他的《言與寫》（*Dits et Écrit, III*）論文集集中，跟伊朗有關的文章，總共有15篇。

不管在當時或後來，都有不少人批評傅柯的伊朗「介入」。理由很多，包括傅柯支持何梅尼（這被等同於海德格支持希特勒）、不懂伊斯蘭文化、以神學的「精神性」概括伊朗革命、以西方觀點評斷中東情勢等等。反正「伊朗報導」有滿滿錯誤與誤解，傅柯莽撞、天真、粗魯而且危險。簡言之，傅柯笨蛋，或傅柯瘋顛。

真的嗎？

先來看看1978年的傅柯倉庫裡已經配備什麼軍火？在什麼「戰鬥位置」上？到這一年爲止，他由《古典時代瘋狂史》（*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961），經《詞與物》（*Les Mots et les Choses*, 1966）與《知識考古學》（*L'archéologie du savoir*, 1969），到《知識的意志》（*La volonté de savoir*, 1976），長達15年的著作出版已經將他的「考古學」發展到頂峰。我們應該由考古學方法來理解傅柯的伊朗「介入」，而不是把他關於伊朗的書寫剝離出

來，以後來的局勢發展來檢驗他是不是先知，或者質疑在 15 篇短文裡他能不能為伊朗提出一個烏托邦藍圖，或者甚至傅柯是不是有曝露任何一丁點的白人男性歐洲中心主義與反伊斯蘭傾向……。

那麼，什麼是傅柯的考古學？這不是今天能簡短說明的問題，但我們或許可以由二個面向來嘗試理解傅柯的伊朗介入：

一、伊朗是一個考古學現場。現代化與古代的多重衝突與碰撞已經使伊朗進入了一個傅柯時刻，1978 年的伊朗跟其他考古學事件的最大不同在於，它不是已經過去的檔案，而是活生生的歷史生成學，是歷史正要開始的斷裂點與新事物可能進場的門檻。

這是傅柯在過去十五年來花費無數心力，透過瘋狂、監獄、文學、性特質、知識型所一再描寫的歷史獨特時刻，但這些都只是一種「檔案的存在」。都是已經逝去的事件，都只是登錄在語言平面上、被話語化的歷史斷裂點與不連續性。但伊朗不一樣，它是活生生的考古學現場，還沒有被檔案化，還沒有完全被話語捕捉，暴動與騷亂本身成為立即的可見性，歷史仍然處在一種液態、可折曲與「將臨」（to come）的潛能與虛擬狀態。簡言之，伊朗是一個「傅柯時刻」。請注意，並不是因為傅柯「介入」了伊朗革命所以有一個傅柯時刻，而是更戲劇性的，傅柯本人進入了他一生所描述與分析，而且本來只登錄在檔案與話語中的傅柯時刻與考古學現場。這是哈姆雷特這個角色在《哈姆雷特》（*Hamlet*, 1623）第三幕第二場的劇中劇，哈姆雷特進入了他自己的劇場之中。如果引述元鴻的「傅柯的伊朗瘋顛」論點，傅柯甚至不只是倍增、加倍了自己的問題，傅柯在「傅柯之中」，這更是「傅柯在『傅柯的瘋顛』之中」。正是在這一個無窮自我指涉的時刻裡，我引用傅柯的「伊朗報導」，「既在歷史／故事之外也在歷史／故事之中」（*hors d'histoire et dans l'histoire*）（Foucault 1979: 791）。

二、哲學的態度（*attitude*）或倫理型（*êthos*）。傅柯在 1984 年非常著名的文章〈何謂啓蒙？〉（“*Qu'est-ce que les Lumières?*”）裡，很明確地指出了康德所揭啓的現代性問題。而且自康德以後，這已經成為每一代哲學家都必須自我提問的問題，因為康德首次揭露了一種啓蒙的態度，其明確與「我們自身」有關。從今爾後，一個不斷自我差異化的（主觀）時間性成為活體哲學的重要

課題，思考就是今日思考與思考今日，而且「今日」並不只是作為一個抽象的時間概念，而是涉及「我們自身」。這意味著一種與時間絕對關連且激進的差異哲學，「對『今日』如同歷史中的差異與如同獨特哲學任務的動機來反思」（Foucault 1984: 568）。

我曾在《分裂分析福柯》中指出，傅柯思想的最大啟發之一，在於指出「認識汝自身的不二法門，就是繞經比最遙遠更遠之地折返」（楊凱麟 2011: 160）。如果伊朗充滿無數的困惑與無數的可能，如果伊朗這個既古老又想現代化的國家在 1978 年進入了一個決疑的時刻，充滿悖論與弔詭，暴亂與事件到處湧現，那麼這也意謂著它打開了一個考古學時刻，歷史的差異化時刻即將啟動。

就如同啟蒙是康德必須回應的問題，現代性是波特萊爾（Charles Baudelaire）必須回應的問題，對 1987 年的傅柯而言，伊朗就成為一個他必須思考的、屬於哲學家傅柯的「現前」，而且要求他回應的問題。

這是為了能擺脫自我、主體轉型、另類思考與問題化我們所思所必須面對、涉入危險且付出代價的稀罕時刻。傅柯將這種哲學姿態稱為「我們自身的批判存有論」（*ontologie critique de nous-mêmes*）。在傅柯的最後一篇伊朗文章中（這是最重要的一篇），他的結論是：

知識分子，我是。[.....] 當特異性被激起，保持敬意，一旦權力違犯普遍性，保持不妥協：因為必須全然戒備，在歷史稍下方，斷裂與動盪歷史之物，而且在政治稍後方關注應該無條件限制它之物。無論如何，這是我的工作；我不是第一個亦非唯一這麼做的人，但我選擇做。（Foucault 1979: 794）

伊朗革命對知識分子是一個邀請，但，是哪一種？至少，是邀請我們再思考與再問題化我們自身的那一種。

最後，我想回應元鴻的評論。伊朗或許是一個沒有傅柯的考古學現場；或者，沒有考古學的傅柯時刻；或者更糟，既沒有考古學也沒有傅柯，nothing，只是純粹的殺戮、內戰、極端宗教、大國政治博奕與犯錯的哲學家。但所有的革命條件似乎都不可避免地面臨這種考驗：觀念與現實、先驗與經驗、虛擬與

airiti

實際、潛能與潛能實現、理想與失望。甚至當我們述說「考古學時刻」或「考古學現場」時，都不可避免地，在時間軸線上挪移或錯置了考古學的問題性。我的意思是，考古學或許不可能是一個「現前」與「在場」的問題，因為所有對於事件的思考（如果真的有事件而非沒有的話），永遠是「事後」，都是事件的「話語化」，否則就不可能有任何事件也不會有歷史。但它卻永遠離不開「現前」與「在場」的需要，而且也正是在這種可能涉險、犯錯與走在鋼索上的思想嘗試，鼓舞著不只是哲學家而且是所有人「去思考」的勇氣，不要為自己的思考感到羞愧。這也是為什麼傅柯會說：考古學是思考的方法，系譜學是思考的目的。然而系譜學是什麼呢？希望能從我們已做、已說與已思之物中，提取不再做已做、不再說已說、不再思已思的可能性。這是一種必要的「態度」，但或許不應混淆了觀念與現實的界線。尼采（Friedrich Nietzsche）的「超人」也很可以被好萊塢化，事實上這種超人、X-Men 我們在電影裡已經看到很多了，但這不會減損尼采的系譜學態度，就像馬克思無法阻止或改變後來的共產主義運動，而尼采事實上不會也不可能拒絕希特勒在未來對他的閱讀，但他不可能因此不提超人的問題性，不可能不系譜學式地把人設定為「必須超越的東西」，但納粹與好萊塢並不在他的設想之中，也與系譜學的問題完全無關。

最後再回應元鴻關於在革命時刻中悟性不足的知識分子窘境，傅柯的伊朗或康德的啟蒙可能不只是一個知識論的難題，而且更是美學的感知與創造的問題。

### 傅大為：

接下來就由我來跟大家做個報告。我稍微先介紹一下。我辦這個座談會，其實是因為我現在的專書寫作計劃裡面，有一半是要談傅柯，但是要談傅柯作為一個基進知識分子，所以我特別會對他的行動跟思想的關係有興趣，而不是深入他各方面哲學。

今天幾位引言人事實上對傅柯寫的東西都比我多，所以其實也藉此機會向大家學習，包括一些與談人，還有在座一些其他的朋友相互學習。所以是這樣的一個態度出發，下面就由我來跟大家做個報告。

我這次選的題材，有點像剛剛玉林老師討論的中間一小部分，就是傅

柯主要在這個「監獄信息小組」（GIP），所謂的「The Prisons Information Group」，他在 1971 年跟一些朋友組織起來的一個團體。這個團體特別去注意 1970 年代當年混亂且暴動連連的法國監獄的狀況，深入關切其中犯人們的處境。根據統計，1971 年的法國大概有上百場監獄的暴動。1971 年，美國也有好多的監獄暴動啊，其中最大的一場就是阿提卡監獄，在紐約州西部的那一場暴動。阿提卡監獄非常大，有 1200 位犯人在裡面。那場暴動是因為美國黑豹黨（Black Panther Party），有個非常著名的領袖傑克遜（George Jackson）在監獄裡面被暗殺，所以引起阿提卡監獄裡的暴動。他們整個控制了監獄，抓了一些裡面的守衛，當作是人質。結果後來紐約政府跟他們談判談了幾天，談判破裂。破裂之後，紐約州政府乾脆就對監獄裡這些人直接開槍，大概射殺了 29 個犯人，10 名人質，還有八十幾個犯人嚴重受傷。這個是美國監獄歷史中，最血淋淋的一段。

很有趣的是，那個時候傅柯剛好應邀到美國紐約州演講，他就要求去參觀阿提卡監獄。1970 年代初，那個時代的美國跟法國監獄真是慘不忍睹。法國情況更糟，因為根本不能夠進去參觀。傅柯還可以到美國阿提卡監獄參觀，但在法國根本不讓你進去監獄，除非你是犯人才可以進去。<sup>6</sup>

傅柯一開始做 GIP 的時候，想要瞭解法國那時候的監獄情況究竟是怎麼樣。如何去瞭解呢？他就偷偷的塞問卷進去：請犯人的家庭探視犯人時，偷偷的把這個問卷送進去，然後偷偷的拿出來。所以他是用這樣的方式得到一些 information，然後再把這個訊息暴露出來，說我們法國的監獄情況是這樣。那個時候他們做了很多這樣的事。GIP 的目的不是要求普通的改革，他說得很清楚，而是要將真相暴露給法國的公民，讓他們知道在我們這個社會裡，監獄實際的情況是如此。而且我們大部分人，其實是活在一個幾乎是監獄的社會裡。他在宣言等的文字中如此講述（Thompson and Zurn ed. 2021: part I）。

後來他的 GIP，出版了一本叫 *Intolerable* 的專輯。最近我終於買到了它 2021 年的英譯本，裡面包含 GIP 的裡面全部檔案，所以事實上可以看到許多的東西。

6 參考傅科在參觀阿提卡監獄後的訪談：Foucault（1996）。

GIP 當時的發展不錯，凡是法國哪裡的監獄有示威、抗議、暴動，GIP 的團員就跑到那個城鎮裡面去，在監獄外面就開記者會，引起媒體的注意。傅柯在 1971 年那個時候，剛剛成為法蘭西學院的教授，已經是法國的明星教授，再加上沙特（Sean-Paul Sartre）、德勒茲這些人，都是 GIP 與友軍常常一起出動的朋友。所以他們出來的時候，就引起非常大的媒體的注意。所以傅柯的一些東西，常在 *Le Monde*（世界報）這類的法國主流媒體刊出。

那時 GIP 已經有相當大的發展，前後超過約萬人以上的參與。在一些比較激烈的抗爭中，傅柯與 GIP 的成員，曾跟警察有許多衝撞拉扯。傅柯也曾被短暫的拘留。這令我想起我們在解嚴之後，八、九〇年代情況有些類似。相對於傅柯那個時候他的動力，我特別讀了麥西（Macey 1993）的傅柯傳記相關部分，其中非常仔細的討論了這一段抗爭的歷程。覺得我們臺灣的社運者，還是比不上傅柯那個時候在法國 GIP 的那種能動性，一下子就跑到各地去舉辦記者會，然後引起監獄裡外的人的注意。比如說美國阿提卡監獄的暴動，法國監獄裡面的人很快都知道了。有 GIP 在外面為各地囚犯的苦楚聲張，其他監獄裡的犯人也很快就知道。他們也常收到一些問卷，儘量來填寫，然後匯集傳出去。這個問卷的問題我等下再談。

所以 GIP 它的基本論點是說，提供給犯人一個說話的講台。傅柯他們這些人來做 GIP，不是來代表或代替犯人說話，而是提供犯人他們自己說話的一個講台。這個是很重要的，能夠讓講台下的人聽到犯人自己說的話。像是傅柯、德勒茲他們這些人，於是提出知識分子一個新的立場，這個立場跟以前沙特所講的、所謂的 *universal intellectual*（普遍型的知識分子）——知識分子代表社會的良心，甚至所謂的領袖或先鋒隊——是不一樣的。知識分子他只是社會中間的一個成員，他替別人建構講台，然後提供跟社會各式各樣的、其他的各種行動者，有一個彼此前後接力的 *relay*，這樣一種社會行動。

所以大概是那個時候，傅柯與德勒茲有一個對話很有名，叫作「知識分子與權力」（*intellectuals and power*），其中有講很多這樣的話。他們並不把社會行動或運動侷限於傳統左派的工人運動，其實各種專長的知識分子都可以在他們擅長的領域中進行抗爭。<sup>7</sup>

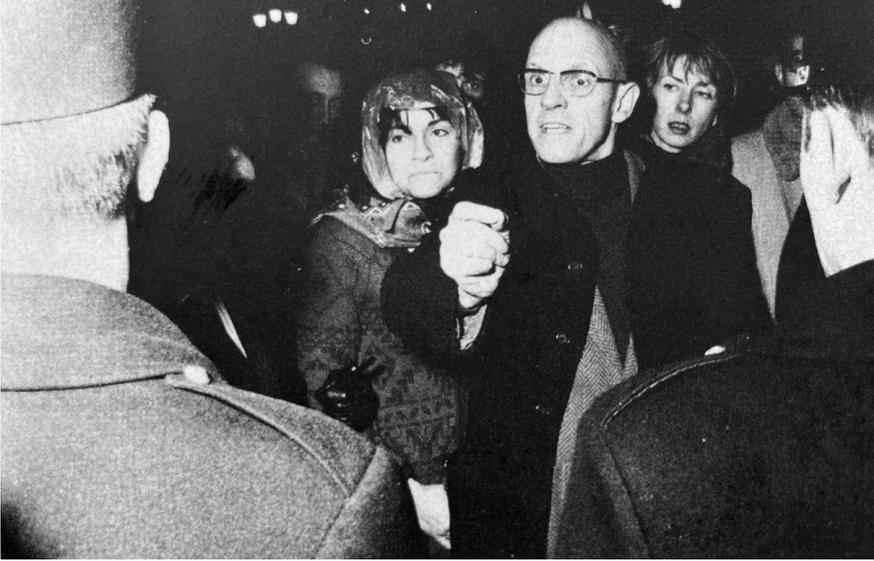


圖 1：1972 Jan. Foucault and Fanny Deleuze alongside with GIP activists, protested the French carceral system before the Ministry of Justice, Place Vendome, Paris.<sup>8</sup>

接下來我透過一些圖片來進一步說明。圖 1 這張就是在法國巴黎。1972 年 1 月，傅柯跟一些人到法國的司法部總部前面去抗議，特別是關於南希市的那個監獄中間的一些嚴重情況。因為是司法部，所以大批警察過來，很多人拉扯，好幾個人這樣被逮捕之後，放出來後又重去到司法部重新來抗議等等。

圖 2 這張就是在法國南希的一個抗議。大家可以看到這些都是犯人，不是學生知識分子的抗議，而是犯人，佔領整個監獄，然後爬到屋頂上面把瓦片拆開。拆掉瓦片做什麼呢？因為他們那時候，要讓社會知道犯人有什麼要求，所以他們就寫在紙上，包在這些瓦片、石頭上面然後丟出來。這樣的話，外面的群眾才可以收到，不然紙片怎麼丟得到群眾呢？可是很多警察在外面跟民眾說，他們丟下來石頭不准撿。若是撿了，便威脅把你關起來，類似這樣，當時氣氛非常緊張。

---

1977) 的訪談與後記中，有更清楚的說明。

8 此照片由傅大為直接拍攝自 *Intolerable* (Thompson and Zurn ed. 2021) 一書的封面。



圖 2：1972 年 1 月 15 日，南希查理三世監獄（Maison d'arrêt Charles III）的囚犯在一場叛變中佔領了監獄的屋頂。（法新社照片，Agence France-Press photo）<sup>9</sup>



圖 3： *Le révolte de la prison de Toul (I)* , 1974-1974 by Gérard Fromanger<sup>10</sup>

9 圖片取自：<https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/affaires-sensibles/1972-les-mutins-de-nancy-des-barricades-dans-nos-prisons-3532464>（瀏覽日期 2024/4/16）。

圖3 這張是另外一個地方，1971年12月在法國的圖勒區（Toul），也是一個非常嚴重的一個暴亂，也是佔領屋頂。這張圖有一些彩色的色塊，很有趣，因為後來這個抗議變得很有名，所以引起法國的一些藝術家，如熱拉爾·弗芒格（Gérard Fromanger），就把這張照片改變成一個藝術形式，曾在藝術市場網站 artnet 上拍賣。它最初曾在弗芒格的一個特展展出，並收進他 *Le Desir est partout*（1975）的圖譜中，傅柯並為此圖譜作序。傅柯與藝術家弗芒格多年的友誼關係，可以參考麥西（Macey 1993: 337-338）的傳記。



圖4：一群犯人攻擊一位監獄警衛而開始暴動，他們是被傑克遜的暗殺而激動起來。在9月13日的早上，催淚瓦斯被丟進監獄裡，紐約州政府的警力對一群超過1200人的犯人開槍。在混亂中，10位人質、29位犯人被警察火力所射殺，另外有80位是嚴重受傷，大部分都是犯人。這是當時美國歷史上最血腥的監獄抗議與暴動。<sup>11</sup>

圖4 這張就是我一開始講的阿提卡監獄非常大型的示威抗議，佔領整個監獄。這起事件有很多照片，我選這個犯人比較振奮的照片，那另外一些照片是一大堆人死、傷的我就不列了，這個網絡上的照片很多大家可以瀏覽參考。

d0FODCmesYsFfZ745J7IUw2（瀏覽日期 2024/4/16）。原圖的彩色部分沒有顯示出來，請直接上網觀看。

11 圖片取自：<https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/09/is-another-attica-on-the-horizon/499397/>（瀏覽日期 2024/4/16）。傑克遜前文提過，是美國黑豹黨的重要領袖，他對美國的黑人社會所遭受的不公與鎮壓大力抗議，在黑人社會有大影響力，GIP 裡面的領導人之一 Jean Genet 對他的言論也深入閱讀。美國警察後來就在獄中暗殺了他。GIP 所出的 *Intolerable* 第三輯，主題即為「The Assassination of George Jackson」，見（Thompson and Zurn 2021: part II）。



圖 5：南希查理三世監獄場外，群眾支持在監獄裡面的人的抗議暴動。<sup>12</sup>

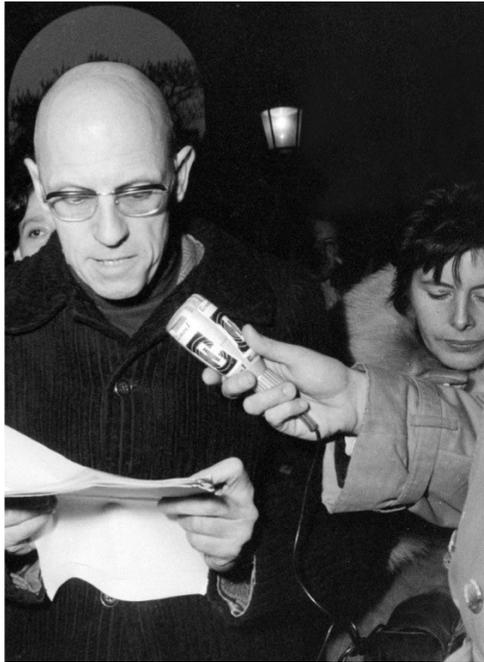


圖 6：Foucault publicly read prisoners' demands before the Ministry of Justice 1972 Jan.<sup>13</sup>

12 此照片直接由傅大為拍攝自 *Intolerable* (Thompson and Zurn ed. 2021: 36)。

13 圖片截圖自 Monoskop 所收錄的 *The Impossible Prison: A Foucault Reader* 書籍封面照片：[https://monoskop.org/images/8/87/The\\_Impossible\\_Prison\\_A\\_Foucault\\_Reader.pdf](https://monoskop.org/images/8/87/The_Impossible_Prison_A_Foucault_Reader.pdf)。（瀏覽日期 2024/4/16）。

圖 5 與圖 6 是同一個時空，後者則是為南希監獄抗議時記者會的傅柯。這張其實蠻有意思，傅柯在宣讀什麼東西？他在宣讀監獄裡面的人的話語文字：我們需要什麼，我們需要什麼對待，我們需要人權等等這樣的東西。所以人家從監獄裡面寄信給 GIP，收到之後，傅柯就在記者會上就把它宣讀出來。這個特別的意義，在於重申 GIP「不是為犯人代言」的基本論點。等一下我會特別說。

現在再回到我的引言稿來。我先談一下這個「知識分子與權力」傅柯跟德勒茲的對談，它後來引起了斯皮瓦克（G.C. Spivak）的強烈質疑，並發表了著名的“Can the Subaltern Speak?”（1988）來質疑傅柯以及德勒茲這種從 GIP 行動中發展出來的思想。斯皮瓦克認為，雖然傅柯宣稱絕不代表他人說話，但從二人對話的字裡行間，仍然顯示傅柯是要代表犯人說話。西方傳統的知識主體並沒有消除。斯皮瓦克警告，要讓底層的人說話，其實一點都不容易，不是大知識分子宣稱一下就可以的。她自己以 19 世紀殖民時代印度所謂的寡婦自焚的慣習為例，深入說明底層的人說話如何千萬難，更不用說傅柯等人對殖民歷史、種族等議題的忽略等。

話說回來，我們知道傅柯在 GIP 這段時間裡，也是他構思《規訓與懲罰》<sup>14</sup> 以及《性史》第一冊的時間。另外，也是傅柯團隊編輯社會邊緣人皮耶伊維葉檔案（*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*）（Foucault 1973）<sup>15</sup> 的時段，這也是讓底層的聲音講話的一種。<sup>16</sup> 如 1972 傅柯與毛派（Maoist）的辯論“On Popular Justice”中，就已經蘊含了後來《規訓與懲罰》的一些種子。他當時已經在發展與馬克斯（Karl Max）左派對「權力」看法很不同的觀點，如關係性的權力無所不在等、以及權力的生產性等。這個發展，後來也引起了薩伊德（Edward Said）對傅柯的不滿，認為傅柯著迷於權力

14 我們知道傅柯此書的法文原書名，不是 *Discipline and Punish*，而是 *Surveiller et punir*，但是為何英文書名要採用 *discipline* 呢？在英譯本開頭的譯者說明裡，有很好的說明。英譯書名的英文 *discipline*，是傅柯自己選的字，理由很多，讀者可以多參考。而且，在法文原本的書中，最大的第三部分，正是以 *discipline* 為名，而非 *surveiller*。再者，「規訓與懲罰」的書名，在臺灣過去學界沿用已經多年，所以傅大為建議在這個傅柯座談會中，我們還是統一用該書名。

15 書名直接中譯如下：「我，皮耶伊維葉，殺了我的母親、妹妹和弟弟」。此書內容關於一位 19 世紀法國的殘酷戕親者的自我剖析，以及當年法國專家及醫師們對他的研究檔案。

16 除了前面提及皮耶伊維葉的自剖一書外，傅柯團隊還挖掘出另外一本當年一位雙性人巴賓（Barbin）的自傳以及醫師們對他的研究檔案，但 *Herculine Barbin* 一書的出版則較晚，是 1978。這兩本書，都顯示了傅柯團隊為過去社會邊緣人搭建講台的努力，後面元鴻也會提到這一點。

的觀點，對於抗爭已經不認真。但如果衡諸傅柯對 GIP 在這幾年集中的投入，以及之後傅柯對社會、乃至廣泛歐洲的不公議題的持續關注與抗議，這種不滿似乎難以成立。

所以在這段時間裡，傅柯對於法國監獄的歷史做了很多思考。同時也是他正在執行 GIP，並推動 GIP 活動的時刻。GIP 前後的經驗，也促使傅柯的《規訓與懲罰》對於監獄、近代監獄的演化歷史，有了深入的突破與看法。後來瓦斯奎茲（Delio Vásquez 2020）對這個問題（傅柯的 GIP 與《規訓與懲罰》的關連）有比較全面的詮釋與描述。

我過去讀《規訓與懲罰》，包括我所認識的一些學界朋友，都比較注重、談得比較多的是規訓的部分，而不是所謂的懲罰。反而特別是 *illegalism*（違法主義），其實在《規訓與懲罰》是很重要的。臺灣知識界以前如何閱讀《規訓與懲罰》值得再檢討。後來，還有一些人批評他的英譯本事實上不理想，中間有很多問題。所以傅柯這本名著與 GIP 前後種種，是密切相關的。

當時，傅柯他對於為什麼從 19 世紀以來有這麼多犯人或違法事件的問題，進行了一個比較歷史性的思考。這個思考與資本主義進入工業革命、需要大量工人的時代密切相關。很多人進入工人階級，但另一方面，也有很多人不願意成為現代工廠中的工人，這就導致了大量犯法和違法行為。在歷史上，這些人有他們的道理。這與湯普森（E.P. Thompson）講英國工人階級的製作過程中的 *Moral economy*（道德經濟）觀念等都有關（Thompson 1966）同時，根據瓦斯奎茲（Vásquez 2020）的研究，還有 *Intolerable* 系列第三冊的主題<sup>17</sup>所顯示，傅柯當時對美國的黑豹黨活動（當時法國還禁止進口閱讀其文件），包括其領袖傑克遜的被刺殺，十分有興趣。前面提到 1972 年傅柯到水牛城（Buffalo）訪問時，也特別進入了美國最著名而殘酷的監獄暴動地點阿提卡參觀，並接受訪談，呼應了他後來在《規訓與懲罰》的看法。所以，傅柯 GIP 的行動，與他這幾年的新思想發展，彼此強力震盪。有的很明顯，有的則隱藏不被人看見（如傅柯對黑人抗爭政治的想法）。

最後，我提一下布里契（Cecile Brich 2008）的論文，對於 GIP 做了非常

17 *Intolerable* 第三冊的主題為「The Assassination of George Jackson」（Jackson 為黑豹黨的領導人之一）。

仔細而嚴格的分析，特別是 GIP 分發的問卷，包括原文题目的設計，回收的數量非常少。她聲稱 GIP 發出 1000 份問卷，只回收了 50 份。我不知道她的數據來源在哪裡。她對問卷仔細分析，說問卷的文字典雅不易讓一般法國人閱讀，問問題的方式，簡直是另一種偵訊犯人的形式，所以她認為 GIP 事實上是由法國明星學者所組織，其實做了傅柯等人宣稱不願意做的事：替犯人代言。她很嚴厲地批評這一點。

但我要提一下，在當年極度困難抗爭情況下，傅柯等人和犯人家屬、前犯人一起努力的過程。為了組織與聯繫，傅柯一人打過無數次的聯絡電話（對比現在計畫主持人找助理做很多事情，情況完全不同）。而且 GIP 的競爭抗爭過程十分困難，引起了廣泛的注意。所以 GIP 讓犯人自己說話的企圖已經十分難得，且對比在 GIP 之前的知識分子，似乎很少有如此思考的先例。特別是與沙特的普遍型知識分子的風格相對照，特定型知識分子的概念的確重要。更不用說，因為 GIP 名氣大，在許多法國監獄的暴動抗議事件中，犯人的信件都直接送到 GIP 的記者會上立即宣讀，完全沒有代言。這已經超越了當時開始發問卷的回應的做法。

大家再回到圖 6，傅柯不是代言，是在報導，直接宣讀法國監獄送來的信件。在 *Intolerable* 一書中也有提到。還有一些很重要的訊息，包括傅柯宣讀從監獄精神醫師羅斯（Dr. Rose）所公布的，在監獄照顧病患或虐待犯人的驚人報告等等。<sup>18</sup> 其實布里契自己相當偏頗的批評，也引起研究 GIP 的社群不小的回應，如 *Active Intolerance*（Zurn and Dilts 2016）文集的幾篇論文。其中胡弗（Lynne Huffer 2016）的複雜論文“The Untimely Speech of the GIP Counter-Archive”，企圖從 GIP 與傅柯早年名著《古典時代瘋狂史》的關係、系譜學、還有 17 世紀大禁閉（the Great Confinement）的現象在 1970 年代法國監獄（幾乎也是種大禁閉<sup>19</sup>）中的回歸等來追溯。要跳過平板的二元對立（是否有可能不排除底層、讓他們說話？）、還有跳脫布里契分析的經驗論理性，而把 GIP 看成是對生命政治下的監禁理性的一種反抗檔案（如在《性史》第一冊傅柯最

18 參考自 Edith Rose 的“Report by Doctore Rose, Psychiatrist at Toul Prison”（Thompson and Zurn ed. 2021: 243-251）。

19 參考傅柯在 GIP 時代 1972 的訪談“The Great Confinement”（Thompson and Zurn ed. 2021: 266-278）。

後呼籲以身體與愉悅來反抗性論述），一種系譜學式的反抗。如同我們去聽過去瘋人們的囈語，我們今天也去聽 GIP 裡面孤獨監禁犯人的消逝聲音。

主持人（傅大為）：

現在按照原來的議程，開始進行引言人的回應。我們四位引言人，彼此每個人有 5 分鐘的時間，對另外三位所講的內容，提一點問題或者是做一些回應。回應之後，大概 20 分鐘之後，我們就休息 10 分鐘，就開始進入到自由討論的階段。我們還是按照原來開始的次序，是不是元鴻開始先做 5 分鐘的回應。

朱元鴻：

我開始注意到傅柯，並認知到他跟其他當代很多法國思想人物不同，大概是 1980 年代初。我閱讀到傅柯跟法國毛派的辯論，1970 年代初，法國有些工廠發生了工殤事件，法國毛派想要引進中共文革的人民公審來審判那些資產階級企業主。在某個場子上，傅柯提出非常尖銳的問題，對這些很熱衷的毛派，問他們：人民公審的那個場子難道不已經是國家機器了嗎？那些所謂的群眾，難道真的是群眾自己嗎？這兩個非常鮮明的問題，讓我對傅柯產生跟包括沙特在內的那些法國毛派完全不同的印象。後來當我提到這一點的時候，我朋友布洛薩（Alain Brossat）提醒我說，其實傅柯這樣看問題，並不是來自於他對於中共文革的理解，而是完全來自於他對於法國刑法與懲罰歷史的理解背景。但是傅柯 1972、1973 兩年的法蘭西學院演講，*Penal Theories and Institutions* 以及 *The Punitive Society* 這兩本英譯出版得最晚，分別是 2019、2015。我想這是一點補充。

關於斯皮瓦克說“Can the subaltern speak?”，然後說這個傅柯其實也沒有做到等等。我倒想提醒，其實傅柯編了兩本書，一本是 *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère....*。另外一本是 *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*（Foucault ed. 1978），這兩本書傅柯他在做的是什麼？他也不是代理弱勢講話，伊維葉（Rivière）與巴賓（Barbin）有他們自己說話的書寫，在卷宗、在檔案，在早期的精神醫學已經開始的時候，他們的話語，被收錄在這些司法或者醫學的卷宗裡，那當然作用是完全不一樣的。而今，因為傅柯重啓檔案而讓這些話

語資料接觸到外面的世界，那起的作用又完全不同了。

所以傅柯為這些原來埋藏在某些檔案的卷宗裡面，但卻是當事人自己的話語，開啓了一個完全不同的脈絡與力場。我想這是不同於代言的另外一種類型。關於考古學，即使透過凱麟的引言，我還是不能夠理解為什麼伊朗是傅柯的一個考古學現場。凱麟舉了一部部考古學的作品，來說傅柯這個時候，已經有了十五年的考古學歷史。每一部都是他以考古學的材料、實驗為基礎做出來的東西。但是傅柯在伊朗的報導，其實沒有進入到這種考古學的分析。他有些準備性的閱讀，在這一部份，我們看到他是受到柯賓以及沙里亞蒂等東方論者的影響，而且別人批評說他是新手，對伊朗的伊斯蘭體系沒有什麼掌握。這種批評的話語，是傅柯自己的報導裡面自己講的，用同樣的話語，沒有反駁，說我在這時候是個新手，所以對這個事情，是什麼樣的一個探索。所以說，我舉例子，就是說像 *arts erotica* 或者是日本禪宗，或者是像那個伊朗報導，其實都沒有進入到所謂的考古學，而是另外一種論述類型。我不能說他不重要，所以我還強調說他在之後的四、五年，到 1982、1983 年的時候，他在這個主題之下，完成了非常重要的考古學著作《主體的詮釋學》，考察的仍是西方從古代希臘、羅馬、到早期基督教的「精神性」，而不曾「考古」古代、中世紀波斯或是近代伊朗。到現在為止，我仍然不能認為伊朗是傅柯的考古學現場，或者說我仍不能理解何以說伊朗是個「傅柯時刻」。

主持人（傅大為）：

讓這個辯論緊湊一點，我們下面就凱麟做一個 3 分鐘的回應。

楊凱麟：

剛剛討論的問題維繫在經驗跟先驗之間，既隔離又不可分離的狀態。這是什麼樣的狀態呢？或許正是《詞與物》最後的重要問題：現代人的誕生維繫在康德發現、或者說創造的先驗場域。而傅柯指出一個關於人文社會研究的困境，就是想以經驗場域收集的實證資料解釋先驗場域，這是對先驗場域的遺忘。傅柯認為這是一種人類學的幻象，因為使經驗成為可能的條件，使經驗成為這樣而不是那樣的條件，並不存在於經驗之中，而在先驗場域。如果我們認為從經驗的實證材料裡能找到使得經驗如其所是的條件，那麼對康德或傅柯而言就進

入人類學幻象，以為透過田野調查就可以來理解人類社會所是的原因，這是對康德的遺忘。

回到剛剛元鴻的問題，或者回到大為跟玉林的問題：GIP 確實飽富啓發，而且促成了《規訓與懲罰》的出版，這涉及了傅柯理論和實踐的問題。但是伊朗問題並沒有相關的著作出版，為什麼呢？這兩者或許有一個本質上差異，GIP 跟伊朗根本上性質不同。即使兩者都是傅柯作為一個哲學家與知識分子對社會的介入，但是伊朗跟 GIP 可能是完全不同的事。

主持人（傅大為）：

那接下來是玉林。

江玉林：

傅柯談這個問題（正義與治理），如果放在 1978 年以後治理性的脈絡看，它實反映了整個現代主權國家，透過警察對內行政管制、社會控制的一個現象。也就是說，其實歐洲的法律與政治社會的發展，以中世紀跟 16 世紀近代初期作為一個分界來看，中世紀處理的其實就是 justice 的問題。justice 涉及的是，如果有傷害他人、偷盜、竊盜、搶奪，那主要就是懲罰、賠償的問題。所以過去的國君或者說封建領邦君主，他的政治功能就是 justice。可是到了 16 世紀之後，整個問題改變了。首先是宗教改革引發宗教戰爭、國際戰爭，然後在宗教戰爭之下，傳統的封建領邦紛紛變成主權國家。在主權國家裡，現代的君主必須要重新思考面對統治的問題，其中最主要的就是教派信仰的問題。到底臣民是要跟著君主的教派，還是要跟著傳統教會的教派，這是一個大問題。所以 16 世紀國家的第一個任務，就是要先把宗教問題、信仰問題搞清楚，然後接著再來處理國內特別是人民生活秩序的問題。

這個生活秩序問題，按照傅柯的研究，就是人民要怎樣生活的問題。人民生活問題就是從衣食住行公共衛生，從環境到健康全部都要國君負起責任。而具體執行就交由警察行政來負責。這個警察行政一直到了 18、19 世紀資本主義出現之後，隨著財產權的神聖化，還有契約自由、個人主義的出現之後，導致勞資對立更加嚴重，整個警察對內行政的管控密度也越來越緊密。這個激烈的結果反映在法律的上面，就是造成各種細瑣的法規益加膨脹。任何的事情都

成爲國家、警察要介入的對象。不管是公共衛生、社會秩序、勞資問題，全部都要求警察行政或法律的介入。所以這個時候，一旦你犯法，就要抓進監獄。當時對犯罪行爲所採取的監獄處罰，刑度相對很高。而這就是造成傅柯注意的違法主義現象的原因。它其實是跟整個規訓社會的出現，特別是 18 世紀資本主義的發展是有密切的關係。

另外，剛剛我的討論一再提到了康德。從法學的領域來看，在剛才的發言中傅柯對康德提出了一些批評，認爲他的觀點圍繞著理性的界限。但無論如何，康德在當今的世界仍然有其重要地位，特別是他對人的尊嚴的討論。康德對於德國或臺灣憲法法院的整個憲法秩序都產生了影響。我們傳統上對於憲政國家如何監督、限制國家權力是基於康德的人的尊嚴觀念。從傅柯所理解的批判角度來看，康德是一個需要超越的對象。但在今天的法律秩序裡，康德的地位卻是不可動搖的，也不可能輕易放棄。這是一個很神奇的現象。

### 傅大爲：

謝謝剛才幾位的評論。接下來，我也先談一下剛才提到的伊朗議題。大家可能不太知道，傅柯伊朗的報導是在義大利的報紙上發表的。有個有趣的解釋是，雖然他作爲一位明星學者，當時在法國找不到任何媒體願意讓他到伊朗（客觀）報導這些事情，所以他只好去義大利尋求發表。這在當時似乎有點像在封殺伊朗的現場報導，只讓主流的權威詮釋可以公開出來。對於剛才元鴻提到對伊朗的批評，我想我也可以在這裡提供一些解釋，爲傅柯說幾句話。對元鴻剛才提到的資料，你說：傅柯爲什麼犯錯？因爲伊朗是這樣糟糕的國家或革命，而傅柯居然熱心地在爲其辯護，他根本沒有辦法全面了解情況。然而，現在有一些更激烈的討論正在進行，我引用的是 2016 年的賈馬利 - 塔布里齊（Behrooz Ghamari-Tabrizi）的書 *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*。在這本書中，有兩點可以提一下。第一點，作者對伊朗革命之前的何梅尼有著非常詳細的追溯，他觀察到何梅尼的思想和立場，在這段時間內發生了多次變化，有時候支持憲法主義，有時候則持其他立場。他對這個問題做了非常仔細的研究，比我們一般對傅柯的批評更全面。因此，在這個意義上，我們不能簡單地將何梅尼定義爲一個 evil 或是某種單一面向的人物。他的立場和行動受到歷史、社會、政治和經濟等各種因素的影響。這使得何梅尼的

問題變得相當複雜。因此，我們不應該僅僅以偏概全地評論他，妖魔化何梅尼，認為傅柯犯了一個大錯。這個問題需要進一步的研究，我是從歷史的面相做一個回應。

另外一點，作者也提到，何梅尼在執政之前，伊朗的反對派，對於何梅尼這一派的宗教也有大量的殺戮、暗殺、爆破，在書裡面也有許多詳細的描述。所以在這個意義上，後來西方提到所謂的何梅尼執政後的屠殺異己，其實有點像是相互報復。最近幾年，關於傅柯與伊朗的討論不斷出現新的觀點和書籍，這些資源能夠提供更多的歷史背景和了解。我想在這一點上就稍微提一下。

接下來，從法學的角度來看，我覺得玉林剛剛提到的議題相當有趣。從法學的角度探討很有意思，我們通常更傾向從歷史的角度來看待事情，但有時會忽略其他方面。然而，值得注意的是，在 1972 年左右，傅柯對權力的看法開始產生轉變。權力不再僅是純粹的否定性力量，還具有一定的生產性和推動性。這一轉變在《規訓與懲罰》及《性史》都有明顯體現。然而，在這些議題中，有些人說是突如其來。雖然在《規訓與懲罰》中有出現一些「production」的用語，但在 GIP、在監獄中，多數看到的是被壓迫、被壓榨，其中的生產性尚不明顯，這是一個值得探討的問題。

第二個問題，關於玉林引言提到的最後一頁表格，關於主權權力相關作用。警察國家 versus 法治國家、人民跟法的主體，我不曉得這個怎麼來的？主權權力似乎在發展過程中產生了一些不同的觀點。例如，從英國、法國再到美國，變成了我們今天所謂的民主國家。然而，其他一些國家在發展過程中並非如此，你提到權力相伴作用。我好奇這些分歧是怎麼來的？這引發了我一些疑問。

此外，你剛剛提到的美國《獨立宣言》中關於幸福的觀念，這在當時的背景下非常重要，我覺得這很有趣。謝謝你的分享，我會進一步思考。

**朱元鴻：**

關於你提到，何梅尼事實上在回伊朗之前，這個發展是相當漫長的。你提到的作者認為他中間有個轉折，這是新書作者的考察，而不是傅柯的觀點吧？

**傅大為：**

我們常常將何梅尼視為一個大壞蛋來評論，這是會有問題的。而傅柯對此問題非常小心，並不做預設。

**朱元鴻：**

我先聲明，我只是對比了傅柯的判斷和伊朗形勢的後續發展進行了一些思考。在這裡我沒有、也並不需要將何梅尼視作大壞蛋。

**主持人（傅大為）：**

這是個有趣的討論。我相信在座的朋友對於自由討論階段有一些看法。現在我們有 10 分鐘的休息時間，可以到場外取些飲料。

（休息結束）

**主持人（傅大為）：**

我們剛剛有四位引言人報告及討論，現在特別請李茂生教授給我們 6 分鐘的時間，就四位已經討論過的議題自由進行評論。

**李茂生<sup>20</sup>：**

好的，我的專攻是監獄，不過對於少年矯正教育以及矯正學校也著墨很深，現在有四所矯正學校，基本上是在民國 86 年，或者是 85 年所創立的，把整個法務部的想法，就是那個監控管理，顛覆掉了。我花了二十餘年的時間在進行這種轉變，中間有陳定南提出了一些奇怪的言論，認為小孩子不需要教育、只要做黑手。還有一些實務家和政客，秉持這樣的主張。還有最近，又有精神醫療方面的改革，如強制精神住院的條件或其間的處遇等。這些其實都在在考驗或說證實我的研究方向，理解現況，嘗試攪亂現實。我會走上這條路線，跟以前我寫臺大碩論時的經驗有關，那時曾經寫過與監獄相關內容的論文。在寫論文的末期，1983 年，民國 72 年，第一次接觸到《規則與懲罰》，這是林子儀到敦煌書局看到一本書，他說那本書有一張監獄行刑的照片，他其實不懂這個東西，但看到跟監獄相關所以買來送給我。我當時也不知道傅柯是誰。後來

---

20 李茂生，本次座談會與談人，臺灣大學法律系名譽教授。

我把它引用到論文裡面，但採取的是法律路線或法律的觀點，所以並沒有真正理解傅柯。然而，當我到了日本後，我才發現在我的碩論中所提及的內容，其實都是可以按照傅柯的歷史方法來重新描述的。

問題是，談到傅柯，他到底給了我怎樣的一個研究觀點？這絕對不僅是監視、恐懼與服從而已，而是一種真理的創造與權力技術的開發。從 16 世紀開始，從阿姆斯特丹（Amsterdam）到倫敦等地，到處都開發出勞工職訓場所。這些職訓場所都是利用強制、壓迫的手段，替初期的產業提供適合的勞工。但這些職訓場所在 18 世紀末、19 世紀初的時候在歐洲整個垮掉，這與歐洲資本主義的發展有關，因為他們開始大量運用蒸汽機，工業化的發展速度比美國快很多。所以歐洲在這方面用傳統的方法，已經無法獲得他們所需要勞工。於是人們開始利用監視、觀察、紀律內化的方式創造出當時所需的勞工，在歐洲重視的是個體勞工的內在紀律，而在美國則是重視集團的紀律。監獄是個實驗室，開發出社會所需要的規訓知識與技巧。最有名的是歐洲的累進制與美國的分類善時制，這些技術都在往後散布到社會上其他的規訓機構中。

你可以看到整個資本主義與監所勞動力之間的關係，從 16 世紀一直延續到 20 世紀中葉之前，完全就是使用規訓與懲罰的方式來完全控制身體。利用監視方式使人身體柔軟，並切割他們的時間，運用他們的時間，這不外乎就是時代性真理的創造與維持。時至 1980 年代，整個監獄開始轉變。這個轉變讓我們發覺，以往從個體規訓與懲罰的監視觀點所開發出來有關人們以及習性的手段，已經失去了絕對的重要性，歷史已經從個體轉到集體的 management、control 的平台上。

這點在傅柯在法蘭西學院的演講以及《規訓與懲罰》出版一年後的《性史》第一卷中，可以發現端倪。《性史》第一卷仍然在講性的個體規訓，但是最後一章卻奇妙地談到了生命的治理，這或許是傅柯學中一個重要的轉折，他稱為牧人的權力（pastoral power, or shepherd's power），<sup>21</sup>除了重視每頭羊的成長外，牧人必須要重視羊群整體的健康。雖然其後他並沒有繼續發展生命治理的部分，但我覺得這正是觀察臺灣以及全世界監獄在 1980 年代後發展的重點。

21 傅大為註：傅柯在《性史》第一卷似乎沒有明白提到牧人的權力。一般而言，傅柯開始仔細討論牧人的權力的地方是在他的 *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78* (Senellart ed. 2007) 演講集，特別在他 1978 年二月的幾場演講。

我們已經不再只注重施行規訓，讓人們將秩序內化在個體之中，我們同時也將其視為一群人，試圖以最少的花費來養這些社會邊緣份子。我們使用這樣的機制，在人們的臉上貼上標籤，逐步將他們逼向社會邊緣。我們需要這些社會邊緣來防衛我們的社會，但是我們應該以何種方式維護他們的健康？使他們能夠在無限循環中為社會活存下去？這種生命政治的方式正在我們國家的監獄裡面運作或實驗。因此我的研究雖然受到了傅柯的啟發，但是他後段不太重視的部分反倒成為我最重視的部分。

就像剛才提到的 GIP，其實幾乎全世界都在這個監獄改革的漩渦中。似乎只要搞個自我決定、理性等，受刑人的人權就能獲得保障。玩到後頭，幾乎就像是憤怒青年的運動一樣，不參與就趕不上流行。我國沒有這種情況。我國並不是沒有監所暴動，當年也是有幾個有名的事件，日本也是如此。但是我們不像美國、歐洲等國家的監獄運動，有著以人權為名的運動，所以至今也沒有將邊緣人當人看待的改革運動。這種改革運動雖然表面上帶來了受刑人、有色人種等邊緣人的權利保障，但事實上卻進行了深度的正常與異常的切割。在人權保障的名義下，實質上養成了「那些人是自己決定放棄回歸正常社會」的一般概念，並且實質上將援助合理地從不知自愛的人身上拔除。而沒經歷過這個流程的我國與日本，則反映出不一樣的生命治理模式。其實傅柯當時所做的事情，他真正產生的影響不是從這些活動中發現了、挖掘了哪一些資料，而是代言了整個監所文化論中的某一段落，從剝奪模式、輸入模式、混合模式，一直到這些抗爭型的文化衝突。1980 年代以後，整個監所文化全面轉變成了我所講的 *prison management*，從規訓懲罰這樣的個體馴服，轉向生命政治的治理。可惜的是，傅柯在短暫的生命治理研究中，並沒有關注到監獄這個人體實驗室的發展，進而直接進入到個人的倫理反省的階段。

在轉向生命政治時，每個個體都不存在，只存在某個群體。重點在於這個群體要如何去管理的問題。在 1980 年代以後這個傾向變得非常明顯，美國的如 *prison culture* 之類文章，都轉變為 *prison management*。談到這件事，我覺得傅柯給我很多刺激並沒有錯，但說實話，他的行動力並不是很令人激賞，他做了很多事情，都令我感覺困惑。所以，我會運用他給我的一些刺激來做些符合我專業的事情。比方說，我想弄監所作業，了解分配情況，究竟有什麼特殊之

處？我們是否有辦法讓受刑人獲得更多的報酬？這些額外的收入對他的未來生活是否有所影響？對生命的治理有何改變？

另外，關於矯正學校方面，我首先基於尼采所說的「永劫回歸」（Ewige Wiederkunft）概念，亦即有限的物質和無限時間、力量的循環，創設一個免於過度規訓的個體形象。然後設計出一種因為衝突、角力而無法單方面執行或獨裁式確保的情境，以圖整體生命治理的效能提升。我在矯正學校中導入了教育系統，希望能夠在警察界和教育界之間的衝突中，找到一種恐怖平衡，減少對犯罪少年個人的規訓運作。我已經致力於這個目標二十六年了，但顯然我在這方面忽視了警政出身的人他們的規訓從十八歲開始，一直到五、六十歲退休為止，有的時候他們是已經無法改變了。縱然投入很多的力量進去，也很難產生改變。

另外現在我遇到的最大障礙是精神醫學和病患之間的問題。於此領域，醫師權威對病患的規訓是絕對的，而且整體的生命治理則是偏頗又低落。在這個領域中談什麼尊嚴和自我決定等事項，還有病患主權等，其實都是一種迷彩。現在精神科醫師在主張什麼？當你入院時，醫師告訴你，如果你失去控制或引起暴動，你事先可以簽一份自主文件給醫師：我願意接受強制措施，包括被拘束或送到保護房。這份文件在你入院期間到出院前都有效，這是理性跟自我決定的產物。但問題是，這種方式真的能有效管理嗎？重點不在於尊重病患的自我決定，而在於結構上是否可以從住院治療改成社區治療，這樣生命的治理才能發揮一定的效果。我這樣跟精神科醫師說理，現在正在修《精神衛生法》的子法，我發覺真的很難。

以上就是我從傅柯的研究中所得到的啓示、所做的實際行動。對我而言，傅柯所做的 GIP 根本不是我關心所在。

**主持人（傅大為）：**

謝謝李茂生教授的這個非常有意思的說法。這個座談會，我們本來還想請另外一位與談，他是我們陽明交大科技與社會（Science, Technology and Society，簡寫為 STS）研究所的陳嘉新老師。他是所長，也是精神科醫師，對傅柯也有一些研究。可惜，我們今天 STS 下午有重要的活動。哈佛大學一個

非常重要的 STS 與科學史教授正在台北演講，所以他就不能來。

我們現在開始就開放討論。大家包括我們幾位與談人、老師還有其他的朋友同學來參加的，我們現在開始每位大概發言 3 分鐘，但是如果沒有後續發言的話，也可以找機會第二輪。

### 洪菁勵<sup>22</sup>：

作為第一個發言的人有一個優勢，可以講一些簡單的問題。我也希望開始從一個簡單的小問題著手，我想到了兩個問題，我先講其中一個。最簡單的問題是關於這張照片（圖 6），在這張照片中，傅柯提到了為什麼他要念這些人的東西出來，而不是談論他自己爭取人權之類的問題，但他還是在運用自己的話語權。他是透過這個社會給他的特殊位置，使得這些聲音能夠透過他被傳達出來。這整個世界需要一種連結，正如這些文本，犯人在監獄受到不公平對待的聲音可以被呈現出來，類似於資料或檔案。然而，這些資料和檔案必須要在另一個層次結合。例如，起碼「有人」是可以講話的。也就是說，傅柯好像只是把自己當成一個工具性的角色，純粹是一個工具。但是反過來，如果他本身雖然出現，卻說，我不想為這些罪犯說話，或受不公平待遇的人發聲。這算不算也是代表發言的一種狀態？如果這些聲音本來就沒有一個社會位置，那麼它們就可能被忽略或無視。我們把這些問題線索挑出來關注，是否能夠達到傅柯他理想中希望這些事情能夠單純地呈現、而沒有代言的情況？但我覺得實際上這是不可能的。否則，這些聲音往往會被遺落的。我先提出這個回應和問題。

### 主持人（傅大為）：

這個問題，我們等等看有沒有機會再進一步討論。現在看其他朋友有沒有想要發言。

### 黃雅嫻<sup>23</sup>：

傅大為老師與在座的先進們，大家好。我想先回應江玉林老師提出的權力和技術議題。

---

22 洪菁勵，本次座談會與談人，長榮大學應用哲學系副教授。

23 黃雅嫻，本次座談會與談人，中央大學哲學所助理教授。

回顧傅柯在 1971 年進入法蘭西學院之後，開啓的第一個研究就是權力問題。爲什麼傅柯要談論權力這個古老的問題？在傅柯對權力問題推出新看法之前，對於這個問題我們脫離不了這樣的看法：權力就是支配他人，或者對公眾事務採取某種治理的態度。要談這個問題，我認爲不能忽略傅柯曾發表的兩篇文章。這兩篇文章分別發表於 1967 年和 1971 年。1967 年這一篇篇名爲〈尼采、佛洛伊德和馬克思主義〉（“Nietzsche, Freud, Marx”），另一篇 1971 則是〈尼采、系譜學和歷史〉（“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”）。這兩篇文章篇幅不長，但在傅柯的學術生涯卻非常關鍵。他曾說過：「我就是一個尼采主義者。」他不會稱自己爲康德主義者或馬克思主義者，卻自認是尼采主義者。我們要回過頭來問問，尼采到底帶給他什麼？尼采對傅柯學術生涯中的權力、技術問題的討論，扮演什麼角色？除了先前就關注於邊緣性的議題之外（如他的國家博士論文就以瘋狂爲主題），尼采對於倫理概念採取系譜的歷史追蹤方式，帶給他研究方法上莫大的啓發。這些啓發就展現在傅柯進入法蘭西學院之後所開啓的研究，亦即現在呈現於我們面前大量地探討監視與懲罰的議題，後來集結爲《規訓與懲罰》以及《性史》第一卷這兩本書。表面上這兩個議題看起來好像跟傅柯早期一直研究的話語（discours/discourse）的問題無關，但其實是與權力和技術的相互刺激有關，才使得這些邊緣性的問題得以出現。

此外，傅柯之所以關注生命問題（如生命政治和人口安全的議題），也與尼采相關。傅柯將上述的權力與技術等方法論的問題，放到對生命問題的研究上，造就他對於權力問題的獨特之處：技術並非是權力的派生，而是與權力相互刺激，刺激之後會持續地生產，因此權力點如同網絡布點，不斷增加。傅柯特別提醒我們，18 世紀有兩個現象使得權力在個人身上的施行範圍大幅擴增，一個是「掃盲運動」（alphabétisation），另一個是「部署」（dispositif）的形成。關於「掃盲」，我想回應一下剛才監獄裡的問題，事實上，法國的文盲率到目前爲止都還有百分之十幾，而他們的義務教育並沒有太大的強制執行力。當然，這不知道跟法國收很多難民有沒有關係，這其中需要很多細緻的分析。換句話說，之所以能從中世紀演變至 16 世紀形成的國家，一直到 18 世紀的資產合法化爲止，這其中的過程與人民的識字能力有關。也就是說，書寫成爲一項重要的技術。透過不斷的登記，不僅僅是外貌，而是各種各樣的登記組織的形成，這些組織最終成爲傅柯在《規訓與懲罰》一書中，對學校、軍隊、醫院等機構

形成與功能轉變的研究。順帶一提，傅柯有一篇未刊稿名為〈集體裝備的浮現〉（“Émergence des équipements collectifs”），在這篇文章，他考察了 17 世紀到 18 世紀的學校、軍隊、醫院，並討論了這些機構對個人檔案的鉅變。他指出，在 17、18 世紀，各種機構都出現了現代個人雛形的變化，而不再只是帶有真理力量的國家。我暫時先講到這裡。

最後我想提一下，傅柯在研究生命問題時，常使用一個詞：「投資」（investissement），這個詞語在財經領域中常被使用。所謂「投資」就是投入資源，這不僅僅指財務上的投入，它也與人力、物力以及其他相關資源相關，這種關係是權力和技術相互刺激的結果。我在此先結束第一輪發言，非常感謝。

主持人（傅大為）：

謝謝。那請薛老師。

薛熙平<sup>24</sup>：

大家的發言都很精彩，我沒有足夠時間整理自己的想法，只能試著整理出一些軸線。我想延續朱元鴻老師的提問，並進行一些闡述。我認為傅柯的計劃似乎是以一個不同的角度與康德對話。康德關注的是什麼是理性及理性的界限，而楊凱麟老師同樣想要透過先驗的問題切入傅柯對於伊朗革命的思考。先驗在康德那邊，被以一種很哲學，特別是德國式的方式理解，然而，傅柯想要討論的是，什麼是理性的歷史建構。傅柯試圖從所謂的非理性、歷史上被排除的非理性中進行「實證」的描述。他通過研究精神病院和監獄等領域，具體地呈現如何控制非理性的歷史研究，且這是一個實證性的研究。因為他要查看檔案，所以他從這個角度沒有具體描述理性，但是他卻呈現了歷史上曾經出現過被理性視為非理性的一些情況，並以具體的方式呈現了它們的樣子。他編了兩本書，例如剛剛提到殺死自己母親、弟弟和妹妹的那本 *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère....*，他試圖直接呈現他所談論的內容。我認為這是他獨特的取徑，儘管他同樣在探究西方的經驗到底是怎麼樣形成的。這可以與他對伊朗革命的問題進行對比。因為在某種程度上，我認為哲學家傅柯和所謂的記者傅柯之間可能有一個差別。

24 薛熙平，本次座談會與談人，東吳大學法學院博士後研究員。

我的詮釋是，在伊朗革命這一邊，他希望透過某種東方的視角，來挑戰西方的理性。他前面的路線都是透過反省理性所製造的非理性，來突顯理性與非理性之間的差異，以生產出理性。但他某種程度可能和許多西方的知識分子一樣，尋找一個西方的他者，西方理性的他者，而他者在這裡被簡化為東方宗教的精神性。但他在這個部分的裝備，他有一些對西方非理性考察的裝備，但是這些東西在這個場合似乎沒有太大的影響，因為他對伊朗的精神性，並沒有像他對於西方非理性所進行過的考察作為知識背景。所以我認為從這個角度來看，相對於伊朗革命，他的監獄行動就很不一樣，相當程度上立基在他對於監獄制度的歷史考察上。包括他自己親身參與在內，這在一定程度上可以說是他在歐洲或法國的歷史脈絡裡面，去考察監獄的誕生以及當時監獄狀況的過程。這是他在第一條理性和非理性的軸線上可以進入的路線。

相對於此，我認為在伊朗這邊，他可能無法繼續前進，或者他前進的方式將會遭遇到我剛才提到的這個問題。但即使他無法再進一步探討伊朗的伊斯蘭精神，或許關於精神性的問題意識仍然反過來影響到他後來對於基督教、甚至是古希臘的某些制欲（ascetic）實踐的研究，我覺得這些實際上都是以非常不同的方式重新檢視西方的理性。

但我覺得另一個有趣的議題可能來不及再多說，那就是「知識分子」的定義？作為一個哲學家、記者或運動者，與他作為一個知識分子的關聯是什麼？他有各式各樣的身份，跟他作為一個知識分子的身份之間有什麼關聯？知識分子本身是一個非常抽象的身份，但透過他在伊朗的行動和監獄的經歷，怎麼樣去捕捉傅柯所具體化的知識分子的樣貌，跟他比較為人熟悉的哲學家之間可能存在一些差異？這是很有趣的主題。

**主持人（傅大為）：**

好，謝謝。我們再看看洪靖有什麼想法。

**洪靖<sup>25</sup>：**

感謝傅大為老師的邀請，我很高興聽到各位老師精彩的評論和說法。我不是傅柯專家，對於傅柯的理解和詮釋可能較為粗略，但我想與大家分享一下我

的想法。我覺得我們在討論傅柯的思想和行動，特別是他對於伊朗革命這件事情，背後有一個重要的關懷是，例如，我想拿傅柯和海德格這個例子來比較，要問的就是：海德格的思想是否與他後來選擇支持納粹有內在的關聯？傅柯也有類似的問題。

傅柯的行動是否蘊含在他的思想中？我個人認為答案是肯定的。因為從傅柯研究的整個路線來看，他的核心思想對於所有主流事物都具有基本的懷疑，甚至是敵意。舉例來說，早期的他是馬克思主義者，但當大家開始認為有一種馬克思式的 justice 時，他站出來表示他的正義觀並不同於主流的 justice 觀。所以，包括他早期的作品如《古典時代瘋狂史》，實際上也是透過某種方式來詮釋那些被主流排除的元素——它們並不完全不合理，而可能具有其自身的合理性。所以我認為，就傅柯而言，如何解釋主流——被視為理所當然的事情——是怎麼形成的問題，至關重要，而他的答案，基本上是「權力」。這也是為何，傅柯會談權力與生產性，因為權力能夠生產出一些我們認為理所當然且「正確」的東西。面對這種權力的情況，我覺得傅柯終其一生中很有趣的是，他一直強調權力在哪裡自由就在哪裡。

我們常常談到傅柯時，談到對權力的抵抗，我覺得他的觀點並不是要完全消除權力。那個抵抗更像是因為權力無所不在，而且權力有生產性，所以我們不能完全不要權力，而是要換一個權力，或是只能協調我們與權力的關係。所以他後期才會在《性史》裡面談到這是一種「自我的技術」，把性慾談成一種權力，你不能完全不要它，能夠做的事是調和與它的關係。這是一種解法。傅柯的另一種解法，就是我們可以探索其他可能性，看看是否可以開創新的權力形式。舉例來說，像是 GIP 運動，他們成功地將原本不被視為權力的東西納入權力的範疇，讓它被講出來，讓它成為權力的一部分。我覺得伊朗革命也是類似的作法，傅柯看到另一種權力形態的可行性，可能與西方主流的權力樣態有所不同，因此他就會跳進去，給它一個機會嘗試看看。所以就我對傅柯的理解，他的行動基本上是對主流和人們認為理所當然的事情抱持某種程度的抵抗。我認為他的行動很可能符合這個軸線或中心思想，謝謝。

主持人（傅大為）：

謝謝。剛剛有幾位與談人都講了。現在讓我們回到引言人，看看有沒有要

對大家的提問做出一點回應。

### 朱元鴻：

傅柯的伊朗報導引發了後續的研究。這些研究包括對他詮釋康德回顧法國大革命的晚期著作，以及大約 1980 年前後法蘭西學院演講的探討。將這些內容結合起來看，還有包括 2010 年之後，liberalism and spiritualization 這些提議，這是非常豐富的研究領域，我也從中受益良多。將這類研究內容放在一起，形成一個寬廣脈絡之下的詮釋，我認為這是一個肯定的發展方向：伊朗事件如何影響傅柯後來某些重要哲學議題的思考。另外一方面，我也特別關心伊朗政治，比方說，我們都知道 2009 年伊朗發生了「Green Movement」，對於 2010 年底到 2011 年的阿拉伯之春起了先導的作用；包括最近，去年到今年發生的「Women Life Freedom」這個新的運動。我就特別去找了跟這些運動相關的書籍以及報導評論，想看看傅柯 / 伊朗的這個爭議有沒有在裡面發揮任何作用？很有意思，沒有。想想，傅柯 / 伊朗這個癥結，在傅柯研究與思想史上構成了很精彩的一環，有著豐富的發展。但事實上在伊朗革命後迄今的一些重要運動以及政治權力的現實上，傅柯 / 伊朗的議題基本不相干，幾乎未曾被提及。這個相對比較，其實很有意思。

當我提到 folly 時，我要先解釋，別誤以為我將其視為單純的負面詞語。當我思考與傅柯的考古學不同之處時，提到了很多東方主義（Orientalism）的例子。請相信，我對於東方主義的認識完全沒有負面的意涵。你們可能注意到剛才凱麟所引用的一句話，他說：「認識汝自身的不二法門，就是繞經比最遙遠更遠之地折返。」（楊凱麟 2011: 160）。這句話在具有社會科學訓練與研究經驗的人之中，是個尋常認識，特別是人類學領域，他們經常去探索遙遠的地方、部落與文化。但你注意到，人類學書寫以後閱讀的對象不是他所研究書寫的對象，也極少被他所書寫對象來閱讀。到最後都是西方的論述，繞經遙遠他方之後折返，爲了（for）西方的論述。你知道，這是典型東方主義的意涵。傅柯的伊朗報導，當初就是在義大利與法國雜誌上發表的，向（to）西方作的報導。因此，這種格局實際上是我談的東方主義的論述。

**江玉林：**

剛剛你（按：該是洪靖）提到這個生產性的東西，其實我倒是覺得《規訓與懲罰》這本書，實際上是傅柯對於規訓權力的一種美化說法。因為剛剛傅大為老師提到的這個法國監獄報告，也就是見證了規訓權力在現代監獄的徹底失敗。他在《規訓與懲罰》裡面說權力有生產功能，可以透過什麼什麼樣的技術達到極大的效率、可以規訓犯人的身體。如果真的成功的話，就不會暴動。所以當代的規訓設計其實剛好見證這個規訓計畫的大失敗，特別是在阿提卡。我們在網路上可以看到一些照片，在阿提卡監獄，它是按照當初邊沁（Jeremy Bentham）的圓型監獄所設。結果事實上證明，它發生了暴動，因為完全沒有效。

按照傅柯的觀點，這個監獄的建築設計，造成了一種完美的監視狀態，讓犯人能自動遵守監獄的規則。然而，這是不可能的。因為如果可能的話，就不會發生暴動。這個情況看起來很奇怪。他在1970年、1971年的行動，讓他對監獄產生了興趣。或許他過去有一些相關經驗，讓他轉而強調權力的觀點：監獄的存在是有其背後的規訓機制。這是它的美好藍圖。可是，正好是1970年代的監獄報告所證明的，規訓權力的裝置是徹底的失敗。不過，在其他地方，如軍隊、工廠或學校，情況則完全不同，它們反而相當成功。

**楊凱麟：**

經過兩個半小時的討論後，傅柯原有的人設都崩了。他先是一個哲學家，但他也是一個沒有媒體的記者，一個行動錯誤的知識分子，一個不主張正義的馬克思主義者，或者是一個沒有現場的考古學家等等。《知識考古學》的序言或許很可以回應他的這種不確定狀態，他說：「請不要問我是誰，也不要以為我在你手指所指的地方，因為我正在另一個地方，笑著回看著你。」（Foucault, 1972: 17）我們以為的這些崩壞，假設著傅柯應該是某種特定類型的知識分子，或者某種馬克思主義者，以及他是否支持或背叛康德等等，這些都是我們給傅柯加上的設定，也許正是他要反叛的目標。回到之前所說的，傅柯可能只有一個姿態：「我不服從。」他正試圖逃離你認為理所當然的陳套，從既定框架中逃離開來。

## 傅大為：

我也來講幾句。從玉林剛剛的說法，我覺得還蠻有趣的，也有點驚訝。你說 GIP、法國和美國的監獄暴動顯示規訓與懲罰是失敗的說法，那為什麼學校、軍隊、工廠卻是成功的？當然學校也不見得成功了，1968 年整個法國發生學生運動，而且是全世界的，包括中國、日本和其他地方也出現類似的學生運動。這也連繫到剛剛李茂生老師提到的一個觀點，你（們）認為規訓與懲罰在 1980 年代之後，事實上已經沒有用，反而生命的政治變得更加重要。

但是我要提醒一下，傅柯在 GIP 的時代裡，有一篇訪談叫作 “The Great Confinement” (Thompson and Zurn ed. 2021: 266)，大禁閉（此文不是傅柯 1960 年代第一次寫法國 17 世紀的那個大禁閉）。他有一個反省，他覺得很奇怪，因為根據《規訓與懲罰》的說法，後來的監獄。應該是強調個體化（individualize）對不對，對每個人進行仔細監控、切割、觀察等等類似的事情。然而，在這個時代，他覺得像 1970 年代的法國監獄那樣的東西已經不存在了，好像又回到了 17 世紀的大禁閉時代，根本就是無差別的整體禁閉。他還提到了類似納粹對待猶太人的那種無差別禁閉，包括美國等地。這讓他反思，這種大禁閉是否在回復（return）？至於為什麼會這樣，他在訪談中表示他還不太清楚原因，或許這是一個契機，回到他為什麼會這樣來說。

但是，我要再回到一下剛才提到的兩個問題。其中一個問題是，菁勵老師提到說，傅柯作為一位明星學者，有這樣的發言位置。但問題是，這就不叫代言，這叫為你提供講台。而提供講台的人，他們的位置是什麼呢？我認為這是一個有趣的區別。因為我在想，像斯皮瓦克、薩伊德這樣的人，難道不也是在為他人代言嗎？她說印度過去的女性不能夠講話，那她講了半天，人家會注意到這篇文章，還不是斯皮瓦克在幫其他人講話。所以這種東西可能是知識分子無法迴避的問題。我們只能在某個成分上、在內容上不去代言。

再回到薛熙平老師，你剛剛講的。傅柯講的 intellectual。剛剛凱麟說傅柯很少用 intellectual，這讓我感到驚訝，因為我一直對傅柯講什麼是 intellectual 非常有興趣，一直非常關注。因此，我剛才提到他在「知識分子與權力」（intellectuals and power），或者是 “Truth and Power” 這兩個訪談，其實都有

提到 intellectual。而且他都有意的跟沙特的普遍型知識分子做出了區別。<sup>26</sup>

最後我要提到，在 GIP 裡還有一位非常重要的發言者。之前我沒有機會提到，在法國的圖勒監獄暴動（參見圖 3）有一個住院的精神科醫師，她不是犯人，作為一位醫生的立場，她公開發表了所見到的所有慘無人道、完全不符合醫療倫理的情況。她將這些資料全部說出，我看了非常的驚訝（參見註腳 18）。另外，傅柯也是在記者會將她的報告全部宣讀出來。像這個醫生，羅斯醫師我覺得就是傅柯所講的這種所謂的特定型知識分子，作為一位專業人士，在自己的專業領域內進行特殊的抗爭。透過她的專業知識，她能夠講述許多普通人無法表達清楚的觀點。所以羅斯醫師的報告出來之後，她在法國的精神醫學界和心理精神分析學界得到了廣泛支持。然而，這樣的發言也導致她後來被圖勒監獄解聘。法國的獄政學界，甚至在考慮說，我們真的要在監獄裡設置精神科醫生這樣不受我們歡迎的人物嗎？後來結果怎麼樣我就不太清楚。這個我最後稍微提一下這樣的狀況，謝謝。

薛熙平：

在這個題綱中，我特別感興趣的是傅老師有提出思想、實踐和活動之間的區分。一開始，我認為理論和實踐之間的差異已經很明確了。但是您提到了將實踐和行動區分開來，表示了您今天特別想討論的是行動。這一點我就會特別注意到。所以這個精神科醫師羅斯，可以嚴格來說，她在這件事情上其實不是她的專業。因為她的專業應該是病理診斷或治療方案。她在這裡超越了她的 practice，而是進行了某種 action，導致監獄裡很少有人認同她的行為。所以我覺得這個跟傅柯講的很相似……。

傅大為：

但是她的報導完全是以醫療的詞彙與實作（medical term）來說明。如果你不是醫生，你無法做這樣的報導。所以這是一個 action，是一個 specific intellectual's action。這個精神科醫生的報告，我非常推薦大家都去看，可惜我

---

26 或許，傅柯真的很少提到知識分子。除了我在本段提到的兩篇外，凱麟在前面的引文提到傅柯討論伊朗的最後一篇文章，也特別提到他是知識分子。不過，凱麟後來也私下告知，傅柯在“The Masked Philosopher”以匿名接受的訪談中（1980），很有趣的說道：「The word intellectual strikes me as odd, personally I've never met any intellectual...」（見 Rabinow ed. 1994: 322）。似乎，傅柯對「知識分子」一詞的情感很不確定，值得再研究。

先前在網路上找不到這篇文章，但後來我在 *Intolerable* 文集（Thompson and Zurn ed. 2021）上看完之後大為驚訝和感動。接下來，我看看其他朋友有沒有一些其他的評論。

### 洪菁勵：

我剛提出的觀點評論，其實是個初步的說法，應該說是初步的辯證。在閱讀這篇文章時，我在問自己這個問題。當然，作為一個傅柯學派的研究者，我有我的解法。但我突然想到，因為今天有提到伊朗事件，並且提到了康德寫的法國大革命文章，我認為可以將這兩個主題連結在一起討論。傅柯做這一些社會行動，他可以提供一個更平衡的角度，甚至讓我們思考社會運動是否可以透過進入體制內和權力關係裡面，以便更有效地運作？有點像剛才李茂生老師提到的，好像是一個比較頻繁的，但是可能在知識面、制度面，然後實際上可以做一些監獄上的改革，或是裡面的人的一些實際的福利的變化，這好像比較實際。但如果從傅柯的角度來看，我在想這個東西（進入體制內改革）是否會被收編，成為另一種權力工具的使用，這可能會有危險。所以，對於傅柯來說，他可能不希望走入體制內部，是否存在這樣思考的角度呢？因此，他覺得一切事物都應該進入革命的範疇。他提到了知識分子這個概念，「特定型知識分子」這件事情，是需要把原有的知識網絡，或是原有的權力關係斷裂的。儘管無法完全斷裂，但至少要有鬆動。如果要鬆動，實際上，在某種程度上，你勢必要進入這種革命式的思維方式。因此，他在討論康德那一篇對於法國大革命的文章的時候，他其實提到一件事情。就是，康德是怎麼看待法國大革命的？傅柯認為每個人都無法置身事外。所以，任何一個人在這裡面都是有角色。就算你只是看到這些，什麼都不想做，你要保護自己都是可以的，可是其實你已經被這個事件影響了。當然，對傅柯來講，他先當一個工具人，但是其實他認為：我要引發這個，我在我的位置上先鬆動。

所以回過來站在伊朗的角度來看的話，當然我要作一個在這個世界的參與者，但是這個我做出來的事情是對或錯，這個事後的討論，而且這個對錯甚至可能是相當不同脈絡：在我們的觀點裡面可能是錯誤的，好像他們違背了人權，或者是復辟；然而，對於一些可能是伊斯蘭教徒或者他們內部的某一派別來說，他們認為這些觀點是正確的。因此，我們回到了一個關於革命的看法。所有人

都應該在這個世界裡面，都應該有不同的立場和角色，再來看這個問題。謝謝。

主持人（傅大為）：

我們來看看後面的同學或朋友是否有想法或問題，歡迎大家提出來，好嗎？

范瑞鑫<sup>27</sup>：

大家好，我是陽明交大職員，我叫范瑞鑫，其實我不是對傅柯瞭解多深，但是，就傅柯他去揭露這個監獄的事情，我一直覺得很有趣。因為監獄在法國本身就是一個象徵性的一個機構，像法國大革命去衝撞監獄，但在其他國家不見得監獄有這麼大的象徵，像《悲慘世界》（*Les Misérables*）也是從監獄出發。我分享一個東西，我沒有太大的問題，只是分享。我在網上看過一筆資料，法國用斷頭台鋸人用到一九七幾年，然後網路上還有被處決的那個人生前的照片，這個時空距離和感觸，跟我們在中華民國清末民初就廢掉斬首是差異很大的事情。我以前念《規訓與懲罰》的時候，我不能理解他為什麼這麼在意，一開始寫那麼長酷刑的細節，知道這背景後，頓時我會理解他，這是第一個分享。另外，監獄和獄政，它其實在國家的各種議程中不是特別重要的，一般國家的政治議程只會花費極微少的精力去觸碰這一塊。所以我就好奇，就是說因為這個監獄抗暴是發生在 1970 年代，離我們大家所知的法國六八學運再過兩年，那其實法國之外還有美國，就是這兩國的國家是非常巨大的存在。那我想知道一點，就是當年這些獄友，這些被關押的人，他們都是什麼樣的人？犯了什麼樣的罪？那 GIP 收回來 50 份資料裡面，其實數量已經很多，如果以長問卷來講的話。那這些回覆的人，他們都回覆什麼樣的內容？還有他們都是犯什麼罪？謝謝。

主持人（傅大為）：

好，我們再看看個其他後面的朋友，您自我介紹一下吧。

詹朝欽<sup>28</sup>：

大家好，我是詹朝欽，再次感謝四位引言老師的精彩分享，特別是傅柯與

---

27 范瑞鑫，本次座談會與會來賓，博雅書苑副管理師。

28 詹朝欽，本次座談會與會來賓，政治大學法學、德國哥廷根大學法學博士候選人。

伊朗革命之間所產生的爭議與衝突。我相信在思想和行動之間，其實是有緊張的關係，因為我們思考涉及到自己，而行動必然涉及到他人。因此若要落實我們思想時，必然需要在他人之間尋求妥協和共存。某種程度上，當我們給予傅柯同情式的理解，在於他想要揭露伊朗人們如何回應當時的舊王權體制。當傅柯談伊朗的靈性政治，我們固然可以質疑其是否真的能夠代表伊斯蘭？或是真的能夠點出伊斯蘭本身並不那麼符合人權、本身也是沉痾？但我想，對於傅柯來講，這是另外一塊的問題，而不是他本身想要處理的問題。

第二件事情是，我想到的是他的 *Fearless Speech* (2001)，他在其中提到的權力跟真理闡述之間的關係。也就是說，真理不見得是被發現、揭露，而是被塑造的，而能夠促成這件事情的人，也是擁有權力的人。作為一個知識分子或一位哲學家，我認為，傅柯很清楚地貫徹並展現他在這個位置上的權力，能夠一定程度地呈現真實。所謂的真實或者是樣貌，或者是某種故事，給他的讀者瞭解事情的樣貌。在這個脈絡中清楚地展現傅柯所認為的權力運作的情況。權力運作不僅僅是壓制，也包括其他方面，同時也建立了秩序，傅柯並非意欲推翻權力，而是透過一連串的論述揭露了在建立理性秩序的同時，我們犧牲了多少，排除了多少陰暗，或甚至創造了多少陰暗角落，將要排除的對象安置於其中。這也清楚地展現了，傅柯這種權力論的核心是揭露自身，是一種對權力的反抗。就此而言，他無疑一直在與當代主流秩序或意見進行永恆的抗爭，若想要停止這種戰爭或反戰似乎是不可能的。謝謝。

### 洪靖：

想請教一下傅大為老師和朱元鴻老師一個小問題。剛才傅大為老師提到了這張圖 6，他認為傅柯可能是在做 report，而不是在做 representation。但是，我對於這種區分，我對其可信度有些不確定。原因是因為，例如，誰可以被提及，或者誰可以被當作 report 的對象，我認為這可能是一個篩選的過程。此外，就像傅柯在表達可能會有不同的語調和表情，這些因素我認為也會對結果產生影響。我認為這不只是一個單純的 report，可能會有些訊息被扭曲、放大或縮小。我認為 report 與 representation 無法持續進行比較，這是我感到好奇的一點。

主持人（傅大為）：

我們看看後面還有沒有朋友或同學想要發言的。

黃雅嫻：

現在是第二輪，我想回應朱元鴻老師和凱麟提到考古學與系譜學的問題。朱元鴻老師提到了一個精神政治的議題，某種程度上我很同意朱元鴻的觀點。在傅柯討論伊朗革命的事件中，我想談兩條與此相關的線索，但是這兩條線索可能稍微冗長。第一條線索是：傅柯在之前發表了他的國家博士論文《古典時代瘋狂史》之後，學術界與知識界好評如潮，但他的學生德希達卻質疑起其中的關鍵論點，簡單來說，德希達以為傅柯的論述常常忽略了身體的重要性。他認為傅柯常常會為該發言而沒有發言的人預留一個位置。也就是說，對德希達而言，傅柯並沒有很好地處理身體性的問題，<sup>29</sup>這是一個重要的線索。第二個問題在於傅柯到達日本後，稱日本是一個令他著迷的國家，因為日本是一個講究「沒有自我」的地方，沒有自我的文化的國度。對傅柯本人而言，西方文化中自我的建立與現代化緊密相關，因此他關心西方的自我如何被揭示或發現的問題，他的《性史》第二卷之後不斷地討論這問題：神父如何聆聽信徒的告解，信徒需要一五一十地訴說著自我的言行舉止，從這些喃喃自語中，神父才有權去詮釋、判斷信徒是否有罪並給予赦免。<sup>30</sup>換言之，自我是從這些不斷地告解中建立起來的，這種告白的技術問題對司法和如今的文化都產生了很大的影響。

總之，所謂的真理就像洪菁勳老師所提到的：傅柯關注的是，真理是如何被提煉出來的。可日本這個地方，卻剛剛好相反，所以這一點讓傅柯非常著迷。於是我們回頭解釋凱麟說的，傅柯一生追尋的問題是，尋求他的思想中或西方思想中的內部他者，即從瘋狂的人到監獄中的囚犯，那些傅柯認為被忽略的人、無法發聲的人，他們無法為自己說話，或者說出來的話不被律法所承認的那些邊緣人。他們的聲音是什麼？想說什麼？能說什麼？為什麼他們的聲音不被聽見？這是我想要表達的主旨。

29 對德希達來說，傅柯之所以會預留一個位置，這是因為這個人本該說話（例如婦女、精神病患、監獄裡的犯人等），卻沒有發言位置，在歷史上找不到發言的紀錄，因此，傅柯在他的研究中預先地為這樣的人留了個位置。在德希達看來，這麼做是精神性的，而忽略了實際上身體性問題。

30 傅大為註：這似乎該是《性史》第一冊的主題之一。

最後，我想再回顧一下朱元鴻老師，關於李歐塔的論文。我認為朱元鴻老師談熱情的問題非常精彩。李歐塔先前也與您提到康德的《判斷力批判》有過一些討論，後來李歐塔將對慾望的問題放入他晚期的討論中。思想秩序在形成之前，出現的都是慾望，李歐塔稱之為「童年的慾望」（*désirs d'enfance*）。這也就是說，任何一個社會內部的家庭倫理、人際規範、秩序以及法律律則形成之前，我們的知覺、感知和感性如何運作以及秩序如何形塑的過程。在這裡，李歐塔和德希達進行了一段有趣的對話，這段對話後來成為了李歐塔在寫童年慾望的一部分。

主持人（傅大為）：

回到後面的同學有沒有發言？

林懋棋<sup>31</sup>：

老師好，我是江玉林老師的學生，政大法研所的碩士生。我有一個簡單的問題想問江玉林老師，關於表 1。特別是在憲政國家權力建築學的概念，建築學這個詞彙是否強調某種面向？因為表格很複雜，我無法理解主權權力、規訓權力和治理權力之間的關係。這些關係大致上是如何運作的？它們是否有先後順序？還是它們是三種不同面向的權力關係？在現實生活中，這些權力是否共存並相互影響？請您給我解答這個簡單的問題。

主持人（傅大為）：

在引言人最後回應開始前，我想問一下李茂生老師，你是否願意就我們之前的討論進行進一步的補充呢？

李茂生：

好，我稍微補充一下江玉林的問題。江玉林認為說規訓的能量在 1960 年代，好像傅柯一研究完畢就結束。然而，我並不是這樣認為。它可以活存在任何一個拘束人的機構內，我也看過同樣一種情形，軍隊裡面就有一些。學校裡面，當然因為教室的位置已經改變，我們無法再看到那種監視和規訓的場景。不過，在一些較為古老的學校裡，你仍然可以看到圓型監獄（*panopticon*）相

同的座位設計和老師的角色等等。監所為什那麼在 1960 年代發生這樣的轉變，看起來貌似放棄了監視與規訓，其實最主要的改變是從監視、懲罰與恐懼，改成其他更為溫柔且無法查知的技術。其實美國從一開始就存在著種族歧視和政治壓迫等問題。這些問題不僅存在於美國，還延伸到了法國和德國等地，當時這種現象的爆發，已經在全球範圍內蔓延。但當年的監獄改革並不是將監所整個掀掉，而是在監所裡面作為意見領袖的那一些人與外界的人士連結後，引發一場權力的革命。而當年特別是美國針對這樣的活動，其所採取的解決方式，並非僅僅表面上的鎮壓而已。事實上，阿提卡確實是鎮壓，甚至這場活動被視為南北戰爭以來美國內部發生的最血腥戰役，但美國政府真正將運動壓制下去的手法不是鎮壓，而是用我剛才提到的那一套以生命治理為目標的戰略、戰術執行。我在日本撰寫的論文，介紹了其中最重要的一個元素，即以理性為基礎，他給你弄出一套不滿、不服的申訴制度。在 1970 年代，美國的監獄將這個制度全部格式化，充分利用這種方式，實現了兩個目標。

主持人（傅大為）：

提到申訴制度，法國的監獄也有這樣的規定，但沒有用。也有運動場，但不讓你去運動。

李茂生：

重點是美國將申訴制度格式化，後來有些改變，但整體來說仍然相當複雜，不是像江玉林所說的那樣。

主持人（傅大為）：

座談會到五點。現在其實已經過了五點。我們現在最後就留一點時間，給我們四位引言人回應。

朱元鴻：

菁勵剛剛提到了，你說傅柯是否特別希望看到革命？其實，從伊朗報導的角度來看，我請各位留意一下，1978 年到 1979 年伊朗革命發生的同時，還有另外一場同樣知名的革命事件，然而傅柯幾乎完全無視，沒有興趣。<sup>32</sup> 傅柯對

32 許多人注意到了：找不到傅柯對於同時發生的尼加拉瓜桑定革命的討論。相對於傅柯兩度訪伊朗，表達對於伊朗革命的著迷，傅柯對於大約同時的越南海上難民（Thuyền nhân Việt

於伊朗革命，像對日本禪宗一樣，常常使用「fascinated」一詞，表示著迷。然而，對於另外一場革命，尼加拉瓜的桑定革命（Revolución Sandinista），他完全沒有興趣。爲什麼？事實上，正好他在談論伊朗的革命時，他想要甩脫，花了相當大的力氣想要甩開歐洲太過熟悉的、唯物論的經濟和階級解釋。這種革命中，有無產階級作爲主體，有先鋒政黨領導等等合乎規格的革命模式。尼加拉瓜的革命就是在這種模式之下，前面有俄國的布爾什維克革命，有中國 1949 的革命，有古巴、越南的革命，都是這個模式，歐洲也最熟悉這種規格，他們用這個規格去理解和研究，去認識這些革命。傅柯當時曾指出，實際上這種革命模式，包括蘇聯、中國、越南和古巴，卻沒有爲我們帶來一個可欲的新社會。所以這個歐洲佬仍刻板依循的革命模式，對傅柯而言明顯已經幻滅。<sup>33</sup> 他在伊朗報導裡也特別批評，歐洲佬不認識、不承認伊朗發生的是個啥子革命，因爲不符合他們熟悉的革命模式，欠缺那些刻板規格。

在我們所見到的伊朗情況中，一切都不合，完全不合。你看到之前提到的那些規格，沒有一個是符合的。傅柯提出另一個可能性，也就是精神性，但當時沒有人搞得清楚。後來，大家可以知道，所謂的精神性。我碰到一些審查意見，認爲精神性跟革命相容，跟宗教劃異。不是。你看傅柯的《主體的詮釋學》，主體化的模式，蘇格拉底、柏拉圖的古代雅典模式，或是 2 世紀的斯多葛模式，或是基督教早期的模式。事實上，精神性可以是宗教的，也可以不是宗教的，它取決於你的知識如何不抽離於認識自己、轉化自己的主體化過程，自我的 transformation 過程。所以，基督教在早期的時候有精神性。然而，這種精神性在某些地方，特別是在神權或神權統治下，反而不得展開。所以到後來，博留（Beaulieu 2010）很有意思的提議那篇，認爲傅柯詮釋的 liberalism 倒是提供某種 spirituality。意思是說，在當今很多政體中，相較於極權政體或神權政體，

---

Nam)，以及稍後（1981-1982）的波蘭團結工聯（Solidarność）的抗爭，都表現了介入的熱情。相較之下不能不說傅柯幾乎無視尼加拉瓜革命的態度是顯著的。參閱 Afary 和 Anderson（2005: 13）。

33 1977-1978 期間，傅柯曾在不同的訪談中表述對於馬克思主義意識形態的幻滅。一個比較完整且切合此處主題脈絡的表述，參閱收錄於 Afary 和 Anderson（2005: 185）的“Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham”。以下爲朱元鴻節錄的中譯：「出於馬克思主義的願景、社會主義的願景，在思想與分析上似乎最爲客觀、最爲理性，而從這般似乎精確的思想與分析所出現的實際政治體系、社會組織、經濟機制，今日卻如此不堪而必須拋棄。……高棉、越南，也未能爲我們呈現一個自由、無階級、無異化社會的面貌。……我們必須放棄每一個教條堅持，並且一條一條質問這些原則的有效性，因爲他們已經成爲壓迫的來源。」

新自由主義反而最能夠讓主體可以透過某種方式，依據自我的某些理念，發展某種自我導向的生活方式，自我 transform 的空間比較大。

雅嫻剛才提到的問題非常有意思，在德希達跟傅柯長達相當多年的爭辯，有一個問題特別相關。德希達批評傅柯試圖在歷史中，找到一個理性建構瘋狂作為其自身對立面的轉捩點（例如近代哲學濫觴的笛卡兒（René Descartes））。德希達認為你在歷史中其實是找不到確實的轉捩點的（笛卡兒之前的中世紀或古代何嘗沒有類似的對立建構）。這項對立的分化若不在於歷史中那麼在哪裡？在 Cogito，我思，這個時候真的還不知道這個我思，這個正在思考的我，是理性的還是瘋狂的？這就如同當我們面對歷史政治事件時，猶如我們面對藝術物件時的感覺，是主體反覺的（subjective reflective）而並沒有事件或物件在其自身的 reality？所有這些例子，不要講說你的知識，你的思考都未必能掌握理解它的意義，你的想像也不見得能夠捕捉它，這時候由某種觀念最後接手。所以我在思考的是，傅柯在強調的，凱麟講到的，在發生中、happening，這個時候，我們是否仍然將其視為一種考古學的領域？因為考古學其實是在 archive 跟 discourse 作為材料的意義上面。而這個在歷史事件中的發生，你不確定你的感覺到底是一個了不起的 foresight 還是某種 folly 的這個 moment？所以我反而覺得這個 moment，其實後來傅柯以及李歐塔都特別提出來討論，這不應該全被約減收納在考古學這個類別，而是某種其他的東西，值得分庭而立，進一步探討。

江玉林：

表 1 提到的主權、規訓、治理，實際上是 1978 年傅柯生命政治演講中所提到的權力三大態樣。在「權力政治」欄位上提到的解剖政治、生命政治則是《性史》最後一章提出來的結構。至於「權力正當性」上的效率、安全，這也是傅柯的觀點。所以就規訓權力而言，它的規則就是監視；治理權力則是通過各種不同的措置達成管制。至於個體化、整體化的「權力作用」，就呼應他在〈全體與個體〉（“Omnes et Singulatim”，1986）那篇文章。在「權力技術」方面，特別是其中的規訓權力，列出傅柯提到的三項關鍵技術；接著在治理權力上所對應的策略、成本效益分析等，則是他在治理演講中提到 governmentality 運用的各種可能方式；至於主權權力對應的內容，是傅柯在 1975 年的法蘭西學院

airiti

演講《必須防衛社會》（*Il faut défendre la société*, 1976）裡，特別批評傳統歐洲的權力觀點其實是一種主權和法律的觀點。這種主權和法律觀點的出發點，乃是相應於 18 世紀的「經濟人」（Homo Economicus）概念：經濟人作為資產階級與市民階級對抗王權、貴族階級的戰略武器。後來，這種戰略武器被政治、法學，甚至美法革命所吸收，用以對抗君主專制制度的重要基礎。順著這個主權權力的觀點來看，可以理解表 1 所提到的警察政治，其實是在講 18、19 世紀的警察國家，甚至在當代極權政治和獨裁國家中仍然存在著傳統警察政治的想法：目標就是一個統一的秩序。因此主權權力的規則，就是 repression，不斷地壓抑、鎮壓；至於一般化，指的是在一個國家的法律和命令之下，對待所有人都一視同仁，所以它的權力技術就是法律、命令、義務、懲罰、強制。這就是法律人最喜歡講的東西。至於「權力相伴效益」，指的是傅柯提出的三種權力形態，其實都可以在法律理念、法律秩序的發展上引起相應的法律防禦機制。舉例來說，傳統的主權國家在 16 至 18 世紀出現，接著則有警察國家。為了對抗警察國家、警察政治，於是出現 rule of law、法治國家。然後再從人民的的角度來看，在警察國家、極權國家裡，人作為一個 subject，是一個臣民，必須遵守法律。然而，在 rule of law 中，subject 轉變成了主體。同樣是 subject，一個是消極被動地接受國家的法律規範，但在 18 世紀的革命之後，subject 轉變為主體，成為具有權利主體的態樣。權力相伴作用提到的 versus 是說，在這種法律的發展裡面，會出現不同的形態。這是一個歷史發展的現象。特別是 subject 意涵的轉變，這是反應 16 到 18 世紀對於被統治者身分轉變的普遍認識。

主持人（傅大為）：

但是，為什麼會出現不同形式的政府呢？因為上面都一樣，為什麼到相伴效應時不一樣？

江玉林：

這是同時在主權的架構下，為了爭取主權而發明了 rights 這一概念。這是將 subject 亦即將臣民的地位轉換成主體。這是在法律上經常講的現代立憲主義的出現，或是天賦人權、自然權利的結果。這需要有一個集體的共識：只有死人，才能達到集體的熱情。如果沒有死人，革命是無法成功。所以專制的國家裡，如果死亡人數不太多，也無法得到有效的成果，只能成為烈士。在這個專

制的國家中講真話，這需要道德勇氣，但很少有人有這樣的道德勇氣去面對專制的政權。在治理權力的相伴效應中，特別是在 19 世紀，有一個基本的轉向，即國家不再僅僅依靠法律來統治：法律也好，國家也好，都需要透過積極的社會政策，要解決社會問題。

至於憲政國家的權力建築學，這是我自己提出的（見江玉林 2007）。規訓權力這個概念是傅柯很特別的發明，但同樣也可應用於觀察 rule of law 是用什麼樣效率的方式來監控、控制國家權力。不論是在美國、德國還是今日的臺灣，我們普遍都以一種規訓的方式來監控國家權力。這說來話長，簡單地來講，憲政國家的權力建築學，就是讓國家的行為一切可見化。這種可見化就是一切法律化：即我們能夠準確地定位所有國家權力，在立法、行政、司法等方面，是以何種法律形式出現？是一種制憲的行為、修憲的行為？還是制定法律的行為？抑或是根據行政法規發動的行政行為？甚至是法院的行為？甚至是一個行政處分：開罰單。甚至是在監獄的獄政管制？所有國家行為都可以在這個法律秩序裡面，透過不同的階層變得可見，可見就可以監控。

主持人（傅大為）：

謝謝，凱麟？

楊凱麟老師：

回到哲學的本位來講，傅柯基本上想回應的問題在於：我們是什麼？我們是誰？這裡可以有政治哲學、美學或存有論等等的答覆。然而，在這些考察和答覆中，傅柯不僅僅關注個體是誰或是什麼，而且更是我們自己是誰或是什麼。在回答「我們是誰」或「我們是什麼」這個問題時，傅柯提出的重要觀點在於啓發我們應該如何思考，應該如何言說與應該做什麼才能不再思考我們已思、不再說我們已說與不再做我們已做。因此，所有的回答，包括傅柯在他的著作、訪談和課程中的回答，都是顛倒的，排除、反向、自我折返和瘋癲。傅柯建構了一個迷宮，而不是拆除它。傅柯（Foucault 1969）談到德勒茲的《差異與重複》（*Différence et répétition*, 1968）時說，德勒茲的哲學除了是一種劇場的哲學之外，在德勒茲建構的思想迷宮裡面，能夠給希臘英雄線索的阿里阿

德涅（Ariadne）已經上吊了。<sup>34</sup>當進入德勒茲或傅柯的當代法國哲學領域，猶如踏入一個迷宮，無有任何指南針或 Google map。在這裡，我們可以發現他們反對命定論、目的論以及所有本質論。

直到現在，我們仍可以感受傅柯對整個人文學科有非常強的激勵跟啓發。這個激勵和啓發的重點不在於我們可以很準確的說他說了什麼，做了什麼正確的決定。相反的，他再次將我們帶入一個迷宮，抹除我們所有的指南。這種方式不僅體現在他對伊朗的報導和 GIP 的行動上，更體現在他所創作的各種作品中。

### 傅大為：

好，謝謝凱麟的發言，傅柯很令人激勵，但我們後來的人也需要激勵啊（笑）。那麼我就針對剛才一些朋友提的論點，做一些評論。首先，瑞鑫提到了監獄作為一個象徵，這個觀點很有趣。監獄作為一個象徵，因為傅柯在阿提卡的訪問最後結束的時候，他就提到 *Les Misérables* 劇中的一兩句話：「Crime is “a coup d'état from below”」（Foucault 1996: 34）。那個劇的故事大概也是監獄裡面爆出來的，那個時候，法國監獄的嚴酷情況，從現代的角度來看，是令人無法思議的，包括剛才提到的斷頭台等等。監獄作為一個象徵，很有趣的對照是，在法國的思想裡面，種族被視為一個象徵性的問題，類似於剛才李茂生老師提到的關於 1960、70 年代監獄的問題。從美國到法國，以及其他許多地方，我剛剛沒有提到，種族問題非常嚴重，像美國，監獄裡大部分都是關黑人，法國當然也存在相當大的種族問題。有趣的是，傅柯對於黑豹黨和法國、美國監獄的種族議題，非常感興趣。而且當時，法國有一位名作家叫做尚·惹內（Jean Genet），他私下偷帶了大量關於黑豹黨的資料到法國。因為法國禁止這些東西進口。傅柯對這些禁書就很有興趣閱讀，可是，傅柯並沒有公開談過種族的問題，在瓦斯奎茲（Vásquez 2020）研究裡面他是這樣講：傅柯在《規訓與懲罰》裡面，有提過一次 black，可是卻被謝瑞丹（Alan Sheridan）翻譯成「negro」，<sup>35</sup>

34 阿里阿德涅（Ariadne）（維基中譯），她是克里特國王彌諾斯與帕西淮之女。她愛上了雅典英雄忒修斯。

35 謝瑞丹是傅柯《規訓與懲罰》的英譯者，請參見（Foucault 1995: 289）。瓦斯奎茲對此事的仔細討論，見（Vásquez 2020: 963, endnote 8）。除了黑人，傅柯也沒有談巴勒斯坦的種族問題。這些年來的加薩，早已經是個露天的集中營，另一種大禁閉。以色列對巴勒斯坦的種族滅絕，已經要與過去納粹對猶太人的種族滅絕相提並論了。

但這是一個非常具有貶意的黑人稱呼，但是傅柯是說 **black**。傅柯雖然對於種族的問題，他非常有興趣，在監獄裡面，因為監獄問題，你不能夠迴避種族的問題，特別是美國。傅柯的 **GIP** 對美國監獄問題非常感興趣，但他似乎並未真正公開而深入探討種族議題，這是後來包括斯皮瓦克對他的批評。種族問題也是傅柯後來很納悶之一，為什麼傅柯後來要說現代意義的大禁閉（**Foucault 1972**）？前面也談過。包括在二戰時納粹時對於猶太人做了極大的惡行，這個大禁閉當然也涉及到種族問題。所以在這個意義上說，我想對傅柯還是一個開放而未了的議題。傅柯對於這一個系列，他對於種族問題、對於第三世界殖民的這個問題，事實上談得都非常少，也難怪他們後來很多人從另外一個角度（如後殖民），會去對傅柯做這些方面的評論。所以我剛剛提到從監獄到種族，這是一個非常明顯的象徵。同時，還有另一個重要的東西潛藏在暗處（即當代的大禁閉）。儘管傅柯非常有興趣，但卻沒有說出來。這是一個奇怪的現象，在那個時代中，有這樣的情況。

另外補充回應一下洪靖的問題，還有自由討論一開始時，洪菁勵也提到的類似問題。洪靖感到報導（**reporting**）與再現（**representation**）的區分，似乎不是那麼的容易劃分。這中間包括了「選擇」讓誰來說話的問題。當然，提供一個「講台」，它本身就有物質性，還有誰在提供等，都是議題。前面元鴻還有我都提到巴賓與伊維葉所講的他們自己的故事，講台正是由法蘭西學院傅柯教授的研究團隊所提供。再說，有了講台，也可以不選擇誰來說話，它可以是公共講台，誰都可以上台來講。但是就傅柯的 **GIP** 例子還有巴賓等，則是由傅柯等人來選擇那些從監獄如雪片般寄來的信件中的某些信件來報導，或由他在塵封的歷史檔案中挖掘出來。但是不論如何，講台本身的建構與分析固然可做，但是講台上是別人在講，還是就是由知識分子領導在講，兩者還是有非常大的區別。這也正是傅柯等人對知識分子的反省。

最後回到監獄的問題，它不禁讓我想起傅柯好像有一種必須進行一場革命的感覺。但是如果你去看傅柯的傳記，當然，傅柯非常討厭傳記，特別討厭人家幫他做傳記，但是我們今天有三本關於傅柯非常詳細的傳記。傅柯在 1960 年代有一個階段，我現在講一下，他曾替戴高樂（**Charles de Gaulle**）政權研究教育改革政策，並在此期間從事了許多相關的工作，它部分成爲後來法國學生

運動批判的對象。所以後來一些馬克思主義者拿這點批評傅柯，說他以前根本是個 reformists 改革主義者。當然他一生從頭到尾，除了他曾經當共產黨員之外（後來他非常反對共產黨），他曾經是 reformists，在法國的政府、高層的教育機構裡面來討論法國教育改革，可討論了半天，你知道沒什那麼結果，然後更發生了 1968 年的學生運動。從這個意義上來說，傅柯這段改革主義的作為也可以被視為一個失敗的結果。1968 年的傅柯不在法國，而在突尼斯（Tūnis），他相當同情突尼斯的學生反抗運動。有意思的是，1968 年之後的傅柯發生了一個非常大的變化。一方面，他開始非常努力地競選法蘭西學院的教授職位，利用了許多人際關係和朋友的幫助，最終，他成功進入了法蘭西學院成爲一位名教授。這個故事很有趣，大家可以去看看。我過去不相信他會做這種事情，直到看了他的傳記，哈哈，所以傅柯非常認真地想成爲一位名教授、法蘭西學院的教授。但是另一方面，在此之後，他開始積極參與了一些左派的反對運動，更義無反顧地投入到 GIP 的工作中，這對我來說是一個重要的斷裂，傅柯成爲一位基進的行動者。同時，他在學院裡也非常認真於學術職責與教學任務，後來他友朋友勒華拉杜里（Le Roy Ladurie）說這裡可以看到「兩個傅柯」（Eribon 1991: 256）。

總之，傅柯後來成爲一位基進的行動者。據他的朋友們所言，大家都對他的改變感到驚訝，覺得這似乎不太可能，他似乎完全變成了另外一個人。這樣說，從 GIP 的起始年代，也就是 1970 年代開始，到他的晚年，大概沒有太大的改變，他變得非常的基進，這是一個非常有趣的改變。所以或許難怪傅柯說：「你不要問我的過去，警察局有檔案你自己去看就好了，你也不要寫我的傳記。」反思起來，這是很有趣的一個東西。

我最後再稍微回應一下，再提一下剛才元鴻提到關於討論傅柯的 Utopia 那篇“Towards a liberal Utopia”（Beaulieu 2010），說自由主義的社會比較容易有精神性的一個發展。當然這也產生了一些爭議，因爲傅柯在演講中公開引用海耶克（Friedrich Hayek）的說法，但海耶克是一個新自由主義的祖師爺，被左派批評得非常厲害，因此傅柯也連帶被批評。所以我有些朋友只要我提到傅柯，他就說你有沒有看到傅柯被人家認爲也是新自由主義者？就是這樣的標籤，所以這個還蠻有趣，我要找找機會回應一下。前面提到傅留那一篇文章，已經有

多次反駁，傅柯事實上對新自由主義和自由主義的一些錯誤觀點還有壞影響，都有提出批評。另一方面，他的確是覺得說，在自由主義政權的國家中，個人更有發展精神性的可能性。另外，元鴻剛才說傅柯後來對受馬克思影響的革命都不感興趣，這個有趣傅柯論點的出處需要補充與理解。但同時，傅柯的晚年，對歐洲的各種大型抗議與不義的鎮壓，都仍然積極地支持，包括對德國企圖訴諸暴力的行動小團體、波蘭的團結工聯抗議、西班牙的法西斯鎮壓等，都有傅柯積極行動支持的身影，埃里本（Eribon 1991）以及麥西（Macey 1993）的兩本傅柯傳記有清楚的紀錄。<sup>36</sup>

### 主持人（傅大為）：

時間差不多了，今天我很高興在暑假剛開始的時候有這個難得的機會，和大家討論傅柯行動和思想等議題。我個人從中學到了很多東西，非常感謝大家提出了一些非常有意思的看法。如果有其他朋友還有話想說，現在可以說兩句。如果沒有的話，我們今天的座談會就到此為止了。非常感謝大家參與，謝謝。

---

36 關於支持德國的極左暴力團體「Baader-Meinför band」及其律師 Klaus Croissant，並因此導致傅柯與德勒茲友情的破裂，見埃里本傳記第 17 章。傅柯抗議西班牙的法西斯，見埃里本傳記第 18 章。傅柯與法國的知識分子，特別是布迪厄（Pierre Bourdieu），努力支持波蘭的團結工聯，見麥西傳記第 17 章，或埃里本傳記第 20 章。最近幾年，傅柯在巴西的講學與參與巴西獨裁下的抗爭，可參考霍夫曼的新書（Hoffman 2024）。

## 引用書目

### 一、中文書目

朱元鴻 (Chu, Yuan-Hong)。2015。〈難以解釋的熱情：傅柯的伊朗革命〉“Nanyi jie shi de reqing: fuke de yilang geming” [An Unexplained Passion: Foucault’s Iranian Revolution]，發表於「主體政治—政治主體：第二屆兩岸社會批判理論論壇」(Zhu ti zheng zhi-zheng zhi zhu ti: di er jie liang an shehui pipan lilun luntan) [presented at Subjective Politics-Political Subjects: The Second Cross-Strait Social Critique Theory Forum]。國立交通大學社會與文化研究所、臺灣聯合大學系統文化研究國際中心、南京大學馬克思主義社會理論研究中心主辦 (Guoli jiao tong daxue shehui yu wenhua yanjiusuo, taiwan lianhe daxue xitong wenhua yanjiu guoji zhongxin, nanjing daxue makesi zhuyi shehui lilun yanjiu zhongxin zhuban) [hosted by the Institute of Social and Cultural Studies at National Chiao Tung University, the International Center for Cultural Studies at University System of Taiwan, and the Center for Marxist Social Theory Research at Nanjing University]，2015/11/20-22。

江玉林 (Chiang, Yu-Lin)。2007。〈憲政國家的權力建築學—從傅柯與厄斯特萊希對於規訓的解讀談起〉“Xian zheng guojia de quanli jianzhuxue-cong fuke yu esite laixi duiyu guixun de jiedu tanqi” [The Architecture of Power in a Constitutional State-A Discussion on Foucault’s and Oestreich’s Interpretations of Discipline]，〈現代性的政治反思〉*Xian dai xing de zheng zhi fansi* [Political Reflections on Modernity]，蔡英文 (Tsai, Ing-Wen)、張福建 (Zhang, Fu-Jian) 主編，頁 333-358。臺北市 (Taipei)：中央研究院人文社會科學研究中心 (Academia Sinica Research Center for Humanities and Social Sciences)。

———。2010。〈後藤新平與傅柯的對話—反思臺灣日治初期的殖民警察政治〉“Houteng xinping yu fuke de duihua-fansi taiwan rizhi chuqi de zhimin jingcha zhengzhi” [A Dialogue Between Shimpei Gotoh and Michel Foucault: A Reflection on the Politics of Police in Taiwan Under the Early Japanese Colonial Rule]，〈中研院法學期刊〉*Zhong yan yuan faxue qikan* [Academia Sinica Law Journal] 7: 41-80。

楊凱麟 (Yang, Kai-Lin)。2011。《分裂分析福柯》*Fenlie fenxi fuke* [Schizoanalysis of Michel Foucault]。南京 (Nanjing)：南京大學出版社 (Nanjing University Press)。

### 二、外文書目

Afary, Janet and Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Atoussa H. 2005. “An Iranian Woman Writes,” [Le Nouvel Observateur, November 6, 1978] collected in *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, by Janet Afary and Kevin B. Anderson, pp. 209-210. Chicago: The University of Chicago Press.

Beaulieu, Alain. 2010. “Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault’s reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn,” *Philosophy and Social Criticism* 36(7): 801-818.

Brich, Cecile. 2008. “The Groupe d’information sur les prisons: The voice of prisoners? Or Foucault’s?,” *Foucault Studies*: 26-47.

Deleuze, Gilles. 1969. *Différence et Répétition*. Paris: Press Universitaires de France.

Derrida, Jacques, translated by Geoffrey Bennington. 2009. *The Beast & the Sovereign, volume I*. Chicago: The University of Chicago Press.

Eribon, Didier, translated by Betsy Wing. 1991. *Michel Foucault*. Massachusetts: Harvard University Press.

- Foucault, Michel. 1969. "Ariane s'est pendue," in *Dits et Écrits I*, pp. 767-771. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock Publications.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère.....* Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1976. "Il faut défendre la société": *Cours au Collège de France*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. 1977. "Truth and Power," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon, pp. 109-133. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Inutile de se soulever?," in *Dits et Écrits III*, pp. 790-794. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Qu'est-ce que les Lumières?," in *Dits et Écrits IV*, pp. 562-578. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Omnes Et Singulatim: Towards a Critique of Political Reason," *Le Débat* 41(4): 5-36.
- \_\_\_\_\_, translated by Alan Sheridan. 1995. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 1996. "On Attica," in *Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984*, edited by Sylvère Lotringer, pp.113-121. New York: Semiotext(e).
- \_\_\_\_\_. 2001. *Fearless Speech*, edited by Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
- \_\_\_\_\_. 2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Seuil.
- Foucault, Michel. ed., translated by Richard McDougall. 1978. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. New York: Pantheon Books.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2016. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Hoffman, Marcelo. 2024. *Foucault in Brazil: Dictatorship, Resistance, and Solidarity*. Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.
- Huffer, Lynne. 2016. "The Untimely Speech of the GIP Counter-Archive," in *Active Intolerance: Michel Foucault, the Prisons Information Group, and the Future of Abolition*, edited by Perry Zurn and Andrew Dilts, pp. 41-58. London: Palgrave Macmillan.
- Kant, Immanuel. 1798. *Der Streit der Fakultäten*.
- Kolakowski, Leszek. 2004. "Communism as a Cultural Force," in *My Correct Views on Everything*, pp. 70-90. South Bend, IN: St. Augustines Press
- Liotard, Jean-François. 1986. *L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée.
- Macey, David. 1993. *The Lives of Michel Foucault: A Biography*. New York: Pantheon Books.
- Nonet, Philippe and Philip Selznick. 1978. *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*. New York: Harper and Row.
- Rabinow, Paul. ed. 1994. *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press.
- Senellart, Michel. ed, translated by Graham Burchell. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*. London: Picador.
- Spivak, Gayatri Chakravoty. 1988. "Can the Subaltern Speak?," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, pp. 271-313. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Thompson, E.P., 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.
- Thompson, Kevin and Perry Zurn. ed. 2021. *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons*

*Information Group (1970–1980)*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Vásquez, Delio. 2020. “Illegalist Foucault, Criminal Foucault,” *Theory & Event* 23(4): 935-972.

Zurn, Perry and Andrew Dilts. ed. 2016. *Active Intolerance: Michel Foucault, the Prisons Information Group, and the Future of Abolition*. London: Palgrave Macmillan.

Žižek, Slavoj. 2008. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.