

傅柯是如何去修補現象學與倫理學之間的缺口

——自我照顧與管理自己——

在當代思想中，現象學與倫理學之間曖昧不清的關係代表著一個尚未劃上句號的過去。不論是胡塞爾還是海德格，都不曾就倫理學的問題特別加以著墨。在整個現象學運動中，只有謝勒是以《形式倫理與實質價值倫理》著稱；然而，即便是謝勒，就如同哈德曼的《倫理學》一般^①，其所強調的亦不外是價值層面的問題，以致謝勒後來的發展逐漸偏向宗教、社會學與人類學的探討，而非有如亞里士多德或康德那般的道德形上學上的空前建樹^②。故就純粹就倫理學的立場來說，這種現象學式的論斷遠不及傳統倫理學的格局來得方正。若有人因此說現象學與倫理學的關係並不深刻似乎也不為過。可是，這樣的說法，對現象學稍有認識的人來說，無疑的，都是難以接受的。畢竟，不只是海德格的存有論充斥著倫理學的議題，就是隨後的雷維納、呂格爾、沙特也都是以其理論中的倫理向度揚名於世；更何況，當初胡塞爾現象學引人入

勝之處不就在其客觀認知的形構中，容許了心理學這類非客體因素的存在嗎？並且，自近代哲學以來，後者不正是分析倫理道德的客觀基礎嗎？只是，如此地發展，在其反心理主義的大前提下，究竟意味著什麼呢？這是一個相當耐人尋味的問題。

不錯，從某個角度來看，就是這樣一個錯綜複雜的問題促成了當代哲學所共同致力的方向。然而，面對如此複雜的情景，若延用過去一般定義的方式來解開這之間的糾結，非但不能替我們解惑，反而使我們更加茫然不知所措。原來，就現象學的基本目標而言，「回到事物自身」就是要我們排除一切應然的預設，以事實經驗的本來面貌來看待一切^③；然而，這和倫理學的目的，要求從現實的紛擾中找出妥當行為的應然準則來說，基本上是相互矛盾的。無怪乎，單單就這兩門學問本身的著力點來看，很難找出任何交集的可能。可是，有趣的是，相較於當代的其他學說，除了這個形式面的隔閡之外，我們在其實際的發展過程中，卻又屢屢發現到現象學與倫理學交織在一塊，且業已到達無法分割的地步。只要我們認真地去看待現象學所要描述的對象，以及倫理學的準則將如何落實在現實處境中的種種問題，不難看出前者非但不排斥倫理學，反而讓倫理學有效地推展到客觀的層面，而後者也不僅不違背現象學，且更需要現象學來充實其可能的價值。只不過，這種水乳交融的願景受制於當下既有學科的分野始終未曾驗明正身，以致懸而未決。

一、現象學與倫理學之間關係的檢視

那麼，這個情形應該如何去解決呢？回顧二十世紀思想史，幸虧存在主義的提醒，否則，現象學與倫理學的實質關係真的會因為它們形式面上的差異，漸行漸遠。然而，就表面上來看，存在主義與現象學的

結合確實是一段美好的結緣，因為，一方面，存在主義將現象學對普遍真理的執著應用在現實生活，或「在世存有」之中，另一方面，現象學使得個人存在的焦慮或虛無感獲得客觀價值的保證^④。事實上，正由於它能夠同時兼顧到普遍與個別、形式與實質、客觀與主體之間的不同，於是，就像許多學者所期許的，存在現象學或詮釋學將有效地填補它在倫理學這方面的缺口，繼康德之後，為倫理學學科，特別是應用層面，另創新高。可是，就其實際的發展來說，歷經一個世紀的演變，這個的理想始終未能全面地落實，甚至還在學術圈裡受到相當程度的壓抑與排斥。為什麼會變成這個樣子？這於是成為釐清現象學與倫理學之間關係的一個先要釐清的問題。存在主義是否如其所示恰如其份地扮演著積極性角色？亦成爲一個必須先予以檢討的問題。可是，令人訝異的是，對這樣一個重要的問題，卻一直未有讓人滿意的突破。這又是什麼緣故？

原來，一般學者面對此情況時，仍只是想當然爾，傾全力於打破上述現象學與倫理學之間所凸顯的形式上矛盾，未曾深入到這層關係的現實條件加以考量。如此的結果則不言而喻，若不是刻意扭曲現象學的基本立場，就是將倫理意涵無限上綱地擴張，使得原先讓存在現象學容以發揮的前提反而蕩然無存。更糟的是，這麼一廂情願考量的結果會因爲它的論述無法引起現實社會的共鳴，即便無人會斥責其主張的真實性，依然讓我們感到悻悻然，甚至不堪回首。這就是爲什麼這麼有趣且重要的問題在多番探討之後，反而沒落了。環顧四周的現狀，當今高科技社會的快速發展，不是讓這種哲學趣味極濃的探討益發顯得曲高和寡嗎？這不只是英美分析哲學是如此看待，就是同屬歐陸哲學的新馬克思主義亦是如是觀^⑤。如此由正面轉爲負面效益的情形究竟是怎麼發生的？我們以爲這是檢討現象學與倫理學之間關係之所以膠著停滯不進的重要一環，不然的話，任何進一步的探討皆只會讓原本混沌不清的問題更加撲朔迷離。

那麼，這個具有關鍵地位的史實應該要怎麼去釐清呢？在沒有撥雲見日之前，先讓我們回過頭來看過去對它的批判是怎麼說的。大體而言，一般也都以爲，不論是存在處境的強調，還是不斷地還原的堅持，皆是和現實科學立竿見影的清楚步調反其道而行，以致這種掛空的討論方式，除了學院派的討論之外，如今鮮有人對此側目。的確，在當今社會之中，一旦離開了現實基礎，不論其立意爲何，皆難以伸張其志，以致於被漠視爲如同不存在般，亦不足以爲奇。但它真是這樣子的嗎？存在現象學這種落寞的景象是否意味著現象學與倫理學之間的困境根本是個無法克服的致命傷呢？顯然，若非上述的起點得以正本清源，這些質疑都會變成一個無法解決的死結，讓所有的爭議在既定的立場上打轉。平心而論，在論理上，這樣的論斷非但不能證明什麼，反而，就存在現象學的角度，讓它取得動機上的正當性。因爲，不論社會是如何地進步，許多問題並不能因此獲得妥善的照顧，而每當科技無法解決時，它們便像幽魂一般隨時浮現在我們心頭上，揮之不去。換言之，這就好像是說存在現象學的成立不在合理性上，而在不合理的事實上。職是之故，只有回到其現實條件上的考察，而不是一味地解決兩者之間的落差，我們才能跳離一般批判的困境，進一步地問及造成這個現象更根本的問題：這種的情形表現出來的意義爲何？其實，也只有問到這個根本問題時，現象學與倫理學之間糾纏的情況似乎才稍得抒解，其間的關係也能夠因此迎刃而解。因爲這是一個哲學的問題，而現象學與倫理學均源自於哲學的園地^⑥。一旦我們採取這種宏觀的哲學進入方式，也才有可能面對接下來另一個更加複雜且難以答覆的核心問題，那就是說，那是一個什麼樣的哲學？怎麼讓它無懼於當前後現代強烈地去除哲學化運動呢？

就是在這麼樣的一個問題引導之下，本文著手於現象學與倫理學之間關係的考量。無疑的，我們的目標不是一般性的整合工作，而是進行深層的思考，探索這種形式面迷思的破除是如何成爲任何可能有效整

● 主題論述 ●

傅柯是如何去修補現象學與倫理學之間的缺口

合的基礎。

二、何以傅柯會在其間所扮演重要的角色？

接著，我們怎麼去看待這個被與立之間的策略關係呢？面對當前纏繞複雜的種種不同詮釋，不難發現傅柯的進入方式似乎最適用於來說明這之間的起承轉合。雖然，習慣上，一般人是用結構主義或後現代哲學來說明傅柯的思想，但傅柯與現象學的淵源早在他最初的兩篇文章中便一覽無遺。他在〈夢、想像與存在〉(Dream, Imagination and Existence)中選擇賓斯汪格的此有分析來詮釋弗洛伊德的心理分析，不只顯示出他對存在現象學重新詮釋現實學科的意義並不陌生^⑦，更由〈心理疾病與人格〉(Mental Illness and Personality)的修改到〈瘋狂與文明〉(Madness and Civilization)的發展，清楚地說明了他藉此對存在現象學不假辭色的意圖^⑧。乍看之下，這裡頭免不了有個令人不解的蹊蹺，既然傅柯同意賓斯汪格藉由意義的探索彌補了弗洛伊德的缺失，又為什麼回過頭來批評此解決之道呢？其實，這不僅是說，從傅柯本身的思慮發展來看，此乃其體系的緣起，也同時印證了我們上述對存在現象學的檢視。但更重要的是，對我們的主題而言，它具體地提供了破解現象學與倫理學之間糾纏關係的線索。怎麼說呢？眾所周知，心理分析的發展作為一門醫學科學與作為一項文化研究的領域，有著迥然不同的意涵^⑨；只是，在當時，這樣的區隔不是那麼分明。然而，儘管這個分別的轉變在當代思想史的發展上意義非凡，對它的影響與受其影響的種種學說不計其數，卻很少有人像傅柯的作法那樣。他之所以在其間扮演重要的推手角色，正是因為他直接對存在現象學加以批判之故。因此，我們的作法便是信由他的批判勾勒出心理分析蛻變的過程，來反映現象學與倫理學之間不會被察覺到的可能聯繫，也就是問道：何以存在現象學，即便不是成功地連

結現象學與倫理學之間的差異，至少也率先凸顯出這之間的差異，以致於在它加深了心理分析科學內在不同意涵的矛盾之後，力促心理分析成為一種學問研究的新典範？

當然，如此的考量是直承上述的導引問題來追溯現象學與倫理學之間變化多端的轉折。但是，對這樣看待的方式，我們也不能不顧慮到正統的現象學家對此的疑慮，那就是說，傅柯憑什麼是藉由存在現象學的处理有效地調和了現象學與倫理學之間的折衝？他這樣的作法又為什麼和現象學有關呢？畢竟，傅柯隨後對現象學指名道姓地批判是一個不爭的事實^⑩。其實，對照其思想後來的發展，我們之所以認為傅柯的講法更能夠為現象學的詮釋開闢一條新的途徑來，是因為，面對現象學與倫理學之間的曖昧不清，除了傅柯早期的洞見將之充分揭露出來之外，更重要的是，他不會因此掉入一般現象學家的作法，讓倫理學的問題再度隱而不彰；相反的，正由於傅柯指出存在現象學的功敗垂成出自於其中濃郁的倫理色彩，他剖析瘋狂的手法已經為我們所要討論現象學與倫理學的關係提供了具體的方向，以致到了晚年，他才能順此脈絡發展出自我照顧(The care of self)與管理自己(The technology of subject)這樣的倫理學議題，而不是一般透過外在第三者方式強行綜合這兩者之間的落差^⑪。換言之，打從一開始對存在現象學的批判之後，傅柯所作的種種論述就不能夠等閒視之為一種消極的批判，而應積極地看待成現象學與倫理學之間缺口是如何修補出來的努力。職是之故，在我們還沒對此作進一步地論述之前，必須先整理出傅柯的思想體系，釐清它和現象學、倫理學之間種種看似無關，其實密切相連的關係。

三、傅柯思想與現象學關係的比較

傅柯思想體系的主要理論是什麼？用他自己的話來說，這不是用一般評論的後結構主義或後現代主義

◎主題論述◎

傅柯是如何去修補現象學與倫理學之間的缺口

的方式可以說得清楚的，而是要用他自己所提出的考古學（archaeology）與系譜學（genealogy）才能講明白^⑩。怎麼說呢？在當代哲學的系統分類中，我們都知道，（後）結構主義不同於（存在）現象學。前者強調客觀的結構或結構分析的方法，後者則重視於意向分析或其存在處境的說明。這裡頭，一個是強調客觀普遍性，另一個則重視於主體的超越性，彼此的哲學論旨上有著明顯的差異與對立。然而，不同於康德超越哲學的傳統，對這差別的說明在法國哲學家的手中卻產生了現代主義與後現代主義的分歧與重疊，以致我們無法根據既定的範疇來解釋它們之間的不同，反而是用它們之間的差異關係來塑造說明的典範。這樣一個因果倒置的論述方式是怎麼一回事？就傅柯來說，這就是他為什麼要提出考古學與系譜學的緣由。於是，讓我們先就它們的定義來看：考古學所要探討的是知識的問題，但不是以論證為導向的客觀知識（*connaissance*），而是歷史文化中實際形成的知識（*savoir*）與表。系譜學所要處理的是力量（*power*）的問題，但也不是依據上述成果建立起說明現實的理論或方法學，而是透過其歷史條件的檢測建構一個使人成為主體的歷史觀^⑪。無疑的，若不是用我們先前提到的哲學對意義之挖掘，這樣的問題很可能失落在考古學與系譜學這類新穎的名相上。然而，若要弄清楚它，這裡頭的曲曲折折就像現象學與倫理學之間的關係一樣，除了讓我們難以捉摸之外，還有益於言表深意。故在我們了解傅柯是怎麼去界定這些極其古怪的考古學與系譜學之前，先要深究一下其意涵。也就是說，它到底要指向什麼東西？

要答覆這個問題，就跟現象學的發展產生密切的關係。原來，在海德格批判胡塞爾的超越轉向之後，存在現象學對客觀知識的要求不再以其純粹普遍形式為依歸^⑫。可是，這種側重實質層面且不受形式問題干擾的客觀知識將如何去探討？落在傅柯的思想體系裡，這個問題的解決之道就在知識與力量的關係建立上。一方面，考古學從這個關係的知識面向切入；另一方面，系譜學則是從力量的層面著手。只不過，這

不等於說完整的知識是由這兩個因素構成的。如此解讀的方式不僅不符合傅柯思想的要求，並且也違背了存在現象學的初衷；尤其量，它不過是滿足了我們知性上的欲求罷了。然而，即便如此，我們也不能因此斷言完整的客觀知識是不可知或不可能的；因為，那只會變相地證實形式的優先性，而這正是倒轉論述所極力要撇清的。就在這動盪否定下的懵懵懂懂之中，實質層面的客觀知識卻在傅柯的系統中不期而遇地自行顯現出來；只不過，傅柯在此要強調的是，它既非以一種辯證的方式出現，亦非形上存有的自我揭露。那麼，那會是什麼方式呢？根據他實際的作法，他參考了結構語言學的處理方式，將實際運作的言說加以分門別類；再以現實存在的問題為導向，把過去所發生的種種事實串連為一套解釋系統^⑬。如此將知識與力量連結在一塊的看待方式，雖然沒有客觀理念的保證，卻不乏有效知識的運用。乍看之下，這樣的作法與存在現象學的意旨好像沒什麼關係，但只要和沙特、梅洛龐蒂等法國存在現象學家相提並論，不難看出他們對實際存在的要求如出一轍^⑭；並且，由於傅柯的立論點在於後者的解釋模型仍受到某種理論形式上的污染，他在此所致力非但無礙於存在現象學，事實上，就其考古學到系譜學的發展過程而言，在掃除論理這方面的障礙之後，他更能凸顯存在現象學的真諦。在此，我們所要強調的是，這種隱藏在表面形式下的可能連接處是基於上述所提出的哲學觀點——去除哲學化本身也成為一項哲學的工作——而來，否則，它是難以伸張的。

一旦兩者之間的關係確立，我們自然可以用一種全面但扼要的比較方式，來表現傅柯是怎麼從現象學的原初問題中破繭而出。原來，儘管考古學與系譜學不是理念知識的構成份子，這兩者之間的先後秩序也不是任意而來的。考古學的分析是實質知識形成的必要條件，就像胡塞爾在建構嚴格的科學之際，他排除前提預設，而以存而不論的方式不斷地還原到對經驗的本質直觀之中；不同的是傅柯認為，由於科學的理

念不再，這其中所進行的不是論證而是策略。系譜學的詮釋則是存在處境的充分原因，如同海德格的存有顯建立在基礎存有論不斷地推陳佈新上；不同的是傅柯認為，由於形上的標準不見了，這其中所考慮的不是存有的呼喚而是實效歷史（effective history）。就此而言，我們若回到現象學史的角度來說明這之間差異的話，不妨可以這麼說：若胡塞爾是就意識的活動作微觀地處理，那麼，傅柯的考古學便是一種宏觀的現象學；若海德格的形上學是不斷地朝向存有提升，那麼，傅柯的系譜學便是現實自我的形上學。這麼一來，胡塞爾的超越現象學與海德格的基礎存有論之間就不會有針鋒相對的窘境出現，纏綿在胡塞爾與海德格之間的歷史公案反而在傅柯身上得到意想不到的調和。或許，這樣比較性的解釋過份粗造與樂觀了些，會遭到雙方支持者的激烈反彈，而產生無謂的困擾。可是，對我們關心的議題而言，解決現象學與倫理學的關鍵卻只有在這個情形下脫穎而出。這又是怎麼說呢？

四、現象學與存在主義在倫理處境上的交會

再讓我們回到存在現象學來看。當普通形式的客觀知識無助於真理的掌握時，個別具體的事實似乎是唯一的選擇。可是，因於傳統哲學普遍與個別範疇的對立，個別具體的事實又將如何彰顯普遍的效應呢？如果說這是知識論證無法突破的困境，它在倫理選擇上卻是一個無庸置疑的起點，只要說人的具體存在事實確實有別於物的具體存在事實。至於這個差別，衆所周知，前者是個未決定的自由，後者是個被決定的必然。並且，由於這個事實的不同，在人的存在活動中，我們非但無法藉由客觀因果律達到主體的心安理得，反而因為這個緣故，凸顯了我們人獨特的倫理情景^①。這除了是不同立場存在主義者的共同心聲之外，也恰好是存在主義與現象學的接軌處。怎麼說呢？由於人與物的存在模式不同，我們當然不能延用同

樣的方式看待之。那就是說，如果面對物的存在是自然科學的職責，人的存在便是人文科學的事了。可是，什麼是人文科學？人文科學怎麼去處理人的存在？這不是指出人存在的倫理處境就自明的了。面對這項知識問題的考察，存在主義在丟出問題之後，就一籌莫展，反倒是現象學的主體進入方式提供了更適當的方法，因為它在客觀知識的追求中，是以不排除主體參與為手段。這也就是上述一般為什麼期待兩者之間一拍即合的主要原因。可是，仔細地去看這個推論，我們發覺到，正因為這個成功之處反而造成了它在哲學上的困境。原來，若現象學有效地處理人文科學的話，其有效性的基礎理應一體適用於自然科學，就如同自然科學對人文處境的應用一般；否則，就會在真理上產生同樣的二元危機。這麼看來，不論它是否有效地回應了這項質疑，它和自然科學的哲學顯然並沒有什麼不同。這不就好像是說現象學的致命傷就在它的成功處嗎？的確，當現象學成功地解決了存在主義的困擾之後，反而突顯了隱藏在它自身之中一如德國觀念論般所遭遇的內在矛盾。所以說，雖然存在現象學所要解決的就是這個基本矛盾，但深層地去看，它之所以受人注目不是因為它直接對此提出解決之道，而是在存在（Existenz）領域的開拓上。那又是什麼呢？

進一步推展存在主義的說法，人在倫理處境上的二元對立確實要比其知識論上的困境更令人深刻。不錯，客觀知識在個別與普遍之間不能沒有一個明確的判準可依恃，可是，人的存在處境正因為實然與應然之間有一種相當吊詭的關係，使得其倫理意涵豁然開朗^②。那就是說，一方面，實然不是應然，但應然必須是某種實然，否則，應然意蘊的必然性便是一種幻覺，實然也就無以為立了；另一方面，應然也不是實然，但應然必須透過實然來彰顯，否則，應然無以為繼，實然的意義也為之消失。這種詭譎多變關係所透露的二元並重，對知識的形成而言，固然是無法通過邏輯的考驗，但它卻不因此失去意義，反而驗證出人

與物的差別所在：人的存在在本質上有一種荒謬的真實性^⑩。關於這個荒謬，不論我們贊同與否，它都反映出一個無法抗拒的人存在事實，尤其是當它的意涵不像一般傳統倫理學那般倒過來所強調的，作為一種原罪性之墮落，而是說善惡的分明源自其間的混沌不明。臆是之故，一旦知識的困境由此遍顯出倫理的向度，是非不明非但不是不合理的，反而加深了人的存在意義。可是，這麼一來，如何說明這存在荒謬的真實性也就不再是傳統知識論所能攬綱的。然而，除了知識論的說明之外，我們還有什麼別的法子去理解呢？這時候，現象學的貢獻才似乎昭然若揭。簡言之，透過現象學意向關係的特色，我們可以把應然與實然的不同與牢說解釋為一種未必是對立與斷裂的關係^⑪。只不過，這樣的詮釋仍不足以道盡存在的真正面目。因為，站在倫理學的立場來說，這不也等於是在說有一種理想尚未完成的相關性嗎？而那種傳統人性論對穩護法的期待不是早已被海德格所提出的此有（Dasein）取而代之了嗎^⑫？

如此看來，若不能深層地反省現象學在此的影響，像存在主義這樣的主張充其量不過是一種無可奈何的悲情。無怪乎。當它衍生到後現代便蛻變成一種無所謂的冷漠。畢竟，當道德理想不再是倫理行為的目標時，倫理學不就功虧一簣了嗎？因此，有識之士不能不憂慮到，這會不會是一種本末倒置的主張？然而，那其實是傳統倫理學的一種成見。相反的，對存在主義來說，倫理情景的樸後兩可正是倫理學存在的理由。因為他們在此所強調的是，能否達到道德理想乃基於此處境而來，並非先於這種處境。可是，若此說成立的話，他們必須去面對另一項難題：存在主義的倫理學是怎麼做到的呢？做到沒有，有誰來保證？在道德理想被存而不論之後，還有什麼樣的行為指標可供參考？只有正視這一連串知識性問題的挑釁，現象學對存在主義的挹注才能真正地揭示出來。那就是說，前者為後者建立起倫理情景的客觀基礎。當我們完整地描述出現實的倫理處境，不是為接下來的決定提供一個明智的依據，而是視此倫理處境自身為唯一

的對象與目標。在這個基礎上，作為倫理處境的實踐，不論是實然的應然或應然的實然，皆不能自外於實然與應然之間差異的關連。否則，戮力於實然與應然的一致性將重蹈傳統倫理學的覆轍，即一種道德神學的專斷；在那裡，德行上的嚮往固然可以滿足我們知性上的要求，但更有可能成為德之賊的伏筆。就此而言，存在主義的倫理情景當然有一個比傳統倫理學更為深刻的形上意涵，只不過，困於表達形式上無前例可循，它一直無法有效地加以論述。

總之，若實然與應然之間的混同不彰不單單是一個實然或應然的抉擇所能窮盡的話，存在倫理學確實有待現象學為其道德行為予以鋪路。只是，現象學是怎麼做到的呢？誠如上述所指，為了替吾人的倫理抉擇提供指引，現象學倫理學家主張實然的應然或應然的實然雖然有別，但價值上是一致的。而這個價值之所以能夠充當存在倫理學的基礎是因為價值本身的客觀有效性^⑬。簡言之，經由現象學的還原，價值之為價值，一方面，是客觀的，所以它可以被論述到，另一方面，由於它是實踐出來的，這套論述根基在主體的條件上。經此價值基礎的建構，存在倫理學終於獲得其應有的正當性。然而，這樣的作法固然可以解決其論理表達上的困擾，可是，當海德格進一步地說此有是通往存有唯一的途徑時，身為價值基礎的存有會不會在此又變成像知識判準一樣的一盞明燈呢？果真如此的話，存在現象學似乎不外是一種高明的唯心論，無助於其感心極度要揭發的被倫理學所隱蔽之現實處境。的確，按照海德格後來的存有轉向，答案必然是否定的。但是，若這樣的修正有其必要的話，那麼，我們又該怎麼去面對人存在荒謬的真實性呢？

五、傅柯解決方式的理論基礎

就在這個進退維谷之際，傅柯的主張才得以明志。原來，人存在荒謬的真實性不光是意義的提出就能

了得的。在討論什麼樣的意義之前，我們必須要先弄清楚什麼是意義。可是，按上述，對這個「意義為何？」問題的探討，知識論與倫理學的進入方式截然不同。固然存在現象學就是因為這個差別而被提出來的解決方案，但它說法和傳統實在論需要進一步地加以分辨，那就是說，前者認為意義是創造出來的，後者認為意義是給予的^②。因此，在還沒有確定它是認知上的意義，還是實踐上的意義之前，一切對意義的闡述都是惘然的。然而，若要去確定它的話，什麼樣的討論方式才能擺脫傳統形上學的桎梏呢？不明於此，直接對它的追究將會使我們再度墮入知識論上是非對錯的困境之中，而無法自拔。職是之故，傅柯認為，存在現象學在沒有說明意義是如何創造出來之前，必須要先問自己，它是怎麼在現實條件上顯示出來的^③。換言之，要說明人存在荒謬的真實性，或存在主義所強調的存在感受，除了身體力行之外，那種言猶未竟卻依然自明之處究竟為何？這樣一種朦朧不清的東西是怎麼明白的呢？

基於這樣的一個問題發現，傅柯才能跳開存在主義對存在的執著，進一步地就現象學的詮釋，指出那是一種現實的實效歷史^④。並且，更重要的是，在這個問題的處理方式上，展現出他個人見解的獨到之處，那就是說，為了避免傳統知識論的糾纏，他著手於其著名的對瘋狂之研究。這樣的研究透露出什麼樣的訊息？憑什麼他可以因此超越傳統的困境？透過他對存在現象學的批判，他發現到瘋狂不是病理學上的徵兆，而是一個存在的事實。也就是說，瘋狂之為瘋狂並非有個本質可言。於是，我們無法如同精神醫學一般，直接經由正常與不正常的劃分對它做有效的說明。可是，另一方面，它存在的事實也確實不會因為這個緣故被抹滅掉，相反的，我們確實是因此認識到它；畢竟，從人類歷史的角度去看，我們不是一直如此地去看待瘋狂的嗎？這麼一來，瘋狂本身與對瘋狂的認知之間並沒有明白的主從關係，相反的，卻有一種未曾揭曉的辯證關係。就在這理性與非理性的重疊之中，它搖身一變成爲人存在荒謬真實性的最佳寫

照：我們不能仿照客觀知識的理性論述解其惑，但它卻是由這樣的方式顯其效。一旦瘋狂不像一般物理現實那般分明，卻也不會因此變成一種幻覺，上述倒因為果論述方式似乎就可以透過此一朦朧不清的狀態意想不到地獲得其理據^⑤。

那麼，這種思考方式又是如何從傳統哲學的觀點分離出來的呢？傅柯著手於考古學的研究便是要處理這方面的問題。原來，針對胡塞爾現象學的邏輯研究，他早就認為，意義源出於存在的條件，而非知識的可能條件^⑥。現在，透過瘋狂的啟示，它更意味著我們對它的認識是針對如何顯示其具有客觀價值的知識而言，而非內在結構是如何形構出來的問題。然而，由於這樣的問法仍舊圍繞在具有真假值的知識問題上，或多或少受限於知識形式的束縛，即便是維根斯坦式的治療性知識，亦不能完全脫離掉本質形上學的餘毒^⑦。於是，在考古學方法的探究之後，傅柯再度回到他最初所關切的精神醫學上，繼續從系譜學提出生命力量(Bio-power)這個奇特的概念^⑧。這又是什麼？憑什麼系譜學可以彌補考古學的不足之處？生命力量有什麼樣神奇的功能？光憑這些問題，傅柯考古學與系譜學的特殊性就已經淋漓盡致地發揮出來。原來，在傳統哲學中，這些問題都昧於理論的進入方式，而無法顯現其自身出來。就此而言，早在考古學研究中，傅柯對結構的討論只是貌似結構主義的方法，其實與客觀的因果律毫無關係。他所關心的而是從現實條件中了解主體是如何形成的，特別是就其知識技巧在實際運用中所構成的系譜而言。

經此說明，傅柯隨後之所以會轉向尼采的道德系譜學與梅洛龐蒂的身體概念就一點也不突兀了。畢竟，爲了要卸下上述心靈哲學根深蒂固的沉重負擔，對尼采而言，真理的歷史是由一連串錯誤與武斷所構築而成；對梅洛龐蒂而言，如此的建構方式是基於吾人身體的存在而有成爲可能的^⑨。當這兩種意見匯聚於傅柯晚期《性史》(The History of Sexuality)的研究之中，他才一反傳統歷史的時間觀——普遍理性

● 主題論述 ●

傅柯是如何去修補現象學與倫理學之間的缺口

的演進——而用身體塑造出思想結構的方式，來解釋一直無法表明的所以然問題^⑩。顯然，他之所以能夠這麼做是因為主體不是用來解釋的依據，而是被解釋所塑造出來的對象，以致任何形上解釋的模型都被現實身體政治性的操作顛覆掉了^⑪。不過，這裡更重要的是，顛覆後所剩下的並非哈伯瑪斯口中的非理性主義或虛無主義，反而是理性主義的原始目標，亦即對現實的寫照。只因為此時身體之為身體不再是認知主體的知覺領域，而是各種身體活動彼此相交的互為主體性；而這種互為主體性洋溢在整個人類歷史活動之中，卻不會留下任何永恆不朽或無遠弗屆的痕跡。於是，我們才能夠說，傅柯此地所指的生命就是人存在荒謬的真實性，只不過，被他稱為生命的生物性格一掃存在主義所仰賴的形上色彩，而更接近馬克思主義的唯物觀^⑫；其產生的力量意味著此生物性格的生命亦非自然科學下的生物醫學所看待的對象，而是就其實際所發生的力量加以衡量的控制技術。

這樣的生物力量果真不同凡響，但它究竟是如何做到的呢？在近代哲學裡，受到傳統形上學的影響，我們多半是用知識來指涉這種實際操作的技術，包括所謂反形上學的實證論在內。可是，對傅柯來說，在實效歷史所顯示的實際層面上，那只不過是一種可見的力量而已，其背後不是有什麼內在的所以然，而是個不可見的力量^⑬。換言之，我們不是因為知識的真理而發揮其力量，相反的，我們是因為力量的顯現而稱此知識為真理。在這樣倒轉的解釋下，我們甚至可以說傅柯所謂的生命就是力量，而非生命所產生的力量。可是，這麼一來，什麼又是力量呢？對此，傅柯延續考古學的立場指出，力量同樣的也不是一種本質性的東西，而是一種現象。只不過，在沒有固定知識形式的系譜學中，作為現象的力量不是就其應用上的某種效果而言，而是追究上述言猶未竟卻依然自明的客觀依據。換言之，它仍是一種知識論的關懷，只是不具備傳統知識理論的形式罷了。那麼，在這個情形下，我們要怎麼去討論它呢？輾轉至此，我們才終於

了解傅柯何以會選擇精神醫學或瘋狂作為最早研究對象的動機。

明白了這前因後果，我們也才能知曉為什麼傅柯在系譜學的階段中，將身體的位階提升到國家的層次，用這個不具知識理論形式的知識論關懷是如何進行的方式，來說明瘋狂的診斷與治療。那就是說，當我們面對代表人存在真實荒謬性的瘋狂時，就像現實政治的管理（administrative technology），不是基於某種理想國的理念才形成國家社會，而是根據現實需要所產生的各種方便法門，使得國家組織營運而生^⑭。因此，我們必須再根據實際存在的國家型態回應各種新的挑戰，加以修正而逐步達到對現狀的認識。在這個正常化（normalization）的過程中，並沒有一個本質性的規範來呼應超然的律則，而是有許多管理技術的模態，它一方面是用來整合各種新的變革，另一方面，也是作為將來被改變的對象^⑮。於是，就像先前瘋狂的認知是由理性與非理性的重疊所催生，制度的型態誕生於力量發揮的正常與不正常之間。可以說，傅柯的解釋有意倒向新馬克思主義的處理模式，以政治手段來填補形上學後的空窗。可是，這樣的政治手段卻沒有馬克思主義意識型態中那麼強烈的烏托邦色彩，反而有點類似今日政治科學所強調的規律（disciplinary）^⑯。無疑的，就哲學思想而言，傅柯似乎要比馬克思主義更加唯物，或更加實際。但由於傅柯在系譜學的發展中並無意於形上意涵的挖掘，我們也不能因此視之為一種社會科學的發揚。畢竟，不管傅柯是如何為了不具知識形式的知識論，而著墨於管理技術，他所承繼的形上基礎是尼采，而不是霍布斯。所以，當傅柯在考古學之後發展系譜學時，他不是否定考古學的價值，而是把系譜學建立在考古學上，也就是說，管理技術的考量重點不在實踐行為，而在實際言說（discourse）上^⑰。

六、「管理自己」是如何解決現象學與倫理學之間的困境

● 主題論述 ●

傅柯是如何去修補現象學與倫理學之間的缺口

那麼，什麼又是實際言說？在傅柯的體系中，這其實考古學探討的領域，我們怎麼會把系譜學的發展建立在失敗的考古學上？答覆這些問題時，隱藏在考古學與系譜學背後的倫理動機終於脫穎而出。因為，上述制度是如何形成的說明並非單單從社會學或政治學的角度立論，而是為了說明代表人存在荒謬真實性的瘋狂，以及對此的處置之道^④。因此，實際言說的提出也不是用來說明主體的活動，而是說主體是由實際言說的活動構成的。這麼一來，若要進一步說明實際言說，這個問題雖然帶有知識論的外衣，它其實是個倫理學的問題。怎麼說呢？就拿蘇格拉底的名言——「認識自己」——來說，衆所周知，這原本是一個倫理知識的問題。只是，經由柏拉圖的解釋之後，它才逐漸變成知識論理的問題。傅柯認為，那種看法是被近代文明扭曲的一種解釋。事實上，就古希臘羅馬文化來說，更確切的講法是「照顧自己」。這兩者之間含有一種息息相關且非比尋常的關係，可是，在後來基督宗教的影響之下，它逐漸被切割開來。那它原本是什麼？怎麼會變成這樣子呢？

按前述，這兩個問題有別。前一個問題發問的方式就是它如約潛沈不見天日的主要原因，所以，傅柯才藉由後一個問題發問的方式進行實效歷史的考察。那就是說，在考古學與系譜學的疏通之後，傅柯最後突破韋伯理性主義的發問方式，還原出主體知識下的自身，只因為這樣的知識不是建立在康德式超越理性的實踐行為上，而是表現在管理自己的技巧上。這種管理技巧，根據傅柯的自述，也就是他過去所研究的種種人對自己或他人的宰制方式。⁽¹⁸⁾不同的是，在沒有科學知識的干擾之下，它表現為倫理知識。現在的問題是，沒有科學知識的輔助下，它是如何建立起來的？事實上，只有在這種發問的方式下，「關心自己」的議題才能跳脫「認識自己」的束縛體現出來。因為，「關心自己」不是一個單純的慾望要求，更是一個客觀的事實，並且，「認識自己」是基於此才有可能的。因此，後來主客二分的解釋，特別是基督

宗教，都因為將這個關係倒轉過來看，使得「關心自己」的議題遺漏掉，讓倫理學被形上學壓抑著一直到完全忘掉自己為止。基督教的出世論強調揚棄自己來獲得救贖就是個明證。⁽¹⁹⁾所以，儘管康德意識到這個差錯，企圖用實踐理性重建這個失落的自我，但胡塞爾的超越自我與心理學自我之二分，明確地告訴我們，這種知識性自我所促成的道德自我還是不同於真正照顧自己所顯示的倫理意涵。經此流通，我們才能明白，為什麼在傅柯眼裡道德自我非但無須認知主體的認證，反而是使後者成為可能的事實基礎。畢竟，這個表面上與德國觀念論相似的倫理學，其實與社會政治科學的發展更為接近。或者說，它更像應用倫理學，只不過，倫理原則不是應用的根據，而是由知識技術(επιστήμη)的問題決定出來的。

無疑的，這樣的說法自然讓我們聯想到蘇格拉底的助產式問話方式。儘管真理的發掘是透過論證去推展的，但真理是什麼卻是在對話的實際進行中自行顯現的。不錯，在傅柯最後的一篇文章裡，〈管理自己〉(Technologies of the self)，他便是用柏拉圖的〈阿西比亞德〉(Alcibiades I)對話錄來闡述這段被遺忘的「照顧自己」之緣起。⁽²⁰⁾問到什麼是自己時，不是要我們去認識自己，而是要我們去照顧自己。在這樣的說明之下，什麼是照顧自己的問題。⁽²¹⁾也就是說，照顧即關心，即真理，不是為了什麼而去關心，即便是真理也能。接著，什麼又是照顧呢？只有問到這個問題時，認知的對象才從自己(self)轉嫁到一個客觀的人自身(oneself)上。後者便是我們所熟悉的希臘傳統。可是，根據傅柯的研究，它和古希臘哲學實際的發展有很大的出入。不論是伊比鳩如(Epicurus)或是新多亞(Stoics)還是畢達哥拉斯學派(Pythagoreans)，都不外是以「照顧自己」為主，將形上學為主的客觀知識應用在現實世界上，相反的，它就是構成我們運用倫理原則的主體。

在這個本源釐清之後，傅柯接著指出，基於此而陳述或書寫自己的生活與對內心世界糾葛的癡性釐清

● 主題論述 ●

傅柯是如何去修補現象學與倫理學之間的缺口