

※「傅柯未刊稿及其研究」專輯※

書寫技術作為治理手段的形成

黃雅嫻*

一、前言

在進入分析這篇名為〈集體裝備的浮現——研究進度狀態〉(“Émergence des équipements collectifs – État d’avancement des travaux”)卻沒有標註日期的文章之前，有必要對傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 的學術志業史進行疏理。這麼做是為了方便我們精確地分析其中的問題，並且使這篇文章能更好地與傅柯其他的著作形成一張哲學家的思想網絡。

從傅柯學術志業史來看，他所關注的問題或許約略可以如此粗分¹：1. 對理性與非理性劃分的討論：此時期的傅柯剛剛出版國家博士論文《古典時代的瘋狂史》(*Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961)。儘管傅柯獲得的是心理學學位，所書寫的論文也與醫學相關，但他關心的並非是心理學或者醫學本身的內部臨床實證知識的發展；他感興趣的反而是對於「理性與非理性」的劃分以及圍繞著這些劃分的判準如何被制定而出現的種種條件。是以，傅柯的書寫與其說是醫學史或者心理學史，不如說是圍繞著這個議題的種種話語出現的一部系譜學思想追蹤

* 黃雅嫻，國立中央大學哲學研究所助理教授。

¹ 這個分類自然十分粗略，同時也無法容納傅柯所有的作品，例如：他以心理學的訓練，出版的第一本著作《精神疾病與人格》(*Maladie mentale et personnalité*, 1954)；他以文學家雷蒙·胡賽之名所做的評註《雷蒙·胡賽》(*Raymond Roussel*, 1963)以及獻給布朗肖的《外邊思維》(*La pensée du dehors*, 1986)；對於超現實主義畫家瑪格麗特的繪畫所做的評論《這不是一支煙斗》(*Ceci n'est pas une pipe*, 1973)以及收錄在《言與文》(*Dits et écrits*, 2001)大量的短文、訪談等等。

此外，這個區分也僅僅說明傅柯學術志業中，精彩又豐富的研究生活的某些片段。對於分類的恰當與否、傅柯在哲學史中所繼承與接受的問題探討，是否能放入上述正文中的四大分類裏等問題，也無法於此有限的篇幅中詳盡地分析，凡此種種，只能留待日後專文討論。

史²。傅柯此時期所書寫的次主題，也將延續到下一階段，亦即對知識型的討論。此時期的代表著作除了國家博士論文之外，還有《臨床醫學的誕生》(*Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, 1963)。2. 知識型的討論：或許因為前一階段的工作使得傅柯體認到，一項全新的問題的提出，也需要有相應成形的論述空間，而不是承襲過去已有的問題架構，於是這時期的傅柯提出了他後來為人所知的「知識型」(*épistémè*) 論述³。此時期的代表作為《詞與物》(*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, 1966) 以及《知識考古學》(*L'archéologie du savoir*, 1969)。傅柯表示，之所以在一九六九年出版這本書，其實是為了答覆《詞與物》出版之後，學術界對此書的提問⁴。3. 權力的行使與現代性：七〇年代之後，

² 從傅柯的著作來看，的確可以以他發表有關尼采的論文那年（1967 年）為界，在此之前為考古學方法，將過去學術界不曾重視過的問題，重新編整、層層考掘，賦予其一個話語上的位置；在此之後則是系譜學方法，追蹤前述新問題的歷史，藉以闡明在其成形的過程中，遭逢過哪些力的介入，因而匿跡，復又出現。但若以傅柯所有的著作來詮釋他的方法論，則並不存在一種截然二分的方法論，因為即使在《古典時代的瘋狂史》中，也能讀到傅柯為了討論十七到十九世紀「瘋狂」的問題，梳理了中世紀的史料，藉以理解此問題如何出現的來龍去脈。因此，與其著眼區分考古學方法與系譜學方法的年代區分，不如說，前期的作品中，也陸續地出現了系譜學方法的問題雛形。而放到這篇文章來看，在傅柯之前，學界並沒有以「技術」與「權力」來討論治理問題的研究，依此看來，傅柯仍然是以考古學方法為其問題找出話語位置，繼而以系譜學方法探討諸力的介入以追蹤其話語的隱與顯、變形與禁止等，故而我們不特別區分這兩種方法論。

³ 在《詞與物》中，傅柯這樣定義「知識型」：「我將不涉及今日的科學最終在其中得以確認的向客觀性邁進的那些被描述的認識；我設法闡明的是認識論領域，是知識型。……是宣明了可能性狀況的歷史。……這種歷史與其說是一種傳統意義上的歷史，不如說是一種考古學。不過這種考古學探究已經揭示了西方文化之知識型中的兩個巨大的間斷性：第一個間斷性開創了古典時期（大致在 17 世紀中葉），而第二個間斷性則在 19 世紀初，標誌著我們的現代性的開始。」「Il ne sera pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce que l'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè [...] décrivant les conditions de possibilité des connaissances. [...] Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie. Cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans la culture occidentale: celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVII^e siècle) et celle qui, au début du XIX^e siècle, marque le seuil de notre modernité,» *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 13. 參考莫偉民譯：《詞與物：人文科學考古學》（上海：三聯書店，2016 年），譯文略有調整。

⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange (Paris: Gallimard, coll. "Quarto", 2001), vol. I, p. 1239.

傅柯連續出了兩本書，分別是：《監視與懲罰》(*Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1975) 以及《性意識史第一卷：認知的意志》(*Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*, 1976)。表面看來，傅柯研究的主題有了轉向，但仔細分析可以發現，這時期的傅柯研究手法帶入了尼采的系譜學。傅柯曾在一九六七年以及一九七一年發表了兩篇文章討論尼采，分別是〈尼采、弗洛伊德、馬克思〉(“Nietzsche, Freud, Marx”) 以及〈尼采、系譜學、歷史〉(“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”)。這兩篇看似篇幅不長的文章，卻影響深遠，以至於傅柯後來自稱他是尼采主義者。可以說，這尼采式的系譜學方法為他所關注的問題，找到了更好地運用歷史檔案的觀點。4. 主體與真理：在寫完《性意識史第一卷》之後，傅柯沉寂了八年之久，才又出版了《性意識史第二卷：快感的享用》(*Histoire de la sexualité, vol. 2: L’usage des plaisirs*, 1984)、《性意識史第三卷：自我的關切》(*Histoire de la sexualité, vol. 3: Le souci de soi*, 1984)⁵。在這個階段，傅柯關心的問題雖然是回到古希臘與羅馬時期，考察主體的自我管治與真理之間的關係。但確切來說，他關注的問題乃是：今日的我們是通過什麼樣的技術加諸在自己身上，而成為現在的面目？這也是他在訪談裏一再強調，他並非要回到過去的社會中來尋找今日問題的解方。

另一方面，傅柯自入選法蘭西公學講座以來，從一九七一年起便開始了一週一次的授課，除了一九七七年休假一年之外，直到一九八四年去世為止，每週課程均留有錄音以及講稿。這些珍貴的課堂資料，目前陸續出版中。從這些已經出版的書籍，也能讓我們一窺當時傅柯的研究主題多半圍繞著「政治體制、社會、權力、知識與個人」之間的網絡討論⁶，這些問題很明顯地接續著《監視與懲罰》一書的主題

⁵ 《性意識史》二、三卷接連著在 1984 年出版，隨著傅柯在同年過世，傳聞中的第四卷，也終於在 2018 年出版：《性意識史第四卷：肉體的招認》(*Histoire de la sexualité, vol. 4: Les aveux de la chair*, 2018)。在傅柯原先的構想中，這是六卷的寫作計畫，卻因為哲學家的驟然離世，不得不戛然而止，即使已經完成的第四卷，也在臨終前交代禁止出版。

⁶ 傅柯在法蘭西公學的課程，已經出版的有：《知識的意志》(*La volonté de savoir*, 1970-1971)、《刑罰理論與制度》(*Théories et institutions pénales*, 1971-1972)、《懲罰的社會》(*La société punitive*, 1972-1973)、《精神病學的權力》(*Le pouvoir psychiatrique*, 1973-1974)、《不正常的人》(*Les anormaux*, 1974-1975)、《必須保衛社會》(*Il faut défendre la société*, 1975-1976)、《安全、領土與人口》(*Sécurité, territoire et population*, 1977-1978)、《生命政治的誕生》(*Naissance de la biopolitique*, 1978-1979)、《對活人的治理》(*Du gouvernement des vivants*, 1979-1980)、《主體性與真相》(*Subjectivité et vérité*, 1980-1981)、《主體解釋學》(*L’herméneutique du sujet*, 1981-1982)、《治理自我

展開，探討現代技術管治的個人形成問題。再由此篇未刊稿來看，傅柯詳盡地討論了軍隊、學校以及醫院這三種機構的紀錄文獻。這三種機構的性質，恰與傅柯的著作列表中的《監視與懲罰》的討論對象幾乎一致，所不同者僅是後者更多了監獄。而在這篇未刊稿中，傅柯的行文更是涉及監視與管治，即對個人行為的記錄與矯治等，因而在內容上也就更與《監視與懲罰》有高度的重疊性。

綜觀傅柯一生，其勤奮又用功的學術生涯中，以上這個粗略的分類，將有助於我們釐清這篇未刊稿的寫作年代，並且連結起幾部已經面世的作品中所留下的縫隙，令我們得以一窺傅柯的寫作研究全貌。正因如此，在我們接下來要討論的問題裏，至少含括幾個問題：首先是治理體系的問題，傅柯在此提出了治安 (*la police*) 角度的治理觀點，亦即不再由神學的治理法則出發，對公眾的道德與秩序進行規範；此時已經開始以民眾的幸福為指標的治理原則，因而我們要追問這種特殊的治理型態是什麼，以及如何被施行，而傅柯為什麼要從這個角度討論治理？另外，在對這問題的疏理中，也挾帶了傅柯自己未曾言明的系譜學方法。在這篇未刊稿中，傅柯的假設始自技術發展帶動了體制形式的轉換，亦即這才是推動十七、八世紀治理權力的轉換動力⁷，我們也將隨著傅柯的追蹤，一窺這技術發展與個人身分認同之間的關係。進一步說，這將使我們探問，這種管治技術究竟說明了什麼？也就是說，在這一小節中，我們想討論權力技術如何使得現代性得以出現？而不是反過來，先有了現代性才有管治的技術。最後，傅柯在這篇文章裏，指明了就是「書寫」(*écriture*) 本身使得這些檔案與記錄系統得以成立，那麼我們也要隨著傅柯一同考察書寫技術的形成與管治方法之間的關係。

二、新的治理體制與技術

就這篇未刊稿的結構來看，全篇論文可以拆成兩個部分：第一部分詳述醫院、

與治理他者》(*Le gouvernement de soi et des autres*, 1982-1983)、《說真話的勇氣：治理自我與治理他者 II》(*Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité*, 1983-1984)。

⁷ 這個轉換的動力、力量 (*force*)，便是受到尼采的影響，即沒有力量的介入，就不可能解釋知識型的轉變。傅柯用的詞彙是「權力」(*pouvoir*)，這個詞的用法不同於字面上「對他人施加壓力，使其屈從於施力者的意願」的意義，剛好相反的是，傅柯的「權力」乃意指一種毛細作用的影響，而非上位者對下位者施加的命令。

軍隊以及學校三個場域各自的養成，其中也分別包含了個人的與集體兩個方面；第二部分則對第一部分的紀錄與檔案，提出以書寫為觀點的分析，詳述書寫記錄對於現代性養成的重要性。

在此有必要釐清傅柯於此篇文章中的「書寫」，指的非僅僅是已經被記錄下來的檔案，還更有成為檔案之前的登記、檢查、考核、註記的預期目標，以及登記者與被登記者之間的權力關係等等，這些都被傅柯納入廣泛書寫之中。

就第一部分的個人建立而言，傅柯以為有必要進入身體、態度、行為以及品性 (*Il faut faire entrer les corps, les attitudes, les comportements, les conduites*) 這幾個面向來考察，並且對每個個人加以分門別類。考察的目的並非為了幫助每個個人建立其個別性，剛好相反的是，這是對每個個人施以權力，好讓個人能夠融入集體並建立同一化。另一方面，這些記錄也有助於拉近國家與個人之間的治理距離。因而從目的來說，以軍隊而言，這些記錄有助於找到逃兵、避免重複招募入伍，也對公務員產生出來的杜撰情態加以矯治，還能確認每個人的服役以及價值，並且確實地建立起失蹤與死亡名單。同樣地，在醫院方面，則是要辨認出真正的病人、趕走裝病的人、追蹤病況進展、確保藥物的有效性、類似的病況以及流行病盛行之初就得辨認出來。在教學現場要建立的，則是每個學生的天賦特質、程度以及能力，並且指出他們身上的這些能力與資質的可能用處。總而言之，這些建立起來的書寫記錄以及個人資料庫的目的，是為了找出個人對機構的有用之處。

個人記錄檔案的建立，始於對身體丈量的符碼，也就是體態特徵的符碼 (*un code signalement*)。從三十年戰爭 (1618-1648) 開始，軍隊裏已經建立了每個士兵被賦予的任務、他們的完整姓名、出生地以及能力等；到了十七世紀，記錄擴及每個士兵的外型、臉型、髮色、眼珠顏色等基本資料的標準格式。在醫院裏除了病人的檔案紀錄之外，同時也有三道醫療流程在十八世紀被確立下來：首先是對病患的觀察報告的書寫習慣；其次是對病患的精確描述，這些都是為了最後對病患進行知覺分析，而不是訴諸理論；最後則是，術語的均質化得以精細區分，並且普及化這些感知的內容。換言之，以上這些書寫習慣的確立就是在確立醫療流程的標準化。傅柯以為，這標準化也就意味著醫療正在此刻慢慢地建立起自己的學科，也就是說，醫學的出現正在自我建構一套醫院早已行之有年的記錄系統，亦即尋求一套共同的語言、將身體的感知標準化（如血壓的正常值、血紅素的正常值等等）、建構起某種經驗的集體場域。至於學校成績與能力的編碼 (*code*)，則是應用於中學以及部分

技職學校。十七世紀初始，中學教師會對他的每個學生，根據一些簡單的標題，像是：「脾性、拼寫錯誤、習慣、好學」等項目，打上簡單的等第成績，如：好、壞以及中等。這些在中學的考核都更進一步強化了學校對於個人狀態的掌握與控制。

上述程序當然只是初步的記錄架構，這些程序後來則發展出「文書身分」(identité documentaire)的建立。傅柯以為，它的形成是由個人出發，但它不是一直跟著個人記錄，也會脫離個人，但都是圍繞著個人而寫。這些個人資料最終都會在機構或者民間集會匯聚起來；它本來作為描述個人特質的用途，但它也被用作控制與利用個人的工具。無可諱言的，這以個人資料而建立起來的身分文件，同時來自觀察與權力兩個部分。因而，以此定義的個人身分證明，並非僅記載出生日期、地位階級，更重要的是，被記錄者的能力、人們能從其身上提取什麼用處，以及根據與他人的關係來對個人加以分類的方法，如此以形成集體。也就是說，這類的個人資料卡的記錄，並非由本人獨立完成，甚至大半的個人資料卡都是由上司觀察工人的勞動狀況，或老師對學生的在學狀況而填寫，隨著工作單位或學籍轉換，逐漸累加。這種方式最早用在軍事學校的學生身上，後來醫院的做法則是以識別碼標註病人，而工廠也以此使用在對工人的出缺勤記錄的考核表，以決定工人能休多少天的假；至於小學，則是將個人的出缺勤記錄與日常的行為舉止相連結考核。

那麼，這些已經成為被文件記錄完備的個人，又是通過什麼方法被整合到整體的形態？傅柯以為那些懲戒的機構中，早就已經發展起來一系列的程序，它的目的是為了能夠構成一系列得以比較以及評估的場域，同時又能夠維持個人獨特性的功用。這種程序同時也能產生整體的效應，並且說明群體的聚集以及人口現象的出現。這也是為什麼懲戒的檔案(l'archive disciplinaire)是集中的，同時也是整體的，因為它既帶有某些技術方法能為大型的行政機構調節，也能移動轉換作用對個人施加控制。事實上，無論從軍隊、醫院、工廠還是學校這類的場域來看，只要這類大型機構運作良好且越來越多，就必須有支持運作的關鍵：書寫。這也是傅柯此篇未刊稿的第二部分。

從事實的發生來說，上述的大型機構的確越來越多，而且架構與功能越來越複雜。傅柯要我們注意十八世紀的兩個現象，一為掃盲運動(alphabétisation)，另一個則是部署的形成(la formation de dispositif)。前者的目的是使得有越來越多的人能夠書寫，後者則是把個人置於某些無休無止的登記程序裏。這兩個現象並非彼此獨立，絲毫無涉，也不是互相顛倒，而是一種連帶並依賴的關係。亦即，在學校裏傳

授知識，是為了使得整個行政機構能更有系統地、更輕易地把學生組織起來，使他們具有文化，從而能做個舉止良好、自動自發守秩序的公民。更進一步來說，部署就是負責編碼、分類、調節以及增加效能的處所，而權力的運作便是通過種種的檢查、審核以及確認加以施行的。這些圍繞著個人與機構之間的檔案、文字記錄而來的知識體系（這也是書寫的一部分），便是使得權力得以伸展的關鍵，也是權力加以投資的結果。

就書寫的審慎實踐以及檔案的規則系統中的個人日常生活書寫來看，傅柯以為，這其中含帶了兩項轉變：首先是「案例」(cas)的分析以及書寫在其中扮演的角色，這裏牽涉到基督宗教的「意識的案例」問題；其次則是生命政治的出現。這兩個問題，我們都要留到最後一小節，與傅柯在此文中並未特別強調，但卻極為關鍵的概念——「投資」(investissement)⁸，一同討論。總之，在這篇未刊稿中，傅柯選定了學校、軍隊以及醫院這三個機構為中介，並佐以大量的檔案資料，藉以說明當時的政治管治對個人身分出現的可能條件，就在於書寫技術的實踐。

回到這篇名為〈集體裝備的浮現——研究進度狀態〉，卻沒有日期標註的文章。傅柯將他先前對十七與十八世紀的學校、軍隊以及醫院等機構的檔案系統性研究，更進一步地推展到對「個人」(indivuel)的技術性考察。他認為，十七、十八世紀時各種機構內部出現了劇烈的變化，這些變化就是現代個人的雛形，而造成其中變化的力量，並非帶有整體力量的國家，也非直指概念的意識型態——如各式各樣的主義。如果都不是這些原因，那麼可能來自科技進步、社會重組與經濟體制的轉變等原因嗎？或許以上這些原因有助於現代個人的產生，但這可能只是結果，而非決定性的原因。

就西方政治體制的發展而言，是否真的如傅柯所言，是由技術帶動體制治理，那麼這種政治技術發展難道背後沒有意識型態指導，或者有什麼治理願景與目標，卻只是放任技術發展的偶然嗎？此外，如前所述，儘管傅柯在這篇未刊稿中分析了軍隊、醫院以及學校三個場域與《監視與懲罰》重疊，那麼我們能否僅僅以現代監視技術來說明此三者的出現呢？更進一步來問，傅柯對這三個場域的選擇，是否能

⁸ 法文 *investissement*，中文譯為「投資」。此譯法看上去雖容易讓人聯想到財經領域，但「投資」確有「投入資源」之意，而資源不一定是金錢，也可能是人力與物力，幾經考慮，仍然維持「投資」這個翻譯。

解釋此三者的內在關係，到底是帶有必然性？或者只是偶然一同出現在現代政治治理的舞臺？對此，或許我們可以從傅柯以「治安」(la police)的角度分析現代政治政體的出現，一窺他選擇這幾個場域的原因。

如前所述，傅柯在這篇未刊稿中要我們注意十七、八世紀時期的治理方式，乃是出現了前所未有的絕對權力，而這種特殊的形式是通過稅務、經濟與司法的機構與訴訟建立起來的。也就是說，這篇未刊稿談的並不是自我冥想、自我趨善或者自我提昇，即攸關倫理學的自我技術。儘管傅柯於此未刊稿中，沒有直接言明集體理性的形式，亦即國家理性的角色，但上述這些程序顯示了個人就是作為社會實體的一部分，也是民族與國家的一部分。在一篇討論治理技術的文章中，傅柯認為十七、八世紀借助了「國家理性」(reason of state)這一普遍理念，來使現代政治的治理合理化，「治理技術(techniques de gouvernement)在那個時候，以一種非常特殊的含義被稱為『治安』(la police)」⁹。一如所有的政治哲學學者對於西方政治體制的分析，傅柯也從希臘時期的政治體制開始，分析治理的法則。簡單來說，西方政治體制的治理法則，自希臘時期開始就是通過人的法則、自然法則與神的法則三方面關係發展起來的。到了個人必須緊密地與國家相結合的時代，為了分析社會中的國家作用時，傅柯以為，這時「人們或者聚焦於體制——軍隊、文職、科層制等等——和體制的統治者，或者分析為了確保國家存在的正當性和合法性而發展起來的理論或者意識型態」¹⁰。當然，無論是理論還是意識型態，都不是傅柯著手研究的方向。相反地，他分析何謂「治安」的治理方式。

「治安」這種政治治理形式並非偶然，傅柯以為，當中世紀的神權治理法則結束之後，國家的終極就是它自身，政府的目的乃是國家力量的發展與強大。此時國家唯有面臨自身力量增長時，才與個人發生關連，如國民的出生率、死亡率以及工作所得率等等。同樣地，作為個人，唯有國家面臨了與他國的競爭，導致自身力量的消長，才會反過來與其人民發生關係。這也是為什麼傅柯認為，他並不採取以理論或者意識型態所獲得的知識，來面對發生在中世紀神權治理結束之後的十七、八世紀的新型態治理。「相反地，我尋找的是技術和實踐。它們為這種新的政治合理

⁹ Michel Foucault, "La technologie politique des individus," in *Dits et écrits*, vol. II, p. 1639.

¹⁰ Ibid.

性，為社會實體和個人之間的新關係，賦予了一種具體形式」¹¹。這也是為什麼傅柯慣於倚賴大量的檔案以及文獻進行分析，如此一來，這使得他的研究帶有極為強烈的實證色彩，而非政治社會哲學研究者慣常使用的理論分析手法。

另一方面，傅柯考察了十七、八世紀，亦即法國大革命前後，以「治安」作為治理手法的三種形式。這三種形式充分顯示了政治治理技術的發展，它們分別是：烏托邦形式，其次則是於真實機構中實踐規則形式，最後則是化為學院學科的形式。簡單來說，這三種形式充分說明了這種治理技術，由一開始對維繫一個國家的行政運作的夢想，逐一落實至真實機構，最後成為一門被學院保證、具有內在正當性與學門合法性、可傳授的專業知識，這些知識施為於人自己身上，於是人把自己當做治安的對象。對於治理技術而衍生的知識，最後獲得了學院知識傳承的合法性，傅柯也在這篇未刊稿中提及：「這些把個人置於某一監視場域 (*dans un champ de surveillance*) 的規訓 (*discipline*)，同樣地也將個人放置在書寫的網絡 (*dans un réseau d'écriture*) 中；這些學科也讓個人捲入 (*engagent*) 文獻記錄裏，也就是這些文獻記錄的厚度擷取了個人並且將他們固定住。」¹² 我們甚至能說，沒有這些書寫與記錄，就不可能固定住這些個人的種種，就不可能發展成學科以及相關的知識，這也是這篇未刊文想要強調的重點之所在。

進一步來說，在第一階段中，傅柯就以杜爾魁 (*Louis Turquet de Mayerne*, 1550-1618) 於一六一一年的著作《論貴族民主制君主國家》(*La monarchie aristocratique*) 作為烏托邦的代表。在這本書中，杜爾魁認為，行政權力與治安權力應該要專門化 (*spécialisation*)，也就是說，治安的任務就是要培養公民守則以及公眾道德 (*veiller au respect civique et à la morale publique*)¹³。為了達到這個目的，每個省都要有四個治安部門來維持法律與秩序，兩個負責人民所需，另外兩個則負責事物的運作。第一部門負責教育，這屬於生活的積極、主動與生產性面向。杜爾魁認為，在兒童一出生之後便需要關注其天資，超過二十五歲的人則要登記在冊，並註明其天資與職業，其餘者則被視為社會殘渣 (*comme la lie de la société*)。以上這都

¹¹ Ibid.

¹² Michel Foucault, “Les disciplines qui placent les individus dans un champ de surveillance les situent également dans un réseau d'écriture; elles les engagent dans toute une épaisseur de documents qui les capte et les fixe.” Voir “Émergence des équipements collectifs—État d'avancement des travaux”.

¹³ Michel Foucault, “La technologie politique des individus,” in *Dits et écrits*, vol. II, p. 1640.

屬於第一部門的業務。第二部門則是生活的消極面，包括需要扶持的鰥寡孤獨廢疾老者，或者提供財務借貸、補貼，或者提供保險，以免遭天災人禍等偶發事件傷害而陷入生活困難。第三部門則調節貨物生產與市場。第四部門則是管理國土空間以及建物。在這些規劃中，杜爾魁明白表示：「治安的真正目標就是人 (*L'homme est le véritable objet de la police*)。」¹⁴

到了第二個階段，真實機構中實踐規則形式，傅柯引用的是德·拉馬赫 (Nicolas de La Mare, 1639-1723) 的《治安論》(*Traité de la police*, 1705)¹⁵。根據傅柯的研究，在這本書中，德·拉馬赫沒有給出一個明確且唯一的有關治安的目的定義，德·拉馬赫時而認為，治安的目的在於「負責有關人們幸福的一切事情」(*La police veille à toute ce qui touche au bonheur des hommes*)，有時卻又認為，其乃是對社會關係進行調節。傅柯總結德·拉馬赫的治安目標就是「生活」(*Bref, la vie est l'objet de la police*)，「人們倖存、生活，比倖存和生活更高級的享受——這就是治安務必要確保的」¹⁶。傅柯以為，德·拉馬赫以幸福為目標的政治治理，容或在當時是對於政府好壞的施政效應，但現在幸福則是國家存在與發展的要求，換言之，它成了一個條件與工具。另外，傅柯也以為，德·拉馬赫的《治安論》顯示的治理，不只是國家對個人的治理，更重要的還是社會，即社會關係。這一點，我們將在其後對傅柯的未刊稿的分析中可以看出來。

最後一個階段，則是治安的課題成了學科。在這階段中，傅柯引用哥廷根大學所設的「治安學科」(*Polizeiwissenschaft*) 為例證，說明整個歐洲治理體系的人才，乃多由此所大學所培育。例如，奧地利與俄國的改革，多是因此校培育出的公務員，才能順利推動政務，繼而在各自的帝國中完成了改革。傅柯引用了尤斯蒂 (Johann Heinrich Gottlob von Justi, 1720-1771) 所著的《治安原理》(*Eléments de police*, 1756)，在這本書中，尤斯蒂的編排除了討論國家領土之外，也討論了領土的居住方式以及居住者；其次，則是貨物與動產；最後，則是講述了個人的行為、道德、職業、誠信，以及如何使人民遵守法律的問題。傅柯以為，相較於前人，

¹⁴ Ibid., p. 1641.

¹⁵ 傅柯為我們列舉了《治安論》的章節名稱，依序分別為：宗教、道德、衛生、供給、道路公路和市政建設、公共安全、人文學科（主要是藝術和科學）、貿易、工廠、僕役和工人，最後一章則是窮人。

¹⁶ Michel Foucault, "La technologie politique des individus," in *Dits et écrits*, vol. II, p. 1643.

尤斯蒂的理論要進步許多，因為後者區分了「治安」(die Polizei)與「政治」(die Politik)。尤斯蒂以為：「所謂政治基本上是國家的否定性任務，它是國家同內外敵人所做的戰鬥，用法律反對內部敵人，用軍隊反對外部敵人。……而治安卻相反，它肩負著肯定性的任務。它的手段既不是武器也不是法律，既不是防禦也不是禁令。治安的目的在於持久地增加新產品，旨在改善公民生活，增強國家力量。治安的管理手段，不是法律，而是對個人行為的某種獨特、永恆和肯定性的干預 (La police gouverne, non par la loi, mais en intervenant de manière spécifique, permanente et positive dans la conduite des individus)。」¹⁷

由此看來，傅柯採用「治安論」的治理觀點，遠遠好過以「懲罰來規訓人民」的觀點。因為比起以形式性的方式壓制，治安論的治理手段是一種「刺激與增生」的施行方式，這種方式巧妙地將人民等同於物質，一方面把人民納入社會整體，並對其施以各種輔助生活的充實保障，另一方面則以此壯大國力。換言之，這種治理觀點已經不再只以占領國土廣袤與否、物產豐饒與否作為國力強盛的依據，而是也把人力整編進來，作為治理的對象。我們甚至可以說，沒有這段治安論，就不可能發展後來的對個人的治理技術；沒有這段治安論，傅柯也不可能找到他後來發展的「生命政治」(Biopolitique)觀點的立論基礎。

此外，不得不討論傅柯採取「治安論」之後發展「生命政治」、現代政治中對「個人的管治技術」的分析，乃至於在這篇未刊稿的立場。他在這篇未刊稿中並沒有直接言明為什麼選擇醫院、軍隊以及學校這三個場域進行文獻分析，但可以由文章一開始看出，選擇這三個領域進行同時考察的原因：「1. 我們可以看到稅籍、經濟以及司法登記的巨大進展，其轉變到一種全新的領域，即個人的以及其行為上的轉變。2. 藉由這些機構以及訴訟程序，我們看到某類絕對特殊的權力被形成，這種類型的政治或者宗教史無前例。3. 某些使一切關於個人知識得以形成和累積的細緻、詳盡的控制機制，藉此被建構起來。」¹⁸對於這三個理由，傅柯想說的顯然不

¹⁷ Ibid., pp. 1644-1645.

¹⁸ Michel Foucault, “1 – On voit le transfert de grands procédés d’enregistrement fiscal, économique et judiciaire à un domaine nouveau, celui des individus et de leur conduite. 2 – On voit se former à travers ces institutions et ces procédures un type de pouvoir absolument spécifique dont les contrôles politiques ou religieux de l’époque précédente n’avaient pas donné l’exemple. 3 – Se constituent par là des mécanismes de contrôle fins et détaillés qui ont permis la formation et le cumul de tout un savoir sur les

是將自己放在一個與權力及體制的對立面，並藉以批判的位置；也不是運用理性來防止權力的濫用，一如康德所做。剛好相反的是，理性建構起來的體制，可能藉由權力更進一步地鞏固起來。甚至我們更可以說，啟蒙時期之後，政府或者國家體制的發展，就是依照理性的本性發展起來的。如果當代的個人其實就是理性與權力合謀下的結果，那麼我們還有什麼方式可以分析這種現象呢？傅柯認為，啟蒙雖以理性為動力推進人類進步，但也帶給人類陰暗的那一面，法蘭克福學派對陰暗面的批判已經做的夠多了。他認為還可以從另一種方法著手，分析理性化與權力之間的關係：「1. 明智的做法可能不是將社會或者文化的理性化當作一個整體，而是分析其在不同的領域內的進展，這些進展每一個都基於一種基本經驗：瘋癲、疾病、死亡、犯罪、性等等。2. 當人們試圖將某些事情理性化時，並不是要去探究它們是否符合理性的標準，而是去發掘它們正在運用哪種理性。3. 儘管在我們的歷史上，在政治技術發展的過程中，啟蒙運動已經成為一個非常重要的階段，但是我認為，如果我們想去解釋我們是如何被我們自己的歷史所捕獲，就不得不去追溯那些更為遙遠的過程。這就是我以往工作中的做法 (*modus operandi*) ——分析諸如瘋癲的經驗、死亡經驗、犯罪經驗、性經驗與多種權力技術之間的關係。我現在正致力於研究個人化的問題——或者，應該說是與『個人化權力』問題相關的自我認同 (*self-identity*)。」「¹⁹ 基於此，我們可以理解，傅柯對於上述檔案登記以及絕對權力轉變形式的研究，乃是對於技術的追蹤，這種政治技術發展反過來形塑了自我認同的問題，而學院對知識的合法性保證，也就提供了種種自我認同的基礎，以及治理合理性的資料來源。

individus.” Voir “Émergence des équipements collectifs-État d’avancement des travaux”.

¹⁹ Michel Foucault, “Omnes et Singulatim: Toward a Critique of Political Reason,” in *Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. III, Power*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley and others (New York: The New Press, 2001), pp. 299-300. 根據編者所言，這乃是 1979 年 10 月傅柯於美國史丹福大學的兩次演講中的其中一篇。另外，從這段引文我們也能看到，傅柯通過檔案與文獻資料的分析，為這些過去不被社會與政府承認的問題（如性、瘋狂以及監獄等等），亦即被排除於正常社會之外的問題，提出新的問題意識，使其獲得學界、知識界討論的合法性。這些問題以及使用的方法，因超出此篇論文的範圍甚多，只能有待來日專文討論了。

三、書寫技術的個人化原則

如果我們把書寫記錄看作是十七、八世紀起對個人治理成立的必要環節，那麼就不會意外傅柯從檔案文獻中特別留意到，對個人行為與道德上的要求。我們可以從傅柯一九八二年於美國 Vermont 大學的兩次演講窺見他對技術的想法：「在我們的文化中，人類通過不同的方式發展出關於自身的知識 (un savoir sur eux-mêmes)：經濟學、生物學、精神病學、醫學以及刑法學。逾二十五年以來，我始終試圖勾勒出這一發展過程的歷史脈絡。關鍵點在於，我們不能僅按照表面價值來接受這種知識，而應該將這些所謂的科學作為非常獨特的『真理遊戲』 (jeux de vérité) 進行分析，它們都與特殊的技術相結合，而成為人類了解自身的工具。」²⁰ 由此，我們可以得知傅柯討論技術發展的原因，在於考察人類藉以理解自己的手段。另一方面，由這段話，我們也不能以為這些學科僅僅作為單純的知識發展起來。對傅柯來說，他所列舉的這些學科：經濟學、生物學、精神病學、醫學以及刑法學，都涉及了如何治理自我的技術。他接著區分了四種技術：「每種技術都作為實踐行為的母體而存在：1. 生產技術：使我們能夠生產、轉換或操控事物；2. 符號系統技術：使我們能夠運用符號、意義、象徵物，或者意旨活動；3. 權力技術：它決定個人的行為，並且使他們屈從某種特定的目的或支配權，也就是使主體客體化；4. 自我技術：它使個人能夠通過自己的力量，或者他人的幫助，進行一系列對他們自身的身體及靈魂、思想、行為、存在方式的操控，以此達成自我的轉變，以求某種幸福、純潔、智慧、完美或者不朽的狀態。」²¹ 對此，傅柯表明這裏的每一種技術都不可能單獨發揮作用，因為每種技術都包含著針對個人的某種類型的訓練以及調整模式，它們之間必須關連起來看，才能有效地達成某種轉變。傅柯以為，前兩種技術最常被運用在科學與語言上，而他自己關注的是後兩種技術，即「支配的技術與自我的技術。……這種支配他人的技術與支配自我的技術之間的接觸，我稱之為治理術 (governmentality)」²²。放到這篇未刊文中，我們必須回過頭來檢視傅柯所說的書寫實踐、檔案記錄規則與自我日常生活之間的轉變問題。

²⁰ Michel Foucault, "Les techniques de soi," in *Dits et écrits*, vol. II, p. 1603. 底線部分為筆者所強調。

²¹ *Ibid.*, p. 1604.

²² *Ibid.*

如前所述，傅柯以為，對個人日常生活的記載而形成的檔案，從基督宗教到十七、八世紀雖然有其歷史遺緒傳承，但也有不小的轉變。就傅柯的研究，在「良心案例」(cas de conscience)的基督宗教的實踐中，儘管其案例檔案中所有的參考資料、解決規則、理想的提案(les schémas idéaux)以及詳盡的示範都有模式可循，但最主要能成案的關鍵，包括主角以及相關細節本身，還是有賴於口說的層次(l'ordre oral)。另一方面，要能成案，須得考慮方方面面的假設，這些來自實際做為的諸多細節與原則，彼此甚至可能是矛盾的，而這一切都得放進來考慮。在這情形下，良心案例的成案與否，並非來自對懺悔者的觀察，而是導師對行為規則的看法。由此看來，這種留給當事人訴說的實踐形式，除了仍意味著個人尚未被完全編碼化，個人的獨特性仍有待主角填寫，也保留了導師(directeur)對學徒（即修士／懺悔者）行為的諸多思索與解釋的空間。這些解釋雖來自於懺悔者的自我揭示，更大的意義則是導師對學徒的主導權威，因為握有真理解釋的權力仍然牢牢地掌握在導師手上。這種真理所形成對自我的知識，乃是通過服從而得來的。

相對來說，學科成立卻是在於建立檔案，並日復一日地對於對象的行為進行觀察與記錄，更有甚者，乃是將上述的觀察建立一套編碼，通過這些編碼，人在自己身上建立知識，進而發展起學科知識，諸如心理學、醫學、個人教育學等等。這類真理，看似建立在客觀的科學測量上，但操縱的權力已經由過去的導師移轉到了國家理性手上，這也是十七、八世紀發展起來的生命政治的濫觴。這種生命政治知識學，由國家理性接管，從嬰幼兒、病人、瘋子，由生到死，由病到老，由出生率到死亡率，由衛生下水道到流行病的預防，無一不在其範圍內被定義、被照看。

國家納入治理的範圍越多，對個人生活介入越多，意味著他行使其權力所進行的「投資」也越多。所謂投資，並非單是金錢上的增生，更多來自於從個人身上提取有利的用處，通過這種提取，進行編碼，以便日後能得到利益。如前所述，分配到更多不同的機構加以照管，而這種照管也不以壓制或者強迫為前提，而是以幸福與照護為目的，最後化為國力而能與他國競爭。因而，在傅柯那裏，投資不是數量上的同質增生，而在於以機構為中介點進行多項轉化。這些已經轉化的知識，或者輸出為科學技術，或者成為治理的工具，能將散亂而個別的個人攏聚起來，置入秩序之中。這些條理與安置井然的檔案，便是現代性向我們展示的理性，同時也是傅柯在晚期的〈何謂啟蒙？〉一文中提醒我們的：「我們自身批判的本體論(L'ontologie critique de nous-même)，絕不應被視為一種理論、一種學說，也不應

被視為積累中的知識的永久載體。它應被看作是態度、風采 (*éthos*) 與哲學生活。在這種生活中，對我們是什麼的批判，既是對我們之所以被確定的界限做歷史性分析，也是對超越這界限的可能性做一種檢驗。」²³

四、結 論

由傅柯對於書寫實踐技術的分析，可以看出他亟欲衝破既定的哲學問題與話語 (*discours*)。他的做法並非通過法國傳統哲學訓練的分析註解經典的方式，以拆解經典來重新編織新的問題意識，一如德希達所從事的解構活動；也不是通過閱讀經典，並以自己的哲學重新賦予經典新的面貌，如德勒茲的哲學經典註解。傅柯在他的作品中，呈顯出細讀哲學經典的引文並不多，他偏好以實證方式梳理檔案、分析文獻，並以此打開了新的論述空間，力證那些我們當代看起來習以為常的問題意識，其實是經過幾番轉變的。亦即，知識體系之間並非一致，而是留有斷裂且不相連續。由這篇未刊文就可以發現，傅柯想要證明的便是，自我的日常書寫，在中世紀與在十七、八世紀二者的實踐形式並不相同。也正是對這個差異所做出的批判以及討論，使得傅柯更像一個廣義的哲學家，打開了一個新的論述空間，而不是僅在舊紙堆裏考證的狹隘歷史學家而已。如同傅柯自己所言：「批判在其方法上是考古學的。所謂考古學的，意指：這種批判並不設法得出整個認識的或者整個可能的道德行為的普遍結構，而是得出我們所思、所說、所做都作為歷史事件來得到陳述的那些話語。」²⁴

另一方面，由他獨特的問題意識，佐以對檔案與文獻的考掘，使他的作品有別於所有主流的人文學者。傅柯的入手方式並不從人文學科已經成題的檔案入手，相反地，他關切的都是當時學界未曾關心的邊緣問題，諸如瘋狂、性、監獄等等，看似難登大雅之堂的主題。他由此著手，往歷史的前沿挖掘，挖掘那些看似微小、

²³ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?" in *Dits et écrits*, vol. II, p. 1396. 斜體為作者所強調。 *éthos*，這個詞在傅柯自己的用法裏，乃用來表明一種「存有的方式」(*une manière d'être*)，更多時候是指一個人的行為舉止以及儀態，在其所屬的環境中，表現出來的自由的儀態。根據線上國語辭典 (www.iccie.tw)，風采乃指「一個人美好的舉止態度」，而教育部的國語辭典也說，其有「風姿文采」之意。故而採用「風采」這個詞。

²⁴ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?" in *Dits et écrits*, vol. II, p. 1393.

隱約，甚至可能斷裂的線索；討論這些痕跡，當時受到什麼力量的衝擊，才遺留這些斷簡殘篇。與其說，傅柯從事實證考掘，是深受馬克思的影響，不如說尼采對他的影響更大。回到他後期的著作連帶這篇未刊稿來看，他留給世人最大的印象，無疑是他對於技術在現代個人的管治措施裏，充滿了不信任的懷疑態度。在他看來，這些現代技術非但沒有因此而使生活便利，反而落下了大片的陰暗面，這陰暗面也正是他試圖提醒我們的。最後，也正如傅柯自己所言：「批判在其合目的性上是系譜學的。……是從這個意義上說的：它並不會從我們所是的形式中推斷出我們不可能做或不可能認識的東西，而是從使我們成為我們之所是的那種偶然性中得出不再是、不再做或不再思我們之所是、我們之所做或我們之所思的那種可能性。」²⁵

²⁵ Ibid.