

第一章 緒論

法國哲學家米歇爾·傅科（Michel Foucault）在 1926 生於法國維岩那省（Vienne）的古都普瓦提耶（Poitiers）。傅科的家庭背景父親保羅·安德列·傅科（Paul-Andre Foucault）是一位當地著名的外科醫生，也是一為解剖學教授，他的母親安娜·馬拉背（Anne Malapert）是當地一位外科醫生之女，傅科的童年是與他的雙親一起在家鄉渡過¹。傅科從童年到大學，一路順暢的求學之路，讓他在未來步入了學者之道。在 1946 年，考取巴黎高等師範學院時，認識了結構主義與馬克思主義者的阿圖塞，當時的傅科受到阿圖塞的影響，接觸了共產主義。共產主義的權力思想對他之後從事研究權力有所幫助，在 1953 年傅科接觸了尼采哲學，尼采的意志與權力的思想有別於過去所接觸到的權力思想，對他的影響越來越大²。尼采哲學有反傳統的味道，重視古希臘時代思想，他強調著人要超越，不要被外在的人造道德、法律、宗教所束縛，要讓人越來越好不應該靠這些偽造的外在力量，自己本身就要有生命的意志，要讓人越來越好就要直接從人本身去加強，這才是強者，只有弱者才需要藉由這些人造的規則與束縛來讓自己看起來越來越好。這些生命意志與權力思想，再加上古希臘的酒神精神，而且尼采是第一位對先驗哲學進行批判者，他反對將主體與意識等同起來，所以他與西方傳統哲學進行徹底的分裂，讓傅科對西方傳統有一種批判式的看法，揭發傳統虛偽的一面。傅科在 1975 年出版了《規訓與懲罰－監獄的誕生》，這本書就是試著從懲罰與肉體的程序，以及其他相關的社會機構等來尋找權力的發展，以及現代社會的策略。

什麼是權力？「權力」一詞體現了人與人以及社會之間的種種關係。法語的

¹ 于奇智，《傅科》。台北市：東大出版，1999 年 頁 1-2

² 同註¹ 頁 10

pouvoir，英語的 power 等，都是這樣的關係。因此權力的概念，普遍存在於歐洲政治學著作與研究中，不同的權力思想家有不同的含義。權力是一種強制力量或支配力量，並且是施行於人的力量，故權力可說是政治理論與法律理論的靈魂。在古羅馬思想中，權力是指「人們通過一致的聯繫與行為所具有的特殊能力。³」如果權力來自於人民，那它就是一種尺度、正義的同義語，具有權威性，可以衡量是非曲直。霍布斯將權力看成「因果關係」，也就是權力行使者與權力承受者之間的因果關係，權力與原因是同一回事，原因和結果與權力和行動之間相對應，而且雙方是相同的事物，不管是什麼因素讓行動者擁有著對另一人產生作用所需的所有條件（各種屬性的結合），我們認為，只要他「願意」就有權力產生影響。行動者的權力與有效的動因是同一回事。社會學家韋伯認為，權力是在社會交往中一個行為者將自己的意志強加至其他的行為者身上的可能性，行為者與行為者之間構成了一種強加的關係，力量大的支配力量小的。權力的力量是巨大的，是社會的動因。傅科認為這些傳統的權力觀充滿著機械力學的味道，沒有深入分析，沒有「重視權力交換中存在的主動施加權力的可能」。權力與政治、經濟、法律、社會等結構是錯綜複雜的世交關係網絡，如果將它們各別進行研究，所得出來的結果將會非常有限。

傅科所談論的權力是具有多樣形式的權力，它是有積極作用，權力是正面的、基本的與生產的。無論在人與人之間的言語交往、制度或是經濟關係，一個人會想要去操控另一個人，這樣就形成權力。這些權力是以不同的形式顯現出來，而且它是會變化的、多元的與非固定的。主體自由是權力關係存在的必要條件。如果一個人完全不自主地聽從於另一個人，那麼這個不自主的人就只是一塊肉，甚至是讓人可以施加無限暴力的對象，這是不存在任何的權力關係。真正的權力關係是雙方都必須各自擁有著某種形式的自由。如果整個社會領域都存在著權力關係，那是因為到處都存在著自由，如果承認自由是權力關係存在的必要前

³ 同註¹ 頁 158

提，那就意味著在權力關係中必然存在著抵抗的可能性⁴。權力關係從啓蒙之後就已經超越了暴力性，變成是一種主體行爲作用於另一種主體行爲，也就是人與人之間的管理、控制、對付。這種作用的具體表現是鼓動、促使、擴大或限制。就像監獄管理員看管犯人、醫生管理病人、教師管理學生、將官管理軍人等，這些都呈現出權力問題就是主體問題，權力就是集合眾人的關係網，最重要的是，傅科的權力哲學是一種系譜學，因為他的權力哲學與尼采的道德系譜學(哲學)是相通的，同時還有康德的實踐理性批判的味道⁵。權力不只是外在力量，也只不是所有個體間相互作用的統一，還有不知不覺地對立關係。在傅科看來，權力反映著所有關係，它行使於非平均主義與變化不定的關係之中，可說是一種策略。傅科的《規訓與懲罰》不只是權力哲學，也是一種法律倫理學。

⁴ M. Foucault, “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” , *Dits et écrits* , IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 719-721.

⁵ 同註¹ 頁 154

第一節 釋題與研究動機

法律，在不同的時空中，有不同的條文與解釋，有人認為真正的法是自然的、神授的，人只能從中去發現而無法創造，也有人認識法律是經過實證的、有理性的，所以人可以藉由自己的力量去創造法律。雖然各個說法不同，其主旨依然離不開公平與正義原則，這些原則就是法律的生命泉源，否則法律就只是一些無意義的文字。世界因為有法律、有秩序才能形成，而人也是因為有法律有秩序才能形成一個社會，法律是因為社會而存在，否則單獨的個人是不需要為自己立法。只有在眾人的狀態下才需要立法，人越多就越需要，這是為了避免發生衝突與解決糾紛，甚至是為了保護每個人的權益不被侵犯、預防危險或實際傷害的發生，當每個人的生命與權益都受到保障，社會秩序才能維持下去。

法律的文字內容有許多限制與規定，個人的人身自由會受到拘束，甚至部分權利暫時受到控制，但是，限制與保護兩者息息相關，限制的目的是為了達到保護的效果，而保護就是為了避免危險與實害的發生，甚至是避免讓更多的權益受損，最重要的是要將兩者達到平衡，人與人之間要有一定的空間，既是個尊重也是一種安全，所以法律會在特別狀況下限制每個人的活動空間，目的是為了保護他人不受干擾，沒有絕對的自由與絕對的限制，既要保障社會大眾也要保護個人，最重要的是要達到便民的效果，否則失去平衡的法律就會造成擾民的問題，這樣的法律不僅失去意義，最後也會失去效果。法律是因應社會而存在，社會是因眾人而形成，故法律應該是為了眾人而存在，當法律有違民意時，這種法律就要隨時準備消失，這也意味著，沒有永遠不變的法律，人會隨著不同的時間與空間而改變，而法律必須隨著人的變化而改變，所以法律的存在是與人息息相關，法律必須要有彈性，否則法律將會被淘汰。法秩序除了要有安定性之外，還要有彈性，彈性不應該是安定的反對概念，兩者應該要互相聯繫。在一定的範圍內，

藉由制度的彈性可以保障其安定性 (Flexibel kann daher nicht Gegenbegriff zu stabil, sondern muß darauf bezogen sein. Die Stabilität der Institutionen wird in begrenztem Maß durch ihre Flexibilität garantiert.)⁶。

倫理學是人類自古以來都在討論與重視的一門學問，到現在已經朝向多元化發展，它所討論的內容始終以人為主，倫理就是人與人之間的關係，社會發展就是順著人際關係而發展。社會是因眾人而形成，倫理關係就顯得更重要。隨著科學與科技的進步，物質層面的進步可說是一日千里，生活步調也跟著改變，與過去相較之下，現在真的是進步迅速，不過這僅限於物質發展進步。因為科技與資訊的突飛猛進，生活模式不斷地在變化，人與人、人與社會之間的關係，也跟著改變，這種趨勢在世界各地不斷地與日俱增，科學改變了一切。科學帶來了生活上的便利，也因為便利的關係，個人的生活模式已經不再像過去那麼地守望相助，變得比較重視個人私生活、利益，每個人大多將自己時間都奉獻在工作、謀利上，比較少會去關心生活周遭的人，所謂的倫理只是一個口號，因為人與人之間只有利害關係，直到社會因為少了倫理而出現問題時，倫理才漸漸地受到重視。倫理是人與人之間的相處之道，中國有君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友基本五倫，不同於西方哲學所談的倫理學，西方倫理主要是在說明什麼是善，人應該做什麼、應該如何與他人有和諧的發展等，從個人影響到整個社會，有倫理的社會才是良善的社會，沒有倫理的社會只會讓人擔心過日子。基本的倫理發展要先從個人開始作起，個人的任何言行舉止不只是會影響自我，對他人也可能會有所影響。如果要讓自己有更好的生活，就先要從自己做起，否則一味地依靠強制力量就只是緣木求魚，任何外在的強制力量都只是個短暫的工具，不是根本方法，再好的工具也有毀損的一天。能獨善其身者，便於兼善天下。要讓社會進步，以及有良好的發展，就不得不重視倫理。沒有倫理就沒有社會，每一個人僅僅是野

⁶ Christian Starck，法學、憲法法院審判權與基本權利 (Rechtswissenschaft, Verfassungsgerichtsbarkeit und Grundrechte)，楊子慧等譯。台北市：元照出版，2006年 頁 89

蠻的個體戶，就算有法律也是人人自危。當人不重視倫理時，人不在是人，而是一名法律邊緣的生存者。

知識可以學習，倫理也可以學習，所以倫理學也可說是一門知識，但是倫理學不只是貴在學習，還貴在實踐，故倫理學除了是一門知識之外，更是一門以實踐為主的知識，如果沒有實踐，就沒有辦法理解倫理學的重要性，這不是真正的倫理學。法律倫理不只是在談職業倫理，更不只是在談應該要怎麼合乎規定地對待客戶與面對法庭，而且當人在選擇「義」與「利」時，可能會發生違背倫理的事情，大多數的人往往會成為感覺的奴隸，較少會運用理性去思考，甚至是超越自己的感覺。法律與憲法所規定的對象是社會上每一個人，任何人一出生在法律上就是自然人，同樣皆受憲法與法律的保障，甚至非自然人的公司企業也可以經過申請而成為法人，無論是個體的自然人或集體組成的法人同樣受到法律保障，這就說明法律倫理所指的應該是每一個人。有社會就有法律，有眾人就有倫理，故法律倫理與社會上的每一個人皆不可分。

權力或法律都是一種工具，只能用來造福人群，如果把權力當作是用來滿足欲望的工具，最後將會發生很嚴重的後果。啓蒙時代之後，權力的實施必須受到法律的限制，不能像過去那樣地任意妄為，所有在法律範圍外實施的權力都是違法。權力是有其強制性在，面對權力的強制，只有在人們能夠高度自覺地遵守這些準則時才能避免受到強制，也就是說，自覺地遵守這些準則可能是使「自由」發揮它有益的前提作用。理性主義之外的自由主義者相信，如果沒有根深柢固的道德信念，自由就不可能發揮作用，更不可能有人會去守法；只有在人能夠自覺地遵守一定的原則，受到外在強制的可能性才會降低⁷。雖然政府都強調著守法的重要，但是傅科卻發現，從古代到現代，權力者一直都在違法，不是只有百姓

⁷ F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. London :Routledge,1960 p.62

會違法，像是實施酷刑的君權、行刑過當的劊子手、違法的審判程序等，這些行為皆顯示著與法的精神背道而馳，就算是與過去相左的現代社會，還是會有不明顯的違法事件。法律不只是提醒人與警惕人的文字，更重要的是它可以讓社會運作下去，社會可以維持穩定秩序，讓每個人可以生活更便利。但是社會秩序不是光靠法律就足夠的，無論法律規定修改的再完善，依舊無法解決社會上所有的問題。世事無常，變化隨時都有可能發生，就像歷史上的改朝換代一樣，不同朝代之間就是一個斷層，沒有永遠不變的朝代，更沒有永遠不變的法律，這也是傅科的權力系譜學的特色。真正的法(律)是不斷地在變化，要了解法的意義就要從生活去發現，並且不斷地適應這些變化，不要過於依賴經驗，要試著去思考、去超越，否則就會被淘汰。法律也是一樣，如果過於重視具體、固定、成文，那麼它的作用會被限制住，適用時間也會縮短，並且會失去法的精神。孟德斯鳩的《論法的精神》就是說明著世界沒有相同與不變的法律，只要不合時代、不合當地的風俗民情、不合當地的氣候或地理，這樣的法律都會被淘汰，甚至是國家會被淘汰。法律要有抽象性、不成文、彈性，這種法律適用時間較長，最重要的是法官要懂得靈活運用，達到合法、合理、合情的平衡效果，否則法就不合於法。法律是需要隨著時空背景的不同而改變，最重要的是懂得善用這些法的人，要讓法合於法，除了適時與適當的修改，其關鍵還是在於人身上。

法律倫理學是現在社會的一個熱門話題，但是大部分的主角是律師、檢察官、法官，內容規定著這些法律專業人士要如何合規定地執行專業能力與法律事務。法律倫理學被歸類為應用倫理學，又稱為專業責任(professional responsibility)、法律倫理(legal ethics)、專業倫理(professional ethics)、專業倫理準則(canons of professional ethics)等⁸，裡面既然有「專業」，自然就是以律師為主，但是「法律」所包含的對象，不只是律師。Legal 是一個形容詞，代表合法的、合

⁸ Brian Kennedy(布萊恩·甘迺迪)，美國法律倫理，郭乃嘉譯。台北市：商周出版，2005年7月，頁12

規定的，而 Law 是一個名詞，代表法，具體的話就是法律、規定、規則。應用倫理的法律倫理都用 professional 或 Legal，主要談的是律師、檢察官、法官等「法曹」⁹。雖然律師(Lawyer)有法律(Law)的單字，但是律師並不等於法律，因為律師也是人，不是一本法典，他可以隨著自己的自由意志去決定如何使用法律條文，最後的目的絕對是利己的(self-interested)，甚至是為了自保(self-preservation)，所以往往有時候會發生違規的事，好的律師不等於「做好人」¹⁰，因為法律倫理不是「個人事務」，而是「專業能力的道德」。這就說明專業道德與個人私德是分開的，律師必須合乎規則地為他的當事人執行他的專業能力，這僅限於專業行為規則，這種「律師倫理」只能當下地規定專業能力，無法規定律師這個「人」，只能改善專業能力，無法改善這個「人」。問題是，法律不能造就良善的社會秩序，任何人都會犯規，甚至違法，相信就連律師也不例外。律師與普通人的差別在於，律師擁有一種專業能力，沒有這項能力，他與普通人沒有任何差別，不管是律師或普通人都可以選擇守法或違法、選擇物質或精神。任何規定都無法限制人的自由意志。

從傅科的《規訓與懲罰》中可以發現法律倫理的問題。法律倫理不只是一種專業道德，它還牽涉到個人與社會的關係，有人就有社會，有社會就有法律，倫理也是一樣的。除了要從《規訓與懲罰》去探討法律倫理的問題，還要從其他作品中去探討這個問題，否則難以作深入的了解。因為傅科的法律倫理除了權力，還有主體、人、自由等問題，這些都是缺一不可，法律倫理不是只局限於專業，這樣沒有普遍性，沒有專業能力的人根本不會去接觸，最後只會變成一個口號。

⁹ 「法曹」是引用於日本的說法，所謂的「法曹」就是指法官、檢察官、律師。法官和檢察官都是「在朝法曹」，因為他們都是任職於國家機關的司法系統中從事於法律工作，所以除了法律人的個性之外，基本上也是公務員，他們必須要遵守公務員的規範。最重要的是，法官和檢察官是有權力的法曹，檢察官有權力可以決定將犯罪嫌疑人起訴，法官有權力決定司法判決。律師是「在野法曹」，因為律師是自由業，藉由提供法律專業服務而獲得報酬，在職業上有很大的自由性與獨立性，只是沒有公權力，對於訴訟結果並沒有決定權，只能為當事人提供法律服務，並且為當事人伸張法定權利與「在朝法曹」相抗衡。王惠光等，《法律倫理核心價值探討》。台北市：新學林出版，2007年7月，頁78

¹⁰ 同註⁸ 頁5

第二節 傅科法律倫理的思想背景

權力的運作模式不斷地在改變，古代的有權者是以權貴身分為主，或是以宗教領袖為主，這是有階級區分的人治狀態。經過啓蒙運動、工業大革命，加速了知識的發展，雖然古老的權力已經不在，但是這些權力已經經過轉變，並轉接到更多有知識的人手上。十八世紀，可說是歐陸思想百家爭鳴的時代，許多思想家皆努力地在尋找法律與人之間的權力關係。無論是孟德斯鳩和洛克的權力分立、盧梭的社會契約論等，都要改變過去君王對百姓的殘忍對待，這同時也改變了權力運作模式。除了這些思想改革，地方上的人民也會有所回應，一種反權力的抗爭回應。當有犯人要被行刑時，地方上的百姓皆會聚集圍觀，無論心中對這名犯人的感覺如何，在有酷刑的執行場合中很容易發生暴動，也因為發生暴動的機率越來越高，這就造成了治安上的問題，甚至是君權受到挑戰的問題。

隨著暴動事件與眾人的要求下，法治與人道的思想逐漸地被重視，也就是權力的運作必須以合乎人道的法律為主，先有法律規定才能進一步實施權力，這便能讓人所知所見所能同意接受。法是理性的，所以它是普遍性的。但是傅科卻發現，社會並沒有因為法治而解決所有人的問題。從古典時期至今，已經超過了兩個世紀，社會並沒有因此而越來越好，現在與過去只是在形式上不同，以及物質生活品質提升，但也因為重視知識發展，將知識與權力互相聯合使用，使得權力的運作模式變得細緻、狡獪，令人難以發現，卻免不了發生混亂與暴動，因為它忽略了人的重要性。社會依舊被控制著與被監視著，所謂的倫理、道德、法律變成只是一個口號、外在形式，人本身沒有實質地內在意義，只是一個受權力操縱、支配的傀儡，為了生存下去，甚至是為了身外之物，人已經忘記自己的身份，自由亦隨之消失。

歷經專制統治後的民主自由，首先要重視的就是法律，因為法律取代了過去的專制，法治已經取代了人治，有法律才能建立民主自由。但是藉由法律所建立的社會，卻沒有理想中那麼好，違法者與法律邊緣者依然存在，只要不被處罰，就不算犯法，表面上做的很好，實際上卻影響到他人的生存，這樣的人只知道法律的方便，卻不懂倫理的重要。不只是普通民眾忽略了倫理價值，可能連專家也會忘掉倫理的重要性，因為他們已經藉由知識而獲得了權力，這就如傅科所說的過度重視理性、知識與權力，卻忽略掉非理性，更不重視倫理的真實意義。當倫理被知識與權力所埋沒時，這個社會一定會發生許多問題。傅科並不排斥理性，而是為了幫非理性爭取應該有的地位，為了恢復理性與非理性的對話，所以傅科並沒有否定任何理性作用，而是希望人們從理性化與人類暴力的關係中體會出一些東西來¹¹。

從《規訓與懲罰》內關於權力、知識、經濟、法律等發展中可以看出法律倫理的重要性，雖然題目是監獄的誕生，說明法治觀念建立的過程、懲罰的形成、規訓的作用等，但是這段歷史並沒有讓我們找到核心價值，對於人越來越陌生。權力模式或許變得越來越迎合大眾，法律面對犯人的處遇變得越來越人道，監獄內的設備越來越好，不過再怎麼好的監獄都會發生暴動的一日。既然忽略掉人的問題，自然也就忽略掉倫理的重要性。人道化懲罰的運作只能平息地方上對殘酷的不滿，在理論上能讓人接受，而且是看不到的，不過這種理想卻是與實際狀況有所出入。人們或許會認為因為法治的出現，使得過去的專制權力不再出現在人們面前，可惜事與願違，權力依舊存在著，而且它變得比過去還要細緻與不易被察覺，它就在每個人身邊，有眾人、有社會就有權力。權力沒有問題，問題的是它過於重視與知識、理性的結合，忽略掉非理性，甚至不關心人，這不僅是社會問題的要因，也是法律出問題的要因。

¹¹ 莫偉民、姜宇輝、王禮平，二十世紀法國哲學。北京：人民出版社，2008年9月，頁480

第二章 傳科法律倫理的中心思想

法律與倫理都是因為人而存在的，沒有法律，社會秩序就難以運作，特別是人口眾多的社會；沒有倫理，人與人之間就會發生衝突、對立、對抗，甚至會滅亡。故法律倫理所注重的是人與人之間的關懷。法語的「權力」是 Pouvoir，「知識」是 Savoir，而 Voir 是看的意思。權力與知識兩者皆有看、凝視(gaze)、注視、全神貫注地視，想要做好一件事情必須要先看清楚，想要知道一件真相也是必須要先看清楚，看可是非常重要的，要用心看。人要如何關心自己，首先就是要先了解自己，想要了解自己，就要先能看到自己。人的眼睛可以看到外面世界，甚至是自己的四肢與身體，但是無法看到自己的頭部，更看不到自己的臉，如何看到自己？除了鏡子與水等物質之外，再來就是其他人的「眼」。交友貴在知己，雖然藉由他人的「眼」可以看到自己，但是看或視有分兩種，用心看與不用心看。用心看不光是看外表，還要看到人的言行舉止。人的言行舉止正是內心世界的表現，只有用心看，才能看到內心世界，否則只能看到光纖亮麗的外表，無法看到內心，而這種不用心的看，最後所出來的都是虛情假意的謊言。只有真心的友人才能看見自己，人要了解自己的心靈就要先看到自己，要看到自己就需要他人用心的看，除了看自己的五官，還要看到言行舉止，了解自己是否有哪些缺失需要改進。眼睛是靈魂之窗，從一個人的行為或眼睛可以判斷其正邪，我們可從他人的眼來看自己，用心聽取他人的肺腑之言，可以進一步地了解自己是怎樣的人、了解自己應該要如何改進。所謂的關心不只是說好聽的話、溫柔的話，應該要用心觀看、用心聆聽，再給予真心的建議，讓彼此都能改善自我，達到進步的效果，真正的進步應該是讓自己越來越好、健康，這才是關心。

要關心自己，先要全神貫注地看與聽別人的意見、建議，從別人的觀察與聆聽來了解自己。專心地聽取意見，從這些意見中來了解自己，特別是有缺失的地方。人難以察覺到自己的缺點，必須經由他人的觀察才能了解自己的缺點，因為

別人有在看、在聽。人是社會的共存者，如果人只是獨自存在，就不需要去了解自己的優缺，因為沒有他人的問題。但是，人不是只活在自己的世界，不單只是生活在社會的關係，更重要的是他人就是一面鏡子，越是明亮的鏡子越能照到自己身上的每一個地方，可以看到自己不容易看到的地方。人除了要重視自己，還要關心他人，這樣他人也會關心自己，自己才能有機會改善自己、了解自己，讓自己變得越來越好¹²。專心地聽別人說話不只是一種禮貌，對他人亦是一種尊重與彼此的關心，不用心去聆聽他人的內心感受，怎麼能了解別人的問題？更不用說關心了。真誠的關懷是許多人都能接受的，汲汲營營的現代社會最需要的就是關心，不用心的生活所換來的物都是虛無的、暫時的，絕對沒有永恆的。只有用心才能找到真正的永恆，只要是人就會關心自己，因為人都是「利己」(self-interested)的，而關心自己的最好方法也是關心別人，這樣別人才可能會關心自己，這些都是時間長短的問題。他人最大的關懷就是讓自己能夠了解自己，了解自己後才知道應該要如何讓自己越來越好。

傅科在 1981 至 1982 年的法藍西學院內授課，授課內容被整理於《主體解釋學》(l' herméneutique du sujet)書中，這是一部關於主體的研究，年代遠從古希臘時期的蘇格拉底、柏拉圖，羅馬時期的馬可·奧里略、西塞羅與塞涅卡，中世紀的基督教思想等，都說明著人要如何改善自己、了解自己、修正自己，甚至可以影響他人、影響社會，每個人都希望越來越好，但是好的定義與標準非常多，要知道什麼樣的好是自己想要的，那就要先了解自己了，否則光是看別人的好，自己卻不知道是否需要、必要，最後依然找不到答案。關心自己，關心別人；關心別人，關心自己。當每個人都能了解自己，關心自己，社會自然就會和諧，因為人們都知道自己在做什麼。

¹² 自己的管理是與他人的管理實踐相整合的，一個人與自己的關係是與他人的關係聯繫在一起的。當人們在管理自己的生活時，一定會顧慮到與自身、他人以及未來的人們，然後賦予自己生活一種盡可能最好的形式，將自己建構成自己美好生活的工匠。同註¹¹，頁 534

爲什麼要有倫理，除了維持好社會秩序與人際關係之外，最重要的是，倫理可以讓人活得更安定，而且讓人類可以永續地生存下去。要讓自己越來越好，首先要做的，就是蘇格拉底所說的「關心自己」(epime-leia heautou)。一個能「關心自己」的人只想讓自己生活在有品質的環境中，而這種品質不等於物質，物質只是短暫方便使用的工具，絕對不是一切。以物質爲中心，甚至是以物質享受爲主的生活，最後只會更空虛，並且失去自我。進一步地說，傅科認爲「關心自己」不是以「自我爲中心」的自己，這種「以自我爲中心」的自己只會讓自己更封閉，也就是夜郎自大的心態，這絕對不是「關心自己」。真正的「關心自己」是要讓自己培養出發自內心的氣質，一種讓人尊敬的氣質，還有從容不迫地樂觀進取心，抱持著這顆真心不斷地去求知，讓自己越來越好，越來越可以認識自己，這種觀點是出自蘇格拉底的「認識你自己」。關心自己就是要關心他人，這是取自於古希臘人的倫理(êthos)見解。êthos 是主體的一種存在方式和某種行事方式，能夠被其他所見，無意間地成爲楷模。一個人必須要有自己對自己施加作用，必須對自己實施關心。一個人在關心自己，同時也是在關心他人，在關心他人的同時，也是在照顧自己。自由的 êthos 是一種關心他人的方式，關心自己就包含著與他人的種種關係，在家庭與妻子兒女的相處、在外與親朋好友的相處等，而且如果要真正地關心自己，就要去傾聽師長的教誨與指導，所以關心自己包含著與另外一個人的關係。任何人都需要指導、建議、朋友、會說真理的人。這樣的話，與他人的關係就是體現在關心自己的這個發展過程¹³。

蘇格拉底告訴我們要了解「無知」，並且時常抱持著「無知」的態度去虛心學習真正的知識。「無知」不是不要知的愚昧心態，而是一種謙卑求知的上進心態，因爲世界上沒有完美的人，更沒有無所不知的人，每一個人都是不一樣的，所以人人都有自己的專長，如果想要認識自己，就一定要抱持著一顆謙遜有禮的

¹³ M. Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 714-715.

誠心才能真正的學習。能夠「關心自己」的人也才能享受生命的真實價值與充實的生活，生活就應該是一種藝術，不是一種折磨，每一個人都應該好好地學習如何生活、如何創造自己的生活技術與價值。人生面應該包括著真、善、美。除了求真的思維能力之外，還要了解非理性的善與美，非理性的並非意味著完全與理性背道而馳。

人有理性與非理性，將理性與非理性平衡才是真正的人，倘若利用理性的優勢去壓制非理性，最後只會讓人失去平衡，極端的理性是會造就出極端的非理性。我們除了要了解理性的一面，還要去了解非理性的一面，甚至運用理性去關心非理性。人除了要有專業能力，還更要懂得做人處世的道理，體會生命的價值與意義。生老病死是人生的必經之路，面對「生」固然會出現喜樂，面對年老與死亡就會出現恐懼。對於年老的現象，傅科認為，人不要害怕年老，因為年老是人生智慧最豐富的時刻。懂得珍惜年老的一面，便是獲得智慧的開始。「關心自己」之後，就要「關懷別人」；傅科認為真正懂得關心自己者，自然地就會了解到生命的內涵，然後再進一步地去「關懷別人」。人與人之間的關係並非用道德規則或法律所形成的，更不是用外在規則或人造規則來約束的，正確來說，這種關係是人的自我省思、人與人的相待之道，這些都是一點一滴地在生活中體回而得的，懂得如何生活的人就懂得自律，懂得自律的人就自然懂得實踐道德。

傅科對於主體的解釋可說是他一生的倫理學總結，他一生的研究領域可說是非常廣，涉獵了心理學、權力學、知識學等。他的這些研究可以發現他所關心的依然是「人」。人應該用審美的眼光去看世界，並且用愉快的心在這個世界生活，傅科的作品可說是一種生活藝術。人要懂得生活、關心自己、關懷社會。

第一節 思想淵源－主體與倫理

倫理的自由必須要經過實踐，否則倫理就不存在，傅科便將倫理學定義為“自由的思想實踐”¹⁴。倫理學、自我反省、自我控制、自由都被定義為自己、自我的關係。對於探討自我關心問題，就要從蘇格拉底的“認識你自己”來說起。所謂的“認識你自己”就是要你自己藉由自我控制的方法來建立起自由的自己。傅科認為，古希臘時期的人有表現出一種自我關切，目的為了在有共同體的社會內生活得更好，他們解決了一種“生存技巧”的問題，裡面就有一種與自我的關係（主體性）與倫理學（決定生存的原則），不過他們所要採取的生存風格是“關心自我”。

在古代，倫理學並沒有普遍規範的問題，在生活上只會藉由設計的方式來“關心自我”。有的信念是：藉由對自我的關心，個人就可以對共同體做出最大的貢獻。傅科認為，對自我的關心就是一種古老的“自我培養”理想。當所有人在尋找將快感與控制的欲望結合起來時，這種自我培養的理想創造了一種美善的、光榮的、應該的、受尊重的倫理習慣或道德榜樣，最基本的要素就是要培養自己，創造出自己的美，並且美化自己的存在，個人選擇過一種美好的生活，將可以為他人留下一個可敬的回憶。古代倫理學並非要強制把人加以規範或被規範的規範化，一切都是自然而然的，這種美學的、非規範的東西是通過自我選擇而獲得的，而不是通過法律的強制模式獲得的。個人在日常生活上就要進行自我關切與自我修養，而不是要在每一個人身上強迫加入一種一般模式，這是一種不自由地與被動式地模式。在古希臘時代，為了適當地行為與實踐自由，人們必要照顧自己、關心自己，這樣既可以認識自己，也能讓自己成長，超越自己，甚至能控制自己本身的種種欲望。如果沒有認識自己，就無法對自己進行關心，所

¹⁴ 馮俊，當代法國倫理思想。上海市：同濟大學，2007，頁196

以關心自己自然就是認識自己¹⁵。古希臘人的關心自我與自我修養是一種個人修養的倫理學，不是主體倫理學，因此這是一種沒有主體的倫理學，主體是在古希臘之後才出現的。主體有兩種意思，一種是藉由控制和依附的方式屈服於他人的主體，另一種是藉由自我意識或對自我的認識而依附於自己的主體。這兩種意思都隱含著一種壓制或制服的作用¹⁶。

從塞涅卡（Seneca），或馬可·奧里略（Marcus Aurelius Antoninus, 121-180）開始，倫理學領域就出現了一種新的傾向，將“倫理”看成是一種“屬於個人選擇”，將“倫理”看成是“對每個人都有效”，這就是將“倫理”概念普遍化，個人主義的觀點給除去了¹⁷。將個人主義除去之後，“準主體”就出現了，之後還被基督教給發揚光大。在基督教中，個人被壓制、被主體化，人不再是自由決定自己倫理的來源，而是從屬於教會的力量，教會擁有關於價值的真理，每個人都要服從於這種被關心的，甚至是可以得救的真理。直到現在，問題不再是要使人生活得更美好，而是要離開個人，克服自己的個體性，並使自己服從於共同規律。關心自我的行為變成是有罪的行為，這種行為被認為是一種利己主義的自愛，一種自私的愛，只有自己，沒有其他，美德變成是一種自我犧牲與自我節制。

笛卡兒是近代關心自我的指標，他把自我轉變成知識主體，個體性不是服從宗教，而是服從於定義式真理與科學的普遍價值，脫離宗教之後，尋求個人知識的機會便更大，但是笛卡兒也將個體性給犧牲掉用來建立主體性，主體就變成了共相、普遍者。到了康德的時代，他便將知識主體與道德主體給分開來，堅持要回歸古希臘時期的“自我培養”。因為實踐理性的要求，便是將自我看成是一個共相主體，在自我的每一個行動中都要服從於普遍的道德原則，讓個體服從於規

¹⁵ M. Foucault, “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 712-713.

¹⁶ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 226-227.

¹⁷ 同註¹ 頁 197

律的普遍性，把自我構造變成是一種一般普通的主體。傅科認為，所謂主體化過程中的難以察覺之處，就是要讓這些普遍的規範完全個體化，或者是個人化，這就是近代的權力特徵。權力求助於一種“個體化”的策略，讓“規範”的表面只是多樣化，任何人難以察覺到其特徵，並且藉由大眾傳播媒體將消息散佈給不同的人群，提供不同的生活模式給不同的人群，這些消息與生活模式才是“正確生活的標準”。這一切並不是真實的個體化，反而是主體化的一個形式，目的為了使個體性可以去適應規範。

傅科認為，我們要建立一個新的主體性，這種新的主體性就是與承認本真的主體性相對應，並且拋棄了幾世紀以來，強加在我們身上的那種作為假主體性的規範主體性¹⁸。這並不是說我們要放棄現在追求過去，而是要將過去思想與現在規範作參考，並且進行比較。傅科發現，古希臘思想有幾點可以給予我們學習：

(1) 古希臘提供給我們一種倫理上的經驗，就是將快樂與欲望緊密地聯繫在一起，先去正視它，然後再去控制它，而不是將欲望視為一種犯罪的根源，這種否定欲望的做法，只是將欲望視而不見，事實上它還是存在於每個人身上，不可能消失；(2) 古希臘倫理學是一種自由的倫理學，而不是強制性的法律倫理學，它產生於個人生存風格的選擇，不是外在的強制性選擇。(3) 古希臘倫理學沒有主體性的內容，倫理學的問題還未被主體理論所取代，個體是需要被重視，一味地強調主體，最後只會失去自由，倫理也會失去意義。(4) 歐洲哲學必須要重新開始正視古希臘哲學，將古希臘思想與古希臘後的思想，甚至是與現代的思想做比較，重新出發。現在以主體為中心的道德經驗不能再令人滿意，因為主體將個體給壓抑得太久了。

主體的經驗是與對以宗教的世界觀為基礎的普遍價值的定義相聯繫，所以主體經驗將宗教假設為倫理學的基礎。傅科受到尼采極大的影響，尼采通過一種語

¹⁸ 同註¹ 頁 198

文學批判與某種生物學主義中發現，人與神是相互依存時，神的死亡與人的消失是相同意思，超人的承諾首先意味著人的大臨已到¹⁹，所以他認為我們今天是生活在“上帝已死”的時代，我們不再相信倫理學是以宗教為基礎的，因為這種普遍價值基礎已經消失了，扼殺人性，強迫人們接受不存在的東西，讓生活一點都不自由，個人也不要以任何的法律系統來干涉個人的私生活與個人道德。今天的問題與古希臘人的問題有相似之處，怎樣把倫理學建立在對一種有生存風格的與嚴格性的個人選擇之上，這就是我們所要面臨的問題，也就是自我問題與倫理問題的回歸。

1. 蘇格拉底：

(1.) 關心自己(*souci de soi*)

蘇格拉底(Socrates, 469-399 B.C.)的活動主要是在於勸導別人關心自己，為什麼他要這麼做？那是因為希臘諸神關心雅典人，而蘇氏正是諸神派去關心雅典人的代表，目的是為了督促他們關心自己。關心自己被認為是第一次覺醒的時刻，這樣的行為就在人睜開眼睛那一瞬間、醒來之時、看見之時。當人睜開眼睛那一刻開始，關心自己的行動就開始，因為人會為自己著想，或為身邊的人著想，做自己認為重要的事，這就是個人生活，也是生命的本能，一種利己的本能。蘇格拉底將人看成是一種任何時刻都在反省與審視自己存在的道德存在物。關心自己(*epime-leia heautou*)。認識自己是在關心自己這個寬廣的詢問中獲得含意的。傅科認為，認識自己的關鍵問題在於關心自己的問題上。對自己進行關心，人要在自己身上做什麼？人要對自己實施什麼？人該怎麼進行“自制”(se gouverner)？在關心自己中，自己是關心的主體，也是關心的對象，是關心的手段，也是關心的目的。在古希臘羅馬時代，要成為道德主體的方法就是藉由關心自己的方式來給

¹⁹ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966 pp.351-352

予自己的生活某種形式，然後按照這種形式來認識自己，並且被他人所認識，成為後世的楷模²⁰。

關心自己是一種刺激自己的行爲，應該被置於人體內，放進人的生存本能中，它是一種行動原則，一種活動原則，一種在生存過程中不斷在思考與擔憂的原則。傅科認為，這個關心自己的問題也許應該脫離認識自己的權威(*cette question de l'epimeleia heautou doit peut-être être un peu dégagée des prestiges du gnôthi seauton, qui en a fait un peu reculer l'importance.*)²¹。真正的關心自己，絕非光是去想、去看、去認識就是一切了，最重要的是行動與實踐。沒有經過實踐的知識只是一個空話，沒有行動的關心是無法知道自己要如何關心，關心必須藉由行爲來表現它的真實意義。很多人都知道早睡早起身體好，多運動多吃蔬果可以保持身體健康，但是這些都只是知識，光是知道而沒有去實踐的知識永遠是沒用的、光是知識麵包無法免於挨餓、光是想著錢是無法讓自己致富的。「知」只是一種思維上的行爲，沒有任何動作，「道」可說是一種行爲上的實踐，只有知識卻不去實踐是永遠不可能「知道」的。

在這個關心自己的概念中，存在著一般態度與某種構想的事物、立身處世、行爲舉止、與他人交往的方式論題。首先，關心自己是一種態度(*l'epimeleia heautou, c'est une attitude*)，關於自身、關於他人、關於世界的態度，而態度就是一種行爲表現(*à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde*)；再來，關心自己也是一種注意、看的方式(*l'epimeleia heautou est aussi une certaine forme d'attention, de regard*)。關心自己包括改變他的注意力的意思(*Se soucier de soi-même implique que l'on convertisse son regard*)。人們必須將注意力從外面世

²⁰ 同註¹，頁530

²¹ Michel Foucault, *L'hermeneutique du sujet* : cours au Collège de France, 1981-1982 ; édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris : Gallimard, c2001. Seuil, p. 10

界、他人和世界等，轉向自己，自我反省，所以關心自己意味著監督我們的所思和所想的方式(il faut qu' on convertisse son regard, de l' extérieur, des autres, du monde, etc., vers : «soi-même»). Le souci de soi implique une certaine manière de veiller à ce qu' on pense et à ce qui se passe dans la pensée)；最後，人通過對自身的訓練來控制自己、改變自己、淨化自己和改頭換面(actions que l' on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure)²²。內自省後，接下來就要行動，否則就不是真正的自省，更不用說是關心自己。

人要如何自我反省，首先要看到自己、觀察自己，而觀看自己的方法，除了鏡子的反射，再來就是別人的眼睛。任何行爲，先要用眼睛去看才能實行，關心的行爲也不例外。眼睛是在視覺的要素中看到自己，藉由眼睛了解自己的視覺行爲只能發生在另一個視覺行爲中，也就是說自己出現在另一個人的眼中。眼睛是靈魂之窗，從人的眼睛可以看靈魂，有靈魂的人才能用心去專注、用心去觀看，沒有靈魂的人就算有眼睛也是看不到任何東西的。靈魂必須通過關注一個與它本性相同的要素才能看到自己，具體來說，藉由觀察與靈魂本性相同的要素，通過專注而形成靈魂本性的要素(en regardant l'élément de même nature que l'âme, en tournant, en appliquant son regard vers le principe même qui fait la nature de l'âme)，就是思想和知識(la pensée et le savoir)²³。所有人想要對自身的關心就是先要認識自己，這樣才能認識真理。其中一些關係到各種認識活動，而且這些活動與人對自己的注意、關注和知覺是有關聯的，像是關注自己、返觀自身、檢查自己。這些行爲與生活是息息相關的，因為關心自己就是與生活有著共同的外延，與生活無關的關心是不需要也不存在的。

²² 同註 ²¹p.12

²³ 同註 ²¹p.75

沒有人可以隨時隨地能從鏡子中看到自己，但是能夠看到自己的他人卻是隨處可見，如果說自己在一座無人島上怎麼辦？人為什麼要反省自己，因為這個世界，或這個社會還有其他人在，就因為有其他人所以自己可以反省自己，更了解自己，懂得反省自己的人就懂得如何與他人相處。人的眼睛就好比是一面鏡子，自己的眼睛看不見自己，但是別人的眼睛卻可以看到，自己是怎麼樣的人，就會有什麼樣的言行舉止，只要有人看到就會有人知道，善待他人自然就會呈現好的自己，若是有什麼不對的地方，只要有自省的心，不只是自己可以察覺到缺點，懂得觀察與關心的他人也會告訴你該如何反省自己，當某一只有眼睛通過另一個絕對類似於它的眼睛來反觀自身時，它在別人的眼睛中看到什麼？它看到了自己(il se voit lui-même)²⁴。真理只是主體的存在互動中的代價，真理要從互動中才給予主體的，因為光是「知」的行為是無法獲得真理的。為了達到真理，主體能夠和應該用來改變自身的另一個主要方式就是勞作，也就是自身對自身的一種勞作(travail)、設置(élaboration)、漸進性的改變(transformaton progressive)，這是一種行為上的改變，甚至可以養成一個習慣，人們在長期的苦行勞作中就是要自己對這種改變負責的。就精神上來說，如果認識活動沒有通過某種主體的行為改變來作準備、配合和完成，那麼這種精神是無法在最後一刻給出通往真理的道路(pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s' il n' était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l' individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet.)²⁵。

(2.) 認識自己(connaissance de soi)

對於關心自己的研究，蘇格拉底曾經對他一位即將要從政的學生阿爾西比亞(Alcibiade)說過，要多用點心思在自己身上，這樣才能意識到自己的素質，這樣

²⁴ 同註²¹ p.68

²⁵ 同註²¹ p.18

就可以參加政治生活(Socrate dit : Mais enfin il faut tout de même faire un peu attention à toi-même; applique ton esprit à toi-même, prends conscience des qualités qui sont les tiennes, et c'est ainsi que tu pourras participer à la vie politique)²⁶，否則就算他能從事政治活動，未來會遇到重重困難。這一篇有提到對於關心自己與權力運作之間的關係，關心自己是平常人要做到的，而阿爾西比亞卻比平常人多了權力，權力是否會影響關心自己？該如何關心自己才能達到理想，有分做幾點說明：首先，關心自己的必要性是與權力的運用關係在一起的。關心自己是關係到一種個人影響到其他人的施政權力意志，因此，如果不關心自己，那麼這樣的人就無法統治其他人，更不能很好地統治其他人，無法改變他在針對其他人的政治活動和理性活動上的特權。關心自己這個概念就是在特權與政治活動之間出現的；第二，關心自己的必要性不只是要被納入政治計畫中，還要用來填補教育的空白，也就是在教育措施中增加這一項目，讓每位受教育的人，甚至是所有人都能學習到如何關心自己，提醒自己關心自己；懂得關心自己才能了解自己的目標和目的所在，如果不知道什麼是好的目標，最好必須先要關心自己，否則自己永遠不知道什麼對自己是好的(le bien-être, la concorde des citoyens entre eux. Il ne sait pas quel est l'objet du bon gouvernement, et c'est pour cela qu'il doit s'occuper de lui-même.)²⁷，關心自己就是關心正義。

因為人是一種懂得利用自身、有展現態度行爲、有關係的主體，但是這與後來所出現的主體性完全不同。主體性是統一規定的，有強制性，而主體是自我規定，比較自由。了解自己爲主體，就必須時常監督自己。關心自己是因爲人是這種 *khṛêsis* 的主體，而 *khṛêsis* 是指，各種活動、行爲、關係、態度的主體(s' occuper de soi-même en tant que l' on est sujet de la *khṛêsis*: avec toute la polysémie du mot: sujet

²⁶ 同註²¹ p.35

²⁷ 同註²¹ p.39

d' actions , de comportements, de relations, d' attitudes)²⁸。因爲普通人從睜開眼睛那一刻，就開始一日的行動，而這種行動不只是影響自己，讓自己養成習慣，最重要的是它會影響別人。任何的作用最後都會產生反作用，讓別人有不好的影響最後也會讓自己有不好的影響，時常關心自己、反省自己。懂得關心自己、反省自己才能避免表現出影響他人的不好行爲，因爲人通過關心自己，才會讓自己能夠去關心其他人。好的行爲不僅是對自己好也可能對他人好，如果能達到利人利己的效果，這才是真正的關心。關心自己有兩種：對自己來說，就是對自己的靈魂與肉體都要有所節制，禁止放縱欲望與享樂。對他人來說，不只是關心自己，還要關心他人，關心自己絕對不是單純的利己思想。自身控制(maîtrise de soi)是個體對自身的關係、與家人和妻子兒女的關係、與社會大眾的關係之間建立起一種聯繫網²⁹。

如果我們真的不知道自己的無知，那麼我們也真的不知道自己是具有知識的。與其說主體是無知的，不如說是主體沒有培養好，或者說是被壞習慣所污染了。每個人一出生就從未有過理性意志與自然的關係，前者是規定了道德上正確的行爲和道德上有效的主體特性。因此，主體必須達到的目的不是用有知去取代無知，而是去實踐，從生活中不斷地學習，不斷地吸收新知識與新經驗，而不是守舊或固定不變。人所要達到的目的，就是要在一生中從空白的主體地位開始出發，他必須用自己的主體地位來代替非主體，而且主體地位是用自我修行的方式來界定的，從生活中的修行與學習，逐漸地認識主體，而不是去認識或追求與主體無關的事物，這樣才是關心自己、了解自己(par conséquent, ce vers quoi le sujet doit tendre, ce n' est pas un savoir qui se sub-stituera à son ignorance.Ce vers quoi l' individu doit tendre, c' est un statut de sujet qu' il n' a jamais connu à aucun moment de son existence.Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la

²⁸ 同註²¹ pp.56-57

²⁹ 同註¹¹ 頁 533

plénitude du rapport de soi à soi.)³⁰，否則到最後只會讓自己迷失方向。必須要了解的是，這種向外在表象世界的追求以及在時間上的浪費，其結果就是變成一個不懂得關心自己的人，而且難以清楚地表現出自己的真心意願。這種不會關心自己的人，他們的意志是一種不自由的意志，更不是一種絕對意志。不關心自己的人就是一種同時受制於那些與自己無關的內在與外在東西者(*vouloir librement, c'est vouloir sans aucune détermination et le stultus, lui, est déterminé à la fois par ce qui vient de l'extérieur et par ce qui vient de l'intérieur.*)³¹。

要通過個人的獨立思考，並解放個人的感情，不被感情所影響，事情才變得明瞭，並且能在不同領域中發現自己的洞見。一個人如果只用經驗與感覺，在自己不完全清楚的情況下行事，就算隨著傳統的方法，偶爾會做得正確，本身如果沒有進行思考，無法理解詳情內容，最後結果依舊是未知數。如果一個人對手邊的事情完全陷入迷惑或錯誤中，那是肯定會犯錯的；當一個人對事物、對自己有正確的了解、正確的認識時，成功的機率就更大。這種洞見是基於與行為有關的確切認識，這也是對自己的一種責任。一個人應該理解自己的職責，正如我們發現在各個不同行業中，有才能的人就是那些徹底熟悉工作內容，並且了解自己的工作對象者，在公民生活與政治生活中也應該如此，在這裡，只有洞見才可以信賴。故個人的知識，只有知識在具體的情況下同有關的對象聯繫起來的情況下，才能顯露出來。大家所共有的不只是一般的生活知識，還有最重要的自我認識³²。因此，蘇格拉底說，自己的主要職責是教育自己與他的雅典同胞們作認真的自我剖析，關心自己、認識自己。

2.馬克·奧里略：關注自身

³⁰ 同註²¹ p.125

³¹ 同註²¹ p.128

³² Wilhelm Windelband (威廉·文德爾班)，《西洋哲學史》，羅達仁譯，(台北市：臺灣商務出版，2006年8月)頁10

在馬克·奧里略(Marcus Aurelius Antoninus)的《沉思錄》(*The Meditations*)中，有一種精神知識的形象，這種精神知識的形象對於主體來說並不是從整體面來說的，而是從他自己在世界中的立足點出發，直到世界各地。無論大小事，在他眼裡都是一視同仁。他在《沉思錄》第4卷的第3段中有提到向內觀看，也就是任何東西都同樣重要，無論是它的性質與價值大小多寡都不應該忽略掉³³。這種關心於事物主體的態度與明察秋毫之舉是相差不遠的。用眼睛看外在的表象世界，只能看到不同的外形，只能有限的知道，容易漏掉看不見的地方，光是用眼睛去看是看不見內在價值與功能，馬克·奧里略的向內觀看不是普通地觀看，而是用心去觀看、凝視、專注地看。

被界定與描述的意象世界被呈現在精神對象中。界定與描述這種自身意象被呈現在精神中的對象，這樣可以讓人們去作初步的了解，而且可以將該對象的所有本質與來歷都完全展現出來。馬克·奧里略有提到 *parastêmata*，這是人們所要看護的一種便於陳述的根本真理，也就是行爲的基本原則。真理原則與行爲準則是不相同的。*parastêmata* 這項真理是我們必須要保存在精神中的東西，也就是我們必須要時常關注的東西(*parastêmata, c'est donc quelque chose, des choses que nous devons avoir dans l'esprit, que nous devons garder sous les yeux.*)³⁴。

有三個問題必須要思考：第一、爲了主體而存在的東西是什麼？(qu' est-ce qui est bien pour le sujet?)善(âme)；第二、有關我們的自由與在實際上所有與我們表達意見能力相關的事實(des *parastêmata* concerne notre liberté et le fait que tout dépend en réalité, pour nous, de notre propre faculté d' opiner)。沒有任何東西能夠將這種發表意見的能力給消除掉，或是占有它，因爲我們隨時隨地都在表達自己的意見，這種能力是任何人都無法剝奪的(cette faculté d' opiner, rien ne peut la réduire

³³ Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditation.*/Indianapolis: Hackett, 1983, 4 . 3

³⁴ 同註²¹ p.279

ni s' en rendre maître. Nous sommes toujours libres d' opiner comme nous voulons.) 。這點與言論自由有相似之處；第三、對主體來說，只存在一個實在的時刻，唯一僅存的實在時刻而沒有其他的時刻才是時刻，就是當下(c' est le fait qu' il n' y a au fond, pour le sujet, qu' une instance de réalité, et la seule instance de réalité qui existe pour le sujet, c' est l' instant lui-même)：無限短暫的時刻構成了現在，現在之前的過去就是什麼都沒有，現在之後的未來也只是個未知數(l' instant infiniment petit qui constitue le présent, avant lequel rien n' existe plus et après lequel tout est encore incertain.)。這三項 parastêmata(真理)就是為主體界定善、為主體界定自由、為主體界定實在。這些精神訓練的作用就是要將我們精神中必須要有的某種東西保存在精神內，這些東西就是對於善的界定、對自由的界定與對實在的界定，同時這樣的訓練要讓我們能注意它們、實現它們。我們必須要將自己與它們融為一體，並且界定出那種依據主體的自由，這是在我們當下實在的唯一要素中，被確定為善的東西。

(1.) 訓練

對於關注與凝視，馬克·奧里略分為兩個階段說明：第一階段是界定與描寫其形象在精神中出現的對象(définir et décrire toujours l' objet dont l' image se présente à l' esprit.)。希臘語的 poieisthai horon 的意思是限定、局限、界限(c' est la délimitation, la limite, la frontière.)，甚至是劃定界限，在哲學、語法學與邏輯的範圍內又稱為給出一個適當、合適的界限(c' est tout simplement: poser, donner une définition adéquate)。除此之外，poieisthai horon 也有另一個意思，「確定」某物的價值與價格(fixer la valeur et le prix de quelque chose)³⁵。精神訓練必須先給出各種界定作為一個目標、一個方向，給出一種邏輯上與語義學上的界定，之後再確定一個東西的真實價值。界定與描述多少會被詳細地描述出事物的各個要素與形式的

³⁵ 同註²¹ p.280

直覺內容，所以精神訓練的重點是，人所要描述與界定的對象是什麼(c' est que l' on va donner description et définition, de quoi)？所有形象就是出現在精神中的對象，所有進入精神中的東西，都必須受到專注地視，並且要在界定與描述工作中被視為動機與對象。

精神訓練的重點在於讓表象與它的發展能自動地展現出來，表象的自由運動與對這種運動的作用就是對表象的精神訓練(mouvement libre de la représentation et travail sur ce mouvement libre: c' est ça, l' exercice spirituel sur la représentation.)。理智的方法則是完全相反，理智的方法在於給出一種關於表象有連續規律的、有意義的、有系統的界定，並且只有在這些表象之間有一種充足的、限定的與必要的聯繫，這樣人就會有邏輯地、無疑地與遲疑地從第一個表象過渡到第二個表象時，才會將它們都納入精神之中。笛卡兒便是屬於理智的方法³⁶。

馬克·奧里略認為，必須要先界定與描述其形象所呈現在精神中的對象，讓人能清楚地看到它，將它完全顯現出來，這就是思考對象與其本質。要完全擺脫所有可能遮蓋與掩飾在外的東西，通過區分它的各個構成要素來進行分析，以便進一步地了解。馬克奧里略的建議是，好好地看、好好地沉思與專注，千萬不要遺漏掉任何東西，就連對象的特性，還有它的全部構成要件，全部都不能漏掉。這種專注與思考能力，自從聽到對象來歷時，就要好好地進行下去。除了用心，還要有口述行爲。說出這些事物的名稱是爲了記住它們，這種記住名稱的訓練必須要與專注的訓練同時配合，而且要直接相關，絕非牽強行爲。專注與記憶必須在一種精神活動中彼此相關，這種雙向訓練有助於了解事物的本質。因爲通過凝視，我們看到事物本身，但是通過命名這個事物與各個要素，我們看到對象是有那些要素組成的，它又分解成哪些要素。

³⁶ 同註²¹ p.281

第二階段是不用再根據眼前這個對象的目前狀況來思考，而是測定它的價值。馬克奧里略說：從這點上來看，沒有任何東西能夠讓我們成為偉大的靈魂，讓我們能夠用方法與真理來辨別在生活中出現的任何一個對象，並且發現它們的存在，甚至讓每個人同時都能思考到本身所認為哪一種宇宙是有益處的？相對於整體來說它有什麼樣的價值？相對於各城邦中，在某個最著名的城邦中對某個公民來說有什麼樣的好處(Rien en effet n'est à ce point capable de nous faire l'âme grande comme de pouvoir identifier, avec méthode et vérité, chacun des objets qui se présentent dans la vie, et de les voir toujours de telle manière que l'on considère en même temps à quelle sorte d'univers chacun confère utilité, et quelle valeur il a par rapport à l'ensemble, et laquelle par rapport à l'homme, ce citoyen de la plus éminente des cités, dont les autres cités sont comme les maisons.)³⁷？這段話正說明著，如此的訓練是為達到什麼樣的目標，而這個目標是每個人所要追求的，那就是讓靈魂變得更偉大。但是要能夠分別出偉大的靈魂與靈魂的偉大！對馬克奧里略來說，主體了解自己能夠獨立於自我約束的觀點、情緒的關係與壓抑的地位。想要讓靈魂變得更偉大，就要讓它脫離那些環繞著與限制著它的一切外在束縛，並且讓靈魂可以發現真正的本性與目的，也就是說自己對於世界普遍理性中的整個結構與網絡適應能力。自由是指不要將這些外在事物擱置於心上，也就是說，心不被所有外在事物所迷惑，這些外在事物都是虛幻不實的。要藉由分析地與綜合地看待每一個事物，在這時候靈魂就會不為所動，這種絕對的寂靜不動就是要保持著寧靜，一種符合神的理性。

(2.) 關注與自由—分析一切

在司法中，*Elegkhein* 的意思是控訴，起訴某個人；在道德術語中是有責備的意思(dans la pratique judiciaire, *elegkhein* c'est accuser, porter une accusation contre quelqu'un. Et dans le vocabulaire courant, le vocabulaire de la morale courante, c'est

³⁷ 同註²¹ p.283

tout simplement: faire un reproche.)³⁸。

這種分析方式的考察對於靈魂來說會有一種解脫的價值，它確保靈魂可以展現出它各種偉大的一面，它的作用是藉由懷疑與可能的責備，甚至是道德上的勸說來描述與界定人所把握的對象。這種對象考察的內容，馬克·奧里略有說，就是看這種對象對於什麼樣的宇宙有著什麼樣的用處。這就是將對象重新納入它所屬的宇宙中，這樣就能便於發現它的用處、地位與發揮的作用，這樣就能發現對象的所有價值。因為人是公民，也就是各個城邦中的公民，而各個城邦組成了一個世界大城邦，每一個人都有各自不同的特性，藉由人與人之間的相處來了解自己，自己也能訓練本身的分析能力，對外在事物能有所了解，甚至是了解自己，這些訓練就形成了倫理關係，而倫理關係正是可以讓靈魂偉大的能力。

馬克·奧里略有著具體與特殊的道德作用訓練，第一、在時間中分解對象的訓練；第二、將對象分解成各種構成要素的訓練；第三、輕視與貶低性描述的訓練。第一項訓練在沉思錄第 11 卷的第 2 段中有提到：「當你們聽到一段音樂、動人的歌聲、誘人的聲音時，當你們看到優美的舞姿或競技運動時，請不要從整體上來看，要在某種程度上將這些對象分解開來，仔細地用心聆聽、觀看，這樣你們就可以在知覺中分析每一個音符。³⁹」當你能這樣做時，自然就會輕視這些東西，他說：「不要忘記去直達事物的每個細微部分，並且通過分析，最後就是輕視它們。」在希臘語中，kataphronein 是輕視，就指從高處著眼，從高處向低處想。為什麼要輕視呢？如果人們看到舞蹈運動的連續性，如果人們聽到整首旋律，那麼他們就會屈服於這些藝術的美。人們就會敵不過它們，既然敵不過它們，就不用去面對所有的外在誘惑，自然而然地就會失去分析的能力。如果想要抵抗

³⁸ 同註²¹ p.284

³⁹ Thou wilt set value on pleasing song and dancing and the pancratium, if thou wilt distribute the melody of the voice into is several sounds, and ask thyself as to each, if thou art mastered by this; for thou wilt be prevented by shame from confessing it : and in the.....and apply this rule also to thy whole life. 同註³³, 11-2

或對抗這些旋律或舞蹈等外在誘惑、奉承與因此而引發出的快樂，甚至是想保持清醒的優越感，而不想沉迷於這些旋律或舞姿，確保自己的自由，最好的方法便是一段一段地、一節一節地去分解、分析它。通過讓這個實在法則，讓每一個音符或樂章都變成現實狀況，也就是現實中的符號，而不是那種優美到讓人充滿著不切實的幻想。這些音符或樂章本身沒有什麼力量，因為沒有魅力、沒有誘惑、沒有奉承，甚至我們可以發現到，原來這些東西對我們本身根本沒有好處，既無法讓身體更健康，也無法讓心靈更清淨，反而會影響到我們的身心。既然沒有任何好處，那我們就沒有必要對這些東西深入探討，更沒有必要受制於它們，如果我們無法抵抗這些不存在的東西，那我們也會變成不存在的東西；如果我們能夠抵抗這些不存在的東西，那我們就能夠確保自我控制的力量依然存在，當我們能清楚意識到自己擁有自制力時，那代表我們是自由的。我們要通過觀察、審視事物的本性來獲得這種解放。想要保有自身自由的原則，只有通過這種分解式訓練，將連續的運動與各種相關的瞬間事物都分析區解掉。這些飛翔中的鳥是人們喜歡觀賞的，只有藉由分析的方法，將這些吸引人的景象分解開來，這些迷人的景象就會從我們的視野中消失。我們看事物除了要看它們的正面與背面，還要去看看那些看不見的地方，不要被看得見的地方所迷惑。

除非爲了德性，或者是與德性相關之物，不要忘記去深入到事物的各個細節，以便通過這種分析來輕視它們。必須將這種對連續性知覺的分析、對連續性的分析知覺的分析應用到生活中。爲什麼德性那麼重要？就斯多葛學派來看，德性是不可分解的，德性之所以不可分解，原因就在於德性是靈魂的整體、連貫性與和諧的力量，故德性是不會解體的，除非靈魂消失；另外一個因素是，德性是超越時間的，也就是不受時間限制，瞬間的德性是與永恆同等的。在這不可分割成要素的靈魂連續性中，以及這個讓瞬間等同於永恆的靈魂中，我們可以找到自己的身份。

在關注的訓練中，有說明到描述的還原，或是貶低描述。這種訓練就是要盡可能地最準確、最詳細地產生一種表象，它的作用必須是減弱它的呈現，相對於環繞在它四周圍的現象、伴隨它的修飾、誘惑它的影響或它可能產生的恐懼來減弱它。居高臨下才能看得更清楚，這就是人的生存立足點。從我們目前的位置向下俯瞰，深入到事物的核心，讓我們可以將所有事物的情況弄清楚。不只是要看清楚，最後還要輕視這些特殊的事物。要藉由深入事物的核心，抓住它們最特殊的要素，來表明我們相對於它們是多麼自由。

每個人都是彼此不同，各有各的特殊性與隱密性，如果說有所謂的統一體，那必定是虛假的。如果我們能夠透視自己，或是俯視自己，那我們就發現自己只是這世界中彼此不相同的要素，可以說是物質的要素，或是不連續的瞬間。當我們想要將自己理解成合理的與理性的原則時，接著就會發現到，其實我們只是主宰整個世界的部分理性，不是全部(mais si nous essayons de nous appréhender comme principe raisonnable et rationnel, nous nous apercevons que nous ne sommes alors plus qu' une partie de quelque chose qui est la raison présidant au monde tout entier)⁴⁰。

整理馬克·奧里略的關注自身，可將方法分爲四點：首先，主體要改變自己，要麼爬到宇宙頂端俯瞰宇宙，要麼下至事物核心，人不能通過維持現狀來做個恰當的認識(il s' agit d' un certain déplacement du sujet, soit qu' il monte jusqu' au sommet de l' univers pour le voir dans sa totalité, soit qu' il s' efforce de descendre jusque dans le cceur des choses. En tout cas, ce n' est pas en restant là où il est que le sujet peut savoir comme il faut)；第二、根據主體的改變，就有可能同時把握事物的實際與價值。價值所指的是事物的位置、關係、在世界內的體積、重要性與對人這個自由主體的實際權力(la possibilité est donnée, à partir de ce déplacement du sujet, de saisir les choses à la fois dans leur réalité et dans leur valeur. Et par «valeur», il s' agit

⁴⁰ 同註²¹，p.294

de leur place, de leur relation, de leur dimension propre à l' intérieur du monde et aussi de leur rapport, de leur importance, de leur pouvoir réel sur le sujet humain en tant qu' il est libre)；第三、在這種精神知識中，對主體來說就是要能夠反省自己，把握自己的實際狀況(dans ce savoir spirituel, il s' agit pour le sujet d' être capable de se voir lui-même, de se saisir lui-même dans sa réalité)。主體必須根據自己實際上的生活狀況來反省自己(le sujet doit se percevoir dans la vérité de son être.)；最後，擴展知識對主體的影響也是確實的，因為主體不只是在自身中發現了自由，並且在本身的自由中發現了一種能夠讓他獲得幸福與完善的生活方式(le sujet non seulement découvre sa liberté, mais trouve dans sa liberté un mode d' être qui est celui du bon-heur et de toute la perfection dont il est capable)⁴¹。這四種就可以構成一種精神知識。精神知識在 16 至 17 世紀時被認知性知識所取代(le savoir de connaissance a finalement entièrement recouvert le savoir de spiritualité, non sans en avoir repris un certain nombre d' éléments)，在 17 世紀的笛卡兒、巴斯卡、斯賓諾莎等，在他們的言行中可以發現這一點，從精神性知識轉向認知性知識(on pourrait retrouver cette conversion du savoir de spiritualité en savoir de connaissance)⁴²。

(3.)關注與責任

馬克·奧里略說，必須忘記自己是凱撒，而且只在像任何人一樣地做事，在正常條件下完全自己的工作、使命和皇帝的職責。他曾說：當心！別讓自己凱撒化，別讓自己染上這種精神。讓你自己保持簡潔、誠實、純粹、嚴肅和自然的樣子，喜歡公正，在完成自己的職責中表現出虔誠、仁慈、熱情和堅定。良好的行為在於日常行為的要素⁴³，無論你的身份是什麼，都應該懂得負責任，而不是幻想著自己的權力有多大、影響力有多大，這種不實的妄想最後只會讓你失去自

⁴¹ 同註²¹，p.295

⁴² 同註²¹，p.296

⁴³ 同註³³，6-30

我，甚至失去一切，最重要的是如何過著踏實的生活。

在沉思錄第 8 卷中有說：注意你的工作，好好地關注它，讓你記住必須做一個誠實的人和人性所要求的，為這個目的不要瞻前顧後。有幾點要注意：第一、將注意力放在工作上，這不是身份的結果，而是使命；第二、必須小心這份工作，不可大意；第三、對任務的這種審慎必須由人經常提醒自己，注意的某些東西來保持方向，人必須時刻提醒自己必須做誠實的人，注意人性的要求。道德真誠對於皇帝來說，不是由他的特殊任務或特權所界定的，而是由每個人都擁有的人性中所決定的，這種人性是他與其他人的分享，關心其他人。這種關心自己是自身對自身的關係，皇帝不只是達成他自身的善，而且也成就了其他人的善，這是每個人都該做的，通過關心自己才能努力去關心其他人。關心別人之前必須要先了解自己，這是內自省的基本功夫，如果自己不了解自己，只去聽與自己無關的事、關心與自己無關的事，最後一定會讓自己吃虧的。馬克·奧里略曾在沉思錄第 2 卷的第 8 段中有提到，我們決不會倒楣，因為我們不關心別人心裡在想什麼⁴⁴。他還提醒我們不要用人生的的一部分去想像別人的所作所為⁴⁵，而且如果人不去看鄰居所說的、所做的或所思考的，只是關心自己做了什麼，那麼他就清閒了⁴⁶。這些都告訴我們，要將心放在自己身上，關心自己之後再去關心別人，如果說到缺點，我們要先檢討自己是否有缺失，發現自己缺點然後改進，發揮內自省的功夫，讓自己越來越好，不要關心別人的缺陷，要關心你自己身上的缺陷。塞涅卡也說：精神必須關心自己。如果你想關心你的靈魂，不要關心遙遠的產業，要關心最近的產業，這個產業就是自身。他說：必須把眼光轉向對自己的沉思，即使是在逃避活動中。在這個把我們引向生命終點的時間運動中，我們必須轉移我們的注意力，以我們自己作為沉思的對象(*retourner son regard vers la contemplation de soi, dans le mouvement même de la fuite . Il s' agit là non pas de la fuite, de la retraite du*

⁴⁴ 同註³³, 2-8

⁴⁵ 同註³³, 3-4

⁴⁶ 同註³³, 4-18

sage, mais de la fuite du temps. Dans ce mouvement même du temps qui nous porte vers le point final de notre vie, eh bien, nous devons retourner notre regard et nous prendre nous-même comme objet de contemplation.)⁴⁷。

3.塞涅卡：審視

除了馬克·奧里略的關注自己與自省外，塞涅卡(Sénèque)的修行方法對於主體與權力之間的關係也頗有見解。個人修行可以找到自我，但是人終究要生活在社會中，無時無刻都會面對許多人，無形中就會接觸到權利與權力的問題，這兩種東西雖然在意義上不同，但是它們卻是為了眾人而有的。關心自己必須要得到他人的幫助，所以，與自身的關係也就是與他人的關係。塞涅卡認為，每個人都需要得到他人的協助，這樣才能成功克服過度地或不正常地欲望。與他人的關係是多元的，像是家庭倫理關係、對親戚的保護關係、友誼關係、向師長請教的關係等⁴⁸。人為了生存而有權利，人為了活的更好而有權力，這兩種「權」皆是由一種共同的原素，自由。人的自由不是因為城邦的權利，而是因為自然權利，這表示自由是自然而然的，同時也是權力所要維護的對象。沒有自由就不可能有權力，權力與自由是不可分的。對於修行，塞涅卡提出四點方法：第一、克制自己的邪惡是重要的，這是自制的原則(il est important de vaincre ses vices: c' est le principe de la maîtrise de soi)，否則就不是自由；第二、在困境和惡運中保持堅定和鎮靜是重要的(il est important d' être ferme et serein dans l' adversité et la mauvaise fortune)，如果無法克服外在一切，那麼你將會失去自由；第三、重要的是與快感戰鬥(il s' agissait de lutter contre le plaisir)，感覺無所不在，最重要的是不要將感覺視為一切，因為這種東西是瞬間即逝的，不是永恆的，修正內心的征戰，直接面對外在的困境，正視與面對快感的誘惑(combat extérieur: affrontement soit à

⁴⁷ 同註²¹, p.252

⁴⁸ 同註¹¹，頁 534

l'adversité, soi aux tentations de la volupté)；第四、偉大就是不追求暫時的財富，而是尋求好的靈魂、良知。這才是自身所擁有的最大財富，任誰也奪不去，而且會永遠伴隨著自己，懂得尋找靈魂與良知，才是最快樂的(il faut trouver son objectif, son bonheur et son bien ultime dans soi-même, dans son propre esprit, dans la qualité de son âme)；最後是要走得毫無牽掛，不被俗事所擾，讓靈魂能夠安心上路(c'est d'être libre pour partir, d'avoir l'âme au bord des lèvres)⁴⁹。這五點將自身修行與自由的關係連在一起。人最大的弱點就是會沉溺於感覺，嚴重的話就是欲望，必須要在自己的欲望中、在自己靈魂的能力中尋找自己的目標、幸福和最高的善，並且從生活中去實踐，否則永遠活在不知不覺的感官世界裡，當欲望的奴隸，這種不自由的人是不可能擁有權利，更不可能有權力。

強調修行的方法後，再來就要強調其重要性，為什麼人要尋找自己的目標、幸福、最高的善，並且免於被感覺與欲望所奴役，就是為了自由。有自由才能去做自己想做的事，而且自由就是避免被自身感覺所奴役(être libre, c'est fuir la servitude de soi-même)。必須從所有在自身中將可能奴役它的東西中解放出來，必須保護和尊重自身、必須崇拜自身、推崇自身，將所有目標放在自身，了解自己應該如何去做自己，就不易被外在所影響(affirmation qui est évidemment considérable, dès lors qu'on se rappelle tout ce que le stoïcisme dit, tout ce que Sénèque dit partout ailleurs sur le soi, le soi qu'il faut libérer de tout ce qui peut l'asservir, le soi qu'il faut protéger, qu'il faut honorer: *therapeuein heauton* (se rendre un culte à soi-même))⁵⁰。

真正能使人幸福的德性，是一種可以使人適應於任何變化的生活行為。如果人的幸福是取決於是否能事事如願，那麼他的每一種需求與每一種願望就是使他

⁴⁹ 同註²¹, pp.254-255

⁵⁰ 同註²¹, p.261

依賴於命運的枷鎖，不要老是向外求與自己無關的事物，那些都是變化無常的。越是將自己暴露於外在力量之下，人的慾望、希望、恐懼也就越多，每一種慾望都把我們變成外在世界的奴隸。我們沒有能力控制外在世界，但是我們有能力控制我們的慾望，必須了解自己的欲望並且耐心地學習控制，多了解自己便能遠離煩惱與恐懼。

了解自己應該怎麼去做自己後，再來就可以影響別人，將所有重心放在「人」身上，而不是欲望，以及其他的身外之物。懂得用心關心自己，自然就會用心去關心別人，因為他人是另一個自身，除了避免自身被奴役之外，也要避免他人的自身被奴役，會有這種利人利己的行為，出自於有德性的靈魂。有德性的靈魂是一個與整個宇宙交流並且想探究宇宙所有奧妙的靈魂，它關心對宇宙的所有事件、活動、過程的沉思。把自己納入世界之中，不要擺脫世界，探尋世界的奧秘，也不是轉向內心的秘密，這就是靈魂的德性所在(s' insérer dans le monde et non pas s' en arracher, explorer les secrets du monde au lieu de se détourner vers les secrets intérieurs, c' est en cela que consiste la «vertu» de l' âme)⁵¹。這種說法包含了本體論、倫理學，向外延伸可以探討到如何使用權力。觀察整個世界、探討世間萬物及其原因，這些對於靈魂來說，絕對不是給自己找麻煩。人之所以探詢自身，為了便於從裡面去重新回憶起過去所目睹過的各種純粹形式，看到過去所看的一切，了解其中的道理，除了對個人學習有幫助，提升自己的能力，在未來也能清楚了解如何行使權力，否則勢必造成濫用。要確實地看看世上萬物，確實地理解其中的細節與結構，不要忽視規定我們所處的世界，特別是我們現在的處境的任何要素。

自由珍貴，但是人容易因為被自身奴役而失去，自由就是逃避被自身奴役 (Etre libre, c' est fuir la servitude de soi-même.)，被自身所奴役是所有奴役中最嚴重

⁵¹ 同註¹⁰，p.269

與最沉重的，因為這是不知不覺也是難以察覺到的，而且這是一種經常性的奴役，也就是說它不停地在壓在我們身上，沒有任何空間與時間上的限制，再來是它無法避免任何人都會遭遇到的。如何防止這些情形，塞涅卡認為，要解決這種奴役是容易的，但是要有兩個條件。第一、人不給自身太多要求(*à condition que l' on cesse de beaucoup demander à soi-même*)，這樣只會添加許多麻煩，給自身強加許多不必要的痛苦與勞動，簡單來說，強加自身一系列生活上的職責(*c' est imposer à son soi toute cette série d' obligations qui sont celles de la vie active traditionnelle*)。第二、人只要不讓自己光靠一種固定不變的勞動來獲得報酬，就可以擺脫這種對自身的奴役，如果要解放自己就必須要無刻意妄為地從生活中尋求自己(*on peut se libérer de cette servitude de soi en ne s' accordant pas ce que d' ordinaire on s' attribue en quelque sorte en salaire, en rétribution et récompense de ce travail que nous avons fait, c' est cela qu' il faut cesser de faire si l' on veut se libérer de soi*)，並且發揮所長，如果只是爲了混一口飯而強迫自己，這樣就絕對不是自由的。

解放自身不是透過欲望和記憶運動向上邁進的精神活動，而是通過完全不同的努力，藉由對世界的認識，讓自己站得更高，人就能夠自由，並且在自身之下。從世界最高處可以發現人在整個世界的秩序中，只有佔一點空間，停留的時間也非常短暫。要深入地審視自己，而不是要將眼光放在外面世界，不要去看另一個與我們無關的生活世界。這種對自己的深入審視包含了我們所屬的整個世界，這就確保了主體在這個世界中的自由。觀看，就是要深入地審視。

4.盧梭：契約思想

盧梭(Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778)是古典自由主義代表之一，他的社會契約論影響著後世傳統法哲學。所謂社會契約論，首先是將人預設爲自然人，生活在一種沒有政府的自然狀態下，但是一個人無法在社會內獨自實現自己的自然

權利，爲了保護生存權利以及預防社會混亂，人們就訂立社會契約，組織一個政府。他們在訂立契約時，爲了服從共同的規則而不得不放棄一些自然權利，但是他們卻換得了成爲公民的權利。

盧梭的社會契約論原則是所有的公民都必須按照契約精神，遵守法制。因此，任何犯法的行爲都是「背叛」契約的表現。由此來看，由法規所產生的政府是有理由將那些犯法者當成「叛徒」來處理。正是因爲這樣，現代社會的政府將所有罪犯都看成是「危害社會秩序」的害群之馬，必須要用盡一切法制力量對他們實行懲罰⁵²。傅科認爲這段原則造就了傳統法律的基礎，也成爲現代規訓的標準。現代社會較不常用懲罰的方式處置犯人，而是用規訓的方式將這些有問題的人進行隔離與改造。因爲犯人會威脅到社會秩序，所以要用一切力量對他們進行改造，這種規則與契約論的原則是相通的。盧梭認爲，法現象不是來自於自然或上帝，而是人本身的理性意識，人類可以依據自己的理性自由地發現和訂立社會契約，也就是法律，這些觀念將理性視爲萬能，想要藉由人類理性的力量來創造出法律，這就是建構式理性的基本原理所在。

5. 康德

康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的倫理思想影響著傅科，他們都是反對當時的傳統與權威，也反對功利主義的倫理思想，在此大概說明一下康德倫理學的重要性。對於功利主義，康德認爲他們將理性與追求幸福的傾向混同，理性應該只是對抽象真理的認知能力，無法達到實踐的層面，所以絕對無法用理性來建立形上學，我們的理性藉由經驗的分析判斷，只能達到以及把握事物的表象和現象，卻無法達到事物的真象。雖然康德曾在 1784 年說過“什麼是啓蒙？”他認爲啓

⁵² Rousseau, Jean-Jacques, *The first and second discourses: On the social contract*. Edited, with introduction and notes, by Roger D. Masters. Translated by Roger D. and Judith R. Masters. New York, St. Martin's Press[1964] pp.64-65

蒙就是“要勇於求知！”要鼓起勇氣去使用自己的理性！啓蒙運動就是要鼓勵人類自我思考，免於受到他人的監控。不成熟就不自由，成熟就懂得運用理性，懂得運用理性就免於受到他人的監控，這就是自由⁵³。人類學源自於康德，因為康德認為人的知識只能局限於現象界，而無法達到本體界，所以人類理性無法超越經驗的界限。人類學的特徵就是將知識的可能性、理性的界限與人的有限性聯繫在一起，也就是說，自從康德以來，人們不再是從無限或真理出發來思考人的問題⁵⁴。因此，傅科所說的人類學就是指將知識基礎放在作為有限存在的人之上，這就說明著人是有限的，人是受制於時空形式和範疇的框架內，沒有任何人能超越這些限制。

康德除了反對過度重視理性，也反對傳統理性形上學，但是形上學是哲學的基礎，無法否定掉，所以康德之後就為自己建立了道德形上學。他認為，既然無法透過理論理性去把握真象，只有透過實踐理性去把握，而這種實踐理性就是道德。理性的真實作用，只有透過實踐理性才能表現出來，這就是先驗的理性作用。道德形上學中的自律道德，康德認為道德命令是不受外來的因果法則所支配，而是自動自發的，爲了道德而道德，它不接受道德是上帝的意旨，也不接受因果報應，更不接受功利主義的說法。自律道德就是意志本身是獨立的，不聽命於任何外在的主體，而是自己給自己下命令，自己去遵守；自己給自己立法，自己去遵守，這是主體本身的自由，並且以人性尊嚴爲基礎，任何理性主體都只能做主體，不能成爲一個工具。在康德的《道德形上學的基礎》中有提到理性與自由的關係：

自然界的每一件事都是依照法則去運作，而且只有理性的動物才會有依照法則想像或意志而行動的能力。因爲要有理性才能藉由法則來引導出行動，而且意志決定著實踐，所以理性動物的行爲，被評價爲客觀必然性的行爲，這在主觀上

⁵³ 同註¹¹，頁460

⁵⁴ 同註¹¹，頁484

也是必然的，換句話說，意志能力能夠驅使人只選擇藉由理性選擇的行動，並且完全不順從於感覺與偏好的行動，因為他認識這樣的行動是必要的實踐，同時也知道這是善的。只憑著理性還不足以決定意志，意志還是會受到主觀條件所影響，這些主觀條件未必都會與客觀條件相吻合，換言之，這就像人的一般實際狀況般，意志並不是完全與理性相同。所以在客觀上為必然的行動，主觀上卻是偶然的，依照客觀法則的意志決定稱為強制；客觀法則與未必都是善的意志之間的關係，可以說都是理性動物遵照理由所作的決定，即使意志在本質上不必然地依照著理由行事。客觀原則的想像只在被強加於意志時，這項原則就叫做理性的命令，這個命令的格式就稱為定言令式⁵⁵。

實踐理性的功用是一種要求和訴求，為了正義的完美無缺，它訴求於上帝的存在、靈魂不滅、自由意志這三項條件。這些訴求並不是由純粹理性的分析經驗判斷，所以無法證明，也無用證明。上帝之所以存在，那是因為在人的道德生活中，所有言行舉止的道德意義，上帝都明白。由於上帝是全知全善的，自然就有賞善罰惡，這樣才有正義與公理，而且祂又是全能的，所以報應一定會發生。為什麼要靈魂不滅？因為人生活在這一世無法完成個人的完美境界，人需要靈魂不滅來延續下一段的生命，直到人達到了完美的境界為止，而且世間往往會發生許多不義的事情，報應又來得太晚，如果因為死亡而一了百了，這樣也就違背了正義原則，所以靈魂不滅也代表著來世的報應。人如果沒有自由，他的言行舉止不是出於自願的，那麼這就沒有善惡可言，因為他沒有責任問題，所以要賞善罰惡，必須以自由為基礎。知識是實然，道德是應然；實然是可以描述的，應然是要透過命令，康德稱為道德命令。康德認為，倫理學是自由的、自律的，並且希望別人也能認同，理性與自由是倫理的兩大特徵⁵⁶。

⁵⁵ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. hrsg. V. Karl Vorländer, 3. Aufl., Hamburg 1965 412f

⁵⁶ 鄔昆如，《倫理學》。台北市：五南出版，2002，頁 65-66

5.邊沁：功利主義

邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)是十九世紀的功利主義者，也可稱為效益倫理學(utility ethics)，主張功利理論(Utilitarianism)。邊沁認為，社會是一個由不同個人所組成的集合體，個人可以被視為這個集合體的成員。所謂的社會利益，就是組成這個社會中的每一個成員的利益總和。人民與社會只是一些抽象的名詞，主要是指千百萬的個人，或許多數不盡的個人。功利主義對於個人與社會相互關係的解釋，會導致自由主義者不斷地強調個人主義的價值。功利主義者認為，團體或集體始終是個人所派生而形式，個人是一種終極實體，無論在價值、權利、意義上，都是優越的而至高無上的，個人始終是個目的，而不是達到其他目的的手段，個人主義相對於集體主義是有它的優先條件在，因為這些都是為了保障個體的自由。

邊沁的思想基礎是從經驗主義的立場開始，他先肯定每個人以追求幸福為事實，再來建立理論。幸福就是善(good)，而對(right)的行為就是要促進善的行為，所以大多數人的幸福就是功利主義所要追求的目標，而不正義的行為就是錯誤的行為就是無效益(disutility)。趨吉避凶是倫理規範的標準，為大多數人謀福利就是行善，這就是功利主義的實踐倫理的目的。在理論發展上，邊沁認為幸福就是唯一的善，而痛苦是唯一的惡⁵⁷。善惡除了表現出幸福與痛苦之外，就沒有其他表現。邊沁用數目與程式計算等量化的方式來精確地算出幸福與痛苦的程度，用幸福與痛苦這兩種感覺來界定善與惡的程度。

除此之外，邊沁在建築上與對犯人勞作處遇上也有所表現。在建築方面他設計的全敞視建築(panopticon)，將光線和聲音與建築做一個結合，也就是將權力與知識結合，加強監獄的監視與紀律的功能，影響著後世的建築發展；在犯人處遇

⁵⁷ 同註⁵⁶，頁 69-70

上，他先設計出用記錄方式來了解個人的能力，並且比較完成每一項任務所需要的時間，還要計算工資，最好再加從中加以指導，讓他們可以學到不同的技術⁵⁸。這些設計促進了社會力量，達到生產效果，就算是犯人也在生產之列，因為他們也是社會的一份子。

6.尼采的影響

尼采(Nietzsche, Friedrich. Willhelm, 1844-1900)哲學對後世有著非常大的影響，挑戰西方傳統，打破所有不存在的外在限制與拘束，提倡古希臘哲學思想，繼承了酒神精神，輕蔑古希臘之後的弱者文化與基督教思想。從尼采的《道德系譜學》(*On the genealogy of morals a polemic*)可以看出所謂的主體在古希臘是不存在的，更沒有所謂的主體性，因為每個人都是過自己的生活，沒有人會刻意去定標準，甚至是限制別人，或強制別人，所謂的善與惡、好與壞，甚至是禁欲，都是人工添加物，事實上都是假借正義之名，行邪惡之實，讓無知的人都順從那些邪惡者的欲望，不知不覺地成為弱者。在尼采的眼裡，道德、法律都是為了保護弱者而有的，而且這種保護是一種刻意去限制、束縛他人的行為，或是為特定的儀式而設，這全都是裝模作樣，事實上是包藏禍心，任何人在自然狀態之下，根本不需要刻意去做這些動作。

所謂的強者與弱者的分別，不在於外在的形狀大小或個人的能力多少去界定，而是用意志力、生命力的存在與否去界定的。尼采所說的意志是創生意志，不是漫無目的的意志，有創生的意志才有生命力，而真正有生命力的人是不需要刻意去限制、規定、控制，自己本身就會自動自發地去實踐，達到了解自我與充實自我的地步，甚至是表現自我，使得自我本身有正面的發展，超越外在的限制。

⁵⁸ M. Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*; translated from the French by Alan Sheridan. New York : Vintage Books, 1995, p.203

人的肉體受到時間與空間的限制，而且無法擺脫掉身體的束縛，既然如此，那就要從精神意志著手，將這種束縛轉變為生命力的表現。沒有生命力的人會認為身體是個束縛，有生命力的強者是不會這樣認為的，反而更加清楚地了解到，這是一個必然的過程。

真正了解自我的人是不會去做任何不利於己的事，更不用刻意去為自己立法設限，反而是不斷地提昇自我。如果學一技之長，只是為了滿足一張嘴，或免於挨餓，每天都做同樣的事，對一個人來說是很危險的。企業之神王永慶，雖然在退休之前就已經家財萬貫，退休之後依然持之以恆地實踐他的理想，直到巨人長眠為止。強者是不會因為一時的成就，或是因為年老而將自己的生命給埋沒了，他只會不斷地發揮生命力的光芒，不只是為了自己，更重要的是為了別人。

尼采所說的強者絕非是為了欺壓弱者而存在，強者是因為生命力而存在，他的存在是為了展現出自我生命力的光芒。首先，生命力是要去了解自我，更重要的是要去實踐，否則光是用想的，絕對維持不久，而且人有惰性，若不持之以恆，最後將會遺忘。只有弱者會為自己立法，保護自己，因為他不願去了解自我，不願意去面對，更不願意去突破⁵⁹，一切只是為了求方便，甚至為了進一步地去控制別人，他們就會設下許多規則，並且要別人都效法於他。當大家都變成弱者時，這樣就不用害怕強者的存在。

⁵⁹ Friedrich Nietzsche. *On the genealogy of morals a polemic : by way of clarification and supplement to my last book, Beyond good and evil* / ; translated with an introduction and notes by Douglas Smith.[electronic resource] : Oxford :Oxford University Press,1996. p.136

第二節 《規訓與懲罰》的要旨

監獄、酷刑、懲罰、監視等，這些都是傅科的《規訓與懲罰》主題，傅科以這些主題展開他的對權力研究，監獄可說是現代權力社會的縮影，它的重心放在犯人與監獄之間的關係。酷刑、懲罰、罰戒、監視等權力，這些都將各種法律與政治的權力推到極點。此外，監獄會對犯人的隔離、改造行為，這就如同精神病院對待病人一般。監獄與精神病院的處遇措施就是理性與犯罪行為的對立、理性與瘋癲的對立。一開始傅科專注於精神病院的研究，為什麼人會瘋狂？後來他將注意力轉移到監獄，他發現這兩者是相通的，因為它們所要對付的就是違背理性的行為。權力形式表現在日常生活，對個體進行分類，將所有個體改造為主體。主體有兩種意義：服從性主體與意識主體。對於行使權力與主體的研究，傅科就將重心放在監獄內。

傅科的《規訓與懲罰》是對權力的重新解釋，並且建立微觀權力物理學。開始是從十八世紀末到十九世紀初法國刑罰制度的演變，最後表現出權力與知識間的主體，也就是「人」的命運。監獄就是監禁與改造犯人的地方，之所以要建立刑罰制度與設置監獄，目的是為了對付犯人、違法者。因為違法者的違法行為，導致其他公民的權利受損，無論是財產權、自由權、參政權、生命權等，都會因為違法者的犯罪行為而受損。

監獄是社會內的某個機構，就好比一臺大型機器內的零件，但是它又可以呈現出整個社會狀況，所以我們可以從監獄之小來了解社會之大。因為監獄就是社會所有單位的集合體，它是集學校、醫院、軍隊、工廠等社會機構之所長，這些單位的結合就是一個社會了，社會就是這些機構具體形式的表現。特殊的規則、知識、權力就是社會的規則、知識、權力的具體表現形式。所有的規則、知識、權力都是為了維護社會秩序的安定，社會就是人類生活共同體。社會人的具體表

現就是監獄人、工廠人、學校人、醫院人、軍隊人、修道人、家庭人等。

每個人都生活在規則、知識、權力的網絡中，每一種規則、知識、權力都已經嵌入人心，讓每一個人都知道這些東西的存在。監獄是一個社會的微觀共同體，它將犯人按照刑罰程度的不同區分了不同層次，不同的犯人生活在不同的監獄社區。素質不同的犯人在監獄中進步的速度不同，一個犯人的行為會影響另一個犯人的行為，犯人之間相互影響、相互學習、相互改造，這就好比社會規則調整人與人之間的關係。在監獄內也有形成監獄規範，就是監獄內有監獄內的規則，犯人所要遵守的不只是國家所規定的法律，如果要在裡面平安生存，還要遵守犯人之間所定下的規則。監獄在實際上就是一個懲罰社區、懲罰群體，傅科依此類推，他發現整個社會就是一個大監獄、一個懲罰共同體。

監獄取代了過去的酷刑，因為殺心勝於肉刑。自從監獄誕生以後，懲罰權力從肉體轉移到心靈，這讓懲罰的效果更好，不僅不會發生地方上的暴動，還能美其名（人道），最重要的是可以好好利用這些人來進行生產，增加社會資源。此外，監獄的懲罰本來僅施於犯人，但是為了應付生活在社會中的潛在犯罪人，甚至服完刑後的犯人出了社會後，也有再犯的可能，為了加強社會治安，於是將監獄的監視功能用到社會上，每個人都生活在監視的社會內。

從傅科的在系譜學的層面上，發現權力與知識是共存共生的，它們並非獨自存在，這些在他的《規訓與懲罰》中是可以看見的。傅科發現權力不只是引用於社會，還將權力與知識做個結合，權力與知識在系譜學上做了結合。在系譜學的啓示下，「權力」知識化，「知識」權力化。在權力與知識的內在關係中，存在著權力與知識所構成的歷史。這是權力與知識的交互作用的結果，研究這個結果，就可以了解到歷史理性的演進與社會歷史的進步的先決條件。權力管理、統治、支配的是活生生的、現實的人。社會就是由這些活生生與現實的人所組成的。「社

會人」是知識分析的主要對象，也是權力運作的直接對象。人、知識、權力，這三者結合成一個錯綜複雜的社會關係。人在知識作用下就會變得文明，人在權力作用下變得更溫順。

監視是主要的罰戒性技術。「視」本來是科學的方法，又稱為是觀察行爲，並且與實驗並用。視的功能被運用到社會各個單位，在軍隊就是將官對軍人的監視、在醫院便是醫生對病人的視診、在學校就是教師對學生的監督與管教，因為這些監「視」的行爲讓各個單位能夠維持秩序。監獄的「監視」與科學的「觀察」、軍隊的「查看」、學校的「監督」等，全是相同的監視模式。監視作為罰戒技術，它的使用「必須以檢視作用所限制的機構為前提；技術讓觀察成為可能，觀察機器推動權力的實施，相反，強制手段讓與自身相符合的手段顯而易見。」故各種觀察所早在古典時期就已經設立好了，所有人都要被納入各式各樣的機構被監視。到處都有機構、制度、權力、法律的「眼睛」監視著每一個人。人為的監視區域非常嚴密，而且有分級數不同的監視網絡。這種網絡是宏觀的社會化監視，擁有宏觀權力，而各個具體的機構監視是微觀的區域化監視，擁有微觀權力。

宏觀與微觀的區域監視都是以金字塔的模式為主要，大金字塔中有各自的監視系統，其中又有各式各樣的小金字塔，小金字塔本身也有本身的監視系統。除了監獄的監視系統最為嚴格之外，再來就是軍營的監視系統最為嚴格，這兩者都有獨特的微觀法律權力。雖然監獄與軍營是獨立的單位，但是社會依然會觀察這些區域，這兩個單位如果不受到法律的控制，對社會將是最大威脅。

標準的懲罰與等級監視都是重要的法律權力手段，懲罰具有一套嚴格的規範。規範體現在所有領域，學校、醫院、軍營、工廠、監獄等。學生違反校規就會影響校園秩序、醫生違法就會造成醫療事故、士兵不服從長官就會影響整體的紀律、工人不按照規則工作就會受到嚴重傷害、囚犯在獄內違規則再犯率會提

高，這些可能性充分顯示出法律、規則、規範的重要，如果違反規則就要接受處罰，這使得監視成爲一項必備的工具，但也成爲一項矛盾的工具，雖然監視可以決定誰要接受處罰，但是它難以做到非常完整，因爲沒有證據證明違法行爲是無法受到懲罰的。

病人、學生、士兵、工人、犯人等，都在自己的罰戒機構中被對象化，變成是權力與知識的被制服者與被支線者，是監視、懲罰與審訊的對象；醫生、教師、軍官、工頭、法官等，這些角色都在不同的罰戒機構中主體化，成爲權力與知識決定者與實踐者，是監視、懲罰與審訊的主人，同時是知識與權力的主宰。並不是每個人都可以當一輩子的主角，也不是每個人都要當一輩子的配角，因爲每個人都當過學生、每個人都當過病人、醫生也可能會淪爲階下囚，主角與配角有兩種完全不同的形象，相互轉化，沒有永遠的主角與配角，這種轉化正表現出知識與權力的對立與統一。在傅科的《規訓與懲罰》中所論說的「權力」是在監視、懲罰與審訊中展開的，並且與知識相互配合來實現。權力是一種技術，本身有一套有效的策略與嚴格的程序。傅科所說的「全景敞視型監獄」是一種「技術監獄」，「監獄社會」是「技術社會」。《規訓與懲罰》是傅科針對著歐洲傳統所提出的新法治觀、知識觀與權力觀，爲權力確定了技術、實踐與知識的地位。

傅科研究權力與權力之間的關係就是爲了說明主體問題，主體如何在強制實踐的層面上進入真相遊戲之中。而權力是一種「策略」，雖然傅科說權力是無所不在，但這並不代表他否定了自由，而是他認爲權力已經變成一種「策略」。傅科不是從權力的內在合理性去分析權力，而是藉由各種策略的對抗來分析權力關係。任何一種權力都存在著抵抗，所以他要從抵抗著手來說明權力關係的運作，從中可以發現權力的歷史發展上看，權力與自由是一體的，有權力就有另一股抵抗的力量，而這股力量必須是有自由的存在，否則權力就是一種無限制的暴力，因爲它的施行對象是一個沒有自由可言的物，而不是人。自由顯現爲權力存

在的前提條件，權力的施行需要自由，自由就變成了權力的支柱，如果自由沒有權力，換來的將是暴力，或是強制力量。權力並非一般所認為的失去自由的奴隸狀態，從歷史角度來看，權力關係就是不斷地反抗，所以權力與自由是相互依存的。

也因為權力與自由為一體，有權力就有抵抗，所以它的發展會越來越細緻，也就是形成「策略」。從《規訓與懲罰》，或社會角度來看，監獄難以產生守法的公民，甚至無法產生守法的公民。監獄只能生產犯人，因為犯人在任何社會中能具有某種政治經濟上的效果。有犯人就有犯罪，有犯罪就會讓百姓生活恐懼，為了免於讓生活恐懼，百姓就會依賴於警察系統，甚至會接受警察監控社會⁶⁰。

⁶⁰ 同註¹¹，頁 512

第三節 方法—系譜學方法

1. 意義

傅科在後期從考古學的研究轉向到系譜學的研究，系譜學是研究事物的親緣關係，也就是血緣或親屬關係與遺傳性的學問，直接從人的身體去尋找答案，不再像傳統那樣地，從地底挖出來的東西去找答案。考古學是一種研究古代知識的方法，但它只是一個年代久遠的殘缺資料，我們只能從中猜測，卻無法找到完整答案。傅科認為，如果要了解權力，必須要從人身上去著手，不需要藉由那些殘缺東西中去進行研究，否則依然是瞎子摸象，一切事實都將被不真實的東西所掩蓋。

系譜學是要揭發出事件背後所建構的一致性並非起源的問題，而是分散、不對稱、差異以及宰制運作的問題。系譜學分析就相當於毫無止境的解釋工作，因為在事物的背後沒有任何潛藏的意義或基礎⁶¹。系譜學還發現了宰制的永恆運作、對抗、壓抑以及鬥爭，這些就是權力模式。所以傅科反對追求事物的根源，越是年代久遠就會導致很多特殊的效果，反而會出現很多問題。每個時代都有不同的斷層，一個斷層就是一個新的開始，這就是變化。系譜學這種歷史血統的分析否定了從不中斷的連續性和穩定形式，這些都一直是傳統歷史的特質，為了便於揭發出歷史事件中所纏繞的複雜性、零碎性以及偶然性，就連人本身也有基因突變的問題，世上不可能存在著永遠不變的事物，偶然與意外永遠都在發生，這就是永恆不變的定律。系譜學否定了不中斷的連續性與穩定形式，這情況不斷地在歷史中發生，而傅科將系譜學的目標放在身體上。傅科指出，系譜學的主要目標是在外表上最自然和生理學上的實體—身體。系譜學在結合身體和歷史，或是將歷史銘記在身、神經系統、個性、消化、飲食等，其分析焦點在於，沒有任何

⁶¹ 史瑪特(Barry Smart)，《傅柯》，蔡采秀譯。(台北市：巨流出版，1998年)，頁112-113

東西是固定不變的，即使連我們的生理學都是受到歷史力量在操弄⁶²。身體的神經系統、性情、消化等，不斷地在改變，因為，人不斷地在變老，不斷地在接近死亡，這是一個事實，沒有人能保證下一刻會發生什麼事。所以系譜學主要是說明那些有影響性的思想價值、行為和體系的轉化與漸變。

傅科的系譜學在於弄清楚近代歐洲社會中對於懲罰、性欲等人類經驗究竟是如何形成，並且討論權力的本質與人類權力關係。系譜學就是要探討我們該如何應用考古學去探討權力的出處，不是研究最原始的源頭，人的理解能力有限，考古出來的資料也有限，不可能將原始的面貌給呈現出來，如果要了解權力，就要從人身上去了解，其中監獄與犯人是傅科研究權力的主要對象，因為犯人永遠都被權力所限制著。傅科想要在這塊領域去了解關於犯人在監獄的權力是否自由與平等的實際問題，而不是去探討犯人最原始的權力來源問題⁶³。

十八世紀的啓蒙運動將理性奉為準則，將理性視為人類心靈所嚮往與努力成就的一切。啓蒙運動以理性之光開啓與照亮中世紀的灰矇與黑暗，以理性之光取代了上帝之光。這也顯現出啓蒙運動的缺點，過渡重視人類理性，將理性奉為主要標準，這也同時將理性徹底地變成了非理性，因為這種理性已經取代了上帝。理性與非理性是互為共生的關係：「理性」是知識的縱切面，而「非理性」是知識的橫切面，對這兩層面的了解是互補的，兩者息息相關。傅科說：「因為歐洲文明既是理性的，又是非理性的產物。⁶⁴」理性與非理性共生就意味著真、善、美三者不分，非理性的層面很廣，而且不是違背理性，有理性就有美與善，否則就不是真正的理性。理性主義的重視理性而忽略美善，產生出違反人性的禁欲主義，這種理性並非真正的理性，而是被建構出的「偽理性」，甚至是「反理性」，這只能發展出剝奪生命與違背真理的科學物質文明，在無形之中扼殺生命，人性

⁶² 同註⁶¹，頁 109

⁶³ 同註¹，頁 64

⁶⁴ 同註¹，頁 89

也被扼殺掉了。這種背離善、美原則的「偽理性」不僅扼殺掉人性，還產生出更多違背人性、健康、生命的東西，自然而然地產生違背人倫道德的社會問題，弄得人心惶惶，這就如傅科所說的，人已死了。

真正的理性絕非是單一存在的，就如前面所提，真、善、美三者不分，缺少其中之一就不是真理，而僅僅是人造物。人之所以要刻意創造出東西，無非是為了達到有個人利害關係的目的，這是主觀性的，為了達到效果就是藉由權力來控制其他人。人無法創造出法律，更無法創造出真理，這可從蘇格拉底的無知論中發現，因為人難以真正知道自己，不可能知道全體與世界上全部的知識，所以每個人都有無知的一面。這種無知絕非愚昧不知，而是要告訴世人，人是有限的，因為有限所以無法知道全世界，更無法知道下一時刻會發生什麼意外，而且每個人所知都不相同，而且這種知的能力是發現能力，人要在日常生活中不斷地觀察，發現生活中不同的奧妙，逐漸地讓生活更方便，更美好。每個人的所知所見不同，故每個人都有不同的能力，真理是每個人在生活中去發現的，絕非刻意創造出來的，更不是從書本而來的，真理不等於知識，真理是與生命不分的。不要因為得到知識就自認為有權力宰制他人，這樣的人不僅是無知，還是愚昧。傅科提倡自主的理論化和批判的離心化形式，他駁斥那些將知識份子的角色和功能說得那麼中立與仁慈，普通百姓都有他們自己對周遭環境的知識，不需要藉由全能的理論化知識份子來代達他們自己。群眾並不需要那些代言人或代表性的意識，知識份子這個角色和那些展現集體性真理沒有任何關係，這之間沒有任何必然性，最後還會發生不可欲的宰制效果⁶⁵。在那群知識份子還是學生時，都是靠身邊的父母親戚來供養，而不是靠其他的知識份子生活。每個人都是一個生命，唯有抱著謙虛有禮的心與真誠的心對待他人者，才能接近真理，因為真與美、善是不可分的。

⁶⁵ 同註⁶¹，頁124-125

從傅科的思想發展來看，早期把知識型、系統、結構看成是先於人而獨立存在的東西，認為一切都是無意識結構決定著個人的認識活動與社會活動，人在認識活動與社會活動中不會起任何的作用，思想活動與社會活動是沒有主體的，既然人是被決定著，那麼“人已死”了，這樣的話就沒有任何道德可言。到了後期他又重新探討主體，也就是倫理學的問題。傅科將主體性看成是對個體性的壓抑，或是讓個體性服從於普遍的規範、普遍的價值，將主體性視為規範主體性，這就是傅科個人後期對主體的解釋。傅科從早期至後期皆反對主體性，早期是認為“人已死”，所以道德已經沒有用，也不需要了。後期便將主體性看成是壓抑個體的東西，所以主體必須被拋棄。最明顯的是規訓機制控制整個社會開始，就沒有個體存在，每一個人都是共同體，除了個案。個案是那個可描述、判斷、度量以及具有特性可以與他人相比較的人，而且個案也是那個必須要被強迫施加訓練、教育、分類、規範化、拒斥等的人。規訓的方法降低了可描述個性的標準，並且從這種描述中造就了一種控制手段與一種支配方法，描述不再是為未來提供回憶，而只是供應不備之需的文件，這種新的描述是最鮮明的，因為規訓結構是很嚴格的。

從十八世紀開始，根據規訓機制的一種曲線，對兒童、病人、瘋子、犯人都越來越容易變成個別描述與生平記載的對象，兒童比成人更個人化、病人比健康者更個人化、瘋子與犯人比正常人更個人化，傳奇已經被瘋狂所取代。從權力系譜學來說，這是一種變化，將現實生活變成描述的做法不再是把人英雄化，而是一種客觀化與征服⁶⁶，所有一切都變得非常科學。當科學規訓的機制取代了由個性所形成的歷史儀式、規範取代了血統、度量衡取代了身份、用可以計算者的個性取代了被紀念者的個性時，正好也是一種新的權力技術與一種新的對肉體的政

⁶⁶ 同註⁵⁸, p191

治解剖學被應用的時候⁶⁷，人已死，因為人已經被知識、科學所取代，甚至已經被這些東西所征服，這種情形與過去已經是天差地別，權力與知識的結合造成了改變。所以傅科提出要建立新形式的主體性，也就是要承認本真個體性的主體性，強調個體的差異性、規範的個人性，把倫理學變成是一種個人生活風格的選擇，人與人之間是不同的，有相同之處也有相異之處，他人是絕對的“他者”，這就否定了人只有共同性。這是一種比較極端的個人主義，甚至是自由主義，這就是存在主義最後所要走的路⁶⁸。

2. 重要思想：“人已死”

傅科的反主體、反人道主義思想可從《詞與物》中看到。從文藝復興開始，歐洲近代思想分為三個階段，分別是文藝復興（16世紀）、古典時期（16至18世紀）、現代時期（19世紀）。知識的基本排列就是一種無意識結構，這便是“認識型”或“知識型”，每一個時期的知識總體都受到這種“認識型”所支配著。雖然這三大時期在年代上是連續的，但是知識的類型卻是大不同。文藝復興時期的知識構成基本原則是“相似的關係”，古典時期的基本概念就變成了“分析、分類與認識的秩序”，到了十九世紀的現在就開始強調“根源”的分析，要求從表層的現象進入深層的根源。

“人”是從19世紀才開始出現。傅科說：眾人認為人道主義是一個非常古老的概念，而且都是一種幻覺。當人們仔細考察古典時期的文化就會發現，在這些時期中，人是沒有任何地位的，因為當時的文化都在研究上帝與世界、事物的相似性、空間的規律，還有形體、情感、想像等。雖然有這些研究，但是人本身是完全缺乏。在古典時期注意的是“代表作用”，卻不是“人”。直到19世紀才出現“人”，而且是從康德提出《純粹理性批判》才出現的，人與主體這兩者是和康德一起出現的。從純粹理性、實踐理性到判斷力的三大批判中，主題分

⁶⁷ 同註⁹，頁193

⁶⁸ 同註⁹，頁200

別是“我能知道什麼？”、“我應該做什麼？”、“我可以希望什麼？”，康德從這三大批判之外，提出了“人是什麼？”的問題。“人”是由四個特徵來規定的：實在性與有限性聯繫、經驗的東西與超驗的東西疊在一起、“我思”與非思想的持久關係、根源的後退與回歸。現代人文科學想要以“人”為對象，可是到後來卻又步上過去的道路，也就是代表至上。因為人文科學仍然以“主體”、“人”為中心，這些都不是真的“人”，所以“人已死”。法國哲學家德勒茲曾說：「從古典時期到現代，我們是從一種人尚未存在的狀態進入一種人已消失的狀態。⁶⁹」傅科之所以提出“人已死”或“人已消失”的用意是要反對主體性、反人道主義。回顧一下過去，自從尼采說：「上帝已死」的時候，表示一種人的掘起，理性取代了宗教，並且將人簡單化，傅科就認為“人已死”的徵兆已經出現了。傅科並非將人之死看成是上帝已死，而是將人之死看成是主體的死亡，作為認識、語言、歷史源頭與基礎的主體之死。尼采說的上帝已死並非說明人的出現，反而是人的消失，因為人與上帝有著特別的親戚關係，人與上帝可說是雙胞胎兄弟，或是父子關係⁷⁰。既然上帝已死，那麼人就沒有命運主宰、生活目的與價值標準，人失去了生存條件，所以人也死了。

傅科將海德格作為反人道主義的代表。海德格在 1946 年發表的《論人道主義的信》中將人道主義與主體性形上學一起進行批判。海德格認為，過去所有的人道主義都有一個相同之處，那就是將人的本質規定都是一種對存在者已經確定的整體看法，主體就是整體，沒有什麼個體存在，以及將存在者定義為前提。“任何一種人道主義如果不是以形上學為基礎，就是其本身為一種形上學的根據”。到目前為止，所有的人道主義都是形上學的，這些人道主義在規定人的本質時，卻不去問問看，存在與人的本質兩者之間的關係到底是什麼？因為這個問題已經

⁶⁹ 同註⁹，頁 193

⁷⁰ M. Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970-1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez”, 1973, pp. 423-424.

被形上學給遺忘了。他們總是將人的普通本質當作是一種理所當然的現成條件，因為人是“理性的生物”與而這些定義都是形上學的。這樣的話，人就被歸納為生物性的本質，並且是以人為中心，將人看成是所有存在者的主體與權力者。當笛卡兒把人看作是“自然的主人與擁有者”時，便已經強調人的存在是以主體與存在者為基礎。當人為了自己的目的而組織的世界中就規定了每一位存在者的真實地位。由於作為主體的人誕生了，作為客體的存在者只有在人把它放在表象世界時，這個客體的存在者才是真正的存在者。人道主義將事物價值的評價視為是一種幫助人實現自己本身的本質能力，也就是看看事物價值的評價能否幫助人成為“存在者的主人”。因為人道主義與主體形上學不可分開的，兩者有著密切的關係⁷¹。

海德格認為，人的本質就是人的生存，而生存就處於存在的證明狀態中，生存是人的存在方式，也就是人的本質。人不是作為與客體相對應的認識主體者，或是主觀者，也不是生物學意義上的人或理性加生物學的人，而是作為存在的真理發現者、看守者。故海德格反對人道主義，但這並不等於主張殘酷的“不人道”或是貶低人性尊嚴，人道主義把人道放得不夠高，這就變成將人道主義與主體性形上學聯繫起來。20世紀中，法國哲學界幾乎都反對把本質的人或人的本質作為實在（歷史、心理、文化三個實在）的主體。結構主義將“結構”或“系統”看成是先於人存在的東西，獨立於人並支配著社會形式生活、文化現象、知識構成或人的行為的東西，人在社會或知識中起不了任何作用，隨著對事物與知識結構的認識，思想是沒有作者的，知識與歷史都是沒有主體，剩下的就只有“結構”與“系統”。傅科認為，因為人在知識中起不了作用，所以“人已死”，除了反對人道主義，他也反對普遍的道德形式，故他曾說：「尋找一種眾人皆服從的道德形式，將是一種災難。⁷²」

⁷¹ 同註⁹，頁194

⁷² 同註⁹，頁196

第三章：傅科法律倫理的特色－權力

權力的運作方式，最明顯的就是刑罰實施，這種實施可以表現出權力的特色，一種對抗、對立的作用力，傅科的《規訓與懲罰》是從刑罰的發展過程來看權力。刑罰是爲了因應犯罪而出現，兩者可說是互不分離的共同體，而且有先後順序，先有犯罪，後有懲罰，罪與罰就形成一種平衡狀態，而這種平衡狀態無論何時何地都一直存在著，這就是正義。經過時代的變遷，刑罰制度也不斷地在改變，從過去的肉刑，逐漸變得越來越人道(humanity)，還多了規訓處遇，藉由這些自由刑與規訓等多元的方式來處治犯罪問題，增加社會安定性。古代的酷刑與肉刑唯一的效果就僅限於彰顯出權力所在，至於威嚇效果就有待考慮，因爲過度的權力，最後會發生社會暴動，無法安定民心。若希望治安能好一點，那麼一切刑罰行爲都要合法，合乎正義的法才是合法。

從古典時代的肉刑到現代的監獄處遇，這些轉變證明了刑罰無法完全消滅犯罪與處理治安問題。權力實施越過度，對抗的力量就越強，不只是司法會受到動搖，地方也會隨時發生暴動，特別是權力實施違反正義時，暴動就會隨時發生，像是過度的懲罰、殘忍的劊子手等。古代的行刑場、斷頭臺，發生過不少因爲被圍觀到執行過度而殘忍的懲罰而發起社會暴動，甚至是監獄內也會發生暴動，在地方上也是會有某些社會團體不滿於政府過度善待囚犯，無論刑罰、監獄處遇走過多少歲月，經過多少的修改，都不會讓人滿意。因爲重點不在於這些刑罰處遇與內部設施，這些處遇措施都只是工具，再好的工具被不會使用的人拿到也是枉然的，會善用工具的人不會過度重視工具的好壞，而是不斷地思考如何將問題解決，所以重點是在於人身上。

在傅科的《規訓與懲罰》中，開始就述說著古典時期的酷刑，而這些毀滅性的懲罰只會在重罪身上招呼著，不會使用到普通犯罪者與百姓身上，但是這並不

代表那些人沒事，他們必須觀賞權力的展現，而權力者並沒有預料到「反權力」(counter power)的存在。行刑場周邊的圍觀者，目睹著一場生存與死亡的戲碼，在大眾面前所展現的是死刑或酷刑的行刑過程，表面上來看是顯現法律的存在，實際上卻是展現著君權的存在。對百姓而言，這位受刑人所侵犯的不是法律，而是權力，行刑場所展現的，只是權力的報復。酷刑不僅是爲了展現權力的存在，也是展現出犯人與權力之間的對抗，甚至是百姓與權力之間的對抗，因爲權力的過度顯現只會讓百姓產生過度反應，而且這些反應大多是負面的。對犯人的處遇表現出不公正的狀態，無法滿足人民對正義的要求與渴望，任何人對真理與正義的渴望絕對會勝過任何的權力。過重的權力放在天秤的一邊是傾斜的，如果要達到平衡就要在另一邊放著與權力等重的東西，「反權力」(counter power)。

古代的刑罰過於殘酷，讓人認爲這是罰過於罪，當時這樣做的目的是爲了明顯地表現出君權，並且消滅要脅權威的任何犯罪，讓其他的潛在犯罪者都有所警惕，因爲君權就是法律⁷³。行刑場的畫面或許會讓人看到權威的存在，但是除了權威的展現之外，判決與行刑的過程也是所有圍觀者想知道的，他們期待正義的出現，不過這種正義卻無法與當時的法律畫上等號，因爲當時的法律只是權力者的工具⁷⁴，故法律並不等於正義。歷史證明了權力與自由是共存的，有權力就有抵抗，越重的權力就有與之等重的抵抗，如果沒有自由，抵抗就不存在，相對的，權力也就不存在。

爲了建立法律的威信，有改革者認爲司法必須與君權做分割⁷⁵。十八世紀啓

⁷³ 古典時期的法律規定，如果超過了法律所規定的嚴格界線，就等於犯法，他們並不會去考慮這種行爲是否有造成傷害，甚至不去考慮是否破壞了現存的統治權。 同註⁵⁸, P47

⁷⁴ 懲罰權是君主對反抗他的敵人宣戰權的一項層面，懲罰權是屬於「羅馬法所稱的絕對權力—生殺大權，君主可以憑著這種權力，藉由對懲罰犯罪的畫面來教導人們如何去尊重法律。」同註⁵⁸, P48

⁷⁵ 那些改革者們的批評，與其說是針對當權者的缺陷或殘酷，不如說是針對一種昏暗的權力體制。司法的癱瘓狀態與其說是司法被弱化的結果，還不如說是權力的分布紛亂無章，權力集中於某些點上，造成了衝突與斷裂，這種權力功能失

蒙思想時代的理性思想興起，越來越多學者開始想進行司法改革，希望將法律能脫離權力的手掌心，讓司法不再是權力者的工具。理性主義者認為所有人皆是趨利避害的，他們相信藉助理性的力量可以讓社會更穩定，解決地方治安上的問題。理性主義的理論認為人能因為重視理性而更加自制，過去的非理性懲罰是造成社會不安的因素，他們相信只有理性能讓社會更安穩，一個沒有理性的社會就是動亂，沒有理性的人只是一頭隨著自己的欲望而生活的野獸，不會顧慮到他人的權益與安危。理性主義者還相信，當人們逐漸重視理性之後，接著就會了解到法律的重要性。除了讓人印象深刻的酷刑外，還有行刑場的暴動會讓人去注意，人民不僅反抗權力，還反抗代表法律的執法者，因為人民認為劊子手所表現的不是法律，而是權力⁷⁶。因為這是群體性的動亂，治安無法控制與維持，如果要避免發生暴動，除了要避免權力的彰顯外，還要讓人民接近法律。為了免於讓法律變成人民的死對頭，社會契約與人道的觀念於是就出現了，這樣不僅可以更好地處理犯罪的問題，也可避免發生地方上的暴動。如果要讓人民相信法律，最好將法律與君權作明確的分割，否則，不僅君權受到挑戰，法律也會受到波及，不過這種法治獨立的思想要等到幾年後才會實施，因為權力誘人，要讓它分割與轉移並不是一件容易的事。

調與中央的權力過大有關，司法集軟弱與暴虐於一身，既愛炫耀又常出問題。同註⁵⁸，P77

⁷⁶ 公開處決不只是伴隨著整套的慶祝勝利儀式，還包含著一種衝突的場面，而這種衝突場面是簡單過程中的戲劇性核心。這是一種有程序的動作，因為慣例與判決書規定了主要細節。公開處決保留了一些作戰的成分，劊子手不只是在執行法律，同時也在施展武力，他是某種暴力的使用者，為戰勝犯罪用以暴制暴的方式對待犯人，他是犯人的有形對手，本身既可以表現出憐憫，也可以表現出殘酷無情。同註⁵⁸，P51

第一節 權力的考驗

爲了將法律與君權劃清界線，理性主義者便認爲君主不應該因爲自己的喜好而實施酷刑，這樣會只會使權力失去作用，甚至會犧牲掉法律，當法律隨權力失去作用時，地方上的治安便會出現問題。刑罰的施行與法律脫不了關係，就連酷刑也包括在內，實施酷刑時不僅是權力會受到挑戰，連法律也受到挑戰，而首當其衝的正是法律，它要面臨極大的考驗。執行死刑的失敗、人民劫囚等問題，這些都象徵著人民反抗權力，並且不相信法律，對人民而言，法律只是權力者的工具，沒有自由可言。隨著時間的考驗，過去的權威逐漸失去作用，爲了讓社會秩序維持下去，就要將法律與君權作明確分割，讓法律獨立出來維持秩序。法律是理性的展現，它所服務的對象是所有人，不再是某些特定權力者。爲了讓社會變得更理想，理性主義者將理性奉爲圭臬，理性成爲專制後的主流，也可說是的繼承者。

理性時代的刑罰作用與實施都是依照法律規定，不像過去那樣地以統治者的個人意志爲主，爲了更有效地處理治安的問題，除了減少殘酷的刑罰外，還大量使用監禁與規訓處遇，這些都是「人道化」(humanity)的表現，而且這些「人道化」措施正好可以與過去的殘酷撇清關係。懲罰除了因應犯罪問題，還可以從裡面看到更深層地權力問題。權力彰顯的方式是以酷刑與過度刑罰爲代表，雖然這些刑罰已經廢除，權力不再那麼明顯，但是之後的權力開始與知識做結合。雖然權力不再那麼明顯，但是它的功能卻大大增加，它並未消失。大量的肉刑被廢除後，國家就試圖用監控與規訓的方法來取代，要將罪犯做徹底的改變，將肉體變得更有用。與其將肉體摧毀，不如將他們改造成有用的工具。試圖用規訓來改造犯人爲社會增加生產，並且試圖用監控的方法讓社會治安變得更穩定。

除了刑罰的問題外，還有刑事程序上有極大的問題。古代的證據收集方式是非常不完全的，片斷的證據無法構成大量的客觀要素，但是基於當時所收集的證據功能有限，而且爲了能讓案件順利解決，就算有許多疑點，他們還是會接受。當時的破案機率很低，幾乎會將一個案件擱置很久，除非證據能夠被完全蒐集在一起，形成一批統一的證據，並且能對罪行做出最後的證實，否則破案的機會非常低。每一個片斷的證據都會引起對嫌疑犯一定程度的反感，對罪行的認定不是在所有的證據都匯集在一起時才開始的，而是隨著每一項可能讓人認定爲罪犯證據的累積而逐漸地形成的。在半個證據沒有得到補充而形成一個完整的證據之前，嫌疑犯並未得到解脫，而是被認定爲有部分的罪責⁷⁷。以上這些情況說明著古代刑事程序上的缺失，產生非常多有失公正、公平的審判，發生冤獄的機率非常高，權力並未與知識結合。基於這些因素，代表法律與科學在未來做結合。

在刑事訴訟上，對於證據的判斷並不是遵循著有罪或無罪的二元相異原則，而是只要有嫌疑就是罪犯，隨著嫌疑度與證據來逐漸升級，最後都一定是變成犯人。證據只有補強嫌疑的功能，並不是以有罪或無罪爲標準，證據越多罪犯的成份越重，隨著證據的等級逐漸增加犯罪的等級，就算有否證，嫌疑者依然是罪犯，最後還是要接受懲罰。在每一級的論證中，任何嫌疑者都會構成一定的罪責認定，進而涉及到一定的懲罰。一個嫌疑犯如果從頭到尾依然被懷疑，就不可能被判無罪，他將要接受懲罰。當所有的推理與證據到達一定程度時，人們就完全有理由進行一種具有雙重作用的活動：首先，根據目前蒐集到的證據開始施行懲罰，同時藉由初步的懲罰來獲得尚未發現的事實真相，以逼供的手段來得到事實真相。十八世紀的拷問，依據的是一種特殊原理：產生事實真相的儀式與實施懲罰的儀式是同時進行的。受刑人的身體不僅是被施加懲罰的對象，同時也是獲得真相的區域，推理既是調查的一個方法，也是一個片斷的罪責認定，司法拷問所造成的節制式痛苦不只是一種懲罰手段，同時也是一種調查的手段。無論如何，

⁷⁷ 同註⁵⁸, p42

嫌疑犯一定會受到懲罰，在那個時代，只要是被嫌疑的對象就不可能被視為無辜者⁷⁸。

除了逼供之外，在公開懲罰的儀式中，犯人的身體是一種不可或缺的因素，因為犯罪者的任務，就是公開承認司法對他的譴責與所有罪行的真相。判決必須通過犯人的肉體向所有的人昭示。傅科對於這些儀式分為三項說明：一、這種儀式讓犯罪者成為自身罪行的宣告者；二、它沿襲了懺悔的場面；三、它將公開受刑與本身的罪行聯繫在一起⁷⁹。

1. 證據(evidence)

在搜集證據方面，主要是以一種量化算術的方式來判斷證據的有效性，也就是用算術方式來建構證據之證明力，藉由這種方式來成立一個法律證據。一方面，這種「法律證據」的建構方法有一套規定，又稱為「法定證據法則」(die gesetzlichen Beweisregeln)，這種「法定證據」有一套法律上的統一規定，證據價值的高低會隨著身份的不同而變化⁸⁰，將所有複雜的搜證結果變成與事實相符的真理，而且這種證據的收集方式只有專家才會懂，一般人，甚至連外界都無法了解它的真實面貌。這種建構證據的方法有保密原則，而這項原則有部分被保留下來，目的是為了更有效地打擊犯罪。另一方面，這種「法律證據」也是一種對法官的嚴格限制，這些對法律證據的限制是一種為專制權力所擁有的，並且排斥知識的管理方式，這也造就了權力的加速崩塌。因為有過去不公正、不合法的搜證

⁷⁸ 同註⁵⁸, p42

⁷⁹ 同註⁵⁸, p43

⁸⁰ 西方法制史上，從猶太法及至古日耳曼法，乃至於 1532 年之《卡洛尼亞治罪法典》中，並不採用「自由心證原則」，而採「法定證據法則」(die gesetzlichen Beweisregeln)……農夫證言的價值是一般人的一半，女人證言的價值是男人的一半。在最極端的案例，假設有位男商人指控甲犯罪，那麼，縱使有七個農婦出來證明被告甲不在場，法官也「應」判被告「有罪」，因為，這種情形，要有八個以上(含本數)農婦的證言，才能推翻一個男商人的證言。林鈺雄，《刑事訴訟法》上冊。台北市：元照出版有限公司，2006 年 9 月，頁 422

程序，讓未來的法律系統能夠有所改進，不僅脫離了專制權力的控制，而且法官的心證原則與知識達到進一步的結合。未來法庭上的審判權不只法官所獨有，就連醫生、心理醫生、社工人員等知識份子，也有審判權，因為他們的專業知識會影響法官的判斷力，也影響了判決結果。

除了證據以外，書面上的記錄也是不可或缺的。以書面形式秘密進行的案件調查，目的是為了建構證據所遵循的嚴格法則，這是一種不一定要被告出席就能產生事實真相的機制，這種機制不僅增加審判的效率，並且減少許多不必要的過程，特別是與供詞的互相配合，加強了證據的可信度。供詞能夠成為強而有力的證據，甚至幾乎可以不需要其他的證據來補強，或是說它已經不再是既麻煩又不可靠的輔助性證據，它的功能已經與主要證據沒有兩樣。供詞與書面的結合形成供狀，被法官接受的可能性非常大，如果供狀又是藉由正當方法獲得的，那麼檢察官就會認為自己已經不需要再去提供其他進一步的證據。供詞是一種特別有力的證據，只需要再附加微量的副證據就能作最後判決。

在古代，供詞能夠大大地減輕調查與論證的工作，被獲得高度評價，因為它是最方便最有效率，所以它最能讓執法者接受，否則在沒有科學與知識的輔助下，根本沒有其他方式可以增加證據的有效性。雖然供詞在司法程序中是活生生的和口頭上的，並且是檢察官先前調查的相輔相成對應物，即使它只能是對先期調查被告的答覆與確認，它仍然需要各種保證條件與正式手續的支持，否則它不會被法官所接受。供詞有保留著契約的某些特點，就是雙方都同意書面上的內容，並且可以進一步實行而達到效果，這就是為什麼它是「主動的」供詞。供詞必須是在有法定資格的法庭上，並且在完全清晰的狀態下所做出的，它不應該涉及到不可能存在的事情，以及任何無相關的因素，否則只會降低其可信度和辦案效率。藉由供詞上的記錄，被告將自己交給了這種程序，他同意了先期調查所確定的事實。事實上，這種刑事程序運用內部所擁有的權威才是真正征服被告的唯

一方法，也是真理獲得充分展現的唯一方法，簡言之，就是要讓被告認罪。古代調查所要做的，就是要被告在內容巧妙而模糊的書面上簽字畫押，讓供詞成立。在由文字所建構的犯罪行爲，認罪的被告就擔當起活生生的真相展現者。招供是罪犯承擔起責任、表明態度的行爲，也是對書面的、秘密的先期調查的補充。

2. 工具

拷問並不是一種以不惜任何代價地獲得真相的方法，也不是現代訊問中的無限制拷打。拷問確實很殘忍，可是它並非完全是野蠻的，因為它是一種受到制約的活動，這種活動必須遵循著有明確規定的程序，避免讓受拷問者過度痛苦而死亡，重點的是要獲得與犯罪有關的資訊，而不是製造死亡。拷問的各種階段、時間限制、行刑工具、繩索長度、吊物的重量、審訊官干預的次數等，在不同地區的刑律中都有類似的詳細規定，但是這種不人道的取證方法，不能全國通用，否則會讓更多的人知道當時司法醜陋的一面。拷問是一種嚴格的司法活動，在古代的宗教法庭以前的起訴制度中，拷問與古老的考驗方法是相聯繫，命令施刑的法官與受刑的嫌疑犯之間有一種對抗和較量的因素在。受刑者接受肉體上的痛苦升級考驗，如果他「撐得住」，那他就成功；如果他忍受不住而供出來，那他就失敗⁸¹。檢察官在使用肉刑時要冒一定的風險，因為他是用自己所蒐集到的證據來下賭注，依照當時的規定，如果被告能忍受痛苦地「撐過去」，而且沒有說出任何與案件有關的供詞，那麼檢察官就只能放棄指控，這就代表受刑者獲得勝利。在最重大的刑案中就形成一個慣例，嫌疑犯永遠是有罪的，檢察官在證據不足時可以使用肉刑，即使是行刑失敗，受刑者依然要繼續接受調查，而且嫌疑犯並沒有因為撐過拷問而被判無罪，最多只能讓他免於被判死刑，嫌疑犯的命運依然在法官的掌握之中。

⁸¹ 同註⁵⁸，p.40

古典時代的法律有規定，如果越過了法律所規定的嚴格界線，就是犯法，不會考慮這種行為是否有造成傷害，甚至不考慮是否破壞了現存政體。如果有人犯了法律所禁止的事，即使沒有發生任何財產上的損失或身體上的傷害，這樣的行為也是必須要加以彌補的，因為上級的權利受到侵犯，而且這樣的行為已經冒犯到他的尊嚴。這樣的行為不只直接地傷害到上級，而且還冒犯到君主本人，這是對君主人格的冒犯，因為法律體現了君主的意志，這也是對君主人身的冒犯，因為法律的效力就是君主的效力。⁸²這就是人治的特徵，隨時隨地都有懲罰，重點不在於有沒有觸法，而是在於有沒有冒犯到權力。懲罰行為隨時都在發生，酷刑也不例外。酷刑之所以在法律實踐中根深柢固，那是因為它可以揭發真相與顯示權力的運作，它能夠將書面的東西變成口供，讓犯人用說的方式將秘密公開於世。酷刑把調查程序與懺悔運作聯繫起來，它能夠在罪犯的肉體上再度製造出罪惡，這種罪惡被認為應該用恐怖的方式顯現出來與被消滅，肉體變成君主施加報復的地方。肉體是顯示權力的地方與一切懲罰機制的核心，在現代刑罰實踐中依然如此，只不過形式不同與效果不同。即將來臨的啓蒙運動對公開的酷刑與處決進行譴責，認為這些行為是一種「殘暴」(strocicity)⁸³。

罪與罰通過殘暴聯繫與結合在一起，這樣的事實無法被認為是司法的產物，而是某種權力機制在懲罰儀式中的效應，這種權力不僅直接施加於肉體上，而且還因為這些有形的顯現而得到稱讚與鼓舞，這種權力所表現的是一種武裝式權力，它主要的功能是維持秩序，與戰爭沒有任何關聯，因為它所實施的對象是自己領域內的犯罪者，而不是外面的侵略者。這種權力將法律與義務視為束縛人身的工具，只要有違反就要受罰，全部都要受到權力的報復。所有不服從權力的行為就是敵人，就是要造反的最初跡象，在原則上，這已經是進入了內戰狀態⁸⁴。

⁸² 同註⁵⁸, p.47

⁸³ 同註⁵⁸, p.55

⁸⁴ 公開處決是展現武裝式法律的一種儀式，在這種儀式中，君主顯示出自己身兼二職的形象，既是司法首領又是軍事領袖，所以公開處決不只是表現出他的勝利，也是表現一種鬥爭，罪犯與君主之間的勝負是在莊嚴地情況下結束已經決

由此可見，權力所表現的特徵就是對立狀態，也是一種不平等的狀態，而法律是一種標準、尺度，而且是必然發生的，不應該被權力所濫用。

另外，劊子手在某種意義上是國王手中的一把利刃，同時他也分擔對手的恥辱，君主授予他殺戮權並且藉著他的手來進行著殺戮，但是他身上並沒有任何權力的味道，身上唯一僅存的是本身所特有的殘酷手段為標誌。有時候行刑場會出現讓人感動的情況，特別是突然出現用君主的赦令中止劊子手行刑，這是最能造成轟動的效果，展現出無法抗拒的權力，因為這種權力是與人民站在同一邊的。在判決與行刑之間通常只有短暫的時間，赦免通常是在最後一刻才出現，儀式之所以進行地十分緩慢，目的為了展現出一些意外的變化。在處決時，不只是表現出君主實施依法報復的權力，同時也表現出能夠暫時中止法律與報復的權力，他是從頭到尾唯一的主宰者，他不是只有在審判時決定生殺大權，就算是在刑場也有這項權力，決定犯人生死，因為只有君主能夠洗滌掉冒犯他本人的所有罪行。雖然君主確實授權於法庭去行使他主持正義的權力，但是他並未轉讓這種權力。君王仍然完整地保有著所有權力，他可以任意撤銷判決或加重判決⁸⁵。

斷頭臺的場面可以明顯地表現出犯人的生死權完全掌握在君王手上，如果決定犯人死亡，並能順利行刑，那就是權力的勝利。但是這種行為事實上是在賭，因為君王無法預料民眾看到畫面的反應，賭輸了，權力就沒了。當民眾被召來觀看恐嚇他們的場面時，而他們就會表現出對懲罰權力的抗拒與排斥，嚴重的時候就會出現暴動，目的是為了阻止不公正的處決。民眾會從劊子手中劫走犯人、攻擊劊子手、辱罵法官與大鬧法庭，他們用暴力的方式爭取對犯人的赦免，反對所有不公正的判決，這一切皆構成了民眾干預、指責並往往破壞了公開處決儀式。

定好的戰爭。同註⁵⁸，p.50

⁸⁵ 同註⁵⁸，p.53

這種嚴重的情況往往都出現被判死刑的犯人案件中⁸⁶。除此之外，人民表達不滿的行為往往是因為某項法令或是在某次處決中直接發生，也就是「斷頭臺周圍的騷動」(disturbance around the scaffold)，雖然規模不大，但是這種地方上的暴動時常發生。在整個過程中，犯人得到「善良者的同情與勇敢堅強者的鼓掌、讚許與羨慕⁸⁷。如果要讓權力贏，就要運用「知識」。雖然權力沒有像過去那麼顯著，最重要的是加強功能，這樣勝算絕對比過去還要大，而且可以保住法律。雖然君權有赦免的情況，可以在人民面前表現出仁慈的一面，可以讓權力穩固，但是這與「人道」處遇相比，依然是後者的勝算較大，因為它可以讓人接受而且權力功能不明顯，不會有「反權力」的問題。為了避免君權的失敗，在行刑場周圍除了有執行死刑的劊子手、維持秩序的士兵、進行真理儀式的神父，這些措施實在是大費周章，而且未必達會到效果，這與「人道化」(humanity)處遇相比，過去所消耗的資本實在是太大了⁸⁸。權力與知識的結合，使得酷刑步入歷史，權力也不再那麼顯眼，逐漸地被規訓與監控的人道化處遇所取代，不但可以節省資本，也可以達到效果，讓社會可以更穩定，最重要的是法律不再受到波及。

3. 反權力(counter power)

民眾在展示罪惡與恐怖的權力儀式中，感覺到自己比任何時候都要接近那些受刑者，而且他們與受刑者有相同的感覺，民眾還感覺自己受到比平時更嚴重地

⁸⁶ 同註⁵⁸, p.59

⁸⁷ 同註⁵⁸, p.60

⁸⁸ 公開處決有一種司法政治功能，它是為了重建一時受到傷害的君權儀式，用來展現君權最壯觀時的情景來恢復君權。公開處決雖然匆促而普通，但它也屬於表現權力失而復得的重大儀式。在眾目睽睽之下，對使君權受辱的罪犯施展無堅不摧的力量，與其說是為了重建某種平衡狀態，不如說是讓那些膽敢破壞法律的臣民與展出其威力的全權君主之間的力量懸殊發展到極致。雖然犯罪行為造成的私人損失，應該要有補償的行為，但是補償行為也應該是要成比例的，判決應該是一種平衡，但是古代的懲罰方式卻讓人看不出有任何分寸，只有看到失衡與過分的懲罰。犯罪者破壞了法律，也就是觸犯君主本人，而君主就授權的那些人抓住犯人的肉體，向人們展示著犯人的肉體如何被打上印記、被毆打、被摧毀，因此，懲罰的儀式是一種「恐怖」活動。同註⁵⁸, p.49

不受限制的合法暴力的威脅⁸⁹。宣判權力通過罪犯的受刑肉體與民眾發生衝突，民眾是處決的目擊者、參與者，而且可能是間接的權力受害者。在同仇敵愾的感覺下，人民反而與受刑者站在同一邊，而那些罪犯就變成了英雄。對這些人來說，榮辱集於一身，而且以一種相反的形象結合在一起。當我們在考察這些由少數典型形象所衍生出來的犯罪文獻時，不應該將這些文獻看成是一種自發性「民心表現」，也不應該把這些文獻看成來自政府的宣傳與教化的計劃。這些文獻對於刑罰實踐有兩種介入匯集點，圍繞著犯罪、懲罰與關於犯罪記憶的戰場⁹⁰。

公告罪犯死後的罪狀，既肯定了司法正義，同時也提高了罪犯的聲譽。這就是為何刑法制度的改革者們要求查禁警世宣傳品的原因，這也是為什麼在某種程序上，民眾對於那些關於非法活動的民間傳說那麼興趣盎然的原因。這也是為什麼當民間非法活動的政治功能變化後，這些警世宣傳品也就失去意義的原因⁹¹。

犯罪文學在古典時代非常受歡迎，這些文學被視為一種藝術，完全是特殊性質的作品，因為它們揭發出強者與權勢者的醜陋面，邪惡已經演變成是另一種特權方式。這些文學內容正好符合百姓的胃口，述說當時人民對於權力的反抗，甚至是對法律失去信心。制度改得再好，不得民心就是不得民心，犯罪之所以不被排斥，主要是那些行為正表現出人民對權力的抗拒。為了導正人民對犯罪的觀念，以及改變過去不得人心的權力運作，犯罪文學已經從展示事實或公開懺悔轉移到逐步破案的過程，從處決轉移到偵察，從體力上的較量轉移到罪犯與偵探之間的鬥智，從這些偵探作品可以看出權力開始要與知識做結合。這種偵探小說的出現，不只讓警世宣傳品消失，而且那種綠林大盜的光榮以及那種經受酷刑與處決的折磨而變成英雄的榮耀要跟著一起消失了。隨著這種新式文學的興起，民間英雄已經消失了，以及盛大的處決場面也不見了，罪犯依然是邪惡之徒，不再像

⁸⁹ 同註⁵⁸，p.63

⁹⁰ 同註⁵⁸，p.67

⁹¹ 同註⁵⁸，p.68

過去那樣被民眾所支持⁹²。雖然他必須要接受懲罰，但他不必像過去那樣地受到酷刑的折磨。偵探文學改變了民眾對犯罪的看法，將民眾引導到支持正義與法律，不再像過去那樣地支持犯罪，同時民眾也被剝奪了過去因為犯罪而產生的自豪，這表示權力已經開始變得越來越隱密了。

4. 改革(revolution)

傅科的《規訓與懲罰》說明著關於權力運作的歷史脈絡，它不僅是權力發展史，也可說是法律史，或刑罰史。雖然標示的監獄的誕生，裡面有許多地方描述著權力的發展，之後權力與知識的結合，但是這樣仍然不夠，最重要的還是身體，也就是「人」。由於過去的殘酷，使得權力的運作必須靠知識，知識的展現也必須靠權力，兩者之間還需要有個對象，那就是人的身體。為什麼要說是身體，而不是「人」，那是因為過度的權力所面對的不是與自己平起平坐的「人」，是比自己還低下的對象，甚至是「物」。過度的權力將近於暴力，暴力所要宰制的是一個物，而且懲罰所的实施對象只是一個犯人的身體。真正的權力不是宰制「人」，因為權力是在神或人手中的工具，不是用來宰制人的力量。當君主任意將權力過度施展時，隨後出現的不是人民的畏懼與屈服，而是一種足以與權力相抗衡的力量，因為人民是一群「人」，所以他們也有權力。

斷頭臺的場面令人膽顫心驚，表現出君王與民眾之間的對立。君王為了顯現出權力象徵與勝利，只有將對立者進行毀滅，或者在行刑途中給予赦免，藉由這些行動來表現其權力的無堅不摧和偉大，這只是短暫的在，倘若權力運作不符合正義，行刑場將會出現暴動。君王所要面對的不僅是犯罪者，還有情緒激動的民眾，這時就會出現了權力的死對頭，反權力。為了避免發生暴動或劫走人犯，死刑犯與行刑場的周圍就越來越森嚴，不僅行刑場增加改良，維持秩序的士兵也越

⁹² 同註⁵⁸, p.69

來越多，明顯呈現出君王與人民之間的對立，即使能展現權力，面對眾人卻是一籌莫展。這樣對立的情況不是時常發生的，只要權力施行得當，反權力就不會出現，爲了應付這些反權力，在刑罰發展上便從肉體的破壞漸漸地演變成對受刑人的自由限制，而且逐漸將酷刑減少，這是個不穩定的刑罰，而且代價太大了，爲了一個死刑犯而產生對立，還間接地發生治安的問題，這只會讓人產生疑惑，到底什麼是合法？爲什麼人民要與法律對抗？

爲了讓人民相信法律，司法必須進行改革。改革運動的目的，是爲了要建立一種新的懲罰權力「體制」，使得權力分布可以更加合理，不過分集中在各個不同特權的點上，也不過分地分散給相互對立的機構中。權力應該要合理分布，保持它的連貫性，甚至作用在社會的每個角落。刑法改革應該被解讀爲一種重新安排懲罰權力的策略，它的原則是爲了更正規、更有效，讓它的效果能夠更持久、更具體。⁹³一方面可讓司法避免沾到血腥，有失美名，沒有人願意靠近醜陋的東西，而且法律不應該與殘酷畫上等號；另一方面則是避免司法淪爲權貴的私人工具，當法律被特定人操縱時，法律只是一個隨時可以宰制人的工具，免不了會出現殘酷與血腥的情形，這會讓人懷疑法律存在的目的是什麼？沒有正義的法，便只是權力的工具，任何人都可以推翻掉的。用文字規定將法律呈現出來，除了確保法明確性之外，最重要的是給人民一種安全感，不用擔驚受怕過日子，間接地消除掉君王與人民之間的對立。刑罰所要針對的是犯法者，而非所有人民，如果法律造成政府與人民之間的對立，或對抗狀態，這表示法律是有問題的。十八世紀時，有人開始認爲當時的法律有很大的問題，不僅人民會反抗君權，還會反抗法律，所以法律必須要改變。理性思想是啓蒙運動的主流，而且盧梭比霍布斯的思想更受歡迎，因爲前者認爲人是善良的，這使得社會契約逐漸風行。因爲人有理性，所以能夠接受契約，而契約就是由理性所建構的法律，能接受就能服從，如果不服從就得接受契約的規定來進行懲罰，而這種懲罰是每個人所授權的。換

⁹³ 同註⁵⁸, p.80

句話說，這種懲罰模式不再是君權與犯人的對立，而是所有人與犯人之間的對立，懲罰犯人的不僅是法律，還有社會所有的人。

人治的時代逐漸地往法治的觀念發展，只有理性的法律才能讓人接受，酷刑只會造成恐懼與忿怒，明顯與過度的權力只會帶來暴動，對社會秩序，甚至是法律造成很大的影響。從刑罰學上來說，要達到當時較理想的標準，就得有人道性的懲罰，罪與罰必須有相同的比例，不要因為小偷的偷竊行為而剝去他的手，問題不在於手，而是在於偷竊的行為。過度的刑罰只會帶來毀滅與暴動，而較理性的懲罰比較能讓人接受，因為懲罰的主要的目的是為了更有效地懲罰，而不是更多而無效地懲罰⁹⁴。有效地懲罰可以達到效果，過度的懲罰只是一種浪費，而且會發生反效果。

社會契約論的出現讓懲罰可以比過去更有效地運作。理論上，犯罪者被視為是一種司法上的矛盾存在物，他的行為破壞了契約，故犯罪就是整個社會的敵人，而犯人必須參與施加於它的懲罰，這種懲罰所針對的是犯罪，犯罪就是侵害整個社會的行為，社會就理所當然地要有與之相應的懲罰，有效地懲罰可以讓犯罪消失。刑事懲罰變成是一種普遍化的功能，因為犯罪存在於社會，所以刑罰會隨著社會共同體的功能及其他各種因素的功能一起擴展，目的是為了維持社會治安，甚至是預防犯罪，最重要的是，它是法律的一種。為了讓懲罰可以普遍化，關於懲罰的程度與合理使用也就被重視，這與過去的君權操縱已經漸行漸遠。酷刑會帶來暴動，面對犯罪可說是無濟於事，只有運用社會所同意的法律來進行懲罰，才可以讓懲罰進行地更順利，也可以避免暴動發生。

5. 契約論

⁹⁴ 懲罰的適度原則首先是作為一種心靈話語表達出來的，即使是在涉及懲罰社會共同體的敵人也是如此。懲罰應該是一種人道的原則，是從改革者以第一人稱的形式提出。同註⁵⁸, p82

按照契約論的假設，當公民在毫無疑問地接受了社會的各種法律時，他們也接受了可能會用在懲罰他們身上的那種法律。罪犯是一種司法上的矛盾存在物，因為他破壞了契約，所以他是整個社會的敵人，他必須參與了施加在他身上的懲罰。古典時期是君主與犯罪者，甚至與民眾之間的對立，進入契約論階段後，就是法律(契約)與犯罪者的對立。由於公民都接受契約論，所以這也是公民與犯罪者的對立，公民是站在契約的同一邊，對於契約不再產生疑問。刑事懲罰也受到改變，變成一種較普遍化的功能，它是隨著社會共同體的功能與其他各種因素的功能一起擴展，讓人民更能接受，不需要再像過去那樣，因為酷刑的存在而恐懼。因為懲罰的原則應該是在大家的贊同下寫入契約的，可是在邏輯上並非每一位公民都必然會贊同對侵犯他們整體的人使用這些極端的懲罰，這就造成了關於懲罰程度、懲罰權力的合理使用的問題。

懲罰權已經從君主的報復轉為保衛社會，不再像過去那麼野蠻，但這時候的懲罰與某些強大的因素結合在一起，所以它變得更加隱密，甚至更加恐怖。犯罪者雖然不再受到那種具有淫威性質的威脅，但是他所要面對的是一種毫無界限的刑罰。經過精心設計的懲罰雖然沒那麼明顯，但是這不代表權力隨著過去而消失，事實上它已經被知識份子接收了，這可以說是一種「無上權力」的回歸，這也造就了有必要為懲罰權力確立一種「適當性原則」(principle of moderation)⁹⁵。

司法的產生是要用來對抗犯罪，希望藉由法律所給予的權力下，用合法的方式阻止犯罪與處置犯罪，因為這種權力是合法的，主要目的是為了維持社會秩序，而犯罪是社會的敵人。合法的權力與君主權力的差別是避免成為人民產生明顯的對立，讓所有人認為真正的敵人是犯罪者，不是權力者。這種轉移目標的方法，讓人以為權力已經消失，卻不知道它已經轉型，而且隨著擁有者而轉型，變

⁹⁵ 同註⁵⁸, p.87

得比較隱密，變得比較溫和，但是功能卻是大幅度地增強許多，因為功利主義的誘惑，讓人不知不覺地接受了轉型後的權力。

功利主義繼理性主義之後，目標是以最大多數人的幸福為主，只要是多數人想要的，就應該盡可能地滿足，不應該有法律上的限制，而任何妨礙追求幸福的人，都應該要加以限制與懲罰。由於犯罪者是少數人，這種思想正好讓少數有犯罪的欲望人能夠停止犯罪行為，還要讓大多數人民能夠接受這個觀念，而且當他們在可以看到受刑人在行刑場上的痛苦，甚至可以看見受刑人帶有後悔的眼神。

過度的刑罰是百姓所畏懼與厭惡的，比起普通刑罰更容易產生反效果，所以公開處決被視為一個煽起暴動火燄的壁爐⁹⁶。唯有真正的法治，才能了解刑罰的意義，法律之下刑罰比君權隨意控制的刑罰更能施展正義⁹⁷，因為前者是按比例規定實施的，而後者是按個人喜好實施的。人道化的懲罰比較可以讓大多數人接受，除去過去人民對刑罰的反感，不再像過去那樣摧毀犯人的肉體。這種刑罰改革正好表現出法律已經脫離專制權力控制，法律開始與科學聯合起來處理社會秩序的問題。酷刑的消失正象徵著君權的消失，但是這並不代表權力已經消失，事實上，權力已經與知識進行結合，而且施展權力的對象已經轉移到更多的人身上，不再像過去那樣獨攬在少數人身上。

6. 改良與改造

傅科的《規訓與懲罰》除了說明權力運作方式，甚至是刑法與懲罰制度的發展歷史，從酷刑階段到適當的懲罰階段，再從懲罰階段走到規訓階段，最後就由

⁹⁶ 同註⁵⁸, p.8

⁹⁷ 人們是看不到君主的存在，反而是認出法律。法律將特定的罪行與特定的懲罰聯繫起來。只要犯罪發生，懲罰就隨之而來，體現法律的話語，展現出一種與觀念相聯，與現實相聯的符碼。同註⁵⁸, p110

監獄來獨攬大局，統一處理判決確定的犯罪者。監獄不斷在擴大與興建，連整個社會也變成一個大監獄。監獄不是近現代才有的構想，早在古典時期就有類似的監控與規訓的機構，而監獄是所有機構集大成之所在，這樣就可以讓權力細微地運作下去。監獄的出現是否等於權力已經不在？不，因為權力與知識的結合，讓人不知不覺地認為這一切都是合法合理的，但是不合情，人性已經逐漸被理性所取代，而監獄就是將犯人改造成一個聽話的機器，沒有任何私欲，只能配合時間表來工作或休息，不能從事與此無關的事情，對人進行監控與改造就是權力的展現。這一切真的是太理性，幾乎將人性給扼殺掉。

從古典到現代，理性與科學的興起開始對「犯罪」有進一步地研究。理性主義者認為犯罪是破壞契約的非理性行為，社會應該將之視為敵人，應該要設法排除掉，這就是懲罰存在的目的。理性主義者想建立一個理想的社會，但是犯罪的存在是最大的問題，而且犯罪是從古至今都存在的，它是無法消滅的，因為只要是人，都有可能犯罪，唯有運用理性，才能消除犯罪，讓社會更安定。既然有人會犯罪，而且無法像過去那樣直接把對象給終結掉，於是就有知識份子想要對這些人進行隔離，甚至改造這些人的心靈與肉體，把他們變成有用的生產者。犯罪不可除，最好的辦法就是利用他們的肉體。

必須有法律明文規定下才能實施懲罰及其他相關處遇，否則便不能對任何人實施之。懲罰的存在是為了實現正義，任何不受懲罰的犯罪行為，或沒有對犯罪行為實施懲罰都是不正義的。權力便利用這一點來展現它的力量，唯一與過去不同的是，現代的權力必須要合法，合法才能合乎正義。用規訓與懲罰的行為來說明權力是最明顯的，因為懲罰行為所表現的是一種對立狀態，一個有力量的主動行為，另一個沒有力量的被動狀態，從古至今都沒有改變，權力必須要有法律伴隨，兩者有著密切關係。古代是權力明顯、法律隱密；現代是法律明顯、權力隱密。現代權力的功能不減反增，而法律對權力限制的功能也應該要加強，避免人

民的權益與自由受到限制或侵害。公權力懲罰是很嚴重的行爲，這等於決定一個人的一生，如果施行不當，不僅毀了一個人，對社會也會造成傷害。現代對犯人的刑罰處遇不再像過去那樣地只有懲罰效果，最重要的是讓受刑人因此而悔改，還要讓他們有一技之長，未來進入社會時才能正常生活。在刑罰確定以前，法官必須要明確地判斷出犯罪行爲，在理智能力與法律知識的配合下才能施行權力。如果要發揮好懲罰性權力，對於犯罪的定義就要清楚明白，靈活運用與準確配合，這樣才能達到效果，否則在沒有彈性的運作下，權力便無法順利施展而達到效果⁹⁸。除了要達到效果，最重要的是避免重蹈覆轍，因爲不合法的懲罰與過去的酷刑是沒有兩樣的。「難道我們不應該依據這原則來制定各種刑罰嗎？這原則極爲簡單、恰當，並早已爲人熟知，即是根據最能抑制導致犯罪的情欲來選擇刑罰」(Lacretelle)⁹⁹。

7. 犯罪的定義

對於犯罪的定義，在國內的刑法學術上有充分的說明，大致可以歸納爲兩種，分別爲形式犯罪定義與實質犯罪定義：**第一、所謂的形式犯罪定義**，主要是指刑法法律上的犯罪定義，在刑事法規範圍內處以刑法刑罰與保安處分的刑事不法行爲，這種犯罪定義是以文字規定爲主。犯罪行爲要符合構成要件，而且具有違法性與可責性，應該處以刑罰或保安處分的不法行爲。這種形式的犯罪定義與罪刑法定原則中的「無法律即無形罰」原則是相通的¹⁰⁰。沒有法律明文規定所禁止的作爲與不作爲就沒有犯罪，或者一個法律沒有明確規定禁止的作爲或不作爲，即使造成他人的損害，也不能成立犯罪。並不是因爲某些特定不法行爲就是犯罪而應該處罰，而是因爲該不法行爲應受刑罰，所以才算是犯罪。這種犯罪定

⁹⁸ 懲罰應該是由法律明確地固定下來，因爲它是爲所有人而制定的，也是不分軒輊的，而且內部的機制應該要非常靈活。同註⁵⁸，p108

⁹⁹ 同註⁵⁸，p.106

¹⁰⁰ 林山田，《刑罰學》大學叢書。台北市：台灣商印書館發行，2002年5月，頁21

義是根源於社會契約之國家觀念，就是人民授權國家，以法律來禁止或誡命某些特定行爲。如果國家沒有依據法定程序所公佈施行的法律，那麼人民的自由行爲是不可以加以限制的；**第二、實質犯罪定義**是指犯罪學與刑事政策及社會學的犯罪定義，乃確定該加以刑罰的不法行爲之「本質上的先決條件」(sachliche Voraussetzungen)。這種定義的知識味道較爲濃厚，理論的部分也比較多，主要是補強法律上的不足，而該定義也重視全面地顧及到各種不同的觀點，因此，實質的犯罪定義應該能夠綜合規範的刑法(法律)與經驗的犯罪學(知識)觀點。實質犯罪定義說明著，雖然不法(Unrecht)與罪責(Schuld)是「犯罪的本質特徵」(Wesensmerkmale des Verbrechens)，但是並不是全部有責的不法行爲都要施以刑罰，法律的規範也常常運用刑罰以外的反應手段，來維護社會秩序。構成犯罪的不法行爲，除了具備不法與罪責的本質之外，還需要具有對該有責的不法行爲之「刑罰需要性」(Strafw)。這種刑罰需要性是爲了滿足社會的保護需要，以對該有責不法行爲之「應刑罰性」(Strafwürdigkeit)爲先決條件¹⁰¹。

現代刑罰的所有重大的變化，除了針對犯罪行爲，還有犯罪行爲人，對這些人進行矯正、治療與規範化作用，運用測量、評估、診斷、治療的技術來改造每個人，並且由司法機構以外的權力機構來進行裁定與區分，這一切都表明著規訓檢查已經滲透到司法審問。現在國內刑法中，有增加保安處分、特別刑罰、少年事件處理法等處遇措施，目的就是希望藉由其他的方式來共同解決問題，而不是像從前那樣只用懲罰的方式來處理，再加上研究犯罪行爲的知識與解釋逐漸增加，在過程中出現許多人類理性難以理解的地方，在這些狀況下，想要很準確地進行判決是非常困難的。知識與權力只是方便使用的工具，沒有辦法解決所有問題，因爲這些工具只能觸及皮毛，無法深入核心，光靠這些工具是不可能了解「人」的。

¹⁰¹ 同註¹⁰⁰，頁 20-24

第二節：權力的顯示

毀滅性的刑罰，在君權至上的古典時期是司空見慣的，君王對犯人的處罰方式，只能用殘酷來形容，這種處罰不只是一要對付犯人，更要將權力施展在所有人面前。描述完達米安的行刑之後，接下來就是修道院內的情形，爲了達到感化與教化的效果，時間與空間的安排變成一項特色。時間表的發明讓教養得以順利進行，不需要大費周章。一個是懲罰行爲、一個是規訓行爲，這兩個行爲正好說明從古典時期到現代是如何去處置「人」。懲罰必須要有「人」才能展現出權力的恐怕，規訓必須要有「人」才能發揮效果，懲罰與規訓的行爲不只是展現出權力運作，還有對「人」的影響。

什麼是權力？「權力」一詞體現了人與人以及社會之間的關係，而且是一種不平等的關係，甚至是對立的關係。權力在法語中是 *pouvoir*，英語是 *power*，這些都是意味著人與人之間的關係。*Pouvoir* 內有 *voir*，這是觀看與視察的意思，在實施之前必須先觀看、察看，接著再去實行。實行是依照自己的意志去實行，並非毫無目的實行，在過程中會表現出自己比對象主動、有權、有力量，因爲這種實行是行爲者想要達到的目的，這種目的與對象的想法完全無關，對象只是一個輔助工具。權力的概念，在歐洲出現在有關政治學著作與研究較多，對於權力有多種解釋，大部分皆認爲權力是一種強制力量或支配力量，並且是施加人身的力量，故權力是政治理論與法律理論的靈魂，權力是一把兩面刃，一不小心就會違背道德律，就如康德所認爲的，只能將人視爲目的，不能視爲手段。濫用權力就是將人視爲工具，正確使用權力才是造福百姓，只有符合一般性原則的法律才能使用權力。若說權力與法律的關係，從自然法中可以看到關於權力的解釋。自然法的展源頭是古羅馬，權力在古羅馬思想中是指「人們通過一致的聯繫與行爲所具有的特殊能力。」如果權力來自於人民，那麼它就是一種尺度、標準和正義的

同義語，這是具有權威性的，可以衡量是非曲直。

權力如何運作？在權力的兩大極限，有法律與真理把握權力的運作機制：一方面，法律嚴格地限制了權力；另一方面，權力所生產出來，並且倒過來引導權力的真理，也成為權力的另一個極限。在社會的運作過程中，存在著「一個由權力、法律與真理構成的三角形」。對於法律來說，它同權力與真理的關係就更加重要，這是因為近代西方社會是一個法制的社會，而且現代知識也成為整個社會所崇奉的論述體系。在這種情況下，法律、權力與真理構成了整個社會得以穩定正常運作的三大支柱。不只是法律，包括權力與真理在內，都不能單獨孤立地存在與運作；三角形中的任何一項，都必須在同其他兩項因素的相互關係中存在與運作。傅科說：「為了簡單的指出權力、法律與真理之間的關係的緊密程度與穩定性，而不只是它們之間的相互關係機制，應當承認這樣的事實：權力迫使我們生產真理，而權力又為了它的運轉，急需知識的真理；從另一方面來說，我們同樣也不得不服從真理，在這個意義上，真理制訂法律；至少在某一個方面，是真理話語對於法律的制定，起著決定性的作用；真理自身傳播與推進權力的效力。總言之，根據擁有權力的特殊效力的真理話語，我們被判決，被處罰，被歸類，被迫去完成某些任務，將自己獻給某種生活方式或某種死亡方式。這樣就會產生法律規則、權力機制、真理效力¹⁰²。」

對人而言，權力並不是宰制彼此，物才會被控制，或被宰制，而人並不等於物。從歷史角度上來看，權力之所以有權威性，並非由於君權的量有多重，而是在於它是正義的工具，為每個人衡量標準，甚至是達到一種教化的作用。如果權力不是展現正義的工具，那它就什麼都不是，因為這種權力已經失去法律與真理的兩大支柱，既不合法也沒有達到教化的效果，任何人都可以將它去除掉。但是，

¹⁰² 高宣揚，《傅科的生存美學》。台北市：五南出版有限公司，2004年10月，頁287

這並非表示權力已經消失，只要有人就有權力，新的權力依然會接踵而來，越不可知的權力功能會越強，但是再怎麼強大的權力，終究只是暫時的。權力沒有絕對的好與壞，更不可能會完全消失，因為它是一個有利於讓社會進行生產和運作的工具。雖然古希臘時代是民主社會，但是他們依然擁有奴隸制度，而且很少有人會放棄當奴隸主人的機會，更何況是現在。

由於古代酷刑明顯地表現出統治階級的權力狀態，這也表現出統治者與百姓之間形成一種很明顯的對立狀態，後來就會發生權力與反權力的狀態。權力只能施加於物上，用來造福百姓，如果將它濫用而造成人身傷害，最後只會造成反抗，事實顯示出，權力不會永遠固定於某個人身上，任何人都可以擁有權力。古代的法律是灰暗不明的人治狀態，這使得百姓無法認同，反而會認同了對抗權威的革命志士，或犯罪者。當時的犯罪者是明顯的權力對抗者，他們沒有對地方上的普通百姓造成困擾，而他們對君權的對抗正好符合百姓的期望，沒有人期望生活在沒有保障的權力統治之下。法治的觀念越來越重視之後，權力的施展便受到限制，不再像過去那樣地隨意展現，不僅保護百姓，也保障權力可以持續存在。

關於法律的性質及其重要性，是在探索權力與知識真理論述之間的情況下所顯示出來的。在權力與知識真理之間，法律扮演了非常關鍵的角色；在法律運作中，權力之所以能夠同知識論述的生產與再生產緊密地結合起來，就是靠法律的力量。權力必須訴諸於法律，才能約束、並引導知識真理的生產與再生產，並且促使知識論述的生產與再生產，有利於權力的運作與再分配，沒有知識真理的支持，權力就會癱瘓。同樣地，知識真理論述之所以有助於權力的正常運作及其正當化，就是靠法律本身的強制性力量。法律與權力的緊密關係，成為了權力生產知識論述，並且讓知識論述反過來影響權力。法律、權力與真理之間的相互關係並不抽象，其中任何兩項之間的相互關係，都要通過第三項的介入來維持運作。權力與法律的相互關係是中介性與反思性，這些就體現在它們同知識真理論述之

間的雙重關係；權力同知識真理論述之間的相互關係，是靠法律作為它們的中介因素而維持與鞏固下來。知識真理論述是當代西方社會中貫穿一切社會關係網絡的最重要軸心力量。因此，法律與權力都必須以知識真理論述作為其中介因素，並通過它們同知識真理論述的複雜關係而運作。

傅科從法律在社會生活中的實際運作狀況，以及它的執行過程中去探討法律的性質。他認為，如果要揭示出法律的性質，我們不能停留在它的語詞論述上，不要單純地分析它的法規條文，而是更應該集中分析它所執行的程式與策略，將重點放在研究它在典型的實際判例與審判過程中，所有的具體表現。現代社會中，雖然政府聲稱自己就是法制社會、法制政府，但是在實際運作中，它並不是單純地依靠法制，而是會利用各種方法在法制之外，藉由規訓及其他限制性的實際效力，利用權力直接地控制社會的各個領域。現代社會是依靠法制與規訓進行的雙重統治的社會。就實際狀況而言，不能對現代社會的法制系統寄予厚望，更不能將其法制體系理想化或神聖化。傅科準確地指出，而大多數情況下，規訓的運作與干預，往往多於法制的運作。現代法制社會的發展過程中，有越來越多的違法傾向，越來越多的權力操作在法制之外訴諸於各種規範與規訓的策略，進而直接地控制與宰制社會生活。

近現代資產階級在建構法制社會時，依然免不了要在一定程度上繼承著中世紀封建社會的基督教規訓模式，並且依據當代社會嚴格控制個人的需要，將權力的基督教運作模式加以理想化與完善化。因此，現代的法制社會實際上，已經將法制與規訓當成兩項相互補充的統治手段，甚至在一定程度上，將規訓列為優先地位，也就是說，雖然法制在表面上仍然約束著規訓，但是法制卻要為規訓的目的服務；必要時，行政機構根據本身的實際權力，可以在現有法律範圍之外，任意跨越之，並直接地制定規訓內容的規範，使得現代所制定的規訓式規範與程式，在實際上遠遠地超出法制的範圍，在實際生活中發揮比法制更大的效力。現

代社會對個人進行全面管制與嚴格規訓的有迫切需要，促使對每個人的約束進行規範與規訓。在某種意義上，規範與規訓，越來越佔據高於法制的決定性地位。想要理解這個現象，必須先從現代政府行政部門濫用權力的現象著手¹⁰³，最明顯的就是，現在社會的軍警人員越來越多。這麼多的軍警人員不僅代表社會治安越來越差，也代表政府有權力，甚至有實力對社會進行監控的動作。

現代社會大多會以法律與憲法條文裝飾一切，強調著現代權力與法律以及真理之間的相互勾結。通過知識真理來論證法律的正當性，並且以真理的面目做為招牌表現出來，用真理的論述來顯示法律的真理，這就是當代社會一切法律的顯著特徵。更重要的是，我們必須將現代法律放在現實的運作中加以分析，同時，還必須將法律放在它與整個社會的實際關係中去進行考察，不要輕易相信或滿足於了解中央政權在中心地區的法律結構及其運作狀況，而是更應該注意邊緣地區與非中央地區的法律結構與其運作狀況，還要注意監獄系統的法制與管理制度，了解那邊的實行法制的具體狀況，就可以發現現代行政與司法機構的腐敗以及它實際上的違法程度。因為那些邊緣地區能充分表現出現代法制的虛偽性與不合理性，這樣才能發現權力濫用的腐敗狀態，同時也看到法律屈從於權力的真正面目¹⁰⁴。

¹⁰³ 同註¹⁰²，頁 289

¹⁰⁴ 同註¹⁰²，頁 288

第三節：規訓與強制

到了十八世紀的啓蒙時代，人道主義的聲音越來越多，主張要求在刑事上必須有尺度(measure)與人道(humanity)¹⁰⁵。無論在刑事上的立法、刑事司法與刑罰執行，在當時都認為贊同這些的原則。由於當時社會治安不穩定，加上刑罰改革的要求，使得當時不得不重視這些問題。在啓蒙時代，由於刑事政策的理性化與人道化的主張，殘暴的刑事訊問與刑罰便逐漸消失，並且在啓蒙時代的人道思想下，逐漸形成人道原則，成爲刑事立法、刑事司法與刑事執行都要遵守的刑法原則¹⁰⁶。

人道是出於良知而表現出好的行爲，所以面對犯人是不可任意採取感情或感覺上的手段，故不可隨便行刑，否則在沒有任何標準的情況下，可能會造成濫用刑法，間接地造成人民的不安，最後一定造成國家的不穩。人道原則有三個涵義¹⁰⁷：第一、人性應該給予保護。重視人性尊嚴，不可以因爲人民與刑法有沾到一點關係而輕易地忽略人性尊嚴，這會進一步地造成反社會的犯罪性格；第二、禁止把人視爲達到刑罰作用的工具。德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724~1804）認爲每個人都應該當作自我目的而被尊重，不可將人視爲工具，就是說不可以爲了達成自己的目的而將他人視爲工具般地利用¹⁰⁸。故不可以爲了呈現警戒社會大眾的作用，而將犯人視爲一個受刑工具；第三、嚴格禁止使用殘酷不人道的法律手段。刑法的手段不應該只是懲罰犯罪行爲人，這有損人性尊嚴，甚至藐視人性。法律由人類理性而定，應該以理性方式對待任何人，不應該只是因爲對方犯了滔天大罪而折磨至死，這會造成非理性的狀態或負面感情出現。酷刑的廢除使得刑罰體制有新的轉變，規訓處遇逐漸被看重。規訓不僅不會傷害犯人的身體，而且可以讓犯人不容易再犯罪，社會上有許多含有規訓性質的機構，

¹⁰⁵ 同註⁵⁸，p.72

¹⁰⁶ 林山田，《刑法通論 八版》。台北市：林山田發行，台大法學院圖書部經銷，2001年，頁90

¹⁰⁷ 同註¹⁰⁶，頁91

¹⁰⁸ 同註⁵⁵，p.61

這些機構所訓練出來的人員都非常溫馴，不容易出差錯。如果刑罰無法讓犯人步入正途，讓犯人有再度受到懲罰的可能，那麼刑罰就沒有達到教化效果，除非有特別規定，否則刑罰的真正目的不是毀滅，而是教化。

過去的君主專制是絕對的、戲劇性的、陰暗的權力，它能夠將人致於死地，反觀現在，由於針對人口、針對活人的生命權力，由於這個權力的新技術，出現了一種連續的、有學問的權力，它是一種讓人「活著」的權力。君主專制使人死、讓人活；而現在出現了另外一種相反的權力，它反而是使人活，讓人死。傅科認為，西方各國政府權力機構從十八世紀開始，它的權力運作機制發生了重大的變化，主要是指近代國家權力一方面針對個體與個人的身體實行懲戒、監視、規訓，另一方面對整個社會總人口進行調節、協調、管制，進而達到社會整體的平衡運作¹⁰⁹。懲戒與調整這兩大機制系統雖然是不同的，但又是相互連結的。這種狀況嚴重地影響了當代社會濫用權力與違反法制的腐敗狀況，甚至全面地宰制個人與整個社會，當每個人都被監控了，還有誰能夠來監視政府？即使現在社會是民主社會，各個地方都有所謂的立法委員或民意代表，但是這些代表所表現的依然是以自己的黨派為主，而且政府是由民選政黨所組成的，這樣有誰能夠監視政府？

傅科特別強調現代社會在時空方面對於個人身體的控制的全方位性。他還認為，現代監獄對人身的拘禁，不只是為了實現對於人心的控制，它的重點就是為了實現對於個人身體的懲戒、管制與規訓，並且通過對於身體的懲戒過程，造就出一種「聽話又柔順的身體」或馴服的身體，由此完成了對於人的內心世界的控制與規訓。現代社會不但沒有消除對於人身的懲戒與管訓，並且還由於生命權力的誕生與擴大，由於現代法制與規訓規範的相互結合，對於人的身體與精神心態，實現了比以往任何社會更有效得多的雙重懲戒與控制，而且現代規訓社會的產生不但沒有以命令規則取代法律，反而進一步地讓法律在社會生活的各個領域

¹⁰⁹ 同註¹⁰²，頁290

無限地擴張，爲了管制與歸規訓鋪路，如果認爲傅科由於強調管制而否認現代社會法律的存在與腐敗，那是絕對錯誤的，因爲規訓機制只是讓某些集團或權力機構想要達到目的之工具，大多是以命令、規則、規範等來進行，而不是用法律，傅科所要批判的，就是在法律掩護下的規訓機制與技術的不斷膨脹¹¹⁰。真正的法律並不是權力的工具，更不是爲了權力而存在，法律是爲了保障自由，爲了保障所有人的自由而存在。保障每個人擁有到保障的私人生活空間，在這個空間內，有許多事情是別人無法干涉的¹¹¹，在自己的私人領域內進行了解自己，自由不能確保我們擁有特定的機會，它只是可以讓我們有可能根據我們所處的環境去決定做什麼，一個人在多大程度上能夠自行其事。在多大程度上他能夠爲自己確定自己的行爲方式，以及在多大程度上可以根據自己所執著追求的目標，而不是爲了實現別人根據自己的意圖，所設定的強制條件去行動，自由能讓我們自己決定如何利用我們自己發現的機會¹¹²，而不是被強制去做與自己無關的事。要了解，強制就是指一個人的外部條件受到他人的控制，爲了避免更大的惡果，他被迫爲實現他人的目的而工作，而不能按照自己的計劃去做事，而且強制是非常有害的，它能讓你不再是一個能夠進行思考與判斷價值的人，而是成爲一個受人操縱的工具¹¹³。

雖然刑罰系統進行改變，不再有毀滅性刑罰，但是，這一切並未結束，因爲國家機構多了規訓處遇措施，讓刑罰達到特別效果，甚至增加社會利益，而且這些措施正逐漸影響整個社會，個人自由將要受到威脅。規訓活動主要是塑造每個人努力去適應一切的一種權力機制，負責機構監督人們的日常行爲、身份、活動，在表面上沒有多大影響，慢慢地對每個人進行控制與改進，這是一種策略¹¹⁴，而且規訓非常好用，它的特殊之處在於，規訓試著從與複雜群體的關係上來確定能

¹¹⁰ 同註¹⁰²，頁290

¹¹¹ 同註⁷，p.13

¹¹² 同註⁷，p.19

¹¹³ 同註⁷，pp.20-21

¹¹⁴ 同註⁷，p.78

夠符合三個標準的權力策略，首先是以最小的代價來行使權力，再來是讓這種社會權力的效應達到最大強度並且盡可能地擴大這些效應，中間不可有誤與間斷，最後是把權力的這種「經濟」增長與它在其中進行運作的機構產品聯繫起來，同時增強該系統內的所有因素的柔順性與實用性¹¹⁵。

1. 規訓與法律

在傅科的知識考古學、系譜學與權力系譜學的研究中，他不斷地指出當代國家權力機構制度化、法治化與真理科學化的過程，同時也揭發出當代國家本身不斷地濫用權力，不斷地違法，逾越法規，甚至會有觸犯憲法的行為或徵兆。當代西方社會法治化、濫用權力與時常違法的普遍現象，正好是當代社會一體兩面的特徵，具有明顯地詭異性，這種詭異性也正好是西方所謂的，合理地與科學地法治的詭異性本身。當我們說到西方社會中，主體問題是法治問題的中心時，論述與法的技術運作，都是爲了在這種統治所在的地方，進行化約或掩飾兩大因素：一方面就是關於主體的正當化權力，另一方面就是關於服從法律方面的義務。因此，在西方社會中，法治體系與法律審判區域，始終是統治關係與多種形式地臣服計謀的永恆傳動裝置。傅科爲了具體研究與批判當代社會的法律體系與權力和知識之間的關係，他就深入研究監獄制度作爲典型，並且深入批判當代法制與權力和知識之間的關係。傅科說：「我把有關於刑法基礎的問題先放在一邊不管，就是爲了凸顯出經常被歷史學家所忽略掉的那些問題，就是有關懲罰手段與它們的合理性問題，但這並不是說懲罰的基礎問題不重要。」（Foucault, M. 1994:IV, 641）¹¹⁶。

懲罰只是一個工具、手段，無論怎麼改進、改良都無法解決所有社會治安的

¹¹⁵ 同註⁷, p 217

¹¹⁶ 同註¹⁰², 頁 291

問題，所以懲罰不是問題所在，真正的問題是在法律¹¹⁷。法律被誰所用？是否被用來為人民服務？是便民？還是擾民？是否為規訓而服務，甚至是依舊為權力者服務？對於法律與法治的問題，傅科就將這問題與權力、知識和道德之間的複雜關係進行探討。他說：「我們現代社會的合理性的主要特徵，並非國家的憲法，並不是這個作為最冷酷的、冷血無情的憲法，也不是資產階級的個人主義的活躍發展。我們的政治合理性特徵，在我看來，就是如此的事實：所有的個人，都被整合到一個共同體或一個總體的結果，這將導致永遠被推動個體化與這個總體性之間的持續相互關連。由這樣的觀點來看，我們才可以理解為什麼權力與秩序的二律背反能夠容許現代政治的合理性¹¹⁸。」傅科所強調的規訓的程式與技術，同時也指出現代法律功能的科學化、專業化、理性化與現實化。傅科認為，與其賦予法律以權力表現的特權，不如對它所實施的各種限制技術進行加以定位。就從這個意義上來說，傅科對於監獄與懲戒的深入研究，並非輕視或忽視法律，而是為了更深刻地揭發出當代社會法律的特徵¹¹⁹。

要了解當代法律的特徵，可以從規訓的發展模式來看。規訓的模式非常特別，以一種精心計算的強制力來慢慢地通過人體的各個部位，控制著人體，讓人體因此而變的更柔順敏捷，而且這種強制會讓人不知不覺地變成習慣性動作¹²⁰，不僅不會造成反抗，還會讓人服從命令，這些模式在社會運作與生產上有非常大的幫助，因為每個人都自然而然地服務。在十七與十八世紀，規訓就是一般性征服的程式，不過規訓是不同於奴隸制、服義務性服役、勞資關係、戒律等。規訓的目標是要建立一種系統關係，要通過這種系統來讓人體在變得更有用，也更順

¹¹⁷ 這個規訓社會在法律方面的特點，就是明顯地呈現出弔詭與矛盾的現象：它一方面實行司法改革，另一方面又進行著刑法制度的改革，在這兩者之間，往往脫節與相互矛盾的。同註¹⁰²，頁290

¹¹⁸ 同註¹⁰²，頁292

¹¹⁹ 同註¹⁰²，頁293

¹²⁰ 同註⁵⁸，p135

從，甚至因為更順從而變得更有用¹²¹。規訓就是強制在肉體中建立了一種能力增強與加強支配之間的聯繫，這樣不僅可以增加生產與資本，還能讓每個人變得更溫馴。在拿破侖時代就有人想在自己的地方周圍設置一個能夠讓他觀察周圍的所有細微事情的權力系統，甚至想要藉著嚴格的紀律來「完全掌握住這個龐大的機器，任何大小細節都不能脫離他的注意。」為了控制與使用人，在古典時代也出現了對於小細節的仔細觀察與對小事情的政治，隨之而來的是一整套技術、方法、知識、描述、方案與數據，這對未來的權力系統有很大的助益。毫無疑問地，就是從這些細節中產生了現代人道主義意義上的人¹²²。與其毀滅肉體，不如好好地善加利用，不僅讓權力美其名，還能增加社會生產與資源，讓社會秩序能維持下去，這樣權力就免於被反抗，可以安然地繼續運作。

在紀律規訓的操作上，有分配空間、時間控制、層級式監視以及檢查考試等，這些功能是社會上不同機構所有，修道院、學校、軍隊、醫院、工廠等，而這些機構用這些方式來達到自己所要求的目的，沒有對受訓者進行肉體上的傷害性懲罰。當這些機構進行運作時，規訓功能也跟著一起運作，直到結束為止，確保機構整體能穩定地運作。這些有規訓功能的機構需要封閉式空間，標示出一個與眾不同的、自我封閉的場所，這是一種整齊劃一的保護領域。在工廠，隨著生產力的日益集中，獲取最大利益與消除各種不利因素，保護生產資料與工具，控制好勞動力，而且工廠的「封閉」空間原則是是一種更靈活與更精細的方式來利用空間¹²³。首先要依據單元定位方法或分割原則，就是每一個人都有自己的位置，一個位置一個人，這樣就能方便進行監視，可以確定有誰在場不在場，了解在何處安置人員，就能建立起有用聯繫，將其他與此無關的聯繫給斷絕掉，這樣監視者

¹²¹ 同註⁵⁸，p138

¹²² 同註⁵⁸，p141

¹²³ 每個不同的位置構成一個單位，在各個單位之間形成了等級的區別，人們是在一種分類中的位置，線與行的交點，可以被連續地通過每個間隔。規訓是一個等級排列藝術，一種改變安排的技術。規訓藉由定位來區別對待各個不同的肉體，這種定位並非給它們一個固定的位置，而是讓它們在一個關係網絡中進行分布與循環。同註⁵⁸，p145

就能方便在任何時刻與地點監督工作人員的表現，給他們進行評估與裁決，統計員工們的性質與功過。所以這是一種爲了了解、駕馭與使用的程序，規訓能夠組織一個可分析的空間¹²⁴。除了可以方便監督外，最重要的是增加生產進度，一方面要根據生產的階段或基本運作，另一方面要根據各個不同生產過程將進行生產的人員們分開，讓勞動過程能較明顯地呈現出來。勞動能力與每一個工人聯繫起來，由於勞動能力是以一種完全可見的方式分散在每個人身上，所以它在各個單位中都可以被分解成獨立單位。在大工業剛起步時，在區分所有工人的生產過程背後，可以發現片面化的勞動力，而規訓空間的分配往往成爲勞動力與生產過程的保障。規訓(紀律)一方面依然強制遵守規章與尊重上級，防止竊盜與其他損失的方法，另一方面也提高各種能力、速度、產量，從而增加利潤，它可以對人的行爲施加一種道德影響¹²⁵。

在軍隊，非常講求紀律，因爲軍隊的從在關係著國家的安危，它的功能是抵禦外患，甚至是維持社會秩序。對軍人的訓練，時間表的安排特別嚴謹，在行爲的時間規定上，從一種衡量或強調姿勢的命令，過渡到一種約束姿勢或持續不變的網絡系統。一種有關行爲的解剖圖表被鮮明地描述出來，配合時間進行。行動被分解成各種因素，人體身上的四肢與關節位置都被確定下來，在每個動作的方向、作用與時間都有規定，而且有時間滲透進肉體，各種精心策劃的權力控制也跟著滲透進去。規訓不只是教導或將一系列的特殊姿勢加在人體上，還要造成了一種姿勢與全身位置之間的最佳聯繫，而這就是效率與速度的條件。正確地使用身體就可能正確地使用時間空間，而且所有部位都在進行運作或非常有用途，身體要配合上級所要求的行動。一個訓練有素的身體可以作上級所規定的姿勢，甚至是最細微的動作¹²⁶，而且紀律能夠增強每一個人的技能，協調這些技能，提高軍隊運動能力，增強火力，擴大進攻面又不減弱攻擊強度，增加抵抗力等。軍隊

¹²⁴ 同註 ⁵⁸, p143

¹²⁵ 同註 ⁵⁸, p209

¹²⁶ 同註 ⁵⁸, p152

的規訓機制可以讓一個人被訓練成聽話的機器，在成為新的權力機制的目標時，肉體的現呈造成新的知識形成，這是一種操縱的肉體，而不是理論的肉體；是一種被權威操縱的肉體，不是充滿著動物精神的肉體；是一種受到有益訓練的肉體，而不是理性機器的肉體¹²⁷。除此之外，個別的肉體經過訓練後還不夠，如果要達到效果，必須要將這些力量組織起來，畢竟打仗不是一個人的事。接下來就是建造一種機制，應該能夠通過各個基本構成因素的協調組合而達到最大效果，規訓不再只是一種分散肉體，從肉體中榨取時間與累積時間的藝術，而是將單獨個別的力量組織起來，期待獲得一種高效率的機制¹²⁸。

規訓不只是運用紀律對進行人改造，它也創造了在建築方面具有實用功能的、等級空間的體系，這種空間既提供了固定的位置，也符合內部循環移動。這種空間劃分出各個部份，建立了運作上的聯繫，標示出場所的位置與價值，不僅確保了每個人的服從，也保證了一種時間與姿勢的最佳使用，它們是現實與理念的混合空間，在軍隊中最為明顯。雖然學校或修道院也有這樣的措施，但是沒有軍隊嚴重，規訓的重要功能大致是在於時間表、考試檢查(examination)、層級監視(hierarchical observation)、規範化裁決(normalization judgment)，以及建築物的空間分配。因為這種空間支配著建築物、房屋、傢俱的設置，所以這是現實的，因為這種空間體現了種種關於特點、評價與等級的安排，所以是理念的。因為使用了這一系列的征服技術與剝削方法，形成了一種關於光線與可見物的模糊藝術就靜悄悄地醞釀起來，而且是一種關於人的新知識，這種結合光學與力學的內在監視型建築物逐漸誕生了。一個建築物不再只是為了被人觀賞或是為了觀看外面的空間，而是為了方便對內部進行清晰而細緻的監制，將所有人的一舉一動都能清楚地顯示在眼前。一棟建築物應該可以改造人，對居住者發生作用，有助於控

¹²⁷ 同註⁵⁸, p154

¹²⁸ 同註⁵⁸, p162

制他們的行爲，對他們恰當地發揮權力的影響，有助於了解他們，並改變他們¹²⁹。這種建築物在使個人行爲不斷地被對象化，這在被細緻劃分的過程中是次要的，也是絕對的。規訓機構的重點放在「看」或「視」，否則無法做任何事，更不用說將對象進行改造，先監督再控制，所以該機構內就暗藏著一種類似顯微鏡的控制機制用來觀察行爲，這些機構所創造的精細分工部門，正圍繞著所有人形成了一個觀察、紀錄與訓練的機構。完美的規訓機構應該能讓一切都一目了然。由於生產機制日益擴大與複雜，工人數量增多，勞動分工細密，監視就變得更加必要，也更加困難，它原來是生產過程的一部分，現在變成了一項專門功能，與整個生產過程並行¹³⁰，權力能夠生產，它生產現實，生產對象的領域與真理的儀式，個人從他身上所獲得的知識都屬於這種生產，這一切都是戰術的其中之一。

戰術是人員的空間安排，分類就是生物的秩序空間，經濟表就是財富的有規律運動。除了空間規劃以外，時間也是非長重要的，浪費時間被認為是一種道德犯罪，也是一種經濟犯罪，時間表就是要用來消除這種犯罪的，而規訓的功能正好可以安排一種積極的機制，提出一種在理論上可以不斷地強化使用的原則，更確切地說，是在有限時間內進行榨取而不是使用。這就意味著人們應該盡力去強化使用每一個短暫時刻，就好像每一片刻的時間都是用不完的。這似乎要通過一種更細緻的內在安排，人們就能逼近一個讓人保持最高速與最大效率的理想極限¹³¹。分散的時間被累積起來，這樣才能夠產生一種獲益，並且將可能溜掉的時間得到控制，權力被明確地直接用於時間，權力保證了對時間的控制與使用。它被用來更經濟地利用人生的時間，通過一種有用的形式來累積時間，並且通過以這種方法來安排時間的中介行使統治的權力。操練變成是有關肉體與時間的政治技術中的一個因素，藉由這個因素，社會中的每個人就懂得分秒必爭，不斷地在進行生產，時間就是金錢。

¹²⁹ 同註⁵⁸，p173

¹³⁰ 同註⁵⁸，p175

¹³¹ 同註⁵⁸，p154

思想史的研究者往往認為十八世紀的哲學家與法學家創造了一個理想的完美社會，同時也有一個理想的軍事社會，對空間與時間的使用，這個社會就像一個大機器一樣不斷地運作，社會裡的每一個人彷彿都是為了生產而生活，工作是生活的一部分，不是全部，當工作佔滿生活的全部時，生命的基本指標不是自然狀態，而只是一部機器中精心附設的齒輪，這不是原初的社會契約所想的那樣理想，反而是不斷的進行強制，也不是基本權利，而是不斷改進的訓練方式，不是普遍意志，而是自動的順從¹³²，所有的理想都只是一個謊言，權力與知識不僅個工具，還是一套將人變成工具的工具。各種紀律就是用一些細小技術發明的組合，這些技術通過降低不便之處來增加群體功能，為了讓群體變得更有用，就必須用權力來控制他們，這種可以讓人群變得有用的技術同時也促進了資本的累積¹³³，這樣就有用不盡的資源提供社會運作，甚至是權力運作。

傅科將法律看成是整個社會權力機制建構的一個零件。他說，統治權與懲戒，統治權的法律、立法與懲戒機器，完全是我們社會中整體權力機制建構的兩個零件¹³⁴。所謂的法律，永遠都是統治權的法律，因為所有的法律如果不停留在它們的口頭或書面的論述上，而是考慮到它們的實行及其各種具體程式的話，這一切都是為了維持與鞏固一定的統治秩序¹³⁵。他認為，通常的法律理論，只是從個人與社會的相互關係，強調一切法律基本上都是具有個人自願默認的契約性質，而具體的紀律構成了形式上與法律上自由的基礎，契約可以被看作是法律與政治權力的理念基礎，這也造就後來的全景敞視主義是具有普遍性的強制技術，

¹³² 同註⁵⁸，p169

¹³³ 同註⁵⁸，p219

¹³⁴ 同註¹⁰²，294頁

¹³⁵ 司法刑罰的基本功能不是考慮一系列可觀察現象，而是訴諸於必須記住的法律與條文，它不是區分每個人，而是根據一些普遍範疇來確定行爲；不是排列等級，只是玩弄允許與禁止的二元對立；不是加以統一，而是對罪名做出輕鬆簡單的劃分。規訓機制掩藏著一種「規範處分」(penalty of the norm)，就其原則與功用來說，它不能劃歸於法律刑罰。同註⁵⁸，p183

不斷地在深層內影響著社會的法律結構。「啓蒙運動」發現了自由權利，也發明了紀律¹³⁶。紀律應該被視為一種反法律，它具有引進無法克服的不對稱性與排斥相互性的作用。這是因為紀律在民眾之間造成了一種「私人」聯繫，這是一種強制關係，完全不同於契約上的義務。紀律的實施方式，所調動的機制，一群人受到另一群人無法改變的支配，永遠屬於一方的「過剩」權力，在共同的規章面前不同的「合作者」的不平等地位，這一切都讓規訓聯繫區別於契約聯繫，並且讓契約聯繫從具有一種規訓機制的內容開始起，就可能受到系統的扭曲。這種機制的維持、強化與擴大權力的不對稱性，已經破壞了法律所劃定的界限¹³⁷。

傅科的法律觀，在批判上述傳統法律理論時，並不否認法律除了為了建構統治權服務之外，還承擔起協調整個社會與協調個人與個人之間的人際關係的功能。任何時代與任何社會都不可能實現絕對的正義，因為一種正義始終都必須對自身進行自我批判，這就好像一個社會必須靠它對自身與制度進行不間斷的批判一樣。社會永遠不可能達到完美，人永遠不可能達到真理，我們只能不斷地在現實生活中學習與改善自己，讓自己越來越好，否則就是讓自己越來越壞，無論最後結果如何，終究是自己接受最後的結果。

2. 隔離(The Isolation)

醫院必須要有空間上的限制與分配，目的是為了隔離與監視，這樣才能維持好醫院內的秩序。醫院可說是集當地社區甚至是其他社區的病毒病菌所在地，大多數的病人都會集中醫院內，是集生病與死亡之所在，一間大醫院就是一間大毒窟，如果一不小心，醫生也會生病，權力者就不在了。為了確定權力長期運作，空間上的安排非長重要，避免病毒傳染。如果一間醫院無法控制病情，不僅會造成病人死亡，嚴重的話整間醫院的人都會傳染，甚至擴散到整個社會。秩序的功

¹³⁶ 同註⁵⁸, p222

¹³⁷ 同註⁵⁸, p223

能就在於清理各種混亂，當肉體混雜在一起時，疾病就會傳播開來，當恐懼與死亡壓倒了禁令時，罪惡就會滋長。秩序藉由一種無所不在、無所不知的權力，規定了每個人的位置、肉體、病情、死亡與幸福，那種權力有規律地與連續地自我分權，最後能決定一個人。

隔離有分兩種，一種是完全隔離於社會之外，就是驅逐。驅逐在過去是完全將病人給驅逐至平常人所生活的社會之外，任他自生自滅，一般來說，被驅逐的病人都是當時社會無法治療的藥石無靈者。而暫時的隔離則是所有人被限制在特定區域內，在沒有允許下無法移動出該區域外，這種隔離都發生在有瘟疫的城市。瘟疫期間不是集體的狂歡節，而是嚴格的隔離，這樣法律不會遭受踐踏¹³⁸。瘟疫的引起，就產生要求藉由複雜的劃分、個人化的分配、深入地組織監視與控制來實現權力的強化與網絡化。在古代，癲瘋病人被捲進一種排斥的實踐、放逐與封閉，他們被遺棄在一片未知數的混沌之中，等待毀滅，而放逐癲瘋病人與制止瘟疫是不相同的，前者是一個同病相憐的共同體，後者是一個被規訓的社會，在行使統治權力、控制人際關係，以及清理混雜有害人員方面，兩者的方式不同。

因為瘟疫而產生的隔離措施，給了後世人靈感，這種措施可以讓權力與法律能夠完全順利運作，爲了看到完備的規訓方法發揮作用的情形，統治者設想了瘟疫狀態，而瘟疫代表了所有混亂無秩序的狀態¹³⁹，每個人都是被觀察的被隔離者。所有實行對個人的控制的權力機構都會依照雙重模式運作，一方面是二元劃分與標上記號，像有害與無害、正常與反常、瘋狂與健全等，另一方面是強制安排，有區別的分配，像他是誰、應該在哪裡、如何被描述、如何被辨認等，並且出現一系列度量標準、監視與矯正個案的技術與制度。這種規訓與監控的技術與制度被發揮在建築設計上，一種全景敞視建築(panopticon)就誕生了

¹³⁸ 同註⁵⁸, p197

¹³⁹ 同註⁵⁸, p198

英國功利主義者邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）提出一個原則：權力應該是可見的卻是難以確知的，而全景敞視建築是一種看與被看的二元機制，並且讓權力與知識展現力量，讓兩者同時進行，在權力得以施展的事物表面上，知識發現了新的認識對象，知識的形成與權力的增強有規律地相互促進，形成一個良性的循環，在這一點上，紀律就能跨越「技術性」門檻。該建築是一種在安置肉體、根據相互關係所分配的人員、按照體系與等級所組織的人員、安排權力中心點，確定施行權力。這些技術可以應用在醫院、工廠、學校與監獄中，最好是整個社會，只要是與一群人有關係，並且要給每個人規定一項任務或某種特殊的行為方式時，就可以使用這種無所不知的全景敞視模式¹⁴⁰。權力的施展不是一種從外部加入它所介入的沉重壓制因素，而是巧妙地體現在它們之中，通過增加自己的接觸點來增加它們的效能，全景敞視機制是一種能讓權力關係在一種職能中發揮功能，使得一種職能通過這些權力關係發揮功能的方式¹⁴¹。

全景敞視機構是一棟透明建築，裡面的權力運作可以接受到對社會監視所造成的權力強化，而且不會有蛻變成暴力政治的危機。雖然這麼做是為了讓權力可以更經濟有效，但是它這樣做不是為了權力本身，也不是為了直接拯救被威脅的社會，它的目的是為了加強社會力量，增加生產、發展經濟、傳播教育、提高公共道德水準，為了達到這個理想，整個社會就應該是一座全景敞視建築。這種建築是能夠揭發、記錄、區分與比較的手段¹⁴²。邊沁想要將這種建築變成一個網絡機制，不受任何限制，時時刻刻都在警戒中，沒有任何時空的中斷而遍及整個社會。全景敞視主義的規訓機制是一種讓權力運作變得更輕便、迅速、有效來改善權力運作的功能機制，一種為了實現某種理想社會而進行巧妙地強制的設計¹⁴³。

¹⁴⁰ 同註⁵⁸，pp.204-205

¹⁴¹ 同註⁵⁸，p206

¹⁴² 同註⁵⁸，p208

¹⁴³ 同註⁵⁸，p.209

第四節 人道

理性思想的興起，讓當時的司法系統有所進展，逐漸擺脫掉過去君權控制一切的情形，逐漸顯現出司法獨立的色彩，不過這需要經過一段時間的發展。理性思想的出現，在學術上固然是一種進步，並使得法律得以獨樹一幟，除了逐漸擺脫君權控制並且逐漸朝法治國思想發展，但是他們卻忽略了每一個人的理性不同，不同階級有不同形式的生活方式，而且這使得犯罪的定義與處遇措施的規定難以明確，仍然會有許多人在無意中違法，因為他們只知道要如何生活。法律之所以重要在於它能讓人活得更好，在避免發生不必要的紛爭，維持好社會秩序，法律應該是生活的輔助品，而不是生活的絆腳石。

違法行為從古代到現在依然存在著，而且是不分階級的，就連君主也在違法，因為他仗著自己有無限權力，才敢膽大妄為，而民眾則是不斷地進行非法活動，君主與民眾就以最明顯的方式匯集在一起，嚴格說起來，每一個人都在違法，只是輕重程度不同，而懲罰都是施用在嚴重犯罪者身上。新刑法雖然讓法律條文變得更明確清晰，明顯地減少了專制的現象，並且獲得了關於懲罰權力的更為普遍一致的看法，但是這樣的立法之所以能夠維持下去，實際上是依靠著過去非法活動的行為與傳統結構所產生變化，以及過去無情地使用暴力來維持對它們所做的新調整。任何一種刑法制度都是一種有區別性地管理非法活動的機制，而不是在於完全銷毀非法活動的機制¹⁴⁴。沒有人能夠對犯罪下完整的定義，更不可能完全消滅犯罪，沒有人是完美的，甚至是真理，最重要的讓每個人都能夠活下去。

所有人不應該從罪行的角度，而是應該從防止錯誤行為重演的角度來決定一種刑罰，我們應該考慮的是如何避免未來的混亂，不是考慮過去的罪行，因為那

¹⁴⁴ 同註⁵⁸, p.86

以成事實，沒有辦法改變，最重要的是避免再發生。最好能讓作惡者不會有再犯的慾望，並且可以預防仿倣者，這是懲罰的效果。懲罰是一種製造效果的藝術，人們不應該用大量的懲罰來對付大量的犯罪，應該要根據犯罪的效果來對應懲罰的效果，懲罰是爲了對應未來，至少有一種防止的功能，這些說法在許多世紀裡一直是想要對懲罰產生預防效果，現在的預防不僅是懲罰經濟學的原則，也是懲罰的恰當比例原則的趨勢¹⁴⁵。

人道的原則是一種精心計算的懲罰經濟學，但是這些原則也引起了權力運用的變化，不再像過去那樣運用肉體與公開處決的方式，製造過度痛苦與公開羞辱的儀式遊戲，而是運用精神，也就是運用在所有人腦海中沉靜地，同時是必然地與明顯地傳播著觀念與符號的遊戲。根據懲罰排定的違法行爲，爲了讓懲罰與犯罪相稱的最佳方式。如果說這是正義的勝利，那麼這也是自由的勝利，因爲刑罰不再出自立法者的意志，而是出於事物的本性，再也沒有公然殘害人的事情發生了¹⁴⁶。

在一場實力較量中不再用恐怖來反對恐怖，這種機制不再是報復，而是運用符號來了解對象與事物的來龍去脈，要讓人了解，懲罰是有理由的。在懲罰戲碼中需要建立的是一種能夠被感官直接領悟的、可以做爲一種簡單計算的基礎關係，也就是一種合理的懲罰美學。懲罰是爲了犯罪而來，法律所顯現的是一種事物的必然性、因果關係，權力在運作時應該隱藏在自然的溫和力量背後，不再像過去那樣的暴力。這種符號系統應該是干預暴力機制，而不是製造更嚴重的暴力，減少人們對犯罪的慾望，增加人們讓懲罰變得可怕的興趣，讓人們的慾望與興趣的強弱狀況發生變化，因爲暴力的權力不再發生，這使得有關刑罰與傷害的觀念勝於有關犯罪與興趣的觀念。弱化的作用反而導致犯罪產生利益與興趣，惡

¹⁴⁵ 同註⁵⁸, p90

¹⁴⁶ 同註⁵⁸, p105

劣的情慾要用良好的習慣來改善，一種力量只能用另一種力量來對抗，最好是用情感的力量，而不是暴力。讓驅使罪犯去犯罪的力量去反對自己，讓興趣產生分裂，利用興趣來把刑罰變成可怕的東西。懲罰不光是施展於肉體上，還要施加在心靈上，否則懲罰只是一時的，犯罪行為依然會再發生。

懲罰不再只是一種肉體上的痛苦，更不是毀滅，而是一種心靈上的改造，讓犯人擁有新的觀念，讓他了解生命與權利的真實義，並且珍惜之，並且了解到每個人都有生命，每個人都有權利。重新培養犯人這些情感，當人們在開始教育他時必須從個人的好處著手，向他證明，他所喪失的是任意支配自己的權利與自由，這樣他才會尊重其他人。能讓犯人改變錯誤的行為就能避免讓違法行為發生，懲罰才是達到效果，懲罰是對應違法行為。懲罰應該由法律明確地固定下來，因為它是由所有人制定的，不分軒輊的，但是它的內部機制應該是靈活的。刑罰是一種關於符號、利益與時間的機制，但是，犯人只是懲罰的一個目標，因為懲罰還要針對其他人，也就是潛在犯罪者，達到警惕的效果。刑罰應該是讓所有人接受，讓這種真實意義在公民的頭腦中取代犯罪的虛假利益¹⁴⁷。

要讓每個人都知道，懲罰不只是理所當然的，也是符合個人利益的，同時也要讓每一個人都在懲罰中看到對自己的好處，不應該再有過去那樣明顯而毫無作用的酷刑，也不要再有秘密審判的刑罰。懲罰應該被視為罪犯對每個同胞的補償，因為犯罪傷害了大家。刑罰經常公之於眾，可以帶來一般與特殊活動的公共利益。與其毀滅他們，不如給他們機會贖罪，利用他們的身體來為大眾服務不是更好？在過去，犯人的肉體是國王的財產，君主可以在上面留下自己的符號與權力。現在，犯人是社會的財產，對大眾有益的對象。公益勞動有兩個含意，一個是懲罰犯人的集體利益，另一個是懲罰的可見性與可證實性。在公共場所或大馬

¹⁴⁷ 同註⁵⁸, p106

路上，犯人是集利益與意義作用於一身，人們所見到的是犯人在為每一個人服務，同時犯人也將犯罪與懲罰符號靜悄悄地進入每個人的腦海裡¹⁴⁸。懲罰的每個因素都應該能夠揭示與重申罪行，使人想起法律，顯示懲罰的必要性與適度性。關於懲罰的宣傳不應該具有感官上的恐怖效果，應該是讓人警惕與學習的對象。

「教養所」(reformatory)是一種未來面向的機制，它的宗旨不是在於消除罪行，更不是要毀滅帶有犯行的對象，而是在於教化與改造犯人的行為，要防止他們的犯罪行為重演。人們實施懲罰，不是為了消除罪行，而是為了改造實際的或潛在的罪犯。犯罪行為無法永遠根除，但是能夠降低其發生的可能性，在行為發生之前就要加強教育與教養，而懲罰應該伴有某種教養措施。無論是在時間方面，還是在性質上、在強度上與實施的方法上，懲罰都應該根據每個犯人的各個特點以及他們對其他人的危害性來加以調節，刑罰體系應該包容關於個人的各種變量的考慮，並且隨著不同情形靈活轉變¹⁴⁹。懲罰，除了要有轉變性考量之外，還要符合法律明確性原則，如果在法典中不明確地區分懲罰與秘密懲罰，或是在行使懲罰權力不符合標準時，以及帶有不明確性，所使用的手段沒有受到控制，那麼這就會影響整個改革的戰略。在這樣情況下進行判決，就會讓人聯想到舊制度中的那種權力，實施懲罰時就可能會回過去那樣地有君主專制的味道。

¹⁴⁸ 同註 42 p108

¹⁴⁹ 同註 42 p125

第五節 監控

監獄這個執行刑罰的場所也是觀察受罰者的場所，所以它有兩種功能，監視與控制。”

面對犯罪行爲，懲罰就因應而生，而監獄是最佳實施地點，特別是現代社會。隨著時代與機制的進步，監獄內部也改善許多，除了對待犯人有所改善，連內部的監控與規訓功能也有所改善，其實社會也有這樣的功能，這在傅科的《規訓與懲罰》中的有提到，現代監獄系統無所不在，整個社會就是一個大型監獄，像是軍營、工廠、機關、學校、醫院，都充滿著監控與規訓。爲了讓社會秩序更穩定，甚至提高經濟生產，故監獄存在的目的不只是懲罰，還在於訓練犯人，增加社會生產效果。如果說這樣的方式是爲了讓受刑者在未來能夠在社會上謀生，不如說是把這群受刑人訓練成符合社會要求的一個零件，讓社會這個大機器可以順利運作，不僅不會造成困擾，還可以增加運作的效率，就如像學校爲何要有規定或要求學生，目的就是要他們在社會上能不造成困擾，甚至有所作爲，其他的就更不用說了。

監獄發展越來越好，漸漸地重視系統與規劃，目的是爲了讓犯罪受刑人在監獄內能變得溫馴一點，並且讓他們知道在任何時刻都有人監視著。現代的監督系統發展有四項基本原則：(1)空間分佈的藝術(法網恢恢，疏而不漏)，(2)適當的行爲控制(監督程式化)，(3)日常訓練(按照日程表監督)，(4)力量的重新組合(把個人融合於集體)。而且懲罰的範圍可以無所不包，有因爲時間而懲罰，有因行爲而懲罰，有因說話而懲罰，有因效果而懲罰，目的是爲了加強控制。之所以會有這一系列的控制方式，傅科認爲這是取自於基督教式的權力模式¹⁵⁰。被統治者或被監控者是「羊群」，而統治者或監控者就是「羊群」的導引者或管教者，又

¹⁵⁰ 同註⁵⁸, p187

是處分者或懲罰者，他是最高權威，又是「施恩者」或「救世主」。這樣的權力模式還有四個特點：第一、它的目的在保障將每個人從另一個世界「拯救」出來。第二、它不只是發出命令與指令，還時刻要準備那些被「拯救」者而做犧牲，就是隨時改變制度或策略，但是其終旨始終不離控制。第三、它不只是關心被統治者的命運，還關心其中的個人，對個人的生命歷程負責，時時刻刻都在關心他們，這就會讓那群被統治者認為統治者所作的決定都是為他們好的，間接控制。第四、它的統治方式就是要了解與掌握每個人的心靈深處的一切思想活動為基礎，這就是跟權力跟知識的關係，只要有知識就有權力去控制。

監獄可以說是有許多內容在的建築物，從外到內都有特別的說明。從外部看起來就如同一座城堡，而且沒有生命氣息可言，事實上，裡面大部分是什麼樣的人就不用多說了。監獄內部所囚禁的，大部分都是因為觸犯社會（法律）的關係，所以他們必須犧牲掉自由，並且在內部進行著訓練與工作，期望用這些方法對社會有所貢獻，進而取代過去的不人道。因為自由是任何人所渴望的，故一旦被剝奪，就如同受到極大的痛苦¹⁵¹。除了在自由上的限制之外，監獄內部也會安排許多行程，讓受刑人每天都有做不完的工作，目的是為了利用這些大量的人力資源來增加生產¹⁵²。但是，他們與社會上的工人有些不同之處，就是那些受刑人在工作時候，身上會有鐐銬，特別是在外出工作的時候¹⁵³。監獄除了限制自由與工作之外，由於受刑人也有刑期服完的時候，所以社會也希望這些人能在服刑的期間，自己擁有一技之長¹⁵⁴，不然整天在監獄內吃飯、休息與工作，就好像在養一隻懶蟲，沒有學到任何東西，而且這也違背了監獄的內在效果，故慢慢地便增加了一些技術上的發展，讓受刑人除了工作，還能擁有生存的技能，這樣也能符合社會要求。

¹⁵¹ 把這種人置於眾目睽睽之下，剝奪其自由，強迫他用自己的餘生來彌補他給社會造成的損失，其警戒作用比死刑更明顯。同註⁵⁸，p109

¹⁵² 權力的完整應該傾向於使權力本身不必進行實際運作…建築機制應該是一台創造與維繫權力關係的機器，而這台機器將獨立於操作者而自行運轉；簡單地說，…監禁者勢必捲入他們自身所支撐的權力局勢之中。同註⁵⁸，p.201.

¹⁵³ 絕望與時間能夠銷蝕鋼鐵的鐐銬，卻無力反抗思想上的習慣性結合，而使之變得更緊密。帝國就在他們的大腦軟纖維組織內，建立了不可動搖之合理基礎。同註⁵⁸，p102

¹⁵⁴ 應該使那種衣食無著的人產生通過工作使自己獲得溫飽的願望，在「監督與規訓」的過程中給他們提供衣食。在某種意義上，他是被強制的，接著就會被利益所誘惑。他的道德受到矯正，也開始習慣於工作，因為他儲蓄了一筆錢而渴望獲得釋放，而且他還學會了一技之長，這將保證他不再冒任何風險而獲得溫飽。同註⁵⁸，p121

軍營、工廠、學校、醫院、公私立機關等，這些與監獄都有同樣的特色，就是內部都強調著紀律與訓練，紀律是爲了使得內部能夠有系統的運作，並且在一定的限制空間內有良好的效果。如果沒有任何限制（紀律）與有效的控制，內部就會很容易呈現脆弱的狀態，甚至內部會分崩離析而瓦解，因爲社會如果要有效的發展或進步，首先是要放棄個人的自由，再來便是服從。重要的是，紀律必須要有完好的系統，才可能會有好的效果。紀律有種神奇的效果，它可以使人呈現一種有理性的行爲狀態，並且可以將許多事情完成，這也可以說是一種肢體上的藝術，因爲這表現著人類理性的一面，從古到今都是一樣的¹⁵⁵。訓練則是爲了使得在其內部的人，能夠藉由限制與要求的命令下，盡自己應該盡的義務，也就是說要盡責。如果沒有盡責，那所有的訓練算是白費，因爲這些訓練完全被個人的感性所決定了，沒有受到理性的命令下，訓練等於是不存在的。

監獄要有一種功能，一種無形的壓力。這種壓力可讓受刑人能感覺到監獄給他們帶來敬畏，因爲在獨處的時候，都可以感覺到有一對無形的眼睛正在監視著他們，讓其行爲無所遁形，也使其不敢有偏差行爲的出現。這就如英國思想家邊沁在 1791 年所設計的全景敞視建築功能，在監獄的正中央設立一座高塔，受刑人看不到裡面，但是裡面的監控者卻可以監視著受刑人的一切舉動¹⁵⁶。這種監控的權力也是社會所給予的，爲的就是要讓監獄能發揮監視的效果。權力的效能是有它的強制力，在某種意義上，可以轉向至其他一個方面，也就是它的應用外表上。隸屬於這個可見的領域，並且有意識到這一點的人要承擔起實施權力壓制的責任，他將這種壓制自動地施加於自己身上。他在權力關係中同時扮演兩個角色，從而把這種權力關係銘刻在自己身上。他成爲征服自己的本源。因此，外在權力可以拋棄其物理重力，而趨向於非肉體性¹⁵⁷。另外，說到全景敞視建築，由於被認爲其內容豐富，故它便成爲大多數監獄設計方案的建築學綱領，因爲它最直接地體現了「磚石紀律的智慧」。它能最直接地根據最近的人道主義法點與教

¹⁵⁵ 這種紀律的歷史環境是當時產生了一種人體藝術，其目標不是增加人體的技能，也不是強化對人體的征服，而是建立一種關係，要通過這種機制本身來使人體在變得更有用時也變得更順從，或者因更順從而變得更有用。當時正在形成一種強制人身的政策，一種對人身的各種因素、姿勢與行爲的精心操縱。同註⁵⁸, p137

¹⁵⁶ 權力應該是可見的但又是無法確知的。所謂「可見」是指被囚者應不斷地目賭窺視著他的中心瞭望台的高大輪廓。所謂「無法確知的」是指被囚禁者應該在任何時刻都不知道自己是否被窺視著。同註⁵⁸, p201

¹⁵⁷ 同註⁵⁸, p202

養理論來安排空間。因此，不管是相關當局還是建築師，都想了解監獄究竟將依據溫和的刑罰原則，還是依據一種改造犯人的制度來設計。由於立法正逐漸接觸到民眾陋習的根源，法律已經變成將能復興美德的本源¹⁵⁸。

監獄的功能再怎麼好也是有限，而且這種建築代表一個地方的治安程度，一個地區有監獄並不是光明的事，況且監獄內部一直存在著人滿為患的問題，如果監獄真的知識份子想的那麼理想，並且設計完美，那麼監獄只會越來越少，或者是只維持固定的數量，監獄的問題我們大概能意識到，知道當它沒有效的時候會有多危險，但是人們無法「想像」到要如何取代它，這是一種讓人厭惡的解決辦法，但是人們似乎又不能沒有它，因為我們已經習慣並且依賴它，希望藉著這棟建築將犯人與社會格離，而且它又是刑法的一部分。監禁為什麼會成為典型的刑法？因為失去自由對所有人來說都是同樣重要的。監禁與罰金刑不同，監禁是一種「平等」的懲罰，而且監禁是最明顯清晰、最簡單、最公平的刑罰，它能夠用時間來量化刑罰¹⁵⁹，它的優點在於計算正確，最重要的是達到理想效果。監禁時間的長短不應該是犯罪的「交換代價」的標準，它應該要根據犯人在監禁期間的成效轉變來做調整，也就是有假釋的機會。計算恰當的刑罰期限不只是應該根據犯罪行為與環境，還應該要根據刑罰實際的作用。雖然刑罰是一種法律上的決定，但是它應該有獨立的機制，判決前是法院決定犯人的刑期，判決後則是由監獄方面來處理，所以監獄的管理、狀況與嚴厲程度都應該屬於一種在產生刑罰效果的機構中監督這種機制。這是一整套獎勵制度，它不只是能讓犯人遵守監獄規章，而且應該能讓監獄有效地影響犯人¹⁶⁰。

¹⁵⁸ 同註⁵⁸，p.248

¹⁵⁹ 同註⁵⁸，p.231

¹⁶⁰ 同註⁵⁸，p.245

第六節：問題的根源

理想的監獄是要達到改邪歸正的效果，將犯人訓練成有如軍人般的服從命令、遵守秩序、有如學生般的純真好學與明是非、有如工廠內的工人一樣能夠從事勞動的工作¹⁶¹，讓他們的心靈有如大病初癒的病患，能夠重新適應社會，但是能否被社會所接受，還是個問號。有以上這些能力的受刑人，期滿出獄後幾乎是脫胎換骨的社會人，但只是理想，能否做到還是另一回事？因為監獄本身也是有許多問題存在，它並非降低犯罪率的萬靈丹(prisons do not diminish the crime rate)。

在犯罪率大的國家，監獄必定是不夠用，而且監獄內的資源有限制，社會不可能會將大部分的資源提供給他們不歡迎的對象，在社會主義國家，或共產主義國家更是如此，例如：在俄羅斯的 Kresty 一座只能收容 3300 個人的收容所，但是在受刑人逐漸增加的情形下，一座收容所卻被擠下 6000 到 6500 多人。最嚴重的是衛生條件，如果衛生條件差，一間牢房內的受刑人可能會全體受到疾病的感染，例如：

在瑞典的報紙 Dagens Nyheter(1999 年 8 月 8 日)提到：一年有三十萬的俄羅斯受刑人被釋放，大約有十萬個人帶有多元變種的結核病，如果我們計算每一個人都有感染其他 20 個人的可能性的話，那麼俄羅斯在十年內會有兩百萬個這種結核病的個案¹⁶²。

受到感染的受刑人也會拒絕接受治療，原因是他們想要藉著這種感染病來保護自己，免得被有性變態的受刑人所騷擾。除了這些原因之外，還會發展出「監獄次文化」出現，為了避免成為官方體系的奴隸，甚至被同仁所排擠。總而言之，在過度擁擠的監獄內，很難達到正面的效果，因為當內部的人數到底一定的程度時，自然就會形成一個團體，而這個團體內每個人都會反社會或違法者，故大部分的人仍然會排斥法律與規訓，再說過多的人會使得資源變得有限，特別是在貧窮的國家。監獄若要達到效果，最基本的就是要將受監禁的人數控制好，監獄若有控制好人數，資源才能發會效果，監獄也能展現它所應該有的功能¹⁶³，但是這

¹⁶¹ 勞動使犯人能夠自給，同時也把盜賊變成了柔順的工人。這就是給犯人勞動付酬的功利所在。它把「道德的」工資形式做為犯人生存條件加於犯人。工資灌輸著對工作的熱愛與習慣。工資使得這些不懂「我的」與「你的」的區別的惡人有了私有財產觀念，就是「人們靠著自己的汗水掙來的東西」的觀念。(Danjou,《工廠報》，210~211；第六年，第二期，1845 年 11 月) 同註⁵⁸, p.243

¹⁶² Nils Christie,《犯罪控制—工業時代的來臨》，許華孚譯。(台北市：一品文化出版，2004 年)，89 頁

¹⁶³ 監獄應該被設計成本身能夠消除由於將不同的犯人集中在同一個地方所產生的有害後果，能夠消除陰謀與造反，防止

些問題似乎還是在社會上。

如果犯罪率的升高，而使得受刑人大增，那麼社會與法律在面對犯罪這個問題時，除了要有良好的對策之外，還要想一下是否哪裡出問題。治安的問題並不是說有監獄就足夠了，畢竟功能(權力)有限，而且事實證明了監獄並沒有降低犯罪率。監獄只處理判決後的受刑人，並且教化他們，而不是決定整個社會的犯罪問題，況且有部分的監獄不但沒有放出改造好的犯人，反而將他們散佈到居民之間，監獄無法解決所有治安的問題。監獄只是處置犯人的機構，監獄裡面關有許多社會的犯罪者，但是社會有許多犯罪者沒有被關進監獄，也不可能全部關進監獄，如果真的能夠關進監獄，那麼監獄人口會等於社會人口，甚至是前者大於後者，當社會嚴格執行法律的時候，這種事情就會發生。有人認為一種理想的法律將連根消滅所有非法活動，但這只是理想，不是每個人都這麼理想，立法限制越是嚴格，只會造就非法活動的增加，從這些非法活動中，還可以發現嚴格意義的政治鬥爭，並非所有的非法活動形式都有可能推翻政權，但是許多非法活動形式能夠被應用於總體政治鬥爭當中，有時還能夠直接導致總體政治鬥爭，人與人之間形成一種對抗的狀態，一方為了造就理想，另一方只想好好地生存，雙方陣營都認為自己是對的。罪犯原本是在各個社會階級中都可以看到的，現在「幾乎完全出自社會秩序的底層」，不是犯罪讓人與社會疏離，犯罪的產生是由於犯罪者是社會中的異己者。這種法律是爲了少數人制定的，用來對其他人施加壓力的，原則上它是適用於所有的公民，但是它主要是針對人數最多又不開化的階級；在法庭上並不是社會整體來審判某一個社會成員，而是一個符合秩序的社會階級審判另一個致力於動亂的社會階級。無論在哪裡，你都會看到涇渭分明的階級¹⁶⁴。

犯罪的存在只是顯示「人性的一種不可壓抑性。」不應該把它看成是一種弱點或病態，而是應該面對與正視這些行爲，爲什麼會有這些行爲？尼采認為他們才是真正的人，他們之所以表現出這些行爲是因為他不畏懼那些弱者所施加的虛偽東西，而那些弱者就是濫用道德姿態的偽造理性主義¹⁶⁵。重大犯罪不是畸形怪

將來進行脅迫的集團關係，成爲許多「神秘組織」的道德敗壞行爲的一個障礙。同註⁵⁸，p236

¹⁶⁴ 同註⁵⁸，p275

¹⁶⁵ 同註⁵⁹，p133

物，而是被壓抑的東西必然回歸與反抗，輕微非法活動也不是社會邊緣地帶的必要產物，而是從戰場中心所傳來的響聲¹⁶⁶，這種法律本身有問題。表面上是「法典」，實際上是「紀律」。正是因為這些偽造又繁瑣的紀律，最後只會導致整個「文明」遭到抵抗，「野性」等所有非理性都由此產生，這樣只會讓人民對法律失望，極端的理性就會產生極端的非理性，無政府主義思想就油然而生。再說一些懲罰的問題，民眾是如何被造就得能夠接受懲罰權力、容忍被懲罰？契約論給他們的回答是，合法成員賦予其他人以權力，這種權力對他行使他本人所擁有的對他人的權利。由於有了這種新的權力經濟學，作為基本手段的監獄體系就能夠促成一種新形式的法律出現，這種合法性與自然本性、約定俗成與章程的混合，就是「規範」(norm)¹⁶⁷。要了解的是，紀律與規範都不是法律，這些都只是某些特定機構所定的規則，這些規則是有目的的，主要目的是有利於制定這些規則的機構，不是全體國民。而且紀律(規訓)網絡日益發展，它們逐漸與刑法機構的擴大交流，得到越來越重要的權力，司法功能就大規模地將權力轉交給它們。隨著醫學、心理學、教育、社會救濟、社會工作機構等承擔了越來越多的監督與評估的權力，刑法機構也接受這些知識，比較能夠帶有醫學性、心理學性與教育性。目前的問題是在於，這些從事規範化的機制及其通過新紀律的擴增所具有的廣泛權力被過份地使用。工具再好也會有壞掉的一日，過度使用只會造成依賴，最後還會失去自我的重要性，施者在人用者也在人，如果沒有了解到人的真實意義，好的工具都會變成惡的。因為權力與知識的結合，使得權力功能越來越好，知識也越來越豐富，卻忽略了法律與倫理的真正價值與重要性。如果一個為公眾的利益而制定的法律，不但沒有引起人們的感激之情，反而繼續激起人們的不滿，那肯定是法律的問題¹⁶⁸。

¹⁶⁶ 同註⁵⁸，p289

¹⁶⁷ 同註⁵⁸，p303

¹⁶⁸ 同註⁵⁸，p113

第四章 從法律角度看權力－自由與法律

從《規訓與懲罰》中了解到權力與知識的運作，以及法律的發展，古代的刑罰制度演變到現代的監獄措施，自從權力與知識做了結合之後，運作方式有很大改變，不再像過去那般地明顯與難以控制，反而變得越來越隱密、越來越穩定，還強化功能，讓整個社會運作地越來越簡單，生產秩序變得更穩定，間接受惠於地方秩序，但是這樣的狀態並不長久，因為權力所面對的是「人」，不是「物」，人是有感情的，而且隨時會抱怨。監獄是集所有社會規訓機構的長處，除了懲罰外，還增加了規訓、監視、控制的功能，讓每個人變得越來越溫順。不溫順的人就被視為比較特別的對象，對於這些特別的對象政府就會對他們進行特別處遇與觀察¹⁶⁹，防止他們干擾社會的運作，甚至對他們進行改造，擁有增加生產的技能。這些處遇措施的設計在理論上，將人常簡單化，認為人的生存目的只是為了進行生產，或增加生產。倘若要讓社會能夠穩定發展下去，就要讓所有人從事生產，只要不從事生產者，就會受到嚴密的監控，或許這樣可以讓社會平靜些。事與願違，社會並沒有因此而變得更平靜，因為人是會抱怨的。

現代社會中，任何機構對人的處遇措施都必須要經過法律的允許，沒有法律授權，任何措施就不得進行，權力就不再是權力，只有經過法律的允許，權力才是運作，除非法律不存在。《規訓與懲罰》不僅描述了刑罰與監獄的發展，還揭示了權力的存在，古代的權力不僅明顯，還不受法律的限制，形成了明顯的政府與地方的對立，經過幾世紀的改革，法律逐漸受到重視，展現出它存在的目的。在《規訓與懲罰》最後幾章，述說了監視與控制的問題，現代權力雖然沒有像古代那麼明顯，但是現代的權力運作卻威脅到個人自由。

對自由主義而言，自由就是法律存在的目的。理性與法律的發展被分為兩

¹⁶⁹ 規訓的方法降低了那些可描述個性的標準，並且從這些描述中造就了一種控制手段與一種支配方法，描述不再為未來提供回憶，而是一種提供不備之需的文件，而且這種新的描述是最鮮明的，因為規訓結構是很嚴格的。從十八世紀開始，根據規訓機制的標準，對兒童、病人、瘋人、囚犯都越來越容易變成個別描述與生平記載的對象。這種將現實生活變成描述的做法不再是把人詩歌或英雄化，而是一種客觀化與征服。同註⁵⁸, p191

種，一種是以自然進化式的發展為主，另外一種則是以人爲的建構理性方式爲主。後者的法律發展是以唯理性主義的思想爲主要，強調一切皆以理性爲優先，而且藉由人的理性可以發展出一套完美的法律，讓社會變成理想世界，或理想國。傅科在《規訓與懲罰》中有提到盧梭的社會契約思想與邊沁的功利主義思想，這正是唯理性主義的代表，這些思想發展到最後就是讓社會變成一個受監視與控制的社會，社會是爲了大多數者的利益爲優先，這種理性社會只會讓人失去自由。自然進化式的法律系統是以自然發展爲主，一切秩序都是自生自發的進化式秩序，從人與人之間的相處、人與社會之間的相處，逐漸地累積經驗，法律與道德規則，不是刻意發明的產物而是逐漸行成的制度，也是從生活中去發現一切合乎生存的規則與秩序¹⁷⁰。法律的存在就是爲了自由，沒有自由，法律就沒有價值，沒有法律，社會就沒有自由。在海耶克的自由法學思想中，可以發現法律存在的價值與意義，甚至可以發現法律不只是書本中所展現的文字條例，實際上它與倫理是密不可分的。

海耶克(Friedrich. A. Hayek, 1899-1992)是二十世紀西方著名的經濟學家與法律學家，當代新自由主義思想的主要代表人物。哈耶克在 1899 年 5 月 8 日出生於奧地利的維也納，起初他是以一位經濟學家的身份開始他的學術生涯。在 20 世紀初，海耶克的經濟學理論主要是批判福利國家理論，當時他的理論正好與凱因斯進行論戰，因爲這場論戰的失敗，使他從經濟學領域轉移至政治哲學、法學與思想史的領域。他的經濟學研究雖然因爲凱因斯而告一段落，但他卻在法律領域內開創一片天地，積極提倡自由主義，這種自由主義思想與功利主義所提倡的自由有相似之處，但是海耶克的自由主義思想裡，多了倫理學的味道。

¹⁷⁰ 同註⁷, p.166

第一節：自由主義思想

在歐洲思想史上，我們將自由主義分為兩種，消極自由主義與積極自由主義。消極自由主義是從傳統的自由主義開始，其主張有三點，第一、不受他人或事物的限制與干擾；第二、限制自由是因為存在者與自由成正比的價值，甚至比自由更高的價值；第三、必須保留一種任何權威不能侵犯的最小限度自由。由於過去的階級制度已經改變，原本保護中世紀的貴族階級而設的消極自由，就變成是一種保護弱小公民地位的消極自由，主要是為了讓這些公民不受政府或其他權力組織的侵犯，進而讓每一個人都能夠獲得獨立自主的生存與發展空間，故又稱為保護性自由。消極自由的主旨是“尊重每一個人”。積極自由就是自己去做自己想做的事，或者是選舉性的去做，這種自由主要是來自主體成為自己主人的願望。積極的自由主義者認為，自由更意味著人們有獲得某種積極效果的能力、權力與機會，最重要的是人們在社會中活動必須要積極行動、積極選擇與積極參與。

消極的自由主義源自於英國，而這種自由傳統主要的思想家有休謨、亞當斯密、孟德斯鳩、多克維爾等；積極的自由傳統主要是源自於法國啓蒙時代的知識份子，主要代表有盧梭、孔多塞、百科全書學派與霍布斯等。像是盧梭，他的思想主宰了「進步」思想，使人們忘記了「自由」作為一種政治制度，它的出現並不是因為人類從擺脫限制這個意義上，而對自由的追求，而是因為他們在保護公認的個人安全領域中所做的努力。盧梭讓人忘了一件事，行為規則必然是限制性的，它們的產物是秩序；這些規則是通過為每個人用來追求自己目標的手段劃定範圍，然後大大地擴展了每個人能夠成功追求的目標範圍。在《社會契約論》中第一章開頭就是：「人生而自由，但到處都受到束縛。¹⁷¹」盧梭想要擺脫一切「人為的」限制，鼓動人們拋棄那些維護著他們生產力和人口數量的限制，提出了一對自由的獲得構成最大障礙的自由觀。此外，盧梭又發明了「人民意志」，「普遍意志」，通過這種意志，人民變成了一個單一的存在，一種大個體。要了解，野蠻人不是自由的，也不可能征服世界，因為他的所做所為都要經過所屬團體的同意。個人的決定要以個人的控制範圍為前提，因此只有隨著個人財產進化才成為

¹⁷¹ 同註⁵², p46

可能¹⁷²。

海耶克認為法國式的自由不是真正的自由，因為法國式的自由總是想要從統治或治理中去尋找自由，還認為自由只有通過去追求與獲得某種絕對的集體目標才可以實現。它比較著重於“強制性規則”，強調要遵循依照理性所設計出的規則，輕視那些沒有經過「理性」審核的事物。這種自由所重視的是政治的自由、內心的自由與能力的自由，而這些自由與原本的真正自由完全是背道而馳的，因為這種法國式自由已經被某些人、某些團體所扭曲，轉變成為了達到目的而不惜去侵犯個人自由，往後就發展成社會主義思想。所謂的“政治自由”是指人們對選擇自己的政府、立法過程與對政治的參與。一些知識份子將自由的原始意義適用於整體意義上而形成的群體概念，這種自由所賦予的是群體自由。不過這種意義上的自由民族，卻未必是一個經由自由人所構成的民族。

除了積極與消極自由，還有“內在自由”與“能力自由”，前者又稱“形式上”或“主觀上”的自由。這種自由與個人自由很容易發生混淆，但是內在自由所指的卻是與個人自由完全不同。內在自由是指一個人的行動受到自己的意志或信念所引導，這些意志或信念內只是充滿著理性，裡面沒有任何衝動或感情的因素在。“內在自由”所反對的正是突然性的情緒、道德上的缺失與知識上的不足，卻不是對人實施的一切強制。依據這種“內在自由”，倘若一個人無法深思熟慮地去做他想做的事，或是在緊急時刻失去意志或力量，無法達成理想目標，這種人可說是不自由的，因為他已經變成了“情緒的奴隸”。而“能力自由”比較特別，因為這種自由存在著破壞真正自由的危險。能力自由將自由解釋成，達到個人目標的實質能力、滿足自己所希望的力量、當自己面對各種達到目標的方法時，自己可以作出選擇的能力。這種將“自由”看作是一種能力的觀念，只要經過許可就會讓某些人肆無忌憚地利用“自由”，並藉由這種“自由”作為號召力，並且會去摧毀所有與自己相左的個人自由，甚至會要人們放棄個人自由。因為這種自由的關係，控制環境的集體力量取代了個人自由，並且在充滿權力的國家內，每個人也都藉著自由的名義去壓迫與此相異的觀念，甚至強迫他人接受這

¹⁷² F.A. Hayek/ *The fatal conceit :the errors of socialism* London:Routledge,1989 pp.49-50

樣的觀念，功利主義與共產主義思想就是類似這樣的自由。

什麼是真正的自由？海耶克主張，自由與和平、安全、穩定是一樣的，自由可說是一種消極的概念。在《自由憲章》（The Constitution of Liberty）的第一句話提到：「本書是對一種人的狀態進行研究；自由是這樣狀態，將社會中一些人對另一些人所實施的強制減少到最小可能的限度。在本書中，我們將這種狀態稱為自由的狀態。¹⁷³」自由就是至始至終都存在著一個人在任何時刻都有可能按照自己的決定與計劃行事；這種狀態與個人必須要屈服另一人的狀態是完全不同的，簡單說，真正的自由狀態就是“獨立於他人的自我專斷意志”。自由要求允許個人追求他自己的目標：所謂自由的人，是一個在和平年代不再受到其共同體具體的共同目標束縛的人。這種個人決定的自由之成為可能，是因為規定了明確的個人權利，並且界定了每個人能夠把自己所掌握的手段用於個人目標的範圍¹⁷⁴。

海耶克認為，應該先將自由主義理解為一種可取的政治秩序，它的中心思想就是要在普遍原則下貫徹著保護公認的個人私生活領域的公正行為，十分複雜的人類行為是會自動自發地形成秩序，這是任何一種特意的安排都永遠達不到的，因此政府的強制只應限制於實施這些規則，無論政府在管理為此目的而得以支配的特定資源時，還可以提供什麼樣的服務。所以自由主義是一種在對社會事務中自動或自發形成的秩序的發現，這種秩序比任何一種命令所建立的秩序還有用，它可以使社會中的成員的知識與技能都可以得到更大程度的利用，相較之下，大部分的人都希望可以利用這種自動自發而成的秩序。

比較海耶克型的自由主義與歐洲自由主義，前一種是較傳統的自由主義，形成於 17 世紀末與 18 世紀的英國，受到法治政府保護的不列顛公民的個人自由，這也激勵了歐洲大陸各國的自由主義運動；中世紀的大多數自由在這些國家已經毀於專制，只有英國被保存下來，可惜的是，之後出現了功利主義式的自由主義，改變了傳統英國自由主義，這種刻意設計，最後會侵犯個人自由，走向奴役之路。歐洲大陸對自由主義的解釋與英國的自由主義大不相同，歐洲大陸認為自由是一

¹⁷³ 同註⁷，p.11

¹⁷⁴ 同註⁷，p.63

種理性主義的或建構論的觀點，要求根據理性原則對整個社會進行自我覺醒般地重建。這種態度源於笛卡兒所提出的新理性主義哲學，之後的伏爾泰與盧梭造成了影響，這便是歐洲大陸的建構式（理性）自由主義的來源，主張擺脫“教士與國王”的權威，只遵循著理性的指引過日子，這也造成後來的規訓與監獄制度的興起¹⁷⁵。

要真正了解自由主義，先要弄清楚兩點，首先是區分自由主義與民主主義的關係，再來是要了解真正的自由主義是進化式的自由主義，不是建構式的自由主義。對於自由主義與民主主義的關係，兩者有相似之處，但是自由主義所著重的是政府的權力限制，而民主主義所強調的卻是人民決定由誰來掌握權力。與自由主義恰恰相反的是集權主義，而民主主義的對立面是威權主義。要知道威權主義政府是可以依照自由主義的原則來行事，而民主主義政府也可以是集權主義。絕對的民主主義未必就是自由主義，因為它要求多數不受限制，少數必須服從多數，甚至必須要服從有權者，在本質上與自由主義完全相反。

真正的自由主義是進化式自由主義，這與另一種源自於歐洲大陸的傳統自由主義是不同的。傳統自由主義偏重建構論理性主義精神，這在法國就得到較大的優勢，使得自由主義走到另一個方向，使得它不再主張對政府權力加以限制，而且是多數有不受限制的權力思想，這在傅科的《規訓與懲罰》中可以看到過程。雖然這兩種都稱為自由主義思想，並且都反對權威主義，但是它們的哲學基礎卻是不同。進化式自由主義是根據一種對所有文化與人類現象所做的一種進化式的解釋，並且認為人類理性的能力是有局限性的，也就是沒有人的理性是完整的，甚至是完美的，任何人的理性都有不同程度的缺失，就如蘇格拉底所說的無知；建構式自由主義所根據的是建構論的理性主義，這種觀點將一切文化現象都看成是一種特意被製造出來的產物，而它的信念就是要按照預先安排好的計劃來建構所有逐漸生成的制度，也就是唯理性主義，理性萬能論等。海耶克認為在這兩種自由主義當中，進化式自由主義比較尊重傳統，而建構式自由主義便是藐視傳統，因為它只相信獨立存在的理性有設計文明的能力，不相信過去的逐步進化能

¹⁷⁵ 陳奎德，《海耶克》。台北市：東大發行，1999年，頁253-257

力，忽略了過去祖先的知識與經驗的累積，直接跳到現有的能力，要知道，沒有人一出生就能走路的。在本質上，進化式自由比較中庸，當它在依靠抽象思維時，只是將這種思維看成是一種手段，而這種手段就是擴大有限的理性能力的運用，面對傳統與宗教信仰就沒有發生任何衝突；建構式自由則完全相反，它拒絕承認理性的局限性，認為理性是萬能的，單憑著理性就可以證明，特定的具體安排是可行的，這也使得建構式自由主義對於宗教信仰是處於敵對的狀態，總是與有組織的宗教發生衝突。

真正的自由主義並不是被某種理論所建構而成，而是從擴大與結合一些希望達到有利的效果之中產生，其結果是因為對統治者的不信任，並且發生不以為然地對統治者實施限制。英國人在 18 世紀所享有的個人自由，造成一種史無前例的物質繁榮，也因此有人試著想要提出一種有系統的自由主意學說，而這種嘗試卻在歐洲被過度的解釋，並大大地改變了英國的傳統自由主義思想。亞當斯密在對一個不完善的秩序原理作明確的闡述時，提出了自由主義的幾項基本原理，用來證明在普遍使用這些原理時有哪些可取之處。在亞當斯密這樣做時，本身就已經知道公正的普遍法觀念、法治與守法政府的理想，可惜的是，在英國並未有人能完全的理解這些觀念，對於傳統的自由思想也是一知半解，沒有充分理解的情況下，之後的歐陸追隨者與邊沁就使用歐陸理性論的觀念來建構變向的自由主義，也就是功利主義。

在自由主義的全盛時期，自由的概念十分明確，首先是自由的個人不服從於專制的強制。就算是生活在受到保護而免於遭受這種強制的人來說，也需要對所有的人施以某種限制，避免他們去強制別人。就如康德所說的，只要讓每個人的自由程度不越過範圍，一種與其他人有同等自由而可以和諧共存的範圍，才能讓所有人都享有自由。因此，自由主義的自由觀必然是一種法治的自由觀，它限制著每個人的自由，這樣便能保障每個人享有同樣自由。不過，這並非就意味著個人的上天所賦予的自由，而是在社會中可能享有的自由，它受到一種為了保護他人自由的一些規則限制。如此看來，自由主義不同於無政府主義，因為自由主義相信，如果讓所有的人都享有可能的自由，就不能完全消除強制，而是將它限制在讓個人，或群眾不能強制他人的最低限制之內。這是一種在公認條件下的自

由，只要個人不要越矩，他就可以免受強制。自由是比較公平的，要了解的是，在沒有限制下的自由，最後都會變成專制，只要不去越過界線，就能免受強制。

說到自由就讓人想到個人主義，但是個人主義容易被認為是私利主義，不過這對海耶克來說卻不是如此，他認為個人主義是社會與集體主義的對立面，它有著特定的內涵，可以說是一種方法，也可以說是一種價值觀，每個人都是一個個體，並且應該予以尊重，沒有什麼主體性標準，那些都是人造的、虛構的。個人主義的基本特徵是將每一個人都當作人來看待，尊重每一個人，在自己的範圍內承認他人的看法與有趣之處就是至高無上的。

自由主義就有如個人主義，個人主義的真正原則是任何人或任何團體都沒有權力去干涉，或決定他人應該如何去做才是，同時這也是自由主義的一項必備條件，絕對不能爲了本身的絕對公平觀與妒忌心態而將這項條件犧牲掉；虛假的個人主義便是利用已通過的法律或公權力來實施絕對實質正義，對他人造成迫害。真正的個人主義不只是保障自己的自由，也是對他人的寬容與個人選擇創造性的尊重，這就能夠讓每一個人脫離束縛，在自由的狀態下才會有偉大的發現。真正的個人主義是相信法律的，而虛假的個人主義就不會顧慮到法律，反而是拋棄法律，相信絕對政策，並且犧牲掉自由。相信法律是相信形式上平等，形式上平等主張對所有人都平等地適用於規則，也就是法律面前人人平等，但是反對絕對的平等，因爲絕對的平等最後只會造成多數壓制少數的集權主義。

自由只能授予那些有能力服從目的的人，而這些人會保護自由的規則。只有被假設對自己的行爲能夠負責的成年人與心智健全者，才能被認為有資格享有這種自由，而對於兒童和心智缺陷或精神喪失者，就應該給予合理適當的監護。如果有人破壞了這個規則，讓受到保護的全體個人失去自由，那麼他就應該受到懲罰，他可能會喪失其他會服從規則者所享有的地位，免於被強制的地位。這種授予一切被斷定可以對自己的行爲負責者的自由，同時也要求他們對自己的命運負責：法律的保護有助於每個人去追求自己的目標，不過這並非意味著政府也要爲個人努力的付出後，最後得到的具體結果提供保障。讓每個人能夠善用自己的知識與能力，追求自己的目標，這被認為是政府能夠保證爲所有人提供的最大好

處，同時也是引導這些人能為他人的幸福盡最大的努力，做出最大的貢獻的好方法。

在不了解自由主義的真實意義下，很多人會認為自由主義只是一種消極的看法。海耶克認為，這就像是和平與公正一樣，自由主義的自由就意味著罪惡的消失、機會開放的條件，但這並不保證具體的利益，就算是人們都期待出現這樣的可能性，讓不同的人可以隨時隨地的為了獲得利益的必要手段。所以自由主義對於自由的要求，是在於要求消除所有妨礙個人努力的人為障礙，而不是要求社會，或者是國家來提供具體的福利。自由主義並不排除必要的集體行動，甚至是不排除掉可以讓某些福利得到保障的更好方法，不過這對自由主義而言，只是一種權宜之計，同樣也要受到法律的約束，自由主義的基本原則正是法律之前，人人平等。沒有法律，就沒有自由。

第二節：休模的影響

休模說：人的理智範圍有限(narrow bounds of human understanding)。這句話正好對應於蘇格拉底的無知論，正因為人的無知、理智有限，所以人不可以完全依賴於理性，甚至因為理性而忽略非理性的部分。他除了反對唯理性思想，也反對唯理主義的道德理論，就以產生的道德規則來說，理性本身根本毫無作用，理性作用的對象是知識，可以分辨真假，而道德是由人的意志與傾向構成是非善惡，前者是實然，後者是應然，兩者是不同的。每一個人都按照他認為最適合自己的意圖，對自己最有利最有用的方式行動，沒有會人去做他認為不符合自己的目的，甚至做有一些不符合自己的目的的事。如果道德就是對於適合於自己目的的東西的認識，那麼就立刻得出結論：有德行的人完全按照他的認識去行事，因而正符合自己的目的，並且所採取的方式，也有利於自己，沒有人會明知故犯的。道德沒有邏輯上的意義，這是個人感情的產物，是直觀上的對象，不是思想上的對象，所以道德是主觀的，不是客觀的，也沒有客觀的，因此，道德的規則並不是我們的理性所能得出的結論¹⁷⁶。

道德信念怎麼來的？它既不是先天意義上的自然之物，更不是人類理性的刻意發明，而是一種特殊意義上的「偽制品」，而這種「偽制品」就是所謂的「文化進化的一種產物」(a product of cultural evolution)。在這種文化進化的過程中，那些被證明有利於人們做出更有利益的規則被保存下來，而那些較沒有利益的規則就被淘汰，利益是一種本能，也是最真實的，所以利益是判斷道德的標準，這種利益只是單純為了個人生存，並不是不擇手段、危害他人的那種利益。道德準則與正義準則就是休模所說的「偽制品」；它們既不是上天所授予的，也不是本性的一部分，更不是純粹理性所能發現的。這種「偽制品」是人類實踐經驗的結果，而且在漫長時間的檢驗過程中，唯一的考量就是，每一項道德規則是否能夠增進人類福利的效果，道德並不是憑空想像出來的，它的實質意義除了讓人便得更好，最重要的是讓人可以生存下去。這也有助於休模所提出的是有關人類進化的適者生存理論(a doctrine of the survival of the fittest among human conventions)。裡

¹⁷⁶ 李瑞全，〈休謨〉。台北市：東大發行，1993年，頁125

面所說的適者，並不是野蠻的弱肉強食，而是指獲得最大的社會效益者。要達到社會效益，首先要就是要遵守行為規則，否則社會絕對無法維持。從現代社會中可以發現一些重要的特徵，這些特徵是以一些條件為依據的，起初這些條件並不是為了達到理想結果而專門建構的，但這些條件確實是這些特徵所不可或缺的一些前提，這些條件是「一些對大眾有利的制度」。只有當人們學會遵守行為規則時，一個有序的社會才可能得到發展¹⁷⁷。

這種適者生存的社會並不是完美的，它也是有障礙的，其主要的障礙，首先是每個人所關心的是，自己的需要或與他最親近的人的需要；其次就是資源的缺乏，這世界不可能有充足無缺的資源，任何資源都是有限的，無法讓所有人去滿足自己的欲求和需要。這兩點問題就構成了人們進行順利合作的障礙：人的心智特徵就是利己，也就是自私和有限的分享，而且外在世界的所有物體都是有限的，並且容易發生變化或轉移，這些物體無法完全滿足所有人的欲望和需求。首先要考慮到這一點，這樣法律才有意義，畢竟每個人都要生存，沒有麵包就沒辦法去談真理。就因為有這樣的限制在，才會進行區別，如果人們能夠獲得同樣充足的資源供應，或者說如果每個人都是愛人如愛己，那麼人就不用去區分正義和不正義。所以正義就起緣於兩個事實：一個是人的自私和有限的分享，另一個則是大自然在資源方面只能有限地滿足所有人的需要。

人是有短視的一面，大多都傾向於眼前的好處而不是長久的利益，他們無法用一種對真正長遠利益有所認識與了解，並且用來指導自己的行動，除非他們都適用於那些在特定情形中，不需要考慮具體後果的一般規則去約束自己。人的理智範圍有限，也可稱為人所無法避免的無知，在這種狀態會導致一種結果，在大多數場合中，人們會依據個人經驗與判斷來採取行動，同時也會考慮到個人的品格和條件，以及他們所要面臨的一般性問題。人們很容易發現，如果不被某些一般性與永恆性的原則所約束，那麼他們的行為將會為人類社會帶來無窮盡的混亂，而且人的貪心和私心也會馬上讓世界陷入無秩序的狀態。經過長時間的考驗，部分社會可以保存到現在，關鍵在於這些生存者的行為，他們的行為讓社會

¹⁷⁷鄧正來編/譯，西方法律哲學文選定(上)。北京：法律出版社，2008年，頁164

保存下來，他們遵守了一般性規則。如果人們用個人的品性而不是那些一般不變的法律規則去支配正義和社會，那麼這些做法將會與該系統的整個精神完全倒行逆施¹⁷⁸，不是不相信人，而是人的能力有限，除了要不斷地自我修正之外，還需要有外在規則做為輔助，人就活在這些規則內。沒有一般性法律規則就沒有正義和社會，這個社會也可能早就不存在了。

法律的好處是能讓整個社會被保存下來，但是法律只能調整那些不具備品性的外在行為，而內心的道德性質就必須要自己對內心進行觀察，畢竟道德是主觀性的，法律無法決定與控制思想上的自由，只能決定與限制外在行為，個人必須要會自我控制，這樣才能算是一種自由。法律是一種工具，可以精確地衡量一個行為所產生的利與弊，讓人可以選擇最適合自己目的的方法。個人必須要了解自己，關心自己，蘇格拉底就強調自我控制比任何的德行與才識都重要，自己的生活中沒有比表現自制更充分的德行了。因為還有別人要生活，如果每個人都為了自己的方便而讓別人不自由，那麼這個社會就沒有自由可言，而且最後會發生法律上的限制，自由就是市民社會的完善。

¹⁷⁸ 同註¹⁷⁶，頁 170

第三節：蘇格拉底的無知論

無知論是海耶克自由思想的發展主軸，他從蘇格拉底的格言中，發展了自由法學主義。蘇格拉底說：「承認無知乃是智慧之源。」這句格言對海耶克來說，正是了解法律的首要條件。在人類世界中，最可惡與最危險的就是那些自命清高、無所作爲的知識份子，或理想主義者，整天只想著讓自己的理想國，只想自己不可一世，認爲全天下之中，只要自己的理性與理想才是正確的，只要思想與他不同，他們就給那些不同意見者貼上反對、愚昧，或罪惡的標籤。人並不是具有高智慧與隨時處於理性狀態的生物，所以無知的狀態會隨時出現的。人對於許多可能有助於實現目標的力量，通常是處於無知的狀態，就算有長久累積的經驗，甚至是擁有大量的知識，也比不上整個世界的運作，沒有辦法掌握不可知的未來。

要認識社會，首先，我們必須要意識到自己對許多有助於人們實現自己目標的東西，必然是完全不知道的。換言之，就是始於個人能夠利用自己知識範圍之外的更多知識來突破無知的圍牆¹⁷⁹。知識是分散的，沒有人可以掌握所有的知識，就算集合所有經驗，甚至集合人類所有的知識，也不等於整體世界的知識，況且人類所有的知識是掌握在許多人的手中，這世界沒有全知全能的人，如果有這樣的人，那麼人就沒有自由，因爲每個人都要聽從於這位全知全能者，沒有自己的發展空間，更沒有自由意志。因爲我們運用在生活中各種的具體知識，從來就沒有以集中的或完整的形式存在，而是以不完整的，以及時常發生矛盾的形式爲每個人所掌握，不可能有全知全能的人，否則人就不可能自由，更不可能平等。既然知識是分散的，那麼世界上有成千上萬的知識，人們應該要如何去選擇？事實上，這些選擇都是自然而然地進行，因爲真正的知識，或最後的知識是有利於人的，因爲可以從中獲利，甚至可以讓人生存下去，人才會學習這樣的知識。人們可以利用分散而無法完全了解的知識，不斷地學習、不斷地發現，從這些不同的知識中與學習中，形成一個自我超越的模式，讓自我不斷地進步、不斷地改善，這樣才能適應更多不同的環境。因爲有廣泛而分散的知識和技能，所以人們可以

¹⁷⁹ 同註⁷,p22

隨時將這些知識用在各種不同的目標上¹⁸⁰。這就如康德所知，沒有任何共同的功德標準，能夠對不同的個人所面對的不同機會做出判斷，因為他們有著不同的訊息、不同的能力與不同的願望¹⁸¹。

這種無知論的自由，能夠讓人不斷自追求自我，即使是不同的人，或團體可以根據他們各種不同的知識和技能，這樣就能自由地追求各自的目標。這不只是因為對各種生產工具的分散控制，是一種實際的做法，可以承認對於得到同意轉移這種控制權的方式，大家可以彼此分享各種不同的知識與工具，不會被某些特定人所獨佔。每個人可以根據自己的，以及他所加入的團體中所得到的知識和工具，由自己來決定如何利用這些具體的物品。每個人之所以都能這麼做，這是因為一個受到尊重、個人可以自由支配的私人領域已經得到了普遍承認，也是因為特定物品的權利，能夠從這個人轉移給其他人的方式同樣得到承認，這就是自由¹⁸²。知識只會以個人的知識存在，而不是集中於某些特定對象或特定機構所擁有，如果所有的知識被特定的人或機構所限制住，甚至是控制住，而且大家都服從由這些人的思想所建構或所設計出法規制度，這將會造成災難，因為每個人都要服從他們，只要不服從就是違法，違法就要受到懲罰，這樣也等於過去的君權時代，一切規則皆是以某些人的意志為主，無論有沒有違法都是不自由的。

個人的自由正是由無知與分散的知識所建立。海耶克認為：「主張個人自由的依據，主要是在於承認所有人對於實現其目的與福利所賴以為基礎的眾多因素，這些根據或因素都存在著不可避免的無知。如果存在著無所不知的人…那麼，主張的自由將會變得毫無意義…為了給不可預測與不可預見的事項提供發展空間，自由就是不可或缺的；我們之所以需要自由，那是因為我們都是經過學習的，我們可以期待從中得到實現未來目標的機會。因為每一個人都知道得不多，也因為我們很少知道群體之中有誰知道的比較多，所以我們才相信，眾多的人必須藉由獨立與競爭的努力，才可能讓我們真正知道，我們到底需要什麼。」無論我們是否有意識到這種觀點，可以確定的是，蘇格拉底所說的無知，的確是增進

¹⁸⁰ 同註 ¹⁷², p.14

¹⁸¹ 同註 ¹⁷², p.73

¹⁸² 同註 ⁷, p30

自由制度的基本事實。

第四節：進化式理性與建構式理性

理性是決定著人類行為的關鍵，它的存在使人相信自己的存在，因為任何人在面對無數的決定時，都要依靠它來進行下一步。海耶克將理性分為兩種，建構式理性與進化式理性。建構式理性以笛卡兒、霍布斯、盧梭與邊沁為代表。建構式理性只相信邏輯上能夠從清晰的前提來推出結論，並認為人們只要藉由純粹理性就可以建構出任何的體系與制度。因此，建構式理性主義者將理性誇大，經常貶低，或忽視沒有經過理性思維而設計的一切事物，所有的社會制度都應該是經過理性的精心設計，無論是道德、法律、語言等，這些都無不是出自於理性的精心設計。真正的人只讓自己適應於自然而必須的需求，將一切奢望多餘的東西或是應受到服從的規則都視為只是人為的意見或人為的制度結果。洛克說：「所謂的理性，我想它在這裡並不是指構成思維訓練和推理證明的理解能力，而是指明確的行為準則，所有的優良品質和培養道德觀所需要的一切，都由此而來的。」沒有行為準則，一切思考都是白費的，全都是天馬行空，但是知識份子，或理智的人容易傾向高估理性並依賴理性，將理性視為萬能的，認為我們應該把文明所提供的優勢和機會，全部都歸功於理性刻意的設計而不是歸功於對傳統規則的遵從，不然就是認為，在我們進行解決事務時，只要從事於更有理智的思考，甚至是使用更為恰當的設計和「理性的協調」，就可以順利解決眼前的所有問題。科學和理性的結果幾乎離不開建構主義和唯理性主義，他們並不相信，在自己的實驗以外還有其他有用的知識，或是承認在他們自己的理性傳統之外，還有其他的傳統是有效的，他們只相信自己的系統、自己的理性，除了理性自己的傳統，其他的傳統都不被承認。他們卻不知道，任何的理性傳統都是藉由學習而得的¹⁸³。這種唯理性思想不願去承認所有與理性無關的事物，甚至是非理性的行為，特別是犯罪，或犯錯。對他們而言犯罪或違法行為，則是違反社會契約以及由政府所規定的法制。犯罪是一種有害於社會的事，罪犯就是整個社會的敵人。盧梭認為，罪犯就是破壞社會契約的人，他們是社會的內在敵人¹⁸⁴。由於所有的犯罪都有害於社會，法制就必須制定一整套對付犯罪的刑法，用來懲罰罪犯，將罪犯當作敵人，將他們從社會中排除出去與隔離開來，或者將他們處以死刑，或者將

¹⁸³ 同註¹⁷²，p54

¹⁸⁴ 同註⁵²，p.64-65

他們流放出去，遠離社會等，剝奪所有的權利，讓他們的身體、精神等各方面都過著完全不同於正常社會的生活。除此之外，還要用強迫勞動的方式，來彌補他們的罪行所造成的損失。起初在順著這套思想制定刑法時，並不只是為了監督與宰制所有個人在實際上的所作所為，更重要的是，還要進一步地監督與宰制所有個人的可能作為，也就是所有個人的所作所為，全部納入被監督與被宰制的範圍內¹⁸⁵。

進化式理性以大衛·休謨、亞當·斯密等為代表。進化式理性與建構式理性不同的地方是，他們認為制度的進化在很大的程度上依靠理性，但是個人的理性卻是十分有限與分散的，理性只能發揮在某些特別的事物上，不是在任何時刻都會運用到理性，人類之所以可以在充滿著法律的社會制度內發展，大部分都依靠一種“非個人的與無個性特徵的社會過程”，這就說明著任何人的發展都與身邊的人有著很大的關係，所謂四海存知己，天涯若彼鄰。任何人的成功與發展絕非僅是個人所為，依靠這樣的過程，個人所創造的成就才可能超出其所知的範圍。制度不是莫名其妙地被建構出來的，而是經過無數的歲月演化而來的，這些可從文化的角度觀察到，任何的進步都是經過無數人的才智與努力，從開始到成功，不知經過了多少次的嘗試與錯誤，這世界沒有一蹴可及的。進化式理性的基本觀點是，道德規範，特別是我們的財產、自由和公證制度，並不是人的理性所能創造的，而是由文化進化賦予人類的一種特性。法律制度的出現，並不是因為人類的智慧就被預先設計出來的，而是不斷地從錯誤與失敗中發展出來的，就如傅科所說的，法律只是主體自身技術的一種可能，或者更確切地說：法律只是一個漫長歷史中逐漸形成的¹⁸⁶，只有通過行為，才能真正的幸福。

理性在所有文明的發展過程中是重要的，它所有人類而言，可說是非常珍貴的稟賦，但是理性卻不是萬能的，海耶克認為那種將理性視為所有制度的源頭就是一個極大的錯誤，甚至是一種“致命的自負”。建構式理性主義在歷史上一次又一次地導致了對理性的反叛，因為建構式理性是扼殺與自己相左的一切事物，輕視非理性，甚至是人性。在現實社會中，無論是法律或政治上，少數的人或某

¹⁸⁵ 同註¹⁰²，頁 292

¹⁸⁶ 同註²¹，p.109

些團體會依據自己本身所掌握的知識去建構或設計出一種自認為是理想的社會秩序，這是許多知識份子的弊病，特別是建構式理性主義者往往會想去發展出一種全知全能的政治理念或個人的主義思想。有理想的人固然是好的，但是無視於其他人的想法或感覺將會讓個人自由失去意義，到後來必然會發生集權與專制的情形，這與自由，甚至與真正的理性都是背道而馳的。海耶克認為，應該用進化式理性來取代建構式理性，不是為了反對建構式理性而反對理性，畢竟理性在任何文化中有著非常重要的因素。除了理性要維護，還要維護理性所不及的、不受控制的領域。進化式理性絕對不是一種反對理性的非理性主義，而是將理性放入文化的進化過程中考慮與運用，展現出尊重他人的理性選擇。如果建構式理性的發展是集權，那麼進化式理性的發展就是自由。我們服從於某些並非由我們所制定的，甚至是我們能理解的世界中，從這些意義上來說，我們無法完全理解行為規則，使自己輕鬆適應這個架構，這個世界，我們隨時會碰到瓶頸，但是總有一天我們會了解到，我們是生活在一個有秩序的世界。

我們本能上的發展，在漫長的過程中所提供的主要好處之一，大概就是由遺傳賦予個體的超越本能反應能力，也就是通過模仿方式來學習以及掌握各種不同的技巧，有一件事必須要了解，這些技巧絕對不是從理性中產生出來的。我們的理性就像我們的道德觀念一樣，都是一種自然選擇的進化過程產物，它並不是從另一種分離的發展中產生的。不要認為，我們的理性是處在一個高超經驗者的位置，只有那些得到理性認可的道德規則才是正確的，這一切都是我們的祖先從生活點滴中所發現的智慧。我們要關心文化和道德對話、擴展秩序的進化，一方面它能超越本能，並且與本能對立，另一方面它有不是理性所能創造或設計的¹⁸⁷。那些用來指導人與人之間相互關係的規則，它們並不是某個人所固有的，而是某個人在學習中所掌握的。慢慢地，藉由學習方式而得到的道德規則和習俗，逐漸取代了本能反應，但是這並不是因為人利用理性認識到它們的優點，而是因為它們讓超出個人視野的擴展秩序發展成為可能，在這個秩序中，讓裡面的成員能更有效的相互協調，即使那些成員十分盲目，在這樣的秩序中，也能夠養活更多的人口，並且取代另一組團體¹⁸⁸。

¹⁸⁷ 同註⁷，p21

¹⁸⁸ 同註⁷，p23

第五節：秩序與規則

秩序是一種事物狀態，而且秩序有分為內部秩序與外部秩序。在有秩序的狀態下，各行各業的要素都相互關聯。人們可以依照自己所了解的整體時間或空間的部分，形成關於其他部分的正確期望，至少有充分的機會來證明這種期望是正確的。對於秩序的概念，海耶克在《法律、立法與自由》的第一卷“規則與秩序”中提出這樣的看法。他說：「所謂秩序，是指為一種事物狀態，其中有無數而且各種形式的要素在裡面，裡面的相互關係是極為密切的，所以我們可以從自己對整體中的某個空間部分，或某個時間部分所作的了解中，學會對其他部分作出正確的判斷，或者是學會作出可能被證明為正確的判斷。¹⁸⁹」

海耶克將秩序分為兩種，內部秩序與外部秩序。內部秩序又稱為“自生自發秩序”，這種秩序來自於系統的內在力量，而不是人類的精心設計，它產生於所有社會成員間的相互作用，是個人在不斷地適應環境的過程中逐漸形成的，也就是說，它是藉由進化方式而生成的。內部秩序是比較抽象、難以讓人了解與沒有特殊目的，從來不會刻意將某些因素放在特定的位置，並不是藉由外來物所創造。每一個社會都必定會有其內部秩序；外部秩序又稱為“人造秩序”或“建構式秩序”，這種秩序是由系統的外在力量刻意創造的，它是為了達到某些特定目的而被刻意設計出來的。外部秩序是具體簡單的，以及服務於某些特定對象的特定目的。海耶克認為，在當代裡，最典型的外部秩序形態便是“組織”了，大至國家小至公司團體，不是要求人們遵守法律，就是為了實現特定目的。為了實現特定目的，組織就會藉由設計來建構秩序。

規則分為內部規則與外部規則，因為秩序分為內部秩序與外部秩序，相對地，保持秩序的規則也分為內部規則與外部規則。內部規則又稱“自發秩序規則”，是指那些不知到來源而只是單純地被普遍接受的規則。內部規則的特徵是，它沒有任何目的，而且以抽象秩序為目標，其具體的內容無法被任何人所預

¹⁸⁹ 弗里德利希·馮·哈耶克(F. A. Hayek)，《法律、立法與自由》，鄧正來、張守東、李靜冰譯。北京市：中國大百科全書出版社，2000年，頁54

料到，它也適用於未知的個人或事件的規則，每一個人都可以根據自己的知識與目的來運用內部規則，內部規則不只適用於、獨立於任何不必被個人所知道的目的；外部規則又稱“組織規則”，它是由專制權威所創造與規定的規則。外部規則是對命令的補充，輔助於命令的，這種規則適用於所有針對共同目的，並且對不同的人加以區別對待。

這兩種規則的關係，就好像社會是由個人與組織所構成的一樣，內部規則與外部規則是共存的，但是兩種規則不能隨意混合，如果用外部規則來指導內部秩序，那麼將會導致秩序的破壞，就像某個政府機關，或機構爲了達到自己的目的，用法規命令干擾或限制地方運作，人民的生活將會被打亂。法律與命令雖然都對事實的陳述有所區別，但是，每個人所遵守的一般性規則，卻與命令完全不同，因爲這種規則並不會預先設定一個發布規則的人，沒有人可以設計出這樣的規則。除此之外，法律與命令的區別還在於本身所具有的一般性與抽象性。海耶克認爲，只有內部規則才能充分地維護個人自由，一般性規則允許外部規則以及制定讓機構發揮作用的命令，但前提是，這個機構及其制定他們所制定的外部規則，都必須受到公正行爲規則的限制。這樣的立場與必須先確定一個任何公權力都不能干涉的私人領域相同的。對於秩序與規則，羅馬哲學家西塞羅(Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.)在他的《法律篇》有提出類似的看法：國家存在的目的就是爲了將互助與正義之治的好處提供給它所有的成員。這樣就產生了三個結果：首先，由於國家與法律是人民的共同財富，所以它的權威是來自於人民的集體力量，因爲人民是生活在內部秩序，政府的所作所爲都不可以干擾到人民，而且一個民族是一個自治的組織，這個組織必定擁有那些能夠保存自身並且維持生存的力量：爲人民的幸福才是至高無上的法律；再來，當政治權力得到正當而合法行使時，政治權力才真正是人民的法人權力。行使政治權力的執政官是根據他的職責而行事的，對他的授權是法律，因此他是法律的產物。執政官是能說話的法律，而法律是沉默的執政官；最後，國家本身與它的法律始終是要受制於神法、道德法或自然法—超越了人的選擇與人的制度的更高一級的正當規則。唯有國家在需要用強制力量來實現正當與正義原則時，這個強制力量才能被證明是正當的。從這些原則而知，權力是源自於人民、權力只應當通過法律的保證來實施，而且權力只有根據道德的基礎才能被證明是正當的。他還說，除非國家是一個以

倫理為目的的共同體，除非被道德的紐帶聯繫起來，國家否則國家只是一個「大規模的盜匪」。

第六節：自由主義下的法律

自由主義的自由觀與法律觀是有密切關係的，自由主義的法律觀就是自由，或者說是消除專制的意思。對於法律的接受度，在自由主義的傳統內部有著不一樣的想法，例如：洛克認為，自由只有在法治之下才能存在；但是邊沁卻認為，每一種法律都是罪惡，因為每一種法律都是對自由的破壞。海耶克在《自由憲章》內所提到的自生自發秩序原理，這是一種“無命令的秩序”，這也是邁可·博藍尼(M. Polanyi)所說的自生自發形成的“多元中心秩序”。當社會的秩序是通過允許每個人根據他們自發的意圖進行互動的方式而實現時，我們就能擁有一種自生自發的社會秩序系統。這些個人的努力是通過他們發揮自己個人的主動性進行協調，這種自發的協調又是藉由對公益的助益性證明了這種自由的正當性。這些個人的行動被認為是自由的，因為這些行動並不是由任何具體的命令所決定的，無論這種命令是出自於某個上級，或是出自某個政府機關；這些受制個人行動的強制力，不是人格的或一般性的強制力，而是平等一致適用於人人的法律¹⁹⁰。

針對那些任為法律是破壞自由的想法，海耶克就提出辯駁，並不是立法機關的一切產物，而是洛克、休模、亞當斯密、康德等所理解的那種保護自由的法律，像康德說：「立法權，從它的理性原則來看，只能屬於人民的聯合意志。因為所有權利都應該從這個權力中產生的，它的法律必須對任何人不能有不公正的做法¹⁹¹。」當人們說法律是自由不可或缺的捍衛者時，他們所想到的是那些包含在私法與刑法中的公正行為規則，而不是立法當局所發佈的一切命令。就以英國傳統的自由主義來說，應該是由政府實施的規則，倘若想要具有法律的性質，它就必須具備某些屬性，一般所要具有的屬性，而立法的產物卻未必會有，因為立法必須是針對個人行為的普遍規則，適用於一切未來的未知事件，並且劃定了個人的保護範圍，因此它在本質上必然具有禁止的命令，而不是具體命令的性質，由此而知，它離不開私有財產制度。在這些公正行為規則的限制內，個人被認為可以自由地利用自己的知識與技能，就以任何最適當的方法去追求自己的目標。

¹⁹⁰ 同註⁷ p.160

¹⁹¹ I. Kant/ *Metaphysical elements of justice: part one of The metaphysics of morals*; translated, with introduction, by John Ladd. Indianapolis: Hackett Pub. Co., c1999. p.78

政府的強制力只能在公正行為的規則內，也就是在法律的規定實施。不過自由主義並不排除政府也要為人民提供一些服務，無論這些服務是什麼，政府只能動用合法的資源，對於人民的私有財產是絕對禁止實施強制。換句話說，政府不能為了達到目的而隨意動用地方資源，對人民造成權利上的損害或侵害。從這意義上來說，得到正當授權的立法機關，有可能與一位獨裁者的行為是同樣地專制。不過要向個人或群體發出任何命令時，如果沒有遵守普遍適用的規則，都要被視為專制。從自由主義的傳統來看，強制行為之所以為專制，就在於它服務於政府的特定目標，而決定這項目標的又是特殊意志，並不是為了要去維護自發性的整體行為秩序所必須遵守的普遍規則。

我們要了解，法律的作用，並非只是為了整體一致性的特定目標，而將個人的努力組織起來，它真正的目的是為了維護一種全面性的行為秩序，因為在這種秩序之下，每一個人在追求各自的目標時，都有可能從其他人的努力中得到益處，就如薩維尼說：「在這些交往中，若是想要讓自由的人生活在一起，讓他們在各自的發展中相互支持而不得相互妨礙，就必須承認有一道無形的界線，保證在此界線之內，每一個人的生活 and 勞作都享有一定的自由空間。劃定這條界線和每個人自由範圍的規則，就是法律。」

促進這種自發秩序的規則，被看作是過去的一種漫無止境的試驗品。自由主義認為，這對它們雖然可以進行改善，即使當這種試驗被表明是可取的，依然要循序漸進地進行。這種自我生成的秩序，優點在於它不只是可以讓個人可以自由地追求自己的生活，不管這種生活是為了自己，或是為了別人，另外，還可以讓分散的、處於具體時空中的知識在這種秩序中得到充分的利用，這些知識只能作為不同的個人知識而存在，任何一種領導單位都不可能擁有全部的、整體的知識。就從任何國家的經濟制度相比較，有更多具體事實的知識得到了利用，才能讓任何可以想到的手段產生出最大的社會總產品。

關於法律與自由的關係，可以從海耶克的兩部作品《自由憲章》《The Constitution of liberty》與《法律、立法與自由》中清楚看到法律與自由是不可分

的。19 世紀大法學家薩維尼說過：「每一位個人的存在與活動，若要獲得安全與自由的空間，必須要確立某種看不到的界限，而此種界限的確立又是必須依靠某種規則，而這種規則就是法律。」這種強調安全與自由的重要性，就必須要先得法律做保障。除此之外，海耶克特別欣賞察一位學者爾斯·博丹特（Charles Beudant）的說法：「法律，這種術語的簡單含意，就是自由的科學。」哪裡沒有法律，哪裡就沒有自由，這就表明了法律是服務於自由的一個條件。因為法律確實不服務於任何特定的單一目的，只服務於不同每一個人數之不盡又不相同的目的。就目的的普通意義來說，法律並不是實現任何特定目的的手段，而是為了成功追求大多數目的的一個條件。確切地說，法律並非服務於一個具體權威所確定的目的，而是為了服務於每一位個人的自由目的，讓每一個人都有達成目的的機會，有自由才能有機會達到自己的目的，這就是真正的自由。法律的目的不是限制與消去自由，而是擴大與保護自由。如果要了解法律與自由的關係，必須先得了解法律中的“限制”、“強制”與“責任”等概念，還有這些概念與自由的關係。

關於限制與自由，法律是自由的屏障，而限制是法律的基本要素之一，但這並不表示法律可以為了自由而去掉限制。海耶克認為，在人類思想的發展歷史裡面，確實會有一些人認為自由與限制是水火不容，但是與此種觀念相反的思想家卻也不少人，像康德、洛克、孟德斯鳩、薩維尼等都主張法律是自由的基礎，在特定範圍內的限制正是維護自由的條件。所謂的“免除限制的自由”是無法實現的，而這項問題的關鍵在，我們要如何應用必要限制的條件下，保護所有人並且讓他（她）們獲得最大的自由。想要解決這樣的問題，就必須要運用抽象的規則來持續不變地限制所有人的自由。這些規則一方面阻止別人對任何一個人任意施行強制，或帶有歧視性的強制，另一方面又要阻止任何人去侵犯他人的自由領域。總之，我們必須要運用共同的抽象規則來取代共同的具體目標，對共同抽象規則的遵守卻可以給最卓越的自由、最豐富的多樣性提供最大的機會。

關於強制與自由，就如前面所提到的，海耶克將自由定義為“一些人對另一些人的強制減少到最低限度”或“免受他人武斷的意志所強制”。在《自由憲章》中海耶克用了許多篇幅來討論強制與自由的關係。對於強制，他說：「當一個人

被迫採取行動而服從於另一個人的意志時，也就是去實現他人的目的卻不是自己的目的時，這樣就構成強制。」強制包括了意志因素與禁止的意思。如果一個人被非依法律上的規定或同意而禁止實施法律規定或合法的行為，這就是受到強制。強制並不一定就是沒有選擇，一個被強制的人依然可以進行選擇，只是他只能在強制者的強制下選擇痛苦程度最低的，這種選擇本質上依然是強制者所想要的，而不是被強制者所想要的，在這種情況下，被強制者依然是不自由的，總之，強制就是不對的。因為強制就是對自由的侵犯，最主要的問題是爲了將一些人對另一些人的強制減到最低程度，國家與政府保留必要的強制權力又是必須的。

“自由只要求對強制、暴力、詐欺與欺騙加以制止，除了政府運用強制的情況以外；不過政府對強制的的使用只能限於一個目的，那就是強制實施那些目的是在大家所接受的規定下，確保個人活動在最佳狀態下運作。”作爲一個自由主義者，海耶克雖然承認國家與政府保留必要的強制力是必須的，但是他也強調，必須是出於保護自由目的之前提下，政府才能施行強制，並且要防止強制性權力對個人自由的侵犯，就需要爲個人劃分出明確的私人空間，也就是要有個人隱私權。他說：「由於強制是一個人對另一個人實施控制行動的基本依據，所以人們只能由透過讓個人確實獲得私人領域的方式，而阻止這種強制，因爲只有在這種確實的私人領域保障下，個人才能得到保護並且抵制來自他者的強制。」自由社會與非自由社會的差別，在於自由社會中的每一個人擁有一個與公共領域相區別的私人領域，在這個私人領域內，個人是不受政府的任何指使。

責任與自由，對於責任與自由的關係，在《自由憲章》內有專門討論這樣的關係。他說：「自由不只是意味著個人擁有選擇的機會，還要承受選擇後的責任，而且還必須要承擔行動後果，接受對這種行動後的稱讚或譴責，自由與責任是無法分離的。」所以，在個人自由的時代，同時也是誠信個人責任的時代。自由與責任之所以互不分離，在於一個自由的社會，很有可能會比其他任何形式的社會都更要求做到兩點：第一、人的行動應該要被責任感所引導，而這種責任的範圍遠遠超過法律所規定的義務範圍；第二、一般性的輿論應該贊成並且發揚責任觀，也就是個人應該對自己努力的成果負責。當所有人被允許去按照他們自己認爲合適的方式行動時，他們也必須爲自己的成果負責。道德責任與法律責任是有差別的，海耶克認爲，爲了保障自由，道德責任與法律責任是絕對必要的。道德

責任與道德感對於保障自由有著持續的穩定效果，隨著人與制度的進化，法律責任便逐漸突顯出重要性。他說：「責任的概念之所以日漸演化成一個法律概念，或者說主要是一個法律概念，原因就在於個人的行動是否有造成一項法律上義務，或是否應該讓他接受懲罰。法律，就是要求明確無誤的標準做判斷。」這也就符合了法律維護自由的要求：「從政治與法律上來看，如果我們期望自由有效，那麼責任的程度與種類就必須要明確無務，還必須要根據一般性與非人格化的規則進行決定。」

最能清楚地將一個自由國家與一個在專制政府統治下的狀況區分開的，莫過於自由國家遵循著法治原則。法治的意思就是指政府在一切行動中都受到事先規定並且宣佈過的規則的約束。這種事先規定會讓一個人有可能預料到政府在某些情況下會如何使用它的強制權力，並且根據這些了解來計劃個人事務。法治就是要禁止政府對人民濫用強制權力，除非是符合憲法或法律規定，否則政府無權自行其道，進而侵犯人民的權利。

法治雖然無法十全十美，但是法治作為一種理想，對於防止政府專制與保證個體自由來說，卻是到目前為止，確實是一種比較有效的原則與制度。因為立法者以及那些受託執法者都有犯錯的時候，因此這個理想也永遠不可能會達到完美的地步，但是法治的基礎卻是非常清楚，也就是說，留給握有強制權力的執行機構的行動自由，應該要減少到最低限度。雖然每一條法律，經過更動人們可能用來追求目的的手段，在一定程度上限制了個人自由，但是在法治之下，卻防止政府為了採取特別行動而破壞個人的努力。在已知規則的前提下，每一個人都可以自由地追求自己的目的與願望，絕對不會有人會故意去利用公權力來阻礙他的行動，特別是在自由國家。

法治的意義可從兩方面說起，一種是形式意義，另一種是實質意義。從實質意義上來說，法治與計劃是互不相容的。海耶克說：「在一個有計劃的社會內，無法保持法治的地位，因為計劃是同集權主義與法治背道而馳的。」法治的實質意義還在於保護自由與人權，他說：「法治，不只是自由的保障，也是自由在法律上的體現。」或許有人會問，法治的主要應用能否想某些國家一樣，由權利法

案或憲法條文加以規定？法治的原則是否只是一種確定的傳統？這些都不是重點。無論採取什麼樣的形式，任何對立法權的限制，都必須承認每個人的權利是不可讓與的，人權是絕對不可侵犯的。

海耶克認為，法治的形式意義比實質意義重要，要讓法治生效，就應該有一個毫無例外的適用規則，就這一點來看，這比規則的內容是什麼更為重要。只要同樣的規則能夠普遍實施，至於規則的內容是什麼就其次了。總之，重點是規則讓我們能夠正確地預測到別人的行動，而這就需要它適用於一切情況。

法治的形式意義與政府的一切行為有沒有經過立法機關的授權，都沒有必然的關係，有人會誤以為，只要政府的一切行為都經過立法機關的授權，那麼法治就可以維持下去。這對海耶克來說，完全是個誤解。法治與政府的一切行動是否在法律的意義上合法並沒有任何關係，兩者可能合法，但也可能不合法。法治的形式意義在於，形式法律會事先告知人民在某種情況下，政府會採取哪些行動。它所針對的是在任何人都會遇到的情況下，對個人目的都有用處。從這意義上來說，形式規則只有工具性。我們並不知道這些規則的具體效果，並不知道這個規則會對哪些目的或特定的人有幫助，它的存在只是為了讓全部受影響的人都能得到好處，這也是海耶克所提的形式規則標準。因為有形式法律，政府就無法授予某些特定人物特權，這才能保障在法律前的平等。

第五章 結論：

第一節 傅科法律倫理對當今法律的影響

傅科的法律觀挑戰現代的法律，他認為現代法律的進步正是變得越來越「人道化」，它的強制性與過去相比確實是變得越來越少。在法律中有不少項關於隱私權與個人自由權的保障，取代了過去由規訓與強制所構成法律制度，也就是說，雖然現在沒有過去那樣明顯地強制性束縛，卻依然存在著隱性控制。此外，傅科也揭開與挑戰傳統法哲學的理論框架，他認為這些理論是一種伴隨著“社會契約論”而產生的一種法理學。該理論將權力只是視為一種國家的權力，並不會在意權力的使用程度，更不會用嚴謹的法律限制權力的使用，因為這種對權力的運作已經滲透到社會上的各個機構，但是他們卻視若無睹，表面上是談法律，但是在實際操作上，卻是遊走法律邊緣。最後，傅科向人們展示現代法律與規訓不可分的關係。法律已經逐漸趨向於管理化與規範化，不像過去般地重視強制與壓迫，就從對犯罪處遇的情況來看，古代權力與犯罪是勢不兩立，不是摧毀，就是折磨，後來這些不「人道」的刑罰便逐漸消失，改用監禁、監控與規訓的方式來對犯人進行改造，而且是集中於監獄內實施。傅科還發現，原來不是只有監獄有監控與規訓的功能，在監獄以外，有許多社會機構同樣也有這些功能，只是監獄是集大成之所在。

國家權力是奠基於其他權力形式之上，因為有其他形式的權力，國家的權力才能存在，例如：家庭的家長與兒童之間、學校的師生之間、醫院的醫生與病人之間等，國家內存在著各種形式的權力關係。換句話說，如果人們想要改變國家權力，那就要先去改變在社會中運作的各種權力關係¹⁹²。除此之外，傅科認為，民間社會權力要比國家權力要來的重要；具體的、多重的、分散的民間社會權力

¹⁹² M. Foucault, “La société disciplinaire en crise”, *Dits et écrits*, III, 1976-1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p.533.

是抽象的、單獨的、集體的國家權力所無法取代的；民間社會的權力關係實施者能夠獨立自主地運作，不受國家權力擁有者的任何干擾。主體性與個體性是主要的政治問題。

對於傅科的法律觀，或許有許多人不會去認同，那是因為現代社會已經習慣了將近兩百多年的法律與規訓的模式，認為現代生活就是如此，很少人會去探索真正的人應該如何生活？傅科的系譜學與美學告訴我們，生活是沒有固定模式，生活是多元化的，正因為每個人不一樣，所以我們要學會適應、習慣與尊重，而不是用書本的規則去限制或剝奪他人的自由。這就如同我們只會依賴於經驗，只會照著舊有的知識去做事，卻不去思考與面對一切變化，甚至想要刻意去改變，這樣不僅會造成傷害，也會在無形中讓自己陷入危機。我們太依賴知識，因為它非常好用而且方便，但是這會讓我們失去適應能力。從進化的角度來看，大自然不斷地在變化，世界上有許多物種也不斷地在變化，唯一能生存下來的就是能順著環境的變化而變化，如果無法適應新的環境，最後只會被淘汰。面對未來的未知數，都不要刻意去改變，要自然地去面對，並且不斷地重新思考、重新發現、增強自己的能力來面對新的開始，這就如尼采所說的生命力，真正的生命力是不會被外在環境所限制，反而能突破自己適應新環境，達到永續的發展。從傅科的系譜學來看，他所重視的就是變化、突變、時代斷層，因為這些轉變在告訴我們歷史的發展就是不斷地變化，我們要面對所有隨時都有可能發生突變的狀況，不要用厭惡或恐懼的心去面對突變與不可知的未來。

在傅科的《規訓與懲罰》中，他的刑罰史研究頗為特殊，他的知識考古學和權力系譜學啟發了許多後現代主義者，導致了還原論式的社會分析和歷史考究，知識在本質上是視角性的，對於一個發生異常的現實狀況，我們需要用多重視角去加以解釋與觀察，並學會尊重差異。法律不只是一些規則和原則，它是伴隨著權力運作和知識的不斷累積，如果說法律只是文本的解釋活動，它本身沒有任何

意義，而只是一種對規則體系的暴力性質與非法使用。讓某個特定指令可以實施，或是讓規則服從於一個新的權力意志，那麼法律就只是一系列沒有任何意義的解釋活動，真正的法律絕對不是如此。傅科的《規訓與懲罰》是要提醒我們，現代資本主義社會雖然強調法治社會，但是有很多地方與真正的法治社會是相違的，人還是會犯罪，就算是公務人員也不例外，法律規則修得太好只會發生更多的違法事件，因為人不等於規則，而且人不完美，如果每個人都是完美的，那就不需要法律，所以沒有絕對完善的法，因為每個人都是在學習的。就如法國解構主義者德希達(Jacques Derrida, 1930-2004)認為，解構就是正義。解構不是一種政治上的虛無主義，而是一種體現與認可，並且不惜一切代價地為邊緣群體付出，實現出正義的無限努力。在法律與正義之間，有存在著明顯的差異，兩者的差異就在於，正義無法解構，而法律卻是可以被解構的。法律永遠不會達到完美的正義狀態，因為正義是一種永恆的追求，當我們好像快要達到正義時，正義又會變得遙不可及¹⁹³。對於這些見解並不表示傅科要放棄法律，因為他不是無政府主義者，他反對的是過度依賴理性的法律，以及不受控制的權力，任何人都可能犯錯，任何時候都會有問題存在，但倒楣的永遠都是百姓，以及邊緣群體。

不同的朝代就會有不同的法律，當代的法律適用於當時代的人，改朝換代後的法律就會步入歷史，不可能繼續使用下去，但是這些不同時代的法律卻有相同之處，這些相同不變的法律就是接近正義的法律，它是經得起時代的考驗，因為它接近真理。這種恆久不變的法律不僅適用於各個年代，最重要的是它適用於每

¹⁹³ 正義經歷著三個悖理的形式與過程：(1)、規則的擱置。因為法官必須遵循著先例與立法者的原意；(2)、判決的緊迫性阻礙了知識的完全把握。雖然正義是無限的、不可捉摸、需要大量的知識與信息才能相對準確地把握，但是司法判決有時間的限制，也就是有迫切性在，這樣就使得法官無法將一項判決可以完全按照他本身所知的一切，完全落實；(3)、不可判斷性。正義是無可計算的、無限的、無條件的，而法律卻是可考量的、決定的、規則的。由於兩者的差異，沒有任何司法正義可以完全掌握到完全的正義。雖然司法判例存在著不完全的正義，但是該判例會變成法律的一部分。因此，法官是在法律的不完全正義之中掙扎。高中，《後現代法學思潮》。北京：中國法律出版社，2005年11月，頁

個人，它保障每位遵守它的人生存下去，並且維繫人與人之間的關係，達到和平共處的地步，甚至是讓其他地區的人加入行列。道德與倫理的功能就是讓人不斷地生存下去，否則這些東西早已隨著死亡而化為灰燼。倫理能使人不斷地延續生命，法律也不斷地與人同在，並且讓社會永遠發展下去，這種與倫理配合的法律，就是法律倫理。

第二節 時代意義—人權

傅科的法律觀讓人想到人權(human rights)的重要性，人權曾經是非常重要的話題，有時會被人重視，有時會被人所遺忘，首先必須要了解為什麼要有人權？為什麼要爭取權力？因為人已經被侵犯了，所以要藉由法律途徑來保護自己的權利，甚至讓所有人都意識到這個問題的重要。人權固然要爭取，但是人所爭取到的權利有限，因為它會被文字套住，甚至被人所遺忘，不可能永遠存在，更不可能爭取到所有的權利，而且這可能會造成他人的不便。社會是集眾人之所以在，每個人都會被限制，沒有絕對的自由，與絕對的權利，我們必須要設想到空間、時間、經濟等問題，這些東西不是無限的，當有人方便的時候，就會有其他人不方便；當政府要進行為公眾謀福利的建設時，就會有人損失。法律最大的問題是如何將個人與社會之間的利益達到平衡？有利就有弊，有權利就有義務，如果忽視義務就不可能有權利，每個人應該要做什麼？政府應該要做什麼？這些問題就有倫理的意義性在。

在各種不同的社會議題與學術討論中，人權的議題可說是非常廣泛的討論著。因為理性與法律力量的主導，個人與群體自我權利意識越來越強，「權利」就變成每個人的自我認同、互相承認的重要依據。因此，這些厭惡理性的權利意識以及不斷爭奪權利的人，反而會讓人對人權的議題感到不安。每一個人可能都會遇到這些權利的態度，在必要時候還要作出判斷與選擇，否則自己會受到影響。

在日常生活中，有的執法人員忠於執法的義務，同時也會違背人道的義務，因為他的行為在道德上很有可能被評價為不通人情，甚至自己會因此而良心不安。我們要如何判斷與選擇這些互不相容義務要求？當兩個義務各自包含的價值是不可共量的(incommensurable)，就是各由不同的推理架構(framework)得出的價值，那麼對於處在衝突情況的人應該要如何選擇和行動？

在我們的日常生活經驗裡，經常可以發現人們對於權利的態度和價值的判斷，其實是深受「法治形式管理」的影響。我們可以發現從法律和文化實踐的關係中，法治並不是人權實踐的萬靈丹，要去反省、批判法治形式的管理，否則法律的權利主體會扭曲了人的形象。約近年來，西方學者開始以分析和理解法治現象為主，利用多元化的方法從事於批評法律文化研究(Critical Culture Studies of Law)，除了要重現法律文化中人的形象，也對法治如何塑造文化，如何影響人的需求、價值和行動進行多元化的討論與研究。當一個社會能夠更多元地反省和看待人的需要與行動時，法治和人權的價值才能有普遍實現的可能。「人」不再被分為成人/小孩、守法/犯罪、常態/病態等二元化或三元化的概念框架下的產物，而是合平共處的倫理對象。

第三節 結論

傅科是現代有名的法國哲學家，他的研究範圍非常廣泛，以哲學為基礎，在心理學、法學、社會學、政治學等不同領域進行研究。其中關於法學領域可從他的《規訓與懲罰》去發現現代社會的法律問題。許多人將這部著作列為監獄學、犯罪學、刑罰學等研究著作，批判該著作對於監獄有錯誤的記載、沒有結論等。我從這部作品中，發現要了解傅科的法律觀，不可以光從書本的文字去思考，還要了解他的學術淵源。傅科有繼承蘇格拉底關心自我與無知的思想、尼采的酒神與超人精神、康德的道德思想等，這可說是前無古人，後無來者，不僅是真，還有美、善的精神。必須要了解這些觀念才能進入核心，否則一直在權力與主體上著墨，依然找不到所以然。傅科不是要去尋找答案，而是要不斷地去尋找問題，不斷地從問題下手，因為我們無法達到真理，只能不斷地在接近真理。做為人，最重要的是如何活的幸福自在，不是給自己尋找煩惱，就如維根斯坦所說的：「生活中的無窮變化是人生不可或缺的部分。人不要只局限於觀察生活表面上的現象，還要深入了解生活中的深層奧秘(Mystery)。幸福的生活是一種具有絕對價值的生活。活在當下的人才是幸福的人。」重視當下的人生永恆，並且真正幸福的人是會實踐人生存在的價值，而擁有善良的心與正確的知識是豐富生活的最好方法¹⁹⁴。

對於社會是個大監獄的看法，傅科的這句話其實是一種預言，未來的社會就像一座大監獄。現代社會出現越來越多過度的非理性行為，每個人為了生活，每天都在從事自己的工作，不再去關心生活周遭的對象，眼中只有利害關係，人不再相信人，更不可能守望相助，只會在自己的領域內看陌生人也是以監視的眼睛去看對方，不會去幫別人留意治安狀況。在路上可以見到許多監視器，以及便於監視的防衛空間建築，甚至在自己的私人空間內也會遭到窺視的可能，光這些條

¹⁹⁴ 陳榮波：《哲學與藝術美學》 台北縣：逸龍出版社 81 頁。

件就足以說明社會是座監獄。但是這些監視設施與法律處遇，不能解決問題，未來只會出現越來越多的監控設備，社會也會出現越來越多的非理性的行爲，要記住傅科說過的，權力、知識、策略這三個關鍵。

傅科應該將重點放在人身上，放在自己的心上，要不斷地自我修正與反省，就如佛教所說的，一念天堂，一念地獄。內心沒有天堂，生活周遭就沒有天堂，裝再多的監視器也無法避免犯罪事件的發生，如果不去正視這些問題，就無法找到解決之道。在古希臘沒有主體，每個人都自在的生活，之後出現的主體是個人藉由自我修行體現出來的，每個人有自己的生活方式，不應該將固定的標準套在他人身上。現代社會最大的問題就是過度追求外在的物質生活，沒有充實自己的內在心靈，而且會拿一堆道德、法律、規則、知識等高標準去套在他人身上，形成一種比較心態，更不會去關心別人。所有的標準都變成口號，這樣如何讓人越來越好？傅科認為，倫理除了要了解之外，還必須要去實踐、正視與面對，最重要的是去關心，只是一直加強外在設備，最後一定不會有好效果，就像監獄一樣，其內部依然會發生暴動。任何的物都會有毀壞的一天，只有實在的精神是永遠不滅。關心自己就是要對自己的靈魂與肉體都要有所節制、治療，達到一種完美的生存境界。關心自己所要講求是一種節制，善於節制就是一種美德，而極限正好是節制的相反。一個人對自己的關心在倫理上是必須的，而且是與對他人的關心同等的，沒有任何偏重。只要任何人都能適當地關心自己，那麼這個社會就是一個秩序良好的社會，並且能發現穩定持久地倫理原則。一個關心自己的人就是一個關心他人的人，一個不會關心自己，並且被自身欲望所奴獲的人，就是一個會對他人實施專制權力的人。人要懂得照顧自己、控制自己、將自己放在自由的基礎上。

除了傅科的哲學思想之外，還有加入法學角度進行研究法律倫理。從傅科的《規訓與懲罰》可看出這部著作是針對資本主義社會，而哈耶克卻是反對社會主

義與共產主義社會，兩人的政治理念可說是完全相反，但是他們有共同的理想，自由。資本主義社會雖然有法治，有自由，但是傅科認為該主義的缺點就是不平等；社會主義雖然講求平等，但是海耶克認為該主義並不自由，容易喪失個人權益與自由。將兩種不同主義進行比較與互補，甚至是哲學與法律的互補，可以發現當今法律應該要如何發展，找出法律倫理的精神所在。

參考書目

西文書目

1. Michel Foucault

- (1.) *Dits et écrits*, I-IV, 1954-1988, editions Gallimard, Paris, 1944
- (2.) *Les Mots et les Choses*, editions Gallimard, 1966
- (3.) *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith. London : Routledge, 1989, c1972. New York
- (4.) *Power/Knowledge: selected interviews and other writings*. New York : Pantheon Books, 1972-1977, c1980
- (5.) *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*; translated from the French by Alan Sheridan. New York : Vintage Books, 1995
- (6.) *L'Archeologie du Savoir*. Paris : Gallimard, c1996. printing, c1969
- (7.) *L'hermeneutique du sujet : cours au College de France, 1981-1982* / Michel Foucault ; edition etablie sous la direction de Francois Ewald et Alessandro Fontana, par Frederic Gros. Paris : Gallimard, c2001. Seuil,
- (8.) *The Hermeneutics of the Subject : Lectures at the College de France, 1981-1982*. Edited by Frederic Gros. New York : Picador, 2005.

2. F.A. Hayek

- (1.) *The Constitution of Liberty*. London: Routledge, 1960
- (2.) *Rules and Order*. London, Routledge & K. Paul, 1973
- (3.) *The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*. London: Routledge, 1989
- (4.) *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- (5.) *Hayek on Hayek: an autobiographical dialogue*. London: Routledge, c1994

3. Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals a Polemic : by way of clarification and supplement to my last book, Beyond good and evil /* ; translated with an introduction and notes by Douglas Smith.[electronic resource] : Oxford University Press, 1996

4. Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth*. translated, with an introduction, by George Holland Sabine and Stanley Barney Smith. New York : Macmillan Pub., Co. c1976, London : Collier Macmillan Pub
5. Marcus Aurelius Antoninus
 (1.) *The Meditations* / Indianapolis: Hackett, 1983
 (2.) *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus* selection from the letters of Marcus and Fronto Oxford ;Oxford University Press,1990.New York
6. John Stuart Mill/ *On Liberty*, edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb Harmondsworth, Middlesex; Penguin, 1982, New York
7. Rousseau, Jean-Jacques /*The First and Second Discourses : On the Social Contract*. Edited, with introd. and notes, by Roger D. Masters. Translated by Roger D. and Judith R. Masters New York, St. Martin's Press, 1964
8. Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the question*; translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago: University of Chicago Press, 1989
9. David Garland / *Punishment and Modern Society: a Study in Social Theory* Chicago: University of Chicago Press, 1990
10. Immanuel Kant
 (1.) *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, translated by J. K. Abbot (New York, 1949 年)
 (2.) *Metaphysical Elements of Justice*: part one of the metaphysics of morals; translated, with introduction, by John Ladd. Indianapolis: Hackett Pub. Co, c1999.
 (3.) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*; translated and edited by Mary Gregor ; with an introduction by Christine M. Korsgaard. Cambridge, U.K.; Cambridge University Press, 1998.New York
 (4.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ; herausgegeben von Theodor Valentiner ; einleitung von Hans Ebeling Stuttgart :P. Reclam jun,2005 printing, c1984

中文書目 (按出版年份)

- 1.曾仰如，《亞里斯多德》。台北市：東大出版，1989年
- 2.博登海默，《法理學-法哲學及其方法》，結構群譯。(台北市：結構群文化事業有限公司發行，1990年)
- 3.傅科，《規訓與懲罰》，劉北成、楊遠嬰譯。(台北縣新店市：桂冠圖書股份有限公司，1992年)
- 4.鄭芷人，《康德倫理學原則》。台北市：文津出版，1992年
- 5.李瑞全，《休謨》。台北市：東大發行，1993年
- 6.侯鴻勳，《孟德斯鳩》。台北市：東大發行，1993年
- 7.休謨(David Hume)，《人性論》，關文遠譯。(北京市：北京商務印書館，1997年)
- 8.謝啓武，《洛克》。台北市：東大發行，1997年
- 9.孟德斯鳩(Montesquieu)，《論法的精神》，張雁深譯。(台北市：臺灣商務，1998年)
- 10.史瑪特(Barry Smart)，《傅柯》，蔡采秀譯。(台北市：巨流出版，1998年)
- 11.梅奎爾(Jose Guilherme Merquior)，《傅柯》，陳瑞麟譯。(台北市：桂冠出版，1998年)
- 12.于奇智，《傅科》。台北市：東大出版，1999年
- 13.陳奎德，《海耶克》。台北市：東大發行，1999年
- 14.林火旺，《倫理學》。台北市：五南出版，1999年
- 15.弗里德利希.馮.哈耶克(F. A. Hayek)，《法律、立法與自由》，鄧正來、張守東、李靜冰譯。(北京市：中國大百科全書出版社，2000年)
- 16.許春金，《犯罪學》。台北市：三民出版，2000年
17. 吉勒·德勒茲(Gilles Deleuze)，《德勒茲論傅柯》，楊凱麟譯。(台北市：麥田

出版，城邦文化發行，2000年)

18. 林山田，《刑法通論 八版》。台北市：林山田發行，台大法學院圖書部經銷，2001年

19. 盧梭(Jean-Jacques Rousseau)，《社會契約論》，何兆武譯。(香港：商務出版，2002年)

20. 鄔昆如，《倫理學》。台北市：五南出版，2002年

21. 林山田，《刑罰學》大學叢書。台北市：台灣商印書館發行，2002年5月

22. Richard A. Posner 《正義/司法的經濟學》(The Economics of Justice)，朱蘇力譯。台北市：元照出版，2002年

23. 蔡德輝、楊士隆，《犯罪學》。台北市：五南出版，2004年

24. Nils Christie，《犯罪控制－工業時代的來臨》，許華孚譯。(台北市：一品文化出版，2004年)

25. 邁可.博藍尼(Michael Polanyi)，《個人知識》，許澤民譯。(台北市：商周出版，2004年)

26. 高宣揚，《傅科的生存美學》。台北市：五南出版有限公司，2004年10月

27. 休伯特.德雷福斯(Hubert L. Dreyfus)，保羅.拉比諾(Paul Rabinow)，《傅柯-超越結構主義與詮釋學》，錢俊譯。(台北市：桂冠出版，2005年)

28. 福柯(Michel Foucault)，《主體解釋學》，余碧平譯。(上海市：上海人民出版社，2005年)

29. 黃瑞祺主編，《再見傅柯 傅柯晚期思想新論》。台北市：松慧出版，2005年

30. 高中，《後現代法學思潮》。北京：中國法律出版，2005年11月

31. Brian Kennedy(布萊恩·甘迺迪)，美國法律倫理，郭乃嘉譯。台北市：商周出版，2005年7月

32. David Garland，《懲罰與現代社會》，劉宗為、黃煜文譯(台北市：商周出版，2006年5月)

33. Wilhelm Windelband (威廉·文德爾班)，《西洋哲學史》，羅達仁譯，(台北市：

臺灣商務出版，2006年8月)

34.林鈺雄，《刑事訴訟法》上冊。台北市：元照出版有限公司2006年9月

35.Christian Starck，法學、憲法法院審判權與基本權利 (*Rechtswissenschaft, Verfassungsgerichtsbarkeit und Grundrechte*)，楊子慧等譯。台北市：元照出版，2006年

36.李惠宗，《行政法要義》。台北市：元照出版，2007年

37.王惠光等，《法律倫理核心價值探討》。台北市：新學林出版，2007年7月

38.馮俊，《當代法國倫理思想》。上海市：同濟大學，2007[民96]

39.陳榮波，《哲學與藝術美學》。台北縣：逸龍出版社，2007

40.莫偉民、姜宇輝、王禮平，二十世紀法國哲學。北京：人民出版社，2008年9月

41.鄧正來編/譯，西方法律哲學文選定(上)。北京：法律出版社，2008年

期刊論文

- 1.莊文瑞，〈傅科論「監獄的誕生」〉，《當代》，創刊號，1986年，民75.5，頁34-38。
- 2.陳璋津，〈傅珂[Michel Foucault] 的權力哲學〉，《東亞季刊》，第24卷第2期，1992年，民81.10，頁26-45。
- 3.蔡淑玲，〈界外的主體—傅科的哲學練習〉，《哲學雜誌》，第15期，1996年，民85.1，頁96-111。
- 4.王治河，〈傅科的系譜學〉，《哲學雜誌》，第15期，1996年，民85.1，頁44-69。
- 5.黃結梅，〈福科的啓示：“策略性模式”的權力分析〉，《社會理論學報》，第1卷第2期，1998年，民87秋，頁327-348。
- 6.蘇峰山，〈權力/知識/主體：Foucault 批判思考的基本問題架構〉，台北市，《東吳哲學學報》，第2期，頁209-217
- 7.姚人多：
 - (1.)〈論傅柯的主體與權力：一個批判性的導讀(上)〉，《當代》，第150期，2000a，頁126-133
 - (2.)〈論傅柯的主體與權力：一個批判性的導讀(下)〉，《當代》，第151期，2000b，頁108-133
 - (3.) 〈傅柯的工具箱：權力篇〉，《當代》，第175期，2002a，頁70-83
 - (4.) 〈傅柯的工具箱：國家篇〉，《當代》，第177期，2002b，頁84-95
- 8.謝昇佑，〈補捉飄忽不定的傅科：評介高宣揚的《生存美學》〉，台北市：《東吳社會學報》，第19期，2005年12月

9.曾守正，〈經典、去經典、重讀經典〉，台北市：《鵝湖月刊》，第33卷第3期，
2007年9月

10.何信全，〈自由主義的證成—海耶克與羅爾斯的對比〉，《當代》，第239期，
2007年10月，頁54-67

碩博士論文

- 1.蔡建宏,《傅柯論現代主體的建構》,國立臺灣大學社會學研究所碩士論文,1995
- 2.黃錦山,《傅柯規訓概念在成人教育上的意義》,國立中正大學成人及繼續教育研究所碩士論文,1996
- 3.曾慶豹,《權力的批判與批判的權力》,國立台灣大學哲學研究所博士論文,1997
- 4.李青筠,《道德性與罪責--對尼采道德系譜學的一種解讀》,臺灣大學法律學研究所碩士論文,2004(93)
- 5.林正昇,《從 Foucault 規訓觀點分析一所台灣監獄場域的運作》,國立中正大學犯罪防治所碩士論文,2005(94)
- 6.黃貴甘,《傅科醫學倫理之研究》,東海大學哲學研究所碩士論文,2008