

重奪「靈性政治」：傅柯與鄂蘭論革命

(Reclaiming “Political Spirituality”: Foucault and Arendt on Revolution)

報告人：蕭育和

(2018 年中研院人社中心政治思想專題研究中心博碩士成果發表會)

我認為，這場革命已經在所有沒有自己參與到革命的旁觀者心靈中，在它們的想望中，喚醒了一種完全近乎狂熱的共感，儘管正是這種共感的表述充滿了危險。從而，除了人類的道德傾向之外，再沒有什麼其他的東西會能引發它。

--Immanuel Kant, *“The Contest of Faculties”*

文化大革命見證了，不可能把政治真正地與全面地從囚禁它的黨-國框架中釋放出來，這可以說是它根本的絕境。但它標誌了一個無法取代的飽和經驗：一個尋找一條新的政治路徑、重新發動一場革命、在社會主義的形式條件下，找出工人鬥爭的新形式的強烈意志，一旦與維持黨-國一般性框架的必要正面對上時，不管是出於公共秩序的理由還是為了排除內戰，就只能以失敗作收。今天我們很清楚，要肯定一個「沒有政黨」的政治，一切的解放政治都必須終結黨的模式……

--Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*

壹、前言：「而你們要的真的是這樣一場革命嗎？」

2017 年 12 月，中國網信辦（互聯網信息辦公室）約談「今日頭條」與「鳳凰新聞」負責人，並以「持續傳播色情低俗資訊、違規提供互聯網新聞資訊服務」為由，嚴厲整肅這兩個據說對網路輿論生態造成重大影響，「存在嚴重導向問題」的行動應用程式企業。年後，這一波的網路意識形態整肅並沒有停止跡象，近來，「今日頭條」旗下據稱有兩億用戶，以透過演算法提供用戶各種搞笑橋段、趣圖、語錄與自拍而著稱，向來低調「不碰政治」的「內涵段子」，則在

完全沒有知會「今日頭條」的狀況下，被永久下架。中國廣電總局稱「今日頭條旗下內涵段子應用程序及公眾號因存在導向不正、格調低俗等突出問題……引發網民強烈反感、因此作出永久關停的決定。」這一波網路整肅行動也波及中國各種像是「快手」等以短影音吸引用戶的行動應用程式，諸如「抖音」和「火山小視頻」等影音平台也同樣難逃被「整改」的命運，「今日頭條」中諸如「語錄」、「段子」、「美女」等版塊也直接關閉「避風頭」。黨媒喉舌《人民日報》更是態度嚴厲地發出評論指稱，「演算法不是散佈低俗內容的藉口」，《環球時報》主編胡錫進則以「單仁平」為筆名，發表「低俗會存在，用宣揚低俗賺錢應打擊」的評論。

散佈低俗內容當然只是欲加之罪，而這些透過網路「集結」的次文化團體，是不是真的因為成了市民社會中具有動員能力的力量，踩到當局的「組織化行動」紅線，從而遭到嚴厲擊打，也不得而知。不過，中國網民對當局的網路清理整頓沒有完全逆來順受，這些被暱稱或自稱「段友」的中國網民，並沒有停留在「鍵盤抗爭」，雖然稱不上「走上街頭」，但網路流傳著這麼一些「段友」們的「抗爭」影片與照片。例如，段友們透過網路集結，將超過一百輛汽車，停在廣電總局門口「包圍」，並齊鳴如今被視為「段友」暗號的一長兩短喇叭聲；也有段友們趁著紅燈時，拉起布條「慢慢走路」技術性地阻礙交通，而布條上是各種段友們自行創作的口號，諸如「段手出征，寸草不生」；在一些影片中，則有段友以台灣稱之「待轉大富翁」的方式，反覆在十字路口待轉，過程中自然少不了一長兩短的段友暗號；段友們還在自己車上黏貼類似「天王蓋地虎，小雞燉蘑菇」這類無厘頭標語作為辨識同伴的暗號。

中國官方宣傳中國夢的「厲害了，我的國」電影，也難逃被中國網民惡搞的命運。或者電影被截成合成惡搞短片，或者被段友們拿來作技術性阻礙交通的布條口號，影響所及，這部中國官方用以宣傳習近平治下五年多來各項科技「輝煌成就」的電影，突然遭到全網停播的命運。4月19日，中國網路上流傳一份致深圳騰訊公司的《播出規則確認書》，其中稱「為營造和諧有序的網絡播出環境……接到中宣部指示，全部商業視頻網站緊急停止播出，具體上線日期另行通知。」

有趣的問題是，這批主要因為玩車興趣、熱衷社區公益服務，而在網路上透過分享通常具有高度性別歧視偏見的短片與笑話橋段而熟絡的「段友」們，能夠搞出什麼樣的「反抗」(revolt)？例如，嚴薈在端傳媒上一篇題為〈清肅

「內涵段子」：景觀化的中國互聯網治理〉的評論中，就尖銳地提問，「是否所有被管控的內容，都具有反抗的潛能？」，他的質疑是：

這樣的文化氛圍能產生出某種反抗性嗎？其實，不如說它就是人們所津津樂道的「奶頭樂」娛樂——留下一畝三分地的娛樂空間，而在政治和社會問題上保持冷感。李毅吧也好，內涵段子也罷，它不是對主流文化和社會體制的反抗，而是人們對無奈接受這一整套「玩法」的自嘲。而今天的「段友」們，很多人已經有車有房，是正兒八經的中產階級。要說這場清理整頓能夠激發出什麼反抗，恐怕實在是一廂情願。無論是開車鳴笛還是上街集結，「段友」們在現實中做的，就是把網絡上的暗號、段子，在現實中再次操演一遍罷了，其實效果，和一場 cosplay 秀也並無二致（2018）。

正在中國發生的這樣一個集體惡搞行動，對中國體制的衝擊需要再觀察，當然，它距離我們所認知的「革命」很遙遠，甚至，能不能稱的上「反抗」，也頗具爭議。這涉及幾個問題：第一，這場集體惡搞行動，固然來自於官方網路整肅的不滿，但目前看起來，它沒有任何或遠或近的具體訴求；第二，生成這場集體惡搞行動的集結網絡與行動者，都有強烈的「非典型」特色，不僅行動者本身是與「政治」高度疏離的中產階級菁英，甚至於他們的社會連結形式，在意識形態的光譜上，可以說相當反動保守；第三，如果沒有其他運動的連結，可以預見這場集體惡搞行動不會碰觸任何尖銳的政治與社會議程。這「肯定」不是革命，但嚴謹的懷疑並非沒有道理：這是一場「反抗」嗎？

在政治理論的討論中，「反抗」並沒有特別的位置，因為一方面它就其本身沒有規範性意涵，另一方面是它高度的過渡性性質。這相當程度影響政治理論看待「革命」的立場：革命必須作為某種「新」成就（achievement），或者是新政體的奠基，或者是新權利體系的見證，這樣的一個事件，才有在政治理論中立足的機會。本文嘗試透過當代兩位重要思想家傅柯（Michel Foucault）與鄂蘭（Hannah Arendt）在革命問題上的論述，所共同關切的一個裡論問題：如何定位革命？傅柯與鄂蘭都嘗試從「革命本身」中分離出某種或可稱之為「革命體驗」的東西，傅柯沒有為之特別命名，鄂蘭則模糊地稱之為「革命精神」。對兩人來說，「革命體驗」是革命所特有，既無法化約成往後的革命成就，或者更確切地說，必然與之存在某種張力關係，而既然「革命體驗」是一個無法透過往後的革命成就所窮盡的事件，那麼，它究竟表述了什麼？傅柯與鄂蘭對之提出了相當具有起發性的解答。

傅柯對「革命」的關注，來自於他生涯中，所參與的一段頗具戲劇性的往事：伊朗革命。1978 到 79 年間，伊朗爆發了反抗伊朗國王沙赫（Shah）巴勒維（Mohammad Reza Pahlavi）的「伊斯蘭革命」，傅柯應義大利《晚郵報》（*Corriere della Sera*）之邀，數度造訪沸騰中的伊朗，並撰寫專欄文章。傅柯親身經歷伊朗所寫下各種「伊朗報導」，傅柯對伊朗革命近乎狂熱的「報導」、理解與詮釋，在法國知識界激起了不小的批評聲浪。不管是他對伊朗情勢的片面理解、對後來成為伊朗神學政權最高領袖霍梅尼（Ayatollah Khomeini）的美譽、無視伊斯蘭宗教傳統對女性的壓迫、對伊朗人民過度天真的描繪等等，而最有爭議的，莫過於他所提出，用以詮釋伊朗革命的一個概念：「靈性政治」（political spirituality），就如 Stauth 所說，儘管「靈性」這個概念在傅柯學術作品中並不在核心地位，但在傅柯對伊朗革命的闡述當中，「靈性主體的建構以及其相關的實踐」，卻是「傅柯的主要關懷」（1991: 389）¹。這場被傅柯稱之為「赤手空拳的反抗」的革命，對傅柯來說，完完全全是一場非典型革命，觀察家看不到諸如中國、古巴或者越南的典型「社會主義革命」，只能看到「一股浪潮，一股沒有軍事領導，沒有先鋒隊，沒有政黨的浪潮」，甚至於「即便是在 1968 年，也完全不是這樣²」。對傅柯來說，這場革命至少有三個令人著迷的地方：第一，它是一場武力高度不對等，儘管過程不一定全然和平，但卻讓當權者卻步的革命：

這十年來，所有人民（population）都在對抗一個擁有世界上最精良裝備，擁有地表最強大維安警力的體制。而他們徒手反抗，沒用上武裝抗爭，在瓦解軍事力量的過程中，他們用的是決心，用的是勇氣。漸漸地，整支軍隊凍結了起來，開始猶豫開槍。兩個月前，這是一支在賈萊廣場（Djaleh Square）屠殺了三四千人的軍隊，昨天，二十萬人就在軍隊面前遊行，而軍方完全不敢動作。整個政府只能忙著揪出內鬼，但一點用都沒有。隨著最後的了斷逼近，訴諸暴力鎮壓的可能性越來越小。整個社會的起義（uprising），扼殺了內戰的可能。（2005d: 211）

¹ 傅柯也自嘲過自己「靈性政治」這個說法，Claude Mauriac 在回憶錄中紀錄了一段他跟傅柯的一段對話：（轉引自 Afary and Anderson, 2005: 91）。

Claude Mauriac：我讀了你在「新觀察家」的文章，但必須說，我毫不意外。

傅柯：那你有笑嗎？

Claude Mauriac：沒有……我只是對自己說，關於靈性跟政治，我們就看到這些東西。

傅柯：所以呢？沒有靈性的政治嗎？我親愛的 Claude……

² 顯然指法國 68 學運。

第二個令傅柯著迷的地方是，這場革命似乎沒有幾乎所有革命與抗爭會出現的路線分裂問題，「這場反抗沒有分裂，沒有內在衝突」，為了瓦解革命浪潮，沙赫政權所做的各種分化舉動，完全無效，諸如重開本來被關閉的大學，但學生依然不回去上課，特意釋放「能搞事製造分裂的政治犯」，甚至於，掌握伊朗經濟命脈煉油廠的工人，主動「關掉煉油廠，把政府的收入來源完全放乾」。第三，這場革命沒有具體的政治訴求，對傅柯來說，這正好是沙赫政權最頭痛的地方，因為他們完全不知道該做些什麼，「因為對未來政府走向沒有任何計畫，因為口號很簡單，所以就能夠有一個既清楚又頑強，沒有異議的大眾意志（popular will）」（2005d: 211），這個部分恐怕是傅柯最感興趣的部分：

伊朗正在大幹一場政治抗爭，一場真正關乎政治的抗爭。這有兩個面向：第一，拒絕以任何方式繼續維持體制，繼續容忍它的各種部署與行政，繼續讓它的經濟運作。第二，拒絕退到一旁，陷入對未來憲法，對社會議題，對海外政策，對官員人事的種種政治爭論。很肯定這些議題都需要討論，但討論的方式不能讓任何人有操弄可趁之機。伊朗人民發起狠來，挺起背脊，全部變成滿身是刺的刺蝟。不讓「政治」得到任何立足點，這就是伊朗人民的意志。（2005d: 212）

在下一個章節，我們將透過傅柯這個詭異的「靈性政治」概念的討論，來提出傅柯（與鄂蘭）在思考革命問題時，一個重要的智識洞見：革命作為一個無法由革命本身或革命成就界定的事件。

貳、「赤手空拳的人起來造反」

傅柯如何用「靈性政治」來理解伊朗革命？首先，傅柯有一個相當有趣的說法：伊朗革命並不是「革命」，更確切地說，它不是西方世界的智識框架所理解的「革命」。這主要有兩個面向：第一，伊朗革命不是馬克思式或左翼所理解的「革命」。不只是因為階級問題並不是這場革命的重點，同時，左翼革命所熟悉的「馬克思列寧黨人」在這場革命中「沒有地位」。傅柯不無嘲諷地說，在這場革命中，沒有「老想著得從群眾的齊心一志，過渡到階級鬥爭」以及「想要成為搞定這個混沌局面，闡述著要怎麼側翼分兵」的無產階級先鋒（2005f: 241）。馬克思-列寧式的左翼革命經驗框架不只無法理解伊朗革命，對傅柯來說，更由於它在西方世界最後造就了「今天我們所知的社會主義國家」，因此可以說，它還是「我們文化中在過去兩個世紀以來」第二次的「重大慘痛經驗」（Foucault,

2005a: 185)。也就是說，馬克思式的左翼智識框架與革命經驗無法理解伊朗革命，它的成就，也就是蘇聯與社會主義國家，更是第二次重大慘痛經驗³。那麼第一次呢？因此，第二，在馬克思之前，西方社會所經歷的革命及其相應的哲學反思，不只同樣也無法理解伊朗革命，對傅柯來說，它更同樣是西方文化所經歷的第一次重大慘痛經驗：

整個十八世紀，哲學家們，或者更確切地說，法國、英國與德國的知識分子們，依據他們構思的良善治理原則與願景，嘗試重新思考社會。在法國、英國與德國的革命與社會政治變革中，都可以看到這類思想的影響。事實上，從這些哲學構思的，再也沒有疏離，清楚澄澈，平衡的社會願景中，產業資本主義出現了，那可是我們所能想像最殘酷、最野蠻、最自私、最狡詐又最壓迫的社會。我不是要這些哲學家負責，但實情是，他們的理念為這些變革推上了一把。更重要的是，這個我們稱之為國家的怪獸，很大程度上是他們思想的果實與結果。（2005a: 184-85）

傅柯這裡的說法當然過度粗糙。雖然從哲學家的理念，從知識與權力之間如何相互交雜到最後出現「國家這個怪獸」的整個過程確實是傅柯「國家系譜學」（Lemke, 2011: 4-5）的重點考究問題，表面上看來，傅柯這個二分也確實過於粗糙：一邊是藉由西方哲學家反思革命與社會政治變革的思想理念，所打造出來的怪獸國家；另一邊則是全然不是這麼一回事的伊朗革命⁴。伊朗革命全然不是西方思想所想的是那一回事，這是伊朗革命之所以深深吸引傅柯的原因。西方熟悉的智識框架無法理解它：一場涉及「整個民族起義對抗一個鎮壓它的權力」，而不是以社會矛盾（階級鬥爭與社會衝突）為主軸，其中也沒有諸如先鋒隊、政黨或政治意識形態等等「把整個民族帶在一起」的「矛頭」的一場革命（Foucault, 2005g: 251），確實是個「難解之謎」（perplex）。而事實上，比起

³ 傅柯的「伊朗論述」無疑反映了他對馬克思主義與左翼政治的反感，蘇聯的存在當然是主因，但傅柯同時也貶低其他「社會主義國家」的革命經驗，著實可議。Marnia Lazreg 對此做出了相當有力的辯駁，如她所說，「沒有理由相信越南人在對抗法國與美國的理念，會比傅柯所要報導的伊朗人更沒有對抗性，更不解放。為什麼霍梅尼所表述的理念比胡志明，更重要？更有價值？」（2017: 128）。

⁴ Veyne 為傅柯「開脫」的說法是，傅柯有著「向新事物，向未知保持開放，本著懷疑論對教條有著油然而生厭惡的心靈」，這樣的懷疑論讓他本能地「不認同西方中心論以及關於民主及人權的信仰」，但他也同時批評傅柯「本來可以最起碼採取一個善意的中立立場，避免成為這種靈性政治的積極支持者，他可以諒解它，並對這種未來的莊嚴保持尊敬。然而實情是...這些伊朗人民的英雄主義震撼了傅柯，並深深觸動了他」，正是因為如此，才讓傅柯「越過了中立的限度，站到革命的一方」（2010: 126-28）。在伊朗革命塵埃落定，專制神權政體上台後，傅柯也坦承他自己的懷疑論，造成了他在伊朗問題上的疏忽（2016: 33）。

「革命」這個詞，傅柯更偏好用「反抗」(revolt)或「起義」(uprising)來看待「伊朗革命」：

這場起義之所以獨樹一格，很明顯是因為它不受西方革命意識形態支配，它不是由一個政黨，也不是由任何一個政治組織，所支配或指揮，它全然就是一場大眾的起義：整個人民跟當局對著幹。(2016: 26)。

是用反抗或起義，還是用「革命」來看待伊朗革命，不是傅柯在玩文字修辭遊戲，除了西方智識框架對伊朗革命的理解不能外，需要注意的是，傅柯同時也認定，反抗或起義，在某種程度上是與「革命」是完全針鋒相對的：

於是我們迎來「革命」的世紀。這個兩百多年來讓歷史相形失色的理念，它組織了我們對時間的感知，催化了人們的希望。它竭盡所能要在一個理性的與可控制的歷史中養育反抗：革命區隔好的反抗形式與壞的，界定它們得以開展的法則，設定其先存的條件，目標與讓其得以完善的方式，才好賦予它們正當性。(2000: 450)

撇開傅柯對伊朗革命的狂熱，以及他對伊朗革命當中各種複雜社會與政治動態的過度簡化不談，傅柯的意思顯然也不是說西方社會中兩次的慘痛經驗中，只有「革命」，沒有「起義」跟「反抗」。傅柯在這裡所意圖區分的是「革命本身」與「革命的體驗」。前者涉及革命所涉及的經濟、社會乃至於政治動態，以及革命最後的結果（或者是建成一個新政權，或者墮落成一個暴政），西方的智識框架之所以無法理解伊朗革命的主因，正在於它用「革命本身」來看待革命，框架設了解答，它就必定要在革命過程中出現的一切反抗與起義，做出好或壞、是否催化了革命、是否對革命的成果造成困擾的種種區隔，但這些全部都不是傅柯感興趣的東西，更是他認定，要重新理解革命時，需要完全擺脫的東西。把「革命的體驗」從「革命本身」抽繹並區隔出來，是傅柯的「伊朗狂熱」中極富智識挑戰的思想嘗試⁵。爾後，傅柯在康德身上，找到了這個自己在伊朗狂熱年代還說不太清楚的區分，據傅柯所說，在康德看來，「在大革命中重要的不是革命本身」，那些不是「親身參與革命」，從而不是「主要角色」，他

⁵ 在這個問題，傅柯對馬克思主義的質疑主要在此。傅柯曾經在訪談被問及突尼西亞年輕人的抗爭與馬克思主義意識形態之間的關係，他的回應是類似突尼西亞這類抗爭中重要的是「直接的、存在性的與肉身性的投入」，馬克思主義式的理論準備從來都不是重點，在相關的策略論辯中，馬克思主義也幾無地位，「理論的精確還有它有多科學完全都是次要問題」(1991: 136-37)。

們腦子裡的東西不是重點，重點是，革命對於「親身」參與革命的人，見證著革命的人所感染與造成的效應：

大革命是景觀 (spectacle)，不是姿態，它收納觀看著革命的人的熱情，而不是參與劇變動亂者的原則，大革命是一種徵兆預示 (*signum rememorativum*) 所以即便大革命的某些結果會被挑戰，但沒有人可以忘記這種通過革命所揭露，對人稟性傾向的轉變 (2007b: 91)。

革命的體驗是什麼？不管是稱之為起義還是反抗，其實就是抵抗 (resistance)，在這個意義上，才能理解為什麼傅柯說伊朗革命「不是一個革命」：

這不是一個革命，不是革命這個字字面上的意思，不是站起身子，然後把事情都處理好這種方式。而是赤手空拳的人起來造反，他們要讓生活擺脫可怕的重擔，整個世界秩序強加到我們每一個人身上的重擔，特別是在他們身上的更多。這些石油工人與農民，他們正站在帝國的前線。這或許是對抗全球體系第一次偉大的造反起義，最為現代也最為神聖的反抗形式。(2005e: 222)

傅柯這段話對伊朗人民或許有太多的溢美之辭，不過，它解答了傅柯引起爭議的「靈性政治」，究竟指的是什麼？嚴格來說，靈性政治與任何宗教體驗沒有直接關係，儘管在伊朗革命中，伊斯蘭確實扮演了催化靈性政治的重要角色。傅柯後來也指出更直接，靈性指的就是「主體達到某種存在模式，以及主體為了達到這種存在模式而加諸於自身的轉化」(1997: 294)。也就是說，在伊朗革命中真正打動傅柯的其實不是伊斯蘭本身，而從革命本身區隔出來，作為各種革命體驗，最後凝聚成抵抗的這個現象，正如傅柯所說，「把與社會及宗教分不開來的結構給政治化的努力」與「在政治中開啟一個靈性面向的嘗試」兩者其實是同一件事 (2005c: 208)，「靈性」所指的，不過就是在所有革命中都會出現的現象：

在所有的屈服與高壓強制之後，在威脅，暴力與恐嚇之外，還是會有這樣一個時刻的可能：生命不再想被賤賣，當權者不再能為所欲為，面對絞刑台與機關槍，人們起身反抗了。(Foucault, 2000: 449-450)。

參、「知道什麼時候權力正躺在街頭，知道什麼能夠把它

撿起來」

在看待傅柯「靈性政治」的概念時，必須把他對伊朗革命的論述「去伊朗化」；把他對「靈性」的討論去「去伊斯蘭化」。如此，傅柯透過「靈性政治」對於革命的兩個洞見才會更清楚地呈現⁶。第一，區隔「革命本身」與「革命體驗」；第二，在這個前提上，作為革命體驗，作為靈性政治的抵抗行動本身，其所具現的另一個意涵就會出現：**抵抗的行動本身，同時是一種探究新的政治關係、新的連結形式以及新的社會組織的嘗試**。一言以蔽之，探究「新社會」的嘗試。在革命時期，抵抗會透過一種絕對不屈服的意志，把拋棄舊社會，想望新社會清楚地表現出來：

沙赫滾蛋，就這麼一回事。但對伊朗人民來說，這麼一件大事，象徵著所有事情：渴望終結附屬地位的政治意志，警察管治的消失，石油收入的再分配，打擊貪腐，重新活化伊斯蘭，另一種生活方式，以及與西方，與亞洲的新關係等等。(Foucault, 2005e: 221)。

再次強調，在伊朗革命中讓傅柯狂熱關注的，與其說是神祕的伊斯蘭宗教體驗⁷，不如說是在伊朗革命中，透過決絕抵抗意志，所體現的這種新與舊之間的強烈對比：伊朗既是一個「在社會上，政治上以及種種都來到死路的國家」，而同時，又有「奮力開出思考社會與政治組織不同新路，不走西方哲學這一套，不從革命法理根基的抗爭」(Foucault, 2005a: 186)。一旦指出這個新與舊的對比，另一個與革命密切相關的理論問題就會出現：如果傅柯借用康德所說的，在革命體驗中的那個轉變「人的稟性傾向」的狂熱，是一個「沒有人可以忘記」的東西(傅柯恐怕真正要說的是「不應該忘記」)，這樣的狂熱所指的不單是對「革命本身」這個戲劇化「景觀」的情感，它同時也意指「革命體驗」對於新社會與政治組織的構思。

一方面，顯然這樣的狂熱看來不能夠也不應該被國家機器所收編，這是傅

⁶ 如 Oksala 所說，傅柯的伊朗書寫「不應該被讀作對伊朗政治未來走向的介入」，而應該是「歐洲的政治未來走向」以及「另一種政治本體論可能的嘗試」(2012: 150)。

⁷ 奈格里 (Antonio Negri) 對傅柯此一「運用」宗教的理解，有相當精要的闡述，「在起義的宗教基本教義派及其對身體的關注中，傅柯發現了生命政治力量的要素。如果可以善加利用，也即，將之從神權政體的框架中解放出來，就可能帶來主體性徹底的轉化，並參與到解放的計畫中」(2011: 36)。

柯從西方思想兩次對於革命「慘痛經驗」所得到的教訓；另一方面，即便對傅柯來說，革命時期是抵抗的意志最為強烈、抵抗的表現最為不屈，固然是「靈性政治」最為高張的時候，但他斷不能主張它只有在革命時刻中出現，否則革命不過人類政治事務過程中的一段插曲，一旦「革命」結束，則「靈性」消退（即便在現實政治中，經常是如此），也就意味著革命不值得更多的理論關注。易言之，在革命新舊交替時刻中所浮現的是，革命的「狂熱」，如何、會以什麼形式要以什麼方式具現在對新的社會與政治組織的構思中？

革命現象開啟了新與舊之間的對立與辯證關係與問題：新的行動與舊的體制、新的關係與舊的形式、新的理念與舊的律法等等。這既是傅柯在伊朗經驗中深深意識到的問題，也是 20 世紀另一個深刻反思革命的思想家鄂蘭，所關切的核心理論問題。儘管相對於傅柯對革命的狂熱，鄂蘭顯得冷靜許多，但她對革命的反思，同樣呼應了傅柯的兩個洞見：區隔「革命本身」與「革命體驗」，以及革命（的狂熱）作為對新社會政治關係的構思。鄂蘭如此表述革命的根本難題：

革命精神包含了兩個對我們來說看似無法調和甚至相互抵觸的要素。為一個全新政治體奠基（foundation）的行動，策畫制定新的政府形式包含了對新結構的穩定與持久的重大關注；另一方面，**參與到這麼一件大事的人所體驗到的肯定是一種令人興奮不已，人開端啟新的能力，伴隨讓某種新東西降生的始終是這樣一個高張的精神。**（1990: 222-223）

如果奠基是革命的目的與完結，那麼**革命精神就不單單只是某種全新事物的開端，也是開啟某種可以永續長存的東西。**那麼，要說有一種體現革命精神，並鼓舞它邁向新成就，能夠持久的制度，恐怕令人挫折。就此似乎只能得到一個不幸的結論，再沒什麼東西比革命的精神，更危險更尖銳地威脅這個精神所帶來的成就。（1990: 232）

革命凸顯了新與舊的對立，它的根本難題是「知道什麼時候權力正躺在街頭，知道什麼能夠把它撿起來」（Arendt, 1976: 206）。對鄂蘭來說，呼應傅柯「慘痛經驗」的說法，這個難題的由來，首先在於西方世界（主要是歐陸思想）對於「革命」以及對法國大革命的主流詮釋，鄂蘭所指控的「歐陸思想」，前者是馬基維利對革命問題的論述；後者則是黑格爾對法國大革命的詮釋，對鄂蘭來說，馬基維利將革命的成就視為需要透過暴力與權力交雜以加以維持的論述，

以及黑格爾將革命嵌入世界精神歷史進程的歷史哲學，影響了往後西方思想對革命的理解，也構成了革命精神與革命成就之間的張力。就黑格爾來說，相較於傅柯從康德的啟蒙批判中看到革命的體驗如何在行動者與見證者中成為不會被忘記的靈性政治；鄂蘭則從黑格爾對法國大革命詮釋及其歷史哲學中，看到革命如何被歷史哲學所「收編」，對鄂蘭來說，黑格爾「破天荒地」把「人類事務的經驗場域」全盤排除，藉此，黑格爾催生了「歷史的現代概念」，讓法國大革命重新在歷史舞台粉墨登場的是，再也不是任何行動者的經驗，而是哲學家的「歷史進程」(1990: 51-52)：

德國後康德哲學對 20 世紀歐洲思想造成了巨大影響... (在於) 它只留下了純粹思辨的場域，並企圖形構一種可以在概念上相應，並理解時代最為新穎並最為真實經驗的哲學... 18 世紀革命所迎來的新世界... 所得到的不過是一個歷史哲學... 在政治上，這樣一個新潮典型的現代哲學的謬誤... 在於不是從行動者與涉入者 (agent)，而是從這個景觀的旁觀者觀點，來描述與理解人整個的行動場域 (1990: 52)。

在區隔「革命本身」與「革命體驗」這個問題上，鄂蘭強調了「行動者與涉入者」以及「旁觀者」兩種不同的視角，及其背後所意指的歷史觀。在黑格爾式旁觀者的「歷史哲學」中，革命遠遠不是什麼「新的東西」，或者，它的新意只在於世界精神目的論中歷史進程的一個環節，所有現代歷史意識的特徵是「真理既在時間過程自身，也在時間過程中開展自身」(Arendt, 1993: 68)。由黑格爾所大成，由必然性所宰制的現代歷史概念與意識，讓革命以及一切事件失去了其可能的偶然性，對鄂蘭來說，從黑格爾的歷史哲學，到馬克思式「從歷史意識推導出政治良知」的「打造歷史」(1993: 79)，最後再到極權主義體系中被「律則化」的歷史，其實是現代歷史概念一脈相承所結出的惡果，最終演變成一種「全然不同樣子的歷史進程」，一個「讓某些東西有始有終」的進程，其「運動法則可以被確定」，其「內在意涵可以被發現」，在這樣的現代歷史概念中，「會把一切的特殊都消解成工具」，而「其意義會在最終端的產物完成時而終結」，於是，「單一的事件以及(人的)作為與苦難 (deeds and sufferings)」，就跟一張完成的桌子沒有差別 (1993: 79; 80)：

在現代，歷史以一種前所未有的姿態出現。它不再由人的作為與苦難所構成，它不再講述那些會影響人的生命的故事，它成了一個人造的進程，指此一個無所不包，又專為人這個種族而存在的進程。(Arendt, 1993: 58)

論者經常忽略鄂蘭在論述革命問題時此一歷史概念的脈絡，但如果革命所見證的是新與舊的極端對立，那麼此一歷史概念的脈絡就不容忽視，因為，往後對革命的詮釋與理解都是從這樣的「歷史與歷史必然性」成為革命的涉入者（Arendt, 1990: 53）。而歐陸思想對革命的詮釋與理解之所以無法擺脫暴力的壟罩，相當程度正來自於現代歷史的概念，如鄂蘭所說，「如果我們從一個延續的順時性過程，並且其進程是無可避免的，來看待歷史，那麼以戰爭及革命樣子出現的暴力，看起來就成了唯一打斷它的可能」（1970: 30）。

現代歷史概念的特徵是各種版本不同的目的論史觀，無論這是「能夠通過沉思（contemplation）而全盤掌握的循環現象」，還是「由某種救贖人類的神聖天意所導引」（Arendt, 1993: 50）。特別是，對本文的論題來說，當鄂蘭重新提出「古代」歷史概念時，她首先強調的是「行動者與涉入者」以及「旁觀者」兩種不同的視角，而從這個與現代歷史概念針鋒相對的古代歷史概念中，也提示了鄂蘭之後如何處理革命精神與革命成就的基本理路，對鄂蘭來說，在現代的歷史概念之下，沒有任何革命或事件會是新的東西，只有在鄂蘭所提出的古代歷史概念之下，一場革命，乃至於一個事件，才有其「始終只會出現一次」的「新意」（newness）（Arendt, 1994: 318）。對鄂蘭而言，古代的歷史概念關注的是「人類歷史中的一切事件中」，「歷史學家」所要敘述的「故事」，揭露的是「人的作為與受苦無從預見的光景」，以及「超越一切意圖與所有起源的全新可能性」，不同於現代的歷史概念，這樣的故事「有許許多多的開端但不會有終點」（1994: 320）。易言之，相對於現代的歷史概念將事件嵌入一個目的論式的歷史進程，從而讓事件「有始有終」，在古代的歷史概念中，著重的是由行動與敘事相互構成，綿密又「有許多開端且沒有終點的」意義關係網絡，只有這樣的歷史敘事能將事件從目的論的歷史進程中釋放出來，並反覆重新賦予「新意」⁸。

肆、鄂蘭的羅馬經驗

在鄂蘭看來，歷史應該要是這樣一個由行動與敘事交織構成的意義關係網絡，歐陸思想對革命的理解與詮釋，因為深受現代歷史概念影響，從而消除了由事件的參與與涉入者，由「人所起始與上演的故事只有在來到終結時才會開

⁸ Benhabib 將之稱為，並不「立基在黑格爾對世界歷史運作的正當化之上，而是敏於失落、挫敗與機運的翻轉」「敘事的救贖性力量」（redemptive power of narrative）（1990: 181-182）。

展出其真正的意義」(Arendt, 1990: 52) 偶然性的面向。此一蘊含在古代歷史的概念中的「關係網絡」, 將會是鄂蘭闡述革命的重要意象, 在此之前, 需要先處理的是鄂蘭對馬基維利的批判。在鄂蘭對於歐陸革命論述的診斷中, 革命在(歷史)哲學中被目的化成為不再具有「新意」的環節, 與革命精神最終具現成以暴力為工具的至高主權的「成就」, 兩者是一體兩面, 而鄂蘭更在法國大革命的經驗中, 看到革命精神與革命成就的張力, 在後者更以一種完全走樣(perverted)的方式表現出來, 也就是對於「社會問題」的關注。對鄂蘭來說, 馬基維利之所以是歐陸反思革命「先驅者」的理由, 在於他是「第一個思考肇建(founding)一個永續長存政治體可能性」(1990: 36), 現代革命中的奠基問題, 是馬基維利的核心關懷(1993: 136), 而鄂蘭對馬基維利的批判是:

(馬基維利)始終讓其讀者震驚的是, 他對暴力在政治場域中佔有一席之地的堅持, 這也是我們在法國大革命中的言行可以發現的。在這兩個情形中, 讚頌暴力非常詭異地與自詡對羅馬一切的崇敬, 相互抵觸。因為, 在羅馬共和中, 支配其公民行為舉止的, 是權威(authority), 而不是暴力。(1990: 37)

這段短短的評論, 濃縮了鄂蘭對革命的細緻詮釋與立場, 需要進一步闡述。首先, 鄂蘭認為, 馬基維利對暴力的立場, 與他所關切的「一個永續長存政治體」的「肇建奠基」問題, 兩者是互相扞格的, 如果羅馬共和的經驗啟發了對肇建奠基的思考, 那麼鄂蘭要強調的是, 重要的是權威, 而非暴力, 前者才是政治體永續長存的關鍵, 權威與暴力之間, 不存在灰色地帶。鄂蘭沒有特別討論權威與暴力之間的互斥, 但這不妨礙我們從鄂蘭對暴力的討論中, 得到相關線索, 先看鄂蘭這段同樣智識密度相當高的文字:

權力不需要證成(justification), 其內在於政治共同體的根本存在之中, 它需要的是某種正當性(legitimacy)。把這兩個字眼當作同義詞, 不無誤導而且讓人困惑...當人們集聚(get together)在一起, 並偕同行動(act in concert)時, 就會產生權力, 但權力從最初的集聚中得到正當性, 而不是從一切之後的行動中得到正當性。要是正當性被挑戰, 就會訴諸過去來為自己紮根, 然而, 證成所關乎的, 是一個遠在未來的目的。暴力可以被證成, 但將永遠不會是正當的。(1970: 52)

第一, 這段話解釋了鄂蘭為什麼認定暴力與奠基是相互扞格的, 因為即便暴力可以用未來的目的加以「證成」, 但也永遠不可能是「正當的」; 相較之下,

正當性無法通過對證成未來目的來獲得，它只來自於「最初的集聚」與「訴諸過去」。易言之，如果革命的成就是希望肇建一個永續長存的政治體，那麼，這個任務無法透過對未來目的的證成，也就是說，無法藉由暴力來達成。

第二，在權力與權威的問題上，鄂蘭首先強調，權力「從來不是一個個體的品質」，它「所對應的不只是人行動，也是協同行動的能力」，當我們說一個人有權力時，其實是個「隱喻性」的說法，指的是「他被一群人賦與權力以其名義行動」(1970: 44)，這是為什麼鄂蘭說最初的集聚潛在地具有正當性的理由。而對於權威，這個鄂蘭稱之為「最難以捉摸」的字眼，其特點是「被要求服從者不容置疑的承認，既不需要強制，也不需要說服」(1970: 45; 1993: 93)，可以說，它是一種具有正當性的權力，鄂蘭的舉例是父子或師生關係，在這些例子中，不難看出權威的意涵在於其形式上的關係，父子或師生起初都是某種集聚，這樣的集聚透過父子或師生此一形式關係的「增添」(augment)，而得到正當性，從而可以說具有某種權威。

鄂蘭指出，在羅馬人的思想中，權威(*auctoritas*)一詞的原意即在於「增添」(*augere*)，藉由根植於過去，通過時間延續的傳統，為當下實際統治的權力增添權威，「權威者」就其原意即是年長者或元老，因為其年長，而被視為更近於權威的奠基性源頭「創始」，這是 *auctoritas* 的另一層意涵，也就是「原創」，所以，它與「制作」(*artifuges*) 完全相對，制作並非原創而不具有權威，因為在造物中得到尊崇的是創始，而非制作。鄂蘭認為，權威的意涵還可以從它的衍生「神諭」(*auspices*) 來解釋，不同於希臘人「暗示未來事件客觀進程」的神諭，羅馬人的神諭所揭露的是諸神對人做出的決定是贊成還是反對，是否對人的做為表示肯定並鞏固之的力量，「所有的神諭，都可以追溯到神賦與 Romulus 肇建權威的偉大預兆」，於是，「所有的權威都來自於這個肇建，回到羅馬歷史的神聖開端而約束所有的行動，讓每一個時刻都添加上過去的全盤重量」(1993: 121-123)，權威，「靠著過去的一次肇建成為無法動搖的磐石」(1993: 95)。

透過權力、暴力與權威的細緻解釋，鄂蘭一方面指出了馬基維利在援引羅馬經驗作為肇建奠基，從而成為往後思考現代革命根本線索的內在扞格；另一方面，鄂蘭自己思想中的一個難題，也得到了解決。在鄂蘭對政治的論述當中，最為關鍵的是作為「開端某種『新』的能力」，而與「新生性」(*nativity*) 相互界定，可以說是「最典型政治活動」(Arendt, 1998: 9) 的行動，如鄂蘭所說：

在其最一般的意義上，去行動(to act)意指發起(to initiate)，意指開端(to begin)（正如希臘字 *archein* 所指：開端，引領，主導），讓某個東西開始運作（這也是拉丁文 *agere* 的原初意義）。因為它們是人的新始 (*initium*)，藉由誕生的新始者與開端者，人發起，並投入行動。新始不同於世界的初開，不是某種事物的開端，而是某人的開端，而其自身是開端者。伴隨人的創始，開端的原則進入到世界自身，當然，這只是自由原則在人的起始時間中被創始出來的另一種說法 (1998: 177)。

革命問題之所以讓鄂蘭特別關注的原因之一，正在於它是人類政治事務中堪稱最為「全新」的政治行動，革命問題當中如何「全新事物的開端」與「可以永續長存的東西」之間的衝突，其實不過反映了在鄂蘭的政治行動論述本身的內在張力：

無論行動的具體內容是什麼，它總會建立各種關係，因此有個內在傾向，它會**突破所有限制，跨越所有界限**。限制與界限存在於人類事務的領域中，但是他們從來沒有給我一個框架，足以有效抵擋新世代必然地嵌入其中的衝擊。
(Arendt, 1998: 190-91)

革命問題當中所隱含的新與舊的對立問題，同時也是開展新生性的行動，與透過「界定個人生活邊界」，實現「調節人作為平等人偕同行動，並具有共同運途的公共政治場域」與「圈限出我們個別運途所開展的空間」(Arendt, 1994: 334) 兩個功能的法律，兩者之間的張力關係。Esposito 用略為深奧的說法表述了這個難題：

未解的問題是如何說明一種行動，在其初始而被超越的時刻，就能夠標明界限：能夠以一種非辯證的形象，結合革新與永續，偶然與必然，不連續與延續，從而將之融入結構性的對立之中。沒有這串對比的前者，原初將不過是純粹的重複...沒有後者，原初自身就會在每個當下被超蓋過去。(2017: 17)

鄂蘭在這裡遇到一個看似畫圓化方的難題：行動所開顯出的新生性，在某個程度上都具有與既有關係網絡對立、衝突甚至毀滅的可能，在這個前提下，構思任何穩定甚至「可以永續長存」的制度性網絡，簡直是一個不可能的任務。就如 Balibar 所說，鄂蘭如果要讓「『無政府式』(anarchy)」、「非權力式』(non-power)

或權威的偶然性等等悖論性原則寄居於開端（*arche*）」，就必須找到一種方法，能夠讓「每一次對政治的構建」，都能把「另一個對立要素結合起來」（2014: 168-69）。換個說法，在新與舊對立的理論問題上，鄂蘭必須要找到一種就其本身來說具有行動新生性本質，但其效應是建立相對穩固的新關係或者重新鞏固舊關係的「政治性」要素，Esposito 認為，鄂蘭最後在羅馬經驗中找到了「第三條路」（2017: 30）。對鄂蘭來說，這是我們這個在「始於始於行動者偉大作為與言說者偉大言詞」的政治思想傳統之後，「甚至從沒加以考慮過」的羅馬經驗思想根源：英雄的理念「讓位給作為立法者（*lawgiver*）的政治家理念，其作用不是行動，而是為變動不居的環境與行動者不穩定的事務加諸持久的規則」（2005: 47），鄂蘭的「羅馬轉向」，可以從她對希臘經驗與羅馬經驗的對比，看到端倪：

羅馬人的法（*lex*），與希臘人所理解的法（*nomos*）非常不同，甚至完全相反。它事實上意味著「永存的連帶」，而且結果很快地變成「契約」，無論是私人公民之間的契約還是國家之間的條約。於是法成了某種不是透過苛刻的強制命令，不是透過強力的行動，而是透過相互的同意將人連結在一起的東西。（2005: 178-179）

鄂蘭看重羅馬經驗之處在於，羅馬人對法的構思絕不單純只是對邊界的強調（這是希臘人的法），更不單純只是純粹的規範。它所著重的是一種關係的建立，「法是被去實體化，並成為一個關係性概念，一種關係之建立的概念」（Volk, 2015: 8），而在這個關係中，存在著某種救贖的力量，在這個意義上，它可以說「具有行動新生性本質」，以戰爭之後的條約來說：

當戰鬥結束時，他們（羅馬人）並沒有退入他們的城牆，孤芳自賞，獨享榮耀。相反，它們會得到某種新的東西，一種由和平條約所護持出來的新政治空間，**昨日的敵人成為今日的盟友**。用政治性的詞語來說，將兩個民族維繫在一起的和平條約，給予了在他們之間升起的，**全新的世界**。或者更確切地說，保證了他們所共享的這個新世界的延續。（Arendt, 2005: 178）

伍、「一個距離非常近的現實」

處理了鄂蘭理論中新與舊的難題之後，由此回過頭看革命問題當中「全新

事物的開端」與「可以永續長存的東西」之間的張力時，鄂蘭的思考理路就會更清楚，首先，對鄂蘭來說，「如果革命後半部分的任務是要發現一個全新的絕對（absolute），來取代神聖權力的絕對，這會是无解的」（1990: 39）。歐洲對法國大革命的反思及其現實實踐之所以需要批判的原因是，它以建構一個至高的民族國家主權作收。如 Lang 所說，鄂蘭對於批判法國大革命過度關注「社會問題」，其實「是對制憲權（constituent power）觀念的批判」，也就是它作為「理解革命如何轉化成一種憲法或制度結構方式」的批判（2014: 202-3）。更深入地看，美國革命與法國革命之所以得到鄂蘭不同評價的主因，並不是前者關注政治問題（「自由的構建」），而後者關注社會問題（「公共的福祉」），最主要的原因是兩者對於革命應該肇建出怎樣的政治與連結形式，做上了不同的選擇。法國大革命之所以支絀的原因在於，它的革命「成就」要的是兩個就其本身無法由政治體及其制度所完全概括，同時又互相衝突彼此限制的至高政治存在，而這也同時現代民族國家此一政治形式根本的內在衝突：

國家與民族之間隱微的衝突在近代民族國家誕生之際暴露出來，這就是法國革命將人權宣言與民族主權的要求結合在一起時所發生的狀況。**同樣重要的兩種權利同時被宣告為天經地義：所有人生來不可須臾或離的權利，以及特定民族與生俱來的權利**，同樣這個民族又聲稱服從法律，而法律是來自於人的權利與主權，也就是不受普遍原則的束縛，不承認有比之本身更高的事物。（Arendt, 1985: 230）

在宣告人「生而有權」，「將政治化為自然」（Arendt, 1990: 108）的〈人權宣言〉的這邊，是一個「獨立且外在於政治體的這樣一個權利的存在」（Arendt, 1990: 149）；而在另外一邊，則是由盧梭的思想所貫穿，以「人民」的名義為訴求的總意志（general will），這樣的意志要能運作，「必定要是一，而且不能分割」：

在意志當中不可能有意見（opinions）當中的調節。從共和轉向人民意味著未來政治體的持久一致性，無法由這個人民所共有的，當前現世（worldly）的制度所保障，而只能由人民自身的意志來保障。（Arendt, 1990: 76）

與美國革命相比，法國大革命之所以特別關注社會問題的主因是「與貧苦大眾階級一起受苦的能力」，會「伴隨著這個意志，將同情（compassion）拉抬到無上的政治激情與最高的政治美德行列」（Arendt, 1990: 75），對鄂蘭來說，

美國革命是唯一場「同情無立足之地」的革命（1990: 71），在美國革命中，「人民」這個字眼依然保留了「多」(manyness)以「群眾無盡的多樣性」這個意涵，群眾的莊嚴性正「寄居在其根本的多元性」之中：

他們（美國革命的人們）很清楚一個共和國中的公共場域是由平等人間意見的交換所建構出來，要是因為所有的平等人碰巧都持同樣的意見，這樣的交換就變得多餘，也就是這個場域徹底消失的時刻。（Arendt, 1990: 93）

總意志的思想沒有在美國革命的論辯中出現，而在權利問題上，美國〈權利法案〉所預設的是所有人作為政治共同體成員的資格，它主張「截至目前只有英國人獨享的權利，將來應當為所有人共享」，對鄂蘭而言，這個側重的轉變非常重要，可以說，因為它的革命成就不在於確定一個獨立且外在的權利，而是為「既有的」權利之間，建立彼此互動的關係。這是為什麼鄂蘭說美國革命重在「建立一個全新的權力體系」，〈權利法案〉的精神是「新權力的建立不能基於權力本質上的消極面向」（1990: 148-149）。一言蔽之，美國的制憲經驗呼應了孟德斯鳩「政治自由的構建（這也就是「憲法」）」，這樣的構建與憲法概念，「完全沒有權力的限制與否定的意涵」，它意味深長的是「『聯邦自由的宏殿』必須座落在權力的奠基與妥切的分配之上」（Arendt, 1990: 150）。

透過對革命思想的反思、羅馬經驗的援引以及美國革命與法國革命的對比，鄂蘭頗具啟發地解決了革命精神與革命成就之間的張力。首先，革命作為一個人類事務中展現全新要素的政治行動，它不能被化約成任何目的論式歷史進程中的特定環節，而在新與舊的對立衝突中，革命（主要是美國革命的經驗）以一種羅馬人的法思維，在政治體既有的各種制度與得到承認的各種權利所構成的網絡，重新進行新關係的建構與權力機制的安排，這不只避免了在法國革命經驗中，至高權力與無上人權兩個獨立於政治體之外的政治存在，互相衝突又彼此限制的悲劇，同時也是透過關係的建立或確立，為本然存在集聚的權力「增添」權威，這就在理論上防止了訴諸暴力的可能。對鄂蘭來說，「聯邦」是反映這樣一個關係網絡的具體制度，它「為其成員設定了持續擴展開來的條件，而其原則既非膨脹也非征服，而是權力更進一步的結合⁹」（Arendt, 1990: 168）。

⁹ 鄂蘭並非對美國革命全無批判，被鄂蘭視為遺憾的是，這個權力組建的關係網絡，沒能把更原初，更基層的權力中心收納進憲法中。聯邦憲法致命的失敗是「沒能將城鎮與市政廳集會這些國家所有政治活動的原初泉源整合進來」（1990: 239）。

如果說，傅柯的「靈性政治」概念，意在反思兩個對革命來說至關重要的理論問題，一是區隔「革命體驗」與「革命本身」；二是探究新的政治關係、新的連結形式以及新的社會組織的嘗試。在對革命的論述上，鄂蘭與傅柯所共享的不只是透過這兩個理論問題的關注，甚至於在結論上，也頗有呼應之處。儘管傅柯出於個人智識關懷，懷疑鄂蘭透過權威的增添，而正當化某些特定權力關係的說法，如傅柯所說：

支配關係一直以來都跟權力關係要分開來看的。然而我懷疑這樣區分會不會只是口頭上的，我們可以知道有某些權力關係的作用是在全面性地建構支配的效應，但整個權力關係構成的網絡很難允許這麼斷然的區分。(1984: 378)

對傅柯而言，他所不願意承認的是任何權力關係有正當化，或者說「具有權威」的可能¹⁰，傅柯的懷疑論基調，自然也排除了他像鄂蘭那樣，在永恆持久的政治體這個問題上投注那麼大的心力。不過，在傅柯的伊朗相關報導與訪談中，經常被忽略的是傅柯對於「集體性」(collectivity)的關注。儘管如 Hoffman 所說，「反覆出現的主題是一個透過集體意志，而糾合起來的人民，而其當前的目標是推翻沙赫的獨裁，更大的展望是又發出一個主體性通盤的轉變」(2014: 112)，但必須注意到的是，當傅柯在伊朗書寫處理到「主體性的轉化」這個靈性政治面向時，並沒有像傅柯往後投入古希臘羅馬的倫理主體論題那樣迴避集體性的問題。讓傅柯頗感興趣的是，在他的伊朗訪談經驗中，當問到這些伊朗人想要什麼的時候，他從來沒聽過「革命」這樣的回答，但是，「卻有四五次得到『一個伊斯蘭政府』這個答案」(2005c: 205)。那麼，什麼是「伊斯蘭政府」？

傅柯首先澄清，在他看來，伊朗沒有人把「伊斯蘭政府」當成一種「政治體制」，「一個教士扮演監管或控制角色的政府」(2005c: 206)，在這場傅柯認定沒有社會政治議程的革命中，傅柯也同樣認為，它沒有類似法國大革命的總意志與民族主權議程，以「伊朗人民」之名所表述的，是對沙赫政權這種政治形式的抵抗，與主體轉化的靈性體驗，如 Hoffman 所說，「由一個集體意志所糾合出來形成的伊朗人民，將會質疑政治主權的根本形式，從而相應地開啟另一

¹⁰ 但對鄂蘭來說，一切權力關係的正當化都只是暫時性的，容許關係網絡重構可能的。在這個問題上，傅柯固然叛逆，但也絕不代表鄂蘭有傅柯所認定的那樣「保守」，就政治的一個重要面向是權力關係網絡的重組這點來說，兩人的差別並不如表面上的思想氣質差異那麼大，這點鄂蘭對公民不服從的高度重視，「在憲法中為公民不服從找到一個適切的位置，是一件具有重大意義的事情：或許，其重大意義甚至不亞於近 200 年前確定憲法自由這件事」(1976: 83-84)或可見一般。

種行止（conduct）的空間」（2014: 115）。而「伊斯蘭政府」這個主張，固然是集結伊朗人民抵抗沙赫政權的訴求，但是，傅柯強調：

當他們以這個名義，冒著被血洗的風險，拒絕一切政黨與政客操盤的協議時，他們心中還想著其他東西...他們想的是一個距離他們非常近的現實，而他們是主動的涉入者。（2005c: 207）

據傅柯所說，讓這場運動之所以需要關注的原因，不只是它展現了與其他革命或反抗一樣的抵抗意志，另一個重要的面向是它「企圖在政治生活中賦予伊斯蘭社會傳統的結構一個永久的角色」，因此，伴隨抵抗而生的是某種透過舊的關係網絡而生的新集體性，「能讓在清真寺，在宗教社群中孕育出來抵抗沙赫體制的上千政治中心，持續活動著的東西」（2005c: 207）。這就是傅柯所理解的「伊斯蘭政府」：

伊斯蘭的傳統實踐已經就在那裡，並且給予他們身份認同。因此，他們將過著一種伊斯蘭宗教生活方式，當作革命性力量的方法，並不是出自於要更忠實地服膺戒律的渴望，而是一種藉由重新回歸某種他們認為可以在什葉派教義中找到的靈性經驗，來重塑他們整體存有的渴望。（2005g: 255）

陸、結論：一種「暢快呼吸的政治」

對傅柯來說，「伊斯蘭政府」與其說是一種特定的政體或者政府形式，不如說是一種超越既有政治與社會組織的構思，而這個構思，一方面，它沒有從抽象的（主要是西方的）哲學與革命理念中汲取資源；另一方面，儘管它由伊朗社會的宗教基層網絡中組織起來，但它同樣也不是單純肯定這些恐怕有些反動與保守社會組織的肯定，如傅柯所說，伊朗人民運用它，「不是出自於要更忠實地服膺戒律的渴望」，這樣一個從新舊對立中激盪出來的集體性，是傅柯「靈性政治」說法中另一個重要的面向：

今天的一切，過去早已發生過很多次，當政治鬥爭動員了一般人民所採取的（宗教）形式，上千種不滿，憤恨，悲慘與絕望的形就會被轉化成一種力量。之所以如此，是因為它是一種表述的形式，一種社會關係的模式，一種柔軟又廣被接受的基層組織，一種一起生活的方式，一種言說與傾聽的方式，某種讓人可

以被其他人聆聽，同時可以跟著他們一起欲求些什麼的東西。(Foucault, 2005b: 202-3)

傅柯的伊朗書寫恐怕是他少數論及「集體性」的作品，伊朗事件確實對傅柯造成了影響，他往後隻字不提伊朗，也幾乎不再觸及「集體性」問題。傅柯對伊朗情勢的報導，對伊朗人民的描繪或許浪漫浮誇，或許天真輕忽，或許可以看作哲學家的醜聞：一樁跟海德格與納粹一樣的醜聞，但這除了增加我們八卦哲學家的談資以外，別無智識意義。與其如此，不妨將傅柯筆下的「伊朗人民」，看作一種思想實驗，一種鄂蘭式敘事：最大強度的抵抗，與最大強度的團結，在「伊朗人民」這個形象中，完美地疊合起來：

歷史的法則是人民的意志越簡單，政客就越難辦事。這無疑是因為「政治」從來不是它假裝的，那個集體意志的東西。只有在意志紛雜起來，猶疑起來，混亂起來，甚至自己模糊起來的時候，政治才能暢快呼吸。(Foucault, 2005b: 212)

傅柯對立出了兩種政治：一個「假裝成集體意志」，另一個政治會在「意志紛雜起來」的時候「暢快呼吸」，這是傅柯眼中「伊朗人民」的政治：面對政治權力層層疊疊的部署，它拒絕作傅柯筆下的「極其可被治理之人」(eminently governable) (2008: 270)，當傅柯往後把康德的「批判」界定為「不被如此這般治理的決斷意志」(2007a: 67)，無疑是在伊朗人民中重新發現康德。同時，「伊朗人民」也不是任何一致性主權的象徵，它既是所有人民，也是一個個個殊異的個人：是煉油廠裡罷工的工人、是不願回到學校的學生、是被沙赫當局刻意釋放，希望他們破壞運動的左派政治犯、是不願領加班津貼的空服員。也就是說，它既是一個個在自己生活場域中，用自己的方式抵抗的個體，也是一種全新集體性的表述。在傅柯與鄂蘭對革命的反思中，頗具智識啟發的是「靈性政治」論題：第一，作為具體抵抗經驗的「革命體驗」無法被化約成任何目的論歷史觀的環節，更重要的是，它同樣不能被化約成任何一致性的政治表述或制度，無論是「總意志」或者至高主權；第二，抵抗與集體性的生成互為表裡，新的政治，新的集體性，會從舊的關係網絡中生成出來，在鄂蘭的美國，這是革命精神真正所在的城鎮；在傅柯的伊朗，它是伊斯蘭宗教的各種基層組織。對傅柯與鄂蘭來說，要去具體說明這種新的政治組織形式，無疑超乎了思想家的能力範圍，但從既有關係網絡中生成新政治的可能，不能說僅僅只是「烏托邦」式的空想，誠如鄂蘭所說的「方向」：

在這個方向上，我看到**形構全新國家概念的可能**。這種議會國家(council-state)與主權原則完全無關...權力是水平而非垂直地形構而成。但假如你現在問我它的實現願景會是什麼，那麼，我必須對你說：非常渺茫。也許最終：**存在於下一場革命的覺醒中**。(1976: 233)

參考書目

- Afary, Janet and Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1976. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1985. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- Arendt, Hannah. 1990. *On Revolution*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1993. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1994. *Essays in understanding: 1930-1954*, ed., Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Badiou, Alain. 2010. *The Communist Hypothesis*. New York: Verso.
- Balibar, Etienne. "Hannah Arendt, the right to have right, and civic disobedience," in *Equaliberty: Political Essays*. Durham: Duke University Press, pp.165-186.
- Benhabib, Seyla. 1990. "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative," *Social Research* 57 (1): 167-196.
- Esposito, Roberto. 2017. *The Origin of the Political: Hannah Arendt or Simone Weil?* New York: Fordham University Press.
- Foucault, Michael. 1984. "Politics and ethics: An Interview," in *The Foucault Reader*, ed., Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, pp.373-380.
- Foucault Michel. 1991. "Between 'words' and 'things' during Mat'68," in *Remarks on Marx*. New York: Semiotext(e), pp.131-146.
- Foucault Michel. 1997. "The ethics of the concern for the self as a practice of

- freedom,” in *The essential works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.1 Ethics, Subjectivity and Truth*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.201-302.
- Foucault Michel. 2000. “Useless to revolt?” in *The essential works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.449-453.
- Foucault Michel. 2005a. “Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham,” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.183-188.
- Foucault Michel. 2005b. “Tehran: Faith against the Shah,” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.198-202.
- Foucault Michel. 2005c. “What are the Iranians dreaming about?” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.203-208.
- Foucault Michel. 2005d. “A revolt with bare hands,” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.216-219.
- Foucault Michel. 2005e. “The mythical leader of the Iranian revolt,” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.220-222.
- Foucault Michel. 2005f. “A Powder Keg called Islam,” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.239-240.
- Foucault Michel. 2005g. “Iran: The Spirit of a world without spirit,” in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.250-259.
- Foucault Michel. 2007a. “What is Critique?” in *The Politics of Truth*, ed., Sylvère Lotringer. Los Angeles, CA: Semiotext(e), pp.41-82.
- Foucault Michel. 2007b. “What is revolution?” in *The Politics of Truth*, ed., Sylvère Lotringer. Los Angeles, CA: Semiotext(e), pp.83-96.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault Michel. 2016. “There can’t be societies without uprisings,” in *Foucault and the Making of Subjects*, ed., Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini and Martina Tazzioli. London; Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International, pp.25-51.
- Hoffman, Marcelo. 2014. *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*. New York: Bloomsbury.
- Kant, Immanuel. 1991. ”The Contest of Faculties,” in *Kant: Political Writings*, ed. with an introduction and notes by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge

- University Press, pp. 177-90.
- Lang, Anthony F. Jr. 2014. "Arendt and the question of revolution," in Hannah Arendt: Key Concepts, ed., Patrick Hayden. New York: Routledge, pp.196-208.
- Lazreg, Marnia. 2017. *Foucault's Orient: The Conundrum of Cultural Difference, from Tunisia to Japan*. New York: Berghahn Books.
- Lemke, Thomas. 2011. *Foucault, Governmentality, and Critique*. Boulder, Colo. : Paradigm Publishers.
- Negri, Antonio. 2011. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Oksala, Johanna. 2012. *Foucault, Politics, and Violence*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Stauth, Georg. 1991. "Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault's Enquiries into the Iranian Revolution," *International Sociology* 6(3): 259-280.
- Volk, Christian. 2015. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom*. Oxford, United Kingdom; Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Veyne, Paul. 2010. *Foucault: His Thought, His Character*. Malden, Mass.: Polity.
- 嚴蓓，2018，〈清肅「內涵段子」：景觀化的中國互聯網治理〉，端傳媒。