政治科學論叢／第 87 期／民國 110 年 3 月／頁 1-38

重奪「靈性政治」：
傅柯與鄂蘭論革命*

蕭育和**

摘　要

本文嘗試透過當代兩位重要思想家傅柯與鄂蘭對革命的論述，探究他們共同關切的一個理論問題：如何定位革命？傅柯與鄂蘭都意圖從革命中分離出某種或可稱之爲「革命體驗」的東西，傅柯稱之爲「靈性政治」，而鄂蘭則稱之爲「革命精神」。對他們兩人來說，革命體驗所表述的抵抗，界定了革命，其無法化約成往後任何的革命成就，革命體驗與革命所成就者彼此之間，必然存在某種張力關係。革命體驗是一個無法透過往後的革命成就所窮盡的事件，而其中抵抗與集體性的生成互爲表裡。傅柯與鄂蘭對革命的闡述，不只相當具有啓發性，而革命所想望的新政治與集體性潛能，乃是自既有關係網絡中所孕生，則是兩人彼此呼應的主張。

關鍵詞：革命、傅柯、鄂蘭、抵抗、靈性政治、革命精神

---

* DOI:10.6166/TJPS.202103_(87).0001
感謝兩位審查人與政治科學論叢編委會的審查意見。本文的寫作契機起於錢永祥先生對於傅柯伊朗革命相關著作的提點，初稿發表於中研院人社中心政治思想研究專題中心碩博士論文發表會（2018/5/4），感謝評論人劉佳昊的寶貴意見，以及張福建與葉浩的評論。本文相關研究亦受中研院人文社會科學研究中心博士後研究補助，一併致謝，唯一切文責由作者自負。

** 科技部人文社會科學研究中心博士後研究，E-mail: yuheuhsaio@gmail.com。

收稿日期：109 年 8 月 26 日；通過日期：110 年 3 月 29 日

臺灣人文社會期刊資料庫

讓我們當機立斷，不要模仿歐洲，在新的方向上聚精會神；讓我們努力創造完整的新人，這是歐洲所完全無能成就的。

-- *Frantz Fanon (2004), The Wretched of the Earth*

文化大革命見證了，不可能把政治眞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，就只能以失敗作收，不管是出於公共秩序的理由還是爲了排除內戰。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 (2010), The Communist Hypothesis*

壹、你們要的真的是這樣一場革命？

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」爲由，嚴厲整肅這兩個行動應用程式公司，理由是「存在嚴重導向問題」。年後，這一波的網路意識形態整肅並沒有停止跡象。「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」爲筆名，發表「低俗會存在，用宣揚低俗賺錢應打擊」的評論。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

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」。儘管仍稱不上「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」，並齊鳴如今被視爲「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，則有段友以臺灣稱之「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」這類無厘頭標語作爲辨識同伴的暗號。

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「爲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。」

值得關注的問題是，這批主要因爲玩車興趣、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）？從事後來看，這樣一種集體惡搞行動動搖體制的能力很有限，而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，但是，嚴格來說，它並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應該不會碰觸任何尖銳的政治與社會議程，事後的結果也如預期，這「肯定」不是革命，更可以爭辯的恐怕是：這是一場「反抗」嗎？

臺灣大學學術期刊資料庫

在政治理論的討論中，「反抗」並沒有特別的位置，因爲一方面它就其本身沒有規範性意涵，另一方面反抗具有高度的過渡性性質。這相當程度影響政治理論看待「革命」的立場：革命必須以某種「新」成就（achievement）而呈現，或者是全新的政體形式，或者新的權利體系，唯有如此，這樣的事件，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，探究他們共同關切的一個理論問題：如何定位革命？對他們來說，革命不應該只是人民主權之肇建的過渡環節，革命的意義也不應該由後革命政權的良窳來界定，他們的共同關懷是將革命從某種目的論的框架解放出來，鄂蘭將此一目的論框架視爲一種工具式的暴力思維，這是由於革命的「成就」被認爲需要透過某種手段維持，因此低估了革命現象中另一個「人民集聚」面向所具有的政治意涵；而對傅柯來說，重新定位革命的思想任務是更迫切的，因爲現實上西方世界的兩次重大革命，無論是法國大革命還是蘇維埃革命，其「成就」都是更爲壓迫的政治體制形式。爲此，傅柯與鄂蘭都嘗試從革命中分離出某種或可稱之爲「革命體驗」（experience of revolution）的東西，傅柯稱之爲「靈性政治」（political spirituality），而鄂蘭則稱之爲「渴求解放，渴求打造自由得能安居之新所」，「過去的歷史前所未有也未有相稱」的「革命精神」（revolutionary spirit）（1990：35）。對他們兩人來說，「革命體驗」界定了革命之爲革命，它並無法化約成往後任何可能的革命成就，那麼，革命體驗究竟表述了什麼？傅柯與鄂蘭對之提出了相當具有啓發性，且相互呼應的解答。之所以選擇傅柯與鄂蘭，乃是在於他們對革命的討論，反映了他們對另一種共同體，另一種有別於主權之政治形式的關懷。對傅柯來說，這是突破現代國家治理性的另類主體以及與他者關係的可能；對鄂蘭來說，這來自於她對現代民族國家的主權式制憲原理的反思。或許因爲兩人思想與人格氣質上的差異，他們此一共同關懷，幾無傅柯或鄂蘭的詮釋者所關注。傅柯略顯奔放的思想氣質以及後期對倫理主體的關注，讓人低估了他在伊朗革命的評論中，對於另一種集體政治形式的理論洞見；而鄂蘭穩重持平的論述風格，也讓人低估了其通過對革命的討論，對於「政治」概念的基進重構。

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

臺灣大學圖書館博碩士論文資料庫

的往事：伊朗革命。1978～1979 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。傅柯親身經歷這起事件，並寫下數則評論，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、對後來成爲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、對伊朗人民過度天眞的描繪等等，而最有爭議的，莫過於他所提出，用以詮釋伊朗革命的一個看似極具宗教色彩的概念：「靈性政治」，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）。傅柯將伊朗革命稱之爲「赤手空拳的反抗」，對他來說，這完完全全是一場「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」。[1] 對傅柯來說，這場革命至少有三個令人著迷的地方：第一，它是一場抗爭者與當權者武力完全不對等，可是抗爭者的決心與勇氣卻讓當權者卻步的革命：

> 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，整支軍隊被凍結了起來，開始猶豫開槍。兩個月前，這還是一支在賈萊廣場（Djaleh Square）屠殺了三四千人的軍隊，而在昨天，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）[2]

[1] 顯然指法國六八學運。

[2] 本文中所有的翻譯，皆由作者依據原文譯出。

臺灣人文學術期刊資料庫

伊朗革命第二個令傅柯著迷的地方是，這場革命並沒有幾乎在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」，爲了瓦解革命浪潮，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」。最後，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，因爲他們完全不知道該做些什麼來回應群眾的訴求，「因爲對未來政府走向沒有任何計畫，因爲口號很簡單，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，一場眞正關乎政治的抗爭。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、社會議題、海外政策、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可趁的操弄之機。伊朗人民發起狠來，挺起背脊，化身滿身是刺的刺蝟。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，將透過對傅柯這個頗引人關注，對於「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：眞正的革命，無法由革命本身的成就所界定。

貳、手空拳的人起來造反

傅柯爲何用「靈性政治」來理解伊朗革命？首先，傅柯有一個相當值得推敲的主張：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」。儘管傅柯並沒有針對革命的系統性著作，但他對「革命」的興趣與熱情，卻不時出現在他的講座與訪談中。在伊朗革命爆發前一年的〈權力與性〉訪談中，傅柯就表明了「政治」事業在於「是否能以最大的眞誠去理解革命是可欲的」，對他來說，「政治是一個爲革命之

臺灣大學圖書館

存在所開啓的場域」，如果不如此理解革命，那麼「政治就會處於消失的危險」（1988：122）。而傅柯涉入伊朗革命之時，正逢他講授《安全、領土與人口》（*Security, Territory, Population*）與《生命政治的誕生》（*The Birth of Biopolitics*）講座期間。正如 Marcelo Hoffman 所指出，彼時傅柯意識到在其生命政治論述中，關於「人口」概念的模糊。在《性史》第卷末所提出的「生命權力」（biopower）概念中，人口僅僅只是生命權力所調節的對象，但這樣的提法，完全缺乏「行爲之自我導引」（self-direction of behavior）的意涵，可是，這卻「傅柯思考權力整體以及規訓權力的特徵」。Hoffman 認爲，這是傅柯在《安全、領土與人口》乃至於《生命政治的誕生》講座中，著重關注人口範疇，並將其作爲「自由主義治理性所對應安全技術的主體－客體」的主因。在這個思想脈絡下，伊朗革命讓傅柯「大無畏地在伊朗革命的動亂事件中」看到了一種得以對抗權力技術的調節，從「人口」生成爲「人民」的現在進行式（2014：93、116）。傅柯對於革命的關注與熱情，其實反映了他在探究現代國家治理形式的同時，對於重新構思另一種突破當前治理現狀的主體，以開啓另一種「政治」越來越迫切的情緒，而傅柯對伊朗革命的評論，首先需要注意即是，何以伊朗革命不是西方傳統意義上的革命？這自然涉及傅柯對革命之本質的討論。

傅柯首先指出，伊朗革命不是馬克思式或左翼所理解的「革命」。不只是因爲他認爲階級問題並不是這場革命的重點，也是因爲左翼革命所熟悉的「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「想要成爲搞定這個混沌局面，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無法理解伊朗革命，這點也涉及傅柯對於左翼革命經驗的評價。傅柯指出，馬克思－列寧式的左翼革命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，它是「我們文化中在過去兩個世紀以來」第二次的「重大慘痛經驗」（2005a：185）。也就是說，馬克思式的左翼智識框架與革命經驗不只無法理解伊朗革命，馬克思主義革命的成就，也就是蘇聯與社會主義國家，更是重複了西方世界「第一次」的重大慘痛經驗，傅柯這麼說：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 整個 18 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，清楚澄澈且平衡的社會願景中，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，他們的理念爲這些變革推上了一把。更重要的是，這個我們稱之爲國家的怪獸，很大程度上是他們思想的果實與結果。(2005a：184-85)

在這個略爲粗糙的二分，傅柯一邊區分出，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「我們稱之爲國家的怪獸」；另一邊則是全然不是這麼一回事的伊朗革命。[3] 在伊朗革命爆發前一年的另一場訪談中，傅柯就已經表明了他對「另一種革命」的迫切情緒以及對過去西方革命「成就」的質疑。他強調「渴求革命」應該「正是今天的問題」，而這不應該是「過去那些革命的變體」，如果「沒有革命的回歸，史達林主義不過只是學術問題，一個單純社會組織或者馬克思事物命題有效性的問題」（1996：223）。伊朗革命之所以深深吸引傅柯的原因，首先是因爲西方世界熟悉的智識框架無法理解它，這是一場涉及「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）爲主軸，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），事實上，比起「革命」這個詞，傅柯更偏好用「反抗」（revolt）或「起義」（uprising）來稱呼「伊朗革命」：

---

3 Veyne 爲傅柯「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，避免成爲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」，正是因爲如此，才讓傅柯「越過了中立的限度，站到革命的一方」（2010：126-128）。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）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 這場起義之所以獨樹一格，很明顯是因爲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，並不是傅柯在玩文字修辭遊戲，除了西方智識框架無法理解伊朗革命外，值得注意的是，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，傅柯這麼理解西方世界的革命：

> 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豢養住反抗：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。（2000b：450）

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」，而是說在西方對革命的理解中，革命的成就最後窒息了原先讓革命之爲革命的東西，傅柯從「革命本身」中，將作爲反抗或起義的「革命體驗」抽離出來。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，正在於它用革命的成就來看待革命中的歷程，因此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重新界定「革命」的要素，同時也是傅柯認定，在重新理解「革命」時，需要完全擺脫的東西，對傅柯來說，革命的進程或成功或失敗，並非重點所在（2007b：90），將「革命的體驗」與革命或成或敗的成就區隔出來，是傅柯的「伊朗狂熱」中極富智識挑戰的思想嘗試。[4] 爾後，在詮釋康德時，傅柯又提出了這組區分。

---

[4] 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

臺灣人文社會期刊資料庫

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」，他們腦子裡的東西不是重點，如康德所說，革命「已經在所有沒有自己參與到革命的旁觀者心靈中，在他們的想望中，喚醒了一種完全近乎狂熱的共感」（1991：182），而傅柯所關注的即是此一革命對其「見證者」所產生的感染效應：

> 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，大革命是一種預兆（*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）

這個革命的體驗是什麼？不管是稱之爲起義還是反抗，實際上所指的是以不同方式參與其中的人們，所共有的抵抗（resistance）體驗，在這個意義上，才能理解爲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，最爲現代也最爲神聖的反抗形式。（2005e：222）

傅柯（2020：122）這段話對伊朗革命或許有太多的溢美之辭，但它切實表達了傅柯引起爭議的「靈性政治」概念：人爲何在某個時刻願意起身反抗？即便是在赤手空拳的狀況下？「這樣一種既包含在日常基礎上奮起的狂熱頑劣意志，同時做好準備接受犧牲的力量會是什麼？」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，但事實上，靈性政治與任何宗教體驗沒有直接關係。正如傅柯所說，「靈性是某種可以在宗教中找到的東西，但不限於宗教；它可以在佛教中找到，在沒有神學的宗教中找到，在一神論，也可以在希臘文明中找到。所以，靈性不必然與宗教綁定」，也就是說，在伊朗革命的個案中，宗教不過是靈性政治表現的媒介，而在不

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」（1991：136-137）。

臺灣人文學術期刊資料庫

同的脈絡中，它也將會不同的媒介，「靈性的運動是運用手上的工具（the tools at its disposal），問題不是管它是不是宗教；問題是去瞭解工具之於這種之於他異性意志（this will for alterity）的關係」（2020：123、128）。宗教或許是靈性的媒介，而這個宗教在媒介靈性的過程中，其本質就無關緊要，而僅僅只是某種媒介，所以傅柯才會強調，「把與社會及宗教分不開來的結構給政治化的努力」與「在政治中開啓一個靈性面向的嘗試」兩者其實是同一件事（2005c：208），前者表明媒介在被靈性政治化後純粹的工具化，而後者則表明，無論媒介爲何，靈性政治所產生的效應，用傅柯自己的話來說，乃是某種主體不再爲既有權力關係所束縛的轉化效應，如傅柯所說：

> 我想它是某種個體藉此而錯位、轉化、擾動與棄絕其自身個體性與主體位置的實踐。不再是過去那個點上的主體，那個之於某個政治權力的主體……此即靈性，生成爲不曾所是（other than what one is），生成爲異於所是（other than oneself）。（2020：124）

伊朗革命讓傅柯驚嘆的是，在威權體制的強大武力面前，以及國際局勢完全不利的情勢下，依然有如此多的人「棄絕了自身個體性與主體位置」，拒絕認命服從，而選擇反抗，在這樣的反抗過程中，既有的權力關係不再束縛主體，主體藉由某種神秘，幾乎無法用理性算計的過程，轉化成另一種不屈的樣態，這是爲什麼傅柯說，靈性指的就是「主體達到某種存在模式，以及主體爲了達到這種存在模式而加諸於自身的轉化」（1997：294）。因此，「靈性政治」所指的，其實就是在所有的革命中都會出現，在既有的權力關係中無法想像，集體的抵抗本身：

> 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，當權者不再能爲所欲爲，面對絞刑台與機關槍，人們起身反抗了。（Foucault, 2000b: 449-450）

爲什麼在某些時刻，人們會願意赤手空拳地起來反抗？對傅柯來說並不是個政治心理因果的問題，傅柯對革命論題的反思之所以顯得迫切，原因在於，如果革命作爲抵抗的現象，標誌了某種集體或個體全新政治主體的出現，但在「西方世界的智識框架」，此一另類主體的面向卻埋沒在所謂

臺灣人文與藝術期刊

革命「成就」中，無論左翼思想中由先鋒黨所領導的革命，還是作爲啓蒙智識理念結晶的革命，[5] 都沒有觸及他所謂靈性政治的面向。當然，靈性政治並不單指抵抗的決絕意志，及其對個體的轉化效應，它還涉及了對於另一種政治共同體形式的想望，這是下一節所要探究的主題。

參、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「去宗教化」，傅柯筆下「靈性」這個概念本身並不是從任何宗教的形式或內涵來加以界定，傅柯也用了類似靈性的說法來闡述種種對基督教官方的「反導引」（counter-conduct）的運動（2007a：196）。對傅柯來說，如果革命在某個意義上首先是對既有權力關係的治理導引效應的抵抗，那麼，傅柯自己也承認，既有的詞彙其實很難全面掌握「反導引」（counter-conduct）的意涵，如他所說「反叛（revolt）太強烈，不服從（disobedience）太軟弱」，說不服從太軟弱的主因自然是革命作爲靈性政治很難概括於對某個既定法律的不服從，但傅柯所指稱的「反導引」運動，「都具有一種生命的力量、某種存在與組織形式、某種韌性與向心，這都不是不服從這個單純否定的字眼所能掌握的」，而說反叛太強烈的原因是，這個詞「無法指稱更分散化、溫和一點的抵抗形式」（2007a：200）。既有的詞彙之所倚很難表述「反導引」所具有的意涵，原因在於對傅柯來說，革命所具有的「反導引」意涵，首先在於它不一定以某種戲劇性的方式出現，反導引所具有的「政治靈性」與「一般被認爲的革命」之間，並不存在必然的關係，早在伊朗革命之前，於 1976 年的訪談中，在回應國家的權力佈署問題時，傅柯就已經表明：

---

5 傅柯所謂「西方世界的智識框架」所理解的革命，大抵包含了這兩個面向。固然如審查人所指出，本文並沒有深入處理「革命」此一概念，然檢視傅柯所謂「西方世界智識框架所理解的革命」是否成理或者全面並非本文要旨。著實，傅柯此一簡化的提法，其啓發性意涵在於：如果革命並無法由一個政黨（及其意識形態），或者特定進步理念的結晶來界定，那麼革命會是什麼？這其實也相當程度表現了我們對革命的通俗理解。

臺灣人文社會期刊資料庫

> 國家就在於對一整套權力關係的編碼（codification），以讓其運作得爲可能，而革命就是對同樣的一個權力關係，不同樣態的編碼。這意味著，粗淺地說，有多少對權力關係的顛覆性再編碼的可能，就有多少種的革命，而接著，人們也就可以設想，那些完全不碰觸構成國家運作基礎權力關係的革命。（2000a：123）

反導引實踐或者革命的靈性政治效應在於「對權力關係的顛覆性再編碼」，有多少顛覆的可能就有多少的「革命」，[6] 反之，即便一場事件被歸類於革命，但如果它完全不碰觸既有的權力關係，那麼，它事實上並非「革命」，傅柯眼中的西方世界兩場革命，顯然就是如此。對權力關係的顛覆性再編碼，一方面表現在革命所具有，抵抗體制的決絕意志，作爲反導引，這很難爲「不服從」概括；另一方面，更重要的是，「反導引」的概念所預設的不僅僅只是抵抗的否定性意涵，它同時具有對「某種存在與組織」的構思與實踐。總結地說，傅柯藉「靈性政治」重構革命概念的要點在於：第一，區隔「革命本身」與「革命體驗」；第二，在這個前提上，作爲革命體驗，也就是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。[7] 在革命時期，抵抗會透過一種絕對不屈服的意志，把拋棄

---

6 Marnia Lazreg (2017: 128) 曾經批判，「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。爲什麼霍梅尼所表述的理念比胡志明所表述的理念更重要？更有價值？」這樣的評論顯然是混淆了革命體驗本身與傅柯所批評的，各種意圖掌握與詮釋革命的政治形式，這自然反映在他對馬克思主義與左翼政治的反感，但即便就伊朗革命來說，傅柯也同樣反對任何收穫革命成果的政權，如他所說，「伊朗運動並沒有受到這條革命定律所支配：隱藏在革命當中，躲在盲目的狂熱背後的暴政最後似乎還是現身了。構成起義最內在，最強烈體驗的東西，直接影響了一個超載的政治格局，但這個接觸卻不是等同（this contact was not an identity）。那種慷慨赴死的靈性，與那些基本教義派教士的血腥政府，無論如何都沒有可比性」，對傅柯來說，無論怎麼樣的革命，重要的關鍵是，「需要了解在這樣一場運動中，無法被化約的，然後深刻地威脅一切專制的東西，無論這是昨日黃花，還是今天的事」（2000b：451-452）。

7 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（political ontology）可能的嘗試」（2012：150）。

臺灣大學學術期刊資料庫

舊社會，對新社會的想望，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，不如說是在伊朗革命中決絕的抵抗意志，以及藉此所展現，對另一種政治治理形式的構思。如傅柯所說，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」（2005a：186）。革命的意義不在於其所宣稱打造的成就，不是西方社會兩次革命所肇建的主權國家形式，而即使革命最後「失敗」了，也不代表革命全無意義，傅柯強調，革命「始終有一切照舊的風險」，但革命之爲革命，在於它某種在過去與未來，銜接過去並召喚未來的效應，革命「在過去的存在構成某種永恆的虛擬，確保未來歷史不可或忘，以朝向進步的延續」（2007b：93）。在革命的體驗中，具有轉變「人的稟性傾向」的狂熱，但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，革命的體驗也孕育著新的政治結社（association）形式以及權力關係的構思。20 世紀另一個深刻反思革命現象的思想家鄂蘭，她重構革命理念的思路也呼應了傅柯，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，與傅柯的兩個洞見不謀而合：區隔「革命本身」與「革命體驗」，以及革命（的狂熱）作爲對新社會政治關係的構思，而兩者之間的張力，對鄂蘭來說，正是革命的根本難題：

> 革命精神包含了兩個對我們來說看似無法調和甚至相互牴觸的要素。爲一個全新政治體肇建（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，人開端啓新的能力，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）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 如果肇建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，也是開啓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，恐怕自我折騰（self-defeating）。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」[8]（Arendt, 1976: 206），這既是「全新事物的開端」與「可以永續長存者」之間的張力，也是在革命歷程中所展現的決絕意志，以及一種探究不同政治組織關係形式兩者之間的張力，如鄂蘭所說：

> （革命）每一次劇烈的震盪實際都發展出一個全新治理形式的雛形，其獨立於所有此前的革命理論，而直接來自於革命本身的進程，也就是說，來自行動的經驗，來自行動者由此而生，進一步涉身公共事務發展的意志。（1976：231）

與傅柯相同，鄂蘭這段話同樣表明革命之「新」既在於它本質上無法爲所有既定框架所詮釋，也在於它「發展出全新治理形式的雛形」，革命作爲全新事物的開端，同時也是對於某種可以永續長存政治關係形式的實踐，兩者之間的張力是，傅柯與鄂蘭重構革命理念的基本線索。與傅柯不滿西方世界的主流革命理念相同，鄂蘭對於西方政治思想傳統對革命的詮釋，提出了更縝密的批評。主要是馬基維利對革命問題的論述，以及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爲需要透過暴力與權力交雜運用以維持的論述，而黑格爾將革命嵌入世界精神歷史進程的歷史哲學，都深深影響了往後西方思想對革命的理解。鄂蘭從黑格

---

[8] 兩位審查人都對論文以鄂蘭此一比喻爲題表達了異議。主要在於「把權力撿起來」的意象在某種意義上都正好是鄂蘭與傅柯所要批判的權力論述，例如鄂蘭對於馬基維利革命論述的批判，以及傅柯對於「權力作爲所有物」概念的反對。就鄂蘭的原文脈絡來說，鄂蘭的此一比喻，在於說明革命不僅僅只是因爲感受新事物所引發（無論是否爲破壞性的）的熱情，還在於其孕育新結社形式想像的面向，正如後文所說，此一新的「集聚」是鄂蘭對於「權力」之有別於暴力的核心界定，同樣正如後文所要闡述，這也是傅柯重新論述革命的根本關懷。

臺灣人文社會期刊資料庫

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」，鄂蘭指出，黑格爾「破天荒地」把「人類事務的經驗場域」全盤排除，於是，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角色，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，並理解時代最爲新穎並最爲眞實經驗的哲學…… 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。[9]（1990：52）

---

[9] 正如一位審查人指出，在某種意義上，康德的歷史哲學也具有類似的「旁觀者觀點」的結構。鄂蘭對此是有所意識的，在鄂蘭看來，黑格爾對事件採取「旁觀者觀點」的敘事，「康德也一樣寫得出來」，但鄂蘭接著提醒：「然而他們之間是有區別的，相當重要的雙重區別。對黑格爾來說，在過程中揭曉自身的是絕對精神，這是哲人在揭曉終點所能理解的，對康德來說，世界歷史的主體是人之族類自身；接著，對黑格爾來說，絕對精神的揭曉會來到一個終點……最終所揭露的是絕對精神，而不是人，人的偉大只有在他最終可以被理解時才能實現，但對康德來說，進步是永久的，從來都沒有終點可抵，因此，也就沒有歷史的終結（1992：57）。」鄂蘭這段話提示了康德在與黑格爾表面相似下的兩個區別，一是在「歷史進程」中，主體是「人之族類自身」，對鄂蘭來說，康德對歷史主體的構思更接近於古代歷史的敘事模式，也即，事件的意義是在行動者與旁觀者共同交織的關係網絡中而被敘說，並不是因爲某個（歷史）目的而被決定，而是由廣義的「人之族類自身」這個同時含括行動者與旁觀者的歷史主體所決定的；再來，是鄂蘭認爲康德的獨到之處，她指出，但康德的「旁觀者觀點」是「法官式」的，「法理式的隱喻貫穿康德哲學的所有詞彙」，是「此世所發生的一切都在理性法庭面前顯露」，這個法官式的法理隱喻，是鄂蘭認爲，康德在古代歷史式敘事模式上所加上去的新觀點，也就是「進步」的觀點，「進步的概念事實上爲人們提供了得以評判的標準」，在鄂蘭看來，「進步作爲目的」這個法理式的隱喻，固然一方面推翻了古代歷史敘事模式中「故事的意義在其敘說完時就有所終」的思想，但另一方面，正是這個無法爲任何實質具體目標所界定的「進步的目的」，讓康德完全有別於黑格爾，這是爲什麼鄂蘭強調，在康德式的歷史「目的論」哲學中，「進步是永久的，從來沒有終點可抵」，如鄂蘭所說：「對康德而言，故事或事件的重要性確切來說不在其終結，而在於其開展出未來的全新視域，法國革命之所以是如此重要大事，是它爲未

臺灣人文社會期刊資料庫

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」，只是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「眞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，讓革命成爲不過是歷史的一個環節。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」，其「運動法則可以被確定」，其「內在意涵可以被發現」的思想進程。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）作爲與苦難（deeds and sufferings）」，除了最終必然爲目的所消解的工具性意義之外，別無其他，如同槌子釘子之於完成的桌子那樣（1993：79、80）：

> 在現代，歷史以一種前所未有的姿態出現。它不再由人的作爲與苦難所構成，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，又專爲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，此一歷史哲學的脈絡，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，因爲，往後對革命的詮釋與理解都是從此一「歷史與歷史必然性」的角度切入（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籠罩，相當程度也是因爲它事實上是對此一現代歷史敘事理念的反映。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）。

來的世代，蘊含了希望（1992：56）。」相當耐人尋味的是，傅柯對康德的解讀，竟又（再次）與鄂蘭不謀而合！

臺灣人學學術期刊資料庫

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「人的作爲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，所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，才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」。[10]

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，因爲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，消除了由「人所起始與上演的故事只有在來到終結時才會開展出其眞正的意義」（Arendt, 1990: 52）偶然性的面向，此一蘊含在古代歷史概念中的「關係網絡」是鄂蘭闡述革命的重要意象，鄂蘭對比現代與古代兩種歷史敘事模式的思路線索，也同樣反映在他對權力及其所延伸的權威與暴力問題的討論，以及他對現實革命事件的不同評價，這是下一節所要接續討論的主題。

[10] Benhabib 將之稱爲，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）。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、自身所有權力的鮮明信心

在鄂蘭對於深受黑格爾歷史哲學思想啓發的革命論述的診斷中，革命在（歷史）哲學中被目的化成爲不再具有「新意」的環節，與之一體兩面的是革命精神最終成爲以暴力爲工具的至高主權的「成就」，在鄂蘭看來，西方世界之所以如此看待革命，始於馬基維利，鄂蘭將之稱爲歐陸反思革命「先驅者」，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），現代革命中的肇建問題，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，相互牴觸。因爲，在羅馬共和中，支配其公民行爲舉止的，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基本立場。首先，鄂蘭認爲，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」問題，兩者是互相扞格的。如果羅馬共和的經驗啓發了對肇建的思考，那麼鄂蘭所要強調的是，關鍵在於權威，而非暴力。前者才是政治體之能永續長存的關鍵。在權威與暴力之間，不存在灰色地帶。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，就會訴諸過去來爲自己紮根，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）

這段話解釋了鄂蘭爲什麼認定暴力與（權威的）肇建是相互扞格的。因爲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

臺灣大學圖書館博碩士論文資料庫

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」。因此，若馬基維利所關切者，是肇建一永續長存政治體，則此一政治體必只能爲證成「永續長存」此未來目的，而援用暴力護持革命成就，而在鄂蘭看來，這不免也陷入惡性循環，因爲暴力固然可以被證成，但「永遠不會是正當的」，回到革命的論題，如果革命所肇建的共同體，其正當性並不來自於未來的目的，也顯然並不來自於由之所證成的暴力，而在於「最初的集聚」，革命精神的「新意」似乎與此「最初的集聚」，兩者之間究竟要如何連結？

這就涉及鄂蘭而對於權威概念的討論。權威是鄂蘭稱之爲「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），鄂蘭的舉例是父子或師生關係，在這些例子中，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人與人之間的集聚，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。作爲形式的權威關係並不是直接的人身支配關係，其存在也不因兩造的否認而消失，而同時，關係的具體內涵，也是依據兩造的具體互動而界定。鄂蘭著重的是，羅馬人思想中對於權威（*auctoritas*）的闡述。該詞的原意即在於「增添」（*augere*）。一方面，藉由根植於過去，通過時間延續的傳統，爲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，因爲其年長，而被視爲更近於權威的肇建源頭「創始」；另外，權威的意涵還可以從它的衍生詞「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，是否對人的做爲表示肯定並鞏固之的力量（1993：121-123）。無論是作爲過去傳統的意涵，還是作爲神諭的意涵，權威的概念本質上都在於爲既有的權力集聚「增添」某種元素，它並不改變權力集聚原本的狀態，但藉由這樣的增添，既有的權力集聚獲得了某種形式上的關係，從而可以說具有「權威」。權威的概念是鄂蘭重構革命理念的重要基本線索，對鄂蘭來說，革命精神的新意不在於肇建一個永續長存的政治體，因爲這必然要爲一個始終尚未到來的目的，而運用暴力持續護持革命成就，革命的新意在於，它賦予了既有的權力集聚，某種新的關係形式，也只有在這個賦予「權

臺灣大學 政治學研究所

威」的意義上，才有所謂「永續長存」的可能。

鄂蘭從羅馬經驗中對權威的概念的反思，開展了一條重新構思革命理念的思路。革命固然體現了新與舊之間的激烈張力，但對鄂蘭來說，這並不意味著革命可以以往後某種絕對的「新秩序」加以界定，如她所說，「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，這會是無解的」（1990：39）。因此，羅馬經驗中的權威，就賦予鄂蘭一種既能保留革命所具有的「新意」，又其結果並不是「發現一個全新的絕對」，而是賦予既有關係某種新的形式，使之「具有權威」的思想方向。事實上，美國革命與法國革命之所以得到鄂蘭不同評價的主因，並不單純只是因爲前者關注政治問題（「自由的構建」），而後者關注社會問題（「公共的福祉」），最主要的差別在於，這兩場革命是完全不同的政治經驗，法國革命是通過暴力護持革命成就的典型，而美國革命則是通過羅馬式權威概念重新建構政治關係的模範，在「權力與權威」的問題上，是「由政府強加給人民一個憲法」與「一個人民構建自己政府的憲法」的巨大差別（Arendt, 1990: 145）。

對鄂蘭來說，法國大革命的實踐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。在宣告人「生而有權」，「將政治化爲自然」（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」的名義爲訴求的總意志（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）。但在

臺灣人文與藝術期刊資訊網

鄂蘭看來，而法國大革命所援引的盧梭式總意志概念，本質上並不是一個「政治性」的概念，而只是一個自然的數量累加概念。盧梭式總意志之所以能「揪合群眾於一體」，是因爲它能藉由所有個體自然意義上的悲慘，推導出革命所亟待解決的普遍社會問題，「驅策他們的是對麵包的渴求，而他們對麵包的呼喊始終是以同樣一個聲音所發出的，就我們都需要麵包來說，我們其實都是一樣的，也就得能揪合成一體」，因此，鄂蘭強調「被法國革命從苦難的黑暗中所催生的不幸人們，單純只是數量意義上的群眾」（1990：94）。法國大革命藉由總意志概念所召喚的「人民」，只是一個數量累加的集合體，在這樣一個數量集合中，由於所有人都是同質的存有，因此就無法構思上節所說的，讓從人們之集聚中所產生的權力得以正當化的關係性「權威」，反之，它只能通過社會問題的解決，這個未來的目的，來證成其存在，也就是說，在鄂蘭看來，盧梭式的總意志實際上無關乎權威，它就其本身是一個「暴力」概念：

> 當法國革命者說所有的權力都在於人民時，他們是把權力理解爲一種「自然」力量，其根源與源頭是落於政治領域之外，一種藉由革命所釋放的狂暴力量，像是颶風橫掃所有舊體制的制度。此一強度上超乎人力的力量，也被視爲外於所有連帶（bonds）與政治組織的群眾，所積累之暴力的後果……在厄運的壓迫下，群眾所累加的力量會迸發，伴隨一種任何體制與受控的權力都無從抵禦的狂暴力量，但這些經驗也告訴我們，與一切的理論相悖，這樣的累加無以致生權力，前政治狀態中的力量與暴力終將未遂。法國革命者不知道如何區辨暴力與權力……（1990：181）

而對鄂蘭來說，美國革命是唯一一場「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之間意見的交換所建構出來，要是因爲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）

臺灣大學醫術期刊資料庫

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爲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，將來應當爲所有人共享」，對鄂蘭而言，這個側重的轉變非常重要，可以說，因爲它的目的不在於確定一個獨立且外在的權利，而是爲「既有的」權利之間，建立彼此互動的關係。這是爲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』必須座落在權力的肇建與妥切的分配之上」（Arendt, 1990: 150）。而對鄂蘭來說，美國革命的遺產其實並不僅限於「美國革命」此單一事件，「美國革命」的精神是一個連綿在移居美洲進程中的政治經驗，這個經驗是：

> 他們（移居美洲者）顯然也恐懼所謂的自然狀態，那無邊界所限的蠻荒，那無法可約的人之主動積極。這樣的恐懼並不令人訝異；它是文明人合理的恐懼……而在整個故事中眞正讓人驚奇的是，他們對彼此如此顯明的恐懼，竟伴隨著對自身所有權力的鮮明信心，其權力無任何人所授與及批准，也無任何暴力手段所支持，而他們竟彼此聚合成「文明的政治體」，全然只由彼此承諾的力量。（Arendt, 1990: 167）

不論鄂蘭是否過度美化了歐洲移民的拓殖美洲經驗，對鄂蘭來說，美國革命精神的遺產是在這個「拓居經驗中，內生於相互承諾的巨大力量」，而這個「新世界政治發展的新意，遠遠爲新思想的發展所不及」，甚至「美國革命者依然爲歐洲傳統的概念與智識框架所束縛，這讓他們無法理論性地闡明……有時候他們更樂於承認『幸福』與行動之間在原則上的親緣關係」（1990：195）。在鄂蘭所詮釋的美洲人民建構政治共同體「革命」政治經驗中，並沒有重新打造一個絕對權力的政治議程，也沒有因爲恐懼或者同情等情緒，而委身某種總意志，而是在平等的互動關係中，重新建構新的政治形式。對鄂蘭來說，這是美國革命的經驗，對於「權力之本質」的洞見：

臺灣大學學術期刊資訊網

> 權力只有在當人們因行動之故而聚合在一起才會出現，若他們不論何故而彼此遺棄並離散開來，權力就會消失。因此，約束與承諾，結合與聯盟都是權力得以持存的方法；人們無論何時何地，在任何特定的行動與行止（deed）之中，成功讓他們之間萌生的權力維持完整，他們就已經處於肇建（foundation），處於建構一個穩定的在世結構而居有的過程中了，也即他們行動的結合性權力。在人類立下並遵守承諾的能力中，就有一種築構世界的能力。（1990：175）

與法國大革命對總意志的執迷不同，對鄂蘭來說，美國革命的新意在於它對權力以及政治關係的想像並不是以「每個人在孤立對抗所有其他人時所天生擁有的力量（strength）」（1990：175）爲出發點，它某種程度上延續了羅馬政治思想中對於關係與權威的側重，其制憲經驗是對於既有的權力關係網絡，在平等與多元的條件下重新建構出新的關係形式。

伍、一個距離非常近的現實

透過對革命思想相關歷史哲學的反思、羅馬經驗的援引以及美國革命的闡述，鄂蘭爲革命精神與革命成就之間的張力，提出了一種完全不同於總意志的思路。首先，革命作爲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）以羅馬經驗中對權威概念的構思，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，透過關係的建立或確立，爲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，所謂的「聯邦」是反映這樣一個關係網絡的具體制度，它「爲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」[11]（1990：

[11] 鄂蘭並非對美國革命全無批判，被鄂蘭視爲遺憾的是，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）。

臺灣大學政治學系圖書館

168）。在鄂蘭看來，法國革命與美國革命其實各自表述了不同的政治體建構理念，前者以至高主權及其處理現實問題的能力爲革命成就，後者以對既有權力關係的重新安排，開展出新的政治空間；前者無不可避免需要訴諸暴力而證成，後者則是透過「自由的建構」賦予政治體「權威」，也就是說，「權力」（及其對權威的建構）與「暴力」之辨，構成了鄂蘭評價革命的基本判准：是透過暴力維繫主權？還是在權力的集聚中透過權威建構自由？是主權還是自由？成爲兩場革命的不同側重，而主權與自由對鄂蘭是不可能共存的，如鄂蘭所說：

> 讓政治體聞名的主權一直都是一個幻見，尤有甚者，它只能以暴力的工具，也就是說非政治的方法維持。在由一群人而非單個人生活於世所決定的人之境況中，自由與主權實爲二致，彼此甚至無法同時共存。若人想要成爲主宰者，無論是個體或者組織化的團體，他們就必須順服於意志的壓迫，無論這是某個我強迫我自己的個體意志，還是一個組織化團體的『總意志』。若是人要自由，就正是必須要摒棄主權。（1993：164）

對鄂蘭來說，如果主權就是革命的政治成就，那麼它必然與暴力的經驗連結。鄂蘭對法國革命思想的批判不侷限於法國革命本身，除了是她批判民族主權理念的延續以外，鄂蘭同時也憂慮，在法國革命中所表述「藉由暴力護持革命成就」的思想，如今也成爲彼時在美國學生運動的圭臬。當時的「左派學生們」在這點上「最不像革命者」，學生運動可能不一定迷信暴力手段，但他們對運動的想像卻極有可能陷入法國革命式暴力迷思的迴圈中，如鄂蘭所說：

> 有一種誘人的誤解我得要特別警告：如果我們從一個順序性連續的過程來看待歷史，且其進步是勢不可擋的，以戰爭與革命樣態的暴力就會成爲阻斷這個進程的唯一可能。如果上述爲眞，如果眞的只有著手暴力才能讓阻斷人類事務中的自動進程得爲可能，暴力的傳教士或許就會大舉得勝（但理論上，就我所知，他們從來沒能勝出，可是最近幾年學生運動的滋擾事實上卻基於這個信念）。（1970：30）

傅柯的「靈性政治」概念，同樣也意在反思兩個對現代革命來說，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

臺灣人文與學術期刊資料庫

政治關係、新的連結形式以及新的社會組織的實踐經驗。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，[12] 但是，就革命的問題來說，與鄂蘭相同，傅柯之所以用「靈性政治」來界定伊朗革命，是因爲他在其中所發現的，不只是絕不屈服的意志，同時也有對於建構不同政治關係形式的實踐，此即傅柯所謂的「伊斯蘭政府」。這是傅柯的伊朗經驗中，經常被忽略的，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，側重於個別主體的倫理實踐，[13] 在關於伊朗的訪談中，傅柯提到，當被問到這些伊朗人想要

---

[12] 但對鄂蘭來說，一切權力關係的正當化都只是暫時性的，並容許關係網絡的重構。在這個問題上，傅柯的思想氣質固然叛逆，但也絕不代表鄂蘭有傅柯所認定的那樣「保守」。就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，這點從鄂蘭對公民不服從的高度重視，「在憲法中爲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。

[13] 一位審查人指出，傅柯對伊朗革命的關注，涉及他在思想發展中後期，向倫理主體的「自我技藝」的轉向。本文篇幅所限，無法更全面處理傅柯的靈性政治與革命論述，與其（特別是在）1980 年往後關於倫理主體的一系列講座，兩者之間的更深刻延續乃至於斷裂關係。簡略來說，第一，傅柯通過伊朗經驗對革命的重新表述，當是其構思另類倫理主體的開場；第二，在傅柯向個體化的倫理主體「轉向」中，他確實某種程度拋棄了其伊朗書寫中的一個洞見。就第一點來說，在 1981 年的《主體詮釋學》講座中，傅柯討論了西方古代就開始發展並在羅馬帝國時期大成的「關照自我」（care of the self）的技藝，其中最重要的思想之一即是「皈依」（conversion），即一種讓自我不爲

臺灣大學政治學期刊資料庫

外在環境之變動所動搖的修身技藝，接著，傅柯（2005h：208）話鋒一轉，突然提及了革命：「我們不應該忘記，從 19 世紀開始，皈依的概念以一種壯觀，甚至可以說戲劇性的方式，被引入思想、實踐、經驗與政治生活，也許有一天，應該要來寫或許叫革命主體的歷史。我認爲，其中令人感興趣的是這樣一個假說，我不認爲在英國革命的過程中，在法國 1789 年革命中，絕對沒有屬於皈依範圍的東西。對我來說，「向革命皈依」的個體與主體經驗圖式，是在 19 世紀開始被界定出來……除非我們認眞考慮向革命皈依的概念或根本圖式，就無從理解革命的個體，以及革命性經驗對其意味爲何。因此，問題是去看到這個要素，是如何從最傳統的自我技藝中……被引入的。」這段話顯示了傅柯晚期對另類倫理主體的關注，相當程度上來自於革命的體驗：人爲何投身革命？爲何向革命「皈依」？儘管傅柯在這裡還是沒有提到伊朗，但這個問題意識，顯然來自於他的伊朗書寫。而在 1982 年的《自我與他人的治理》（*The Government of Self and Others*）講座前兩講中對於康德與革命的討論，就整個講座來看固然突兀，但也不妨視爲傅柯對於何以從現代國家的治理佈署轉至古希臘羅馬自我技藝的實踐，一個邏來的交代。在這短短兩講中，對傅柯來說，康德「啓蒙」的獨到意涵遠遠不在於論證任何哲學形式的條件，而在於通過對當下（the present）一切建構「我們是誰」之既有關係的探問，而孕育出可以「不被如是治理的技藝」，在傅柯的解讀中，這是爲什麼康德以「預兆」（sign）比喻革命的原因，「一個必然在過去有所活動，在現在也有動靜，未來也會運作必然顯現的預兆」，正是因爲革命作爲「事件」的本質在於既置疑了一切我們當下是誰的條件，又預兆了那未來的「我們可以是誰」，因此，「革命確切來說是啓蒙根本過程的完成與延續」（2010：13、16），正如傅柯（2010：19）最後的評論：「革命……總是有一切照舊的風險，但革命作爲事件，作爲某種其內涵並不重要的事件，其在過去的存在構成某種永恆的虛擬，確保未來歷史不可或忘，以朝向進步的延續。」特別是在 1984 年〈自我關照的倫理作爲自由實踐〉（The ethics of the concern for the self as a practice of freedom）這篇重要的訪談中，傅柯再次重拾了「靈性」這個說法，認爲它是「主體達到某種存在模式，以及主體爲了達到這種存在模式而加諸於自身的轉化」，並且「在古代的靈性實踐中，靈性與哲學是一致或幾乎一致的」（1997：294）。總言之，對傅柯來說，現代的政治共同體有其特有的主體化模式，其由那些在現代世界發展出來的權力技術與治理佈署所形構，如果「革命」只是主權模式的交替，或者從王權到人民，或者從一個人民到另一個人民，而不根本尋思通盤瓦解其主體化模式的話，那麼，這樣的「革命」完全稱不上革命，也就是傅柯對西方世界兩場重大革命的評論。因此，重新復興革命精神，與重奪靈性政治，也就是重奪另一種主體化模式，對傅柯而言，實無二致。而就第二點來說，傅柯後期的轉向確實某種程度上拋棄了他在伊朗書寫中的洞見，這個洞見正如奈格理（Antonio Negri）所說，「他如何在起義的宗教基本教義論以及對身體的關注中，認知到一種生命政治力量的某些要素，如果可以以不同的方式運用，就能將其從神權政體的閉鎖中分離出來，並帶來主體的基進轉化，同時參與到某個解放的計畫中」（Hardt & Negri, 2009: 36）。也就是說，在奈格理看來，在抵抗現代國家治理佈署的嘗試中，傅柯並沒有就其同時作爲生命權力與生命政治力量的雙生性這個思路，來構思另一種集體性生成的可能，而

臺灣人文社會期刊資料庫

什麼的時候，傅柯的回答是他從來沒聽過「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，傅柯也同樣認爲，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，以及轉化主體以及與他者關係的靈性體驗，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，從而相應地開啓另一種行止（conduct）的空間」（2014：115）。「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（a reality that is very near to them），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」，也就是說，伴隨抵抗而生的是某種依托舊的關係網絡而生，種種全新集體性的可能，「能讓在清眞寺，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爲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）

是將政治共同體的問題意識，放在了個體在自我與他人的倫理關係中通過「皈依」而轉化主體的方向。

臺灣大學學術期刊資料庫

對傅柯來說，「伊斯蘭政府」並不是一種特定的政體或者政府形式，而是一種超越既有政治與社會組織的想像，而這個想像，一方面，並沒有從抽象的（主要是西方的）哲學與革命理念中汲取資源，它是由伊朗社會的宗教基層網絡中組織起來，「伊斯蘭政府」是從革命所要推翻的政權中所雙生出來，非主權式的共同體，它「從這個一致的伊斯蘭教中，又衍生出一種宗教，爲人民抵抗國家權力提供了無盡的泉源」（2005c：208），而正如傅柯自己對靈性政治的闡述，關鍵並不在於這些基層網絡的宗教要素，而是通過這些媒介所展現的，對於另一種政治形式的實踐。在「伊斯蘭政府」的構想中，人民不只是表現了決絕的抵抗意志，同時也展現了他們以某種並不訴諸至高權力的方式，透過在地既有的組織網絡，平等重新建構政治體與關係的集體意志，「伊斯蘭政府」的構想，體現了鄂蘭對「政治生活」的界定，政治生活「有賴於我們可以通過組織而創造平等的預設」，因爲「人與其平等者，也只能與其平等者，才能在一個共同的世界裡行動，改造與起造這個世界」（1985：301）。無論是傅柯還是鄂蘭，他們都認爲，革命除了表現在反抗舊體制的某種開啓新事物的熱烈情感外，同時，革命的眞正精神也具體表現在人們對於某種基於平等互動原則之新政治形式的實驗性實踐中。革命精神遠遠不在深奧的哲學論理，也不在巍巍堂皇的主權形象中，它就在「距離非常近的現實」中。

陸、一種「暢快呼吸政治」的潛能

1956 年，鐵幕中的匈牙利因爲學生的抗議事件而演變成推翻匈共政權的革命事件，革命不到一個月隨即被蘇聯鐵腕鎮壓。對於這場顯然失敗的「匈牙利革命」，鄂蘭卻抱持高度評價，「這個事件無法以勝利或失敗來衡量；其所演示的悲劇正是其偉大之所在與之所倚」，在事件週年，鄂蘭觀察到匈牙利人民依然「自發且一無反顧地往所有的公共休閒空間聚集，劇院、電影院、咖啡廳與餐廳，送小孩上學並給他們帶上蠟燭好讓小孩可以把蠟燭擺上講桌」，鄂蘭據此說「這些行動證明了這場革命事件有足夠的份量載入史冊」（2018：105）。僅僅維持不到一個月的匈牙利人民起義，鄂蘭卻認定是足以載入史冊，說明革命的成敗，最後是遭到鎮壓（匈牙利革命）還

臺灣大學學術期刊資料庫

是墮落成爲威權政體（伊朗），並不是傅柯與鄂蘭的關切。而鄂蘭對匈牙利革命的另外兩個評論，也呼應了傅柯對伊朗革命的論述。

首先，一如伊朗革命，匈牙利的革命同樣是一起無論從任何客觀環境看，都應該不會發生的起義，如鄂蘭所說，「整個人民突然爲了自由奮起，沒有此前軍事失利的挫敗干擾，沒有武裝政變的技巧，沒有職業陰謀論者與革命論者綿密編織的佈署，甚至沒有黨的領導」，這場革命「完全是自發的東西」，而無論是「保守派還是自由派，基進或革命論者都斥之爲打高空的夢想（noble dream）的東西」（2018：109）；再來，這場革命之所以觸動鄂蘭，不僅僅在於革命熱情的感染，還在於匈牙利人民在這短短不到一個月的革命進程中，通過在各個社會部門中重新組成的委員會（council），自發重新組織了新的權力關係。匈牙利人民並沒有在革命進程中創建一個新的主權，填補舊政權被推翻後的權力中空，而是從社會既有的連結網絡，發展出新的政治關係與連結形式。與傅柯對於「伊斯蘭政府」的觀察類似，鄂蘭發現這些從既有社會部門中建立起來的委員會，非常具有靈活性，「其建立似乎不需要特定條件只要某一些人民，在非暫時性的基礎上聚集起來並一起行動」，對她來說，「眞正標誌匈牙利革命之民主能量，以及抵抗暴政爲自由而戰的是委員會體系的自發演化」，鄂蘭甚至半嘲諷地說，蘇聯軍隊之所以如此迅速展開鎮壓，是因爲匈牙利人民正在「尋求眞正原初的蘇維埃體系，那個在十月革命中存在過的委員會體系」（2018：134、138、140）。

從鄂蘭對匈牙利革命的評論，不難看出與傅柯共鳴之處：革命之爲革命，在於受到革命熱情感染的人民，自發性地組織某種新的權力關係，即便它有很大可能以「失敗」收場，但正如傅柯所長篇引用康德文字所說，「即便一個人民的革命或者憲政改革最終失敗收場，或者，即便時光荏苒，一切都又退回到舊日，這樣的哲學預言，也依然不失其力量」（Kant, 1991: 184-185）。革命並不由其成敗結果所評價，其精神在於對某種全新政治關係、治理型態以及結社形式的實驗，如鄂蘭（可視爲呼應傅柯）所說：

> 這個新的治理形式就是委員會體系，其正如我們所知，隨時都會消散，無時無刻不被民族國家的官僚或者政黨機器所摧毀。無論這個體系是不是純粹的烏托邦，我也不好說無論如何它會是人民的烏托邦，而不是理論家與意識形態的烏托邦。然而，對我來說，

臺灣大學 政治學系 博士論文

> 這唯一的另類選項曾經在歷史上出現過，而且一直反覆出現。委員會形式的自發性組織，在所有革命中都出現過，在法國大革命、在傑弗遜的美國革命、在巴基斯坦的公社、在俄國革命，緊接著是一戰後的奧地利與德國，最後則是匈牙利革命。而且，它們不是革命傳統或理論有意識的結果，而完全是自發性的，每一次都像是從未有過這類事物般。(1976：231)

革命是將多元、平等且散佈的權力中心，重新組織出新的「權威」體系，此即鄂蘭在美國革命中所發現的「自由的建構」。對鄂蘭來說，革命傳統所失落的是這樣一個自由空間的開展，讓革命傳統走上歧路的主因是它被某種現代歷史的敘事及其所預設的主權政治體成就，困鎖在目的論的框架中，正如鄂蘭對暴力、權力與權威的嚴格區分，如此走上歧路的革命論述，必然是對暴力性的，而非「政治性」。鄂蘭對於革命理念的重構，傅柯有一個相當生動的比喻可以呼應，一種「暢快呼吸」的政治：

> 歷史的法則是人民的意志越簡單，政客就越難辦事。這無疑是因爲「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。(2005b：212)

在這段話中，呼應鄂蘭對革命傳統的重構，傅柯對比出了兩種政治：一種「假裝成集體意志」，也就是所有意圖用一致性來收編革命的主權政治形式；而另一種政治會在「意志紛雜起來」的時候「暢快呼吸」，此即傅柯眼中「伊朗人民」的政治。傅柯的這個對比，與鄂蘭對於法國與美國革命的對比，可謂相互呼應。在面對政治權力層層疊疊的部署，伊朗人民拒絕作傅柯筆下的「極其可被治理之人」(eminently governable)(2008：270)，「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，既雜然不同又共同形成一種有別以往的集體性，另一種不爲現代國家治理性所圈限的集體政治形式。

這也就是在伊朗革命中，伊朗人民所籲求並構思的「伊斯蘭政府」。它

臺灣大學學術期刊資料庫

並不是任何具體的政治體制或政府形式，而是從既有的舊關係網絡中，從種種「距離非常近」的現實日常生活網絡中，孕育出的關係網絡與集體性的可能。在伊朗革命中，這些關係網絡是以「伊斯蘭」這個宗教形式呈現，但正如傅柯所說，伊朗人民運用它，「不是出自於要更忠實地服膺戒律的渴望」，而是對於另一種結社形式的實驗性實踐，這是傅柯「靈性政治」中相當重要的面向：

> 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，上千種不同形式的不滿、憤恨、悲慘與絕望，就會被轉化成一種力量。之所以如此，是因爲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。（2005b：202-203）

同樣呼應鄂蘭，特別是她對法國大革命的觀察，在傅柯眼中的伊朗革命，並沒有因爲苦難，而讓同情有立足之地，取而代之的是，一切負面的不滿、憤恨、悲慘與絕望，都轉化成一種對新的政治關係與結社形式的實驗性實踐。對傅柯來說，這是涉及主體性與相應的與他者關係之轉化的靈性政治；對鄂蘭來說，一如美國與匈牙利的革命經驗，這是對既有權力關係的重新組織，對他們兩人來說，革命的眞正遺產在於，在革命體驗中所體現，最大強度的抵抗，同時也是人民構想另一種政治共同體形式最無畏的實驗。

在傅柯與鄂蘭對革命的反思中，頗具智識啓發的是「靈性政治」論題是：第一，作爲具體抵抗經驗的「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，抵抗與新政治關係形式的生成互爲表裡，新的政治，新的集體性，會從舊的關係網絡中生成出來，在美國，這是革命精神眞正所在的城鎮；在匈牙利，這是各個社會部門中自發形成的委員會；在伊朗，它是伊斯蘭宗教的各種基層組織。對傅柯與鄂蘭來說，這種從既有關係網絡中自發生成新政治與新集體性的潛能，這樣的潛能既孕育了革命體驗與精神，也彰顯了對於「超越主權形式之政治

臺灣人文與藝術期刊資料庫

共同體」的想望，這個革命此一概念所眞正需要護持的遺產，此即鄂蘭所說的「方向」：

> 在這個方向上，我看到構思全新國家概念的可能。這種委員會形式的國家（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）

一種「與主權原則完全無關」的政治共同體形式與權力關係可能是什麼？這是所有「革命」的共同主題。在中國網民對當局網路治理的抵抗中，本來無涉政治的種種元素透過一次次的惡搞，成爲某種連結彼此的政治關係，儘管他們的具體訴求很模糊，當局退讓的可能很微弱，但這並無損於其「革命」效應：對另一種權力關係與政治形式的想像，而人民「暢快呼吸」的可能，就在「距離非常近」的現實中。這樣的效應也許延續不久，但正如鄂蘭所說，僅僅不到 1 個月的匈牙利革命足以載入史冊；而被奉爲西方革命典範，以重建法蘭西人民主權爲成就的法國大革命卻並非革命的眞正遺產；這樣的效應也許很微弱，如鄂蘭自承，「從 1776 年夏天的費城革命到 1789 年的巴黎革命，再到 1956 年秋天的布達佩斯革命」，即便這些革命事件會「毫無預警突然出現又再度消失」，也無損於其「作爲古老珍寶的敘事」，以寓言的形式闡述了「現代紀中最爲政治性的故事」（1993：4），也正如傅柯所說，革命的預兆會以某種永恆的虛擬形式而存在，確保未來的歷史不可或忘。

傅柯與鄂蘭都嘗試擺脫過去的西方政治思想框架，重新闡述革命及其理念遺產時所共同關注的主題。對他們來說，革命既展示了決絕抵抗既有權力關係與支配形式的不屈意志，同時也是對人與人之間另一種連結關係，對建構共同體另一種政治形式的構想，而這樣的構想並非憑空或者依據某種理論或學說而生，而是起自於既有的關係，那些本質上可能並非政治性的關係，透過「革命體驗」的中介，成爲另一種「與主權原則完全無關」的結社形式，這是傅柯與鄂蘭在看似思想氣質有別，書寫風格各異表面之下，彼此呼應的理論關懷。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

Arendt, H. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. 1976. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. 1985. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

Arendt, H. 1990. *On Revolution*. New York: Viking Press.

Arendt, H. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. 1993. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.

Arendt, H. 1994. "Understanding and Politics (the Difficulties of Understanding)." In *Essays in Understanding: 1930-1954*, ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & World, 307-327.

Arendt, H. 2018. "The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism." In *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 105-156.

Badiou, A. 2010. *The Communist Hypothesis*. New York: Verso.

Benhabib, S. 1990. "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative.'' *Social Research* 57(1): 167-196.

Fanon, F. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Foucault, M. 1984. "Politics and Ethics: An Interview." In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 373-380.

Foucault, M. 1988. "Power and Sex." In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 110-124.

Foucault, M. 1991. "Between 'Words' and 'Things' during Mat'68." In *Remarks on Marx*, N. ed. New York: Semiotext(e), 131-146.

Foucault, M. 1996. "The End of the Monarchy of Sex." In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, ed. Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), 214-225.

Foucault, M. 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, 201-302.

Foucault, M. 2000a. "Truth and Power." In *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed. Paul Rabinow. New York: New Press, 111-133.

臺灣大專學術期刊資料庫

Foucault, M. 2000b. “Useless to Revolt?” In *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed. Paul Rabinow. New York: New Press, 449-453.

Foucault, M. 2005a. “Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham.” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 183-188.

Foucault, M. 2005b. “Tehran: Faith Against the Shah.” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 198-202.

Foucault, M. 2005c. “What are the Iranians Dreaming about?” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 203-208.

Foucault, M. 2005d. “A Revolt with Bare Hands.” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 216-219.

Foucault, M. 2005e. “The Mythical Leader of the Iranian Revolt.” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 220-222.

Foucault, M. 2005f. “A Powder Keg Called Islam.” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 239-240.

Foucault, M. 2005g. “Iran: The Spirit of a World without Spirit.” In *Foucault and the Iranian Revolution*, ed. Janet Afary & Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 250-259.

Foucault, M. 2005h. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. New York: Palgrave-Macmillan.

Foucault, M. 2007a. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. 2007b. “What is Revolution?” In *The Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer. Los Angles, CA: Semiotext(e), 83-96.

Foucault, M. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. 2010. *The Government of Self and Other: Lectures at the Collège de France, 1982-83*. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. 2016. “There can’t be Societies without Uprisings.” In *Foucault and the Making of Subjects*, eds. Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, &

臺灣大學學術期刊資料庫

Martina Tazzioli. London; Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International, 25-51.

Foucault, M. 2020. “Political Spirituality as the will for Alterity: An Interview with the *Nouvel Observateur*.” *Critical Inquiry* 47: 121-134.

Hardt, M. and A. Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Hoffman, M. 2014. *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*. New York: Bloomsbury.

Kant, I. 1991. “The Contest of Faculties.” In *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 177-190.

Lazreg, M. 2017. *Foucault’s Orient: The Conundrum of Cultural Difference, from Tunisia to Japan*. New York: Berghahn Books.

Oksala, J. 2012. *Foucault, Politics, and Violence*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Stauth, G. 1991. “Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault’s Enquiries into the Iranian Revolution.” *International Sociology* 6(3): 259-280.

Veyne, P. 2010. *Foucault: His Thought, His Character*. Malden, Mass.: Polity.

臺灣大學學術期刊資料庫

Reclaiming "Political Spirituality":
Foucault and Arendt on Revolution*

*Yu-he Hsiao***

Abstract

This essay focuses on issues of revolution in the writings of two contemporary political thinkers, Michel Foucault and Hannah Arendt, whose core concerns are the redefinition of revolution. They both attempted to separate something which may be called the "experience of revolution" from the revolution itself; Foucault named it "political spirituality" and Arendt named it "revolutionary spirit". For them, there will always be tension between the experience of revolution and the resulting institutions, since resistance is the experience of revolution, and cannot merely be a conceived phenomenon of a transition phase or reduced to any resulting institutions. The most heuristic point lies in their interpretation of revolution: the resistance is always accompanied by the conception of collectivity. This essay also argues that, for Foucault and Arendt, the potentiality of another politics and of collectivity envisaged in a revolution would breed from their existing relations.

Keywords: Revolution, Michael Foucault, Hannah Arendt, Resistance, Political Spirituality, Revolutionary Spirit

---

* DOI:10.6166/TJPS.202103_(87).0001

** Postdoctoral Fellow, The Research Institute for the Humanities and Social Sciences, Ministry of Science and Technology.
E-mail: yuheuhsaio@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫

38 重奪「靈性政治」：傅柯與鄂蘭論革命 蕭育和

臺灣大學學術期刊資料庫