

# 論後現代主義人權論述的基本策略

高宣揚\*

- 一、後現代主義思想家對西方傳統人權理論的徹底否定
- 二、後現代主義思想家對傳統人權理論的社會文化基礎的顛覆性批判
- 三、對於傳統人權理論中的權力觀的批判
- 四、關於人的基本權利的不可化約性
- 五、關於人的自由的不可界定性
- 六、代結論：後現代主義的自由論述的弔詭性

本論文在分析後現代主義人權論述的基本策略時，一方面揭示這一論述的解構主義原則的基本內容及其弔詭性，另一方面也深入分析後現代主義對於近現代傳統人權理論的批判。因此，論文的架構同時地考慮到對於後現代主義新人權觀的分析和他們對於傳統人文主義的批判。論文還重點地探討了作為人權理論核心的自由觀，深入分析後現代主義對於自由的絕對訴求的矛盾性。

**關鍵字：**人權、人文主義、後現代主義、權力、自由、論述策略

---

\*東吳大學社會學系專任教授

## 一、後現代主義思想家對西方傳統 人權理論的徹底否定

後現代主義者的人權論述，完全不同於、甚至對立於西方近現代傳統人權理論。從後現代主義的理論建構的第一天起，他們的批判矛頭就直指傳統的人文主義，尤其是自十六、七世紀以來的近現代人文科學的整個理論基礎。後現代主義的最主要的代表人物米謝·福柯（Michel Foucault, 1926-1984）和賈克·德里達（Jacques Derrida, 1930- ），早在六十年代發表其最初著作時，就明確地把批判的方向集中到西方傳統的「人」觀以及以論述「人」為中心的傳統人文科學（Foucault, M. 1966, 1969. Derrida, J. 1967a, 1967b）。所以，後現代主義人權理論包括兩個相互聯繫和不可分割的組成部分：一方面是對於傳統的近現代人權觀念及其人本主義理論基礎的徹底批判，另一方面是以建構「不可界定」的自由觀為核心，在批判西方傳統知識論、語言論述、道德論和權力理論的基礎上，重建後現代條件下的人權基本概念和人的自由理論及其貫徹的有關策略原則。

後現代主義思想家根據後現代社會性質的轉變，根據他們所建構的後現代主義思想理論，在嚴厲地批判西方古典人道主義和古典人權理論時，總是首先集中揭示西方古典人道主義和古典人權理論同西方社會文化脈絡的相互滲透的性質。由此他們把西方古典人道主義和古典人權理論當作受社會權力網絡宰制的論述系統。他們力圖扭轉對於傳統人權理論的基本看法，反對把人權理論看做是客觀中立的描述和論證人的自然基本權利的純粹知識體系，也否認其訴諸于政府法治保護的必要性和正當性。

在後現代主義思想家看來，以往人權理論和法制的「真理性」和「正義性」，都是立足於它們的「正當化」或「合法化」（legitimation）程序的「合理化」（rationalization）過程，特別是貫穿于其中的各種「合理化」策略原則。李歐達指出：「看來合理化的程序是當代思想所共有的。一切其他的思想都被當作非理性而受到譴責、分割和否決。」（Lyotard, J. -F. 1988: 83）因此，後現代主義思想家把揭露人權理論的正當化程序，當作他們的批判性「解構」

(deconstruction) 活動的中心。正是在此基礎上，後現代主義思想家才集中揭示古典人權理論論述中的權力宰制的「痕跡」(la trace; the trace)；也就是揭示權力潛入知識、並與「知識」相互絞結而實現其「正當化」的一系列策略原則。在後現代主義思想家看來，傳統人權理論中進行論證(argumentation)和散播(dispersion)的一系列策略(strategies)原則，比該理論本身的內容更重要，因為正是在這些具體的論證和散播的策略原則中，才比其理論本身的內容更集中而典型地表現了各種實際利益、權力和知識之間的相互勾結的關係及其走向。

作為傳統人文主義的基本原則的理性中心主義和邏輯中心主義(logocentrism; logocentrisme)，實際上也就是「語音中心主義」(phonocentrism; phonocentrisme)或「言談中心主義」。在「言談中心主義」中，所關切的不是說話的人，而是讓人「看」言談所及的事物。正如後現代主義思想家的啓蒙者海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)所說：「『邏格斯』作為『言談』，恰恰等於『使公開』，也就是把言談時話題所及的東西公開出來」(Heidegger, M. 1979: 32)。所以，在「言談中心主義」中的「主客體」模式，表面上以主體為中心，但實際上，主體在論述中是為其所要表達的客體服務。然而，作為客體的對象，並不是孤立地存在，也不是純粹客觀地存在。後現代主義者在這裡特別強調了主體、客體和它們之間的關連同環繞著它們三者的整個社會和世界的密不可分的關係網。各種人權論談所要表達的，絕不只是思想家和論談者主體的個人想法和觀點，更重要的，是要表達主客體背後及其所處的社會環境中相關連的特定關係網的內在利益關係，表達其中佔主導地位的權力意志之意向，表達由這種權力意志所宰制的關係網的共識。如果只是分析說話者主體的內容，我們所看到的，只能是該主體作為「中立」而「客觀」的話語及其所構成的知識體系。一旦涉及話語的論證和散播的策略，則不但上述關係網中的各種具體關係暴露無遺，而且連其中所顯示的利益分配及權力操作，也躍然話中和紙上。所以，「言談中心主義」，實際上就是「言談策略主義」。策略是最功利、最講實力和效用的。理性中心主義在人權理論中原本和當初所表榜的「主體中心」和「人本主義」，在策略及其運

作中被消除得一乾二淨。因此，與其說「人權理論」是「理性」，不如說它是理性的「產物」。理性既然已全然工具化，其產物自然也工具化。

後現代主義者尤其重視尼采關於權力運作在社會和文化發展中的中心地位的重要觀點。因此，在對於人權理論建構和論證過程中的主客體模式進行「解構」的時候，後現代主義者又把海德格同尼采結合起來，突出了權力運作在其中的整個宰制過程，集中分析了權力宰制對於主客體及其關係所進行的各種有形的或無形的干預的複雜過程。

由此看來，本來是隸屬於「人」的理性，作為「人」這個主體的產物，在「理性中心主義」那裡，隨著其邏輯論證過程的運作和實現，隨著其本身的工具化過程，反而喧賓奪主地凸顯成為「中心」，人反成為了理性的工具。後現代主義者為此很形象地表示：如果說「言談中心主義」已經把人給「槍斃」了，那麼「理性中心主義」就把「人」「第二次槍斃」。用阿多諾（Adorno）的話來說，這是在文化建構中，佔統治地位的權力「對人的屍體進行的第二次處決（la deuxième execution sur le cadavre）。」（Adorno, Th.W. 1978, 103）

因此，後現代主義思想家認為：靠語言和理論論述所論證的任何人權理論和觀念，都不可避免地成為了進行論述和論證的某個思想主體的附屬觀念產品；而各個思想主體又勢必依據其歷史社會條件的強制性約束而隸屬於該社會的統治權力運作體系。這樣一來，靠語言和理論論述所建構的任何人權理論和觀念，就難免受制於各個時代的權力運作體系。

在後現代主義思想家看來，傳統的西方人權理論，一方面是從屬於西方近現代傳統的人文主義道德觀、價值觀以及知識論，另一方面又從屬於近現代西方社會政治社會體系，受制於近現代西方政權和法治觀念體系及其政治法權制度。換句話說，後現代主義思想家認為：西方傳統人權理論，在理論上，完全是傳統文化、道德和知識論的一部份，而在實踐上和在政策上，則是近現代資本主義社會政治制度的組成部份。

作為人權理論基礎的傳統人文主義，實際上就是從沃爾默魯斯（Volmerus）、格羅秀斯（Hugo Grotius, 1583-1645）、謝爾頓（John Selden, 1584-1654）、霍布

斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 和洛克 (John Lock, 1632-1704) 以來的自然權利論及其延伸。如前所述，傳統的人權理論及其所屬的傳統人文主義，都是被後現代主義思想家看做是隨中產階級的產生及其需要而建構的知識論、道德論和社會政治理論的理論基礎。這就是說，從格羅秀斯以來的人文主義者和自然權利論者，都是以當時的中產階級的人的理念及其政治和道德標準，去論述人的自然權利的性質、內容及其保障策略。這樣一來，已經按照中產階級的標準加以知識化、道德化和政治化的人權理論，從一開始及其發展過程，都納入了中產階級理念的意識型態體系。

從十六、十七世紀以後，雖然隨著歷史的變遷，上述人權理論的內容有所變化，但始終保持其濃厚的政治化、法制化和道德化的痕跡。這就是說，傳統人權理論所標榜的人權的各個部份，不管其神聖性、不可侵犯性、平等性和不可讓與性，無一不是同訴諸於由個人所共識和公認的合法政府的存在相聯繫。所以，李歐達 (Jean-Francois Lyotard) 一針見血地指出：「把『人權』看做是對抗法律的報復所訴求的，是錯誤的 (On a tort d'appeler 'droit de l'homme' ce a quoi la vengeance en appelle contre le droit)。『人』肯定不是適合於這場訴諸行為的一個名稱，法律也不是可以成為報復所炫耀的那個權威 (l'autorite) 的名稱。」 (Lyotard, J. F. 1983, 54) 顯然，在李歐達等人看來，傳統的人權論述 (le discours du droit de l'homme)，已經不是原本自然地隸屬於人的自然權利，而是成為了抽象的法律主題，成為了掌握權力的人論證其統治的正當化和執行其法律制度的理論依據。在這樣的傳統人權論述中，原來不因地、因時、因膚色、因性別、因出身、因智力和因環境而區別的自然「人格」，不知不覺地被強迫地改造成為一個社會的道德的人，而且也同時的成為了實施法治的對象。

美國著名的法學家和政治學家約翰·洛爾斯 (John Rawls) 在他的名著《正義論》中，直接了當地把這裡所說的「人」稱為「自我同一的公民」 (Self-identical citizen)。他在《正義論》第六章第55-59各節中，論述公民「不服從」 (Civil Disobedience) 的基本原則時，如同傳統契約論一樣，在強調個人的自律 (Autonomy) 的同時，又強調每個人對社會負有的責任 (Re-

sponsibility)：「公民是自律的，但他對他所做的一切負有責任。」(Rawls, J. 1973, 389)

李歐達認為：「權威這個詞是含糊的。受害者根本沒有法律的手段為他所遭受的錯誤判決提出證據。」(Lyotard, J. F. 1983, 52) 李歐達接著指出，傳統人權理論所說的「權利」，是先於一切特殊的和個別的事物的普遍性。因此，用這種論述所表達的任何權利，其本身就是一種運用語言進行化約的行動，因而也等於肯定在這個論述的權威中所包含的一切其他從屬性的語句。所以，李歐達集中分析「激化區分化」(activate the differences)的過程以及由此產生的語句本身的自我「繁殖」(proliferation)的奧秘，因為正是在這種無限的自我繁殖中產生和更新正義性(Lyotard, J. F., 1984, 82)。而且，李歐達認為：「受害者用於反對判決法庭所訴諸的正義，其本身無法以法律的和審判的論談形式表達出來。」(Lyotard, J. F., 1983, 52)

在任何一個自由民主的法治社會裡，正如約翰·洛爾斯所說：「要自律地和負責任地行動，一位公民必須看到做為憲法詮釋的基礎和指導原則的那個政治原則。」(Rawls, J. 1973, 389)這就說明，在一個特定的法治社會裡，任何個人的基本人權，都必須以承認和遵守憲法的指導原則及其制訂的法律體系為基礎。李歐達等人所反對的，正是這個基礎。

總之，後現代主義思想家幾乎沒有一位願意建構確定的和系統的人權理論，因為他們認為：人在本質上是自由的；人的尊嚴和人的生存權利原本是自然的，是每個有生命的人所固有的，並不是靠理論論證才成立的，也無需訴諸于法律規範充當其標準或靠法律來保護。

## 二、後現代主義思想家對傳統人權理論的社會文化基礎的顛覆性批判

在後現代主義思想家看來，傳統人權理論的要害，不只是在於在論述過程中以「同一性」和「中心主義」的邏輯形式提出普遍化的人觀，而且還在於以人的「主體化」及其「道德化」和「政治化」的策略將人從「目的自身」

貶低為工具和手段，並由此限定其自由。

後現代主義思想家認為：傳統人文主義的「道德承諾論」和「契約論」是其扭曲人性的要害。霍布斯、洛克和盧梭等人的傳統人權論依據其人文主義基礎，在論述人權的性質和內容時，總要同時論述各種各樣的「道德承諾論」和「契約論」，並在此基礎上論述人權實施的道德承諾和遵循契約的基本條件。因此，後現代主義思想家對傳統人文主義的批判，也集中在它的「道德承諾論」和「契約論」。

後現代主義思想家認為：近代人權理論及其法律制度，自始至終都嚴密地同近代社會政治制度及其所認可的文化道德規範相連結。米謝·福柯在1966年出版的《語詞與事物》一書中，在解剖傳統西方社會及其文明體系的建構模式之後，深入地分析了伴隨著近現代社會誕生而形成的西方人權理論及其核心觀念。在他看來，作為近現代人權理論核心觀念的傳統人觀，是經歷了從文藝復興和啓蒙運動思想家們的理論加工之後，結合隨歷史變化而形成的社會權力結構的需要而建立的。他逐一地分析了笛卡爾（Rene Descartes, 1596-1650）「懷疑的我思」和「有形的人體」的二元論的人觀、亞當·史密斯（Adam Smith, 1723-1790）和李嘉圖（David Ricardo, 1772-1823）的「勞動的人」的觀念、英國經驗論的人觀以及康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的先驗的新二元論的人觀等等，強調被這些有強烈意識型態傾向的思想家所加工的人觀的扭曲性及其反人性的本質。因此，米謝·福柯得出結論說：「無論如何，有一件事是肯定的：這就是『人』，做為人類知識所提出的論題，既不是一個最古老的問題，也不是一個永恆的主題。在考察了相對短期的年代和進行地理上的限定之後，也就是說，在考察了十六世紀以來的歐洲文化以後，人們可以肯定：『人』只是最近的一個發明。」這就是說，米謝·福柯認為，作為人權理論的基礎的傳統「人」觀，既不是恆古以來就有的，也不是人類歷史上永恆存在的真理；它不過是近現代人文主義者的一個發明，而且是一種扭曲性的、受其主體性的限制而加工的有限概念。所以，米謝·福柯得出結論說：「人是一種靠我們的思想的考古學易以指明其最新誕生日期的的一種發明，也許在不久的將來它會終結。……因此，我們也可以打賭說：『人』

就像海邊沙灘上的泥沙人像那樣會自行消失掉。(Foucault, M. 1966, 398) 」

和米謝·福柯一樣，德勒茲(Gilles Deleuze, 1925-1995)、德里達和李歐達等其他後現代主義思想家，都嚴厲批判了傳統的人觀。在他們看來，傳統人觀的基本特點，是通過理論抽象把人扭曲成「說話的人」、「思想的人」、「認識的人」、「行動的人」以及「道德的人」。也就是說，把人限定為「說話的主體」、「思想的主體」、「認識的主體」、「行動的主體」以及「道德的主體」。把「人」主體化，勢必將人隸屬於主體所處的周圍社會歷史環境，特別是隸屬於其中作為宰制中心的權力運作體系。所以，後現代主義思想家對傳統人權理論的人觀的批判，是同他們對於近現代社會制度及其文明體系的批判密切地聯繫在一起的。

後現代主義思想家對於近現代社會制度及其文明體系的批判，不是傳統意義上的批判，不是像康德所完成的那種批判，也不是像馬克思所進行的批判。用米謝·福柯的話來說，這種批判是一種「考古學」和「系譜學」(Foucault, M. 1969, 20)。用德里達的話來說，這是一種「解構」(Derrida, L. 1967b, 32)。用德勒茲的話來說，這是一場「戰爭」(Deleuze, G. 1990, 24)。

米謝·福柯的「考古學」和「系譜學」幾乎完全否定了西方傳統的社會制度及其文明體系。米謝·福柯尤其集中地批判了作為西方傳統的社會制度及其文明體系的核心和支柱的傳統知識論、道德體系和權力運作網絡。

德里達在批判傳統的社會制度及其文明體系的時候，採取使用和貫徹一種「去中心主義」(Decentralization)的方法和策略。他認為：傳統的「理性中心主義」或「邏輯中心主義」、「主體化」(subjectivation)和「語音中心主義」，都是為建構和鞏固以統治階級為中心的社會體系，為了將被統治階級「邊緣化」(marginalization)。「去中心主義」不過是否定由統治階級合法化或「正當化」的「中心」的優越地位，「解除」有利于其統治的秩序和一切意識形態，包括人權理論和制度。為了實現「去中心主義」，德里達同時提出了「區分化」的遊戲策略去對抗傳統的「道德承諾論」和「契約論」。所謂區分化，是一種產生區分的區分，是在區分的實踐中不斷地自我區分並區分他物的遊戲過程，因而也是一種無規則的自由遊戲。只有實現這種區分



化的遊戲，社會中的人才真正地成爲了目的自身，從而使自己真正地擁有人的尊嚴。以往的傳統的人權理論，由於被邏輯中心主義的論述所扭曲，原被推崇爲「主體」的人反在論述中變成爲「對象」；「人」成爲了「中心」的工具，實際上被推到邊陲地位。德里達的區分理論，是同傳統所強調的以「同一性」原則爲基礎的社會理論和人權理論針鋒相對的。

從十六世紀以來，傳統的人權理論以同一性的原則論證人的自然權利的同等性和平等性。英國的洛克，作爲近代自由主義人權理論的開創者，在他的《再論政府》一書中，明確宣稱：「沒有任何一個人有權妨害其他人的生命、健康、自由或佔有物。」（no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions.）這就是說，人人都平等地享有其生存、自由和私有財產的自然權利。但是，在德里達看來，由於洛克遵循著理性中心主義的主體化原則，他所聲稱的人權同一性和平等性，實際上是以建立一個統治中心的和諧的社會秩序作爲先決條件的。因此，洛克的自然權利中的人權觀念，是以「中心／邊陲」的二元對立爲原則的。與此相反，德里達所倡導的區分化原則，就是要消除這種「重中心、輕邊陲」的表面的自由平等原則。

李歐達在他的《後現代的狀況》一書中，強調後現代條件的多元性和不確定性，從而論證了傳統西方文化所賴以建構的知識基礎的「大敘述性」（grand narrativity）的失效。李歐達認爲：作爲傳統文化基礎的各種知識體系的大敘述模式，是爲建立「大一統」的社會秩序服務的，是同歷代統治階級豎立其中心地位的社會秩序體系相適應的。因此，像黑格爾哲學體系的傳統真理，包括其知識論、道德論和社會制度理論，都已經不再適用於多元的和不確定的後現代條件。李歐達和其他後現代思想家對於後現代條件的不確定性（l'incertitude）著墨甚多，正是爲了否定傳統人權理論的中心主義原則。其實，不確定性也就是一種自我區分的區分，其目的是爲了使得每個人都成爲自身的真正主人。在這種情況下，每個人既是相互區分，又不斷地同自身相區分。人既不是如同傳統人權理論所說的始終同一的「主體」，又不是作爲被統治的個人的符合同一標準的「客體」。不但相對於他人或相對於社會，而且相對於特定時刻和環境的自身，每個人都是待確定的、可能的和隨自身

變化的最自由的個體。德勒茲把這樣的真正的人，稱為「單子」（*la monade*）（Deleuze, G. 1990, 215）；他是高度自律的。

### 三、對於傳統人權理論中的權力觀的批判

值得注意的是，在後現代主義者批判傳統人權理論的整個過程中，他們始終集中批判作為傳統人權理論的基礎的權力理論。

在西方的傳統政治學歷史上，總是把權力看做是一種否定的或消極的力量，把它說成爲某種「禁止」、「限定」、「懲罰」、「監督」、「偽裝」、「掩蓋」或「鎮壓」的力量。這是某種立足於法權和王權的權力系統。這種旨在達到佔有、否定和維護禁忌的權力觀，始終以完成「正當化」和實現「最高主權」（*the Supreme Sovereignty*）爲基本目標。因此，在現實的社會中，統治者總是力圖論證「最高主權」及其權力主體的「正當的」、「合理的」關係。這也就意味著：權力主體唯有佔有和享有其作為客體的權力，才是真正自由的，才是有所保障的。

實際上，在米謝·福柯看來，權力是能夠生產某種東西的積極力量。米謝·福柯認爲，從表面上看，權力始終都是同法律和壓迫分離不開。正是在這一點上，它表現出一種單調性，似乎它始終都是一種禁止人們說「不」的力量，似乎它是一種沒有生產能力和沒有發明創造能力的「反能力」（*anti-energie*）。但權力的真正性質，並非如此。它生產著知識、生產真理、生產各種事物、生產各種禮儀。總之，權力生產著現實的東西。（Foucault, M. 1975, 31-32, 196）米謝·福柯還指出，在我們所考察的人和他的知識之中，我們可以清楚地看到，權力是如何創造著社會和社會的文化，同時權力也使得許多本來含糊不清的東西變得非常清楚。正是在這個意義上說，弄清楚權力的問題，有助於揭示人權問題中被傳統論證所掩飾的各種奧密。

米謝·福柯等後現代思想家尖刻地指出，傳統權力觀的要害便是立基於死亡的法律王權思想；將權力主體化和合理化的目的，正是爲了以「最高主權」爲中心建構「合理配置」的社會權力系統。霍布斯在《利維旦》一書中

所論證的和洛克在《再論政府》一書中所論證的，都是這樣。

在後現代主義的解構主義的權力理論中，其以下五個重要方面直接關係到人權問題的探討：

### (一) 權力無所不在

權力與人不可分；有人就有權力存在，就有權力運作。權力與文化不可分；有文化就有權力存在，就有權力運作。權力與社會不可分；有社會就有權力，就有權力運作。米謝·福柯坦承：「我所說的權力並非是政權，也就是說，並非那些保證使得公民們在一個特定的國家裡順從的制度和手段體系。我也不把權力看做是一種同暴力相對立的、具有規則的形式的順從模式。最後，我也不把權力看做是一種統治的一般體系，似乎這樣一種統治的一般體系是通過某種因素或某一群因素對於另一種因素和另一群因素實行權力的結果。所以，對於權力這個詞的分析，不應該當作預先既定的國家的主權、法律的形式或一種統治的一般單位而提出來。所有這些，勿寧是權力的終極形式。對於權力應該首先理解成爲力量的關係；這些關係是內在於它所實行的那個領域之內，同時它也是其組織機構的構成因素。」（Foucault, M. 1976, 121）人作爲生物的存在，最低限度，就已經包含有「生物權力」（bio-power）。在這個意義上說，作爲人的生存的自然權利的「人權」，只要它發揮出來，就已經是一種權力。但這並不意味著：福柯混同了權利和權力。他所要強調的，無寧是：權利的實施就是權力的表現；在權利與權力之間，並不存在一個不可逾越的鴻溝；兩者都要放置在社會的力的關係網中考察。

### (二) 權力是一種活生生的「力」的關係網

它是在關係的現實的較量所產生的「力場」中，由於各關係中的各因素間的張力消長而形成的。所以，權力有兩種：甲、由人的本性本身自然地在人與人之間顯示出來的力的關係；乙、由話語及其他文明制度等社會歷史因素的運作所滲透的各種力的關係。權利則是在與權力有關的權力關係網絡中

產生和存在，也是在權力的關係網絡中運作和不斷變化。必須消除以往傳統對權力的各種看法。不能把權力同權威混為一談。不能把權力看作是統治者獨佔和壟斷的神秘事物，也不能把它看作是「佔有關係」的單純和唯一結果。權力不是統治者的特權，也不是壓迫者所獨佔的權利和特權。權力的運作方向和實行對象，並不是單純地指向沒有權力或被剝奪權力的那些人，也不是指向那些受到權力禁止和限制的人們。相反地，當權力的實施主體向其對象運作其權力的時候，對象同樣地也從權力那裡得到了某種力量，儘管這種力量並不是他們從主觀上所能意識到的。權力是透過其實施對象，通過權力實施者與其實施對象的相互關係而發生作用，權力也因此而得到了其實施對象的支持，他們也就同樣地享用了這一部份權力。

所以，權力根本不是什麼制度，沒有定形的結構，也不是由於某些人佔據什麼勢力，而是賦予一個社會中由複雜的力的關係網所產生的複雜戰略形勢的名稱。

### (三)權力的本質是它的運作及其運作中的操作策略

權力在其運作中實現，也在其運作中產生、更新和增殖。其實，權力的運作本身及其運作中的操作策略，就是權力的展現，是權力的真正本質。米謝·福柯在1978年的一次演講中提出了一個嶄新的概念「統治心態」(la gouvernementalite) (Foucault, M. 1994, III, 655)。在這個新概念中，米謝·福柯特別強調了宰制和運作社會權力的政府，它的最重要的本質是運作策略，尤其是制訂和貫徹這個運作策略的統治心態。

米謝·福柯爲了揭露西方人權的虛假性，曾經在七十年代從事多年的監獄制度的調查和批判活動。他對於監獄制度的批判，是他對於西方傳統瘋人院制度及其他「正當化」權力機構的批判的繼續。在他看來，瘋人院制度、監獄制度的近代化以及它們的法治化，一方面諷刺性地伴隨著西方人權理論的建立和發展過程而完善化，另一方面又生動地暴露了西方人權深受權力宰制的歷史真實面目。他以瘋人院和監獄中大量的確鑿檔案、病歷、案例和人

證，揭露了瘋人院和監獄中的反人權事實。這樣一來，一向被標榜為維護人權的瘋人院和監獄等重要法治制度和組織機構，變成爲扼殺和破壞人權的標本（Foucault, M. 1972, 1973, 1975）。

同米謝·福柯一樣，德勒茲在在論述社會中進行宰制的權力的時候，特別強調說：「我所感興趣的，既不是這個法或那個法，也不是這個權力或那個權力。我所感興趣的是法的判決程序和案例（la jurisprudence）及其整個運作策略。正是法的判決過程及其整個運作策略，構成爲權力的真正的創造者。」（Deleuze, G. 1990, 230）

#### 四) 權力的自律性和不確定性

權力作爲「力」的關係網，作爲運作中的操作策略的直接展現，不可避免地具有社會性、歷史性和自律性。作爲社會性的「力」的關係網，其配備是以歷史和現實條件爲基礎。但歷來的歷史和現實條件又是受制於那些佔優勢地位的統治者。所以，當權力作爲社會範疇而提出的時候，「力」的關係網之運作規則便已經註定地有利於統治者了。然而，任何力的關係網又因其內在構成因素之多變性和自律性而發生不確定的變化。力的自律性的不確定變化，導致權力的自我區分的無止境性，也使權力的分化和重合沿著無人可支配的方向發展，並在其中無形地與人的「自由」意志相融合，達致權力之種種不可言狀之神秘狀態。

#### 五) 權力是無形的和象徵性的。

任何權力都不是孤立的、單純的和赤裸裸的。任何權力都必須藉由其與他種因素的結合作爲中介，尤其是藉由文化及其體系中的各個因素作爲中介，例如藉由「話語」之運作，才能成爲社會中的現實的力量，才能發揮其作用和功能。人權理論正是這些中介因素的一種。一切權力作爲象徵，都是披上層層紗幕，是曲折而間接的，因而也是層層掩飾的。正如米謝·福柯所指出的：「事實上，法的出現，就是它的偽裝。」（Foucault, M. 1986, 33）米謝·

福柯在一九七五年五月接待美國洛杉磯大學的研究生的時候，有一位學生提出問題道：「我想要問有關你所說的『話語』和『權力』的關係的問題。如果說各種論談是某種自律的權力的中心和權力的源泉，那麼我們怎麼去認識這個源泉？」他回答說：「我從不打算在論談的背後尋求像權力那樣的某種東西，也不把權力當作這些論談的根源。——我所說的論談就是論談本身。我分析論談的時候，並不把它當作是一個說話的主體所說的問題，而是去探討在一個由權力介入的策略體系中，論談所起的各種不同的作用。因此權力並不是在論談之外的。權力也不是論談的源泉。權力是透過論談去運作的某種事物，而論談本身是在權力關係的策略配備中的一個因素。」（Foucault, M. 1994, III, 464-465）

由此可見，權力既然不是孤立的和定形的本質性結構，它原本不能提出「根源」或「終極原因」的問題。權力總是在與權力有關的權力關係網絡中產生和存在，也是在權力的關係網絡中，通過其與其他的中介因素的作用，進行運作和不斷加強。

在權力的上述形成、發展和宰制的狀況下，傳統人權理論作為論述體系，無法迴避其意識形態性質。也就是說，所有的傳統人權理論，儘管都宣稱維護人的尊嚴和人的基本權利，但在後現代主義思想家看來，都是特定社會的各種權力關係運作的產物，並且是為維護這一權力關係服務的。正是在這個意義上，後現代主義思想家把批判特定社會的權力關係，看做是重建人權理論的出發點。

#### 四、關於人的基本權利的不可化約性

關於人權的問題，直接涉及到什麼是人的問題。而什麼是「人」的問題，在後現代主義思想家看來，不是靠知識論證、道德界定或政治保護所能夠解決的，因為它根本不是一個化約為理論的問題，而是人的自然生存的實際問題。傳統的自然權利論雖然也談到了人的自然生存，但如前所述，他們一方面把問題化約成為語言論述的問題，另一方面又訴諸於政府權威及其法治作

為保障的條件。所以，傳統人權理論儘管立足於自然權利論，卻喪失了人權的自然本質。所以，李歐達指出：「總之，有必要提醒我們的同代人：人自身是其自身的缺席，是它的虛無或它的超越；而這一切都是為了宣布其『完備』（Il suffit, en somme, a nos contemporaines de rappeler que le propre de l'homme est son absence de propre, son neant, ou sa transcendance, pour afficher "complet"）」（Lyotard, J. -F. 1988, 12）。

在西方文化史上，將人的生存權利加以化約的努力從未停止過。早在古希臘的時代，「權利」（dikaion）一詞原本是從dike演變而來。dike本義是「運用」（usage）和「生存方式」。由此可見，在文明不發達的遠古時代，由於還沒有形成強大的權力中心，尚未建立完滿的法制，整個社會和文化體系尚未統一，因此，生活在社會中的各個個人尚能較自然地在其行為中和生活方式中表達出其個人的權利。後來，隨著社會的統一和權力的集中，隨著為之服務的文化體系的強化和制度化，原本自然地能在其個人行為中和生活方式中表達出來的個人權利，越來越失去了自律的地位，越來越順從於政權中心所規定的法律規範和制度，也越來越順從於社會文化體系所制訂的語言和道德規範。就是在這樣的情況下，dike一詞的內容又追加了「正義」、「訴訟」、「追究」和「懲罰」的意含。在這個時候，dike一詞就納入到法律和道德的詞彙家族中去。史特勞斯（Leo Strauss, 1899-1973）在其著作《城邦與人》一書中，通過對亞里斯多德的《政治學》、柏拉圖的《共和國》及修西迪德的《伯羅奔尼撒與雅典的戰爭》的分析，深刻地指出了古希臘人的城邦政治對人的概念的影響（Strauss, L. 1964）。

從希臘文明和政權完成體系化及得到鞏固以後，從原本表達權利的dike就分化出一系列指涉法律行為的新詞彙。例如dikazo就是「判決」；dikastes表示「審判官和法官」；dikanikos表示「訟棍」；dikaios作為dikaios的中性詞演變出dikaosune，表示一種正義的美德，也就是所謂的「法」，意思是說，唯有「法」才是最公正的。

沿著法律形成和發展的軌道而逐步地演變的dike一詞，從詞源學和構詞學的角度生動地表明：西方的一系列文明概念體系之形成與政權運作的發展過

程有密切聯繫；這也生動地揭示：各種理論論述的中心概念，具有深受社會統治制度的約束的特徵。

同樣地，dike一詞也倖免不了文明和道德體系形成和發展的宰制。沃爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）指出：自然權利論所認定的人權基本內容，是在考慮到人的道德狀況的前提下，同時地也被規定為隸屬於每個自然的人的權力（Wolff, Ch. 1758, 37）。因此，表達人的自然權利的詞彙，dike一詞隨著各種道德禁忌和規範的複雜化，逐步地被追加了「責任」和「義務」的內涵。值得玩味的是，在法語詞彙中，「權利」原本是le droit。但是，le droit又具有「法」和「義務」以及「責任」的意思。由此也可以看出，從道德的角度來看，原本表示人的生存所自然而然產生的多種權利，變成了有濃厚倫理意義的責任和義務。於是，原本具有主動、積極和高度自由的人的權利，變成為被動、消極和受道德約束的行為規範。

原來作為樸素的和自然的「生存方式」的權利，通過理性主義和語音中心主義的加工，通過一系列「正當化」的程序，便被改造成為具有法律和道德內容的概念，從自由自在和高度自律的狀態和運用方式，一下子完全喪失了其主動性和絕對自由。從那以後，建構一個「合理」、「和諧」和「統一」的社會秩序和文明制度，就變成了人的權利的內容、範圍和表達方式的基礎。與此同時，由於各種「合理」、「和諧」和「統一」的社會秩序和文明制度都是靠佔據中心地位的統治者及其權力的運作才能維持，所以，統治者及其權力可以憑藉他們所控制的法治體系、道德規範體系以及知識真理體系，強行規定人權的內容、範圍和表達方式的「正當」標準，從而也制訂了一系列關於人權的正當化程序和制度。

從人權的內容、含意、表達方式和「正當化」過程來看，「人權」不再是遠古時代人的自然本性所自由決定的生存權利。「人權」從表達「人是什麼就是什麼」、「人要怎麼活著就怎麼活著」和「人要做什麼就什麼」，改變成為意指「人應該成為什麼才有道德」、「人必須作什麼才合法」以及「人怎樣生活才是合理的」。

值得進一步指出的是，在西方社會和文化進入到法制更為完善化和基督



教道德一統天下的羅馬時代，原來表達人的生存權利的「人權」，更進一步嚴格地受到了羅馬法和基督教道德的專制性宰制，從而再次使「人權」遠離了「人的自由生存的方式」的原意。法國著名的羅馬文化研究專家喬治·杜美濟（Georges Dumézil）指出，「權利」（*jus*）的最早拉丁詞彙所要表示的，是一個個的個人或各個群體的行動或者是他們的意願的範圍（*l'aire, la zone de l'action ou de pretention*）（Dumézil, G. 1969, 41）。與此同時，權利這個字也表示一種說話的行為。所以，「權利」中包含了人說各種話的權利及其法律界限。例如拉丁文*judex*（法官），*juridictio*（偵訊或判決）等等，都是表示同說話的權利相關的法律規定。顯然，由於羅馬時代法治的嚴謹，建立和鞏固一個統一的羅馬帝國的政治需要，使得「權利」同另一個表示法律正義的詞*directum, rego, dirigo*以及*dirego*聯繫在一起。表示「人權」的詞*jus*與表示「法」的詞*jus*同化了。因此，又從「權利」這個字演變成*justus*和*justitia*。就這樣，隨著羅馬統治者進行法制統治和基督教道德管束的需要，表示「人權」的各種「權利」統統被強加上「受限制」和「受規矩」的內容。在那個時代，說「有充分的權利」是*jure optimo*「充分的」這個形容詞具有雙關意義：既表示「充分的」，也表示「良好的」或「善的」（*bene*）。顯然，說「一個人有充分的權利」，同時也表示他要有、或必須有「良好的」或「善的」的權利，即合法和合道德的權利。

羅馬時代的著名天主教思想家托馬斯·阿奎納（Thomas Aquinas）在論證人的生存權利時，優先地論證人的生存必須把上帝放在第一位：人在世上的任何時候和任何地方的生存權利，都是以「對上帝負責」為前提。所以，托馬斯·阿奎納雖然也主張人的自由意志，但他特別強調自由意志同人對於神的責任的密切關係。他認為，人一旦忘記和忽視對神的責任，自由意志便成為罪惡的根源（Aquinas, Th. 1963, 1a, 83. 1. -2.）。

後現代思想家米謝·福柯在其知識考古學和道德系譜學的著作（M. Foucault, 1969, 1975, 1976, 1984a, 1984b）中，極其詳盡地考察了古希臘和古羅馬人權的基本形式及其演變，生動地指明：統治者如何通過法制的建立和運作、道德規範的制訂和訓育活動以及符合法治規範的知識體系的建構，將「人權」

一步一步地從作為「自身」的主人的「人」的身上剝奪乾淨，轉變成為由權力「中心」規定和控制的行為規範體系。「人權」(jura hominum)原本是人生來俱有的天然生存權利。但自然而然的「人權」在不知不覺之中被歸化為從屬於法律和道德範疇的「公民權」(jus civitatis)。

由於近現代人權論述基本上導源於十六至十七世紀的自然權利論以及以此作為理論基礎而建構的近代社會法治體系，所以，較為詳盡地論述自那時以來人權基本內容的變化是非常重要的。後現代主義思想家正是由此出發，集中地分析和批判了自十六至十七世紀的人權理論的性質和內容，揭示其中的權力運作過程及其策略，並由此揭露人權化約主義對於人權的實際破壞作用。

從自由主義政治學派的鼻祖洛克開始，當他強調人的生活、自由和財產的基本權利的時候，就同時也強調「理性」和建構一個政治共同體、以「法」保護這些權利的必要性。因此，在洛克看來，從人的自然權利中就必然地延伸出三項最基本的政治權利和義務：第一，由於自然權利賦予每個人平等的權利，所以，除了徵得每個人的同意外，任何人都不能憑藉政治權力去統治別人。第二，維持和保護人的自然權利構成爲政府的首要功能。第三，人的自然權利限定著政府的權利範圍和程度，以致當政府強姦民意或踐踏人權時，它就失去了被服從的合法地位(Locke, J. 1690)。

從那以後，關於人的自然權利始終包含著政治的意涵。德里達指出：「『有什麼權利做什麼，有什麼權利說什麼』，這意味著：當說這個或那個的時候，就是被冠於稱號、被證成做或說什麼。一個稱號准許、正當化、賦予價值和統集(Avoir le droit de, le droit a, c'est etre attitre, justifie a faire, a dire, a faire en dusant ceci ou cela. Un titre autorise, legitime, donne valeur et rassemble.)」(Derrida, J. 1990, 15)如前所述，人權理論始終都同形形色色的契約論和道德承諾論相聯繫、甚至相混淆，以致使前者完全淹沒在後者的論述體系之中。從洛克以後，美國的1776年獨立宣言宣稱：「所有的人生來平等，也就是說每個人都被創造者(神)賦予某種不可讓與的權利(endowed by their Creator with certain unalienable rights)，其中包括生存、自由和追求幸福的權

利」。美國獨立宣言接著論證政府保障這些權利的性質、並強調政府的正當權力來自被統治者的「同意」。因此，凡是破壞這些基本人權的政府就可以被人民取消。1789年的法國人權和公民宣言，同樣地宣稱人權的「自然的、不可侵犯的和不可讓與的」權利。

從世界範圍來看，上述人權理論也只是西方文化和社會制度的產物。結構主義大師李維史陀曾嚴厲譴責西方殖民主義者對印第安人的大規模屠殺，揭露其踐踏人權的罪惡（Eribon, D. 1991: 91）有諷刺意味的是，西方人是在完成其人權思想之「正當化」之後去侵犯世界其他落後地區的人權的。所以，法國後現代社會哲學家拉都斯指出：「事實上，特殊的西方化已經完成到一個很可觀的程度；由格羅秀斯和普芬多爾夫的觀念發展出來的國際公法和私法的存在，以及聯合國普遍人權宣言，都證實了這一點。可是，我們仍然懷疑：這些普遍化是否具有吸引力，如果西方無非只是某種特殊的種族信息？……將西方化約為人道主義普遍化的意識形態，就是過分的神秘化，因為目前仍然還存在著會直接導致滅絕種族文化的某種鼓吹文化單一主義的危險。」

（Latouche, S. 1996: 34）國際特赦組織和美國人類學會不久前也發表宣言和聲明，譴責對印第安人等少數民族和落後民族的人權的侵犯。（Amnesty International. 1992; Commission for Human Rights of the American Anthropological Association. 1993）

歷經將近三百年的歷史變遷，目前西方的人權觀念基本上仍是前述那些自然權利論的翻版。人權的基本內容始終都是包含著政治的性質，並且同政府的保護性的權力運作相聯繫。（Strauss, L. 1953）

總的說來，傳統的人權理論總是努力界定人的基本權利的主要內容，以便尋求人權的統一而普遍的標準（Villey, M. 1983）。按照傳統的人權理論的設定，人的基本權利大致包含以下六條主要內容：

第一、生存的權利，其中尤其明顯的強調維護人的肉體生命不被殺害的權利，以及維持肉體生命所需要的基本物質保障和健康保障。

第二、自由的權利，包括思想、言論表達、宗教信仰、結社和運動的自由等等。

第三、享有財產的權利；雖然財產權仍然構成人權的重要內容，但最近對於財產的多寡或範圍多多少少有新的規定和約束，以便同相應的社會公共政策相對應。

第四、有關個人的公民身份權利，特別是關於所屬國籍和民主權利的規定。

第五、關於政府的各種作為的權利，主要是關於保障法治和公正的管理的原則，以便限定政府濫用權利。

第六、關於人的社會的、經濟的和文化的活動的權利。例如聯合國宣言強調人權包含著受教育、工作、社會保障、休息和消遣的權利，並且規定符合人的基本健康和良好生活所必須的適當生活條件。

傳統人權理論所做的上述化約活動和程序，歸根究底就是要把人權依據傳統人文主義所確認的法律和道德標準加以普遍化、標準化和正當化。

後現代主義思想家反其道而行之，首先極力否定霍布士和洛克的自然權利論、盧梭的社會契約論及康德道德政治論。他們認為：人權就是人的一種天然的生存權利自身。因此，米謝·福柯強調真正的人權應該是「關心自身」(care of self)，無需任何性質的化約。米謝·福柯爲了說明人的生存的自然性質，以大量事實揭示人在生存過程中由生存自身「內在地」(interiorly)產生、並「外在地」(exteriorly)顯示出來各種本能性慾望、意願、思想觀念、情感、各種心情和心理傾向。因此，談到人的生存權利，首先自然地是指由「自身」本能地)無意識地、直覺地和未經加工地所產生出來的那些求生存各種努力。在這裡，米謝·福柯爲了批判傳統人權理論對於人的生存權利的歪曲，集中地和優先地分析了作爲人的生存的最重要的慾望——「性慾」。因此，米謝·福柯的道德系譜學的重要內容是探索被傳統道德所重點歪曲的「性的歷史」。他在《性史》三卷本中，針對傳統道德對人性的扭曲，展現了人的性慾的發洩，作爲人的生存過程中最基本的現象，遭受到傳統道德規範、禁忌和原則的扼殺的過程，由此論證以基督教道德論爲中心的西方傳統文化的反人道性質。米謝·福柯甚至不惜以大量的同性戀、童孿戀和被斥責爲「變態」的性行爲的例子，說明性慾的本能發洩之隸屬於人權的正當性。

米謝·福柯把自己同傳統人權理論相對立的思想方法說成爲「從外面的思想」(la pensee du dehors) (Foucault, M. 1986, 15)，而把傳統思想方法說成爲「向內摺的思想」。他說：「傳統思想方法千方百計使人的思想活動爲『主體化』(subjectivation) 服務，圍繞實現主體化而旋轉。」傳統思想方法把人加以主體化的結果，使人扭曲成爲認識的主體、道德的主體和權力運作的主體。一切關於人的論述就是這樣把人權化約成爲主體化的人的權利。所以，化約的結果，屬於每個人、並滿足每個人內在生存慾望的權利，便讓與給在主體化過程中的宰制者。『從外面的思想』則相反。「朝向把主體排斥掉的語言滲透，把語言在它的存在中的出現，同自身在其同一性中的意識加以根本區別，這就是今天自身宣告完全不同于文化的一種經驗。……爲其自身的語言的存在，只有在主體的消失中出現。」(Foucault, M. 1986, 15)

米謝·福柯說：「在西方工業化的社會中，關於『誰行使權力？』、『如何行使權力？』以及『對誰行使權力？』的問題，理所當然地成爲人民最強烈感興趣的問題。而在十九世紀困擾著社會的貧困問題，已經不再是我們西方社會的主要問題。但是，另一方面，誰爲我作決定？誰阻止我做這一件事、並叫我作那件事？誰預先規定我的運動和活動？誰強迫我在一個特定的地方居住，而讓我又在另一個地方工作？爲何如此地規定著我的生活的這些決定能夠如此複雜地發生？所有這些問題，在我看來成爲了當代最基本的問題。我不相信關於『誰行使權力？』的問題可以脫離『這些事情爲何發生？』的問題而解決。」(Foucault, M. 1988, 103)

在講到人的發自自身的本能慾望的不可化約的性質時，米謝·福柯明白地指出：針對著西方文明社會的狀況，知識、權力和道德的相互交錯已構成西方整個文明體系的基本條件，所以必須集中分析知識構成中的論證形式、政權運作中的理論論證策略以及處理自身對自身和自身對他者的道德化過程 (Foucault, M. 1994, vol 4: 541)。

由此可見，後現代主義思想家對於人權化約論的批判，始終都是其權力批判和知識批判的構成部份。另一位後現代主義思想家德勒茲，在批判人權化約論時，也同時地從權力批判和人的本能權利正當化兩個角度進行。

德勒茲認為：人的本能權利的正當性，原本表示人的本能慾望的自然流露，其中包括人的「精神分裂」（schizophrenie）的本能及其正當性。在這裡，德勒茲甚至批判了一向被看作為懷疑大師的弗洛伊德，因為弗洛伊德沒有徹底脫離西方文化體系的道德規範而把精神分裂界定為「異常心理」。換句話說，在後現代主義思想家看來，被斥責為「異常」的各種精神分裂症和性變態，本來都是人的本能慾望和生存權利的自然流露，把它們界定為「異常」，就是承認道德和政治對於人權的化約的正當性（Deleuze, G. 1990, 29-30, 35-36）。

## 五、關於人的自由的不可界定性

自由是人的本質。任何人權理論為了論證和保障人的基本權利，都要探討人的社會政治自由的內容、範圍和條件。後現代主義者的人權理論卻只談人的自由的本質，並將人的自由絕對化。

人的自由本質，歸根結底，決定於人原本是「目的自身」。因此，所謂真正的自由，乃是作為「目的自身」的人進行自我決定和自我超越的絕對自律。後現代主義思想家關於人的生存權利的論述，就是以論證人的絕對自由的不可界定性為中心而展開。

從西方的傳統來看，從理論上系統論證「人是目的自身」這個基本命題，是從康德開始的。康德的整個哲學就是在探索「人是什麼」的問題。眾所皆知，為了回答「人是什麼」，康德從人的活動的三個基本領域去探討：認識活動、倫理行為和美的鑑賞。也正因為這樣，康德才寫出他的三大批判：《純粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft. 1781）、《實踐理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft. 1788）和《判斷力批判》（Kritik der Urteilskraft. 1788）。康德是在論述倫理行為的理性基礎的時候，更確切地說，是在《實踐理性批判》探討道德倫理行為之後，為了更深入地分析批判人的實踐理性，他在《道德形上學探本》（Die Metaphysik der Sitten. 1797）一書中，提出了「人是目的自身」的偉大命題。很明顯，在康德看來，當人只是作為認識活動的主體，作為一個經驗的存在而構成為自然界的一部分的時候，人

仍然是和其他事物一樣，是他律（Heteronomie）的，是沒有真正的自由的。只有當人作為倫理行為的主體，從感性世界（The World of Sense）進入到理智世界（The Intelligible World）的時候，才能脫離感性世界的約束而成為自律（Autonomie）的（Kant, I.1977, 197-198）。在此基礎上，康德進一步說明人是目的自身。因此，康德的論述把文藝復興和啓蒙運動的人性論和古典人文主義提昇到新的高度，是極其可貴的。這也就使得康德的「人是目的自身」的命題成為了近、現代人權理論的基礎。

後現代主義思想家之所以重視康德的「人是目的自身」這個命題，正是因為在這個命題中集中地體現了人的自由本質。人是自由的；這個自由只有當人作為目的自身的時候才能真正實現。在七十年代末至八十年代初，後現代主義的思想家們經過反覆討論「人的目的」這個論題之後，出版了一本研討會論文集《人的目的：從德里達的創作談起》（Lacoue - Labarthe, P. / Nancy J. -L; 1981）。這本討論集表明後現代主義的思想家們極端重視人的自由問題，並像康德那樣，圍繞著人的目的去探討人的自由，而且也是在人的藝術創作活動中去尋求人的絕對自由的可能性。

在他們看來，藝術創造是人生自由的最理想的典範場所。藝術創作和欣賞活動，作為無目的的合目的性，集中地體現了人的自由的最本質的內容和最高目標。正是在「無目的的合目的性」中，高度地表現了人的自由的自在自為的自律性。這是人為自身的存在而作的自我決定的自由，是為自身的存在而尋求最大限度的自由的表現。

但在後現代主義思想家看來，自在自為的自律就是無目的的不確定性（L'incertitude; Uncertainty）。這是一種進行自由創造的「沒有根基的」遊戲活動。加達默在《真理與方法》一書中稱之為「人類世界經驗的基本形式」，並通過藝術創造體現了「人生在世」的不斷追求自由的最高理想（Gadamer, H. -G. 1986, I. 107-116）。德里達也高度讚揚藝術創作中的遊戲活動，並將之比喻為「一種無低盤的棋」，「一種產生區分的區分」（Derrida, J. 1967a）。

後現代主義思想家為了論述人的絕對自由的不可界定性，往往把文學藝術創作中的自由遊戲活動當作典範。但在這裡，他們已經完全拋棄了康德關

於藝術的傳統觀念。

後現代主義藝術的創作所追求的，與其是藝術作品本身，不如是藝術的創作中的自由。通過他們的遊戲式的無拘無束的創作，他們所要獲得的，是一種從未嘗試過的最新的自由。這種自由，作為追求中的最新的自由，本來是無法、也是不可能界定的。

藝術的自由是一種由其自身確定其方向的不確定性，因而也是一種自然而然地進行著自我確定的「不確定性」。所以，德里達強調：這是一種除自身之外無需以任何他物作為其底基的自由遊戲，是由自身決定其意義的創造活動。正因為這樣，李歐達認為，真正的正義，應該是「正義的遊戲」（Lyotard, J. -F. 1979）。加達默也指出：「誠屬遊戲的活動決沒有一個使它終止的目的，而只是在不斷的重覆中更新自身。」（Gadamer, H. -G. 1986, I. 109）後現代主義藝術所尋求的，正是這種由其自身確定的、高度自由的不確定性。用德里達的話來說，這是一種由自身產生區別的遊戲。他所強調的，是無需由它自身之外的任何「他者」，去為它自身的自由創造規定任何遊戲「規則」；無寧是由其自身的「不確定性」本身，產生出各種可能的「區別」，借此達到最高的自由（Derrida, J. 1967a）。

投入遊戲的藝術創作和藝術觀賞，都具有著遊戲本身的無目的地來回運動的性質。正因為遊戲的主體是遊戲本身，而遊戲中的來回運動又是高度地無意識性和無目的性，並通過這種無目的性達到了各遊戲者在遊戲中的「被遊戲」地位，才使得遊戲中的來回運動軌跡變化不定，也使得遊戲者始終處於不確定的地位。在遊戲中陷入不確定的來回運動，不僅使遊戲者完全達到精神的舒解，獲得了遊戲者自身並沒有意識到或沒有預期到的一種自由，而且這種超越了主觀預期目的新的自由，實際上將遊戲者帶進到新的天地，為遊戲者提供在新天地開創新自由的可能性。這種自由的非預期性，正是滿足了遊戲者探索新的可能性的無止境的慾望。因此，這種自由也是一種不斷更新的自由，一種不斷提供新希望的自由。新希望的內容越不確定，獲得它的愉悅就越富有深度，越具有吸引力，因而也就越構成遊戲者不斷陷入遊戲運動的動力。



對藝術的界定問題實際上涉及到藝術的自由，同時，更重要的也涉及到人的基本權利的絕對自由的問題。既然是絕對自由，當然是不可界定。對任何事物或人，不管是作為主體，還是作為客體，都不應隨便地提出「界定」的問題；因為任何「界定」都免不了限定著自由。米謝·福科一向反對向他提出「我是誰？」的問題。他說：「我一點都不知道我是誰。我根本就不知道我死亡的日期（Je ne sais rien de moi. Je ne sais meme pas la date de ma mort.）」（Auzias, J. -M. 1986, 11）米謝·福科還說：「問我是誰和把我當成一個問題是同一個事情，這就是說，這是屬於我們的官僚和我們的警察如何依據他們所確認的秩序來看待我們的證件的問題。」（Foucault, M. 1988, ix）。在他看來，「我是誰？」的問題的提出，從根本上侵犯了人權，剝奪了人的自由。在「我是誰？」這個問題中，已經隱含了限定人的自由的意義。人不能像一般的東西那樣，被界定為「是什麼」。在米謝·福科看來，只有警察才對「我是誰？」的問題感到興趣。警察和統治階級為了統治和宰制的利益，總是千方百計地尋求和界定每個人的「身分」，以此身分作為監視和宰制每個人的標準和目標。

人的自由的不可界定性，顯示了人的至高無上的尊嚴，也真正地體現了人的本來面目。人的高度自由使人有可能「是其所是」、「是其所不是」、「不是其所是」或「不是其所不是」。只有真正的藝術家，才對此有所體會。李歐達曾引用法國著名詩人阿波里奈（Guillaume Apollinaire, 1880-1918）和阿多諾的話說：「阿波里奈天才地說過『藝術家們首先就是那些想成為非人性的人們』。而阿多諾也在一九六九年說『藝術家們忠於全人類僅僅是由於他們以其非人性對待自己』。」（Lyotard, J. -F. 1988, 10）

實際上，在藝術創造和鑒賞活動中，人陷入了高度自由的遊戲；人作為遊戲者，既不是主體，又不是遊戲的工具，而是「陷入被動的主動」。這不是不自由的被動，而是一種透過自由的被動、又終於獲得自由的主動；是在自由的被動中冒險、並靠自身的創造重獲自由的主動。加達默深刻地指出：「遊戲在從事遊戲活動的遊戲者面前的優先性，也將被遊戲者自身以一種獨特的方式感受到；這裡涉及到了採取遊戲態度的人類主體性的問題。……這

樣我們對某人或許可以說，他是與可能性或計劃進行遊戲。我們以此所意指的東西是顯而易見的，即這個人還沒有被束縛在這樣一種可能性上，猶如束縛在嚴肅的目的性上。他還有這樣或那樣去擇取這一個或那個可能性的自由。」

（Gadamer, H. -G. 1986, I. 109）正因為這樣，作為人的自由創造的藝術活動，其不可界定性正是體現了人的選擇的自由以及這種自由選擇的不可界定性。

但是，當後現代主義理論家們讚賞康德關於「人是目的自身」的論題時，他們忽略了康德這一論題的理性主義基礎，即在康德看來人之所以成為「目的自身」，正是因為人是理性的。這關係到整個西方人文主義及其人權理論的理性主義基礎問題。

如前所述，從人權理論產生的第一天起，在論述人的基本權利的時候，尤其是在強調人的自由本質的時候，總是同時地強調人是一個具有理性的動物。

被看做是近代人權理論的最早奠基人沃爾默魯斯（Volmerus）在1537年首先提出人權（*jura hominum*）概念的時候，就很嚴格地把它同法治的傳統聯繫在一起。接著，格羅修斯在1625年更明確地說明人權是「人作為人的自然權利」（*Les droits naturels de l'homme en tant qu'homme*）。到了十八世紀，德國哲學家伏爾夫（Christian Wolff）在《自然和人的權利的原則》列出了作為人權的四項基本原則，其中的第一條強調：人從他的區別於動物的自然本性來看，其行為是自由的，而這種自由是決定於某種終極的原因和以人的目的的合理性為前提。換句話說，被看做是自然合理的人權，是因為人作為人，他具有符合理性的意志。（Wolff, Ch. 1758, 25）在沃爾夫所強調的人權的第二項因素中，他強調人權來自自然法的性質。而自然法就意味著人具有符合理性的道德原則，並在此基礎上，人可以在相互讓與的基礎上建立符合人的理性的契約，也就是法治（Ibid, 37）。

從那以後，儘管人權的內容和法治隨著社會歷史條件而變化，但始終沒有脫離理性原則，也就是說道德和法治的原則。因此人權中所強調的自由，自然地包含著人的法律上和道德上的義務和責任。

十八世紀的法國思想家孟德斯鳩在他的著名的《法意》一書中，給自由

下了這樣的定義：「自由是做法律所允許的一切事情」（Montesquieu, 1748），孟德斯鳩還指出：「所謂法就是來自事物的本性的必然關係。」（Ibid）。由此可見，人的自由以及約束著自由的法，都是以事物的客觀固有的規律為基礎。人的理性決定了人有可能使自己的自由同法律的合理協調性。

其實，後現代主義思想家所注重的自由問題，並非一個新的問題。在人類歷史上探討人的自由的偉大思想家們，何嘗又不希望尊重人的自由？但是，人作為社會和有文化的動物，總是面臨著如何合理調整個人同他人的關係。近代人權理論的提出和發展，正是在尊重人的自由的前提下，在尋求個人同社會的最理想的相互關係的目標上，探索最可能賦予人最大自由的方案，包括社會政治制度和道德規範體系（Levine, A. 1980）。後現代主義思想家在批判近現代社會制度和道德制度對於人權的歪曲和壓制的時候，實際上忽略了那些社會制度和道德規範的社會基礎及其不可消除的合理協調的功能。

當然，隨著現代社會和文化的發展，人的自由及其可能性的範圍擴大了，因此人權理論中關於人的自由的論述有必要重新進行理論探討。在這一方面，後現代思想家的立場和觀點有助於掀起對於傳統人權理論自由觀的質疑和批判浪潮。

## 六、代結論：後現代的自由論述的弔詭性

在後現代主義的人權論述中，顯然，人權的不可化約性，歸根結底決定於人本身及其自由的不可界定性。因此，人的自由的不可界定性確實成為其人權理論的核心概念。

問題在於：後現代主義關於人權的上述論述，不論從理論上或從實踐上，都是有強烈的爭議性。

首先，人們有理由懷疑建立在絕對否定人類文化體系基礎上的後現代主義人權理論，怎麼可能在現實的社會中得到貫徹？人有沒有可能真正實現個人的絕對自由而不顧社會中人與人之間的最起碼的協調關係？這就是他們想迴避、但又不能迴避的首要問題。西方傳統人權理論之所以一貫地將人的基

本權利的內容和實現同建立一個自由平等的社會聯繫在一起，就是因為人作為社會動物，不可避免地面臨著個人與社會的矛盾（Ingram, A. 1994）。傳統文化和社會制度，特別是自自然權利論和近代人文主義產生以來的近現代社會文化和制度，就是在總結人類處理個人與社會的關係的豐富歷史經驗之後所提出來的可供選擇的一種合理方案。否認這個合理方案及其人權理論，勢必又使人類社會面臨著文明社會創建以前所遇到的老問題。後現代主義的思想家一方面批判傳統人權理論的近現代社會文化制度的基礎，另一方面又提不出更恰當的方案去處理個人與社會的關係。他們只是一味地鼓吹個人的絕對自由作為人權的唯一內容，實際上表現了他們的不可克服的矛盾心理，也表現了他們的理念的不現實性。因此連他們自己也常感嘆地說：「這是一項不可實現的使命」（une mission impossible）。

其次，它們的人權理論對於傳統的態度也是矛盾百出的。加達默說：「不管我們是想以革命的方式反對傳統還是保留傳統，傳統仍然被看做是自由的自我規定的抽象對立面，因為它的有效性不需要任何合理的根據，而是理所當然地制約我們的。」「實際上，傳統經常是自由和歷史本身的一個要素，那怕是最真實最堅固的傳統，也並不因為以前存在的東西的惰性就自然而然的實現其自身，而是需要肯定、掌握和培養。傳統按其本質就是保存，儘管有歷史的一切變化，但它一直是積極活動的。然而，保存是一種理性活動，而且當然也是這樣一種難以覺查的不顯眼的理性活動。正是因為這個理由，新的東西、被計畫的東西才表現為理性的唯一的活動的行為。但這是一種假象。即使在生活受到猛烈改變的地方，例如在革命的年代，原比任何人所知道的多得多的古老東西，在所謂改革一切的浪潮中仍然被保存了下來，並且與新的東西一起構成新的價值。總之，無論如何，保存與破壞和更新的行為一樣，是一種自由的行動。」（Gadamer, H. -G. 1986: 286）人類文化傳統，歷來都是包含著人類經驗的積極正面性質。因此，傳統也就成為了人的各種行動和文化生活的準則。當然，隨著歷史的發展和社會文化條件的變化，傳統的原則又要不斷地得到修正和補充，甚至被新的原則所取代。但是，傳統作為經驗和思想觀念的結晶，又具有保守和惰性的性質。這也就使得傳統

在歷史文化發展中，往往同時發生正面的積極作用和負面的消極作用。回顧傳統人權理論的發展過程，不可否認的是：人權理論本身也一直隨著歷史的變化而修正和完善化。這就說明傳統人權理論並不是如同後現代主義思想家批判的那樣，似乎它一點都不包含真理的和自由的因素。因此，後現代主義思想家對於傳統理論的徹底否定，是有爭議性的。

後現代主義思想家對傳統理論的徹底否定，意味著對於整個西方傳統文化的徹底否定。但在他們對於西方人權理論和傳統文化的「解構」策略中，實際上混淆了論述上的化約（discursive reduction）、邏輯學的化約（logical reduction）、語言學的化約（linguistic reduction）同事實上的化約（factual reduction）。由於人類認識活動和文化生產的特點，人類對於客觀對象的認識、對於自己的行動經驗的總結、對於自身和他人的思想觀念的表達以及人與人之間的相互溝通的過程，都不得不訴諸於語言象徵體系和邏輯推理程序。語言象徵體系和邏輯推理程序中的歸納和化約，是人類在認識各種複雜的事物和總結經驗過程中，爲了把握主要問題和本質而不得不進行簡化的必要手段和程序。沒有語言和邏輯化約，就無法在紛紜複雜的實際事物中分辨出基本的性質和關係，也無法得出簡明扼要的結論，人的認識活動也休想前進一步。實際事物總是複雜的。認識的成果和經驗的總結只能通過科學的化約而簡單化。後現代主義思想家對於論述過程中的權力運作奧秘的揭示，無疑具有深刻的參考價值。但他們因否定權力宰制而全盤否定語言象徵體系和邏輯推理程序中的歸納和化約之合理功能，顯然過於極端化。

所以，由後現代主義思想家對於傳統的上述矛盾態度，自然導出它們的文化虛無主義。當然，後現代主義思想家不但沒有迴避他們自己對於傳統文化的虛無主義，反而以這種虛無主義爲榮，以此表達他們標新立異、同傳統決裂的決心，同時也標榜他們是一種尼采式的「積極的虛無主義」（Nietzsche, 1980, 280）。但不管怎麼樣，這種虛無主義的結果，不但否定了傳統文化中的積極和正面成果，而且有爲反人權的專制主義和共產主義所利用的危險。眾所周知，專制主義和共產主義者反對西方人權論的主要理由，正是把西方人權論歸結爲「西方資產階級的意識型態」。並且，在某種意義上說，共產

主義者也和後現代主義思想家一樣，以西方人權理論同西方統治階級政權利益的內在關聯為藉口，否定其普遍意義和它的有效性。更為嚴重的是，由於後現代主義人權理論帶有濃厚的反理性主義的性質，它的提出和倡導會導致一股反法律、反道德、反語言和反文化的破壞性的社會力量。在這一方面，後現代主義的消極的客觀效果是不可忽視的。

後現代主義思想家反對傳統人權理論的化約論，其主要理由之一是「語言的表達的不精確性」。他們把語言看做是化約論者扭曲人權的主要手段，強調語言在表達和論述中的各種扭曲人權的策略。但在實際上，他們把語言的結構和功能同事實的存在混為一談。人類文化的發展一刻也離不開語言。語言的精確性和不精確性、一義性和歧義性、表達性和象徵性以及直接性和間接性，本來是語言本身的固有性質。正是語言這種固有性質才產生了人類文化的多樣性和複雜性。後現代主義思想家片面強調了語言的不精確性、歧義性、象徵性以及間接性，忽略了語言的另一方面，顯然是違背了人類文化發展的歷史的和現實的邏輯。而且，後現代主義思想家顯然忽略了：語言這種固有性質並不能改變事實本身的性質。

最後，後現代主義思想家的人權理論儘管包含了烏托邦性質及其他各種理論片面性和缺點，但它畢竟為現代社會人們理解人的基本權利提供一種另類選擇的新的可能性。米謝·福柯在分析康德對於「啓蒙」的定義時，深刻地指出：康德把人自由地運用自己的理性而不盲從權威，界定為人的「成熟」。這是深刻的。其深刻性就在於：康德在這裡提出了「今天的我們是什麼？」或者「我們為什麼落到了如此的田地？」的問題。康德的這個問題，比起傳統哲學所提出的「世界是什麼？」、「真理是什麼？」以及一般性的、無歷史區別地提出「我是什麼？」的問題更為深刻，因為康德瞭解到人作為人必須自己決定自己。米謝·福柯認為康德在此開啓了一個不同於傳統的思路，激發人從歷史的過程反省我們自身的狀況。米謝·福柯進一步把這種反省轉換成爲「我們有沒有可能逾越（transgression）迄今爲止的方式」，或者，「我們可不可以不成爲這樣？」。顯然，米謝·福柯提出了帶有深刻啓發性的「另類選擇」的問題。在這一點上，由於後現代主義思想家在批判傳統文

化中表現了從所未有的勇氣和開創性的理念，對於面臨世紀末嚴重危機、極需根本地加以重建的西方文化來說，仍然是有值得參考的價值。

## 參考書目

- Adorno, Th. W. 1978. Dialectique negative. Paris: Payot.
- Amnesty International. 1992. Human Rights Violations Against Indigenous Peoples of the Americas. New York: Amnesty International.
- Aquinas, Th. 1963. Summa Theologiae. New York.
- Auzias, J. -M. 1986. Michel Foucault. Qui suis-je? Paris: Manufacture.
- Benjamin, A. 1992. Judging Lyotard. London: The University of Warwick.
- Commission for Human Rights of the Anthropological Association. 1993. Report of the AAA Commission for Human Rights. In Anthropology Newsletter 34, March: 15,1993.
- Derrida, J. 1967a. La voix et le Phenomene. Paris: P. U. F.
- 1967b. L'écriture et la difference. Paris. Le Seuil.
1990. Du droit a la philosophie. Paris: Galilee.
- Deleuze, G. 1990. Pourparlers. Paris: Les Editions de Minuit
1991. Qu'est-ce que la philosophie? Paris: Les Editions de Minuit
- Dumezil, G. 1969. Les idees romaines. Paris: Gallimard.
- Eribon, D. 1991. Un entretien avec Claude Levi-Strauss: Plaidoyer pur le Nouveau Monde. In "Le Nouvel Observateur", 5-11 septembre 1991.
- Foucault, M. 1966. Les mots et les choses. Paris: Gallimard.
1969. L'archeologie du savoir. Paris: Gallimard.
1972. Histoire de la folie a l'age classique. Paris: Gallimard.
1973. Moi. Pierre Riviere. ---Un cas de parrecide au XIXe siecle. Paris: Gallimard.
1975. Surveiller et punir. Paris: Gallimard.

1976. Histoire de la sexualite. I. La volonte de Savoir. Paris: Gallimard.
- 1984a. Histoire de la sexualite. II. L'usage des plaisirs. Paris:Gallimard.
- 1984b. Histoire de la sexualite. III. Le souci de soi. Paris: Gallimard.
1986. La pensee du dehors. Paris: Fata morgana.
1988. M. Foucault Polictics, Philosophy, Culture. London: Routledge
1994. Dits et ecrits. 4 Vols. Paris: Gallimard.
- Gadamer, H. -G. 1986. Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik: Tuebingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grotius, H. 1625. De jure belli ac pacis (Le droit de la guerre et de la paix). Paris.
- Ingram, A. 1994. A Political Theory of Rights. New York: Charendon Press.
- Kant, I. 1785 (1977). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In The Philosophy of Kant. New York: Modern Library.
- Lacoue - Labarthe, P. / Nancy, J. -L. 1981. Les fins de l'Homme. A partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Galilee.
- Latouche, s. 1996. The westernization of the world. Cambridge: Polity press.
- Levine,A. 1980. Human Right and Freedom. In The Philosophy of Human Right. London:Greenwood Press.
- Locke,J. 1690. Two Treatises of Government. New York: The Modern Library.
- Lyotard, J. -F. 1979. Au juste. avec J. -L. Thebaud, Paris: Christian Bourgois.
1983. Le Differend. Paris: Minuit.
1984. The Postmodern Condition. A Report on Knowledge. Manchester: Manchester University Press.
1988. L'Inhumain: Causeries sur le temps. Paris: Galilee.
- Montesquieu, 1748. L'Esprit des lois.
- Nietzsche, F. 1980. Friedrich Nietzsche: Saemtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Bd. 13. Friedrich Nietzsche Nachgelassene Fragmente 1887-1889. Hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Frankfurt



am Main:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

Rawls, J. 1972 (1986). A Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press.

Strauss, L. 1953. Natural Right and History. Chicago.

1964. The City and Man. Chicago.

Villey, M. 1983. Le droit et les droits de l'homme. Paris: P.U.F.

Wolff, Ch. 1758. Principes du droit de la nature et des gens. Amsterdam: Jean  
Henry Samuel Formey.