

A Comparison Between Ancient Chinese and Western Rhetorics

(An abstract)

Yeo Khiok-khng

Associate Professor

Garrett-Evangelical Theological Seminary

Western biblical scholars have used rhetorical theories, such as Greco-Roman or New Rhetoric, in their exegetical works. Chinese scholars need to know ancient Chinese rhetoric as well as ancient Western rhetoric because the textuality of the Chinese Bible contains both of them. A comparative essay like this one attempts to bring both rhetorical traditions together. It focuses on the pre-*Chin* Chinese traditions and the ancient Greco-Roman traditions.

The first comparison looks at the relationship between rhetorical genre and the appropriateness of persuasion. The concerns of word and thinking, form and content as well as the appropriateness of expression are found in the *Classics of Chou* and the work of Confucius. Aristotelian rhetoric also advocates the mastery of rhetorical means towards persuasion. Ciceronian rhetoric discusses *ornatus* (style), *decorum* (propriety), and *aptum* (apt) without excessive expression.

The second comparison looks at the relationship between essence, category, and ethics in rhetorical traditions. While the cosmological assumptions in Chinese and Western rhetorics are different, the concentration of

福柯的權力／真理觀對基督教的挑戰： 一個初步的回應

關 啓 文

福柯 (Michel Foucault; 也譯「傅柯」) 是世界知名的後現代思想大師，我在其他地方已討論過他的權力／真理觀。在第一篇文章，我對權力、支配和自由等概念作了初步分析，並簡介了福柯對「權力」的獨特見解。¹在第二篇文章，我更詳細地闡釋福柯的權力／真理觀，而且透過評介福柯的批評者和支持者之間的爭辯，探討福柯對權力的分析之貢獻和限制。²本文會進一步討論福柯的思想對基督教神學的挑戰，並作出初步回應。首先讓我扼要介紹一下福柯的權力／真理觀，以及這種觀點的限制。³

福柯的權力／真理觀對基督教的挑戰

福柯對權力的分析是當代最激進和最有影響力的，他的主旨是權力無所不在。第一，他強調權力的闊度。福柯並不認為權力主要存在於政府中，其實權力無遠弗屆，存在於所

1 關啓文：〈權力、支配與自由：由霍布斯到福柯〉，《中國神學研究院期刊》，第28期（2000年1月）：103-26。

2 關啓文：〈傅柯的權力／真理觀——批評與回應〉，《社會理論學報》（2000年秋），將會出版。

3 由於篇幅緣故，以下兩部分會相當精簡，不能夠詳細交代論證的過程和參考資料，有興趣的讀者可參看我前兩篇文章，見注1及注2。

有社會結構內，如軍隊、工廠、學校、孤兒院、醫院、家庭等等。第二，他強調權力的深度：在現代社會，權力的影響深入我們的生活和人格。例如身體就受制於多種規訓（discipline）的權力，而規訓的目標就是製造一個順服的身體。每一個個體都受制於權力。現代知識的機器（或可稱作真理的政權〔regime of truth〕）令這成為可能，而個體的個人資訊亦往往令個體本身受到更多控制。精神病學、醫學和犯罪學的所謂知識包含很多規範，它們將人區別為健全的與瘋狂的、健康的和有病的、無辜的和有罪的……。這麼一來，要支配瘋狂的、有病的和有罪的人不單是可能的事，而且似乎是必須的任務。再者，權力既是壓制性的（repressive），也是生產性的（productive）。壓制性的權力觀假設了在權力以外已先存在一個具固定願望的主體，權力就是用來鎮壓這主體的意欲和願望。然而福柯認為任何超越歷史制約的主體都是子虛烏有的；主體並不存在於權力以外，主體反而是多種權力網絡的產物。這一來權力的控制就更加牢不可破。在福柯所描繪的圖畫中，主體似乎無可避免地是由權力關係產生和控制，歷史只是「無止境地重複的支配遊戲」。⁴他有一種極度譴責權力的傾向，他的圖畫也顯得過分悲觀和宿命。

然而福柯另一些言論所描繪的，卻又似乎是另一幅圖畫，⁵致令學者對他有另一種詮釋。這種看法認為，福柯主要是以「去影響其他自由的人的行動的嘗試」來詮釋權力。他清楚區分三種與權力有關的東西：權力遊戲、管治技術與支配。權力〔或戰略〕遊戲（strategic games of power）一般是指能限制我們自由的行動結構，這些權力關係通常是不穩定和可逆轉的。它表現的形式也大有差別，有一些是很集中和層級性的，一些則較為擴散。不錯，權力是無所不

4 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage/Random House, 1977), p. 150.

5 這在福柯晚年的言論中尤其明顯，參 Michel Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," in *The Final Foucault*, ed. J. Bernauer and D. Rasmussen (Boston: MIT, 1988), pp. 1-20.

在，但權力亦是每一個人所擁有的。對權力的反抗亦常常是可能的，權力的關係也是含糊和可逆轉的。支配（domination）只是行使權力的一種特殊方式，在被支配的情況下，從屬者相對來說沒有多少行動的空間。而介乎權力遊戲與支配之間的管治技術（governmental technologies）是指操守的操控（the conduct of conduct），目標是透過塑造個體的操守而控制他們的行動，即是操控他們控制自己行為的方法。福柯主要關心的，是權力的效果如何產生和透過甚麼渠道產生，而不是權力的合法性問題。事實上，他認為過分關注權力的合法性會令人忽略權力的真相。「操守的操控」意味著我們的人格特質其實也是由政府的工作所產生，而政府的主要技術就在於發揮種種合理性（rationalities），意指那些與國家和人民的操守有關的論述。若以上的詮釋是正確的，那麼福柯的權力觀又不是完全悲觀。

我相信兩種對福柯的詮釋都可在他的著作中找到一定根據，或許最終福柯的思想確實有所改變，並非前後一致。又或許我們可區分激進的福柯與較溫和的福柯：激進的福柯是泛權力論者，認為權力無所不在、無可抗拒，結果形成一種相對主義，即認為所有所謂絕對真理、客觀道德和理性主體，都是相對於在特定歷史時空下的權力網絡而存在的，都是那網絡的產物。較溫和的福柯則區分權力與支配；權力雖然無所不在，但不一定是無可抗拒。權力關係自身不是壞的，只是它始終帶有危險。

然而，不管用哪一種方法詮釋福柯的權力觀，基本上福柯仍是支持人們反抗支配的。他高度關注真理與理性的壓迫性，相信理性常被用來建構一些「普遍真理」——如一些宏大敘事或人的本質；透過這些概念，有權力的人除滅多元性，壓制異質群體，帶來一元、宰制的局面。他認為若我們追尋每個人都必須適應的道德秩序，結果將會是災難性的。他的特殊貢獻是透過不少仔細的歷史研究，揭示真理與權力的不可分割性，不同的真理就像不同的政權。這種揭穿真理與權力關係的研究，福柯稱為系譜學（genealogy）。就像一個貴族自詡為天生高貴，別人卻在其族譜中發現妓女與乞

丐一樣，福柯從不少似乎高貴且不證自明的真理的系譜中，也往往發現許多見不得人的權力慾！他研究的可說是真理的政治（politics of truth）。福柯認定在每一種情況下，總體性的思考都對研究構成障礙，所以系譜學的目的就是要廢除總體性話語在理論上的特權地位，把被視為理所當然的真理置疑化（problematization），從而重新展現被壓抑的原始記憶。

很明顯，激進的福柯與基督教是極端對立的，因為從前者的角度看，基督教所宣告的絕對真理和道德規範都不過是權力的工具，是用來欺騙和支配人們的。當有些人以自己的真理去「批評」他人、「駁斥」他人的思想或「譴責」他人的著作時，福柯就會「想像他們是身處理想的情勢中，對那人擁有絕對的權力」。他會「瞥見一座輝煌的城市，知識分子住在監獄中，如果他正好還是一位理論家的話，當然還會被吊死」。⁶福柯這種思想在後現代主義中極為普遍，如李歐塔（Jean-François Lyotard）對宏大敘事的不信任、德里達（Jacques Derrida）對原道中心主義的解構等便是。他們摒棄「絕對真理」的一個主因，就是因為相信「絕對真理」會帶來壓制、支配和不寬容。換一句他們的術語說，就是形而上學的本質是暴力的。縱使較溫和的福柯也給基督教帶來很多挑戰：雖然權力關係自身不是壞的，又或者不是所有絕對真理都要否定，但像基督教這樣大一統的架構、思想框架和道德系統，始終是極危險的。最低限度，基督教應深切自省：教會傳統會不會也是一種權力，支配著各種弱勢社群，壓迫著他人呢？

面對這些問題和挑戰，不少人認為基督教實在需要徹底的改造。如後現代「神學家」馬可泰拿（Mark C. Taylor）便認為神學要摒棄所有形而上學的成分和絕對真理的宣稱，

6 福柯：《權力的眼睛——福柯訪談錄》，嚴鋒譯（上海：人民，1997），頁102-3。

打破所有二元對立的範疇。⁷但經過這種改造手術的神學還是神學嗎？事實上，馬可泰拿承認：「雖然神學繼續存在，但神學和神學家所追尋的上帝，其實都已壽終正寢了。」⁸安德魯斯（Dave Andrews）的建議則比馬可泰拿溫和，他嚴厲批評基督教在歷史中對權力的濫用，然後提倡一種「基督無政府主義」（Christi-Anarchy）：

我們以基督那自由、美麗和慈悲的精神為生命的中心，對基督的信仰被定義為一個抉擇，就是去克服所有阻止我們邁向這種精神的信仰或行為的界線。對基督教而言，核心的信仰課題是去維護一組關於基督的語句的界線。……我們的角色不是維護某些關於基督的語句，而是要肯定基督的人格；為了達到這目標，我們要幫助對方辨別基督如何臨在於我們的生命中，然後發展以基督的精神去處理我們生活（我們的文化、傳統和宗教）的能力。⁹

我完全同意安德魯斯對基督精神的提倡，但他似乎把「奉行基督精神」與「維護某些關於基督的語句」視為互相排斥的選擇，但事實果真如此嗎？真理與支配真的不可分割嗎？在草率地放棄基督教的真理或語句，投入馬可泰拿和安德魯斯的懷抱之前，或許我們應先檢視福柯這種後現代思想是否全然可信。

福柯的權力／真理觀的限制

福柯的批評者其實挺有分量，包括批判理論家哈伯瑪斯

7 Mark C. Taylor, *Erring* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984).

8 Mark C. Taylor, "Think Naught," in *Negation and Theology*, ed. Robert Scharlemann (Charlottesville: Univ. Press of Virginia, 1992), p. 36.

9 Dave Andrews, *Christi-Anarchy: Discovering a Radical Spirituality of Compassion* (Oxford: Lion, 1999), p. 94.

(Jürgen Habermas) 和麥卡菲 (Thomas McCarthy)、女性主義者費莎 (Nancy Fraser) 和社群主義者查理斯泰拿 (Charles Taylor) 等。¹⁰ 他／她們的批評主要是針對激進的福柯而言的，我總結如下。

第一類批評企圖指出福柯的思想內部存在的種種矛盾。福柯的首要難題是：他既然摒棄普遍真理和普遍性道德判斷〔包括自然法、自然權利等〕，那又怎能說我們應該批判和反抗支配呢？一方面摒棄普遍性道德判斷，另一方面又認為反抗支配是應該的，似乎自相矛盾。其次，若福柯提倡的是一種泛權力論，那便似乎將權力變成了社會的本質，這豈不是與他一貫反對本質主義 (essentialism) 的立場相左嗎？第三，福柯自己的系譜學實踐似乎亦與泛權力論有所牴觸：既然一切知識都是權力，那麼，在一個完全由權力驅策的社會關係網絡中，福柯自己的系譜學會否也不過是另一種權力遊戲？

第二類批評集中於福柯的系統中不全面的地方。例如福柯對理性的描述似乎太片面了，理性的本質不一定是工具性和壓制性的，某些理性的進路〔如詮釋學〕也強調主體之間的溝通和了解。此外，雖然福柯的確為他的論點提供不少歷史根據，但由於福柯研究的知識都是從一些有壓制性的處境中產生，由此類推，未必有效。再者，福柯過分強調規訓的支配性，卻忽略了它們的正面意義。其實一些容許更平等的參與的社會形式，正是因著自我規訓才成為可能。福柯由於忽視了權力與規訓的另一面，以致把歷史弄得太整齊，成為一個接一個、完全密封、同質的真理政權。

第三類批評則強調福柯的權力觀念用得太濫，因而輕忽

了很多重要的區分，如公義與不公義的社會安排之別、政治權力的合法使用與不合法使用之別、戰略性與合作性的人際關係之別、強制性與有共識的措施之別等。福柯沒好好地區分不同種類的權力，把權威、暴力、支配和合法化都混在一起。其實最重要的問題是：甚麼規限 (constraint) 在甚麼情況下是可以接受的呢？福柯「一竹篙打一船人」的策略，對解答這問題幫助不大。

第四類批評嘗試為主體的觀念平反。其實福柯的系譜學就證明主體並非完全不能超脫權力網，因為建構這些顛覆性的歷史的一個先決條件，就是我們有自由反省的能力。「主體已死」的論點似乎誇大了，福柯的問題在於將權力架構和網絡實體化、抽象化，好像它們可以完全獨立於個體的信念、意圖和行動之外而存在。然而，就算在規訓的處境中，個體的目的和行動仍是不能忽略的。說到底，將主體的自由絕對化或完全否定主體，都是行不通的。不錯，主體的每一個行動都預設了一些語言或社會的結構，這些結構都不是主體可以決定的，然而這些結構如何產生和維持亦有賴於主體的行動。在福柯的思想裏，

「釋放人的真理」這概念是一個深刻的幻象。我們並不能擁護、維護和挽救一些真理，然後將這些真理與權力系統對立起來。相反，每一個權力系統都會界定它自己那一種真理，可以由權力逃進自由的通道並不存在，因為這些權力系統與人類社會是完全重疊 (co-extensive) 的，我們只能從一個權力系統走進另一個。¹¹

這些思想根本不能自圓其說，因為「權力」與「將某些東西強加於我們的重要欲望和目的上」的概念有關連，所以它也

10 Jürgen Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present," in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Hoy (Oxford: Blackwell, 1986); Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge: MIT, 1991); Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in *Foucault: A Critical Reader*; Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge: Polity, 1989).

11 Michel Foucault, *The Use of Pleasure* (New York: Vintage/Random House, 1986), p. 70. 斜體為原文所有。

不能和「某程度上解除這種限制」和「這些欲望和目的不受阻礙地實現」等概念分開。若沒有「自由」的概念，根本就談不上有「權力」。此外，「權力」的概念也與「真理」的概念分不開，不然又如何能說福柯的系譜學在揭穿（unmask）權力的偽裝（mask）呢？

歸根究底，〔激進的〕福柯的矛盾，根源在於他接受了尼采的相對主義：一種普遍的相對性論題並不容許透過權力關係的轉化而達致解放，因為真理或自由都是相對的，縱使我們由某〔真理〕政權轉換到另一〔真理〕政權，真理或自由會在新的處境中被重新界定，我們不能說它們有所增加，因為兩個政權並沒有共同的標準讓我們可作比較。所以福柯的尼采式理論只會導致徹底單一化的社會分析。

看來激進的福柯的種種難題是不容易解決的，要為福柯辯解，最佳的回應是接受較溫和的福柯那種詮釋。但這較溫和的詮釋的涵義是：我們不能動輒引用福柯去質疑權力或真理，因為這種質疑能否成立，完全視乎我們在那特定的情況中，有沒有足夠的論據證明那權力或真理的效應是有害的。不幸的是，仍然有很多人不理會福柯的思想能否自圓其說，便不加批判地採納那較激進的解釋，並且輕率地以此假設批評別人：「你的論述／真理只不過是一種權力策略而已」，儼然自己擁有另一種普遍真理——泛權力論！這種獨斷的態度跟福柯的精神又是否吻合呢？基督徒在建構神學時，固然要認真看待福柯式的批評，但也不能不加批判地接納，並且把福柯當作權威，這和他反權威的精神是不協調的。郭偉聯的文章便似乎犯了這毛病。

郭偉聯在〈論潘能伯格的真理觀〉一文中，對潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）的真理觀有相當不錯的介紹和討論，接著他援引福柯的思想，對潘能伯格作出批判。¹²本來若能達致兩者的對話，實在是一件美事，問題是郭偉聯好像視福柯為金科玉律，對福柯似乎欠了些批判性，結果只是

12 郭偉聯：〈論潘能伯格的真理觀〉，《建道學刊》，第11期（1999年1月）：81-104。

單向的批評。例如他這樣介紹福柯的看法：「既然有關規訓的了解並非我們想像中的『超越』，而是眾多關係互動的結果，他進而指出有關知識及歷史考察的客觀的宣稱是虛妄的。」¹³此外：「傅柯指出我們對知識或歷史經驗的詮釋，很可能是權力及知識相互關係交織而成的產品，因此我們所理解的歷史現象，絕不能等同真理。」¹⁴郭偉聯在這裏似乎沒有覺察福柯的邏輯跳躍：如何能把一些個案化為普遍性的斷言呢？如何能從有限的例子得出如此絕對的結論呢？他也沒提到福柯的泛權力論可能會自打嘴巴，他引用王治河對福柯的詮釋：「系譜學對歷史中的一致性和規律性持堅決的拒斥態度；它明確地告訴人們，這些一致性和規律性完全是虛構，純粹是假面具。」¹⁵又說：「傅柯認為歷史必然為權威所扭曲。」¹⁶這些宣稱都是那麼絕對和獨斷！但為何福柯能如此肯定呢？他自己的系譜學為何又沒有扭曲呢？郭偉聯沒有提及這些問題。

郭偉聯認為福柯與潘能伯格的觀點「產生了一個無由解決的矛盾」¹⁷，但至少潘能伯格的觀點沒明顯的內在矛盾，若要二者擇其一，則很明顯不應選擇福柯！郭偉聯也不明白純粹是邏輯的可能性並不足以構成有力的批判，他說：「我們的『預見』或會建基於已被扭曲的『末世』歷史的理解上……」¹⁸又說：「系統上甚至是應用上的一致性並不能成為真理不被扭曲的可靠保證。坦言之，後現代的困擾並未被『預見』這概念所突破，相反，我們由此可見潘氏對歷史的著迷令他無法嚴肅地面對歷史的可扭曲性。」¹⁹所有「真理」或會被扭曲是不錯的，但也或許不會——為何只考慮單方面的可能性呢？是否因為我們沒有絕對的保證，就甚麼

13 同上文，頁94。

14 同上文，頁93。

15 同上文，頁95。

16 同上文，頁100。

17 同上文，頁101。

18 同上文，頁95。

19 同上文，頁100。

都要懷疑呢？郭偉聯提出一個很好的問題：如何將「真理的權力除去，從而摒除霸權主義」²⁰？但他沒有探究福柯的系統內有沒有出路：若真理與權力不可分，又如何能「將真理的權力除去」呢？如何區分霸權主義與非霸權主義呢？要知道霸權主義也是一個規範性概念。總而言之，潘能伯格每作一個普遍宣稱都要戰戰兢兢、深切自省、飽受批評，但福柯的普遍宣稱卻似乎不受質疑，這樣的遊戲規則公平嗎？²¹我認為我們沒有理由去玩這遊戲，在基督教與其他思潮對話時，我們無須自我矮化。是的，基督教的每一個思想和神學家都可以受到質疑和批判性的討論，福柯、哈伯瑪斯、德里達、伽達瑪等也不應有所例外。

在應用福柯的思想時，我們也要慎防權力還原論的陷阱，如西塞頓（Anthony Thiselton）便認為，若將一切問題動輒還原為權力問題，會使人忽略了真理的問題，「這是一種後現代性的疾病。」²²在處理道德問題時，也應避免權力還原論。香港的知識分子有不少受福柯影響，很愛從權力

20 同上文，頁95。

21 我相當欣賞郭偉聯的文章和他用福柯的思想質疑潘能伯格的嘗試，或許他並非不覺察福柯的思想的種種問題，以下是郭偉聯的解釋：「其實〈論潘能伯格的真理觀〉一文乃我就後現代思想對基督教認識論造成的衝擊的一個反省，以及探求其中問題關鍵的一個嘗試。我發現不少『後現代』思想對潘能伯格思想的攻擊都流於籠統地批評他執著於普遍真理的存在，而未能看到潘氏在神學認識論上真正的貢獻。但在進一步思想潘氏可否圓滿解答後現代的困境時，我發現後現代思想不信任歷史，否定存在普遍歷史；潘能伯格卻認為普遍歷史是認識論的核心，但他沒有詳細論及歷史的社會構造。單就這點而言，它是一個『不可共量』的矛盾。如此，福柯在該文中，是用來突顯這種在歷史觀上的不可共量性，引發我們轉移後現代討論的焦點，而非以福柯作為批判的對象，故顯得我對他的思想缺乏批判性。至於有關對福柯思想的批判，筆者是知悉的。」（個人溝通）

22 Anthony Thiselton, "Can Hermeneutics Ease the Deadlock?" in *The Way Forward? Christian Voices on Homosexuality and the Church*, ed. Timothy Bradshaw (London: Hodder & Stoughton, 1997), p. 171.

角度去否定道德問題。例如梁款與我討論到三級漫畫時，便堅持色情不是道德問題，而是權力問題。²³但想深一層，這種二分法極為不妥，甚麼叫「權力問題」？爭論者往往不單是在描述權力的分佈和根源，並且是在揭露、批判那些以權謀私或濫用權力的人，但怎樣運用權力才是「謀私」、「濫用」或「宰制」呢？若一刀切地認為任何權力都是要不得的，只會全盤否定任何有架構的群體。這種看法很不切實際，上文已討論過其中的種種問題。我們需要分辨正當的權力與不正當的權力，這是不能避免的；這也意味著道德原則和道德判斷無可避免，權力問題的核心其實也是道德問題。用福柯的權力論去攻擊一切道德是行不通的，這種道德虛無主義有自我推翻的危險。例如「姊妹同志」認為「所謂正常、道德和文明，都是強權定義的產物」，但她們同時間又說性權是人權：「性權是天賦人權的伸延，是在性意識形態上，每個人皆享有和該受尊重的權利。」²⁴但問題是「該受尊重的權利」其實也是「道德和文明」的概念，它又是否「強權定義的產物」呢？姊妹同志所堅持的「性權」是否不過是另一種「論述」，純粹是用來爭權的工具和藉口？若其他人看穿這種遊戲的本質，為何要聽她們呢？²⁵似乎濫用福柯的思想只會走進死胡同。當然福柯正確地指出道德論述的危險性，我們的確要提防由道德霸權衍生的不寬容，我在這裏只是想指出：因著這危險便要取消所有道德論述，或把所有道德問題還原為權力問題，都是行不通的。再說，權力還原論亦會危害寬容精神及對支配的抗爭，我在下面進一步討論。

23 梁款：《文化再拉扯：跟紅頂白》（香港：香港人文科學，1997），頁48-51。

24 參她們的宣傳單張《性權就是人權》，1997年12月。

25 以上討論的主要目的是帶出權力還原論的毛病。同性戀的問題極之複雜，需要更詳細的處理，請參看拙著：《「是非」、「曲直」——對人權、同性戀的倫理反思》（香港：宣道，2000）。

後現代主義能為寬容與反抗提供基礎嗎？

無論福柯是否自相矛盾，很多人都質疑他的思想能否為反抗權力的實踐提供指引。例如福柯與女性主義的關係便很弔詭，他對客觀性的批判似乎能促進一種抗爭的精神，但想深一層卻是問題重重：他假設了人們能辨認出某些權力結構是不好的，但倘若主體、意志或理智都不能在歷史條件以外找到基礎，沒有道德意識可以超越權力關係之上，那麼我們又可用甚麼標準去辨別哪些權力是屬於支配、殘酷或不公義的呢？特別在一些還未普遍接受平等觀念的社會，福柯這種全然否定道德基礎的思想，可能對女權運動有害無益。很多人認為福柯的重要性在於他讓我們明白置疑化的重要，通過不停地對設定為不證自明的公理提出疑問，人們可重新審查規則和制度，並選擇自己的生存方式。然而不分青紅皂白地把所有東西置疑化，也未必合宜。規範性的問題最終是不能避免的：甚麼東西應該置疑化？甚麼東西不用？這樣看來，福柯的思想如何能指導政治實踐，仍是懸而未決。問題的關鍵是，福柯一直迴避規範性理論的建構，他沒有交代自己怎樣看反抗的倫理基礎，也沒有勾劃出怎樣才是一個理想的社會。

其實福柯的問題也是後現代主義的一個基本問題：後現代主義往往一方面攻擊絕對真理，另一方面又〔暗地裏〕假定了寬容〔和抗爭〕的價值，並以之作爲批評「絕對真理」的基礎。這樣做須面對一種兩難局面：究竟寬容的價值是否絕對的？要說寬容的價值是絕對的嗎，則明顯會自打嘴巴；要說寬容的價值是相對的嗎，那便會摧毀後現代主義的道德基礎。其實一個真正相信相對主義的人，除了個人喜好外，並沒有甚麼基礎去選擇寬容而不選擇不寬容。很多後現代思想家都迴避這問題，似乎只有羅蒂（Richard Rorty）把這後果清楚說出來。他和福柯一樣，一方面旗幟鮮明地反對超越真理、普遍人性等概念，另一方面又擁戴民主和寬容，然而他清楚知道不能訴諸任何超越真理或普遍人性去令民主和寬容合理化，所以他坦白承認：就算「當祕密警察來臨，當施酷刑者侵犯無辜，我們也不可能這樣對他們說：你們是在背棄你們心中的一些東西，縱然你們是在體現永久長存的極

權社會的實踐，但仍有一些超越這些實踐的東西會將你們定罪」。²⁶

德里達的解構主義也有同樣問題，麥卡菲就這樣批評他：「解構主義是帝國主義式的原道中心論的不安良心，它爲那些與我們的體系格格不入的人說話，並耐心地鼓吹，讓別人保留他的異質性……然而解構主義不能真正爲那些被排斥的人發聲，因它對原道中心論的批判是全面的——這也奪去了它能發聲的任何語言。」²⁷相對主義甚至可能帶來危害：「如果我們假設，將所有普遍主義的結構動搖和根除後，隨之而來的必然是互相寬容、尊重與自由，而不是不寬容和侵略性的特殊主義，或一場所有人對所有人的戰爭——在其中只有適者的生存和強者的宰制，這實在是百分之百的浪漫主義。」²⁸

是的，爲何假設相對主義者一定會寬容異己呢？第一代的相對主義者往往口裏否認有絕對道德這一回事，但因著他們所受的傳統道德教育，他們的行事爲人仍可以很正直。然而，在相對主義的氣氛下成長的青少年卻很不同，他們的血液中深藏對價值的懷疑因子，因此可以很自然地活出虛無主義，後果往往叫人震驚和不安，如美國的校園槍擊案、世界各地後資本主義社會〔如日本〕的青少年暴力便是。其實暴力在人類歷史中司空見慣，本沒有甚麼好驚奇的，但那些案件叫人震驚的是，犯案的青少年不單年紀小，行事動機更是「無厘頭」得很，即是說令人完全摸不著頭腦。他們好像不當人命是一回事，可以純粹爲了尋新鮮、解悶或洩憤（但起因都是雞毛蒜皮的小事），便大開殺戒！相對主義也可以是危險的。很多人把法西斯主義與絕對真理拉上關係，但讓我們聽聽大獨裁者墨索里尼如何解釋法西斯主義的源起：

26 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982), p. xlii.

27 Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions* (Cambridge, MA: MIT, 1991), pp. 107-8.

28 同上書，頁112。

假若相對主義標誌著對固定範疇和對那些宣稱擁有外在而客觀的真理的人的輕蔑，……那沒有甚麼比法西斯的態度和活動更相對主義……由「所有意識形態都純粹是虛構的」這事實，現代的相對主義者演繹出這結論：每個人都有自由去為自己創造自己的意識形態，並竭盡所能去實現它。²⁹

金斯堡 (Morris Ginsberg) 便認為道德相對主義可在各地衍生虛無主義，他認為「這些理論的真正危險在於它們把價值問題抽離了理性的領域，……在最壞的情況下，它們為那些訴諸強迫和暴力的人提供一個賦予他們道德合法性的意識形態，並且同時摧毀那些擁戴正義和自由的人的道德根基。」³⁰說到底，「一個相對主義者暴力地追尋相對於他的意見來說是正確的價值，以及暴力地譴責相對於他的意見來說是不正確的價值，並沒有甚麼邏輯矛盾。」³¹

後現代主義以為只要打破所有普遍性的範疇，歌頌歧異性，那寬容就會水到渠成了。然而墨沙 (Arthur M. Melzer) 指出，今天的學生的確已把「每個人都是不同的」當作天經地義，但也正因如此，他們不會反對種族歧視的笑話、迎新會的「奴隸拍賣」和一些很暴力的流行歌詞，這些不都是歧異性和個人自由的表達嗎？他們的確少了一些建基於使命感、理想主義和教條的不寬容，但卻多了一些被感覺愛惡、虛無主義和自我縱容驅使的不寬容。倘若教訓他們要對他人多些敏感度，他們不單對這種論調感到厭煩，且會感受到壓制。簡而言之，歧異性的絕對化會衍生新種類的不寬容。³²

29 引自 Morris Ginsberg, *On the Diversity of Morals* (London: Mercury, 1962), pp. 14-15。

30 同上書，頁30。

31 Joel J. Kupperman, *Ethical Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1970), p. 74.

32 Arthur M. Melzer, "Tolerance 101," *New Republic* (1 July 1991): 11.

羅蒂的後現代自由主義也面對同樣問題，他放棄為民主自由提供道德基礎的嘗試，坦白承認對民主自由的喜好都是偶然 (contingent) 的，但他仍寄望人們會把寬容的精神不斷擴展。³³ 高特茲 (Steven Kautz) 便質疑，若他們明白對民主、自由和寬容的喜好都是偶然、沒甚麼理據的，那為何要努力克服對各種異己的歧視和不滿呢？為何預期會發生的是寬容精神的不斷擴展，而不是「對社群中的道德陌生人漠不關心，甚或更壞的情況」？³⁴ 這樣看來，為了維護寬容而完全否定絕對真理，雖然動機可嘉，實際卻是自毀長城之舉。我們在下文再看看不寬容的罪魁禍首是否果真是絕對真理。

絕對真理與支配有必然關係嗎？

我們若細心檢視絕對真理與不寬容，會發現兩者並沒有必然關係；換句話說，「絕對真理會帶來不寬容或支配」正不是普遍真理。這可從兩方面來解說：第一，「相信絕對真理」不是「不寬容」的充足條件，因為相信絕對真理者未必有能力去宰制他人，而「絕對真理」的內容是甚麼，也是一個重要因素。很多人都相信 $2+2=4$ 或「地球是圓的」是絕對真理，這不見得帶來了甚麼危害。就算是一些宗教或道德信念，若這種信念包含對自由與寬容的執著，以及對支配的否定 (如徹底的和平主義)，也沒有理由判斷持守這些信念的人會特別不寬容。將一切責任都推到絕對真理上是斷錯了症。要去除不寬容，更重要的是培育以自由寬容作為客觀價值的信念，而不是宣告一切都是相對的。第二，「相信絕

33 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), *passim*.

34 Steven Kautz, "The Postmodern Self and the Politics of Liberal Education," in *The Communitarian Challenge to Liberalism*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), p. 180. 以下文章對羅蒂的自由主義也有很好的批評：Ronald A. Kuipers, "Singular Interruptions: Rortian Liberalism and the Ethics of Deconstruction," in *Knowing Other-Wise: Philosophy at the Threshold of Spirituality*, ed. James H. Olthuis (New York: Fordham Univ. Press, 1997), pp. 105-30.

對真理」也不是不寬容的必需條件；並不是宏大敘事才會帶來壓迫，一些局部的敘事也可以，盧旺達與波斯尼亞的殺戮就是好例子。說到底，不寬容和暴力無須以甚麼真理或敘事為基礎，一個心理飽受抑壓、情緒備受困擾的人，大可不問情由便跑進課室亂槍射殺學童，燒屍的童黨案是另一例證。³⁵我在上文已論證即使相對主義者也不一定是寬容的。換而言之，形而上學與暴力沒有必然關係：前者並不必然會導致後者產生；就算沒有形而上學的幫助，很多別的因素也可引發暴力。

其實在處理寬容的問題上，相信有客觀標準比接受相對主義還有另一優勝之處。為方便討論，就讓我們假設相對主義可促進寬容的精神，但問題是，建基於相對主義之上的寬容是沒有界線，也沒有選擇性的，因為無論是設立界線或作出選擇，都需要一些非相對性的標準。然而無限度的寬容是合理、可行的嗎？似乎不是。每個社會都不能寬容恐怖分子、殺人犯、強姦犯等；在國際政治上，寬容像希特拉的狂人的結果是災難性的。所有文化真的都是不分高下的嗎？澳洲政府阻止獵頭族實行他們的風俗（不是去滅絕他們），又是否真的不合理？總而言之，相對主義沒有考慮具體的處境，每個問題的答案都是千篇一律：「要寬容！」但這樣很可能會縱容了不應寬容的行為。不受相對主義所囿的人反可針對具體的問題，探討寬容的合理和可行的界線。³⁶

既然相對主義有不少弊病，那為何仍對不少人具有吸引力呢？我相信反對絕對真理的人主要是反對「絕對主義」（absolutism）的精神。絕對主義者不單相信真理是絕對的（這點本身問題不大），也相信自己對真理的掌握是絕對的、絕不可能錯誤的，因此自然也不會自我批判或聆聽別人的批評。比較起來，相對主義好像溫和、謙遜多了，但其實相對主義者的心靈也是同樣封閉的，因為在小心思考和檢視

35 童黨燒屍案發生於1997年5月14日，在香港轟動一時。詳情參余非編著：《514童黨殺人事件——給「閱讀報告」另一種選擇》（香港：三聯，1999）。

36 參Kupperman, *Ethical Knowledge*, p. 77。

任何真理的宣稱之前，他已下了定論，認定它們不過是文化的產物，又或是某種合理化的權力論述……。他不用憂心會被任何絕對真理所糾正或挑戰，因為他已肯定絕對真理這種東西並不存在！這可說是一種絕對相對主義或教條相對主義（dogmatic relativism），它在理性的懶惰或另類的保守主義之間，其實只是一紙之隔：一個在充斥著懷疑主義和歧異性的世界中成長的人，學到的往往不是獨立思考和勇於發問，而是不去思考。試想想，自少便有人跟我們說：不同的看法都是觀點與角度的問題，沒有誰比誰優勝這麼一回事，全都是一樣的好。果真如此，又何須反省和懷疑自己已建立並感到舒適的一套信念呢？反省是這麼艱難和辛苦，而無論怎樣反省，都不會獲得更好的信念，因為根本沒有那一個比另一個好。所以自我反省〔和批判討論〕都是沒有意義的，保持一己的看法反顯得更合理。

不過，在絕對主義與教條相對主義之間，其實還有第三條路：批判實在論（critical realism）。批判實在論者同意絕對論者對真理的執著，她肯定真理本身是絕對的、是超越的，可能大部分「真理」的確有相對性，但說「所有真理都是相對的」卻行不通，所以她同情相對主義的一些思路，卻不同意將懷疑推到極致。然而她也不同意絕對主義者把「一己」的真理絕對化，因為我們對真理的掌握可能是錯的，也不會是完全的，所以我們要反省、聆聽和接受批評。對批判實在論者來說，委身與反省都是不可或缺的，它們都有本身的意義，因原則上我們可糾正自己的錯誤，從而逐漸靠近真理。巴柏（Karl Popper）就提倡這種平衡。³⁷魯益師（C. S. Lewis）絕對不是甚麼後現代主義者，但他也可從批判實在論的角度去提倡道德反省：「把以下兩樣東西結合起來是合理的：一方面堅定相信美善具有客觀的有效性，另一方面又對我們所有特定的道德判斷抱某程度的懷疑態度。事實上當我們說它們都需要更正時，我們是在說它們某程度上是錯誤

37 Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, 5th ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 2:377ff.

的，同時也在說它們並非純粹是關乎我們的主觀事實。」³⁸

我的結論是，從價值角度攻擊絕對真理雖然不無道理，但主要的毛病源自絕對主義結合了對自由的輕視。若將絕對主義和批判實在論加以區別，³⁹再將批判實在論結合對自由的重視，便不一定會產生不寬容的問題。總而言之，相對主義在這問題上不單自相矛盾，而且不能為寬容和對支配的批判提供基礎，甚或本身會成為教條精神〔或懶惰〕的表現，所以關心人類幸福的人實在沒有好的理由接受相對主義，福柯思想中的相對主義元素亦理應受到否定。或許有人會堅持，福柯由始至終要說的只是：「每一種權力關係自身不是壞的，但是它總包含了危險。」那這與批判實在論的旨趣正好吻合，我們大可把溫和的福柯當作同盟。批判實在論者同樣提倡寬容與多元，但他們認為要達到這目標，就正需要培育寬容與互相尊重等普遍原則，並鞏固保護權利的制度。⁴⁰

我們在上面看到福柯的思想在理論層面上有重重困難，所以貿然以他的思想去否定基督教是難以成立的。若從批判實在論的角度看，我們也不用採納安德魯斯的基督無政府主義，「奉行基督精神」與「維護某些關於基督的語句」是可以、而且必須並行的，因為兩者根本不可分割。為何我們應該奉行基督精神呢？這是否只是一己偶然的喜好（像羅蒂對民主的態度）？對基督徒來說，答案當然是否定的。基督精神應該是我們行事為人的標準，因為基督是那道成肉身的聖子，祂的生命榜樣向我們啟示了何謂真正的人性和美善。這些有普遍性的語句和真理正為基督精神的規範性提供了基礎，我相信安德魯斯最後也不會否定這些關於基督的語句吧？基督教是不可能完全放棄能表達真理的語句的，關鍵在於這些語句所促進的是支配與壓迫，還是自由與寬容？雖然

38 C. S. Lewis, *Christian Reflections* (London: G. Bles, 1967), p. 69.

39 可參考Siegel的區分：Harvey Siegel, *Relativism Refuted* (Dordrecht: D. Reidel, 1987), p. 160。

40 我對相對主義和批判實在論另有更詳細的討論，參拙文：〈理性的困境與相對主義的迷思〉，《中國神學研究院期刊》，第22期（1997年1月）：59-95。

我不認為神學語句與支配有必然的關係，但這不表示它們完全沒有關係。事實上我同意不少後現代思想家所言，「普遍真理」的確在很多情況下會直接或間接導致支配，這在西方基督教王國的歷史中誠然屢見不鮮（如對異教徒、女性、猶太人、黑人等的壓制）。所以，要全面回應福柯的挑戰，一方面我們要反省教會的歷史實踐和神學傳統，徹底清洗霸權主義，另一方面要進一步建構對權力問題敏感和會促進解放的神學，特別在權力觀和真理觀兩方面。⁴¹因著篇幅的限制和工程的浩大，這兩方面的回應要留待以後進行了。

上帝的死亡與後現代的困境

福臣（Christopher Falzon）清楚地將福柯的權力觀與後現代的潮流連結起來，這些潮流包括「上帝之死」和形而上學的崩潰。福臣和福柯一樣，相信消除了形而上學才能促進寬容、對話與開放：「透過從相信有絕對立足點的幻覺解放出來，並承認我們所有關於知識、真理和正確行動的概念都是有局限性和歷史特殊性，有助我們開拓一個空間，以容納分歧性、差異性和別的生活方式。」⁴²他很明白這意味著大寫的「人的死亡」（Death of Man）：

這是一種懷疑主義，否定以下的現代概

41 一些福音派神學家已著手處理這些問題，參Douglas Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove, IL: IVP, 2000); Peter Hicks, *Evangelicals and Truth: A Creative Proposal for a Postmodern Age* (Leicester: Apollos, 1998); Anthony Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995)。至於權力的問題，則早已是解放神學家和處境神學家的議程了，參武金正：《解放神學——脈絡中的詮釋》（台北：光啓，1991）；Kosuke Koyama, "The Crucified Christ Challenges Human Power," in *Your Kingdom Come: Mission Perspectives* (Geneva: WCC, 1980), pp. 157-70。

42 Christopher Falzon, *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation* (London: Routledge, 1998), p. 3.

念：「有一個超越的自我，及一超越時間、普遍的人性，可以為思想與行動提供終極基礎。」更廣泛地說，它是一種懷疑主義，質疑任何普遍、永恆、非歷史性的立足點的存在，若這些立足點存在，我們可訴諸它們去決定甚麼算得上是理性、知識和正確的行動。⁴³

但如此一來，福臣若要前後一致，就不能再提出一些普遍性的述句和價值判斷，包括「我們應該抵抗權力的宰制」、「我們應該促進開放性和對話」，但他也認為福柯的思想是指向這方向的。他的解決方案是：我們根本不需要這種價值判斷，因為反抗本就是不可逃避的事實！

這不是一個倫理立場，不是主張我們應該抵抗，也不是主張我們不應容忍封閉和支配。它並沒有鼓吹抵抗。我們並不需要用道德指令的方式去鼓吹抵抗（即新的思想和行動的方式），〔因為〕它是歷史生活中不可避免的事實，是持續的人類活動的表現。⁴⁴

這樣的解決方案仍然是不圓滿的：（一）是否不可避免就等於無須理據？同樣道理，權力與支配也是「歷史生活中不可避免的事實」，難道權力與支配就不需要理據嗎？（二）福臣另外亦批評傳統的倫理「扼殺了對話」，⁴⁵但又認為對話是不可避免的，可是，我們如何能扼殺一些不可避免的東西呢？似乎有點兒矛盾。（三）他最終是犯了歧義的謬誤：不可避免的是「世上有一些反抗」這事實，但在很多個別情

43 同上書，頁1。

44 同上書，頁13。

45 同上書，頁6。

況下，反抗並不是無可避免的，例如手無寸鐵的村民遭軍隊屠殺。（四）他的很多用語其實隱藏了價值判斷，他說自己不作價值判斷，似乎只是自欺。

無論如何，福臣的討論很清楚地帶出福柯式思想的世界觀背景：他們反對形而上學，因為形而上學忘記了人是有限的：「它對我們的真相是極為盲目的，它不能接納或承認人的有限性，但這有限性是我們人性不可或缺的一部分，具體的歷史性和軀體性就是我們人性的標誌。」⁴⁶福臣對人的有限性的強調其實與基督教信仰很吻合，我們同意現代性的問題正在於有限的人將自己絕對化，某些形而上學也的確犯了這毛病。然而，福臣接著指出反對形而上學的另一個主要原因是世界和歷史的偶然性：

每一個為歷史找尋更大的秩序和終極的解釋的企圖……都注定要被歷史本身駁斥。歷史的事件並沒有一個預先安排的次序，也沒有任何保證會有皆大歡喜的結局。我們活在這沒有甚麼保證的世界上，必然要冒險。⁴⁷

這樣的說法已獨斷地假設了自然主義（naturalism）的世界觀！因為對有神論者來說，縱使不是每一件歷史事件都已被預定，但歷史的確有「更大的秩序和終極的解釋」，而且上帝的確會保證善良的得勝。福臣的討論也揭示了自然主義的貧乏和矛盾，他一方面認定有限的人不可能掌握必然真理，但上面的引文卻顯示他的思想充滿著普遍性的宣告。他一方面反對形而上學，但他的自然主義前設明顯也是一種形而上學——而且是一種封閉和沒盼望的形而上學！正是這種否定超越性的形而上學驅使後現代思想家把偶然性絕對化，結果卻產生重重矛盾。對比後現代主義的種種弔詭，基督教的世

46 同上書，頁8。

47 同上書，頁9。斜體為筆者所加。

界觀反而顯得更融貫，更能為人類對真理與美善的追尋提供基礎和方向。

誰更成熟？

濟佛斯 (Hubert Dreyfus) 和拉賓納 (Paul Rabinow) 是福柯的好友，他們經常一起評介福柯的思想。在一篇回應哈伯瑪斯對福柯的批評的文章中，他們別出心裁地以「甚麼是成熟？」為主旨，指出福柯與哈伯瑪斯都同意理性要有批判的功能，然而對比起來，哈伯瑪斯不太成熟，因為他不能接受我們的生活和倫理不能再建立在形而上學的基礎上，所以便再嘗試建構宏大的系統，但他們不認為哈伯瑪斯是成功的。反而福柯能誠實地接受「形而上學的死亡」這事實，他豈不是更成熟嗎？⁴⁸

然而福柯真的是完全誠實嗎？我們已看到在福柯的思想中一直存在很多張力〔甚或矛盾〕，主要的問題是，他的哲學系統容不下客觀的真理和道德，但他的歷史研究和他個人的言論卻又宣告大量的客觀真理和道德判斷。這種張力是很多後現代思想家所共有的，查理斯泰拿便指出道德判斷其實是人生難以避免的，若有人以為他可以完全不作道德判斷，其實只是自欺欺人！

若認為我們可以不從一個我們認為正確的道德取向說話，只是一種自我欺騙的方式。這是自我能〔正常〕發揮功能的條件，而不是一種我們可隨意接受或拒絕的形而上觀點。⁴⁹

48 Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'" in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), pp. 109–21.

49 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), p. 99.

以福柯為例，他好像真的相信自己可以打一場思想的游擊戰，永遠只是在反抗、鬥爭，不斷移動，永不停留：

我夢想有這樣的知識分子：他們反對普遍性的原則；他們在今日的遲惰和約束中尋找和標出薄弱環節、力量作用的路線和出口；他們不斷地在運動，可又不知道正在朝甚麼方向走，也不知道自己明天的觀點會變成怎樣，因為他們太關注此時此刻了。⁵⁰

但事實上他選擇這種策略，正正是建基於一些對他來說相當絕對的信念和價值之上：一切普遍真理和道德都會帶來災難（至少是很危險），而這些災難是應該極力避免的。福柯未能誠實面對自己的道德信念和自我，又怎說得上是成熟呢？更深一層的自欺是他不能認真面對他的自然主義世界觀。上文關於福臣的討論顯示，〔激進的〕福柯的權力和真理觀最終是建基於自然主義之上，因為形而上學被他認為是不可能的，但在福柯的成長背景和學術環境中，自然主義根本就被視為不證自明的真理，問題是：福柯雖然以質疑不證自明的真理為己任，但他卻似乎從沒質疑過自然主義！他口口聲聲拒絕形而上學，但他似乎不覺察他整個系統的根基——自然主義——其實也是一種形而上學！他以為自己擺脫得了普遍道德和形而上學，但實情只是它們被隱藏了，所以說不出來罷了。

事實上，福柯的方法論也可用於自然主義。系譜學的精義在於揭露一些看來必然不可質疑的真理其實是偶然的，是權力加諸我們而產生的，那麼自然主義又何嘗不是如此？自然主義在學術界佔有支配的地位，與自然主義對立的世界觀〔如宗教〕卻受到排斥，豈不也是因為種種網狀的權力關係（諸如期刊主編的喜好、自然主義學者的網絡、界定「何為

50 福柯：《權力的眼睛》，頁48。

學術」的標準等等)所致嗎?結果就是神學的邊緣化。但福柯的洞見也叫我們不用絕望:那裏有權力,那裏就有反抗;反自然主義霸權的人應該重新尋找聯盟,以種種策略去反抗。他們也要緊記,情況可以不是這樣的,自然主義的霸權只是偶然的。

福柯系統的矛盾實際上向我們顯示了自然主義的困境。一方面他批判啓蒙思想,揭示理性主義的種種問題;另一方面自然主義並不能為客觀真理和道德提供基礎。儘管福柯的維護者千方百計去發掘福柯思想中的正面意義,卻始終不大成功。⁵¹當然我們也不可以沾沾自喜,查理斯泰拿就誠實面對宗教思想曾經帶來的惡果,但他認為這不足以否定宗教的價值,而只顯示宗教不能否定其他「世俗」價值。然而,完全排斥宗教的世俗主義也犯上同樣毛病,因為它扼殺了「我們裏面對某些靈性的渴望的回應,而這些渴望是人類所曾經想像中最深刻和有力量的」。⁵²最後查理斯泰拿更肯定有神論的精神資源是優勝的:

最崇高的渴望會導致殘害和破壞?這不是不可避免的。……很大程度盼望仍是存在的,我相信這盼望蘊含在猶太教和基督教的有神論裏面(縱使它們的信眾的歷史紀錄多麼可怕),也蘊含在它核心的應許中——神對人的肯定。若沒有神的幫助,人類永不能獲得這麼完全的肯定。⁵³

也許真正的成熟是:一方面不狂妄自大,並正視我們的真理和主體的限制性,以及我們濫用權力的傾向;另一方面不逃避心靈和良知的呼喚,存開放的心,不獨斷地否認「完全的他者」的可能性。換句話說,真正的成熟是承認我們的罪性和盼望恩典的可能性。

51 詳細論點請參拙文:〈福柯的權力/真理觀〉。

52 Charles Taylor, *Sources of the Self*, p. 520.

53 同上書,頁521。

結語

福柯的思想揭示真理與權力的密切關係,較激進的詮釋傾向泛權力論,認為所有絕對真理都必然導致支配,而這是人類歷史中不可避免的命運。這種觀點對基督教帶來嚴峻的挑戰,因為基督教不能不宣稱某些絕對真理。本文指出福柯的理論其實也困難重重,後現代的相對主義並不能解決支配的問題,而絕對真理也與支配沒有必然關係,所以我們不應全盤否定絕對真理與普遍道德。這種回應是必需的,因為不少受後現代思想影響的人(包括一些愛追逐潮流的神學家),不理會基督教的具體內容是甚麼,只因她宣講普遍真理便把她否定了。我的初步回應是嘗試指出這種否定的理據並不充分。然而本文的回應尚未是完整的,要更全面回應福柯的挑戰,我們要誠實面對基督教傳統的缺陷,並且正面探討福柯的思想給我們的啓迪和反思,這些都要留待以後去討論了。

The Challenge of Foucault's View on Power/Truth to Christianity: A Preliminary Response

(An abstract)

Kai-man Kwan

Assistant Professor

Department of Religion and Philosophy
Hong Kong Baptist University

Foucault's view on truth and knowledge is radical and influential. He thinks that power is ubiquitous, and truth and power cannot be separated. Claims to absolute truth and universal morality are inherently oppressive: they lead to elimination of diversity and domination. This view poses a challenge to Christianity, which is hardly separable from a set of truth claims about God and Christ. Some theologians respond to this challenge by abandoning the truth claims of Christianity. In this paper, I argue that Foucault's challenge can be met, and this kind of capitulation is not necessary.

First, I point out that Foucault's radical view of truth/power has been severely criticized by many thinkers. Those criticisms tend to show that such a radical view is beset by internal contradictions and various problems which are very difficult to solve. The best response on Foucault's behalf is to argue that his position is in fact milder than what it appears: Foucault is not saying that all power and universal truths are inherently bad, only that they are dangerous. I argue that while this interpretation of Foucault may be acceptable, this would also greatly mitigate his challenge to Christianity. Critics can no longer argue that Christianity's

absolute truth claims automatically lead to domination.

Second, I argue that postmodern relativism cannot in fact provide a basis for tolerance and resistance to domination. Moreover, absolute truth claims and intolerance are not necessarily linked. What we need is a kind of critical realism and a conviction in the objective values of freedom and tolerance.

Finally, I argue that Foucauldians' radical view on power/truth is rooted in their naturalism and unquestioned assumption of the death of God and of metaphysics. Supporters of Foucault argue that those who cling to metaphysics are immature because they cannot really face the consequences of the death of God. I argue instead that Foucauldians who would not apply their own strategy of problematization to naturalism, the truth which seems self-evident to them, are immature. True maturity consists of awareness of one's finitude, and openness to the Wholly Other.