

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 哲學生命與工夫論的批判意涵：關於晚期傅柯主體觀的反思

Philosophical Life and Critical Ascetics: Reflections on the Notion of the Subject in the Late Foucault

doi:10.6752/JCS.201006_(11).0010

文化研究, (11), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (11), 2010

作者/Author：何乏筆(Fabian Heubel)

頁數/Page：143-167

出版日期/Publication Date：2010/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_\(11\).0010](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_(11).0010)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



Philosophical Life and Critical Ascetics: Reflections on
the Notion of the Subject in the Late Foucault

Fabian Heubel

哲學生命與工夫論的批判意涵：
關於晚期傅柯主體觀的反思

何乏筆

何乏筆，中央研究院中國文哲研究所副研究員
電子信箱：heubel@gate.sinica.edu.tw

摘要

本文分三節：一、試論「同性戀工夫」，二、生命技藝或主體詮釋：傅柯「工夫」概念的形，三、基進另類的生命。第一節探討傅柯如何連接歐洲修養史與同性戀經驗。筆者首先要釐清，傅柯為何將某些性實踐如 S/M (愉虐戀) 視為「新快感的創造」、「權力的性愛化」，或將策略關係當作快感源泉來使用的「遊戲」。第二節討論傅柯對欲望主體及主體詮釋學的反省，使他逐漸從負面的「工夫」的概念（即工夫等於禁欲和自我棄絕），打開工夫論的當代性。在此過程中，將工夫視為基督宗教內部的「反行為」，乃是從權力分析過渡到生命技藝和哲學生命的關鍵。第三節以傅柯《真理的勇氣》（1984 年法蘭西學院課程）為主要參照，探討傅柯如何透過對犬儒主義的哲學生命和犬儒工夫的思考，串連歷史研究與另類實踐。在犬儒主義的討論中，他能徹底地擺脫「精神修養」和靈魂的形上學，開闢深具批判意涵的工夫論。

關鍵詞：傅柯、主體性、生命技藝、工夫、犬儒主義

Abstract

This paper consists of three parts. The first part is an experimental approach to “homosexual asceticism”, the second part retraces the shaping of Foucault’s notion of asceticism (ascèse) by focusing on the relation between arts of existence (*techné tou biou*) and hermeneutics of the subject, the third part deals with Foucault’s interpretation of Cynicism and the idea of radical philosophical life.

In the first place, I want to clarify the theoretical background of Foucault’s his claim for “homosexual asceticism” and his understanding of certain sexual practices like S/M as creation of new pleasure, eroticization of power or as a game in which strategic relations are transformed into a source of pleasure. This perspective serves as entrance into Foucault’s reflections on the subject of desire and the hermeneutics of the subject which have gradually lead him to turn away from a Christian notion of “asceticism” as repression of desire or renunciation of the self and towards the elaboration of its contemporary significance. I try to show that the understanding of ascetic practices within Christianity as “counter-conduct” has been crucial for the move from the analysis of power to the arts of existence and philosophical life. Main reference of the third part are Foucault’s lectures at the Collège de France on *The Courage of Truth* (1984) in which he explores philosophical life in Cynicism and what he calls Cynic asceticism. His understanding of Cynic asceticism as a radical and critical form of philosophical life makes it, finally, possible to understand the correspondence between Foucault’s historical research into Greco-Roman philosophy and his quest for alternative practices of the self. In his discussion of Cynicism Foucault relates critique and asceticism in an innovative way which convincingly breaks with spiritual cultivation and the metaphysics of the soul.

Keywords: Michel Foucault, subjectivity, arts of existence, *askesis*, Cynicism

一、試論「同性戀工夫」

(一) 越界與抵抗

在連接現代性與工夫論的過程中，晚期傅柯(Michel Foucault)尤其提及兩種例子：19世紀法國詩人波特萊爾(Charles Baudelaire)所代表的「浪蕩子工夫主義」(ascétisme du dandy)，以及當今的「同性戀工夫」(ascèse homosexuelle)。貫串兩者的「界限經驗」成爲激烈爭論的焦點。本文將由「同性戀工夫」一詞出發，反省「工夫」(ascèse)的現代轉化，進則探索傅柯對古代歐洲哲學與基督宗教的比較研究，尤其是哲學工夫與基督工夫的對比。無疑，傅柯實驗性地使用「工夫」的方式，從同性戀文化的經驗獲得關鍵的啓發。但同時，他也試圖將修養論的主題從「性」獨立出來。因此，思考同性戀工夫，不僅有助於理解傅柯修養論的批留意涵，另可藉此反思「工夫論」的當代困境。

在法語中，使用ascèse一詞，立刻會引起許多負面的歷史聯想，如基督宗教、以禁欲爲目標的苦行傳統（在漢語的語境中，「工夫」一詞也會引起相似的反應，這與宋明儒學「存天理滅人欲」之類的道德嚴格主義緊密相關）。然而，傅柯總是要擺脫ascèse的禁欲色彩，而凸顯其當代性。在一篇訪談中，他界定ascèse的概念如下：

棄絕快感的工夫主義(ascétisme)已名聲敗壞，但工夫(ascèse)是另一種東西：是進行自我在自我身上的工作，爲了轉化自身，或是爲了顯現那一種我們絕不可能達到的自我。這不就是我們今天的問題嗎？工夫主義已經告辭了。我們的任務乃在於推動一種同性戀工夫，其將會使我們在我們自己身上工作，並且發明（我不是說發現）一種尚不太可能的存在方式。¹ (1994b *DE IV*[no.293]: 165; 2000: 137)²

1 「工夫」的翻譯基於上述的界定，以自我對自身的轉化工作爲ascèse的核心意義。「工夫」尤其是宋明儒學的專用詞，具有深厚的哲學意涵，與一般意義的「功夫」不同。本文對工夫一詞的使用是自覺的選擇（而且在「同性戀工夫」一詞之中實驗性地被推到接近不合理的極限）。目的在於促進晚期傅柯與當代儒學（以及中國的修養論）的跨文化互動。無疑，此翻譯不是字面翻譯而是一種具有歷史文化厚度的哲學翻譯。因爲ascèse或ascétisme的一般翻譯（禁欲、禁慾主義）就傅柯及古希臘、羅馬哲學而言極爲不妥，所以其他的譯者選擇修身實踐、修行、修爲等譯法（參閱余碧

爲了闡明工夫論的批判潛力，必須暫時擱置禁慾主義的表淺聯想，融入傅柯對此概念的特殊使用。就此，哈普林(David Halperin)指出：「無論傅柯工夫概念聽起來多麼疑似天主教，他所描繪的現代例子卻都是全然世俗化的」。(Halperin 1995: 102)傅柯不僅強調，工夫的基本意涵與宗教工夫有所區別，同時也反對將工夫化約爲「精神練習」(exercices spirituels)。他避免正面使用「精神練習」的語彙，而且並不會將哲學視爲一種精神練習(Davidson 1994: 70)，反而試圖將工夫視爲貫串精神經驗與身體經驗的美學實踐。如此，他擺脫宗教式的，以及偏重精神性工夫論。在此情況下，部分傅柯研究者，尤其在面對某些性實踐如S/M（愉虐戀）或拳交時，若仍然堅持以「精神練習」一詞來討論，不免令人難以理解。可以確定的是，傅柯自覺地將身體及感官的強烈經驗納入「修養」的領域。所追求的新工夫論以創造性爲核心。創造性具有精神向度，但卻無法化約爲精神性。所謂創意工夫的構想，透過界限經驗連結工夫與美學。在其中，自我要擺脫自己以轉化成「新自我」。對此，哈普林指出：

工夫的現代版本或許在主題上或在實質內容上與古代工夫有所對立，但兩者在結構上確有所相似。究竟連接現代與古代的工夫形式，乃是一種超越自我的自我修養技術(technique of cultivating a self that transcends the self)，即修養一種基進非人格的自我(radically impersonal self)可當作自我轉化的媒介，因爲他自身是虛無的，因而便占有一種目前仍未成形的新自我的位置。(Halperin 1995: 104)

將「工夫」描寫爲超越自我的修養技術，不僅意味著古今在結構上的相似，更具有跨文化的意義。就自我創造的觀念而言，「基進非人格自我」的說法，可算恰當的描寫。但值得注意，哈道特(Pierre Hadot)意義下的古代精神練習與上述的現象有所不同，因爲精神練習是指一種擺脫現有自我以發現真我的過程。哈普林將同性戀理解爲精

平翻譯的《性經驗史》及《主體解釋學》)。語言的脈絡顯然和「工夫」相似，都涉及儒釋道的修養論，但對筆者而言，在哲學的精確性和豐富性方面這些翻譯都不如「工夫」。可參考Edward F. McGushin(2007)對晚期傅柯ascèse(希臘文askesis)概念的詳細介紹。

- 2 編註：本文內引用傅柯著作處，均不特別標示出作者，僅以年代、書名簡稱及頁碼標示，不同年代爲同一文本的不同譯本間的區別。

神練習時，並未意識到，傅柯與哈道特在解釋古代工夫方面彰顯不同的哲學典範。實際上，哈普林所提倡的現代工夫與哈道特意義下的精神練習難以調和，反而接近傅柯將自我轉化視為自我創造的趨向：以自我越界的界限態度(*attitude limite*)作為自我創造的內在動力。

米勒(*James Miller*)的傅柯傳透過界限經驗和越界的主題，貫串傅柯的理論與生活。(Miller 1993: 29)³本文無意深入討論米勒的論著，只是強調，此著接合思想與生活，並將之視為一種「哲學的生命」(*Ibid.*: 9)。哈普林強調，傅柯的生命作為連接批判分析與政治運動的「強而有力的典範」(*Halperin 1995: 14*)。因此，討論生活與思想的關係，並不等於窺視傅柯私人生活。哈普林批評，米勒從「個人病理學」而非從「抵抗技術」(*techniques of resistance*) (*Halperin 1995: 10*)的角度解釋傅柯的性實踐，將規範權力和正常化的邏輯強加到傅柯身上。而這正是他一輩子所要對抗的。米勒所勾勒的「越界敘述」(*narrative of transgression*) (*Halperin 1995: 164*)，使得性實踐的政治意涵，消聲匿跡在窺探傅柯個人生活的精神病理學中。換言之，米勒進行基督宗教式的主體詮釋，在自我最隱密的欲望衝動中，辨認主體的真相。

依米勒的研究角度，傅柯對工夫論的實驗性研究，容易被視為偏差、變態、不正常甚至病態，進而被歸類為非理性。儘管米勒對界限經驗的強調引起了學界的激烈爭論，但不應該因此而忽視界限概念和越界態度所包含的哲學問題：為何現代創造性的發展動力與越界的邏輯不可分？刻板地切割現代與後現代的，造成現代性的理性與後現代的理性批判之間的簡單對立。然而，關於現代性的思考，一旦從理性移轉到創造性（而且將理性理解為創造性內部的結構化作用），過去被現代理性所排除之物，就可能成為現代性的組成部分：由現代性的辯證觀之，薩德(*Marquis de Sade*)著作中的「性過度」或納粹集中營的死亡工業，都屬於現代性。(Horkheimer and Adorno 1969)理性和反理性在現代的創造性轉化中，發生既是活生生的又是殘酷的辯證，極端

3 有關此書的爭論可參閱Halperin(1995)。

地挑戰人類的思考和感受能力。這是任何有關現代性的探討不得不面對的難題。由創造性的歷史來看，理性與不理性(*déraison*)的關係發生改變，在重新商討兩者之間的界限時，新的創造模式便浮現。如此，創造活動可瓦解理性的「劃界」動作，以關注哪些界限成爲可逾越的、哪些界限經驗在現有的理性結構中成爲可能。

(二) 批判的雙重性

傅柯在〈何謂啓蒙？〉(*Qu'est-ce que les Lumières ?*)所描繪的「批判」是一種雙重的活動，一方面對現有的歷史界限進行考古學分析，另則要跨越這些界限，尋找另類生活和思想的可能。這種批判活動的基本結構在傅柯早期著作《古典時代瘋狂史》(*Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961)已成形。或者說，晚期傅柯的批判概念試圖落實《古典時代瘋狂史》第一版序言所提及的可能性：「瘋狂與理性之間的交換」。(1994a *DE I*[no.4]: 159)然傅柯強調，這種交換被現代理性所切斷，因此「批判」的意義不應該受限於反擊理性或讚揚某種「反現代性」，而在於進行理性結構與域外力量之間的溝通（甚至非語言溝通的溝通）。

在上述的背景下，同性戀工夫的觀念乃可當作徹底反思批判性修養工夫的角度。此處工夫不僅被視爲無止盡的自我轉化。自我在自身上工作的自我關係便可擴充到社會關係，藉由友誼以及在友誼關係上所建立的社會網絡，達成社會運動的層面。於是傅柯強調，1970至80年代美國同性戀文化的重要成就，在於連接自我實踐、友誼與社會運動。一旦如此理解工夫實踐與生活方式的關係，主體的界限態度便超出界限經驗與性越界的聳動與刺激。傅柯早期在有關巴塔耶(*George Bataille*)的論文，對網綁越界與性禁止或禁忌已提出深遠的批評。順著相關的反思，展開欲望主體的系譜學才成爲可能，使得傅柯一方面擺脫了禁欲工夫的傳統模式，另一方面又鬆綁了「性」與解放的關係。他主張，對同性戀生活模式的追尋，應該脫離1960年代「性解放運動的意識型態」。(1994b *DE IV*[no.293]: 166; 2000: 138)一旦將焦點從欲望的解放轉移到「快感的使用」，工夫與性實踐的獨特連接，便在嶄新的身體文化中浮現。

傅柯有關「工夫」的思索，深受古希臘、羅馬哲學的啟發。在既是考古學的又是系譜學的雙重批判進路下，他對古希臘、羅馬文化的研究遠離復古的情懷，並透過歷史對比的操作，先瓦解了「欲望主體」的必然性，再開闢了歷史的另類可能。「當下」的界限經驗將使考古學的歷史分析，過渡到實踐的系譜學，使現況的歷史分析與踰越現況的具體實踐相互激盪。由此可明白，傅柯有關古代自我修養和性活動的「學術」分析，與美國同性戀次文化的內在關連。相關的訪談資料因此具有不可或缺的研究價值。此處，傅柯越界概念的歧異性清楚表露：他一方面要擺脫越界與禁止的關係，並將之追溯到欲望主體在晚期古代與早期基督宗教中的歷史構成；另一方面，所謂身體和快感的另類經濟，在強度化的追求上，又脫離不了越界的探險。性特質論述的考古學與欲望主體的系譜學相互補充：傅柯既批判性器官的崇拜，又批判欲望的心理內化。換言之，他的一些說詞如「快感的去性化」(desexualization of pleasure)或「身體的性愛化」(eroticization of the body)(1994c *DE IV*[no.358]: 738; 1996: 384)，意味著快感與性器官的區分。生活藝術將賦予生命一種不必語言化、永遠說不出是什麼的「色彩、形式或強度」：「生活藝術意味著殺死心理學，意味著與自身及他人創造諸種無名的個體性、存在、關係、特質。」(1994c *DE IV*[no.308]: 256; 1989: 317)

由上述的討論可知，傅柯為何將S/M的實踐視為「實際創造快感的新可能性」，但同時卻排除此實踐的主體詮釋學，或說心理學解釋（此解釋認為，在這種性行爲中，無意識的虐待／受虐的暴力傾向解放出來）。他認為，S/M的心理學解釋很「愚蠢」，而主張S/M意味著「策略關係的性愛化」、「權力的性愛化」，或以策略關係為快感泉源的「遊戲」：

策略遊戲如此當作身體快感的泉源頗具趣味。但我並不是說，這等於權力結構在性愛關係之內的複製。這是權力結構透過策略遊戲的演出，而且此遊戲能提供性快感或身體快感。(1994c *DE IV*[no.358]: 743; 1996: 388)

S/M屬於〈何謂啟蒙？〉所謂「自由的策略性遊戲」。其中，自由在權力關係內部的可能性，被看成反省性的褶子。如此，S/M也可

成爲哲學實踐的正當方式，對「我們所是」的批判：既「作爲對於被給予我們之界限的歷史分析」，又「作爲將可能越過這些界限的考驗。」(1994d *DE IV*[no.339]: 577; 2000: 319)換言之，就傅柯而言，同性戀工夫乃是當代工夫實踐的重要例子。然這種批判性的工夫，在他的理論發展中，如何形成？此問題涉及他對歐洲修養史的探討。若要理解對當下的診斷和批判性實踐，就必須釐清傅柯如何進行對「我們歷史先天」(*notre a priori historique*)的分析。這乃涉及他對基督宗教和歐洲古代哲學的研究，以及此研究的發展歷程。

二、生命技藝或主體詮釋：傅柯「工夫」概念的形成

(一) 基督宗教工夫主義

在1970年代之前，傅柯僅以「上帝之死」、「人之死」等模糊說法探討宗教。到了1970年代，他由權力技術的主題，切入基督宗教的研究。據此，基督宗教的「牧師權力」受重視，而且「告白」（懺悔、悔罪等）成爲權力技術的分析對象。問題在於：對「現代主體」的誕生而言，貫串基督宗教所有自我技術的「主體詮釋學」，是否扮演關鍵角色？《知識的意志》（《性史》第一卷）(*La volonté de savoir [Histoire de la sexualité 1]*, 1976)藉由精神分析與基督宗教的關係，開啓有關「告白」的討論。之後，傅柯進一步透過古代歐洲哲學與基督宗教的對比，建構古代與當代哲學的呼應關係，藉由古代與基督宗教的對比，走出基督宗教陰影，並形成另類主體性的構想。他一方面連接基督宗教的「欲望主體」與主體詮釋學，將之界定爲「在個體深處中辨認被隱藏的真理」⁴(1997: 200)；另一方面則連接「能量主體」與古

4 傅柯在1975年的法蘭西學院課程中，開始討論基督宗教的懺悔技術；在1978年的課程中，首次進行基督宗教與古希臘哲學的比較。他關於基督宗教最完整的討論，呈現在未出版的書稿 *Les aveux de la chair*（肉體的告白），以及未出版的《性史》第四卷中；可參閱Foucault, “Le combat de la chasteté”, in *DE IV*, pp. 295-308。除此之外，他在法蘭西學院1979/80年的課程 *Du gouvernement des vivants*（生活者的治理）也提供詳細的討論，

代的「生命技藝」。

傅柯認為，進行西方文明的主體系譜學，必須擺脫以權力技術或「宰制技術」為中心的方向。同時也坦誠，《規訓與懲罰》(*Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1975)中的權力分析，曾經過於強調宰制的技術，而忽略了自我的技術。從1970年代末期，傅柯開始更加注意這兩種技術的關係，並且以「治理性」的概念為兩者的橋樑。(1997: 181)此理論發展反映權力研究的困境。然對自我技術的著重，如何由權力技術的分析開展出來？筆者認為，權力技術與自我技術的對比在《知識的意志》有關「性科學」與「愛慾藝術」的區別中，已開始萌生。在1976年，傅柯尚未產生古代歐洲哲學研究的轉向，但性科學的分析已引發對基督宗教告白技術的興趣。⁵值得注意的是，《知識的意志》仍然以權力技術理解基督宗教式的告白，視之為在「牧師權力」的範圍內所運作的個體化程序。個體化乃意味著，主體透過「屈從化」的方式「被動地」受建構。

換言之，傅柯在批判基督宗教「被主體化」的模式後，才開始著重「自律」的主體化。他的研究乃離開早期現代（即所謂「古典時代」）的範圍，從分析17、18世紀的權力技術如何構造規訓化的身體，回到基督宗教脈絡下的權力技術，並逐漸在權力技術中強調治理的藝術或自我技術的面向。透過對基督宗教告白技術的探討，傅柯則能連接《規訓與懲罰》所討論的身體規訓（包含修道院的苦修）與基督宗教的自我技術，進而透過基督宗教自我技術的研究，將自我技術的問題回溯至古希臘、羅馬的哲學。《知識的意志》在此過程中扮演橋樑的角色，因為從修道院的規訓方式，到基督宗教的告白技術，傅柯經過對欲望主體的反思，才更加重視現代「性特質」(sexualité)的基

但此一年的課程亦尚未出版（部分內容與〈Christianity and Confession〉〔lecture at Dartmouth College, Foucault 1997〕是重疊的）。因此，有關傅柯宗教研究的資料並非完善，而必須依據零散的講稿和文章；相關的二手資料也不多，可參閱Jeremy R. Carrette(2000)。關於古希臘、羅馬與基督宗教自我技術的比較，另可參考Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton eds(1988)。

5 參閱LA(1999)，尤其是1975年2月19日課程。

督宗教背景，尤其凸顯精神分析的語言治療與基督宗教告白儀式之間的連續性。對欲望主體和主體詮釋學的批判，乃是發覺古代「生存美學」的先決條件。如此，主體性的另類思考，亦即如何開展非基督宗教主體模式的問題，便逐漸形成。

儘管傅柯有關古代哲學和基督宗教的對比極為粗略，但經由相關討論，可探索整個思想的一個核心問題：抵抗和自由在當代處境下如何可能？西方主體性的歷史及其批判分析與跨越當下歷史界限的批判實踐，是不可分的。「批判」的雙重取向（考古學的取向與系譜學的取向），乃意味著既要投入歷史細節的分析，又要踰越當下現況，以開闢創造性的動能。雙重批判的無止盡辯證，具體表達在傅柯對於「同性戀工夫」和同性戀文化的關切中。然而，類似的研究進路也引導他對基督宗教的討論，尤其是思考主體與真理，以及告白技術與工夫主義的關係問題。傅柯自1978年的法蘭西學院(College de France)課程《安全、領土、人口》(*Securite, Territoire, Population*)開始分析，基督宗教的工夫主義如何透過牧師權力，開拓獨特的自我技術。此時，他未提出正面的工夫概念，但已強調工夫主義的批判潛力，並將之理解為「反行爲」(*contre-conduite*)，反對「牧師制」(*pastorat*)的「運動」。工夫主義與反抗、造反和不服從的關連乃浮現。就此以來，工夫實踐的批判意涵是傅柯一再關注的主題，直到1984年探討「犬儒工夫主義」(*ascétisme cynique*)為止。⁶

牧師權力與工夫主義的區分，使得傅柯逐漸鬆綁工夫主義與基督宗教的關係，邁向正面的工夫概念而發展。他強調，基督宗教的主流在於凸顯服從與告白的牧師制，甚至質疑，基督宗教是否為一種「工

6 《安全、領土、人口》課程的編輯Michel Sennellart指出，在傅柯思想的發展中「反行爲」一詞的出現，代表重要的突破，即從「屈從技術的分析」(*l'analyse des techniques d'assujettissement*)到「主體化實踐」(*pratiques de subjectivation*)的轉折。(2004 *STP*: 221)有關「反行爲」的討論集中在1978年3月1日的課程。(參閱2004 *STP*: 195-232)《安全、領土、人口》課程提出兩個關鍵的概念，即「治理性」和「工夫」(自我對自我的練習)。在筆者看來，「晚期傅柯」從此一理論突破而開始。就主體化與抵抗的關係另可參閱Yoshiyuki Sato(2004)。

夫的宗教」(religion ascétique)：

如果以牧師制為基督宗教在權力結構方面的特徵，基督宗教基本上是反工夫的(anti-ascétique)。工夫主義反而是某種策略的因素，某種反轉的面向，其中某些基督宗教神學的主題或宗教的經驗，被使用來反抗這些權力結構。工夫主義乃是某種激化的、倒置的服從，變為自私的自我主宰。假如有一種屬於工夫主義的過度，此過多恰好確保外在權力無法進入。(2004 *STP*：221)

傅柯認為，基督宗教的工夫主義保存古代哲學工夫的核心，即自我對自我的練習。對這種練習而言，他人的權威、在場或目視是不必要的：透過與自己界限的掙扎，工夫實踐者乃成為他自己工夫主義的領導者。(2004 *STP*：209)工夫主義反對牧師的權威，反對服從的要求，因而與牧師權力的機制無法相容。早期基督宗教工夫主義的「過度」傾向促進了嚴格的規則化，發展以服從原則為基礎的修道院制度。針對此一權威性的機構，許多工夫的運動呈現對抗的行為。

(二) 欲望主體的批判

傅柯有關基督宗教工夫主義的討論所涉及的工夫實踐包含越界式的界限經驗(界限和過度的關係)，以及對痛苦的探索。基本上，此傾向對古代工夫倫理學的節制理想而言是陌生的，但在傅柯對工夫的現代轉化中，卻扮演極其重要的角色。尚須特別強調的是，牧師權力與工夫主義的關係，在結構上雷同於心理學與同性戀工夫的關係。對牧師權力和心理學的批判所針對的主體性都意味著，自我要辨認與表現自身所隱藏的真理。傅柯則進一步將此觀念回溯到牧師制，以深化對當下的批判，並使得實踐上的超越成為可能。在1980年代傅柯反覆指出，以主體性與真理關係為核心的「真理的歷史」是他一生所關注的議題。他因而越來越感興趣，某些「真理的機制」如何影響自我與自我的關係，並以或他律的或是自律的方式促使主體性的構成。

傅柯說：「我嘗試經由研究歷史中的主體構成(藉此我們形成現代的自我概念)，藉由主體的系譜學，從主體哲學中脫身。」(1997: 176)他認為，撰寫主體的歷史相當困難，因為以往史學家著眼於社會過程的研究，而哲學家只看重非歷史的主體。儘管自尼采(Friedrich Nietzsche)以來，主體的歷史化已成為歐洲哲學的重要主題，許多學

者卻懷疑傅柯晚期思想是否重新落入歐洲傳統的主體哲學。然而，基於上述的引文來判斷，主體的系譜學研究乃是傅柯擺脫主體哲學的方式：自我技術的研究與「主體哲學」的關鍵區別，在於放棄本質主義的主體。晚期傅柯對主體的批評並非假借語言哲學，反而選擇了自我技術的進路。

就自我技術在歐洲的發展而言，西元第3、4世紀基督宗教的興盛，代表關鍵時刻：

我想強調，這些〔自我〕實踐方面的轉化，即在基督宗教時代或基督宗教初始之時所發生的轉化，使得古代自我認識的義務變成修道院的戒律：「你要向你的精神導師懺悔你所有的思想」。我想，這種轉化對現代主體的系譜學相當重要。伴隨這種轉化，我們所謂自我的詮釋學便開始。(1997: 183)

假如自我技術是所有文明都必備的因素，傅柯的研究卻集中在歐洲的歷史，而將古代哲學與基督宗教在自我技術上的差別，視為主體歷史中的重要環節。他認為，告白(aveu)蘊涵著主體與真理的特殊關係，即是主體（自我）的詮釋學。相較於此，古代歐洲哲學的自我技術並不要「詮釋」隱藏在自我深處的欲望。(1984 *UP*: 11-12; 1985: 5; 2000: 125)在傅柯而言，現代主體的系譜學以「欲望人的系譜學」為主，因而主體的歷史與「欲望主體」(sujet de désir)的歷史息息相關。他當然明瞭，古代哲學與基督宗教無法截然二分，因為古代哲學已預備了主體詮釋學的豐厚沃土。於是，與其說「主體詮釋學」與「生命技藝」的對比反映一種歷史的事實，不如說是一種研究手法，以強化古代能量主體的當代啓示。

傅柯強調，古代的能量主體並沒有預設主體深處所隱藏的「欲望」，因此推斷，基督宗教的主體詮釋學以欲望概念的興起為歷史條件。在基督宗教的脈絡下，「自我」才成為要被發現或辨認的「隱幽文本」：

古代的自我技術(technologies of the self)並不與解釋的藝術相關連，而是與記憶術或修辭學之類的藝術有關。自我監測、自我解釋、自我詮釋在基督宗教之前並未涉入自我技術之中。……在基督宗教的自我技術中，問題在於發現深藏於自我中的某一物；自我就像一段文本或一本書，我們必須去辨認它〔……〕。(1997: 197-198)

在主體、自我技術與真理的關係上，如何區分古代哲學與基督宗教，乃是晚期傅柯一再探討的主題。他主張，古代哲學連接生命技藝與「說真話」，基督宗教式的「主體詮釋」則意味著內心的「語言化」。然基督宗教的精神技術所要求的自我棄絕以主體的詮釋為基礎；反觀精神分析的學說，主體的詮釋便是促進自我解放的重要媒介。因此，當今的自我解放，駁斥欲望的棄絕而提倡欲望的解放，但仍是欲望主體為核心，並且奠基在自我對自身的詮釋工作之上。一旦討論的焦點放在內心的言語化上，便易於了解基督宗教與精神分析的連續性。傅柯從精神分析的告白模式，回到基督宗教脈絡下的懺悔，以回溯欲望被言語化的開端。就基督宗教來說，人要透過言語化的功能，淨化自己的靈魂以接近上帝，同時要棄絕在自我內部存在的、代表魔鬼的欲望。(1997: 225-227)如此，主體詮釋學乃與基督宗教自我技術的禁欲傾向密不可分。

(三) 自律性的主體化

傅柯思考古代哲學與基督宗教的對比時，關於ascèse（工夫）、ascétique（工夫論）、ascétisme（工夫主義）的討論特別值得注意。此牽涉到兩種看待ascétisme的方式：一種是以基督宗教，尤其是天主教的「禁欲」傾向為基礎，充滿以自我棄絕達成救贖的弔詭；另一種從希臘哲學中的ascèse (*askesis*)出發，將之視為自我對自我的工作、自我在自身上的「練習」，亦即自我構成自己的技術。依此，傅柯在《主體詮釋學》(*L'herméneutique du sujet*)課程中，圍繞著古代哲學與基督宗教在修養工夫上的差異，以凸顯哲學工夫與生存美學的關係。

他認為，基督宗教的精神性著重生命的規則化：在修士的生活中，所有的生命細節都要順著規則來安排，因而生命偏向「規則的重複」。「服從」(*obéissance*)（服從上帝、服從精神導師、服從神父、服從規則）乃成為基督工夫的基本要求。與此不同，古代的生命技藝是要達成「哲學生命」的境界。哲學生命並非要遵循某種規則，而是順隨某種美學的形式：

反觀哲學生命(*la vie philosophique*)，即是哲學家所要求和定義、且透過技藝而能達成的生命，並非要順應一種*regula*（規則），反而要順應一種*forma*（形式）。要賦予生命的

乃是某種生命風格或某種形式，譬如說，爲了以建築師的技藝來建構一間美好的寺廟，當然要順應某些規則，即是某些必要的技術規則。但是，好的建築師充分使用他的自由，以賦予寺廟一種形式，一種美的形式。同樣地，要使生命成爲作品的人，即要良好地運用 *tekhne tou biou*（生命技藝）的人，必須存在腦海裡，比較不是那種不斷地要求服從、要求應該屈服於細密交織的規則性。在羅馬人或希臘人的精神中，對規則的服從或服從本身並無法構成美的作品。美的作品順應於某種特定形式的理念（特定的風格、特定的生命形式）。無疑，因爲如此，在哲學家的工夫論 (*l'ascétique des philosophes*) 中，我們絕對不會看到如同基督徒在生命中的每一天、每一刻所要進行的一整串練習。(2001 *HS*: 406; 2005: 424-425; 2005: 440)

上述引文中特別令人注目的是「規則」與「形式」的對比。傅柯將形式歸屬於美學的範圍，規則便包含法學或宗教的意義。他認爲，以形式爲中心的工夫只需要某些大致的方向或引導性的要點，將透過練習，讓主體構成某種生命形式，使生命自由地形塑成作品。

傅柯更明確地表達哲學工夫與基督工夫的區別如下：

我認爲，在基督工夫 (*l'ascèse chrétienne*) 中，我們可以發現一種自我棄絕的活動，而在此活動中，自我在真話語中的客體化 (*objectivation*) 是最重要的面向。我認爲，在剛才談到的時期裡，異教工夫、哲學工夫、自我實踐的工夫乃要成就自己，當作一種生命技術或生活藝術的目的和對象。重要的是，讓自己透過某種實踐或自我對自我的練習，成就真理話語的主體化 (*subjectivation*)，而不追求自我在真話語中的客體化。(2001 *HS*: 317; 2005: 333; 2005: 346-347)

換言之，哲學工夫的目的不是要以自我棄絕達成靈魂救贖，不要個體臣服於客觀法則，而是藉由真理與個體的連接，形塑自己的生活方式。從自我棄絕與自我構成的對比觀之，哲學工夫不會爲了神聖的靈魂，犧牲自我的任何部分，而是要開創自我本來沒有的可能。因此，基督工夫傾向於自我的去除，哲學工夫則傾向於自我的創造。兩種工夫的模式在主體與真理的關係方面必然展現不同的取向：哲學工夫要透過自我技術，使哲學的真理（或說某一哲學學派的真話語），藉由指導、學習和練習的過程，能貫串主體的整個生活方式，並使之轉化爲哲學生命。成功地使真話語滲透主體性的人，乃可成爲「陳述真話語的主體」。基督工夫反而要主體辨認和去除自己的欲望，進而

使自己徹底「屈服於法規」的絕對真理。相似地，《快感的使用》(*L'usage des plaisirs [Histoire de la sexualité 2]*, 1984)反覆提及工夫與法則的關係，認為法則(*loi*)或法規(*code*)的發展與基督宗教密切相關。此發展反映在自我技術的領域中，因為基督宗教特別要求個體對法則的「服從」。因此，在傅柯的討論中，基督宗教通常代表「他律的自我技術」，古代哲學反而指「自律的自我技術」。

為了說明古代工夫與基督工夫的差別，傅柯一再強調「服從」對基督宗教甚為關鍵。例如說，就古代哲學與基督宗教而言，「指導」的意義有所不同。「指導」都涉及主體性與真理的關係，亦即真理透過他人（尤其是老師）的「指導」，影響主體性（即自我與自我的關係）。但傅柯強調，「指導」在古代屬於哲學的領域，無關宗教。換言之，兩者之間的根本差異不得忽略，儘管指導與良心省察在古代哲學與基督宗教中，都扮演重要角色。因此，古代哲學與基督宗教的指導方式屬於「極為不同的主體化模式」，而且「西方人的主體化」基本上是基督宗教式的而不是希臘、羅馬式的。⁷(*GV* 1980/03/12)在哲學式的指導方面，他提及三種特徵。其一：指導是有限的，而且是工具性的（具有明確的目的），對導師的服從是為了達成清楚的、外在的目的。其二：古代的指導意味著專業的能力，即指導者的特定經驗或智慧，以區別導師與導生。其三：指導是暫時的，因為成功的指導是導生已達成自我指導的能力，不再需要被指導。

相較於古代，基督宗教的指導方式是無限的、長久的，而且沒有特定的目的：服從乃是目的了。並且，「服從關係」的形式結構本身被賦予價值。於是，無論規則或命令多麼荒謬，服從還是有貢獻。依此，基督宗教的指導並非建立在專業能力上。服從要達成的目的只不過是「服從的存在方式」。服從同時是條件又是目的。(GV 1980/03/19)傅柯認為，上述的服從含有三個主要元素，即屈服、能耐和謙卑：屈服是指「與他人之關係的一般形式」；能耐是指「對外

7 注意：此處的「主體化」概念與兩年後在《主體詮釋學》中的使用有所不同。

在世界的一般態度」；謙卑意味著自我關係。此情形與古代的指導方式相違背。古代指導的目的在於擺脫導師的權威，以能在自律性和自主性上，建立自我與他人的關係。在此意義下，必需從自我主宰的要求，理解自我關係。指導的制度化形式也展現相似的差別：常見的古代形式相對鬆散，如顧問、對談、書信來往或短篇文章的書寫。然基督宗教的「服從機制」與告白的關係，在第3、4世紀的修道院中開始被制度化，而到了13世紀，懺悔（告解聖事）成為每一位基督徒不可迴避的義務。

三、基進另類的生命

（一）哲學與生命

在1984年的法蘭西學院課程中（《真理的勇氣：治理自我與治理他人II》〔*Le courage de la vérité, Le Gouvernement de soi et des autres II*〕，2009），傅柯藉由犬儒主義(Cynisme)與基督宗教的對比，再次討論古代哲學與基督宗教的關係。此時，對基督宗教的研究不再涉及牧師權力或主體詮釋學的字眼，而被放在更為廣闊的歷史視野之中（他多次向聽眾強調，此論點僅是對未來研究的初步構想，尚過於廣泛概括）。傅柯延續《主體詮釋學》有關柏拉圖(Plato)《阿西比亞德篇》(*Alcibiades*)的討論，但卻明顯擴大當時的解釋範圍，將透過《阿西比亞德篇》與《拉克斯篇》(*Laches*)的對比，凸顯「自我關注」(*souci de soi*)的兩種基本模式：一以「靈魂」(*psykhé*)為焦點，另一以「生命」(*bios*)為主。前者涉及靈魂的形上學，後者關涉生存的美學（或生存的風格學）。(2009 *CV*: 148-149)傅柯強調，哲學生命(*la vie philosophique*)、哲學實踐(*la pratique philosophique*)和生命的練習(*exercice de vie*)必然為哲學的一部分，主張哲學不應該被化約為哲學話語(*discours philosophique*)。相關的明確說辭，顯然避免《主體詮釋學》在哲學與精神性關係上的曖昧不清：傅柯並不主張哲學理論與工夫實踐的分辨，並不將生命的練習界定為「前哲學的」或「非哲學的」，反而視工夫實踐為哲學不可或缺的元素。然必須解釋的是，為

何現代西方哲學長久忽視此面向。

針對此問題，傅柯指出：

從哲學的起源以來，西方一直承認（無論一切其他的發展，或許今天基本上仍然是如此），哲學與哲學生存（*existence philosophique*）是不可分的，即哲學的實踐始終應該多多少少涉及生命的練習。而且，哲學與科學的區別也正在此。但儘管西方哲學堅決主張，哲學活動原則上不僅是一種話語的形式，卻也是一種生命的模式，那麼西方哲學逐漸消解或至少忽略和邊緣化了哲學生命的問題，不顧哲學與哲學實踐不可分的原初主張（這就是西方哲學的歷史，或許也就是它的命運）。〔……〕無疑地，此一消失的理由之一在於宗教吸納了，且到某種程度侵占了實踐真生命的主題（*la pratique de la vraie vie*）。一旦宗教、宗教的組織、宗教的工夫主義，以及宗教的精神性，從晚期古代直到現代世界，以越來越顯明的方式吸納這一主題，哲學就以爲可減輕真生命的負擔。另外可設想的是，說真話的各種實踐在科學形式之中的制度化〔……〕，無疑地也是真生命作爲哲學問題、作爲進入真理的條件問題，便消失的另一主要理由。（2009 *CV*：216-217）

簡言之，傅柯認爲，宗教與科學都瓦解了哲學生命的正當性，使得哲學萎縮到哲學話語。真實生命（*la vraie vie*）的主題，先被宗教的精神性所吸納，再被排除在科學真理之外。

由此觀之，宗教與科學的發展動力，先後使得哲學萎縮到話語和方法的範圍。然而，哲學的前途何在？在乖乖地接受學院的邊緣化命運之外，還有其他選擇？阿多諾（Theodor W. Adorno）曾經指出，缺少「真生命學說」的哲學等於「悲哀的科學」，進而懷疑，哲學生命在發達資本主義條件下難以維持，甚至不可能。（Adorno 1951: 7）並且，「生命哲學」（*Lebensphilosophie*）在德國的興盛只不過加強了阿多諾對未來哲學的悲觀，因爲生命哲學的反理性及反文明傾向，在思想上成爲了德國法西斯運動的助力，因此讓人質問，生命哲學是否僅是掩蓋生命與生產之客觀狀態的劊子手，落入盲然呼喚生命的意識型態。對哲學處境的問題意識，傅柯和阿多諾有所不同。不過，傅柯對歐洲哲學的另類探索卻開拓許多阿多諾預想不到的主題，讓「真生命」的主題獲得一種滲透歐洲文化史的當代性。

「哲學生命、真生命可能地或應該地作爲基進另類的生命呢？」

(2009 *CV*: 228)對傅柯而言，哲學生命的問題被排除在哲學之外(2009 *CV*: 218)，並非等於哲學生命在歷史中的消失。以犬儒者對「另類生命」(vie autre)的堅持為例，他便凸顯哲學生命在哲學以外的深遠影響：對基督宗教工夫主義的宗教影響、對革命作為生存風格的政治影響、對現代藝術中的越界態度的美學影響。尤其犬儒主義與基督宗教工夫主義的複雜關係，成為傅柯詳細討論的主題。由此，他能有效地延續在《安全、領土、人口》有關工夫作為「反行為」的討論。

《真理的勇氣》預設著，蘇格拉底(Socrates)為西方哲學展開兩種決定性的問題：彼岸世界的問題(la question de l'autre monde)與另類生命的問題(la question de la vie autre)。他說：「在我看來，西方哲學究竟在彼岸世界與另類生命這兩種主題、這兩種形式、這兩種限制之間發展」。(2009 *CV*: 226)傅柯將西方哲學這兩種「宏大的發展線」歸結於蘇格拉底式自我關注的兩種模式（兩者分別以柏拉圖的《阿西比亞德》與《拉克斯》為代表）。《阿西比亞德》以靈魂為真我，並以真我為自我關注的主要對象：對靈魂的沈思，即對「純粹的真理世界」的沈思，奠基了彼岸世界的原則，以及「西方形上學的本源」。(2009 *CV*: 227)在《主體詮釋學》課程（1982年）中，傅柯已詳細討論過《阿西比亞德》對話錄，尤其著重自我關注與自我認識的關係。他當時的解讀強調，以靈魂為導向的自我關注內部分裂為精神的自我轉化與科學的自我認識，因而導致柏拉圖主義的「弔詭」，已埋下了不同發展方向的種子：一方面，具有形上學導向的自我關注，無意中準備了從柏拉圖主義到基督宗教精神性的過渡；另一方面，認識論導向的自我關注，促使哲學特別重視認識的問題，經由亞里斯多德(Aristotle)的思想而邁向現代科學。《主體詮釋學》的討論顯示，傅柯對蘇格拉底式自我關注的解釋，既要避免自我關注被窄化為精神活動，又要批判哲學被化約為認識或論述的傾向。

在發表《主體詮釋學》的講座時，傅柯仍未提出生存美學的概念（據筆者所理解，「生存美學」一詞首次在1983年對話錄〈關於倫理的系譜學〉〔On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress〕中出現），而且當時傅柯的討論仍然以哈道特有關「精神

練習」的分析模式為主要參照。與此不同，《真理的勇氣》透過《阿西比亞德篇》與《拉克斯篇》、靈魂與生命、靈魂的形上學與生存的美學等對照，走出哈道特的影響，展開更具原創性、批判性和當代性的研究方向。換言之，傅柯自己的切身經驗，反應在以生命為導向的自我關注之中，在美學、修養和「基進另類生命」的連接之中。如此，才獲得充分的哲學呈現：既是批判的又是創意的工夫乃是傅柯所敞開的新可能。

在探討犬儒主義的過程中，他提出一系列的問題，不僅標誌將要擺脫哈道特解釋古代哲學的努力，另也大膽超出《快感的使用》（《性史》第二卷）充滿謹慎態度的學術表達：

〔……〕生命為了真正作為真理的生命，是否必須當作另類的生命，一種基進的、弔詭的另類生命？基進另類，因為總體地和全面地與傳統生存形式斷裂、與一般被哲學家接受的生存斷裂、與他們的習慣和他們的禮俗習慣斷裂。真生命是否當作一種以基進的、弔詭的方式另類的生命，因為不要其他，只要實現哲學實踐最廣泛被接受的原則？真理的生命是否或必須是一種另類的生命？這個問題具有重要哲學價值和深遠的歷史意義。(2009 *CV*: 226)

就傅柯而言，哲學、道德和精神性在西方的歷史，都以不同的方式思考「彼岸世界與另類生命之間的關係」。(2009 *CV*: 228)此關係及其歷史變遷乃是解釋古代哲學與基督宗教的關係及其結構性移動的理論前提。在講座中，傅柯重複強調，此解釋模式極為粗略，必須經由詳細的歷史研究來加以檢驗。然而，筆者認為，傅柯的解釋方式有助於釐清歐洲修養史的核心問題。《真理的勇氣》的相關討論特別詳細。筆者從中選擇犬儒工夫的例子，以進一步說明基進的哲學生命。

（三）犬儒者的另類生命

對犬儒者在此岸世界(*ce monde-ci*)的基進另類生命，傅柯區分四面向來加以描寫：「非隱蔽的生命、獨立的生命、正直的生命、主權的生命」。(2009 *CV*: 231)如上文所云，《真理的勇氣》從修養哲學的兩大軸線出發，將兩者歸結於蘇格拉底式的自我關注所包含的內在分歧：靈魂的形上學與生存的美學。換言之，前者是指超越性導向的修養模式(*transzendenzorientierter Modus der Kultivierung*)，後者是指內

在性導向的修養模式(immanenzorientierter Modus der Kultivierung)。或說，柏拉圖主義著重超越世界的形而上學，犬儒主義傾向於內在世界的形而下學。然傅柯明知，犬儒式的生存美學和批判工夫，不僅呼應著現代的藝術生命甚至革命生命，不僅涉及現有規範的突破和逾越(Gros 2006: 219-225)，另也影響了基督工夫的反制度傾向，以及許多「反行爲」的實踐。現代藝術生命的挑釁或戲劇性特質以此岸世界的批判爲目標。與此不同，基督宗教對此岸生命的轉化，首先爲了進入彼岸世界而服務。「在靈知主義的運動(mouvements gnostiques)中，在基督宗教中，人們試著將另類的生命、斷裂的生命、工夫的生命，以及一種與一般生命沒有共同標準的生命，思考爲進入彼岸世界的條件。」(2009 *CV*: 228)傅柯認爲，基督工夫主義(ascétisme chrétien)中的另類生命以彼岸世界爲導向，因而遵守以下的指導性原則：此世的另類生命，亦即一種以貧窮、謙卑和服從爲主的生命，便引領到彼岸的世界。之後，基督新教徹底質疑此工夫觀並主張，此岸的生命與彼岸的世界不應該產生斷裂。

此處，傅柯觸及韋伯(Max Weber)有關新教倫理、基督工夫與現代資本主義的討論脈絡。在犬儒工夫主義過渡到基督工夫主義的歷史進程中，以基進另類生命爲真生命的主題特別重要。此過渡的問題，當然也涉及哲學工夫與宗教工夫的差別。或說，以生命爲導向的自我關注對基督宗教所產生的後續影響，明顯突破生存美學的範圍，因此傅柯有時不使用「生存美學」，而使用較爲中性的「生存風格學」一詞。在傅柯的用語中，「生存風格學」乃可包含宗教生命的風格，「生存美學」反而僅是指哲學生命內部的風格化。就基督宗教而言，另類生命在此岸世界的展開，並非以「另類世界」(monde autre)爲導向，而以彼岸世界(outre monde)爲導向。在傅柯看來，犬儒工夫主義與基督工夫主義之間的首要差別即在於此。就基督宗教而言，另類生命的工夫除了追求此岸世界的轉化外，更要爲了所有的基督徒，展開彼岸世界的大門：

在此意義下，我想我們或許可以說，基督宗教的長處之一，它的哲學意義，來自能互相連接，一方面是作爲真生命之另類生命的主題，而另一方面是以進入彼岸世界爲進入真理的觀念；一邊是真生命，也就是此世中的另類生命

(vie autre dans ce monde)，另一邊則是以進入彼岸世界為進入真理的途徑。至於如何奠基在此世所過的真生命及其真理：我認為，此一結構乃是具有犬儒主義本源的工夫主義與具有柏拉圖主義本源的形上學組合、交會點、連接點。這是非常概括性的說法，但我認為，基督工夫主義與犬儒工夫主義之間的大差別之一也在此。經過某些必須更詳細研究的歷史過程，基督工夫主義成功地連接了柏拉圖的形上學與犬儒主義的世界觀，即世界的歷史批判經驗 (expérience historico-critique du monde)。(2009 *CV*: 293)

由此觀之，基督宗教能揚棄古代哲學，因為融合了具有犬儒主義起源的工夫主義（犬儒主義基進化了具有生命導向的蘇格拉底式自我關注），以及具有柏拉圖主義起源的形上學，亦即串連了（一）作為真生命的另類生命與（二）以進入彼岸世界為進入真理的觀念。

傅柯的講座風格以描寫式的分析為主，經常不讓讀者清楚瞭解他自己的立場。然此處，「柏拉圖主義形上學」與「世界的歷史批判經驗」的對比示出端倪，因為在〈何謂啟蒙？〉這一與晚期講座幾乎同時寫成的文本中，傅柯肯定地使用相似的說法。(1994d *DE IV*[no.339]: 573-575, 577-578; 2000: 314-316, 318-319)在對犬儒工夫的同感中，他不僅拉開與基督宗教彼岸世界的距離，另也對具有形上學基礎的精神修養提供批評的角度，並且能擺脫《主體詮釋學》的不成熟立場。在探討犬儒工夫主義與基督工夫主義的第二差異時，兩者之間的分界線變得更明確，因涉及彼岸世界與服從原則的關係：基督宗教要求「服從」。人要服從超越世界(transzendente Welt)中的上帝，同時也要服從內在世界(immanente Welt)的神職人員。犬儒工夫主義得以被基督宗教吸納的理由與此相關：在此岸世界服從他人，以進入彼岸世界的彼岸生命，便取代另類生命的原則。(2009 *CV*: 293)

傅柯將有關古代工夫與基督工夫的討論總結如下：

〔……〕異教(paganisme)與基督宗教的差異，不應該理解為基督宗教工夫道德(morale ascétique chrétienne)與古代非工夫道德的差異。您們都知道，這完全是錯覺。工夫主義是異教的古代所發明，即是古代希臘、羅馬所發明。因此，不應該讓古代異教的工夫道德與基督宗教的工夫道德對立起來。我想，另外也不應該順著尼采的方式，分別古代工夫主義（其屬於暴力的和貴族的希臘）與另一種工夫主義形式（其分別靈魂與形體）。基督工夫主義與其他工夫主義的形式

(這些形式是在基督工夫主義之前發生的，或準備了基督工夫主義)之間的差異，乃在於以下的雙重關係：人們透過工夫主義與彼岸世界發生關係，以及服從他者的原則（對他者在此世中的服從，或說一種同時對上帝的服從和對代表上帝的人的服從）。如此形成自我關係的新風格、權力關係的新類型、另類真理的機制。(2009 *CV*: 293-294)

在傅柯對古代歐洲工夫論的歷史分析中，逐漸出現既是內在的又是美學的工夫(immanent-ästhetische Askese)。此工夫以歷史批判經驗為核心。由此可理解，他對歐洲哲學史、宗教史、道德史、修養史等研究，與那些被稱之為「浪蕩子工夫主義」或「同性戀工夫」的另類生命經驗具有內在關連。並且，現在可確定，相關語詞在傅柯著作中的使用方式並非隨意，而是經過多年的思想磨練和概念工作才逐漸確立。此外，傅柯經由對犬儒主義的研究，使得工夫論、生存美學與越界的界限態度獲得驚人的歷史厚度。由此可知到何種程度，在歐洲的歷史中，工夫實踐不得局限在身體控制或欲望壓抑，更是隱含著突破現有世界的基進態度和越界動力，並且涉及另類生命與彼岸世界、內在性的基進化與超越性的絕對化之間的否定辯證關係。然而，傅柯思想的界限就在此。

總之，基督宗教有效地串連古代哲學所打開的不同線索：形上學的線索與美學的線索、超越的線索與內在的線索。此連接以長達一千五百多年的時間，支配了歐洲的思想工作與工夫實踐。但基督宗教的串聯方式適當當代嗎？可確定的是，此連接方式在今天僅是許多可能之一。另一方面，以反宗教的啓蒙方式解決問題的途徑，也顯得有所不足：美學的內在性層次無法單獨提供出路（晚期傅柯雖然對此進行反省，但仍然受反基督宗教情緒的限制）。然而，在面臨傅柯對工夫論的歷史研究，筆者要以提出問題的方式終結本文的思考：以非基督教的方式連接形上學的線索與美學的線索、超越的線索與內在的線索是否可能？或說，如何連接兩者，而同時又能避免超越性的絕對化與內在性的基進化？以「美學」的名義來思考內在超越性有何不足？應如何突破哲學、精神性（宗教）與美學的僵局？然筆者認為，一旦面對這類的問題，必須擺脫以歐洲（或西方）歷史為參考框架的思維方式，進入跨文化批判的場域。但對傅柯而言，此一場域總是陌生的。

引用書目

- Adorno, Theodor W. 1951. *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Carrette, Jeremy R. 2000. *Foucault and Religion, Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London/New York: Routledge.
- Davidson, Arnold I. 1994. "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought," in *Foucault and the Writing of History*, edited by Jan Goldstein, pp. 63-80. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel. (GV), *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)* (未出版) .
- . 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- . 1976. (VS), *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1)*. Paris: Gallimard ; [英譯本] 1985. *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction*, translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books ; [中譯本] 福柯著，余碧平譯。2002。《認知的意志》，收入《性經驗史》(增訂版)，頁2-120。上海：上海人民出版社。
- . 1984. (UP), *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité 2)*. Paris: Gallimard ; [英譯本] 1985. *The Use of Pleasure, Volume 2 of The History of Sexuality*, translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books ; [中譯本] 米歇爾·福柯著，余碧平譯。2000。《快感的享用》，收入《性經驗史》(增訂版)，頁121-345。上海：上海人民出版社。
- . 1994. (DE), *Dits et écrits, I-IV*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard.
- . 1994a(1961). *DE I* (no.4), "Préface," in *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 159-167.
- . 1994b. *DE IV* (no.293), "De l'amitié comme mode de vie", pp. 163-167 ; [英譯本] 2000. "Friendship as a Way of Life," in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth*, pp. 135-140. London: Penguin.
- . 1994c. *DE IV* (no.308), "Conversation avec Werner Schroeter", pp.251-260 [英譯本] 1989. "Passion According to Werner Schroeter," in *Foucault*

- Live (Interviews 1961-84)*, edited by Sylvère Lotringer, pp. 313-321. New York: Semiotext(e).
- . 1994d. *DE IV* (no.339), “Qu’est-ce que les Lumières?”, pp. 562-578 : [英譯本] 2000. “What is Enlightenment?,” in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth*, pp. 303-319. London: Penguin.
- . 1994e. *DE IV* (no.358), “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, pp. 735-746 : [英譯本] 1996. “Sex, Power and the Politics of Identity,” in *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, edited by Sylvère Lotringer. , pp. 382-390. New York: Semiotext(e).
- . 1997. *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth. New York: Semiotext(e).
- . 1999. (*LA*), “*Les anormaux*”, *Cours au Collège de France (1974-1975)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2001. (*HS*), *L’herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Seuil. [英譯本] 2005. *The Hermeneutics of the Subject*, translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan ; [中譯本] 米歇爾·福柯著，余碧平譯。2005。《主體解釋學》（法蘭西學院演講系列，1981-1982）。上海：上海人民出版社。
- . 2004. (*STP*), *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2009. (*CV*), *Le courage de la vérité, Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1984)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Seuil.
- Gros, Frédéric. 2006. “Vie philosophique et œuvre d’art,” in *Michel Foucault: Savoirs, domination et sujet*, edited by Jean-Claude Bourdin et al, pp. 219-225. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Halperin, David. 1995. *Saint-Foucault, Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. 1969. "Juliette oder Aufklärung und Moral," in *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, pp. 88-127. Frankfurt am Main: Fischer.

McGushin, Edward F. 2007. *Foucault's Askēsis, An Introduction to Philosophical Life*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Martin, Luther H. Huck Gutman and Patrick H. Hutton eds. 1988. *Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: Massachusetts University Press.

Miller, James. 1993. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon&Schuster.

Sato, Yoshiyuki. 2004. "Subjectivation et résistance: Sur le tournant de Foucault," in *Cahiers philosophiques* 99 (octobre): 63-84.